

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

Инна Швед

Центр изучения Беларуси, Аньхойский университет;
Кафедра русской литературы и журналистики, Брестский
государственный университет имени А. С. Пушкина
shved_inna@tut.by

Аннотация: Внимание современных фольклористов привлекают особенности языковой и речевой организации текстов, имеющих установку на достоверность. Такие тексты, актуализируясь в ходе интеракций рассказчика и активных слушателей, представляют собой повседневную спонтанную разговорную речь «носителей» фольклора. Применение метода кейс-стади, наблюдение за внутригрупповым бытованием переплетений различных повествовательных форм, реализация коммуникативно-прагматического подхода к интерпретации текстов устной традиции с установкой на достоверность позволяют понять мотивацию повествования, «речевую реальность» и стратегии рассказчика. Они направлены на обеспечение рассказа / пересказу определенной степени достоверности (которая выступает конструктивной единицей текста) и в более широком плане – на актуализацию «общего знания» (пополняемого посредством электронных и иных медиа), утверждение «коллективной» и «индивидуальной» идеологии,

что связано с поддержанием фольклорной традиции и идентификацией ее «носителей». Все это не исключает и развлекательной, а также развивающей коммуникативные связи функций различных текстов-реплик – версий реальности, опосредующих субъективное участие «носителей» традиции в мире.

Ключевые слова: прозаический текст, фольклор, локальная традиция, прагматика, функции, нарративная коммуникация

Введение

На фоне общей тенденции изменения теоретико-методологических акцентов в современной фольклористике, расширения ее предметного поля, понимания неправомочности деления «вербальной традиции народа на художественную и нехудожественную, лишь первую делая предметом специальных исследований» (Путилов 2003, 25), в ракурс пристального внимания фольклористов наряду с прозаическими сюжетными текстами с установкой на достоверность (легендами, преданиями, позже – быличками) попадают и иные формы выражения традиции, в том числе те либо иные формы нарративной коммуникации. Это тексты народной культуры с интерпретирующей функцией, описания различных обрядов, ритуальных практик, семейно-бытовые рассказы, устные воспоминания и другие «нестереотипные» спонтанные повествования частного характера, включенные в повседневную коммуникацию «носителей» традиции и характеризующиеся ограниченной вариативностью и невыраженностью эстетической функции.

В современной фольклористике, теоретизирующей в контексте «антропологического поворота» и различных версий конструктивизма, оперирующей инструментарием коммуникативно-прагматической концептуализации фольклорных текстов, успехом увенчались попытки определения названных текстов народной культуры как фольклорных жанров и установления механизмов их порождения и трансформации. Процессу возникновения этих текстов, как показала иркутская исследовательница М. Р. Базилишина (Базилишина 1997, 11), способствуют социальный контекст, речевой замысел говоряще-

го, благоприятствующая коммуникативная ситуация, в которой и происходит формирование речевого (фольклорного) жанра высказывания. Результатом анализа устных воспоминаний как фольклорного жанра, предпринятого, в частности, польской исследовательницей Я. Хайдук-Нияковской (Hajduk-Nijakowska 2016), стало понимание того, что спонтанное, непосредственное изложение содержания (воспроизведение образов и связанных с ними эмоций) стабильно присутствует в культуре и создает сообщества памяти, которая, в свою очередь, детерминирована современностью. Такое повествование имеет синхронический и общественно обусловленный характер, создается совместно рассказчиком и слушателями в процессе интеракции, репрезентируя способ понимания мира и коллективное видение прошлого. Анализ подобных повествований, как справедливо отметила Я. Хайдук-Нияковска (Hajduk-Nijakowska 2016), дает нам больше информации о современном «человеке повествующем», чем о самих фактах, приводимых им касательно прошлого, особенно если они находятся в пространстве потаенной памяти.

Такое широкое понимание функциональности словесного фольклора не в элементарном смысле непосредственного ролевого назначения, а, как подчеркивает Б. Н. Путилов, в «более широком и глубинном, захватывающем структурно-семантическое начало» (Путилов 2003, 26), сделало «словесный фольклор органической принадлежностью этнографической действительности, решительным образом выводя его из сфер собственно литературных». Рассмотрение внешней и внутренней казуации фольклорного текста традицией и естественной формой его бытования в среде коммуникативно активных субъектов (а не пассивных «носителей» – специально для этнографов – фольклора) в качестве «символического регулятора социальных связей и обусловленных ими поведенческих тактик» (Богданов 2001, 53) вывело на передний план коммуникативно-прагматический аспект исследования текстов устной традиции. В связи с тем, что «фольклорный дискурс ситуативно обусловлен, иллокутивно маркирован, коммуникативно ориентирован и вследствие этого абсолютно прагматичен», как совершенно верно отмечает Е. Л. Тихонова (Тихонова 2018, 53), социально-культурная среда воз-

никновения и бытования текста, ее различные семиотические системы должны рассматриваться как определяющие факторы его семантики и прагматики.

Трактовка фольклора как «явлений и фактов вербальной духовной культуры во всем их многообразии» (Путилов 2003, 38), как коммуникативного процесса (с акцентом на устной трансмиссии – бытовании – фольклора и соответственно на категориях «oral» и «orality»), как системы, обладающей своими закономерностями и определяющей способы и характер внутренней организации тех либо иных текстов, проблематизировала устоявшееся в «классической» фольклористике представление о способах и законах устной передачи и устного закрепления традиции. Они «к сожалению, плохо описаны, что объясняется, конечно, сложностью наблюдений над живыми процессами» (Путилов 2003, 51), и, добавим, игнорированием «литературоведческой» фольклористикой ситуативного контекста, несовершенной эдиционной практикой, когда сюжетные тексты несказочной прозы редактировались и подавались как монолог информатора, а бессюжетные (несмотря на их вариативное повторение) либо вообще не рассматривались, либо трактовались только как материалы для установления истоков фольклорного факта либо процесса.

Признавая то, что проблемы наблюдения над «живыми процессами» аутентичности анализируемого фольклорного явления окончательно не решаются научной интерпретацией «правильно» записанных и расшифрованных текстов, а также то, что «высказывание», зафиксированное этнографом в ходе полевого исследования, «извлекается из его среды» и превращается в текст, новый деконтекстуализированный / реконтекстуализированный дискурс (которому придается определяющий его метадискурсивный контекст)¹, все же согласимся с теми исследователями, которые идеальным объектом функционально-прагматического исследования в фольклористике считают высказывание, зафиксированное в ходе речевой (либо ритуальной) практики, обычно в рамках полевого исследования. В связи с этим в комплексном исследовании прозаических текстов устной традиции с установкой на достоверность (мифологические

рассказы, предания, поверья, описания ритуальных практик, рассказы-воспоминания и др.) с учетом их функционально-прагматической специфики нельзя игнорировать особенности их языковой организации, ведь «язык этих текстов представляет собой повседневную разговорную (диалектную, просторечную или литературную) речь носителей фольклорной традиции, функционирующую в режиме диалога и обладающую всеми структурными признаками спонтанной разговорной речи» (Черванёва 2020, 72).

Поскольку прагматика как специфическая область семиотики стала осваиваться восточнославянской фольклористикой сравнительно недавно², только в последние два десятилетия стали появляться немногочисленные исследования функционально-прагматических аспектов бытования народной прозы в различных регионах Беларуси. Здесь в первую очередь следует назвать серию «Традиционная художественная культура белорусов» в 6 т. (10 кн.) (2001–2013; идея Т. Б. Варфоломеевой), которая является фундаментальным комментированным изданием записанных в начале 2000-х гг. текстов. В работе представлены результаты предпринятого высокопрофессиональным авторским коллективом (Е. М. Боганева, Т. Б. Варфоломеева, Т. В. Володина, Т. И. Кухаронак, О. А. Лобачевская, Н. А. Козенко и др.) комплексного фольклорно-этнографического исследования художественной традиции различных белорусских регионов, в том числе народной прозы, «устного народного дискурса». Обращает на себя внимание стремление авторов к преодолению ограниченности литературоведческой трактовки фольклора, использованию новейших теоретико-методологических подходов к исследованию традиционной культуры, к точной передаче индивидуальной манеры речи информаторов (собеседников этнографов), диалектных особенностей, а также учет контекстов фольклорных текстов, особенностей фонового знания «носителей» традиции и др. (ТМКБ 2001–2013). Находясь в предметной области фольклористики и используя перспективный междисциплинарный подход к исследованию различных аспектов бытования народной прозы, успешно работает Е. М. Боганева. В связи с темой этой статьи интересны результаты проведенного

белорусской фольклористкой анализа адаптации народно-библейских и мифологических нарративов к условиям современности в контексте рассмотрения этнической культуры как базовой структуры, консолидирующей общество и предохраняющей его от распада. Как отмечает исследовательница, «в сельской местности Беларуси до сегодняшнего дня сохранилась живая этническая культура, хотя она и подвергается разнообразным трансформациям, адаптируясь к современной жизни и одновременно адаптируя к новым условиям ее носителей. В белорусской деревне существует смешанный тип культуры – письменный и традиционный устный, при этом именно устные традиции определяют мировоззрение, восприятие жизни, религиозность старших поколений сельских жителей. В системе народной религиозности на белорусско-русском пограничье преобладает народное православие» (Боганева 2018, 208). Также достойны внимания работы отечественных фольклористов и этнографов, в которых прозаические тексты устной традиции анализируются с точки зрения раскрытия определенной научной темы, будь то традиционный культурный ландшафт³, народная анатомия и медицина белорусов⁴ или создание фольклорно-этнографического портрета талантливой личности в традиции⁵.

Несмотря на движение белорусской науки⁶ в сторону реализации коммуникативно-прагматического подхода к исследованию фольклора, прагматика устных рассказов, в основе которой находятся коммуникативная ситуация их бытования, механизмы возникновения, исполнения (в его повседневном и ритуальном контекстах традиционно-бытовой культуры), взаимосвязь между рассказыванием, самим рассказом и слушателем (который может стать и исполнителем), пока не утвердилась в качестве самостоятельного исследовательского объекта отечественной фольклористики. Чтобы сделать еще один шаг в этом направлении, предпримем попытку выявить функционально-прагматические параметры бытования устных рассказов с установкой на достоверность на примере одного случая, используя теоретико-методологические положения, разработанные вышеназванными и другими учеными. Их наработки, среди прочего, свидетельствуют о том, что прагматика фольклорного

текста, в определенной степени повторяющая прагматику речевого акта, может быть исследована с использованием принципов структурной нарратологии и прагматического анализа речевых высказываний и интерпретирована посредством соотношения текста и внетекстовой реальности, в контексте живого восприятия текста, включающего «силу и тембр голоса, интонации исполнителя, возможно, взгляды и движения, общую атмосферу и реакцию слушателей» (Бралина 2010), с учетом особенностей ментальных миров говорящего и слушающего, периодически меняющихся ролями. При этом говорящий должен учитывать «фактор слушателя», приспосабливая свою речь к реципиенту, что А. Мустайоки назвал реципиент-дизайном (recipient design) (Мустайоки 2011).

Коммуникативная суть прозаических текстов устной традиции с установкой на достоверность

В современном научном социально-гуманитарном дискурсе термин «нарратив» обозначает различные формы, «внутренне присущие процессам нашего познания, структурирования деятельности и упорядочивания опыта» (Брокмейер & Харе 2000, 37). Фольклористы трактуют рассказ как концентрат «общего знания традиции в разнообразных сферах – стереотипных ситуаций, тем, матриц коммуникации и повествования, решения социальных, психологических и коммуникативных задач» (Веселова). При этом рассказывание может отождествляться с рассказом, и наиболее характерным его качеством признается транзакционный характер: он описывается как «социальное действие», которое обязательно требуется от рассказчика и реципиента, а исследователя, среди прочего, интересует риторическая эффективность «литературных форм» (Bauman 1986, 3). Постулируется, что «рассказчик, его рассказ и аудитория – все соотносятся друг с другом как компоненты единого континуума, который есть коммуникативное событие» (Ben-Amos 1971), в рамках которого коммуниканты получают удовольствие от

обмена рассказами и, подобно социальному обмену, эта деятельность приносит пользу обеим сторонам (всем участникам) коммуникации (Kintsch 1980, 91). Рассказывание историй рассматривается как устное интерактивное искусство использования слов для раскрытия элементов и образов рассказа и предусматривающее (поощряющее) креативность и воображение слушателя (Jarvis 2015). Аудитория при этом выступает неотъемлемой составляющей процесса традиционного повествования, требующего определенного типа активного слушания, создания реципиентом в своем воображении образов, вербально продуцируемых рассказчиком. Соответственно комплексное исследование устных рассказов, как это продемонстрировал Р. Бауман, предполагает анализ не только их «литературных качеств», но и особенностей устного исполнения (*orally performed*) произведений словесного искусства (*verbal art*) с акцентом на значении социального контекста. Р. Бауман предпринял такой анализ в отношении зафиксированных им самим тexasских устных рассказов, включая небылицы (*tall tales*), охотничьи рассказы (*hunting stories*), анекдоты о местных персонажах (*local character anecdotes*), рассказы о произошедших розыгрышах (*accounts of practical jokes*) и др. В свете нашего исследования важно подчеркнуть, что, сосредоточив внимание не столько на тексте, сколько на самом акте повествования, Р. Бауман раскрыл взаимосвязи, существующие между событиями, изложенными в повествованиях (*narrated events*), повествовательными текстами и ситуациями, в которых нарративы вербализируются (*narrative events*). Как следует из наблюдений фольклориста (Bauman 1986), идентификация этих взаимосвязей возможна посредством сочетания тщательного формального анализа текстов с этнографическим исследованием способа их изложения, акцентации внимания на связях между формой и функцией с учетом таких теоретических аспектов, как стабильность и вариативность устного текста, жанров. Работы Р. Баумана (и ряда других ученых) выступают образцом для многих теоретических и практических фольклористических исследований устных рассказов в рамках коммуникативной ситуации их бытования

с акцентом на «филологических» особенностях и различных социальных функциях.

Заметим также, что именно посредством выяснения функциональной сути прозаических текстов устной традиции, с помощью инструментария прагматической концептуализации устного народного рассказа современные фольклористы смогли не только определить такие рассказы как фольклорный жанр, но и смоделировать процесс порождения соответствующих текстов. Так, М. Р. Базилишина (Базилишина 1997, 4) сделала важный акцент на том, что «импровизационность» устного рассказа, в отличие от такого жанра повествовательного фольклора, как предание, основывается на актуальности и оперативности содержания текста. Интерпретируя эту идею, Е. Л. Тихонова отмечает, что если «актуальность и оперативность устного рассказа уже не актуальны (текст утратил эти качества по прошествии времени или по другим причинам), а информация, содержащаяся в тексте, все равно интересна и важна слушателям, то такой текст из рассказа-мемората неизбежно трансформируется в рассказ-фабулат, то есть в предание. Понятно, что из всего массива устных рассказов такой трансформации подвергаются только тексты, обладающие важной этноисторической информацией. Данные рассказы, с одной стороны, пополняют мотивный фонд преданий, а с другой стороны, начинают включать в свою структуру уже имеющиеся традиционные мотивы. Меняется и функционально-прагматическое назначение этих рассказов» (Тихонова 2018, 83–84). Что касается устных воспоминаний, то «механизм их функционирования в неофициальном обращении не только способствует интеграции сообщества, но и создает также поддерживаемую эмоциями идентичность сообщества, и рассказы-воспоминания, подвергаясь фольклоризации и фабулизации, тем самым мифологизируются в процессе межпоколенческой передачи» (Hajduk-Nijakowska 2016, 259).

Именно на внетекстовой характеристике участников нарративной коммуникации «и ситуации произнесения, а также на внутритекстовых показателях иллокутивных намерений рассказчика, выявление которых строится, по словам лингвистов, на различных “ошмётках” языка – вводных словах, междоме-

тиях и пр.», как справедливо отмечает И. С. Веселова (Веселова 2000), должен строиться прагматический анализ нарративов. Выводы петербургской фольклористики о том, что в современной городской среде рассказывание историй происходит во время разговора или налаженного «коммуникативного коридора» (термин С. Б. Адоньевой), и что рассказывание вообще, а тем более рассказывание фольклорных историй, есть не только сообщение информации, но и манифестация своего жизненного кредо, вполне применимы и к характеристике записей, произведенных в сельской местности. Как в городской (Веселова 2000), так и сельской среде различные ситуации межличностного общения предполагают особые темы разговора и репертуар текстов нарративной коммуникации, при этом приоритет отдается определенным высказываниям, адресованным определенным слушателям, об определенных вещах в определенной манере.

Если учитывать различия между такими синонимическими терминами (обозначающими разновидности речевого общения), как «разговор», «беседа» и «диалог» (согласно концепции И. Б. Левонтиной (Левонтина 1994)), то в естественном бытовании интересующие нас тексты актуализируются чаще в рамках беседы, для которой, по И. Б. Левонтиной, главное не столько выяснить истину или принять решения, сколько само общение, его качество, соответственно цель беседы – гедонистическая, ритуальная и др. Беседа складывается из достаточно большого числа реплик обоих участников, длина которых сравнительно невелика – этим обеспечивается «плотность общения» (Левонтина 1994, 71–73). Впрочем, если говорить о рассказах-воспоминаниях, то, кроме интегративной (снимающей внутригрупповые противоречия) функции, одна из наиважнейших интенций развития такой наррации – «информирование личностей, участвующих в этой коммуникационной ситуации о важных для них событиях, а также попытка выяснения (комментирования) разворачивающихся вокруг них происшествий. Поэтому устное воспоминание является также средством формирования межличностной интеракции и поддержания коллективной памяти и, что важно, участвует в созидании сообщества» (Hajduk-Nijakowska 2016, 261).

Для рассмотрения прозаических текстов устной традиции в коммуникативно-прагматическом аспекте важен учет и того, что «носители» традиции вербализуют и воспринимают текст не как «сам по себе», а как выполняющий некую функцию, и слушатели, занимая активную ответную позицию, в силу своей компетенции оценивают его на предмет соответствия конкретной прагматической ситуации. О перлокутивном эффекте включенного в беседу рассказа, как точно заметила И. С. Веселова (Веселова 2000), «можно судить по реакции собеседника, которая может последовать сразу, а может отстоять во времени от момента рассказывания. Реакция выражается в ответной реплике, рассказе, воспроизведении прослушанного или в действии, совершенном в результате принятой и разделенной пресуппозиции текста» (Веселова 2000). Не только короткие высказывания, но и развернутые индивидуальные наррации на различных уровнях их создания и бытования (начиная от общих принципов порождения до конкретных языковых аспектов и особенностей фабулярной презентации) трактуются нами как элементы разговорной коммуникации, точнее, беседы, что позволяет рассмотреть их функционально-прагматические характеристики в формах, максимально приближенных к тем, в которых они существуют в реальной локальной (семейной, соседской) традиции.

Анализ случая

Сопоставление приведенных и связанных с ними теоретических положений с «реальной ситуацией коммуникации», т. е. кейс-стади, предварим перечнем основных факторов, определивших особенности данной ситуации. Будет рассмотрен только фрагмент текста, полученного в результате расшифровки соответствующей аудиозаписи (т. е. ее интерпретации в терминологии П. Томпсона, перевода из устного регистра в письменный⁷), поскольку, по различным соображениям, мы не можем привести его полностью. Основные процедуры эдиции: сверка расшифровки, произведенной студенткой – участницей беседы,

со звучащим текстом с аудиозаписи, с акцентом на передачу содержательной и грамматической целостности текста, на сохранение различных элементов речи (диалектой, просторечной) вплоть до междометий. Поскольку в фокусе исследовательского внимания находится зафиксированное содержательное (смысловое) значение речевого события и в задачи исследования не входит фонетический либо фонологический анализ, орфографическая транскрипция произведена в соответствии с нормами белорусского языка, с сохранением общепринятой орфографии, пунктуационных знаков (многоточие указывает на обрыв речи, перебив или паузу хезитации).

Эмоциональное обрамление и другие особенности коммуникации позволяют утверждать, что участники воспринимают ее как беседу, между тем «выяснение истины» занимает в ней далеко не последнее место. В беседе участвуют члены одной семьи, местные жители. Бабушка (назовем ее «Бабушка») и дедушка (назовем его «Дед») имеют общее среднее образование, их дочь (мама студентки, назовем ее «Мать») – высшее образование, а внучка (назовем ее «Дочь») – студентка 1-го курса. Половозрастной и социальный статус собеседников в определенном смысле обусловили роли участников. В частности, в роли ведущего и обучающего выступает главным образом Дед, т. е. мужчина старшего поколения, а в роли внимающего – Дочь, т. е. самая младшая представительница семьи. Бабушка в определенном смысле играет роль «второго субъекта» (в терминологии М. М. Бахтина)⁸. Длительные семейные отношения (проживание в одном сельском доме), множество моментов разделенного опыта, активное / длящееся межпоколенческое общение, участие бабушки и дедушки в воспитании внучки обеспечили внушительный объем и динамику «общего знания», ряд пересечений в культурно-интеллектуальном фоне включенных в традицию собеседников, который «определяет пресуппозиции, стереотипы, скрипты, сценарии нашей речи, а также задает круг знаний, имеющийся в нашем распоряжении» (Мустайоки 2011, 80). Об «ответственности» коммуникации можно судить исходя из анализа всей записанной студенткой (Дочерью) на диктофон в «колядный период» (29.12.2018) в «родительском

доме» (д. Маньковичи Столинского р-на) беседы, которая «сама собой» завязалась между членами семьи за обедом (слышны предложения попробовать блюда, звуки жевания пищи, звон посуды). Описываемую ситуацию общения можно признать «естественной» для бытования прозаических текстов с установкой на достоверность в реальной традиции (девушка начала запись, только обратив внимание на «спонтанно» возникшие интересные темы, связанные с местными жителями / родами, объектами природного и культурного ландшафта, историей, и практически не задавала «наводящих» вопросов).

Сконцентрируем внимание на одной из тем (условно назовем ее «Кладбища»), обсуждаемой в ситуации свободного межличностного общения, обратив внимание на способы порождения и прагматику различных текстов, на их функции, в первую очередь «моделирующую» и «концептирующую» (т. е. на актуализацию в определенных контекстах ряда важнейших, часто мифологических, представлений о мироустройстве, традиционных верований и др.). Поскольку основой прагматики несказочной прозы принято считать вопрос доверия к рассказчику и веры в рассказываемое, проследим также и то, как рассказчики доказывают достоверность того либо иного повествования.

Итак, когда речь заходит о старых кладбищах, Дед указывает на их расположение, а Мать и Дочь задают уточняющие вопросы.

Дед: <...> у Століні море кладбішч було... І в Маньковічах кладбішче було, дзе на спіртзавод паворачваеш. Ой, ажно пошла прамо ўліца ў дзевню, вот на гэтым углу, вот на гэтой горцы [показывает рукой в сторону кладбища], гэта кладбішчэ было, Маньковскэе. Колісь маньковцов хоронілі там.

Мать: Там, дзе гэта во Украінціха [прозвище от «украинец», жена Украинца] жыве?

Дочь: Дзе показваеш? В гэту сторону? [показывает рукой].

Дед: *На гэту сторону, дзе поворачываты, на горцы, сюды [показывает], ну.*

Мать: *А-а-а, то стой, это ў парку кладбішче было? У парку?*

Дед: *Ну, ой, то ж ты сама... [знаешь].*

Мать: *Да тіхо, да в парку кладбішче было?*

Дед: *Як на спіртзавод поворочваеш, ну, вот на гэтой во горцы, сюды, ну.*

Мать: *Я думала... я думала до Бурчіного [Бурка – прозвище] магазіна. Короче, вонэ в парку было, да?*

Дед: *Ну.*

Перлокутивный эффект сказанного Дедом выражается в согласии Матери с тем, что в названном им месте могло находиться кладбище, в подтверждение чего она вербализирует переживание личного опыта нахождения в этом месте, оценивая его как странное:

Мать: *А там е такэ место страннэе. Там ходзіш – гулкая земля, ну, бы по настілу.*

Дед подтверждает еще раз: *Это кладбішча на этой возвышенносці булі.*

Мать: *Можэ, правда, шо нешо такэе вот і е...*

Видимо, отреагировав на продемонстрированную Матерью ослабленную негацию, выраженную с помощью оператора неуверенной оценки «можэ», Дед более точно конкретизирует локализацию старого кладбища:

Дед: *Там напротів этого дома, дзе та Зіна жыла, ты не знаеш ее, дзе...*

Мать: *Я тебе поняла, поняла! Там, дзе машіна то вечно заборы протаранівае, то ешче шо...*

Дед: *Да-да, вот на гэтом, дзе гэтой, як гэто... поліцейскій лежіць.*

Мать: *Я поняла.*

Дед: *Вот на этой гороццы, там кладбище було. Маньковичі ж колісь начіналіс, дзе заре спіртзавод.*

Мать: *Ну, ля парома. Ля парома.*

Упоминание о «начале Манькович» дает толчок к развитию темы местной истории (которая, как следует из фразы Матери «ты ж казав», ранее транслировалась старшими членами семьи младшим) и к самоидентификации собеседников – с довольно отчетливой автоапологией («благодара нам, правда?») – на базе актуализации оппозиции «мы («маньковцы») / они (жители соседних деревень, с особым выделением шляхты, поляков и католического священника)»:

Дед: *А потом постепенно застрайваліс, застрайваліс, застрайваліс...*

Мать: *Короче, з Белоушой соединіліс, называеца. Благодарна нам, правда? [смеется].*

Мать: *Не, это ж ты казав, это ж мы – ксёндзова земля.*

Дед: *Ксёндзова земля.*

Дочь: *В смысле, ксёндзова?*

Мать: *Ксёндза, ну, католического священника. То это ў ёго було тоже... надзел, вырашчывав себе всякіе культуры.*

Дед: *Это ж полякі булі пры гэтом. Онь отвержціцкая [Отвержичи – соседняя деревня] цэгельня вся эта во.*

Мать: *А цэгельня это отвержціцкая?*

Дед: *Да. Отвержаны купілі землю і тут оны ее обрабатывалі.*

Мать: *Капец.*

Дед: *До Алексейка і по эту, по Белоушу, по шляхту.*

Дочь своим удивлением возвращает Мать и Деда к теме старых кладбищ, которая, как следует из реплик, им была интересна:

Дочь: *Вас, як послухаць, одные кладбішча булі!*

Мать: *А Бела Вода – это ж тоже кладбішче.*

Дед: *Там польскіе булі.*

Мать: *Ну, Заре я не знаю, наверно, нічэ не сохранилось, мо е кіе только фундаменты вон тут во.*

Дед: *Нічэ там не сохранилось, там заросло всё этэ. Кольсь...*

Мать: *Не, я фундаменты бачіла, і пару памятніков шче.*

Дед: *Да?*

Мать: *Ну тут во, во тут во бачіла [показывает рукой]. А кусты здічавшіе сірені показваюць на то, шо дзе о тут во могільы.*

Упоминание Матерью сирени как идентификатора старого кладбища обуславливает актуализацию традиционного запрета на принос домой растений с кладбищ и «случая из жизни», подтверждающего легитимность такой кодификации поведения.

Мать: *Кстаті, ее тут рвать нельзя. Петро [муж] одін раз наламав, у мене голова от ее болела по-чорному.*

Мать также упоминает о выказанном возмущении в адрес Петра – нарушителя запрета:

Мать: *Кажу: «Нашов де».*

Ответная реплика Деда, во многом повторяющая услышанное, свидетельствует о принятой и разделенной пресуппозиции текста:

Дед: *Ну, нашов де... Это с кладбішча сірень!*

Мать еще раз формулирует запрет и указывает на его правильность посредством повторной апелляции к личному опыту:

Мать: *Ну, сірень с кладбішча ніколи не рві. Обычно сірень люблю, а то переваріць не могла.*

Следующая фраза Бабушки свидетельствует о том, что собеседники объединились на основе подтвержденного общего знания:

Бабушка: *Ну, это Петро, шо-нібудь придумає...*

Развивая тему разрушения «польских кладбищ», Дед подключает свои детские воспоминания:

Дед: *Это польськіє... я в школу ходзіў... Ходзіў в младшіє класы. Там вот така [показывает, широко разводя руки] во куча вэнков лежала металіческіх! Так красіво сделаны! Выкованные лісточкі, всё, цветочки.*

Мать: *О тут во. А оны – в металолом іх, конечно.*

Дед: *А оны – это дзетвора, все хуторськіє, хто тут жів, маньковцэ. Этые Бабічовые [от фамилии Бабич] - или, шмавічовые, та шче такіє Хоні-шмоні всё перецянули до школы.*

Неодобрение, выказанное Дедом в адрес поведения уничижительно названных «шмонями» «советских школьников», Мать однозначно поддерживает, категорично заявляя:

Мать: *Не надо було этого дзелаць.*

Следующая фраза в свернутом виде имплицитно содержит общее для собеседников знание о том, что люди, нарушившие правила коммуникации с сакральным миром, будут наказаны, а также о личных трагических историях жизни «Хоней-шмоней»:

Мать: *Вот все плохо і кончілі!*

Собеседники выражают согласие со сказанным, подтверждают традиционные правила и морально-этические нормы, апеллируя, среди прочего, к оппозиции «свой / чужой» (этнически, конфессионально, «политически», и, повторно формулируя норматив, объединяются на основе подтвержденных общих знаний и оценок:

Дед: *Перецянули на металоломы, лежалі вэнкі металіческіє.*

Мать: *Як можно было зобраць у покойніков последнее, шо ім положено?!*

Дед: *Ну так гэта таке воспітаніе было.*

Мать: *Нехай дажэ гэта покойнікі католікі, ну і шо? Хай католікі, хай мусульмане – не чепай!*

Тема нарушения традиционных нормативов разворачивается далее:

Дед: *А тые вот, шо й заре, польскіе кладбішча, шо й заре е в Століні, дзе забув...*

Мать: *А, ну там, ну...*

Дед: *Возле проспекта.*

Мать: *Там вони ўжэ тіпа вродэ окультуреные, дзе Вішневскій жыве.*

Дед: *Там тые склепы, но й гэтэе, шче Качая Петрова, говорыць, залазілі туды в средзіну, шукалі, там іх перерылі полносцью.*

Мать: *Ой, кошмар.*

Дед: *Там же склепы булі.*

Эмоционально реагируя на услышанное об «анормальном» поведении молодых людей, которые лазили в склепы, потеряв в результате алкогольного опьянения чувство страха (оно, по представлениям собеседников, должно было обязательно присутствовать в таких «жутких» ситуациях), Мать воспроизводит традиционный запрет на нелегитимизированное традицией вторжение в сферу мертвых, «плутание» там:

Мать: *Ой-ой! Ну, усыпальніцы – склеп. Да не жутко ім было плутацца? Тоже нельзя ходзіць!*

Далее следует многоголосие комментариев и оценок поведения нарушителей:

Дед: *Ой, як врэжуць вінішка, набеуца ды й пошлі.*

Мать: *От дурные!*

Дед: *А шче, говорыць, дажэ провальваліс туды. О, говорыць, ішов – пулею [все смеются].*

Мать: *Покойнікі на той свет...*

Бабушка: *Да чого? Да чого бояцца?*

«Смыслосчитывание» услышанного от Деда и формулировка ответа на (не)риторический вопрос Бабушки, участвующей в «совместном обдумывании» и желающей объяснить (в первую очередь, Матери), что нет причин бояться мертвых, подталкивает Мать к «сравнению опыта», смыслопостроению «встречной» истории, т. е. к «фольклоротворчеству», с целью объяснения своего понимания обсуждаемой проблемы, поиску (мифологических) вариантов обоснования своего мнения, подтверждения «своей правды» (что «с тем светом не шутят» и что даже при одном только упоминании кладбища следует апеллировать к Господу – «Господи, прости») и т. д. Мать в индивидуальной наррации конструирует событие, «вырезанное» из потока своей жизни, прибегая к стереотипам, клише, паттернам мышления, общим для ее сообщества – «отбор событий есть факт причастности коллективу, общему знанию» (Веселова). В определенном смысле рассказчица борется «с несоответствиями между ожиданиями и опытом посредством повествования» (Ochs & Capps 1996, 370). Как показали Э. Окс и Л. Каппс (Ochs & Capps 1996, 370), каждое повествование организует вектор опыта вдоль временного горизонта, который охватывает прошлое, настоящее и возможные миры. Каждый наделяет прошлое значимостью – как личной, так и коллективной – и, таким образом, конструирует настоящее и прогнозируемые жизненные миры. Подвергаясь вызову как извне (т. е. со стороны других), так и изнутри (т. е. множественные, конфликтующие «я»), эти миры не являются полностью целостными и постоянно развиваются. Всякий раз, когда рассказчики начинают повествование, они открывают себя для перестройки (Ochs & Capps 1996, 370). В итоге мы имеем дело с субъективированным текстом (*personal experience stories*), который отражает как личный опыт, так и общее знание, и который обладает высокой теллабильностью⁹ (как следует из не единожды повторенного «я ж говорю», Мать не раз вербализировала историю «поездки к Радзивиллам»), но несмотря на это «свидетельское показание», с помощью которого

рассказчица рефлексивно позиционирует себя, не утратило свежести, подробностей и высокого эмоционального накала:

Мать: От я кажу, я тебе кажу, я була ж в усыпальніцы ў Радзівілов. Вот в пещеры спускаешся, ну дзе, я ж говору, вот што значіць людзі ну такіе благодатныя, у цебе нема ошчушчэння, што ты попала, бы на кладбішчы, Господі прості. Там нармальна себе, очень хорошо чувствуеш, панімаеш? А вот Кошпіровскій попав, яго начало трясці, он занімавса вот гэтым. Его еле оттуда выдубілі, пена, бы пріступ эпілепсіі начавса такі, панімаеш? Не пустілі святые до себе Кошпіровскаго. Во. А вот полностью все Радзівілы лежат. Там такіе, знаеш, е даже странныя гробы, е такі горбатый гроб. І ты знаеш, о так о ідзе, як о то по позвонічку о сюды [показываает на спину] холод, тыгдык-дык-дык! І не отпускала таке страннэ чувство, пока оттуда не удалілісь. Мне было неуютно, некоторые плуталіс. А я думаю: «Задом, задом да...» [смеется]. А знаеш, як попадаеш? Несвіжскі Фарны косціёл. Склеп находіцца (усыпальніца) прамо под косціёлом. Шла, і главнэ, – свадьба. Свадьба – о гэты католікі венчаюцца, пріезжаюць з Мінска. Счітаецца, сільно модно така свадьба. Орган іграе, этого, што-то воны ім там, «Авэ Марію» последні раз гэтой вот. Гэтой ксёндз венчае, а мы в гэтэ время спускаёмся в іхню усыпальніцу, смотрець. Я ж кажу, і Света задом, задом, в-ж-ж-ж – наверх [смеется].

Аудитория внимательно слушала излагаемую Матерью историю, среди прочего, и потому, что посредством ее, как и предыдущих высказываний, происходило утверждение социальной нормы, касающейся и их собственной жизни. Теллабильность личной истории обеспечена предтекстуальными элементами, интересной аудитории темой, а также тем, что название и интерпретация Матерью «пограничного» опыта вызвали необходимость обращения к традиционным представлениям о сакральном, святом, демоническом и особенностях коммуникации с этой сферой. Перед нами и наделение «своих великих пред-

ков» статусом святых (которые, как и «полагается», находятся в «пещерах», хотя фактически усыпальница – не пещера, она, соответственно высоте фундамента, расположена над землей и имеет окна) и демонологизация «современного чужого» – Анатолия Кашпиоровского («сеансы здоровья» которого старшие члены семьи вполне могли смотреть по телевидению «с надеждой на лучшее» в начале 1990-х гг.), мотивы благодати и вместе с тем «плутания-ужаса» при встрече со «странными гробами», выхода «наверх» из «зеркально симметричного низа иного мира» задом (широко известная традиционная практика при коммуникации с иномирьем) и др. Таким образом, Мать транслирует общее знание традиции (в том числе расширенное за счет электронных медиа, без которых популяризация образа Кашпиоровского, а значит, и сплетен о нем, была бы невозможна). Данное знание включает как матрицы коммуникации и повествования, решения социальных, психологических и коммуникативных задач, так и стереотипные темы, ситуации, законы связывания причины и следствия. Рассказчица произволит эту связку при помощи прямой цитации (т. е. сохраняет не только традиционное представление, но и полную веру в него).

В определенном смысле в утверждении своего мнения Мать получает помощь от Деда, который «находит в традиции» еще один из возможных вариантов подтверждения того, что мертвое «не надо трогаць». Продолженная Дедом тема кладбищ интересна также отражением обычной для фольклорного сознания коллективной памяти малой группы взаимозаменяемости разных этносов, маркированных «чужестью» (в частности, французы, татары), а также поверий о том, что если дорога проложена по старым захоронениям, на ней будет много несчастных случаев, причем «чужое (этнически, конфессионально) мертвое» считалось вдвойне опасным):

Дед: *І тут кладбішча булі, дзе совхозна контора. Но тут татарскіе булі, іх рознеслі.*

Мать: *А вони знаюць, ці татарскіе? Кажуць, французскіе, я слышала...*

Дед: *Не, татарськіє... то ж все тут знаюць.*

Дочь: *Як вас послухаць, то ў нас весь Столін – кладбішча сплошныє...*

Мать: *Ну то ж так.*

Дочь: *Штук 10 точно.*

Дед: *Як строілі, ну то іх рознесли по дорозі. Чого й гораць, шо тут людей багато на дороге гіне.*

Мать: *Да. Тож не надо было трогаць. Нехай былі б.*

Дед: *Не надо было трогаць, да...*

Несмотря на достигнутое согласие о том, что нельзя было разрушительно вторгаться в сферу «чужого мертвого», для Матери остается открытым «этнический вопрос», и она пытается утвердить «французскую версию»:

Мать: *А татары якіе? Первые, наверно, тые ці....*

Дед: *Я ўже не знаю, якіе татары.*

Мать: *Не може быць, шоб татарськіє, можэ, французськіє всё-такі?*

Дед: *Не. Татарськіє воны.*

Мать: *А кажуць, я чула, шо французськіє.*

Дед: *Ай не. Я не чуў. Ніхто...*

Мать: *Ну, 100 лет прошло, 1812 года...*

Далее Дочь стимулирует развитие темы вписанности «малой» истории в «большую», которая и без того интересна всем собеседникам:

Дочь: *Знаете, шо інтэресно? Колі вот сідіш, в офіцiальных iсточнiках нiчэ такога не найдеш.*

Дед и Мать [вместе]: *Не найдеш!*

Дочь: *Слухаеш, так інтэресно...*

И Дед, демонстрируя обладание особым знанием, озвучивает (при активном вмешательстве сочувствующих собеседников) интересубъективный текст, т. е. фабулат, который он (в отличие от младших членов семьи) не единожды слышал от местных жителей. Чтобы выявить прагматику фабулата, ориентированного на факт (обеспечивающий вероятность рассказываемого), на историю, всегда связанную с актом трансляции событийной информации, с «пересказом», а не рассказом (П. Рикёр), мы разделим его на сегменты и выделим в них ключевые слова. С помощью герменевтического метода, образцом использования которого для исследования прагматики фольклорной исторической прозы может служить работа Е. Л. Тихоновой (Тихонова 2018, 145–151), предпримем попытку интерпретировать доминантные для каждого фрагмента ассоциативные связи, находящиеся, скорее, в области смыслов, а не практики. При этом будем опираться на структуру нарратива (с акцентом на поведенческие характеристики человека), которую вывели Э. Окс и Л. Каппс, охарактеризовавшие личный нарратив как «способ использования языка или другой символической системы для выстраивания жизненных событий в хронологическом и логическом порядке» (Ochs & Capps 2001: 2):

- 1) обстановка – информация о времени, физическом и психологическом состоянии;
- 2) неожиданное событие – что-то непредвиденное, проблематичное;
- 3) психологические / физические реакции – изменения в эмоциональном, материальном состоянии;
- 4) незапланированные действия – непреднамеренное и целенаправленное поведение;
- 5) попытка – инициирование решения проблемы;
- 6) последствия – психологические, физические (Ochs & Capps 2001: 267).

В «обстановке» рассказчик создает / воссоздает фрагмент реальности на уровне текста, указывая на действующее лицо, точное место действия и относительную приуроченность этого действия к прошлому («была»); эмпирическое пространство при этом выступает и сюжетообразующим, и контактным для

рассказчика и его аудитории, нацеливающейся на «быль». Дейктические единицы типа «тут» – пространственно-временные маркеры ситуации – свидетельствуют о том, что фабулат организован как разговорная речь. Максимально возможная конкретность локализации и атрибуции героини – Галузихи, что является характерной чертой предания, работает на доказательство факта события.

1. Дед: *Тут, дзе возле Галузов [фамилия] була у нас круча, вот дзе Электронов зяць построіўса... там такая вода <неразб.>*

Следующая структурная часть, согласно концепции американских лингвистов-антропологов, неожиданное событие:

2. Дед: *Говориць, прі... пріезжае татарка і приказвае на Галузов, так (у Галузов маленькэ дзіця було): «Грэй воды, вары ёго!»*

Мать: *І шо?*

4. Дед: *Ну да, той шо остаецца робіць? Грэй воду! І та татарка, знаеш...* (это четвертый элемент структуры нарратива – «незапланированные действия» (о сущности третьей, «опущенной» нарратором, части «психологические / физические реакции – изменения в эмоциональном состоянии» можно только догадываться из последующего «решения проблемь»).

Мать: *А я не поняла, это вот, а татарка як пріезжае? В Маньковічах жила і...*

Дед: *Да! Вони, татары, ехалі. Но эта де-то от стада отбілас да пріехала, говориць, дзіця надо з'есці. Ну.*

Мать: *Ой!!!*

Дед: *Зваріць!* (рассказчик уточняет, связывая текст и нагнетая эмоции).

Мать: *Такіе жуткіе вешчі! І шо, і зварілі, і з'елі?*

5. Дед: *Дак ты слухай! Да эта Галузіха... вода закіпела, вона ее ошпарыла! Тэю водою* (пятая часть «попытка – инициирование решения проблемы»).

Услышавшая первый раз историю Мать не отвергает ее потому, что реакция Галузіхи является «правдоподобной» на фоне того, что слушатели знают / предполагают об акторе из «своего» мира (хотя изначально допускалось не частичное (Галузіха греет воду, поскольку ничего другого не остается), а полное «подслушание» (вопрос-предположение: «И что, и сварили, и съели?»), с чем связана интрига. Перебивая рассказчика, Мать подтверждает правоту единственно верного решения односельчанки:

Мать: *Правільно зробіла!*

6. Дед: *Тэю водою. І ту татарку з этой кручы туды, в рэку! Ну а коня одвязалі і конь побег* (последняя часть, как отмечают Э. Окс и Л. Каппс, «последствия – психологические, физические»; с точки зрения традиции, закономерно окончательное избавление от «злого чужого» в реке, а с точки зрения прагматики, это предварительный сигнал окончания повествования. Окончательный его сигнал – «отвязанный конь убежал», а значит, не о чем больше и рассказывать. Картиной покинувшего «свое» селение татарского коня рассказчик традиционно «закольцовывает» повествование об «отбившейся от стада» татарке.

Мать: *Ну, говорыць [о татарке]: «Вары дзіця!»*

Бабушка: *«Вары дзіця!» Вона жраць хоче!*

Мать: *Вона жраць хоче!* (эмоционально-оценочный смысловый аспект лексического повтора здесь, как и в выше- и нижеприведенных репликах, усиливается просодическими характеристиками).

Бабушка: *Нішо собе! Выдае команду! Земле наесцеса!*

Развернутая «история» (*story*), со своей специфической хронологической структурой, неожиданным, незапланированным событием, нарушением (со стороны этнически и конфессиональ-

но «чужого») и восстановлением («своей» героиней) социальных норм и привычного порядка (попытка враждебного агента съесть ребенка героини, принятие ею контрмер и поверженность враждебной силы) с выразительной эмоционально-смысловой оценкой, имеет своим аксиологическим завершением возникший в результате интерпретационной деятельности Бабушки перформатив – «земли наесться» – проклятие в адрес «чужого каннибала» (имеющее в основе пожелание смерти, с одной стороны, и обыгранное в контексте того, что татарка хотела съесть дитя соседки, с другой). Интерпретация правильного, жизнеутверждающего поведения «своей» героини, приобретая этиологический характер (впрочем, с юмористическим оттенком), имеет выход из давней ситуации ее конкретного протекания в реальность собеседников:

Мать: *Не дзіво і Галузы во і распространіліс!* [смеется].

Дед: *Ну.*

Мать, продолжая реализацию универсальной семантической оппозиции «свой – чужой» (в контексте персонализации прошлого и актуализации этноконфессионального стереотипа), формулирует основную мысль текста как доказанный тезис: «кровожадное чужое должно быть наказано своими», и находит в этом поддержку аудитории:

Мать: *Не, ну ты поглядзі! Любы так зробів бы. Якая кровожадная, от мусульманство!*

Дед: *Ну добре, шо вона со[образіла]...*

Мать: *Сама сообразіла.*

Дед: *Ну!*

Как следует из приведенного нарратива, собеседники отбирают «мемь» не только по информационному содержанию, с целью преподнесения «морального урока», но и по эмоциональному (переживаются эмоции гнева, страха, гордости и др.). (Еще Аристотель в «Поэтике», используя термин «мифос», указал на то, что события и эмоции образуют связное повествование,

и на то, что, переплетая человеческие состояния, поведение, убеждения, намерения и эмоции, именно сюжет превращает последовательность событий в связное повествование.)

Далее уточняются обстоятельства бытования текста во времени, его традиционность, преемственность в локальной группе и достоверность. В ответной реплике Мать посредством названия повествовательной матрицы декларирует свое отношение к нарративу и, используя фольклорное обозначение «басня», аттестует его как текст сомнительной достоверности:

Мать: *А я таку басню первы раз чую.*

Дед: *Не, я такое часто чув. Росказвалі.*

Мать, несмотря на сомнение в достоверности «истории о Галузихе» (развившей предшествующую рефлексию на тему разрушения кладбищ этнически и конфессионально «чужих»), возвращает «историю» к реплике Деда о том, что татарские кладбища «рознесли», и выводит еще одну (кроме разрастания рода Галузов) этиологию – разрушения татарских захоронений, которую принимают слушатели (дедово «ну»). Эта этиологичность, предложенная Матерью, в определенной степени нивелирует высказанное ею же самой сомнение в достоверности:

Мать: *От чого і рознесли іхні кладбішча вичэнт.*

Дед: *Ну.*

Одобрение собеседниками принципа «мести» не мешает Матери актуализировать озвученный ранее этический и / или культурный императив:

Мать: *Хоця не надо было трогаць тожэ, ну... Але ж время шло, людзі заселяліс... да.*

В подтверждение сказанного Матерью Дед приводит почерпнутую из СМИ информацию (причем для убедительности подчеркивает высокий «центрально-республиканский» статус газеты):

Дед: *Шче я дзе-то чытав вот, это ўже в цэнтральнай рэспубліканскай газеці. Гэта, наварно, дорога Брест*

– *Бранск, там тоже дзе-то кладбішча рознеслі і по... татарскіе, по дарозі. І всё – там часта аваріі булі.*

Развернутую в беседе «татарскую тему» мать резюмирует:

Мать: *Злые татары.*

Старший член семьи, имплицитно возвращаясь к традиционным представлениям о каре за неуважение «любого мертвого», формулирует соответствующее предписание-совет относительно прокладки дороги:

Дед: *ілі в обход надо было...*

Участвующая в совместном «обдумывании» и постороении причинно-следственных цепочек, комментируя высказывания коммуникативно главных собеседников, Бабушка в очередной раз предлагает рациональную мотивировку, разворачивая беседу в сферу современной реальности «плохих дорог»:

Бабушка: *Вчора тоже показвалі... от аварій нарбілі по дарозі. Потому што німа дарог [все ее поддерживают, развивая тему некачественных дорог и др.].*

Таким образом, нарратив о татарке конструируется во время беседы, посредством вопросов и комментариев логично вписывается в ее структуру, не нарушая ее смысловое единство, используя набор традиционных мотивов и средств их фабулярной репрезентации. Это актуальное (во всяком случае было таковым лет 20–30 назад, так как Дед его часто слышал) местное предание, вариант интерпретации которого старший член семьи предлагает с целями и объяснения, и убеждения, и развлечения. Активная реакция аудитории на предложенную интерпретацию свидетельствует не только о сильной интеграции собеседников на базе описанной интеракции, но и о «совместном» создании предания, которое можно квалифицировать как одну из «составных реплик», которыми обмениваются участники беседы. Интересно, что предание, мифологические (поверья, дидактические высказывания) и другие тексты в рассмотренном случае вербализируются в подчеркнуто эмоционально-оценочном режиме (что не является строго обязательным для актуализации

таких текстов) доверительного обеденного семейного общения, которое имеет довольно высокий уровень фатичности и вместе с тем низкий уровень мониторинга общения (из-за его повседневности). Транслируемое «за семейным обедом» знание поддерживает как региональную, так внутрисемейную традицию, семейный «символический капитал», обеспечивая социальную идентификацию семьи и ее членов.

Заключение

Наблюдения за внутригрупповым бытованием переплетений различных речевых жанров, в первую очередь повествовательных форм, имеющих установку на достоверность (которая, в свою очередь, выступает конструктивной единицей текста), реализация коммуникативно-прагматического подхода к их интерпретации (в частности, предания, вербализуемого в ходе интеракций рассказчика и активных слушателей, «личной истории» о посещении «странных гробов»), позволяет понять мотивацию рассказывания, «речевую реальность» и стратегии рассказчика. Они, в случае представления предания, направлены на обеспечение пересказа достоверности (точнее, указанием времени, места и участников, доказывається реальность события (Веселова 2000)) и в более широком плане – на актуализацию и поддержание фольклорной традиции и идентификацию ее «носителей».

Прагматическая многогранность повествовательных форм и других реплик определяется контекстом (в котором возникла тема «кладбищ» и актуализировались «закрепленные» за ней мотивы) и ситуацией, самим фактом беседы, происшедшей в родительском сельском доме за «колядным обедом», включенностью беседующих членов семьи в локальную традицию (что не исключает импровизации и различий в формах индивидуальной наррации). Общим знанием традиции определяются основные элементы беседы, выбор актуализированных в ее ходе событий, их интерпретации и связи. Несмотря на то, что участники беседы на определенных ее этапах проявляют

разную степень веры в стереотипное знание (от обращения к верованиям посредством прямой цитации до сомнения и их рационализации), телеология проанализированных текстов определяется достоверностью – верой если не в интерпретацию, то в реальность события. Участники беседы параллельно конструируют основу для взаимодействия в хронотопических координатах событий, демонстрируя осведомленность в сферах приемов и репертуара этого речевого жанра, негласных правил реакции на услышанное, достаточный запас «тех представлений о целом высказывания, которые помогают быстро и непринужденно отлить свою речь в определенные композиционно-стилистические формы...» (Бахтин 1996: 183).

Наконец, старшие члены семьи утверждают «коллективную» и «индивидуальную» идеологию, объясняют свой опыт, научают внучку-«неофита» интерпретации (во многом опирающейся на мифологический субстрат), часто апеллируют к кодифицирующим поведению формулировкам, включающим модальные слова с запрещающей либо предписывающей семантикой. Все это не исключает и развлекательной, поддерживающей коммуникативные связи, функции различных текстов (реплик) с широким интонационным диапазоном (от глубокого сожаления и проклятия до смеха и призыва). Постоянно обмениваются репликами Дед и Мать – взрослая женщина с высшим образованием, которая ощущает определенное, хотя не полное, статусное равенство с «главой семейства» (статусное равенство участников беседы предполагает умение ее поддерживать собеседниками различной социальной, возрастной, половой и другой идентичности, благодаря приблизительно одинаковой степени включенности в традицию). Чувствуется, что Дед как старший член семьи при поддержке, в первую очередь, Матери («бывалой» рассказчицы) транслирует общее знание, опыт, связанный с формированием позитивной региональной идентичности, регламентацией, регулированием внутренних и внешних отношений малой группы (регулятивно-регламентирующая функция), обучает младшего члена семьи общей этике и системе ценностей (дидактическая функция). Как было показано, через различные «местные» «события-медиаторы» ценности общества

проецируются на пространство, в чем, как отмечают исследователи, выражается ориентационная функция текста. Представленность функции «совместного обдумывания» и «сравнения опыта» рассказов свидетельствует об их психотерапевтической функции (Веселова 2000), которая, например, выразительно представлена в «личной истории» Матери, посетившей «пещеру святых Радзивиллов». Эта история еще раз свидетельствует о связи повествования как с традицией, «общим знанием», пополняемым посредством электронных медиа, так и с внутренним миром человека, его множественными конфликтующими «я», о том, что «нарратив одновременно рождается из опыта и придает ему форму» (Ochs & Carps 1996, 19), а также о значимости конситуации для порождения фольклорного текста.

В заключение отметим, что коммуникативно-прагматическое исследование (с применением инструментария ситуационного анализа) прозаических текстов устной традиции с установкой на достоверность как версий реальности, опосредующих субъективное участие «носителей» традиции в мире, может оказаться крайне результативным и стать одним из важнейших направлений развития белорусской фольклористики. Этому способствует наличие обильного материала, активно собираемого отечественными фольклористами с помощью современных технических устройств, этнографического и других подходов. Подача устного текста – реплики исполнителя – при его архивировании и публикации должна иметь не искусственно сконструированную форму рассказа-монолога, а диалогическую форму.

Примечания

¹ В связи с реализацией функционально-прагматического подхода к трактовке фольклорной реальности в белорусской фольклористике остается не вполне отрефлексируемым процесс энтекстуализации, выделения фрагмента дискурса из исходного текста и придания ему целостности, внутреннего единства с помощью использования новых формальных элементов, объективации этого дискурса как самостоятельного текста, на который можно ссылаться, который можно цитировать, описывать, называть, предъявлять в качестве

самостоятельного объекта, что делает процесс энтекстуализации – деконтекстуализации определенных фольклорных жанров из оригинального дискурса и их дальнейшей реконтекстуализации в новых дискурсивных ситуациях – одним из наиболее эффективных механизмов распространения фольклора. Процесс энтекстуализации превращает текст в целостную единицу со своей логической структурой. Соответственно, энтекстуальный анализ представляет собой исследование механизмов, которые позволяют участникам перформанса вписать фрагменты дискурса в свою дискурсивную среду, превратив их в логичные, эффективные и запоминающиеся тексты (Bauman and Briggs 1990).

² См. прежде всего: Путилов 2003; Адоньева 2004; Чистов 2005; Левкиевская 2006; Душечкина 1995; Разумова 1993; Мигунова 2002; Виноградова 2016 и др.

³ В частности, В. А. Лобач, рассматривая семантику и ритуальную функциональность базовых элементов традиционного культурного ландшафта белорусов как природного, так и антропогенного происхождения в их взаимосвязях, выявляя механизмы объективации локальной истории в контексте европейской, с использованием прозаических текстов устной традиции с установкой на достоверность доказывает, что каждый легендарный топос фиксирует определенный сюжет коллективной истории, безотносительно ее мифологичности либо реальности, и что информационное поле антропогенного ландшафта обслуживает «наиболее актуальную историю сообщества, которая принадлежит личной памяти людей» (Лобач 2013).

⁴ Описания календарных и семейных обрядов, поверья, зафиксированные в ходе полевых исследований, продуктивно использованы Т. В. Володиной (Валодзіна 2009) для исследования народной анатомии и медицины белорусов, И. Швед (Швед 2004, 2011, 2019) – для изучения кодов белорусской традиционной культуры.

⁵ В плане реализации прагматического подхода в фольклористике интересен опыт Г. Лопатина (Лапацін 2015), который не только создал выразительный фольклорно-этнографический портрет галантливой личности в традиции – Варвары Александровны Грецькой, но и показал, как фольклорная личность существует внутри родной для нее культуры и одновременно присваивает, интерпретирует ее, а также охарактеризовал механизм передачи межпоколенческих знаний и жизненного опыта с целью «навесці на пуць» молодое поколение.

⁶ См. также работы по белорусской народной прозе: Кабашнікаў & Фядосік & Цітавец 2002; Кавалёва & Лук'янава 2012; Боганева 2011; Атрошчанка 2018; Лук'янава 2004 и др.

- ⁷Трактовку текста (расшифровки) как интерсемиотической транскрипции исполнения, т.е. как своеобразного перевода, осуществляемого с одного «языка культуры» на другой, предложила Э. С. Файн (Fine 1995: 89).
- ⁸В эскизах о тексте М. М. Бахтин сформулировал научную проблему «второго субъекта», создающего обрамляющий текст (комментирующего, оценивающего, возражающего и т. п.) (Бахтин 1979, 282). В беседе, фольклорной коммуникации второй субъект реагирует на текст рассказчика, опираясь на общее для них знание, фольклорную традицию, что не исключает столкновения их точек зрения. Об особенностях позиции рассказчика и второго субъекта (названного комментатором) на примере жанра полевого интервью с участием собирателя и нескольких «носителей» традиции см.: (Фадеева 2008, 15–23).
- ⁹Теллабильность, «рассказываемость» – термин, который предложил У. Лабов, для описания нарративного интереса, «качество, делающее историю стоящей рассказа по своей сути, независимо от ее текстуализации» (Руан 2005, 589).

Список цитированных источников

- Адоньева, Светлана 2004. *Прагматика фольклора*. Санкт Петербург: Изд-во СПб. ун-та.
- Атрошчанка, Юлия 2018. *Празіаічныя жанры беларускага фольклору: гendarны аспект: аўтарэф. ... канд. філал. навук*. Мінск: Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі.
- Базилишина, Маргарита 1997. *Устный народный рассказ: функциональная природа жанра: автореф. дис. ... канд. филол. наук*. Улан-Удэ: РАН, Сиб. отд-ние, Ин-т обществ. наук.
- Бахтин, Михаил 1979. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа. In: *Эстетика словесного творчества*. Москва: Искусство, 281–307.
- Бахтин, Михаил 1996. *Проблема речевых жанров*. *Собр. соч.: в 7 т.* Москва: Русские словари. Т. 5, 159–206.
- Боганева, Елена 2018. Адаптация жанров традиционного фольклора к условиям современного мира (на примере народнобиблейских и мифологических нарративов белорусско-русского пограничья). In:

- М. Кыйва, Т. Володина (ред.). *Миссия выполнима. Перспективы изучения фольклора*. Тарту: Науч. изд-во ЭЛИМ, 207–232.
- Боганева, Елена 2011. Мастерство классического сказительства. Лидия Михайловна Цыбульская. In: *Живая старина*, 2: 5–8.
- Богданов, Таццяна 2001. *Повседневность и мифология: исследования по семиотике фольклорной действительности*. Санкт Петербург: Искусство.
- Бралина, С. 2010. Прагматика фольклорного текста. In: *Тезисы международной научно-практической конференции «Европейская наука XXI века – 2010»*. http://www.rusnauka.com/12_ENXXI_2010/Philologia/65043.doc.htm (дата обращения 05.09.2021).
- Брокмейер, Й. & Харе, Р. 2000. Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы. In: *Вопросы философии*, 3: 29–42.
- Валодзіна, Таццяна 2009. *Цела чалавека: слова, міф, рытуал*. Мінск: Тэхналогія.
- Веселова, Инна С. 2000. *Жанры современного городского фольклора: повествовательные традиции: автореф. дис. ... канд. филол. наук*. Москва: Ин-т высш. гуманитар. исслед. РГГУ. <https://www.ruthenia.ru/folklore/veselova6.html>. (дата обращения 10.08.2021).
- Веселова, Инна С. *Нарратология стереотипной достоверной прозы*. http://www.folk.ru/Research/veselova_narratolog.php. (дата обращения 11.06.2021).
- Виноградова, Людмила Н. 2016. *Мифологический аспект славянской фольклорной традиции*. Москва: Индрик.
- Душечкина, Елена В. 1995. *Русский святочный рассказ. Становление жанра*. Санкт Петербург: С.-Петербург. гос. ун-т.
- Кабашнікаў, Канстанцін; Фядосік, Анатоль; Цітавец, А., Ліс, Арсень (наук. рэд.). 2002. Народная проза. In: *Беларускі фальклор: Жанры, віды, паэтыка*; IV. Мінск: Беларус. навука.
- Кавалёва, Р. М. & Лук'янава, Т. В. & Дзянісенка, В. С. 2012. *Фольклорная няказкавая проза*. Мінск: БДУ.
- Кавалёва, Р. М. & Лук'янава, Т. В. 2012. Жанравы код фальклорнай карціны свету: Няказкавая проза. In: *Дзіцячы фальклор. Загадкі. Казкі*. Мінск: Белпринт.
- Лапацін, Г. 2015. *Варвара Грэцкая як з'ява беларускай народнай культуры*. Гомель: Барк.
- Левкиевская, Елена 2006. Прагматика мифологического текста. In: С. М. Толстая (отв. ред.). *Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста*. Москва: Индрик. Вып.10, 150–213.

- Левонтина, Ирина 1994. Время для частных бесед. Логический анализ языка. In: *Язык речевых действий*. Москва: Наука, 71–73.
- Лобач, Уладзімір 2013. Міф. *Прастора. Чалавек: традыцыйны культурны ландшафт беларусаў у сяміятычнай перспектыве*. Мінск: Тэхналогія.
- Лук'янава, Таццяна 2004. Гендэрная вызначанасць фальклорнага аўтара ў беларускіх легендах. Фалькларыстычныя даследаванні. In: Р. М. Кавалёва, В. В. Прыемка (наук. рэд.). In: *Кантэкст. Тыпалогія. Сувязі*. Мінск: Бестпрынт, 181–185.
- Мигунова, Е. А. 2002. К вопросу о функции мифологического рассказа. In: *Традиционные модели в фольклоре, литературе, искусстве*. Санкт Петербург: Европ. дом, 243–265.
- Мусгайоки, Арто 2011. Причины коммуникативных неудач: попытка общей теории. In: *Русский язык за рубежом*, 4: 76–86.
- Путилов, Борис 2003. *Фольклор и народная культура*. In *memoriam*. Санкт Петербург: Петербург. Востоковедение.
- Разумова, Ирина 1993. *Сказка и быличка (Мифологический персонаж в системе жанра)*. Петрозаводск: Карельский НЦ РАН.
- Тихонова, Елена 2018. *Семантика и прагматика фольклорной исторической прозы русских старожилов Байкальского региона: дис. ... д-ра филол. наук*. Улан-Удэ: ФГБУН Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии Сиб. отд-ния РАН.
- ТМКБ 2001–2013 = Т. Варфаламеева (рэд.). *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*. I–VI. Мінск: Вышэйш. шк.
- Фадеева, Людмила 2008. Рассказчик и комментатор: позиции в устном повествовании. In: *Актуальные проблемы полевой фольклористики*, 4: 15–23.
- Черванёва, Виктория 2020. Фольклорный текст в режиме диалога: к вопросу о статусе языка фольклора. In: *Фольклор: структура, типология, семиотика*, 3 (2): 72–87. <https://doi.org/10.28995/2658-5294-2020-3-2-72-87> (дата обращения 14.06.2021).
- Чистов, Кирилл 2005. *Фольклор. Текст. Традиция*. Москва: ОГИ.
- Швед, Ина 2004. *Дэндэралагічны код беларускага традыцыйнага фальклору*. Брэст: Выд-ва БрДУ.
- Швед, Ина 2011. *Міфалогія колеру ў беларускай традыцыйнай духоўнай культуры*. Брэст: Выд-ва БрДУ.
- Швед, Ина 2019. *Арніталагічны код беларускай традыцыйнай духоўнай культуры*. Брэст: Выд-ва БрДУ.

- Bauman, Richard 1986. *Story, performance, and event: Contextual studies of oral narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bauman, Richard; Briggs, Charles L. 1992. Genre, Intertextuality, and Social Power. In: *Journal of Linguistic Anthropology*, 2(2), 131–172.
- Bauman, Richard; Briggs, Charles L. 1990. Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. In : *Annual Review of Anthropology*, vol. 19, 59–88.
- Ben-Amos, Dan 1971. Toward a Definition of Folklore in Context. In: *The Journal of American Folklore*, 3–15.
- Fine, Elizabeth C. 1984. *The Folklore Text: From Performance to Print*. Bloomington and Indianapolis: Indiana Univ. Press.
- Hajduk-Nijakowska, J. 2016. Doświadczanie pamięci: folklorystyczny kontekst opowieści wspomnieniowych. Opole: Uniwersytet Opolski. Iss. 536 of *Studia i Monografie*.
- Jarvis, Dale Gilbert 2015. «Not in my time, and not in your time...»: Storytelling, Change, and the Oral Tradition in Newfoundland and Labrador. In: Maria Jesus Hernaez Lerena (ed.). *Pathways of Creativity in Contemporary Newfoundland and Labrador*. Newcastle Upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 231–252.
- Kintsch, W. 1980. Learning from text, levels of comprehension, or: why would anyone read a story anyway? In: *Poetics*, vol. 9 (1–3): 87–98.
- Ochs, Eleanor & Capps, Lisa 1996. Narrating the self. In: *Annual Review Anthropology*, 25: 19–44. http://www.sscnet.ucla.edu/anthro/faculty/ochs/articles/Ochs_Capps_1996_Narrating_the_Self.pdf. (дата обращения 16.06.2021).
- Ochs, Eleanor & Capps, Lisa 2001. *Living Narrative: Creating Lives in Everyday Storytelling*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ryan, Marie-Laura 2005. «Tellability». In: D. Herman, M. Jahn, and M.-L. Ryan (eds.). *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, London: Routledge, 589–591.

References

- Adon'yeva, Svetlana 2004. *Pragmatika fol'klora* [Pragmatics of folklore]. SPb.: Izd-vo SPb. un-ta.
- Atroshchanka, Julija 2018. *Prazaičnyja žanry bielaruskaha fałkloru: hiendarny aspekt* [Prose genres of Belarusian folklore: The gender

- aspect]: aŭtaref. ... kand. filal. navuk. Minsk: Centr dasliedavanniaŭ bielaruskaj kul'tury, movy i litaratury NAN Bielarusi.
- Bakhtin, Mikhail 1979. Problema teksta v lingvistike, filologii i drugikh gumanitarnykh naukakh. Opyt filosofskogo analiza [The problem of the text in linguistics, philology and other humanities. Experience of philosophical analysis]. In: *Estetika slovesnogo tvorchestva*. Moscow: Iskusstvo, 281–307.
- Bakhtin, Mikhail M. 1996. Problema rechevyh zhanrov [The problem of speech genres]. In: *Sobranie sochinenij v semi tomah*. T. 5. Moskva: Russkie slovari, 159–206.
- Bauman, Richard 1986. *Story, performance, and event: Contextual studies of oral narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bauman, Richard; Briggs, Charles L. 1990. Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. In: *Annual Review of Anthropology*, vol. 19: 59–88.
- Bauman, Richard; Briggs, Charles L. 1992. Genre, Intertextuality, and Social Power. In: *Journal of Linguistic Anthropology*, 2 (2): 131–172.
- Bazilishina, Margarita 1997. *Ustnyj narodnyj rasskaz: funkcional'naya priroda zhanra* [Oral folk narrative: the functional nature of the genre]. Avtoref. dis. ... kand. filol. nauk. Spec. 10.01.09 – fol'kloristika. Ulan-Ude: RAN. Sibirskoe otdelenie. In-t obshestv. Nauk.
- Ben-Amos, Dan 1971. Toward a Definition of Folklore in Context. In: *The Journal of American Folklore*, 3–15.
- Boganeva, Elena 2018. Adaptatsiya zhanrov traditsionnogo fol'klora k usloviyam sovremennogo mira (na primere narodnobibleyskikh i mifologicheskikh narrativov belorussko-russkogo pogranich'ya) [Adaptation of traditional folklore genres to the conditions of the modern world (on the Example of Folk-Biblical and Mythological Narratives of the Belarusian-Russian Frontier)]. In: *Missiya vypolnima. Perspektivy izucheniya fol'klora*. Mare Kõiva, Tatsiana Valodzina (red.). Tartu: Nauch. izd-vo ELM, 207–232.
- Boganeva, Elena 2011. Masterstvo klassicheskogo skazitel'stva. Lidiya Mikhaylovna Tsybul'skaya [The mastery of classical storytelling. Lydia Mikhailovna Tsybul'skaya]. In: *Zhivaya starina*, 2: 5–8.
- Bogdanov, K. 2001. *Povsednevnost' i mifologiya: issledovaniya po semiotike fol'klornoj dejstvitel'nosti* [Everyday life and mythology: studies in the semiotics of folklore reality]. Sankt-Peterburg: Iskusstvo, 2001.
- Bralina, S. 2010. Pragmatika fol'klornogo teksta [The Pragmatics of a folklore text]. In: *Tezisy mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy*

- konferencii "Evropejskaya nauka XXI veka – 2010". http://www.rusnauka.com/12_ENXXI_2010/Philologia/65043.doc.htm (data obrashcheniya 05.09.2021).
- Brokmejer, J. & Hare, R. 2000. Narrativ: problemy i obeshchaniya odnoj al'ternativnoj paradigmy [Narrative: the problems and promises of one alternative paradigm]. In: *Voprosy filosofii*, 3: 29–42.
- Chervaneyova, Viktoriya 2020. Fol'klornyj tekst v rezhime dialoga: k voprosu o statuse yazyka fol'klora [Folklore text in the mode of dialogue: On the status of the language of folklore]. In: *Fol'klor: struktura, tipologiya, semiotika*. 3(2): 72–87. <https://doi.org/10.28995/2658-5294-2020-3-2-72-87> (data obrashcheniya 14.06.2021).
- Chistov, Kirill 2005. *Fol'klor. Tekst. Traditsiya* [Folklore. Text. Tradition]. Moscow.: OGI.
- Dushechkina, Yelena 1995. *Russkiy svyatochnyy rasskaz. Stanovleniye zhanra* [The Russian Christmas story. Formation of the genre]. Sankt Petersburg: S.-Peterb. gos. un-t.
- Fadeyeva, Lyudmila 2008. Rasskazchik i kommentator: pozitsii v ustnom povestvovanii [Narrator and commentator: positions in the oral narrative]. In: *Aktual'nyye problemy polevoy fol'kloristiki*, vyp. 4: 15–23.
- Fine, Elizabeth C. 1984. *The Folklore Text: From Performance to Print*. Bloomington and Indianapolis: Indiana Univ. Press.
- Hajduk-Nijakowska, J. 2016. *Doświadczenie pamięci: folklorystyczny kontekst opowieści wspomnieniowych* [Experiencing memory: the folkloric context of memoir stories]. Opole: Uniwersytet Opolski. Iss. 536 of Studia i Monografie.
- Jarvis, Dale Gilbert 2015. «Not in my time, and not in your time...»: Storytelling, Change, and the Oral Tradition in Newfoundland and Labrador. In: Maria Jesus Hernaez Lerena (ed.). *Pathways of Creativity in Contemporary Newfoundland and Labrador*. Newcastle Upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 231–252.
- Kabashnikau, Kanstancin; Fiadosik, Anatol & Citaviec, Aliaksandr 2002. Narodnaja proza [Folk prose]. In: *Bielaruski fal'klor: Zhanry, vidy, paetyka* [Belarusian Folklore: genres, types, poetics IV. Minsk: Belarus. navuka.
- Kavaliova, Ryma M. & Lukjanava, Tacciana V. 2012. *Zhanravy kod fal'klornaj karciny svietu: Niakazkavaja proza. Dziachiachy fal'klor. Zahadki. Kazki* [Genre code of the folklore picture of the world: Fairy tale prose. Children's folklore. Riddles. Fairy tales]. Minsk: Bielprint.

- Kintsch, Walter 1980. Learning from text, levels of comprehension, or: why would anyone read a story anyway? In: *Poetics*, 9 (1–3): 87–98.
- Lapacin, Hienadz 2015. *Varvara Hreckaja jak zjava bielaruskaj narodnaj kul'tury* [Varvara Gretskaia as a phenomenon of Belarusian folk culture]. Homiel: Bark.
- Levkiyevskaya, Yelena 2006. Pragmatika mifologicheskogo teksta. In: *Slavyanskiy i balkanskiy fol'klor. Semantika i pragmatika teksta* [The pragmatics of mythological text. Slavic and Balkan folklore. Semantics and pragmatics of the text]. S. M. Tolstaya (editor-in-chief). Moscow: Indrik. Vyp. 10, 150–213.
- Levontina, Irina 1994 *Vremya dlya chastnykh besed. Logicheskij analiz yazyka. Yazyk rechevykh dejstvij* [Time for private conversations. Logical analysis of language. Language of speech actions]. Moskva: Nauka, 71–73.
- Lobach, Uladzimir 2013. *Mif. Prastora. Chalaviek: tradytsyjny kul'turny landshaft bielarusau u siemijatychnaj pierspiektyvie* [Myth. Space. Man: Traditional cultural landscape of Belarusians in semiotic perspective]. Minsk: Technalohija.
- Lukjanava, Tacciana 2004. Hiendernaja vyznachanas' fal'klornaha autara u bielaruskich liehiendach [Gender differentiation of the folklore author in Belarusian legends]. In: *Fal'klarystychnyja dasliedavanni. Kantekst. Typalohija. Suviazi*. R. M. Kavaliova, V. V. Pryjemka (eds.). Minsk: Biestprynt, 181–185.
- Migunova, Yelena 2002. K voprosu o funktsii mifologicheskogo rasskaza [On the question of the function of mythological storytelling]. In: *Traditsionnyye modeli v fol'klоре, literature, iskusstve*. Sankt Peterburg.: Yevrop. dom, 243–265.
- Mustajoki, Arto 2011. Prichiny kommunikativnykh neudach: popytka obshchej teorii [Causes of communication failures: An attempt at a general theory]. In: *Russkij yazyk za rubezhom*. 4: 76 – 86.
- Ochs, Elinor & Capps, Lisa 1996. Narrating the self. In: *Annual Review Anthropology*, 25: 19–44. http://www.sscnet.ucla.edu/anthro/faculty/ochs/articles/Ochs_Capps_1996_Narrating_the_Self.pdf. (дата обращения 16.06.2021).
- Ochs, Elinor & Capps, Lisa 2001. *Living Narrative: Creating Lives in Everyday Storytelling*. Cambridge: Harvard University Press.
- Putilov, Boris 2003. *Fol'klор i narodnaya kul'tura. In memoriam* [Folklore and popular culture. In memoriam]. Sankt-Peterburg: Peterburgskoe Vostokovedenie.

- Razumova, Irina 1993. *Skazka i bylichka (Mifologicheskiy personazh v sisteme zhanra)* [Tale and legend (Mythological character in the genre system)]. Petrozavodsk: Karelskiy NTS RAN.
- Ryan, Marie-Laure 2005. Tellability. In: *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, D. Herman, M. Jahn, and M.-L. Ryan (eds.). London: Routledge, 589–591.
- Shvied, Ina 2004. *Dendralahichny kod bielaruskaha tradytsyjnaha fal'kloru* [The dendrological code of Belarusian traditional folklore]. Brest: Vyd-va BrDU.
- Shvied, Ina 2011. *Mifalohija kolieru u bielaruskaj tradytsyjnaj duchounaj kul'tury* [Mythology of color in Belarusian traditional spiritual culture]. Brest: Vyd-va BrDU.
- Shvied, Ina 2019. *Arnitalahichny kod bielaruskaj tradytsyjnaj duchounaj kul'tury* [Ornithological code of Belarusian traditional spiritual culture]. Brest: Vyd-va BrDU.
- Tihonova, Yelena 2018. *Semantika i pragmatika fol'klornoj istoricheskoy prozy russkih starozhilov Bajkal'skogo regiona* [Semantics and pragmatics of the folklore historical prose of Russian old-timers of the Baikal region]. Dis. d-ra filol. nauk. Spec. 10.01.09 – fol'kloristika. Ulan-Ude: FGBUN Institut mongolovedeniya, buddologii i tibetologii Sibirskogo otdeleniya RAN.
- TMKB 2001–2013 = *Tradytsijnaja mastackaja kul'tura bielarusau* [Traditional artistic culture of the Belarusians]. I–VI. T. Varfalamejeva(ed.). Minsk: Vyshejschaja shkola.
- Valodzina, Tatsiana 2009. *Ciela chalavieka: slova, mif, rytual* [The human body: word, myth, ritual]. Minsk: Technalohija.
- Veselova, Inna 2000. *Zhanry sovremennogo gorodskogo fol'klora: povestvovatel'nye tradicii* [Genres of modern urban folklore: narrative traditions]. Avtoref. dis. ... kand. filol. nauk. Spec. 10.01.08 – teoriya literatury. Moskva: Institut vysshih gumanitarnyh issledovanij RGGU. <https://www.ruthenia.ru/folklore/veselova6.html>. (data obrashcheniya 10.08.2021).
- Veselova, Inna 2021. *Narratologiya stereotipnoj dostovernoj prozy* [The Narratology of stereotypical believable prose]. http://www.folk.ru/Research/veselova_narratolog.php. (data obrashcheniya 11.06.2021).
- Vinogradova, Larisa 2016. *Mifologicheskiy aspekt slavyanskoy fol'klornoj traditsii* [Mythological aspect of Slavic folklore tradition]. Moscow: Indrik.

Summary

On the communicative and pragmatic aspect of traditional oral prose texts framed as true and accurate stories

Inna Shved

Keywords: prose text, folklore, local tradition, pragmatics, functions, narrative communication

The present-day interpretation of folklore as a communicative process with the emphasis on the categories of «oral» and «orality» gives prominence to functional and pragmatic research, with a statement recorded in the course of a speech (or ritual) act, usually as a part of field studies, as its most preferable object. This draws our attention to the specific features of the speech and language structure of texts, brought to life exclusively by the interactions between storytellers and their participant listeners, and manifested in spontaneous vernacular speech of the folk. Turning to the case-study technique, observing the intra-group existence of various interwoven narration forms framed as true and accurate stories (this accuracy serving as a construction unit of the text), and implementing a communicative and pragmatic approach to their interpretation facilitate understanding the cause of the narration, the storyteller's «verbal reality» and strategies, namely those aimed at making the story he or she is telling or retelling sound true to the fact and – broadly speaking – foregrounding the «common knowledge» (enriched through the use of electronic and other media) and establishing the «collective» and «individual» ideology, which requires preserving a folk tradition and identifying its bearers. All the ideas discussed above do not preclude the entertaining and communicative functions of various replica texts – versions of the social realm, which mediate the personal participation of tradition bearers in the real-world processes.