

S A T O R 19

**Миссия выполнима
Перспективы изучения
фольклора**

Эстонский литературный музей

**Миссия выполняема
Перспективы изучения
фольклора**

**Редакторы-составители
Маре Кыйва
Татьяна Володина**

Тарту 2018
Научное издательство ЭЛМ

Редактор серии: Маре Кыйва
Редакторы-составители выпуска: Маре Кыйва & Татьяна Володина
Перевод: Николай Кузнецов & Анастасия Федотова
Верстка: Диана Кахре
Фото: Яак Кикас, 2018 «Осень в Тарту»
Оформление обложки: Лииса Весик

Редакционная коллегия:

Юло Валк, Ирина Винокурова, Татьяна Владыкина, Эрго-Харт
Вястрик, Маре Калда, Николай Кузнецов, Тармо Кульмар, Маре
Кыйва, Марью Кыйвупуу, Эмили Лайл, Аадо Линтроп, Мирьям
Менсей, Джонатан Ропер, Реэт Хийемяз, Тийу Яаго

Публикация книги осуществлена совместно Эстонским литературным музеем и Центром исследований белорусской культуры, языка и литературы Национальной академии наук Беларуси, при поддержке Министерства образования и науки Эстонии (IUT 22-5), Фонда регионального развития ЕС (ТК 145, Центр компетенции по Эстонским исследованиям); при поддержке проекта, финансируемого Министерством иностранных дел Эстонии из бюджета по сотрудничеству и развитию, Эстонской Академией Наук и Национальной академии наук Беларуси.



Индексируется в Internationale Volkskundliche Bibliographie.

ISSN 1406-2011 (печатное издание)
ISBN 978-9949-586-59-2 (печатное издание)
ISSN 1736-0323 (электронное издание)
ISBN 978-9949-586-60-8 (электронное издание)
DOI: 10.7592/Sator.2018.19

Адрес редакции: EKM Teaduskirjastus Sator
Vanemuise 42
Tartu 51003
Estonia
Тел.: +372 737 7740
Факс: +372 737 7706
E-mail: mare@folklore.ee

© Эстонский литературный музей
© Авторы
© Яак Кикас



Содержание

Предисловие	7
История фольклористики	
Собирание фольклора как народная письменность: становление социальной позиции письма в Эстонии 1890-х гг.	
Катре Кикас	17
Об астральной мифологии и ее исследованиях Андрес Куперьянов	41
Культурный ландшафт. Ритуал. Фольклор	
Элементы традиционного культурного ландшафта белорусов как средство объективации истории Владимир Лобач	77
Дары-подношения священным местам в Эстонии и Финляндии: сравнительный анализ Тынно Йонукс, Тиина Айкас	109
Не-места как священные места: конфликт, противоречие или адаптация Реэт Хийемяэ	149
Мифология. Обрядовые практики. Народная проза	
Сотворение земли в коми мифологии Николай Кузнецов	169
Фразеология и магические практики в контексте антропо- и космогонических легенд (белорусская традиция на европейском фоне) Татьяна Володина	181

Адаптация жанров традиционного фольклора к условиям современного мира (на примере народнобиблейских и мифологических нарративов белорусско-русского пограничья)	
Елена Боганева	207
Современные особенности женских ритуалов	
Маре Кыйва	235
Гендерный аспект обряда «Вожделение Стрель» (белорусско-российское пограничье)	
Ирина Смирнова	259
Хронотоп лечебного ритуала: на примере народноветеринарных практик белорусов	
Александра Шрубок	279
Языки письменной и устной культуры	
Отношение стиха к графике и читке: вопросы онтологии стихотворной речи	
Юрий Патюпо	301
Девичьи любовные рассказы собственного сочинения – романтика, идеалы, примеры, развитие	
Эда Калмре	351
Глобализация и этнические шутки: новый взгляд на старую традицию в Беларуси и Эстонии	
Лийзи Лайнесте, Анастасия Федотова	373
Новая визуальная жизнь шуточных вопросов в интернет-мемах	
Пирет Воолайд	397

Предисловие

Исследование народной культуры в реалиях XXI века предполагает, с одной стороны, создание надежных каталогов всех проявлений традиционного творчества, а с другой стороны, – осознание особенностей своей культуры в сопоставлении с другими, и соседними, и более отдаленными в пределах Европы. Рассмотрение близких вопросов с позиций уже сложившихся научных школ разных стран позволяет по-новому взглянуть на привычное, в отдельных фактах увидеть тенденции развития целого. Сотрудничество фольклористов интересно вдвойне – это не просто обмен опытом, это видение своей культуры в зеркале другой, возможность осознания собственных отличительных свойств и особенностей.

В сборнике статей «Миссия выполнима» обозреваются как фольклорные, религиозные, так и реальные ландшафты, рассматриваются различные аспекты жизни, различные практики двух близких культурных регионов – Эстонии и Беларуси. Кроме фольклористики, в книге представлены исследования из области этнологии, религии, археологии, истории науки, а также статьи, синтезирующие самые разные сферы знания. В заглавии сборника перефразировано название популярного фильма «Миссия невыполнима», тем самым подчёркивается способность фольклористики справляться с пестротой современных информационных потоков, представлять разносторонние исследования по языку и мышлению, традиционным и новым фольклорным формам, раскрывая разные грани человеческого бытия.

Конечно, большинство фольклористических наблюдений в Европе публикуется на родном языке авторов, общение в границах своего языкового пространства – это одна из важнейших обязанностей учёных, ведь посредством родного языка они могут влиять на развитие своей культуры. Однако преодоление этнических и языковых границ способствует распространению

результатов исследований в широких академических кругах. Но и здесь мы сталкиваемся с изолированностью пространств, охваченных крупными языками науки, вследствие чего, например, англоязычный читатель не имеет представления о научных изысканиях на русском языке и наоборот. Это лишь один пример, но он типичен и для других языковых пространств. Помимо языковых различий, имеется ряд иных сложностей, в т. ч. фрагментарность взаимного общения, обстоятельства образовательного или коммерческого характера и многое другое. Нельзя упускать из виду и состояние базовых исследований как основу компаративистики. Поэтому толчком для составления сборника послужило желание принять участие в академическом диалоге, введя в него результаты своих научных работ, представить кроме исследований текста и работы рецептивного плана, рассматривающие понимание и использование фольклорных и религиозных явлений.

Диалог обществ, схожих географически, по природным условиям и целому ряду культурных явлений, но далёких в языковом плане, начался с договора о сотрудничестве между Академиями наук обоих государств, а затем был подкреплён проектом «Сотрудничество между Центром культуры, языка и литературы Беларуси и Эстонским литературным музеем», финансируемым фондом развития и сотрудничества Министерства иностранных дел Эстонской Республики. Наша встреча состоялась незадолго до 60-летия Государственного научного учреждения «Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы Национальной академии наук Беларуси», его филиала «Институт искусствоведения, этнографии и фольклора имени Кондрата Крапивы» и 70-летия деятельности сектора фольклора, основанного в 1947 году при Институте эстонского языка и литературы. В качестве правопреемника сектора фольклора сегодня действует отдел фольклористики Эстонского литературного музея. Несмотря на свой детский возраст в масштабах науки эти институты могут гордиться своими замечательными сотрудниками, радоваться результатам научных исследований, часть которых предлагается на обозрение в настоящем сборнике.

Как уже подчеркивалось, в сборнике представлены научные статьи фольклористов Беларуси и Эстонии, по различным вопросам этнокультурной традиции наших стран. Именно этническая культура во всех ее проявлениях выступает гарантом

сохранения национальной самобытности, позволяет осознать свое культурное «Я» в изменчивом и быстротечном мире, что, в свою очередь, вселяет оптимизм, открывает перспективы развития наций в целом. Однако, реактуализация этнической традиции в новых формах и в новых социально-экономических, культурных условиях невозможна без ее должного «прочтения», реконструкции архаических смыслов, описания актуального состояния, обобщения результатов и выстраивания прогнозов. Наравне с языком и материальной культурой лирический и религиозный фольклор выступает одним из главных носителей национальной памяти и идентичности, а также индикатором ментального состояния современного общества. Поэтому фольклор и народные верования можно рассматривать с точки зрения мировосприятия, понимания бытия и истории, религиозных знаний и моделей поведения, истории менталитета, этики, естествознания, медицины, поэтики и мн. др.

В начале XXI века традиционный фольклор представляется и как непреходящая ценность, именно в фольклоре ярко, рельефно и наиболее полно раскрываются разные аспекты традиционной культуры. Исследованию прежде всего «классических» жанров народного творчества посвящены статьи белорусских участников проекта. Аутентичная крестьянская культура еще сохраняется в белорусском селе, хотя в отдельных видах в пассивной форме, при том, что с каждым годом происходят невосполнимые потери в ее космосе. Однако записи последних лет свидетельствуют о сохранении в белорусском фольклоре архаических смыслов и живучести его основных форм. Одним из основных исследовательских направлений отдела фольклористики Литературного музея Эстонии в течение многих лет являлось теоретическое и прикладное изучение кратких жанров фольклора, пограничных явлений между языком и фольклором. В силу направленности работы отдела на изучение изменений, происходящих в течение длительного времени, адаптаций и мутаций фольклорных явлений, изменения моделей в современном обществе, здесь наравне со старыми текстовыми корпусами изучаются также быстро меняющиеся современные формы от граффити до мемов.

Постоянное направление работы фольклористов обеих стран связано с изучением верований и мифологии. Помимо анализа этнической религии (язычество, древние верования, духовные

движения), важное место в работе занимает исследование семантики и практик, связанных с институциализированной религией, а также критическая оценка академического изучения верований в прошлом. Фольклорные явления и их содержание меняются вместе с обществом, сегодня, например, важно наблюдать психологическое преодоление болезней и стрессовых ситуаций с помощью поверий и нарративов, изучать локальные формы транснациональных по природе мифологических материалов, чтобы собрать информацию о человеческой природе. В настоящем сборнике данное направление представлено в статьях о святых местах и подносимых там дарах, в описаниях случаев воссоздания ритуалов и наполнения их новым содержанием.

Изучение верований сочетается с анализом нарративных форм сегодняшнего общества, переплетающихся с дискурсами образа жизни, медиа-информацией, спонтанными рассказами (слухи, современные легенды, истории, связанные с политиками и травмами). В настоящем сборнике периферия этого направления представлена описаниями девичьих любовных рассказов. К общим интересам можно отнести функционирование юмора в Интернете, в общении с глазу на глаз, в самых различных формах выражения. Это направление представлено диахроническим обзором этнического юмора. Эстонские исследователи, кроме того, имеют многолетнюю традицию изучения и издания фольклора народов, входящих в эту же языковую семью – прибалтийских финнов и финно-угров. В первую очередь – богатого фольклорного наследия вепсов, коми и удмуртов.

Книга разделена на тематические блоки.

В самом начале рассматривается опыт фольклористики XIX века. Катре Кикас в своей статье осмысливает собирание фольклора и мотивации этого процесса с точки зрения народной грамотности. В этой статье используется подход, основанный на письменной культуре, и записи собирателей интерпретируются как примеры народной письменности. Особое внимание уделяется различным способам, которые они используют, чтобы позиционировать себя как писателей, а также – большому спектру мотиваций, которые стоят за этим позиционированием. Андрес Куперьянов обобщает историю собирания, изучения и издания народной астрономии с XVII века по сей день.

Культурный ландшафт. Ритуал. Фольклор

Типологическое сходство традиционного культурного ландшафта Эстонии и северной Беларуси определяет перспективные направления кросскультурных исследований в области изучения сакральной географии и фольклорных образов пространства в целом. В статье «Элементы традиционного культурного ландшафта белорусов как средство объективации истории» Владимир Лобач поднимает вопрос о том, каким образом природные и антропогенные объекты традиционного культурного ландшафта выступают в мифопоэтической картине мира своего рода «закрепками» коллективной памяти и жизненного опыта. Символика и ритуальные функции природных топов (озёр, источников, валунов) представляют собой актуальное предметное поле, как для эстонского, так и белорусского народоведения (этнологии, фольклористики, этносемиотики и этнолингвистики) и обозначают потенциальную сферу плодотворного сотрудничества ученых обеих стран.

На острую необходимость возвращения к актуальным некогда темам указывает совместная статья Тынно Йонукса и Тиины Айкас, в которой рассматриваются подношения, оставляемые в священных местах сегодня. Сравнительный анализ явления демонстрирует вариативность современных наборов даров-подношений в Эстонии и Финляндии и интерпретацию их с позиций современного язычества. Сегодня в подношениях отображается творческое переосмысление прошлого и в то же время они испытывают влияние международных традиций. Причем посетители священных мест – это далеко не всегда члены языческих сообществ. В качестве совершенно новой темы в урбанистике выступают не-места, т. е. временные священные места и связанные с ними практики. Тема представлена в статье Реэт Хийемяэ.

Мифология. Обрядовые практики. Народная проза

Николай Кузнецов предлагает обзор вариативности космогонических мифов коми. Одним из основных мотивов этой группы

мифов является мотив ныряющей птицы, достающей со дна океана материал для создания земли. В образе птиц предстают создатели мира *Ен* и *Омоль*, в результате конкурирующей деятельности которых появляется земля и её обитатели, утверждается определённый космический порядок; известны и версии, в которых земля появляется без участия демиургов.

За последние два столетия в европейской фольклористике стабильно внимание к легендам. Довольно подробно изучен общий реестр мотивов, но каждая этническая традиция входит в этот фонд своими, порой уникальными, вариантами. Татьяна Володина в статье «Фразеология и магические практики в контексте антропо- и космогонических легенд (белорусская традиция на европейском фоне)» исследует фольклорные адаптации библейского текста и его комментирование в русле традиционных воззрений и морали, органичное переплетение библейских реплик с архаическими мифологическими схемами в корпусе народно-медицинских, обрядовых практик.

В статье Елены Боганевой «Адаптация традиционных жанров народной прозы к условиям современного мира (на примере бытования народной прозы белорусско-русского пограничья)» уточняются некоторые теоретические аспекты адаптационно-адаптирующих механизмов традиции и культуры, мировоззренческого фундамента традиционной культуры и адаптации к современному миру ее составляющих; раскрывается понятие т.н. «центральной зоны культуры» (Эйзенштадт, Шилс), в основе ее лежит этническая традиция, которая является структурой, консолидирующей общество и предохраняющей его от распада. В статье описаны факторы, оказывающие влияние на современное состояние традиционной культуры белорусско-русского пограничья, сочетание письменного и устного типов культур, жанры народной прозы, бытующие на этой территории в современных условиях.

К одному из наиболее ярких календарных обрядов белорусов обращается Ирина Смирнова. В статье «Гендерный аспект обряда «Вождение Стрель» (белорусско-российское пограничье) обряд впервые рассматривается как ритуальное единение коллектива девушек и молодых женщин, пик девичьей зрелости и активности, последний этап перехода к девичьему совершеннолетию. Маре Кыйва говорит о подверженности ритуалов, предусмотренных исключительно для женщин, влиянию со

стороны православной календарной обрядности, языческих движений и международных религиозных явлений. А в статье Александры Шрубок «Хронотоп лечебного ритуала: на примере народно-ветеринарных практик белорусов» проводится анализ пространственных и временных особенностей белорусских ритуальных практик охраны и восстановления здоровья скота.

Языки письменной и устной культуры

О народном стихе, по сравнению с литературным, написано очень мало, белорусский же народный стих, если не считать довольно устаревшего очерка Е. Карского, вообще практически не описан. Ю. Патюпо считает, что общие положения, на которых зиждется современное стиховедение, ориентированное на литературу, непригодны для изучения народного стиха. Поэтому он поставил себе целью пересмотреть заново некоторые теоретические вопросы стиховедения: отношение стиха к языку, речи и речевым актам, как устным, так и письменным, стратификацию стихотворной речи, которая недостаточно учитывается или не учитывается вовсе. Общий характер проблем вынуждает автора выйти за пределы фольклористики, но в целом статья ориентирована на создание теории стиха, в равной мере приложимой к фольклору и литературе на разных этапах ее становления.

Собирание детского фольклора и обычаев из уст самих детей, длившееся почти целый век, за последние пару десятков лет (экспедиции 1993, 1994, 2007, 2008 гг.) позволило выделить новые его подвиды. В статье Эды Калмре показано, как данная область исследования распространилась на форумы в Интернете, где публикуются бытовавшие ранее лишь внутри определённых групп девичьи любовные рассказы. В случае любовных рассказов собственного сочинения мы имеем дело с естественной и постоянно приобретающей новые черты формой самовыражения в субкультуре девичества. В девичьих рукописных рассказах последних десятилетий XX века доминировал идеал самоотверженной любви, но за последние десятилетия представления девочек о романтике и любви претерпели изменения – героини интерактивных рассказов XXI века вольны в своём выборе.

Пирет Воолайд предлагает обзор развития шуточных вопросов сегодня, представляя их отличительные черты в качестве визуального вида – интернет-мемов. Характерной особенностью этих мультимодальных и мультимедийных меметических репрезентаций является их литературное, цифровое и визуальное качество. Лийзи Лайнесте и Анастасия Федотова продолжают исследования эстонского и белорусского этнического юмора, на этот раз цель исследований – проследить изменения, произошедшие в этнических шутках с XIX века по сей день.

Изучение и обобщение актуальных вопросов социокультурной динамики народного творчества в европейском контексте позволит не только развивать научные исследования на новом уровне, но и включит их в решение насущной проблемы: поддерживать традиционную систему ценностей, которая будет способствовать устойчивому развитию общества, предупреждая его кризисы. Более полный обмен информацией поспособствует формированию у наших народов норм и ценностей, отвечающих требованиям цивилизации XXI столетия.

Публикация книги осуществлена совместно Эстонским литературным музеем и Центром исследований белорусской культуры, языка и литературы Национальной академии наук Беларуси, при поддержке Министерства образования и науки Эстонии (IUT 22-5), Фонда регионального развития ЕС (ТК 145, Центр компетенции по Эстонским исследованиям); при поддержке проекта, финансируемого Министерством иностранных дел Эстонии из бюджета по сотрудничеству и развитию, Эстонской Академией Наук и Национальной академии наук Беларуси.

Наша искренняя благодарность за помощь с переводами и корректурой Николаю Кузнецову и Анастасии Федотовой, всем авторам статей, а также Диане Кахре за бесценную помощь в решении всех технических вопросов.

*Маре Кыйва, Татьяна Володина
Тарту 2018, февраль*

История фольклористики

Собирание фольклора как народная письменность: становление социальной позиции письма в Эстонии 1890-х гг.

Катре Кикас

Отделение фольклористики, Эстонский литературный музей, Эстония

Тартуский университет, кафедра фольклористики, аспирант
katreki@folklore.ee

Аннотация: В эстонских книгах по истории XIX век обычно называют «эрой национального возрождения». Важным аспектом этого возрождения была популярная в эпоху Романтизма идея о том, что фольклор отражает «душу народа», что усилило интерес к устной традиции крестьян и побудило различные общества и отдельных людей организовывать кампании по собиранию фольклора. Самая активная фаза собирания фольклора пришлась на 1890-е гг., когда тысячи обычных людей участвовали в кампаниях, организованных Якобом Хуртом (1839–1907) и Маттиасом Йоханном Эйсенем (1857–1934). Результатом этой деятельности стали около 200 000 страниц записей, хранящихся сейчас в Эстонском Фольклорном Архиве. В этой статье используется подход, основанный на письменности, и записи собирателей рассматриваются как примеры народной письменности. Особое внимание уделяется различным способам, которые они используют, чтобы позиционировать себя как писателей, и большому спектру мотиваций, которые стоят за этим позиционированием.

Ключевые слова: народная грамотность, практики грамотности, собирание фольклора, Эстония, XIX век, формирование нации

Сторонники «идеологической модели» письменности подчёркивают, что письмо и чтение всегда укоренены в социальном и идеологическом контексте, и «когда бы люди ни участвовали в событии, связанном с письменностью, они делают это с социальной позиции» (Sheridan & Street & Bloom 2000:4). В этой статье я представляю точку зрения, основанную на письменности в кампаниях по сбору фольклора в Эстонии 1890-х гг., и расскажу, как парадигмы сбора фольклора повлияли на становление социальной позиции, обусловившей письмо участников кампании. Я буду рассматривать собирание фольклора в этот период как «событие письменности» и исследовать «письменные практики» участников. Первый из этих терминов определяется как «деятельность, в которой определённую играет роль письменность» (Barton & Hamilton 2003: 7), второй – «общекультурные способы использования письменного языка. [...] [О]ни также включают в себя ценности, привычки, чувства и социальные отношения», связанные с использованием письменности (там же: 6).

В этом фокусе заложен эвристический подход: ни одно событие не связано исключительно с письменностью, всегда существуют и другие аспекты. Тем не менее, я всё же утверждаю, что термин «событие письменности» помогает подчеркнуть аспекты, которые до этого оставались незамеченными. Достаточно парадоксально, что, хотя фольклорные манускрипты ценятся как часть эстонского национального наследия, практики тех, кто собирал их, остаются в забвении; в ранних исследованиях про индивидов вспоминали только тогда, когда поднимался вопрос об аутентичности собранных материалов. Учитывая этот аспект, я соглашаюсь с Кати Миккола, что «ценность «нежелательных» объектов состоит в кривых углах, которые они добавляют к идее о том, что прошлое создавалось в соответствии с архивными принципами» (2013: 155): материалы, названные неаутентичными ранними исследователями, могут стать ценными источниками, если поставить другие исследовательские вопросы.

Хотя собирание фольклора как событие письменности может казаться достаточно гомогенным явлением – сфера письменности со своими нормами и стандартами чётко выделяется среди других сфер – эта гомогенность может быть применима к профессиональным фольклористам, которые достигли определённого консенсуса, но не к собирателям, не принадлежащим

к профессиональной среде. Этих собирателей обычно называют местными или непрофессиональными, или самоучками, но я фокусируюсь на них как на представителях «народной письменности»¹. Народная письменность (или письмо низов) включает практики письменности, которые возникают за пределами институтов, предназначенных для распространения письменности, или которые ре(де)контекстуализируют практики письменности доминирующих институтов, адаптируя их к повседневным нуждам обычных людей. Поскольку этот феномен достаточно вариативен и зависит от контекста, его определение часто содержит негативные коннотации: подчёркивается отсутствие последовательности в письме, и невидимость и маргинальность представителей этих практик. С другой стороны, Иоганн Фабиан отметил, что кажущаяся непоследовательность может быть интерпретирована как знак свободы в использовании языка, которая есть у участника дискурсивного сообщества; он подчёркивает, что эти тексты нужно слушать, а не смотреть (Fabian 2001: 65–66). Карин Барбер указала, что так как эти писатели довольно свободно комбинируют практики из разных сфер, эти записи помогают переосмыслить строгое противопоставление между устным и письменным, доминантным и периферийным, частным и общественным способом коммуникации (Barber 2006; 2007: 207). Народные писатели часто рефлексировали о своей писательской деятельности, уделяя довольно много места обсуждению своих чувств по поводу литературных явлений (Barton & Hamilton 2003); довольно часто важным аспектом этой деятельности является их надежда, что их социальный статус можно будет изменить путём создания литературной персоны (Barber 2006, 2007).

Можно по-разному применить идею народной письменности к собиранию фольклора. Во-первых, можно посмотреть на практики письменности, присутствующие в самом собранном материале (например, значение книг в сказках). Во-вторых, интерпретировать ситуацию собирания фольклора как стык разных практик письменности: это ситуация, когда современные идеи собирателей сталкиваются с укоренившейся религиозной письменностью их информантов. В-третьих – этот аспект я и собираюсь исследовать – это оценить практики письменности собирателей в контексте современной им общественной

литературной сферы и узнать о возможностях проникновения в эту сферу, которые предоставляла им парадигма собирания фольклора. Говоря о их деятельности в категориях создания социальной позиции благодаря письму, я подчёркиваю коммуникативную сторону кампаний: это была не только возможность использовать своё умение писать, но и шанс создать социальные контакты и установить связи с единомышленниками – считать себя участником довольно нового вида социальных отношений.

Эстония в XIX в.

XIX век называют «периодом национального возрождения» в Эстонии², но этому процессу предшествовали довольно значительные социально-экономические изменения. Изменение, которое в наибольшей степени затронуло эстоноязычные низшие классы, – это отмена крепостного права (1816 г. – в Эстляндской губернии, 1819 г. – в Лифляндской губернии), и предоставление права покупки земли (1849 г. – в Лифляндской губернии, 1856 г. – в Эстляндской губернии), что означало экономическую независимость. Активный всплеск национальных идей у эстонцев обычно относят к 1860-м гг.; он проявился в создании различных обществ, становлении регулярных газет и сопутствующем формировании эстонской публичной сферы (Эа Янсон связывает это с определённой полемикой, которая происходила в газетах в 1870–1871 гг., Jansen 2004: 82–83).

Закон об отмене крепостного права также гласил, что землевладельцы должны создать школы для крестьянских детей. Сеть деревенских школ практически полностью сформировалась к 1850-м гг. в Лифляндской губернии и к 1870-м гг. в Эстляндской губернии. Обучение в школе начиналось с 10 лет и длилось 3 года (после чего было возможно продолжать обучение в приходской школе). В первой половине XIX в. преподавали только чтение, Закон Божий и церковное пение, но к середине века к этому добавили письмо, счёт и чтение Библии, в 1870-х гг. – географию и русский язык. В начале XIX в. процент грамотных людей среди эстонцев составлял около 45–50% (Liivaku 1995: 40), а согласно переписи 1897 г., 77% населения умели писать и 91% читать (там же: 86).

Последние десятилетия XIX вв. (изучаемый мной период) характеризовались русификацией, т.е. попытками имперских властей более полно интегрировать губернии Прибалтийского края с остальными частями страны (этот процесс начался в середине 1880-х гг., но самыми сложными годами были 1887–1894 гг.). Это проявлялось в использовании русского языка в государственных учреждениях (до этого в основном использовался немецкий), ужесточении цензуры, русскоязычных школах (с 1885 г. только в первых двух классах сельской школы преподавание велось частично на эстонском) и русскоязычном суде (с 1889 г.). Историки отмечают, что русификация была не очень успешной, так как местное русскоязычное меньшинство было слишком мало, чтобы привести значительные изменения, а знание русского языка школьными учителями было недостаточным для того, чтобы обеспечить его исключительное использование в школах³. Тем не менее, как свидетельствуют газеты (и письма собирателей фольклора), люди того времени считали последнее десятилетие XIX в. временем стагнации и затухания национального энтузиазма. В то же время многие из них отмечали два основных стимула, противостоящих стагнации: подъём движения трезвости и кампании по собиранию фольклора.

Кампании по собиранию фольклора в 1890-х гг.

Важным аспектом «национального возрождения» была популярная в эпоху Романтизма идея (Гердера) о фольклоре как зеркале «души нации», что повысило интерес к устной традиции крестьян и привело к тому, что различные общества и отдельные люди начали организовывать кампании по собиранию фольклора. Первыми проявили интерес к эстонскому фольклору балто-немецкие эстофилы, чьи идеи были хорошо сформулированы в цитате Шульца-Бертрама в 1839 г.: «Дайте народу эпос и историю, и битва выиграна!» (1959: 97). Такие же чувства характеризуют отношение первого поколения эстонских интеллектуалов к фольклору; им удалось напечатать эпос «Калевипоэг» (составленный или написанный Ф. Р. Крейцвальдом, последнее издание на русском языке Крейцвальд 1979). В 1871 г. было образовано Эстонское общество писателей (Eesti Kirjameeste

Selts), которое провозгласило организацию собирания фольклора одной из своих основных целей и успешно создало достаточно обширную сеть собирателей, состоящую в основном из школьных учителей и священнослужителей (Mälk 1963).

В своём исследовании я уделяю основное внимание периоду примерно 1887–1897 гг., который можно назвать наиболее активной фазой собирания фольклора, или как минимум периодом максимального вовлечения участников: около двух тысяч человек⁴. Важно отметить, что собирание фольклора в эти годы было не институционализировано⁵ – его организовывали разные люди, которые привлекали газеты к распространению информации о своих интересах. Сначала печаталась статья, объясняющая важность фольклора и то, что именно и как нужно собирать. Потом поддерживались связь с собирателями посредством отчётов о полученных материалах.

Также необходимо иметь в виду, что газеты в этой связи выполняли много ролей. Разумеется, они служили средством распространения информации, но так как газеты были также рупором национальных идей, кампании были заметны в этом контексте. Во-вторых, кроме передачи информации о кампаниях по собиранию, газеты взаимодействовали с фольклором и другими способами: они публиковали фольклорные тексты (местные и переводы иностранных источников), интерпретации некоторых сказок или обычаев, полевые рассказы собирателей, литературные произведения, включающие в себя или развивающие фольклорные мотивы, рецензии на опубликованные коллекции народных сказок (обычно считавшиеся ценным материалом для чтения) и реальные истории из современной жизни о последствиях суеверий. Поскольку всё это публиковалось бок о бок с информацией о кампаниях, довольно очевидно, что это влияло на то, как собиратели интерпретировали и оценивали определённые жанры или темы. И в-третьих, во всех газетах была специальная колонка местных новостей, которая в основном состояла из писем, присланных местными жителями: это означает, что читатели газеты привыкли считать себя активными участниками процесса; этот опыт мог повлиять на их решение попробовать себя также в собирании фольклора⁶.

Моё исследование фокусируется главным образом на кампаниях, организованных двумя пасторами – Якобом Хуртом

(1839–1907) и Маттиасом Йоханном Эйсенем (1857–1934) – чьи сети собирателей были самыми обширными, а кампании длились дольше всего⁷. Результатом их деятельности стали примерно 200,000 страниц записей, хранящихся сейчас в Эстонском Фольклорном Архиве.

И Хурт, и Эйсен были хорошо известными общественными деятелями, что безусловно способствовало успеху их кампаний. Хотя они оба приветствовали любой вид фольклорных источников, их сферы интересов слегка различались: Хурт предпочитал рунические песни, в то время как Эйсен делал упор на нарративный материал (особенно легенды). Кроме того, Хурт подчёркивал введение коллекций в научный оборот, в то время как Эйсен больше заботился о немедленной публикации, т.е. предоставлении материала для чтения растущей эстоноязычной аудитории. Последнему аспекту открыто противостоял Хурт, который опасался, что немедленные публикации влияют на последующий сбор материала. Обвинения Хурта подхватили издатели разных газет и в 1893 г. имели место активные обсуждения целей публикации фольклорных текстов. Таким образом, неинституционализированное собирание фольклора в этот период было спорной и даже противоречивой сферой деятельности⁸.

Люди, которые отвечали на призывы Хурта и Эйсена, имели разное происхождение. Большинство были мужчинами, но были также активные женщины. Были представлены разные возрастные группы (начиная с 12-летних школьников). Согласно Эа Янсону, 42% участников были сельскими учителями и 32,4% фермерами, но кроме этих двух больших групп были также представители интеллигенции (студенты университетов, учёные, пасторы, писатели), портные, различные чиновники, слуги и представители других сфер (Jansen 2004: 19–35)⁹. Однако важно понимать, что эта статистика не отражает особых вкладов этих групп: тремя наиболее активными собирателями этого времени были портные Яан Сандра (родился в 1862 г.), Ганс Антон Шульц (родился в 1866 г.) и лесник и журналист Яак Сыггель (родился в 1871 г.) (Шульц сотрудничал с Хуртом, Сыггель и Сандра собирали фольклор и для Хурта, и для Эйсена). С другой стороны, интеллигенция обычно участвовала в одной или двух кампаниях по сбору (исключение составляют

студенты университета, которые получали стипендии на свои полевые исследования).

Мотивации собирателей были, разумеется, столь же различными, как и их происхождение. Сельских учителей и фермеров можно назвать главной целевой аудиторией, к которой напрямую обращались Хурт и Эйсен. К учителям обычно обращались весной перед началом летних каникул, а к фермерам осенью после завершения работ в поле: в обоих случаях подчёркивалось, что долг человека – провести свободное время за собиранием фольклора. В то время как эти сезонные и ориентированные на определённые группы призывы, несомненно, повлияли на активное участие этих целевых групп, были и разные другие мотивирующие факторы, зависящие от определённых условий. Например, собиратели с какими-либо физическими ограничениями поневоле имели много свободного времени и приветствовали собирание фольклора как подходящее времяпрепровождение¹⁰; собиратели, которые не жили в своём родном приходе (они переехали в город, временно находятся в армии или живут за пределами Прибалтийских губерний) обнаружили, что вспоминание и записывание фольклора даёт им возможность поддерживать связь с местом своего рождения; а юные школьники рассматривали собирание фольклора как способ поучаствовать во взрослых делах¹¹.

Становление социальной позиции(-ий) письма

Какой тип письма представляет собой собирание фольклора? Главное правило – это «записывать в точности так, как это говорится народом». Это требование выглядит довольно простым, но в действительности ему может быть довольно сложно следовать. Даже вопрос о том, где начинается или заканчивается история, не столь прямолинеен: есть собиратели, которые стараются представить разные истории как независимые единицы (с названием и нумерацией), а другие записывают похожие истории, вплетая одну в другую. Ещё одно правило – это «чётко разделять слова собирателей и информантов» – также достигается разными собирателями по-разному и в разной степени. Например, некоторые



Отрывок из первого отчёта о сборании фольклора Якоба Хурта. Опубликован в газете «Postimees» 29 марта 1888 г.

упоминают, что названия дали они сами, но большинство об этом умалчивают, хотя достаточно очевидно, что названия не являются частью устной культуры. Некоторые сказки, в которых упоминаются реально существующие названия мест, начинаются с объяснения местонахождения этих мест, и, хотя кажется, что это дополнение собирателя делает историю более понятной неместному читателю, это часто не указывается.

Двусмысленности, заложенные в основных правилах, можно увидеть в неопределённом тоне собирателей, впервые связывающихся с Хуртом или Эйсенем. Они не уверены в качестве записанного материала и правильности их методик записи. В то же время они, считая данностью существование чётких правил, объясняют свои возможные отклонения от них недостатком (или полным отсутствием) образования. Они также подчёркивают, что они участвуют («вторгаются в сферу образованных людей») только потому, что «учёные мужи» их края игнорируют кампанию (вывод, который они сделали вследствие отсутствия их местности в отчётах о сборе фольклора). Собиратель Юрий Пуурманн писал Хурту в 1888 г.:

Каждый раз, когда я получаю «Postimees» [одну из крупнейших газет – К. К.], я читаю, как много кто-то прислал фольклора, что приносит мне большое удовольствие. Мой взгляд всегда цепляется за то, сколько прислали из прихода Вайке-Марья, но увы, это всегда оказывается немного. Это заставило меня задуматься. Пока ждешь, когда писатели, местные директора и писцы засядут за эту патристическую работу – безземельные крестьяне должны попытаться сами взять в руки перо, чтобы записать то, что знают¹².

Один из возможных способов, который они использовали, чтобы преодолеть свою застенчивость, – это подчёркивание своих национальных чувств, используя фразы и метафоры, которые употребляли Хурт и Эйсен в своих работах. Например, собрание часто называют «строительством памятника нации» или «выкапыванием скрытых народных богатств»¹³. Однако обращает на себя внимание тот факт, что в письмах собирателей эти идеалы находятся бок о бок с более приземлёнными материями. Так как Эйсен имел обыкновение награждать собирателей книгами (они были довольно разнообразными, кроме сборников фольклора были также романы, пьесы, поэзия, история и т.д.), некоторые высылали ему списки наиболее интересных им книг. Некоторые просили Хурта или Эйсена написать речь для произнесения на собрании местного движения трезвости в надежде, что это сделает движение более популярным в их округе. Довольно большое количество писем содержит просьбу помочь в поиске лучшей работы (в Санкт-Петербурге или Кронштадте¹⁴ – просьба, довольно резко диссонирующая с парадигмой собрания фольклора, так как переезд в город давал меньше возможностей для собрания); а Ганс Кару (рождённый в 1868 г.), чьи ноги были парализованы, попросил у Хурта новое инвалидное кресло.

Хотя и не все просьбы были удовлетворены, довольно многие собиратели получили помощь. Ханс Кару получил инвалидное кресло; некоторые получили советы по поиску новой работы и финансовую поддержку для обучения в городе. Эти примеры показывают, что письмо в рамках парадигмы собрания фольклора могло использоваться как социальный ресурс для решения проблем. Собрание было добровольной деятельностью, но можно было относиться к нему и как к услуге, за которую нужно отплатить.

a- a- a- li ft ja i, u- a- nt. tä — b i p- ci- le- ed u-	<p>Siwadiast Peterburisje toobi, tähendas lõ- neleja lähebalt. — Kauljaid oli rohkesti linalud.</p> <p>7. Moosese raamatu kohta.</p> <p>7. Moosese kohta on mulle õige rohkesti teateid saadetud, peaaegu igast maadarest. Tähtsaga wdiu nimelid nimetada, nagu D. Hingenberg, O. Kallas, J. Döwel, E. Kuyberg, K. Kuulil, J. Tamm, J. Kuidal, M. Niiste, H. Wrants, H. Kelle, J. Kiwifäl, J. Sunerson, M. Odenberg, M. Luu, E. Caligula, E. Sommer, J. Grube, J. Meltsow, J. Lilienbach, J. Hebane, D. Sapas, Hansa, Kuuben, Vormann, B. Wals j. n. e. — Kirjutataw raamat 7. Moosese kohta on hää jao edenenu: muist on ju trüti tarwis puhtaks kirjutasid. Raamat peab aga võimalikult täielis saama. Ehine tui tähtsire trütti-täheb, oieks-jelle-pärast wäga soowitaw, et igakõis, kes weel midagi 7. Mooseseist teab, jeda õige hea üles kirjutaks ja teada annaks. Raamatuse jaawab kõigi teatete saatjate nimed trütitud, tui ta iga teate juurde tähendatub, kelle täest see teade saawub.</p> <p>Zgalks siis, kes teateid muresseb, aitab omalt poolt hoolt tunda, et 7. Moosese kohta mitme-poolne kirjatää wdiis ilmuda. M. J. Eisen.</p>	<p>polgu e Perra ter gis muu waatuid juurde is damaa. Jin oli Ode diar. jeshe m juudaste trütitul mir." oi tbl, " maisma. Ja on lõpet tunnistat Ma toosolek peksmij rahwas Sof Mletiant</p>
---	--	---

М. Й. Эйсен часто публиковал призывы к собиранию фольклора определённой тематики. В этом тексте акцент сделан на народных сказках о Шестой и Седьмой книгах Моисея. Кроме благодарности собирателям, он также описывает текущий статус готовящейся публикации. Опубликовано в газете «Sakala» 9 ноября 1894 г.

Ещё одним источником неопределённости и сомнения была позиция местного населения. В то время как на национальном уровне собиратели фольклора считались представителями своей местности, на местном уровне собрание фольклора не всегда вызывало уважение к тому, кто его записывал. Скорее, их считали чужаками, наполовину чужими. Для старшего поколения (среди которого они собирали материал) грамотность была так тесно связана с религией, что идея записывать мирские сказки казалась кощунственной¹⁵. Более молодое поколение считало их деятельность пустой тратой времени (они могли делать записи только в свободное время) и денег (на бумагу и чернила) и пропагандой суеверий (такие обвинения поступали также в адрес Хурта со стороны его коллег) или тщеславным желанием увидеть своё имя в газете. Так, одна из наиболее активных женщин-сбирательниц Хелене Маасен (родилась в 1869 г.) писала Эйсену в 1892 г.:

(18). pag. 675.

Linnal 26 dal Niinilo k.p. 1890.
Saadud 18²⁸/_{II} 90.

Ainusid kerra Doctor!

Tulen jälle ihe minu känge pifemo näputäiega, pälun jüdagi lahkest. was te wõtte, wh. ken. jell korral ei jaanud, ehk küll püüdis, sest ma olen wanaama korjajate emale otse kätte ehk üles andeks wõtnud, ta on ka mulle "Passinile" jaanud, mi. et ma teada wist teie jätta ei wõiks, ku. ka tahaks jii, kuiid Jumal hindagu mind jedaial tahmaks.

Tuud kirjutas jii, müid see aegu jina fimalt jii. et tamise järele äles jii ehk kas wis nende wõistur feeläbi. "Ede spidi" tees jii ikka mi!

Ampso. K. K. K.

Ka edesp. Dine
Kui Karisukone wanaama korjaja
" Heleni Maasen.

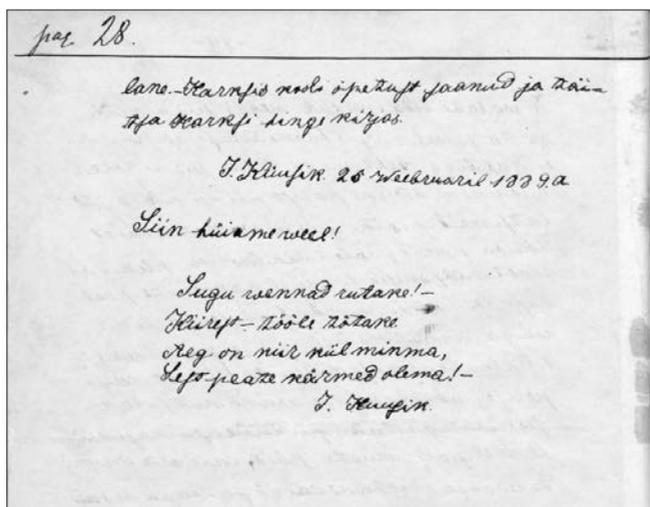
Письмо Хелен Маасен Якобу Хурту, в котором она утверждает, что собрание фольклора для неё – это «страсть всей жизни» (Н III 8, 675).

Правду сказать, я ещё не привыкла к насмешкам, и я очень смущаюсь, когда, прочитав моё имя в последнем отчёте о собрании, злые люди насмеваются надо мной, что я сую повсюду свой нос по причине и без, хотя поистине перо – мой лучший спутник и моя единственная улада в моей тоскливой невзрачной жизни в поздние ночные часы. Из-за этого я от всего сердца умоляю Вас не писать моё полное имя рядом с моими материалами в газетных отчётах о собрании¹⁶.

Но кроме жалоб на проблемы Хурту или Эйсену, собиратели также активно пытаются переломить ситуацию, например, искать единомышленников, которые, как и они, считают собирание фольклора важным делом. Некоторые собиратели присылали Хурту или Эйсену «побудительные кличи»: тексты, где они обращаются к местным людям и объясняют важность этого, чтобы их приход не отставал от соседних; они ожидали, что Хурт и Эйсен включают эти тексты в свои отчёты о сборе фольклора. Другие начинают открытую агитацию: например, Хелене Маасен пишет в 1890 г., что она одалживает книги только тем, кто взамен будет собирать фольклор¹⁷. Хотя кажется, что эти призывы не всегда были успешны, всё же часть собирателей работают в парах и даже в более обширных местных сетях. По таким начинаниям мы видим, что эти люди не считали письмо непременно уединённым занятием – в противоположность этому современному мифу, они интерпретировали свою деятельность как возможность создать новые отношения.

Существование этих местных сетей действительно является уместным ответом на вопрос, давала ли парадигма собирания фольклора возможность создать социальную позицию для своего письма. Однако это была не единственная возможность; кроме того, были собиратели фольклора, которые пытались использовать парадигму собирания фольклора, чтобы создать для себя действительно публичную позицию письма. Например, некоторые собиратели пишут о своём намерении опубликовать сборник местных сказок. Другие присылают рукописи со своими собственными творческими записями и просят прокомментировать их и дать совет по дальнейшей публикации. Последние примеры в основном встречаются в коллекции Эйсена, который помимо комментирования даже давал активным собирателям возможность предложить своё художественное произведение для редактируемого им календаря. Тот факт, что Эйсен сознательно использовал желание собирателей стать известными писателями для продвижения своей инициативы, также подчёркивается в объяснении собирателя Яана Тамма Хурту, почему он сотрудничает с Эйсеном:

Я действительно написал несколько своих рассказов и стихов, и наконец подумал, что они могут сгодиться для того, чтобы стать литературой. Но чтобы эти рукописи изучил эксперт, я попросил известного эстонского писателя и учёного Эйсена любезно



Многие собиратели писали «побудительные призывы», чтобы активизировать деятельность собирателей на местах. Здесь представлен редкий пример призыва в стихах, написанный Юханом Куусиком в 1889 г. (Н II 23, 28).

выполнить мою просьбу. Господин Эйсен пообещал сделать это [...], но сообщил мне [...], что он также хотел бы получить какие-нибудь старые сказки. Так мне ничего не оставалось делать, как собрать и отправить немного старых сказок. Потому что это был мой долг отплатить за работу...¹⁸

Собиратели, которые просят помощи в публикации, используют один контекст письма для становления своей позиции в другом контексте письма. В некоторых случаях, однако, мы видим определённое гибридное позиционирование: писатели начинают заниматься сборанием фольклора как расширением сферы общественной литературы и присылают свои интерпретации текущих событий, ответы на газетные статьи или отзывы о прочитанных ими книгах¹⁹. Они не просят, чтобы их опубликовали, но их записи определённо структурированы по модели, которую они видели в СМИ; в некоторых случаях эти тексты даже адресованы не лично Хурту или Эйсену, а анонимным читателям. Гибридное позиционирование может также включать идиосинкразические фольклорные сборники: тексты,

где собранный фольклор переплетается с литературными мотивами, национальной мифологией, Библией и творчеством самих собирателей (всё это оформлено как вышедшее «из уст народа» и даже указаны имена информантов).

Два довольно интересных примера такого типа – это Ганс Антон Шульц (родился в 1866 г.) и Мярт Сиипсен (родился в 1842 г.)²⁰. В своих записях Шульц разрабатывает национальную романтическую мифологию, но он также присылает Хурту отзывы о разных публикациях фольклора; Сиипсен отправляет Эйсену статьи, которые отказались взять газеты, и размышления на религиозную тему. Интересная черта этих писателей состоит в том, что позиция письма, которую они пытаются себе создать, уже устарела. Их идеи о фольклоре, истории и обществе напоминают идеи ранних эстоноязычных интеллигентов, которые были активны за 50 лет до этого – но в 1890-х гг. идеи этих деятелей уже подвергло критике новое поколение. Шульц и Сиипсен посвящают довольно значительную часть своих записей противостоянию этим критикам. Такой анахронизм, заложенный в их идеях, мог быть одной из причин, почему они были вынуждены использовать парадигму собирания фольклора, чтобы оформить в ее рамках все свои записи: для них не было места в настоящем публичном пространстве. Однако, несмотря на этот анахронизм, позиции письма, к которым они стремятся, по природе своей социальны. Даже если они во многом отличались от других участников, они стояли бок о бок в отчётах о сборе фольклора, что определённым образом нивелировало все различия и обеспечивало им место в сообществе собирателей фольклора.

Заключение

Цель кампаний по собиранию фольклора – приобрести знание о прошлом, и впоследствии рукописи в основном использовались в соответствии с этой изначальной целью – для изучения культуры эстонских крестьян. В последние годы, фокус архивных исследований в фольклористике переместился с содержания к вопросу о месте этих рукописей в производстве фольклористических знаний. В этой статье я постаралась изучить одно из

ранее достаточно незаметных или скрытых звеньев в этой цепи производства знаний – практики письменности собирателей.

Достаточно интересно, что, хотя участие в собирании фольклора могло помочь этим людям приобрести уверенность в себе в качестве писателей и найти позицию, с которой они могли писать, эта связь не была автоматической. Многие столкнулись с недоумением со стороны членов семьи и соседей; что означает, что они в первую очередь должны были убедить других в ценности позиции, к которой они стремились. Поэтому довольно удивительно было узнать, что многие собиратели работали в парах: некоторые смогли создать даже более плотные местные сети, другие старались наладить контакт с единомышленниками посредством написания «побудительных призывов» для публикации в фольклорных отчётах.

Мотивации для участия в кампаниях по сбору фольклора были достаточно различными, как и происхождение самих собирателей; также вероятно, что у большинства людей было несколько мотиваций и основные мотивации отдельных людей менялись с течением времени. Так как большинство писателей задействуют выражения и метафоры, которые используются для того, чтобы связать собирание фольклора с более широким национальным движением, кажется, что участие в собирании фольклора было удобным способом, чтобы сделать достаточно абстрактную (или, используя термин Бенедикта Андерсена, «воображаемую», см. Anderson 2006: 6–7) идею «нации» более реальной и близкой. Однако кроме этого многие писатели используют парадигму собирания фольклора как социальный ресурс для решения специфических проблем или для вхождения в публичное литературное пространство. Некоторые собиратели предпочитают создать себе несколько позиций письма, разделяя свои фольклорные сборники и литературные произведения. Для них парадигма собирания фольклора является особого рода пространством для экспериментирования с разными способами позиционирования себя как писателей, прежде чем выбрать подходящий способ для вхождения в публичную сферу. Другие создают гибридную позицию и пытаются раздвинуть границы собирания фольклора, чтобы включить туда различные свои записи – для них это являлось как бы продолжением общественного пространства.

Выражение благодарности

Работа над статьёй осуществлена при поддержке Министерства образования и науки Эстонии (институциональный исследовательский грант IUT 22-5 и ЕККМ14-389) и Фонда регионального развития ЕС (Центр компетенции по Эстонским исследованиям CEES – ТК 145).

Примечания

- ¹ Мне известно, что термин «народная письменность» имеет собственное значение в русскоязычной фольклористике (Николаев 2010; Моисеева & Рожкова & Лосева & Дерябина 2015), но тут я использую его в качестве эквивалента термина «vernacular literacy», достаточно широко использующегося в англоязычной литературе. Но важно помнить, что есть довольно много других терминов, описывающих эту концепцию. Так, кроме «vernacular literacy» (Barton & Hamilton 2003; Street 2000), можно встретить также «ежедневная письменность» («everyday literacy») (Barton & Hamilton 2003; Barber 2006, 2007), «местная письменность» («local literacy») (Barton, Hamilton 2003), «письменность из сундука» «tin-trunk literacy» (Barber 2006, 2007), «письменность низов» («grassroots literacy») (Fabian 2001), «письменные практики обычных людей» («the literacy practices of ordinary people») (Sheridan, Street, Bloom 2000) и «исконная письменность» («indigenous literacy») (van Toorn 2006). Термин Карин Барбер «письменность из сундука» кажется мне особенно интересным, т.к. это отличный пример термина с отсылкой к конкретной ситуации: в африканских колониях люди использовали сундуки (спрятанные под своими кроватями) для хранения разного рода письменных материалов (документов, налоговых накладных, дневников, писем, некрологов, брошюр и т.д.), и поэтому термин «письменность из сундука» отражает практики письменности людей, которые их создали (Barber 2006: ix). Ещё одна причина отдать предпочтение термину «народная письменность» – это возможность связать его с термином «народная теория»: идеей о том, что теоретизируют не только учёные, но и обычные люди имеют теоретический подход к своей повседневной жизни (Briggs 2008; McLaughlin 1998).

- ² Я признаю, что говорить об «Эстонии» в этом контексте является анахронизмом: в XIX в. территория современной Эстонии была разделена между двумя провинциями Российской империи: Эстляндской губернией (северная Эстония с центром в Таллинне) и Лифляндской губернией (южная Эстония и современная северная Латвия, с политическим центром в Риге и интеллектуальным центром в Тарту). Местная власть была разделена между местной элитой из балтийских немцев и русскими, эстоноязычное большинство было в основном представлено сельскими жителями; если крестьянину удавалось улучшить своё социально-экономическое положение, это означало германизацию (или русификацию). Этноним «эстонец» (для обозначения носителя эстонского языка, а не обитателя Эстляндской губернии) стал популярен примерно в середине XIX в.; до этого использовался термин «maarahvas» (народ этой земли).
- ³ Скорее всего главной мишенью русификации были не эстонцы, а местные немцы, которые в результате потеряли некоторые из своих привилегий (детальное описание их реакции можно найти в Piirimäe 2012: 95–102).
- ⁴ Это примерное число. Нам известно, что у Хурта было как минимум 1400 корреспондентов, но никто не считал корреспондентов Эйсена. Возможно, его сеть была меньше, и было значительное наложение двух сетей друг на друга, поэтому цифра в 2000 человек кажется вероятной.
- ⁵ Эстонское общество писателей (Eesti Kirjameeste Selts), которое координировало собирание фольклора в предыдущие десятилетия, было закрыто цензурными органами в 1893 г., но ещё до этого оно утратило свою центральную роль из-за внутренних проблем. Эстонский фольклорный архив был основан в 1927 г.
- ⁶ Бенедикт Андерсон утверждал, что газеты играют огромную роль в «воображении» нации, но любопытно, что он говорит только о позиции читателей (2006: 25, 32–36). В случае Эстонии возможность поучаствовать в качестве писателя была так же важна, как и чтение газет. На это указывает и Карин Барбер (Barber 2007: 141–142).
- ⁷ Кроме этих двух человек, были и другие, сконцентрировавшиеся на каком-либо более специфическом аспекте народной культуры: как студент-медик Михкель Остров собирал информацию о традиционной медицине; редактор газеты и композитор Карл Аугуст Херманн сосредоточился на народных мелодиях; археолог Яан Юнг – на фольклоре, связанном с важными археологическими местами; лингвист (и официальный цензор) Юрий Труусман – на названиях

мест. Были и дальнейшие кампании, которые могли включать фольклорные нарративы: например, активист движения трезвости Яак Ярв интересовался историями про вред потребления алкоголя.

- ⁸ Взвешенный исторический обзор работы обоих собирателей см. у Jaago 2005 and Kuutma 2005. Куутма также обсуждает сходства и различия в их работе. Некоторую информацию о Хурте и Эйсене (и истории эстонской фольклористики) можно также найти в двух русскоязычных публикациях: Калрмэ 1996, Мялк, Вийдалепп 1980.
- ⁹ Это статистика основана только на коллекции Хурта. Подобной статистики о коллекции Эйсена нет, но вполне возможно, что она была бы похожей.
- ¹⁰ Это не очень многочисленная подгруппа собирателей; мне известны три таких человека: один с парализованными ногами, один с парализованной рукой и один глухой человек, записывающий по памяти. Однако эта подгруппа очень заметна, так как этих людей часто выделяли в отчётах как настоящих героев.
- ¹¹ Есть два типа учеников-собирателей: те, кто собирал фольклор в рамках своих школьных заданий (и эти материалы отправляли Хурту и Эйсену их учителя) и те, для кого участие было их личным решением. Здесь я имею в виду вторую группу.
- ¹² Н Ш 16, 105/6 Jüri Puurmann (1888).
- ¹³ Очень релевантное обсуждение метафор, используемых для объяснения ценности собирания фольклора, можно найти в Valk 2004.
- ¹⁴ Так как немецкие землевладельцы предпочитали пасторов немецкого происхождения, для эстоноязычных пасторов было сложно найти работу в Прибалтийских губерниях. В результате, довольно много образованных эстонцев были вынуждены искать работу в других частях Российской империи. И Хурт, и Эйсен могут служить примером этого феномена: Хурт жил и работал в Санкт-Петербурге, а Эйсен в Кронштадте. Однако вследствие того, что оба этих города были направлениями эстонской трудовой миграции, у обоих там были эстоноязычные конгрегации.
- ¹⁵ Собиратели часто утверждали, что их информанты неграмотны, но они определённо владели хотя бы так называемой религиозной грамотностью: «способностью читать знакомые (религиозные) тексты» (Ólafsson 2013: 43). Например, собиратель Ганс Антон Шульц (родился в 1866 г.) обычно называет своих информантов неграмотными, но в попытке объяснить, почему некоторые из записанных им историй напоминают опубликованные Крейцвальдом, он утверждает, что эти

истории не могут быть взяты из книг, потому что единственные книги, которые есть дома у его информантов, это «Библия» и «Псалтырь» (Н II 67, 414/5). Данная идея о том, что религиозная грамотность является знаком неграмотности, созвучна с проведением Бриттом Лильеваллом разграничения между формальной и функциональной грамотностью, согласно которому один из факторов функциональной грамотности это «желание читать «мирские» текстъ» (Liljewall 2013: 33).

¹⁶ E 619/20 Helene Maasen (1892).

¹⁷ H III 8, 795/7 Helene Maasen (1890).

¹⁸ EKLA f 43, m 22:27, l 8/12-8/13 Jaan Tamm (1893).

¹⁹ Моя концепция «расширение сферы общественной литературы» довольно близка с термином Кирсти Салми-Никландер «полу-публичная сфера», который она использует для того, чтобы определить статус рукописных газет. Интересно, что она также подчёркивает, что для некоторых людей, которые участвовали в создании этих газет, они служили «подготовкой к общественной жизни, письму для печатных публикаций и участию в политической деятельности», в то время как для других «полу-публичная сфера и социальное письмо было единственным способом представить свои идеи, мнения и мечты более широкой аудитории» (Salmi-Niklander 2013: 64).

²⁰ О Шульце см. Kikas 2010, о Сиипсене Kikas 2015.

Архивные источники

E = Коллекция фольклора Маттиаса Йоханна Эйсена (хранится в Эстонском Фольклорном Архиве)

H = Коллекция фольклора Якоба Хурта (хранится в Эстонском Фольклорном Архиве)

EKLA, f 43 = Собрание писем, отправленных Якобу Хурту (хранятся в Эстонском культурно-историческом архиве)

Литература

- Anderson, Benedict 2006. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, New York: Verso.
- Barber, Karin 2006. Introduction: Hidden Innovators in Africa. Karin Barber (ред.). *Africa's Hidden Histories. Everyday Literacy and Making the Self*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, сс. 1–24.
- Barber, Karin 2007. *The Anthropology of Texts, Persons and Publics. Oral and Written Culture in Africa and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barton, David & Hamilton, Mary 2003 [1998]. *Local Literacies. Reading and Writing in One Community*. London, New York: Routledge.
- Briggs, Charles L. 2008. Disciplining Folkloristics. *Journal of Folklore Research. Grand Theory* 45 (1), сс. 91–105.
- Fabian, Johannes 2001. Keep Listening: Ethnography and Reading. *Anthropology with an Attitude. Critical Essays*. Stanford, California: Stanford University Press, сс. 53–69.
- Jaago, Tiiu 2005. Jakob Hurt: The Birth of Estonian-language Folklore Research. Kristin Kuutma & Tiiu Jaago (ред.). *Studies in Estonian Folkloristics and Ethnology. A Reader ad Reflexive History*. Tartu: University Press, сс. 45–64.
- Jansen, Ea 2004. *Vaateid eesti rahvusluse sünniaegadesse*. Tartu: Ilmamaa.
- Калмре, Эда 1996. *Эстонский фольклорный архив*. Tartu: Эстонский литературный музей.
- Kikas, Katre 2010. Rahvaluulekoguja raamatuid otsimas. Hans Anton Schults. *Acta Semiotica Estica* VII, сс. 64–101.
- Kikas, Katre 2015. Mis kuulsin rahva suust se panin kirja... . Mölder Märt Siipseni kirjalikust pärandist. Velsker, Mart (ред.). *Tartu Ülikooli Lõuna-Eesti keele- ja kultuuriuuringute keskuse aastaraamat XIII–XIV*. Tartu: Tartu Ülikool, сс. 33–54.
- Крейцвальд, Фридрих Рейнгольд 1979. *Калевипоэг*. Таллинн: Ээсти раамат.

- Kuutma, Kristin 2005. Matthias Johann Eisen: A Collector and Publisher of Narratives. Kristin Kuutma & Tiiu Jaago (ред.). *Studies in Estonian Folkloristics and Ethnology. A Reader ad Reflexive History*. Tartu: University Press, сс. 79–99.
- Liivaku, Uno 1995. *Eesti raamatute lugu*. Monolleö: Jyväskylä.
- Liljewall, Britt 2013. Recollections of Reading and Writing. Another Picture of Swedish Literacy. Anna Kuismin & M. J. Discroll (ред.). *White Field, Black Seeds. Nordic Literacy Practices in the Long Nineteenth Century*, сс. 30–39.
- McLaughlin, Thomas 1998. Theory outside the academy: Street smarts and critical theory. *Consumption Markets & Culture* 2 (2), сс. 203–231.
- Mikkola, Kati 2013. Self-taught Collectors of Folklore and their Challenge to Archival Authority. Anna Kuismin & M. J. Discroll (ред.). *White Field, Black Seeds. Nordic Literacy Practices in the Long Nineteenth Century*, сс. 146–157.
- Моисеева, Светлана Алексеевна & Рожкова, Татьяна Ивановна & Лосеева, Ирина Владимировна & Дерябина, Е. Б. 2015. *О войне из войны: народная письменность 1941–1945 гг.* Магнитогорск: «МГТУ им. Г.И. Носова».
- Mälk, Vaino 1963. *Eesti Kirjameeste Seltsi osa eesti folkloristika arengus*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Мяльк, Вайна & Вийдалепп, Рихард 1980. Сбор и изучение эстонского фольклора. *Эстонский фольклор*. Таллин: Ээсти раамат.
- Николаев, Олег Рудольфович 2010. Наивная фольклористика: типы, формы, функции. *Живая старина* 1, сс. 2–5.
- Ólafsson, David 2013. Scribal Communities in Iceland. The Case of Sighvatur Grimsson. Anna Kuismin & M. J. Discroll (ред.) *White Field, Black Seeds. Nordic Literacy Practices in the Long Nineteenth Century*, сс. 40–49.
- Piirimäe, Eva 2012. *Humanität versus nationalism as the moral foundation of the Russian Empire: Jegór von Sivers' Herderian cosmopolitanism*. *Ajalooline ajakiri* 1/2, сс. 79–113.

- Salmi-Niklander, Kirsti 2013. Monologic, Dialogic, Collective. The Modes of Writing in Hand-Written Newspapers in 19th- and 20th-century Finland. Anna Kuismin & M. J. Discroll (ред.). *White Field, Black Seeds. Nordic Literacy Practices in the Long Nineteenth Century*, сс. 76–88.
- Schultz-Bertram, G. 1959. Vortrag über Kalevipoeg, verlesen in der Sitzung der Gelehrten Estnischen Gesellschaft im Oktober 1893. E. Laugaste & E. Normann (ред.). *Muistendid Kalevipojast*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, сс. 95–100.
- Sheridan, Dorothy & Street, Brian & Bloom, David 2000. *Writing Ourselves. Mass-Observation and Literacy Practices*. Creskill, New Jersey: Hampton Press, Inc.
- Street, Brian 2000. Introduction: the new literacy studies. Brian Street (ред.). *Cross-Cultural Approaches to Literacy*. Cambridge: Cambridge University Press, сс. 1–21.
- Valk, Ülo 2004. On the Discursive Foundations of Estonian Folkloristics: A Farmer's Field of Vision. Ene Kõresaar & Art Leete (ред.). *Everyday Life and Cultural Patterns: International Festschrift for Elle Vunder*. Studies in Folk Culture 3. Tartu: Tartu University Press, сс. 265–272.
- Van Toorn, Penny 2006. *Writing Never Arrives Naked. Early Aboriginal Cultures of Writing in Australia*. Canberra: Aboriginal Studies Press.

Summary

Folklore Collecting as Vernacular Literacy: Establishing a Social Position for Writing in 1890s Estonia

Katre Kikas

Keywords: vernacular literacy, literacy practices, folklore collecting, Estonia, 19th century, nation building

In Estonian history books, the 19th century is usually referred to as ‘the era of national awakening’. A significant aspect of this awakening was the Romantic idea of folklore as the mirror image of ‘the soul of the nation’, which intensified interest in the oral tradition of peasants and prompted various societies as well as individuals to organize collecting campaigns. The most active phase of folklore collecting was in the 1890s when thousands of common people participated in the campaigns initiated by Jakob Hurt (1839–1907) and Matthias Johann Eisen (1857–1934). The result of these activities was approximately 200,000 pages of writings, currently stored in the Estonian Folklore Archives. The article takes the literacy-centred approach to the subject matter, treating the collectors’ writing practices as examples of vernacular literacy. The focus is on the variety of ways in which they position themselves as writers and on the diverse range of motivations that can be seen behind these positions.

Об астральной мифологии и ее исследованиях

Андрес Куперьянов

Отделение фольклористики, Эстонский литературный музей,
Эстония
cps@folklore.ee

Аннотация: История изучения астральной мифологии в Европе имеет почтенный возраст. Она тесным образом связана с открытием и толкованием памятников античной культуры. Собрание, издание и изучение астрального фольклора и мифологии финно-угорских народов (в том числе прибалтийско-финских) также имеет долгую историю. Поэтому можно сделать некоторые обобщения об исследовательской деятельности, проводившейся до сих пор, и поднять вопросы о новых возможностях исследования.

В 1902 году выдающийся собиратель эстонского фольклора Якоб Хурт издал книгу об эстонской астрономии. В 1968 году вышел в свет обзор, составленный физиком Паулем-Эгоном Прюллером. Оба эти издания являются эмпирической систематизацией. В обеих книгах на первом месте находятся названия звезд, а верования и мифы остались в стороне. В то же время многие астральные мифы более сотни лет были в списке обязательной школьной литературы. В книге Андреса Куперьянова «Eesti taevas. Uurimusi ja tõlgendus» (Эстонское небо. Исследования и интерпретации), вышедшей в 2004 году, охвачен весь материал Тартуского фольклорного архива и Таллинского архива эстонского языка и впервые дан систематический обзор астральных поверий, их практического использования (при определении времени и направления), астральных мифов, а также представлен дополненный указатель названий звезд. В книге также имеется карта звездного неба с указанием эстонских народных названий звезд. Менее масштабные исследования по прибалтийско-

финским традициям, опирающиеся на полевые материалы и опубликованные ранее тексты, изданы также по води и ливам.

Все корпуса по прибалтийско-финским народам указывают на то, что собирание народных астральных знаний было начато слишком поздно, а при планировании собирательской работы был допущен ряд ошибок. Несмотря на это, прибалтийско-финские поверья выделяются в некое знание с общими чертами, мифы схожи с германскими и славянскими, хотя в них также имеется ряд особенностей и мотивов, появившихся в XX веке. В нынешней ситуации вопрос заключается в том, как и какую часть астральной мифологии необходимо собирать для пополнения имеющихся знаний и получения новых.

Ключевые слова: Народная астрономия, этноастрономия, археоастрономия, палеоастрономия, народное верование, история исследовательской деятельности

1. Исторический обзор ранних тематических источников

1.1 Словари

Самые ранние печатные издания об известных небесных телах датируются XVII веком. В 1637 году автор первого эстонско-немецкого словаря и составитель грамматики эстонского языка, переводчик церковных книг и песенников, которые использовались сотни лет, Генрих Шталь (Heinrich Stahl 1600–1657) опубликовал в своем труде «*Anführung zu der Esthnischen Sprach*» названия звезд (techt) и лунных фаз (молодой месяц, старый месяц, полнолуние, стареющая луна [последняя четверть]) (Stahl 1637). Некоторые примеры добавили Генрих Гесекен (Heinrich Göseken 1612–1681), который занимался грамматикой эстонского языка и церковной литературой, в своем произведении «*Manuductio ad Linguam Oesthonicam*» (1660), а также в XVIII веке эстонский лидер переводчиков Библии Антон Тор Хелле (Anton Thor Helle 1683–1748), который прекрасно владел эстонским языком. Работа последнего из упомянутых авторов под названием «*Kurtzgefaszte Anweisung zur Ehstnischen Sprache*» в плане материала опиралось преимущественно на большой словарь Саломо Генриха Вестринга (Salomo Heinrich Vestring 1663–1749) «*Lexicon Esthónico Germanicum*». В словаре

Вестринга содержится несколько названий созвездий (например, Большая Медведица, Волк возле Быка, Новое Сито и Старое Сито, выражение «когда Сито уходит в рассвет») и прочие материалы, основанные на мифах.

В рукописном словаре южно-эстонских диалектов, составленном Йоганном Кристофом Кларе (Johann Christoph Clare 1692–1743), под названием «*Cellarius Esthonicus-Germanicus oder Wörterbuch der Ehtnischen Sprache*», помимо прочего, также содержится, например, южно-эстонское название кометы «хвостатая звезда». Некоторые новые названия созвездий также добавил Август Вильгельм Хупель – человек с энциклопедически-ми знаниями и широкими интересами (August Wilhelm Hupel 1737–1819), чьи произведения по-прежнему служат источником знаний о бытовой жизни и наследии эстонцев в XVII–XVIII веках. Его словарь и грамматика также опирались преимущественно на справочник С. Х. Вестринга, но использовались и произведения Й. К. Кларе и А. Т. Хелле. Названия звезд и связанные с ними выражения можно найти в обширном произведении Хупеля «*Ehstnische Sprachlehre für beide Hauptdialekte*» (1780), которое было издано для немцев. В главном произведении А. В. Хупеля «*Topographische Nachrichten von Lief- und Ehtland I–III*» (1774–1782) также содержатся календарные сведения.

1.2 Календари, учебники и научно-популярная литература

До работы, связанной со сбором данных, которую провел Якоб Хурт, появились до сих пор обойденные вниманием письменные источники – **просветительская научно-популярная литература** и **издание календарей**. Календари начали издаваться в Эстонии в 1720-х годах, и с того времени они издавались достаточно регулярно. Начало изданию печатной эстоноязычной **школьной литературы** также было положено в XVIII веке, а широко распространенные учебники и прочие школьные книги на эстонском языке начали издаваться в середине XIX века. Все эти издания, несомненно, оказали свое влияние как на местных корреспондентов, так и на самих составителей исследований и обзоров.

Согласно Хейно Ээльсалу, астрономию в эстонских школах начали преподавать с 1765 года. В конце XIX – начале XX веков космография входила в число обязательных предметов для последнего класса средней ступени (Eelsalu и др. 1976). В начальной школе также преподавали астрономию. Таким образом, в начале XX века дети заканчивали школу с достаточно хорошей подготовкой в области астрономии.

Из более ранних учебников стоит назвать учебник Г. Г. Марпурга «*Weikenne oppetusse nink luggemisse Ramat Tarto ma-rahwa kooli laste tarbis*» (Короткий учебник и читатель; для сельских школ), который был издан в Тарту в 1805 году. В учебнике рассматриваются такие темы, как небесный свод, Солнце, времена года, Луна и звезды. Один пример:

Se Ku, kedda meije taiwa külge näeme, om ka üts särane pimme kugel, kui meije Ilma-ma... Temma saap omma valgus sest päiwast, kelle ümbre temma meije Ilma-maga kånar (Луна, которую мы видим в небе, является таким же темным шаром, как наша Земля... Она получает свет от солнца, вокруг которого она движется вместе с Землёй) (Marburg 1805: 49).

Учебник Марпурга и книга о мироздании, которая вышла в 1794 году в качестве приложения к календарю, несомненно, стали наиболее распространенными среди народа печатными изданиями, сформировавшими новую космологию. Позднее появились книги Карла Роберта Якобсона «*Kooli lugemise raamat*» (Школьная книга для чтения) (Jakobson 1868) и Михкеля Кампмаа «*Kooli Lugemiseraamat*» (Книга для школьного чтения) (Kampmann 1913), которые являются классикой школьной литературы. В них также содержится обширная астрономическая и космологическая информация. В последней главе учебника К. Р. Якобсона «*Taewa laotus*» (Небеса) есть такие подразделы, как «Земной шар», «Солнце», «Путь земного шара», «Луна», «Лунные и солнечные затмения», «О звездах». В подразделе «Земной шар» Якобсон пишет, что «земля – это не одно большое круглое поле, а один очень большой шар». И еще, что «этот шар ни к чему не крепится, не имеет поддержки, а висит в поднебесье, как солнце и месяц в мировом пространстве, меж звезд». В подразделе о луне показаны лунные фазы, подробно рассказывается о том, как возникает затмение, и звезды делятся на неподвижные и блуждающие, т.е. планеты. Рядом

споследними также указаны классические знаки планет. В качестве третьего типа небесных тел рассматриваются хвостатые звезды, т.е. кометы. Также идет речь о продолжительности года на разных планетах. Кроме того, можно почитать рассказ Фр. Р. Крейцвальда «*Vaskjala silla piiga*» (Девушка возле моста Васкяла), вариант сказки «*Vaenelaps kuu peal*» (Бедняжка на Луне) (Jakobson 1868). В учебнике М. Кампмаа по большей части повторяются те же истории, что и в учебнике Якобсона. Немного больше использовано авторизованных вариантов преданий, таких как, например, сказка Якоба Хурта о Большой Медведице, рассказ «*Loomine*» (Создание) Фр. Р. Фельмана. Информация о Солнце, Луне и звездах аналогичны тому, о чем говорилось в изданных ранее учебниках, книгах и приложениях к календарям, однако, в отличие от Якобсона, автор пытается использовать эстонязычную терминологию. Например, у Якобсона используется термин *fikstähed* (фиксированные звезды) и латинские названия планет.

Из числа специализированных учебников наиболее известным является учебник Б. Гильденманна «*Mailma made õppetuse. Isseärranis Ma rahva koolmeistritte ja kolide tarwis...*» (Учение о странах мира. Специально для учителей сельских школ...), изданный в 1849 году в Пярну. Учебник начинается с главы о звездах, также в нем есть описания 17 объектов солнечной системы, в т.ч. планет от Меркурия до Нептуна, а также перечислены названия девяти малых планет. Затем следует общекосмологическая информация о Земле, после чего автор начинает рассматривать географические темы (Gildenmann 1849).

В книге К. Р. Якобсона «*Weikene Geograafia ehk maadeteaduse käsiraamat*» (Короткая география, или справочник для науки о земле) содержится описание зодиака, старое и новое учение о мире (Птолемей и Коперник), а малых планет солнечной системы названо уже около ста. В разделе о Земле и Луне также рассказывается о тропиках (Jakobson 1868).

Среди научно-популярной литературы наиболее важны краткие статьи Фр. Р. Крейцвальда в регулярном издании «*Ma-ilm ja mõnda, mis seal sees leida on*» (Мир и его составляющие) (Kreutzwald 1848–1849). В первой статье даются описания Земли, Солнца и Зодиака, а также рассказывается о смене времен года. Во втором рассказывается о Луне, ее фазах, росте и убывании. Также здесь есть изображение Луны, какой она

кажется при рассмотрении через подзорную трубу с наименьшим увеличением. В третьей статье рассказывается о блуждающих звездах – планетах, малых планетах и кольцах Сатурна. В четвертой речь идет о *хвостатых звездах*, а также имеется небольшая карта Луны. В пятой статье рассматриваются *неподвижные звезды* – Спицы, Сито, Медведицы, Полярная звезда, Млечный путь. Вероятно, серия «*Maailm ja tõnda ...*» была составлена на основе переводов и иллюстраций из журнала «*The Penny Magazine*», который начал издаваться в 1832 году в Англии.

1.3 Сбор и публикация народных преданий

Под влиянием романтизма XIX века огромную важность приобрели сбор и публикация народных преданий. Являясь хорошим знакомым лидера школы Й. Хердера, А. В. Хупель одним из первых обратил внимание на народные предания. В том же направлении продолжили работу и другие языковеды и литераторы XIX века. Хотя их работы основываются на более ранних печатных источниках, было добавлено и большое количество оригинального материала. Внимания заслуживают верования и мифологический материал. Глубокий след в культурологии Эстонии оставили Отто Вильгельм Масинг (1763–1832) и Фердинанд Иоганн Видеман (1805–1887). Оба внесли свою лепту и в увековечивание преданий о звездном небе. Первый из них опубликовал народные названия звезд и созвездий в произведении «*Ehstnische Originalblätter für Deutsche*» (Masings 1816), а второй – в словаре «*Ehstnisch-deutsches Wörterbuch*» (Wiedemann 1869). Преимущественная часть верований, связанных со звездным небом и времяисчислением, опубликованных в более ранних изданиях, а также некоторые предания собраны в книге Ф. И. Видемана «*Aus dem inneren und äusseren Leben der Ehsten*» (Wiedemann 1876). В ней также имеется пара десятков страниц информации, о народной астрономии. Здесь перечислены заклинания, связанные с небесными телами, метеорологические наблюдения, материал, по времяисчислению и календарю, названия созвездий и звезд, а также верования и предания по данной теме. Сразу же после публикации эстонско-немецкий словарь Видемана стал наиболее важным источником терминологии и до сих

пор служит базовым материалом при проведении опросов, связанных с диалектами, так же, как и его произведение «*Aus dem inneren und äusseren Leben der Ehsten*», которое является одним из старейших базовых текстов в религиоведении.

Материал, собранный в 1817–1822 годах членами Эстонского общества Курессааре, основанного по инициативе Йоганна Вильгельма Людвига фон Люце в 1817 году на Сааремаа, был одним из старейших и наиболее обширных рукописных источников данных о народной астрономии. Он был предназначен для того, чтобы дополнить словарь А. В. Хупеля, изданный в 1780 году. К сожалению, рукопись с Сааремаа не сохранилась, однако Й. Х. Розенплантер сделал с этих материалов копию. Оказалось, что в материалах также содержатся названия созвездий и звезд вместе с кратким описанием древнего представления эстонцев о звездном небе.

1.4 Псевдомифология

Эстония богата псевдомифологией, которая усердно формировалась в XIX веке и в начале XX века. Часто тогдашние имена псевдомифологических персонажей того времени до сих пор используются в названиях улиц, обществ, фирм и т.д., однако до сих пор эта тема рассматривалась на удивление редко (Viires 1991). Еще меньше внимания заслужила псевдоастрономическая карта неба, которую предложил в 1886 году писатель и журналист Адо Гренштейн. Эта карта была опубликована в качестве приложения к газете «*Olevik*». Целью А. Гренштейна было внедрение среди эстонцев собственной карты неба, которая была бы основана на международной стандартной звездной карте, однако не содержала бы международных названий звезд. Он предложил в общей сложности 55 названий звезд, основанных на именах мифологических существ и народных героев. Когда не стало хватать номинаций, он сам создал дополнительных персонажей. Конечно же, также используется ряд таких псевдомифологических персонажей, которые были представлены в творчестве писателей XIX века в художественной и школьной литературе. Вероятно, при составлении карты неба у А. Гренштейна перед глазами была конкретная цель создать небесный пантеон, прежде всего на базе литературного творчества. Су-

ществующих народных названий и верований ему либо было недостаточно, либо он просто не захотел их использовать.

2. Целенаправленный сбор тематического материала

2.1 Призыв Якоба Хурта, собиратели данных

Первую специальную программу по сбору данных в области народных знаний составил для собирателей данных Якоб Хурт. Она была опубликована под названием «*Paar palvid Eesti ärksamaile poegadele ja tütardele*» (Несколько молитв для настоящих сыновей и дочерей Эстонии) в 4-м номере газеты «*Olevik*» в 1888 году. Он написал:

Записывать старые обычаи и традиции, так же как и старинные народные верования и суеверия очень полезно, если предварительно составить план записи материала, который необходимо собрать и записать (Hurt 1989: 50).

После этого призыва как раз и началась целенаправленная запись сообщений в области народной астрономии в различных уголках Эстонии. 10 января 1899 года Я. Хурт прочитал речь в Обществе молодых людей в приходе Святого Апостола Иоанна (Санкт-Петербург). Это был первый комплексный обзор собранного материала о народной астрономии. Сообщения, касающиеся звездного неба, Хурт получал постоянно, а позднее также отправлял их Маттиасу Йоганну Эйзену и в общества, занимающиеся сбором народных преданий.

Астрономический материал также целенаправленно и в большом количестве записывал школьный учитель К. Аллас из прихода Карья (Сааремаа), а также Й. Сыггель из Халлисте (его зачастую обвиняют в фальсификации материала) и школьный учитель Й. Сыстер из прихода Кадрина. Сыстер в своем родном регионе записал более десяти оригинальных названий созвездий. Он вообще был самым лучшим собирателем данных – очень точным и компетентным. Его основным информатором была Анн Мейкар, в семье которой были моряки, и которая, вероятно, отлично запомнила школьный материал по астрономии. При этом следует отметить, что материал, связанный с народной

астрономией, достаточно специфический. Хотя большая часть материала была собрана хорошими фольклористами, которые в то же время плохо знают звездное небо, по большей части он является практически бесполезным. При перечислении названий некоторых созвездий или в крайнем случае при уточнении значения, например, «семи звезд», получается сообщение, которое не содержит фактической информации о созвездии или связанного с ним материала. Незначительные вариации в названиях могут быть очень важны для лингвистов или тех, кто изучает диалекты, однако в части содержания материала они являются малосущественными.

2.2 Первичный анализ материала – Первая монография (Якоба Хурта) «*Eesti astronomia*»

Первым печатным изданием, полностью рассматривающим исключительно астрономию, является «*Eesti astronomia*» (Эстонская астрономия) (1899) Якоба Хурта (1839–1907), которая содержит материал, собранный в народе, разбитый на темы, к которому автор в значительной степени также добавил личные знания о народной астрономии. Уже сама структура произведения достаточно точно соответствует его программе по сбору данных и ее подразделам. Из шести глав в первой представлены верования о строении земли и неба, в т.ч. верования об облаках. Во второй главе анализируются верования, связанные с солнцем, а также времена года. Третья глава включает в себя верования, связанные с луной, наиболее важные пояснительные предания, названия лунных фаз и календарных месяцев вместе с краткими характеристиками. Таким же образом верования о луне связал с календарными месяцами Ф. И. Видеман. В четвертой главе рассматриваются солнечные и лунные затмения и связанные с ними верования. В пятой главе описываются звезды и созвездия. В ней есть общая часть и двадцать подразделов, в каждом из которых приводится название одной звезды (созвездия), пояснительные предания и верования. Также имеются небольшие звездные карты. Возле некоторых названий небесных тел имеются ссылки на античных авторов. Из числа явлений, характерных для звездного неба эстонцев, внимания заслужили так называемые *puhtetäht*

и *kuusulane* Первое из них Якоб Хурт трактует как Марс, а относительно второго он утверждает, что речь идет о какой-то блуждающей звезде. Помимо вышеперечисленного, речь также идет о т.н. своеобразных звездах, которые предсказывают особые исторические события, и о кометах. В шестой главе Якоб Хурт рассказывает об астрономических мотивах и героях, встречающихся в народном творчестве.

2.3 О работе по сбору данных в XX веке

В 1927 году был создан Архив эстонского народного творчества (ERA), который сразу же в первые годы своего существования приступил к сбору дополнительных данных о религиозных верованиях эстонцев и местных традициях. Сбор данных о народном творчестве вели работники архива, отправляясь в специальные экспедиции, а затем к ним присоединились университетские стипендиаты, которых отправляли собирать данные в родные приходы. По примеру Финляндии была создана сеть местных корреспондентов (более 200 человек из различных регионов страны), которые записывали данные в своем регионе и использовали специальные методики опроса, присылаемые из Тарту. Народная астрономия входила в число тем, относительно которых имелись надежды на сбор дополнительных данных. Из числа тех, кто занимался сбором подобных данных в различных уголках Эстонии в 1930-е годы, во времена Архива эстонского народного творчества, достойны упоминания тогдашний работник ERA, а в дальнейшем литературовед Рудольф Пыльдмяэ, а также Айли Универе, которая занималась сбором диалектов на территории прихода Кодавере.

Более случайным образом сбор информации для архива сообщений, связанных с народной астрономией, продолжился также после Второй мировой войны. Материал собирался в отделе народного творчества Музея литературы им. Фр. Р. Крейцвальда и в 1949 году также в секторе народного творчества Института эстонского языка и литературы (позднее – отдел фольклористики Института эстонского языка). В 1961 году в сборнике методик проведения опросов, изданном Музеем литературы, была опубликована инструкция Пауля-Эгона Прюллера относительно сбора данных по народной астрономии (Prüller 1961),

которая помогла собрать отдельные дополнительные данные. Специально астрономические данные редко собирались в ходе полевых работ, и по этой теме не проводилось ни одного крупного сбора данных. В незначительной степени сообщения, связанные с астрономией, также были собраны (и записаны) у носителей родственных языков, например, Энн и Тийу Эрнитс провели сбор данных среди представителей водского народа (Ernits & Ernits 1984).

Собранные сообщения делятся на короткие ответы, пояснения и этиологические предания, а также на сказки, свободные по структуре воспоминания и простые повествовательные размышления.

2.3.1 Критика источников

К сожалению, тексты, собранные в архиве Эстонского литературного музея, являются неравнозначными и различаются как по содержанию, так и по качеству собранного материала. Хотя от корреспондентов народного творчества, а также от самих работников архива предполагалось, что «они поймут и осмыслят весь менталитет и мировоззрение предыдущих поколений, т.е., так сказать, систему убеждений в целом, в свете конкретных примеров, но отнюдь не будут “спасать” народ от незнания или глухих суеверий исключительно при помощи этих примеров» (Loorits 1939: 178), это далеко не всегда удавалось. Причиной как раз и является, прежде всего, недостаточное знание звездного неба самими собирателями данных, а также случайная практика сбора данных. Поскольку сам материал им не был хорошо знаком, то ботанический, зоологический, а также астрономический материал является достаточно одноплановым, дублирующимся и поверхностным. Хотя в ходе сбора данных использовались правильные методики опроса, их не всегда удавалось придерживаться, и по этой причине полученный материал не отображает полностью реальную ситуацию, а также является неравномерным, что в свою очередь усложняет, например, использование некоторых математических методов анализа.

Зачастую собирались, прежде всего запомнившиеся высказывания, воспоминания, рассказы. Часто причиной достаточной

поверхностности является то обстоятельство, что собиратель данных пришел в гости к пожилому человеку на пару часов, в течение которых на бумагу записывались лучше всего запомнившиеся сообщения. Большинство материала было записано летом, при дневном свете, когда реальное звездное небо практически не наблюдалась. Еще П.-Е. Прюллер отметил:

В некоторых случаях на основании лишь архивного материала сложно только по названию созвездия точно определить соответствующий объект на небесном своде, т.к. данные о звездном небе были собраны преимущественно в дневное время без проверки в вечернее время на звездном небе (Prüller 1968: 18).

3. Обзор и структура собранного материала

В одном лишь отделе Эстонского литературного музея – в фольклорном архиве эстонского народного творчества – хранится около 1,5 млн страниц устных преданий эстонцев, собранных преимущественно в течение последних 150 лет. Сообщений, напрямую связанных с народной астрономией, насчитывается около 9000. Кроме того, соответствующий материал имеется еще в некоторых разделах, связанных с календарными знаменательными датами и практическим ведением хозяйства. Разделение корпуса текстов, связанного со звездами, по содержанию иллюстрирует следующий рисунок. Поскольку составители картотеки четко разделяли Млечный путь и хвостатые звезды, они не включены в эту совокупность, а падающие звезды и планеты представлены в этом корпусе хаотически, и поэтому они также включены в статистику.

В общей сложности на рисунке 1 в анализируемом корпусе представлено около 1400 сообщений. Как мы видим, сообщений о падающих звездах даже больше, чем об одиночных звездах и созвездиях. Раздел «*общее*» представлен по большей части в виде перечня названий какой-либо звезды или созвездия, и часто эти названия дублируют сообщения, перечисленные в столбце «*созвездия и названия звезд*». Основной целью изучения звездного неба является предсказание погоды, в то время как прочие функции, например, время, календарь, ориентация и т.д., отходят на второй план. В связи с падающими звездами су-

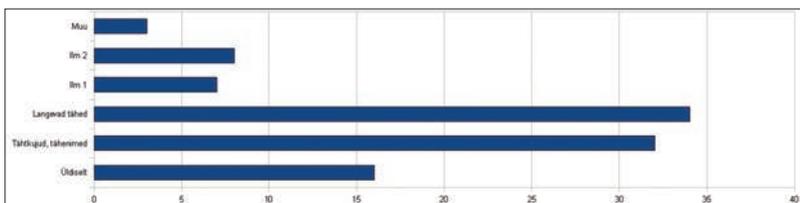


Рисунок 1. Разделения сообщений в анализируемом корпусе (%).
Сверху: другие, погода 1, погода 2, падающие звезды, созвездия
и названия звезд, общее.

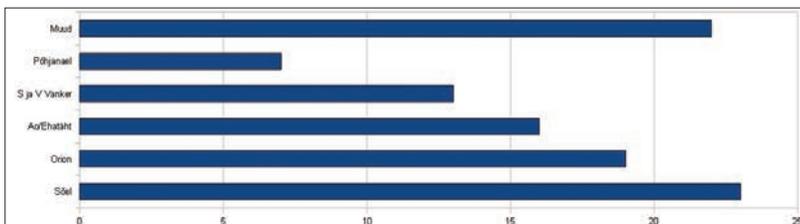


Рисунок 2. Разделения сообщений о созвездиях и названиях звезд
(%). Сверху: другие, Полярная звезда, Большая и Малая Медведица,
Венера, Орион, Сито.

ществует поверье, что нужно загадать желание. Распределение материала в столбце «созвездия и названия звезд» представлено на другой диаграмме. Как мы видим, больше всего информации о Сите, затем следуют *Орион* и *Венера*. (Здесь и далее курсивом пишутся названия из классической астрономии). Полярная звезда и Большая Медведица должны быть известны не менее хорошо, но данных о них значительно меньше. Здесь, вероятно, сказалось субъективное отношение лиц, занимающихся сбором данных. Данные записаны достаточно произвольно, а сведений о созвездиях, которые для исследователей, занимающихся сбором материала, являлись достаточно обычными, вообще нет. Вероятно, все аналогичные сборники данных страдают от подобной неравномерности, и по этой причине, давая какую-либо оценку, сложно использовать простые общие методы, и к каждому объекту исследования следует подходить индивидуально. Исходя

из вышеизложенного, особую важность, скорее, представляют корректные отдельные данные, но их в собранном материале крайне мало (лишь небольшой процент). Такими отдельными данными являются, например, надлежащим образом собранные записи о созвездиях и названиях звезд в Палмсе, которых в других уголках Эстонии обнаружено не было. Такие данные, конечно же, легко можно принять за выдумки или фальсификации, однако, с другой стороны, они хорошо задокументированы, прекрасно ложатся на реальное звездное небо (что само по себе не исключает возможность фальсификации), и логика их названий указывает на более ранние наслоения, от которых практически ничего не осталось.

4. Публикации

Студент Роберт Ливляндер, будущий работник Тартуской обсерватории, в начале 1920-х годов посетил Сааремаа и по собственной инициативе провел опрос, связанный с тем, как в народе воспринимается небесный свод. Основанием послужила народная астрономия Я. Хурта, однако в ходе обобщения результатов ему удалось сделать несколько важных наблюдений. Наиболее важным из них является тот факт, что его информаторы не знали крупных созвездий, например, в Большой Медведице каждая звезда рассматривается отдельно, а не в виде единого целого, созвездие *Лебедь*, или Северный Крест, в народе неизвестно, в то время как созвездие *Дельфин*, или Ноев Ковчег, известно очень хорошо (Livländer 1923). Хотя этот опрос можно охарактеризовать как относительно случайный, его также можно рассматривать в качестве повторной попытки того, что Я. Хурт пытался сделать в книге «*Eesti Astronomia*», в результате чего автор отмечает, что знание звездного неба существенно ухудшилось. Также его статья представляет собой относительно комплексный обзор знания звездного неба среди жителей Сааремаа, а наблюдение относительно плохого знания созвездий указывает на первобытность их знаний.

Особенностью фольклорных исследований начала XX века являются **обзоры народных верований эстонцев**, представленные различными исследователями. Стимулирующими факторами послужило, с одной стороны, создание университета

на базе эстонского языка и необходимость в обзорном подходе, а с другой стороны – отсутствие более современных отдельных исследований и подходов, основанных на аутентичном народном материале.

Здесь можно упомянуть книгу религиоведа и фольклориста Маттиаса Йоганна Эйзена «*Maa päält taevasse. Arutlused päikese, kuu, tähtede ja ilma eluvalduste kohta*» (От Земли до неба. Рассуждения о солнце, Луне, звездах и мироустройстве) (Eisen 1909) (1857–1934), изданную в 1909 году. Она содержит достаточно подробное рассмотрение таких мифологических героев, как небесные женихи, сын Солнца, дева света. В этой книге также многократно упоминается свободная переработка мифологического материала Фр. Р. Фельманом и Фр. Р. Крейцвальдом.

Сводные данные о народной астрономии, особенно о представлениях о космосе и общем создании мира, также можно найти и в более поздних произведениях М. Й. Эйзена. «*Eesti vana usk. Eesti mütoloogia IV*» (Старая религия Эстонии. Эстонская мифология) (1926) представляет собой антологическую подборку народных верований, из числа которых автор на свой вкус выбрал те или иные и включил в свою книгу. В качестве подтем внимания заслуживают создание мира, небо, Солнце, Луна, звезды. В общей части приводятся сравнения «Калеваль», финских рунических песен и германской мифологии (в основном на основе работ братьев Гримм). И снова используются более ранние печатные издания, аутентичный материал представлен вперемешку с псевдомифологией и неаутентичными текстами.

Более подробное изучение религиозных верований представил Оскар Лооритс (1900–1961), в более ранних исследованиях которого материала, связанного с астрономией, достаточно мало. Он также подробно рассматривает космогонический материал в своем крупном произведении из трех частей под названием «*Grundzüge des estnischen Volksglaubens*» (Loorits 1949, 1951, 1957), в котором особенно ценными являются данные о связи между представлениями о душе, мировой организации и астрономическими верованиями. Также О. Лооритс подробно изучил, например, северное сияние, которое имеет очень интересное мифологическое объяснение в эстонской религии, и в связи с которым сохранилось множество архаических повествовательных мотивов (Loorits 1949: 281–289). Кроме того, он проанализировал в дополненном формате представление эстонцев о звездном

небе (основанное на трактовке Якоба Хурта, но с учетом более поздних данных, собранных в народе) и верования о созвездиях и планетах. Отдельно и более подробно, чем раньше, рассмотрена связь между лунными фазами и магическими обрядами и работами, а также распространение терминологии, с лунными фазами, на территории Эстонии. О. Лооритс одним из первых подробно охарактеризовал культ луны, распространенный среди эстонцев, и представил его как достаточно запутанный и многогранный феномен (Loorits 1957: 452). Культ солнца он считает типичным, скорее, для индоевропейских народов (Loorits 1957: 450) и ссылается на несколько мотивов, распространенных в мифологических преданиях некоторых европейских народов, которые в Эстонии неизвестны: солнечные суда, солнечный щит и т.п. Также подробно рассмотрены предания, связанные с небом и его обитателями (Loorits 1949: 349 ff, 387 ff), и мифические реликты, отображенные в рунических песнях. В то же время он ссылается на связь между небесными явлениями и судьбой человека. По своему исследовательскому методу О. Лооритс, прежде всего, специалист в компаративном религиоведении, и по этой причине, наряду с рассматриваемыми явлениями, он также приводит сравнительные данные по преданиям германских, славянских и прочих контактных языковых групп.

Являясь представителем феноменологической школы, Ивар Паульсон (1922–1966) в подразделе своего произведения «*Vana Eesti rahvausk. Usundiloolisi esseid*» (Давнее эстонское народное верование. Религиоведческое эссе) (Paulson 1966) «О земле и о мире» рассматривает веру в небо, небесного отца, Тара и основы грозового культа; он не исследовал непосредственно касающиеся астрономии феномены. Однако этими вопросами (и снова лишь мимолетно) он занимался в обзорных статьях, касающихся различных народов северной Евразии.

Паульсон сделал исключительно хороший обзор исследований, касающихся народов северной Евразии, поэтому понятно, что его внимания заслужили, помимо природных духов и представлений о душе, также концепции неба и земли и различные погодные и небесные божества.

Конспект лекций теолога и религиоведа Уку Масинга (1909–1985) «*Eesti usund*» (Эстонское верование) поступил в печать лишь в 1995 году (Masing 1995). Цикл лекций был подготовлен

уже в 1930–1940-х годах и за долгое время распространился среди любителей данной тематики в виде печатных копий. Трактовка Масинга является немного конспективной. При составлении лекций он использовал много параллелей с финской культурой, взятых, главным образом, из издания финских рунических песен «*Suomen kansan vanhat runot*» (Старинные песни финского народа). Также представлены точки зрения Уно Харва, Каарле Крохна и других финских религиоведов. Что касается Эстонии, Масинг основывается не на материалах архива, а на более ранних публикациях. Таким образом, его источниками являлись Фр. Р. Крейцвальд и Фр. П. Фельман, балтийские немцы Й. В. ф. Люце с Сааремаа и Ф. И. Видеман. В главе «Погода и погодные явления» рассказывается о космогонии, небесах, солнце, луне, звездах, северном сиянии, а также о небесных девах, небесном божестве Ильмарине, Лемминге, Виббоане и метеорологических явлениях. Из перечисленного выше уже становится понятно, что в своих лекциях Масинг подробно рассказывал о псевдомифологических персонажах и творчестве литераторов XIX века. Эстонский материал представлен в этом конспекте преимущественно в виде пересказов текстов преданий.

4.1 Вторая монография (Пауля-Эгона Прюллера)

Второе специальное исследование эстонской народной астрономии было проведено в 1968 году, его составителем является Пауль-Эгон Прюллер (1905–1979). Суть в том, что он составил программу опроса, используя опубликованные ранее различные варианты (Prüller 1961a; Prüller 1961b; Prüller 1962; Prjuller 1966), в результате чего получился достаточно подробный обзор (Prüller 1968) – 58-страничное издание с кратким содержанием на русском, немецком и английском языках. Основными частями краткой монографии является обзор источников и данных; мир древних эстонцев (звезды, Луна и Солнце); созвездия и их отображение в народном творчестве; а также отображение народной астрономии в современной литературе. Основной темой исследования являются эстонские названия звезд и созвездий в эстоноязычных печатных и рукописных произведениях XVII

и XVIII веков, а также определение звезд и созвездий, известных древним эстонцам и записанных более поздними собирателями.

П.-Э. Прюллер тщательно искал материал в более ранних рукописях и изучил материал, собранный в картотеке народной астрономии после Хурта. Произведение Прюллера является достаточно подробным в части названий звезд и созвездий и разъяснения их происхождения. Указываются источники названий созвездий, а также связанные с ними фразеологические обороты и пересказы известных разъяснительных и этиологических преданий. Как правило, он не приводит данные об известности или исключительности самих текстов, связанных с народным творчеством.

У него также рассматриваются особенности прагматического познания звездного неба: предсказания погоды, определение времени и направления с помощью звезд, связи небесных объектов с посевным календарем и т.п. Достаточно мало говорится о своеобразных звездах и кометах. К сожалению, Прюллер, как и частично М. Й. Эйзен, вместо народного творчества сосредоточил все свое внимание на «Калевипоэге» и случайных примерах из песен. Эйзен в своих изданиях отметил фактическую удаленность «Калевипоэга» от народного творчества (Eisen 1909), хотя П.-Э. Прюллер относился к нему как к аутентичному материалу.

Конечно, ощущается, что некоторые исследования в области религии (например, О. Лооритс) не были доступны ему во время написания работы, и поэтому трактовка материала получилась несколько практично-материалистичной. Толкования мифов он избегал. В незначительной степени приводятся ссылки на финские и русские работы, при этом именно под влиянием первых в исследовании появились интересные выводы о возрасте названий созвездий и способах определения времени. Он добавил названия еще двенадцати созвездий к пятнадцати названиям созвездий и звезд, перечисленным в работе Я. Хурта.

И все же можно было как с помощью новейших записей, так и картотеки диалектов Общества родного языка найти еще кое-какие названия созвездий, а также позднейшие сообщения о преданиях. Но лишь оцифровка всего обширного архива народного творчества и сохранившихся архивов диалектных текстов давала возможность получить наиболее подробный обзор народной астрономии.

Анализ астральной мифологии, проходящей сквозной нитью в связанных с религией сообщениях и более обширных текстах, требует времени и крупномасштабной предварительной работы, в том числе наличия достаточного количества описательных и сравнительных исследований. Поэтому, как правило, ограничивались статьями и единичными исследованиями. Авторами большинства из них являлись профессиональные астрономы, обратившиеся к мифологии и фольклору из интереса к отображению интересующего их предмета в культуре.

Монография П.-Э. Прюллера имеет важное значение для данной темы, т.к. составленная им звездная карта народной астрономии многократно публиковалась как репрезентирующая аутентичный материал. На самом же деле на небесную карту нанесены названия созвездий, полученные из сообщений, собранных в разных регионах, а критерий отбора вариантов был следующий: выбирались наиболее эффектные и созвучные между собой названия, заметно стремление максимально охватить созвездия при картографировании.

Работу П.-Э. Прюллера, по составлению исторических обзоров и трактовок, продолжил Хейно Ээльсалу (1930–1998), в научно-исторических статьях которого многократно упоминаются также исследования народной астрономии (Eelsalu 1975: 72–74), однако он все же не очень далеко ушел от Прюллера – добавил несколько новых авторов, но не охарактеризовал подробно их публикации. Причиной, очевидно, является, прежде всего, особый интерес, который Ээльсалу испытывал к проблемам археоастрономии (или палеоастрономии), и он рассматривает материал, прежде всего, с этой точки зрения.

4.2 Статьи, связанные с народной (популярной) астрономией

В статье «*Tähistaeval pöhinevatest uskumustest*» (Верования на основе Звездного неба) Энн Касак разделил тексты, связанные с народной астрономией, на четыре большие группы: космологические, космогонические, метеорологические и астрологические верования. Автор приводит множество примеров и ссылается на международный характер материала (Kasak 1996, 1999).

Позднее интерес Э. Касака сосредоточился преимущественно на древней астрономии, прежде всего на старых названиях планет Месопотамии и их связях с божествами (Kasak 2000), на несовместимости научной картины мира и астрологии на ранней истории астрологии (Kasak & Veede 2000).

Статья Тыну Тувикене «*Marsi kanalite ajalugu*» (История марсианских каналов) (Tuvikene 1998: 49–55) рассказывает о важном религиоведческом акте – о том, как астрономы воспринимали и заносили на карту Марса каналы, и как бизнесмен и литератор П. Лоуелл популяризировал их в конце XIX – начале XX века. Публикации Лоуелла имели настолько большой успех в народе, что этот случай нашел широкое отображение в культуре: каналы Марса и верования в возможность жизни на Марсе стали обыденными. Они становились сюжетами для художественных и литературных произведений и фантастических рассказов.

Относительно каналов Марса речь шла об очень осязаемом влиянии пишущей прессы на народные верования. Аналогичными в некотором смысле являются также предания, связанные с кометами. Эрик Таго в работе «*Sabatähed, mis tegid ajalugu*» (Кометы, которые сделали историю) (Tago 1997) рассматривает связанные с кометами предания и рассказывает о наиболее известных в истории пророческих кометах. Как фольклористка Маре Кыйва, прежде всего, изучала изменения в преданиях о кометах на протяжении столетий и их связь с преданиями о конце света. В частности, у нее подробно рассматривается предсказание пророка Юхана Лейнберга о комете как предвестнице конца дней человеческих и реакции в народе (Kõiva 2001).

Андрес Куперьянов составил обзор эстонских названий звезд и верований, связанных с Млечным путем, а также их толкований, различая шесть типов преданий. В произведении «*Täheoni*» рассказывается об эстонских сельских обсерваториях, уникальной модели солнечной системы, созданной Хуго Раудсааром, а также дается представление о жизни и работе ее создателя в качестве ученого. В журнале «*Vaatleja*» (Наблюдатель) была опубликована серия статей об отдельных созвездиях вместе с картой соответствующего созвездия, их названиями и связанными с ними основными преданиями и верованиями (Kuperjanov 2000a, 2000b, 2000c).

Прежде всего, исследователи, начиная с упомянутого выше Оскара Лооритса, связывали рунические песни и их мотивы с тем, что происходит в звездном небе, а также с мифами (или же с повседневной реальностью?). В конце 1960-х – начале 1970-х годов были составлены толкования многих рунических песен, в которых также присутствует астрономическое измерение. Противоположными по своей сути являются, например, толкования песни «*Tähemõrsja*» (Невеста звезды) Эдуардом Роозом (Roos 1969), который изучал отображение повседневной реальности, и Яном Каплински (Kaplinski 1970), который придерживался точки зрения, что в песне присутствуют мифические реликты. Аадо Линтроп в своей работе «*Suur tamm ja õde-venda*» (Великий дуб и брат с сестрой) (Lintrop 2000) рассматривал связь образа дуба с мировым деревом.

Международные легенды, связанные со звездами и созвездиями, кратко представлены в составленном астрономами Яаком Яанисте и Энном Сааром атласе «*Täheatlas*» (Атлас звезд) (Jaaniste & Saar 1990). Также в атласе имеется карта звездного неба Эстонии и ее описание. Аналогичная карта также использована на большой карте неба в Тартуской обсерватории. В каталоге Тоомаса Ааса и Пээпа Кальва «*Eesti taevaatlas*» (Эстонский атлас неба) к классическим названиям созвездий также добавлены псевдомифологические и народные названия, перечисленные А. Гренштейном (Aas & Kalv 2000).

5. Об археоастрономии в Эстонии

5.1 Хейно Ээльсалу

С середины 1970-х годов в связи с новым периодом национального пробуждения, поисками в сфере национальной истории и идентичности народная астрономия и, в частности, народное времяисчисление, а также археоастрономия предстают в абсолютно неожиданном и интересном свете. Ключевые личности этого движения существенно повлияли на общее интеллектуальное развитие эстонского общества. В области астрономии центральной фигурой был астроном и историк науки Хейно Ээльсалу. В начале 1970-х годов его исследовательский интерес

был направлен на места жертвоприношений, исследование камней с искусственными выемками, календарную проблематику и все чаще на толкование мифов в свете **палеоастрономии** (термин Ээльсалу, в международном контексте больше используется определение археоастрономия), это отразилось в десятках статей, которые вышли в 1978–1996-х годах. В первых публикациях он рассматривает древности каменного века и пытается понять их связь со звездным небом.¹ Позже возникли исследования на календарные темы, они появлялись на протяжении нескольких десятков лет.² Во всех этих работах сквозит интерес к связям между звездным небом и мировоззрением древних людей.

Рассуждения Х. Ээльсалу опирались на итоги междисциплинарных конференций по палеоастрономии и прочим палеонаучным дисциплинам, проходивших в 1979 году. Конференции освежили религиозные и мифологические знания и собрали несколько сотен любителей данной тематики. С докладами выступили люди, глубоко заинтересованные в исследовании дней минувших и их своеобразных и гипотетических толкованиях.³

В конце 1970-х годов на первый план вышло еще одно плодотворное направление по увековечиванию и толкованию архаичной культуры – исследование наскального искусства. Первая состоящая из эстоноземельцев экспедиция на место обнаружения наскальных рисунков в районе Онежского озера была организована в 1978 году под руководством Кальо Пыллу (Eelsalu 1993: 1688). С 1982 года по сегодняшний день увековечивание наскальной живописи продолжают энтузиасты из Эстонии, России и Финляндии под эгидой Эстонского общества древних рисунков и Вяйно Пойкалайнена (Poikalainen & Ernits 1998: 25 jj). Толкованием находок, в т.ч. поиском взаимосвязей между обнаруженным материалом, народным творчеством и астрономическими знаниями, помимо Хейно Ээльсалу⁴, также занимались Энн Эрнитс, Вяйно Пойкалайнен, Пеэтер Теньес и другие участники экспедиций, организованных Эстонским обществом древних рисунков (см., например, Poikalainen & Ernits 1987). Вероятно, также по той причине, что эстонские ученые были настроены достаточно скептически в отношении палеоастрономических толкований, в 1980 году исследовательский интерес Ээльсалу сместился в направлении балтийского фольклора. На протяжении пары десятков лет Х. Ээльсалу также

занимался толкованием мифов, изучая их возраст и проецируя их мотивы на звездное небо.⁵

Все эти статьи и форумы, прежде всего именно статьи Хейно Ээльсалу, поспособствовали тому, что с астральной мифологией и археоастрономией хорошо знакомы несколько поколений эстонцев. Свои взгляды он изложил в несколько более сухом тоне в книге «*Ajastult ajastule*» (От эпохи к эпохе) (Eelsalu 1985), которая была издана в 1985 году. И все же наибольший интерес и отклик у читателей вызвали статьи, опубликованные в «*Eesti Loodus*» (Эстонская природа), «*Keel ja Kirjandus*» (Язык и литература) и «*Looming*» (Творчество).

Ээльсалу был продуктивным и последовательным реконструктором архаического звездного неба, он связывал звездное небо с мотивами рунических песен и мифов. Недостатком гипотез, основанных на представленных в его статьях точных вычислениях, является то обстоятельство, что возраст мотивов из различных мифов невозможно точно датировать. Краткосрочность социальной памяти и то обстоятельство, что современную логику, верования и познавательные пояснения невозможно однозначно применить в отношении жителей местных земель, обитавших здесь тысячи лет назад, заставляет сомневаться в его конструкциях. Их принципиальная ценность, однако, заключается во взаимосвязи эстонских базовых мифов с такими явлениями в истории Эстонии, как древнее искусство и археология. Кроме того, его произведения донесли до современного человека понимание того, как древние люди воспринимали небесный свод и созвездия.

6. Об исследованиях в области народной астрономии в XXI веке

Отдел фольклористики Эстонского литературного музея в качестве одного из направлений своей работы видит исследование народных знаний. На данный момент охвачены исследованиями этноботаника, этномедицина, этноастрономия, а также сферы, связанные с религиозной археологией. В области народной астрономии при поддержке различных проектов осуществляется ввод в пользование текстов с астрономическим содержанием

из различных собраний. По состоянию на май 2014 года, было использовано 15 100 статей с полными текстами из 13 различных собраний. Рисунки 3 и 4 представляют обзор разделения введенного материала в четырех крупнейших собраниях (H, 1860–1906; E, 1880–1934; ERA, 1927–1944; RKM, 1945–1996). В рамках темы исследования были изданы статьи Маре Кыйва и Андреаса Куперьянова.

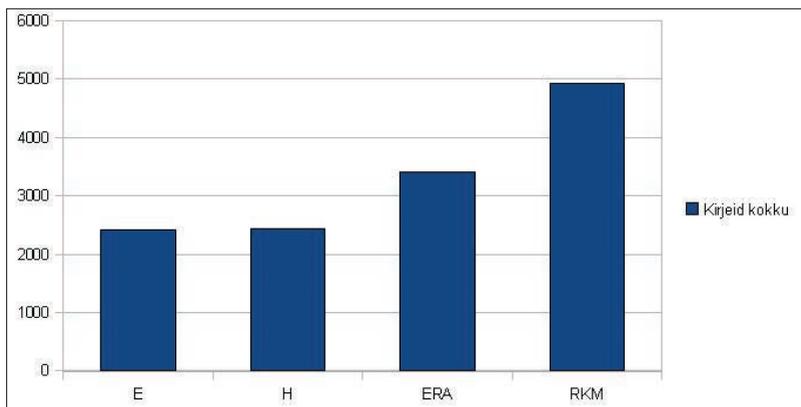


Рисунок 3. Количество введенного материала в четырех крупнейших собраниях.

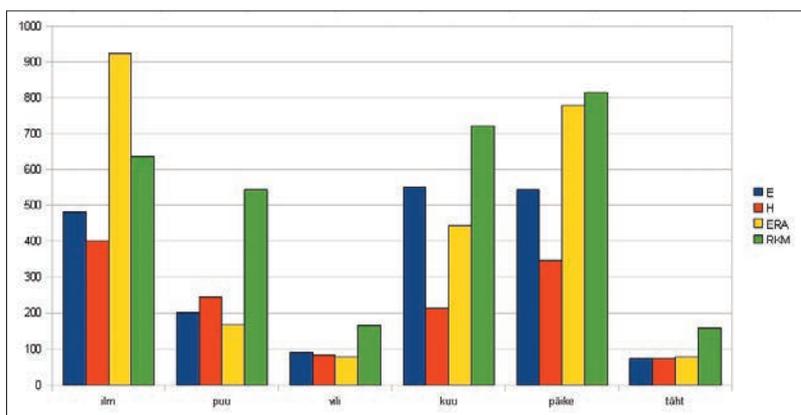


Рисунок 4. Разделения введенного материала в четырех крупнейших собраниях. От левого: погода, дерево, злаки, Луна, Солнце, звезда.

6.1 Третья монография (Андреса Куперьянова)

В 2003 году была издана третья монография по теме народной астрономии под названием «*Eesti Taevas. Uskumusid ja tõlgendusid*» (Эстонское небо. Исследования и интерпретации) (Kuperjanov 2003), которая по своей структуре близка к двум предыдущим. Монография опиралась прежде всего на рукописный материал из области народной астрономии, а также на информацию, опубликованную в предыдущих исследованиях. Особенность монографии в диахроническом и синхронном анализе религиозного материала, в ней также представлен обзор названий звезд и астрономических явлений, отображенных в поэтической лексике фольклора. Также была классифицирована информация, связанная с повседневной магической и религиозной практикой (влияние лунных фаз на различные сферы жизни). Некоторые темы уточнялись в более поздних статьях, поскольку появились дополнительные возможности значительно расширить глобальный контекст, используя в работе материалы, которые ранее были недоступны, а теперь, благодаря различным проектам по оцифровке, находятся в открытом доступе.

6.2 Конференция SEAC в Тарту

В рамках данной темы в отделе были проведены две конференции: 1 марта 2004 года под названием «*Eesti taevas. Erinevaid vaatenurki*» (Эстонское небо. Различные перспективы) (<http://www.folklore.ee/rl/fo/konve/konv.html>) и 22–23 мая 2008 года – «*Eesti Taevas II. Aeg ja ruum*» (<http://www.folklore.ee/rl/fo/konve/2008/taevas2>). Важным мероприятием в 2002 году, связанным с археоастрономией, стала международная конференция SEAC (Европейское общество астрономии в культуре), организованная Тартуской обсерваторией и отделом фольклористики Эстонского литературного музея, на тему космических катастроф и их отображения в культуре. Основными организаторами конференции стали Изольд Пустыльник и Маре Кыйва, с материалами можно ознакомиться по адресу www.folklore.ee/SEAC. В сборнике докладов конференции «*Cosmic Catastrophies*» опубликованы статьи 36 авторов, и 5 из них –

эстонских исследователей (Kõiva et al. 2005). Сборник позволил ввести эстонский материал и исследовательскую работу в сравнительный европейский дискурс.

6.3 Статьи в области этно- и археоастрономии

Помимо отдельных статей, в предварительно рецензируемых научных изданиях «*Folklore: Electronic Journal of Folklore*» (<http://www.folklore.ee>) и «*Mäetagused*» (<http://www.folklore.ee/tagused>) было опубликовано несколько специальных номеров на археоастрономическую тематику (F: EJF 31, 32, 44; MT 30, 46, 48), в которых рассматривались астрономические и астрально-мифологические предания разных народов. Авторами являлись Ниссабай Бекбассар, Юрий Березкин, Наталья Дмитриева, Матей Горшич, Александр Гура, Энн Эрнитс, Яак Яанисте, Роомет Якапи, Тынно Йонукс, Эве Кикас, Весселина Колева, Тармо Кульмар, Андрес Куперьянов, Маре Кыйва, Йиржи Мареш, Леонид Марсадоллов, Мирьям Менсей, Андрей Плетерский, Елена Попова, Барбара Раппенглюк и др., Виталий Ромейко, Юло Сийметс, Николай Сивков, Йонас Вайшкунас и Аста Ёйм.

Во многих статьях также рассматриваются междисциплинарные темы, такие как мир в представлении детей, названия небесных объектов, лунные пятна, способы измерения времени, археоастрономические объекты и т.д., в т.ч. трактовка конца света. Журналы можно найти в Интернете и, помимо авторов, печатающих статьи в специальных номерах, отдельные статьи на данную тематику также публиковали Энн Касак, Ниёле Лауринкене, Аадо Линтроп, Эрик Таго, Тыну Тувикене, Тыну Юлемаанте.

В 2009 году в рамках Международного года астрономии прошла конференция под названием «Дни Крейцвальда», организованная Эстонским музеем литературы, а в 2012 году в серии ежегодников «*Paar Sammukest*» были изданы статьи, подготовленные на основе докладов конференции. Авторами являются Юрий Березкин, Яан Эйнасто, Энн и Тийу Эрнитс, Пеэтер Эспак, Малль Хийемяэ, Райво Калле и Рената Сьуканд, Ённе Кешп, Андрес Куперьянов, Маре Кыйва и Аадо Линтроп.

Тематика очень обширная: космология темного вещества, народная астрономия, ранняя астрономия Среднего Востока и т.д. Книгу с полными текстами можно прочитать по адресу: <http://www.folklore.ee/ri/pubte/ee/araamat/2009/sisu.htm> (Kõiva et al. 2012). В 2010 году, например, вышел журнал «*Folklore: Electronic Journal of Folklore*», 44-й выпуск, и его параллельный эстонский номер «*Mäetagused*» 46, содержащий несколько тематических статей.

Выражение благодарности

Работа над статьёй осуществлена 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).

Примечания

- ¹ Eelsalu 1975; Eelsalu & Hamel 1980; Eelsalu 1982.
- ² Eelsalu 1976 a, 1976 b; Eelsalu & Ernits 1977; Eelsalu & Ernits 1978; Eelsalu 1979; Eelsalu 1987; Eelsalu 1994; Eelsalu 1997.
- ³ Более подробно о трех конференциях Viluoja 1979, 1981; Salve 1983; Kõiva 1983; Eelsalu 1993 jj.
- ⁴ Eelsalu 1989: 111–113; Eelsalu 1990: 316–317; Eelsalu 1993: 165–170.
- ⁵ Eelsalu 1980: 12, 785–787; Eelsalu 1983: 2, 113–115; Eelsalu & Stöör 1984: 3, 156–158; Eelsalu 1986: 3, 167–168; Eelsalu 1987a: 1, 38–40; Eelsalu 1988: 2, 110–111; Eelsalu 1991: 1/2, 34–35; Eelsalu 1991a: 8, 489–490 и др.

Литература

- Aas, Toomas & Kalv, Peep 2000. *Eesti Taevaatlas*. [Эстонский атлас неба.] Tallinn: Rein Veskimäe.
- Clare, Johann Christoph 1734. *Cellarius Esthónico-Germanicus oder Wörterbuch der Ehstnischen Sprache*. Рукопись находится в Эстонском архиве истории культуры при Эстонском литературном музее.
- Eelsalu, Heino 1975. Astroarheoloogia postuumne tunnustus kiviaja taeva-vaatlejatele. *Eesti Loodus* 2, cc. 73–78.
- Eelsalu, Heino 1976. *Astronoomia areng Eestis kultuuriloolise probleemina*. Teaduse ajaloo lehekülgi Eestist II: Kogumik. Tallinn: Valgus, cc. 319–323.
- Eelsalu, Heino 1976a. Kalendrikorralduse põhietapid. *Eesti Loodus* 5, cc. 319–323.
- Eelsalu, Heino 1976b. Missugune oli meie esivanemate päikesekalender ja millal ta kujunes? *Eesti Loodus* 12, cc. 796–798.
- Eelsalu, Heino 1979. Talihari ja Linnutee. *Keel ja Kirjandus* 4, cc. 226–228.
- Eelsalu, Heino 1980. Sampo mõistatuse loodusloolised võtmed. *Eesti Loodus* 12, cc. 785–787.
- Eelsalu, Heino 1982. ...ja tehislohkudega kivide otstarbest üldse. *Eesti Loodus* 5, c. 319.
- Eelsalu, Heino 1983. Jääaeg ja mõistatuslik Sõnn. *Eesti Loodus* 2, cc. 113–115.
- Eelsalu, Heino 1985. *Ajastult ajastule*. Tallinn: Valgus.
- Eelsalu, Heino 1986. Andromeeda tähtkuju kiviaja vaatlusprotokollides. *Eesti Loodus* 3, cc. 167–168.
- Eelsalu, Heino 1987. Kalendrilt kalendrile. *Keel ja Kirjandus* 11, cc. 663–666.
- Eelsalu, Heino 1987a. Planeet Veenus muinasvaatlejate protokollides. *Eesti Loodus* 1, cc. 38–40.
- Eelsalu, Heino 1988. Ekliptika ja esivanemad. *Eesti Loodus* 2, cc. 110–111.

- Eelsalu, Heino 1989. Põhjala kaljumaalingud ja tähekalender. *Eesti Loodus* 2, cc. 111–113.
- Eelsalu, Heino 1990. Kaljuraiendite lindude mõistatus. *Eesti Loodus* 5, cc. 316–317.
- Eelsalu, Heino 1991. Tulemärk ja Põlvitaja ajastu. *Eesti Loodus* 1/2, cc. 34–35.
- Eelsalu, Heino 1991a. Koit ja Hämarik ning tanabata-õhtu. *Keel ja Kirjandus* 8, cc. 489–490.
- Eelsalu, Heino 1993. Sõnumilt sõnumile: Meenutusi ja hinnanguid: Paleokultuuri uurimine Eestis 1960-80ndail. *Looming* 12, cc. 1681–1690.
- Eelsalu, Heino 1994. Ürgse kuukalendri asümmeetriline duaaljaotus. *Keel ja Kirjandus* 4, cc. 225–228.
- Eelsalu, Heino 1997. Tähtpäevakalendri vanim kihistus kui süsteem: Päikesekalender. *Keel ja Kirjandus* 11, cc. 762–768.
- Eelsalu, Heino & Ernits, Enn 1977. Mida aimame esivanemate kuukalendrist. *Eesti Loodus* 12, cc. 779–781.
- Eelsalu, Heino & Ernits, Enn 1978. Keeleandmed soome-ugri varase kalendriloo pidepunktidenä. *Keel ja Kirjandus* 5, cc. 280–282.
- Eelsalu, Heino & Hamel, Jürgen 1980. Väikeste tehislõhkudega kivid ja paleo-astronoomia. *Eesti Loodus* 6, cc. 379–381.
- Eelsalu, Heino & Stöör, Ülo 1984. Looduse värvid ja loomise lugu. *Eesti Loodus* 3, cc. 156–158.
- Eisen, Matthias Johann 1909. *Maa päält taevasse: Arutlused päikese, kuu, tähtede ja ilma eluvalduste kohta.* [От Земли до неба. Рассуждения о солнце, Луне, звездах и мироустройстве.] Tartu: Hermann.
- Eisen, Matthias Johann 1919. *Eesti mütoloogia.* [Эстонская мифология.] Tallinn: Eestimaa Kooliõpetajate Vastastiku Abiandmise Seltsi raamatukauplus.
- Gildemann, Berend 1849 (издатель). *Mailma made õppetuis: Isseärranis Ma rahva koolmeistritele ja kolide tarwis.* [Учение о странах мира. Специально для учителей сельских школ.] Pernau: [s.n.].

- Grenzstein, Ado 1885. Taeva-kaart. [Карта неба.] *Oleviku* 50 (1885) II hinnata erilisa. Tartu: [s.n.].
- Göseken, Heinrich 1660. *Manuductio ad Linguam Oesthonicam = Anführung zur Öhstnischen Sprache*. Reval.
- Helle, Antor Thor 1732. *Kurtzgefasste Anweisung zur ehstnischen Sprache, in welcher mithetheilet werden* I. Eine Grammatica, II. Ein Vocabularium, III. Proverbia, IV. Aenigmata, V. Colloquia. Halle: [s.n.].
- Hupel, August Wilhelm 1774–1782 (сост.). *Topographische Nachrichten von Lief- und Ehtland* 1–3. Riga: Johann Friedrich Hartknoch.
- Hupel, August Wilhelm 1780. *Ehstnische Sprachlehre für Beide Hauptdialekte, den revalschen und dörptschen, nebst einem vollständigen Wörterbuch*. Riga & Leipzig: Hartknoch.
- Hurt, Jakob 1963. Paar palvid eesti ärksamaile poegadele ja tütardele. Eduard Laugaste. *Eesti rahvaluuleteaduse ajalugu: Valitud tekste ja pilte*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, cc. 202–210. (Allikas: Olevik 1888.)
- Hurt, Jakob 1989. Eesti astronomia. Kõne Eesti Jaani koguduse Noortemeeste Seltsis 10. Jaanuaril 1899. Jakob Hurt. *Mida rahvamälestustest pidada: Artiklite kogumik*. Tallinn: Eesti Raamat, cc. 91–130.
- Jaaniste, Jaak & Saar, Enn 1990. *Täheatlas: Käsiraamat*. [Атлас звезд.] Tallinn: Valgus.
- Jakobson, Carl Robert 1868. *Weikene Geograafia ehk Maadeteaduse käsiraamat* 1–3. [Короткая география, или справочник для науки о земле.] Tartu: H. Laakmann.
- Jakobson, Carl Robert 1868; 1913. *Kooli lugemise raamat*. [Школьная книга для чтения.] Tartu: H. Laakmann
- Kampmann, Mihkel (= Кампмаа, Mihkel) 1913. *Kooli Lugemisraamat* 2. 3., täiend trükk. [Книга для школьного чтения.] Tallinn: G. Pihlakas.
- Kaplinski, Jaan 1970. Mõned “Tähe mõrsjast” virgutatud mõtted. *Keel ja Kirjandus* 9, cc. 543–550.
- Kasak, Enn 1996. Tähistaeval põhinevatest uskumustest. 1: Uskumuste liigitusest astronoomi pilguga. *Mäetagused* 1/2, cc. 24–29.

- Kasak, Enn 1999. Tähistaeval põhinevatest uskumustest 2: Astroloogiast Mesopotaamias. *Mäetagused* 10, cc. 38–54.
- Kasak, Enn 2000. Beliefs based on the starry sky. Anu Nurk, Triinu Palo, Tõnu Seilenthal (ред.). *Congressus Nonus Internationalis Fenno- Ugristarum: 7.–13.8.2000 Tartu 3: Summaria acroasium in sectionibus et symposiis factarum: Folkloristica & Ethnologia; Litteratura; Archaeologia & Anthropologia & Genetica*. Tartu: Eesti Fennougristide Komitee, c. 41.
- Kasak, Enn & Veede, Raul 2000. Mesopotaamia planeedinimedest ehk kurva lõpuga lugu. *Akadeemia* 6, cc. 1223–1246.
- Kreutzwald, Friedrich Reinhold 1848–1849. *Ma-ilm ja mõnda, mis seal sees leida on: Tullosaks ja õppetlikuks aeawiteks Ma-rahwale I–V*. [Мир и его составляющие.] Tartu: [s.n].
- Kuperjanov, Andres 1998. Täheonu: Maailmaruumi tühjusest, külatähetornidest ja Hugo Raudsaarest eriti. *Mäetagused* 7, cc. 57–65.
- Kuperjanov, Andres 2000a. Ernekahl ja Taivatahr. *Vaatleja: Hüperajakiri* 3. <http://www.obs.ee/cgi-bin/w3-mysql/vaatleja/artikkel.html?id=119>.
- Kuperjanov, Andres 2000b. Koodid - rehad. *Vaatleja: Hüperajakiri* 1. <http://www.obs.ee/cgi-bin/w3-mysql/vaatleja/artikkel.html?id=29>.
- Kuperjanov, Andres 2000c. Loogatähed ja Vändatähed. *Vaatleja: Hüperajakiri* 2. <http://www.obs.ee/cgi-bin/w3-mysql/vaatleja/artikkel.html?id=61>.
- Kuperjanov, Andres 2000d. Taeva sõelad. *Vaatleja: Hüperajakiri* 6. <http://www.obs.ee/cgi-bin/w3-mysql/vaatleja/artikkel.html?id=209>.
- Kuperjanov, Andres 2003. *Eesti Taevas. Uskumusi ja Tõlgendusi*. [Эстонское небо. Исследования и интерпретации.] Tartu: Eesti Folkloori Instituut.
- Kõiva, Mare 1983. Paleoastronoomiliselt müütidest ja muististest [Konverents: 21.04.1983, Viljandi]. *Looming* 6, cc. 847–848.
- Kõiva, Mare & Pustõlnik, Isold & Vesik, Liisa 2005. *Cosmic Catastrophes. A Collection of Articles. Proceedings of the Society for Astronomy in Culture (SEAC)*. Tartu: Estonian Literary Museum & Tartu Observatory.
- Kõiva, Mare 2007. Komeedid Eesti rahvausundis. *Sator* 6. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi teaduskirjastus.

- Kõiva, Mare & Kuperjanov, Andres (составители) 2012. *Uudistades Universumit*. Paar Sammukest XXVI 2012. Eesti Kirjandusmuuseumi aastaraamat. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi teaduskirjastus.
- Lintrop, Aado 2000. Suur tamm ja õde-venda. *Mäetagused* 13, cc. 24–42 (<http://haldjas.folklore.ee/tagused/nr13/>).
- Livländer, Robert Johannes 1923. Vanade saarlaste täheteadus praegusel ajal: Mõned märkused ja lisandused Dr. J. Hurti “Eesti astronoomiale”. *Loodus* 8, cc. 484–494.
- Loorits, Oskar 1939. Rahvapärimate kogu ja kutsumusest. *Rahvapärimate Selgitaja* 6. Tartu, cc. 177–183.
- Loorits, Oskar 1949. Grundzüge des estnischen Volksglaubens 1. Skrifter Utgivna av Kungl. *Gustav Adolfs Akademien för Folklivsforskning* 18 (1). Lund: Carl Blom.
- Loorits, Oskar 1957. Grundzüge des estnischen Volksglaubens 3. Skrifter Utgivna av Kungl. *Gustav Adolfs Akademien för Folklivsforskning* 18 (3). Lund: Carl Blom.
- Marpurg, Georg Gottfried 1805. *Weikenne oppetusse nink luggemisse Ramat Tartu ma-rahwa kooli laste tarbis*. [Небольшой учебник и читатель; для сельских школ.] Tartu: Georg Gottfried Marpurg.
- Masing, Uku 1995. *Eesti usund*. [Эстонское верование.] Tartu: Ilmamaa.
- Paulson, Ivar 1966. *Vana Eesti rahvausk: Usundiloolisi esseid*. [Давние эстонское народное верование. Религиоведческое эссе.] Stockholm: Vaba Eesti.
- Poikalainen, Väino & Ernits, Enn 1987. Äänisjärve kaljujoonised ja esivanemate loodusetunnetus 1–2. *Eesti Loodus* 3, cc. 175–183; 4, cc. 253–258.
- Poikalainen, Väino & Ernits, Enn 1998. *Rock Carvings of Lake Onega: Vodla Region*. Tartu: Estonian Society of Prehistoric Art.
- Prüller, Paul-Egon 1968. Eesti rahvaastronoomia. *Teaduse ajaloo lehekülgi Eestist: Kogumik*. Tallinn: Valgus, cc. 9–70.
- Roos, Eduard 1969. “Tähe mõrsja” Salme ja tema kosilased. *Keel ja Kirjandus* 11, cc. 658–670.

- Salve, Kristi 1983. *Paleoastronoomia müütides ja muististes* [Konverents: 21.04.1983, Viljandi]. *Keel ja Kirjandus* 8, cc. 459–460.
- Stahl, Heinrich 1637. *Anführung zu der Ehstnischen Sprach, auff Wolgemeinten Rath, und Bittliches Ersuchen*. Reval: H. Stahl.
- Tago, Erik 1997. Sabatähed, mis tegid ajalugu. *Mäetagused* 3, cc. 53–56.
- Tuvikene, Tõnu 1998. Marsi kanalite ajalugu. *Mäetagused* 6, cc. 49–55.
- Vestring, Salomo Heinrich. *Lexicon Esthonicum Germanicum* (<http://haldjas.folklore.ee/~kriku/VESTRING/index.htm>).
- Viires, Ants 1991. Pseudomythology in Estonian publicity in the 19th and 20th century. *Ethnologia Europea* 21 (2), cc. 137–143.
- Viluoja, Eha 1980. *Paleoastronoomia ja -matemaatika konverents* [Konverents: 14.10.1980, Tallinn]. *Keel ja Kirjandus* 2, cc. 126–127.
- Wiedemann, Friedrich Johann 1869 (1893). *Ehstnisch-Deutsches Wörterbuch*. Sankt-Peterburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.
- Wiedemann, Friedrich Johann 1876. *Aus dem inneren und äusseren Leben der Ehsten: Der Akademie vorgelegt am 30. Sept. 1875*. Sankt-Peterburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.

Summary

On Astral Mythology and Its Studies

Andres Kuperjanov

Keywords: archeoastronomy, ethnic astronomy, folk astronomy, folk belief, history of studies, paleoastronomy

Astral mythology has long been studied in Europe. The study is closely connected with the discovery and interpretation of antiquities. Finno-Ugric (including Baltic Finnic) astral folklore and mythology have also been collected, published, and studied extensively. Therefore, we can make some generalizations based on the previous research and raise new tentative research questions.

In 1902 a prominent Estonian folklore collector Jakob Hurt published a book on Estonian astronomy. In 1968 an overview was published by a physicist Paul-Egon Prüller. Both publications are empirical systematizations, and focus primarily on the names of the stars, leaving myths

and beliefs aside. Meanwhile, plenty of astral myths were included in the compulsory school literature list for more than a hundred years. Anders Kuperjanov's 2004 book "Eesti taevas. Uurimusi ja tõlgendusi" (Estonian Sky: Studies and Interpretations) uses all the data of the folklore archive and the Estonian language archive, and provides the first systematic overview of astral beliefs, their practical use (to find out time and direction), and astral myths, and includes an additional star names catalogue. The book also features a star sky map with Estonian folk star names. Some of the less wide-scale studies of Baltic Finnic traditions based on fieldwork and printed data were published on Votes' and Livonians' folklore.

All Baltic Finnic corpora indicate that the collection of folk astral knowledge started too late and a number of mistakes were made in collection planning. Nevertheless, Baltic Finnic beliefs have common features, myths have much in common with Slavic and German ones, but they also have some peculiarities and motifs that emerged in the 20th century. The key issue now is how and what aspect of astral mythology we should collect in order to expand the previous data and get new ones.

**Культурный ландшафт.
Ритуал. Фольклор**

Элементы традиционного культурного ландшафта белорусов как средство объективации истории

Владимир Лобач

Полоцкий государственный университет
nordic972@gmail.com

Аннотация: Природные и антропогенные объекты традиционного культурного ландшафта выступают в мифопоэтической картине мира своего рода «закрепками» коллективной памяти и жизненного опыта, которые постоянно верифицируют и актуализируют в синхронной перспективе прошлое в наиболее значительных для сообщества срезах. В рамках белорусского традиционного общества чрезвычайно важной символической функцией культурного ландшафта является объективация истории. Однако сам механизм отбора и фиксации исторических событий, который включает в себя реальный объект жизненного пространства и фольклорный информационный блок, с ним связанный, принципиально отличается от логики и принципов «письменной истории». В рамках локального сообщества первичным и важным становится знаковость того или иного исторического события для «местной истории», а ее точная хронологическая соотнесенность несущественна и вторична. В первую очередь, ландшафтная объективация «обрабатывает» и фиксирует мифологические прецеденты и исторические события эпохального характера. Персонализация прошлого на разных уровнях ее актуальности в проекции на локальный культурный ландшафт делает последний своего рода историкоцентричным, когда наиболее существенные исторические события (от библейского потопа до войны с Наполеоном) происходят в окрестностях конкретной деревни. Коллективная память не только

наглядно и доходчиво объясняет события прошлого посредством фольклорных легенд, соотнесенных с элементами ландшафта, но и «вписывает» местную историю в качестве центрального сюжета истории глобальной как в ее библейской, так и мировой версии.

Ключевые слова: культурный ландшафт, мифология пространства, фольклор, история, белорусская традиционная культура, объективация истории, сакральная география

Введение

Вопрос об «историчности фольклора» и, соответственно, историчности традиционного сознания как такового, исследуется и дискутируется в течение последних десятилетий, что отражено в работах В. Я. Проппа, Б. Н. Путилова, А. К. Байбурина, Г. А. Левинтона и др. Основное внимание при этом было обращено на «эпическую историю», вербализованную в классических фольклорных текстах различных культурных традиций. Принципиально важным стало понимание того, что фольклор не является непосредственным «эхом давних времен», но «доносит до нас не столько информацию о прошлом, сколько матрицы общественного сознания, зачастую имеющие мифологический генезис (точнее, исторические воспоминания, отобранные и структурированные сообразно данным матрицам)» (Неклюдов 2007: 77).

Фольклорное сознание имеет собственные принципы и механизмы создания истории, которая, безусловно, отличается от истории письменной. Речь идет о двух различных типах истории, где функционируют разные механизмы объективации событий прошлого. «Фольклор и история понимаются в самом широком смысле: как различные способы коммуникации, воплощения, описания и систематизации в пространстве и времени «реалий» бытия. Противопоставление «фольклора» и «истории», воплощающих соответственно устную и письменную традиции, «синхронные» – в пределах одного поколения, коллектива или даже речевого (обрядового) акта – и «диахронные» (между поколениями и эпохами) способы коммуникации, условно уже в силу того, что и фольклор призван воплощать традицию – память поколений. Другое дело – как реально действует механизм этого воплощения, и это – одна из самых сложных проблем славянской

фольклористики и истории славянской культуры в целом...» (Белова & Петрухин 2008: 3–4).

Механизм кодификации и мемориализации исторических событий в культурах фольклорного и письменного типа существенно отличается. Для письменной истории важной становится хронологическая последовательность, фактическая подробность и достоверность («истинность»), которая верифицируется «историческими источниками». Одной из определяющих черт письменной истории является ее авторский характер. В свою очередь, отбор и интерпретация исторических фактов носят субъективный характер от самых начал письменной истории, как бы ее авторы ни настаивали на «объективности».

Для традиционного сообщества свойственна цикличная организация времени, тесно соотнесенная с природными (аграрными) ритмами, что снимает необходимость в точном хронологическом измерении и фиксации реальных событий в общем фонде коллективной памяти. Достоверность исторического (местного, топонимического) предания для его носителей и потребителей заключается не в строгом соответствии историческим реалиям, но в том, насколько мотив, сюжет и действующие персонажи конкретной «истории» вписываются в традиционную картину мира, свойственную определенной этнокультурной традиции. «В сознании фольклорного «потребителя» и вообще в коллективном сознании «фольклорной среды» существовала постоянная нужда все время снова моделировать уже установленную традицией картину мира, устанавливая все окружающие объекты, явления, события на свои места и тем самым избегать внутренней дисгармонии» (Жукас 1982: 79).

В рамках традиционного сообщества, фольклорного по способу фиксации и передачи информации, а также «анонимного» в смысле авторства, задача отбора и интерпретации исторических фактов специально не ставилась, поскольку ее реализация была целиком «автоматизирована» мифопоэтической картиной мира. Цикличное восприятие времени, свойственное традиционному мировоззрению, нивелировало значимость любых дат, твердо привязанных к линейной модели истории с ее точным хронометражем. При этом первостепенную значимость приобретала именно «местная история», которая являлась единственно реальной для локального сельского сообщества, но могла быть масштабирована до уровня истории глобальной или библейской.

В качестве механизма фольклорной мемориализации истории выступает традиционная картина мира, для которой существенны и значимы только прецеденты, события переломные, критические, экстраординарные и именно в местном измерении. «Фольклорно-исторические» предания, составляющие значительный пласт устной истории, предоставляют исследователю народной картины мира богатейший материал для размышления над тем, как виделось нашим предкам географическое и политическое устройство мира, что было актуально и релевантно с точки зрения «истории места», а что проходила незамеченным» (Белова & Петрухин 2008: 7).

Исторические представления в традиционном сообществе довольно далеки от обобщений и масштабности (история страны, народа) и касаются преимущественно «своего» мира – одного или нескольких поселений с окрестностями. При этом элементов локальной топографии с избытком хватало мифологическому мышлению как для вербализации конкретных фольклорных сюжетов, так и для структурирования сложной и детальной картины мира. Как отмечает Р. Радзик, историческая память белорусских крестьян «опиралась на устную традицию и имела, прежде всего, характер локальный, в значительной степени соотносенный с топографией» (Radzik 2000: 174).

Вместе с тем, все прошлое, усвоенное коллективной и индивидуальной памятью, отчетливо делится на два неравных по своей глубине слоя. *История актуальная* (оперативная) обслуживается совокупностью личных воспоминаний (например, о событиях II Мировой войны) и характеризуется не только множествами подробностей и определенных деталей, но и личным эмоциональным отношением сказателя к тем или иным событиям, которым он дает собственную оценку либо интерпретирует, но в любом случае убежден в их реальности. *История легендарная* (эпическая) никогда не является итогом собственных воспоминаний человека, но есть продуктом ретрансляции информации («еще деды дедов рассказывали») о событиях очень давних («давным-давно»), которые измерить точной хронологией невозможно.

История легендарная лишена (или почти лишена) эмоционального отношения сказателя к событиям, которые там фигурируют, и имеет характер констатации («Говорили, Бог ходил по земле...»). Для истории этого типа существенна не

столько историческая точность в ее классическом понимании (даты, факты, персоналии), но соответствие зафиксированных коллективной памятью событий структуре и логике картины мира в ее пространственном и временном измерении. Это вовсе не означает, что актуальная история, в противовес легендарной, является абсолютно реалистичной и антифольклорной. Былички – истории о личной встрече человека с представителем иного мира (чертом, призраком или русалкой) – не менее фольклорны, чем легенда о великанах. Однако приоритетным «собственником» легендарной истории является коллективная память («говорили, что...»), сфокусированная в нарративе конкретного сказателя, в то время как актуальная история, в первую очередь, принадлежит личной памяти («помню, что...»), хотя и в проекции на историю всего коллектива.

Ошибочно считать, что два среза коллективной истории обособлены друг от друга и никоим образом не пересекаются. Восприятие времени в культурах фольклорного (традиционного) типа не предполагает наличия однозначных хронологических рамок, границ; прошлое может перетекать в будущее и настоящее. История легендарная (эпическая) активно пополняется за счет истории актуальной, когда очень значительное для локального сообщества событие с течением времени (жизнь 3–4 поколений) максимальным образом фольклоризируется и переходит в категорию исторических преданий. С другой стороны, «факты» истории легендарной периодически верифицируются в рамках современных деревенских актуалей. Например, церковь, которая якобы провалилась под землю в незапамятные времена, образовав Святое озеро, реально, по убеждению рассказчика, напоминает о себе звоном колоколов и в наши дни.

У Лепілі во, гаварылі, што Святое возера называецца. Святое, што вот правалілася царква там, у тое азяро. Гэта есьлі купацца – нельзя там, што ўсераўно туды утопішся. Там ад берага глыбока зразу, кажучь. І ўродзе гаварылі, што ў Паску там чуваць, што званы звоняць, у тым азяры (Лепельский р-н Витебской обл.) (ПЭЗ 2011: 169).

Приведенная цитата указывает на очень важный фактор мемориализации истории в рамках локального сообщества – элементы традиционного культурного ландшафта выполняют информационные функции не только в синхронной, но и диахронной



Святое озеро возле г. Лепель Витебской обл.
Фото автора, 2011 г

перспективе. В этом смысле, культурный ландшафт становится для местного сообщества «учебником истории», которая при всем своем локальном и этноцентрическом прочтении, тем не менее, органически включена в глобальную историю. При этом различные категории ландшафтных объектов описывают разные сегменты истории. Культурные элементы пространства, которые komponуют непосредственную жизненную среду человека (дом, усадьба, хозяйственные постройки), являются «иллюстративным материалом» преимущественно актуальной истории деревни во всем ее разнообразии: быт, праздники, происшествия трагические или чрезвычайные. Эпицентром конкретной деревенской истории может стать дом, храм или баня:

Была баня раз топленая. Вот мы, маладзёж, падышлі раз паглядзець. Аж там хахочуць, плёскаюць. Я адкрыла баню – аж там чэрці (Шумилинский р-н Витебской обл.) (ПЭЗ 2011: 98).

В свою очередь, локусы, которые репрезентируют сюжеты легендарной истории, как правило, размещены вне границ поселения. Существует категория ландшафтных объектов,

которые, при своем несомненном антропогенном происхождении и физической включенности в жизненное пространство деревни, олицетворяют в мифопоэтической картине мира идею «чужого», как в мифологическом, этнокультурном, социальном и во временном плане. Имеются в виду памятники археологии (курганы, городища), а также определенные природные объекты (озера, источники, камни) и урочища, соотносенные в коллективной памяти с объектами культурного ландшафта: храмами, городами, деревнями, корчмами или определенными культурными персонажами.

Памятники археологии

В народной мифологии пространства курганы и городища занимают отдельное место. Это следует из их подчеркнутого отличия как от мира природы (ровная площадка, валы городища, полусферическая курганная насыпь – не имеют непосредственных природных аналогий), так и от пространства культуры. В последнем случае, граница между археологическими памятниками и «своим» миром для представителя традиционного сообщества проходит по временной шкале. Это означает, что курганы и городища, несмотря на культурный характер их происхождения, не вписываются в актуальную коллективную историю сельского сообщества, а рассматриваются только в контексте «древней» (мифологической, эпической) истории, когда жили и действовали «другие» люди, память о которых сохранилась на уровне мифологических архетипов, а не персоналий.

Курган

Во всех случаях курганы в традиционной картине мира белорусов идентифицируются как объекты антропогенного происхождения и только как места погребений, что свидетельствует как о глубине фольклорной памяти, так и о реальном эмпирическом опыте – часть курганов распахивалась и находки человеческих останков не вызывали сомнения в функциональном предназначении курганных насыпей.

Во-вторых, курганы в народных представлениях соотносятся с идеей «чужого», которая в каждом отдельно взятом случае может иметь свое конкретное наполнение: эпохально-мифологическое (великан, богатырь – первые обитатели края, соотнесенные с мифологической эпохой; змей-портной – персонаж мифологический, агент иного мира среди людей); этнокультурное (французы, шведы, татары – «чужаки» в народной картине мира); социокультурное (топонимы «Могила Рогнеды» или «Княжеская могила» выводят на образы правителей, носителей высшей, сакрализованной власти).

Большинство фольклорных сюжетов, связанных с курганами (капцамі, валатоўкамі), имеют общую «точку пересечения»: появление захоронений подобного типа в традиционном мировоззрении белорусов соотносится с подчеркнуто кризисной ситуацией (чаще война, но и эпидемия, убийство) и, как результат, насильственной смертью. *«Там капцы, у тых капцах людзі забітыя, гэта даўно было, бо вялікія дрэвы параслі на тых капцах»* (Поставский р-н Витебской обл.); *«Ад даўнейшых войнаў засталіся капцы»* (Новогрудский р-н Гродненской обл.) (Слоўнік 1980: 404). Это обстоятельство подчеркивает оппозиционность курганных захоронений деревенскому кладбищу, которое в символическом плане предстает как поселение (село) покойников, которые умерли «своей» смертью, израсходовав всю жизненную энергию (Байбурин 1993: 101–103).

Символический статус курганных погребений в рамках локального сообщества всегда зависит от их места в системе «реального пространства», т.е. пространства, «которое очерчивается посредством чувств (были, слышали, трогали)» (Pelcowa 2005: 131), поскольку народная мифология пространства «приобретает реальное содержание только в границах определенной ландшафтной структуры» (Панченко 1998: 14). Таким образом, для мифологической интерпретации курганов важное значение имеют их конкретные пространственные характеристики: площадь (количество), размеры, местонахождение (в лесу, на поле или на деревенском кладбище).

Для традиционной картины мира знаковыми являлись необычные (большие) размеры курганов, что при соотнесении с параметрами «нормальных» («своих») могил, в которых похоронены родственники и соседи, формировало устойчивое представление о необычных физических характеристиках людей, погребенных

под курганными насыпями. В значительной степени это коррелирует с мифологическими представлениями о великанах, которые жили во времена сотворения мира.

Казали, на той гори, де контора, е курганы. Було тут село и була война, и людей богато набили и позагребывали. Казали, што копали да вукопали таку голлёнку, костку – було з человека, як дитя годоў з десять. Такие були люди великие колись (Лельчицкий р-н Гомельской обл.)

Косци находили. Дзе даўнейшыя могилки. Великаны були (Ивацевичский р-н Брестской обл.) (Белова, Петрухин 2008: 99–100).

Большой одиночный курган в фольклоре может выступать в качестве своеобразного «центра», вокруг которого создается поселение, разворачивается собственно культурное пространство. Например, большой курган фигурирует в преданиях об основании Могилёва (погребение легендарного разбойника Машеки – курган «Могила Льва» – становится эпицентром города и дает ему название) и Телеханов: «Тут была... когда-то могила хана. Был большой курган. Возле него селились люди» (Легенды 2005: 287, 331). Курганы этой категории соотносятся с персоналиями легендарной истории, а размеры курганных насыпей в народном сознании соответствуют социокультурному статусу погребенного там человека (князя, военачальника).

На Калавурскай гарэ была бальшая валатоўка. Казала пра гэту маці..., што валатоўку гэту насыпалі даўным даўно салдаты. На гарэ яны сталі аддахнуць. Генерал іхні загадаў насыпаць валатоўку аб сабе на памяць (Лепельский р-н Витебской обл.) (ПЭЗ 2011: 273).

В отличие от одиночных курганов, группы курганных насыпей в традиционной картине мира воспринимались как захоронения коллективные (массовые) и при этом синхронные, что могло быть результатом лишь одноактового трагического события (война, битва) с обязательным участием «чужаков» (французов, шведов, татаров). Типологическая тождественность всех насыпей в пределах курганной группы лежит в основе народных представлений об абсолютной этнической и социокультурной идентичности захороненных там людей. В традиционной картине мира предствителями однородной социальной группы, которые одновременно погибли в результате каких-либо



Большой одиночный курган возле д. Гомля
Полоцкого р-на Витебской обл. Фото автора, 2015 г.

драматических событий, могли быть солдаты. «В этой местности... встречаются, и даже очень значительные, насыпанные курганы. О них сохранилось в народе предание, что курганы эти насыпаны на могилах убитых воинов» (Легенды 2005: 259).

Закономерной представляется и частотность этнических наименований в народных названиях курганов (французские, шведские, татарские), а также их ареальная локализация. Во всех случаях фольклорная (коллективная) память фиксирует наиболее масштабное и знаковое для конкретного региона военное нашествие «чужаков». Для населения Северной Беларуси, где события Войны 1812 г. носили ожесточенный характер, объектом фольклоризации стала армия Наполеона. «Французские могилы» в народных представлениях фигурируют как места массовых захоронений солдат наполеоновской армии. «*Як французы ішлі, іх тут убівалі, закапавалі іх тут убитых – та валатоўкі*» (Лепельский р-н) (ПЭЗ 2011: 265).



«Французские могилы» (Курганы X–XI вв.) возле д. Углы Полоцкого р-на Витебской обл. Фото автора, 2008 г.

В ряде случаев в качестве «братских могил» солдат французской армии выступают городища железного века, известные у местного населения под характерным названием «Французская гора».

Вот у Шалцінах, возле озера, гара называецца Французская, патаму што там захараненне французскіх салдат 812-га года. І па сей час іх можна там адкапаць, косці яшчэ сахраніўшыся (Миорский р-н Витебской обл.) (ПЭЗ 2011: 249).

Показательной в контексте противоречивого характера Войны 1812 г. для Беларуси является фольклорная персонализация военных событий. Довольно часто в исторических (топонимических) преданиях фигурирует Наполеон, но полностью отсутствуют российские персоналии: император Александр, фельдмаршал Кутузов, генерал Витгенштейн (который активно действовал как раз на территории Беларуси). Французский император в фольклорной истории очень часто выступает как

воплощение всей своей армии. *«Курганы – гэта там шоў Напалеон»; «Гаварылі, што кагда Напалеон ухадзіў, вот эта там захараняліся людзі, і вродзе бы такія курганы там»* (Борисовский р-н Минской обл.) (ПЭЗ 2011: 275–276).

Для населения Западной (Северо-Западной), Центральной Беларуси и, частично, Полесья объектам фольклорной мемориализации стала Северная война (1700–1721) и шведская армия Карла XII, которая была известна своей жестокостью именно в этих регионах. Как и в случае с Войной 1812 г., механизмом объективации исторической памяти о событиях Северной войны выступают курганные насыпи и соответствующие представления. *«Тамака горы ёсць, вунь туды. Шведы ваявалі тут. Наверна. Вот яны сваіх байцоў харанілі, такія горы дзелалі»* (Докшицкий р-н Витебской обл.) (ПЭЗ 2011: 270).

В юго-восточных районах Беларуси актуальным сюжетом фольклорной истории являются набеги крымских татар. Объективация памяти о чужеземном нашествии в данном случае также реализована посредством интерпретации курганов и других археологических памятников, что отображено в топонимии. *«На территории Беларуси довольно многочисленны микротопонимы Татарская Гора, Татарские Могилы, Татарские Моглицы»* (Дучыц 1993: 26).

Память о татарских набегах оказалась чрезвычайно устойчивой, поскольку татары стали в традиционной картине мира белорусов концентрированным воплощением «чужака» по всем параметрам этнокультурной идентификации (антропологический тип, язык, религия, одежда, быт, «нечеловеческое поведение» и др.). *«О тех курганах рассказывают: татары напали на этот край и произвели страшное опустошение: жгли сёла, грабили церкви, издевались над женщинами, детьми и стариками. [...] На другом берегу реки стоял ещё один большой отряд татаров. Бог послал им слепоту, наказав за зверства... Не узнав своих и подумав, что это русины, начали уничтожать один одного до последнего. От них и произошли курганы»* (Легенды 2005: 241).

В регионах, которые испытали на себе нашествия многих вражеских армий, может происходить своеобразная миксация различных пластов фольклорной истории, когда образы чужаков смешиваются и выступают как единое целое.

Ёсць жа вон там горкі... Но, казалі, што ішоў жа гэты турак, швэд, Напалеон гэты, ну і дужа людзей пабілі многа, водзeka і сыпалі (Докшыцкі р-н) (ПЭЗ 2011: 269–270).

Фольклорные «комментарии» относительно безусловно исторических, с точки зрения местной традиции, объектов (курганов, «шведских» или «французских могил»), как правило, очень краткие и имеют характер констатации (кто и в итоге чего погребен), в которой даже не находится места для обозначения противников погибших солдат. Такой же минимализм свойственен и представлениям, в которых фигурируют исторические личности – Карл XII или Наполеон. Информация о личных характеристиках этих персон (физиометрические данные, характер, внешний вид и т.д.) отсутствует, а все повествование сводится к обозначению конкретного действия («обедал», «отдыхал») в соотнесении с конкретным локусом (камень, гора, урочище). Минимализм и выборочная конкретика народно-исторических нарративов является логичной, исходя из закономерностей функционирования эпического фольклора. Как отмечал В. Я. Пропп, «в фольклоре рассказ ведется только ради повествования о том, что происходит. Эта исключительная динамичность действия приводит к тому, что в повествовании фигурируют только те лица, которые будут играть свою роль в развитии действия» (Пропп 1976: 91).

Частотность «военной тематики» в топонимических преданиях обусловлена спецификой белорусской истории, когда страна очень часто оказывалась на пути захватчиков разного рода. С другой стороны, немаловажной является и символическая интерпретация войны в мифопоэтической картине мира. Война, несмотря на свой деструктивный характер, как и любое событие экстраординарного, переломного (переходного) характера, выявляет свои созидательные потенции. После войны традиционный культурный ландшафт пополняется новыми элементами. И не только местами захоронений, но поселениями и даже культовыми объектами. «Другой пласт “военно-исторического” фольклора представляют нам местные топонимические предания, в каких воинственные противники часто выступают в роли культурных героев» (Белова & Петрухин 2008: 103).

Согласно фольклорной традиции, целый ряд ойконимов является и имеет свое объяснение именно в контексте военных

событий. В то же время, по логике мифологического мышления, придание имени (названия) объекту является тождественным созданию самого объекта и включению его в пространство культуры. Возникновение новых поселений связывается фольклорной историей практически со всеми знаковыми для территории Беларуси захватчиками: татарами, шведами, французами. Так, происхождение деревни Мамаи и её названия (Глубокский р-н) местное население соотносит с нашествием татар и их предводителем ханом Мамаем: «Это было в двенадцатом веке. [...] Было тут нашествие татар. И там не было ничего, только был лес и был лужок. И татарский хан Мамай поставил палатку на лугу, и дали название Мамаю» (Легенды 2005: 314).

Абсолютно «прозрачным» для фольклорного сознания является название деревни Швяды: «*А там Швяды. А Швяды называецца, што ў мірнае врэмя кагда-то войска стаяла шведскае*» (Вилейский р-н Минской обл.) (ТМКБ 2011: 464). Появление значительного количества поселений соотносится коллективной памятью с Войной 1812 г. «Рассказывают, что раньше эта деревня называлась Наполеоновка. Но произносить такое долгое название было неудобно, вот и переделали его в Паленовку» (Лиозненский р-н) (Легенды 2005: 318). В случае с деревней Париж (Поставский р-н Витебской обл.), для народной версии происхождения названия военный контекст легендарного события вообще не является значимым, поскольку акцентируется красота и неповторимость локального культурного ландшафта, которые в глазах французского императора якобы и становятся причиной для знакового наименования.

Ну, гэта ж тады гаварылася, што тут ішоў Напалеон і быў астанавіўшыся вот на гэтым пагорачку. І тады пайшло тады, што Парыж гэты, што выйшаў і сказаў: Красіва, як у Парыжы...¹.

Нашествие воинственных иноземцев приводит не только к образованию новых поселений, но в ряде случаев пополняет местный культурный ландшафт сакральными объектами с культовым статусом. В Слонимском районе Гродненской области «авторство» известного храма в д. Сынковичи приписывается фольклорной традицией шведам, которые построили ее среди непроходимого леса (ТМКБ 2006: 413). В Докшицком районе Витебской области известен культовый Шведский колодец:



Участники этнографической экспедиции Полоцкого университета в деревне Париж Поставского р-на Витебской обл, якобы получившей свое название благодаря императору Наполеону. Фото автора, 2014 г.

Тут недалёка стаіць Шведскі калодзеж. Гаварылі, што калі ішлі шведы, надта ім захацелася піць, а вады не было. Камандзір загадаў па адной шапцы кожнаму зачарпнуць, спусціцца з гары – і будзе вада. І яны ўсе па шапцы як зачарэпнулі, і пайшла рэчачка адтуль (ПЭЗ 2011: 206–207).

Сопоставление и анализ топонимических преданий относительно курганов дают ценный материал для уточнения временного лага актуальности тех или иных исторических событий в фольклорной картине мира. В 1907 г. этнограф К. Аникиевич, описывая исторический ландшафт Сенненского уезда Могилевской губернии, отметил, что в народном восприятии курганы чаще всего фигурируют как «шведские могиль» и лишь изредка как «французские» (Аникиевич 1907: 61). Однако, уже в 1970-80-х гг. археологические исследования на территории бывшего Сенненского уезда показали, что среди народных названий курганов однозначно преобладают «французские могиль», а «шведские» не фиксируются вообще (Збор 1985: 398–408).

Вместе с тем, полевые этнографические исследования начала XXI в., проведенные в Северной Беларуси, выявили и новый пласт исторических реалий, соотносенных в фольклорной памяти с курганами: погребения начинают отождествляться местным населением с событиями I Мировой (“Николаевской”) войны, в то время как память о 1812 г. постепенно вытесняется.

На Амьянку сугробы высокія. Мой бацька Агей Рыкун, а бацьку дзед – Сямён Рыгоравіч – расказваў, калі была Мікалаеўская вайна, то хавалі бітых у тых сугробах (Лепельский р-н)

Каля Крумплева, калі ідзеш туды к Дзвіне, сопкі там. Як капна, такія круглыя. Можа тры, можа сколькі... Гэта, як укрышце, вродзі бы, старай Мікалаеўскай вайны (Полоцкий р-н Витебской обл.) (ПЭЗ 2011: 269, 274–275).

Таким образом, хронологическая дистанция между историческими событиями, которые были фольклорным образом объективированы курганными насыпями, составляет приблизительно 100 лет (Северная война на территории Беларуси 1708–1709 гг./ Война 1812 г. / I Мировая война 1914–1918 гг.). Этот временной лаг, который в среднем соответствует жизни 3–4 поколений, и может рассматриваться как хронологический промежуток, в рамках которого и происходит фольклорная интерпретация реального исторического события и его объективация в виде определенных элементов культурного ландшафта. За пределами этого срока ландшафтная «иллюстрация» местной истории может изменить свою легенду на более актуальную с точки зрения представителей локального сообщества.

Можно констатировать, что в основе фольклоризации исторических событий и, соответственно, вариативных народных названий курганов лежит одинаковый принцип. «Предания о войне и интервентах без колебаний можно квалифицировать как однородное семантическое поле. Его «общий знаменатель» составляют представления о войне и солдатах как о чем-то чуждом, внеположенном деревенскому миру» (Платонов 1998: 223). При этом, устойчивое соотношение курганных захоронений с войной в народном сознании довольно знаково материализовалось во второй половине XX в., когда только в период с 1964 по 1971 г. на территории Беларуси было насыпано 95 величественных «Курганов Славы» (Барысевіч 1972: 212–215). Естественно, что в данном случае мемориальные комплексы были посвящены

не «чужеземцам», но соотечественникам, которые погибли на фронтах II Мировой войны, солдатам, освобождавшим страну от нацистских оккупантов. Но при этом, мифологический принцип фиксации и объективации истории посредством топографического объекта остался неизменным.

Городище

В традиционной картине мира белорусов городище имеет отчетливый медиативный статус и соотносится с «чужаками» в социокультурном либо этническом плане. Самые распространенные в народе названия городищ – Городок, Городец, Городище (Дучыц 1993: 7) – в этимологическом плане смыкаются со словом «город» (др.-слав. *gradъ*, сравни лит. *gaĩdas* ‘ограда’, др.-инд. *grhás* ‘дом’) и означает огражденное поселение.

Все фольклорные сюжеты, связанные с городищами, разворачиваются в плане исторической перспективы и апеллируют к мифологическим первопоселенцам края или же к теме войны с чужеземцами. Наиболее архаичными, по нашему мнению, являются легенды и предания первого плана. Как отмечал К. Аникиевич в начале XX в., «происхождение «городков» народ объясняет также, как и курганов, – в городках жили “асилки” (может быть старейшины, первые князья), которые воевали друг с другом каменными топорами» (Аникиевич 1907: 64).

Развернутое и знаковое в деталях предание о происхождении городищ записал у белорусов Себежского уезда Ф. Альхимович.

Вот і задумалі яны (асилкі – В. Л.) тутацька абсяліцца і пачалі зразу строіць два гарадзішчы – Забыркі і Іваніху. Народу тут было многа, шутка сказаць, кажынны год бабы прывадзілі па два ды па тры рабёнкi. Струменту ў іх пашці ніякага не было. Кажуць, што ў іх быў на ўсіх адзін тапор, да і той не жалезны, а якісь медзяны, а, можа, і жалезны, пра гэта дзяды не казалі ні настаяшча, мусіць, запамнілі. Адно звесна, што асілкі не мелі струменту, а гарадзішчы строілі. [...] Яны і звярэй убівалі камямі, адтаго камні і ляжаць аж да сягоння па лясу. А далі ... асілкі ўшлі адсюль, як толькі перавяліся ў лясах звяры і пазменшала рыбы ўвадзе, бо ім не з чаго стала жыць. З тых пор і гарадзішчы іхнія запусцелі, бо паслі іх не сора прыйшлі сюды нашы дзяды, каторыя абабралі сабе другія мясціны, каторыя больш спасобны для хлебапаштава і для разводу скацінкі (Легенды 2005: 45).



Городище железного века возле д. Катупенки Полоцкого р-на
Витебской обл. Фото автора, 2010 г.

В приведенном предании показательно то, что городища выступают как искусственно созданные поселения, жители которых принципиально отличаются от белорусских крестьян не только физиометрическими данными, но и хозяйственным укладом (охота, рыболовство и собирательство, противопоставленные земледелию).

В белорусской фольклорной традиции городище может соотноситься лишь с одним мифическим жителем, который, соотнositельно с размерами своей «усадьбы», имеет характеристики великана или богатыря. О городище железного века, расположенном на острове Освейского озера (Верхнедвинский район Витебской обл.) сохранилось следующее предание:

У Асвее, на острове ёсць гара Гарадок, а недалёка ад Асвеі, ёсць Дароціна гара [расстояние между объектами около 4 км. – В. Л.]. Раней на Дароцінай гары жыла чараўніца Дарота, а на Гарадку – княгіня-чараўніца. На Іванаву ноч яны перакідаваліся палкамі².

В Северной Беларуси предания о девах-воительницах, живущих на городище (горе), связаны с «Багатыр-гарой» (Россонский р-н), горой Княгиня (Ольгиной горой) и Доротиной горой (Верхнедвинский р-н).

У якую-та вайну там, на гары, ваявала княгіня Вольга, а яе салдаты на гару [зямлю] шапкамі наносілі.

Ну, як во я ад старых чула: што была такая Дарота – ваявала з гэтай гары... І тая Дарота, ну, не то што кідала, страляла, можа з лукаў яшчэ тады. Ну, наверна сільная жэншчына была, раз ваявала. Ну, гэта даўно (было) (ПЭЗ 2011: 248–249).

Типологически схожее предание бытует и о Марьиной горе в Чашникском районе Витебской обл.:

Ну, там, гавораць, што як з французамі ваявала тая Мар'я, дык яны (французы) пілоткамі наносілі гэту гару. Там роў такі ёсць кругом гары, там манеты старыя знаходзяць. Там тая Мар'я ваявала з французамі. Яна памешчыцай была, там у яе усадыба была. Вродзе бы, гаворуць, яна там дзеньгі схувала, і ніхто не знаць дзе³.

С городищами как местами проживания предыдущих поколений людей связан пласт преданий о поселении (городе, селе, храме), которое провалилось под землю. «Недалеко от нас есть большая гора Городище. Было там когда-то местечко. В этом местечке был костел. Из этого местечка выходила замуж девушка. Мать не хотела отдавать ее замуж. Когда выезжали венчаться, мать прокляла дочку и сказала ей: «Чтобы отсюда не вернулась, чтобы ты там утонула». И костел, и местечко утонули» (Ошмянский р-н); «Возвышенность возле деревни Новое Прибужье... называется Городок. О нем рассказывают, что тут была гора, которая раскрылась и поглотила небольшое селение с церковью» (Чаусский уезд) (Легенды 2005: 351–352).

Другая группа преданий о городищах связана с темой войны с интервентами, о чем и свидетельствуют народные названия археологических памятников: Татарская, Турецкая, Французская, Шведская гора (Дучыц 1993: 44). Городище может фигурировать и как укрепление, и как погребение, но во всех случаях насыпанное вражескими солдатами мифологическим способом (сапогами, шапками, касками).

Наступленне было шведаў на Расію, гэта ж даўным-даўно легенда ідзець. Ну, дзета тут ўбілі іхняга палкаводца. Яго палажылі, пахаранілі вунь тут во, сколька войска было – каждый у шапкі наняслі. Каскамі чэрпалі пясок, няслі і сыпалі. У часць гэтага палкаводца насыпана гара і называюць таму Швецкая (Докшицкі райн)

Па разгаворам, спачала как салдаты наносілі гэту гару каскамі. А Бог іх знаіць, хто такія, многа наверна. Гэта історыя першабытная. І там царковачка была, служба, када людзі хадзілі (Россонский р-н) (ПЭЗ 2011: 250, 252–253).

В структуре локальных культурных ландшафтов с курганами и городищами довольно часто соотносятся объекты сакральной географии («деревенские святыни»): святыне камни, источники, колодцы. В середине XIX в. крестьянами Себежского уезда особо почитался культовый камень Пястун, расположенный вблизи курганов, которому приносили дары в виде денег, полотна, поясов (Анимеле 1854: 267). На периферии курганных групп или в непосредственной близости от них находится значительное количество культовых источников Белорусского Подвинья, почитаемых местным населением за целительные свойства воды (Лобач 2013: 459). Схожая топография культовых объектов и археологических памятников характерна и для территории соседней Псковщины (Штырков 2003: 37).

Вероятно, что наличие погребальных памятников вблизи культовых объектов сакральной географии может быть объяснено исходя из архаического представления о том, что древние могилы связаны не только с миром умерших, но и с сакральной сферой миропорядка в целом. Иной мир в мифологических представлениях рассматривается как вместилище необычных, сверхъестественных ресурсов и потенций (пророческие знаки, чудесное выздоровление или неожиданное богатство человек получает именно оттуда). Не случайно, как отметил А. Панченко, крестьянами «древний курган или жальник нередко воспринимается как источник «святости» (Панченко 1998: 261).

Сквозной сюжетной линией, которая характерна для большинства топонимических преданий о нашествии интервентов, являются рассказы о кладях и богатствах, спрятанных вражескими войсками в курганах и городищах. «О былом нашествии «чужих» народов напоминают не только ископаемые останки и различные сооружения, но и такой обязательный элемент



Культовый источник Святуха, расположенный на периферии курганного могильника X–XII вв. возле д. Углы Полоцкого р-на Витебской обл. Фото автора, 2008 г.

«историко-географического фольклора», как оставленные пришельцами клады и сокровища» (Белова, Петрухин 2008: 107).

С учетом исторических реалий (армия Наполеона захватила и разграбила Москву, после чего вынуждена была панически отступать), безусловное первенство по количеству «спрятанных кладов» на территории Беларуси принадлежит французам. Предания о кладах Наполеона известны практически в каждом районе, где в свое время проходила французская армия. Нарративы такого рода фиксируются в Борисовском, Вилейском, Докшицком, Полоцком, Россонском, Сенненском, Ушачском и других районах Беларуси. Объектами, где «чужаки» спрятали свои ценности, выступают курганы и городища.

Вот тожа легенда – Залатые горы. Там пагоркі небаьшыя, да нет, можа з хату не будзець... Там нескалькі пагоркаў. Гавораць, што там закапана французамі золата (Полоцкий р-н) (ПЭЗ 2011: 247).

Хозяевами легендарных кладов в белорусском фольклоре выступают и шведы, которые могли прятать богатства не только в курганах, но и в городищах. Однако овладеть сокровищами сможет лишь тот, кто исполнит немислимые условия – успеет съездить в Вильно (Вильнюс) на трехлетнем бычке и вернуться оттуда за три часа.

А во Шведава гара! Шведамі яна насыпана. Када ішла вайна, ішоў швед, і кажды, гавараць, ну шлём, па шапцы насыпалі – і гару насыпалі. Тут убіты глаўны іхны. І ён умураваны сярод гары гэтай. І тут жа дзе-то ёсць і вароты. Дзверы, да. Ёсць. Але ніхто не знаіць. Дзверы на восток. Тут какая-та пасловіца дзедава: бочку золата (дастанеш), еслі на бычку, на трэцячку з'едзеш у Вільна за тры часы, і прыедзеш. Золата тады (Докшицкий р-н) (ПЭЗ 2011: 250).

В фольклоре Восточного Полесья сокрытие кладов приписывается туркам, татарам, но чаще – козакам, что является воспоминанием о событиях «казацкой войны» 1649–1651 гг. Как заметил Ч. Пяткевич, «в понимании полешука все курганы от времен битвы с козаками... в окрестностях Хойников, Загалья, над рекой Витей, а также Лоева и Хэлмеча, имеют клады» (Пяткевич 2004: 480). В легендарном «колодце Тура», который в предании фигурирует как центр образования города Турова, якобы спрятано турецкое золото. «Говорят, в колодце турецкая шапка лежит золотая» (Житковичский р-н) (Белова & Петрухин 2008: 108).

Деньги (золото) как материальная quintэссенция богатства в народной традиции устойчиво соотносятся со сферой «чужого» и ее представителями. «Зарывают клад разбойники, «пань», интервенты, аборигены края., т. е. персонажи, обладающие «иностранностью», «внешним» статусом и особой магической силой» (Панченко 1998: 227). Отсюда, весьма распространенная традиция сельского кладоискательства имела целью не столько «обогащение в современном смысле слова, но обретение магической удачи, коммуникацию с сакральным миром, изменение прирожденной «доли» (Панченко 1998: 228). Полевые этнографические исследования показывают, что практически все поколения деревенского мужского населения в подростковом возрасте искали «богатую долю», производя самостоятельные раскопки на городищах и курганных могильниках (Лобач 2014: 30–35).

На полі валатоўкі французскія. Гэта з французскай вайны.
Там рабаты дзелалі раскопкі. Ну, капаюць, а там нічога нету
(Лепельский р-н) (ПЭЗ 2011: 275).

Исторические личности в топонимических преданиях

Феномен войны хотя и является существенно важным для истории фольклорного типа, но выступает далеко не единственным историческим пластом, отраженным в коллективной памяти и объективированным посредством элементов культурного ландшафта. Значительное место в исторической топографии занимают локусы, соотнесенные «местной историей» с деятельностью монарших особ, которые в традиционной картине мира очень часто наделяются чертами культурных героев. С ними связывается появление новых элементов культурного ландшафта: поселений, дорог, культовых объектов. В Южной и Западной Беларуси креативные функции приписываются королеве Боне Сфорца (жене великого князя литовского и короля польского Сигизмунда I Августа), в северо-восточной части страны наиболее распространенным фольклорным образом «преобразовательницы» является российская императрица Екатерина II. Такие региональные отличия объясняются историческими реалиями: большинство владений Боны Сфорцы находилось на территории современных Брестчины, Гомельщины и Гродненщины, а северные и восточные районы (правобережье Двины и левобережье Днепра) были присоединены к Российской империи времен правления Екатерины II значительно раньше, чем остальные регионы Беларуси (II раздел Речи Посполитой произошел в 1772 г.).

Созидательная деятельность исторических персонажей, что выявляется в основании (наименовании) новых поселений или других топонимических реалий, реализуется в процессе путешествия. *«Ехала царыца Кацярына праз нашы месцы. Так тут красіва было. Панравілася ёй. Едзе і гаворыць: “Пышна, пыш- на!” За тое і наша вёска стала называцца Пышна. А як у Лепель прыехала, а там ... яшчэ красівей. Так тады: “А тут і лепей”. От і пайшло: Лепель»* (Легенды 2005: 283).

С российской императрицей фольклорная традиция связывает и культурогенез острова на Освейском озере:

Ну, такая пра остраў ёсьць легенда. Што Кацярына первая саслала трох людзей на остраў: Бірулю, Ваську і Лася. Іх пераправілі на плоце. Яны пастроілі хату і разрабывалі тры часьці острава. А между работай насыпалі шапкамі курган – Гарадзец. Во, па іх іменах і названія: Бірулін рог, Васькава, Лоськава (Верхнедвинский р-н) (ПЭЗ 2011: 259).

Схожие креативные функции народная традиция приписывает и королеве Боне: «Местность, где теперь находятся Крынки, была покрыта лесом, в котором было много источников и ручьев... В 1500 году тут проезжала... королева Бона. Она тут застряла в роднике. Вышла она... со своей тачанки на возвышенность и приказала построить на этом месте поселение. Была построена и церковь...» (Легенды 2005: 308).

Довольно часто с образом Боны Сфорцы связывают городища и замчища. «В Беларуси распространено предание о том, как на месте городища или замчища в старину стоял дворец королевы Боны. Об этом рассказывают в Мяделе, Кричеве, Пинске, Радошковичах, в окрестностях местечек Волпа и Мсцибово Волковысского, Селец Березовского р-на, около Давид-Городка... Согласно одним представлениям, королева в замке просто жила, согласно другим – она... замок построила» (Дучыц & Клімковіч 2011: 312).

В числе иных исторических персоналий высшего ранга в топонимических преданиях фигурируют великий князь литовский Витовт, король польский Стефан Баторий, а также российский монарх Петр I, шведский король Карл XII и Наполеон. Указанные персонажи, как правило, «прочитываются» местной традицией в контексте военных событий. «Возведение некоторых городищ приписывается Петру I. Городище в Индуре около Гродно, согласно одному из преданий, насыпано Петром Великим во время войны со шведами. А на городище Замочек в д. Ивань Слуцкого р-на вроде бы стоял лагерь Петра I» (Дучыц & Клімковіч 2011: 312). В Верхнедвинском районе известна «Батурава Гара», где король не просто воевал, но якобы погиб и был похоронен.

А нідалёка ат таго места, дзе калі-то была Росіца, ёсьць ішчэ места – Батурава Гара. Даўней гаварылі, што на тым месці пагіб і пахаронен ні то цар, ні то бальшой палкаводзіц Батура⁴.

Схожую закономерность можно заметить и применительно к преданиям о Витовте, правление которого было отмечено активной внешней политикой и большим количеством военных походов.

На севере и в центре Беларуси еще и сегодня некоторые дороги и старые гати через болото называются *Вітаўтавымі*. На Глубоччине в районе местечка Псуя выложенная бревнами дорога, согласно преданию, была построена литовским князем Витовтом. *Вітаўтава Дарога* имеется и к востоку от Крупок, а *Вітаўтавы Шляхі* – около деревни Валадута на Червенщине и около дд. Вороничи и Заскорки на Полотчине (Дучыц & Клімковіч 2011: 309–310).

Таким образом, знаковые исторические персонажи, которые наиболее часто фигурируют в коллективной памяти и соотнесены в фольклорной истории с конкретными элементами локального культурного ландшафта (курганами, городищами, камнями, источниками и т.д.), выступают в качества маркеров, своеобразного отображения наиболее знаковых исторических событий не только местной, но и общеэтнической истории.

«Народная библия» и культурный ландшафт

Важнейшим пластом в памяти фольклорного типа является библейская история в ее местной интерпретации и в проекции на реалии локального культурного ландшафта. «Легенды и предания, в которых речь идет об «истории» и ее видимых последствиях (местные топонимы, природные объекты) в определенной локальной традиции, только отчасти можно считать «топонимическими», поскольку в них, помимо фиксации и объяснения местного топонима или природной реалии, большую роль играют мотивы, значимые для этиологических рассказов «народной Библии» (Белова & Петрухин 2008: 7).

В ряде случаев происходит «перенос» библейских топосов на полотно локального культурного ландшафта. Таким примером может быть культовый источник Русалім, известный в Сенненском районе.

Он быў небальшы, дзеравянны зруб. Я ў бацькі свайго спрашывала, чаго тут калодзесь. А ён гаворыць: эта калодзеж святой.

Русалім называецца... Гаварылі, што святы калодзеж. Ішлі з цэркві кросным ходам, па гэтай цежкі ішлі к калодзежу» (ПЭЗ 2011: 227).

Объективация библейской истории происходит с помощью сакральных (культовых) элементов ландшафта, поскольку «сакральные топосы, которые отображены в фольклорной истории, играют роль организационного ядра на уровне поселения и в масштабах локального, регионального и общенационального пространства» (Демирев 2007: 7).

Значительная часть легенд и преданий относятся к временам божественной креации, когда мир по высшей воле принимал свои окончательные очертания. Иными словами, разговор идет о мифическом времени, когда Бог (Матерь Божья) ходили по земле. «Следы» святых странников в большинстве случаев и являются доказательством присутствия божественных персонажей в границах обычных деревенских околиц, что наиболее рельефно проявилось в чествовании многочисленных камней-следовиков – валунов с природными или искусственно созданными выемками, которые напоминают след человеческой ступни. Исследователь сакральной географии Беларуси Э. Левков отметил, что «следы принимали за «вещественные доказательства» нахождения небожителей на белорусской земле. Чаще всего вспоминают Деву Марию: камни *След Багамаці, След Прасвятой Багародзіцы, Ступня Багамаці, След Маткі Божай* и т.д. Много валунов с названиями Боскі Слядок, Боская Ножка, След Хрыста.... Иногда следы соотносят со святыми Николаем, Петром, ангелами (Ляўкоў 1992: 149–150).

Ландшафтные объекты такого рода воспринимаются местным населением не просто как сакрально выделенные, но чудодейственные, что лежит в основе их священного статуса и соответственных ритуальных функций.

Там, дзе Падрэзы, на полі недалёка і быў той Сьвяты камень. Зваўся так, што на ім сьлядочкі былі такія: кругловінка, як ад каленкі, і маленькая пятачка дзэцкая. Гэта гаварылі, што даўным-даўно ішла па гэтым полі Багародзіца з сынам, і спатыкнуліся аб гэты камень. І сьлядочкі тыя засталіся: Багародзіцы і маленькага Ісуса Хрыста. Тая вадзічка (якая заставалася в следах – В. Л.), гаварылі, дужа памагае ад усякіх хваробаў (Бешенковичский р-н) (ПЭЗ 2011: 236).



Святой (Богов) камень-следовик возле д. Великий Полсвиж
Лепельского р-на Витебской обл. Фото Володиной Т.В., 2014 г.

В качестве объектов божественной креации, в результате чего они и получили свою святость, часто фигурируют и культовые источники, сакральность которых «верифицируется» местным сообществом в рамках календарных праздников.

Крыніца Ізус завецца. Ну, Ісус Хрыстос. Можа Ісус тую ваду асвятіў. Так гаварылі. Як раньшэ малыя былі, у школу хадзілі, дык там палаценцы віселі. Крэст такі стаяў, палаценца вісела і лажылі капейкі. Крэст і там полачка. І цяпер ложуць. Там з-пад зямлі б'е фантачык і вада цераз балота і ў рэчку цячэ. Хадзілі ў Чысты чацверг. Нада да сонца схадзіць, вады набраць, памыцца, каб дзяўчына красівай была, штоб харошы малец замуж узяў. Хадзілі і перад Калядамі. Перад Пасхай абязцельна (Чашникский р-н) (ПЭЗ 2011: 203).

Сакральны статус «божественных путников» проявляется и в том, что они, в отличие от обычных людей, способны оставить свои следы там, где человеку их оставить в принципе невозмож-



Культовый источник Изус возле д. Вишковичи Чашникого р-на
Витебской обл. Фото автора, 2009 г.

но. Легенды о следах (дороге), которые оставила Богородица на поверхности озера, бытуют в различных регионах Беларуси.

В Мокранах слыдкі на камэні. Тыі слыдкі і поласа чэрэз озеро, як станэш дывытыся. Як самолёт пролетыць, так і чэрэз озеро. Матер Божа ішла з того камня чэрэз тое озеро. То ходылы молытыся Богу. Это Малорыцкі раён. На Дэсятуху народ ідэ отовсюль (ТМКБ 2011: 460)

Была ля (возера) Велье царква. Ну, і адным разам правалілася пад зямлю. А Багародзіца пашла прама па возеру. І дзе шла яна, там і засталася дарога (ПЭЗ 2011: 175).

Результатом созидательной деятельности странствующего Бога могут быть и селения людей, названия которых отображают обстоятельства божественного пути на земле.

Шоў Ісус Хрыстос па балоце, астанавіўся ў Бяседах, там вёў бяседу, так і назвалі дзярэўню. У Сітніках далі яму сітнага хлеба, так і стала дзярэўня называцца»⁵.

Вероятно, что схожую легендарную этимологию имели деревни с названием Багі, Богаўшчына, Богінка, Божа Ласка, Божая Воля, которые существовали на территории Беларуси, но исчезли во времена советской власти (Генкін 2009: 630–631).

Заключение

Элементы традиционного культурного ландшафта в совокупности с топонимическим фольклором являют собой цельный механизм объективации истории, когда события далекого или близкого прошлого предметно олицетворяются и маркируются конкретными объектами реального пространства, становятся максимально наглядными и понятными. При этом объективация истории, которая в известной степени характерна и для письменного (городского) общества (исторические памятники, памятные доски, мемориалы являются обязательными чертами любого городского ландшафта), в рамках традиционного сообщества происходит по собственным законам, когда первичным и важным становится знаковость того или иного исторического события именно для локальной истории.

Топография фольклорной истории выясняет и особенности семиотизации разных сегментов культурного ландшафта. В то время как символические и информационные функции «поля культуры», зоны подчеркнуто антропогенной (поселение и все его структурные элементы), обслуживают прежде всего актуальную историю сообщества, то в качества опредмеченного фонда эпической истории выступают, прежде всего преимущественно, природные объекты: горы, камни, источники, озера, лесные урочища, а также археологические памятники. Курганы и городища, хотя и рассматриваются в мифопоэтической картине мира как объекты, созданные людьми, но соотносятся с категорией «чужого» и локализуются преимущественно в природной зоне. Указанная особенность подчеркивает взаимосвязь и взаимодополняемость всех элементов культурного ландшафта в рамках единой интегральной картины мира, которая является механизмом и способом истолкования действительности не только в синхронной, но и диахронной перспективе.

Таким образом, объекты традиционного культурного ландшафта фокусируют и репрезентируют наиболее знаковые

и важные события локальной истории, осмысленной в фольклорном русле. Региональные особенности белорусской истории находят отображение в фольклорных нарративах (война со шведами или французами) при том, что категории ландшафтных объектов природных (озеро, пригорок, источник) либо антропогенных (курганы, городища) остаются неизменными.

Примечания

- ¹ Зап. автором в 2012 г. в д. Новодруцк Поставского р-на Витебской обл. от Юхнович А. Ю., 1931 г. р.
- ² Зап. автором в 1995 г. в г. п. Освея Вернедвинского р-на Витебской обл. от Зайцевой М. Ф., 1922 г. р.
- ³ Зап. автором в 2015 г. в д. Михалово Чашникского р-на Витебской обл. от Муравицкого А. Ф., 1942 г. р.
- ⁴ Зап. А. Картэнка в 2004 г. в д. Росица Верхнедвинского р-на Витебской обл. от Хадзюк Лидии Михайловны, 1914 г. р.
- ⁵ Зап. В. Тухта в 2009 г. в д. Ситники Лепельского р-на Витебской обл. от Скорба К. И., 1928 г. р.

Литература

- Аникиевич, Кирилл 1907. *Сенненский уезд Могилевской губернии*. Могилев: Губернская типография.
- Байбурин, Альберт 1993. *Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов*. СПб: Наука.
- Барысевіч, Фёдар 1972. Курганы славы. *Беларуская савецкая энцыклапедыя У 12 т. Т. 6. Мінск: БелСЭ, сс. 212–215.*
- Белова, Ольга & Петрухин, Владимир 2008. *Фольклор и книжность: миф и исторические реалии*. Москва: Наука.
- Генкін, Уладзімір 2009. *Назвы населеных пунктаў Рэспублікі Беларусь: Віцеб. вобл.: нармат. давед. У. М. Генкін, І. Л. Капылоў, В. П. Лемцогава (ред.)*. Мінск: Тэхналогія.

- Демирев, Владимир 2007. За сакралните топоси във фолклорната история. *Български фолклор* 3, сс. 7–17.
- Дучыц, Людміла 1993. *Археалагічныя помнікі ў назвах, вераваннях і паданнях беларусаў*. Мінск: Навука і тэхніка.
- Дучыц, Людміла & Клімковіч, Грына 2011. *Сакральная геаграфія Беларусі*. Мінск: Літаратура і Мастацтва.
- Жукас, Саулюс 1982. Ці абнаўляе фальклор літаратуру? *Узроўні фальклорных уплываў. Зборнік*. Мінск: Навука і тэхніка, сс. 70–84.
- Збор 1985. *Збор помнікаў гісторыі і культуры Беларусі. Віцебская вобласць*. Мінск: БСЭ.
- Легенды 2005. *Легенды і паданні*. Мінск: Беларуская навука.
- Лобач, Уладзімір 2013. *Міф. Прастора. Чалавек: традыцыйны культурны ландшафт беларусаў у сяміятычнай перспектыве*. Мінск: Тэхналогія.
- Ляўкоў, Эрнст 1992. *Маўклівыя сведкі мінуўшчыны*. Мінск: Навука і тэхніка.
- Неклюдов, Сергей 2007. Заметки об «исторической памяти» в фольклоре. АБ-60. *Сборник статей к 60-летию А. К. Байбурина*. СПб: Европейский университет, сс. 77–86.
- Панченко, Александр 1998. *Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Западной России*. СПб: Алитейя.
- Пропп, Владимир 1976. *Фольклор и действительность*. Москва: Наука.
- ПЭЗ 2011. *Полацкі этнаграфічны зборнік*. Вып. 2. Народная проза беларусаў Падзвіння: у 2 ч. Ч. 1. Наваполацк: Полацкі дзяржаўны ўніверсітэт.
- Слоўнік 1980. *Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча*: у 5 т. Т. 2. Мінск: Навука і тэхніка.
- ТМКБ 2006. *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*: у 6 т. Т. 3: Гродзенскае Панямонне: у 2 кн. Кн. 2. Мінск: Вышэйшая школа.
- ТМКБ 2011. *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*: у 6 т. Т. 5: Цэнтральная Беларусь: у 2 кн. Кн. 2. Мінск: Вышэйшая школа.

Штырков, Сергей 2003. Опыт изучения сельских святынь. *Живая старина* 3, с. 18.

Pelcowa, Halina 2005. Przestrzeń jako sposób postrzegania świata przez użytkowników gwary. *Przestrzeń w języku i kulturze. Problemy teoretyczne interpretacje tekstów religijnych*. Lublin: Wyd-wo UMCS, ss. 125–135.

Radzik, Ryszard 2000. *Miedzy zbiorowoscia etniczna a wspólnota narodowa: Bialorusini na tle przemian narodowych w Europie Srodkowo-Wschodniej XIX st.* Lublin: Wyd-wo Uniwersytetu M. Curie-Sklodowskiej.

Summary

Belarusian Traditional Cultural Landscape Elements as a Means of History Objectivation

Vladimir Lobach

Keywords: Belarusian traditional culture, cultural landscape, folklore, history, history objectivation, mythology of space, sacred geography

In the mythopoetic world view natural and man-made objects of the traditional cultural landscape act as “braces” of collective memory and life experience which constantly verify and invoke the past in its most important societal dimensions. In the framework of Belarusian traditional society, the objectivation of history is an extremely important symbolic function of a cultural landscape. But the mechanism of filtering and recording historical events, which includes a real-life object and the related folkloric semantic constructs, is different from the logic and the rules of “written history”. In the framework of local community, the significance of a certain historical event is of primary importance while the chronological correlation is secondary and unimportant. The landscape objectivation focuses on recording and “processing” mythological precedents and epochal historical events. Various levels of personalization of historical events and their projections on local cultural landscape call for historicentric interpretations of this landscape where the most significant historical events (from biblical flood to Napoleonic War) take place near a specific village. Collective memory not only clearly explains the events of the past through folklore legends that are correlated with the landscape elements, but also “places” local history in the center of the global biblical and world history.

Дары-подношения священным местам в Эстонии и Финляндии: сравнительный анализ

Тынно Йонукс

Отделение фольклористики, Эстонский литературный музей,
Эстония
tonno@folklore.ee

Тийна Айкас

археология, гуманитарный факультет, Университет Оулу,
Финляндия
tiina.aikas@oulu.fi

Аннотация: Данная статья основана на полевых археологических исследованиях, которые проводились в священных местах Эстонии и Финляндии. Мы изучаем вариативность современных наборов подношений в этих странах и интерпретируем их на основе известных традиций современного язычества. Современные подношения несут на себе след творческого переосмысления прошлого и испытывают влияние международных традиций. Также подчёркивается, что люди, посещающие священные места, – это более широкая категория, чем члены языческих сообществ, однако исследователи их часто обходят вниманием. Отношение широких масс к этим местам становится особенно очевидным в процессе изучения материальной культуры и комплексного анализа всех даров.

Ключевые слова: исследование современности, язычество, подношения, исследования материальной культуры

Введение

В последние десятилетия современное языческое движение стремительно расширяется. Титус Хьельм (2016, 360) утверждает, что хотя в целом признание и исследование разных форм современного язычества возрастает, «существует вариативность в интенсивности возникновения современного язычества в разных социальных контекстах». Современное язычество состоит из большого количества разных направлений, начиная от более универсальных (викки, друиды и неошаманисты) и заканчивая местными этническими формами язычества и реконструктивизма (см. Sjöblom 2000: 237). В отличие от универсальных форм язычества, этнические направления язычества в Восточной Европе берут за основу национальную идею, традиционный фольклор и обряды, а также ограниченную территорию и в целом ассоциируют свои верования с дохристианскими традициями определённого народа (см., например, Ivakhiv 2005). Из-за стремления этих сообществ подчеркнуть свои связи с местной историей и народом, данные традиции также называются «нативными». Такие группы обычно уважительно относятся к природе и местным сакральным местам. Соответственно, рост современного язычества также повлёк за собой значительное увеличение количества подношений в различных местах. Когда эти дары оставляют в природных местах, они напрямую или косвенно ассоциируются со старыми и традиционными обрядами почитания природы, а подношения символизируют пожелание, молитву или просто отмечают посещение места. В различных местах следствием этого стали нагромождения лоскутов и монет, но иногда попадаются и более личные и уникальные предметы.

В данном исследовании мы анализируем, какие артефакты оставляют в дар в священных местах. Священные места в данном исследовании – это природные объекты, где оставляют дары и подношения. Несмотря на то, что обычно для определения священных мест используют также дополнительные критерии, такие как время, аутентичность или цели посещения (например, Kaasik 2007; Muinsuskaitseamet: <https://www.muinsuskaitseamet.ee/et/ajaloolised-ja-looduslikud-puhapaigad>), в данном случае они не важны. Тем не менее, выбирая объекты для детального изучения, мы исключили популярные

туристические места и объекты с «замками любви»; таким образом, нашей целью является всё же изучение религиозного феномена. Руководствуясь методологией археологии, мы основывались прежде всего на материальных источниках и использовали данные интервью лишь для интерпретации общей информации о священных местах Эстонии и Финляндии. Эти две соседствующие страны представляют собой интересный пример переплетения сходств и различий, позволяя сделать выводы с более широкой интерпретацией. Обе страны принадлежат к одной языковой семье, которая также сближает их с более восточными финно-угорскими народами. Такое древнее происхождение стало причиной для часто используемого национального нарратива об общей истории, мировоззрении и верованиях, разделяемых многими финно-угорскими народами, но в первую очередь финнами и эстонцами. Тем не менее, в силу исторических причин завоевания и образования государства в XIII в., Финляндия более ориентирована на Скандинавию, в то время как Эстония – на континентальную Европу. Национальный нарратив также активно используется языческими сообществами обеих стран, утверждающими, что они имеют взаимосвязанные характеристики. Тем не менее, положение языческих сообществ в этих странах значительно отличается – языческая группа *maausk* (землеверие) и организация *Maavalla Koda* (Дом Земли) в Эстонии очень влиятельны и формируют отношение к священным местам как среди других языческих групп, так и среди широких масс населения, в то время как в Финляндии это движение всё ещё остаётся довольно маргинальным с небольшой организацией, и борющимся за легитимизацию (Rountree 2014; Västriik 2015; Hjelm 2016, 360; Jonuks в печати). Более общая цель данной статьи – провести обзор современных подношений в священных местах и изучить разные цели посещения и подношения даров. Например, кто их посетители и как национальный нарратив, часто находящийся в центре языческого дискурса, или их личные цели отражают современное использование священных мест?

Язычество в Эстонии и Финляндии

Достаточно сложно установить, когда и как в Эстонии появились современные языческие традиции. Следуя общеевропейским традициям начала XX в., неоязыческое движение появилось также в Эстонии. В честь единственного дохристианского бога Тарапиты (Таары), известного по «Хронике» Генриха Ливонского начала XIII в., движение было названо *Taarausulised* (Таараверы) (более подробно см. у Vakker 2012). Это сообщество перестало действовать к 1940 г., когда советская оккупационная власть запретила большинство религиозных организаций в Эстонии и лидеры организации (главным образом, офицеры и националистически настроенные члены) были депортированы в Сибирь. Таким образом, организация была закрыта в 1940 г., но тем не менее, отдельные её члены остались в Эстонии и продолжали тайно заниматься своей деятельностью. С точки зрения этического подхода, участие в народном языческом движении наверняка рассматривалось как часть противостояния во время советского периода. В 1960-х представители нового поколения, некоторые из которых были прямыми наследниками группы *Taarausulised*, сформулировали новую концепцию: *maausk* (землеверие), которая приобрела значение религии этой земли. В противовес своим предшественникам *Taarausulised*, новое движение, названное *Maausulised* (землеверы), утверждало, что оно не является неоязыческой религией, так как оно придерживается эстонской фольклорной традиции и, соответственно, отражает коренное мировоззрение эстонцев с незапамятных времён. До конца 1980-х гг., движение было практически незаметным и действовало тайно. Конец 1980-х гг., период становления независимости Эстонии, ознаменовался появлением большого количества разнообразных религиозных движений в ранее официально атеистическом обществе (Rohtmets & Ringvee 2013), и группа современных язычников также стала активна. Их утверждения о следовании исконным эстонским традициям уместно вписались в более широкий контекст значительной популярности национальной идеи, изучения и пропаганды эстонской культуры. Хотя в 1990-е гг. деятельность группы была ограниченной, но она стала привлекать к себе всенародное внимание с ранних 2000-х после

первой кампании по охране священного места. С тех пор было проведено ещё несколько общественных кампаний для защиты священных объектов, что предоставило движению отличную площадку для популяризации своих идей (более подробно см. Västriik 2015, Jonuks и др. в печати).

Оставляя в стороне споры об истории и научный подход к аутентичности движения *Maausulised*, важно отметить, что эта группа стала наиболее влиятельной не только среди других современных языческих движений, но также в вопросе формирования современной эстонской идентичности. Говоря словами Ринго Рингвее, у этого сообщества был очень успешный брендинг (Ringvee 2017, 64f). Подчёркивая уникальность эстонской культуры, её значительный возраст и способность сохранить местные особенности, которые давно были забыты в остальных частях Европы, движение подпитывало гордостью национальную идентичность, столь значимую для такой небольшой нации. Косвенно такой подход язычников поддерживают также эстонские писатели, которые также связывают уникальность эстонцев с их близкими отношениями с природой (например, известная трилогия-бестселлер Вальдура Микиты 2008, 2013, 2015). Вследствие этого, взгляды современного языческого сообщества также разделяют люди, которые не принадлежат к этой группе, но считают данные взгляды характерными для эстонцев. Хорошим примером этого является тот факт, что даже некоторые священники эстонской лютеранской церкви придерживаются подобного подхода и активно защищают священные рощи, что будет подробнее описано ниже.

Maausulised позиционируют свой подход так, что значительная часть эстонцев рассматривает их деятельность как защиту культурного наследия, а не как религиозное движение. Это объясняет, почему их обычаи распространены так широко и проводятся по всей стране, часто с пояснением, что «это обычаи наших предков». В их сообществе представлены различные взгляды, от более радикальных до более толерантных к христианству и модернизации. Также разнятся и идеологические и религиозные подоплёки обычаев оставлять подношения в священных местах. Не только для членов сообщества *maausulised*, но и для остальных людей, принесение подношений, очевидно, является одним из наиболее заметных и эффективных способов выразить поддержку языческой традиции в Эстонии и, продолжая нар-

ратив, заложенный этим сообществом, также выразить свою национальную идентичность. Вероятно, это и есть причины того, почему языческое сообщество заняло такое влиятельное положение в эстонском обществе, что даже за границей Эстонию рекламируют как страну, следующую «неоязыческим заветам любви к природе» (The Economist 6.07.2017). И именно поэтому в священных местах в Эстонии можно обнаружить подношения весьма разнообразного происхождения.

В Финляндии с ранних 2000-х гг. постоянно растёт число людей, идентифицирующих себя с язычниками, и присутствие язычников в интернете (Hjelm 2016, 360). Уже в середине XIX в. к идеям о возрождении «древней духовной мудрости» привела публикация финского народного эпоса «Калевала» с историями про колдунов и магию (Hjelm 2016, 362). Но лишь позже, в конце 1970-х гг., современное язычество в Финляндии приняло упорядоченную форму, используя для своих практик элементы финского фольклора и стремясь воссоздать народную религию (Heino 1997; Hjelm 2006: 35–36).

Конец 1990-х гг. был отмечен возрождением интереса к современному язычеству, что привело к созданию новых ассоциаций. *Lehto – Suomen luonnonuskontojen yhdistys ry* (Роцца – ассоциация финских природоверов; ‘ry’ обозначает зарегистрированную ассоциацию) – организация верующих в природу – была создана в 1998 г., а *Pakanaverkko ry* (Языческая сеть) – организация неоязычников и верующих в природу – была основана в 1999 г. Вторая волна началась десятилетием позже, когда *Taivaanmaula* (Гвоздь небес) была создана в 2007 г., а *Karhun kansa* (Медвежьи люди) – организация последователей Финской Веры (*suomenusko*) – была создана в 2010 г. и зарегистрирована как официально признанное религиозное сообщество в 2013 г., став первой группой современных язычников, получившей этот статус. Некоторые последователи Финской Веры не идентифицируют себя как неоязычники. Ииро Арола (2011) использовал термин этно-язычники для обозначения тех из современных язычников, кто считает главным источником своей веры местную дохристианскую традицию. Например, *Karhun kansa* описывает свою функцию на своём сайте следующим образом: «Медвежьи люди представляют финский этнический способ верования. Главные черты нашей религиозной жизни –

сублимация природных практик, проведение традиционных календарных обрядов, семейные ценности и связь с предками, почитание различных сил, особенно Медведя, вера в душу [...]. Медвежьи люди дают членам своей организации свободу познания в рамках финского мировоззрения, корни которого восходят к праистории Урала. Это живая этническая религия, которая в полной мере осознала глубину своих корней». (http://www.karhunkansa.fi/about_pages/view/14; курсив авторов)

Taivaanaula – это организация, содействующая развитию финских народных верований и традиций. Они не позиционируют себя как религиозное сообщество не считают себя таковым, но стремятся сохранить и поддерживать финскую традиционную культуру и народные верования. С этой целью в 2013 г. был начат проект по нанесению на карту финских *hiisi*-мест (священных мест), чтобы повысить осведомлённость об этих местах и более эффективно защищать их. Они также работали вместе с эстонской *Maavalla Koda*, разделяют многие их идеи и подход к популяризации своих взглядов и верований, а также проводят совместные мероприятия. Поскольку их деятельность в священных местах даёт такой же материал, как и деятельность современных языческих групп, а их работа с *hiisi* внесла большой вклад в признание и использование священных мест, мы включаем их деятельность в данное исследование.

Современные языческие движения, особенно ключевые из них, обычно рассматриваются как главная группа посетителей священных мест. Следовательно, эти сообщества в большей или меньшей степени формируют общее понимание смыслов, обычаев и обрядов в священных местах. В стороне остаётся другая потенциальная аудитория, в частности альтернативные языческие сообщества и индивидуальные посетители. Очевидно, что организацию локализовать и изучить легче, чем отдельных индивидов, которые проводят собственные ритуалы и интерпретируют то, что видят. Но это также означает, что значительная часть посетителей священных мест часто игнорируется в исследованиях. Благодаря тому, что они также оставляют подношения, эта неструктурированная группа, включающая людей из разных слоёв общества, становится заметной при исследовании материальной культуры.

Современные подношения в Эстонии и Финляндии

В этой статье мы представляем данные, документированные в процессе исследований, проведённых в эстонских и финских священных местах, которые используются группой современных язычников или другими группами, почитающими духов в священных местах или выражающих свою национальную идентичность в природных священных местах. В Эстонии исследование

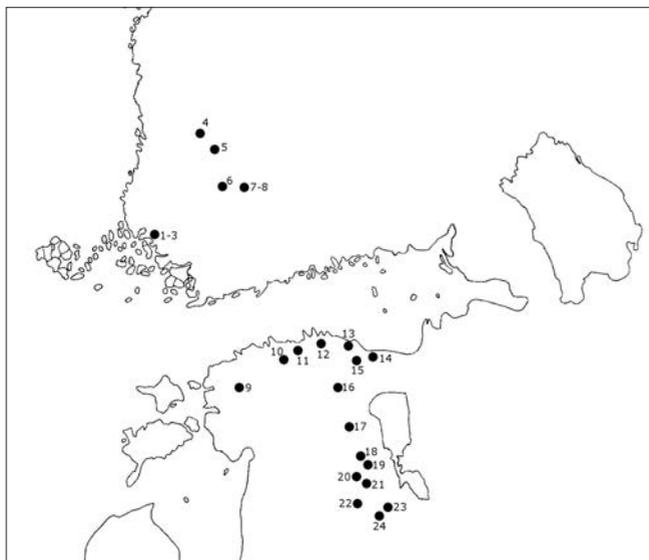


Рисунок 1. Карта священных мест в Финляндии и Эстонии, изученных в рамках этого исследования. Составитель карты Т. Йонукс. Список мест: 1. Турку, Мухкури, Ухриляхтээнкату (Muhkuri, Uhrilähteenkatu); 2. Турку, Вяяхейккиля, Хисиляхе (Häisilähde); 3. Турку, Вирнамяки; 4. Хямеэнкюрё, Тимова сосна; 5. Тампере, Таппарамяки (Tapparamäki); 6. Сякмяки, Рапола, Хирвикаллио; 7. Лепаа, Пиккувахояпя (Pikkuvahoräi); 8. Лепаа, священный камень; 9. Сипаское священное дерево; 10. Священная роща Пярнамяэ; 11. Камень для подношений Куусалу; 12. Священное дерево Илумаэ; 13. Священный холм Кунда; 14. Священный холм Пуртсе; 15. Священная роща Самма; 16. Священный холм Эбавере; 17. Священная роща Кассинурме; 18. Священная роща Киигеору; 19. Священное дерево Вынну; 20. Таэваскоя; 21. Священная роща Росма; 22. Священная роща Тохкри Тамметсыяр; 23. Священный холм Хинниала Пяэвапёрамисе; 24. Священный камень Мииксе Яааникиви.

проводилось в сентябре 2016 года и включало 16 священных мест. Большинство этих мест постепенно наносилось на карту в течение нескольких лет, поэтому общая информация про них была доступна и отражала также изменения в подношениях в священных местах. Полевые исследования в Финляндии проводились в апреле 2017 года на юго-западе страны¹, где активно используются священные места. В районе Турку гидами служили три члена *Taivaannaula*. Другие места выбирались на основе информации, представленной во введении проекта *hiisi* и данных информанта из *Karhun kansa*.

Монеты и серебро

Эстонские современные подношения в священных местах характеризуются значительной вариативностью, однако доминирующими элементами являются монеты и ленты.



Рисунок 2. Монетные подношения в Тамметсыр, южная Эстония.
Фото Т. Йонкуса.

Оба элемента являются универсальными подношениями, однако они также рекомендованы местными языческими сообществами. Эти категории также содержат отсылки к эстонским историческим источникам, а также к устной традиции конца XIX – начала XX вв. (см., например, Busch 1937: 65–66; Valk 2001; Jonuks и др. 2010) и некоторые редкие экземпляры сохранились в археологических коллекциях. Монеты начинают чаще встречаться среди подношений с XVII в., когда они потеряли свою ценность, стали дешевле и, соответственно, доступнее для символического использования (Jonuks и др. 2010, 277). С тех пор монеты чаще всего упоминаются как культовые подношения местных крестьян (см., например, Valk 2015). В конце XVIII – XIX вв. подношения монетами стали одной из практик туристов, и монеты стали оставлять в туристических местах, особенно в источниках и колодцах, но также и в пещерах (Laime в печати). Это также самый вероятный вариант происхождения большинства монет из эстонских священных мест в XX в. В редких случаях удалось проследить, как монеты использовались в качестве подношений на протяжении XX в. (например, родник Хельме, Tvauri 1997).

Несмотря на очевидность туристических целей, они главным образом прослеживаются в общественных местах, известных широкой аудитории, например, общественных фонтанах. Большое количество монет, оставленных в священных местах, имеет, скорее всего, несколько иной и более личный характер подношения. Формально современные монеты продолжают древние традиции – обычно они имеют низкую номинальную стоимость, наиболее вероятно их оставляют в единичном экземпляре и, согласно доступным нам объяснениям, они являются знаком личного посещения. Другие, более специфические, цели также имеют место: например, лечебная магия, которая также упоминается в фольклорных коллекциях (Valk 2007: 145 ff). В устной традиции монеты описываются как медиатор – в случае кожного заболевания, к поражённому участку кожи прикладывали монету; считалось, что болезнь перейдёт на монету, и когда монету бросали в ручей или оставляли на камне, болезнь также надеялись прикрепить к этому месту. Такие специфические цели могут быть более многочисленными, включая особые очень личные причины оставить монеты в каком-либо месте.

Большая часть оставленных и документированных монет представлена местными монетами – или эстонские центы и кроны (1992–2011 гг.) или евроценты и евро (с 2011 г.). Советские монеты второй половины XX в. не настолько заметны, частично из-за оседания грунта, но также это может указывать на эпизодическое использование священных мест. В общеизвестных туристических местах, напротив, в больших количествах обнаруживаются советские монеты, оставленные там в процессе туристических поездок. Больше информации можно получить благодаря специфическим монетам, например, шведским или российским. Однако интерпретация тут также может быть двойкой: иностранные монеты можно связывать с обычными туристическими практиками, когда монеты оставляют в месте, где уже есть какие-либо монеты, или иностранные монеты могут также отражать личные цели. Например, значительная эстонская диаспора, покинувшая Эстонию во время Второй мировой войны и живущая в Швеции, часто посещает места своего детства и их окрестности, и в таком случае монета новой родины, оставленная в священном месте страны происхождения, может выступать в качестве духовного связующего звена для этого человека. Тем не менее, существует множество причин для монетных подношений (или другого рода подношений, о чём будет сказано ниже) и, возможно, даже развёрнутые интервью с посетителями священных мест не помогут воссоздать полную картину.

В Финляндии монеты были также найдены у чашечных камней и священной сосны, называемой Тимова сосна. В случае сосны, монеты закладывались в трещины её коры. И чашечные камни, и сосну посещают как туристы, так и современные язычники, поэтому невозможно установить, какая из групп оставила монеты. Все документированные монеты были евро небольшого номинала. Тимова сосна является примером того, как значение священных мест может меняться с течением времени. В фольклорной традиции, она была связана с лечением зубной боли. Считалось, что если человек надавит на больной зуб палкой, а потом оставит эту палку у данной сосны, он также оставит там свою боль. Ещё в 1930-х гг. монетные подношения закладывались в трещины в коре дерева. Также существует фольклорная традиция оставлять черепа медведей и ленты у дерева (более

подробно см. Kovalainen & Seppo 2006). Позже эти верования были забыты, в 1990-х гг. сосну показывали школьникам просто как старую сосну. В настоящий момент сосне снова приносят подношения. Возможно, повышению осведомлённости об этом месте способствовал проект *hiisi* общества *Taivaanpöytä*. Современные подношения включают монеты, вышеупомянутые сердечки и вбитые в дерево гвозди.

Когда монеты используются гетерогенной группой людей, соскребенное серебро может рассматриваться как признак реконструкции народных верований. Во время наших полевых исследований мы могли наблюдать, как член организации *Taivaanpöytä* соскребал серебро у посещённого нами священного источника. Эта традиция была так важна для него, что когда в одном из мест он заметил, что он забыл свой нож в машине, он вернулся, чтобы взять его. Соскребание серебра в священных



Рисунок 3. Монетные подношения у Тимовой сосны.
Фото Т. Айкас.

местах, особенно у источников, является распространённым и в эстонской языческой традиции. На юге Эстонии, в Таэваскоя, посетителей инструктируют с помощью текста и изображений на информационном стенде, как они могут сделать подношение серебром. Соскребание серебра имеет давнюю историю, на что указывают некоторые серебряные украшения Нового времени в коллекциях Эстонского национального музея, где следы соскребания заметны и подтверждены также историей дарителя (Kuningas 2014). Тем не менее, эту практику сложно наблюдать на природе, не видя самого ритуала в священных местах, так как количество соскребленного серебра мало, и оно рассеяно в окружающей среде.



Рисунок 4.
Соскребание серебра.
Фото Т. Айкас.

Лоскуты, ленты и другие привязанные к деревьям предметы



Лоскуты и ленты представляют собой другую обширную и универсальную категорию подношений.

Самые ранние упоминания про них в Эстонии относятся к началу XVII в. (Olearius 1669: 33) и с тех пор они представлены постоянно. В отдельных случаях во время археологических раскопок также были найдены гвозди, использующиеся для закрепления лоскутов на деревьях (Laid 1928). У нас



Рисунок 5. Лоскуты и ленты в Илумяэ и Пярнамяэ. Фото Т. Йонукса.

нет документированных примеров, относящихся ко второй половине XX в., использования лоскутов в священных местах. Вполне возможно, что лоскуты и ленты использовались, но документальные свидетельства этого отсутствуют. В то же время, в этот период лоскуты активно использовались во время свадебных церемоний и вешались на столбы и деревья, на которых были гнёзда аистов. Это, очевидно имеет отношение к распространённой фольклорной традиции, в которой аист связан с плодородием и деторождением. Традиция украшать подножия гнёзд аистов разноцветными лоскутами распространена и сегодня, хотя специальных исследований её пока не проводилось. Лоскуты появляются в священных местах снова, начиная с конца 1980-х гг., и с этого времени их количество постоянно растёт.

Учитывая универсальную традицию оставлять лоскуты в разных местах (см., например, Houlbrook 2016) и особенно учитывая её популярность в Эстонии, удивительно, что эта традиция почти не представлена в финских священных местах. Причина отсутствия лоскутов и лент в Финляндии может быть связана с тем фактом, что возрождение использования священных мест в южной Финляндии – это довольно недавний феномен. Эта традиция, однако, может начать распространяться и в Финляндии. Она приобрела некоторую популярность после начала проекта *hiisi* в 2013 г. Наш информант из сообщества *Taivaannaula* упомянул, что традиция вешать ленты на священные деревья введена на Вирмапыхя в Йямся, людям предлагается оставить лоскуты на деревьях. Так мы можем сейчас отслеживать процесс внедрения языческой традиции в финский контекст, что в последующем может быть описано как исконная традиция.

Современное языческое сообщество в Эстонии также играет важную роль в популяризации лоскутов, утверждая, что это старая и непрерывная традиция. В начале 1990-х гг. ленты рекомендовалось вешать в священных местах с отсылками к фольклору и описаниям периода раннего Нового времени. Эти рекомендации были с удовольствием приняты к сведению и начали активно внедряться в жизнь в 1990-е гг. Развитие традиции вышло из-под контроля начали использоваться разнообразные материалы, в том числе полиэтиленовые пакеты, отражатели и т.д. – все подручные и дешёвые материалы.



Рисунок 6. Отражатель с названием детского сада Лиивалосси в Кассинурме. Подношение обычного посетителя или организованная поездка детского сада? Фото Т. Йонукса.

В результате, священные места были и до сих продолжают быть заваленными лоскутами наряду с другими разнообразными объектами.

Конечно, обычай вешать лоскуты на деревья нельзя ассоциировать с более широким распространением традиций современного язычества. Значительное влияние оказали универсальные туристические традиции, но люди также (ре)интерпретировали то, что они уже видят. Последнее, возможно, является одним из наиболее влиятельных факторов, стимулирующих людей оставлять различные привязываемые объекты, которые иногда выделяются очевидной личной принадлежностью. С 2000-х гг. сообщество современных язычников начало рекомендовать использовать только органические материалы, что позже трансформировалось в более личную практику, в которой лоскуты предполагалось ткать самим, желательно из красной пряжи.

Многочисленные самодельные лоскуты, оставленные с тех пор, указывают на активное принятие этой рекомендации

Рисунок 7. Пример разных материалов и объектов, подвешенных на дереве в Пярнамяэ. Фото Т. Йонукса.



Рисунок 8. Самодельные ленты в Киигеору. Фото Т. Йонукса.



и активную роль группы современных язычников в формировании практик людей в священных местах, хотя полиэтиленовые пакеты и другие синтетические материалы всё ещё встречаются.

В Эстонии лоскуты и пряжа могут быть не только привязаны к деревьям, но также они могут быть переплетены более сложным образом, возможно, неся в себе символическое значение. В контексте приоритета органических материалов, появились также плетёные изделия из природных и местных материалов, таких как кора, травинки, шишки и т.д.



Рисунок 9. Природные подношения: раковина улитки, кора дерева и плетёное изделие, подвешенное на ветках в Пярнамяэ. Фото Т. Йонукса.

Такие материалы очень редко упоминаются в эстонском фольклоре, но органические и природные материалы очень гармонично сочетаются с современной идеологией, подчёркивающей экологичный и разумный подходы. Для учёных, работающих с материальными предметами, такие подношения поднимают интересный вопрос о том, как определить сознательные подношения по прошествии некоторого времени. Это также хороший пример для напоминания нам о том, что только часть религиозных подношений сохраняется. Интерпретируя любое место, нужно иметь в виду, что первоначальная выборка подношений могла быть значительно шире, включая органические материалы, еду и т.д.

Детские игрушки

Вопрос осознанности и цели возникает также в случае некоторых других видов подношений. В течение последних нескольких лет в священных местах Эстонии в качестве подношений появляются детские игрушки. Среди них мы можем найти, например, игрушечные машинки, кукол и плюшевых мишек.



Рисунок 10. Детская игрушечная фигурка, спрятанная между двумя стволами деревьев в Илумяэ. Фото Т. Йонукса.

В данный момент неизвестно, кто оставил такие подношения и зачем. Были ли это дети или взрослые, были ли они членами какого-либо духовного сообщества или просто обычными посетителями? Более вероятно, что дети духовного сообщества будут перенимать привычки взрослых этого же сообщества и, соответственно, можно ожидать органических подношений, а не обычных пластмассовых игрушек. Исследование, проведённое в Америке, показывает, что детям свойственно как минимум перенимать языческую духовность своих родителей (Fennell & Wildman-Hanlon 2017). Учитывая, насколько важным является «правильное поведение» и воспитание для последователей *Mausk*, можно также предположить, что их дети будут следовать привычкам родителей. Самые частые и распространённые игрушки могут скорее отражать случайное посещение какого-нибудь ребёнка, который оставил игрушку на месте, просто следуя уже существующей традиции.

Еда для духов



Согласно данным фольклора, один из наиболее распространённых материалов, который оставляют в священных местах, это еда (пример см. в Valk (ред.) 2007).



Рисунок 11. Хлеб, свечи и монета в Кассинурме и яблоко и ягоды на жертвенном камне в Самма. Фото Т. Йонукса.

Традиционно в фольклоре упоминаются ягоды, хлеб и пиво, за ними идут мясо и мясные продукты, яйца, молоко и т.д. Однако по очевидным причинам остатки еды редко сохраняются. Чаще всего описания просто упоминают съестные подношения, часто оставляя впечатление, что информанты знали о традиции, но не видели её сами. Личные эмоции добавляются редко. В 1889 г. местная жительница описывала священную рощу в центральной Эстонии следующим образом: «Люди приносили ему [богу Хиис/Хиэ] всевозможные вещи, новый урожай, шерсть, мясо, вареники, колбасу, хлеб, булки, селёдку, соль и т.д. с мыслью и молитвой о том, что Хиэ защитит их и отведёт от них невзгоды, которые преследуют живых. Чтобы не пускать животных на святое место, вокруг него был построен высокий забор. И всё равно ниши для подношений выглядели омерзительно, с кусками ткани и мяса и другой еды, они начинали вонять. Вот что говорят люди» (Н II 17, 127/9 (2)). Такое эмоциональное описание зловонных подношений показывает, что информант видела подношения едой собственными глазами.

Согласно традиции современных язычников, подношение хлебом, кашей и яйцами является частой практикой. Нередко еду оставляют во время календарных или общественных ритуалов. В Вирнамяки, Финляндия, еда была замечена в чашевидной лунке на валуне после летнего солнцестояния (Hukantaival, личное сообщение 2017). Однако такой вид подношений быстро исчезает, и не остаётся даже яичной скорлупы. Уникальный случай наблюдался во время этого исследования в Финляндии, где сахар насыпали в чашевидные лунки валуна в Рапола, Сааксмаки. В дополнение к этому, остатки неопознанного сушёного фрукта или овоща были найдены в том же месте и хлеб был замечен на том же чашечном валуне ранее. Несомненно, еда была и остаётся типичным материалом для подношений, хотя она быстро исчезает и её сложно изучать. В редких случаях посуда указывает на подношение пищи. На Пяэвапёэрамисемяги в южной Эстонии уже установлены ёмкости для каши и горшки.

Это уникальный объект, так как в связи с его труднодоступностью это не туристическое место и главным образом там присутствует сообщество *Maausulised*. Соответственно, оборудование для приготовления ритуальной каши хранится на месте, чтобы оно было всегда доступно.

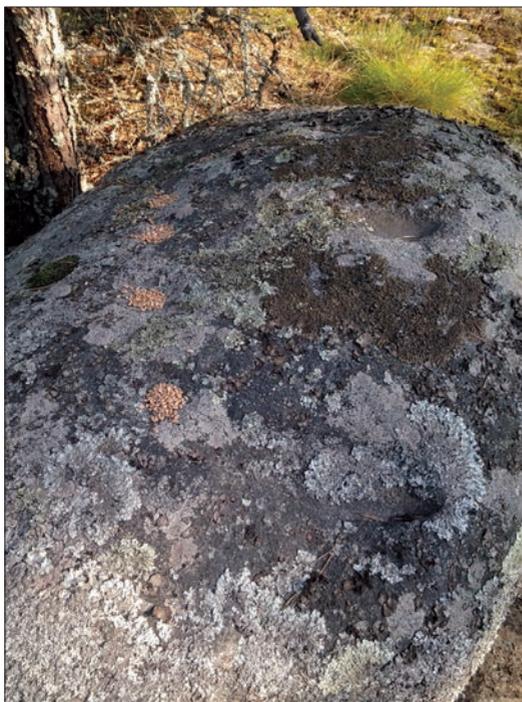


Рисунок 12. Зерно в чашевидных лунках валуна в Вирнамяки. Фото С. Хукантаивал (S. Hukantaival).

В некоторых эстонских священных местах оставляют конфеты. У корней липы Илумяэ мы заметили и небольшую корзинку, некогда полную конфет.

К моменту нашего посещения, конфет не осталось, лежали только пустые обёртки. Выемка в углу корзинки указывала на то, что мышь съела конфеты, но это также можно интерпретировать как принятие подношения духом места. В некоторых местах конфеты находят в Финляндии (например, Вирнамяки, личное сообщение от Helena Ruotsala). Есть также этнографические сведения о традиции оставлять конфеты духам деревьев среди пожилых людей народа ижора (Arukask 2017). В последнем случае причина, по которой для подношения выбраны конфеты, схожа с факторами, обуславливающими использование монет и лент: конфеты довольно дешёвы и удобны, благодаря обёрткам их можно легко хранить даже в карманах и, с точки зрения исторической памяти, у конфет есть определённая ценностная коннотация. Всё это вместе делает конфеты очень удобным объектом для подношения духам.



Рисунок 13. Ритуальное место у подножия холма Пяэвапёрамисе. Меха и горшки хранятся в укрытии на заднем плане. Фото Т. Йонукса. Приготовление ритуальной каши на священном холме Кунда членами Маавалла Кода. Фото Х. Майберг (H. Maiberg).

Любовь и чары

В некоторых случаях наиболее ярко выраженной может быть любовная магия. Лучшим примером этому является маленькая корзинка с подношением из яблок и запиской с любовным заклинанием на камне под Сипаской липой.



Рисунок 14. Корзина с пустыми обёртками от конфет в Илумаэ. Обратите внимание на мышиную дыру в углу.

Некоторые другие примеры также можно связать с любовной магией или её юмористическими интерпретациями. На священном дереве Вынну Мяэсуитсу была повешена пара мужских носков, а на соседней ветке была оставлена пара женских чулок.

Впоследствии на этом дереве появились и другие пары чулок, хорошо проиллюстрировав идею о том, как одно подношение может создать традицию, которая по-своему интерпретируется другими посетителями места. Однако в отличие от примера с Сипаской липой, цель подношений не представлена однозначно, и можно только предполагать, повязали ли носки и чулки по причинам, связанным с любовью/плодородием, просто для забавы, чтобы реинтерпретировать более ранние подношения



Рисунок 15. Корзина с яблоками и открытка в Сипа. Фото Т. Йонукса.
 На обратной стороне открытки – любовные чары:
 Мы возьмём жёлтую глину, дорогой, и вылепим
 две фигуры – тебя и меня. Теперь скомкаем их
 снова в безликую массу и вылепим снова – тебя и меня!
 Половина тебя – это я, и половина меня – ты!

или по другим причинам. Более того, оставление частей одежды и нижнего белья в священных местах не является исключительно эстонским феноменом, оно было отмечено и в других странах. Возможно, также переплетённые браслеты, привязанные к ветвям деревьев в разных местах Эстонии, могут быть связаны с любовными или личными взаимоотношениями.

Рисунок 16. Женские чулки в Вынну Мязсуитсу. Фото Т. Йонукса.



На Тимовой сосне в Хямеэнкюрё, Финляндия, бирюзовое стеклянное сердечко было вставлено в углубление в дереве.



Рисунок 17. Кулон в форме сердца и монеты у Тимовой сосны.
Фото Т. Йонукса.

Это также может служить примером подношения, связанного с любовными отношениями. Несомненно, любовь может также проявляться в отношении божества, духа или природы.

Большая часть любовной магии представляется результатом личных ритуалов. В отдельных случаях могут сохраниться также остатки других, более сложных ритуалов. На вершине холма Эбавере, места с достаточно сложной историей (подробнее см. Јонукс и др. в печати) было построено святилище. Его центр составляет алтарь, сделанный из трёх больших камней, и около него в 2014 г. были обнаружены остатки сожжённых светлых волос. Похожий пример ритуального сжигания собственных волос был документирован на шаманском фестивале «Исогайса» в северной Норвегии (Айкас и др. в печати). Вероятно, сжигание волос и ногтей является частью магических действий в разных религиозных системах и, следовательно, может происходить и чаще, но следы его не сохраняются или не документируются.

Магия, эзотерика, синкретизм и христианство

Священные места часто содержат материальные отсылки к магическому и эзотерическому мировоззрениям. Интересно отметить, что в нашем исследовании все примеры этого были найдены в Эстонии и ни одного не было отмечено в Финляндии. Мы зафиксировали висящие на ветвях деревьев круглые подвески со знаками каббалы в нескольких местах Эстонии.

а



б



Рисунок 18. Подвески каббалы в священных рощах Пярнамяэ (а) и Книгеору (б). Фото Т. Йонукса.

Именно эти объекты наиболее тесно связаны с религиозными системами, отличными от народной культуры. Подсвечник в форме кельтского креста, увенчанный фигурой, похожей на летучую мышь, у Сипаской липы может иметь отношение к сатанистским традициям, также чужеродным традиционной культуре Эстонии. Наиболее распространённые нетрадиционные подношения – это различные кристаллы и породы. Наиболее вероятным источником вдохновения для использования этих пород в качестве подношения являются различные веяния, в том числе современный эзотеризм, Нью Эйдж, современное и исконное язычество и другие духовные движения, где сверхъестественные сила и энергия приписываются разного рода кристаллам (например, Melton 2013). Различные современные духовные движения возможно также стоят за фигурками ангелов.



Рисунок 19. Бабочки, смурфики и ангелы в Пярнамяэ. Фото Т. Йонукса.

Несмотря на то, что ангелы напрямую ассоциируются с христианской религией, они также играют важную роль в Нью Эйдж, где ангелы представляют защитных духов. Такого рода переплетение очень разных духовных движений также заметно в так называемых украшениях Ojo de Dios (Глаз Бога), найденных в нескольких местах.



Рисунок 20. Ojo de dios в Пярнамяэ. Фото Т. Йонукса.

Такого рода плетёные объекты из прутьев традиционно делают в Мексике и Боливии и кладут на алтарь. Изначально Ojo de Dios символизировал способность видеть невидимое, его четыре угла представляли землю, воздух, воду и огонь. Сегодня христиане по всему миру популяризировали это ремесло как символ единственного Бога. Однако похожие мотивы можно было найти в разных частях мира, и даже в Эстонии и Финляндии, где они использовались в народной культуре в качестве декораций на Майских деревьях в Финляндии и на Рождество, Новый год и другие праздники в Эстонии (Potts 1982: 60–67). Но эти объекты также вводятся в языческие и духовные практики, которые наиболее вероятно и привели к их появлению в священных местах Эстонии. Важная роль центрально- и южноамериканских духовных практик в современном прибалтийском язычестве описана также в Литве (Aleknaitė 2017). Однако поскольку эстонские примеры, возможно, являются результатом отдельного и личного посещения, их сложно интерпретировать в рамках более узкого контекста, а не общего эзотерического влияния.

Было также зафиксировано несколько примеров отсылок к христианству в священных местах. Они включали русские православные иконы, висящие на ветвях в священной роще Пярнамяэ, но отдельные нательные кресты также были замечены в нескольких других местах.



Рисунок 21. Шейный крестик и икона в полиэтиленовом пакете в Пярнамяэ. Фото Т. Йонукса.

Например, Тийна Айкас установила, что подобные примеры замечены на саамских местах подношений в северной Финляндии, где серебряный кулон в форме креста и брошюра под названием «Иисус Христос ваш Спаситель» были оставлены на культовых камнях. Хотя последнее можно рассматривать как попытку христианизовать «языческое» священное место, другие интерпретация этого и подобных эстонских примеров включают идею об оставлении христианской веры или репрезентацию

синкретичной веры. Кэтрин Раунтри (Kathryn Rountree) пишет о том, что люди могут сочетать христианские и языческие элементы веры в своей идентичности: «Некоторые люди сейчас утверждают о наличии у них двух идентичностей, христианской и языческой, или христианско-языческой идентичности, сочетающей элементы христианских и языческих ритуалов, отсюда происходит термин ‘христианская ведьма’» (Rountree 2014: 82). Исторически христианские власти всегда противостояли почитанию природных объектов в Эстонии и Финляндии, считая это язычеством. Тем не менее, из-за размывающихся границ разных религий, такой острой конфронтации больше нет. Священник прихода Юри в северной Эстонии выступил с инициативой защищать холм Тьдва как священное место. Главные аргументы в поддержку защиты холма состояли в том, что священное место является символом национальной идентичности и что его природная ценность переплетена с его значимостью для местной истории. В результате разные религиозные подтексты не вызвали конфликта на священном месте, поскольку оно воспринималось не как языческий объект, а как часть эстонского культурного наследия. Таким образом, христианские кресты и иконы в священных рощах не обязательно символизируют противостояние, но могут быть обычным знаком посещения места, как и монеты, ленты и другие распространённые предметы.

Заключение

Таким образом, мы зафиксировали значительное разнообразие различных подношений в местах, считающихся священными в устном фольклоре. В качестве предварительного результата можно выделить два аспекта, требующих дальнейшего обсуждения. Во-первых, несмотря на подчёркивающееся обычно сходство между Финляндией и Эстонией, особенно в сфере народной культуры, древней истории и отношения к природе, подношения в священных местах существенно отличаются. Во-вторых, в то время как подношения в Финляндии представляют собой или традиционную еду, или распространённые сейчас монеты и ленты, подношения в Эстонии очень разнообразны и представляют также гетерогенную аудиторию посетителей этих мест.

Эстонские священные места часто связываются исключительно с сообществом *maausulised*. Отчасти это результат активной деятельности этого языческого сообщества по публикации популярных статей в местных газетах и журналах (по их словам, за 2008–2012 гг. было опубликовано более 700 газетных статей и интервью, см. http://hiis.ee/files/Koondaruanne_2008_2012.pdf) и, таким образом, формированию более широкого взгляда на священные места. С другой стороны, *maausulised* также широко представлены в научных трудах, что является закономерным ввиду того, что организацию изучать легче, чем более широкую аудиторию. Однако в то же время священные места считаются важными и для других групп, часто довольно размытых. Чаще всего в популярных статьях упоминаются просто «эстонцы» и природные священные места называются важными для эстонской национальной идентичности, особенно в последние десятилетия. В обсуждениях священные места тесно ассоциируются с эстонской историей и национальной идентичностью. Следовательно, священные места, их посещение и сопутствующее оставление подношений стало культурным наследием, и большинство посетителей не связывают эту практику с языческим сообществом, но рассматривают её как выражение своих национальных чувств. Вероятнее всего, этой связью и обусловлена высокая популярность священных мест в Эстонии и даже отсутствие религиозного конфликта с христианами и поддержка со стороны клира таких языческих мест.

Но природа и священные места стали важны и для других религиозных групп, например, различных духовных практик или некоторых христианских конфессий. В нашей выборке такая многоликая аудитория посетителей священных мест наиболее очевидна на примере Пярнамяэ вблизи Таллинна. Такое расположение делает это место также привлекательным и легко доступным для людей, живущих в городе и интересующихся духовными практиками. Кроме частых и обычных духовных практик это место используется для шаманских ритуалов (см., например, <https://www.youtube.com/watch?v=AGpHNC62GPM>). Однако эти группы, часто представленные или отдельными посетителями, или редкими событиями, недостаточно освещены в исследованиях, вследствие чего сформировался ограниченный взгляд на посетителей священных мест.

Ситуация в Финляндии, однако, весьма отличается. Несмотря на наличие нескольких языческих сообществ в Финляндии, их деятельность считается религиозной, а национальная идентичность не так тесно связана со священными местами. Возможно, это также причина того, почему количество священных мест, активно использующихся для подношений, намного меньше, чем в Эстонии. Это особенно примечательно, так как единственное сравнительное исследование об эстонских и финских священных местах (*hiis*), проведённое Мауно Коски (1967, 1970), свидетельствует о том, что количество этих мест примерно равно в обеих странах. Заметно также полное отсутствие или весьма малое количество подношений, ассоциирующееся с другими духовными группами в Финляндии. Наиболее вероятным объяснением этому являются разные взгляды на священные места в Эстонии и Финляндии: природные священные места Эстонии широко и позитивно представлены в СМИ, что побуждает обычных людей использовать их. В то же время такие статьи намного более редки в Финляндии. Поэтому общие сходства между этими двумя странами, часто подчёркиваемые в научных исследованиях, слабо влияют на использование священных мест. Большее влияние имеет деятельность и заметность современных языческих сообществ в СМИ и социальных сетях, что рознится в изучаемых нами регионах.

Одна из причин отсутствия находок в Финляндии заключается в том, что священные места главным образом используются отдельными людьми, семьями или малыми группами и их местонахождение не разглашается остальным. Такое предположение выдвинул президент *Lehto ry*, который также отметил, что календарные обряды практикуются в разных местах Финляндии каждый год, поэтому ни одно место не было выбрано постоянным местом проведения обрядов (Krabbe, личное сообщение 2017). Люди могут посещать священные места, но так как не организуются ритуалы, они не оставляют таких легко узнаваемых следов, как более насыщенные посещения в Эстонии. Это же можно сказать и про Эстонию, где основные категории священных мест состоят из личных или семейных и общественных мест (Kaasik 2007: 42), но первые из них сложно локализовать и изучать.

Разные подходы СМИ в отношении священных мест также являются одной из причин, почему подношения в эстонских

и финских священных местах так различаются. В то время как финские места обычно чистые и девственные, там мало подношений и они ограничены монетами и пищей, эстонские места активно используются и подношения там весьма отличны по своему характеру. Очевидно, в подношениях преобладают монеты и лоскуты, что популяризируется языческим сообществом. Кроме того, посетители также по-своему интерпретируют то, что они видят на месте или то, о чём они узнали из газетных статей или книг, в результате чего в качестве подношений оставляют очень разнообразные объекты. К ним относятся любые обычные и легко прикрепляемые предметы – отражатели, полиэтиленовые пакеты и резинки для волос. Многочисленными являются также несложные плетёные изделия, такие как Ojo de Dios, упрощённые фигурки ангелов и т.д. Однако такие объекты требуют больше усилий, чем просто монетные подношения, и таким образом отражают более личные аспекты посещения и его цели. В некоторых случаях мы можем видеть прямые отсылки к эзотерическим и магическим практикам, такие как подвески каббалы, ангелы или горные кристаллы, что указывает на переплетение местной языческой и глобальной эзотерической традиций. Многочисленные современные находки, которые содержат отсылки к новым традициям подношений, и ритуальное творчество в священных местах можно рассматривать как способы возродить старые народные верования и создать новые способы коммуникации с этими местами.

Описывая такой процесс, он видится довольно мирно развивающимся, где разного рода верования сплетаются в «неопределённую духовность». Но приветствуются не все подношения. Существует тенденция ограничения современными языческими движениями использования неорганических материалов. В Эстонии было несколько конфликтных ситуаций, когда языческие организации силой вмешивались, чтобы направить традиции в «правильное» русло. В некоторых местах священные объекты очищаются от неподходящих подношений (полиэтиленовых пакетов и других синтетических материалов). Предположительно, это происходило в нескольких местах в Эстонии, самый известный случай произошёл у священного дерева Илумаэ, о чем сообщалось в местных новостях. Сначала был проведён ритуал по защите участников и у дерева попросили разрешения убрать пакеты и ленты. Потом их срезали с дерева и пе-

реработали. Таким образом, этот случай является хорошим примером того, как языческое сообщество также берёт на себя ответственность за поведение в священных местах. В Финляндии президент Karhun kansa также сообщил, что некоторые члены организации убирают неорганический материал, такой как пластиковые бутылки и пакеты со священных мест в рамках своих личных ритуалов, но оставляют монеты, так как они могут считаться подношением. Однако это не организовано всей группой, а проводится отдельными участниками (Kiiski, личное сообщение 2017).

Таким образом, мы можем очертить неоднозначную ситуацию, связанную с использованием священных мест в Эстонии и Финляндии. Подсознательно присутствует знание об общей древней истории, похожее мировоззрение и тезис об общей нации. Это подтверждается научными исследованиями народной культуры и народной религии. Однако на практическом уровне мы можем наблюдать очень разные подходы к священным местам и национальной истории/религии. В обеих странах значительную часть ответственности берут на себя современные языческие сообщества. *Maavalla Koda* формирует эту ситуацию в последние несколько десятилетий в Эстонии. В итоге, священные места воспринимаются не как символы языческой религии, а как символ эстонской нации и часть её культурного наследия. Такие же тенденции можно увидеть сейчас в Финляндии, где языческие группы стараются балансировать между религиозными и культурными интересами. Персональные священные места остаются за рамками данного исследования и представляют сложность для сравнения. Часть таких мест посещают только отдельные люди или семьи, и причины их посещения очень личные, хотя и связаны чаще всего с исцелением и благодарением.

Популярность священных мест в Эстонии также повлекла за собой использование этих мест другими группами, не только самими язычниками. Они включают сообщества, которые интересуются языческим прошлым, экологичным образом жизни и национальной идентичностью. Такие группы не обязательно должны быть религиозными, чтобы посещать священные места и оставлять подношения. Новые способы использования священных мест могут сочетать элементы разных мировоззрений разных частей света. Таким образом, они оставляют место для ритуального творчества и личных значений.

Выражение благодарности

Работа над статьёй осуществлена 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).

Примечание

¹ Айкас также документировала современные подношения в саамских священных местах (Äikäs 2015; Äikäs & Spangen 2016; Äikäs и др. в печати). Этот обширный материал остался за рамками данного исследования или использовался только как материал для сравнения, так как эти священные места принадлежат к другой культурной традиции и вопросы их современного использования относятся главным образом к другой группе людей, нежели священные места юга.

Литература

- Äikäs, Tiina 2015. *From Boulders to Fells – Sacred Places in the Sámi Ritual Landscape*. Translated by Sarianna Silvonon. Monographs of the Archaeological Society of Finland 5.
- Äikäs, Tiina & Spangen, Marte 2016. New users and changing traditions – (re)defining Sami offering sites. *European Journal of Archaeology* 19 (1), cc. 95–121.
- Äikäs, Tiina & Fonneland, Trude & Thomas, Suzie & Perttola, Wesa & Kraft, Siv Ellen (in print). “Traces of our ancient religion”: Meaning-making and shamanism at Sámi offering places and at the Isogaisa festival, northern Norway. J. Leskovar (ред.). *Archaeological Sites as Space for Modern Spiritual Practice*. Cambridge Scholars.
- Aleknaité, Eglé 2017. Neoshamanic interpretations of a local Indo-European Religious Tradition. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 20/3, cc. 13–35 (DOI: <https://doi.org/10.1525/nr.2017.20.3.13>).

- Arola, Iiro 2011. Suomenuskoiset erottautuvat muista uuspakanoista. [Finnish Faith separate from other Pagans.] *teologia.fi*.<https://www.teologia.fi/54-opinnaytteet/pro-gradut/624-suomenuskoiset-erottautuvat-muista-uuspakanoista>.
- Arukask, Madis 2017. The personal rituals of the Finnic peoples with forest trees (on the basis of two examples). *Anthropology & Archaeology of Eurasia* 56/1–2, cc. 167–185 (DOI: <https://doi.org/10.1080/10611959.2017.1352307>).
- Busch, Nikolai 1937. *Studien zur baltischen Vorgeschichte I*. Abhandlung der Herder-Gesellschaft und des Herder-Instituts zu Riga 6/1. Riga.
- Fennell, Julie & Wildman-Hanlon, Laura 2017. The children of converts: Beyond the first generation of contemporary Pagans. *Social Compass* 64 (2), cc. 288–306.
- Heino, Harri 1997. *Mihin Suomi tänään uskoo*. Helsinki: WSOY.
- Hjelm, Titus 2006. Between Satan and Harry Potter: Legitimizing Wicca in Finland. *Journal of Contemporary Religion* 21 (1), cc. 33–48.
- Hjelm, Titus 2016. Paganism in Finland. Henrik Bogdan & Olav Hammer (ред.). *Western Esotericism in Scandinavia*. Leiden: Brill, cc. 360–366.
- Houlbrook, Ceri 2016. Saints, poets, and rubber ducks: crafting the sacred at St Nectan’s Glen. *Folklore* 127 (3), cc. 344–361.
- Ivakhiv, Adrian 2005. In Search of Deeper Identities. Neopaganism and “Native Faith” in Contemporary Ukraine. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 8/3, cc. 7–38 (DOI: 10.1525/nr.2005.8.3.7).
- Jonuks, Tõnno 2009. “Hiis sites in the research history of Estonian sacred places.” *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 42, cc. 23–44.
- Jonuks, Tõnno 2013. Der estnische Nationalismus und sein Konzept der prähistorischen Religion: Die Nation als Gestalterin des Religionsbildes. *Forschungen zur baltischen Geschichte* 8, cc. 145–164.
- Jonuks, Tõnno & Friedenthal, Meelis & Haak, Arvi 2010. Värtnakeder, talisman või nõiaese – märkidega kiviketas Viljandimaalt Rattama talust. Ü. Tamla (ред.). *Ilusad asjad. Tähelepanuväärseid leide Eesti arheoloogiakogudest. Muinasaja teadus* 21. Tallinn, Tallinna Ülikooli ajaloo Instituut, cc. 269–286.

- Jonuks, Tõnno (in print). *New trends in the study of religion in Estonia – contemplations in the grey zone between religion and science.*
- Jonuks, Tõnno & Oras, Ester & Veldi, Martti (in print). Mix and match, old and new – material remains of religious practices by Estonian pagans. J. Leskovar (ред.) *Archaeological Sites as Space for Modern Spiritual Practice.* Cambridge Scholars Publishing.
- Kaasik, Ahto 2007. Ajaloolised looduslikud pühapaigad – väärtused looduse ja kultuuri piirimaal. H. Valk & A. Kaasik (ред.) *Looduslikud pühapaigad. Väärtused ja kaitse.* Õpetatud Eesti Seltsi Toimetised 36. Tartu: Tartu Ülikool, Õpetatud Eesti Selts, cc. 23–74.
- Koski, Mauno 1967. Itämerensuomalaisten kielten hiisi-sanue. Semantinen tutkimus, I. [The word *hiis* in Baltic-Finnic languages. Semantic study I.] *Turun yliopiston julkaisuja. Sarja C. Scripta lingua fennica edita.* Turun yliopisto.
- Koski, Mauno 1970. Itämerensuomalaisten kielten hiisi-sanue. Semantinen tutkimus, II. [The word *hiis* in Baltic-Finnic languages. Semantic study II.] *Turun yliopiston julkaisuja. Sarja C. Scripta lingua fennica edita.* Turun yliopisto.
- Kovalainen, R. & Seppo, S. 2006. Puiden kansa. Helsinki, Maahenki.
- Kuningas, Maire 2014. Ravimise ja nõidumise hõbepreesid. *Horisont* 1, cc. 6–7.
- Laid, E. 1928. Proovikaevamisaruanne “Ülendi lõhmuspuu” juures. Käsitõlge TÕ Ajaloo ja arheologia instituudi arhiivis.
- Laime, Sandis (in print). Offering Cave of the Livs in Latvia – from Sacred Place to Tourist Destination. Prilozi Instituta za arheologiju u Zagrebu.
- Melton, J. Gordon 2013. Revisionism in the New Age Movement: The Case of Healing with Crystals. Eileen Parker (ред.). *Revisionism and Diversification in New Religious Movements.* Farnham, Burlington: Ashgate, cc. 201–211.
- Mikita, Valdur 2008. *Metsik lingvistika.* Grenader.
- Mikita, Valdur 2013. *Lingvistiline mets.* Grenader.
- Mikita, Valdur 2015. *Lindvistika ek metsa see lingvistika.* Välgi metsad.

- Olearius, Adam 1669. *The voyages and travells of the ambassadors sent by Frederick, Duke of Holstein, to the great Duke of Mucovy and the king of Persia*. London.
- Potts, Albert M. 1982. *The World's Eye*. Kentucky: The University Press of Kentucky.
- Ringvee, Ringo 2017. Survival strategies of New Religions in a secular consumer society. A case study from Estonia. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 20/3, cc. 57–73 (DOI: <https://doi.org/10.1525/nr.2017.20.3.57>).
- Rohtmets, Priit & Ringvee, Ringo 2013. Religious revival and the political activity of religious communities in Estonia during the process of liberation and the collapse of the Soviet Union 1985–1991. *Religion, State and Society* 41 (4), cc. 355–393.
- Rountree, Kathryn 2014. Neo-paganism, Native Faith and indigenous religion: a case study of Malta within the European context. *Social Anthropology* 22 (1), cc. 81–100.
- Sjöblom, Tom 2000. Contemporary Paganism in Finland. Jeffrey Kaplan (ред.). *Beyond the Mainstream. The Emergence of Religious Pluralism in Finland, Estonia, and Russia*. Studia Historica 63. Helsinki: SKS, cc. 223–240.
- Tvauri, Andres 1997. *Arheoloogiline aruanne Helme ohvriallika puhastustöödest 6. juunil 1997*. Tartu: unpublished manuscript.
- Vakker, Triin 2012. Rahvusliku religiooni koostamise katsed – Taara usk. *Mäetagused* 50, cc. 175–198.
- Valk, Heiki 2001. *Rural cemeteries of southern Estonia 1225–1800 AD*. CCC papers 3. Visby: Gotland University College & Centre for Baltic Studies & Tartu: University of Tartu, Archaeology Centre.
- Valk, Heiki 2007a. *Looduslikud pühapaigad kui muistised: arheoloogilised vaatenurk*. [Sacred natural places as archaeological objects.] *Looduslikud pühapaigad. Väärtused ja kaitse*. H. Valk (ред.). Tartu: Õpetatud Eesti Seltsi Toimetised 36, cc. 135–170.
- Valk, Heiki (ред.) 2007b. *Looduslikud pühapaigad. Väärtused ja kaitse*. [Holy natural places. Values and protection.] Tartu: Õpetatud Eesti Seltsi Toimetised 36.

Valk, Heiki 2015. Pühast Võhandust, Pühalättest ja ohvrijärvest Otepää lähistel. *Ajalooline Ajakiri* 3, c. 37.

Västrik, Ergo-Hart 2015. In search of genuine religion. The contemporary Estonian Maausulised movement and nationalist discourse. Kathryn Rountree (ред.). *Contemporary Pagan and Native Faith Movements in Europe. Colonialist and Nationalist Impulses*. New York–Oxford: Berghahn, cc. 130–153.

Summary

Contemporary deposits at sacred places: reflections on contemporary Paganism in Estonia and Finland

Tõnno Jonuks

Tiina Äikäs

Keywords: contemporary studies, pagan religion, deposits, material culture studies

This paper is based on archaeological fieldwork conducted at sacred places in Estonia and Finland. We study the variation of contemporary assemblages in these countries and interpret them based on the known traditions of contemporary Paganism. Contemporary offerings bear evidence of creative use of past as well as of international influences. It is also emphasised that users of sacred places is broader than the members of Pagan communities but they are often left asides in studies. The attitudes of general public become visible particularly during the material culture studies when examining all deposits comprehensively.

Не-места как священные места: конфликт, противоречие или адаптация

Реэт Хийемяэ

Отделение фольклористики, Эстонский литературный музей,
Эстония
reet@folklore.ee

Аннотация: Французский антрополог Марк Оже ввёл термин «не-места», который он определил как городские места, где существует распространение, потребление и коммуникация вне исторических, символических и идентичностных связей. Главным объектом моего исследования является вопрос о том, в каких случаях и до какой степени такие не-места могут временно стать священными местами или духовными пространствами и, следовательно, приобрести духовное, символическое или идентичностное содержание. Я стараюсь выявить, в какой степени (временное) перемещение священного пространства в города является характерной чертой продолжающейся урбанизации и миграции, и какие изменения в духовности и пространственном восприятии связаны с данным перемещением. Я считаю, что не-места не всегда являются индикаторами отдаления от духовности, собственных корней и традиций (как утверждают некоторые авторы); скорее наоборот, их временное функционирование в качестве священных мест скорее можно считать признаком адаптации, и при определённых условиях (миграция, беженство) они могут стать спасательными кругами для духовной жизни групп и отдельных людей.

Ключевые слова: не-места, священные места, динамика традиции, нарративы, адаптация

Введение и теоретическая основа

В современном западном обществе люди проводят всё больше времени в местах, которые Марк Оже в своей книге «Не-места. Введение в антропологию гипермодерна» (первое издание вышло в 1995 году) называет «не-местами» (например, супермаркеты, дорожные пробки, аэропорты, железнодорожные вокзалы). Не-место, по Оже, это лиминальное пространство, которое, в отличие от исторических мест, не может быть определено через связь с отношениями, историей или идентичностью (Augé 2008: 63). По мнению Оже, возникновение не-мест связано с увеличением личной свободы выбора в обществе, что приводит к бездушной гомогенности, выражающейся в не-местах, которые можно охарактеризовать исключительно функцией переходности, распространения и посредничества и отсутствием традиции, мифа и истории (см. Augé 2008: ix). Соответственно, не-места противопоставляются «антропологическим» или «историческим» местам, которые считаются «настоящими» местами, потому что они наполнены смыслом, отношениями и тесно связаны с идентичностью. Ещё за несколько лет до выхода книги Оже, в 1991 г. философ Анри Лефевр предложил концепцию «абстрактных мест», у которой есть определённые сходства с не-местами Оже (см. Lefebvre 2000: 229 ff). «Абстрактными местами» Лефевр называл монофункциональные пространства, где проводятся и разрешаются только отдельные, заранее определённые мероприятия (например, с целью распространения или администрирования). Для Лефевра с триумфом абстрактного пространства над многофункциональными, общественными местами, такие как рынки, культовые места, исторические памятники, «распавшаяся структура ткани, то есть улицы, подземелья, окраины, порождает уже не согласие, а насилие – уже потому, что локусы, формы и функции больше не объединены, не присвоены единым центром: монументом. Пространство в целом оказывается начинено взрывным насилием» (Лефевр 2015: 220).

Идеи обоих авторов, и Лефевра, и Оже, пронизаны достаточно пессимистичным лейтмотивом: Лефевр указывает на начинённость абстрактных мест насилием, Оже (2008: xxii) подчёркивает пассивность и беспокойство, которые люди испытывают в не-местах. Такой подход выглядит слишком однобо-

ким. Например, было бы необходимо дополнительно осветить ментальные защитные механизмы, которые активируются в связи с не-местами, такие как субъективное воображение или нарративизация, превращающая некоторые не-места в места, наполненные смыслом. Особенно в тех случаях, когда человек ощущает отчуждение, чувствует, что его физическая или психологическая целостность в опасности, потому что общественное пространство вмешивается в его личное пространство – что часто происходит в не-местах, согласно Оже и Лефевру, – эмоциональные реакции человека, часто сопровождаемые соответствующими соматическими реакциями (например, потоотделением) могут вызвать взволнованность, которая, в свою очередь, ведёт к процессам, связанным с психическими защитными механизмами, основывающимися на вере (например, чтение молитв, посещение молебельных комнат в аэропортах, ведение внутреннего диалога с ангелом-хранителем), что помогает придать знакомое значение незнакомому месту (см. Hiitemäe 2016: 39). Такие механизмы могут также выражаться в поиске человеческих связей, желании выходить на контакт с незнакомцами, и, если эти контакты успешны, они могут превратить не-место в наполненное смыслом место с субъективной точки зрения; некоторые дружеские или даже любовные отношения, которые начинаются в таких не-местах, как тюрьмы, железнодорожные станции, временные лагеря беженцев или больницы, могут длиться десятилетиями, а иногда и всю жизнь. Таким образом, не-места могут быть отправной точкой для новых идентичностей и новых начинаний, так же как и в сказке герой обычно должен выйти в не-место, попасть в переходное пространство (на дорогу, в незнакомый город), что становится основой для событий, меняющих его или её жизнь.

Анализируя такие процессы, становится понятно, что не-места и антропологические места не являются прямыми противоположностями и что существуют гибридные формы этих мест. Одной из задач этой статьи является описание некоторых из этих форм. Главным объектом моего исследования является вопрос о том, в каких случаях и до какой степени такие не-места могут временно стать священными местами или духовными пространствами и, следовательно, приобрести духовное, символическое или идентичностное содержание. Я считаю, что их временное функционирование в качестве священных мест ско-

рее можно считать признаком адаптации, и при определённых условиях (миграция, беженство) это является единственным способом удовлетворения духовных потребностей определённых групп и отдельных людей.

Некоторые другие авторы также выразили определённую критику теории Оже, особенно его дихотомического разделения на места и не-места в свете изменяющегося отношения между людьми и местами в эпоху постмодерна, и предложили дополнить концепцию «не-места». Например, Кристиан Трибел указывает на то, что разделение на места и не-места не может быть абсолютным, потому что это достаточно субъективные категории. Я поддерживаю идею Трибела о том, что антропологическое место одного человека может быть не-местом другого человека, и наоборот; например, аэропорт может иметь разное значение для путешественника, пилота и сотрудника наземной службы аэропорта (см. Triebel 2015: 93 f; Relph 1996). Кроме того, при наличии новых личных впечатлений не-место может стать антропологическим местом с сильными эмоциональными характеристиками и значением в жизненной истории человека (например, железнодорожный вокзал, где он впервые встретил свою будущую жену, или где появился дух умершего отца, чтобы предостеречь человека). Такие впечатления о местах, вместе с сопровождающим их нарративом, могут быть интегрированы в семейную традицию (например, в форме ежегодных посещений места). Похожие рассуждения в контексте аэропортов звучат у Максимилиано Корстанье и Роданти Тзанелли: «Возможно, социальная функция аэропортов не основывается на скоплении пустых значений, как предположил бы Оже, а окружена эфемерными значениями, которые (не)мобильные люди могут приписывать своим пространствам, исходя из текущей стадии своего жизнетворчества» (Korstanje & Tzanelli 2017: 8).

Эмер О'Веирн (O'Veirne 2006: 49) также подчёркивает, что исследователи должны рассматривать не-места, используя более разносторонний подход: «Вместо того, чтобы просто представлять такие пространства как репозиторий отчуждения и одиночества, мы должны исследовать их возможности для создания современных форм отношений и, соответственно, идентичности и значения». Трибел называет не-места пробным камнем новых идентичностей и приходит к выводу о том, что не-место может иногда играть роль трансцендентного места

(Triebel 2015: 100). Трибел также указывает на диахроническое изменение, упоминая, что в прошлом значимые антропологические места действительно могли доминировать над ничего не значащими не-местами, и не-местам всегда приходилось следовать правилам, заложенным антропологическими местами, но в современном глобализированном мире это может больше не происходить. Трибел заканчивает вопросом: «Разве в нашем транскультурном, всё более взаимосвязанном мире не-места не стали фактически новыми центрами значения, где встречаются разные люди, услуги и идеи?» (Triebel 2015: 100). Тим Крессуэлл пишет о возможности получения осмысленного опыта и привязанности в современных не-местах, характеризуя их как «угнездившуюся мобильность» (Cresswell 2006: 257).

Было бы также необходимо уделить больше внимания аспектам субъективности, интерсубъективности и временности: восприятие некоторых пространств как не-мест может быть не постоянным и не одинаковым для разных людей и при разных обстоятельствах, а может зависеть от душевного состояния человека в данный момент. Я поддерживаю Дилана Тригга, который также упоминает о темпоральности в своих рассуждениях об отношениях и философии, связанной с не-местами: «Временами они [не-места] открывают в себе важное значение, а в другое время они становятся временными местами, нечёткими и взаимозаменяемыми» (Trigg 2017: 128). Соответственно, нужно учитывать, что наше отношение с действительностью включает большое число факторов, что формирует наше представление об окружающем нас мире (см. Trigg 2017: 134). Значение, приписываемое локации, зависит от соответствующего личного нарратива индивида, который может преобразовать эту локацию для себя в священный объект или в не-место. Похожую мысль высказывает Регина Бендикс в своих рассуждениях об аутентичности впечатлений: согласно Жану Бодрийяру, подлинное и ложное смешиваются, их идентичности разделяются только их нарративами (Bendix 1997: 4). Следовательно, нарративы, часто объединяемые с личными впечатлениями и чувствами, которые относятся к месту, играют решающую роль в том, связана ли (и если да, каким образом) идентичность человека с данным местом, и открывают в нём священное, историческое или другое личное измерение.

Священные места и не-места: формы симбиоза и гибридизации

Есть много определений священных мест, сформулированных как исследователями, так и посетителями этих мест, чьи представления о том, что делает место священным, могут различаться. Базовое и довольно широкое определение, которое лучше всего вписывается в контекст этой статьи, звучит следующим образом: священное место – это место, которое воспринимается как сакральное, где проводится духовное поклонение и соответствующее ритуальное поведение вне зависимости от деноминации или веры пользователя этого места. Исторически, священными местами в Эстонии (как и во многих других культурах) были природные места (например, священные рощи), созданные человеком места (христианские церкви, часовни) и места, которые сочетали обе эти характеристики (например, естественные камни со сделанными человеком гравировками). Объединяет их то, что у них было фиксированное местонахождение и довольно фиксированная религиозная функция.

В современной западной культуре восприятие священного пространства подвержено динамическим изменениям. Традиционные фиксированные ритуальные формы используются реже и появляются новые формы: традиционные священные места меняют свою функцию, новые ритуальные места, в том числе и городские, становятся всё более популярными. С одной стороны, концепции священности стали более гибкими в индивидуализированном, пост-светском обществе; с другой стороны, паутину значений, которая опутывает опыт, связанный с сакральностью, легче перенести в нетрадиционные места, такие как городские не-места.

Далее я предлагаю четырёхстороннюю классификацию отношений между не-местами и священными местами. Это не исчерпывающий список всех возможных форм сочетания, но он продемонстрирует некоторые примеры смешивания или гибридизации двух типов пространств, которые кажутся довольно типичными для культурных тенденций современного западного общества.

Не-места, приближающиеся к священным местам

В этой категории сравнение проводится главным образом между коммерческими объектами (например, торговыми центрами) как типичными не-местами и традиционными священными местами. Профессор теологии и историк Джон Пал описывает в своей работе «Торговые центры и другие священные пространства» (2003) квази-религиозную природу торговых центров и коммерческих брендов (таких как Мир Уолта Диснея), приводя в пример коммерческих идолов американского общества и «храмы», где их почитают. В подобном ключе Ира Зепп, теолог и феноменолог религии, исследует разные способы пространственной организации торговых центров согласно космологическим принципам и их использование в качестве вместилища большого количества символов, объектов и действий, наполненных сакральным смыслом. По мнению Зепп, торговые центры можно рассматривать как заменители древних священных центров, вышедших из или основанных на мифологии *axis mundi*, оси мира. Лиза Шараун добавляет социальный аспект, указывая на то, что современные «храмы консьюмеризма» функционируют для некоторых демографических групп как основное место социального взаимодействия – так же, как храмы и церкви в прошлом (см. 2012: 1). Представляется, что торговые центры выполняют даже больше (квази)религиозных функций: они функционируют циклическим образом, что во многом соответствует обрядовому циклу христианства или сакральным периодам народного календаря (например, особые празднования Рождества и Пасхи; коммерческие ярмарки в честь Девы Марии или св. Мартина в некоторых городах Эстонии).

Майкл О’Реган и Джейон Чо (2014) провели наблюдение за не-местами с несколько другого ракурса, разглядывая традиционное религиозное поведение, которое перешло в определённые коммерческие контексты, в частности, в современные туристические казино в Макао. Авторы приводят примеры того, как посетители казино в Макао ведут себя как квази-пилигримы, демонстрируя ритуальное поведение, сходное с поведением традиционных пилигримов: приносят подношения, читают молитвы, носят талисманы, посещают традиционные храмы перед азартными играми, чтобы обеспечить себе удачу в игре.

Тем не менее, торговые центры и другие коммерческие пространства не кажутся совместимыми со священными местами в каждом их аспекте: хотя многие коммерческие объекты и продукты предлагают вечную жизнь (например, благодаря омолаживающим товарам или процедурам), в них сложно увидеть экзистенциальное и трансцендентальное измерение, которое характерно для традиционных священных мест. Но тем не менее анализ показывает, что границы между не-местами и священными местами могут быть более размытыми, чем предположил бы Оже.

Священные места внутри не-мест

Согласно описанию Оже, не-места имеют достаточно статичный, неизменный характер. Однако если мы возьмём в качестве примера автомобильные трассы, даже части одной трассы могут иметь разные личные или коллективные значения и соответственно, обладать разными духовными и эмоциональными качествами. На трассах есть места, которые вызывают страх и ужас из-за определённых нарративных традиций, например, места, связанные с сюжетом об исчезающем автостопщике (см., например, Bennett 2011). Иногда такие истории связаны с определёнными местами, которые часто визуальным образом отмечены на трассе, в частности, придорожными памятниками, которые, в свою очередь, несут в себе особое значение – скорбь и привязанность к родственникам жертвы дорожного происшествия, которая увековечена данным придорожным памятником (больше о придорожных памятниках см. Margry & Sánchez-Carretero 2011; Yudkina & Sokolova 2014). Нарративные традиции, связанные с такими участками трассы, могут вызывать определённые защитные реакции у людей, которые проезжают эти места (особенно если они едут в одиночку в тёмное время суток), например, люди крестятся или читают молитву, проезжая через это место. Так эти участки могут стать одновременно местами страха и местами преодоления страха путём религиозного поведения. Следовательно, эти точки на трассе могут найти себе место на личных ментальных картах ужаса или надежды и вписаться в контекст нарративных традиций и мысленных образов (более подробно о нарративных картах, связанных с опасностями, см. Hiieäe 2016a).

Привлекают также внимание определённые священные узлы на трассах – придорожные часовни в местах стоянок фур. Они встречаются главным образом в Северной Америке и их внешний облик разнится: они могут быть просто коробками без окон, выглядящими как очередной трейлер, но со знаком «Часовня», но в некоторых случаях интерьер трейлеров также напоминает традиционную сакральную архитектуру, например, в некоторых придорожных часовнях есть канделябры, ковры, деревянная панельная обшивка, и т.д., а также капелланы, с которыми можно поговорить двадцать четыре часа в сутки. С течением времени многие водители фур, проезжая большие расстояния по одному и тому же маршруту, чувствуют себя «как дома» на некоторых стоянках или в часовнях. Такие локусы могут создавать ощущение знакомого места, принадлежности к нему и иногда духовного облегчения (более подробно о значении стоянок фур см. Kozak 2012: 294 ff). Молитвенные комнаты или часовни в аэропортах или больницах также служат местами для молитвы и/или общения со сверхъестественными силами и опять-таки, только от самого человека и его субъективного восприятия зависит, будут ли эти места иметь для него глубокую духовную значимость или это будет просто тихое место, чтобы укрыться от толпы.

Другим примером священных мест в не-местах являются церкви, расположенные в торговых центрах. Иногда церкви въезжают в вакантные точки в торговых центрах, представляя собой, таким образом, «смесь розничной торговли и религии» (Dietz 2010), но они также могут занять целые комплексы обанкротившихся торговых центров, например, в некоторых местах Канады и Северной Америки церкви заняли помещения известной коммерческой сети Wal-Mart и преобразовали их в культовые места (McFarland Taylor 2017: 247, 253; Dietz 2010). На полпути между не-местами и священными местами находятся магазины эзотерики, которые, с одной стороны, функционируют как коммерческие предприятия, а с другой стороны, организуют спиритические сеансы и ритуалы в тех же помещениях, временно преобразуясь для их участников в места духовных экспериментов и диалогов со сверхъестественным и привлекая людей со схожими интересами, из которых могут формироваться небольшие группы на основе постоянного участия в таких мероприятиях, которые могут также иногда проходить в других, более традиционных местах (например, посещения природных священных объектов).



Фото 1. Передвижные капеллы и церкви в США и Канаде можно увидеть на многих стратегических стоянках для фур. Фото: <https://www.openroadchapels.ca/history/>.

Священные места, приближающиеся к не-местам

Среди новых зданий церквей можно также заметить тенденции к использованию внешнего оформления, характерные для не-мест. Веками под влиянием тех или иных исторических эпох, событий и мировоззрений определённые символические элементы становились частью модели оформления церкви, оповещая о присутствии Бога посредством церковной архитектуры. В последние полвека, частично в результате изменений в литургии и архитектурных тенденциях, и частично по экономическим причинам, большое количество современных церквей и других священных зданий строятся в функциональном, минималистичном, техноцентричном стиле, похожими на не-места, такие как торговые центры, офисные здания и приёмные докторов. Архитектор Эдуард Андерс Совик, один из пионеров (пост)модернистского минималистского церковного оформления, назвал такие функциональные церкви пространствами, которые часто

предназначены не исключительно для священных ритуалов, но также могут быть приспособлены для других функций в качестве «не-церковных» зданий (Sövik 1973). Его современные идеи оформления церкви приветствовались многими, но среди посетителей церкви и архитекторов есть также и его противники, которые считают, что такие изменения традиции неподобающие, потому что эти функциональные не-церковные здания не создают ощущения Дома Божьего и, следовательно, осложняют контакт с Богом (см. Vosko 1997: 28; Vosko 2006). Например, Марк Торгерсон утверждает, что было бы ошибочным планировать внешнюю структуру, пропорции и украшения церкви в соответствии со стилем профанной архитектуры своего времени, чтобы привлекательность здания церкви не относилась только к этому миру (Torgerson 2007: 232). Однако он считает некоторые изменения в стиле неизбежными: «Здание церкви сегодня предназначено для людей нашего времени. Следовательно, оно должно быть смоделировано таким образом, чтобы люди нашего времени поняли и почувствовали, что оно адресовано им» (Torgerson 2007: 232). Соответственно, даже те, кто не поддерживает идею смешивания не-мест со священной архитектурой, могут посчитать эту тенденцию неизбежной в свете современных культурных изменений.

Не-места, временно превращающиеся в священные места

Можно найти всё больше случаев, когда не-места временно превращаются в культовые и ритуальные места. Эта черта может идти рука об руку с более или менее форсированными формами адаптации. Например, иммигранты и беженцы, находящиеся в лагерях беженцев, могут быть вынуждены строить временные молельные дома или церкви из ткани, картона или других подручных материалов для проведения своих литургий и других религиозных практик, чтобы удовлетворить свои духовные потребности; иммигрантам может понадобиться сменить свои традиционные святилища, которые они использовали для богослужений в родной стране, на здания, доступные в принимающей стране и таким образом развить новые религиозные запросы и формы (больше о формах религиозности в контексте миграции см., например, Horstmann & Jung 2015; Frederiks & Nagy 2016).



Фото 2. Временная церковь, построенная из подручных материалов, в г. Кале во Франции. Фото: <http://mashable.com/2015/09/15/calais-jungle-photos/#Xbd2K0SUUgqk>, 2015.

В других случаях не-места могут превращаться во временные священные места главным образом по соображениям удобства: ритуалы, которые раньше проводились в отдалённых природных священных местах, могут переноситься в городские офисные здания с целью обеспечения большей лёгкости доступа для городских искателей духовности. Таким образом, симптоматично, что когда оседлое население становится более мобильным и городским, их духовность тоже должна стать мобильной и духи должны следовать за своими почитателями в города или другие страны. Зигмунт Бауман (2000) использует термин «текущая современность» для описания таких процессов культурных изменений. Согласно Бауману, современное западное общество живёт ни в эпоху модерна, ни в эпоху постмодерна, а в текучем промежуточном состоянии, которое характеризуется двойственностью, размыванием и потерей категорий идентичности, которые раньше казались стабильными; это эра, когда социальные формы и институты меняются и могут находить новые текучие выходы: в нашем случае не-места, которые могут

иногда брать на себя функции священных мест. Ниже – всего несколько примеров этого:

Анализ кейса 1: Интерактивный табачный ритуал в Тарту, проводимый шаманом из Эквадора

В марте 2014 г. в конференционном зале конференционного центра и ночного клуба в Тарту, Эстония, был проведён табачный ритуал с шаманом из Эквадора. Ритуал проводил молодой космополитичный шаман, который утверждал, что он получил свои знания из аутентичной шаманской традиции южноамериканских джунглей, которую он, однако, сочетает с китайской медициной и боевыми искусствами, которым он обучался в других местах. Ритуальные действия (нюхание табачной смеси и наблюдение за своей реакцией и ощущениями) сопровождалось экзотическими племенными нарративами, которые рассказывал шаман, но его внешний облик оставался современным: он был одет в джинсы и не считал традиционный костюм необходимым маркером своего статуса. Участников призывали использовать свою фантазию, войти в духовный контакт с табаком, природой, своим животным духом-покровителем и т.д. В конце была общая дискуссия, где каждый мог рассказать о своём опыте, и несколько участников сказали, что почувствовали присутствие шаманских духов. Пояснения давались на английском, и шаман утверждал, что его духи коренных индейских племён понимают английский и могут сопровождать его, куда бы он ни поехал. Ритуал соответствовал вкусам людей, которые пришли ради забавы и из любопытства, но также за серьёзным духовным ростом. Этот же шаман проводил подобный ритуал в Таллинне в городском заведении под название «Oasis», которое на своём сайте описывается как портал к природе в центре города. Так на уровне воображения опять создавалась связь с природой. Это событие рекламировалось как «Табачный ритуал в день Святого Валентина в полнолуние», тая в себе ещё больше символов и значений из разных времён и культур.

Анализ кейса 2: Ритуал прохождения через костёр в офисном здании в Тарту

Обычно такие ритуалы прохождения через костёр проходят в деревенском дворе несколько раз в году (особенно в связи с днями солнцестояния). Но в тот день в феврале 2014 г.,



Фото 3. Ночной клуб и конференц-центр в г. Тарту, функционировавший также в качестве ритуального места. Фото: Андрес Пийр, <http://www.panoramio.com/photo/3237530>, 2007.

который был выбран для ритуала, погода была необычайно холодной, поэтому организаторы решили провести его в офисном здании в центре Тарту. В результате, ритуал прохождения через костёр проводился без костра. Отсутствие костра компенсировалось использованием свечей, работой фантазии и поведенческой имитацией. Участники должны были представить, что они сидят у большого костра и чувствуют его жар, потом их попросили представить, как они проходят через огонь. В случае временных городских священных мест часто ищется виртуальная или воображаемая связь с реальными священными местами на природе, чтобы подкрепить этот опыт. Природные священные места всё ещё являются важным элементом идентичности многих эстонцев, однако только 31% населения Эстонии посещает природные священные места не меньше раза в год (согласно опросу 2014 г.).

Заключение

(Временное) перемещение священного пространства в города можно рассматривать как одну из черт той динамики, которая характерна для продолжающейся урбанизации и тенденций к мобильности в обществе, и изменений в духовности и восприятии пространства, связанных с ней. С одной стороны, духовные практики переносятся в городские не-места по причине удобства для потребителей, с другой стороны, эта тенденция восходит к необходимости «одомашнить» не-места и удовлетворить свои духовные потребности недалеко от дома или другого места пребывания (например, в лагерях беженцев, аэропортах, на новой родине). Во время этого процесса, часто с помощью мысленных образов, разные не-места могут стать местами значимости, духовных открытий и привязанности.

Следуя общей тенденции в современных обществах, коллективные и фиксированные религиозные идентичности теряют свою значимость, карающие боги монотеизма часто заменяются дружелюбными и более человечными духовными существами, такими как ангелы или духи умерших родственников. Гибкий выбор отдельного человека приобретает всё большую важность; в ряде случаев духовные практики сочетаются с элементами забавы. В более древней традиции, духи священных рощ или камней были связаны с определёнными географическими местами. Современные духи преодолевают границы городов, государств и языков, например, эквадорские шаманские духи могут быть вызваны везде, где проводится табачный ритуал; гаитянские иммигранты могут связаться с гаитянскими духами вуду также в подвалах Нью Йорка. Плюрализм, эклектизм и текучесть, характерные для современных верований и ритуального поведения, также проявляются в использовании места: монофункциональность заменяется полифункциональностью и культурной гибкостью. Таким образом, священные места всё чаще становятся портативными, так как подходящий «алтарь», «передвижной храм» или другая среда может быть организована в любом месте участниками, что делает живые духовные практики возможными также в не-местах.

Выражение благодарности

Работа над статьёй осуществлена 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).

Литература

- Augé, Marc 2008. *Non-places: An Introduction to Supermodernity*. 2nd ed. London: Verso.
- Bauman, Zygmunt 2000. *Liquid modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Bendix, Regina 1997. *In Search for Authenticity. The Formation of Folklore Studies*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Bennett, Gillian 2011. Phantom Hitchhikers and Bad Deaths. *Tradition Today* 1, сс. 3–18.
- Cresswell, Tim 2006. *On the move: mobility in the modern western world*. New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Dietz, Diane 2010. A mix of retail and religion: mall ministry. *The Register-Guard*, D10.
- Frederiks, Martha & Nagy, Dorottya (ред.) 2016. *Religion, Migration and Identity. Methodological and theological explorations*. Leiden, Boston: Brill.
- Hiiemäe, Reet 2016. *Folkloor kui mentaalse enesekaitse vahend: usundilise pärimuse pragmaatikast*. [Folklore as a means of mental self-defence: about the pragmatics of belief traditions.] Doctoral thesis. Tartu: University of Tartu Press.
- Hiiemäe, Reet 2016a. Narrative Maps of Danger as a Means of Subjective Protection. *Etnološka tribina* 46 (39), сс. 176–186.
- Horstmann, Alexander & Jung, Jin-Heon (ред.) 2015. *Building Noah's Ark for Migrants, Refugees, and Religious Communities*. New York: Palgrave Macmillan.

- Kozak, Stephanie 2012. Home away from home: meanings of the American truck stop. *Journal of Cultural Geography* 29 (3), сс. 293–313.
- Korstanje, Maximiliano E. & Tzanelli, Rodanthi 2017. Passport, surveillance and reciprocity in travel: reconsidering hospitality through a criticism of marc augé's 'non-places'. Chapter 6. Joshua Morgan (ред.). *Focus on Terrorism*, Vol. 15. New York: Nova Science Publishers.
- Lefebvre, Henri 2000. *The Production of Space*. Oxford, Malden: Blackwell (Пер. на рус.: Лефевр А. Производство пространства / Пер. с фр. И. Стаф. М.: Strelka Press, 2015).
- Margry, Peter Jan & Sánchez-Carretero, Cristina (ред.) 2011. *Grassroots Memorials: The Politics of Memorializing Traumatic Death*. New York: Berghahn.
- McFarland Taylor, Sarah 2017. Shopping, Religion, and the Sacred Buyosphere. Bruce David Forbes & Jeffrey H. Mahan (ред.). *Religion and Popular Culture in America, Third Edition*. Oakland: University of California Press, сс. 242–261.
- O'Beirne, Emer 2006. Mapping the Non-Lieu in Marc Augé's Writings. *Forum for Modern Language Studies* 42 (1), сс. 38–50.
- O'Regan, Michael & Choe, Jaeyeon 2014. Pilgrims to Casinos in Macau. *Vernacular Religion, Folk Belief, and Traditions of the Supernatural. Conference abstracts*. Macau: Iceland Dynamics. <http://www.islanddynamics.org/Supernatural%20Conference%202015%20Programme.pdf>.
- Pahl, Jon 2003. *Shopping Malls and Other Sacred Places. Putting Got in Place*. Eugene: Wipf & Stock
- Scharoun, Lisa 2012. *America at the Mall: The Cultural Role of a Retail Utopia*. Jefferson: McFarland & Company.
- Sövik, Edward Anders 1973. *Architecture for Worship*. Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- Torgerson, Mark E. 2007. *An Architecture of Immanence. Architecture for Worship and Ministry Today*. Michigan, Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Triebel, Christian 2015. Non-Place Kids? Marc Augé's Non-Place and Third Culture Kids. Saija Benjamin & Fred Dervin (ред.). *Migration, Identity, and Education. Beyond Third Culture Kids*. Helsinki: Palgrave, Macmillan, сс. 87–101.

- Trigg, Dylan 2017. Place and Non-place: A Phenomenological Perspective. В. В. Janz (ред.). *Place, Space and Hermeneutics*. (Contributions to Hermeneutics 5). Springer, сс. 127–139 (DOI: 10.1007/978-3-319-52214-2_10).
- Vosko, Richard S. 1997. *Designing Future Worship Spaces: The Mystery of a Common Vision*. Chicago: Liturgy Training Publications.
- Vosko, Richard S. 2006. *God's House is Our House. Re-imagining the environment for Worship*. Collegeville: Liturgical Press.
- Yudkina, Anna & Sokolova, Anna 2014. Roadside Memorials in Contemporary Russia: Folk Origins and Global Trends. *Religion and Society in Central and Eastern Europe* 7 (1), сс. 35–51.
- Zepp, Ira 1997. *The New Religious Image of Urban America, Second Edition: The Shopping Mall as Ceremonial Center*. Boulder, Logan: University Press of Colorado.

Summary

Non-places as Sacred Places: Conflict, Contradiction, or Adaptation

Reet Hiimäe

Keywords: non-places, sacred places, dynamics of tradition, narratives, adaptation

French anthropologist Marc Augé invented the term non-places, which he defines as urban spaces of circulation, consumption, and communication that exist beyond historical, symbolic, and identity-related ties. The focus of my paper is on the question, in which cases, and to what extent can such non-places temporarily become sacred places or spiritual spaces and therefore obtain spiritual, symbolic, and identity-related content. I try to find out how far is the (temporary) shifting of sacred space into cities a feature that is characteristic of the ongoing urbanisation and mobility trends, and changes in spirituality and perception of space connected with it. I argue that non-places are not necessarily indicators of alienation from spirituality, rootedness, and tradition (as several authors have claimed); quite the contrary, their temporary functioning as sacred places can be rather seen as a sign of adaptation and, in certain conditions (migration, refugee life), they can become the life buoys of the spiritual needs of groups and individuals.

**Мифология.
Обрядовые практики.
Народная проза**

Сотворение земли в коми мифологии

Николай Кузнецов

Отделение фольклористики, Эстонский литературный музей,
Эстония

kolja@folklore.ee

Аннотация: Одним из основных мотивов в коми космогонических мифах является мотив ныряющей птицы, достающей со дна океана материал для создания земли. В образе птиц предстают создатели мира Ен и Омоль, в результате конкурирующей деятельности которых появляется земля и её обитатели, устанавливается определённый космический порядок. Помимо наиболее распространённых мотивов, в коми мифологии имеются также версии, в которых земля появляется без участия демиургов. Статья имеет обзорно-реферативный характер и основывается на исследованиях коми фольклора и мифологии различных авторов.

Ключевые слова: коми, космогония, мифология, мотив ныряющей птицы, сотворение земли

Введение

Распространение христианской веры среди коми¹ началось в XIV веке. Это сыграло большую роль в процессе вхождения Коми края в состав Русского государства (Жеребцов 1996: 60) и вместе с тем возымело огромное влияние на культуру коми, в частности, способствовало утрате их древней религии (Петрухин 2005: 195). К счастью, в богатом фольклоре коми фрагментарно сохранились определённые характеристики древних религиозных верований,

которые позволяют в некоторой степени восстановить, среди прочего, их мифологические воззрения о сотворении и устройстве мира. Они систематизированы и описаны в академической энциклопедии «Мифология коми» (1999). С мифологической прозой коми народа о мироустройстве, а также о многом другом можно ознакомиться в сборниках текстов «Му пуксьём – Сотворение мира» (2005) и «Войдёр. Когда-то. Мифы, легенды, предания коми народа» (2012). В них собраны полные версии большинства из представленных ниже фрагментов мифов.

Первобытный хаос

О характеристике мира до начала космогенеза в коми мифологии известно немного. В одном из наиболее подробных описаний он выглядел следующим образом: *«Прежде земли и неба не было, а было болото и на нём кочки. Ни зверей никаких, ни птиц, ни человека тоже не было. Не было и солнца с луной...»* (Конаков 1994: 131–132).

Неопределённое пространство хаоса, существовавшее до сотворения мира и лишённое внутренних различий, в текстах коми космогонических мифов обозначено рядом символов. В большинстве случаев маркером выступает водная стихия, например, «первозданный океан», «беспредельное первозданное море-океан», а также «мрак», «туман», «болото» (Мифология коми 1999: 249). Первобытный хаос несёт идею нерасчленённости пространства: океан и беспредельное море – это вода в качестве стихии, без указания на количество; мрак указывает на отсутствие света; туман – это нерасчленённость воды и воздуха, а болото – неразделённость воды и земли (Конаков 1994: 131, 132). В процессе становления мира наступает определённый порядок, появляется суша, отделённая от воды, происходит разделение света и тьмы и т. д.

По мнению Николая Конакова (1996: 12), идея первичной неразделённости хаоса усматривается также в изначальной нейтральности демиургов: вместе с началом процесса образования мира равноправные вначале братья становятся противоположностями.

Дуализм

Творение мира в коми мифах является результатом конкурирующей деятельности двух демиургов (Конаков 1994: 133). В этом состоит одно из отличий коми космогонии от христианской версии о создании мира. *Ен* и *Омӧль* (в коми-пермяцкой мифологии *Ен* и *Куль*) – два противоборствующих начала: Ен создаёт всё хорошее, а Омӧль – негативное.

Боги-творцы выступают как два товарища, два брата или даже как близнецы, вылупившиеся из яиц утки-матери (Конаков 1994: 132, Лимеров 2002: 11). В некоторых мифах они предстают в виде лебедя и гагары: «*В первозданном океане плавали гагара и лебедь...*» (Лимеров 2005: 17); белого и серого голубей: «*Туман... Мрак... Нигде не видно ни живого существа, ни былинки. Один только голубь, прекрасный сизый голубь летал. [--] Вдруг слышит он отклик, голос, своему подобный, человеческий. Помчались навстречу друг другу, назвались братьями родными, милыми...*» (Лимеров 2005: 24). В ходе сюжета голубь находит себе товарища, подобного себе, что соответствует принципу дуализма в основных космогонических мифах коми. В фигурировании голубя в качестве персонажа видится контаминация с символом Святого Духа в христианской традиции (Лимеров 2002: 8; Лимеров 2005: 543).

В одном из коми-пермяцких сюжетов, не имеющем аналогов в мифологиях других финно-угорских народов (Лимеров 2005: 543), действующие персонажи предстают в образе лягушек: «*Однажды под писк комаров вылезли из болота две лягушки, очень похожие друг на друга...*» (Лимеров 2005: 20). Антропоморфный облик они получают в ходе развития сюжета.

В некоторых версиях, изначально демиурги имеют антропоморфный вид, при этом один рождается из плевка другого: «*Плыл по безбрежному морю Ен в своей лодке-трёхпружке, загребая воду двухлопастным веслом. Плыл он долго, устал, но не видит никакого берега, куда можно было бы пристать, отдохнуть. В раздражении плюнул он на воду. Вслед за этим посмотрел он назад и видит: плывет за ним такой же человек в такой же трёхпружке. Согласились, поехали вместе вперёд...*» (Лимеров 2012: 12).

Мотив о ныряющей птице

В качестве прафинно-угорских космогонических мифов реконструируются два основных типа: 1) миф о ныряющей птице и 2) миф о творении из яйца (подробнее см., например, Напольских 1990). В мифах первого типа водоплавающая птица (демиург в птичьем облике) ныряет на дно первичного океана, достаёт частицу земли, из которой затем вырастает суша. В мифах второго типа водоплавающая птица сносит одно или несколько яиц посреди океана, затем они разбиваются, из них или из частей одного яйца возникают небо, земля и пр. Следует отметить, что в классических мифах о творении из яйца отсутствует идея дуализма (Лимеров 2002: 9), что в коми мифах о сотворении мира, напротив, является типичным.

Миф о творении из яйца встречается у прибалтийско-финских народов, у саамов, коми, тогда как миф о ныряющей птице имеется почти у всех уральских народов (Напольских 1990: 66). Последний можно считать общеуральским, однако он встречается и вне уральского мира, выходя далеко за его пределы (об ареале распространения данного мотива и возможных взаимосвязях между космогоническими мифами финно-угров и мифами других народов см. Напольских 1990; Напольских 1991).

Коми мифы о творении из яйца отличаются от классических мифов этого типа идеей дуализма и мотивом ныряния и лишь в зачине соответствуют традиционным мифам о творении из яйца (Лимеров 2002: 9). В коми вариантах снесённые яйца не разбиваются, а тонут: *«По беспредельному первозданному морю-океану плавала утка-чöж. Она долго искала места, где бы ей высидеть своих птенцов, но так и не нашла себе пристанища. Четыре яйца, снесённые ею, были поглощены пучиной морской, только два последних яйца она сумела спасти...»* (Лимеров 2012: 8).

В дальнейшем сюжете повторяется привычный для коми космогонии мотив ныряния, где утята (демиурги в орнитоморфном образе) достают утонувшие яйца со дна моря: *«Высиженные под крылом матери, из двух яиц вылупились два птенца, два утёнка: Ен и Омöль. [...] До возраста мать носила их на своей спине, потом попросила своих утят достать из пучины морской выроненные яйца и разбить их на её теле. [...] Вот*

два брата, Ен и Омоль, начинают доставать материнские яйца из пучины морской...» (Лимеров 2012: 8).



Солонка в виде утки-матери – отражение мифологических представлений в предмете быта. Изделие конца XIX – начала XX вв. Этнографическая коллекция Национального музея Республики Коми. Фото: <http://museumkomi.ru/?p=2199>.



Обрядовый ковш-братина с шестью утиными головами. Изделие середины XIX в. Этнографическая коллекция Национального музея Республики Коми. Фото: <http://museumkomi.ru/?p=2174>.

Основным мотивом в коми мифах о сотворении суши следует всё-таки считать не само творение из яйца, а процесс ныряния и извлечение яиц со дна моря (Лимеров 2002: 10). Яйца же служат в качестве материала для строительства космоса, создания небесных светил и прочих объектов, как и крупинки земли, песчинки и пр. для создания земли в типичных мифах о ныряющей птице.

Кроме утят, материал для создания земли могут доставать или находить лебедь и гагара, а также голуби. Голубь не водоплавающая птица, и в тексте соответствующего мифа нет ни прямого указания на «бескрайние воды» (на первобытный хаос указывают туман и мрак), ни мотива ныряния. Однако «на дне мрака и тумана» один голубь находит «тину», а найденная другим голубем земля разрастается и принимает вид «острова» (см. Лимеров 2005: 24–25; Лимеров 2012: 12). В варианте мифа, где демиурги предстают в облике лягушек, голубь Ена также добывает тину, что косвенно указывает на наличие воды. Ему противодействует принадлежащий Омёлю ворон.

В мифе, в котором один демиург рождается из плевка другого, основным мотивом также является ныряние на дно за «строительным материалом». Для этого один из персонажей принимает облик водоплавающей птицы: *«Спутник Ена попросил превратить его в гагару, чтобы достать со дна моря землю...»* (Лимеров 2012: 12).

Также следует отметить, что в разных вариантах «в пучину морскую» ныряют поочерёдно обе птицы, но чаще одна из них по приказу или просьбе другой, ныряние не всегда результативно и может повторяться неоднократно.

Демиурги-соперники

Вначале демиурги Ен и Омоль равны и нейтральны по отношению друг к другу, называясь товарищами, братьями, близнецами. И даже в облике разных птиц они братья – лебедь/утка и гагара. В то же время в разных обликах изначально заложена также идея противоположности демиургов: лебедь и утка – птицы верхнего мира, а гагара – птица нижнего мира (по причине отличной способности нырять) (Мифология коми 1999: 249).

В мифе об извлечении яиц со дна моря характеристика противоположных друг другу утят дана ещё до того, как они проявляют себя как антиподы: *«Это были два брата, два противоположных друг другу начала: жизни и смерти, добра и зла, правды и неправды, дня и ночи»* (Лимеров 2012: 8). Однако лишь в ходе ныряния своими действиями они показывают себя как соперники (Лимеров 2002: 10). А именно, пока Ен нырял, Омоль заморозил поверхность моря, чтобы тот не смог выйти. Ен разбил лёд громом и ударами молний, тем самым показав, что он сильнее (см. Лимеров 2012: 8). В этом же мифе демиурги достают по два утонувших яйца, но яйца Омёля покрыты затхлой тиной (см. Лимеров 2012: 8).

По другой версии, море заморозил Ен, и Гагара, пытаясь разбить лёд головой, встрясла из клюва землю. Так происходило несколько раз, пока наконец гагара не достала три песчинки (см. Лимеров 2012: 12).

Ещё в одном мифе гагара и лебедь поспорили, чей голос сильнее (см. Лимеров 2012: 8). Побеждает, конечно же, Ен-лебедь. Омоль почти всегда проигрывает. Например, два голубя, изучившие «дно мрака и тумана», добыли землю и тину, однако тина Омёля оказалась негодной для создания суши (см. Лимеров 2012: 12).

Противоположные характеристики имеют и лягушки, в облике которых предстают демиурги в соответствующем мифе. При этом Омоль зряч и хитёр, а Ен слеп и глуп. Как комментарий к такому положению вещей в тексте мифа сказано, что *«но на глупых, говорят, весь свет держится»* (Лимеров 2012: 10). В этой же версии голубь Ена добывает тину, из которой затем вырастает земля, а ворон Омёля ему мешает, но в итоге погибает от рук Ена (см. Лимеров 2012: 10).

«Строительный материал»

В космогонических мифах материалом для создания суши служат добытые птицами крупинки земли, песчинки, грязь, ил, тина. В одном из вариантов первые попытки ныряльщика добыть землю не увенчались успехом, но в итоге удалось достать *«три песчинки, из которых Ен сотворил землю и обитающих на ней полезных существ»* (Лимеров 2012: 12). Тина становится

добычей одного из голубей, назвавшихся братьями и решивших «изведать дно мрака и тумана», однако основой для появления суши становится не тина, а земля: *«Когда первый голубь выпустил из клюва добычу – землю, то около её частиц стали собираться другие частицы, и скоро она начала принимать вид острова и покрываться растительностью»* (Лимеров 2012: 12). В другом варианте земля выросла именно из тины, также принесённой голубем (см. Лимеров 2012: 10). Интересно, что яйца, извлечённые с морского дна Омёлем, также были покрыты тиной.

В мифе о нырянии за яйцами утка-мать попросила утят достать четыре утонувших яйца со дна моря и разбить их об её тело, а сама взметнулась ввысь, бросилась вниз и разбилась насмерть. Этот мотив не встречается в классических мифах о творении из яйца, но в данном мифе он необходим для включения основных персонажей в сюжет (Лимеров 2002: 10). Алексей Лангинен видит в самоубийстве утки-матери «мотив первичного жертвоприношения как необходимого условия творения мира» (Лангинен 2004: 37). Пусть не в качестве добровольного и целенаправленного самопожертвования, но, тем не менее, также в качестве жертвы он рассматривает и яйцо как зародыш живого существа (Лангинен 2004: 38).

Согласно просьбе утки, Ен ныряет за яйцами. От первого яйца тело утки начинает разрастаться и появляется солнце, а из второго Ен создаёт себе ангелов-помощников. Также поступает и Омоль: *«Нырнул в морскую пучину завистливый Омоль и достал два яйца, покрытые затхлой тиной. Разбил он первое яйцо и бросил ввысь. На небосклоне зарделась тусклая, вечно холодная луна, появились признаки ночи и холода, а по земле потекли безжизненные потоки воды, появились озёра, болота и зыбуны трясучие...»* (Лимеров 2012: 8). Из второго яйца Омоль создал своих помощников.

Земля-матушка появляется из тела утки-матери, яйцо же лишь даёт толчок началу разрастания её тела: *«Ударил Ен вынутое из пучины морской яйцо о тело убитой матери и взметнул вверх. В вышине сразу загорелось и заиграло солнце своими живительными лучами, а тело утки-матери разрослось в длину и ширину, покрылось лесом, зеленью и цветами»* (Лимеров 2012: 8).

Кроме типичных мифов о нырянии с возможным включением мотива творения из яйца, существуют варианты создания мира, в которых действует только один демиург, он причастен к процессу лишь косвенно или же вовсе отсутствует. Кроме того, материалом для создания земли в них служат другие объекты. Так, в некоторых коми-пермяцких мифах земля создаётся из помёта птицы, принесённого ветром мусора и пыли, из затвердевшего облака, кусочка конского навоза (Мифология коми 1999: 42, Лимеров 2002: 6): *«Кругом было море, земли не было. Пролетела птица – уронила помёт. Он стал земной костью, земным корнем. Этот корень за год вырос большим, после этого Ен дал ей имя и земля затвердела...»* (Лимеров 2012: 12–13); *«Вначале на белом свете земли не было – кругом вода, и вода, вода. Ветер принес откуда-то пыль и мусор, бросил в воду. И получился маленький островок, стал расти, и получилась земля...»* (Мифология коми 1999: 432); *«Когда-то, мол, были облака, облака и облака. Земли нет, леса нет. Прилетела какая-то птица, ищет, куда сесть, а сесть некуда. Птица вырвала перо и бросила его на облако. Облако затвердело – земляная гора получилась...»* (Лимеров 2005: 27); *«Когда-то белый свет был пустой, там Ен жил один. У Ена была лошадь, он везде скакал на лошади. Вот как-то лошадь переела и, когда скакала, обронила кругляшку – не вытерпела до хлева. Из этой кругляшки земля образовалась»* (Мифология коми 1999: 432).

Заключение

Первобытный хаос до начала создания мира в коми космогонических мифах обозначен символами и в большинстве случаев представлен как бескрайняя водная стихия. Земля, равно как и космос и многое другое, образуется в процессе конкурирующей деятельности двух демиургов – Ена и Омöля (Куля). Наиболее часто творцы предстают в птичьем облике (как правило, в виде водоплавающих птиц) и путём ныряния на дно моря достают песчинки, ил, тину, из которой затем образуется суша. Иногда землю добывают голуби. По другой версии, со дна достаются яйца, снесённые уткой-матерью. Яйца необходимы для создания объектов на земле и в космосе, земля же образуется из тела утки.

Выражение благодарности

Работа осуществлена 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).

Примечание

¹ Коми относятся к народам уральской языковой семьи, образуя вместе с удмуртами её пермскую ветвь. Традиционно принято говорить о двух близких друг другу народах – коми-зырянах и коми-пермяках. Сегодня они разделены территориально и административно, но при этом говорят, по сути, на одном языке, несмотря на наличие двух литературных языков, имеют сходную культуру и общее историческое прошлое, а когда-то имели общую мифологию. В 2010 году в России насчитывалось 228 235 коми-зырян и 94 456 коми-пермяков (см. Перепись 2010). Основная часть коми проживают на северо-востоке европейской части России в Республике Коми и в Коми-Пермяцком округе Пермского края, а также в соседних областях. Кроме того, коми диаспоры имеются на Кольском полуострове и в Западной Сибири.

Литература

- Жеребцов, Игорь Л. 1996. Коми край во 2-й половине XIV и XV вв. Жеребцов, Игорь Л. (сост.). *История Республики Коми: Научно-популярные очерки*. Сыктывкар: Коми книжное издательство, сс. 60–72.
- Конаков, Николай Д. 1994. Коми мифология. Сотворение мира. Конаков, Николай Д. (ред.). *Традиционная культура народа коми*. Сыктывкар: Коми книжное издательство, сс. 130–135.
- Конаков, Николай Д. 1996. *Традиционное мировоззрение народов коми: окружающий мир: пространство и время*. Сыктывкар: Коми научный центр УрО РАН.

- Лангинен, Алексей В. 2004. Мифология финно-угорских народов Евразии как система смыслов и значений. *Вестник Челябинского Государственного университета*. Том 10, сс. 36–41.
- Лимеров, Павел Ф. 2002. Мифы о сотворении мира как жанр коми несказочной прозы. *Фольклористика коми*. Труды Института языка, литературы и истории Коми научного центра УрО Российской академии наук. Вып. 63. Сыктывкар, сс. 4–15.
- Лимеров, Павел Ф. (авт.-сост.) 2005. *Му пуксьём – Сотворение мира*. Сыктывкар: Коми книжное издательство.
- Лимеров, Павел Ф. (сост.) 2012. *Войдёр. Когда-то. Мифы, легенды, предания коми народа*. Сыктывкар: Издательство «Кола».
- Мифология коми* 1999 (Энциклопедия уральских мифологий. Том I). Москва–Сыктывкар: ДИК.
- Напольских, Владимир В. 1990. Миф о возникновении земли в праяуральской космогонии: реконструкция, параллели, эволюция. *Советская этнография* 1, сс. 65–74.
- Напольских, Владимир В. 1991. *Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф)* (Материалы к серии «Народы Советского Союза». Вып. V: Народы уральской языковой семьи). Москва: Институт этнологии и антропологии АН СССР.
- Перепись 2010 = *Всероссийская перепись населения*. http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm (дата обращения 9.02.2018).
- Петрухин, Владимир Я. 2005. *Мифы финно-угров*. Москва: Астрель, АСТ, Транзиткнига.

НИКОЛАЙ КУЗНЕЦОВ

Summary

Creation of land in the Komi mythology

Nikolay Kuznetsov

Keywords: Komi, cosmogony, mythology, motive of the diving bird, creation of land

One of the main motifs in the Komi cosmogonic myths is the motif of the diving bird bringing material for the creation of land from the ocean floor. In images of birds act creators of the world, *En* and *Omöl*. The world and its inhabitants, as well as a certain space order are the result of their competing activity. Besides the most widespread patterns, also there are versions in which the land appears without participation of demiurges. The article is a short review based on the works of researchers of the Komi folklore and mythology.

Фразеология и магические практики в контексте антропологических и космогонических легенд (белорусская традиция на европейском фоне)

Татьяна Володина

Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы Национальной академии наук Беларуси
tanja_volodina@tut.by

Аннотация: На протяжении последних двух столетий антропологические легенды стабильно удерживают к себе внимание в европейской фольклористике. Довольно подробно изучен общий фонд мотивов, сопоставлены архаические и библейские элементы, описаны отдельные сюжеты и образы. Вместе с тем каждая этническая традиция входит в общий фонд своими порой уникальными вариантами, которые не просто обогащают целое, но и позволяют по-новому взглянуть на уже привычное, полнее и глубже реконструировать корни явлений и описать актуальное состояние. Полевые записи последних лет, сделанные в Беларуси после более полувека угасшего интереса к данной тематике, демонстрируют богатство представлений сферы антропологии и даже новые как сюжеты, так и отдельные детали. Сюжеты народной Библии становятся мировоззренческим фоном и служат источником для ряда устойчивых языковых единиц, а также для заговоров и представлений сферы народной медицины. В статье рассматриваются мотивы создания Евы из хвоста Адама, роговой кожи перволюдей, утаивания антагонистом земли за ногтями при миротворении и их репрезентации в паремиологическом фонде языков.

Ключевые слова: фразеология, антропология, космогония, легенды, белорусский фольклор, народная Библия, библеизмы, народная медицина, заговоры

В современной гуманитаристике уже аксиоматичным является утверждение о едином поле смыслов для фольклорных текстов, ритуальных практик и устойчивых выражений языка той или иной этнической (или, шире, региональной) культуры. Назовем мы это поле картиной (моделью) мира или же когнитивным пространством, сути это не изменит. Не требует доказательств и то, что самым богатым источником идиоматики является Библия. В последние десятилетия библейские тексты и библейские фразеологизмы изучаются весьма активно, обычно они рассматриваются в работах о происхождении и источниках фразеологии, лексико-фразеологических заимствованиях, об архаических формах, функционировании библейской фразеологии в художественной литературе, современной речи, активно осуществляется сопоставление библеизмов в славянских и западноевропейских языках. Глубокие исследования представлены и на материале эстонского языка¹.

Подавляющее большинство библейских фразеологизмов относится к разряду фразеологизмов книжных, однако во всех языках встречаются фразы, образованные на основе соответствующих сюжетов, см. к примеру *в костюме Адама, посылать кого-л. от Понтия к Пилату*. «Такие афоризмы и выражения по терминологии проф. Х. Вальтера названы «косвенными библеизмами». Аргументом в пользу зачисления их к разряду библеизмов явилась тесная связь с библейским текстом и возможность комментирования их внутренней формы именно на этой основе» (Мокиенко 2013: 149). Так, оборот *Адамово яблоко* (нем. *Adamsapfel*, в 1678 г. зафиксированное в варианте *Adamsbissen* (Höfler 1899: 43) как таковой в Библии не встречается, хотя его значение мотивировано народно-поэтическим осмыслением ветхозаветного сюжета: часть запретного плода (кусочек яблока, данного ему Евой) застряла в горле Адама. В словаре белорусского языка И. Носовича выражение так и объясняется: *Адамово яблоко* ‘передняя горловая выдающаяся косточка, у многих

мужчин очень заметная. Есть поверье, что от проглоченного Адамом запретного плода¹ (Носович 1870: 3)².

Подобную историю охотно пересказывают до настоящего времени в белорусских (и не только) деревнях:

Адам і Ева нарадзіліся... Не трэба было плод той есці! Я не знаю, які плод, сліва ці што... А ён узяў, ды не ўправіўся пракаўтнуць. Дак за тое ў яго тут «яблачка» [паказвае на шыю]. Ева пракаўтнула, а Адам не. (смяецца). Эта былі святыя, а так саграшылі³.

Адам і Ева сядзелі дзе-та ў саду. І яблына там была. А Ісус Хрыстос⁴ сказаў ім:

– Ня ешце яблыка!

А яны ж ня вытрымалі. Ева вытрымала, а Адам не, і ўкусиў.

А Ён ім:

– Ну што, ня вытрымаў?

А яно сперачылася яму ў горле. Цяпер і костачка ў яго тут.

Раз ён з’еў.

– А Ева не ела?

– А Ева ня ела. Вот у яе і няма⁵.

Любопытны переосмысления участия в этом эпизоде Евы.



Адам и Ева в книге Бытия (1519), гравюра Ф. Скоринны.

Сюжет и само выражение Адамово яблоко известны многим европейским языкам – ср. лат. *pomum Adami*, англ. *Adam's apple*; фр. *potme (le morceau) d'Adam*; ит. *pomo d'Adamo* и мн. др., живы в народных пересказах и легендах, что ставит под сомнение идею о его калькировании в русском (славянских) языках (Walter & Mokienko 2009: 28). Ф. Клюге предполагает в данном случае реинтерпретацию еврейского *tappuach ha adam* = *pomum viri* (Клюге 1899: 4).

Этиологические легенды подобного рода (с вариантом, кто первым откусил от яблока) входят в состав так называемой народной Библии. Прихожане, прежде всего деревенские, мировоззрение которых органически сочетало как христианские, так и дохристианские элементы, во время службы в храмах слушали, воспринимали канонические и апокрифические сюжеты, и услышанное закономерно объединялось с архаическими воззрениями. Многочисленные «цитаты» из славянской средневековой книжной традиции, где были широко распространены сюжеты, взятые из Библии или византийских апокрифов⁶, проходили таким образом фольклорную обработку в контексте традиционной картины мира. Народные легенды на темы Ветхого и Нового Завета, а также поверья и приметы, связанные с фольклорными «библейскими» нарративами, сегодня наглядно демонстрируют нам, что услышанные, прочитанные версии «перерабатываются и интерпретируются народной традицией в соответствии со стереотипами фольклорно-мифологического сознания» (Белова 2004: 18). Многие из того, что лингвисты называли «косвенными библеизмами», фольклористы давно и устойчиво именуют народнобиблейскими мотивами и образами.

Осмысление событий «священной истории» в повседневной жизни традиционного общества находит конкретное воплощение не только собственно в цитатах, пусть и «косвенных», но и в системе актуальных верований, заговоров, примет и связанных с ними ритуально-магических практик.

Белорусские заговоры, вербально реализуя архаические космологические схемы, к антропогоническим мотивам обращаются реже, однако зафиксированные тексты в целом являются наглядной иллюстрацией функционирования библейской цитаты в традиционной духовной культуре. Так, заговорные образы Адама и Евы могут включаться в прецедентные ситуации, к примеру, в заговоре от головной боли представлена

Гравюра Ф. Скорины из «Малой подорожной книжки» (Вильно, 1522).



цепочка передач, аккумулировавшая в себе обратную «библейскую историю»: «У Адама баліць галава, Адам перадаў боль Еве, Ева – змяе, змяя – д’яблу, д’ябал – сонцу, сонца – мору, мора – ветру і вецер развеяў»⁷. С Адамом как первочеловеком символически соотносится больной, неслучайна и акцентация головы Адама, мотив которой отличается широтой экспликации на уровне вторичных номинаций. Источником здесь является библейско-христианское представление о покоящихся в основании горы Голгофы останках Адама, повлекшее за собой иконографический мотив – изображение черепа и костей под основанием креста в сюжете «Распятие» (Родионова 2000: 123). Частотен мотив беседы с мертвым телом Адама в целительных функциях, преимущественно при лечении зубной боли; в заговорах упоминаются и Адамовы дети: «от зубной боли становятся лицом к молодому месяцу, тремя пальцами делают круг по солнцу вокруг зубов и произносят: *«Святы месяц на 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 веці вякоў. Амін»*⁸. Адам и Ева упоминаются как начало всего. 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, аўстрыйскія, мышкавы, жабкавы, ужовы і камарковы;⁹ Перэход, перэход, сколькі тебе год? Казаў Адам і Ева, што ты тут не трэба. Пошлі дзеткі ў сад, грушок-яблычкі зьбіраць, ды перэходу ў рабы Божое (імя) вовек не бываць¹⁰.

Среди разнообразных славянских ритуалов, связанных с магией имени, именованя, переименованя, зова по имени и т.д., известны магические приемы присвоения имен Адам и Ева «опасным» для человека существам и духам – мертворожденным или умершим до крещения детям (Толстая 1998: 34). В Западной Беларуси считалось необходимым, услышав плач ребенка, тотчас же спросить: «Божья душечка, что тебе нужно?» И если она ответит: «Святого креста», то следует сделать рукой знак креста и дать имя Адам или Ева, тогда голос тотчас же стихнет (Federowski 1897: № 1343). Так же надо было поступать при встрече с нечистой силой. В верованиях, некрещеный умерший младенец пугает, появляясь ночью перед пастухами и выходя к костру, тогда нужно перекрестить и сказать: «Если ты мальчик, будь Адам. А если девочка – Евой»¹¹. До недавнего времени действенным считалось называние ребенка именем Адама или Евы в том случае, если до этого в семье умирали дети. Обет назвать таким именем ребенка дала наша информантка Швед Н. А., которая долго не могла забеременеть:

У мене дачка Ева і сын Адам і сын Петро. Я доўго не рожала дзецей, а тады родзіла. Еслі я рожу, будзе дзеўка, назову Ева, оброк такі дала, а еслі будзе хлопец, будзе Адам. – [А вы дзе гэты аброк давалі. У царкву хадзілі?] – Сама себе, сама себе. Думаю, еслі толькі вот родзіцца дзевочка, будзе Ева. Родзілася дзеўка, назвала Ева. Цераз тры, на чацвертом году хлопец родзіўся, назвалі Адамом, а потым хлопец родзіўся перад Петром. Назвала яго Петром. Усе с'ятыя¹².

Белорусские антропогонические легенды содержат весьма любопытные детали, представляющие собой своеобразную трансформацию библейского сюжета о первых людях (Быт. гл. 1–5). Прежде всего объяснению и интерпретации подверглись наиболее близкие и «приземленные» особенности священных событий. К примеру, внешний облик первых людей до грехопадения. Адам и Ева изображаются подчеркнуто нагими, достаточно



Надежда Швед. Фото Т. Володиной.

вспомнить один из самых популярных библеизмов *гол (голый) как Адам или в костюме Адама*. «По частотности употребления и количеству производных сема наготы, пожалуй, наиболее продуктивна как в славянских, так и других европейских языках» (Мокиенко 1998: 21).

Многочисленные «цитаты» из славянской средневековой книжной традиции, где были широко распространены сюжеты, взятые из Библии или византийских апокрифов¹³, прошли фольклорную обработку в контексте традиционной картины мира. Исследователи обращают внимание и на ряд очень близких параллелей или даже совпадений между славянской и еврейской традициями¹⁴, учитывая при этом исторические факты, свидетельствующие о многовековом соседстве белорусов и евреев и высокой степени межконфессиональной толерантности в традиционном белорусском обществе. Если говорить о белорусско-еврейских параллелях в области народной библей-

ской антропологии, то это первоначальная нерасчлененность мужчины и женщины, некоторое сходство основных мотивов творения Евы (неоднократность ее творения, создание женщины из хвоста). Согласно белорусским легендам, Бог создал Адама с хвостом, но чтобы отделить его от животного мира, отрезал этот хвост и сделал из него женщину:

Буог як створыў Адама, то створыў яго з хвостом; пасля Буог апамятаўся, што кепско гэтак каб усе – і жывіна, і людзі былі з хвастамі, так навярнуў на Адама сон і адрэзаў ему хвост і палажыў кала яго і зрабілася з таго хваста жуонка Ева. То кабеты паходзяць з мужчынскага хваста (Federowski 1897: 201)¹⁵.

Першаго чалавека Бог сатварыў з хвостом, як іншыя стварэння. Куды ні ідзе чалавек, а хвост цягнецца ззаду. Сустрэкае раз чалавека шатан да й пытае яго, нашто яму хвост. Не ведае чалавек, што атказаць, нашто яму хвост, да кажэ, што так яму Бог даў. Ці доўго, ці не, не ведаў чалавек, навошта ў яго хвост, як ось бачыць, што з яго хваста вырасла жанчына (Сержпудоўскі 1998: 62).

В белорусской легенде, записанной в Даугавпилском уезде Латвии, рассказывается, когда Бог достал из Адама ребро, мокрое и в крови, чтоб создавать из него женщину, то решил его подсушить. Но в это время появилась собака, ухватила ребро и понесла. Ангелы гонялись за ней, гонялись, наконец младший ухватил хвост и принес Богу. *«Хоць і не такая выйдзе як трэба, усё ж на бабу будзе пахожа, бо тут ёсьць і костка, і мяса, і шэрсыць»*. А байку свою расказчык завершил так: *«Ну ўгледзісь, з чаго баба, калі ні з хваста»*¹⁶. Подобная этой русская легенда завершается суждением, что *«Оттого, говорят, у бабы на кончике языка держатся мысли, оттого она и любит “брехать”*». Если в равнинистических текстах этот сюжет про хвост возникает при попытке проинтерпретировать разные значения слова *gkm*, встречающегося в Библии, то в славянском фольклоре он бытует как самостоятельный сюжет» (Каспина). Следует заметить, что в Талмуде слово со значением 'ребро' называет и хвост, откуда и могла произойти такая вариантность (Григорьев 2006: 51). Легенда может послужить иллюстрацией для корреляций оппозиций мужчина/женщина и культура/природа, когда подчеркивается близость женского к миру природы, т.к. хвост не присущ человеку. На уровне языка см. лемкивскую поговорку *зоз пня-чого хвоста створений* 'недотепа' (Вархол & Івченко 1990: 137).



Марк Шагал. Адам и Ева под запретным деревом.

Для функционирования библейских прецедентных текстов в народной традиции характерна тенденция вхождения текста в сферу активных верований, когда они выступают как комментарий к обрядовым действиям или, чаще, объяснение какой-то закономерности. К примеру, мотив создания Евы из левого ребра Адама подчеркивает хтоническую сущность женщины и более высокий статус мужчины – «*Эта мая цётка казала: “Мужчына – свяцёная костачка”. Наверна, што Бог саздаў, а тады з яго рабра Еву. “Вы глядзіця, не абіжайця мужчын, эта ж свяцёная костачка”*»¹⁷ и объясняет, почему некоторые из мужчин никогда не женятся: «*Бог зрабіў свет за шэсьць дней. Узяў з зямлі зляніў чалавека, Адама першага. А Еву здзелаў з рабра, узяў у Адама рабро, і жану яму здзелаў. Вот і няма ў мужчын рабра, а ў каторага ўсе робры – будзе нежанатъ*»¹⁸. Отношения первой пары проецируются в свет любовных отношений и как неоспоримый факт входят в текст приворота: «*Адам і Ева саграшылі, дзяцей нарадзілі, друг друга палюбілі і ты мяне палюбі*»¹⁹.

Устойчив и мотив роговой оболочки, покрывавшей тело прародителей до грехопадения. Такое ногтевое тело было практически, защищало от холода.

Прежда у Адама и у Евы была тела кожаная, якъ ногыть, а какъ сагряшили яны, то снялась ега кожа, - и стали яны стыдъ иметь ... Тела ихъ стала другая: то адияния ихъ была, якъ ногать на руке, а то адияния ега так и объехала - застались только ногтики на пальцах на руках и на ногах, – и стали люди голы и стали стыд иметь... (Добровольский 1831: 236, 240).

У Адама і Евы шкура была такая, як у нас ногці, але як яны заграшылі і Бог іх выгнаў з раю, то тая скура аблезла з іх, анно ў канцы пальцаў засталася (Federowski 1897: 201).

Цело ў людзей было адзето цьвордаю шкарупаю й нічога не баяласо. Як людзі саграшылі, дык тая шкарупа прапала, толькі трохі засталосо на канцох палцаў, каб людзі не забылі, як калісь жылі (Сержпутоўскі 1998: 62).

Мотив ногтевого тела фиксируется и у соседей – в русской, украинской, польской и литовской традициях:

рус. Адамово тело все было очень чисто и красиво. Кожа его у нас только на руках: ногти. У Адама было все тело покрыто сплошь ногтем. И поэтому ему жилось хорошо: его ни блохи, ни мухи, никакая шутова тварь не трогали. Ну вот. Как Бог выгнал его из рая, то его шкура сменилась, а уж у его детей осталось только на концах пальцев – и то по просьбе Адама. Адам обратился к Богу и говорит: Господи! Оставь ты хоть на память кожи живой и вечной у детей моих в память меня. ... И Бог послушал Адама и оставил на пальцах коймы – завем ногти Саратов. (Белова & Кабакова 2014: 235–236 и далее примеры);

пол. *Stworzone odzienie dla Adama było nieśmiertelne: włosy i paznokcie obrastały całe ciało...* Вильнюс. *Pierwsi ludzie byli ładni, ale ich ciało nie było takie jak nasze, jak teraz, ale było jak paznokcie...to tylko ten paznokieć został na pamiątkę, że to takie byli Adam i Ewa.* Пшемысль. (Zowczak 2013: 97, еще примеры из польской традиции Fischer 1909: 326, литовской Кербелите 2001:107, см. также Dahnhardt 1907: 226).

См. также у сету в Эстонии: Бог первым создал Адама (и пустил его в рай). Адам гулял по саду один и скучал. Тогда Бог положил его спать, и из левой стороны взял ребро, отломал от него кусочек и сделал Еву. И Бог разрешил им есть все в саду,

кроме того, что растет на одном дереве. Адаму и Еве не нужна была одежда, потому что все тело у них было как ногти. Наши ногти — это воспоминание о тех первых людях²⁰.

Мотив «ногтевого» тела («кожаной одежды») перекликается с упоминанием в Библии кожаных одежд, в которые Адама и Еву облачил Бог перед изгнанием их из рая (Быт 3: 21).

В этом контексте объяснимо особое отношение к ногтям, которые стали истолковываться как «воспоминание о первоначальном облике человека, таком, как его создал Господь, и, следовательно, о потерянном совершенстве» (Кабакова 2001: 30), что наряду с наивно-анатомическими представлениями регламентирует их обрезание и последующее с ними обращение. Даже детей наказывали за то, что грызли ногти, иначе они «згрызаюць сваё пшасце» (Васілевіч & Салавей 2009: 51). «Да, дзеці, эта казала мая прабаба, што у празьнік нельзя абразаць нагцей. Эта на сьвятых людзей такая кожа, як у нас ногці. Эта большы грэх. За ўсё грэх, а большы грэх за ўсяго, еслі ў празьнік абразаеш ногці»¹⁵. Разбрасывать остриженные ногти строго воспрещалось, считалось, что они будут нужны человеку после смерти. У восточных славян, особенно у старообрядцев, было принято собирать ногти в специальный мешочек (иногда – в перстень), а после смерти класть в гроб. Считалось, что на тот свет, в рай нужно будет лезть по высокой стеклянной или железной горе, и сделать это будет легче тому, у кого при себе окажутся ногти, которые после смерти прирастут к пальцам; по другой версии, остриженные ногти пригодятся после Страшного суда при воскресении всех умерших, которые будут этими ногтями разгребать свои могилы (ю.-рус.) (Левкиевская 2004: 427).

В белорусском Поднепровье сохранились показательные тексты апотропейного содержания ногтей, однако данная семантика напрямую увязывается с антропологическим сюжетом. Еще более любопытно то, что для наименования ногтей используется устойчивое метафорическое выражение адамава кожа/цела. Для предохранения от сглаза рекомендовалось провести ногтем по бровям и сказать:

Нада ногцем правесыці над бравямі і сказаць: «Адамава кожа, сахрані мяне Божа, ад чорных бравей да белых ног». Эта за сталом. Скажы, і пі і гуляй і еш, і нічога не прыстанець. І як прыдзеш на гулянку якую, і там народу многа, і ты прэкрасна выглядзіш, каб не зглазілі, нада так пальцы злажыць, адну руку

і втарую, кулачкамі, і сматрэць на этыя на свае нокцікі і казаць: «Адамава цела, да мяне нічыё ні дзела». І бальшым пальцам правадзіць па нагцях. Вот дзьве рукі ўместа і пальчыкі радам, як гармошка, і бальшым пальцам правадзіць па адной руке па нагцям і па втарой і сказаць²².

См. также в тексте заговора с противоположной части Беларуси:

Стой, мая цялушка,
Адамава на табе кожа.
Не я цябе берагу, беражэ цябе Божа.
Днём пад сонцам, ночу пад месяцам.
Зашэптваю загавараваю ад худых рачэй, ад сабачых вачэй.
А ты, змей чарадзейнік, пад тынам стаяў і зубамі скрыгатаў.
І гэтай кароўцы чорнай шарцінцы порчы не даваў.
Малачка не адбіраў.
Стой, мая цялушачка, хвосцікам абмахніся, рожкамі абчырціся.
У залаты капыт, у шоўкавы хвосцік²³.

Именно отсылка к библейскому тексту, к мотиву первочеловека сообщает вполне конкретному ритуальному действию магическую силу влияния на состояние человека.

Предписания смотреть на свои ногти в ситуациях встречи с недоброжелателями широко известны у славян, а также у литовцев. И даже в случаях, когда сам опасаясь взглядом испортить животное, советовали прежде посмотреть на ногти: «*O geriausia, tai jei jau kas paprašo palaisc ir in gyvulius reikia aic arba veda parodyc, tai geriausia an savo nagų pažiūrėc ir in viršų, in lubas, kad pirma gyvulio, – ir jau akių neboja*» (Самое лучшее. Если тебя кто попросит посмотреть за животным, или их везут показывать, так самое лучшее посмотреть на ногти, а потом на потолок, прежде чем на животное, тогда уже не сглазишь) (Balkutė 2013: 506).

У русских не обнаружено фразеологизмов типа адамова кожа, однако «Словарь русских говоров южного Прикамья» сравнение *как ноготь* 'о твёрдом, бесчувственном' иллюстрирует именно отсылкой к рассмотренному сюжету: «А раз они не послушались, а тело было как ноготь, панцирь, не было у них чувства, хоть и были они муж и жена, у них не было чувства для греха, они святые были» (Подюков 2012: 192). Соотнесение ногтей и одежды проявляется в литовском поверье, согласно которому цветение ногтей указывает на то, что у человека не хватает чего-либо из одежды (Basanavičius 2004: 364).

В различных еврейских источниках также встречается представление о коже Адама и Евы, похожей на рог, или птичий коготь, или на ногти (Б.Р. 20:12, Пиркей де рабби Элиезер 14, Таргум Псевдо-Ионатана 3:7). Во время обряда Хавдалы (отделения субботы от остальных дней недели) принято смотреть на отблеск света на ногтях пальцев. Если представить, что славянская традиция донесла до нас осколок еврейского предания о грехопадении, то станет понятна природа этого обряда. Ведь время исхода субботы как раз и является временем изгнания из рая. Тогда ясно, почему в это время нужно смотреть на ногти, вспоминая Адама. Такое предположение можно подтвердить и тем фактом, что большинство записей этого фольклорного сюжета в славянской традиции были сделаны в местах длительного исторического совместного проживания евреев и славян (Каспина).

В паремиологии отсылки к народно-библейскому прецеденту усиливают семантику фразеологизмов, наполняют ее особой выразительностью – с *ноготком* разг. устар. ‘о практичном, твердом, обладающем сильным характером человеке’ (Мокиенко & Никитина 2007: 444).

Таким образом, мотив ногтей в рассмотренном комплексе выявляет прямые отсылки к библейской истории, что в значительной степени легитимизирует соответствующие выражения и верования. Вместе с тем эти же самые ногти выступают как довольно частотный компонент соматической фразеологии в целом и даже приобретают характер эталонности. Так, согласно выводам И.В. Захаренко, «в образе фразеологизма *до конца [кончиков] ногтей* 1 в значении ‘весь, целиком’ кончики ногтей условно описывают границу внутреннего пространства человека и символически выступают как предел проявления во внешних признаках его психологического, чувственно-эмоционального состояния (на что указывает предлог *до*, обозначающий достижение предела). В то же время ногти предстают как одна из самых маленьких по размеру частей тела и ‘измеряют’ интенсивность проявления (целиком, до самого малого) внутренних ощущений человека. Фразеологизм в целом выступает в роли эталона, т.е. меры, полноты проявления психологического, чувственно-эмоционального состояния человека. В образе фразеологизма *до конца [кончиков] ногтей* 2 (в значении ‘всем своим существом’; ‘самый настоящий, убежденный’) человеческое ‘Я’ выступает как

мысленно-чувственное 'Я', проявляющееся во внешнем мире в деятельности человека. В данной метафоре кончики ногтей выступают мерой проявления свойств человека, его вкусов, пристрастий и предпочтений. Фразеологизм в целом выступает в роли эталона, т.е. меры, абсолютной убежденности в приверженности кого-л. определенным идеалам, взглядам, образу жизни, стереотипам культуры и под.» (Захаренко 2013: 18).

Такое особое внимание к кончикам ногтей отсылает к еще одному любопытному блоку славянской фразеологии, а именно к праславянскому сочетанию **čъrno podъ nogъtemъ*. Н. И. Толстой анализирует это выражение в одной из своих программных статей, приводя пространный набор белорусских и иных фразеологизмов с общей семантикой 'ничтожно мало, нисколько' – *на чарный пазур, бяды тэй на сіні ногцік, не было нічога й ні на сіні пазногаць, на сіні кілець* и др. Украинский карпатский материал выявляет то же значение 'ничтожно мало', однако кроме цветового обозначения содержащегося за ногтем (як за нігтьом чорне/сине) вводит конкретизаторы – *йак за ніхтём болота, йек за ніхтем грэзюкі; йа ни винен і чорного за ніхтем* 'я абсолютно не виновен'. Полно и разнообразно представлен разбираемый фразеологизм в западнославянских языках – польском, кашубском, чешском и словацком. Значение 'ничего, ничтожно мало' реализуется посредством указания на то содержимое, что может вститься под ногтем и представлено словами **čъrno*, **sine*, **bolto*, **brudъ*, **kaľъ*, **gręзь* (Толстой 1995: 390–398). См. укр. *Стільки землі мають, як за нігтямі* (ФСУМ 2003: 435).

Образ черноты под ногтем в значении ничтожно малого количества встречается и в эстонском языке – *küüne võrra / küünemusta võrra* – букв. грязь под ногтями 'ничего, ничтожно мало', 'скупого человек'; *tema silmis ei ole see küünemustagi väärt* 'в его глазах это и вот столько не значит' (Krikmann).

В. М. Мокиенко в докладе «Н. И. Толстой и славянская историческая фразеология», расширив круг диалектного и языкового материала, который демонстрирует ассоциативную связь ногтя с представлением о малом, незначительном количестве, основное внимание уделяет выражению узнать подноготную (Мокиенко 2003). С семы количества акцент перемещается на сему извлечения чего-то важного, добывания необходимого. К примеру, белорусское выражение *за пад ногця хацела б да-стаць* 'интересуется' (Federowski 1935: 204) возникло, видимо,

из первоначального 'хотела бы добраться до самой малости, до мельчайших подробностей', подобное значение у болгарского *познавам му и черното под ногтите* (Толстой 1995: 394), см. также бел. *з-пад ногця выкалупываць* 'доставать, приобретать с трудом' – «Не буду я ім прыборы з-пад ногця выкалупываць, няхай самі думаюць, як на свеце жыць» (Юрчанка 2002: 119), пол. *z pod pazura wydobyć* 'wyrwać tajemnicę' с пометой «Usł. z Litwy» (Karłowicz и др. 1908: 64), укр. *як з-під нігтя виковирую* 'скупю, нехото рассказывает' (Юрченко & Івченко 1993: 101), бел. *у яго с-пад ногця гразі ня дастаняш* 'о скупом' (Шатэрнік 1929: 178), нем. *jemandem das Schwarze unter den Nägeln nicht gönnen* 'то же'.

В. М. Мокиенко подчеркивает форму «исконного» среднего рода – подноготное, которую реконструирует Н. И. Толстой как первичную для этимологической интерпретации фразеологизма. *Всё подноготное узнает* в этом контексте приближается к праславянскому *чёрное под ногтем* или уйгурскому «выскрывать грязь под ногтем» и в то же время свидетельствует, что народно-этимологическое сопряжение с «подлинной» правдой в это время эксплицировалось соединением выражения с наречием подлинно. Между прочим, представление о «подноготности» как «черноте под ногтем» отражается и в современных каламбурных обыгрываниях выражения. Так, в студенческом каламбуре всю подноготную знает никто иной, как ...маникюрша (Мокиенко 2003).

Обращает на себя внимание и такой нюанс значения, как 'дать/отдать это содержимое из-под ногтя' – слов. *Dal bi mi i to blato spoza nechtov*, болг. *Давам и калта под ноктите си* (Толстой 1995: 393).

Наглядно убеждаясь, что значение 'мало' и в самом деле можно передать через зрительный образ содержащегося под ногтем, сложно себе представить реальные ситуации, когда кто-то делился бы с ближним этим самым содержимым. И кому это содержимое могло бы понадобиться. Видимо, было бы неправомерно напрямую искать мифологические, и уж тем более библейские истоки данным выражениям. Не ставя целью сводить происхождение этих фразеологизмов к фольклорному сюжету, тем не менее заманчиво проследить, как этот яркий праславянский образ оказался задействованным в сфере народных рассказов, в данном случае антропогонического и – шире – космогонического характера.



Бог. Гравюра Франциска Скорины.

Если и в самом деле предполагать отсутствие у первых людей, а вероятнее всего богов и демонов одежд и, соответственно, карманов, то реально тем местом, где что-то можно утаить или же просто упрятать и перенести откуда-то, оказываются рот и те же ногти. Обратимся к народным повествованиям о временах первотворения. Основной частью легенды о дуалистическом мироздании, ее организующим началом, является эпизод о творении суши. Он включает в себя рассказ о нырянии на дно моря за материалом для творения и описание самого творения суши из принесенного со дна моря материала. Безусловно, универсальный материал для творения суши в легендах – земля (ее частица), однако необычайно популярно, точнее сказать, регулярно уточнение – это та земля, что осталась ... за ногтем или же у самого Творца, или у его противника.

укр. І выніс тільки за пазурами глины (опов. показує) і того Бог вышкрептаў шпилькоў. Може того было тільки гі біб. І Пан Біх того поблагословиў і зробило сьа куснік землі (Гнатюк 1902: 5), дрібочку того чорного, що за ніхтем (Гнатюк 1902: 14).

рус. Опускайся ты, лукавый, – сказал Господи, – на самое дно моря, достань ты, лукавый, горсть земли; вынырнул – глядь всю землю водой размыло. ... Опустился лукавый в третий раз и, по Божьему веленью, осталась за ногтем песчиночка. Бог взял ту песчиночку и насеял всю землю, с травами, со всякими для человека угодыями (Белова & Кабакова 2014: 34–35, № 8. Орл.), Бог и говорит Сатанайлу: «Нырни в морё и достань земли».

Сатанаил говорит: «Как же я достану, в чём?» – «А ты хоть под ногтём принеси» (Белова & Кабакова 2014: 34–35, № 11. Урал), ...водой все и вымоет, только под ногтями осталось немного (Белова & Кабакова 2014: 38. Томск.)

польск. *Wyszedł i tylko za paznokciami miał troche ziemi.* Бог это положил на поверхность воды и образовалась такая галочка земли. Антогонист хотел утопить Бога и сдвигал его в разные стороны, земля распространялась вместе с ними (Zowczak 2013: 80); ...*A ten diabełabrał tego piasku za paznokcie i w usta...* (Zowczak 2013: 82).

болг. Едно време събрал малко земничка, остъргал изподи нехтете си Бог, плювнал и със слюнката си напраил кал. Напраил мъж и жена (Бадаланова 1994: 8). В записи из бессарабской деревни Бог собрал немного пыли у себя из-под ногтей, плюнул в нее и сделал глину, из которой и вылепил людей. Дяволо с Госпудь кокото дружили, то дявола се иска да победи Госпудь, да остане той... Праили там земята, саяля Госпудь едно топченце – от нехтете си там изстъргал едно топченце и фърлил удата. И тя расте (Badalanova 2010: 36).

лит. Бог извлек из-под ногтей черта и из этой земли сотворил остров (Кербелите 2001: 53). *Dievas norėjo sutverti žemę ir prašė Liuciaus iš vandenų smilčių parnešti. Liukius iškėlė smilčių: nuo vieno nago Dievui atidavė, nuo kito sau į dantis susipulė. Dievas pabarstė smiltis ant vandens ir atsirado žemė. O Liuciui smiltys pradėjo dantyse pūstis. Jis spjovė jas ir atsirado pekla* (Basanavičius 2004: 291) (Бог хотел создать землю и попросил Люцифера принести из воды песка. Люцифер принес песок: из-под одного ногтя отдал Богу, из-под другого высыпал себе в рот. Бог высыпал песок на воду, и появилась земля. А во рту Люцифера начал разрастаться. Он выплюнул их и появилось пекло).

Также в этиологических легендах встречается указание и на то, что из утаенной под ногтями черта земли образуются змеи: раз дал Бог лукавому щепотку земли и велел ему, чтоб он на пустое место бросил, лукавый как бросил ту «зымлычку», – из нее образовалась та земля,

на яки оце мы живем. Лукавый ны забув и соби заховаты зымлычки за ногти з тии пучки, шо Бог ёму дав: лукавый, бач, думав другу соби землю сотворыты. И як одийшов от Бога, выдрянав з-пид ногтив порошынки зымли и бросыв их на пространство. Но з того праху ны получылось зымли, а сталы з нёго гадюкы, жабы и вси нычысти животни (Харьк., цит. по Кузнецова 1998: 67).

Крайне любопытно и то, что змеи в этиологических легендах появляются не только из земли за ногтями, но и из стружек из мешка любопытного Адама. Адам был превращен в аиста и вынужден собирать змей, а «як вызбіраеш, то зноў будзеш чалавекам»:

Чорт, стругаючы воўка, нарабіў многа стружак, так Бог іх пазбіраў, насыпаў у мяшок, завязаў і даў Адаму, каб занёс і ў рэку ўкінуў, анно каб не разверчуваў. Адам узяў і панёс. Ужэ каля ракі цікавасць яго ўзяла: што там такое? Так не вытрываў. Калі развяза мяшок, ажно стуль жабаў, верацяніцаў, яшчырацаў, вужоў як вышплецца! Адам чыста спалохаўся і пабег назад. А Бог гэта ўсё бачыў, так перамяніў яго ў бусла і кажа: «Датуль будзеш іх збіраць, пакуль усё не вызбіраеш, а як вызбіраеш, то зноў будзеш чалавекам» (Federowski 1897: 176–177).

Обрезанные ногти запрещалось разбрасывать, иначе после смерти душа не сможет попасть ни в рай, ни в ад, т.к. силы и неба, и ада заставят их собирать. Согласно западно-белорусской легенде, по воле Бога душа человека, разбрасывавшего при жизни ногти, ходит в виде аиста, пока не соберет их, а когда соберет, то вновь обращается в человека и идет в небо: «Каторы чалавек пазуры абрэзвае і кідае на землю, то па смерці душа яго ні да пекла ні ідзе, ні да неба, адно з волі Бога ходзіць буслам, пакуль усіх пазуроў ні вызбірае», «Як бусел вызбірае ўсе свае пазуры, то робіцца чалавекам і ідзе проста да неба, бо ўжэ яго пакута скончылася» (Federowski 1897: 221,185).

Данные записи дают основание для ряда выводов: ногти и грязь из-под ногтей выступают в одном ряду со змеями и ужами (полученными к тому же из стружек черта); «первые» разбросанные ногти собирает Адам; собрав ногти, у человека «сканчаюцца пакуць», см. библейские аллюзии.

Таким образом, ногти за жизнь человека словно бы отрастают настолько, чтобы вернуть утраченную первоначальную «роговую» оболочку, без которой невозможно возвращение человека в «небо». Человек перед отправлением в вечность уподобляется Адаму до грехопадения. Р. Томицкий обратил внимание на болгарскую легенду, в которой роговая кожа первых людей уравнивалась с кожей ужа (см. бел. Адама-аиста) и тогда «наличие ее в раю и утрата по изгнанию означала бы

один из аспектов очеловечивания – утрату бессмертия. Это очевидно в контексте символики ужа, который, меня линовило, омолаживается, а также в контексте символики «возрождения» у ногтей. Таким образом, самым большим наказанием за непослушание было отнятие у прародителей вечной жизни» (Tomicki 1976: 90).

Именно отсылка к сюжету об упрятанной земле за ногтями объясняет требование регулярно обрезать ногти: «*Как полез, то теперь уж принес, да только за ногтями (вот тут-то и говорят, что надо ногти обрезать) вытрусил. Бог взял его и посеял по морю, и сделалась густота, после оказалась вот и земля*» (Белова & Кабакова 2014: 35–36. Тверс.).

Такая завидная регулярность упоминания данной детали (принесения земли за ногтями), причем в разных славянских традициях (как восточно-, так и южно- и западнославянских), литовских легендах подчеркивает ее неслучайный характер и косвенно указывает на особый статус ногтей и содержимого за ними. При единичном упоминании использования для миротворения земли из-под ногтей у Бога абсолютное преимущество за текстами, где эту самую землю прячет у себя под ногтями его противник – черт. Т.е. это то, что кто-либо прячет из корыстных, нечистых побуждений. В этом контексте напрашиваются приведенные Н. И. Толстым выражения *Každý ma čierne za nechtom*, *Každý ma za nechdami blato*, где количественная оценка «черного» или «грязи» под ногтем заменяется оценкой экспрессивно-качественной: «черное» или «грязь» (плохое) – у каждого есть немного черного (грязи) под ногтем, т.е. вероятно у каждого есть немного (недостатков, грехов) (Толстой 1995: 393). Понимая всю дистанцию, тем не менее хочется упомянуть новг. *узнать по ногтям* ‘легко узнать кого-л. по какому-л. признаку’ (НОС 6: 35) и болг. *Отрежи му ноктъето, докле е младо* (Геров 3: 280) ‘о формировании человеческого характера’.

Хорватское же выражение *crno ispod nokta* со значением ‘все до последней капли’ (Menac-Mihalić 2005: 247) целиком соотносится с описанными контекстами. Демонологические аллюзии у черноты под ногтем угадываются в немецких наименованиях маленького лесного демона, который вызывает болезнь ногтей, – *blaue Nägel* (Höfler 1899: 432). В псковских диалектах *синий ноготь* ‘прозвище худого больного ребенка’ (Мокиенко & Никитина 2007: 444).

Белорусская народная космо- и антропология свидетельствуют о знании библейского текста, однако чаще демонстрирует его фольклорные адаптации и комментирование в русле традиционных воззрений и морали. Кроме того, органичное переплетение библейских реплик с архаическими мифологическими схемами обуславливает ряд магических, народномедицинских, обрядовых практик. Ряд устойчивых выражений в контексте легенд выявляет также новые и неочевидные для обыденного взгляда оттенки смысла.

Примечания

- ¹ Krikmann Arvo. Eesti lühivormide allikaloost 3. Kirikukirjandus. <http://www.folklore.ee/~kriku/ALLIK/allik3.htm>.
- ² И. Носович приводит и еще одно устойчивое выражение с упоминанием Адама и аллюзией к библейским событиям: «Адамова костка 'подкожный костеобразный нарост на теле. У русинов есть поверье, что такие наросты исцеляются только прикосновением к телу мертвеца» (Носович 1870: 3).
- ³ Зап. Боганева Е. М. в 2004 г. в д. Слободка Октябрьского р-на Гомельской обл. от Ламахи В. И., 1942 г.р.
- ⁴ В народнобиблейских легендах имя Христа нередко используется вместо названия Бога.
- ⁵ Зап. автором в 2007 г. в д. Подрезы Чашникского р-на Витебской обл. от Песецкой В. П., 1931 г.р.
- ⁶ Особенно популярны были сюжеты о творении мира и первого человека (см. апокрифы «О крестном древе», «О Тивериадском море», «Беседа трёх святителей» и др.).
- ⁷ Архив Могилевского госпедуниверситета: зап. Лебедева М. в д. Хвойница Кировского р-на Могилевской обл. от Калиновой А. И., 69 лет.
- ⁸ Архив Могилевского госпедуниверситета: зап. в 2000 г. Расторгуева Н. в д. Прусино Костюковичского р-на Могилевской обл. от Ильенковой Л. А., 1927 г.р.
- ⁹ Зап. в 2010 г. Володина Т., Андрюнина М. и Антропов Н. в д. Щитковичи Стародорожского р-на Минской обл. от Стром Ф. М., 1924 г.р.

- ¹⁰ Зап. Володина Т. и Кухаронак Т. в 2011 г. в д. Липляны Лельчицкого р-на Гомельской обл. от Лось А. П., 1929 г.р.
- ¹¹ Зап. в 2010 г. Володина Т. и Кухаронак Т. в д. Прачомушки Ельского района Гомельской обл. от внучки Ецухна И. Ф., 1900 г.р.
- ¹² Зап. в 2010 г. Володина Т. и Кухаронак Т. в д. Переровский Млынок Житковичского р-на Гомельской обл. от Швед Надежды Адамовны.
- ¹³ Особенно популярны были сюжеты о творении мира и первого человека (см. апокрифы «О крестном древе», «О Тивериадском море», «Беседа трёх святителей» и др.).
- ¹⁴ См. прежде всего работы М. Каспиной.
- ¹⁵ В болгарском фольклоре можно найти похожий мотив о творении женщины из хвоста чёрта. Тот же сюжет известен и на Украине.
- ¹⁶ Архив С. Сахарова. *Latviešu folkloras krātuve (LFK)*, с. 205. Зап. в 1928 г. Н. Талерко в д. Придруйщина Даугавпилского р-на от деда Михася.
- ¹⁷ Зап. в 2006 г. Боганева Е. и Володина Т. в д. Сталюги Лепельского р-на Витебской обл. от Кузьмич С. П., 1934 г.р.
- ¹⁸ Зап. в 2008 г. Володина Т. и Лобач В. в д. Бояры Борисовского р-на Минской обл. от Антоновой Е. А., 1928 г.р.
- ¹⁹ Зап. в 2009 г. Володина Т. в д. Барсуки Кармянского р-на Гомельской обл. от Кротовой Ж. А., 1959 г.р.
- ²⁰ Фольклорный архив Литературного музея Эстонской академии наук в Тарту: ERA II 163, 82/4 (19) < Setu, Järvesuu v., Värska k. – Nikolai Ress < Aleksei Mägioja, 62 a. (1937).
- ²¹ Зап. в 2005 г. Боганева Е. в д. Чкалово (Жеребное) Гомельского р-на от Сухоцкой У. И., 1927 г.р.
- ²² Зап. в 2012 г. Боганева Е. и Володина Т. в д. Мошевое Костюковичского р-на Могилевской обл. от Кабанцовой Раисы Николаевны, 1939 г.р. На Гродненщине чтоб не сглазить новорожденного, прикусывали ногти на руке и, глядя на дитя, приговаривали: «Зашкодзь маім пазногцям, але не гэтаму дзіцяці» (Васілевіч & Салавей 2009: 50).
- ²³ Архив отдела фольклористики Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы НАНБ: зап. Игнатенко С. в 1968 г. в д. Красное Лидского р-на Гродненской обл. от Калодка С. Г., 1879 г.р.

Литература

- Badalanova Geller, F. 2010. Gynesis in Genesis. *Forma formens. Studi in onore di Boris Uspensky*. Napoli, cc. 17–48.
- Balkutė, R. 2013. *Galia užburti (kenkimo magija 1982–2012 metų įrašuose)*. Vilnius.
- Basanavičius 2004 = *Basanavičiaus tautosakos biblioteka 2004*. Juodoji knyga. Surinko Jonas Basanavičius. Sudarė Kostas Aleksynas. Parengė Kostas Aleksynas, Leonardas Sauka. Įvadą ir paaiškinimus parašė Leonardas Sauka t. 12. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
- Dahnhardt, O. 1907. *Natursagen. Eine Sammlung Naturdentender Sagen, Marchen, Fabeln und Legenden, bd. 1, Sagen zum Alten Testament*. Leipzig und Berlin.
- Federowski, M. 1897. *Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905: w 8 t.* T. 1. Kraków: Wydawnictwo Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności.
- Federowski, M. 1935. *Lud białoruski na Rusi Litewskiej: Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905: w 8 t.* T. 4. Prysłowia, żarciki, wyrażenia stałe oraz zagadki ludu, mieszczan i zagrodowców z okolic Grodna, Sokółki ... Warszawa: T-wo nauk. Warszawskie.
- Fischer, A. 1909. Uzupełnienie Dahnhardta. *Lud XV*, cc. 320–339.
- Höfler, M. 1899. *Deutsches Krankheitsnamen-Buch*. München: Verlag von Piloty.
- Karłowicz J. & Kryński A. & Niedźwiedzki W. 1908. *Słownik języka polskiego*, T. III. N–O. Warszawa: Nakł. prenumeratorów i Kasy im. Mianowskiego.
- Kluge F. 1899. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Strassburg: Karl Trübner.
- Krikmann, A. Krikmann Arvo. Eesti lühivormide allikalooost. <http://www.folklore.ee/~kriku/ALLIK/allik3.htm>.

- Menac-Mihalić, M. 2005. *Frazeologija novoštokavskih I kavskih govora u Hrvatskoj: s rječnicom frazema i značenjskim kazalom s popisom sinonimnih frazema*. Zagreb: Školska knjiga.
- Tomicki, R. 1976. Słowiański mit kosmogoniczny. *Etnografia Polska* XX (2), сс. 47–97.
- Walter, H. & Mokienko, V. M. 2009. *Deutsche-russisches Wörterbuch biblischer Phraselogismen. Mit historisch-etymologischen Kommentaren*. Greifswald: Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald. Philosophische Fakultät.
- Zowczak, M. 2013. *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*. Torun: Wydawnictwo naukowe uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Бадаланова, Ф. 1994. Biblia Folklorica. Фолклорна конфесионална конвенция на българите в Бесарабия и Таврия. *Български фолклор. София* 1, сс. 5–21.
- Белова, О. В. 2004. *Народная Библия: Восточнославянские этимологические легенды*. Москва: Индрик.
- Белова, О. В. & Кабакова, Г. И. 2014. *У истоков мира: Русские этимологические сказки и легенды*. Москва: ФОРУМ; НЕОЛИТ.
- Вархол, Н. & Івченко, А. 1990. *Фразеологічний словник левківських говірок східної Словаччини*. Братіслава: Словацьке педагогічне вид-во.
- Васілевіч, У. А. & Салавей, Л. М. 2009. *Замоуы*. Мінск: Беларусь.
- Геров, Н. 1899. *Речник на българския език с тълкуване речите на български и руски*, Ч. 3. Л–О. Пловдив: Съгласие.
- Гнатюк, В. 1902. Галицько-руські народні легенди Т. II. *Етнографічний збірник XIII*. Львів.
- Григорьев, А. В. 2006. *Русская библейская фразеология в контексте культуры*. Москва: Индрик.
- Добровольский, В. Н. 1891. Смоленский этнографический сборник: вып. 1. Москва.
- Захаренко, И. В. 2013. Архетипическая оппозиция 'свой и чужой' в пространственном коде культуры. М. Л. Ковшова & В. В. Красных

- & А. И. Изотов & И. В. Зыкова (ред.). *Язык, сознание, коммуникация*. Москва: МАКС Пресс, сс. 15–31.
- Кабакова, Г. И. 2001. *Антропология женского тела в славянской традиции*. Москва: Ладомир.
- Каспина, М. М. *Сюжеты об Адаме и Еве в свете исторической поэтики*. <http://www.ruthenia.ru/folklore/caspina2.htm> (дата обращения 29.11.2007).
- Кербелите, Б. 2001. *Типы народных сказаний. Структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий*. СПб.: Европейский дом.
- Кузнецова, В. С. 1998. *Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции*. Новосибирск: Издательство СО РАН НИЦ ОИГГМ.
- Левкиевская, Е. Е. 2004. Ногти. Н. И. Толстой (ред.). *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Т. 3. К (Круг) – П (Перепелка). Москва: Международные отношения, сс. 427–429.
- Мокиенко, В. М. 1998. Адам в славянских языках. А. А. Киклевич (ред.). *Число – язык – текст. Сб. статей к 70-летию Адама Евгеньевича Супруна*. Минск: Белгосуниверситет, сс. 14–28.
- Мокиенко, В. М. 2003. Никита Ильич Толстой и славянская историческая фразеология. *Праблемы ўсходнеславянскай этналінгвістыкі. Матэрыялы міжнароднай навуковай канфэрэнцыі (Мінск, 24–26 красавіка, 2003 года)*. Мінск: VII «Тэхнапрынт», сс. 23–34.
- Мокиенко, В. М. 2013. Библизмы в европейской фразеологии и паремиологии. Н. Walter & V. Mokienko & D. Baláková (ред.). *Die slawische Phraseologie und die Bibel – Славянская фразеология и Библия – Slovanská frazeológia a Biblia*. Greifswald: Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald, сс. 144–153.
- Мокиенко, В. М. & Никитина, Т. Г. 2007. *Большой словарь русских поговорок*. Москва: Олма Медиа Групп.
- НОС 2010. *Новгородский областной словарь*. Санкт-Петербург: Наука.
- Носович, И. И. 1870. *Словарь белорусского наречия*. СПб: Типография Императорской Академии наук.
- Подюков, И. А. 2012. *Словарь русских говоров Южного Прикамья*. Вып. 2. Пермь, изд-во ПГГПУ.

- Родионова, И. В. 2000. *Имена библейско-христианской традиции в русских народных говорах*. Дис. ... филол. наук. Спец. 10.02.01 – русский язык. Екатеринбург: УрГУ.
- Сержпутоўскі, А. 1998. *Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў*. Мінск: Універсітэцкае.
- Толстая, С. М. 1998. О нескольких ветхозаветных мотивах в славянской народной традиции. *От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре. Сборник статей*. Москва: ГЕОС, сс. 21–37.
- Толстой, Н. И. 1995. *Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*. Москва: Индрик.
- ФСУМ 1993. *Фразеологічний словник української мови*. Г. М. Удовиченко. Кн. 1–2. Київ: Наукова думка.
- Шатэрнік, Н. 1929. *Краёвы слоўнік Чэрвенічыны*. Менск: Інстытут беларускай культуры.
- Юрчанка, Г. Ф. 2002. *Народнае мудраслоўе: Слоўнік*. Мінск: Бел. навука.
- Юрченко, О. С. & Івченко, А. О. 1993. *Словник стійких народних порівнянь*. Харків: Основа.

Summary

Phraseology and Magical Practices in the Context of Anthro- and Cosmogonic Legends (Belarusian Tradition at the European Background)

Tatsiana Valodzina

Keywords: anthropogony, charms, cosmogony, legends, Belarusian folklore, biblical aphorisms, folk Bible, folk medicine, phraseology

For the past two centuries, anthropogonic legends have remained one of the foci of European folkloristics. The general body of motifs has been studied extensively; scholars have drawn parallels between archaic and biblical elements and described particular plots and characters. However, every ethnic tradition contributes its own, often unique variants to the universal tradition. Not only do these variants enrich the complex whole, but they

ТАТЬЯНА ВОЛОДИНА

also allow us to see the familiar from a new perspective, reconstruct the roots of a legend more deeply, and offer insights into its current state. After more than a half-century's neglect of the subject, recent field notes taken in Belarus demonstrate the richness of anthropogonic folklore, revealing new plots and details. Folk-biblical plots have become the background against which linguistic idioms, charms, and folk medicine beliefs have evolved. This paper discusses such folk motifs as Eve's creation from Adam's tail or the cornified skin of protoplasts, and the antagonist hiding soil under its fingernails, as well as the paremiological representation of these motifs.

Адаптация жанров традиционного фольклора к условиям современного мира (на примере народнобиблейских и мифологических нарративов белорусско-русского пограничья)

Елена Боганева

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

Аннотация: Термин «адаптация» в антропологии и культурологии понимается как процесс взаимного приспособления между культурой и внешней средой, направленный на выживание и стабильность социальной системы. Культура не может существовать вне традиции, наиболее тесно связана с традицией устная этническая культура, которая является той «центральной зоной культуры» (*Shils, Eisenstadt*), что остается неизменной при любой смене инвариантов культурной традиции. До тех пор, пока эта «центральная зона» не разрушена, этнос сохраняет свою идентичность. Таким образом этническая культура является той базовой, «центральной» структурой, что консолидирует общество и предохраняет его от распада. В сельской местности Беларуси до сегодняшнего дня сохранилась живая этническая культура, хотя она и подвергается разнообразным трансформациям, адаптируясь к современной жизни и одновременно адаптируя к новым условиям ее носителей. В белорусской деревне существует смешанный тип культуры – письменный и традиционный устный, при том именно устные традиции определяют мировоззре-

ние, восприятие жизни, религиозность старших поколений сельских жителей. В системе народной религиозности на белорусско-русском пограничье преобладает народное православие. С одной стороны, это чрезвычайно устойчивая система, с другой стороны, в современном мире, тяготеющем к глобализации и унификации форм культуры, многие устные компоненты, в том числе разновидности народной прозы непосредственно связанные с народной религиозностью, постепенно маргинализуются, *выходят из активного употребления и исчезают*. Тем не менее на белорусско-русском пограничье в современных условиях сохраняются (преимущественно среди старшего поколения) и многократно записывались народно-библейские нарративы по узловым топикам Священного Писания, а также традиционные сюжеты и представления о мифологических персонажах. В среде сельской интеллигенции среднего возраста в связи с распространением знаний о традиционных персонажах народной мифологии через письменные источники такой жанр, как былички (мифологические нарративы), адаптируется к современной действительности путем аккумуляирования в своем содержательном плане местных и привнесенных элементов верований и образования некоего эклектичного целого.

Ключевые слова: адаптация, «центральная зона культурь», этническая культура, устный и письменный типы культуры, народная религиозность, народная проза, народная Библия, мифологические нарративы

Традиция и культура как адаптационно-адаптирующие механизмы. Центральная зона культуры

Термин «адаптация» первоначально был разработан в естественных науках и рассматривался как процесс приспособления к изменяющимся внешним условиям. Широкое распространение это понятие получило в психологии и других гуманитарных науках, в которых адаптация определяется как процесс приспособления индивида к внешней социальной среде. Эдуард Маркарян рассматривает культуру как адаптационно-адаптирующий способ деятельности человеческого общества или «как способ деятельности людей, который обеспечивает приспособление человека к природной и социальной среде и одновременно ведет к очеловечиванию среды и самого человека» (Маркарян 1983:

135). Иначе говоря, человек при помощи культуры приспосабливается к окружающему миру и, одновременно, приспосабливает окружающий мир к себе – как практически-инструментально, так и символически.

Культура не может существовать вне традиции, в этой связи Кирилл Чистов писал о синонимичности терминов «культура» и «традиция» в определенном теоретическом контексте. Термин «культура» обозначает сам феномен, а «традиция» – механизм его функционирования. Т.е. традиция – это сеть (система) связей настоящего с прошлым, причем при помощи этой сети совершаются определенный отбор, стереотипизация опыта и передача стереотипов, которые затем опять воспроизводятся (Чистов 1981: 106; 1986: 108). Традиция является также механизмом аккумуляции, передачи (трансмиссии) и актуализации (реализации) человеческого опыта, а значит культуры (Чистов 2005: 118).

Особенно связана с традицией устная этническая культура, одно из названий которой – традиционная культура. Именно устная этническая культура является, по определению Маргарет Мид, постфигуративной по преимуществу (Мид 1988: 322–342), культурой преемственности, когда «каждое изменение протекает настолько медленно и незаметно, что деда, держа в руках новорожденных внуков, не могут представить себе для них никакого иного будущего, отличного от их собственного прошлого. [...] Без письменных или других средств фиксации прошлого люди вынуждены были включать каждое изменение в свое сознание, хранить его в памяти и отработанных формах действий каждого поколения взрослых. Основные навыки и знания передавались ребенку так рано, так беспрекословно и так надежно [...], что у ребенка не могло быть и тени сомнения в понимании своей собственной личности, своей судьбы. [...] Даже экстремальные условия вынужденных миграций [...] только подчеркивали это чувство преемственности» (Мид 1988: 322–323).

Важной в понимании механизмов функционирования культуры является концепция «центральной зоны культур», выдвинутая Шмуэлем Эйзенштадтом (в некоторых переводах и транскрипциях Самуэлем Айзенштадтом). При всех трансформациях и любой смене инвариантов культурной традиции, присущей тому или иному этносу, неизменной остается «центральная зона» его культуры. До тех пор, пока эта «центральная зона» не

разрушена, этнос сохраняет свою идентичность. Эйзенштадт показывает, что является «ядром», средоточием традиции, где локализуется ее харизматическое и символическое содержание, обращаясь к той трактовке культуры, которую дает Эдвард Шилз. Эйзенштадт пишет: «На макросоциальном уровне артикуляция символических и харизматических изменений институционального сосредоточена в том, что Эдвардом Шилзом было названо центром общества или общественным центром» (Eisenstadt 1973: 138). Сам Шилз описывает этот «общественный центр» или «центральную зону культуры» следующим образом: «У общества есть центр. В структуре общества существует центральная зона. [...] Членство в обществе определяется более отношением к этой центральной зоне, чем местом жительства на данной территории и адаптацией к окружающей среде. Центральная зона не является пространственно локализованным явлением. Она почти всегда имеет более или менее определенное место на ограниченной территории, в которой живет общество, однако ее «центральность» не имеет ничего общего ни с геометрией, ни с географией. Центр или центральная зона – это явление из области ценностей и убеждений, которые управляют обществом. Именно центр упорядочивает символы, ценности и верования. Это центр, потому что он является конечным и нередуцируемым; и он ощущается центром также теми многими [членами общества], кто не может эксплицитно выразить его предельность. Центральная зона определяет природу священного. В этом смысле каждое общество имеет «официальную» религию, даже если представители и интерпретаторы этого общества более или менее правильно понимают его как светское, плюралистическое и толерантное. Принцип контрреформации: *Cujus regio, ejus religio* (чья земля, того и вера), хотя и в ослабленном виде, сохраняет свою истинность. Кроме того, центр является феноменом области действий. Он представляет собой структуру активности, ролей и действующих лиц в рамках сети институций. Именно в этих ролях воплощаются те ценности и убеждения, которые являются для данного общества центральными. [...] Существование центральной системы ценностей обусловлено потребностью людей принадлежать к более высокой сфере, чем они сами, тому, что превосходит и преображает их конкретную индивидуальную жизнь» (Shils 1961: 117) (пер. Е. Б.).

Здесь надо оговорить, что сам Шилз концепцию «центра культуры» не связывал с концепцией традиции. Идея применить концепцию «центральной зоны» к объяснению феномена традиции принадлежит Эйзенштадту. Он дает и собственную, отличную от той, которую давал Шилз, трактовку содержания центральной зоны культуры, составляющих ее компонентов (Eisenstadt 1973: 138; *Эйзенштадт* 1998: 470–479; Лурье 1997: 183). И эта интерпретация Эйзенштадта оказывается особенно актуальной для обществ, у которых подобно белорусскому существует в аутентичной форме традиционная этническая культура, т.к. именно она является той структурой, что консолидирует данное общество и предохраняет его от распада.

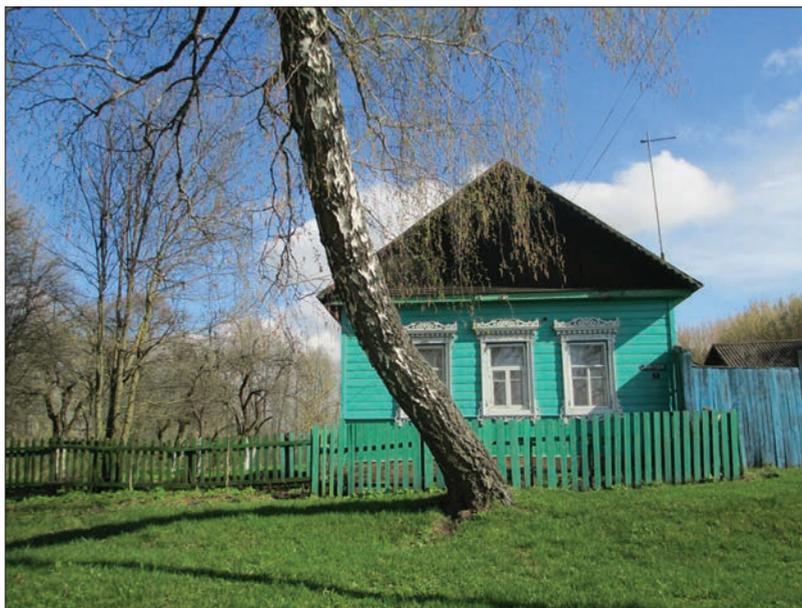


Фото 1. Деревня Неглюбка Ветковского района Гомельской области.
Фото Е. Боганевой.

Факторы, оказывающие влияние на современное состояние традиционной культуры. Письменный и устный типы культуры

В сельской местности Беларуси до сегодняшнего дня сохранилась живая этническая культура, хотя она и подвергается разнообразным трансформациям. Она адаптируется к современной жизни и одновременно адаптирует к новым условиям ее носителей. В белорусской деревне существует смешанный тип культуры – письменный и традиционный устный, при том именно устные традиции определяют мировоззрение, восприятие жизни, религиозность старших поколений сельских жителей. Они существуют, подвергаясь взаимным влияниям, но функционируют скорее параллельно и самостоятельно, по своим законам.

Как известно, письменный и устный тип культуры принципиально различны главным образом в составе участников коммуникативной ситуации и возможности варьирования текста, когда вчерашний слушатель (реципиент) становится исполнителем – субъектом коммуникативного процесса (см. об этом Чистов 2005: 26–43). И, хотя письменный (технический) тип воспроизведения и трансляции культуры в современном мире доминирует, фольклорная устная культура на белорусско-русском пограничье не вытесняется до конца письменной. Об этом свидетельствует широкий круг носителей традиции, в том числе среди поколений среднего возраста – 40-х–60-х гг. рождения, активное устное бытование текстов народной прозы, их высокая «плотность» на единицу территории, образование выразительных локализаций сюжетно-персонажных единиц и комплексов (речь идет об этиологических легендах и быличках), когда в микроареале распространен определенный тип сюжетной версии, мотив или мифологический персонаж. Последнее создает условия для картографирования выделенных элементов и получения важных особенностей локальных культур региона даже на современном фольклорном материале, что указывает на достаточно высокую степень его сохранности (см. об этом Боганева 2006: 196–204, 2015: 171–189; Авілін



Фото 2. Интерьер (ручное ткачество и вышивка) в деревне Ананчицы Солигорского района Минской области. Фото Е. Боганевой.

& Антропаў & Боганева 2016: 232–273; Боганева & Авілін 2017: 112–149; Авілін & Аліферчык & Боганева 2018 (в печати); Антропов & Авилин & Боганева 2018 (в печати)).

Письменная культура оказывает на устную значительное влияние, при том, что естественная трансмиссия народной культуры – от народной прозы до верований – продолжает осуществляться устным путем. В чем заключается это влияние? Прежде всего в том, что жители старшего поколения деревень и местечек, те, кого мы называем носителями традиции, за редким исключением являются грамотными людьми, уровень образования которых от 1–2-х классов начальной школы до среднего специального образования (в редких случаях встречается высшее образование – преимущественно у сельских учителей). Т.е. носители традиции одновременно принадлежат к культуре как устной, так и письменной и в любом случае пользуются техническими средствами получения информации – радио, телевидением и т. п. Носители культуры устного типа также являются «потребителями» современной информационной и культурной

продукции письменного типа. Часто, усвоив какой-то сюжет из письменного источника, информант начинает рассказывать его уже устно, и хотя этот сюжет не входит в традицию, но по типу его воспроизведения, трансляции, интерпретации, он становится вполне традиционным.

Например, в Городокском районе в конце 1990-х гг. жила талантливая рассказчица Марфа Ивановна Морозова (1917 г. р., 4 кл.). Сказки, которые она рассказывала, были ею когда-то прочитаны (это были сказки Пушкина), но потом она рассказывала их устно и взрослым, и детям, переходя попеременно со стиха на прозу и комментируя отдельные места (см. тексты этих сказок (ТМКБ 2004: 744–751). В беседе о своем усвоении сказок и их последующем воспроизведении она рассказала следующее: «[А якія казкі раней у вас расказвалі? Такія як у кніжках або не такія?] А нікакіе. Абы-што, бывала, сынецца. Зберуцца мужукі. Старыя ж, знаеце, якія былі скамейкі – дліныя! Ды мужык прыйдзець, жопа перывеіць черяз скамейку, ку-у-ріць, ды плюець, ды пад ногі табаку сыплецца. Што яны там будуць гаваріць? Хто пра вайну станець расказваць... Сказак дужа я не чула ні ад каго. Я толькі во сказкі з кніжак сама. І каторая заінцэресуець мяня, раза два прачытаю – і яна ўжо мая. [...] [А дзецям сваім Вы казкі расказвалі?] Маім собствена дзецям? [Любым.] А любым я і зараз усягда расказваю сказкі. [Любяць Вас слухаць?] Любяць і слухаць, любяць ка мне і хадзіць рябяты ўсі. У Паску ўжо дык кожны прыйдзець, гасцінцу прынясець, і я ўжо варю яец цэлую карзіну. Нада ж усім даваць рябятам. Дзецкій празнік такей. [...] Люблю расказваць, люблю чытаць. Вот ужо сказкі мне... А еслі раман харошый какей – тожа люблю. Тады магу і расказаць пра тот раман» (зап. Е. Боганева и Т. Варфоломеева в 1998 г. от Марфы Морозовой, 1917 г. р., 4 кл., прав., д. Вышедки, Городокский р-н, Витебская обл.).

Устная фольклорная традиция постепенно утрачивает свои позиции и маргинализуется, однако этот процесс неоднороден для разных видов и жанров традиционной культуры. В некоторых случаях явление или жанр еще существуют в памяти носителей традиции и при востребованности (в том числе в ситуации фольклорных экспедиций, когда появляется собиратель) актуализируются. Но прерывается естественная трансмиссия, утрачиваются ситуации общения, когда тот или иной фольклорный жанр жизненно необходим.

Мировоззренческая основа традиционной культуры и адаптация к современному миру ее составляющих

Говоря об адаптации традиционной культуры к современному миру, нельзя не затронуть проблему мировоззрения, ментальности. Мировоззрение обуславливает все формы и проявления народной культуры, и, в свою очередь, все формы и проявления традиционной культуры проецируются на определенное мировоззренческое поле. Само понятие «фольклорная традиция», как замечает Сергей Неклюдов, «включает в себя по крайней мере четыре аспекта: «субстанциальный», «структурный», «технологический» и «прагматичный». Первый определяется содержательными характеристиками (картина мира, концепты, символы, образы), второй – морфологической организацией составляющих ее текстов, третий – способом их коммуникации (хранение, передача и воспроизведение сообщений), четвертый – спецификой их функционирования» (Неклюдов 2002: 3).

Самуэль Престон Бэйард, когда говорит о ментальности, акцентирует внимание на «традиционных идеях»: «Существуют в любом обществе, составляя его всеобщее достояние, так называемые традиционные идеи: они частью вообще непреходящи, всегда актуальны, частью просто долго живущие; они мощно влияют на общество, проявляя свою эффективность в виде разнообразных социальных проявлений, которые способны к адаптации в самых разнообразных обстоятельствах, к саморазвитию и аккумуляции вокруг себя новых результатов» (Bayard 1953: 9). Борис Путилов считает, что прежде всего здесь имеются в виду преимущественно разнообразные верования, действия, эмоции (Путилов 2003: 29). По Бэйарду, материал фольклористики составляют, в первую очередь, традиционные идеи, которые получили выражение в конкретных результатах (products). К числу фундаментальных относятся 4 группы идей:

- 1) Понятия о происхождении, природе и регуляции вселенной и всех ее творений.
- 2) Понятия о мире сверхъестественного или божественных сил и отношениях человека с ними.
- 3) Понятия о мудрости, естественной и сверхъестественной, ее источниках, достижениях и применениях.

4) Понятия о героизме (или силе), красоте, ценности и правильности в социальных явлениях и общественных связях, а также о противниках и противоположных качествах и выражениях, включая юмор, гротеск, зло (Bayard 1953: 9).

Обобщая и упрощая схему Бэйярда, в структуре мировоззрения традиционной культуры можно выделить следующие основные составляющие: вера (народная религиозность); верования (в том числе народная мифология, правила, запреты, приметы и т. п.), обусловленные системой мифологического мышления; ценности (народная аксиология); мораль (нормы поведения, правила взаимоотношений).

Все перечисленные компоненты мировоззрения претерпевают в современном мире существенные изменения, и именно от них зависит адаптация собственно фольклорных жанров и видов к меняющемуся миру. Вместе с тем традиционные фольклорные жанры обладают высокой степенью консервативности и сохраняют по сегодняшний день в своей основе архаические элементы представлений об окружающем мире. От соотношения присущей всем фольклорным жанрам консервативности и форм адаптации к современному миру зависит их современное бытование на той или иной территории.

Наиболее важными составляющими мировоззрения являются вера (народная религиозность) и верования, именно они в значительной степени определяют остальные мировоззренческие аспекты, в частности, ценности, идеалы, мораль, нормы поведения, а также именно они отображаются во всех фольклорных жанрах и обуславливают их содержательный план.

В связи с тем, что белорусы в прошлом и настоящем в подавляющем большинстве являются христианами 2-х традиционных конфессий – православия и католицизма – традиционная религиозность актуализируется в народной культуре, соответственно, в виде народного православия и народного католицизма. Последние во многом определяют менталитет той или иной местной общины, образ ее мировосприятия, внутренней и внешней жизни. Некоторые исследователи считают, что именно народное христианство определило образы, содержание и смысл всей народной культуры в том виде, в каком она нам известна на сегодняшний день: «Народная духовная культура – гораздо более новый и несравненно более сложный, чем



Фото 3. Дорога от кургана Радомля в деревню Александровка, Чаусский район, Могилевская область. Фото Н. Антропова.

принято думать, феномен, носящий в себе следы многовековой непрекращающейся эволюции, отправляющейся, в основном, от христианского культурного слоя. Известное единство [...] разноэтнических вариантов крестьянской европейской духовной культуры объясняется не общими глотто-этническими (индоевропейскими) ее корнями и истоками, а христианством, привнесенным в социально подобную среду. [...] Пусть это были только бледноватые копии и сильно искаженные аллюзии и вариации [христианской книжности], но своим происхождением они были обязаны таким увлекательным, поражающим воображение образам поэзии и образцам морали, с которыми не могли конкурировать ни бедное подлинное язычество, ни та возмутительная отсебятина, которую в течение двухсот лет мифологи и фольклористы выдают за реконструированное мифологическое наследие европейских народов» (Страхов 2003: 2).

На белорусско-русском пограничье в системе народной религиозности в силу превалирования православной конфессии преобладает народное православие. С одной стороны, это чрезвычайно устойчивая система, переходящая из столетия в столетие. С другой стороны, в современном мире, тяготеющем к глобализации и унификации форм культуры, многие устные компоненты постепенно маргинализуются, выходят из активного употребления и исчезают.

Наиболее устойчивыми в системе народного православия на белорусско-русском пограничье являются те элементы, которые обладают выраженной функциональностью и являются откликом на реальные проблемы индивидуальной и коллективной жизни (здоровье, благосостояние, мир и т.п.). В силу своей функциональности на белорусско-русском пограничье сохранились (хотя в разной степени и в разной форме) обряды переноса



Фото 4. Источник «Голубая криница» в Славгородском районе Могилевской области. Фото Е. Боганевой.

«свечи», связанные с оброками их участников; почитание святых источников, вокруг которых в местных традициях бытует множество преданий, поверий, историй исцелений.

На примере преданий о святых источниках можно проследить соотношение обычая и верования. Сначала зарождается верование, например, в целительную силу источника, затем складываются обычаи, обряды, например, освящения воды в определенный церковный праздник, после чего формируется определенный хронотоп праздника, обрядовые действия, атрибуты и т.п. И затем сформированный обычай начинает, в свою очередь, оказывать влияние на актуальность и сохранность верований, преданий, устных историй.

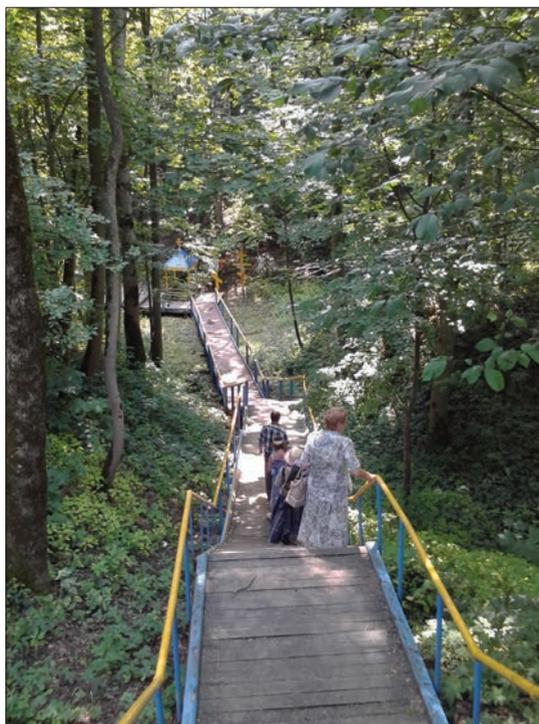


Фото 5. Дорога к источнику «Ясенево Гай» в Краснопольском районе Могилевской области. Фото Е. Боганевой.

Современное бытование народнобиблейской и мифологической прозы белорусско-русского пограничья¹

В полное описание бытования традиционных фольклорных жанров должны входить характеристики: а) системы жанров и их разновидностей в данной локальной культуре; б) форм бытования жанров (активной/пассивной) для данной территории; в) носителей традиции (гендерная, возрастная, конфессиональная, образовательная, профессиональная, статусная характеристики); г) аудитории слушателей (адресатов); д) типичных ситуаций (контекстов) коммуникации/исполнения; е) преемственности (как/от кого усвоено, кому передается); ж) некоторых особенностей актуализации и функциональности прозаических текстов; з) восприятия и оценки исполняемых произведений (Боганева 2010: 26).

Основными хранителями и трансляторами устной прозаической традиции на пограничье, как и повсеместно, являются сельские женщины – разного возраста (от 1920-х гг. рождения до 1960-х), разного уровня образования (от полного его отсутствия до высшего), различных социальных и профессиональных статусов (дойarki, клубные работники, учителя, агрономы, зоотехники, бухгалтеры, пенсионеры). Но подавляющее большинство наших информантов являются пенсионерами (возраста от 55 до 90 лет), с начальным образованием, местные, традиционных конфессий (православные или католики).

Изучение локальных традиций на белорусско-русском пограничье показывает, что «нарративный фонд» этих территорий оперирует сходными комплексами сюжетов и мотивов, которые представляют собой: 1) локальные варианты общеевропейских и восточнославянских сюжетов, имеющих оригинальные мотивы в своем составе (нарративы «народной Библии», этиологические и духовно-этические легенды); 2) уникальные локальные образования, относящиеся к категории культурного диалекта (представления и былички о мифологических персонажах «доброхожих», летающих змеях, «вадунах» и др.) или микродиалекта («точечные» мифологические персонажи, такие как «дюдник», «железнячка», «полевые девки» и др.); 3) региональные и локальные варианты представлений и быличек об

известных мифологических персонажах, таких как домовик, лесовик, полевик и др., которые существенно отличаются от сходных представлений о тех же персонажах на других территориях Беларуси и также относятся к отличительным чертам культурных диалектов пограничья.

Форма сохранности того или иного жанра (активная или пассивная) зависит, во-первых, от знакомства с текстами и сюжетами широкого круга носителей традиции; во-вторых, от наличия мастеров-рассказчиков; в-третьих, от степени востребованности жанра и его способности решать определенные задачи для современной аудитории; в-четвертых, от наличия этой аудитории – адресата (любой нарративный жанр обязательно адресно направленный и предусматривает слушателя).

Нарративы «народной Библии», этиологические легенды, предания о местных достопримечательностях продолжают сохраняться в памяти носителей традиции старшего поколения, однако в современном мире они все больше переходят в пассивную форму, когда останавливается их преемственность: их еще помнят, но почти не передают.

Что касается «народной Библии», которая является важной частью народного христианства, то она постепенно утрачивает свои позиции в современной культуре. «Народная Библия» была на протяжении столетий одним из самых представительных «зеркал», отражающих народную религиозность, ментальность, представления о ценностях. Устной Библии, функционирующей в той или иной локальной или региональной общности и культуре, принадлежит область не только определенных традиционных знаний об устройстве мира, происхождении разных видов существ, явлений, предметов, установлений, но также область общих смыслов и представлений об этических категориях добра и зла, блага и ущерба, греха и добродетели (см. об этом Боганева 2015а: 285–302). На современном этапе на белорусско-русском пограничье фольклорная Библия еще очень распространенный и активный корпус текстов, однако уже среди ограниченного круга информантов – либо среди представителей самых старших поколений носителей традиции, либо в среде «знающих» (шептух, знахарок).

Устная Библия в условиях повсеместного распространения и доступности Священного Писания постепенно перестает быть актуальной для поколений, воспитанных в мире преимущест-

венно письменного типа культуры. Тем не менее на белорусско-русском пограничье в современных условиях сохраняются (в основном в среде старшего поколения) и многократно записывались народнобиблейские нарративы о сотворении первых людей; о ногтевом теле, скрывавшем признаки пола у Адама и Евы; о происхождении кадыка на горле у мужчин (Адам подавился запретным яблоком); о спрятанных детях Адама и Евы, из которых произошли невидимцы («доброхожие», «домовые» и т.п.); о Каине и Авеле на луне; о Великом потопе; Вавилонской башне; Илье-пророке как распорядителе грозы; о благовещении и рождении Христа; о животных, чье поведение возле яслей с новорожденным Христом обусловило дальнейшие их свойства и отношение к ним людей как к «святым» (коровы, овечки) и «грешным» (кони, свиньи); об иконе Троеручица (как Бог дал Божией Матери третью руку, чтобы она могла переплыть реку с младенцем-Христом и спастись от преследователей) и др. Все эти сюжеты также были зафиксированы в сборниках XIX – нач. XX вв. Владимиром Добровольским, Павлом Шейном, Евдокимом Романовым. Практически исчез из современного бытования апокрифический сюжет о рукописании Адама – передаче умерших сатане до времени воплощения Спасителя – Христа, однако даже он в 1990-х гг. еще фиксировался на белорусско-русском пограничье (Лопатин 2008: 187–188).

Многие народнобиблейские тексты на белорусско-русском пограничье содержат либо редкие для белорусской народной Библии мотивы, либо нетипичные детали, повороты сюжета, которые, тем не менее имеют аналоги в других регионах Беларуси или этнических традициях. Т.е. эти редкие варианты аккумулируют в себе особенности самых разных традиций. Например, к общераспространенному народнобиблейскому мотиву о «роговом» или «ногтевом» теле первых людей (фиксируемому на этой территории еще в конце XIX века Владимиром Добровольским (Добровольский 1891: 236) неожиданно добавляется заговор от сглаза и испуга, отсылающий к ситуации прецедента – легендарному ногтевому телу первых людей. Поскольку бытовая заговорная традиция является чрезвычайно актуальной для белорусско-русского пограничья, благодаря заговору представление о ногтевом теле Адама и Евы сохранилось в памяти рассказчицы. *«I ешчю гаварілі так: у Адама і ў Евы была кожа, такая, как вот у нас ногі. Полнасьцю пакрыты*

былі такой. І січас у чалавека асталісь астатачкі, толькі ногці. І січас есьць такой прыгавор, бабушка гаваріла, вот як будта бы спасенье ат всякіх бед. Ана гаваріла, нада ўзяць мізінчык этат вот, правесьці над бравямі і сказаць: “Адамава кожа, сахрані мяня, Божя, ад чорных бравей да белых ног”. Бывае знаеце как? Чалавек смотріт і васьпрімае та ўсё, так васьпрімае, што дажа прінімае на сябе. Так вот штоб плахое не пераішло на цябе, нада вот так дзелаць. Часта бывае, на цялявізару смотріш – страшна такое ўсё паказваеца, і перажываеца і думаеца... Узял так і сказаў» (зап. Е. Боганева и Т. Володина в 2012 г. от Раисы Кабанцовой, 1939 г. р., д. Мышевое Костюковичский р-н. Могилевская обл.).

В последние годы на белорусско-русском пограничье неоднократно был записан редкий сюжет о спрятанных детях Адама и Евы (АТУ 758) (Uter 2004), из которых произошли невидимые люди (в других вариантах – домовые, лесовые и т.п.) (см. об этом



Фото 6. Раиса Кабанцова, деревня Мошевое, Костюковичский район, Могилевская область. Фото Е. Боганевой.

сюжете Белова & Кабакова 2014: 66–68, 344–346; 2015: 109–120). *«Ну, калі ж Бог саздаў іх, і яны сталі жыць умесці. І радзілі... Дак яны ўзялі і радзілі етых... Наражалі многа дзяцей. Прішоў Бог к ім і давай спрашываць: а яны баяцца. І ўзялі сагршылі. Адам гаворя на Еву: “Давай!..” І вот паддуріў жа! І вот мы ўсёгда паддуреныя жэншчыны. Да, паддуреныя ўсё ўрэмя. Гаворя: “Давай не прызнаем, што многа, давай скажам шэсць, шэсць схаваем”. Шэсць схавалі, а шэсць паказалі. Бог жа пабачыў, знаў жа эта ўсё, і гаворя: “Вы ж мяне абманулі! Ну, цяпер вам не бачыць етых дзяцей шасьцёх, а етых будзеце расьціць”. Ну так эта дзеці пашлі странстваваць, так. І паказуюцца людзям, і бачуць людзі, і ў кажнам даму ё свой дамавый. [Так гэта дамавыя?] Да, эта дамавыя так абразавалісь. [А іх невідзімымі людзьмі называюць?] Да, невідзімымі людзьмі»* (зап. Е. Боганева в 2016 г. от Марии Васильевны Гумбар, 1949 г. р., прав., 8 кл., д. Курбаки, Краснополяский р-н, Могилевская обл.). *«[Ці былі такія ў вас дабрахожыя? Нявідзімыя, багатыры?] Ну, эта такое дзела, што... Такія людзі, што іх нада... Маліцца за іх нада. Такія людзі. Было дванаццаць дзіцёнкаў у сям’і. Яны шэсць пахрысьцілі, а шэсць іскрылі. Вот і называецца эта невідзімцы. А яны людзі такія, як і мы. У кажнам дварэ ё. На іх маліцца нада. Прасіць нада іх. І не нада нічога плахога нідзе сказаць... На двор іціць нада на такое, штоб стала места, адно было, схадзіць на двор, о»* (зап. Е. Боганева и И. Смирнова в 2016 г. от Евфросинии Демчихиной, 1934 г. р., прав., образ. не имеет, д. Неглюбка, Ветковский р-н, Гомельская обл.).

Текст из Ветковского района Гомельской области демонстрирует процесс постепенной трансформации сюжетной канвы и главных действующих лиц – вместо Адама и Евы фигурирует безымянная «семья», которая уже непонятно от кого скрыла своих некрещенных детей. Данный сюжет в своем классическом виде фиксировался в конце XIX. Владимиром Добровольским (Добровольский 1891: 87–89), Евдокимом Романовым (Романов 1891: 157) и в начале 1990-х XX в. Геннадием Лопатиным (Лопатин 2008: 187–188). Впоследствии сюжет считался утраченным, поскольку не встречался в ходе экспедиций 2002 и 2004 гг. по Гомельско-Брянскому пограничью (центральному ареалу бытования доброхожих) (Боганева 2009: 14). Запись его в разных местах белорусско-русского пограничья (Ветковском районе Гомельской области и Краснополяском районе Могилевско



Фото 7. Евфросиния Демчихина, д. Неглюбка, Ветковский р-н, Могилевская обл. Фото Е. Боганевой.

области) в 2016 г. свидетельствует о высокой степени общей сохранности текстов народной несказочной прозы на этой территории.

Вместе с тем бытование «народной Библии» неоднородно на разных территориях белорусско-русского пограничья. Если в Добрушском, Чечерском, Ветковском районах гомельско-брянского пограничья, Костюковичском, Хотимском, Климовичском, Чериковском, Кричевском, Краснопольском, Славгородском районах Могилевско-Смоленского пограничья «народная Библия» актуальный и активный для информантов старшего поколения корпус текстов, то для Горецкого, Шкловского районов Могилевской области и Витебского района Витебской области устная народнобиблейская традиция обнаруживает крайнюю бедность в общем распространении, она не актуальна для широкого круга носителей традиции. Самые распространенные в других регионах Беларуси темы фольклорной Библии, такие

как о сотворении и грехопадении первых людей, Великом потопе, Вавилонской башне, рождении Христа, бегстве Святого семейства в Египет, страстях, распятии и воскресении Христа не характерны здесь для устного бытования. Соответственно, народнобиблейские этиологические сюжеты о происхождении кадыка на горле у мужчин, о том, почему конь не наедается, почему корова и овечки «святые», почему осина дрожит, почему евреи не едят свинину, цыгану можно красть и др. также практически неизвестны. Самыми популярными и широко известными сюжетами являются эсхатологические предсказания перед концом света и рассказы о т. н. «старой Библии». Носители яркой народнобиблейской традиции, с полным охватом топиков, оригинальным пересказом основных сюжетов встречались в этих районах преимущественно среди «знающих» – шептух, знахарок.

Актуальным и активным жанром продолжают оставаться былички (мифологические нарративы). Они передаются не только от старшего поколения младшему, но и по «горизонтальным» возрастным связям: столкновение со сверхъестественным, необычайным с точки зрения повседневной рациональности никогда не перестает волновать человека. На сегодняшний день былички – один из самых широко распространенных в деревне жанров как среди людей самого старшего поколения, так и среди сравнительно молодых информантов (от 1950 г. р.). При этом среди носителей традиции разных поколений, разного образовательного и социального статуса имеется определенная неоднородность в восприятии образов сверхъестественного и «страшного» (см. об этом Боганева 2010: 27).

Восточное русско-белорусское пограничье характеризуется по сравнению с остальной территорией Беларуси наличием разнообразного состава мифологических персонажей (домовики, хлевники, полевики, лесовики, русалки, невидимые люди, летающие змеи и др.), тогда как на белорусско-польском пограничье этот состав ограничивается домовиками и русалками.

В результате полевых исследований в 2016 г. по Ветковскому району Гомельской области, Краснопольскому и Славгородскому районам Могилевской области, уточнен ареал распространения поверий о таких характерных только для белорусско-русского пограничья мифологических персонажах, как невидимцы (доброхожие, богатыри, невидимые люди). Условно «центр» ареала

можно охарактеризовать наличием конкретного мифонима, даже если персонаж смешивается или отождествляется с другими духами локусов (домовиками, лесовиками, полевиками, русалками). На периферии ареала мифоним отсутствует, но имеются более или менее выразительные следы верований об этом персонаже – мотивы и характеристики образа. По имеющимся на сегодняшний день текстам о невидимых людях в ареале отчетливо выделяется основная центральная зона: восточные, приграничные с Россией части Ветковского, Чечерского районов Гомельской области, и, соответственно, западные, приграничные с Ветковским и Чечерским районами части Новозыбковского и Красногорского районов Брянской области. На юге этот ареал ограничивается Ветковским и Новозыбковским районами, на севере – южной частью Краснопольского района Могилевской области, которая граничит с Красногорским районом Брянской области (см. о невидимых людях (Боганева 2017: 16–20).

Распространены сейчас также в активной форме легенды-былички (рассказы о чудесах), легендарные рассказы о чудотворных иконах, помощи святых, Божией Матери, вещих снах и т. п. Бытование этих нарративов в меньшей степени зависит от возраста, пола, образования, принадлежности к устной или письменной традиции, главное значение здесь имеет мировоззрение, вера в Божий Промысел, конфессиональная принадлежность (см. об этом Боганева 2009а: 243–251).

Система локальных верований, а также связанных с ними мифологических персонажей, является нестабильной, активно меняющейся в современном мире. В среде поколений старшего возраста, носителей преимущественно устной традиции, сохраняются традиционные сюжеты и представления о мифологических персонажах. В среде сельской интеллигенции среднего возраста в связи с распространением знаний о традиционных персонажах народной мифологии через письменные источники мифологические нарративы адаптируются к современной действительности путем аккумуляирования в своем содержательном плане местных и привнесенных элементов верований и образования некоего эклектичного целого.

Показательными в этом отношении являются локальные верования относительно такого популярного персонажа белорусско-русского пограничья, как домовик. Часто представления об этом персонаже — только объяснительная матрица для не-

объяснимых с точки зрения обычной рациональности событий, при том что знания привлекаются из самых разных традиций и источников. Как именно это происходит, дает представление следующий текст из д. Сущево Витебского района Витебской области, записанный от заведующей местным клубом 1956 года рождения, имеющей среднее специальное образование. «[Вы думаеце, дамавік ёсць?] Ёсць, я убедзілася. Эта было так. Мама мая памёрла осенню. А вясной [яшчэ да яе смерці] я лягла спаць. Як гавораць, мне малым-мало спалось, но ва сьне прівідзелось. Вот такое састаянье, када ты яшчэ не заснуў, але і не ня сьпіш. Такое ў дремаце. І вот я чую, што мяне хто-та давіць. От ложыць на грудзі сюда і давіць, панімаеце? І вот мне трызьнеца, што нада падняць руку і перакрысьціцца. Я паднімаю эту руку – а рука такая, как будта ў ёй камні. Я перахрысьцілася, і эта ўсё прапала. Ну было так і было, я пра эта і забылася. А патам мама памёрла осенню, і я стала с адной разгаварываць – а ў яе мужык памёр – і яна гаворыць: “От пайшоў мужык на работу... А как я узнала, што ён памрэць? Пайшоў мужык на работу, я яго выправадзіла і лягла сама, і стала драмаць. І чую што-та на хаце: тапу-тапу-тапу. І стаў мяне душыць. Я, – гаворыць, – пра гэта ўжэ знала і спрашую: к худу ці к дабру? І так што-та даўлянула міне і ушло”. З Мурманска прыехала тая жанчына, а сама яна з Магілёўшчыны. Там яны как-та большэ зналі пра эта ўсё, там как-та большэ сахранялася наверна, чым у нас тут. Ія тады, када прааналізавала эта – што да, эта мяне давілі, предупрэждалі, што мама памрэць» (зап. Е. Боганева в 2013 г. от Ларисы Шидловской, 1956 г. н., прав., среднеспециальное образ., род. в д. Гребенёва Оршанского р-на, живет в д. Сущево, Витебский район, Витебская область).

Подобных текстов, записанных от местной интеллигенции на белорусско-русском пограничье достаточно много, и они представляют собой именно продукт адаптации традиционных верований к современному миру, а также к объяснению некоторых труднообъяснимых феноменов.

На примерах бытования жанров народной прозы на белорусско-русском пограничье очевидны некоторые общие закономерности

адаптации традиционных жанров к изменяющимся условиям современного мира.

На современном этапе существуют 2 формы адаптации народной прозы.

1) функционирование видов и жанров в естественной, аутентичной среде, когда виды и жанры приспосабливаются к новым коммуникативным ситуациям и задачам, потребностям и особенностям восприятия аудитории.

2) организованное выявление, изучение, фиксация традиционных жанров в сферах культуры и образования, организации преемственности и трансляции (во вторичных формах).

Традиционные жанры народной прозы адаптируются к условиям современного мира в результате смешения и взаимовлияния письменной и устной традиций. Несмотря на практически всеобщую грамотность носителей традиции и наличие у них как минимум начального образования, информанты на белорусско-русском пограничье воспроизводят традиционные жанры (преимущественно сказочной прозы: нарративы народной Библии, этиологические и духовно-этические легенды, предания, былички, рассказы о чудесах или легенды-былички) в соответствии с традиционными мировоззренческими моделями: религией, ценностями и идеалами, моралью и нормами поведения, мифологическими представлениями о сверхъестественных силах – духах локусов (домовике, русалках, лесовике, полевике и др.). Каждый жанр и вид народной прозы, который находится в активном бытовании, с одной стороны, сохраняет свою традиционную составляющую (оставаясь в так называемой «центральной зоне культуры», от которой зависит идентичность этноса и которая является источником символов, задавая способ их упорядочения), с другой стороны, встраивается в современную культуру, модернизируясь и получая порой стимул «второй жизни» благодаря вторичным организованным формам сохранения традиции (как, например, в случае обрядов со «свечой», которые задают воспроизводство и трансляцию разнообразных меморатов и фабулатов – об оброках, местных сакральных местах, помощи и наказании от Бога и т.п.).

Примечание

- ¹ Этнокультурные исследования белорусско-русского пограничья целенаправленно осуществляются с 2011 г. благодаря серии совместных белорусско-русских проектов. См. о них: <http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/pogranichje/about.htm>. Публикации по темам проектов: <http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/pogranichje/publications.htm>.

Литература

- Авілін, Цімафей & Антропаў, Мікалай & Боганева, Алена 2016. Русалкі: знешні выгляд. *Беларускі фальклор. Матэрыялы і даследаванні* 3, сс. 32–273.
- Авілін, Цімафей & Аліферчык, Таццяна & Боганева, Алена 2018 (в печати). Беларускія міфалагічныя наратывы і павер'і пра ваўкалакаў. *Беларускі фальклор. Матэрыялы і даследаванні* 5.
- Антропов, Николай & Авилин, Тимофей & Боганева, Елена 2018 (в печати). Белорусско-инославянские изодохсы в картографической проекции. *Даклады беларускай дэлегацыі на XVI з'езд славістаў (Белград, 20–27 жніўня 2018 г.) Мовазнаўства. Літаратуразнаўства. Фальклор*. Мінск: Беларуская навука.
- Белова, Ольга & Кабакова, Галина (сост. и коммент.) 2014. *У истоков мира: Русские этимологические сказки и легенды*. Москва: ФОРУМ; НЕОЛИТ.
- Белова, Ольга & Кабакова, Галина 2015. Разные дети Евы: локальные «демонологические» версии сюжета ATU 758. Дмитрий Антонов & Ольга Христофорова (отв. ред. и сост.). *In Umbra: Демонология как семиотическая система* 4. Москва: Индрик, сс. 109–120.
- Боганева, Елена 2007. Региональность сюжетно-тематического фонда народных легенд белорусского «Запада» и «Востока»: (по материалам фольклорно-этнографических исследований белорусского Западного, Центрального, Восточного Полесья и Нижнего Поднепровья 1999–2005 гг.). Александр Каргин (отв. ред.). *Первый Всероссийский конгресс фольклористов: сборник докладов*. Т. 4. Москва, сс. 196–204.

- Боганева, Елена 2009. «Харошыя былі людзі, толькі іх не відзеу ніхто...» (мифологические тексты о доброхожих по материалам экспедиций 2002–2004 гг.). *Живая старина* 4, сс. 14–16.
- Боганева, Алена 2009а. Жанравая спецыфіка і функцыянальныя асаблівасці вусных апавяданняў пра цуды ў традыцыйнай сельскай культуры. Пад навуковай рэдакцыяй Рымы Кавалёвай, Вольгі Прыемка. *Фалькларыстычныя даследаванні: кантэкст, тыпалогія, сувязі* 6. Мінск: Бестпрынт, сс. 243–251.
- Боганева, Елена 2010. Бытование жанров народной прозы в современной белорусской деревне (активная и пассивная формы). *Живая старина* 4, сс. 26–29.
- Боганева, Алена 2015. Беларускія версіі легенды пра колас: варыянтнасць, тыпавыя і рэдкія матывы, геаграфія распаўсюджання. *Беларускі фальклор. Матэрыялы і даследаванні* 2. сс. 171–189.
- Боганева, Елена 2015а. Ценностные представления белорусов о вере: белорусская «народная Библия» и комментарии носителей традиции. Светлана Толстая (отв. ред.). *Категории оценки и система ценностей в языке и культуре*. Москва: Индрик, сс. 285–302.
- Боганева, Алена & Авілін, Цімафей 2017. Плямы на месяцы. Беларускі інтэрпрэтацыі. *Беларускі фальклор* 4, сс. 112–149.
- Боганева, Елена 2017. «Невідимць»: сюжетные версии (белорусские деревни Неглюбка и Курбаки). *Живая Старина* 4, сс. 16–20.
- Добровольский, Владимир 1891. Смоленский этнографический сборник. Часть 1. *Записки императорского русского географического общества по отделению этнографии*. Т. XX. С.-Петербург.
- Лопатин, Геннадий 2008. О народной демонологии белорусско-брянского пограничья: доброхожие, невидимые и др. *Palaeoslavica* XVII (2). Cambridge, сс. 183–217.
- Маркарян, Эдуард 1978. Об исходных методологических предпосылках исследования этнических культур. *Методологические проблемы исследования этнических культур: Материалы симпозиума*. АН СССР. Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, АН АрмССР. Ин-т философии и права. Ереван, изд-во АН АрмССР, сс. 6–16.

- Маркарян, Эдуард 1983. *Теория культуры и современная наука. Логико-методологический анализ*. Москва: Наука.
- Мид, Маргарет 1988. *Культура и мир детства. Избранные произведения*. Пер. с англ. и коммент. Ю. Асеева, составление и послесловие И. Кона. Москва: Наука.
- Неклюдов, Сергей 2002. Фольклор: типологический и коммуникативный аспект. *Традиционная культура* 3, сс. 3–7.
- Страхов, Александр 2003. Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. *Palaeoslavica* XI. Cambridge.
- ТБКМ 2004 = *Традиційная мастацкая культура беларусаў. У 6 т. Т. 2. Віцебскае Падзвінне*. А. М. Боганева (і інш.); агул. рэд. Т. Б. Варфаламеевай. Мінск: Вышэйшая школа.
- Чистов, Кирилл 1981. Традиция, «традиционное общество» и проблема варьирования. *Советская этнография* 2, с. 106.
- Чистов, Кирилл 1986. *Народные традиции и фольклор. Очерки теории*. Ленинград: Наука.
- Чистов, Кирилл 2005. *Фольклор. Текст. Традиция: [сборник статей]*. (Рос. гос. гуманитар. ун-т, Ин-т высш. гуманитар. исследований, Центр типологии и семиотики фольклора; подгот. текста к изд. А. С. Архиповой). Москва: ОГИ.
- Эйзенштадт, Шмуэль 1998. Новая парадигма модернизации. Б. С. Ерасов (сост., ред. и вступ. ст.). *Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия: Учеб. пособие для студентов вузов*. Москва: Аспект Пресс, сс. 470–479.
- Bayard, Samuel P. 1953. The materials of folklore. *Journal of American Folklore* 259, сс. 7–17.
- Eisenstadt, Samuel 1973. *Tradition, Change, and Modernity*. New York, Sydney, Toronto: John Wiley.
- Shils, Edward 1961. Centre and Periphery. *The Logic of Personal Knowledge: Essays*. London, Ronthedge and Kegen Paul, сс. 281–301.
- Uther, Hans-Jörg 2004. *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*. Part 1–3. FFC 284. Helsinki.

Summary

Traditional Folklore Genres Adaptation to Contemporary Context (Exemplified by Folk-Biblical and Mythological Narratives of Belarusian-Russian Borderland)

Elena Boganeva

Keywords: adaptation, “central zone of culture”, ethnic culture, folk Bible, folk prose, folk religiosity, mythological narratives, oral and written types of culture

The term “adaptation” in anthropology and culturology stands for the process of mutual adjustment between culture and its environment, which is aimed at the survival and stability of the social system. Culture cannot exist beyond tradition; oral ethnic culture has the strongest bonds with tradition as it is the “**central zone of culture**” (Shils, Eisenstadt) **and remains stable** regardless of the change of invariants in the cultural tradition. As long as this “central zone” stays intact, an ethnos keeps its identity. Therefore, ethnic culture is the basic “central” structure that consolidates a society and prevents it from disintegration. In the rural areas of Belarus living ethnic culture still exists, even though it has undergone various transformations in order to adapt to modernity and at the same time to adapt its bearers to new reality. There is a mixed type of culture in Belarusian villages: there is both written and traditional oral culture, and it is the oral tradition that defines the worldview, life perception and the religiosity of older generations of rural dwellers. Folk Orthodoxy is dominating the folk religious landscape of Belarusian-Russian borderland. On the one hand, it is a very stable system, on the other hand, plenty of oral elements including some variations of folk prose that are intricately connected to folk religiosity are being gradually marginalized and are not used anymore in the contemporary world with its tendencies of globalization and homogenization of cultural forms. Nevertheless, folk biblical narratives about key biblical topics and traditional plots and ideas about mythological characters are kept and often recorded at the Belarusian-Russian borderland, mainly among the older generation. Due to the spread of knowledge about traditional folk mythological characters via written sources amongst rural middle-aged intellectuals they adapt

ЕЛЕНА БОГАНЕВА

the genre of *bylichka* (mythological narrative) to contemporary reality by accumulating local and introduced belief elements in its plot and creating an eclectic whole.

Современные особенности женских ритуалов

Маре Кыйва

Отделение фольклористики, Эстонский литературный музей,
Эстония

mare@folklore.ee

Аннотация: В статье описывается создание современных женских ритуалов как элемента эстонских (этнических) неорелигиозных культурных феноменов. Несмотря на то, что ритуалы имеют несколько различные корни и формы, они представляют собой синкретический сплав и дальнейшее развитие эстонской календарной традиции, а в наиболее распространенных женских праздниках и связанных с ними ритуалах прослеживаются черты философии и практик нью-эйдж и значительное воздействие дискурсов эстонской традиционной религии (эст. *maausk*).

Посредством микросоциального сценария женского ритуала я описываю ритуалы, реконструированные и воссозданные с опорой на фольклорные тексты и знания и личную креативность. На пространственно-временные требования, дресс-код и символику ритуалов, а также на структуру реконструированной обрядности оказали влияние требования современного общества. Как для проводников, так и для участников важны личный опыт, происходящая в процессе проведения ритуала социализация участников с т.н. женской силой; создание новых ритуалов тесно связано с процессом конструирования своего «я» и идентичности.

Ключевые слова: неорелигиозные движения Эстонии, этнические верования, календарные праздники, женские ритуалы, воссоздание ритуалов, обряд приготовления каши, структура ритуала, неоязычество

Введение

Существуют десятки определений понятия «ритуал», ограничуь двумя основными и взаимодополняющими, используя в качестве структурной модели теорию эффективности ритуалов. По определению социального антрополога Стэнли Дж. Тамбия, ритуал представляет собой упорядоченную структуру слов и действий, различными способами выражающих смысл и договоренности. Ритуалы характеризует различная степень формальности (конвенциональности), стереотипности (неизменности), интеграции (слияния) и избыточности (повторов) (Tambiah 1979). Относительно схожей является трактовка Пьера Бурдьё. Он рассматривает ритуал как особую социальную структуру, включающую в себя время и ритуальное место, объекты и взаимодействие, тело и язык, а также как структуру связанную с социальными нормами и ценностями (Bourdieu 1994). Интересный аспект затронул антрополог Уильям Сакс, исследования которого посвящены вопросу эффективности ритуалов. Он характеризует ритуал как постпросветительский термин, отражающий трудности, которые возникают у нас при классификации определенных иррациональных совокупностей действий. По мнению У. Сакса, в общественном сознании ритуалы считаются не иррациональными, а скорее неэффективными, что проявляется, например, в прописных истинах: «Мы знаем, что шаманские ритуалы лечат, юридические – ратифицируют, политические ритуалы объединяют, а религиозные ритуалы освящают» (Sax и др. 2010: 4 и далее).

Я исхожу из гипотезы, что женские ритуалы представляют собой «саморелигию, поддерживаемую личной экзегезой и выбором индивида» (York 2001), которой сопутствует возведение саморелигии в ранг ритуала (сакрального, профанического или секулярного), и выбрала для исследования двух входящих в различные культурные группы выдающихся деятелей, занимающихся созданием женских ритуалов: проводника творческих ритуалов, целительницу Туле Леэ (в миру – Мерле Мёльдер), и участника фольклорного движения, преподавательницу Эне Лукка. На их примере я рассмотрю, каким образом личностное развитие привело к созданию женского ритуала, а развитие идеи – к популяризации результатов и принятию ответствен-

ности. На мой взгляд, возникновению и укоренению ритуалов может способствовать именно их эффективность. Поскольку рассматриваемые ритуалы связаны с важными датами ритуального года, рассмотрим подробнее два женских ритуала, их сходства и различия, а также попутно – механизмы создания сакрального пространства.

Помимо интервью, я использовала различные информационные каналы, так как рефлексивная интернет-среда делает более заметным взаимодействие лиц и идей, а также когнитивную систему развития личности (см. Whitehouse & McCauley 2005).

Создание ритуалов в ближайшей перспективе

Укоренение ритуалов как комплексный и всеобъемлющий процесс выводит на первый план различные ценностные пространства и мировоззрения. Подобно иным явлениям современной культуры, при семантическом толковании происходящего, наряду с деятельностью и текстами, представляет важность фиксации мировоззрения и действительности, сконструированных социальными группами и в особенности их лидерами, непосредственно на месте событий. Плюралистические современные ритуалы несут в себе общее инвариантное послание и, как правило, открыты для всех – без исключения по половому признаку (Паневритмия Петра Дынова) или осознанно предполагают равное представительство обоих полов (ритуалы в честь дней равноденствия/солнцестояния Вигала Сасся).¹ Укоренение ритуалов, предназначенных исключительно для женщин, весьма удивляет, по всей видимости, занимая определенную социальную нишу, и нуждается в рассмотрении во всем своем разнообразии и вариативности. Эстонские женские ритуалы связаны с различными объединениями и лицами: членами этнического (языческого) религиозного движения, креативными интеллектуалами, целителями, инструкторами по культурным и духовным практикам. Также очевидно, что создание новых ритуалов опирается на предшествующую традицию или связано с аналогичными новыми движениями. Что взяли за основу в Эстонии?

Предшественниками женских праздников были приходившиеся на осенне-зимний и весенне-зимний период традиционные праздники, во время которых запрещалось выполнять женскую работу (ср. Kõiva & Särg & Vesik 2004). Наряду с праздниками, во время которых запрещалось работать, внимания заслуживает обычай употреблять на День свечей/Сретение (2.02) и/или Благовещение (25.03) красный напиток, символически даривший женщинам красоту и здоровье. В XIX веке женщины имели право сообща отмечать праздник в трактире, позднее обычай модифицировался. В XX веке на городских рабочих местах предлагались красный напиток, пирожные или корж, некоторые отмечали Благовещение и в семейном кругу, что является удачным примером адаптации на фоне повсеместного исчезновения традиционных праздников. Возможно, свою роль сыграло сопротивление официально насаждавшемуся с 1960-х годов Международному женскому дню (Kõiva 2013)? Это способствовало в 1990-х годах тому, что отдельные группы и компании стали отмечать Благовещение как «праздник женской силы», во время которого принято приветствовать солнце и вкушать красный напиток (Kõiva 1995).

Известно, что на православных территориях Северо- и Юго-Восточной Эстонии существовали парные праздники, т.е. женские и мужские праздники, отмечавшиеся примерно в одно время. На Юрьев день или незадолго до него женатые мужчины справляли мужской праздник, сетуские праздники, посвященные богу Пеко,² проводились весной и осенью (Nagu 1975) – оба праздника перестали отмечать, по всей видимости, в начале прошлого века. В Северо-Восточной Эстонии традиция отмечать красочный женский праздник и имитировать приготовление сливочного масла на Юрьев день угасла в начале прошлого столетия. Единственной сохранившейся традицией является празднование в Юго-Восточной Эстонии, в местах проживания сету, женского праздника (эст. *baabapraasnik*) на Власьев день, Страстную неделю, Троицу или иную знаменательную дату (ср. Tampere 1960: 25). Женщины получали право участвовать в нем по истечении первого года замужества, и празднование отличалось свободой от условностей: пили алкоголь, веселились и танцевали. Женские праздники служили своеобразным социальным клапаном, а также средством объединения недавно вышедших замуж женщин с общиной (ср. Looirits 1940). В Юго-

Восточной Эстонии традиция женских праздников сохранилась и после Второй мировой войны, однако, к сожалению, празднование знаменательных дат послевоенного периода изучено мало. Опубликованные в СМИ истории свидетельствуют о том, что работники культуры и сетуские песенные ансамбли поддерживают их модернизацию и празднование.

Подробнее о сетуском женском празднике рассказала Мерле Томбак. «Баба-праздник – это женский праздник. Они собираются и выбирают из своего числа хозяйку праздника, которая должна быть одета в национальный костюм. На женском празднике едят и пьют, шутят и, разумеется, танцуют и поют. Там очень весело», – объяснила она (Pulk 2008).

Наряду с традиционными формами ритуалов, в 1980-х годах возникло большое количество спонтанных неоязыческих (*maausk*), а также целительских и эзотерических ритуалов (подробнее см. Кõiva 1995, 2017). Своеобразный тип женских праздников, обряды приготовления каши³, в центре которых стоит приготовление каши под народные песни⁴, зародился на Сааремаа, в деревне Трийги, в женском ритуальном комплексе, построенном рядом со святилищем Вигала Сасся (подробнее см. Кõiva 2018). После первого опыта ритуал решили повторить, непосредственно в начале XXI века он проводился во многих местах. В его формирование внесли свой вклад исполнительница сетуских песен Ёйе Сарв, поэтесса Каукси Юлле и мн. др. Этнограф и скульптор Эло Лийв (р. 1971), впоследствии председатель Саареской палаты народных верований, сформулировала потребность в подобном мероприятии следующим образом:

В мировой литературе описано очень много мужских ритуалов, а о женских знают мало. Это потому, что в свое время этнографами являлись мужчины, а их на эти ритуалы просто не пускали. Каждый род хранит секреты женских ритуалов гораздо тщательнее, чем мужских, ведь они связаны с домом, процветанием и детьми. И поскольку чужакам их не демонстрировали, то возникло мнение, что женских ритуалов и не существует (Linnard 2002).

На своем сайте она приводит еще более точное описание сути ритуалов:

Смысл заключался в том, что поскольку женщине дана сила рожать, создавать новую жизнь, она также обладает силой

влиять на процветание всего мира, общаться на эту тему с богами. Различных матерей (мать земли, мать воды, мать огня и т.д.) приглашали варить вместе кашу и пели им благодарственные песни, чтобы всё в мире оставалось, как есть, иносказательно просили также хранить это (Liiv 2002, 2009; Linnard 2002; Salong 2010; Hallo Kosmos 2013).

Ритуалы, созданные целительницей

Мерле Мельдер (р. 1972) является признанной целительницей. Изучая медицину в Тартуском университете в течение трех лет, она начала параллельно заниматься целительством. Признанная представительница альтернативной медицины Южной Эстонии начала проводить лечебные ритуалы уже в 1992 году на хуторе Леэоя в Западной Эстонии. В честь родного дома Мерле использует псевдоним «колдунья из Леэоя», под которым она известна и среди местных жителей. Звание колдуна является одной из немногих сохранившихся традиционных страт, к которой относят целителей и лиц с паранормальными способностями. С 2004 года она использует при проведении ритуалов и занятии альтернативной медициной имя Туле Леэ, которое считает своим настоящим именем.

В 2004 году после одного ритуала я почувствовала, что имя Мерле Мельдер для меня в прошлом, и совершенно осознанно, а затем и официально я взяла себе новое имя Туле Леэ, это мое имя, я выбрала его сама и довольна им.

В центре практик Туле Леэ находится целостность человека. Наряду с лечением, она начала создавать различные ритуалы, некоторые из них связаны с оздоровительными практиками, другие – с календарным циклом, включая женские обряды в специальной священной роще. В ходе ритуалов с этническим колоритом участники освобождаются от имеющихся познаний и тревог, городского стиля жизни, испытывают единение с природой и друг с другом и живут в естественных условиях. Изначально ее вдохновили вышеупомянутые обряды приготовления каши.

Не помню, в каком году, наверное, в 2003, когда я начала ходить к Эло варить кашу, до лета 2005 года. Затем осенью 2005 года

я впервые провела женский обряд приготовления каши на женском месте в Леэсоя, нас было шестеро. И повязали в Священной роще первые ленты для матерей. Причин, по которым я начала проводить [ритуалы], было две: 1) Чтобы в местной общине был свой обряд приготовления каши для женщин, 2) заговоры были на эстонском языке. У Эло были песни на языке сету, и мне сложно было их понимать, язык чужой, и приготовление каши – немного тоже. Затем Эло еще сказала, что я не могу руководить ритуалом, поскольку у меня нет дочери, только два сына. В декабре 2006 года родилась маленькая Леэ, которая принимает участие во всех моих обрядах приготовления каши и в праздновании дней равноденствия и солнцестояния (Thule Lee 2013).

В ее ритуалах большое значение отводится самостоятельно созданным заговорам, совместному приготовлению каши, хождению по кругу, живому огню, возложенным к костру или брошенным в огонь растениям. Воззрения Туле Леэ сочетают в себе полученные академические знания, черты эстонской традиционной религии, эмпирический опыт, практики восточного происхождения, глубинную экологию и многие другие (переданные) знания. Поскольку она три года проучилась на медицинском факультете по специальности «лечебное дело» и не отвергла полученные знания на пути к своим корням, это влияет на ее жизненные решения. Она перечисляет важные умения следующим образом:

[...] Всю свою сознательную жизнь я развиваю свои способности. Я занимаюсь ритуалами, заговорами, чтением знаков и целительством. Смотрю на мир сквозь призму познания и интуиции. Каждый знак является для меня предзнаменованием – если всё время жить в мире ритуалов и предзнаменований, можно обрести гармонию с собой и миром. Я живу в лесу, вдали от людей. В тишине, темноте и естественной свободе (Mölder 2010, Овальная студия, личный архив).

Топология обрядов Мерле является сплавом натурального хозяйства, архаического и современного, ее характеризует создание символического, воображаемого пространства. Обряды проводятся в заложенной в 1996 году священной роще, специальном месте проведения лечебных ритуалов и ритуалов в честь дней солнцестояния и равноденствия. Создание священной рощи на новом, так называемом «пустом месте», которое прежде не использовалось для таких целей, было новаторством. Как

правило, святилище создается на месте, которое ранее считалось святым, или там, где священными считались, по крайней мере, элементы ландшафта (камни, деревья). Поэтому создание и изменение функции нового места было по тем временам необычным. Например, старейшина Палаты народных верований Ахто Каазик считал в то время, что никакая это не священная роща, однако этот вопрос Туле Леэ уладила, разъяснив, что где-то есть начало священных рощ, и если существует традиция собираться вместе и знание, в чем нуждаются люди, то есть и сила (Thule Lee 2013). На ее ритуальной территории установлены фигуры различного происхождения и копии мировых священных мест – ступа, миниатюрный мегалит-Стоунхендж, соломенный идол, (солнечное) колесо на вершине высокого столба и др. Внешнее оформление дома также включает в себя природные и религиозные символические элементы, являющиеся примером неоспиритуалистической архитектуры, своеобразной пространственной идеологии, определенной личным выбором.

Информация о времени проведения ритуалов распространяется в Интернете (на сайте, форумах), СМИ (в первую очередь в предназначенных для местных жителей заметках и интервью в местной газете и центральных СМИ), важная роль отводится распространению информации в социальных и неформальных сетях, а также через тех, кто участвовал в мероприятиях ранее. Проведение обрядов в честь дней равноденствия и солнцестояния освещено в СМИ, к участию в них приглашаются как приезжие (в основном горожане), так и местные жители. Количество участниц варьируется от 3 до 23.

Поскольку люди прибывают из разных мест и всегда есть новички, на сайте можно предварительно ознакомиться с требованиями к жертвенным дарам и предметам, которые надо взять с собой: свои глиняная миска, чашка, ложка, что-то съестное. Строго предписано облачение, заметно отличающееся от повседневного:

[...] национальные или длинные обрядовые юбки, на голову – платок, за пояс – нож. Зимой приходите в теплой одежде. Не надевать городские куртки! Лучше шубы, пальто – то, что сочетается с национальной одеждой. Надеть и взять с собой свои обрядовые предметы, рубахи, талисманы! С собой иметь разные жертвенные ленты: для Таары – белую, для матери огня – красную, для матери ветра – синюю, для матери воды – голубую, для

матери леса – зеленую, для матери хлеба – золотую, для матери земли – коричневую, для матери скота – оранжевую с зеленым и белым, для праматерей – черно-белую, для матери очага – оранжевую с черным и серым, для матушки-ели на священном месте – лиловую. (Mölder 2010; Thule Lee 2011)

В современной традиции различные цвета зачастую отождествляются с тем или иным духом, что обусловлено общепринятой цветовой символикой или восточной практикой. Цвета современных жертвенных лент поражают своим разнообразием в сравнении с использовавшимися в старину тремя-четырьмя цветами. Обратите внимание на ношение платка (признак женщины) и нож за поясом – признак хозяйки, независимой женщины.



Фото 1 и 2. Обряд женской силы в Леэсоя.
Фотографии из частного архива Туле Леэ 2013.

Структура ритуала определена относительно четко: участницы должны прибыть на место к 9.30 утра в субботу или воскресенье после дня равноденствия/солнцестояния. Ритуал и приготовление каши начинаются, когда солнце стоит высоко – принимается во внимание жизненный стандарт прибывших издалека городских жителей.

Прибывшие накануне должны иметь с собой спальное снаряжение. Предшествующий ритуалу Мерле письменный инструктаж охватывает все ритуальные элементы и основные правила, которые повторяются непосредственно перед началом ритуала: «Я еще раз рассказываю об обряде перед тем, как идти в священную рошу, где все также предварительно представятся друг другу» (Mölder 2010; Thule Lee 2011).

Затем следует приглашение матерей природы на кашу и жертвоприношение. Имена духов-хранителей изменены с матерей на мам (эст. *emme*) – «приглашаем мам мира». Эта уменьшительная форма слова «мать» (эст. *ema*) распространилась в языке в 1970-х годах, сменив альтернативные обращения. Возможно, она используется для создания чувства единения представителей молодого поколения с людьми среднего возраста, а также со сверхъестественными существами. Употребляется и слово *tamma* – популярное в городской традиции начала прошлого века обращение к матери, которое позднее стало использоваться чаще в значении «бабушка».

По очереди начинают приглашать всех «мам мира» готовить кашу, принося им различные жертвы (яйца, домашний хлеб, воду), задабривая их. И потом они станут первыми, кто получит первый половник священной каши (Mölder 2010).

Мы идем по кругу против солнца. Руководствуясь как книгой Сасся⁵, так и своей интуицией, я изменила также цвета жертвенных лент, и мы поем только песни, прославляющие женскую силу, но не поем, что женщины бедные-несчастные. Я считаю, что важно настроиться на позитив (Thule Lee 2013).

Женские ритуалы проводятся четыре раза в год, что сближает их с мировыми колдовскими и неоязыческими практиками. Например, в последние годы день осеннего равноденствия называют *Мабон* (Thule Lee 2016, ср. напр. Witch Ritual 2017; White Witch Parlour 2017).

Тулэ Леэ творчески комбинирует различные знания и ритуалы, не боится экспериментов и ориентирована на саморазвитие:

«Я непрерывно занимаюсь самосовершенствованием, исследуя тайны человеческой психики. Мне нравится создавать новые психотехники и практические упражнения. Я ищу способы полностью расслабиться, получить доступ к своему подсознанию и скрытым пока способностям» (Mölder 2010, Овальная студия, личный архив).

Наряду с эстонскими традициями, она придает важность практикам восточного происхождения (йога, тантра) и экспериментирует с ними. Последние предпочтения поддерживает спутник жизни Мерле, являющийся известным инструктором по йоге и помогающий исцелять людей. Таким образом, они представляют собой тандем, созданный посредством духовности и совместной деятельности. Родившийся в 1966 году партнер рассказывает о себе:

Восточная обращенность внутрь себя для меня ближе, чем западное стремление влиять на внешний мир. Я пытаюсь разрабатывать сильнодействующие психотехнологии и наносить на карту ландшафт человеческого подсознания. [...] На мое мировоззрение оказали большое влияние классические естественные науки и квантовая физика, а также представление о так называемом фундаментальном фоне («кипящий вакуум»), кашмирский тантризм, каула-шактизм, дзен-буддизм, попытки объединить восточный и западный образ мышления (великая цепь бытия К. Уилбера), глубинная экология (Mölder 2010, Овальная студия).



Фото 3. Обряд женской силы в Леэсоя.
Фотографии из частного архива Туле Леэ 2013.

На сегодняшний день ее обряды посвящены тантризму и обретению сексуальной гармонии, чему способствует популярность йоги и тантризма в обществе.

Посредница между культурами, возрождающая ритуалы

Эне Лукка-Егикян (р. 1954) обладает, по всей видимости, большим опытом включения базирующихся на фольклоре ритуалов в современный культурный контекст (о воссоздании задействующих заговоры ритуалов см. «Loitsust riituseni», Kõiva 1995). Трудовая жизнь получившего высшее образование работника культуры началась в 1977 году в Вильянди, в техникуме для библиотекарей и работников культуры, и продлилась до 2010 года. Переломным стал 1991 год, когда образовательное учреждение получило статус высшего прикладного училища и там появилась возможность для полноценной разработки учебных программ в области традиционной культуры и для научно-методического руководства. Параллельно она проводила по всей Эстонии курсы по фольклористике, краеведению, генеалогии и т.п. для работников культуры. Популярные серии лекций проходили в столице, однако вскоре стали проводиться по всей стране. Курсы охватывали широкий круг тем: сказительство и формы религии, календарная традиция, народная музыка, традиционные праздники, народная этика, основанный на устных договоренностях юридический кодекс сельской общины и др. Эне Лукка-Егикян выступала в различных фольклорных коллективах и, подобно другим фолк-музыкантам, начинавшим в 1970-х годах, собирала музыкальный фольклор, вдохновлялась живым исполнением, однако пользуется и собственными познаниями в области традиционной культуры, поскольку часть ее песенного репертуара происходит из дома.

Одной из вех на пути ее развития стало создание теле- и радиопередач, посвященных важным датам народного календаря. Формат предполагает знание основных элементов и структуры обрядности, умение визуализировать их. Естественным продолжением ее начинаний стало в 1996 году проведение ритуалов. Сначала она записала ритуал в честь Благовещения, считавшегося праздником молодых женщин, затем последовали, напр.,

юношеский ритуал в честь Юрьева дня, а также совместные ритуалы в честь Дня Кадри, Мартова дня, Дня всех усопших верных и Троицы. Каждому празднику она присвоила условную общую тему, например День всех усопших верных предназначен для воспоминаний о прошлом и поминовения усопших, важно также рассказывать другим о своих близких. Эти значимые даты характеризует оркестровка, которая задействует всех членов семьи (следуя традиционной обрядности, на Троицу приносят из леса березки, заготавливают вместе веники для бани и др.). Современным нововведением является, например, приглашение местного ботаника, рассказывающего участникам о произрастающих в окрестностях лекарственных растениях, которые потом собирают. Иногда в ходе ритуалов посещают различные природные места, например болота, что производит на урбанизированных участников незабываемое впечатление.

Своей задачей она ставит популяризацию старинных праздников среди молодежи, подразумевающую хотя бы частичное сохранение их первоначального значения. Первоочередной задачей она считает изменение обрядов таким образом, чтобы их можно было использовать в современном обществе и семейной жизни (Lukka-Jegikjan 2006b: 151). На ее взгляд, ритуалы важны для напоминания о жизненно важных вопросах и обретения внутренней гармонии, принимая во внимание локальные особенности обрядов. Цель празднующих – вдохнуть в ритуал жизнь и найти в празднике себя. По ее словам, важную роль играет так называемый «институт странствующего организатора ритуалов» – она проводит их в самых разных уголках Эстонии.



Фото 4. Благовещение в Париже. Фото Марты Мармор, 2013.

Рассмотрим подробнее празднование Благовещения. Непосредственно перед восходом солнца омывают глаза ключевой водой и собираются до шести утра, приветствуя солнце хоровой песней (песни о сотворении мира, солнечные заговоры и др.). Ритуал проводит Э. Лукка-Егикян, благодаря знанию традиционной обрядности и структуры ритуалов. Она раздает участникам задания и обучает их, является запевалой, определяет начальный и конечный пункты обрядовых элементов. Используется ролевое наименование «хозяйка» (и «хозяин»). Если кто-то проводит ритуал у себя дома, то роль проводника и хозяйки достается ей. На утреннем приветствии солнца и в дневной/вечерней части праздника рады и детям.

В ходе длящегося около часа ритуала хором поют эпические песни, играют в песенные игры, чтобы согреться. Эту часть ритуала завершает небольшое жертвоприношение в форме повязывания на дерево ленты, при этом можно загадать что-нибудь для себя и своих близких.

Затем следует совместное приготовление праздничных блюд, напр. на Благовещение это блины и традиционный красный напиток. Еду и питье можно приготовить и раньше и взять с собой из дома к общему столу, то же касается и необходимых для ритуала предметов – информация обо всем отправляется заранее.

Эне Лукка-Егикян делает частью ритуалов воспоминания и память: называют имена прабабушек, сообщают о происхождении своего имени, поют так называемые женские песни и рассказывают женские истории, ведется запись обрядов. Для многих участниц разговоры о близких и самовыражение посредством историй являются новым опытом. Поскольку зачастую в ритуале участвуют люди разного возраста, обладающие различным опытом, возникает чувство посвященности, преодолевающее границы между поколениями. Так подводит итог одна из участниц:

Отрадно, что пришли и некоторые бабушки, и мои дочери были не единственными представительницами своего поколения. Так мы смогли пообщаться в кругу трех поколений, несмотря на то, что самые юные были скорее в роли слушательниц, однако таким образом и они получают опыт (Lukka-Jegikjan 2006: 154).

При возможности накануне вечером ходят вместе в баню или проводят после ритуала праздник с гаданиями, песнями, играми и обыгрыванием народных обычаев (являющееся частью

свадебного обряда надевание чепца, обычаи, связанные с детьми, необходимые женщинам и матерям практические знания). Поскольку в ритуале принимают участие только женщины, подчеркивается, как важно в знак почтения к ритуалу рассказать о нем домашним и друзьям. При посредничестве участников ритуалы распространяются по различным областям Эстонии, где у них появляются свои местные проводники, продолжающие отмечать праздники в родном краю.

К ритуальному облачению предъявляются минимальные требования, подчеркивающие, тем не менее, самобытность происходящего – белый платок на голову, замужние женщины должны повязать передник – оба элемента являются частью дресс-кода XIX века. При возможности рекомендуется надевать национальную одежду, которая обычно имеется у тех, кто поет в хоре и занимается народными танцами, однако носят ее только во время выступлений. В наши дни необычным для девочек является и ношение юбки. Таким образом, элементы ритуала являются временным дополнением или заменой современной модной одежды, так называемой праздничной одеждой, подчеркивающей необычность, духовность или альтернативность происходящего.

В ритуалах принимают участие представители различных социальных групп: учащиеся, студенты, слушатели курсов традиционной культуры Эстонского национального фольклорного совета, предводители фольклорного движения, члены объединений сельских женщин, а также простые местные жители – возраст женщин простирается в среднем от 18 до 60 лет, преимущественно это активные женщины среднего возраста. Например, в 2013 году к празднованию Благовещения с приветствием солнца, совместной трапезой, песенно-сказительной частью присоединились девочки из Раннуской школы. Это был впечатляющий опыт благодаря как темам для обсуждения, так и возможности поиграть в давно забытые песенные игры.

Обычно женские ритуалы проводятся совместно с местными жителями в парке или на берегу местного водоема, где открывается хороший вид на восход солнца, или за пределами поселения. Если в окрестностях имеются особенные места (памятники археологии, истории или природы, качели и места сбора), то для проведения ритуала подходят они. Проходящая в помещении часть ритуала проводится в культурном центре, на туристическом хуторе или в местной гостинице.



Фото 5. Благовещенский обряд в Пайде. В ожидании солнца.
Фото из частного архива Эне Лукка-Егикян, 2010.

Современные особенности новых ритуалов

Известные исследователи неорелигий Пол Хилас, Линда Вудхед и др. (Heelas и др. 2005: 3, 60 и далее) указывают, что, несмотря на многовековую историю религий, роль женщин как религиозных лидеров в ней является ничтожной, однако неоязычество и объединения нью-эйдж позволили женщинам выступать в роли творца и лидера. Языческое движение США считается основной возможностью женщин создать духовную альтернативу, они привнесли с собой новые объединения, социальные сети и действия (ср. Jørgensen & Russell 1999: 326 и далее). В какой-то степени это касается и рассматриваемых случаев: нео-спиритуалистические женские ритуалы развивались наравне с совместными ритуалами и выросли из них, вместе с тем преподаватель культурных практик начинала с женских ритуалов и перешла к совместным. Таким образом, создаются микро-социальные коммуникативные акты, предполагающие наличие культурной компетентности. Речь идет не просто о стандартной

устойчивой религиозной группе или группе по интересам, а о группах с изменчивым составом участников, объединяемых общим интересом и признанием лидера. Значительная модернизация ритуалов, иными словами, изменившаяся совокупность социально-экономических и культурно-демографических факторов, повлекла за собой изменения гендерных ролей. Это является частью более широкого дискурса, напр. американские языческие лидеры проводят мужские ритуалы, знаменующие переход из одной возрастной группы в другую (см. Riley 2011; Barner-Barry 2005: 35 и далее). Также стало актуальным ценить свою инаковость, роль жены и матери, которые существовали в обществе декларативно, по сути, на заднем плане. Оба организатора ритуалов подчеркивают значение семьи, связь с опытом предыдущих поколений, или так называемой женской силой. В их ритуальных практиках принимают участие дети, а мужские ритуалы проводят члены семьи.

Важная роль отводится контактам с представителями неоспиритуализма, напр. дружба Эне Лукка-Егикян с латышами Аидой Ранцане и Андрисом Капустсом, которые руководят празднованием Благовещения и народных языческих праздников в Риге, Туле Леэ ссылается на опыт участия в ритуалах Эло Лийв и знание учения Вигала Сасся.

Знания о верованиях и ритуалах заимствуются из местной традиции, напр. американское неоязычество использует элементы индейских, афроамериканских и др. синкретических религий, таких как вуду и сантерия (Jørgensen & Russell 1999: 326 и далее), в Эстонии особую роль в формировании и наполнении смыслом ритуалов играют народные песни и заговоры (ср. Bordieur 1994: 107), они используются для общения с сакральным и божествами. Использование народных песен схоже с обрядностью ближайших соседей – прибалтов, которую Майкл Стрмиска (2005) характеризует так: «В неоязыческом движении Латвии и Литвы важная роль отводится народной музыке, несущей ряд различных функций. Она является ритуальным действием, элементом общинной идентичности и священным текстом – это музыкальное святое писание, если хотите. Однако в числе лидеров этого движения много ученых, собирателей и исполнителей такой музыки». В Эстонии ситуация является несколько иной, поскольку лидеры движения за воссоздание народных песен редко занимаются возрождением эстонской

традиционной религии и календарной традиции. Одним из исключений является Микк Сарв (1988), который, преподавая в школе в Вильянди, указывал путь к архаическим слоям календарной традиции, учил сливаться в одно целое с песнями и создавал предания, интерпретируя вымышленные миры.

Ритуал Туле Леэ включает в себя жертвоприношение духам природы (в контексте неоспиритуализма – стихиям, элементам), обращение к ним с импровизированными авторскими заговорами и просьбами. Лукка-Егикян связывает жертвоприношение с загадыванием желаний, проводится параллель с реальными представительницами предков по женской линии. Структура ритуала неизменна (ср. Whitehouse & McCauley 2005). Самобытность мероприятия подчеркивают кодекс одежды, питания и поведения. Здесь мы доходим до важных различий: Эне Лукка-Егикян обладает обширными познаниями в области традиционных песен и обрядов, т.е. ее ритуалы остаются в более строгих рамках. Туле Леэ отводит большое значение восточным учениям и практикам, авторским наработкам, она очень творческий человек, поддерживающий жизнь на периферии, на своей земле, которую она украшает в соответствии со своим мировоззрением.

В рассмотренных ритуалах свою роль играет знание православной обрядности и песенной традиции: при реконструкции использованы черты отмечавшихся на православных окраинах женских и мужских праздников, послуживших основой для создания ритуалов. Женский ритуал основан на совместной деятельности, при которой придается значение участию и личному опыту (ср. Norris & Inglehardt 2004: 34), а также эмоциям. Таким образом, речь идет не только о реконструкции и возрождении старинных обычаев, но и о личном выборе и самоутверждении в современном обществе, о целиком и полностью современном независимом дискурсе. Организаторы ритуалов являются харизматичными личностями, поставившими перед собой цель посредством участия в ритуалах совершенствовать себя и свою идентичность, они позволяют получить опыт приобщения, кардинально отличающийся от городской рутины. Ритуалы характеризуют послания и опыт, влияющие на жизненный уклад, их цель состоит в том, чтобы жить в гармонии с близкими и собой, отсутствует агрессивный и враждебный посыл. Губерт Херманс (2001) приходит к выводу, что «все возрастные группы или культуры используют истории и нарративы (миф, фольклор,

сказка, легенда, эпические песни, опера, фильм, биография, роман, телепередача, авторская шутка и мн. др.), чтобы придать смысл своей среде и своей жизни». Помимо вышеупомянутого, ритуалы помогают обрести внутренний баланс и снизить неуверенность, которая, согласно Хермансу и Димаджо (2005), «мотивирует индивидов и группы находить локальные ниши в процессе конструирования идентичности».

Теоретические концепции на протяжении долгого времени рассматривали город как осмысление комплексного социального пространства (напр., Lefebvre 1991; Soja 1996). В данном случае изменяется значение пространства, необходимое для ритуала: сакральное пространство создается в городе: в парке, в роще на городской окраине, недалеко от дома, у воды – ценностью место наделяет проводимый там ритуал. Иногда дискурс священного места включает в себя также обладающие различным смыслом памятники истории и культуры разных эпох, как археологические, так и важные исторические. Совсем другие возможности для симбиоза предоставляет созданное лидером (и последователями) этнической религии на своей земле, в хуторской среде специальное место для проведения ритуалов. Последнее можно считать расширением понятий «святость» и «священное место». В процессе расширения важную роль играет свойственный неорелигиозным движениям экологический образ мышления (см. van Gulik 2010), приверженность которому выражают и рассматриваемые в данной статье ритуальные лидеры. Так или иначе, рассмотренные неоспиритуалистические, а также возрождающие более торжественную часть праздничной культуры ритуалы соответствуют описанию С. Тамбия, вместе с тем хотелось бы возразить У. Саксу, что в такой форме они являются эффективными и необходимыми для личностного развития и организации идентичности, а также представляют собой мероприятия, придающие важность ближайшей окружающей среде.

Выражение благодарности

Работа осуществлена при поддержке Министерства образования и науки Эстонии (институциональный исследовательский грант IUT 22-5, ETF 8137) и Фонда регионального развития ЕС (Центр компетенции по Эстонским исследованиям CEES – ТК 145).

Ранняя версия статьи: Kõiva, Mare 2011. Women's Holidays and Porridge Rites. *The Inner And the Outer. The Ritual Year 6. The Yearbook of the SIEF Working Group on the Ritual Year.* Tartu: ELM Scholarly Press, сс. 83–106.

Примечания

- ¹ О совместных ритуалах Паневритмии см. Toncheva 2017, а о ритуалах, связанных с днями солнцестояния и равноденствия – Kõiva 2017.
- ² Пеко – сетуский бог плодородия, небольшой деревянный идол, который передавался по наследству и хранился в хлебном амбаре.
- ³ Одним из наименований Благовещения в Южной Эстонии было День каши (эст. *puudrupäev*).
- ⁴ Старинное песенное богатство – написанные в размере «Калеваль» или в схожем ритме с использованием аллитерации песни, традиция исполнения которых утратилась преимущественно еще в XIX веке.
- ⁵ Труды Вигала Сасся широко использовались при составлении ритуалов.

Литература

- Barner-Barry, Carol 2005. *Contemporary Paganism: Minority Religions in a Majoritarian America.* New York: Palgrave Macmillan.
- Bourdieu, Pierre 1994. *Language and Symbolic Power*, 3. издание. Harvard: Harvard University Press.
- Gergen, Kenneth J. 1999. Social Construction and the Transformation of Identity Politics. Draft copy. Newman, Fred; Holzman, Lois (ред.). *End of Knowing: A New Developmental Way of Learning.* New York: Routledge.
- Hagu, Paul 1975. Setu viljakusjumal Peko. [Сетуский бог плодородия Пеко.] *Keel ja Kirjandus* 3, сс. 166–172.
- Hanegraaff, Wouter J. 1996. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought.* Studies in the History of Religions 72. Leiden: E. J. Brill.
- Heelas, Paul & Woodhead, Linda & Seel, Benjamin & Szerszynski, Bronislaw & Tusting, Karin 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality.* Oxford: Blackwell Publishing.

- Hermans, Hubert J. M. 2001. The Dialogical Self: Toward a Theory of Personal and Cultural Positioning. *Culture & Psychology* 7, cc. 243–281 (DOI:10.1177/1354067X0173001).
- Hermans, Hubert J. M. & Dimaggio, Giancarlo 2005. *Self, Identity, and Globalization in Times of Uncertainty: A Dialogical Analysis*. Terzo Centro di Psicoterapia Cognitiva (DOI: 10.1037/1089-2680.11.1.31).
- Hiiemäe, Mall 1981–1999. *Eesti rahvakalender* 2–8. [Эстонский народный календарь.] Tallinn: Eesti Raamat.
- Jorgensen, Danny L. & Russell, Scott E. 1999. American Neopaganism: The Participants' Social Identities. *Journal for the Scientific Study of Religion* 38 (3), cc. 325–338.
- Krumina-Konkova, Solveiga 2004. New Religious Minorities in the Baltic States. Lucas, Phillip Charles; Robbins, Thomas (ред.). *New Religious Movements in the Twenty-first Century: Legal, Political, and Social Challenges in Global Perspective*. New York & London: Routledge.
- Kõiva, Mare 1995. From Incantations To Rites. Kõiva, Mare & Vassiljeva, Kai (ред.). *Folk Belief Today*. Tartu: Eesti Keele Instituut, cc. 215–236.
- Kõiva, Mare 2013. Calendar feasts: Politics of adoption and reinstatement. Laineste, Liisi & Brzozowska, Dorota & Chłopicki, Władisław (ред.). *Estonia and Poland: Creativity and change in cultural communication*. Tartu: EKM Teaduskirjastus, cc. 187–210.
- Kõiva, Mare 2017. Constructing Contemporary Periodical and Occasional Rituals. Ekaterina Anastasova & Mare Kõiva (ред.). *Balkan and Balticum. Current Studies in the Postsocialist Space*. Sator 18. Tartu: ELM Scholarly Press, cc. 199–220.
- Kõiva, Mare 2018. Constructing New Spirituality in Modernity – the Case of the White Brotherhood in Bulgaria. Ekaterina Anastasova & Mare Kõiva (ред.). *Balkan and Balticum. Current Studies in the Postsocialist Space*. Sator 18. Tartu: ELM Scholarly Press, cc. 183–199.
- Kõiva, Mare & Särg, Taive & Vesik, Liisa 2004. *BERTA: Eesti rahvakalendri tähtpäevade andmebaas*. [Эстонский народный календарь, база данных.] <http://www.folklore.ee/Berta/> (дата обращения 11.04.2013).
- Kõiva, Mare & Vesik, Paul 1990. *Vigala Sassi pööripäevaloits*. [Заговор солнцестояния Вигала Сасся.] Tartu: Eesti Folkloristika Keskus, Tartu Ülikooli õppefilmide stuudio.

- Lefebvre, Henri 1991. *The Production of Space*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Liiv, Elo 2009. *Aleksander Heintalu ja Elo Liivi kodulehekülg*. [Домашняя страница Александра Хейнталу и Эло Лийв.] <http://eloliiv.wordpress.com> = <http://eloliiv.wordpress.com/2009/05/20/moonika-siimets-oma-maitse/> – 11.04.2013.
- Linnard, Tiina 2002. Elo Liiv – Vigala Sassi viljakas õpilane. [Эло Лийв – продуктивная ученица Вигала Сасся.] *Põhjarannik*, 23.11. <http://arhiiv.pohjarannik.ee/article.php?sid=2777> (дата обращения 11.04.2013).
- Loorits, Oskar 1940. Das sog. Weiberfest bei den Russen und Setukesen in Estland. *Õpetatud Eesti Seltsi Aastaraamat* 1938/2. Tartu 1940, сс. 259–330.
- Lukka-Jegikjan, Ene 2006a. *XXI sajandi eesti naine – järjepidev kultuurikandja*. [Эстонская женщина XXI века – последовательный носитель культуры.] 2. выпуск. Tallinn: Rahvakultuuri Arendus- ja Koolituskeskus.
- Lukka-Jegikjan, Ene 2006b. Tähtpäevade ja pühade tähistamisest Viljandi Kultuuriakadeemias. [О праздновании знаменательных дат и праздников в Вильяндиской академии культуры.] *Mäetagused* 32, сс. 151–164. <http://folklore.ee/tagused/nr32/lukka.pdf> (дата обращения 11.04.2013).
- Lätt, Selma 1970. *Eesti rahvakalender* 1. [Эстонский народный календарь.] Tallinn: Eesti Raamat.
- Maajumalate park* [Парк богов земли] 2009. <http://www.tervisesport.ee/maaajumalate-park> (дата обращения 11.01.2018).
- Mölder, Merle 2010. Iseendasse [В себя] (http://www.iseendasse.planet.ee/index.php?option=com_content&view=article&id=22&Itemid=28 = Workshop: tantra pühendumise praktika. Ovaalstuudio. Loovarengukeskkond (<http://ovaal.ee/sundmused/workshopi-saritantra/> – 11.04.2013).
- Norris, Pippa & Inglehardt, Ronald 2004. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Pulk, Kadri 2008. Persoon: Merle Tombak julgub talitada oma sisetunde ja südamehääle suuniste järgi. [Персона: Мерле Томбак не боится поступать, руководствуясь интуицией и голосом своего сердца.] *Valgamaalane*, 07.06. http://www.valgamaalane.ee/070608/esileht/25014157_print.php (дата обращения 03.07.2013).

- Riley, Terry Michael 2011. *Brothers of the Sun: Pagan Men Mysteries*. Memphis: Heka House Publishing.
- Ringvee, Ringo 2011. *Riik ja religioon nõukogudejärgses Eestis 1991–2008*. [Государство и религия в постсоветской Эстонии 1991–2008.] *Dissertationes Theologiae Universitatis Tartuensis* 23. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus. <http://dspace.utlib.ee/dspace/handle/10062/17525> (дата обращения 10.01.2018).
- Salong, Heli 2010. *Elo Liiv: võtame kevadet vastu kui kauaoodatud külalist*. [Эло Лийв: встретим весну, как долгожданного гостя.] *Meie maa*, 3.04. <http://www.meiemaa.ee/index.php?content=artiklid&sub=1&artid=35444> (дата обращения 10.01.2018).
- Sarv, Mikk 1988. *Rahvakalendri tähtpäevad: soovitusi temaatiliste klubiürituste korraldamiseks*. [Знаменательные даты народного календаря: рекомендации по организации тематических клубных мероприятий.] Tallinn: Eesti Raamat.
- Sax, William S. & Quack, Johannes & Weinhold, Jan 2010. *The Problem of Ritual Efficacy*. New York: Oxford University Press.
- Siimets, Ülo 2001. *Vigala Sassil külas*. [В гостях у Вигала Сасся.] *Lee* 7, сс. 36–43.
- Soja, Edward W 1996. *Thirdspace Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Oxford: Basil Blackwell.
- Sökefeld, Martin 1999. *Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology*. *Current Anthropology* 40 (4), сс. 417–448 (<http://dx.doi.org/10.1086/200042>).
- Strmiska, Michael 2005. *The Music of the Past in Modern Baltic Paganism*. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 8 (3), сс. 39–58 (<http://dx.doi.org/10.1525/nr.2005.8.3.39>).
- Tambiah, Stanley Jeyaraja 1979. *A performative approach to ritual*. *Proceedings of the British Academy* 45, сс. 113–169.
- Tampere, Herbert 1960. *Eesti rahvalaule viisidega II*. [Эстонские народные песни с мотивами.] Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Thule Lee 2011. *Vanade kommete hingestamine. Sügisööripäeva rituaal Leesoja hiies*. [Оживляя древние традиции. Ритуал осеннего равноденствия в священной роще в Леэсоя.] *Vikerkaaresild*, 03.07.2013 (<http://www.vikerkaaresild.org/et/node/9513>).

- Van Gulik, Léon 2010. On the Pagan Parallax: A Sociocultural Exploration of the Tension between Eclecticism and Traditionalism as Observed among Dutch Wiccans. *Pomegranate. The International Journal of Pagan Studies* 12 (1), сс. 49–70 (DOI: 10.1558/pome.v12i1.49).
- Viks, Tiina 2009. *Mütoloogilised ja muinasjutulised puukujud – Elva Nokia*. [Мифологические и сказочные деревянные фигуры – эльваская Нокиа.] Рукопись бакалаврской работы. Tartu: Tartu Ülikool.
- Whitehouse, Harvey & McCauley, Robert (ред.) 2005. *Mind and religion: Psychological and cognitive foundations of religiosity*. Oxford, UK: Altamira Press.
- York, Michael 2001. New Age Commodification and Appropriation of Spirituality. *Journal of Contemporary Religion* 16 (3), сс. 361–372 (<http://dx.doi.org/10.1080/13537900120077177>).

Summary

Distinguishing Features of Contemporary Female Rituals

Mare Kõiva

Keywords: calendar feasts, maausk (Earth belief), Estonian new religious movement, ethnic religious movements, neopaganism, reinvention, porridge rites, structure of rituals, women's rituals

The author aims to describe the contemporary trend of establishing womenonly rituals, in particular the porridge rites, which are some of the new contemporary (ethnic) religious and cultural phenomena in Estonia. All these celebrations have different roots in and impressions on society, they are a syncretic mixture of Estonian calendar rituals with additions from the Finnic-Ugric folklore, New Age philosophy and practice, as well as the maausk (Earth belief) movement. Two micro-social scenarios of women-only rituals (reinvented with the help and on the basis of folklore, and printed scholarly books), their structure and setting are described.

Time and space requirements of the rites, clothing etiquette and symbolics as well as the structure of constructed celebrations are influenced by the demands of the contemporary society. Personal experience, socialisation with rite participants and so-called women's power are important for both the leaders and participants of the rites. New forms of rituals are closely connected with construction of the self and identity, as well as personal creativity.

Гендерный аспект обряда «Вождение Стрелы» (белорусско-российское пограничье)

Ирина Смирнова

Центр исследований белорусской культуры, языка
и литературы Национальной академии наук Беларуси
smirnova_2007@tut.by

Аннотация: Обряд вождения «Стрелы», главными участниками которого были совершеннолетние девушки, рассматривается как ритуальное единение женского коллектива, пик девичьей зрелости и активности. В текстах «стрельных» песен ярко выражена оппозиция женский/мужской, где двойственность проявляется как интерес, влечение к мужскому началу и агрессивность по отношению к нему. Обряд «Вождение стрелы» является последним этапом перехода к девичьему совершеннолетию. Тема рассмотрена на основе традиции д. Неглюбка Ветковского района Гомельской области Беларуси.

Ключевые слова: обряды перехода, весенняя обрядность, гендерная оппозиция в обряде

Весенне-летний обряд «Вождение и похорон Стрелы/суль» («Ваджэ́нне і пахаванне Стралы») – архаичный весенний обряд Восточного Полесья, который тесно связан с охранительной и аграрной продуцирующей магией. Приурочен к Пасхальной неделе или празднику Вознесения Господня. Регион распространения – Посожье (территория между реками Днестром и Припятью), частично Гомельская область Беларуси, Черниговская область Украины и Брянская область России.

Основные ритуальные действия: сбор участников, вождение хороводов и шествия рядами по улицам, выход в поле, «похороны стрель» (закапывание в землю мелких предметов: колец, серег, лент, монет, колосьев), качание по житю, возвращение в деревню. Участниками обряда были женщины, девушки и девочки, а также ряженые – «дед» и «баба». Название обряда произошло от зачина хороводной песни «Да й ішла стряла у канец сяла», «Як пушчу стралу да па ўсём сялу». «Стрела» ритуальной песни символизировала молнию, а слёзы, проливаемые по сюжету песни женщинами, – дождь, поэтому и сам обряд связывался с вызыванием дождя. «Стрелой» также называлось само шествие, песня, группа исполнительниц и предметы, которые закапывались в конце обряда на поле. В ходе обряда женщины, кроме обычных хороводов, водят сложные по конфигурации «кривые танки» с участием детей.

Обряд «Вождения и похорон Стрель» в Сожском Поднепровье достаточно хорошо изучен исследователями традиционной культуры, однако гендерному аспекту данного обряда было уделено чрезвычайно мало внимания. В годовой системе календарных праздников обряд вождения Стрелы – праздник пограничья весны-лета, с ярко выраженной аграрной семантикой, в которой взаимосвязаны продуцирующая и охранительная магия (Гусев 1986: 73). Главными участниками обряда были совершеннолетние девушки (Романов 1912: 178; Каршукоў 1926: 41–42; Гусев 1986: 69) и бездетные молодые женщины.

Изучение процессов взросления и этапов перехода девушек в иную возрастную группу молодежи, связанных с ними изменений в традиционном костюме позволяют говорить, что обряд пограничья весны-лета в этом процессе имел основное значение. Переход девушек в группу совершеннолетних происходил в несколько этапов за достаточно короткий промежуток времени – от осени до весны. Практически все названные этапы перемены социального положения девушек отмечены переменами в традиционном девичьем костюме, что хорошо прослеживается на примере неглюбского строя (гомельско-брянское пограничье).

Первым шагом на пути к совершеннолетию можно считать переход девушки в группу самых старших, которых называли «невесть». Это давало возможность с начала осени присутствовать на рабочих вечерах-«супрадках», участвовать в играх и развлечениях.



Фото 1. Обряд вождения Стрелы. Шествие по улице. д. Столбун, Ветковский р-н, Гомельская обл. Республика Беларусь. Фото И. Ю. Смирновой, 2015.

Следующим этапом «взросления» для девушки был приход на праздничные колядные «игрища» в традиционном головном уборе («кубке»). Это хорошо наблюдается в особенностях костюма: девичий комплекс (рубаха-«колышки»-пояс) дополняется праздничным головным убором из полного праздничного костюма девушки-«невесты» (костюм с понёвой и «кубком»). Традиционный девичий головной убор неглюбского строя из многоцветных лент выполнял несколько важных функций. В первую очередь он выступал в роли возрастного маркера: девушка в «кубке» заявляла о себе как о потенциальной невесте из обеспеченной семьи с прочными родственными связями. Во время праздничных сборов молодежи головной убор служил регулятором взаимоотношений в своей возрастной группе (Смирнова 2004а: 195–196).

Последний этап на пути к совершеннолетию заключался в активном участии девушки в весенних обрядах, а также вы-

ходе в церковь и на гуляния в один из весенних праздников (Благовещение, Пасха, Вознесение, Троица) в костюме «невесты» (сорочке, насыщенной красным цветом орнаментов, понёве и «кубке») (Смирнова 2008: 94–96). Если девушка не была готова выступить в роли невесты до Троицы, одевание поневы также откладывалось до следующей весны. В частности, Н. И. Лебедева отмечала такие же условия первого выхода в поневе и запрета на ее ношение после Троицы: «... совершеннолетние девушки надевают поневу в первый раз «на Великдень» (Пасха) или на Троицу, как идти к обедне. Если к этим праздникам девушке еще нельзя надеть поневу, то откладывают до следующего года» (Лебедева 1996: 46). Череду праздников весеннего периода давала возможность постепенно присоединиться к группе «невест» – максимальному количеству девушек, достигших не только физической, но и социальной зрелости. Торжественный выход в полном девичьем костюме являлся своеобразной декларацией о своем совершеннолетии и готовности вступить в брак, а также выступал символом единства духовной жизни личности и социума.



Обряды девичьего совершеннолетия в жизни сельской общины имели даже большую значимость, чем свадьба (Лебедева 1996: 47; Супинский 1932: 118–120). Как отмечали исследователи, «в оценке возраста совершеннолетия преобладали физиологические и аскриптивные признаки» (т. е. половая зрелость при-

Фото 2. Девушка в праздничном костюме. д. Неглюбка, Ветковский р-н, Гомельская обл. Республика Беларусь. Фото О. Белоусова, 2012.

писывалась определенной возрастной нормой) (Бернштам 1988: 41–42). А. ван Геннеп указывал также на то, что социальное изменение статуса не обязательно привязано к биологическим процессам, таким как наступление половой зрелости, и окончательно утверждается именно в ритуале (Геннеп 1999: 64–70).

Участие в обряде «вожделения и похорон Стрель» можно считать в своем роде «обрядом перехода», с элементами инициации для девушек (в качестве примера см. текст «Па вулицы ж па шырокай...»), об испытаниях «девки-семилетки», д. Столбун Ветковского р-на) (БФ 1989: 80–81). Именно в этот период каждая из них должна была продемонстрировать физическую готовность к браку, собственную силу и ловкость (участие в хороводах и играх), владение женскими трудовыми навыками, мастерство и вкус в изготовлении и ношении костюма.

Вторая группа участниц обряда «вожделения Стрель» – молодые бездетные женщины («маладзіцы», «малодкі»). По социальному статусу «молодки» занимали промежуточное положение между девушками и женщинами с детьми, и недолгий промежуток времени до первой беременности и родов можно обозначить как лиминальный период. Такая группа не была многочисленной – в XIX – н. XX вв. ежегодно в Коляды и до начала Великого поста венчалось не более 40 молодых пар (Смирнова 2004: 95–96). Эта группа женщин визуально выделялась среди участников любого праздника, поскольку костюм молодых бездетных женщин не имел полноты и завершенности женского костюма: в нем отсутствовала нагрудная одежда («запина»), использовался иной способ завязывания платка (Смирнова 2008: 95–96).

Участие в обряде двух основных групп – совершеннолетних девушек и молодых бездетных женщин – прослеживается и в песенном репертуаре праздника, где хорошо выделяются две большие группы – песни с брачной тематикой, адресованные девушкам или исполняемые от их имени, и песни, которые исполняются от имени замужних женщин.

Ты, зялёненькі падарэшнічак,
Ой калі ж ты рос?
– У Вялікі пост!
Раскідаўся ты у панядзелачак,
У панядзелачак – радзі дзевачак,
У аўторачак – радзі малодачак.¹

Традиционно в регионе не было слишком ранних и неравных по возрасту браков, чаще молодые являлись сверстниками, или парень был моложе на 1–2 года (Смирнова 2004: 95–96). В весенних песнях со свадебной тематикой, а также в свадебных песнях отсутствует мотив раннего брака и незрелости невесты. Более реальной была вероятность стать женой юного или «старого» мужчины, который не отпускает гулять с подругами, губит девичью красоту, лишает воли, свободы. Этот сюжет присутствует в «стрельных» песнях:

Ой на Стрэчанне, на Благовешчанне
 Зіма зь лецечкам сустрыкалася!
 Танечка ў мамкі красавалася,
 Трэмы мыламі умывалася.
 Первае мылечка – то бялілечка,
 Друге мылечка – то чарнілечка,
 Трэціе мылечка – то красілечка.
 Ой няддай, мамка, не за старага,
 Не за старага, не за малага,
 Ой, аддай, мамка, ды за роўнага!
 Старага красу у поясе знашу,
 У поясе знашу, у вузельчыку!
 Малага красу у чабаце знашу,
 У чабаце знашу, пад усцілкаю!
 Роўнага красу у вянку знашу,
 У вянку знашу, на галоваццы!²;

Проці бацькавых варот я, молада, гуляла.
 Я гуляла, гуляла, ключі пацяряла...
 Хто мае ключы найдзе, за таго замуж пайду!
 Як пачуў стары чорт мае словечка,
 На вулачку пашоў, мае ключыкі нашоў.
 А прападайце, ключы, як за старага іці!
 Старый ляжыць – кахе-кахе, а я за ім скаке-скаке.
 Старый ляжыць, памірае, а я за ім маладая.
 Старый ляжыць як засланка, а я за ім як ластаўка...³;

Ой, старяц мой, лікамаряц мой,
 Ён у цагельні сядзіць, Богу моліцца,
 А мне ж, маладзе, гуляць хочыцца....⁴

В текстах «стрельных» песен наиболее ярко проявляется один из основных девичьих образов – образ птицы. И сама группа

девушек в фольклорных текстах сравнивалась со стаей гусей, лебедей, уток. Как отмечала исследовательница Т. А. Бернштам, «...водоплавающие птицы женского рода символизировали половое созревание девушки...» в русских девичьих хороводных песнях (Бернштам 1982: 84). Образ сказочной птицы, присущий традиционной культуре, отчетливо просматривается в праздничном девичьем костюме неглюбского строя. Только девушка, достигшая брачного возраста, могла носить поневу, части которой назывались “крылья, хвост, ковш”, шейное бисерное украшение – “гарлячку”, подвески из гусяного пуха “пушки”. Пестрые ленты «кубка», яркая лента в косе, множество нагрудных лент, бус, оформление зарукавья рубахи “перистыми” орнаментами дополняли образ птицы в брачный период.

Што на нашай вуліцы, на зялёнай мураўцы,
Разліў разліваўся з глыбокага возера.
Што па тым па возеры шэры гусі плавалі,
Шэры гусі плавалі, шэры гусі стадам.
Налятаў на гусачак, налятаў шызы арол....
Ухапіў ён гусачку, гуску за галоўку.
Гуску за галоўку, за белую шыйку.
За белую шыйку, за правае крыльца.
Крыкнулі-гакнулі гусачкі па гусі:
– Хто й у нас будзе па берагу плысці?
Хто й у нас будзе ключы завадзіці?...
(весенний хоровод (БФ 1989: 91–92)).

«Заводить ключи» («завадзіць ключы») означало начинать хороводы, и в особенности – сложный хоровод «Лука». По воспоминаниям старших женщин, раньше «Луку» и другие сложные хороводы «заводили» только девушки и молодые женщины. Сложность заключалась в том, что в достаточно быстром движении (иногда бегом) надо было неразрывной цепочкой обвести четырех или трех девочек и вывести «Луку» в обычный «танок» (хоровод).

Што на лужку-лужку, на зялёнай траўцы...
Верямей коней пасе, дзеўка воду нясе...
– Дзеўка-дзявіца, напой майго коня.
– Ня буду каня паіці, будзе мяне маці біці,
Будзе мяне маці біці, на парозе палажыўшы,
.... На косы ступіўшы
(Кавалёва 2015: 104).

Дополняет образ девушка/водоплавающая птица девичья весенняя игра «Вуціца (утица)». Одна из девушек давала команду на игру, становилась впереди, остальные – до тридцати человек – брались в цепочку за руки и бежали вместе по улице под песню:

Ішла вуціца па беражку,
Ішла па крутому,
Вяла дзяцей за сабою.
Прыскочыла два лашонкі,
Ухапіла два дзіцёнкі.
Ідзі, вуціца, дамой,
Ідзі, серая, дамой,
У цябе сямера дзяцей,
Восьмы – сынавей,
Дзевятая – унучка,
Каціся, як сучка!¹⁵

Ритм пения и движения хоровода ускорился, на последней строке ведущая делала резкий поворот и закручивала всю цепочку так, что последние девушки обязательно падали. Первые должны быть очень сильными, ловкими, чтобы изменить движение следующих за ними. Так называемые «утушные» игры и хороводы широко известны у русских, у белорусов и украинцев встречаются в пограничных с Россией районах. К сожалению, в Неглюбке не зафиксировано названия девушек-ведущих, но у русских в инициативной девичьей группе девушку, которая возглавляла хороводы, начинала игры, управляла девичьим коллективом, называли «утка/гусыня» (Смирнова).

Выход девушек на улицу и участие в весенних обрядах знаменует начало их групповой организации. В обряде пограничья весны-лета консолидированное женское начало в виде самой “стрелы” представляется действительно грозной силой. По мнению Т. А. Бернштам, обострение в этот момент оппозиции мужской / женский «являлось выражением биологического кризиса, свойственного как природному..., так и человеческому миру...» (Бернштам 1988: 178). Ритуальное единение девичье-женского коллектива, агрессия по отношению к мужчинам, вплоть до отрицания брака и идеи смерти мужа были направлены на преодоление данного кризиса.

Девичество в народных традициях всегда противопоставлялось семейной жизни как свобода и неволя, на этом контрасте построены и тексты большинства “стрельных” песен. Вольная жизнь у отца и матери была полна родительской любви, свободы и радости:



Фото 3. Обряд вожделения Стрелы. Хоровод на улице. д. Столбун, Ветковский р-н, Гомельская обл. Республика Беларусь. Фото И. Ю. Смирновой, 2015.

А ў майго таткі харашо жыці,
Харашо жыці, вольна хадзіці,
Двор пад гарою, сад над вадою...⁶;

Як была я ў бацюшкі й адна доч у нарядзе.
Й адна доч у нарядзе, да як вішанька у садзе.
Ой, як вішанька у садзе, да як рожка ў вагародзе...
(Кавалёва 2015: 91);

Ой ты, саду, мой саду, зеляненькі,
Па ём ходзя парнішачка, ў гуслі грая,
За ім ходзя дзяўчоначка, успявая.
Яна пела-успявала, дай заснула.
Падыходзя парнішачка разбуджаці:
– Ўстань-прасніся, красна дзеўка, прабудзіся,
А ужо цябе родна маці даўно кліча!
Няхай кліча-выклікае, ні чужая.
Яна выйдзе за вароты, ні пасудзя,
Яна выйдзя за новыя, да й пахваля.
(БФ 1989: 85–86).

Жизнь замужней женщины в доме свекра и свекрови представлялась совсем в ином свете:

Ой, пад вішанню, пад чарэшанню.
 Ой, там Сашанька ручнікі ткала,
 Ручнікі ткала, перабівала.
 На сярэдзіну белы лебедзі,
 Ой, па краёчку— залато кружжа.
 Адкуль чорт нанёс майго свёкарку:
 Белы лебедзі разляцеліся,
 Залато кружжа разаткалася.
 (БФ 1989: 66);

...Маладыя малодачкі, выхадзіця на улачку,
 Выхадзіця на улачку, гаварыця па словячку,
 Гаварыця па словячку, ў каго муж малады.
 А ў мяне жы стары чорт, сам на вулачку ня ходзя,
 Сам на вулачку ня ходзя, мяне, моладу, ня водзя.
 Ой, пайду я на часочык, я ж гуляю ўвесь дзяснёчык...
 («Проці бацькавых варот я, молада, гуляла...») (Кавалёва
 2015: 99–100)).

Песня «На вуліцы дзеўкі гулялі.» ярко демонстрирует стремление «маладзіцы» вернуться к девичьей жизни хоть на короткое время, невзирая на последующее наказание:

На вуліцы дзеўкі гулялі, мяне, маладую гукалі.
 У мяне, маладой, муж ліхой,
 Ня пускае пагуляць, дзеўкам песен паспяваць.
 Ён пускае позненька, да дзевачак розненька.
 Скрыпкі-бубны я найму, усех дзевак сабяру:
 Гуляйце, дзеўкі, да свету, да позняга абеду...
 А ты, дзеверка, родны брат, вядзі мяне да дому,
 ...у свёкраву камору...⁷

Песни весеннего цикла можно рассматривать и как отображение будущей семейной жизни, трудностей в отношениях, как предостережение от «лихой» свекрови и свекра, старого или нелюбимого мужа.

В некоторых песнях, приуроченных к обряду вождения Стрелы, прослеживается мотив девичьего и женского своеволия, даже агрессии в отношении парней, нелюбимого/старого мужа. Но такая агрессия скорее коллективная, чем индивидуальная. В песне «Што па троўке-троўкі, зялёнай муроўкі...» молодой парень, одетый вполне празднично и престижно (пуховая ша-

почка, ситцевая рубашечка, хромовые сапожки), при попытке найти себе пару получает со стороны девушки грозный отпор. По реакции «молодого молодца» можно предположить, что это не первая попытка:

Пайшоў жа хлопчычак, пайшоў дай заплакаў:
– Мамачка радзіма, нашто нарадзіла?
Такога малойчыка дзевачкі ня любяць...
(Кавалёва 2015: 103).

Но коллективная агрессия и нелюбовь преодолевается «жалостью» одной из девушек:

Што па троўке-троўкі, зялёнай муроўкі,
Там гуляў моладзец, малады Васілька.
Ён жа сабе дзевачку кліча-выклікае.
А тая дзяўчоначка яго ня ўзлюбіла,
Пуховаю шапачку з галоўкі зьбіла,
Сітцаву рубашачку на ём папарвала,
Хромавы сапожыкі на ём памурала.
Пашоў жа малойчык, пашоў дый заплакаў.
Як стала дзяўчоначцы малойчыка жалка,
Як стала дзяўчоначка яго выклікаці:
Вярнісь, вярнісь Васілька, вярніся назад,
Сітцавую рубашачку я пазашываю,
Хромавыя чабоцікі я паабціраю....⁸

Намеченный в этой теме мотив «незрелости» парня наблюдается в подобном тексте и д. Акшинка Ветковского р-на, где за «молодца» вступается его мать:

Нашто мяне, маменька, на гора радзіла,
Красівая дзевачка мяне не ўзлюбіла,
Русыя кудзёрачкі на ім пабурыла,
Шоўкаву рубашачку яна расчыніла,
Лакавы сапожыкі яна памарала.
Пайдзём-ка, мой сыночак, да тых дзеўчоначкі,
У гэтай дзяўчоначкі млада папытаем:
Як цябе, дзяўчоначка, як цябе ня стыдна,
Зачым майго сынечку ты не ўзлюбіла?
А стала дзяўчоначцы малойчыка жалка,
Стала дзяўчоначка хлопчыка збіраці...
(Штейнер 2003: 112).

На вопрос девушки, как относиться к будущему мужу, отец и мать дают разные советы. Мнение отца при этом отражает

требување социума уважати супруга: «...*Парай, мой татка, як з нялюбым жыці? // Хоць ня люб табе, заві любенькі, // Хоць ня міл табе, заві міленькі...*».⁹ Советы матери супрацьпаложны:

...А як жа мне маці, да старога абнімаці,
 А як жа мне, маці, да старога цалаваці?
 А як жа мне, маці, да старому пасцель слаці?
 Пасцялі, дзіцятка, тры рады палення,
 Тры рады палення, а чацьвёртае – камення...
 А як жа мне, маці, маладому пасцель слаці?
 Пасцялі, дзіцятка, тры рады падушак,
 Тры рады падушак, а чацьвертае – пярэна...
 (Новак 2002: 207).

Своеволье молодой жены можно наблюдать в текстах песен «На вуліцы дзеўкі гулялі...», где она «нанімае музыкантов», чтобы повеселиться с девушками. Заметим, что в данной традиции именно девушки «нанімали музыкантов» (приглашали и платили за игру) во время колядных молодежных вечеров. При этом она сама определяет время окончания веселья и не торопится домой, ведет себя как девушка:

...Гуляйце, дзеўкі, да свету,
 Да позняга абеду,
 Да ранняга снадання,
 Да свякрухінага гукання,
 Да свекравага пытанья. ...
 Пеўні пяхуць – я ня йду,
 Другія пяхуць – я ў танку,
 Трэція пяхуць – схаяну...

Некоторую защиту женщина надеется получить от деверя, сделал ему подарок:

...Дзевеўрку ў ножкі пакланюсь.
 – А ты, дзевеўрка, родны брат, ...
 Вядзі мяне дадому,
 У свекраву камору,
 Дам табе хусту да долу,
 Як муж біць будзя – уступісь,
 А цалаваць будзя – атыйдзісь
 (Кавалёва 2015: 108).

Открытая угроза нелюбимому/старому мужу также возможна со стороны молодой жены: «...*Сама пайду за вадою, вазьму*

старага з сабою, // кіню у проруб галавою, // А сама ‘стануся удавою, мае дзеткі сіратаю»¹⁰. В этом отношении текст неглюбской песни перекликается с песней из соседней д. Столбун Ветковского района: «Жана ж мужа не ўзлюбіла, ... // Узяла травачкі купіла... // Свайго мужа отравіла... // У садочку схараніла...» (БФ 1989: 83–83).

Тема женской и девичьей агрессии данных песен продолжает тему «умирания» мужа в тексте основной «стрельной» песни:

Да й ішла стряла у канец сяла,
Ой, люлі, у канец сяла.
Да ў канец сяла, ў канец Неглюбкі,
... да й да цэркаўкі.
Убіла стряла добрага молайца.
Па том молайцу некаму плакаці –
Матка старанька, сястра маленька,
Жана молада, дзеткі дробныя...
(БФ 1989: 67–68).



Фото 4. Обряд вождения Стрелы. Хоровод в поле. д. Столбун, Ветковский р-н, Гомельская обл. Республика Беларусь. Фото И. Ю. Смирновой, 2015.

Особо хочется остановиться на таких театрализованных моментах праздника, как хоровод «Дряма» и действия с участием «старцов». Именно в этой части обряда главные роли принадлежат представителям группы старших женщин, которые изображали «Дряму» и «старцов» (или мужской персонаж из этой пары). Кроме того, по мнению исследователей, «напевы «Старца» и «Дрямы» близкие по характеру звучания, создают отдельный звуковой код в обряде» (Кавалёва 2015: 93).

Хоровод «Дряма» образуется вокруг старухи, которая сидит на перекрестке с прялкой и куделей, изображая процесс прядения, время от времени “задремывает”, внезапно просыпается и бьет (колет) веретеном участниц хоровода. *«Ой, Дрём-Дряма, ой, Дрём-Дряма, задрямала / Над белаю, над кудзеляю, над белым кужалёчкам...» – ну і абратна зноў начынае. А баба дрэмле, ... карагод пяе. Яна дзелала від, што спіць... яна во скубне, а бабы пяюць. Яна во скубне, і сплюшча вочы. І во – бух аднаму на каленьках, тады – бух! – другому на каленьках, верацяном»* (Раманова 2004: 193). Девушки в хороводе вокруг старухи поют: *«Не дрём, дрёма, над кудзеляй, // Не дрём, дрёма, над шаўковай. // Уставай, дрёма, ... хату месці, ... – госці едуць. //...Я не ўстану хату месці...»*. «Дрема» отвечает так на сообщение, что едет свекор, свекровь, отец, мать. Когда же ей сообщают, что «мілы едзе», она подхватывается и начинает «мести хату» (Ліцьвінка 1998: 95). Текст песни повторяется около десяти раз, по окончании пения девушки выводят круглый хоровод в более сложный – хоровод «Лука».

Сам персонаж «Дряма» отсылает нас к славянской мифологии, где веретено и кудель выступают в качестве неизменных спутников женских мифологических персонажей, наделяющих смертных судьбой и долей. В самом процессе прядения метафорически воплотились символика нити, идея творения плоти и мифологема непрекращающейся жизни. Сама пряжа и процесс прядения, таким образом, могут рассматриваться как образ умножения жизненной ткани и воспроизведения человека и рода в потомстве (Иванов 1983: 195). Попытка уколоть веретеном девушек-участниц обряда также обретает особое символическое значение в обряде. Хороводы заканчиваются, когда к месту сбора подходят «старцы», после чего участники направляются в поле, «в жито».

Важная роль этих персонажей, связанная с продуцирующей и охранительной магией, подчеркивается тем, что они возглавляют шествие по улицам, первыми выходят в поле. Кульминационный момент обряда в Неглюбке называется «хавачь старца, привязачь старца к жыту»: при выходе в поле «старцы» качаются по жыту, изображая соитие. *«А па вуліцы пройдам, ...як канчаем, так ідом ідзе жыта, старца хавалі. А у нас названіе – старца схавалі, привязалі яго к жыту. А яго ніхто не прывязываў к жыту! Пакачяецца той старац да старчыха па жыту, паваляюцца, і назад тады»*.¹¹

Характеристике и роли таких персонажей обряда как «старцы» исследователи уделили недостаточно внимания. Согласно сведениям информантов, «старцы» – пара ряженных, изображающие мужчину и женщину, с ярко выраженными половыми признаками. Травестированная пара одета в старые, грязные одежды, их лица вымазаны сажей или прикрыты тканью. В руках «старца» – палка («цапок») или «булава», скрученная из ткани, которым он угрожает присутствующим. *«У канцы дзярэўні вадзілі карагоды, там “дзелалі старца”. Эта значыць, надзяваліся два чалавекі. Мужчына надзяваўся ў сарочку бабскую, андарак, карсет, завязвалі яму неглюбскі чуб, ліцо абпіналі марляй ці шчэ чым-небудзь, штоб ня відна было, абмазуюцца сажай, абуюць валянцы. Баба надзявалася ў мужчынскія штаны, пінжак, сарочку. Тады ўжо “старцы” скачаць, прыдурююцца, шыбаюць цапкамы па дзецях, якія бегуюць збоку і паперяду і крычаць: “Дзед бабу пацярэў, баба дзеда пацярэла!”»* (Новак 2002: 127). Во время движения «старцы» шутят, требуют выкуп за «взятых в плен», разыгрывают сценки фривольного содержания, грубо шутят на сексуальные темы (Кухаронак 2001: 97–98). Поскольку традиционная культура имеет ряд запретов на переодевание в одежду противоположного пола, «безопасное» выполнение этих ролей возможно только при условии остаться не узванными. По мнению Ивлевой, подобные персонажи «ведут себя подобно клоунам, но, кривляясь и гримасничая, они тем самым как бы возвращают в человеческий коллектив мифических предков, «воплощают» их и наглядно демонстрируют физический контакт живых и мертвых» (Ивлева 1994: 118).

Интересен сам факт участия в обряде девушек и ряженных «старцов», где в мужском костюме в качестве фаллического символа обыгрываются различные предметы (рукавица, скрученная



Фото 5. Обряд вождения Стрелы. Ряженные-«старцы». д. Неглюбка, Ветковский р-н, Гомельская обл. Республика Беларусь. Фото И. Ю. Смирновой, 2009.

красная ткань, морковь, лук и т.д.). Выше мы говорили об этапах перехода девушки в группу старших («невест»), значительную роль в которых принадлежала осенним и колядным вечеркам. В Неглюбке такие посиделки имели отголоски «древней организации “женского дома”, где девушки имели главенствующую роль» (Бернштам 1988: 239–240). Именно в это время обыгрывались «брачные отношения» между парнями и девушками, частью которых были игры с эротическим подтекстом (в частности, атрибут «старца» – «булава» из ткани, с узлом на конце, использовалась в молодежной игре «У джугута»). М. Л. Лурье рассматривал комплекс посиделочных игр как своеобразную сексуально-игровую инициацию, в первую очередь для девушек (Лурье 1995: 182–183). С большой долей вероятности участие «старцов» в обряде вождения «Стрель» является продолжением такого рода инициации, во время которой «от девушки требовалось преодолеть эмоциональный барьер, действовать вопреки

чувству смущения и неловкости, предстать «бойкой», с другой – засвидетельствовать перед обществом свою целомудренность, продемонстрировав девическую стыдливость» (Лурье 1999: 10).

Таким образом, обряд вождения «Стрель», главными участниками которого были совершеннолетние девушки, рассматривается как ритуальное единение женского коллектива, пик девичьей зрелости и активности. В текстах «стрельных» песен ярко выражена оппозиция женский/мужской (девушки/парни), где двойственность проявляется как интерес, влечение к мужскому началу и агрессивность по отношению к нему, готовность к браку и его отрицание, желание покинуть родительский дом и стремление к свободной жизни. Обряд «Вождение стрель» является последним, переходным этапом на пути к девичьему совершеннолетию, в качестве моментов инициации выступают выход девушек перед обществом в качестве невесты (в полном праздничном костюме), коллективное единение в обрядовых действиях (игры, хороводы, выход в поле) и исполнении приуроченных к обряду песен.

Примечания

- ¹ Зап. в 2005 г. И. Ю. Смирнова в п. Селище Ветковского р-на Гомельской обл. от Суглоб А. С., 1929 г.р.
- ² Зап. в 2005 г. И. Ю. Смирнова в п. Селище Ветковского р-на Гомельской обл. от Суглоб А. С., 1929 г.р.
- ³ Зап. в 2004 г. И. Ю. Смирнова в п. Селище Ветковского р-на Гомельской обл. от Суглоб А. С., 1929 г.р.
- ⁴ Зап. в 2004 г. И. В. Мазюк, Т. А. Пладунова в д. Неглюбка Ветковского р-на Гомельской обл. от Соломенной У. М., Демчихиной Е. И.
- ⁵ Зап. в 2003 г. И. Ю. Смирнова в д. Неглюбка Ветковского р-на Гомельской обл. от Герасименко М. Г., 1928 г.р., Барсуково С. Г., 1935 г.р.
- ⁶ Зап. в 2004 г. И. В. Мазюк, Т. А. Пладунова в д. Неглюбка Ветковского р-на Гомельской обл. от Соломенной У. М., Демчихиной Е. И.
- ⁷ Зап. в 2004 г. И. Ю. Смирнова в п. Селище Ветковского р-на Гомельской обл. от Суглоб А. С., 1929 г.р.
- ⁸ Зап. в 2004 г. И. Ю. Смирнова в п. Селище Ветковского р-на Гомельской обл. от Суглоб А. С., 1929 г.р.

- ⁹ Зап. в 2005 г. И. Ю. Смирнова в п. Селище Ветковского р-на Гомельской обл. от Суглоб А. С., 1929 г.р.
- ¹⁰ Зап. в 2004 г. И. Ю. Смирнова в п. Селище Ветковского р-на Гомельской обл. от Суглоб А. С., 1929 г.р.
- ¹¹ Зап. в 2004 г. И. Ю. Смирнова в п. Селище Ветковского р-на Гомельской обл. от Суглоб А. С., 1929 г.р.

Литература

- БФ 1989. *Беларускі фальклор у сучасных запісах: Традыцыйныя жанры: Гомельская вобл.* Мінск: Універсітэцкае.
- Бернштам, Татьяна 1988. *Молодежь в обрядовой жизни общины XIX–начала XX в.: половозрастной аспект традиционной культуры.* Ленинград: Наука, Ленингр. отд-ние.
- Бернштам, Татьяна 1982. Орнитоморфная символика у восточных славян. *Советская этнография* 1, сс. 82–100.
- Геннеп, Арнольд ван 1999. *Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов.* Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.
- Гусев, Виктор 1986. Вождение «стрель» («суль») в Восточном Полесье. *Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне.* Москва: Наука, сс. 63–75.
- Иванов, Вячеслав 1982. К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа. *Балто-славянские исследования.* Москва: Наука, сс. 175–197.
- Ивлева, Лариса 1994. *Ряженье в русской традиционной культуре.* Санкт-Петербург: Рос. Ин-т истории искусств.
- Каршукоў, М. 1926. Пахаванне стралы. *Наш край.* Менск 1, сс. 41–42.
- Кухаронак, Таццяна 2001. *Маскі ў каляндарнай абраднасці беларусаў.* Мінск: Навука і тэхніка.
- Кавалёва, Рыма 2015. *Лакальна-рэгіянальныя парадыгмы беларускага фальклору.* Ч. 3. Мінск: БДУ.
- Лебедева, Наталия 1996. Народный быт в верховьях Десны и верховьях Оки (этнографическая экспедиция в Брянской и Калужской

- губерниях в 1925-ом и 1926-и годах). *Рязанский этнографический вестник*. Т. 1. Рязань, сс. 31–92.
- Ліцьвінка, Васіль 1998. *Святы і абрады беларусаў*. Мінск: Беларусь.
- Лурье, Михаил 1995. Эротические игры ряженых в русской традиции (по дореволюционным публикациям и современным записям). *Русский эротический Фольклор: Песни. Обряды и обрядовый Фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки*. Москва: Ладомир, сс. 177–183.
- Лурье, Михаил 1999. *Посиделочные игры святочного ряженья: опыт морфологического описания*: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. Искусствоведения : 17.00.09. Санкт-Петербург. М-во культуры Рос. Федерации, Рос. акад. наук, Рос. ин-т истории искусств.
- Новак, Валянціна 2002. *Абраднасць і паэзія пахавання стралы*. Гомель: Гомел. дзярж. ун-т.
- Раманова, Ларыса 2004. Калі разгараецца сад чаўнакоў? (Каляндар прадзення і ткацтва. Этнаграфічныя заўвагі). *Навуковыя запіскі Веткаўскага музея народнай творчасці*. Гомель: Гомел. дзярж. ун-т, сс. 168–230.
- Романов, Евдоким 1912. *Белорусский сборник*. Вып. 8: Быт беларуса. Вильна: Тип. А. Г. Сыркина.
- Смирнова, Ирина. “*Да й ішла стряла у канец сяла, у канец Неглюбкі...*” *Весенние обряды в жизни молодежи*. Русские традиции. Альманах русской традиционной культуры. <http://www.ruplace.ru/etnologiya/da-y-ishla-stryala-u-kanets-syala-u-kanets-neglyubki-.vesennie-obryady-v-zhizni-molodezhi.html> (дата обращения 20.09.2017).
- Смирнова, Ирина 2004. Из истории села Неглюбка. *Навуковыя запіскі Веткаўскага музея народнай творчасці*. Гомель: Гомел. дзярж. ун-т. сс. 80–106.
- Смирнова, Ирина 2004а. Неглюбские молодежные вечера зимнего периода. *Традыцыі матэрыяльнай і духоўнай культуры Усходняга Палесся*. Ч. 1. Гомель: УА “ГДУ імя Ф.Скарныны”, сс. 193–197.
- Смирнова, Ирина 2008. Возрастная дифференциация женской одежды Неглюбского строя. *Нацыянальны касцюм у сучаснай сацыякультурнай прасторы: зб. арт.* Мінск: БДУ культуры і мастацтваў, сс. 93–98.

ИРИНА СМИРНОВА

Супинский, Антон 1932. «Понева» и «вставка» в белорусской женской одежде (К вопросу об их культовом происхождении). *Советская этнография* 2, сс. 102–136.

Штейнер, Иван 2003. *Вечнае: Фальклорна-этнаграфічная спадчына Веткаўскага раёна*. Гомель: УА «ГДУ імя Ф. Скарынь».

Summary

Gender Aspect of “Arrow Carrying” Ritual (Belarusian-Russian Borderland)

Irina Smirnova

Keywords: gender opposition in a ritual, rites of passage, spring rituals

The ritual of “arrow” carrying that was mostly conducted by young adult girls is considered to represent the ritual unity of females, the peak of girls’ maturity and activity. There is a clear opposition between feminine and masculine in the texts of the “arrow” songs. The ambiguity is manifested through the interest towards the masculine but also through aggression towards it. The ritual of “arrow” carrying is the last step in the transition to female adulthood. The study is based on the tradition of Neglyubka village, Vetka District, Gomel Region, Belarus.

Хронотоп лечебного ритуала: на примере народноветеринарных практик белорусов

Александра Шрубок

Центр исследований белорусской культуры, языка
и литературы Национальной академии наук Беларуси
aliaksandra.shrubok@gmail.com

Аннотация: В статье приводится анализ пространственных и временных особенностей белорусских ритуальных практик охраны и восстановления здоровья скота. Выделение особых сакрально маркированных единиц времени и пространства, наделение их определенными семиотическими и культурными функциями предопределяется традиционными мифопоэтическими представлениями. Наибольшее значение в хронотопе лечебного ритуала играют “пограничные” точки, которые, согласно с народным представлениям, выполняют функции медиаторов. Приуроченные к календарным праздникам профилактические мероприятия должны были закрепить результат магического воздействия на здоровье скота и распространить его на последующий период, в то время как приуроченные к восходу или закату солнца окказиональные ритуалы, равно как и задействованные сакрально маркированные локусы, стремились “перевести” недуг из сферы “своего” в сферу “чужого”, восстанавливая и поддерживая тем самым принятый в культуре порядок вещей.

Ключевые слова: ритуал, хронотоп, народная ветеринария, мифопоэтические представления

Введение

В традиционной культуре представления о времени и пространстве – основные категории модели мира – являются неотъемлемой частью мировоззрения. Организация и исполнение магического ритуала строго подчиняются установленным правилам, которые формируются под влиянием определенных представлений о времени и пространстве. В данном случае, опираясь на богатый фольклорно-этнографический материал народноветеринарных практик белорусов, делается попытка определить специфику пространство-временных характеристик лечебного ритуала.

Хронологические рамки лечебного ритуала

Ритуальное время, воспринимаемое как разрыв обычного, земного времени, прорыв во время вечное, сакральное, – один из главных параметров структуры ритуала (Голстая 1995: 451). Время в лечебных ритуалах и связанных с ними верованиях предстает как «условное, непрерывное, замкнутое, насыщенное сакрально выделенными моментами» (Валодзіна 2009: 370). Выделение же отдельных сакрально маркированных единиц и наделение их определенными семиотическими и культурными функциями предопределяется традиционными представлениями. Так, лечебный ритуал может ориентироваться на природные явления (прежде всего, солнечный и лунный циклы) и социокультурные события – праздники, дни недели. Ориентация на определенные праздники, при этом, более характерна для профилактических ритуалов, цель которых повлиять на здоровье скота в будущем.

Образ луны в традиционном врачевании наделяется теми или иными качествами в зависимости от своей фазы. Так, новолуние связано с более положительными коннотациями, чем последняя четверть, или т.н. «старая луна». Отнесение же определенного лечебного ритуала к конкретной фазе луны строго обусловлено представлениями о виде болезни или целью ритуала. Например, кастрацию животных, как отмечал Ч. Петкевич, белорусские крестьяне приурочивали именно к последней чет-

верти лунного цикла («на сходніх днях»), поскольку проведение этой операции в другое время, в частности, в новолуние («на маладзіку»), согласно с народным представлениям, вызывало осложнения («Як злягчаць скаціну на маладзіку, то вельмі доўга будзе гаіцца, то шчэ і чэрві завядуцца») (Пяткевіч 2004: 394).

Дневным регулятором лечебных ритуалов служит солнце. Абсолютное большинство рекомендаций носителей традиции приурочивается к восходу или закату солнца. Например, см. комментарии к заговорам: «На заре три разы, на хлеби, чистом, аржаном; сольлю посьтаюць и даць изьесьци» (Романов 1891: 103–104); «Тройчи, на зарах; по животу гладзиць рукою» (Романов 1891: 124). В XIX в. М. Дмитриев приводит следующее описание ритуальных способов избавления больного животного от червей: «а) берут шерсть той скотины, которая имеет червей, и перед закатом солнца, когда оно на половине, и лучами освещает дом или какое-нибудь строение, высверливают дырочку в бревне, под лучами солнца, кладут в нее шерсть эту и вколачивают туда осиноый клинок, говоря при этом, чтобы у такой-то скотины пропали черви; б) также перед закатом солнца идут в поле, где растет *Дзиванна*, наклоняют ее к земле, говоря, что ее до тех пор не отклонят прямо, пока у такой-то скотины не пропадут черви» (Дмитриев 1869: 263). Тут очевидно актуализируются представления о пограничном статусе времени восхода и заката солнца, времени между позитивно маркированным днем и ночью, которая ассоциируется в традиционной картине мира с враждебным временем, принадлежащим не к человеческой, а inferнальной сфере (Толстая 1995: 450). Границы имеют наибольшее значение в оценке времени, что справедливо и для пространственного кода, как мы увидим далее. Кроме того, само явление заката солнца традиционно ассоциируется в мифопоэтическом сознании с его смертью, поэтому соотнесение лечебного ритуала с этим временным отрезком имеет целью низвести болезнь в небытие.

Как отметила Т. Володина, «традиционное отнесение ночи, полночи, луны, заката солнца к знаку “чужого” в противовес утру, полдню и т.д. как представителям “своего” в народномедицинских ритуалах не выступает в категоричной форме, скорее это пограничные точки, равнозначные в своем открывании канала воздействия на болезнь или контактирования с ней» (Валодзіна 2009: 371). Разумеется, данное обстоятельство целиком

справедливо и для народноветеринарных ритуалов, поскольку они опираются на общую логику с народномедицинскими. При этом некоторые аксиологические оценки времени в традиционном врачевании все же существуют. Это проявляется в существовании представлений о т.н. плохой («*благой*») минуте: «Болезнь случается, когда человек что-нибудь подумает в плохое время, *“калі трапіць у злую минуту, ці планету”*, а такая минута бывает каждый день три раза – утром, в полдень и вечером. Проклятие, произнесенное кем-нибудь в такую минуту, также сбывается» (Wereńko 1896: 213).

Полдень в традиционном мировоззрении – маркированная граница в дневном цикле, «временной “стык”, “поворот” времени, когда старый период уже закончился, а новый еще не начался, момент, когда время как будто не существует, и открыта граница между земным и потусторонним миром, спрятанным от человека в обычное время» (Левкиевская 2009а: 131). Восприятие полдня как кратковременного периода потенциальной интервенции «нечистой силы» обусловило исключение этого временного отрезка из хронотопа лечебного ритуала. См., например, следующий комментарий к заговору: «*Браць пасвяцоную ваду і на руку ліць і на спіне і на хвасту. Перад гэтым пачытаць тры разы Отча наш. У абед нельзя. Лі да 9–10 утра і после 5 вечара*» (ТМКБ 2013: 976).

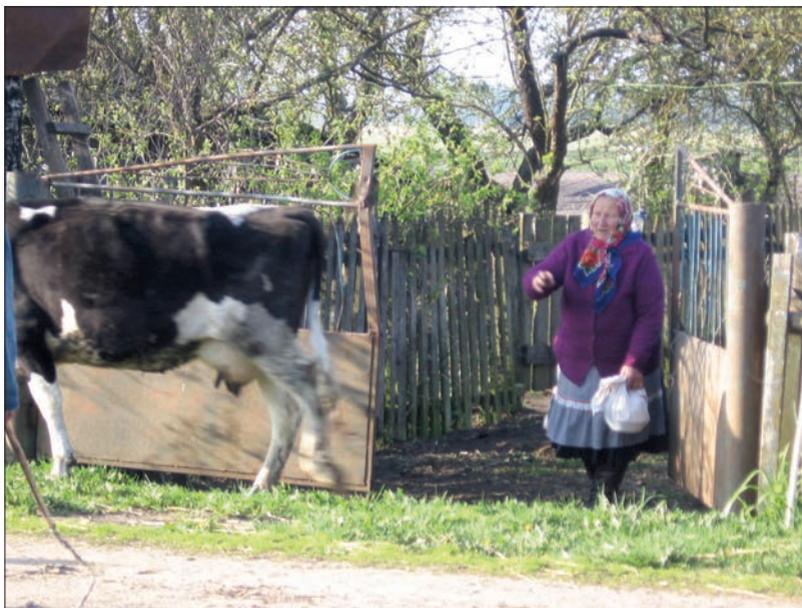
Противоположный полдню временной период – полночь – воспринимался как «довремя» или «не-время», период наивысшей активности нечистой силы (Раденкович 2005: 73, 76). Считалось, что в этот отрезок суточного цикла время останавливается, поэтому полночь принадлежит иномирию, наделенному свойствами отдавать свои целебные качества: «Некоторые деды уверены, что вода останавливается в полночь на три минуты в своем течении, потому люди “с прихмотями”, смелые колдуны и колдуньи “отправляются в глушь к речке, берут воду и пользуются ею при лечении от суроц”» (Добровольский 1914: 656). Подобное верование зафиксировал в конце XIX в. и Ф. Веренько, который отмечал, что вода, зачерпнутая из реки в полнолуние, в самую полночь, в то время, когда «вода засыпает», считалась в народе профилактическим средством, помогающим сразу от всех болезней (Wereńko 1896: 109).

Ритуалом, концентрирующим в своем исполнении магические возможности времени, можно считать ритуал создания

«абыдзённіка», который осуществлялся во время серьезной опасности, угрожающей благополучию всей деревенской общины, – эпидемии или эпизоотии. Ритуал заключался в том, что во время мора деревенские женщины собирались вместе и должны были в течение дня (отсюда название: «абыдзённь», что значит однодневный), или – в течение одной ночи, до восхода солнца, напрясть нитей и выткать из них полотно. Дальнейшие действия с полотном варьируются в зависимости от местности: его могли отнести в церковь (Дмитриев 1869: 264; Романов 1912: 316); вешали на специально установленный с этой целью деревянный крест на окраине деревни или на дороге (Крачковский 1869: 197–198; Шейн 1902: 294); часто через расстеленное полотно перегоняли стада и т.д. (См. Журавлев 1994: 120–121). Подобный ритуал могли исполнять и в отдельных хозяйствах при лечении мастита: *«Калі ў каровы прападала малако, ёй пад ногі клалі рушнік, сатканы за адзін дзень»*¹.

Лечебные ритуалы в основном имеют окказиональный характер и не приурочены к определенным календарным рамкам, поскольку реальное заболевание обычно случается непредсказуемо. Тем не менее, многочисленные профилактические мероприятия, направленные на предупреждение болезней и укрепление здоровья скота, были приурочены к определенным точкам годового цикла. Среди таких точек в народном календаре белорусов можно выделить те, что непосредственно связаны с животноводческой деятельностью (дни св. Юрия (Георгия), св. Флора и Лавра, св. Власия и др.), а также те, которые не имеют с ней непосредственной связи (Коляды, Сретение, Пасха, Великий (Чистый) четверг, Купала и др.). Объединяет же перечисленные праздники то, что роль семантической доминанты, предопределяющей проведение профилактических ритуальных мероприятий именно в эти дни, играет идея чистоты и обновления (Валодзіна 2009: 373). Приуроченные к этим дням профилактические и продуцирующие ритуалы должны были «зафиксировать» новообретенные в ходе их исполнения качества и распространить их, санкционировать на весь последующий период (Байбурин 1993: 123–124), пока новый ритуал не запустит еще один цикл.

Среди календарных обрядов, связанных с животноводческой деятельностью, центральное место принадлежит празднованию дня св. Юрия (23 апреля), во время которого осуществлялся



Первый выгон вербочкой в поле. Любанский район Минской обл.
Фото С. Выскварки, 2014 г.

ритуал первого выгона стада в поле. В этот день в разных регионах Беларуси в храмах читаются молитвы св. Юрию (Георгию), осуществляются обрядовые обходы стада, хозяева стараются почитать пастухов, устраиваются праздничные ужины и т.д. Однако определяющий момент всего обряда – сам переход животного через порог хлева или ворот усадьбы, который осознавался представителями традиционной культуры символическим воплощением перехода между освоенным, «своим» пространством и потенциально враждебным «чужим» внешним миром. Для того чтобы сделать этот переход безопасным, обеспечить благополучный выгон на весь дальнейший сезон, поспособствовать молочности, плодовитости и доброму здоровью скота, хозяева использовали разного рода апотропеи, сопровождали выгон определенными ритуальными действиями и вербальными формулами (см. Шрубok 2015). Например, *«патрэбна пакласці пумы, замкнуць замком, палажыць іх у варотах і перагнаць*



Первый выгон скота. Пастушки собирают угощение. Любанский район Минской обл. Фото С. Выскварки, 2014 г.

праз іх карову, пры гэтым кажучы: “Выганяю сваю скацінку (імя), тынам яе укрываю, а змею і змяісе цэпам глаза засцілаю. Як таго гэтага змею і змяісі не разарваці, так у гэтай кароўкі малака, шарцінкі не ўзяці”»².

Колядный комплекс с точки зрения лечебной и апотропейческой магии характеризуется наличием широкого блока предписаний и табу. Так, чтобы скот в течение года оставался здоров, утром в первый день Коляд примешивали в корм солому, которой был застлан праздничный стол (Federowski 1897: 345); в Пинском районе существовал обычай в день Нового года сжигать старые веники, чтобы коровы хорошо телились и давали много молока (Булгаковский 1890: 182). В этот праздничный период стремились также не нарушать определенные

запреты: «*Між Каляд ні можна круп да кіслаі стравы кідаць, бо у жывіны заведзецеся гэта брыда – чэрві*»; «*Паміж Каляд ні можна клубка звіцаць, бо гоўца будуць круціцьсе*»; «*Паміж Каляд ні можна трасці клоча, бо як свіня апаросіцьсе, то будуць парасятка трасьціце. Треба гэтаго сьцерагчысе, бо гэта дазнана реч*» (Federowski 1897: 345, 349, 352).

В профилактических, а также продуцирующих целях в день празднования Крещения в корм скоту добавляли засушенные и растертые блины, которые специально для этого хранили с Коляд (Романов 1912: 301). Освященной в храме на Крещение водой окропляли домашних животных, на дверях сараев рисовали мелом кресты, чтоб туда в дальнейшем не могла проникнуть «нечистая сила» (Романов 1911: 41).

В Чистый Четверг, чтобы обеспечить хорошее здоровье скоту, особенно лошадям, животных обмывали водой до восхода солнца, обкатывали яйцом: «Чтоб конь не спадал с тела и был бы гладким, нужно вести его на водопой в Чистый Четверг до солнца. Тут перво-наперво нужно облить его водой, а потом покатасть по нему первое снесенное курицей яйцо, и это последнее отдать потом нищему или какому-нибудь “калядоўшчыку”» (Никифоровский 1897: 143) (См. также Werenko 1896: 218; Шейн 1902: 164; Романов 1912: 300).

Множество предписаний выработала традиция и в отношении Купалья (день св. Яна/Ивана), которое, согласно народным представлениям, считалось одним из наиболее опасных периодов в году: «Ночь с 23 на 24 июня, по народному мнению, полна ведьмами. Верят, что ведьмы всю ночь летают и отбирают молоко. 24 июня утром, до восхода солнца, ведьма идет с черной тряпкой в поле и со ржи собирает на тряпку росу. С чьей ржи собрана роса, у того не будет у коров молока» (Романов 1911: 75; см. также Шейн 1902: 263). В этот день крестьяне избегали выгонять свою корову на пастбище первой, поскольку считалось, что ведьма обязательно сглазит это животное: «На Ивана Купала ведьма до восхода солнца тягает скатерть по росе с той целью, чтобы “отобрать” молоко у той коровы, которая раньше других выйдет в поле, поэтому крестьяне в этот день стремятся позже выгонять скотину» (Шейн 1902: 496–497). Еще один запрет касался займов: «*На Купалле нікаму нічога не давайце з хаты. Нікаму не давайце! У мяне ж карова прапала...*» (ПЭЗ 2011: 21; см. также Шейн 1902: 263). Разумеется, в традиции

был разработан и целый комплекс контрмер, направленных на предохранение скота от сглаза и других чар: «*На Купалу вянкi вешалi каровам, пастух вешаець вянкi, напляце на пасце, усiм каровам навешаець i гонiць. Кожны хазяiн далжон яму што-та даць: цi яйкi, цi што, цi рубль. Гэта, каб не сурочылі. Гэта было. Гэта ўсё помняць: хто жыў i дзяржаў кароў, што пастух гэта рабіў*» (ПЭЗ 2011: 20); «*До Ивана стаў деда³ над воротами хлева у ходу; послi Ивана выши деда поклады: никакая дрянЬ ня будеть сдаватца у хлеви и к скоту чиплятца*» (Добровольский 1914: 838).

К Купалью были приурочены и некоторые продуцирующие ритуалы. Например, «*На Ивана тые разы росу збираюць и говоряць слова: “Человек Оврам, все поле зораў, а жонка Сошвея это зелье содзила, а Божа Маци росою поливала. Хто будзе эту росу избираць, тому будзе ему Бох помогаць”. Росу корове збирае до сонца. Да уже даюць корове рано ту росу, шоб молоко було: “Як эта роса прыбувае, шоб так у мойй корове молоко прыбувало”*» (Полесские заговоры 2003: № 860).

Праздничные дни играли существенную роль и в приготовлении разного рода апотропеев и лекарств, поскольку именно в эти дни, согласно народным представлениям, актуализировались связи между повседневным миром и миром сакральным. Так, во время Сретенья крестьяне делали и освящали в храме свечи («*грамніцьи*»), которыми впоследствии выжигали изображения креста на домах и хозяйственных постройках, а также шерсть на голове животных, подвешивая затем свечи в хлеве. Согласно распространенному верованию, оставленные в хлеве «*грамніцьи*» должны были защищать от ведьм, которые отбирают у коров молоко (Берман 1873: 19–20; Шейн 1902: 156–157). Эффективным средством при лечении вздутия у коров считалась соль, которая лежала под скатертью во время праздничного застолья в дни поминовения предков («*Дзядьи*») (Wereńko 1896: 224). Целебные свойства приписываются также веточке вербы, освященной в храме в Вербное воскресенье, «четверговой» соли и т.п. Например, «*Соллю во гэтай свянцонай на Чысты чацвер, тожа як у цэркаў хадзілі, свенцілі, гэту асвятчалі сольку. Тады соллю. Карове давалі на хлеб, так і ў ваду*»⁴.

Несмотря на то, что каждый праздник оказал свое влияние на семантику лечебных практик, приуроченных к ним, все они объединяются идеей начала, когда, согласно традиционным



Верба, которой выгоняли скот в поле. Смолевичский район Минской обл.
Фото Т. Кухаронак.

представлениям, приобретенные в это время качества и характеристики должны проявляться в течение всего года. Кроме того, включенность лечебных мероприятий в структуру календарного праздника предопределяется таким важным обстоятельством, как символическая изоморфность праздничного времени и больного существа с их определяющим статусом перехода: для больного – от болезни к здоровому состоянию или укреплению здоровья, а для праздника – от одного периода (сезона/поры года) к другому (Валодзіна 2009: 374).

Пространственный код лечебного ритуала

Пространство не только моделирует структуру лечебных магических практик, но и часто выступает как главный действующий субъект лечебного ритуала. Как и в архаической мифопоэтической модели мира, пространство в лечебных ритуалах белорусов выступает одухотворенным и оживотворенным, объединяет в себе разные по своей семантике единицы. Человек традиции воспринимает себя живущим в мире, состоящем из двух противоположных составляющих – мира реального и мира ирреального, к которому относятся сверхъестественные существа и умершие. Одновременно мир и пространство предстают разделенными на «свое», имеющее положительную оценку, и «чужое», наделенное отрицательным значением. «Семантическая оппозиция “свой – чужой” лежит в основе семантизации и оценки пространства» (Левкиевская 2009б: 304). Как отметил М. Элиадэ, «для традиционных обществ очень характерно противопоставление между пространством проживания и неизвестным, неопределенным пространством, которое их окружает. Первое – это “Мир” (точнее, “наш мир”), Космос. Все остальное – это уже не Космос, а нечто подобное “потустороннему миру”, это чужое и хаотичное пространство...» (Элиаде 1994: 27).

При этом единицы природного и культурного ландшафтов в реальной жизненной практике традиционного общества могут наделяться различной, иногда противоположной, символикой. Например, приближенный к поселению водный источник, принадлежащий сфере природы, часто отождествляемой со сферой «чужого», в конкретных ситуациях может приобретать сакральный статус и выступать в качестве ритуального центра «своего» пространства (Лобач 2004: 18). Так, в народноветеринарной традиции белорусов широко распространены ритуалы обращения к водным источникам с просьбой избавить коров от мастита и наделить молочностью: *«Як не стала малака, нада іціць з рэчкі, браць падойнічак, у што кароўку доіш, падыйціць к вадзе, іціць нада, штоб ніхто не відаў, такім цямнейшым часам, і падходзіш к вадзі гаварыш: “Здрастуй, вадзіца-царіца, Бож’я владычыца, ты ўсім помачы давала, вярні малако тэй кароўкі”»* (ТМКБ 2013: 980). Подобная характерная для традиционной культуры ситуация, при которой происходит

эмоциональный диалог человека с природой, предполагает принципиально отличное от «современного» отношение человека к окружающему миру, реализуемое не по схеме «Я – Оно», а по схеме «Я – Ты». При таком типе отношения «природа» выступает в качестве партнера по диалогу, а между человеком и окружающей средой выстраиваются индивидуальные, и даже межличностные отношения (Байбурин 1993: 153–154), что позволяет привлекать природные объекты в качестве союзников в лечебных ритуалах.

Рассматривая, каким образом культурное пространство задействовано в лечебных ритуалах, исследователи отмечают, что акциональный код в них сориентирован преимущественно на конкретную пространственно-временную реальность: «в качестве оперативного пространства выступают (с учетом семантической нагрузки) разнообразные локусы именно культурного ландшафта, начиная с элементов интерьера дома (печь, стол, «красный» угол) и до периферийных объектов освоенного человеком пространства (баня, мельница, корчма)» (Володина & Лобач 2007: 148). Таким образом, большинство ритуально-магических приемов реализуется в рамках крестьянской усадьбы или поселения, поскольку семантическая амбивалентность пространственных единиц позволяет реализовать цели ритуала, не покидая сферы «культуры».

Символические приемы народной ветеринарии органично задействуют архетипичную модель мира, что проявляется на вербальном и акциональном уровнях лечебных практик, а также их сочетании. Архетипичная модель мира включает в себя две проекции: четырехчастную горизонтальную и трехчастную вертикальную. При этом в рамках традиционных представлений окружающее пространство выступает как принципиально неоднородное, отрицательно или положительно «заряженное» (Байбурин 1993: 155–156). Во время проведения лечебного ритуала осуществлялись различные процедуры, использующие подобные скрытые возможности тех или иных мест.

Вертикальная проекция (модель) пространства в мифопоэтической картине мира исходит из противопоставления верх – низ. Это противопоставление реализуется в оппозиционных парах небо – земля, земля – подземелье, в которых земля может разделяться позитивной семантикой «своего» верха или, наоборот, отрицательно маркированного низа. Болезнетворные агенты,

согласно логике лечебного ритуала, локализуются во всех трех уровнях вселенской вертикали, но при изгнании болезни чаще всего апеллируют к ее нижней части. Так, один из распространенных приемов уничтожения болезни – закапывание в землю предметов, связанных или бывших в контакте с больным животным. Например, чтобы избавить лошадь от «вусача»⁵, вдоль ее хребта трижды проводили от уха к хвосту осиновым колом, который затем нужно было вбить глубоко в землю (Wereńko 1896: 177). Подобный прием использовался и в апотропеических ритуалах после отела: *«У мяне як первацёлка цялілася, свякроў прышла і гавора: ты местам (последом – А. Ш.) з усхода сонца абнось тры раза. І нешта ж казала, нешта: “Як сонца ўсходзя красіва, каб так маей карові ніхто не адняў, каб харошая была” І тады несцьці эта места закапаць. Не нада, штоб сабакі цягалі яго, закапаеш там жа ў хлеве»* (ТМКБ 2011: 633). Иногда для канализации болезни в нижний уровень вместо земли используются другие сустанции: *«З вуглоў мох і труць па спіне скаціны: “Як з вуглоў мох, так і з благаславеннай скаціны хвароба вон”. Мох закапаць у навоз ці зямлю»*⁶.

Поляризация же верха и низа, которая наблюдается в заговорных текстах через существование противоположных групп сверхъестественных существ (связанных с небом и связанных с адом) для ритуально-магической лечебной практики мало актуальна. В лечебных ритуалах реализуются представления, когда потусторонний мир или его проявления видятся вокруг, «демоны болезней размещались как внизу, так и наверху, и поэтому “вертикаль” ритуальных действий не определяется строгой однонаправленностью» (Валодзіна 2009: 360). Некоторые представления, при этом, касаются вертикали дома, который выступает одним из ключевых символов культуры, и с которым в той или иной мере соотнесены все важнейшие характеристики жизни человека и его картины мира, в том числе представления о пространстве и времени. Дом, таким образом, репрезентирует трехчленную вертикальную модель с ее серединой и сакрально обозначенными верхом и низом. Так, например, рожь, пересыпанную три раза через отверстие в крыше, давали свиньям как превентивное средство от «заушниц»⁷ (Wereńko 1896: 221). Очень показателен в этой связи ритуал лечения собаки от бешенства, описание которого привел М. Федоровский: *«Кеды сабака шалоны пакусае хатняго, то жэб не ашалеў, трэ так*

зрабіць: Усыпаць у мешочак з гарнец аўса, ўзяць аднаму ўлезці на стрэху і праз комін ўкінуць ў хату, а другі жэб ўзяў і праз акно зноў падаў таму, цо на стрэсі і так рабіць тры разы. Потым высушыць той авёс, змалоць і ў тлuchy пакусанаму сабаццы даць, а сходзі і захадзі слонка на надворку пад капэжом» (Federowski 1897: 414).

Горизонтальная же проекция (модель), которая выделяется своей антропоцентричностью, основана на противопоставлении освоенного, «своего» пространства, отделенного от некультурного, неосвоенного, «чужого». «Свое» пространство в традиционной картине мира состоит из ряда концентрических кругов-пространств (дом – двор – деревня), каждое из которых выступает центром следующего. Пункты, принадлежащие к внешнему контуру этих кругов (дверь, порог, окна, крыша, стены; ворота усадьбы, забор; концы деревни, придорожные кресты возле них и т.д.), выступают в народных представлениях воплощением границы между «своим» и враждебным «чужим» миром. Так, значительное количество апотропеических манипуляций проводится именно в таких «пограничных» точках: *«Вясной як у поле выганяеш, свяцiоная вярба калі ёсь, пасцёбаць. Ножык, пад парог ложыш ножык»* (ПЭЗ 2011: 292); чтобы уравновесить количество молока двух кров одного хозяина, если одна корова дает очень мало молока, а вторая слишком много, белорусы Витебщины делали отверстие в стене хлева и наливали туда молоко «лучшей» коровы, заткнув потом отверстие шерстью коровы с меньшей удойностью, заколачивали туда осиновый кол (Никифоровский 1897: 152); в отверстие в стене хлева или на дверную пятку клали шерсть больного животного, чтобы избавить его от червей в ране (Werenko 1896: 225); и т.д. Для того чтобы избавить деревню от эпизоотии, ритуальные действия исполнялись в пограничных локусах деревни: *«Разжыгали кастры падчас паморку жывёлы ў пачатку дзярэўні, у канцы і па баках»*⁸.

Горизонтальная проекция модели мира состоит из четырех основных сегментов пространства, которые соотносятся с географическими сторонами света. Как отмечает В. Лобач, эти четыре направления наделяются в народном сознании «разными энергетическими потенциями» (Лобач 2003: 29). Так, наибольшим напряжением выделяется линия, связующая Восток (*Усход*) и Запад (*Захад*), которые воспринимаются как места «рожде-

ния» и «смерти» солнца. Адресация заговорного текста или другого лечебного ритуала «на захад сонца» призвана, таким образом, канализировать болезнь в данном пространственном направлении, которое ассоциируется в мифологической картине мира с темнотой и смертью, а также считается пограничным локусом – рубежом между днем и ночью, человеческим и инфернальным мирами.

Восток, наоборот, выступает в народных представлениях пространством, ассоциируемым с рождением, жизнью, светом и божественной сферой. Поэтому обращение к Востоку в лечебном ритуале имеет целью «не удаление недуга в обозначенном направлении (как в случае с Западом), но его полное уничтожение при помощи сверхъестественных существ и сакральных стихий» (Валодзіна 2009: 362).

Особенного внимания в контексте лечебных ритуалов заслуживают локусы, воплощающие в себе идею чужого. Амбивалентность как важнейшая характеристика пространства в случае с локусами сферы чужого проявляется в том, что они выступают в ритуальной практике не только как мир болезней, инфернальных существ и область девиаций, но и как место, обращение к которым в определенных случаях может играть определяющую роль в успешном результате лечения. Так, в ряде ритуалов кладбище как символическое воплощение потустороннего мира, опасного, враждебного и одновременно способствующего, поскольку оно включает в свою структуру мир предков и опекунов, выступает источником сверхъестественных ресурсов, необходимых для проведения определенных лечебных ритуалов (Валодзіна 2009: 362–363). Например: «*А як не погуляе (не может забеременеть – А. Ш.), у нас ходзили на кладбишце, а там росце зелень спецыяльная, оно нигде не росцёт, толькі на кладбишце – шышкі называецца. Оны і цвитуць. І рвуць дзевяць штук етых шышочок на кладбишце і іх параць і ту воду даюць піць [жарове]*»⁹.

В пределах усадьбы в народноветеринарных магических практиках активно задействована периферийная зона, которая окружает дом и хлев и выделяется погранично-контактными чертами. Прежде всего это касается забора и ворот. Способность выступать медиатором между сферой «своего» и «чужого», которой народное сознание наделяло забор, прослеживается, например, в ритуале избавления коровы от мастита, когда

молоко больного животного процеживали сквозь сито, а затем выливали в месте, где собственный забор прикасался к соседскому (Wereńko 1896: 222).

Культурные локусы, таким образом, наделяются в лечебной магической практике пограничными и потусторонними характеристиками, что для мифологического сознания означает целостность и полноту, космологическую завершенность непосредственного окружения. Культурное пространство, проявляя свою амбивалентность в лечебных ритуалах, позволяет обращаться к потустороннему миру и контактировать с ним. Человек традиции, благодаря подобным мифопоэтическим представлениям, имеет возможность возобновлять нарушенную вследствие болезни космическую гармонию в рамках собственной усадьбы и ближайшего окружения.

Заключение

Определяющее значение в хронотопе лечебного ритуала, таким образом, играют «пограничные» точки, будь то время дневного или лунного цикла, определенные дни года, локусы в усадьбе или во вне ее. Данные точки времени и пространства наделялись функциями медиаторов: в переломные моменты времени (например, праздничные дни года) можно было закрепить результат магического воздействия на здоровье скота на более или менее длительный период, низвести болезнь в небытие (например, обращаясь к сакрально маркированным верху или низу, закату или восходу солнца), «перевести» недуг из сферы «своего» в сферу «чужого», восстанавливая и поддерживая тем самым принятый в культуре порядок вещей.

Примечания

¹ Полесский архив Института славяноведения Российской академии наук. Зап. Ф. Б. Успенский в 1983 г. в д. Барбаров Мозырского района Гомельской области.

² Архив Института искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы Национальной академии наук Беларуси. Зап. Г. И. Дмитриева в 1989 г. в д. Веть Быховского района Могилевской области.

- ³ Колочее травянистое растение (репейник, чертополох и т.п.).
- ⁴ Архив Института искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы Национальной академии наук Беларуси. Ф. 23, оп. 4, д. 5. Зап. А. Шрубок в 2014 г. в д. Пересловка Миорского района Витебской области.
- ⁵ Заболевание лошадей, которое заключается в появлении желвака на хребте (Никифоровский 1897: 183).
- ⁶ Архив Глубокского городского Дома культуры. Зап. О. Волинец в 2005 г. в д. Королевичи Глубокского района Витебской области.
- ⁷ Воспаление околушной железы у свиней.
- ⁸ Архив Института искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы Национальной академии наук Беларуси. Зап. Т. К. Тяпкина в д. Клястицы Россонского района Витебской области.
- ⁹ Полесский архив Института славяноведения Российской академии наук. Зап. Н. П. Антропов в д. Велута Лунинецкого района Брестской области.

Источники

Архив Глубокского городского Дома культуры.

Архив Института искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы Национальной академии наук Беларуси.

Полесский архив Института славяноведения Российской академии наук.

Литература

Байбурин, Альберт 1993. *Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов*. СПб.: Наука.

Берман, Иван 1873. Календарь по народным преданиям, в Воложинском приходе Виленской губернии, Ошмянского уезда. *Записки императорского Русского географического общества по отделению этнографии*. Т. 5. СПб: тип. Майкова, сс. 3–43.

Булгаковский, Дмитрий Г. 1890. Пинчуки. Этнографический сборник. Песни, загадки, пословицы, обряды, приметы, предрассудки,

- поверья, суеверья и местный словарь. Собрал в Пинском уезде Минской губернии Д. Г. Булгаковский. *Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии*. Т. XIII, Вып. 3. СПб: В. Безобразова и Комп.
- Валодзіна, Таццяна 2009. *Цела чалавека. Слова, міф, рытуал*. Мінск: Тэхналогія.
- Володина, Татьяна & Лобач, Владимир 2007. Пространственные характеристики ритуальных практик в народной медицине белорусов. *Acta Neophilologia IX*. Olsztyn: Wyd-wo Uniwersytetu Warminko-Mazurskiego, сс. 143–153.
- Дмитриев, Михаил А. 1869. Собрание песен, сказок, обрядов и обычаев крестьян северо-западного края. Вильна: Типография А. Г. Сыркина.
- Добровольский, Владимир Н. 1914. *Смоленский областной словарь*. Смоленск: Типография П. А. Силина.
- Federowski, Michał 1897. *Lud Białoruski na Rusi Litowskiej. Materyały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1891*. Т. 1, Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki. Kraków: Nakładem Akademii Umiejętności.
- Журавлев, Анатолий Ф. 1994. *Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки*. Москва: Индрик.
- Крачковский, Юлиан 1869. Очерки быта западно-русского крестьянина. *Виленский сборник*. Вильна: Типография А. Г. Сыркина, сс. 160–210.
- Левкиевская, Елена Е. 2009а. Полдень. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Т. 4. Москва: Международные отношения, сс. 131–133.
- Левкиевская, Елена Е. 2009б. Пространство. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Т. 4. Москва: Международные отношения, сс. 304–308.
- Лобач, Уладзімір 2003. *Уяўленні аб прасторы і часе ў традыцыйным светапоглядзе беларусаў (на этнаграфічных і фальклорных матэрыялах XIX – пач. XX ст.)*. Дыс. канд. гіст. Навук.; Мінск: Нац. акад. навук Беларусі. Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы

- Лобач, Уладзімір А. 2004. Элементы культурнай прасторы ў сістэме народнай медыцыны Лепельшчыны. *Лепельскія чытанні. Лепельскія чытанні*. Мат.-лы навук.-практычн. канф. Лепель, 12–13 кастр. 2004 г. Леп. раён. краязн. музей; уклад. А. У. Стэльмах. Лепель, сс. 18–22.
- Никифоровский, Николай Я. 1897. *Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах*. Витебск: Губернская типо-литография.
- Полесские заговоры 2003 = *Полесские заговоры: В записях 1970–1990 гг.* Сост., подготовка текстов и коммент. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. Москва: Индрик.
- ПЭЗ 2011 = *Полацкі этнаграфічны зборнік*. Вып. 2: Народная проза беларусаў Падзвіння. У 2 ч. Ч. 2. Уклад. У. А. Лобач. Наваполацк: ПДУ.
- Пяткевіч, Часлаў 2004. *Рэчыцкае Палессе*. Мінск: Беларускі кнігазбор.
- Раденкович, Любинко 2005. Опасное время в народных представлениях славян. *Balkanica*. Годишњак Балканолошког института 35. Beograd: Ćigoja štampa, сс. 71–90.
- Романов, Евдоким Р. 1891. *Белорусский сборник*. Вып. 5: Заговоры, апокрифы, духовные стихи. Витебск: Типография Г. А. Малкина.
- Романов, Евдоким Р. 1911. *Материалы по этнографии Гродненской губернии*. Вып. 1. Вильна: Издание Управления Виленского учебного округа.
- Романов, Евдоким Р. 1912. *Белорусский сборник*. Вып. 8: Быт белоруса. Вильна: Типография А.Г. Сыркина.
- Толстая, Светлана М. 1995. Время. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Т. 1. Москва: Международные отношения, сс. 448–452.
- ТМКБ 2011 = *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*. Т. 5. Цэнтральная Беларусь. У 2 кн. Кн. 2. А. М. Боганева (і інш.); ідэя і агул. рэдагаванне Т.Б. Варфаламеевай. Мінск: Вышэйшая школа
- ТМКБ 2013 = *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*. Т. 6. Гомельскае Палессе і Падняпроўе. А. М. Боганева (і інш.); ідэя і агул. рэдагаванне Т. Б. Варфаламеевай. Мінск: Вышэйшая школа.

Шейн, Павел В. 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. СПб.: Императорская Академия наук.

Шрубок, Аляксандра 2015. Першы выган жывёлы ў поле: арэальная характарыстыка і семантыка. *Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні* 2. Мінск: Беларуская навука, сс. 171–216.

Wereńko, Franciszek 1896. Przyczynek do leczenia ludowego. *Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne*. Т. 1. Kraków: Akademia Umiejętności, сс. 99–229.

Элиаде, Мирча 1994. *Священное и мирское*. М.: Изд-во МГУ.

Summary

Healing Ritual's Chronotope Exemplified by Belarusian Folk Veterenary Practices

Aleksandra Shrubok

Keywords: chronotope, folk veterinary, mythopoetic beliefs, ritual

The paper analyses spacial and temporal peculiarities of Belarusian ritual practices aimed at protecting and healing the livestock.

The fact that some sacred spacial and temporal items are emphasized and endowed with semiotic and cultural functions is based on traditional mythopoetic beliefs. “Borderline” points are the most significant elements in the chronotope of a healing ritual. According to popular belief they play the role of mediators. While preventive measures that were synchronized with the calendar holidays were meant to enforce and prolong the magical impact on the health of the livestock, occasional rituals that were synchronized with sunrise and sunset and the ones that involved sacred loci aimed at transferring the illness from the “insider” to “outsider” sphere in order to restore and maintain cultural conventions.

Языки письменной и устной культуры

Отношение стиха к графике и читке: вопросы онтологии стихотворной речи

Юрий Патюпо

Центр исследований белорусской культуры, языка
и литературы Национальной академии наук Беларуси
расiupa@gmail.com

Аннотация: Важнейшей задачей стиховедения является стратификация уровней стиха в связи со стратификацией языка и речи. Решение этой задачи позволяет вскрыть отношения стиха к устным и письменным актам речи и дает ключ к плодотворному изучению как произведений устного народного творчества, так и авторских текстов. В работе последовательно рассматриваются отношения, возникающие между уровнями и разными планами языка, речи, и собственно стиха. Предлагаемое решение развивает и углубляет иерархическую модель стиха, разработанную еще в античности. На ряде примеров автор доказывает несводимость структуры стиха ни к его графике, ни к читке и критически пересматривает распространенное понимание стиха как речи с «двойной сегментацией». Внимательное изучение стихотворной графики и вербальной структуры выявляет в стихотворных текстах сложные отношения симметрии и диссимметрии, в которых видятся, соответственно, начала стиха и прозы. С учетом полученных выводов автор деконструирует антидекламационные установки в стиховедении и предлагает различать три разновидности читки: скандовку, рецитацию и декламацию, последняя из которых делится на напевную и риторическую. Особое внимание уделяется рецитации как читке, позволяющей диагностировать вариации и модификации ритма. В конечном счете автор приходит к выводу, что стихотворная речь осуществляется за счет парцелляции сегментов материального плана, а исходной единицей стихотворной

речи является изоколон, механизмом же, активизирующим все уровни речи и способным порождать метрику, является изосиллабизм.

Ключевые слова: уровень, язык, речь, стих, проза, элемент, конструктор, слог, слово, синтагма, фраза, стопа, колон, период, симметрия, асимметрия, диссимметрия, графика, сегментация, парцелляция, скандовка, рецитация, декламация

Введение

Всякая речь, прозаическая или же поэтическая, реализуется в речевом акте, устном или письменном. В связи с этим неизбежно возникает проблема соотношения, с одной стороны, стиха и его звучания, с другой стороны – стиха и его графики. Среди других стиховедческих проблем они на первый взгляд могут даже показаться второстепенными, но на самом деле без них вообще невозможно решить фундаментальную стиховедческую проблему – соотношение стиха и прозы. Вернее было бы сказать, что все теоретические вопросы стиховедения продуктивнее решать в комплексе, и поскольку стих является одним из типов речи и своеобразным художественным языком, то, прежде чем обратиться к указанным проблемам, необходимо выяснить, каким образом элементы стиха соотносятся с уровнями естественного языка.

Уровневый подход стал широко распространяться во второй половине XX века как «проблема номер один современной лингвистики» (Слюсарева 1969: 269), но в области стиховедения не получил должного применения, более того, многие противоречия и тупиковые решения происходят именно из-за отсутствия уровневой стратификации элементов стиха. И, тем не менее, уровневый подход к стиху был с успехом применен еще в античности. Если отбросить школьное представление об античной теории стиха как о наборе стоп – схем чередования сильных и слабых позиций, то главным окажется то, что античная теория разработала учение о соподчинении единиц стиха: мора, стопа, колон, период, строфа (Денисов 1888). Это очень напоминает порядок сегментации текста, принятый в современной лингвистике: звук, слог, слово¹, синтагма², фраза (Бондарко & Вербицкая & Гордина 1991). У некоторых единиц обоих рядов существуют аналоги: колон и синтагма, период и фраза, но на более низ-

ких уровнях аналогия не так очевидна: мора не соответствует звуку, скорее слогу, а стопа очень слабо соотносима со словом. Впрочем, не стоит забегать наперед, для начала необходимо выяснить, как эта иерархия коррелирует с уровнями языка, и коррелирует ли вообще.

Стих и уровни языка

Со времени появления известной статьи³ «Уровни лингвистического анализа» (Бенвенист 1974: 129–140) написано очень много работ об уровнях языка. У нас нет возможности включаться в полемику по этому поводу, хотя бы потому, что проблема уровней здесь присутствует как фон для решения собственно стиховедческих проблем. Вместо подробного анализа предлагаем краткое изложение нашего видения картины уровней языка. Кроме названной статьи Э. Бенвениста здесь были применены некоторые идеи А. М. Мухина (Мухин 1976). Для вынесения проблемы уровней за сугубо лингвистические рамки большое значение имели работы Ю. М. Лотмана, в частности (Лотман 1970). Правда, вне лингвистики уровни имеют несколько амбивалентный характер, мы же в данном исследовании стремимся к точному определению уровней стиха. Главное же, не засорять теоретическую модель избыточными сущностями и не обнадеживаться очевидностью схемы, так как констатация системности и иерархичности без понимания сущности обесценивает саму идею уровней. Уровни языка выделяются по элементам: фонема, морфема, лексема, словосочетание, предложение. Элементы низшего уровня входят в высший как интегранты, а на собственном уровне образуют конструкты, которые становятся элементами следующего уровня, и т. д. Это соподчинение можно показать на схеме:

интегрант ← элемент → конструкт

Крайние уровни языка – верх и низ – отличаются неполнотой: фонема, как минимальный элемент, не включает интегрантов, а предложение, являясь конструктом синтаксического уровня, не входит в более крупные языковые конструкты, поэтому не существует и грамматики текста. «Предложение содержит знаки, но само не является знаком» (Бенвенист 1974: 139).

Каждый уровень имеет свой семантический план, недоступный непосредственному наблюдению, часто эти планы ошибочно рассматриваются как один уровень. Посредством семантики уровни иерархически организуются, образуя страты. Иерархию можно представить следующим образом. Знак, как составляющая парадигмы, имеет значимость, а включаясь в синтагму^s – приобретает еще и значение, тем временем значимость отступает на другой план. Эта процедура повторяется на каждом уровне, но с приращением новых составляющих. Если фонеме присуща значимость, то морфемы имеют и значимость, и значение, в словах появляется референция как дополнительный ингредиент, а в предложении – предикация. Включенность в жизненный контекст придает предложению смысл, в зависимости от цели речевого акта: информативный, перформативный, формальный и т. д. Можно сказать, что в данном движении по спирали всякий раз содержание низшего уровня становится формой для высшего (ср. Барт 1989: 78–80).

Уровни так плотно организованы, что приписывание системе излишней сущности, как и непродуманная классификация составляющих, не обогатит теорию, а будет только вносить в нее эклектику и разрушать системность. Поэтому при изучении иерархической системы языка принципиально важно различать такие вспомогательные категории, как уровень, план, слой, ряд, сфера, аспект и т. п. Даже если категоризация не совсем удачна – различение сфер предпочтительнее, чем дурная бесконечность уровней. Как мы писали, нет семантического уровня языка, но есть семантический план, релевантный для всех уровней. А, например, такие области языка, как словообразование или стилистика, вообще не относятся к онтологическим уровням, являя собой скорее гносеологические сферы, где пересекаются разные уровни. С другой стороны, если принять во внимание обстоятельство, что на каждом уровне есть и парадигматика, и синтагматика, и соответствующий инвентарь единиц, то для каждого уровня должна существовать отдельная морфология, синтаксис и семантика. И, заметим, распространенные среди структуралистов попытки освободиться от семантики не только напрасны, но и вредны. А во избежание вульгаризации семантики не следует элементам низшего уровня приписывать семантических свойств высшего уровня.

Если же абстрагироваться от системной организации языка и взглянуть на нее в телеологической перспективе как на средство коммуникации, то все сводится к материальным носителям и выражению смысла. С одной стороны, язык опирается на физическую реальность – звучание, с другой стороны, физическая реальность в процессе коммуникации потребляется, чтобы как можно более полно превратиться в субстанцию идеальную – мышление. А если сопоставить уровни, то самый «языковой», отчетливо знаковый статус будут иметь морфемы и слова – то, что уже не звук, но еще и не смысл. Они, хотя и соподчинены, представляют единую сферу, пронизанную взаимными конверсиями. Известно, что при возрастании синтетизма возрастает свобода лексических единиц в предложении, зато ассоциация морфем в пределах слова предельно жесткая. И наоборот, жесткая организация предложения в аналитических языках как бы компенсируется свободным существованием морфем. Таким образом, статус и аффиксов, и служебных слов примерно одинаков, и те, и другие значимы, но беспредметны. Зато корневые морфемы в отличие от аффиксальных – предметны, предметность возникает уже на этом уровне, а в слове, как синтагме⁸ морфем, лишь конкретизируется.

Элементы уровней неоднородны, при внимательном рассмотрении на каждом уровне среди общего ряда элементов выделяются элементы особые, которые можно назвать ядерными: среди фонем – синдемы⁴ и просодемы, среди морфем – корни, среди словосочетаний – предикативные конструкции. Так или иначе, их принято различать в общем ряду как нечто качественно иное. В конструкт обычно входит один ядерный элемент, и лишь изредка два или больше. Ядерные элементы выступают координаторами в конструктах, воплощая присутствие высшего уровня на низшем⁵. Одной ядерной единицы достаточно, чтобы перейти на более высокий уровень, а иногда и охватить все уровни, от низшего до высшего, от фонемы до предложения. Но при этом среди слов труднее выделить ядерные элементы, чем среди морфем, а среди предложений их и вовсе нет, зато слова и предложения доступны наивному сознанию – это своего рода итоговые конструкты. А фонемы, морфемы и словосочетания, где заметны ядерные элементы, доступны глазу только при специальном анализе. На основании этих различий мы можем предположить, что несколько уровней могут объединяться

в ярус по итоговым элементам: слов и предложений. Впрочем, к стиху все это имеет косвенное отношение, в нем актуальна иная иерархия, к которой и обратимся.

Обратившись, наконец, к иерархии сегментационных единиц текста: слог, слово^f, синтагма, фраза и т. п., мы увидим, что на шкале уровней языка для них не находится места. Более того, эти единицы изучаются на одном, низшем, уровне, как объекты фонетики, сегментной фонологии, просодии и т. д. Можно ли говорить об уровнях, когда переход от единицы более мелкой к крупной не сопровождается возрастанием значимости? С другой стороны, можно ли сказать, что переход от слога к слову или от синтагмы к фразе – это только количественное, не связанное со смыслом высказывания членение? В конце концов, сегментация высказывания, начиная уже со слова, подчиняется семантическим задачам, хотя переход от меньшего к большему здесь и не сопровождается семантической стратификацией, диалектикой содержания и формы, движение происходит не по спирали, а линейно. Форма – всегда из того же фонетического материала, лишь более или менее продолжительна, содержание – всегда предметно, лишь более или менее полно. Наконец, мы имеем дело не с элементами, а с сегментами. Главное же отличие сегментной иерархии от уровневой в том, что все ее ступени, от звука до фразы, – это единицы речи. Если язык по Э. Бенвенисту заканчивается на предложении, то речь не оканчивается фразой, а охватывает тексты. С текстами же обычно имели дело логика, риторика или поэтика, но не грамматика.

Идентифицировать сегментационные единицы как явления речи очень важно, но это не раскрывает их отношения к вертикали языка. Все единицы языка – и фонемы, и морфемы, и лексемы – тоже имеют свои реализации в речи, но те не совпадают с единицами сегментации. И нельзя сегменты речи противопоставить элементам языка как чисто формальное явление, так как у единиц языка, как уже отмечалось, тоже есть своя форма. И, если слог – это форма, то форма чего? Морфема может сводиться к одной согласной фонеме и тем самым быть меньше слога, а может включать и несколько слогов. Здесь как раз кстати вспомнить о многозначности слова *форма*, которое довольно часто запутывает теоретиков. Есть форма содержания и форма материала. И значения их различаются не степенью абстрактности, а полной несовместимостью. Если

мы возьмем яблоко и будем рассматривать его округлость, цвет, вкус, то будем иметь в виду материал. А если вспомним «яблоко раздора», «яблоко с древа познания добра и зла», то их физические, химические и геометрические свойства нас будут мало интересовать. Тогда все яблоко будет формой. Даже если мы и очертания, и цвет яблока примем во внимание, то все равно в другом смысле – как символы. Значит, в одном случае речь идет о форме материала, а в другом – о форме содержания. И речь сегментируется именно как материал, не сам по себе, а «раскroенный» под «тело» знаков, о чем тоже никогда не следует забывать.

Таким образом, обращаясь к сегментации текста, мы изучаем речь. И именно в формальном или, более точно, материальном плане. Иерархия сегментов речи коррелирует с иерархией уровней языка только релятивно. И в то же время, сегменты речи, являясь материальными объектами, полностью зависимы от идеальной цели высказывания⁶. Если звуки и слоги еще чисто формальные единицы, то далее, начиная со слова, все единицы сегментации осмыслены, поэтому: «Синтагма – понятие не столько фонетическое, сколько синтаксическое и семантическое» (Виноградов 1975: 113), ведь «синтагма, по В. В. Виноградову, – элемент речи, а не языка»⁷ (Реформатский 1975: 23), а «вопрос о том, можно ли к ним применять «эмическую терминологию» [...] мы пока оставим открытым» (там же: 50). Однако семантика единиц речи отличается от семантики единиц языка, ее структура не стратифицирована по вертикали, а наоборот, линейна и фрагментарна, как отрезок растворенного в тексте одного цельного смысла. «Смысл синтагмы зависит от смысла целого» (Виноградов 1975: 114). «Сукцессивность обязательна для линейной речи», «а simultанность в речи затруднена именно этой сукцессивностью; языку же, как системе [...] – сукцессивность принципиально противопоказана» (Реформатский 1975: 54).

Теперь же, если обратиться к ритму, который и есть объект нашего интереса, то можно заметить: членение обычного прозаического текста, в движении от слова к синтагме, от синтагмы к фразе, не представляет собой самостоятельного ряда, и его ритм, если таковой существует⁸, – результат скопления знаков, объем которых случаен и непредсказуем, сами они в речи на высших уровнях физически неразличимы. Но зато материальные сегменты на этих уровнях осмыслены, и иного физиче-

ского членения не наблюдается, поэтому можно сказать: ритм прозы слепо следует за смыслом. Но из этого вовсе не следует, что ритм носитель смысла. Превращение ритма в иероглиф, попытка читать как ребус – распространенная логическая ошибка, которая в итоге приводит к вульгарным трактовкам семантики (объект частой критики Л. И. Тимофеева). Текст же стиха помимо речевого, принято считать, имеет дополнительное членение. Какова природа этого членения, какие уровни и планы оно охватывает, – это и предстоит выяснить. Иными словами, мы должны выяснить, насколько верно определение стиха как речи с «двойной сегментацией». М. И. Шапир по этому поводу писал: «Наибольшие сомнения вызывает характеристика стиховой сегментации как “двойной”. Даже проза, помимо синтаксических, имеет немало других членений, причем границы значимых единиц не всегда совпадают с границами единиц незначимых» (Шапир 1996: 42). Но, как мы выяснили, языковые единицы непосредственно не участвуют в образовании ритма. Ритм – принадлежность материального плана.

В целом, с критикой «двойной сегментации» нельзя не согласиться, но и альтернатива, предложенная М. И. Шапиром, вряд ли приемлема. Развивая некоторые идеи Р. Якобсона, он приходит к выводу: «В отличие от прозы стих содержит проходящие через весь текст, т. е. сквозные, принудительные парадигматические членения» (Шапир 1996: 46). Парадигму чего содержит стих? Интерпретация строк как парадигмы обнаруживает фундаментальное непонимание ее сущности. Видимо, здесь оказало свое влияние графическое оформление и парадигм, и стихов в виде вертикальных рядов⁹: «Не только важна сукцессивная последовательность, но и simultанное целое, будь то сонет Петрарки» (Реформатский 1975: 54). Шапир предлагает рассматривать текст в виде пространственно-временного континуума синтагматических и парадигматических сегментов. Метафорически и даже концептуально такой континуум можно представить, но в том-то и дело, что природа языка и всех его парадигм не пространственная и не временная, а трансцендентальная¹⁰; не текстовая, а надтекстовая. И наконец, парадигма потому и парадигма, что представляет некоторое замкнутое целое, а не развернутое в бесконечность, как строки стиха.

Но из критики «двойной сегментации» вовсе не следует, что стих не имеет специфических членений (сколько бы их ни насчитывалось), этого не отрицал и М. И. Папир. Рассуждать о членении, не имея представления о составляющих – бессмысленное занятие, поэтому первое, что мы должны сделать, это определить единицы стиха, а в идеале – найти его элементарную единицу, из которой выводится вся иерархия стихотворной речи. Единицей такого рода принято считать строку, по большому счету, понятие «двойной сегментации» к членению на строки и сводится. Строка в центре внимания оказывалась дважды: во-первых, в связи с демаркацией стиха и прозы – как сегмент не свойственный прозе, во-вторых, в связи с критикой стопы – как элементарная единица стиха, альтернатива стопе. Первую идею высказал в 1923 г. М. М. Кенигсберг: «Стихотворной (точнее “стихической”) речью мы должны признать речь, разбитую на ряд заключенных в себе единств, не связанных обязательной связью с логическим или синтаксическим членением, – единств, объединенных (графически) однородной системой разделения и (акустически) однородной интонацией концов» (Кенигсберг 1994: 156). Этот случай относится к проблеме «двойной сегментации», но не проблеме первоэлемента стиха, которая возникла еще раньше.

Такую идею выдвинул В. Чудовской: «Единица – стих (строчка). Это неоспоримый, реальный, основной элемент в стихотворной речи» (Чудовской 1915: 57). До этого в качестве первоэлемента подразумевалась стопа, отсюда и «стопосложение». Теперь же было объявлено: «Стопы не существует» (там же: 59). Относительно других сегментов сделан вывод: «Слог – это лишь мера; единственным же вещественным элементом внутри стиха есть слово» (Там же: 60). Позже идею Чудовского развил Л. И. Тимофеев: «Определяют ритм стиха как слоговой, тогда как на самом деле единица стиха крупнее: ритм его создается чередованием строк, а не “стоп”» (Тимофеев 1928: 29). Дополнением к Чудовскому было выдвижение на первый план константы и других ударений: «Стихотворный ритм создается из двух моментов: первый момент – конечное ударение – определяет данное речевое движение просто как стих, делит на единицы; второй – внутренние ударения – определяет это движение уже как конкретную систему стиха, соизмеряет единицы» (Тимофеев 1928: 28–29). Взаимодействие константы со второстепенными

ударениями было раскрыто позже, в «контрольных рядах» А. П. Квятковского (Квятковский 2008: 9–33) и концепции регрессивной акцентной диссимиляции К. Тарановского (Тарановский 2000) как универсальном механизме стиха (см. Пацюпа 2017: 661).

Это не что иное, как мучительное движение к истокам. В. Чудовский об этом догадывался, когда в конце своей статьи добавил, забыв и отрицание стопы: «Древние [...] ритмовой единицей признавали не стопу, а пару стоп. Еще важнее их учение о распадении стиха на два кола. Я лично отчасти склонен ощущать стих как диаду и даже отрицать органическую цельность понятия “стих”: возможно, что настоящей ритмовой единицей является не стих, а то, что мы называли бы полустипшие, в парных соединениях. Здесь смысл цезуры» (Чудовской 1915: 70). Как только современное стиховедение пытается открыть что-либо существенное в механизме стиха, оно постоянно наталкивается на категории, изобретенные еще в античности. Но было бы несправедливо говорить, что ничего принципиально нового не открыло новое стиховедение. Античная ортометрия выработала терминологический аппарат, но не объясняла, каким образом стих функционирует как система, как относится к языку в целом и к каждому уровню в частности. Это мы должны выяснить, опираясь на сказанное.

звук → слог → слово → синтагма → фраза

слог → стопа → колон → период → строфа

Соотношение рядов речи и стиха.

Итак, всякая речь – стих или проза – вне зависимости от типа, имеет сегментацию: сигнификативную и материальную. Раздвоенность – результат нетождественности как самой иерархии, так и элементов каждого уровня. Но если бы нетождественность была абсолютная, то не было бы и основания для сравнения. На самом деле такое основание есть, не только потому, что объект анализа совпадает, но и потому, что каждый уровень, как сигнификативного, так и материального планов, имеют определенный метауровень: 1) фонема – звук; 2) морфема – слог; 3) слово – фонетическое слово; 4) словосочетание – синтагма; 5) предложение – фраза. В полной мере совпадают лишь фонема

и звук – они одинаково присущи как сигнификативному, так и материальному планам¹¹. Можно ли выделить третий план или ряд – стиховой? Античная традиция предоставляет такую возможность: слог соответствует слогу же (мора – в моросчитающих языках), слово, в некоей мере, – стопе, синтагма – колонну, период – фразе. Лишним оказывается звук (именно звук, ибо фонема принадлежит иному ряду), и очень сомнительно выглядит соответствие слова и стопы. Недаром В. Чудовской и Л. И. Тимофеев так настойчиво выдвигали на место стопы слово, но, как и подмена фонемой звука, – это некорректное привнесение в материальный план и стиховой ряд единиц сигнификативного плана.

Если по Ю. Н. Тынянову «конструктивным принципом» стиха является ритм (Тынянов 1965: 36–43), то понятно почему минимальной единицей стиха будет не звук, тем более не фонема, а элемент высшего уровня. «Слоги в совокупности своих акцентных вершин представляют собой кратчайшие звенья ритмической организации речи» (Трахтеров 1956: 16). Почему слог или моры (а не «звуковые повторы»¹²) могут быть минимальным элементом стиха? Потому что они соизмеримы во времени. Но, как и все минимальные единицы, это пограничные явления: как звуки принадлежат и природе и речи, так слог принадлежит и речи и стиху. Какая же единица является первым конструктивным элементом стиха? Исторически и логически им может быть только колон. Колон конструируется из слогов – сегментов, релевантных как для стиха, так и речи вообще, но сам является уже принадлежностью именно стиха¹³, строка же – производная от колона. В фольклорном стихе строки нет, есть лишь колоны и периоды¹⁴. Как мы убедимся ниже, понятие строки по отношению к фольклору противоречиво: она может включать и один колон, и два, и больше, может быть частью периода, а может и охватывать период целиком, при этом разбивка на строки производится субъективно, по воле публикатора. Что касается стопы, то мы не спешим с ее отрицанием. Колон восходит к синтагме, а константа обладает всеми чертами синтагматического ударения. В основе же стопы лежит словесное ударение, каким образом, на какой стадии развития стиха из ударных и безударных слогов образуются стопы – тоже предстоит выяснить, а также – статус существования стоп.

Все выше сказанное можно обобщить в метафоре: если материальный план вообразить как рассеченный рельеф, то знаки языка будут рисунками, нанесенными на поверхность рельефа. И, если перед нами незнакомый язык, то, хотя бы мы и обладали абсолютным прибором, позволяющим различить все материальные сегменты, мы не сможем расшифровать текст, потому что не владеем его кодом. Зато рельеф оказывается в какой-то мере вне рисунков, вне кода. В романе Осипа Сенковского «Ученое путешествие на Медвежий Остров» сталактиты были прочитаны как текст, на самом же деле текст может быть воспринят как «сталактиты», но никак не наоборот. А. Г. Волков, используя метафору Н. Винера, противопоставил сигнал шуму, как организм хаосу (Волков 1966: 12). Это очень сомнительная аналогия, в материальном плане речи нет ничего, что отличало бы ее от хаоса. Лишь наличие кода в нашей голове, то есть не только означаемого, но и означающего, позволяет отличить речь от «сталактитов». Но и в сталактитах можно отличить порядок от хаоса, симметрию от асимметрии и диссимметрии. Таким же образом мы отличаем (но не более того) стихотворную речь от прозы, даже не зная языка. Может, потому, что в оппозиции симметрии и хаоса есть нечто доязыковое, «разнообразные способы внесения в текст на различных его уровнях законов симметрии, лежащих в основе пространственной семиотики и не присущих структуре естественных языков» (Лотман 1995: 104).

Итак, сигнификативный план полностью исключается как не имеющий к стиху отношения, материал для стиха представляет материальный план, но при этом звуки не могут быть элементами ритма, так как не образуют конструкторов ритма, слоги уже выступают элементами и мерой, но стопы пока неопределенны и необязательны, а элементарными единицами выступают колонны, которые объединяются в периоды. Каким же путем образуется стих? Ответ напрашивается лишь один: в результате реорганизации материального плана по законам симметрии и / или ритма¹⁵, «симметрия ритма [...] зачастую депотически подчиняет себе слово» (Елатов 1966: 77). Этот вывод мы и возьмем в качестве рабочей гипотезы.

Отношение стиха к графике

Следует заметить, ритмизация материального плана в народной поэзии не нарушает границ речевых структур (ведь в ней нет анжамбемана), а только задает для них рамки. Разбалансировка коммуникативного и стихового рядов возникает позже, на определенных этапах развития литературы, да и то без всякой регулярности, поэтому вряд ли можно согласиться с теми, кто считает анжамбеман едва ли не главным показателем стиха (Невзглядова 1994: 82). Но тождество коммуникативного и стихового рядов не должно вводить в заблуждение, будто бы синтагма и колон нечто одно. Также и в литературе необходимо различать графическую сегментацию (которой в фольклоре нет) от собственно стиховой (необходимой и в фольклоре, и в литературе), хотя графика в значительной мере и призвана подчеркивать ритм. Вариативность графического оформления ритмических структур наглядно раскрывается на письме. Один и тот же фольклорный размер допускает несколько одинаково правильных графических решений, ни одно из которых не может считаться безоговорочно правильным. Совершенно иначе в литературе, где последнее слово остается за автором. Но и в литературе вариативность графики нельзя исключить, что говорит о ее относительной независимости от внутреннего вербального ритма.

В качестве примера рассмотрим графические вариации одной строфы в различных авторских исполнениях. Исходная версия – строфа, состоящая из двух периодов четырёхстопного анапеста с цезурой и трёхстопного анапеста без цезуры (Кп. 2: 91):

Ноч за ночкай ідзе, || сцішна, тайна брыдзе,
Рассявае трывогу-знямогу;
Цені густа кладзе || на пяску, на вадзе,
Ацябрае гасцінец-дарогу.

(Янка Купала)

Этот размер до такой степени выразителен, что никакие дальнейшие графические изменения не введут нас в заблуждение и не закамуфлируют его глубинного тождества при варьировании. Такой же анапест превращается в шестистишие, если длинная строка по цезуре делится на две кратких (АЖП: № 10):

На палі, на лузі,
 На пагуркі, лясы
 Майскі вечар паволі спусціўся.
 Звільгатнела зямля,
 Легла густа раса,
 Ясны дзень цёмнай ночкай змяніўся.
(Ванда Лявіцкая)

Отрывок из Левицкой благодаря единству тематики вообще звучит как продолжение купаловского стихотворения.

Если же произвести неполное членение длинных строк, то получится пятистишие (АЖП: № 12):

На чужым берагу | | мы з табою адны...
 Навакол злая ўюга бушуіць...
 І штодня сніцца мне
 Як ў радной старане
 Сонца ласкай п'яніць і калдуіць.
(Вольга Сахарова)

Но даже в трёхстопной строке можно провести графическое членение по диерезе и рифме, исключив одностопный пуант, а периоды выделить как отдельные строфы – квази-двустопные, если не считать пуанта (АЖП: № 12):

Было цёмна кругом...
 На дварэ за акном,
 Вецер выў і спяваў –
 весяліўся.

Снег ляцеў, вар'яцеў...
 Ведзьма, лешы ці чорт
 Там вяселле спраўляў –
 ажаніўся.

(Галена Іванова)

Все представленные оформления размера были произведены не нами, а их авторами по тем или иным эстетическим соображениям.

Конечно, можно сказать, что перед нами четыре разных размера. И, тем не менее, нельзя игнорировать некоторого метрического тождества данных строф. Но если так, то, очевидно, отличаются графические структуры. Что же здесь тождественно? Собственно стиховая структура? По-видимому, именно так. Вербальная структура – коммуникативный ряд и стиховой, графической

ческая же – представляет третий, отличный от них ряд. Причем все три относятся к материальному плану. Конечно, резонно возразить, что отличия в графике предполагают разницу в читке, но какое это имеет значение, если известное направление отделило стих от декламации (Гаспаров 1974: 294–299). Ведь сумма декламации и графики – это еще не собственно структура стиха. Но что примечательно, и стиховой ряд, и графический одинаково симметричны, чем подчеркивается их связь. Теория «двойной сегментации», фактически, не видит этой разницы и ставит знак равенства между ритмической структурой текста и его графикой. В устном народном творчестве графического ряда нет, вернее, он привносится извне, во время публикации. Но это не значит, что фольклор ограничивается вербальным рядом. Если нет графического ряда, то есть музыкальный, декламационный – к ним тоже иногда пытаются свести вербальный ряд. Те, кто призывает отличать стих и декламацию, делают еще большую ошибку, когда смешивают стих и его графику.

По-видимому, между графикой и декламацией существуют отношения конверсии. Ведь «авторская установка на то, как воспринимать [...] [стихи], зафиксирована в их графике, диктующей и определенную форму их декламационного произнесения» (Руднев 1989: 37), хотя одно и несводимо к другому. При взаимной конверсии графики и декламации еще рельефнее проявляется первичность собственно вербальной структуры стиха и законов стихотворной организации материального плана на фоне коммуникативной организации того же материального плана. Спрашивается, а сколько же всего параллельных рядов в тексте? Лишь материальный план включает три ряда: 1) коммуникативный, 2) стиховой, 3) декламационно-музыкальный либо графический. Вне материального плана располагается еще сигнификативный ряд – нейтральный по отношению к стиху. Но дать исчерпывающий ответ о количестве рядов мы не беремся, да и не ставим такой цели. Существенно то, что в стихе постоянно борются два принципа организации: с одной стороны – ориентированный на семантику, с другой стороны – ориентированный на симметрию. В разных речевых актах, на разных уровнях поддерживается то один, то другой.

В этой оппозиции симметрии и семантики, симметрии и диссимметрии и заключается «секрет» «двойной сегментации», которая будто бы маркирует стих. С одной стороны, материальная

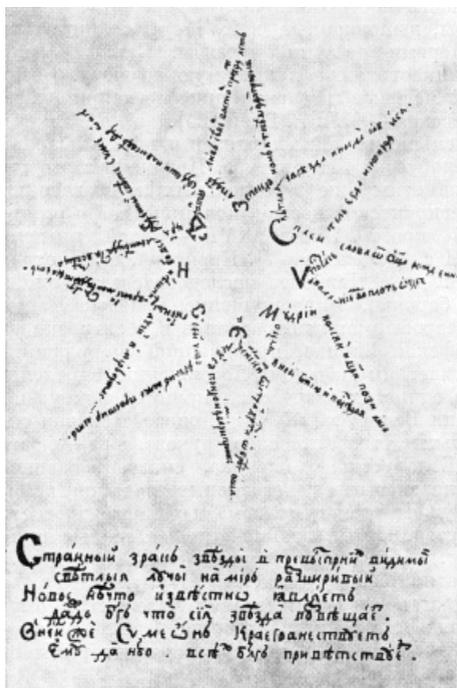
оболочка текста служит вместилищем знаков, объем которых случаен и индифферентен к симметрии, с другой стороны, эта же оболочка подчиняется законам симметрии, нейтральным по отношению к смыслу. Если абстрагироваться от сигнификативного ряда, от многослойности материальной сегментации, то сама по себе идея «двойной сегментации» имеет смысл. Но не в ней отличие стиха от прозы – это какое-то недоразумение, логическая ошибка. Если бы поэзия отличалась от прозы только количеством членений, то эти членения должны иметь одну природу, а если они разнородны, то отличие не в их количестве, а в качестве того «членения», которое отсутствует в прозе. Но как раз от ответа относительно качества того «дополнительного» «членения» и уклоняется по сути теория «двойной сегментации», все свелось к графике или, еще более примитивно, к «строчкам». Наша рабочая гипотеза заключается в том, что искомое качество следует искать в симметрии. Конечно, далеко не все, что относится к стиху, симметрично, но в целом стремление к симметрии речи связано прежде всего со стихом.

Эта оппозиция наблюдается не только в вербальном ряду, т. е. в речи, но и в сопутствующих рядах – речевых актах. Как известно, есть два стиля декламации: напевный, характерный для исполнения поэтов, и риторический, распространенный среди актеров. Первый подчеркивает метрическую канву стиха, упор – на музыкальный аспект, а другой – игнорирует метр, здесь упор – на семантический аспект стиха. Музыкальное исполнение также воплощает стремление текста к симметрии, именно поэтому музыка в народной поэзии служит катализатором метричности, хотя и не заменяет ее. То же можно проследить и в графике – все четыре цитированные выше версии строфы демонстрируют различную игру симметрии / асимметрии и ни одна из них не диссимметрична. Таким образом, явления симметрии в музыке, декламации и графике необходимо отличать от симметрии в структуре самого текста.

Полученные результаты многое объясняют в поэтике верлибра и т. н. стиха Маяковского. Мы не можем подробно останавливаться на обеих темах, но не можем и обойти. В одной из дискуссий о верлибре М. Л. Гаспаров взял отрывок из статьи своей оппонентки, разделил на строки тремя способами: на длинные, короткие и контрастные, заявив, будто все три варианта можно считать верлибром в разных стилях.

Тем самым он проиллюстрировал идею: «Свободный стих есть лишь записанная столбиком проза» (Гаспаров 1980: 209). Это крайнее, почти циничное, определение и есть единственно трезвое видение природы верлибра. В нем как в капле воды видны все преимущества и недостатки «двойной сегментации». Но, с другой стороны, если разделение на строки достаточное основание, чтобы текст считался стихотворным, то мы получим только малосодержательную теорию, из которой ни логически, ни исторически нельзя вывести классические формы стиха. Если же разделение на строки всего лишь одна из особенностей стиха, то возникает вопрос: какая именно? Из предыдущего анализа очевидно, что в верлибре присутствует графическая составляющая, чаще всего – диссимметричная. Фактически, верлибр осуществляет скачок от прозы к графике, минуя главное, вербальную организацию. Мы не будем уточнять, какое место в верлибре и переходных формах занимают другие форманты, но заметим: ориентация на верлибр не дает достаточного материала для постижения природы стиха.

Наибольшую путаницу в теорию стиха внес феномен В. Маяковского. Из всех перипетий многолетней дискуссии вокруг феномена нас интересует лишь один эпизод полемики школы Л. И. Тимофеева в лице Б. П. Гончарова с группой А. Н. Колмогорова. Колмогоров и ученики произвели детальный лингвостатистический анализ произведений поэта, выделив несколько типов «тонического» стиха (Колмогоров & Кондратов 1962; Кондратов 1962; Колмогоров 1963; Колмогоров & Прохоров 1964; Колмогоров 1965). Но при этом графическое членение – знаменитая «лестница Маяковского» – ими не бралось в расчет, что и вызвало возражения (Гончаров 1970; Гончаров 1972). Согласно интонационной теории Тимофеева семантические паузы – один из важнейших формантов стиха, а «лестница» как раз и была их графическим эквивалентом, поэтому, по мнению Б. П. Гончарова, А. Н. Колмогоров и М. Л. Гаспаров (Гаспаров 1965; Гаспаров 1967) грубо исказили природу объекта. Подобные сомнения появились и со стороны Г. М. Печорова (см. Печоров 1970; Печоров 1971), трактующего стих Маяковского как «синтагменный». Не углубляясь в содержание дискуссии, заметим, особенно странно такое невнимание выглядит со стороны М. Л. Гаспарова, для которого графическое членение служило *ultima ratio* при интерпретации верлибра как стиха. Однако ни Б. П. Гончаров, ни



Симеон Полоцкий. Стихотворение в форме звезды.

Г. М. Печоров так и не объяснили, в чем же стиховая специфика «пауз» и «синтагм», к которым они апеллировали. Мы считаем, что эти интерпретации не антагонистичны: стих Маяковского основывается на контрасте двух рядов: вербального и графического. Причем последний в большей степени диссимметричен и тем самым приближен к прозе.

В принципе, можно допустить, что проза, разделенная на строки, как вода в вино, превращается в стих. Но задумаемся, что же происходит при обратной процедуре, когда правильный стих, написанный строгим размером с рифмой, автор разбивает на асимметричные строки? После В. Маяковского многие советские поэты производили подобную операцию. У Маяковского за



Симеон Полоцкий. Стихотворение в форме сердца.

графикой вскрываются еще и регулярные отклонения вербальной структуры от метрики (или наоборот – рефлекс метрики в дисметричном стихе). Но у его последователей вербальный ряд часто вполне традиционен, что упрощает разграничение различных рядов.

Рассмотрим отрывок из Дануты Бичель, имеющий подобное вторичное членение (АЖП: № 14):

Тваіх
маёвых вуснаў
цеціва
з маёвымі суніцамі
ў хаўрусе.

Ты
мог бы імі
зацалаваць
усіх жанчын вясновай Беларусі.

Если оформить эти строки классически, без вторичного членения, то явится четверостишие, написанное пятистопным пеонизированным ямбом (с одним небольшим отклонением):

Тваіх маёвых вуснаў цеціва
з маёвымі суніцамі ў хаўрусе.
Ты мог бы імі ^ зацалаваць
усіх жанчын вясновай Беларусі.

Пеонизация – сильное средство усиления симметрии на стопном уровне, которое придает стиху безупречную размеренность и благозвучие. Вряд ли разбивка стихов на мелкие диссимметричные строки, разделение строфы на два строфоида усилили напевность. Разве что сделали отрывок интонационно более выразительным. Но при чем здесь стих? Выразительность интонации необходима и прозе. Единственное оправдание вторичного членения может быть в том, что таким образом камуфлируется потеря одного слога в третьей строке, причем именно на пеоническом икте, который не допускает не только пропусков слогов, но даже отсутствия акцентов. Конечно, лейма на структурно значимом месте вызывает диастолу (интенсу) на приставке *за-* следующего слова, что компенсирует потерю икта. Но где здесь причина, где следствие – сказать трудно. Скорее всего, поэтесса не заметила потери, не придала ей веса, так как сегмент *зацалаваць*, поставленный в контекст ямбических строк, выглядит, как нормальная строка двустопного ямба. Значит, графическое членение, как бы мы к нему ни относились, будет фактором разрушения общей метричности при локальной ее компенсации.

Возьмем еще один пример из малоизвестной поэтессы 1920-х гг. Ганны Брестской (АЖП: № 11):

Над зялёнай
Над палянай
Заблудзіўся
Месяц п'яны,
І туман сінявалосы
Распусціў
Густыя косы,
Косы лёгкія, як дым.

А гармонік
Грае, грае,

А гармонік
 Заклікае
 На зялёную паляну...
 Там
 Чакае
 Мяне Янка –
 Камсамалец малады.

Отмена диссимметричной графики и сближение графического контура текста с симметрией вербального ряда открывает в этом стихе интересный порядок рифмовки и альтернанса, что позволяет трактовать фрагмент как 10-сложную строфу:

Над зялёнай над палянай
 Заблудзіўся месяц п'яны,
 І туман сінявалосы
 Распусціў густыя косы,
 Косы лёгкія, як дым.
 А гармонік грае, грае,
 А гармонік заклікае
 На зялёную палян[к]у...
 Там чакае мяне Янка –
 Камсамалец малады.

Несомненно, мы далеки от того, чтобы нарушать авторскую волю или доказывать, будто один способ оформления лучше другого. Это лишь опыт сравнения разновидностей графики, раскрывающий ее отношение к вербальному ряду.

Иногда поэты записывают стихи прозой, в белорусской литературе к такой записи один из первых обратился забытый поэт начала XX в. Василь Василек (НН: 1):

Як жа хораша вясною || на Цябе дзівіцца, || какалуша
 Ты зялёна... || Любіш, ах, квяціцца...

Интересно заметить, что метрическая структура в записи прозой даже быстрее мысленно воссоздается, чем при асимметричной графике. Данное явление М. Л. Гаспаров называл «мнимой прозой» (Гаспаров 2004: 21), уже само название говорит о том, что членение на строки, каким бы важным оно ни было, не определяет вербальной структуры стиха. Здесь Гаспарова можно упрекнуть за «двойную бухгалтерию» – один критерий для верлибра, другой – для «мнимой прозы». Получается, графика, как и распевание текста, еще не показатель стихотворной формы.

Стихотворение Василька написано одним из популярнейших размеров, трактуемым в литературе как сочетание четырех- и трехстопного хорея, а в фольклоре – как 8+6 (или 4+4+6), в силлабике, иногда, – как 14-сложник. Обычно этот размер фольклористы записывают в виде четверостишия, реже – двустишия. Максим Богданович свое подражание народному стиху оформил в две строки (Б.: 120):

У Максима | на кашулі | | вышыты галубкі;
Я за тое | вышывала, | | што цалуе губкі.

А в более раннем, не стилизованном, хотя тоже ориентированном на фольклор произведении, поэт употребил размер как четверостишие (Б.: 30):

Месяц круглы | ўстаў на небе,
Блішчыць невысока,
Ўвесь чырвона- | жоўты, быццам
Пугачова вока.

Но классическая запись этого размера, как известно, имеет форму «елочки», например, в стихотворении Янки Купалы (Кп. 1: 76):

Зашумеў лес | разгуканы,
Нівы задрыжалі,
Задрыжалі | і тыраны,
Што бяду стваралі.

Можно привести и более редкий образец того же размера в «скошенной», или «ступенчатой», графике, примененный Верой Мурашкой (АЖП: № 12):

Ціха ў цэлі | маёй душнай,
Спіць пануры дом.
За дзень цэлы | пасля гора
Пазабыўся сном.

Все эти графические формы так или иначе подчеркивают симметрию и асимметрию вербального ряда, поэтому проясняют метр, хотя ступенчатая форма – уже избыточна для метра. А проясняется ли метр в стихотворении Андрея Александровича (А.: 319):

Заспявалі
Сталлю
Змеі –

Магістралі
Рэек

– сказать затруднительно. Скорее подчеркивается значимость каждого слова, но интонация здесь в конфликте с метрической структурой. Этот фрагмент в классической записи выглядел бы так:

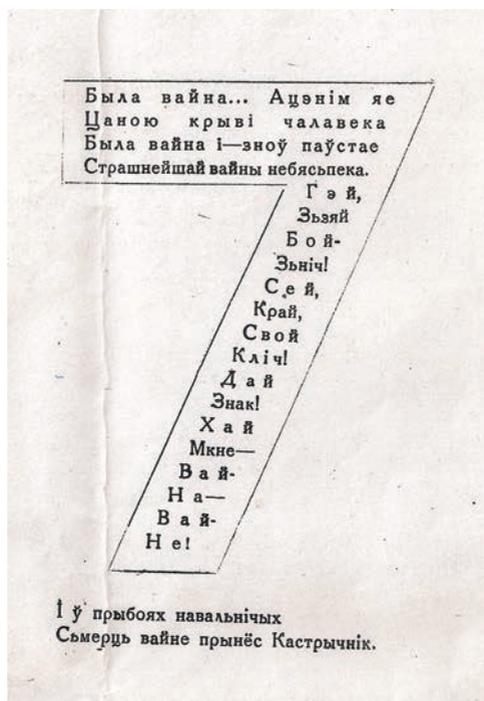
Заспявалі | сталлю змеі –
Магістралі рэек.

А четырех- и трехстопный анапест (ряд примеров из которого мы выше рассмотрели) в диссимметричной графике Александровича вообще нелегко распознать без специального метрического анализа (А.: 48):

Зазвінела піла,
Застагнала сасна;
Пры дарозе,
Як слёзы апілкі.
Сасонка расла,
Як струна,
Не адна –
З ёй і сёстры, як тыя асілкі.

Примечательно, что Александрович, широко применявший модную в 1920-е гг. диссимметричную графику, на деле пользовался традиционными размерами, большинство из которых применялись еще в газете «Наша Ніва» (что свидетельствует о зависимости модернистов от ритменных стереотипов своего времени). Однако нельзя сказать, что графика вообще не влияла на состояние стиха. Александрович позволял себе намного больше вольностей и аномалий, которые не встречались у предшественников. Среди правильного анапеста в отрывке один из колонов – *Сасонка расла* – амфибрахический, то есть, как и в строке Бичель, здесь не хватает одного слога, что можно назвать спорадической прозаизацией. Но для прозаизации стиха даже потери слогов необязательны. Ведь не сразу можно догадаться, что следующие строки – не верлибр, а пятистопный хорей (А.: 173):

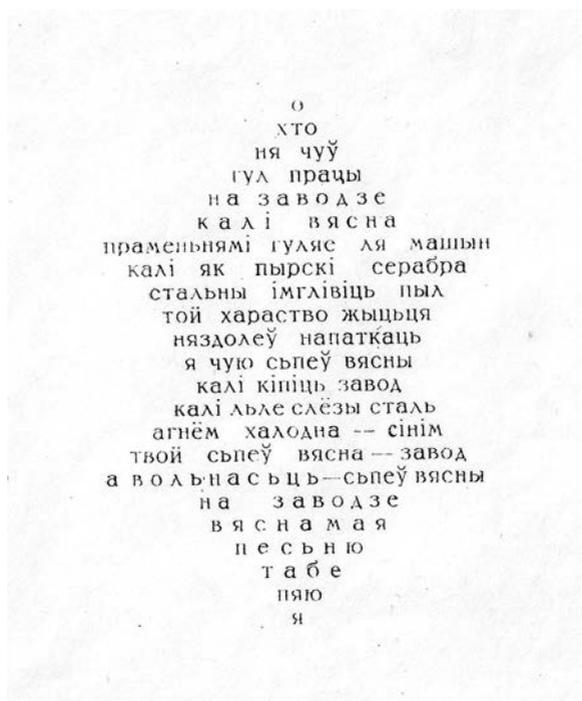
Бар.
Бульвар.
Рамізнiк.
Прастыгутка.
Купля. Продаж. Мена.
Змрок і чад.



Андрей Александрович. Стихотворение в форме семерки.

Что же происходит на деле при вторичном диссимметричном членении симметричной вербальной структуры? Прозаизация? Или вообще ничего не происходит? В любом случае, «стиховность» таким образом не возрастает. Если ничего не происходит, то, получается: членение на строки не является конструктивным моментом стиха. А если все же – прозаизация, то налицо парадокс: одно и то же действие, членение на строки, прозу превращает в стихи, а стихи приближает к прозе. Выходит, не всякая дополнительная сегментация делает стих стихом, членение на строки – это только внешнее проявление чего-то более существенного.

В рассмотренных фактах нет ничего принципиально нового, каждому, имевшему дело со стихами, эти примеры могут пока-



Андрей Александрович. Стихотворение в форме звезды.

заться тривиальными. Поэтому и следующий вывод Б. В. Томашевского, высказанный в 1950-е гг., должен казаться вполне очевидным: «Мы оперируем чисто графическими образцами. Воображая стихи, мы представляем себе текст, разбитый на строки. [...] нам необходимо освободиться от графических представлений» (Томашевский 1959: 15). Этот имеет важное методологическое значение для фольклориста. Но, оказывается, не для всех очевидно. Томашевский был бы, наверное, удивлен, узнав, что стиховедческая теория двинется в обратную сторону (и именно в лице наследников формальной школы, можно сказать, учеников его учеников). Ю. Б. Орлицкий, исходя из популярного положения М. Л. Гаспарова, что в дописьменный период тексты делились не на стих и прозу, а на произносимые

*

Нацягне навальніца цеціву,
 а я пагодай іншаю жыву,
 неверагоднаю пагодай,
 не сонцам за акном,
 яе зямным цяплом,
 святой лагодай
 вуснаў, слоў.
 Пагода ўся
 яе любоў,
 надзея,
 вера,
 зго-
 да
 !
 Ты — ясная мая пагода.

Василь Жукович. Фигурное стихотворение.

и поющие, сделал вывод относительно устного творчества: «С точки зрения предлагаемой типологии и та и другая не могут рассматриваться как стихи или проза сами по себе, но неизбежно становятся стихом или прозой, обретя ту или иную конкретную форму письменной фиксации: поющие жанры как правило «превращаются» в стихи, произносимые – в прозу» (Орлицкий 2008: 26).

Даже и не скажешь сразу, радоваться фольклористу по такому случаю или застрелиться. Ведь членение на строки – это интерпретация публикатора, которая может реализоваться в различных версиях, поэтому строка – единица нерелевантная для фольклора, о чем мы писали неоднократно (Пацюпа 2016; Пацюпа 2017: 655). Если всерьез отнестись к словам Ю. Б. Орлицкого, то стиховед-фольклорист обязан стать заложником всех непоследовательностей эдиции, и изучать все графические интерпретации текста как объективные факты, – факты неизвестно чего. Не устного творчества, потому что на него наложено

вето, и не литературы, потому что записанный фольклор все же не литература. Неужели не понимает опытный филолог, что при таком подходе невозможна никакая типология, так как одна и та же форма может иметь несколько графических реализаций, которые ни о чем не свидетельствуют? Если в литературе графика выражает по крайней мере эстетическую позицию автора, то в фольклоре не выражает ничего собственно фольклорного.

Чтобы не быть голословным, рассмотрим графические версии жнивной песни 4+6+6+(4). Если всерьез ориентироваться на «строки», то одну версию можно трактовать как четверостишие из двустопного и трехстопного хорей и его зеркального отражения – трехстопного и двустопного (ПЗК: 347):

Ай, дабранач!
Шырокае поле,
Жыта ядраное,
Ай, дабранач!

В иной графике комбинация 4+6+6+(4) выглядит как полиметрическая трехстрочная строфа, где первая «строка» – пятистопный хорей, вторая – трехстопный, а третья – двустопный (ПЗК: 378):

Павілося бела павучынне
Па чысценькім полі,
Павілося.

В действительности это тот же размер, и переписать его можно в виде уже знакомого нам четверостишия:

Павілося
Бела павучынне
Па чысценькім полі,
Павілося.

Но ничто не мешает оформить его и в виде двустышия пятистопного хорей:

Павілося бела павучынне
Па чысценькім полі, павілося.

Аналогичные случаи в фольклорных сборниках исчисляются сотнями, иногда – на одной странице, как результат работы различных фольклористов. Графические интерпретации ничего не меняют в структуре народных песен, как ничего не меняло

рассаживание героев в басне Крылова «Квартет», в песнях есть нечто более стабильное, чем случайно оформленные «строки».

Отношение стиха к читке

Экспансия графических форм в пределы устной речи случалась не раз, в этом нет ничего удивительного. Однако важно выяснить, почему сегодня в стиховедении она так настойчиво и так уверенно проводится. Ведь на самом деле, если взглянуть на дилемму с позиции здравого смысла, то положение Б. В. Томашевского о несводимости вербального ряда к графическому вполне резонно. В то время как обратное ему утверждение Ю. Б. Орлицкого доводит до логического абсурда графическую тенденцию, тем самым упрощая работу оппонентов. Однако со времен Парменида и Зенона из Элеи уход от здравого смысла не только не смущал теоретиков, но даже провоцировал на самые парадоксальные выводы, поэтому апелляции к здравому смыслу мало, нам необходимо произвести небольшую деконструкцию графического уклона.

Уклон в графику имеет свою предысторию и возникает не столько под влиянием верлибра, сколько в борьбе с декламационными и музыкальными теориями стиха. Первый этап – критика в 1920-е гг. «слуховой» филологии Э. Сиверса, согласно которой предмет традиционной «зрительной» филологии – это только «жалкий суррогат» живого слова. Основные моменты полемики раскрываются в предисловии к работе Б. М. Эйхенбаума «Мелодика русского лирического стиха» (Эйхенбаум 1969: 333–348). Если сторонники Сиверса утверждали, что не глаз, а ухо – инструмент изучения стиха, то их противники возражали, мол, надо не только уметь слышать, но и уметь читать глазами, «как музыканты читают партитуры» (там же: 335). Нельзя также забывать, что «слуховая» филология возникла до появления фонологии и до того, как распространились идеи Ф. де Соссюра, чем и объясняется абсолютизация звучания как такового. Требование разграничивать стих и декламацию стало чуть ли не аксиомой науки о стихе, однако до отождествления стиха и его графики формалисты не доходили. Когда Ю. Н. Тынянов писал: «некоторые существенные факты поэзии не исчерпываются акустическим обнаружением стиха и даже противоречат

ему» (Тынянов 1965: 43), то не было и речи о сведении стиха к графике, а лишь об ограничении претензий акустического подхода и признании за графикой самостоятельного значения.

Вторая волна антидекламационных настроений зародилась в 1960-е гг. после публикации новых работ А. П. Квятковского. Не стоит задерживаться на содержании полемики, заметим лишь, оппоненты Квятковского не всегда понимали, что критикуют. В. Е. Холшевников настаивал: «Ритм стихов – не музыкальный, а речевой» (Холшевников 1987: 6). М. Л. Гаспаров постоянно писал: «Декламационные признаки не могут характеризовать место размера в системе стихосложения» (Гаспаров 1974: 299). А все-таки, музыкальная или декламационная теория Квятковского? Значительно позже И. Б. Роднянская, защищая своего учителя, ответила на этот вопрос: «Теория Квятковского за время своего становления [...] превратилась из “произносительной” в структурную и получила завершение именно как таковая» (Роднянская 2008: 680). К сожалению, ее эволюции никто не заметил. Но, если есть неудобная теория и нет желания всерьез полемизировать, тогда просто навешивается ярлык. Гаспаров меньше, чем кто-либо другой, критиковал Квятковского, но никогда не устал повторять: это теория не стиха, а декламации и полагал, будто тем самым вопрос закрыт. Нас в данном контексте не интересуют все ошибки Квятковского, а их у него множество, как, впрочем, и открытий, но характер некоторых ошибок – прежде всего неоправданное нагромождение лейм в схемах стиха – вызвал недоверие к акустическому методу.

Не было бы ереси – не было бы и догмата. Как арианство подтолкнуло католическую церковь на введение догмата *Filioque*, так и ритмология А. П. Квятковского спровоцировала антидекламационную установку как обратную крайность. В принципе, опасность декламационных и музыкальных теорий существует, нельзя путать текст и способы его исполнения. Но стих – это все же динамическая система, и если мы говорим о ритме как порядке ударений, то имеем ввиду не фикцию и не абстракцию. Более того, мы знаем, что это не просто ударения отдельно взятых слов, а ударения, возникающие в речи (в колонне, периоде, строке), у них есть законы, пожалуй, отличные от законов прозы. Наконец, необходимо различать декламацию и речитацию, иначе теоретическая модель стиха превратится в механическое соединение словарных единиц. Не стоит

даже напоминать, насколько важна рецитация для понимания метрики и сколько к ней апеллировали представители самых разных школ. К сожалению, в практике новой волны русского стиховедения, начиная с 1960-х гг., «глухой метод», т. е. метод лингвостатистики, свел все живые наблюдения над материей стиха почти к нулю. Б. В. Томашевский, один из отцов-основателей статистического метода в стиховедении все же не замыкался на статистике и часто обращался к приему, который В. Чудовский называл «методом вслушивания».

На фоне дегуманизации методов стиховедения гаспаровский «парадокс очевидного», что в дописьменную и даже раннеписьменную эпоху вместо оппозиции *стих / проза* существовала оппозиция *поющее / произносимое* (Гаспаров 2000: 21), стал миной замедленного действия, взорвавшей, в конце концов, наивные представления. Это, в свою очередь, спровоцировало новые парадоксы. При этом никто не заметил, как структурный подход подменили функциональным, а внеаходимость аналитика позицией пользователя. Даже возник спор об авторстве парадокса: «Эта идея относительно релевантности для русской средневековой литературы оппозиции «песенное / разговорное» была высказана Ю. М. Лотманом еще в 1964 году и лишь потом получила развитие и дальнейшее обоснование в работах М. Л. Гаспарова» (Руднев 1989: 51). Странно, что П. А. Руднев не заметил этой идеи у А. Н. Веселовского (на которого страницей ранее ссылался): «Исторически поэзия и проза, как стиль, могли и должны были появиться одновременно: иное пелось, другое сказывалось» (Веселовский 1989: 296). А. Н. Веселовский, однако, не делал из данного факта радикальных выводов, понимая, видимо, что вещь и восприятие вещи не совсем одно и то же.

Оппозиция *поющее / произносимое* существует издавна, но далеко не всегда применима как эквивалент отношения *стих / проза*, ведь прозу можно петь, а стихи рассказывать. Для Веселовского важно было уяснить момент зарождения стиха, не более того. Применение этой аналогии в сравнительно позднем контексте вообще сомнительно, в лучшем случае гипотетично. Оно понадобилось М. Л. Гаспарову для оправдания трактовки стиха как текста, записанного «в столбик», так как в эту теорию не вписывался устный стих, благо, он пелся. Но и здесь не для всех случаев верно утверждение Гаспарова, что «членораздель» в народной песне «заданы напевом» (Гаспаров 2000: 22), есть

же случаи «несовпадения мелодической и поэтической цезур» (Руднева 1994: 34), и «не всегда музыка подчеркивает строфное строение песни: это задача текста» (Елатов 1966: 55). Как в стихотворстве вербальный ряд не сводится к графике, так в фольклоре – к мелодике. Но нас здесь интересует иное значение оппозиции, к нему и вернемся. И прежде всего – к чтению, которое выполняет не только коммуникативную и эстетическую функции, но и гносеологическую, так как моделирует ритм, который осуществляется в речевом акте. Преимущество пения в том, что оно представляет наиболее полное, «окончательное» решение фольклорного текста, а чтение – только предварительный набросок, но в этом наброске легче наблюдать структурные моменты¹⁶, скрытые в пении.

О применении читки при изучении ритмики народно-песенной поэзии есть интересное рассуждение А. Х. Востокова: «Основа сия [ударений] столь ощутительна при чтении стихов, кои, конечно, для пенья собственно, а не для чтенья сочинены, в одно время с их голосами! Не берусь изъяснить сего противуречия между мелодиею и прозодиею русских песен, но оно существует; и природа, единственная учительница русских стихосложению, умела согласить независимое существование в русском стихе двух разных мер, т. е. **пенья и чтенья**» (выделено нами, – Ю. П.) (Востоков 1817: 156–157). Здесь речь идет о «чтенье», имеющем меру, о «чтенье» как методе прояснения ритмических особенностей текста, иными словами – о рецитации. Позже к такому же выводу пришел и А. П. Квятковский: «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). Следует обратить внимание, что оба, и Востоков, и Квятковский, дистанцируются от музыкальных теорий стиха и сходятся на рецитации как альтернативе ей.

Конечно, Востокова можно списать на архаику, а Квятковского отнести к разряду декламации, но тем самым вопрос не снимается. Какой тогда ритм изучается статистическим методом, если его невозможно материализовать? Фонетика и фонология в большинстве школ, кроме глоссематики, так или иначе между собой связаны. Конечно, стиховедение может выбирать любой ориентир, в том числе и глоссематику, этому нельзя противиться. Но это и не основание, чтобы считать нерелевантными

исследования, опирающиеся на нечто более конкретное. Впрочем, глоссематика основывается на дедукции, а стиховедение, которое в каждой читке видит декламацию, – индуктивное и эмпирическое от начала и до конца и не склонно к обобщениям. Почти все понятия в его арсенале – заимствованные: классические (ямбы, хорей) или созданные «декламаторами» (дольники, тактовики). К ним лишь прилагаются – тщательные статистические выкладки. И классические и новые категории – довольно спорные, но верифицировать их можно лишь с помощью рецитации – «методом вслушивания». Иначе говоря, эмпирически, но не разъяв текст на атомарные лексеммы или вокабулы, а в динамике стихотворной речи.

Если Востокова или Квятковского можно нейтрализовать, не вступая с ними в полемику, то Б. М. Эйхенбаум стоял у истоков антидекламационного направления и не считаться с его выводами труднее. А именно у него мы находим важнейшие положения, обосновывающие рецитацию как методику изучения стиха без уклонения в декламацию и в графику. Б. М. Эйхенбаум сформулировал три основных правила применения рецитации: 1) «природа стиха (особенно лирического) органически связана с произносительно-слуховыми моментами» (Эйхенбаум 1969: 342), 2) «прежде чем исполнять, надо уметь читать» (Там же: 340) и, наконец, 3) «дело, конечно, не в чтении вслух, а в самом слуховом принципе» (Там же: 335). Если стиховедение и дальше будет игнорировать слуховой принцип или, как это повелось в последнее время, вести с ним войну, то навсегда потеряет связь с поэтической практикой. Впрочем, и сама практика может быть механическим копированием готовых образцов или даже апофеозом ритмической глухоты. Симптоматичны в этом смысле слова Д. Давыдова: «Поэзия пошла во многом по неутешительному для Квятковского пути и произносительные критерии подчас оказываются неработающими» (Давыдов 2008: 709). Но что такое те несколько десятилетий против веков классической литературы и тысячелетий фольклора, даже если бы поэзия исчезла как вид искусства?

Оппоненты А. П. Квятковского, борясь с декламационными уклонами, рискуют подсесть сук, на котором сидят, вслед за декламацией под вопросом должна оказаться и скандовка как разновидность читки. Но в 1920-е гг. после кризиса метрики 1910-х гг. теория интенс Г. А. Шенгели и теория скандовки

Б. В. Томашевского худо-бедно, но спасли метрику (Бухштаб 1969: 386–393). Первая, основанная на рецитации, не была поддержана стиховедами, вторая же стала почти единственным объяснением метрики. Вот как ее применение обосновывал автор: «Конкретная метрическая система [...] с ясностью обнаруживается не в нормальном чтении стихов, не в декламации, а в особом чтении, **проясняющем** закон распределения ударений, в **скандовке**. [...] Она неизбежно сопутствует нашему восприятию стихов [...] и определяет собою характер произнесения стихов, столь отличный от произнесения прозы и именуемый декламацией» (Томашевский 2008: 31–32). И если скандовка – средство более насильственное, чем рецитация, все же проясняет метр, то полезного эффекта следует ожидать и от более мягкого средства. Скандовка, унифицируя ритм, верифицирует метрику, рецитация же индивидуализирует каждый конкретный случай и тем самым диагностирует вариации ритма. Первая полезна в обучении, или, как говорил Томашевский, в «поэтическом воспитании», вторая – в науке, при исследовании ритмического процесса.

Итак, есть три основные разновидности чтения поэтических текстов: скандовка, рецитация и декламация. Декламация, в свою очередь, делится еще на два подвида: на певную, читку, свойственную поэтам, и риторическую, распространенную среди актеров.

Чем отличаются скандовка, рецитация и декламация, можно показать на примере четверостишия Якуба Коласа. Проскандируем его, то есть прочтем так, как читаются детские считалки (Кл.: 275):

Дружа! | Кінь на | неба | вока -
 Колькі | зорак, | колькі | зор!
 Як пры | вольна, | як да | лёка
 Ззяе, | свеці | щца пра | стор!

Такая читка выглядит неестественно. И не только потому, что в слове *свеціцца* допущены два акцента, просто, так никто не обращается со стихами к аудитории, а тем более не читает «для души». Зато мы смогли убедиться, что четверостишие написано безупречным четырехстопным хореем, здесь не только почти все стопные ударения в наличии, но даже в первой и второй строке стопы выделены диерезами.

А теперь изберем монотонный темп рецитации и прочтем отрывок так, как читают нерадивые школьники и некоторые поэты – без интонационных модуляций, и с упором на такты:

Дружа! КИнь на неба вОка -
 Колькі зОрак, колькі зОр!
 Як прывОльна, як далёКа
 Ззяе, свЕціцца прастОр!

На этот раз читка выглядит нормальной, хотя и не художественной, в ней все строки формально уравниваются и выделяются опорные акценты, без которых нельзя воспроизвести ритм данного размера. И, что существенно, – эти акценты не подставные, как в слове *свеціцца* на слоге *-цца*, а реальные. Опорные акценты образуют уже не хорей, а нечто иное – то ли сквозь хорей проступает пееон третий, то ли стопы хорей соединяются в диподию. Как это правильно называть – пока несущественно, но отрицать особый ритменный статус каждой второй стопы невозможно. Опорные икты – такты – реально существуют и для них нет ритменной альтернативы. Мы не сможем, даже если и захотим, выделить в качестве тактовой другую пару стоп, скажем, первую и последнюю, можем только вернуться к скандовке и выделять стопы все подряд, без исключения. Исходя из этого факта, можно понять, почему А. П. Квятковский настаивал, что «в основе ритмики ямбов и хореев лежит четырехдольная мера» (Квятковский 1966: 96).

И, наконец, испробовав скандирование и рецитацию, продекламируем четверостишие Коласа в такой манере, которую называют «выразительным чтением», выделяя интонацией все смысловые оттенки:

ДрУжа!
 КИнь на неба вока -
 КОлькі зорак,
 коЛЬкі зор!
 ЯК прывольна,
 ЯК далёка
 Ззяе,
 свеціцца
 прастор!

При графическом оформлении декламации мы сразу же должны были пожертвовать симметрией строк, так как семантические

акценты здесь, как и в прозе, выделяются без учета ритма, но вместе с ритмическими акцентами образуют одно целое. При этом нельзя утверждать, что предложенная версия декламации единственно правильная, что у нее нет альтернативы. А если так, то понятно, почему ориентация на декламацию приводит к субъективизму в интерпретации ритма. Следует заметить, в декламационной интерпретации актуализируются не только пеонические икты, но и остальные хореические, когда на них падает эмфатическое ударение. А это значит, А. П. Квятковский не совсем был прав, категорически отрицая двудольную меру. В декламации слабые икты актуализируются по мере их востребованности, а сильные могут ослабляться, но не атонируются, все вместе они задает игру ослаблениями и усилениями, богатую потенциями, которых, кстати, не бывает в трехсложных размерах, более монотонных по своей природе.

Итак, скандовка, рецитация и декламация различаются не только как стили произношения, но и утилитарно. Функция скандовки – формальный счет стоп, рецитации – диагностика ритма и его аномалий, а декламации – репрезентация содержания. Для формального исследования стиха значимы лишь скандовка и рецитация. При этом рецитацию нельзя свести к скандовке в ритме пеона (хотя, в принципе, и такая существует), так как в рецитации учитываются лишь реальные акценты, а не потенциальные, как в скандовке.

В коласовском четверостишии все опорные пеонические икты стоят на своих местах, поэтому рецитация почти не отличается от скандовки, но уже ямб Максима Богдановича в рецитации имеет отличия по сравнению со скандовкой (Б.: 17):

Блішчыць у нЕбе зор пасЕў;
 У полі - рУнь і ў небе - рУнь.
 Да рЭчкі лецячы, ўзляцЕў
 Між імі мАрай белы лУнь.

При рецитации третья строка здесь так выбивается из общего размера, что не заметит это лишь человек глухой к ритму. Все строки, кроме третьей, рецитируются как пеонические, а третья – как гексоническая¹⁷. Такой эффект возникает из-за отсутствия акцента в позиции сильного икта. Ничто не может разрушить каркас пеона – ни заполнение или незаполнение ударениями остальных позиций, ни словоразделы, – ничто

кроме отсутствия акцента на четвертом слоге. И в то же время – все четыре строки скандируются, как ямб. Выявить среди ямбов-пеонов ямб-гексон можно лишь с помощью рецитации. Не поможет в этом ни скандовка, которая унифицирует ритм, ни декламация, позволяющая усиливать икты па вкусу, независимо от их позиционного статуса. Например, в строке *ДрУжа! / Кінь на неба вока* слово *дружа* мы выделяли, чтобы подчеркнуть обращение, хотя могли и не выделять, а в строке *Да рЭчки / лецячы, ўзляцеў* слово *да рэчки* не могло не выделяться, так как в слове *лецячы* не хватает тактового (или пеонического) ударения не *-ле*.

С помощью рецитации мы доказали, что ударения в строке несводимы к ударениям лексем или вокабул, а имеют позиционные характеристики. Но не только в позиционных различиях дело, есть в стихе и контекстуальные ударения, что можно наблюдать на примере из Феликса Топчевского (Хр.: 324):

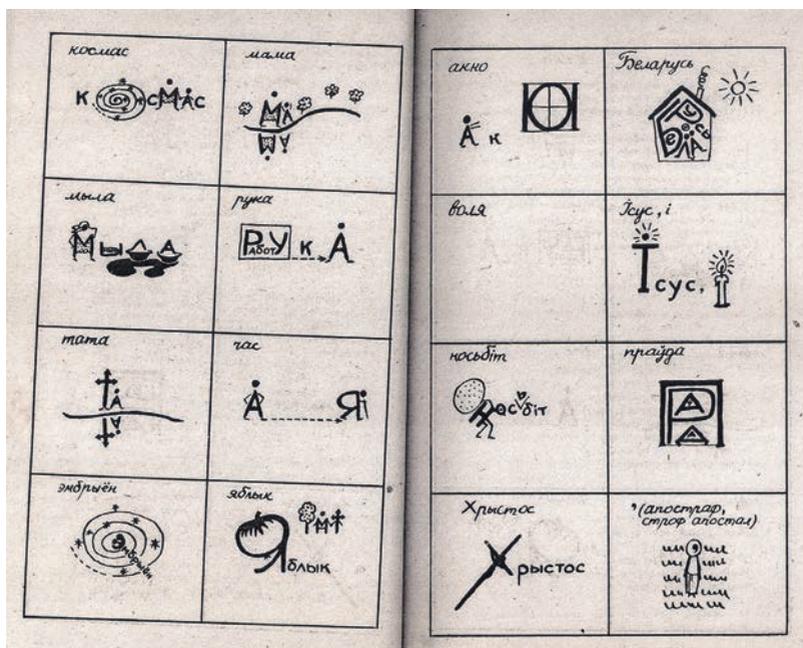
На Тройцу, звЫчай як у свЯта,
 Пад'еў і ўздУмаў са бе спАць,
 Аж чую, з А г а м а н і ў тАта:
 “Ідзі пчол пАНскіх пільнаВАць!”

Ямб Топчевского, как и других белорусских поэтов XIX – начала XX вв., насыщен инверсиями ритма. Правда, в отрывке инверсия на слове *сабе* почти незаметна, так как находится на самой слабой стопе – перед константой – да еще и на местоимении. Зато словоформа *загаманіў* охватывает целых две стопы, и ее реальный акцент на слоге *-ніў* не может не атонироваться, так как занимает метрически слабое место, да еще и рядом с константой. А между тем приставка *за-* оказалась именно там, где должен находиться опорный пеонический икт, и, естественно, такое противоречие не может не вызвать контекстуального ударения (или по Г. А. Шенгели интенсы) на приставке. В терминах В. Брюсова можно сказать так: систола на *-ніў* вызвала диастолу на *за-*. Третья строка, и у Богдановича, и у Топчевского, структурно схожи, но у последнего присутствует инверсия и это принципиально меняет ситуацию – по сути, восстанавливается пеон там, где у Богдановича был гексон. Интенса – довольно редкое явление в двусложных размерах, на слабых иктах она и вовсе не нужна, а на сильных – чаще всего происходит транспозиция тактов, превращающая пеоны в гексоны. Конечно,

в декламации можно разными способами игнорировать то, что есть в рецитации, как в рецитации постоянно игнорируется то, что есть в скандовке, но это ничего не доказывает, стих, в конце концов, можно читать и как прозу.

Заметим, сильные (или опорные, пеонические, тактовые¹⁸) икты – это не обязательно те, которые сильнее произносятся, и не всегда статистически самые частотные, а те, утрата которых ведет к радикальному изменению ритма строки, как в примере из Богдановича. Заметить этот эффект можно лишь с помощью рецитации, так как статистика глуха к ритму и дает нам то, что мы хотим: обращаемся к ямбо-хореической шкале – имеем статистику ямба или хорей, если обратимся к пеонической шкале – получим статистику пеонов в том же тексте. Естественно, значимость позиции ведет и к более частому ее заполнению (явление регрессивной акцентной диссимиляции), и к более интенсивному произношению икта при рецитации, но и громкость и частотность – характеристики акцидентальные, не атрибутивные – результат локализации ударения в определенном месте строки.

Возвращаясь к сказанному, следует заметить, графика все-таки ближе к декламации, чем к вербальной структуре стиха, между ними больше общего, чем между стихом и графикой, стихом и декламацией, и та и другая зависят от вкуса автора или исполнителя стихов. Графика и декламация могут быть симметричны, асимметричны или диссимметричны, в одном случае больше стиха, в другом – прозы. Конечно, вербальная структура стиха тоже может быть диссимметричной, на одном или нескольких уровнях, но это и есть то, что называется прозаизацией. В идеале стих и проза противостоят именно как симметрия и диссимметрия, чем больше симметрии, тем больше стиха – и наоборот. Не только вещественные слоги, акценты, но и невещественные паузы (к которым апеллировала школа Тимофеева) ничего специфически стихового не несут в себе, если не включены в организацию симметрии¹⁹. По отношению к графике еще следует сказать, что она не пронизывает текст как иерархическое целое сверху донизу, а охватывают лишь один, максимум – два уровня, прежде всего – строку, где сочетаются колонны и периоды. Это значит, она – не органическое свойство стиха. Сказанное М. Л. Гаспаровым о декламации с тем же,



Людка Сильнова. Рисословы.

и еще большим, основанием можно отнести к графике: «Речь здесь идет о свойствах не заложенных в стихе, а привносимых в стих» (Гаспаров 1974: 299).

Графический уклон приводит к парадоксам, что часто свидетельствует о ложности теории. Многие традиционные характеристики стиха, такие, как метр, рифма выглядят в этом случае факультативными, зато вертикальная графика, которую можно встретить и в каталогах, и в афишах – объявляется едва ли не главным отличием стиха от прозы. По словам Ю. Б. Орлицкого, «не нарушая общей идеи реальной дихотомии стиха и прозы, мы вынуждены говорить...» о фольклорном стихе, как «о текстах, которые невозможно корректно интерпретировать как стихотворные или прозаические [...] в силу их неписьменной природы» (Орлицкий 2008: 29). Получается, что меню в ресторане, афиша, записанная столбцом, – более стихи, чем народная

песня, которая никогда не записывалась, а записанная – она сразу же превращается в стих, так же, как в эксперименте М. Л. Гаспарова превратился в стих абзац статьи. (Правда, там все-таки речь шла о верлибре.) Парадоксально? Но все это не придумано нами, а если что-либо и додумано, то «не нарушая общей идеи реальной дихотомии».

Однако, как только Орлицкий обращается к «мнимой прозе», он, как и М. Л. Гаспаров, изменяет своему *ultima ratio* и пишет о подобных текстах: «В них присутствуют все традиционные вторичные признаки стихотворной речи: отчетливый силлаботонический или дольниковый метр, изотония, изосиллабизм, регулярное чередование клаузул, рифма, строфическая регулярность, подчеркнутая отделением строф пробелами, непредставимое в других традиционных формах прозы отсутствие заголовка» (Орлицкий 2008: 16). Графическое членение на строки, получается, не столь уж необходимо. Заметим, почти все из перечисленного – это то, что можно определить как явления симметрии. Но почему названные форманты «вторичные»? Если это так, то вторичное должно системно выводиться из первичного, а первичное исторически может и сниматься. На деле же этого не происходит. Значит, не членение на строки, а нечто иное является движущей силой стиха. Даже такая, предельно широкая и поэтому малосодержательная концепция, как «двойная сегментация», оказалась слишком узкой для фольклористики. Если наука о стихе будет и дальше идти по этому пути, то она зайдет в тупик.

Вместо заключения

То, к чему мы в конце концов пришли, вкратце можно сформулировать так: если «сегментация», то не двойная, а если «двойная», то не сегментация. С одной стороны графика, с другой декламация и пение представляют собой речевые акты, а не собственно стихотворную речь. Членение стихотворной речи многослойно, необходимо отличать внешние членения от внутренних. И, тем не менее, сколько бы ни насчитывалось членений, существуют именно два принципа организации текста: симметричный и диссимметричный, между которыми в пространстве материального плана происходит единоборство, «единство и борьба»²⁰. Но

в стихе не два синтаксиса, а один, как и в прозе, стиховое членение никакого отношения к синтаксису не имеет. Единственная связь стихового членения с синтаксисом в том, что элементарная единица стиха (колон) образуется на синтаксическом уровне из речевой синтагмы и на раннем этапе становления полностью совпадает с синтагмой, поскольку в фольклоре не наблюдается анжамбеманов. Анжамбеман, как и графическая строка, сравнительно позднее явление, кроме того, он спорадичен. Колон же, регулярно совпадая с синтагмой, тем не менее, отличается от нее. Чем же? На фольклорном этапе стиха колон был и остается парцелированной синтагмой. Явление стиха знаменуется не количеством сегментаций, а парцелляцией материального плана, что не одно и то же.

Сравним парцелляцию (разметив вертикальными слэшами: || – колон; ||| – строка, период) и сегментацию (наклонными слэшами: // – синтагма; /// – фраза) на примере из Максима Богдановича (Б.: 33):

Вось псальма слічная. || “Як той алень шукае |||
Крыніцы чыстай, так || шукаю Бога **я**”. |||
Як вее свежасцю || яе краса жывая! |||
Як радасна далей || спяшыць душа мая! |||

Вось псальма слічная. /// “Як той алень // шукае
Крыніцы чыстай, // так шукаю Бога-я”. ///
Як вее свежасцю // яе краса-жывая! ///
Як радасна // далей спяшыць // душа-мая! ///

Отрывок представляет собой чисто литературный текст, усложненный анжамбеманами. Нетрудно заметить, что даже в таком позднем тексте много совпадений в членении, но, тем не менее, отличия наблюдаются, и не только между колонами и синтагмами, акцентами и иктами. Даже синтагматическое ударение в синтагме *так шукаю Бога-я* не совпадает с константой колона *шукаю Бога я* – под воздействием метра и рифмы ударение переносится с существительного на местоимение – грамматически слабое и семантически менее значимое слово. С другой стороны, членение на синтагмы изменчиво, возможно и эмфатическое выделение местоимения, а в колоне дистрибуция сильных позиций predetermined заранее метрикой (но не графикой!).

Если термин *сегмент* трактовать в суженном смысле и понимать как отрезок, имеющий материальное начало и конец,

то не всякая сегментация сопровождается парцелляцией и наоборот. Именно в этом загадка стопы. Мы знаем, что в фольклоре колон практически совпадает с синтагмой, поэтому он является и сегментом, и парцеллой, стопа же – парцелла, но не сегмент. Потому ей и отказывали в существовании, поэтому она в некоторых пределах условна, – допускает и ямбо-хореическое и пеоническое шкалирование. Здесь мы не можем дать исчерпывающего ответа, как порождается стопа, лишь вкратце постараемся наметить его. Если сравнить единицы разных уровней, то звук, независимо от типа речи, является и знаком (реализацией фонемы), и сегментом, парцеллой же пока не является, слог уже является и сегментом, и парцеллой, но перестает быть знаком, а фонетическое слово и синтагма лишь сегменты, но в фольклорном стихе они парцеллируются – не членением, а селекцией. Позже происходит размежевание парцелл с сегментами – явление анжамбемана, расчлененное может вторично члениться. А также развивается внутренняя парцелляция – возникают стопы, которые эволюционируют и модифицируются.

Вместе с «двойной сегментацией» мы вынуждены отвергнуть и строку как первоэлемент стиха. Если «двойная сегментация» неспособна охватить все значимые для стиха уровни, то строка, помимо всего прочего, статична, не обладает необходимым порождающим потенциалом. Строка выдвигается в пределах формально-логической игры: отыскать некую всеобъемлющую и вневременную характеристику стиха. И дело не в том, что эта игра постоянно проигрывается, а ее победы пирровы, дело в том, насколько она существенна. В результате игры создается конвенция, не имеющая практической пользы. Альтернативу этой игре мы видим в системном и историческом подходе. Но находимо ли то существенное, способное объединить и фольклорный стих, и классический литературный, и современный? Для нас важен лишь порождающий момент и именно такой, который позволит уразуметь стихотворную речь, от истоков до современности, как иерархически организованное целое на фоне иерархии языка. Иначе говоря, необходима не стабильная, вневременная характеристика, а точка отсчета, где происходит качественный скачок от прозы к стиху. Но это не следует понимать так, что сначала проза, а потом стих («Исторически поэзия и проза, как стиль, могли и должны были появиться одновремен-

но» (Веселовский 1992: 296)). Важна не стабильность форманта, но активность, способность активизировать текст сверху донизу, а также присутствие на ранних этапах. Всем этим требованиями удовлетворяет лишь один формант – **изосиллабизм**.

Такой вывод, особенно, в контексте русской традиции, где силлабика занимала маргинальное положение и имела самое негативное восприятие, может показаться плохой шуткой. Но именно силлабический стих находится у истоков если не каждой, то почти каждой национальной традиции. Мы уверены, что более пристальный взгляд на историю стиха выявит силлабику даже там, где она не рассматривалась. Иногда считается, будто элементарная единица силлабического стиха – слог, это не соответствует действительности ни с исторической, ни с практической, ни с теоретической точки зрения²¹. На самом деле, элементарная единица силлабического стиха – колон, а точнее – изоколон. В соизмеримых колонах возникает то внутреннее напряжение, из которого порождается метрика. Изосиллабизм – это достаточное основание, чтобы все уровни текста взаимодействовали не как сумма единиц, а как новое системное целое. Метрику нельзя придумать, если она не предзадана как функция языка, раскрывающаяся по-разному в разных условиях²². Есть основания полагать, что лишь хорей может считаться немаркированным метром, другие же метры – его дериваты, но это требует основательной проверки, как и другие положения нашего заключения. Мы намеренно не ограничиваемся лишь выводами, а намечаем перспективы, ради которых и создавался этот текст.

Примечания

¹ Имеется в виду фонетическое слово^f.

² Здесь, кроме нескольких, специально оговоренных случаев, имеется в виду синтагма в том значении, которое придавал термину Л. В. Щерба, – синтагма как часть фразы. Ее необходимо отличать от синтагмы в том значении, которое придавал термину Ф. де Соссюр, – синтагма^g как цепочка из двух и более элементов какого-либо уровня языка, см. разные точки зрения на этот счет (Виноградов 1975; Реформатский 1975).

³ Была прочитана впервые как доклад в 1962 г. на IX международном конгрессе лингвистов.

- ⁴ В отличие от просодемы, выполняющей интегрирующую и смысло-различительную функции, синдема, по С. Д. Кацнельсону (Кацнельсон 1986: 188–189), выполняет лишь интегрирующую функцию.
- ⁵ При этом ядерный элемент уровня фонем – синдема / просодема – заметнее на лексическом уровне, чем на морфологическом, что косвенно подтверждает относительность разграничения морфологического и лексического уровней.
- ⁶ Именно поэтому их собственные характеристики – объем и внутренний ритм – случайны и хаотичны.
- ⁷ В. В. Виноградов развивал учение Л. В. Щербы о синтагме.
- ⁸ Понятие «ритм прозы» очень запутало дело, поэтому Л. И. Тимофеев пробовал возражать: «Ритма в прозе нет» (Тимофеев 1928: 30). Следует помнить и это: «Метры – особые виды ритмов» (Аристотель 1957: 49).
- ⁹ Об аналогичном влиянии графики, только по иному поводу, писал С. Д. Кацнельсон: «Дуалистический образ двух линейных рядов, из которых один (сегментный) является базисным, а другой (суперсегментный) – надстроечным, наваян, без сомнения, алфавитной графикой, в которой знак акцента витает над словом как внешний и малозначимый для него элемент» (Кацнельсон 1986: 186).
- ¹⁰ Трансцендентальное по И. Канту не то, что выходит за пределы опыта (т. е. трансцендентное), а то, что ему предшествует, делая возможным сам опыт.
- ¹¹ В моносиллабических языках фонем не существует, но есть силлабемы, а морфема и слово соответствуют слогу, это, по-видимому, важная деталь и для стихосложения.
- ¹² Правда, звуки имеют значение для сопутствующих, локальных формантов стиха, таких как рифмы, аллитерации и т. п. Но, хотим мы того или нет, из логики построения т. н. звуковых повторов мы никогда не придем к логике построения слога, а значит – не выстроим и всей пирамиды стихотворной речи – на этих уровнях стих еще не начинается.
- ¹³ Есть, конечно, и понятие риторического колона, но, если это не та же синтагма (см. разные точки зрения: Виноградов 1975: 116–117; Реформатский 1975: 26–27), то «ораторская проза, воспринимаемая как область риторики *par excellence*, может быть описана как результат вторжения поэзии в область прозы» (Лотман 1995: 104–105).
- ¹⁴ У А. Х. Востокова колон фигурирует как «прозодический период» (классический период по уровню выше), а у И. И. Срезневского (Срез-

невский 1959) и А. А. Потебни (Потебня 1884) как «синтаксическая стопа» (классическая стопа по уровню ниже).

- ¹⁵ Разница между ними в том, что симметрия – симультанна, а ритм – сукцессивен, сводимы ли они друг к другу и что является частным случаем другого, пока оставим в стороне.
- ¹⁶ Может быть разная степень редукции речевого акта, например, А. А. Банин предлагает записывать песни, «абстрагируясь от звуко-высотного компонента мелодии», что поможет «точно зафиксировать пропорции музыкального времени, существующие между слогами текста в данном напеве» (Банин 1982: 105).
- ¹⁷ *Гексон* – шестисложная экспериментальная стопа, предложенная В. Пястом (Пяст 1931: 292), здесь следует понимать как модификацию ямба или хоря.
- ¹⁸ Свойства сильных иктов были известны уже в начале XIX в., Д. Дубенский называл их «коренными»: «В стихе чувствуем два или три (в зависимости от общего количества стоп, – Ю. П.) коренные тона, которым подчинены другие, тихие» (Дубенский 1828: 8).
- ¹⁹ Ср.: «Народная музыка, в изобилии пользующаяся паузами структурного характера, почти не знает пауз тематических, то есть пауз образно-выразительных» (Елатов 1966: 47).
- ²⁰ Еще менее уместно применение здесь вместо «двойной сегментации» термина «двойное кодирование», так как в этом случае материальный план путается с сигнификативным, но, как только мы покидаем пределы лингвистики и обращаемся к поэзии как искусству (а не исключительно стиху), т. е. обращаемся ко второй моделирующей системе, термин «кодирование» по отношению к игре симметрии/диссимметрии вполне уместен, хотя о количестве кодирований говорить сложно.
- ²¹ Слоги парцеллируют всякую речь, поэтому они не могут быть мерой стиха. Кроме того, «без акцентов нет ритма» (Теплов 1985: 188).
- ²² См. наши работы: (Пацюпа 2014–2016; Пацюпа 2016; Пацюпа 2016а).

Список источников

- А. – Александровіч, Андрэй 1963. *Збор твораў. У 2 т. Т. 1: вершы*. Мінск: Дзяржаўнае выдавецтва БССР.
- АЖП – Анталогія жаночае паэзіі 2001–2002. *Саламея: выданне для самастойных жанчын*. Гродна, 2001: №№ 10–12; 2002: № 14.

- Б. – Багдановіч, Максім 2014. *Творы*. Мінск: Мастацкая літаратура.
- Кл. – Колас, Якуб 2007. *Збор твораў. У 20 т. Т. 1: вершы*. Мінск: Беларуская навука.
- Кп. – Купала, Янка 1995–1996. *Збор твораў. У 9 т. Т. 1: вершы, пераклады 1904–1907. Т. 2: вершы, пераклады 1908–1910*. Мінск: Мастацкая літаратура.
- НН – *Наша Ніва* 1907, № 19 (18 мая).
- ПЗК – *Паэзія беларускага земляробчага календара* 1992. Мінск: Навука і тэхніка.
- Хр. – *Беларуская літаратура XIX стагоддзя: хрэстаматыя* 1988. Мінск: Вышэйшая школа.

Літаратура

- Аристотель 1957. *Об искусстве поэзии*. Москва: Государственное издательство художественной литературы.
- Банин, Александр 1982. К изучению русского народно-песенного стиха: методологические заметки. *Фольклор 1982: Поэтика и традиция*. Москва: Наука, сс. 94–139.
- Барт, Ролан 1989. *Избранные работы: Семиотика. Поэтика*. Москва: Прогресс.
- Бенвенист, Эмиль 1974. *Общая лингвистика*. Москва: Прогресс.
- Бондарко, Лия & Вербицкая, Людмила & Гордина, Мира 1991. *Основы общей фонетики: учеб. пособие*. Санкт-Петербург: Издательство С.-Петербургского ун-та.
- Бухштаб, Борис 1969. О структуре русского классического стиха. *Ученые записки Тартуского университета*. Вып. 236. *Труды по знаковым системам* 4. Тарту, 1969, сс. 386–408.
- Востоков, Александр 1817. *Опыт о русском стихосложении*. Санкт-Петербург.
- Веселовский, Александр 1989. *Историческая поэтика*. Москва: Высшая школа.

- 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, сс. 88–154.
- Волков, Александр 1966. *Язык как система знаков*. Москва: Издательство Московского университета.
- Гаспаров, Михаил 1965. Вольный хорей и вольный ямб Маяковского. *Вопросы языкознания* 3, сс. 76–88.
- Гаспаров, Михаил 1967. Акцентный стих раннего Маяковского. *Ученые записки Тартуского университета*. Вып. 198. *Труды по знаковым системам* 3, сс. 324–360.
- Гаспаров, Михаил 1974. *Современный русский стих: Метрика и ритмика*. Москва: Наука.
- Гаспаров, Михаил 1980. В поисках «настоящего верлибра». *Литературная учеба* 6, сс. 208–211.
- Гаспаров, Михаил 2000. *Очерк истории русского стиха: Метрика. Ритмика. Рифма. Стробирика*. Москва: Фортуна Лимитед.
- Гаспаров, Михаил 2004. *Русский стих начала XX века в комментариях*. Москва: КДУ.
- Гончаров, Борис 1972. Интонационная организация стиха Маяковского. *Русская литература* 2, сс. 77–97.
- Гончаров, Борис 1970. О паузах в стихе Маяковского. *Русская литература* 2, сс. 47–61.
- Давыдов, Данила 2008. Стиховая утопия. Квятковский, Александр. *Ритмология*. Санкт-Петербург: ИНАПРЕСС, изд-во «Дмитрий Буланин», сс. 704–711.
- Денисов, Яков 1888. *Основания метрики у древних греков и римлян*. Москва, Типография Елизаветы Гербек.
- Дубенский, Дмитрий 1828. *Опыт о народном русском стихосложении*. Москва: Университетская типография.
- Елатов, Виктор 1966. *Ритмические основы белорусской народной музыки*. Минск: Наука и техника.

- Кацнельсон, Соломон 1986. Фонемы, синдемы и «промежуточные» образования. Кацнельсон, Соломон. *Общее и типологическое языкознание*. Ленинград: Наука, сс. 186–192.
- Квятковский, Александр 1966. *Поэтический словарь*. Москва: Советская Энциклопедия.
- Квятковский, Александр 2008. *Ритмология*. Санкт-Петербург: ИНА-ПРЕСС, издательство «Дмитрий Буланин».
- Квятковский, Александр & Колмогоров, Андрей 2008. «В природе ритмических процессов лежит число...»: Переписка А. П. Квятковского и А. Н. Колмогорова. *Вопросы литературы* 4, сс. 5–38.
- Кенигсберг, Максим 1994. Из стихологических этюдов: 1. Анализ понятия «стих». *Philologica* 1 (1/2), сс. 149–185.
- Колмогоров, Андрей & Кондратов, Александр 1962. Ритмика поэм Маяковского. *Вопросы языкознания* 3, сс. 62–74.
- Колмогоров, Андрей & Прохоров, Александр 1964. О дольнике современной русской поэзии. (Статистическая характеристика дольника Маяковского, Багрицкого, Ахматовой). *Вопросы языкознания* 1, сс. 75–94.
- Колмогоров, Андрей 1963. К изучению ритмики Маяковского. *Вопросы языкознания* 4, сс. 64–71.
- Колмогоров, Андрей 1965. Замечания по поводу анализа ритма «Стихов о советском паспорте» Маяковского. *Вопросы языкознания* 3, сс. 70–75.
- Кондратов, Александр 1962. Эволюция ритмики Маяковского. *Вопросы языкознания* 5, сс. 101–108.
- Лотман, Юрий 1970. *Структура художественного текста*. Москва: Искусство.
- Лотман, Юрий 1995. Риторика. *Риторика: специализированный проблемный журнал* 2, сс. 92–108.
- Мухин, Анатолий 1976. *Лингвистический анализ: Теоретические и методологические проблемы*. Ленинград: Наука.
- Невзглядова, Елена 1994. Проблема стиха: (На материале русской лирической поэзии). *Русская литература* 4, сс. 67–91.

- Орлицкий, Юрий 2008. *Динамика стиха и прозы в русской словесности*. Москва: РГГУ.
- Пацюпа, Юры 2014–2016. Законы рытму і прырода выклічнікаў. *Роднае слова*, 2014: № 8, сс. 23–26; № 9, сс. 22–25; № 11, сс. 19–24; 2015: № 1, сс. 29–34; № 4, сс. 25–31; 2016: № 2, сс. 18–23.
- Пацюпа, Юры 2016. Вершаванне ў замовах: Паводле матэрыялаў Віцебшчыны і Гродзеншчыны. *Беларускі фальклор: Матэрыялы і даследаванні: Зборнік навуковых прац*. Вып. 3. Мінск: Бел. навука, сс. 146–197.
- Пацюпа, Юры 2016а. Народнае вершаванне. *Нарысы гісторыі культуры Беларусі. У 4 т. Том 3: Культура сяла*. Мінск: Беларуская навука, сс. 651–677.
- Печоров, Георгий 1970. О синтагментной ритмике стихов В. В. Маяковского. *Вопросы филологии. Ученые записки Куйбышевского педагогического института*. Вып. 74. Куйбышев, сс. 146–164.
- Печоров, Георгий 1971. Об изучении ритмики В. В. Маяковского. *Русская литература XX века: Советская литература. Ученые записки Московского педагогического института* 456. Москва, 1971, сс. 323–343.
- Потебня, Александр 1884. Обзор поэтических мотивов колядок и щедровок: I. Размер. *Русский филологический вестник* 11 (1), сс. 1–32.
- Пяст, Владимир 1931. *Современное стиховедение: Ритмика*. Ленинград: Издательство писателей в Ленинграде.
- Реформатский, Александр 1975. Прологомены к изучению интонации. Реформатский, Александр. *Фонологические этюды*. Москва: Наука.
- Роднянская, Ирина 2008. Комментарии. Квятковский, Александр. *Ритмология*. Санкт-Петербург: ИНАПРЕСС, изд-во «Дмитрий Буланин», сс. 673–700.
- Руднев, Петр 1989. *Введение в науку о русском стихе*. Вып. I. Тарту: (ТГУ).
- Руднева, Анна 1994. *Русское народное музыкальное творчество: очерки по теории фольклора*. Москва: Советский композитор.
- Слюсарева, Наталья 1969. О некоторых проблемах иерархической организации языка. *Единицы разных уровней грамматического строя языка и их взаимодействие*. Москва: Наука, сс. 269–273.

- Срезневский, Измаил 1959. *Мысли об истории русского языка (Читано на акте Императорского Санкт-Петербургского университета, 8 февраля 1849 года)*. Москва: Государственное учебно-педагогическое издательство.
- Тарановский, Кирилл 2000. О ритмической структуре русских двусложных размеров. Тарановский, Кирилл. *О поэзии и поэтике*. Москва: Языки русской культуры, сс. 274–282.
- Теплов, Борис 1985. *Избранные труды. В 2 т. Т. 1*. Москва: Педагогика.
- Тимофеев, Леонид 1928. Ритм стиха и ритм прозы (О новой теории ритма прозы М. А. Пешковского). *На литературном посту* 19, сс. 20–30.
- Томашевский, Борис 1959. *Стих и язык: Филологические очерки*. Москва & Ленинград: Государственное издательство художественной литературы.
- Томашевский, Борис 2008. Проблема стихотворного ритма. Томашевский, Борис. *Избранные работы о стихе*. Санкт-Петербург: Филологический факультет СПбГУ; Москва: Издательский центр «Академия», сс. 24–52.
- Трахтеров, Александр 1956. Основные вопросы теории слога. *Вопросы языкознания* 6, сс. 15–32.
- Тынянов, Юрий 1965. *Проблема стихотворного языка. Статьи*. Москва: Советский писатель.
- Холшевников, Владислав 1987. Что такое русский стих. *Мысль вооруженная рифмами: Поэтическая антология по истории русского стиха*. Ленинград: Издательство Ленинградского университета, сс. 5–36.
- Чудовский, Валериан 1915. Несколько мыслей к возможному учению о стихе (с примерным разбором стихосложения в I главе «Евгения Онегина»). *Аполлон* 8–9, сс. 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, сс. 41–49.
- Эйхенбаум, Борис 1969. *О поэзии*. Ленинград: Советский писатель.

Summary

The Relation between a Verse and Its Visual and Oral Representation: On the Issues of Poetic Speech

Jury Paciupa

Keywords: asymmetry, chanting, colon, construct, declamation, dissymmetry, element, foot, language, level, parcellation, period, phrase, poetry, prose, recitation, segmentation, speech, syllable, symmetry, syntagma, visual presentation, word

An important aim of poetics is stratification of verse levels in relation to language and speech stratification. By achieving this aim, we can reveal the relations between verse and oral and written speech acts and study effectively both oral folklore and literary texts. The paper systematically discusses the relations between different levels and layers of language, speech and verse. The suggested solution develops and deepens the hierarchical verse model that was created in the Classical antiquity time. The author uses multiple examples to prove that the structure of verse cannot be reduced neither to its visual presentation nor to its performance and critically revisits the popular understanding of verse as speech with “double segmentation”. A careful study of poetry visual presentation and its verbal structure reveals complex relations between symmetry and asymmetry that can be regarded as the roots of verse and prose accordingly. Based on these conclusions, the author shows anti-declamatory postulates in poetics and suggests the distinction between the three ways of poetry reading: chanting, recitation and declamation, the latter one is subdivided into melodious and rhetoric reading. The author focuses his attention on recitation, as it the way of reading that allows to diagnose rhythm variations and modifications. The author’s conclusion is that poetic speech is performed by parcellation of material segments and the basic item of poetic speech is isocolon; isosyllabism is the mechanism that activates all the levels of speech and can create metrics.

Девичьи любовные рассказы собственного сочинения – романтика, идеалы, примеры, развитие

Эда Калмре

Отделение фольклористики, Эстонский литературный музей,
Эстония
eda@folklore.ee

Аннотация: Статья основана на интерактивных любовных рассказах собственного сочинения, собранных в 2010–2014 гг. в блогах эстонских девочек 14–18 лет. В исторической перспективе эти тексты сопоставляются с рукописными рассказами о любви собственного сочинения из девичьих альбомов второй половины XX века. Источником современного материала послужил портал для общения gate.ee и сообщества в Фейсбуке, посвящённые девичьим любовным рассказам. В статье представлен обзор и анализ описания взаимоотношений, романтики, любви, счастья и надежд в девичьих рассказах собственного сочинения. Также в работе рассматривается, насколько соответствуют девичьи фантазии сегодняшним общим концепциям представления романтики, любви и секса.

Ключевые слова: альбом, блог, частный рукописный архив, девичья литература, субкультура девичества, Интернет, любовный рассказ, романтика

«Вероника, я хочу у тебя кое-что спросить,» – сказал Карл.
«Да?». Вопрос меня настолько взволновал, что я чуть не села.
«Вероника, ты бы хотела быть моей девушкой?». От испуга

счастья я даже расплакалась. Плачущим голосом я ответила: «Конечно, Карл. Хочу!». Он поцеловал меня, и мы спустились вниз. («Жизнь Вероники», часть 9)

Это отрывок из любовного рассказа, в нескольких частях опубликованного в 2011 году в блоге одной двенадцатилетней девочки. Посредством рассказов о любви собственного сочинения сотни эстонских девочек заявляют о себе в своих интерактивных блогах. И сайтов, публикующих романтические произведения в форме рассказов с продолжением, становится всё больше. В начале тысячелетия богатое собрание таких рассказов имелось на сайте *rate.ee* в рубрике дневников девочек. В Фейсбуке (ФБ) сообщества, интересующиеся рассказами о любви, стали появляться пять лет назад, и на сегодня эта коммуникативная сеть достигла большой популярности среди подростков, как пишущих, так и читающих эти рассказы.¹

Сочинение и чтение любовных рассказов важно с точки зрения развития и взросления девочек-подростков. В детстве они проигрывают романтические ситуации и взаимоотношения с противоположным полом в играх и занятиях, пишут рассказы, гадают о суженом на картах, высчитывают проценты любви и пр. (Anttila 2009, 1996). Юрий Шикаренко подчёркивает значимость практики рукописных любовных рассказов в инициации девочек. Читатели, равно как и авторы рассказов, в определённой мере отождествляют себя с героями произведений, набираются опыта в представленном в этих рассказах мире и затем, уже в реальной жизни и отношениях стараются не повторять допущенных в рассказах ошибок (Шикаренко 1995: 84).

В эстонской традиции ранними примерами для нынешних интерактивных рассказов о любви служат рукописные источники второй половины прошлого столетия. В них любовь нашла отражение не только в романтических рассказиках, но также в стихах, афоризмах, играх-предсказаниях и гороскопах. Особенно активно такие частные собрания, своеобразно украшенные рисунками и вырезками, использовались девочками в 1970–1980-е гг. Девочки играли в предсказания, читали романтические рассказы и стихи на тему любви и отношений, изречения, шутки и пр. В тетрадах, составляемых девочками, со временем сформировался своего рода традиционный репертуар, с небольшими вариациями повторявшийся из тетради в тетрадь.

Такое увлечение стало формой социального общения среди различных групп девочек. Тетрадами обменивались, полюбившиеся отрывки переписывались (Lipponen 1992; Kalmre 2010).

Ниже я попытаюсь проследить содержательные изменения, происшедшие в вымышленных историях девочек, начиная с рассказов, бытовавших в рукописных материалах в конце прошлого столетия, и заканчивая любовными рассказами собственного сочинения, собранными мной в последние годы в интернет-блогах девочек-подростков на сайте rate.ee и в сети Фейсбук. Изучая образцы, ставшие примером для этих рассказов, их происхождение и трансформацию, я постараюсь раскрыть представления девочек о любви и счастье.

Исследуемый материал

В нижеследующем сравнительном анализе будут рассмотрены рассказы собственного сочинения девочек из трёх разных источников и двух периодов времени. Рассказы из тетрадей девочек в первом разделе имели распространение преимущественно в 1970–1990 гг. в период советской оккупации. Второй и третий разделы содержат романтические рассказы, опубликованные в интернет-блогах девочек на сайтах rate.ee и Фейсбук в 2010–2014 гг.

1. Любовные рассказы из тетрадей трёх девочек, записанные в последние десятилетия XX века: «Аллан и Вийвьян», «Маннь и Тыннь», «Ринго и Бээта», «Янар и Рена», «Эрки и Катрин», «Слёзы», «Не трогай меня!», «Смерть», «Ты сказал тогда...»².
2. А) Романтические рассказы, собранные на сайте rate.ee в 2010–2011 гг.: «Рассказ о мотоцикле», «Высокомерная девчонка и мальчик», «Современная золушка», «Разбитое сердце», «Марионетка», «Not like the Movies»³, «Nobody perfect but you are», «Небольшой рассказ», «Маленький рассказ», «Игры судьбы», «Жизнь не сказка», «Когда-то», «Легко ли влюбиться», «Рассказ о застенчивой девушке, ставшей самоуверенной женщиной», «Боль», «Настоящая любовь», «Tell my way», «JB», «В раю есть любовь», «The lovely lovely lovely».

- В) Рассказы на сайте *rate.ee* за 2013 год: «This is US», «You belong with me», «New life», «We are a love story... gone wrong», «Don't cry it's over, smile because it happened», «He is not perfect, but he's all I want». ⁴
3. Рассказы в сообществах в Фейсбуке за 2013–2014 гг.: «Мегазанимательная жизнь Элис», «Жизнь Элеанор», «Жизнь Элизабет», «Жизнь близнецов», «Жизнь подростков», «Рассказы Шакир», «Занимательная жизнь Мелиндь».

Рассказы имеют разные названия и различаются по содержанию и объёму, равно как и были распространены в разных источниках. В девичьих рукописных собраниях конца прошлого столетия (раздел 1) распространение имели в основном короткие рассказы, зачастую содержавшие лишь один эпизод.

По большому счёту, девическую любовную прозу в Интернете (см. А и В раздела 2 и раздел 3) можно разделить на две части. Первую, относительно маргинальную часть образуют различные варианты коротких схематичных рассказов на тему беззаветной трагической любви. Происхождение этих небольших рассказов неизвестно, и они имеют признаки, свойственные фольклору. Вторая часть интерактивных любовных новелл девочек-подростков является их индивидуальным творчеством (Kalmre 2010: 68–69). Они имеют разный объём, но в большинстве своём девичьи рассказы в Интернете – это рассказы с продолжением, наиболее объёмные из которых могут иметь 60–80 и более частей.

На самом деле, *rate.ee*⁵ и ФБ в определённом смысле также различаются между собой. Каждый автор на сайте *rate.ee* имеет свой аккаунт, по которому можно установить его личность. Наиболее популярные рассказы о любви на сайте *rate.ee* и их авторы могли иметь сотни читателей. Авторов рассказов с продолжением в ФБ установить непросто, а круг читателей может быть гораздо шире, достигая в отдельных случаях 4000.

Также рукописные собрания и интернет-рассказы различаются с точки зрения участия в них читателей. Несмотря на то, что в Интернете круг читателей шире и более анонимен, нежели в случае тетрадей, бывших прежде в обращении среди девочек, мы и здесь имеем дело с постоянным закрытым сообществом, предусматривающим такие же твёрдые нормы общения, одобрения и привлечения, как это было раньше в группах девочек,

обменивавшихся тетрадами. По рассказам с продолжением, частями публиковавшимся в Интернете за последние пять лет, чётко видно, что они всё больше создаются при содействии читателей, в процессе взаимного общения. К примеру, особенностью развития *rate.ee* в 2013 году было то, что авторы вписывали наиболее преданных фанатов (читателей, ставящих лайки, комментаторов) в свои рассказы в качестве действующих лиц, давая им имена и придумывая поступки. В ФБ инициатор сообщества является одновременно и собственником, имеющим нескольких помощников (боссов), а читатели, предложившие наиболее интересные сюжеты для продолжения истории, могут получить права администратора и возможность самим написать одну из её частей.

Анализ развития практики создания девочками любовных рассказов в Интернете указывает на то, что это их коммуникативная игра, процесс, в котором общение участников даже важнее финала самого рассказа.

Любовь, счастье, боль, слёзы, смерть в девичьих рассказах прошлого столетия

Девичьи рукописные рассказы о любви классифицируются исследователями как явление, пограничное между литературой («индивидуальным наивным литературным творчеством») и (альбомным) фольклором (Борисов 1992, 2002; Жаворонок 1998). Основной темой девичьих рукописных рассказов второй половины прошлого века выступает самоотверженная любовь, а истории завершаются гибелью одного или обоих героев. Как правило, рассказы имеют незамысловатое содержание и трёхчастную фабулу: 1) встреча и зарождение любовного чувства, 2) испытание на верность, 3) трагический финал. Также в рассказах может встречаться мотив несчастного случая или немилостивой судьбы. Помимо основной трагической направленности, в девичьих рассказах возможен и счастливый финал, при котором первая любовь не погибает. Это говорит о влиянии на них сказочной и мелодраматической традиций. В фабульный архетип девичьих мелодраматических романтических текстов прошлого столетия входят также «текст в тексте» и предсмертное письмо юноши своей возлюбленной (Борисов 2002: 296–297).

Некоторые русские исследователи связывают возникновение жанра девичьих рукописных любовных рассказов с романтической эпохой 1950–1960-х годов в Советской России. По мнению других, как неофициальная и неканоническая форма фольклора они бытовали намного раньше, но не собирались и не изучались, и поэтому многое об этом жанре просто-напросто утрачено (Борисов 2002: 286).

Собранный в Эстонском фольклорном архиве эмпирический материал позволяет предположить, что девичьи рукописные рассказы о любви стали распространяться здесь лишь в послевоенное время и обрели популярность в 1960–1970-е годы, когда девочки стали переписывать их друг у друга. И если в русской советской традиции исследователями обнаружено по меньшей мере 38 сюжетно различающихся текстов (Борисов 1992; Борисов 2002: 285), то на основе собрания рукописных альбомов в Эстонском фольклорном архиве можно сказать, что традиция рукописных рассказов о любви среди эстонских девочек уступала по разнообразию формы и содержания таковой у русских школьниц XX века. Также рукописные любовные рассказы эстонских школьниц значительно меньше по объёму и проще. Обычно внимание сосредотачивается на одной-двух романтических встречах основных действующих лиц, которые могут закончиться трагично (Kalmre 2010: 231–232).

Связывание любви со страданиями и смертью было актуальным во времена раннего модерна и в эпоху модерна. Саймон Гаант, рассуждая о мотиве смерти ради любви, популярном в языковом и образном мире средневековой любовной литературы, отмечает, что во Франции содержащие этот мотив песни, романсы и рассказы формировали влиятельную литературную традицию и были весомой составляющей культуры ухаживания уже в XII–XIII вв. (Gaunt 2006). Девичьи мелодраматические рассказы второй половины XX века сравнимы также с бульварной литературой XVIII–XIX вв. В ней также часто встречаются неравные пары, а девушка, принадлежащая к низшему социальному классу, как находит свою любовь, так и добивается успеха и достатка. Из более поздней литературной классики подобную же идею несут и относятся к той же девичье-женской литературе, например, «Гордость и предубеждение» Джейн Остин и «Джейн Эйр» Шарлотты Бронте. Многим из этих рассказов и романов весьма характерен текст от первого лица или



Эрки и Катрин: романтическая история со счастливым концом: «Только смерть сможет разлучить их. Еще одним доказательством этого были близнецы, которые родились у них год спустя, и СЧАСТЛИВАЯ ЖИЗНЬ, которую они разделили с тех пор!» Источник: Veskus, Tuuli, рукопись 1987, EFA, AK 161, 51, Эстонский фольклорный архив, Тарту.

в форме дневника, что как раз можно считать одной из особенностей девичьей и женской литературы (Mattheus 2010). Главным же литературным образцом любовной истории с трагическим финалом является «Ромео и Джульетта» Уильяма Шекспира.

Учитывая всё вышесказанное, 9 романтических рассказов из эстонских девичьих рукописных собраний последних десятилетий XX века, относящихся к представленному мной первому разделу («Аллан и Вийвьян», «Маннь и Тыннь», «Ринго и Беэта», «Янар и Рена», «Эрки и Катрин», «Слёзь», «Не трогай меня!», «Смерть», «Ты сказал тогда...»), видятся весьма показательными и типичными для эпохи. В большинстве из них представлена простая история о встрече девушки и юноши с точки зрения девушки.

Слёзы

Мы познакомились на последней вечеринке. Наши глаза случайно встретились. Через несколько минут ты поклонился мне. Было хорошо танцевать с тобой. Я чувствовала тепло твоего тела и горячую щеку, прильнувшую к моим волосам. Внезапно ты вздрогнул, щека оторвалась от волос, и ты посмотрел мимо меня куда-то вдаль. Следующий танец ты подарил другой девушке. Я и раньше видела тебя с ней. Вы станцевали танец, в ответ на который ты получил победоносную улыбку. Мне показалось, что в тебе есть что-то неприятное. Я не могла больше смотреть на вас. Я вышла и побежала к раздевалке. Слёзы заливали мне глаза. Вдруг чья-то рука коснулась моей спины. Я не смела обернуться, потому что знала, что это был ты. Ты встал передо мной, улыбнулся, молча вытер мои слёзы.

Прекрасны слёзы, которые вытирает любимый!

Как правило, несчастье случается с юношей, а девушка лишь кротко страдает. Об этом мелодраматические рассказы «Смерть», «Аллан и Вийвьян», «Маннь и Тыннь», «Янар и Рена».

В тот раз ты велел мне уйти с твоего пути. Ты кричал на меня. Я стояла перед тобой, опустив голову, стояла, а по щекам текли слёзы. Одна слеза упала на моё белое платье, и ты заметил это. Ты бросился передо мной на колени и прошептал: «Уходи». Я повернулась и ушла. Я не оборачивалась, потому что боялась, что моё сердце разорвётся, но оно не разорвалось. А вчера ты пришёл! Ты стоял передо мной, склонив голову, как я в прошлый раз, только ты не плакал. Ты попросил, чтобы я приняла тебя назад. Я сказала: «Нет». Ты бросился передо мной на колени, а я прокричала: «Нет!»

Ты стал уходить, но обернулся у двери, и я увидела, что ты плачешь. И теперь я бы приняла тебя обратно, но ты не сказал ни слова и ушёл.

Утром, открыв дверь, я увидела тебя сидящим за дверью. Рубашка раскрыта, а кровь на груди давно застыла. ТЫ БЫЛ МЁРТВ!

Рассказ «Смерть» в некотором смысле исключителен. Это даже не рассказ, а монолог девушки, в котором «жизнь полна страданий и мучений из-за любви, её венчает смерть, насыщенная ароматом огненно-красных роз, слёз и поцелуев, и причиной всему ты, моя голубоглазая белокурая любовь». Приём «текста в тексте» и предсмертное письмо юноши представлено в рассказах «Аллан и Вийвьян» и «Янар и Рена».

Впрочем, не все упомянутые рассказы первого раздела заканчиваются трагически, т. е. смертью одного или обоих героев. По меньшей мере в двух рассказах («Янар и Рена», «Эрки и Катрин») действующие лица подвергаются определённым испытаниям, но их история имеет счастливый финал – «Рена и Янар остались вместе навсегда», Эрки и Катрин *«не могло разлучить ничто, кроме смерти. Подтверждением тому родившиеся спустя год двойняшки и прожитая вместе СЧАСТЛИВАЯ ЖИЗНЬ!»*

В Эстонии не зафиксировано описаний бытования практики любовных рассказов в девичьих компаниях. Однако, например, Сергеем Борисовым представлены некоторые описания самих девочек о чтении любовных рассказов: «Писали, читали рассказы о любви: “Любовь Тани и Эдика”, “Два лебедя” и др. [...] Этими рассказами лет в 13–14 я очень увлекалась, да и не только я, но и мои сверстницы. Мы их переписывали, собирались вместе, читали, плакали» (Борисов 2002: 293).

Почему же подобные рассказы были настолько популярны во второй половине XX века именно среди советских девочек? Безусловно, они имели особое значение в эмоциональном воспитании девочек советского времени. Сравнительного исследования подобного рода ещё не проводилось, но можно предположить, что в силу недостаточной доступности материалов на любовную тему и определённой манеры представления чувственного мира в литературе и фильмах девичьи письменные материалы второй половины XX века стали такими разнообразными.⁶ Я и сама, будучи девочкой в то время, помню, какое влияние имели на меня и моих подруг индийские мелодраматические фильмы, показывавшиеся в сельском кино. В то время это были практически единственные фильмы, доходившие до советского зрителя, в которых изображалась настоящая, верная, самоотверженная любовь. «*Барышни, воспитанные на индийском кино*» – так говорили о девочках моего и нескольких последующих поколений (Курсаков 1994; Борисов 2002: 290). Тот факт, что молодёжь учится манерам и навыкам романтического поведения именно из кино, отмечался уже в начале прошлого века (Plouz 1997: 33).

Бесспорно, ни одно явление нельзя рассматривать отдельно от общего культурного контекста. Так, появление практики девичьих рукописных любовных рассказов может быть связано с либеральными поведенческими реформами 1950–1960-х годов,



Дизайн типичной страницы из девичьего альбома.
РКМ КР 55, Тая Петухова, 1980 г.р.

проводившимися в России во время правления Никиты Хрущёва. В эту «эпоху романтики» в СССР стали меняться формы сексуального поведения, свадебные ритуалы, упростился процесс развода, значимым стал сам человек со своими физическими и эмоциональными потребностями (Лебина 2014).

Приравнивание любви к самоотверженности и смерти нельзя считать феноменом только прошлого столетия. Такая же эмоциональная шкала в небольшой степени проявляется и в девичьих интернет-рассказах первого десятилетия XXI века. Так, в 2010–2011 гг. на rate.ee были популярными рассказы «Высокомерная девчонка и мальчик» и «Рассказ о мотоцикле». Они копировались, постились, читались и оценивались в блогах девочек снова и снова. В первом рассказе юноша во имя любви жертвует своими глазами и зрением. Во втором рассказе юноша с девушкой едут на мотоцикле, и он отдаёт свой шлем

Эротика и секс в рассказах девочек

Для субкультуры девичества весьма характерны игры с сексуальными фантазиями, а рукописные тексты, описывающие эротические и сексуальные отношения, уже в начале XX века использовались в девичьей культуре как совершенно отдельные жанры наряду с романтическими текстами (Kalmre 1997; Борисов 2002: 303). Именно как отдельные жанры, и этим данная письменная практика подкрепляет идею классических художественных произведений прошлого века, в которых имели место быть, скорее, сенсуальность и, возможно, эротика, но никак не секс, т. е. в литературе секс и романтические чувства были разделены. Романтическая любовь выше, а сексуальность не романтична (Шоуз 1997: 106; Шоуз 2013). На это же явление в девичьих рукописных романтических рассказах XX века указывал и С. Борисов, сообщая, что физическая любовь и эротика представлены лишь в 5–10% рукописных рассказов русских девочек. В советское время подобных публичных текстов и не могло быть много, но они были. Например, среди русских советских девочек был очень популярен рассказ «Баня»⁸. Его копировали и читали поодиночке или в компании девочек тайком, спрятавшись от родителей (Борисов 2002: 298, 303).

Тем не менее, среди представленных мной рукописных рассказов последних десятилетий прошлого века имеются и такие, в которых любовь не исключает секса. Таковы рассказы «Маннь и Тыннь» и «Ринго и Беэта». Трагична история Маннь и Тыння, в которой большая романтическая любовь означает именно физические взаимоотношения двух главных героев, а основное содержание заключается в детальном представлении постельных сцен. Но и эта история с трагическим финалом демонстрирует величественность любви, а большая любовь получает окончательное подтверждение в лице смерти: *«После тяжёлых родов Маннь умерла. После её смерти Тыннь покончил с собой, так как не мог жить без Маннь. Так закончилась счастливая-несчастливая любовь двух молодых людей».*

Из вышесказанного явствует, что в отдельных случаях в девичьих рукописных романтических рассказах последних десятилетий XX века всё-таки могли быть упоминания о сексе, но среди предложенных мной интерактивных примеров (разделы

2 и 3) соответствующие детальные описания отсутствуют. Вероятно, для переживания подобных чувств и формирования сексуального идентитета девочек в современной культуре имеются и другие возможности, поэтому в XXI веке этот жанр полностью исчез из девичьих блогов. Интерактивным рассказам девочек характерны, скорее, скромные любовные сцены, а также лёгкая эротика, почти никогда не кульминирующая описанием совокупления. По определённым текстовым сигналам читатель догадывается о страсти героев, об их взаимных романтических чувствах, о которых они в конце концов и сами узнают, несмотря на подчас сложные взаимоотношения.

Мы решили поиграть в карты. Я против него. Играли в «Верю–не верю». Это было ужасно. Каждый раз выпивали по стопке. Всё время пялились в глаза друг другу. И всё время находились очень близко друг к другу. Напряжение росло, и я выронила две карты под стол. Я полезла их подобрать и увидела перед собой Его. Мы посмотрели друг на друга... он прильнул своими губами к моим...» («How could I let him walk out of my life»)⁹.

Страсть (*desire*) в классической романтической литературе выступает в качестве важной побуждающей силы. Она выражается не столько в словах, сколько во множестве текстовых сигналов. Возбуждая, избегая, дразня, эти тексты вызывают у читателя страсть, которая обрамляется метафорами, сформировавшимися в любовных рассказах XIX–XX вв., такими как лунный свет, шум моря, звёздное небо и т. п. Для описания первой встречи и романтических чувств главных героев в рассказах создаётся специальная атмосфера, к примеру, описываются падающие на подоконник капли воды, свет от свечи, красивая музыка и т. п. (Belsey 1994).

Романтика, идеалы и примеры в интерактивной любовной прозе XXI века

Девичьи интерактивные любовные рассказы собственного сочинения во многом отличаются от своих фольклорных предшественников конца XX века. Последние представляли собой короткие схематичные рассказы с мелодраматическим или трагическим финалом, повествовали о первой встрече девушки

и юноши и зарождении любовного чувства, тогда как в рассказах с продолжением начала XXI века говорится о повседневной жизни девушки, её друзьях, отношениях и мечтах. В основном это рассказы от первого лица, и действие происходит, как правило, в привычной для девушки среде: дома, на улице, в школе, на вечеринках и пр. В рассказах много диалогов и большое количество действующих лиц: родители девушки, братья и сёстры, подруги, знакомые мальчики. Девушки в роли главных действующих лиц этих рассказов соответствуют образу женщины современного новомодного мира, являясь, как правило, самостоятельными и экономически независимыми. Их родители обычно успешны или не вмешиваются в жизнь дочерей, например, надолго уехали за границу, или, наоборот, сама девушка переехала жить к богатому родственнику за границу, или же это вовсе сводная семья, где помимо детей каждого из родителей имеются ещё и общие дети.

Привет, меня зовут Эмили Розенберг. Мне 15 лет, у меня длинные светлые волосы, стройная фигура и синие глаза. Я живу в Нью-Йорке в большой двухэтажной квартире. Мою маму зовут София Розенберг. У неё тёмно-русые волосы, ей 34 года и у неё своя фирма. («Valu»)¹⁰.

В рассказах хорошо вырисовываются типажи романтических героев. Девушки в них стройные, статные, привлекательные, модные, с длинными волосами, юноши высокие, с натренированным телом и мужественной внешностью. В некоторых рассказах девушки используют узнаваемые содержательно-стилистические приёмы и повествовательный стиль, характерный для сказок. Среди моих интерактивных рассказов о любви имеются также, например, истории о золушке или гадком утёнке, содержание которых заключается в обретении отверженной по какой-то причине (из-за внешности, положения и пр.) девушкой любви и счастья. Это, например, «Рассказ о застенчивой девушке, ставшей самоуверенной женщиной» и «Игры судьбы».

Первая встреча с юношей своей мечты описывается, как правило, романтично и в деталях:

Был тёплый летний вечер. Я смотрела на море и изумительный закат. Поверхность моря была зеркально гладкой и переливалась. Я играла песком, тиская его в руках. Он был мягкий, как пух. Вскоре солнце скрылось, и я решила пойти домой. Не-

ожиданно я увидела того, в кого влюбилась с первого взгляда. У тебя были светло-русые вьющиеся волосы, развевающиеся на ветру. Твоё коричневое натренированное тело привлекло моё внимание. Твои лучезарные зелёные глаза открыли моё сердце. («В раю есть любовь»)¹¹.

Кэтрин Белси в качестве одной из характеристик художественных рассказов о любви выделяет взаимный антагонизм главных героев, часто имеющий место быть в начале рассказа. Он перерастает во взаимную симпатию, о которой читатель догадывается прежде, чем это осознают сами герои (Belsey 1994: 21–22). Это вызывает у читателя чувство удовлетворения от осуществления заветных желаний, в чём и заключается одно из наслаждений от чтения романтических рассказов. К примеру, в рассказе «You belong with me» всё происходит так, как и следовало ожидать, пари двух девушек заканчивается зарождением любовного чувства.¹²

Несмотря на то, что в рассказах часто описываются поиски себя и разные взаимоотношения главных героев, в моей выборке любовные истории в блогах девочек на rate.ee обычно заканчиваются счастливо: любовь обретена и подтверждена с обеих сторон, более того, многие рассказы заканчиваются свадьбой и созданием семьи. Конечно, отклонения от этой основной линии также имеются («How could I let him walk out of my life»)¹³.

Ева Иллуз в своём исследовании отмечает, что в наше время детали роскоши имеют смысловое значение в общем культурном сценарии изображения любви (Plouz 1994: 24). На основе моих материалов также можно утверждать, что в интерактивных романтических рассказах девочек всё более значимым становится описание красивой, шикарной жизни. Также можно отметить, что в последние два года девичьи рассказы в качестве любовных историй стали слабее и менее чётко выражены, тексты вязнут в деталях повседневной жизни, девушки больше не выражают любовь, а пребывают «в отношениях», и часто бывает так, что в ходе длинного рассказа с продолжением они несколько раз меняют партнёров. И многие вышеупомянутые приёмы художественных рассказов о любви (описание страсти, первоначальный антагонизм героев и др.), а также изображение романтических отношений больше не проявляются настолько ярко. При этом именно рассказы в сообществах девушек в ФБ

в качестве романтических историй слабее и менее выражены, чем соответствующее творчество на *rate.ee* за 2010–2013 гг.

В то же время в рассказах в ФБ имеется множество ссылок на примеры из современных медиа и поп-культуры. Действие в них всё чаще происходит не только в Эстонии, но и за рубежом: в Америке, Англии, Ирландии и пр. И если девичьи любовные рассказы в рукописных собраниях последних десятилетий прошлого столетия иллюстрировались в основном вырезками из советских журналов моды, то скопированные в Интернете фотографии, добавленные к рассказам на *rate.ee* и в ФБ, приобретают всё большее значение. Они также служат средством для создания иллюзии роскоши и красивой жизни. Девочки описывают повседневную жизнь героев своих рассказов вплоть до бытовых деталей, словно они бумажные куклы или Барби, чей гардероб можно легко поменять, выбрав в сети картинки с одеждой модных брендов. В фотографиях из Интернета представлена не только одежда девочек, но и модная обувь, аксессуары, причёски, макияж и еда. На снимках, подобранных к рассказам, можно видеть, что героини романтических историй живут в шикарных квартирах и домах, ездят на роскошных автомобилях. Важную роль играют также, например, шопинг и показы известных торговых марок (Cucci, Prada и многие др.) (см. «Жизнь Элеанор», «Рассказы Шакир»¹⁴ и др.). В жанровом плане рассказы в ФБ разнообразнее, варьируясь от приключенческого рассказа («Жизнь близнецов»¹⁵) до пародии («Мега-занимательная жизнь Элис»).

В рассказах 2013–2014 гг. действующие лица также фигурируют в виде иллюстраций. Для изображения главных и второстепенных героев специально подбираются фотографии в сети. Весьма часто девушки выбирают для своих рассказов популярных артистов, певцов и моделей. В некоторых сообществах в ФБ читатели также могут принимать участие в подборе подходящего образа (например, «Занимательная жизнь Мелинды»¹⁶). Выбор парня своей мечты даёт некоторое представление о непрестанно меняющейся культуре фанатов. Привлечение представителей поп-культуры, мотивы моды и роскоши в девичьих рассказах имеют своё обоснование. Согласно мнению Евы Иллуз, связывание известных артистов, певцов и др. с романтической культурой способствует легитимизации современных взаимоотношений любви и потребления. Посредством коммер-

ческой рекламы звёзды усиливают связь между романтикой и идеалами красоты, ведь для рекламы косметических товаров они «одалживают» свои лица и тела. К тому же, многие известные по рекламе звёздные пары являются парами не только на экране, но и в жизни. В их лице потребительская культура сконструировала идеальную пару, так как в них скомбинированы красота, молодость, гламур, здоровье и потребление (Piouz 1997: 24–25, 89). Линда Дег также указывает на идеал вечного счастья, любви, брака и здоровья в рекламе, ориентированной на женщин, что зарождаёт в потребителе веру в то, что одежда, косметика, духи, причёска и украшения являются первостепенными средствами привлечения мужчин (Dégh 2003: 39).

Романтическими идеалами многих авторов и читателей в рассказах на rate.ee за 2009–2010 гг. были американский певец Николас Джонас («Tell me why») и канадский певец Джастин Бибер («JB»). В рассказе «JB» счастливый конец означает свадьбу с Джастином Бибером. В последние годы главными действующими лицами в рассказах девушек выступают участники популярного англо-ирландского бой-бэнда One Direction (см. «Жизнь Элизабет» в ФБ и рассказы «Don't let me go», «This is us», «New life», «You belong with me», «We are a love story... gone wrong» на rate.ee). Несмотря на многие новые мотивы и направления в девичьих рассказах, свадьба и брак по-прежнему остаются желаемой развязкой историй и критерием наивысшего счастья. В финале упомянутых выше рассказов («You belong with me» и «We are a love story... gone wrong») девушки находят принца своей мечты – участника группы One Direction Гарри Стайлза, а об их блистательной романтической свадьбе свидетельствуют иллюстрирующие рассказ фотографии с изображением невесты в белом пушистом платье и прочих свадебных аксессуаров («We are a love story... gone wrong»).¹⁷

Заключение

Обобщая всё изложенное выше, можно сказать, что в случае любовных рассказов собственного сочинения мы имеем дело с естественной и постоянно приобретающей новые черты формой самовыражения в субкультуре девичества. Вне зависимости от времени, среды и контекста, девушки определяют

свою жизнь и идентитет посредством романтической культуры, сочиняя романтические рассказы, читая их и принимая участие в процессе их написания. Заставляет задуматься тот факт, что рукописные тексты с наивной манифестной дидактикой, бытовавшие ранее в узких кругах девочек и до появления Интернета остававшиеся относительно скрытыми от взрослых, благодаря Интернету нашли своё место в более широком мире, в котором авторов и читателей рассказов о любви несравнимо больше, и эта практика становится частью группового поведения и общения всё большего количества девочек-подростков. Девушки-авторы сочиняли романтические рассказы, опираясь на свою фантазию и способности, придерживаясь стереотипов и клише, приобретённых в литературе и современной массовой и потребительской культуре. Интернет предлагает авторам и читателям рассказов множество возможностей для миксования различных образов и форм цифровых медиа. Согласно утверждению С. Борисова, «девичьи рукописные рассказы о любви выступают и как своеобразный социокультурный институт. От поколения к поколению они транслируют в латентной форме романтические ценности и представления, выполняют для читательниц функцию “самоинициации”» (Борисов 2002: 297).

Выявляющиеся в рассказах представления девочек о романтике и любви в последние десятилетия претерпели изменения. В девичьих рукописных рассказах последних десятилетий XX века доминировал идеал самоотверженной любви, зачастую любовь связывалась со смертью, и это было скорее трагическое, нежели счастливое чувство. А в вышеупомянутых интерактивных рассказах, несмотря на наличие единичных чувственно-трагических примеров среди них, отчётливо угадывается тенденция, свидетельствующая о том, что рыцарство, самоотверженность и смерть во имя любви в девичьих романтических рассказах XXI века больше не актуальны.

Тема любви и романтики в XXI веке тесно связана с потреблением и массовой культурой. Девушки в роли главных действующих лиц самостоятельны, хорошо одеты, успешны, красивы, вольны действовать и путешествовать по всему миру. И если в мелодраматических историях конца XX века героиня не имела выбора, и лишь один был единственно правильным для неё, то героини интерактивных рассказов XXI века вольны в своём выборе, они ищут и могут менять партнёров. Фольклористом

Линдой Дег описан спродюцированный сегодняшней коммерческой и массовой культурой сценарий т. н. романтической свадьбы Золушки (Dégh 2003: 39–41), что в девичьих романтических рассказах также выступает в качестве одной из популярнейших концовок. Сегодняшние девичьи романтические рассказы – это истории об исполнении желаний. Они напоминают современные сказки и занимают место в одном ряду с созданными торговлей и индустрией гламура успешными историями о девушках, мечты которых сбываются, которые находят себе известных и богатых принцев и становятся принцессами.

Примечания

- ¹ Просматривать многие из этих источников непросто, поскольку для этого требуются адреса и пароли. В последние годы данная традиция на rate.ee ослабла, большинство пользователей-подростков покинуло сайт.
- ² Материалы хранятся в Эстонском фольклорном архиве: серия RKM KP, тома 25 и 40; серия EFA АК, тома 21 и 161; серия EKRK I, том 96.
- ³ Данный рассказ и некоторые последующие рассказы в оригинале имеют названия на английском языке.
- ⁴ Романтические рассказы в блогах девочек на сайте rate.ee собраны мной в личном архиве в порядке их публикации на сайте. Многие рассказы с продолжением за 2010–2011 и 2013 гг. уже не доступны на rate.ee. Ссылки на них даны по дате поступления и номеру страницы в собрании автора статьи.
- ⁵ Rate.ee – это эстонская социальная сеть, созданная в 2002 г. Андреем Коробейником. Портал был особенно популярен среди молодых интернет-пользователей. В первые годы существования сайта число зарегистрированных на rate.ee пользователей в возрасте 10–14 лет составляло почти 100 % от количества жителей Эстонии этого возраста: <http://www.rate.ee/ads.php?act=1> (дата обращения 15.11.2017). На сегодняшний день эта сеть утратила свою популярность среди девочек.
- ⁶ О представлении любви в советской культуре см. Борисова & Богданов & Мурашов 2008.
- ⁷ Из блога пользователя Redplix на rate.ee, 2011, февраль, с. 33.

- ⁸ Популярный анонимный эротический рассказ конца XIX – начала XX века. Происхождение и точное время написания текста неизвестно, распространялся путём переписывания. Авторство приписывалось многим известным русским писателям, но наиболее вероятным автором считается всё-таки Алексей Николаевич Толстой. Не исключено, что рассказ, имитирующий более ранний литературный стиль, был написан в 1930-е годы как своеобразная реакция на табуирование секса в советской литературе (ru.wikipedia.org/wiki/Баня_(рассказ).
- ⁹ Из блога пользователя Vivvz на rate.ee, 2013, февраль, с. 10.
- ¹⁰ Из блога пользователя Redplx на rate.ee, 2011, март, с. 17.
- ¹¹ Из блога пользователя Reeli на rate.ee, 2011, декабрь, с. 20.
- ¹² Из блога пользователя PinkCat на rate.ee, 2013, февраль, с. 35.
- ¹³ Из блога пользователя Vivvz на rate.ee, 2013, февраль, с.13.
- ¹⁴ *Жизнь Элеанор*, <https://www.facebook.com/search/top/?q=eleanori%20elu>; *Рассказы Шакир*, <https://www.facebook.com/shakira.randjarv> (дата обращения 15.11.2017).
- ¹⁵ *Жизнь близнецов*, <https://www.facebook.com/AinultLahedadTydrukud/> (дата обращения 15.11.2017).
- ¹⁶ *Занимательная жизнь Мелинды*, <https://www.facebook.com/search/top/?q=%C3%A4rjejut%3A%20melinda%20p%C3%B5nev%20elu> (дата обращения 15.11.2017).
- ¹⁷ <http://www.rate.ee/blog/1440236/we-are-a-love-story-gone-wrong-32-ehk-viimane> (дата обращения 15.11.2017).

Литература

- Anttila, Anna 1996. 99 prosenttia rakkautta. Tyttöjen ennustusleikit opetavat seurustelu sääntöjä. Kinnunen, Eva-Liisa & Koski, Kaarina & Penttilä, Riikka & Pietilä, Minttu (ред.). *Vitsistä videoon*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, сс. 35–52.
- Anttila, Anna 2009. *Leikin asia. Näkökulmia varhaisnuorten romanttiseen seurustelukulttuuriin*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Belsey, Catherine 1994. *Desire*. Oxford and Cambridge: Blackwell.

- Борисова, Наталия & Богданов, Константин & Мурашов, Юрий 2008. *СССР: Территория любви. Новые материалы и исследования по истории русской культуры* 06. Москва: Новое издательство.
- Борисов, Сергей 1992. *Тридцать девичьих рукописных рассказов о любви*. Обнинск.
- Борисов, Сергей 2002. *Мир русского девичества. 70–90 годы XX века*. Москва: Научно-издательский центр «Ладомир».
- Dégh, Linda 1994. Beauty, Wealth and Power: Career Choices for Women in Folktales, Fairy Tales and Modern Media. *American Folklore and the Mass Media*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, сс. 180–209.
- Gaunt, Simon 2006. *Love and Death in Medieval French Literature: Martyrs to Love*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Illouz, Eva 1997. *Consuming the Romantic Utopia. Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*. Berkeley, Los Angeles and Oxford: University of California Press.
- Illouz, Eva 2013. Ist die Liebe tot? *Die Zeit/Philosophie*, June. <http://www.zeit.de/2013/25/eva-illouz-liebe-tot>.
- Kalmre, Eda 1997. This long short way from the memory album to the oracle. Girls' written lore of the years 1970 to 1990. *Journal of the Baltic Institute of Folklore* 1, сс. 97–112.
- Kalmre, Eda 2010. Tüdrukute materjalikogudest ja eneseesitlusest internetis rate.ee päevikute armastusjutustuste näitel. Kalmre, Eda (ред.). *Tulnukad ja internetilapsed. Uurimusi laste- ja noortekultuurist*. Tartu: EKM Teaduskirjastus, сс. 214–245.
- Корсаков, Дмитрий 1994. Она лежала на асфальте, как белый лебедь... *Комсомольская Правда*, 11 октября.
- Лебина, Наталья 2014. *Мужчина и женщина: Тело, мода, культура. СССР – оттепель*. Москва: Новое литературное обозрение.
- Lipponen, Ulla 1992. Ruusu ja rikkaruoho. Rakkaus tyttöjen runovihkoperinteessä. Näre, Sari & Lähteenmaa, Jaana (ред.). *Letit Liehutaan. Tyttökultuuri murroksessa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, сс. 114–134.

Mattheus, Ave 2010. Noor(te)kirjanduse plahvatus. *Looming* 9. www.looming.ee/index2.php?archive_mode=article&articleid=455 (дата обращения 06.10.2014).

Шикаренко, Юрий 1995. Рукописные рассказы о любви. *Урал* 12, сс. 12–85.

Жаворонок, Светлана 1998. Девичьи рукописные любовные рассказы. Борисов, Сергей (сост). *Русский школьный фольклор*. Москва: Научно-издательский центр «Ладомир».

Summary

Girls' Self-created Love Stories: Romantic, Ideals, Examples, Evolution

Eda Kalmre

Keywords: album, blog, personal manuskript collection, girls' literature, girls' subculture, internet, lovestory, romance

The article is based on interactive love stories collected from 14–18-year-old Estonian girls' blogs starting from 2010, and partly also on girls' manuscript material from the second half of the 20th century, employed mainly to provide a historical and comparative perspective for the contemporary interactive material. Contemporary material mainly originates from the social network portal rate.ee, and as of 2014 it has been supplemented by love stories published in dedicated Facebook communities. The aim of the article is to give an overview and analyse how these stories reflect concepts of couple relations, romance, love, happiness and dreams of future. An attempt is made to see how girls' fantasies correspond to contemporary general cultural concepts of romance, love and sex.

Глобализация и этнические шутки: новый взгляд на старую традицию в Беларуси и Эстонии

Лийзи Лайнесте

Отделение фольклористики, Эстонский литературный музей,
Эстония
liisi@folklore.ee

Анастасия Федотова

Тартуский университет
zhvaleuskaya@gmail.com

Аннотация: В последние десятилетия национальные и этнические отличия в создании и оценивании юмора изменяются, т.к. культурные границы становятся более эфемерными, частично вследствие глобального распространения СМИ. Интернет сделал шутки более короткими и визуальными, и менее зависимыми от языка – английский язык стал основным языком распространения юмора. Однако это не значит, что национальные и этнические различия стираются. Напротив, в некоторых случаях это предопределяет поворот к акцентированию местной истории и особую склонность к юмору.

В этой работе мы возвращаемся к более ранним исследованиям эстонских (Laineste 2005, 2009) и белорусских (Astapova 2015; Жвалеўская 2013, 2015) этнических шуток и рассматриваем новые тенденции в современных источниках. Начиная с шуток конца XIX в. и заканчивая наиболее современными анекдотами, мемами и другими формами юмора, распространяющимися в интернете, в этой статье представлен обзор того, как социальная действительность взаимодействует с правилами выбора мишени шуток; акцент сделан на влияние глобализации на юмористический фольклор.

Ключевые слова: этнический юмор, Беларусь, Эстония, шутки как социальные факты, интернет, мемы

Введение

Этнические шутки неразрывно связаны с социальной действительностью (Davies 1990, 1998, 2002, 2011, 2016 и т.д.). Следовательно, логично предположить, что они изменяются вместе с обстоятельствами, которые привели к их появлению: с определённым социальным, политическим и культурным контекстом. В последние десятилетия национальные и этнические отличия в создании и оценивании юмора изменяются, т.к. культурные границы становятся более эфемерными, частично вследствие глобального распространения СМИ. Интернет сделал шутки более короткими и визуальными, и менее зависимыми от языка – английский язык стал основным языком распространения юмора. Однако это не значит, что национальные и этнические различия стираются. Напротив, в некоторых случаях это предопределяет поворот к акцентированию местной истории и особую склонность к юмору. Даже если выбор подходящих целей для шуток, возможно, и возрос из-за расширения культурных контактов, будь они преднамеренными в большей (доступ к интернету и международным средствам массовой информации, частые поездки) или меньшей (миграционный кризис в 2015 году) степени, разные группы демонстрируют индивидуальные предпочтения и используют отсылки к местным культурным особенностям в юморе, который они создают и распространяют.

Этнический юмор, бок о бок с анекдотами про секс и политику, безусловно являлся одной из любимых тем во все времена (см. Shifman 2007: 198). Он отражает местные традиции выбора мишени насмешек и полагается, таким образом, на локальные культурные модели и другие аспекты социальной реальности. Даже во времена массовой глобализации, которая привела к распространению универсальных тем шуток (примером тому могут служить шутки о поведении в интернете, см. Laineste & Voolaid 2016) и политической корректности, исследователи отмечают активное распространение этнических шуток во времена, когда этничность подвергается сомнению или угрозе (Kuipers 2006: 142). Этнические мишени юмора все еще популярны, хотя

они не всегда называются своими именами; вместо этого они визуализируются через узнаваемые символы (Boxman-Shabtai & Shifman 2015) – через традиционные особенности питания, одежду или физиологические особенности. Исследование развития категории этнических шуток в диахроническом разрезе помогает определить, какие социальные факторы влияют на популярность и внутреннюю динамику этого неоднозначного фольклорного жанра.

В этой работе мы проводим диахроническое исследование выбора мишеней этнических анекдотов в Эстонии и Беларуси. Данный анализ проливает свет на противостояние глобального и локального в рамках традиции, показывая изменения в направлении шуток.

При описании шуток и их мишеней мы будем ссылаться на теорию этнического юмора и мишеней юмора, изложенную Кристи Дэвисом в его статье «Этнические шутки, нравственные ценности и социальные границы» (1982) и дополненную в последующих монографиях (1990, 1998, 2002) и многочисленных статьях об этническом юморе (1987, 1991, 1999, 2003). Основная идея его теории состоит в том, что существует набор универсальных правил для выбора (этнической) мишени в анекдотах о глупцах. Это подразумевает, что глупые персонажи выбираются из группы, которая является близкой к группе шутника в культурном отношении; эти группы часто говорят на одинаковых или схожих языках. Кроме того, они считаются экономически отсталыми и, как правило, зарабатывают на жизнь непрестижным физическим трудом. Отношения подшучивания между шутниками и мишенями характеризуются асимметрией. Например, у французов есть анекдоты про бельгийцев, у американцев – про поляков, у канадцев – про жителей Ньюфаундленда и т. д., но не наоборот; больше примеров можно найти у К. Дэвиса (1990: 11). В 2011 году К. Дэвис дополнил, что существует также противостояние между физическим и умственным, лежащее в основе большинства шуток, в которых высмеиваются определённые группы населения.

Целью этого исследования является вычисление частотности этнических шуток в Эстонии и Беларуси в этот период, выделение основных изменений мишеней этнических шуток с конца XIX века по сегодняшний день, определение сходств и различий между финно-угорским (эстонским) и славянским (белорусским)

культурными регионами, которые географически долгое время находились в зоне влияния России, и исследование роли визуализации в современном этническом юморе.

Шутки и их мишени в Эстонии и Беларуси

Эстонские источники

Эстонские источники состоят из трёх корпусов шуток. Первый корпус состоит из примерно 1500 шуточных рассказов; он был собран в конце XIX века пастором Матиасом Йоханном Эйсенем, который интересовался народными сказками и загадками. Второй корпус относится к 1950–2007 гг. и состоит из примерно 50,000 шуток советского и постсоветского времени, собранных из печатных и устных источников и интернета. Третий, наиболее недавний корпус (около 500 шуток, юмористических изображений и видео), включает в себя устный фольклор (коллекция школьного фольклора) и юмористические источники из Интернета. К последним относится категория «Этнический юмор» (главным образом, шутки) юмористического сайта meeldib.ee и наиболее популярные группы в социальных сетях, посвящённые юмору и/или мемам (главным образом, изображения и видео). В то время как данные из Интернета были собраны путём поиска по современным «юмористическим центрам притяжения» (Shifman 2007: 188), кампания по сбору школьного фольклора – это регулярное (проходит раз в десять лет) общенациональное эстонское мероприятие, в рамках которого школьникам всех ступеней среднего образования выдают опросники по школьному фольклору, в том числе юмору и шуткам.

1900-е

Первый корпус источников охватывает период 1880–1910 гг., когда Маттиас Йоханн Эйсен начал собирать шуточные рассказы. Сборники традиционных народных шуток, отредактированные Эйсенем и собранные им самим и его корреспондентами, были изданы в нескольких томах (Eisen 1895–1910), в каждом из которых содержится около 200 уникальных текстов. Эйсен

предвзято относился к собиранию юмористического фольклора. Он описал свои предпочтения в предисловии к «Eesti Rahvanali», указав, что шутки не должны быть слишком непристойными или нечестивыми. Этнические шутки обошли оба этих ограничения, и возможно именно поэтому они являются наиболее многочисленной категорией юмора в его коллекциях (80% или примерно 1500 собранных шуточных рассказов). Как правило, в шутках упоминается этническая принадлежность главного героя:

Житель острова Сааремаа купил буханку хлеба. Он привязал к хлебу шнурок и потянул его за собой, приговаривая: «Теперь ты за мной побегай, я устал за тобой бегать!» (Eisen 1896/2002b No. 49: Leib pööri otsas. [Хлеб на шнурке.] Х. Рейсар, волость Халлисте, юго-западная Эстония.)

Мишенью шуток и шуточных рассказов являются периферии, главным образом, острова на западном побережье Эстонии (Сааремаа и Хийумаа), а также жители прибрежных регионов. Некоторые из шуток высмеивают иностранцев (особенно евреев и русских), которым довелось побывать в их деревнях в качестве странствующих купцов, солдат или рабочих. В сборнике Эйсена «Eesti rahvanali» (1909) мишенями этнических шуток являются следующие локальные этнические группы, каждая из которых отличается особым местным диалектом и укладом жизни:

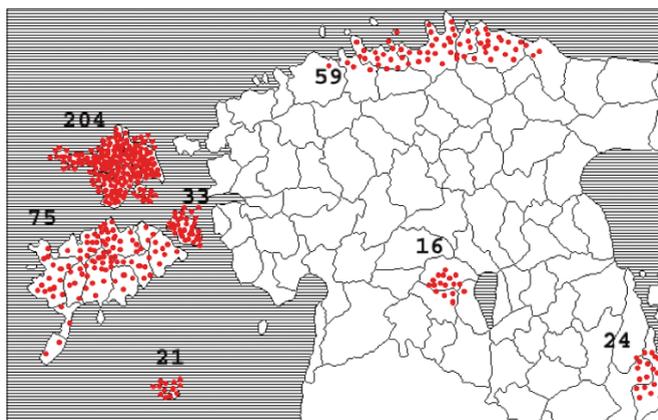


Рис 1. Мишени этнических шуток в сборнике Эйсена «Eesti rahvanali» (1909).

Языковые аспекты являлись распространённым источником смеха, как, например, в следующей шутке о Хийумаа:

Странствующий рабочий из России поехал на остров Хийумаа. Жители позвали местного хийуца¹, который был в российской армии, чтобы он поговорил с рабочим по-русски, но хийуец не знал не слова по-русски. Ему говорят: «Ты же сказал, что свободно разговаривал по-русски в армии!» Солдат ответил: «Ну так что – я свободно говорил там, но они ничего не разрешают забирать с собой. Они всё отобрали: ружьё, рюкзак и даже русский язык!» (Eisen 1909/2002g No 279: Hiiu soldat [Солдат-хийуец]. Й. Ратас, д. Лыве, южная Эстония)

Итак, большая часть мишеней шуток того времени имела этнические идентификаторы, что ещё раз показывает, как семиосфера была структурирована в рамках этнических категорий.

Советские и ранние постсоветские шутки

Диалектные различия в Эстонии продолжали существовать в советские времена (и существуют до сегодняшнего дня), но подшучивание над этничностью и связанными с ней диалектными особенностями постепенно исчезает в источниках после 1960–70-х гг. Только 26% шуток этого периода можно отнести к этническим.

Одним из немногих случаев, когда эстонцы как нация продолжали упоминаться, были анекдоты про три нации. Анекдоты из трёх частей про эстонца, русского и немца, которые меряются силой и остроумием, представляют собой особую группу юмористических текстов: этот подвид анекдотов был особенно популярен в советское время и, в частности, среди школьников (см. также Tuisk 2010). Часто эти анекдоты содержат скатологические аллюзии: соревнующиеся должны забраться по лестнице без дефекации или пересечь мост, не высморкавшись, и т.д.:

Русский, немец и эстонец попали в тюрьму. Им сказали, что выпустят того из них, кто сможет выдержать запах верблюда дольше всего. Немец продержался несколько минут и выбежал. Русский выдержал несколько часов. Через некоторое время после того, как запустили эстонца, верблюд выбегает с воплем: «Я не могу больше терпеть этот запах!» (<http://humor.nutitee.ee/Category:Joke>)

Самая популярная мишень анекдотов во втором корпусе, заменившая местные этнические группы – это чукча, общесоветский эталон глупости. По всему социалистическому лагерю люди рассказывали такие шутки:

Чукча спрашивает Ваню: «Угадай, сколько у меня оленей! Если ты угадаешь, я отдам тебе обоих» (1983; Jüri Viikberg).

Русский занимает второе место по популярности среди мишеней шуток. Юмористический фольклор про русских всегда существовал в Эстонии, но в советский период и в начале 2000-х русский занимал особенно важное место среди героев этнического юмора. У русских и эстонцев отсутствует сходство языка и культуры (см. Дэвис 1990), однако близость географического расположения и сложные переплетения истории наряду с унификацией распространённых анекдотов в СССР компенсируют это отсутствие. Анекдоты нередко были частично на русском языке, т.к. это был исходный язык анекдота – или для того, чтобы подчеркнуть характерные особенности русского, который был мишенью шуток:

Во время Олимпийских игр русский и англичанин остановились в отеле «Олимпийский» и вместе ехали в лифте вниз. Русский пописал в углу лифта. Оскорблённый англичанин передвинулся в другой угол и закурил. Когда лифт доехал до нижнего этажа, русский сказал: «Между прочим, в Советском Союзе в лифтах не курят» [реплика на русском] (1981; Jüri Viikberg).

В советский период наряду с русскими и чукчами появился ряд новых общесоветских мишеней шуток, хотя в целом этническая идентификация стала реже встречаться в анекдотах. Границы между «нами» и «ними» расширились; кроме того, во всех странах, входивших в состав СССР, распространялись похожие шутки с похожими мишенями: армянами, грузинами и другими членами «братского союза народов».

Современные шутки (после 2007 г.)

В третьем корпусе источников (шутки из школьного фольклора и юмор из интернета, начиная с 2007 года) общая пропорция шуток с этническими мишенями уменьшилась ещё больше и едва достигает 9%. Появились новые группы мишеней, связанные с миграционным кризисом в 2015 г. – главным образом,

мусульмане как обобщённая категория объектов шуток (до этого было лишь несколько всплесков внимания к этой мишени шуток, наиболее активный произошёл после событий 11 сентября в Нью-Йорке) или негры. Современные анекдоты про негров и арабов используют взаимозаменяемые скрипты, формируя, таким образом, группу новых «других» под общим названием «коричневянин» (*pruunlane*).

Коричневянин приходит в посольство Эстонии, чтобы получить гражданство. Там ему дают кубик и говорят: «Если у тебя выпадет число от 1 до 5, ты его не получишь. Если выпадет 6, можешь бросить кубик ещё раз.» (Eesti Ekspress, Õnne Tulits 2015-06-03 11:04:48)

Однако самый частотный и яркий персонаж в современном эстонском этническом юморе – это сам эстонец. Медлительность является основной темой этих коротких шуток (собранных Арво Крикманном):

Эстонцы – самая богатая нация в мире, потому что они не могут достаточно быстро потратить свою зарплату.

В эстонской версии игры «Кто хочет стать миллионером?» есть дополнительная подсказка – «Письмо другу».

Эстонский начальник просит свою русскую секретаршу печатать помедленнее, потому что он не может диктовать так быстро. (Krikmann 2007)

Многие шутки высмеивают определённые черты характера эстонцев; самыми распространёнными являются услужливость, покорность и чрезмерная совестливость.

Богу надоело, что эстонцы не могут постоять за себя, и он решил устроить им небольшое испытание. Он собрал всех эстонцев и сказал: «Вас всех завтра повесят!». Молчание. Он повторил. Опять молчание. В третий раз он уже прокричал: «Вы меня слышали, вас всех завтра повесят!» Из заднего ряда раздаётся робкий голос: «А верёвки свои приносить или там дадут?» (Eesti Ekspress, jumala nali 2015-06-03 09:57:21)

Юмор становится всё более визуальным. Это особенно заметно на материале из социальных сетей, где визуальный материал составляет 90%, а анекдоты с неожиданной концовкой кажутся архаичными. Онлайн-медиа отдают предпочтение визуальной информации, что можно заметить не только на примере юмора.



Рис 2. Девушка: Приезжай ко мне! Сталин: Я не могу, я отправляю людей в Сибирь. Девушка: Моих родителей нет дома! Сталин: Да, я знаю, я их тоже отправил в Сибирь (Kreemised meemid).



Рис 3. Предложение руки и сердца. (Haruldane Pere).



Рис 4. Бог создал всех людей разными. Когда он дошёл до Китая, ему, наверное, надоело (Meeldib.ee).



Рис 5. Африканец/Эстонец/Пьяница (намёк на типичный «загар» людей, которые напиваются на свежем воздухе) (Kreemised meemid).

English	Estonian
Excuse me, may I disturb you for a second?	Kle...
It's you! How lovely to see you!	Tsau!
How are things with you?	Mis toimub?
Excuse me, I didn't quite catch what you were saying?	Mõh?
Sorry for bumping into you like that. So terribly clumsy for me.	Ehh?

Рис 6. Подчёркивается краткость эстонского языка и немногословность эстонцев (Meeldib.ee).



Рис 7. Эпиляция по-эстонски (аллюзия к ритуалам Иванова дня) (Meeldib.ee).

Визуальность часто является смысловым центром юмористического изображения; и хотя именно сопровождающий текст передаёт детали и культурные адаптации юмора к локальному контексту, некоторые общие ключи к пониманию заложены в картинке (традиционная одежда, цвет кожи и т.д.).

Белорусские источники

Представленный для сравнения белорусский материал был собран из печатных источников и интернета. Первый корпус материалов состоит из сборников фольклора XIX – нач. XX вв. (например, Добровольский 1891; Сержпутовский 1911; Federowski 1903). Часть шуток была собрана из газет начала XX в. и небольшого сборника «Беларускія жарты» (1915).

В советское время многие анекдоты публиковались в сатирическом журнале «Вожык», а также сборниках под редакцией профессиональных филологов и фольклористов (например, Бяспалы 1970; Гілевіч 1983; Фядосік 1984, второе издание 2005). Однако все эти материалы проходили жёсткую цензуру; в результате, опубликованные анекдоты имели мало общего с анекдотами, передававшимися устным путём (Мельниченко 2014: 34). В сборниках советского времени почти не встречается этнический юмор. Те немногие этнические шутки, которые всё же были опубликованы в этот период, представляют собой варианты шуток предыдущего периода. Анекдоты, бытовавшие в советской устной традиции, в основном были изданы уже после распада СССР (например, Лучшие анекдоты 1994).

Современные (постсоветские) анекдоты были собраны, главным образом, в интернете. В настоящее время достаточно сложно провести этническую атрибуцию многих из этих текстов, т.к. большинство анекдотов распространяется на русском языке и принадлежат более широкой русскоязычной аудитории. В настоящем исследовании мы используем в первую очередь тематические ветки, посвящённые анекдотам, на белорусских форумах и шутки из групп в социальных сетях, которые идентифицируют себя как белорусские: «Жарты па-беларуску», «Жарты на мове».

XIX – начало XX вв.

Общее количество юмористических текстов этого периода из различных источников составляет около 1000, из которых примерно 19% – этнические шутки. В сборнике Федеровского доля этнических шуток выше (она составляет 35%). Самые популярные герои – это евреи, цыгане, русские (последние часто

именуются «москалями»), реже встречаются поляки (мазуры) и немцы. Именно с этими народами белорусы имели больше всего контактов в этот период. У каждого из них были особые черты и роли. Так, например, русские в основном представлены в образе хитрых солдат, цыгане известны воровскими наклонностями и т.д.

Хотя эти «иностранцы» часто упоминаются в шутках бок о бок с белорусами, слово «белорус» упоминается редко. Когда в шутках фигурирует белорус, его чаще всего называют «мужик» в противовес этнонимам других героев шутки. Например, Добровольский опубликовал шутку «Как мужик с цыганом деньги сеяли» (Добровольский 1891: 692–693, АТ 1200).

Несмотря на то, основное значение слова «мужик» – крестьянин (в противовес знати), в нём также присутствует и определённый этнический оттенок. В то время как многие дворяне идентифицировали себя как русские или поляки, крестьяне сохранили локальную идентичность. Соответственно, термин «мужик» был во многом синонимичен с этническим маркером «белорус», но также имел важный социальный компонент. Такая идентификация белорусов с крестьянами продолжалась и в первые десятилетия XX в. (Astopova 2015: 17).

Локальные мишени белорусских шуток в основном находятся на периферии. Наиболее широко представлены полешуки. Из-за особенностей ландшафта Полесья многие деревни этого региона зачастую были отрезаны от основных путей коммуникации, что привело к возникновению значительных культурных идиалектических особенностей региона: полесский диалект иногда даже считается отдельным языком (см., например, Chodakiewicz 2012: 493). Полешуки нередко использовали подсечно-огневое земледелие – более архаичную форму ведения сельского хозяйства. Из-за этого они воспринимались как более отсталые и неосведомлённые о современных сельскохозяйственных инструментах и методах:

Шли себе два полешука по дороге. И тут смотрят: лежит серп. А они не знали, что это такое. Так постояли и давай удивляться. Потом один из них, немного посмелее, взял, заложил за плечи и пошёл быстрее, чтобы показать людям это чудо. Прошёл немного, и разобрало его любопытство и захотел снять серп. Потянул легонько, а тот серп зацепился за одежду и не даёт. Он – в крик:

– Ой ей! Брат, что это за гадина? Спасай, а то съест!
Тот прибежал и хотел скорее скинуть серп. Тем временем как потянул, так тому голова и слетела. Вот так тебе! (Federowski 1903: 211–212)

Ещё одной темой шуток являлась неосведомлённость полешуков о правилах поведения в церкви и формах церковных богослужений.

Шутки того времени коррелируют с общими тенденциями на белорусских землях в XIX – начале XX вв., когда этническое самоопределение значительно чётче проявлялось у дворянства, а не у крестьян, в среде которых главным образом собирали шутки.

Советские и ранние постсоветские шутки

Из примерно 3000 анекдотов этого периода, которые были проанализированы в данном исследовании, этнические шутки составляют около 16%. Как и в Эстонии, этнические шутки про местную периферию стали менее популярны в БССР. Полешуки сохранили свой диалект, но их образ жизни стал более похожим на образ жизни остальных белорусов.

Анекдоты про три нации были также популярны в Беларуси. Однако белорус не всегда присутствует среди героев анекдота. Во многих анекдотах действующими лицами являются немец, поляк и русский или англичанин, француз и русский. «Победителем» обычно выходит русский, но его победа такая же неоднозначная, как победа эстонца в соответствующих анекдотах. Некоторые из сюжетов почти идентичные:

Попали на необитаемый остров англичанин, француз и русский. Однажды к берегу прибило бутылку. Когда её открыли, то из бутылки появился джинн и сказал:

– Исполню по два желания.

Англичанин сказал:

– Мешок денег и домой.

Француз сказал:

– Женщина и домой.

Русский остался один. Подумав некоторое время, он сказал:

– Хорошая была компания. Ящик водки, и всех обратно. (Лучшие анекдоты 1994: 263).

Интересен комментарий белорусского писателя и популяризатора народного юмора Владимира Липского про идентичность русского в данных анекдотах. Он утверждает, что «русский – это и россиянин, и белорус, и украинец в одном лице» (Карпович & Гиль 2008).

Другие общесоветские мишени, такие как чукчи, грузины, армяне и даже негры также присутствовали в советском и раннем постсоветском белорусском фольклоре. В то же время, белорусы не являются популярной мишенью анекдотов. Если они в них присутствуют, то обычно высмеивается их глупость и нечистоплотность.

Современный юмор

В выборке из примерно 500 анекдотов, размещённых на двух популярных форумах (forum.onliner.by и talks.by) и некоторых шуток из социальных сетей, размещённых в 2008–2016 гг., доля этнического юмора составляет около 17%. Юмор на форумах представлен в основном в текстовой форме; социальные сети же предоставляют большую вариацию юмористических форм, преимущественно визуальных.

Многие из шуток обыгрывают идею национализма и «белорусскости», которая тесно связана с использованием белорусского языка:

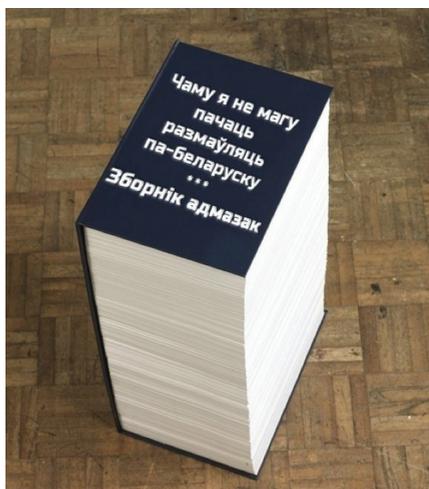


Рис 8. Почему я не могу начать говорить по-белорусски *** Сборник отмазок ([Vk.com/bulbashorg](https://vk.com/bulbashorg)).

Некоторые из стереотипов белорусского характера также становятся мишенью шуток. Самыми популярными являются покорность, терпимость и пассивность.

Посадили русского на лавку, из которой остриём вверх торчал гвоздь. Русский подскочил, обругал всех и всё, разломал лавку, ушёл. Посадили украинца. Украинец встал, вытянул гвоздь, забрал с собой и ушёл. Посадили белоруса. Белорус сидел-сидел, ойкал-ойкал, а потом говорит: «А может, так и надо?» (Падслухана Беларусь).

Такого рода самоирония в современных анекдотах сближает белорусов и эстонцев. Некоторые из анекдотов (например, про повешение и свою верёвку) существуют также и в белорусском фольклоре и, вероятно, являются вариациями более раннего советского (еврейского) сюжета (см. Мельниченко 2014: 448).

Появляются также новые локальные мишени юмора, такие как автоюковцы и споровцы². Однако данные мишени шуток созданы (или возрождены) скорее белорусской интеллектуальной элитой, чем народной традицией. Многие из анекдотов про них адаптированы из других этнических и неэтнических сюжетов:

Споровец хоронит тещу. За гробом идут одни мужчины на цыпочках. Прохожий спрашивает:
– А почему умершая на боку лежит?
– Тихо, а то проснётся, – шепчет споровец (Міхневіч і др. 2001: 5).

Кроме белорусов, в современном белорусском юморе есть и много других этнических мишеней. Некоторые из них появились в белорусском фольклоре относительно недавно (китайцы, сомалийцы, австралийцы), в то время как другие (русские, украинцы и чукчи) более привычны. Визуальные этнические шутки в Беларуси также реагируют на современные этно-национальные изменения:

Рис 9. Принимал беженцев-мусульман, когда это ещё не было мейнстримом. Великий князь Витовт в 1390-х гг. принял хана Тохтамыша, изгнанного из Орды, вместе с его подданными, и поселил их с семьями на землях ВКЛ. Vk.com/bulbashorg.



Хотя белорусы рассказывают анекдоты про далёкие этносы, большинство белорусов не имеют с ними непосредственного контакта, поэтому многие из данных анекдотов основаны на образе этих народов, распространяемом в СМИ.

Заключение

В проанализированном материале можно проследить разные тенденции, связанные с популярностью этнических шуток. Этнические шутки со временем стали менее популярными в Эстонии. Одной из причин большей пропорции этнических шуток в первом корпусе эстонских источников может быть тот факт, что их главный собиратель, М. Й. Эйсен, предпочитал этнически маркированные шутки и утверждал, что универсальные шутки не должны вызывать интерес у читателей (Эйсен 1909). Ещё одним фактором распространённости этнического юмора в 1900-х является географическая изоляция (например, на островах), следствием которой стала идиосинкразия некоторых групп, кажущаяся носителям шуток несовместимой с их мировоззрением. В настоящий момент, этнические границы раздвинулись, а рост кросс-культурной коммуникации подчёркивает сходства, а не различия людей. Следовательно, этническая маркировка становится вторичной, вместо неё используются гендерные указания (мужчина/женщина; имя). Обстоятельное исследование финских веллеризмов (Järviö-Nieminen 1959) 1880–1955 гг. указывает на ту же тенденцию: этнические маркеры используются всё реже.

В отличие от Эстонии, в Беларуси пропорция этнических шуток осталась практически неизменной. Это можно объяснить тем, что этническая идентификация в досоветские и советские времена в Беларуси была довольно размытой. Соответственно, многие мишени шуток (особенно сами белорусы) не имели никаких этнических указателей. В XIX – начале XX вв. выделялись полешуки, однако в советский период Полесье утратило многие из своих особенностей. Кроме того, в Беларуси ощутимым является приток русских шуток. Этническая маркировка наиболее заметна в анекдотах про три нации; другие шутки используют гендерную, социальную и профессиональную идентификацию мишеней шуток. Результаты проиллюстрированы в следующей таблице:

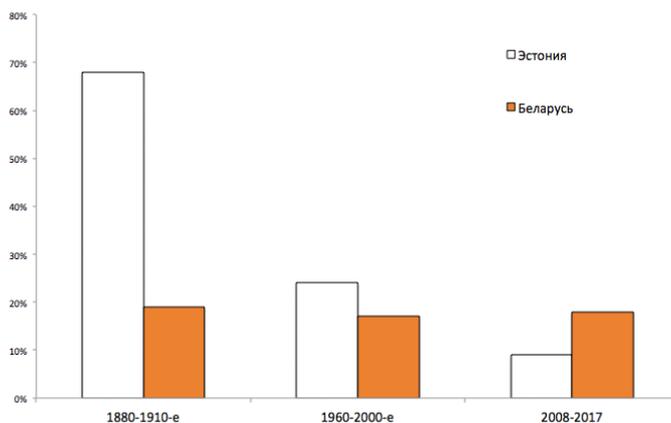


Таблица 1. Доля этнических шуток в источниках, Эстония и Беларусь.

В эстонском материале, который охватывает около столетия, можно проследить тенденцию перехода от более географически близких до более далёких этнических групп, а затем возвращение к самим себе и ближайшим соседям. Та же тенденция наблюдается и в Беларуси, хотя соседи всё ещё чаще являются мишенью шуток, чем сами белорусы. Это объясняется тем, что белорусы могут идентифицировать себя с другими этническими группами (например, русскими в анекдотах про три нации):

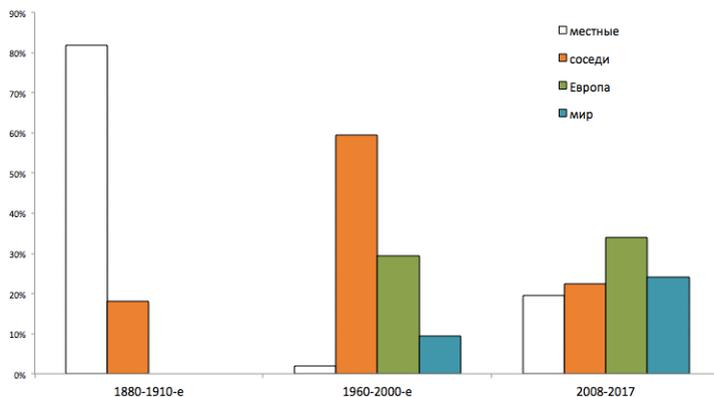


Таблица 2а. Этнические мишени шуток в категории этнических шуток в эстонском корпусе источников.

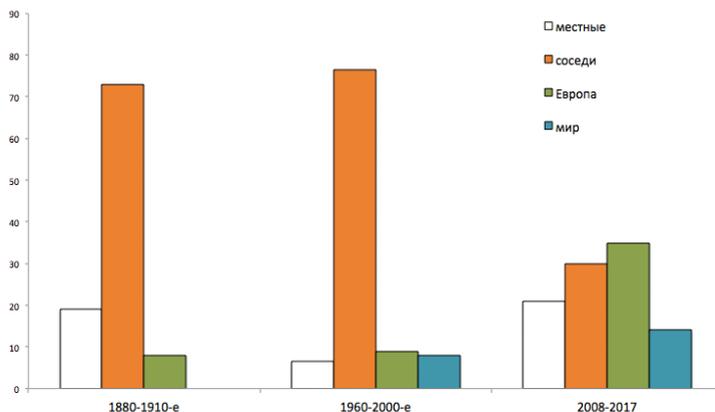


Таблица 2б. Этнические мишени шуток в категории этнических шуток в белорусском корпусе источников.

Негры составляют общую категорию мишеней и присутствуют в визуальном этническом юморе. Учитывая, что Беларусь не испытала массового притока иммигрантов, действие анекдотов про мусульман, китайцев и другие «экзотические» этнические группы происходит за пределами Беларуси (обычно, в их собственных странах). Эстонцы, равно как и латыши, мусульмане, китайцы и финны, являются героями эстонских мемов. В белорусских мемах изображаются главным образом русские, украинцы, американцы, мусульмане и китайцы. Любимыми мишенями эстонских и белорусских этнических шуток являются, соответственно, эстонцы и белорусы, а также соседние народы (и другие европейцы у белорусов); затем идут новые группы, контакты с которыми установились недавно, например, (сирийские) иммигранты 2015 г. (эти шутки более распространены в Эстонии, чем в Беларуси).

Выбор этнических мишеней шуток является сознательным; он часто продиктован соответствующими социальными факторами. Изменения, которые претерпевают шутки, можно приписать общему отношению народов к себе самим и противопоставлению себя «чужим». Этнические мишени, однако, уже не популярны в юмористическом фольклоре (сейчас лишь около 10% шуток

являются этническими); этнические маркировки становятся более редкими и в анекдотах, и в визуальном юморе, и заменяются гендерными, профессиональными или другими способами указания на объект шутки.

Этнические шутки очень разнообразны и изменчивы – обычно лучше всего анализировать как можно более широкий спектр юмористических источников: фольклорные коллекции, публикации в прессе, комедийные шоу, карикатуры – и не все из них всегда могут объясняться действием одних и тех же механизмов. Они также меняются медленнее, чем общество в целом, что усложняет процесс поиска связей. Нам необходимо посмотреть на этот феномен в диахроническом разрезе, чтобы понять (или хотя бы попытаться понять) тенденции и механизмы. Только тогда можно увидеть отражение социальных изменений в материале.

Выражение благодарности

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

Примечания

¹ Хийусец – житель эстонского острова Хийумаа.

² Автюковцы – жители д. Автюки в Калининковичском районе Брестской области, Споровцы – жители д. Спорово Березовского района Брестской области. В этих деревнях последние 20 лет проводятся региональные фестивали юмора.

Список источников

Bitman joke collection, 1990s = Eesti kaasaegsed anekdoovid. [Estonian contemporary jokes.] <http://www.folklore.ee/~liisi/o2/> (дата обращения октябрь 2017).

Бяспалы, Змітро (ред.) 1970. *Беларускія народныя жарты*. Мінск: Беларусь.

Eesti Ekspress = *Eesti Ekspress*, June 3, 2015. Milline on parim nali eestlaste kohta? [What is the best joke about Estonians?] <http://ekspress.delfi.ee/elu/milline-on-parim-nali-eestlaste-kohta?id=71608885> (дата обращения октябрь 2017).

Eisen 1895–1910 = Eisen, Matthias Johann. *Rahva Naljad*. Matthias Johann Eiseni raamatud. [Folk jokes. Matthias Johann Eisen's books.]. <http://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/vanad/eisen/index.html> (дата обращения октябрь 2017).

Federowski, Michał 1903. *Baśnie, przypowieści i podania ludu z okolic Włokowska, Slonima, Lidy, Nowogródka i Sokółki*. [Fables, parables and folk legends from the area of Vawkavysk, Slonim, Lida, Navahrudak and Sokółka.] 3. Krakow: Wydawnictwo Komisji antropologicznej akademii umiejętności.

Добровольский, Владимир 1891. *Смоленский этнографический сборник*. Часть 1. Санкт-Петербург: Типография Е. Евдокимова.

Forum.onliner.by = <https://forum.onliner.by/viewtopic.php?t=8384267>.

Haruldane Pepe = <https://www.facebook.com/Haruldane-Pepe-1834461563449570/?fref=nf>.

<https://vk.com/bulbashorg> (дата обращения октябрь 2017).

Kreemised meemid = <https://www.facebook.com/KreemisedMeemid/> (дата обращения октябрь 2017).

Лучшие анекдоты = Лучшие анекдоты, присланные на конкурс газеты «Частный детектив» 1994. *Частный детектив*. Мн.: МП, с. 363.

Meeldib.ee = <http://meeldib.postimees.ee/>; <https://www.facebook.com/meeldib.ee/> (дата обращения октябрь 2017).

Міхневіч, Галіна и др. (ред.) 2001. *Спорава і тое-сёе пра спораўцаў: Да другога абл. фестывалю гумару «Спораўс. жарты-2001», в. Спорава, Бяроз. р-н, Брэсц. вобл. Адр. культуры Бяроз. райвыканкама*. Брэст: ААТ «Брэсц. друк».

Падслухана Беларусь = https://vk.com/wall-56895484_28896 (дата обращения октябрь 2017).

Talks.by = <https://talks.by/showthread.php?t=14265317&page=3> (дата обращения октябрь 2017).

Three nation jokes in Estonia = <http://humor.nutiteq.ee/Category:Joke> (дата обращения октябрь 2017).

Viikberg, Jüri (ред.) 1997. *Anekdoodiraamat: Naeruga eilsest: Eesti anekdoot 1960–1990*. [With laughter from yesterday: Estonian jokes 1960–1990.] Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.

Литература

Astapova, Anastasiya 2015. Political cartoon at the service of West Belarusian left wing movement: The journal “Malanka” (1926–28). *Journal of Belarusian Studies*, cc. 7–41.

Boxman-Shabtai, Lillian & Shifman, Limor 2015. When ethnic humor goes digital. *New Media & Society* 17 (4), cc. 520–539.

Chodakiewicz, Marek Jan 2012. *Intermarium: The land between the Black and Baltic Seas*. New Brunswick & London: Transaction Publishers.

Davies, Christie 1982. Ethnic jokes, moral values and social boundaries. *The British Journal of Sociology* 33 (3), cc. 384–403.

Davies, Christie 1987. Language, identity, and ethnic jokes about stupidity. *International Journal of the Sociology of Language* 65, cc. 39–52.

Davies, Christie 1990. *Ethnic Humor Around the World: A Comparative Analysis*. Bloomington: Indiana University Press.

Davies, Christie 1991. Fooltowns: Traditional and modern, local, regional and ethnic jokes about stupidity. G. Bennett (ред.). *Spoken in Jest*. The Folklore Society Mistleose Series 21. Sheffield: Sheffield Academic Press, cc. 215–235.

Davies, Christie 1998. *Jokes and their Relation to the Society*. Humour Research Series. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Davies, Christie 1999. Change and continuity in one of Europe’s oldest comic ethnic scripts. *Humor: International Journal of Humor Research* 12 (1), cc. 1–31.

- Davies, Christie 2002. *The Mirth of Nations*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Davies, Christie 2003. Jokes that follow mass-mediated disasters in a global electronic age. P. Narvaez (ред.). *Of Corpse: Death and Humor in Folklore and Popular Culture*. Logan: Utah State University Press, сс. 15–34.
- Davies, Christie 2011. *Jokes and Targets*. Bloomington: Indiana University Press.
- Davies, Christie 2016. *Constructing and testing hypotheses on the basis of international comparisons: the case of the Stupidity Joke*. Lecture delivered at the 16th International Summer School and Symposium on Humour and Laughter: Theory, Research and Applications, Brasov, Romania, July 4–9, 2016.
- Eisen, Matthias Johann 1909 [2003]. *Eesti Rahvanali*. [Estonian Folk Joke.] <http://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/vanad/eisen/ernali/sisu.html>. (дата обращения 20.10.2017).
- Järviö-Nieminen, Iris 1959. *Suomalaiset sanomukset*. [Finnish Wellerisms.] *Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia* 259. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Карпович, Олег & Гиль, Виталий 2008. Все в Автюки! 2 августа. *Советская Белоруссия – Беларусь сегодня*. https://www.sb.by/articles/vse-v-avtyuki.html?delete_comment_id=.
- Krikmann, Arvo 2007. *Soviet and Baltic nationalities as ethnic targets in contemporary Russian jokes*. A paper presented to the ISHS 19th Annual Conference hosted by Salve Regina University, Newport, Rhode Island, July 1, 2007. http://www.folklore.ee/~kriku/HUUMOR/Nlj_pribalts.pdf (дата обращения 20.10.2017).
- Kuipers, Giseline 2002. Media culture and Internet disaster jokes: Bin Laden and the attack on the World Trade Center. *European Journal of Cultural Studies* 5 (4), сс. 450–470.
- Kuipers, Giseline 2006. The social construction of digital danger: debating, defusing and inflating the moral dangers of online humor and pornography in the Netherlands and the United States. *New Media & Society* 8 (3), сс. 379–400.

- Laineste, Liisi & Voolaid, Piret 2016. *We Believe!* Online Representations of the Olympic Winner as a Mythic Hero. *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 54, сс. 9–38.
- Laineste, Liisi 2005. Targets of Estonian Ethnic Jokes Within the Theory of Ethnic Humour (C. Davies). *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 29, сс. 7–24.
- Laineste, Liisi 2009. Politics of Joking: Ethnic Jokes and their Targets in Estonia (1890s–2007). *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 40, сс. 117–146.
- Мельниченко, Михаил 2014. *Советский анекдот (указатель сюжетов)*. Москва: Новое литературное обозрение.
- Сержпутовский, Аликсандр 1911. *Сказки и рассказы белорусов-полешуков: (материалы к изучению творчества белорусов и их говора)*. Санкт-Петербург: Отделение русского языка и словесности Императорской Академии наук.
- Shifman, Limor 2007. Humor in the age of digital reproduction: Continuity and change in internet-based comic texts. *International Journal of Communication* 1 (1), сс. 187–209.
- Tuisk, Astrid 2010. Kolme rahva anekdoodid lastepärimuses: viisteist aastat hiljem. [Three nation jokes in children's lore: fifteen years later.] E. Kalmre (ред.). *Tulnukad ja internetilapsed. Uurimusi laste- ja noortepärimusest*. [UFOs and Internet children. Studies on children's and teen's lore.] Tänapäeva folkloorist VIII. Tartu: EKM Teaduskirjastus, сс. 163–186.
- Wickberg, Daniel 1998. *The Senses of Humour: Self and Laughter in Modern America*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Жвалеўская, Анастасія 2013. Спецыфіка выкарыстання этнічных жартаў у этналагічным даследаванні. А. І. Лакотка (отв. ред.). *Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі*. Вып. 15. Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі. Мінск: Права і эканоміка, сс. 281–285.
- Жвалеўская, Анастасія 2015. Этнічныя жарты як нематэрыяльная культурная спадчына беларусаў: сучасныя трансфармацыі. Г. Я. Миненков (отв. ред.). *Европа-2014: гуманитарное знание между прошлым и будущим: сборник научных трудов*. Вильнюс: ЕГУ, сс. 251–258.

Summary

Globalisation and Ethnic Jokes: A New Look on an Old Tradition in Belarus and Estonia

Liisi Laineste

Anastasiya Fiadotava

Keywords: Belarus, Estonia, ethnic humour, Internet, jokes as social facts, memes

Christie Davies, the renowned humour researcher and a passionate propagator of the comparative method in studying jokes, stressed the necessity of establishing a relationship between two sets of social facts: the jokes themselves on the one hand, and the social structure or cultural traditions wherein they disseminate on the other (Davies 2002: 6). He also inspired others to examine the differences and similarities in the patterns of jokes between different nations, social circumstances, and eras. By doing this and building falsifiable models and generalisations of joking relationships, he changed the way we look at and analyse ethnic jokes.

This study returns to earlier findings of Estonian (Laineste 2005, 2009) and Belarusian (Astapova 2015; Zhvaleuskaya 2013, 2015) ethnic jokes and takes a look at new trends in fresh data. Starting with the jokes from the end of the 19th century and ending with the most recent jokes, memes and other humorous items shared over the Internet, the paper will give an overview of how social reality interacts with the rules of target choice, above all describing the effect of globalisation on jokelore.

Новая визуальная жизнь шуточных вопросов в интернет-мемах

Пирет Воолайд

Отделение фольклористики, Эстонский литературный музей,
Эстония
piret@folklore.ee

Аннотация: Исследование посвящено эстонским шуточным вопросам (с подвохом) в интернет-мемах – вербальным диалоговым шуткам, представленным визуально. В работе рассматривается визуализация и распространение в Интернете шуточных вопросов, относившихся ранее к устной (и только вербальной) традиции, с добавлением иллюстраций. В большинстве случаев визуальный ряд не означает появление новых семантических уровней (образность шуточного вопроса проявляется скорее на вербальном, вопросно-ответном уровне), однако иллюстрации свидетельствуют о желании соотносить ранний жанр с современными средствами выражения. Анализ осуществляется с целью ответить на следующие вопросы: – Какие шуточные вопросы иллюстрируются, и какие приёмы используются для этого наиболее часто? – Насколько часто и каким образом мотивацией служат шуточные вопросы доцифрового периода? – Что визуализация придаёт жанру шуточных вопросов, бытовавших ранее только в вербальной форме, в эстетическом и эмоциональном плане с точки зрения передачи сообщения?

Ключевые слова: мемы, новостной фольклор, шуточные вопросы, загадки, юмор

Шуточные вопросы – наиболее жизнеспособный поджанр загадок. Это – вопросы-загадки, имеющие целью ввести адресата в заблуждение и вызвать смех. Они имеют фиксированную форму, начинаясь с вопросов: *Почему...?*, *Что такое...?*, *Что будет, если...?*, *В чём разница между...?*

В эстонском материале к таковым относится серия анекдотов об Армянском радио – одном из главных явлений советских анекдотов, особенно в 1960–70-е годы. Как правило, анекдоты из этой серии начинаются словами *Вопрос Армянскому радио* или *Армянское радио спрашивают...*, после чего следует весьма обыденный вопрос, на который даётся парадоксальный или даже абсурдный ответ с изрядной долей сатиры на «реалии советской жизни».

Динамика использования жанра в социальных сетях демонстрирует тенденцию к иллюстрированию и визуализации текстов. Характерной особенностью этих мультимодальных и мультимедийных меметических репрезентаций является их литературное, цифровое, визуальное качество. А бытовавшая до этого устная или письменная, но всё ещё вербальная загадка входит в диалог с визуальностью.

Далее будет представлен обзор новой жизни шуточных вопросов в Интернете и предпринята попытка ответить на следующие вопросы:

- Какие загадки иллюстрируются? Каким образом?
- Как часто вдохновением служит доцифровой период? Как это выражается?
- Что визуализация даёт традиционно вербальным шуточным вопросам в эстетическом и эмоциональном плане (является ли изображение просто иллюстрацией к тексту, или же вербальное и визуальное образуют новое целое)?

Краткий обзор эстонского архива загадок

Загадки характеризуются диалоговой игрой и обязательной структурой «вопрос–ответ». Такая структура является определяющим элементом данного поджанра загадок. И если традиционные загадки содержат описание и ответ, то современные шуточные вопросы состоят из прямого вопроса и ответа.

Корпус загадок в Эстонском фольклорном архиве, насчитывающий 177 000 текстов, может быть разделён на две части:

1. около 130 000 ранних традиционных загадок составляют основную часть корпуса: *Üks hani, neli nina? – Padi.* (Один гусь, четыре клюва? – Подушка.);
2. 47 000 текстов представляют собой новые формы загадок, среди которых к наиболее популярным подвидам относятся:
 - a. шуточные вопросы (с подвохом) (около 25 000 записей): *Как можно догадаться, что под кроватью находится слон? – Кровать находится под потолком;*
 - b. игра слов, или каламбуры (около 5 000 записей): *Когда человек бывает деревом? – Когда он со сна;*
 - c. акронимы (около 3 000 записей): *СССР? – Смерть Сталина спасёт Россию;*
 - d. ребусы (около 7 500 записей):  *Что изображено на рисунке? – Медведь карабкается на дерево.*

Корпус эстонских загадок в полном объёме имеется в открытом доступе в Интернете (см. Voolaid 2002; Voolaid 2003; Voolaid 2004a; Voolaid 2004b; Krikmann & Krikmann 2012).

Далее речь пойдёт о шуточных вопросах (с подвохом) и новых формах развития этого поджанра загадок в Интернете.

Некоторые теоретические подходы

Исследователи придерживаются единодушного мнения о том, что юмор и шутка являются культурными универсалиями человеческого поведения (см. Raskin 1985; Davies 1998; Oring 2003 и мн. др.). В плане содержания и тематики, а также с точки зрения техник конструирования все нынешние малые жанры фольклора, имеющие вопросно-ответную структуру, чаще всего остроумную. Поэтому их можно рассматривать и интерпретировать также в рамках общей теории юмора.

Сальваторе Аттардо и Виктор Раскин, считая загадку формой юмора, рассматривают её с точки зрения глобальной теории вербального юмора (GTVH) (Attardo & Raskin 1991: 297 ff). Они выделяют шесть главных уровней выражения словесного юмора,

каждый из которых соответствует определённому ресурсу знаний: 1) язык, 2) стратегия повествования, 3) цель, 4) ситуация, 5) логический механизм, 6) оппозиция семантических сценариев. Жанр или поджанр текста в значительной степени определяются стратегией повествования (Attardo & Raskin 1991: 300). А поскольку шутки с кульминационным пунктом соответствуют форме короткого рассказа (анекдота) или шуточного вопроса, то, по сути, выбор лежит между этими двумя жанрами. Но иллюстрирование текстов вводит новые плоскости, которые также следует принимать во внимание. За вопросом следует юмористический ответ, но что делать с визуальной стороной? Чем она мотивирована?

Исследователи юмора называют шуточные вопросы также диалоговыми анекдотами. В эстонской традиции лучшим известным примером таковых может служить серия вопросов Армянскому радио, а также другие шутки с вопросно-ответной структурой. Кроме этого, используется термин *псевдозагадка*, обозначающий ситуацию, когда загадка вроде как загадывается, но ответ на неё не ожидается, а спрашивающий, выдержав небольшую паузу, сам даёт на неё ответ. Делия Кьяро (Chiario 1992: 69) называет подобные загадки *квазизагадками*.

Шуточные вопросы могут использоваться как загадки. Концовки текстов в них одни и те же, что означает, что жанр определяется текстовой и/или коммуникативной «поверхностной структурой» вокруг «основного ядра» (вопрос–ответ). Это может быть повествовательный монолог с юмористической целью (анекдот):

- Учитель в школе спрашивает: «Кого можно назвать царём зверей?»
- Юку: «Директора зоопарка». < Йыхви, 1992.

Также это может быть диалог с тем же содержанием, но без называния его участников (в нашем примере – шуточный вопрос):

- Кто является царём зверей? – Директор зоопарка. < Кейла, 1992.

Зачастую вопросно-ответная структура диалога включает более или менее активное участие слушателя в исполняемой ситуации. Российские исследователи юмора Елена Шмелёва и Алексей Шмелёв также указывают на схожесть шуточного вопроса со структурой загадок: спрашивающий как бы задаёт слушателю загадку, но не ожидает ответа и часто даже не выдерживает паузы, прежде чем самому дать неожиданный и остроумный ответ (Шмелёв & Шмелёва 2002: 97–98).



Рис. 1. Диалоговый анекдот на базе шуточного вопроса, представленный в виде мема: *На уроке природоведения учитель спрашивает: «Дети, кого мы называем царём зверей?» «Директора зоопарка!» – отвечает маленькая Мари.* (meeldib.ee).

В случае визуализации ранних шуточных вопросов в Интернете (мемы) перформативная ситуация не предполагает наличие рассказчика и слушателя в классическом понимании. Вместо этого имеется автор и аудитория/адресат. Внимание адресата привлекается вопросом, однако всё в целом ему представлено одновременно – вопрос, ответ и иллюстрация.

Меметическое целое в диалоге вербального и визуального

В контексте настоящей работы внимание фокусируется на мемах как центральном элементе цифровой культуры. Лимор Шифман определяет их как «группу цифровых элементов, имеющих общие характеристики контента, формы и/или позиций». Исследователь описывает мемы не только как текст, но и как нечто практическое: мемы «создаются с осведомлённостью друг о друге и распространяются, копируются и/или преобразовываются множеством интернет-пользователей» (Shifman 2013).

В Эстонии данная тема рассматривалась Аннели Баран (Baran 2013), изучавшей важность визуализации в понимании образной речи на примере демотиваторов и рекламных объявлений. Она пришла к выводу, что визуализация связана не с дословным, а, скорее, с образным содержанием высказывания.

Но где же происходит диалог буквального и образного в шуточных вопросах? Мемы являются визуализированными текстами, содержащими шуточные вопросы и изображения и реализуемые и понимаемые как одно целое (текст и изображение). Текст и изображение неотделимы друг от друга без потери значения, хотя формально их можно разделить. Визуальная информация – важная составляющая мема, что особенно касается его составного значения и интерпретации. Визуализированный шуточный вопрос – одно из явлений, где «вербальный язык и графические изображения не имеют явственных различий в плане практического коммуникативного использования, наоборот, они пересекаются и зачастую взаимозависимы с точки зрения оптимального функционирования» (Laaniste 2005: 617).

Материал и анализ

Исходный материал для анализа был загружен в 2016 году с популярного эстонского сайта развлечений www.meeldib.ee («нравится»), принадлежащего крупнейшей эстонской ежедневной газете «Postimees». Сайт открыт для всех зарегистрированных пользователей, желающих запостить шутки, фотографии, видео, при этом сообщения должны быть «интеллектуальным творением самих авторов». Для фольклориста это – анонимные сведения. Среди постов трудно различить совершенно новое творчество, вариации или повторное использование.

Всего постов насчитывается около 8 000, из них 5 % (400) являются классическими шуточными вопросами. Исследуемые в статье мемы хранятся в цифровом виде в научном архиве EFITA (EFITA.FO2.008) отделения фольклористики Эстонского литературного музея. Сравнительные данные представлены в базе данных «Эстонские шуточные вопросы» (www.folklore.ee/Keerdkys, Voolaid 2004a). База содержит шуточные вопросы, хранящиеся в Эстонском фольклорном архиве.

Шуточные вопросы касаются широкого спектра тем. К наиболее крупным тематическим категориям, которые находят отражение в шуточных вопросах, относятся:

1. Шуточные вопросы как реакция на реальные (например, политические) события; новостной фольклор (ньюслор) с настоящими политиками в качестве персонажей;
2. Шуточные вопросы об отношениях мужчин и женщин, в т. ч. гендерные стереотипы;
3. Другие повседневные темы, например алкоголь и употребление спиртного, IT-технологии, потребительская культура.

Теоретически эти категории могут накладываться друг на друга, например, бытовое употребление алкоголя и взаимоотношения полов могут быть одновременно представлены в новостном фольклоре, возникшем после какого-либо конкретного события. Тем не менее, в зависимости от точки зрения и акцентирования, эти категории можно выделить в качестве трёх основных. Во всех тематических категориях наблюдается тенденция к иллюстрированию старых советских шуток.

1. В первую очередь рассмотрим мемы в качестве **новостного фольклора** (ньюслор). Согласно определению Рассела Франка, новостной фольклор – это фольклор, обусловленный медиа-сообщениями о повседневных событиях и дающий на них комментарии (Frank 2011). Он может находить выражение во многих формах фольклора, таких как шутки, городские легенды, фотожаба, иронические трактовки новостей, неофициальные циркуляры, пародии на песни и стихи, фольклор на основе коммерческой и политической рекламы, комиксы и анимация. Появление шуточных вопросов также может быть мотивировано реальными событиями, в первую очередь скандальными или трагичными. С одной стороны, загадки видятся отражением действительности, но чаще – это представление, созданное современными медиа. По диалоговой форме и краткости этот жанр может быть описан как эфемерный оперативный юмор.

Форма шуточных вопросов настолько кратка, что зачастую понимание шутки требует хорошего знания социокультурного контекста. База данных эстонских шуточных вопросов содержит



**Mida ütles Eston Kohveri naine, kui Eston
tahtis õhtul sõpradega välja õlut jooma
minna?
"Ära siis seekord üle piiri mine".**

Рис. 2. *Что сказала жена Эстона Кохвера, когда тот собрался на вечеринку с друзьями? – На этот раз не переходи границу!* (<https://www.facebook.com/709610179107346/photos/a.709827965752234.1073741828.709610179107346/859094794158883/?type=3&theater> (дата обращения 29.09.2015)).

множество текстов, получивших широкое распространение после определённых событий, при этом отсутствует дополнительная информация об этих событиях, поскольку предполагается, что аудитория знает контекст.

Так, в шутке про Эстона Кохвера важно знать, что он офицер Службы внутренней безопасности Эстонии, задержанный ФСБ (Федеральная служба безопасности) России 5 сентября 2014 года при сомнительных обстоятельствах, что стало причиной существенного охлаждения в эстонско-российских политических отношениях. В России Э. Кохвер был осуждён за шпионаж и приговорён к 15 годам тюремного заключения, но в сентябре 2015 года был возвращён в Эстонию в рамках обмена заключёнными. Шутка про Э. Кохвера распространилась в Эстонии только после его освобождения. Очевидно, что до этого вопрос был слишком щекотливым, чтобы шутить на эту тему.

Образность и двусмысленность уже прописаны в вербальной части шутки и нет необходимости подчёркивать это ещё раз посредством визуальных элементов. Поэтому на иллюстрации отсутствует двусмысленность, она однозначна.



Рис. 3. Почему в Эстонии хорошо жить? – Потому что Финляндия близко. (meeldib.ee).

В данном комиксе бывший премьер-министр Эстонии Андрус Ансип задаёт вопрос строителю, работающему в Финляндии. Шутка указывает на соседнюю Финляндию как на основную страну выезда эстонцев в условиях открытого рынка рабочей силы в Европейском Союзе.



Рис. 4. Как понять, что ты больше не министр? – Ты идёшь к своему автомобилю, садись на заднее сиденье, но автомобиль не трогается... (meeldib.ee).

Зачастую целью шуточных вопросов являются политики. Примечательно, что популярные в советское время текстовые шутки сегодня очень часто встречаются в виде визуальных мемов в сети.



Рис. 5. *Какой на самом деле рост у Владимира Путина? – По горло. Всем по горло! (meeldib.ee).*

К такому относятся тексты, используемые в контексте современной политики, будь то цитаты или целые шутки. В качестве примера можно назвать шутку о Путине: *Какой на самом деле рост у Владимира Путина? – По горло. Всем по горло!* (рис. 5). По архивным данным, в этой шутке часто фигурируют и другие персонажи, такие как Ленин, Брежнев или Хрущёв: *Какой рост у Хрущёва? – В сантиметрах не знаю, но нам он по горло* (= мы сыты им по горло).

Ярким примером новой жизни советской шутки уже в виде шуточного вопроса служит также следующий текст: *Назовите три великих победы (победа – võit) Советского Союза. – Плоховато (kehvavõitu), маловато (vähevõitu), дороговато (kallivõitu)* (записано в 1985 г. в Вяндра, РКМ I 21, 335 (35)). Когда речь

идёт о плохой жизни или бестолковости руководящих политиков, Советский Союз легко заменяется Европейским Союзом. Шаблонные параллели между устройством жизни в Советском Союзе и Европейском Союзе в народе проводятся нередко (см. также Laineste & Voolaid 2016: 30). В следующем примере (рис. 6) в шуточном вопросе фигурируют эстонский политик и автор фильмов Марк Соосаар, известная в Эстонии песенница Кихну Вирве в традиционной народной одежде и политик Имре Сооэар.



Рис. 6. Каковы три великих победы (*võitu*) Эстонской Республики? – Маловато (*vähevõitu*), дороговато (*kallivõitu*), плоховато (*viletsavõitu*). (meeldib.ee).

Отсюда явствует, что люди очень хорошо помнят советские шутки, и это интересно. Шутки широко бытовали в устной традиции, и поэтому сегодня легко проводятся параллели между советской жизнью и жизнью современных эстонцев. Часто можно наблюдать отнесение шуточных вопросов советского времени к современным эстонским политикам, что может указывать на то, что народ видит определённые параллели в общественном устройстве в прошлом и сегодня.

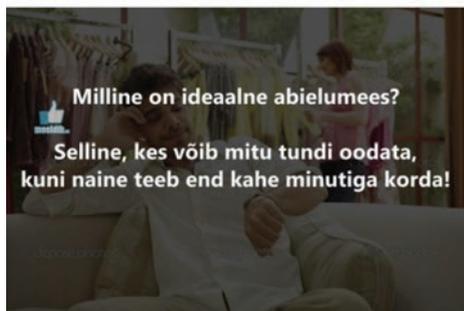
2. Шуточные вопросы о мужчинах и женщинах и их взаимоотношениях, относящиеся ко второй тематической категории, соответствуют известным стереотипам, например, женщины

в них представлены как сексуальные объекты (в рекламе и пр.). В эту же категорию входят шутки о блондинках из 1990-х. К примеру, мужчины и женщины представлены на иллюстрациях следующим образом.



Рис. 7. Какая наиболее частая причина смерти эстонских мужчин? – Отравление угарным газом... потому что женщины всё время ноют... (ср. угар – *ving* и ныть – *vinguta*) (meeldib.ee).

👍 Milline on ideaalne abielumees?



👍* Ideaalne abielumees



Рис. 8. Один и тот же вопрос нередко визуализируется по-разному. Какого мужчину можно назвать идеальным супругом? – Такого, который может несколько часов прождать, когда жена за две минуты приведет себя в порядок. (meeldib.ee).

Имеется множество буквальных иллюстраций. К примеру, если в вопросе упоминается автомобиль, то и на иллюстрации изображён автомобиль, если алкоголь, то присутствуют бутылки и стаканы.

Шутки о блондинках (обыгрывающие глупость) встречаются часто, при этом интересно то, что на иллюстрациях к ним изображаются не сами блондинки, а любые другие упомянутые в шутке объекты. И это, скорее, уникальные экземпляры, а не повторы.



Рис. 9. Блондинка сидит на дереве. Как она спустится? – Сядет на листик и станет ждать осени; Почему блондинка вернула туалетный ёршик обратно в магазин? – Потому что поняла, что бумага мягче; Почему блондинка, идя в туалет, не закрывает дверь? – Она опасается, что кто-то может подглядеть в замочную скважину. (meeldib.ee).

Шутки о блондинках были широко распространены в 1990-е годы, но в Эстонии они оказались очень популярны также, например, в материалах по школьному фольклору, собранных в 2007 году (как и шутки про слона).

Согласно утверждению немецкого фольклориста Сабины Винкер-Пьефо, шутки о блондинках пропагандируют непревзойдённую женскую глупость, словно ум – это врождённая привилегия только мужчин. Индивидуальный пол находит выражение в культуре и обществе, и это клише можно расположить в один ряд с более ранними стереотипами, такими как своенравная жена с толкушкой в руке, злая тёща, секс-бомба с низким уровнем IQ, секретарша-нимфоманка (Wienker-Piepho 1999: 135). В мужском репертуаре юмора образ блондинки мог бы распространиться на всех женщин, если бы не было шуточных вопросов, нацеленных на мужчин: *Почему шутки о блондинках такие короткие? – Чтобы и мужчины могли их понять* (Virtanen 2000: 5); *Как узнать мачо? – Когда вода поднимется до пупка, он скажет: «Это уму непостижимо! (буквально ‘выше ума’)»* EFA, КР 33, 134 (2.F).

В шутках, высмеивающих скудоумие блондинок, может выражаться протест против идеала красоты, недоступного простому человеку. С другой стороны, по мнению многих исследователей, на появление подобных шуток сильное влияние оказали социокультурные процессы в обществе (осознание женского вопроса, изменение положения и повышение значимости женщин в обществе, концентрация внимания на проблематике равноправия полов во второй половине 1990-х гг. См. также Oring 2003; Stanoev 2010).

Иногда вопросы о блондинках связаны с этническими объектами (а порой и с рядом других) и могут объединяться в своего рода серии (см. также Raskin 1985: 185–189). Для создания шутки о блондинке зачастую достаточно заменить в вопросе другой персонаж, соответствующий глупому образу (чукча, советский милиционер т.д.), блондинкой: *Почему блондинка не ест варенье? – Голова не пролазит в банку.*

В эстонском языке блондин/блондинка вошли в оборот в качестве синонимов к слову *глупый*, и в этом случае светлый цвет волос стал совершенно неважным. Блондинка может демонстрировать свою недалёкость во всевозможных жизненных ситуациях. Одной из наиболее подходящих областей для этого

служат современные технологии, что кажется действительно выше её сил. В широком смысле, здесь также может выражаться страх рядового человека перед сложной техникой.

3. Третью тематическую категорию образуют всевозможные **бытовые темы**. К наиболее популярным относятся, например, компьютер и технологии. В шутках этой категории также просматривается тенденция оснащать тексты иллюстрациями, однако изображения не всегда поддерживают образную составляющую шуточных вопросов.

👍¹ Mida teevad arvutifännid?



Milline on hea naaber?
See, kes ei pane oma wifit parooli alla.

Рис. 10. Среди визуализированного материала в отдельную подкатегорию выделяются шуточные вопросы эпохи компьютеров. *Что делают любители компьютеров, когда им становится жарко? – Открывают Windows (meeldib.ee); Какого соседа можно считать хорошим? – Такого, который не ставит пароль на свой Wifi (https://www.facebook.com/709610179107346/photos/a.709827965752234.1073741828.709610179107346/756846664383697/?type=3&theater).*

В качестве часто используемой темы, актуальной во все времена, к данной тематической категории относится потребление алкоголя (например, рис. 11).

👍⁴ Mida teeb kapten, kui laev upub?

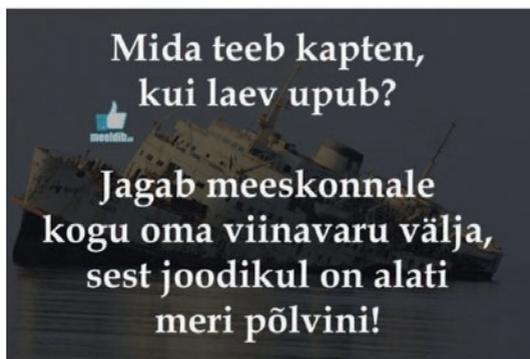


Рис. 11. Что делает капитан, когда корабль тонет? – Раздаёт команде все запасы алкоголя, потому что пьяному всегда море по колено! (meeldib.ee).

В редких случаях шуточный вопрос бывает о конкретном изображении. Обычно иллюстрации с вопросом напрямую не связаны. В следующем примере (рис. 12) вопрос касается боксёра на фотографии:

👍¹ Nii suured kontaktläätsed



Рис. 12. Почему у этого боксёра такие большие линзы?! – Потому что эти линзы ещё вчера были очками... (meeldib.ee).

Заключение

Шуточные вопросы как жанр очень жизнеспособны, и диалоги в них происходят на разных уровнях. Вербально-визуальные аспекты загадок важны с точки зрения динамики и развития жанра, но не менее важны диалоги различных социокультурных контекстов, эпох, нового и старого и т. д.

Визуализация шуточных вопросов в виде мемов в социальных сетях может быть рассмотрена как динамический творческий процесс, в котором используются возможности визуальной коммуникации. Иногда изображение может выразить больше, чем тысяча слов, однако на основе данного анализа можно утверждать, что слова говорят больше и что одного лишь изображения недостаточно.

Вербальная и визуальная стороны тесно взаимодействуют друг с другом, но для понимания словесной части визуальная составляющая не дополняет значение. Процесс визуализации видится чем-то неотъемлемым, обязательной нормой, скорее, для онлайн-среды. В новейших медиа подобный глас народа представляет собой распространенный способ выражения альтернативных мнений и стереотипов.

Воздействие постмодернистских изображений в средствах массовой информации, влияние поп-культуры и потребительской культуры отчётливо чувствуется в шуточных вопросах. В то же время интересен тот факт, что люди помнят шутки советского периода и иллюстрируют их. А перед фольклористами стоит вопрос, как быть с таким визуально-текстовым фольклором, как его архивировать. Чтобы лучше понять и описать линии развития жанра загадок, эти сведения должны быть добавлены к уже существующим базам данных.

Выражение благодарности

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

Литература

- Attardo, Salvatore & Raskin, Victor 1991. Script theory revis(it)ed: joke similarity and joke representation model. *HUMOR: International Journal of Humor Research* 4–3/4, сс. 293–347.
- Baran, Anneli 2013. On the Role of Visualisation in Understanding Phraseologisms on the Example of Commercials. *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 53, сс. 47–72 (DOI: 10.7592/FEJF2013.53.baran).
- Chiaro, Delia 1992. *The Language of Jokes: Analysing Verbal Play*. London, New York: Routledge.
- Davies, Christie 1998. *Jokes and their Relation to Society*. Berlin and New York: Mouton de Gruyter.
- Frank, Russell 2011. *Newslore: Contemporary Folklore on the Internet*. Jackson.
- Krikmann, Arvo & Krikmann, Jaak 2012. *Eesti mõistatused*. <http://www.folklore.ee/moistatused/> (дата обращения 15.01.2018) (база данных, содержащая около 100 000 загадок, послужила источником для составления академических изданий по эстонским загадкам (2001–2002)).
- Laaniste, Mari 2005. Piltide ja kirja keelest. *Keel ja Kirjandus* 8, сс. 617–629.
- Laineste, Liisi & Voolaid, Piret 2016. Laughing across borders: Intertextuality of Internet memes. *European Journal of Humour Research* 4 (4), сс. 26–49 (DOI: 10.7592/EJHR2016.4.4.laineste (дата обращения 15.01.2018)).
- Oring, Elliott 1992. *Jokes and Their Relations*. Lexington, Kentucky: The University Press of Kentucky.
- Oring, Elliott 2003. *Engaging Humor*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Raskin, Victor 1985. *Semantic Mechanisms of Humor: Synthese Language Library* 24. Dordrecht, Boston, Lancaster: Reidel & Hingham.
- Shifman, Limor 2013. *Memes in Digital Culture*. Cambridge, London: MIT Press.
- Stanoev, Stanoy 2010. Dumb Blondes and Democracy. *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 46, сс. 43–60. <http://www.folklore.ee/folklore/vol46/stanoev.pdf> (дата обращения 15.01.2018).

- Шмелева, Елена & Шмелев, Алексей 2002. Русский анекдот: Текст и речевой жанр. *Studia philologica. Series minor*. Москва: Языки славянской культуры.
- Virtanen, Leea 2000. *Nelja uksega rosin. Koolinalju, hirmujutte, (pilt) mõistatusi, keerdküsimusi, rumalusteste, lollitamisi*. Tallinn.
- Voolaid, Piret 2002. *Eesti piltmõistatused*. <http://www.folklore.ee/Reebus/> (дата обращения 15.01.2018) (Около 8 400 ребусов, версия на английском языке: Estonian Doodles – <http://www.folklore.ee/Doodles/>).
- Voolaid, Piret 2003. *Eesti liitsõnamängud*. <http://www.folklore.ee/Sonamang/> (дата обращения 15.01.2018) (база данных содержит около 5 000 каламбуров).
- Voolaid, Piret 2004a. *Eesti keerdküsimused*. <http://www.folklore.ee/Keerdkys/> (дата обращения 15.01.2018) (база данных содержит около 25 000 шуточных вопросов).
- Voolaid, Piret 2004b. *Eesti lühendmõistatused*. <http://www.folklore.ee/Lyhendid/> (дата обращения 15.01.2018) (база данных содержит около 3 000 акронимов).
- Wienker-Piepho, Sabine 1999. Kurjad keeled sugupooli käsitlevates naljades. *Mäetagused* 9. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, сс. 133–145. <http://www.folklore.ee/tagused/nr9/blond.htm> (дата обращения 15.01.2018).

Summary

The new visual life of joking questions in Internet memes

Piret Voolaid

Keywords: conundrums, humor, joking questions, memes, newslore, riddles

One of the most viable subgenres of riddles are humorous joking questions or conundrums. In their short, dialogic form, they are well suited for expressing vernacular views. They are very often born and disseminated as newslore, being a reaction to daily (political or other) events. The dynamics of the genre in social media shows a move towards illustrating and visualising. A characteristic feature of these multimodal and -medial memetic representations is their literary, digital, folk visual quality.

ПИРЕТ ВООЛАЙД

In the presentation, I seek answers to the following questions:

- Which conundrums are illustrated and how?
- How often does inspiration come from the pre-digital period and in what way?
- What does visualisation add to the traditionally verbal joking questions in aesthetic and emotional sense (is the image merely an illustration to the text or do the verbal and the visual constitute a new whole?)

These topics are often reflected upon through joking questions.

1. Conundrums as reactions to real life (eg political) events; newslore, with real politicians as characters.
2. Conundrums about the relationships of women and men, incl gender stereotypes.
3. Other daily topics, eg alcohol and drinking, IT and technology, consumer culture.

The impact of post-modernist images of mass media, popular and consumer culture is clearly visible in joking questions, at the same time it is interesting that people remember jokes from the Soviet period and illustrate them. Folklorists now face the question how to deal with such visual-textual folklore, how to archive it. To better understand and describe the developments in riddle genre, this data needs to be added to the existing database.

The material for the presentation is collected from the Estonian popular humour site meeldib.ee. This is open for all registered users who can post jokes, photos, videos, which have to be “their own intellectual creation”. For a folklorist, this is anonymous folklore where the different layers of authorship are impossible to differentiate.

The material is viewed to the backdrop of the database “Estonian conundrums” (ca 25 000 texts; www.folklore.ee/Keerdkys, Voolaid 2004).