



ISSN 2411-2763

БЕЛАРУСКІ ФАЛЬКЛОР

МАТЭРЫЯЛЫ І ДАСЛЕДАВАННІ



Выпуск 11

2024

НАЦЫЯНАЛЬНАЯ АКАДЭМІЯ НАВУК БЕЛАРУСІ
Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры
Інстытут мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору
імя Кандрата Крапівы

БЕЛАРУСКІ ФАЛЬКЛОР

МАТЭРЫЯЛЫ І ДАСЛЕДАВАННІ

Зборнік навуковых прац

Заснаваны ў 2014 годзе

Выпуск 11

Мінск
«Беларуская навука»
2024

Зборнік змяшчае раздзелы: «Даследаванні», «Агляды», «З рукапіснай спадчыны», «Матэрыялы і вынікі палявых даследаванняў», «З Калекцыі фальклорных запісаў», «Юбілеі», «Рэцэнзіі». Тэарэтычны блок адведзены актуальным пытанням вывучэння народнай казкі і гумару, верша і песеннай творчасці, даследуюцца розныя аспекты абраднасці, сакральнай геаграфіі, асобны акцэнт зроблены на праблемах ідэнтычнасці. Друкуюцца раннія запісы беларускіх народных казак, прыказак.

Падрыхтаваны ў межах выканання тэмы «Беларускі фальклор у еўрапейскай прасторы: этнічныя маркеры, дыялектная шматстайнасць, сучасныя інтэрпрэтацыі», № 20210782 ад 16.04.2021 Дзяржаўнай праграмы навуковых даследаванняў «Грамадства і гуманітарная бяспека беларускай дзяржавы» на 2021–2025 гады, навук. кіраўнік А. І. Лакотка.

Зборнік разлічаны на фалькларыстаў, этнолагаў, мовазнаўцаў, мастацтвазнаўцаў, краязнаўцаў, а таксама ўсіх, хто цікавіцца народнай спадчынай.

Рэдакцыйная калегія:

Таццяна Валодзіна (гал. рэд.) – доктар філал. навук, НАН Беларусі

Сяргей Віцязь – доктар гістар. навук, НАН Беларусі

Елізавета Квілінкова – доктар гістар. навук, НАН Беларусі

Тадэвуш Навагродскі – доктар гістар. навук, БДУ

Вольга Шарая – доктар філал. навук, НАН Беларусі

Іна Швед – доктар філал. навук, Цэнтр даследавання Беларусі

ў Аньхойскім універсітэце, Кітай

Альберт Байбурын – доктар гістар. навук, Еўрапейскі ўніверсітэт, Расія

Фларэнціна Бадаланава-Гелер – доктар філал. навук, Вольны ўніверсітэт, Германія

Марэ Кыйва – доктар філал. навук, Літаратурны музей, Эстонія

Андрэй Мароз – доктар філал. навук, Расійскі дзяржаўны гуманітарны ўніверсітэт, Расія

Станіслава Небжэгоўска-Бартміньска – доктар філал. навук,

універсітэт Марыі Кюры-Складоўскай у Любліне, Польшча

Любінка Радэнкавіч – доктар філал. навук, Акадэмія навук, Сербія

Рэдакцыйная рада:

Мікалай Антропаў, Алена Боганева, Юрый Внуковіч, Сяргей Грунтоў,
Настасся Шэйбак, Юлія Крашаніннікава, Сяргей Русецкі, Сяргей Санько

Яніна Грыневіч (сакратар) – кандыдат філал. навук, НАН Беларусі

Рэцэнзенты:

кандыдат гістарычных навук Т. І. Кухаронак,

кандыдат філалагічных навук Л. М. Салавей

Уваходзіць у «Пэралік навуковых выданняў Рэспублікі Беларусь для публікавання вынікаў дысертацыйных даследаванняў», уключаны ў міжнародную базу даных Scopus і базу даных Расійскага індэкса навуковага цытавання (РІНЦ)

© Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры, 2024

© Афармленне. РУП «Выдавецкі дом «Беларуская навука», 2024

NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF BELARUS

The Center for the Belarusian culture, language and literature researches

Institute of Art History, Ethnography and Folklore

BELARUSIAN FOLKLORE

D A T A A N D R E S E A R C H

Collection of scientific articles

Founded in 2014

Issue 11

Minsk
“Belaruskaya Navuka”
2024

The collection contains sections: “Research”, “Overviews”, “From the manuscript heritage”, “Data and results of field research”, “From the collection of folklore records”. The theoretical block is devoted to current issues in the study of folk tales and humor, poetry and folk songs. Various aspects of rituals and sacred geography are explored. Special emphasis is placed on issues of identity. Early recordings of Belarusian folk tales and proverbs are published.

This issue is related to the topic “Belarusian folklore in the European space: ethnic markers, dialectal diversity, modern interpretations”, No. 20210782 dated 04/16/2021 of the State Program of Scientific Research “Society and Humanitarian Security of the Belarusian State” for 2021–2025, head A. I. Lakotka.

The collection is intended for folklorists, ethnologists, linguists, art critics, local historians, as well as anyone interested in folk heritage.

General Editorial Board

Tatsiana V. Valodzina (editor-in-chief) – Doctor of Philology,
National Academy of Sciences of Belarus

Siarhei P. Vitsiaz – Doctor of Historical Sciences, National Academy of Sciences of Belarus
Elizaveta Kvilinkova – Doctor of Historical Sciences, National Academy of Sciences of Belarus
Tadeush A. Novogrodski – Doctor of Historical Sciences, Belarusian State University
Volha M. Sharaya – Doctor of Philology, National Academy of Sciences of Belarus
Ina A. Shved – Doctor of Philology, Center for the Study of Belarus, Anhui University
Albert Baiburin – prof. dr hab., European University at St. Petersburg, Russia
Florentina Badalanova Geller – prof. dr hab., Freie Universität Berlin, Germany
Mare Kõiva – prof. dr, Estonian Literary Museum, Estonia
Andrey Moroz – prof. dr hab., Russian State University for the Humanities, Russia
Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska – prof. dr hab.,
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Poland
Ljubinko Radenkovic – prof. dr hab., Institute for Balkan Studies SASA, Serbia

Yanina I. Hrynevich (secretary) – Candidate of Philology,
National Academy of Sciences of Belarus

Editorial Board

Mikalai P. Antropau, Alena M. Bohanieva, Yury I. Vnukovich, Siarhiej Hruntau,
Nastassia A. Sheiback, Yulia Krashenninnikova, Siarhiej V. Rusiecki, Siarhei I. Sanko

Reviews

Candidate of Historical Sciences Tatsiana I. Kucharonak,
Candidate of Philological Sciences Lia M. Salavej

Included in the “List of scientific publications of the Republic of Belarus
for publishing the results of dissertation research”, in the Scopus international database
and in the Russian Science Citation Index (RSCI) database

© The Center for the Belarusian culture, language
and literature researches, 2024

© Design by the RUE “Publishing House “Belaruskaya
Navuka”, 2024

ЗМЕСТ

■ Даследаванні

<i>Сяргей Грунтоў. Памяць вусная, пісьмовая, вечная ў культуры беларускіх сялян пачатку XX ст.</i>	11
<i>Юрый Внуковіч. Характарыстычныя прыкметы беларусаў і літоўцаў у народа-апісаннях XIX – пачатку XX стагоддзя</i>	28
<i>Леанід Каянідзі. Структурна-сяміятычныя і гісторыка-генетычныя асаблівасці беларускіх казак «Кумаў ложак» («Разбойнік Мадэй») (СУС 756В).....</i>	62
<i>Яніна Грыневіч. Беларускія народныя песні на сцэне з 1880-х да пачатку 1930-х гг.</i>	87
<i>Юры Пацюпа. Цэзура як функцыя метрыкі: кумулятыўная цэзура фальклорнага 8-складовіка</i>	107
<i>Іна Швед. Фатаграфічны, рэліквійны і наратыўны медыумы праз прызму фалькларыстыкі (на сучасным матэрыяле Берасцейшчыны).....</i>	131
<i>Дзмітрый Скварчэўскі. Сакралізацыя прыродных і культурных аб’ектаў у Беларусі (на прыкладзе калодзежа каля вёскі Паручнікі Бешанковіцкага раёна)</i>	161
<i>Анастасія Фядотава. Адлюстраванне этнічных мішэнняў і скрыптаў у жартах з архіўных матэрыялаў Уладзіміра Сысова.....</i>	183
<i>Алена Ляшкевіч. Кулінарны код масленічнай абраднасці Беларусі і Падляшша.....</i>	197

■ Агляды

<i>Ілья Бутаў. Каталог непрызнаных цудаў Вілейшчыны</i>	220
<i>Соф’я Мяснікова. Вывучэнне беларускага фальклору ў Омскім Прыіртшышы.....</i>	235

■ Матэрыялы і вынікі палявых даследаванняў

<i>Аксана Селях. Дзявочая рукапісная культура другой паловы XX ст.: па матэрыялах з Заходняга Палесся</i>	248
<i>Іна Швед. «Всё так, Боже-Боже, шэ ўсё ўспомінаяцца...»: фотаальбом і каментар яго ўладальніцы з Павіцця Кобрынскага раёна</i>	262
<i>Ірына Мазюк. Баба Галена з Паясельдзя і яе казкі.....</i>	279

■ З рукапіснай спадчыны

<i>Беларускія казкавыя матэрыялы ў рукапісах Рускага геаграфічнага таварыства. Падрыхтаваў Вячаслаў Мартысюк.....</i>	296
---	-----

■ 3 Калекцыі фальклорных запісаў

<i>Ірына Смірнова. Новыя персаналіі ў беларускай фалькларыстыцы. Маісей Крэчнеў</i>	307
<i>Прыказкі з рукапісу М. Крэмнева 1901–1905 гг. Падрыхтавала Аліна Высоцкая</i>	314
<i>Беларускі фальклор у запісах Зоські Верас. Падрыхтавала Алена Паўлава</i>	324
<i>Фёдар Сарока. «...Як той казаў...». Парэміялагічныя абразкі</i>	336

■ Юбілеі

<i>Яніна Грыневіч. Ёсць знакавыя сустрэчы: успаміны пра Арсеня Сяргеевіча Ліса, фалькларыста і настаўніка</i>	350
---	-----

■ Рэцэнзіі

<i>Тацияна Валодзіна. «Ой, баб, як мне жыць?»: Пра кнігу Генадзя Лапаціна «Паслядоўніца»</i>	354
--	-----

СОДЕРЖАНИЕ

■ Исследования

<i>Сяргей Грунтоў. Память устная, письменная, вечная в культуре белорусских крестьян начала XX в.</i>	11
<i>Юрий Внукович. Характеристические признаки белорусов и литовцев в народо-описаниях XIX – начала XX века</i>	28
<i>Леонид Каянiдi. Структурно-семиотические и историко-генетические особенности белорусских сказок «Кумова кровать» («Разбойник Мадей») (СУС 756В)</i>	62
<i>Янина Гриневич. Белорусские народные песни на сцене с 1880-х до начала 1930-х гг.</i>	87
<i>Юрий Потюпо. Цезура как функция метрики: кумулятивная цезура фольклорного 8-сложника.</i>	107
<i>Инна Швед. Фотографический, реликвийный и наративный медиумы через призму фольклористики (на современном материале Брестчины)</i>	131
<i>Дмитрий Скворчевский. Сакрализация природных и культурных объектов в Беларуси (на примере колодца у деревни Поручники Бешенковичского района)</i>	161
<i>Анастасия Федотова. Изображение этнических мишеней и скриптов в шутках из архивных материалов Владимира Сысова.</i>	183
<i>Алена Лешкевич. Кулинарный код масленичной обрядности Беларуси и Подляшья</i>	197

■ Обзоры

<i>Илья Бутов. Каталог непризнанных чудес Вилейщины</i>	220
<i>Софья Мясникова. Изучение белорусского фольклора в Омском Прииртышье</i>	235

■ Материалы и результаты полевых исследований

<i>Оксана Селях. Рукописная культура девушек второй половины XX века: по материалам Западного Полесья</i>	248
<i>Инна Швед. «Всэ так, Боже-Боже, шэ ўсэ ўспомінаяцца...»: фотоальбом и комментарий его владелицы из Кобринского района</i>	262
<i>Ирина Мазюк. Баба Галена с Поясельдзя и ее сказки</i>	279

■ Из рукописного наследия

<i>Белорусский сказочный материал в рукописях Русского географического общества. Подготовил Вячеслав Мартысюк.</i>	296
---	-----

■ Из Коллекции фольклорных записей

<i>Ирина Смирнова. Новые персоналии в белорусской фольклористике. Моисей Кремнев</i>	307
<i>Пословицы из рукописи М. Кремнева 1901–1905 гг. Подготовила Алина Высоцкая</i>	314
<i>Белорусский фольклор в записях Зоськи Верас. Подготовила Елена Павлова</i>	324
<i>Федор Сорока. «...Як той казаў...». Паремиологические этюды</i>	336

■ Юбилей

<i>Янина Гриневич. Есть знаковые встречи: воспоминания об Арсении Сергеевиче Лисе, фольклористе и наставнике.....</i>	350
---	-----

■ Рецензии

<i>Татьяна Володина. «Ой, баб, як мне жыць?»: О книге Геннадия Лопатина «Последовательница».....</i>	354
--	-----

CONTENT

■ Research

<i>Siarhei Hruniou</i> . Oral, written, eternal memory in the culture of Belarusian peasants at the beginning of the 20th century	11
<i>Yury Vnukovich</i> . Characteristic features of belarusians and lithuanians in ethnographic descriptions of the 19th – early 20th century.....	28
<i>Leonid Kaianidi</i> . Structural-semiotic and historical-genetic features of the Belarusian fairy tales “Godfather’s Bed” (“Robber Madej”) (SUS 756B)	62
<i>Yanina Hrynevich</i> . Belarusian folk songs on the stage from the 1880s to the early 1930s.	87
<i>Jury Paciupa</i> . Caesura as a function of the metric: The cumulative caesura of the octosyllable meter	107
<i>Ina Shved</i> . Photographic, heirloom and narrative mediums through the prism of folkloristics (on the contemporary material of Brest region)	131
<i>Dzmitry Skvarcheuski</i> . Sacralization of natural and cultural objects in Belarus (on the example of the well near the Paručniki village, Biešankovičy district)	161
<i>Anastasiya Fiadotava</i> . Depiction of Ethnic Targets and Scripts in Jokes from Uladzimir Sysou’s Archive	183
<i>Alena Leshkevich</i> . Culinary code of Maslenica (Shrovetide) rites in Belarus and Podlasie	197

■ Overviews

<i>Ilya Butov</i> . Catalog of unrecognized miracles of Viliejka district	220
<i>Sofia Miasnikova</i> . Belarusian folklore studies in the Omsk region near the river Irtysh	235

■ Data and results of field research

<i>Aksana Seliach</i> . Girls’ handwritten culture of the second half of the 20th century: based on materials from Western Polesye.....	248
<i>Ina Shved</i> . “Everything is so still remembered, my God”: a photo album and commentary by the owner from Povit, Kobrin district.....	262
<i>Iryna Maziuk</i> . Grandmother Haliena from Pajasiełdzie and her fairy tales.....	279

■ From the manuscript heritage

Belarusian fairy-tale material in the manuscripts of the Russian Geographical Society. Prepared by <i>Viačaslaŭ Martysiuk</i>	296
---	-----

■ From the collection of folklore records

<i>Iryna Smirnova</i> . New persons in Belarusian folklore. Maisiei Kremnev.....	307
Proverbs from the manuscript of Maisiei Kremnev from 1901–1905. <i>Prepared by Alina Vysotskaya</i>	314
Belarusian folklore in the records of Zos'ka Veras. <i>Prepared by Alena Paulava</i>	324
<i>Fiodar Saroka</i> . "...As he said...". Paremiological icons	336

■ Anniversaries

<i>Yanina Hrynevich</i> . There are significant meetings: memories of Arsieñ Lis, folklorist and mentor	350
---	-----

■ Reviews

<i>Tatsiana Valodzina</i> . "Oh, grandmother, how can I live?". About Hennady Lapacin's book "Follower"	354
---	-----

ДАСЛЕДАВАННІ

УДК 393.05.94

ORCID: 0000-0001-5316-1180

DOI: 10.29235/2411-2763-2024-11-11-27

СЯРГЕЙ ГРУНТОЎ

ПАМЯЦЬ ВУСНАЯ, ПІСЬМОВАЯ, ВЕЧНАЯ Ў КУЛЬТУРЫ БЕЛАРУСКІХ СЯЛЯН ПАЧАТКУ ХХ ст.¹

*Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры
Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі*

Ключавыя словы: памяць, народная культура, беларусы, духоўныя вершы, жабракі, памінкі, продкі, памерлыя.

Анотацыя. В статье рассматриваются основные формы памяти в культуре белорусских крестьян начала XX века. Основное внимание уделяется категории «вечная память», которая анализируется в связке с «памятью устной» и «памятью письменной». «Вечная память» ранее не становилась темой отдельного рассмотрения в исследованиях народной культуры белорусов. Вместе с тем это важнейшая категория, которая помогает понять в целом структуру представлений о памяти у белорусов. Основным источником для ее рассмотрения стали поминальные духовные стихи, два из которых приводятся целиком и анализируются в деталях. Рассматривается проблема субъектности памяти, связь «вечной памяти» и поминальных практик со включением/исключением из сообщества предков. Обращается внимание на топографические аспекты «вечной памяти» и ее связь с эсхатологией. Статья намечает новую область для исследования способов мышления в традиционном деревенском сообществе, указывает на возможные дополнения в принятые сегодня стратегии исследования культуры памяти в целом.

Ключевые слова: память, народная культура, белорусы, духовные стихи, нищие, поминки, предки, умершие.

SIARHEI HRUNTOU

ORAL, WRITTEN, ETERNAL MEMORY IN THE CULTURE OF BELARUSIAN PEASANTS AT THE BEGINNING OF THE 20th CENTURY

*The Center for the Belarusian culture, language and literature researches
of the National Academy of Sciences of Belarus*

The article examines the main forms of memory in the culture of Belarusian peasants at the beginning of the XX century. The main attention is paid to the category “eternal memory”, which is considered in conjunction with “oral memory” and “written memory”. “Eternal memory” has not previously become a topic of separate consideration in studies of the folk culture of Belarusians. At the same time,

¹ Артыкул падрыхтаваны ў рамках працы над грантам БРФФД № Г23ИП-034 «Сямейная памяць беларусаў: народныя традыцыі і спосабы захавання (XIX – пачатак XXI ст.)»

this is very important category that helps to understand the overall structure of ideas about memory among Belarusians. The main source for its consideration was commemorative spiritual verses, two of which are given in full and analyzed in detail. The problem of subjectivity of memory, the connection of “eternal memory” and memorial practices with inclusion/exclusion from the community of ancestors is considered. Attention is drawn to the topographical aspects of “eternal memory” and its connection with eschatology. The article outlines a new area for research into ways of thinking in a traditional village community, and indicates possible additions to the strategies that are used today for studying the culture of memory in general.

Keywords: memory, folk culture, Belarusians, spiritual poems, beggars, wakes, ancestors, dead.

У пачатку XX ст. сялянская культура ў беларусаў шмат у чым працягвала захоўваць традыцыйныя ўзоры ў светапоглядзе, рытуальных практыках і гаспадарчых стратэгіях. Паступовае развіццё сістэмы адукацыі павольна павялічвала колькасць людзей, якія ўмелі чытаць і пісаць, асабліва сярод моладзі, але ўзровень пісьменнасці працягваў заставацца параўнальна невысокім, складаючы каля чвэрці ад агульнай колькасці насельніцтва [Снапковская 2014, 10]. Вуснае слова, перадача ведаў ад пакалення да пакалення з дапамогай непасрэднай камунікацыі ўсё яшчэ заставаліся асновай сялянскай культуры. Гэта істотна ўплывала на культуру захавання і трансляцыі памяці беларускіх сялян.

З аднаго боку, як мы добра ведаем па прыкладах розных іншых культур, перавага вусных спосабаў перадачы інфармацыі над пісьмовымі наўпрост спрыяе развіццю мнеманічных здольнасцей, так што з дапамогай рэгулярных пераказаў і паўтарэнняў перадаюцца і захоўваюцца вялікія аб’ёмы самай разнастайнай інфармацыі: сотні казак і песень, сістэмы рытуальных забарон і прадпісанняў, кулінарныя рэцэпты і спосабы лячэння, а таксама многае іншае чалавечае памяць захоўвае і транслюе, не звяртаючыся ні да якіх дапаможнікаў.

З іншага боку, культура, заснаваная на вуснай памяці, пераважна канцэнтруецца на цыклічным светаўспрыманні, што абапіраецца на колаварот гаспадарчага года. Вядома ж, падзеі індывідуальнага жыцця маюць значэнне і выстройваюцца ў большую ці меншую лінейнасць, але і тут яна мае дастаткова ўмоўны характар: сяляне вельмі часта не ведалі дакладнага года свайго нараджэння, а адпаведна і ўзросту. Памяць пра людзей звычайна знікала з апошнімі, хто ведаў іх ужывую, а падзеі гісторыі становіліся не адрознымі ад легенд і паданняў. Такой была векавая мадэль, якая ў пачатку XX ст. пачала паступова размывацца, але ўсё ж захоўвала сваё цэнтральнае значэнне для структуры сялянскай свядомасці.

Важна звярнуць увагу на тое, што акрамя ўсіх магчымых акалічнасцей і выключэнняў, якія непазбежна адбіваліся на акрэсленай сістэме, яна не была замкнута толькі на гарызонце камунікатыўнай памяці трох-чатырох пакаленняў. Для беларускіх сялян зразумелай і часта паўторанай у рытуальных малітоўных формулах была такая катэгорыя, як «вечная памяць». Яе лёгка было б пакінуць без увагі як элемент хрысціянскай (праваслаўнай) культуры, які разам з іншым базавым наборам малітваў і рытуальных формул быў засвоены сялянамі і нават рэгулярна паўтараўся, а ў змесце сваім заставаўся для яе чужым. І сапраўды, ці не з’яўляецца для непісьменнага ці малапісьменнага

селяніна «вечная памяць» толькі пустымі словамі? Пра якую «вечную памяць» можа ісці размова для сацыяльнай супольнасці, што не ведала ўласнай гісторыі, глыбейшай за жыцці дзядуль і бабуль?

Адказ на гэтыя пытанні знайсці нескладана: мы не ведаем ніводнай чалавечай супольнасці ў гісторыі, для якой словазлучэнне «вечная памяць» не было б метафарай. Якімі б працяглымі ўглыб гісторыі не былі хронікі, летапісы ці архівы, кожны раз гэта даволі сціплы адрэзак часу ў параўнанні з такой абсалютнай катэгорыяй як «вечнасць». У гэтым сэнсе разгледзець значэнне катэгорыі «вечная памяць» для культуры беларускіх сялян мы маем такое ж права, як і для любой іншай культуры ў гісторыі. Такі падыход можа ў істотнай ступені пашырыць нашыя веды пра культуру памяці ў беларусаў і задаць новую перспектыву яе разумення, не абмежаваную звыклымі вектарамі камунікатыўнай і гістарычнай памяці.

У гэтым артыкуле мы звернемся да пытання пра тое, якое месца «вечная памяць» займала ў сялянскай культуры памяці. Як гэта катэгорыя ўзаемадзейнічала з іншымі тыпамі памяці – найперш вуснай і пісьмовай?

Што такое «вечная памяць» у структуры сялянскай свядомасці і ўласцівых ёй уяўленняў пра памяць, у цэлым зручна разгледзець на прыкладзе духоўных вершаў як спецыфічных транзітных, прамежкавых тэкстаў культуры, якія займалі маргінальную зону паміж культурай народнай і культурай царкоўнай і ў той жа час спрыялі іх злучэнню. Звычайна на прамаўленні такіх духоўных вершаў спецыялізаваліся прафесійныя жабракі, «старцы», якія ў цэлым шэрагу рытуальных сітуацый замянялі сабою святароў, што не маглі абслужыць усе патрэбы прыхаджан і паслугі якіх у цэлым абыходзіліся даражэй. Адною з самых запатрабаваных паслуг ад старцаў было памінанне нябожчыкаў, асабліва ў каляндарныя памінальныя дні [Аўсейчык 2016]. Вось апублікаванае П. В. Шэйнам сведчанне А. Я. Багдановіча:

Кроме того, на «дзяды» нищие поминают покойников. Становится нищий поминальщик перед иконами; хозяин или хозяйка подсказывают ему имена своих умерших родственников, а он о каждом из них произносит следующее поминание: «душу (имя рек), Бога, помани» и в заключении произносит общую поминальную молитву [Шейн 1893, 562].

Да ліку жабракоў (старцаў) звычайна належылі людзі сталага веку (але не без выключэнняў), якія жылі ў беднасці, без сваёй гаспадаркі, часта мелі фізічныя хібы, найперш слепату. Жылі яны «з дарогі», хадзілі паміж гарадамі і мястэчкамі, наведваючы царкоўныя і касцёльныя фэсты, пабіраючыся ля храмаў ці проста па вёсках. Малітва ці чытанне духоўнага верша была іх асноўнай прапановай для тых, у каго яны прасілі міласціну, што карысталася попытам з прычыны спецыфічнага сацыяльнага статусу гэтых людзей. Жабракі ў традыцыйнай сялянскай культуры заўжды валодалі маргінальным статусам, які, з аднаго боку, вызначаўся іх выключанасцю з сялянскай супольнасці і яе гаспадарчага жыцця, а з іншага – уяўнай блізкасцю да замагільнага свету, транзітных і «небеспечных» зон існавання, такіх як дарога ці могілкі.



Старцы на палескіх могілках. 1930-я гг. Архіў Юзафа Абрэмбскага,
Бібліятэка Універсітэта Масачусэтса, Амхёрст

Сам узрост і стан здароўя жабракоў успрымаліся як тое, што набліжае іх да за-
магільнага свету – да яго яны былі бліжэй за астатніх людзей, таму карысталіся
даверам вяскоўцаў, калі справа даходзіла да памінавання памерлых.

Духоўныя вершы, якія выконвалі жабракі, мелі паводле зместу гібрыдны
характар, уключаючы тэксты царкоўнага паходжання і народныя іх інтэрпрэ-
тацыі. Яны збіраліся і аналізаваліся фалькларыстамі яшчэ з XIX ст. [Карский
1916, 496–513; Никифоровский 1892, 70–105]. Асабліва даследчыкаў цікавілі вершы
з сюжэтным зместам, такія як «Галубіная кніга», «Плач Адама», «Лазар»
ды іншыя [Марозаў 2003, 382–424]. Памінальным духоўным вершам надава-
лася меней увагі, але менавіта яны з'яўляюцца найбольш каштоўнымі для ана-
лізу культуры памяці.

Характэрным прыкладам памінальнага духоўнага верша служыць тэкст,
запісаны Е. Раманавым у Гомельскім павеце і апублікаваны ў 1912 г. у вось-
мым выпуску «Беларускага зборніка». Прывядзём яго з невялікай аўтарскай
прэамбулай, а пасля разгледзім падрабязна, таму што ён з'яўляецца зручнай
і важнай крыніцай для разумення ўяўленняў пра памяць і яе структуру, якіх
прытрымліваліся беларускія вяскоўцы:

Памінкі па памерлых адбываюцца на трэці дзень пасля смерці – траціны,
на дзявяты дзень – дзевяціны, на саракавы дзень – саракі, у дзень паўгоддзя і га-
давіну. У трох апошніх выпадках служацца ў царкве паніхіды, а дома рыхтуюцца
«засдроўныя сталы», якія завуцца так таму, што прычтам адбываюцца ў доме ма-
лебны за здароўе жывых. Парадак абедаў той самы, што і ў дзень пахавання.

У астатнія дні памінак паніхіды не служацца, а даручаюць маліцца за памер-
лага старцам, якія пяюць звычайна такі верш:

Госпадзі, спамяні!
 Дзяды вашы да бабусі,
 Атцы вашы да матусі,
 Дзядзькі вашы да цёткі,
⁵ Браты вашы да сёстры,
 Дзетачкі вашы маленькія,
 Ангалы хрышчоныя,
 Чада вазлюблёныя!
 Госпадзі Божа, спамяні:
¹⁰ Да дзівятага пакалення,
 Да дзіятага пачытання,
 У вялікам росці,
 Каторых мы ня знаім,
 Сам Бог спазная,
¹⁵ Па імяні пачытая!
 Данясі, Госпадзі,
 Да цара Давыда,
 Да горада Русаліма,
 Да прэдкага Адама,
²⁰ Да прысветлага царства!
 Запішы, Госпадзі,
 У кнігі духоўныя,
 У граматы царкоўныя,
 У псалтыр вешный!*

Пасля абвяшчаецца вечная памяць: «У блажэнным успенні» і г. д. [Романов 1912, 526–527].

«Вечная памяць», якую святар абвяшчае ў завяршэнні ліціі па нябожчыку і перад тым як сесці за памінальны стол, і «вечная памяць», якую абвяшчаюць старцы па завяршэнні чытання (спеву) прыведзенага духоўнага верша, – гэта завяршальная формула чытання псалтыра па памерлых: *Во блажэнном успеніи вѣчный покой подаждь, Господи, усопшему рабу Твоему (имя), и сотвори ему вечную память*. Гэтак жа сама і прыведзены духоўны верш пачынаецца са звароту *Госпадзі, спамяні!*

І гэта формула, і гэты зварот заслугоўваюць таго, каб разгледзець іх больш падрабязна, таму што паўтараліся яны ў розных мемарыяльных кантэкстах даволі часта, і таму што яны набліжаюць да разумення культуры памяці ў беларусаў у пачатку ХХ ст. «Вечная памяць» – як рытуальная формула – паўтаралася пры любых праваслаўных пахаваннях і памінках у Беларусі, незалежна ад таго, прамаўляў малітвы па памерлым святар, старцы ці самі вяскоўцы. Больш за тое, можна меркаваць, што з усіх памінальных малітоўных фраз менавіта гэтая была самай пазнавальнай і частотнай, ствараючы свайго кшталту квінтэсенцыю ўсяго малітоўнага комплексу. Бачна гэта і па тым, што ў ХІХ – пачатку ХХ ст. яна трапляе як стандартны элемент у тэксты праваслаўных эпітафій, у тым ліку сялянскіх – часта ў скарочаным варыянце літар «В. П.».

* Тэкст друкуецца ў адпаведнасці з сучаснай беларускай графікай.

1) *Здѣсь покоится рабъ Божій | Максимъ | Барисевичъ | Жил 73 умер 15 Юляя | 1878 г. | и внук его Павел Гавриловъ | Жилъ л. 5 умеръ 12 Авгу. | Вечная имъ Память* (в. Загор'е, Карэліцкі р-н, Гродзенская вобл.)

2) *В. П. | Иван | Бубневич | Ж. 26 л. | У. 1908 г.* (в. Улазавічы, Валожынскі р-н, Мінская вобл.)

Гэта азначае, сама ідэя «вечнай памяці» была беларускім сялянам дастаткова добра знаёмай, нават калі яны і не вельмі задумваліся над яе зместам. Дапускаючы наяўнасць памяці, якая можа доўжыцца, захоўвацца вечна, трэба знайсці такога суб'екта памяці, які таксама мог бы прэтэндаваць на вечнае існаванне і здольнасць захоўваць памяць пра ўсіх людзей, жывых і памерлых. У хрысціянскай перспектыве (як у царкоўным, так і ў «народным» хрысціянстве, якім бы ўмоўным не было гэтае раздзяленне) адзіным такім суб'ектам быў Бог. У разуменні гэтага імпліцытна прысутнічае прызнанне кароткасці чалавечай памяці, яе абмежаваных магчымасцяў. Гэта не абстрактнае тэалагічнае разважанне, а прызнанне наяўнасці практычнай праблемы: кароткасць памяці асобнага чалавека і нават сям'і не дазваляе памінаць продкаў, якія жылі на некалькі пакаленняў раней. Немагчыма ўзгадаць продкаў, якія жылі дзесяць пакаленняў таму – зрабіць гэта можа толькі Бог і менавіта пра гэта Яго просяць у прыведзеным вершы: *Госпаді Божа, спамяні: / Да дзівятага пакалення* (9–10 радкі).

Памяць Бога задае некаторую кропку абсалюту, уяўленне пра ідэальныя магчымасці памяці, у параўнанні з якімі чалавечыя магчымасці складаюць толькі мізэрную частку. Уласна, верш даволі дакладна акрэслівае магчымасці такой памяці, пералічваючы групы памерлых сваякоў (2–6 радкоў). Гэта не што іншае, як частка агульнага памінання, якое суправаджае індывідуальныя памінкі: узгадваецца не толькі новы нябожчык, але ўсе памерлыя па групам блізкага сваяцтва, пры гэтым імёны іх не называюцца, дзякуючы чаму духоўны верш мае падкрэсленыя ўніверсальныя характарыстыкі і можа быць прачытаны практычна ў любой сям'і і сітуацыі. Лёгка заўважыць, што пералічаныя групы сваякоў складаюць чатыры пакаленні, хоць «дзядзі і бабамі» маглі называць і прадзедаў, і прабабуль, а ў кантэксце каляндарных памінак – і ўсіх памерлых па прамой лініі сваяцтва мужчын і жанчын. Тым не менш, калі паглядзець на пералік фармальна, па намінацыях сваяцтва, згадваюцца чатыры пакаленні сваякоў, якія разам могуць быць прадстаўлены ў наступнай графічнай схеме:

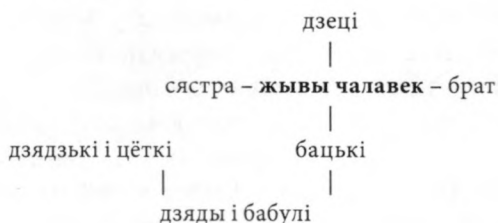


Схема 1. Сістэма сваяцтва, прыведзеная ў духоўным вершы

Вертыкальныя (міжпакаленныя) межы ў гэтай схеме сваяцтва вызначаны нічым іншым, як межамі камунікатыўнай памяці – памяці трох-чатырох пакаленняў. Гэта тыя сваякі па прамой лініі (з дадаткам лініі стрыечнай – дзядзькі і цёткі), каго чалавек мог памятаць асабіста і каго ён мог угадаць пры пераліку ў памінальным духоўным вершы. Універсальны характар верша не прадугледжваў называння імёнаў памерлых, але зразумела, што на гэтым узроўні сваяцтва іх яшчэ памяталі – у адрозненне, напрыклад, ад згаданага дзявятага калена.

Менавіта імя выступае мінімальнай адзінкай памяці пра чалавека – толькі яно, без прозвішча, і ў пачатку XX ст. і дагэтуль узгадваецца ў памінальных малітвах. У вельмі ранніх сялянскіх эпітафіях яно, разам са скарачанымі да літар рытуальнымі формуламі і разам з годам смерці, можа выступаць як адзіная інфармацыя пра памерлага чалавека. Такія ж варыянты надмагілляў вядомыя даследчыкам і ранейшых стагоддзяў [Лісейчыкаў 2022, 89, 97].

1) *Марья | року ахл* (1630) (в. Упірэвічы, Барысаўскі р-н, Мінская вобл.)

2) *Льт(а) Бо(жого) Нар(оженя) | *афне* (1585) *ро(ку) | Наста|сья* (в. Малькавічы, Ганцавіцкі р-н, Брэсцкая вобл.)

Знікненне імені, няздольнасць яго ўгадаць азначае ў апісанай сістэме канец памяці пра асобу, немагчымасць згадаць яе ў малітве. Менавіта з усведамлення гэтага з'яўляецца апеляцыя да Бога як носбіта абсалютнай памяці: *Каторых мы ня знаім, / Сам Бог спазная, / Па імяні пачытая* (13–15 радкі).

У гэтых радках выгаворваецца іншае прынцыповае для культуры памяці раздзяленне на памяць вусную і памяць пісьмовую. Першая ўсведамляецца па вызначэнні як кароткая, абмежаваная, у той час мадэллю другой, вечнай, боскай памяці разумеецца памяць пісьмовая. Менавіта запісанасць імён гарантуе іх захаванне ў памяці і само ўзгадваў Богам імён памерлых ёсць нічым іншым, як іх прачытаннем. Мадэль гэтая, верагодна, грунтуецца на царкоўнай практыцы зачытвання імён памерлых з паменнікаў падчас памінальных малебнаў, а таксама спецыяльных запісак, якія падаюцца прыхаджанамі перад службамі, пра што будзе сказана ніжэй.

Разам з тым у духоўным вершы раскрываецца і больш старая форма фіксацыі памяці пра памерлага чалавека – гэтаму прысвечаны заключныя радкі: *Запішы, Госпадзі, / У кнігі духоўныя, / У граматы царкоўныя, / У псалтыр вешный!* (21–24 радкі). Паводле даследавання А. І. Грушы, першыя запісы ў кнігах Евангелля ў Беларусі, у тым ліку ў памяць спачылых асобаў, адносяцца да XIV ст. [Груша 2015, 84–85]. Звычайна яны рабіліся ў напамін пра асобаў, якія пакідалі для царквы пэўныя дары і за якіх, адпаведна, царква павінна была маліцца: пры жыцці – за здароўе, пасля смерці – за спачын душы. Такую практыку пакідання мемуарыяльных запісаў можна параўнаць з практыкай пакідання графіці на сценах храмаў, і ў першую чаргу, з вядомымі полацкімі графіці са Спаса-Праабражэнскай царквы, некаторыя з якіх, у сваю чаргу, набліжаюцца па форме да ранніх эпітафій [Залилов 2014, 26, 40]:

1) *Мясца ліпеня ў 4 дзень памерла ігуменя Святога Спаса Кацярына <...> Госпадзі ўдзел у жыцці вечным.*

2) *У лета 7085 (1577) мясца снежня 10 памерла раба Божая інакія Акуліна ігумення святога спаса, на памяць Афанаса, Міны, Гермагена.*

Стварэнне запісаў і ў служэбных кнігах, і на сценах храма зыходзіла з адной і той жа патрэбы знайсці дастаткова трывалы носьбіт для захавання памяці. Нешматлікія кнігі і яшчэ рэдкія мураваныя храмы вылучаліся тэмпаральнасцю, якая відавочна пераўзыходзіла і чалавечае жыццё, і тэмпаральнасць драўляных, у тым ліку сакральных пабудов. Гэтага, аднак, было недастаткова: абавязковай умовай тут была сакральнасць аб'ектаў-носьбітаў, якія сімвалічна адсылалі да Боскай тэмпаральнасці, таго самага Абсалюту, які адзін мог гарантаваць вечнае існаванне. Менавіта ў гэтай логіцы складзены завяршальныя радкі духоўнага верша, які заканчваецца якраз узгадкай «псалтыра вешнага» (24-ы радок).

Такім чынам, пры слуханні гэтага духоўнага верша беларускі селянін сутыкаўся адразу з трыма відамі памяці: памяццю вечнай, памяццю пісьмовай і памяццю вуснай. Нягледзячы на тое, што сёння мы ўспрымаем беларускую народную культуру XIX – пачатку XX ст. як пераважна вусную, ідэя вечнай і пісьмовай памяці не была для яе чужой. Па меры развіцця школьнай адукацыі і пашырэння пісьменнасці ў сялянскіх дамах часцей пачалі з'яўляцца кнігі і газеты, і ці не ў першую чаргу – Евангеллі і малітвасловы, якія часта выкарыстоўваліся для запісу ў іх важнай інфармацыі «для памяці».

У XV–XVI стст. культура пісьмовага дакумента ў Вялікім Княстве Літоўскім узнікае ў непасрэднай сувязі з адносінамі з уладай і прыватнай уласнасцю. Прывілеі і іншыя дакументы зацвярджалі права ўласнасці, атрыманае праз дар ці акт куплі, а захаванне памяці пра гэта было ключавым для захавання ўласнасці. Такім жа чынам і беларускія сяляне ў эпоху пасля адмены прыгону бераглі як найвялікшую каштоўнасць акты куплі на зямлю і іншыя маёмасныя дакументы. Акрамя таго, усё часцейшай з'явай становілася сялянская эпітафія.

Запісванне імёнаў памерлых у сялянскім асяроддзі для захавання іх у памяці і памінання было пашырана параўнальна слаба. Рэдкую ўзгадку гэтага можна знайсці ў В. Ластоўскага – да яе, аднак, трэба ставіцца з асцярожнасцю, з улікам схільнасці аўтара да міфалагізацыі і самадзейнага ўзбагачэння беларускай гісторыі і культуры. Тым не менш прывяду яе тут цалкам, зыходзячы з логікі картаграфічнага падыходу да аналізу культуры памяці: гэта ўнікальнае сведчанне пра зніклую сёння культурную форму, якую, прынамсі ў дачыненні да апісанай вёскі пад Бельскам, хутчэй трэба разглядаць як праўдзівую. Ускосным пацверджаннем гэтага можа служыць шырокараспаўсюджаная ў другой палове XX ст. практыка пазначэння росту дзіцяці на вушаку дзвярэй, якая з'яўлялася нічым іншым, як спосабам выкарыстання для захавання памяці пра дзяцінства і падрастанне дзіцяці.

«З пераказаў майго бацькі, чутых ад дзеда і старых людзей яго пакалення, з днём дзядоў звязвалі яшчэ адзін цікавы абрадак, гэта ўпісванне і выпісванне з сямейнай кронікі членаў сямі. Нованароджаных упісвалі, а памершых выпіс-

валі. Кронікі гэтыя вяліся на бэльках хаты ў “пачэсным” куце. У сваёй Дзісеншчыне я ўжо нідзе не бачыў гэтых запісаў, але давялося мне іх пабачыць, вясной у 1914 годзе, у Бельскім павеце, у сяле Кленіках (заходняя частка Горадзеншчыны). У старых хатах “пачэсны” кут тут, зазвычай заняты глыбокімі выразамі ў яго бэльках, тэкстам славянскім, напрыклад, гэткага зместу: “Рдся. рб. Бж. Микола л. 1881. 20 іюл. + 1900. 5 мрт.”, або скарачана: “Антон 1830. 10 мая + 1870 + 2 авг.» Яшчэ жывых сям’янінаў на сьцяне маюцца імёны і даты народзін і насупраць іх пакінута месца для ўпісвання даты сьмерці. Вось-жа, у дзень дзядоў, паводле апавяданняў, прыводзілі ў хату грамацея, які падобныя запісы выразаў на “пачэсным” куце, натуочы народжаных або памершых асоб за мінуўшы год у данай сям’і. Праўдападобна гэты абычай, васьці сямейныя кронікі, пашыраўся па ўсёй крывічанскай тэрыторыі, бо сьляды яго, паводле пераказаў, сустрачаюцца і ў Вяліжскім павеце, але поўнасьцю ён захаваўся яшчэ адзіна толькі на Бельшчыне...” [Пагашчанін 1927, 68–69].

У дачыненні да працытаванага раней духоўнага верша застаецца звярнуць увагу яшчэ на адзін важны аспект – радкі 6 і 7 са словамі *Дзетачкі ваши маленькія, / Ангалы хрышчоныя*. У ім вымаўляецца не толькі катэгорыя сваяцтва, вельмі важная для пачатку ХХ ст. з улікам узроўню дзіцячай смяротнасці, але і фармальнае абмежаванне на памінанне: дзіця для таго, каб яго паміналі, і для таго, каб яго маглі назваць «анёлам», павінна было быць хрышчоным. У гэтай перспектыве імя становіцца не толькі мінімальнай адзінкай захавання памяці пра чалавека, але і інструментам яго выключэння і з памінальных практык, і з памяці ў цэлым. Дзіця, якое не было хрышчана, не атрымлівала ні паўнаважнага пахавання, ні памінання, над яго магілай не ставіўся помнік. Ненадаванне імені – гэта інструмент сацыяльнага выключэння, якое, у тым ліку, адбываецца і ў памяці супольнасці.

Са згаданым абмежаваннем звязаны шэраг фальклорных сюжэтаў, у якіх няхрышчанае дзіця турбавала жывых пасля смерці – галоўным спосабам яго супакоіць было надаванне яму імені: «Калі дзіця памерла і пахавана без хрышчэння, то паводле веравання народа, часта можна чуць, як яно тужліва плача, а калі прыкласціся вухам да яго магілы, то гэты плач чуваць яшчэ больш яўна. Каб яго супакоіць, трэба тады сказаць, калі мужчынскага полу: «будзь Іван, ці Сцяпан», а калі жаночага – «будзь Ганна, ці Марыя!» [Шейн 1890, 550; Народная 2012, 239–241]. У іншых выпадках няхрышчаныя дзеці маглі з’яўляцца на дарозе ў выглядзе прывідаў і тады таксама іх трэба было перахрысціць і даць імя, назваўшы хлопчыка Адамам, а дзяўчынку Евай [Пахаванні 1986, 157].

Памяць, якая становіцца інструментам выключэння, разгортваецца як культурна дэтэрмінаваны інструмент забывання, заснаваны на той жа іерархіі. Выключанаму памерламу няма месца ў памяці вечнай, ён свядома не фіксуецца ў памяці пісьмовай – не мае помніка з эпітафіяй, не запісваецца (за рэдкімі выключэннямі) у царкоўныя і касцёльныя метрыкі пра памерлых. Але застаецца ў памяці вуснай, якая з’яўляецца, хоць самым кароткім і нетрывалым, але і найменш кантраляваным слоём.

Механізм сацыяльнага выключэння праз выкрэсліванне з памяці распаўсюджваўся і на тых, хто меў імя і нават пражыў цэлае жыццё – на розныя ка-

тэгорыі «дрэнных» (вядомых у літаратуры таксама як «нячыстых») нябожчыкаў [Зеленин 1995]. У царкоўнай/касцёльнай перспектыве да іх адносіліся ўсе, хто памёр без споведзі, але найперш – самагубцы і памерлыя ў выніку п'янства; да іх маглі далучацца і ахвяры няшчасных выпадкаў, напрыклад, тапельцы, у тых выпадках, калі немагчыма было з упэўненасцю сказаць, што смерць не была добраахвотнай.

Тое, як працуюць механізмы выключэння і выкрэслівання з памяці, добра бачна на розных прыкладах апісання развітання з імі. Вось як гэта падае П. М. Шпілеўскі:

Што ж датычыцца самазабойцаў, то іх хаваюць без абмывання і абкурвання ў той жа адзежыне, у якой яны пазбавілі сябе жыцця. Іх не праводзяць старцы, а толькі некаторыя родныя і мерцвячыхі; нават жонкам і мужам іх забараняецца прысутнічаць пры апусканні труны ў магілу. Характэрна, што труна для самазабойцаў робіцца з асінавага дрэва; акрамя таго, на твар самазабойцы кладуць асінавыя трэскі, а калі апусцяць труну ў магілу, мерцвячыхі кідаюць на яе попел і халодныя вуглі [Пахаванні 1986, 104].

У гэтай логіцы выцяснення магчыма зразумець і шматлікія гісторыі пра вяртанне «нячыстага» нябожчыка ў свет жывых з мэтай турбаваць сваіх сваякоў і аднавяскоўцаў. Сярод іншых інтэрпрэтацый у кантэксце культуры памяці яны могуць быць прачытаныя і як спосаб нагадаць пра сябе, як супраціўленне згаданаму выцясненню. Псаломшчык І. А. Карскі, які служыў у Лашанскім прыходзе Гродзенскага павета, так апісвае гэтыя звычаі ў сваёй мясцовасці:

Згодна з вераваннямі сялян Гродзенскага павета, памёршыя без споведзі і прычасця, як, напрыклад, ведзьмары, ведзьмы і інш., ходзяць уночы па хатах і трывожаць спакой жывых. Таму, калі па вёсцы прабяжыць чутка пра падобныя хаджэнні, сяляне хутка збіраюцца на сход і гавораць: «Трэба пайсці ўночы ды адрубаць галаву пакойніку і палажыць яму ў ногі, тулька глядзіце, каб ён рукамі не дастаў галавы, бо ён зноў будзе хадзіць». Такі прысуд яны, хоць у рэдкіх выпадках, выконваюць, зразумела, сакрэтна, каб ні свяшчэннік, ні паліцыя пра гэта не даведаліся [Пахаванні 1986, 141].

Апісаны тут спосаб пазбаўлення ад праблемы, з некаторымі варыяцыямі, быў добра вядомы па ўсёй Беларусі. Ён толькі замацоўваў стратэгію сацыяльнага выключэння і самі правілы яе ўжывання, таму што адной з частых прычын «хаджэнняў», паводле ўяўленняў вяскоўцаў, было пахаванне «нячыстага» нябожчыка на асвечанай зямлі могілак. Менавіта страх перад «хаджэннямі» служыў дадатковым стымулам выканання ўсіх прадпісанняў, нават у тым выпадку, калі «нячыстым» нябожчыкам быў блізкі чалавек: бацька, жонка etc. Ён мог заставацца ў індывідуальнай памяці чалавека і нават памяці сям'і, але павінен быў быць забыты супольнасцю, што непазбежна і адбывалася.

Трэба адзначыць, што інструмент сацыяльнага забывання не быў уладкаваны толькі як адзінкавы і незваротны акт выкрэслівання. Ён працаваў як спосаб мінімалізацыі прысутнасці «нячыстага» нябожчыка ў памяці супольнасці,

усё ж пакідаючы для яго наяўнасці нязначныя магчымасці ў выглядзе спецыяльных каляндарных дзён, калі дазволена было памінаць памерлых без споведзі. Захоўвала яго і вусная памяць супольнасці ў выглядзе незлічонах расповедаў страшных гісторый – пра выпадкі гвалтоўнай смерці, прывідаў, месцы, якія страшаць, і іншае. Выключэнне працягвала існаваць, сваім прыкладам апраўдваючы і ўмацоўваючы норму.

Яшчэ адзін духоўны верш, падобны па структуры да прыведзенага вышэй, больш разгорнута пералічвае катэгорыі нябожчыкаў, якія памерлі «дрэннай» смерцю, але якія, паводле праваслаўнага канона, могуць памінацца ў малітвах. Гэта далёка не ўсе катэгорыі памерлых гвалтоўнай смерцю, тут, напрыклад, няма самазабойцаў, і ўсё ж змест верша мае інклюзіўны характар, ён уключае, пацвярджае права на памяць самых розных катэгорый памерлых [Варенцов 1860, 211–212]:

- Госпадзі васап’яні славныя памяці радзіцілій вашых!
 Атцы вашы да мамы, Божа, васап’яні.
 Атцы вашы хрэсныя, б¹.
 Хрэснікам – хрэсніцам, б.
⁵ Свёкры, свякровкі, б.
 Дзівяр’я – заловкі, б.
 В раду пакалення во ўсім почитання, б.
 Прі абедня і прі заутрынях б.
 Прі царквах – прі Бож’іх домах, б.
¹⁰ За яснымі свячамі, за гласнымі званамі, б.
 За евствам харувімскім, б.
 За бранымі скацяцямі, за салодкімі куцямі, б.
 За мяккімі праскуркамі, за пахучім ладуном, б.
 Заклучённых, паланённых, в вайны пасячонных, божа васап’яні!
¹⁵ Градам забіваціх, маланьей паляціх, на агню пагаряціх, б.
 На вады патапляў іх, с боку прысыпуціх (?), б.
 Галоднай смерцяй памёрсіх, б.
 Каторыі душачкі біз каплану паміралі, б.
 В Божай царквы ні бывалі, Сакраменту не прімалі, б.
²⁰ Вдов лі – сірот, бізпріютных галов, б.
 В чужі землі завядзёны, што некаму памінаць, па імяні называць,
 на всап’яні душі даваць, б.
 Вайраці (?) іх, свет Хрыстос ва кнігі жывотныі, б.
 Данясішь іх, свет Хрыстос, тыі душачкі, б.
 Да горада Русаліма, да царя Давыда, б.
²⁵ Ісакавы, Якавы моці спачіваюць, б.
 Дай, Божа, тыі душачкі в горадзі в Русалімі в раю раявалі, б.
 Са святымі спачівалі, б.
 Вечная ім памяць, вечная ім памяць, вечная ім памяць!
 Сздай ім, Божа, рай светлай, зямельку лёккую і царства нябесная*.

¹ Тут і далей скарачэнне «б.» азначае паўтор фразы «Божа, васап’яні».

* Тэкст друкуецца ў адпаведнасці з сучаснай беларускай графікай.

Верш гэты, падобны па структуры да папярэдняга, мае больш складаны змест. Варта звярнуць увагу на 21-ы радок, які замыкае «інклюзіўныя» радкі верша: у яго арбіту ўключаюцца і тыя, каго няма каму памінаць і называць па імені, іначай кажучы, людзі забытыя. Яны таксама атрымліваюць права знаходзіцца ў вобласці памяці, якая тут набывае не толькі звышасабовыя (памяць Бога), але і тапаграфічныя характарыстыкі. Калі ўніверсальным суб'ектам вечнай памяці з'яўляецца Бог, то тапаграфічным адпаведнікам яе, не менш універсальнай прасторай памяці з'яўляецца Іерусалім – свяшчэнны горад і цэнтр хрысціянскага сусвету. Калі традыцыйная мадэль сямейнага памінання за гарызонтам камунікатыўнай памяці сцірае розніцу паміж пакаленнямі і катэгорыямі сваяцтва з дапамогай «дзядоў», універсальнага вызначэння памерлых продкаў, якія ўсе разам становяцца аб'ектам памінання ў адпаведныя каляндарныя дні, то прыведзены верш ідзе і яшчэ далей. Богу як суб'екту вечнай памяці ён стварае (літаральна, выгаворвае) супольнасць усіх памерлых людзей (за некаторым выключэннем). У такой перспектыве Бог становіцца месцам памяці ўсяго чалавецтва, і памяць гэта знаходзіць прамы прасторавы адпаведнік – Святую Зямлю. 28-ы радок, паўтараючы тройчы *вечная ім памяць*, аб'ядноўвае ў найменніку ім усе пералічаныя вышэй катэгорыі памерлых ад *атцы ваши да мамы да тых, хто в чужі землі завядзёны*.

Можа падацца, што, нібы апісаўшы поўнае кола, так пададзеная мадэль вечнай памяці на нейкі момант зноў змыкаецца з памяццю вуснай, калі ў 21-м радку ўключае і тых, хто забыты, тых, каго ніхто не памінае. Але ўжо наступны 22-і радок выбудоўвае ўсё ў ранейшую мадэль. Слова, запісанае аўтарам як *вайрыч*, верагодна, з'яўляецца нейкім варыянтам слова «вараці» – «вярні». Тады ўвесь радок ясна прачытваецца як просьба вярнуць пералічаных памерлых у кнігі жыцця – *кнігі жывотны*.

Вусная сялянская культура ў гэтай мадэлі і яе стратэгіі падтрымання памяці ні ў якім разе не мелі другасны характар у параўнанні з памяццю пісьмовай. Малітва, у першую чаргу малітва за памерлых, у гэтай перспектыве аказваецца практыкай прыгадвання (памерлых) і нагадвання Богу пра іх. Гэта не што іншае, як старая мадэль памяці, якая дамінавала не менш як да XIX ст., у ёй галоўным месцам памяці з'яўляецца слова – малітвы, літургіі і г. д. Яе раздзялялі ўсе саслоўі, і толькі ў XIX ст. яна паступова пачынае замяшчацца мадэллю, дзе галоўным месцам памяці з'яўляецца ўласна месца пахавання – магіла і помнік з эпітафіяй на ім. Але ў першую чаргу гэта датычылася забяспечаных слаёў насельніцтва, якія маглі дазволіць сабе пастаноўку каменных ці металічных помнікаў, часта вырабленых прафесійнымі майстрамі. У сялянскай культуры пераважна дамінавалі драўляныя помнікі, час захавання якіх не вельмі адрозніваўся ад працягласці камунікатыўнай памяці. Для сялянскай культуры ранейшая мадэль заставалася першаснай, але і для культуры забяспечаных слаёў насельніцтва не губляла да канца свайго значэння. Зразумела, што без апірышча на памяць пісьмовую вусная памяць не магла мець адпаведнай глыбіні, але важна заўважыць і тое, што без чытача – таго, хто будзе

прамаўляць малітву, слова вуснае, памяць запісаная аказвалася мёртвай, нядзейснай.

Усведамленне гэтага, акцэнт на неабходнасць прачытання пісьмовага слова для захавання памяці часта сустракаецца ў тэкстах культуры, у тым ліку ў прыведзеным вышэй першым духоўным вершы: *Сам Бог спазная, / Па імяні начытая!* (14–15-ы радкі). Пры гэтым немагчымасць прачытання пісьмовага слова чалавекам (актуальная для большасці сялян), не становіцца перашкодай для яго ўспрыняцця, таму што чытачом тут выступае сам Бог. У такім аспекце, у гэтай прамоўленай магчымасці, можна пазнаць імпліцытна прысутнае вызнанне магчымай аўтаномнасці сялянскай культуры і ў тым ліку яе культуры памяці. Пісьмовая памяць з'яўляецца вельмі важнай, але магчыма абысціся і без яе, наўпрост звяртаючыся да Бога без пасярэдніцтва пісьмовага слова і святароў менавіта таму, што Бог з'яўляецца абсалютным суб'ектам памяці.

Вылучаная з памінальных духоўных вершаў мадэль знаходзіла сваё пацверджанне ў актуальных для тагачаснага грамадства культурных практыках захавання памяці. Найперш, можна згадаць практыку вядзення памяннікаў (сінодзікаў) – кніг, куды запісвалі паіменна ўсіх памерлых сваякоў, для таго каб падаваць іх святару ў час памінальнай службы. Часам памяннікі маглі весціся і святаром, які запісваў туды памерлых прыхаджан, пералічваючы імёны род за родам і дапісваючы з часам новыя. Такія памяннікі маглі друкавацца цэнтралізавана, маючы на першых старонках кароткія звесткі пра памінальных традыцыі праваслаўнай царквы, пасля – пералік спачылых царскіх асобаў і патрыярхаў. А пасля ішлі пустыя старонкі, куды запісвалі па родах спачатку памерлых сваякоў святароў, а пасля і простых сялян. Добрым прыкладам такой кнігі можа служыць памяннік з царквы мястэчка Дукора (цяпер у Пухавіцкім раёне), які захоўваецца ў Нацыянальным гістарычным архіве Беларусі [НГАБ 126-1-115].

Прыкладам індывідуальнага памянніка можна назваць «памяннік Таццяны», які захоўваецца ў Нацыянальнай бібліятэцы Беларусі [Сія 1939]. Гэта невялікі сшытак, які мае на вокладцы 1939 год, але вёўся не пазней як з XIX ст. рознымі почырками і пісьмовымі прыладамі аж да, верагодна, другой паловы XX ст. Тут няма малітоўных формул, толькі пералічэнне імён памерлых без паказання іх прыналежнасці да таго ці іншага роду. Пачынаецца памяннік з пераліку памерлых інакаў, але пасля папаўняецца, наколькі можна зразумець, і цывільнымі асобамі. Пра больш як сотню пералічаных тут людзей нам нічога не вядома, акрамя таго, што яны памерлі. Але гэтага дастаткова для праваслаўнай практыкі памінавання як нагадвання Богу пра памерлых.

Верагодна, падобным жа чынам як «кнігі памяці» ці «кнігі вечныя» маглі ўспрымацца і царкоўныя метрыкі пра памерлых, якія вяліся год за годам і, калі іх не нішчыў пажар, захоўвалі памяць пра многія пакаленні памерлых. Гэта была недаступная сялянам кніжная памяць (якая да таго ж не выкарыстоўвалася для памінавання), але яны ведалі, што недзе там ёсць запісы пра смерць і пахаванне іх блізкіх.

Высновы. Культура захавання і трансляцыі памяці ў беларускіх сялян у пачатку XX ст. была заснавана не толькі на вусных і пісьмовых яе формах. Важнейшай катэгорыяй, якая ўплывала на ўяўленне сялян пра памяць і магчымасці яе захавання, была «вечная памяць». Гэта паняцце паходзіць з царкоўнай культуры, але было добра вядома сялянам дзякуючы малітоўным формулам і духоўным вершам. У апошніх яно не толькі артыкулявалася, але і кантэкстуалізавалася сістэмай уяўленняў пра замагільны свет, Бога і памерлых. Суб'ектам вечнай памяці разумеўся Бог, а важнейшым яе апірышчам (ці медыятарам) – памяць пісьмовая. Памінанне і чытанне імён памерлых разумелася як важнейшая практыка, якая дапамагае ўключэнню іх у «вечную памяць». Пры гэтым сялянская культура, пераважна заснаваная на вусных формах памяці, не разумелася як другасная, цалкам залежная ад памяці пісьмовай. За немагчымасцю прачытаць/згадаць імёны спачылых сваякоў, што натуральным чынам здаралася ў народнай культуры ў дачыненні да пакаленняў памерлых, якія аказваліся за гарызонтам камунікатыўнай памяці, гэта функцыя прадугледжвалася за самім Богам як галоўным суб'ектам вечнай памяці. Важнейшай крыніцай для рэканструкцыі гэтых уяўленняў з'яўляюцца тэксты памінальных духоўных вершаў.

Катэгорыя «вечнай памяці» з'яўляецца важнай для ўсведамлення асабліва сцяў усёй сялянскай культуры ў яе традыцыйных формах. Яна выводзіць разуменне яе тэмпаральнасці за рамкі звыклых катэгорый цыклічнага і лінейнага часу, размыкаючыся ў эсхаталагічную тэматыку, асабліва звязаную з сакральнай тапаграфіяй і ўяўленнямі пра нябесны Іерусалім. Так праз перспектыву разгляду культуры памяці ў сялянскай культуры беларусаў пачатку XX ст. становяцца бачныя і больш шырокія тэарэтычныя тэмы, такія як сувязь мемарыяльнай культуры і эсхаталогіі.

Зварот да тэмы «вечнай памяці» каштоўны і ў шырэйшых межах сучасных даследаванняў памяці. Дамінавальным у іх з'яўляецца вылучэнне камунікатыўнай і культурнай памяці як дзвюх асноўных форм, якія вызначаюць функцыянаванне яе сацыяльных аспектаў [Асман 2004; Асман 2014]. У той жа час «вечная памяць» не ўпісваецца ў гэтыя катэгорыі, не можа быць да іх рэдукаванай. Яна нагадвае нам пра тое, што свет культуры памяці можа мець і іншыя ўзроўні арганізацыі ад звыклых нам сёння. А таксама пра тое, што разгляд культуры беларускіх сялян і нават асобных прыкладаў фальклорных тэкстаў, распаўсюджаных у іх культуры, можа пашырыць гэтыя рамкі і дапамагчы ўбачыць новыя перспектывы для разумення культуры памяці ў цэлым.

Спіс выкарыстаных крыніц

Асман 2014 – Асман, А. Длинная тень прошлого: мемориальная культура и историческая политика / Алейда Асман. – М. : Новое литературное обозрение, 2014. – 323 с.

Асман 2004 – Асман, Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и полит. идентичность в высоких культурах древности / Ян Асман. – М. : Яз. славян. культуры, 2004. – 363 с.

Аўсейчык 2016 – Аўсейчык, У. Старцы (жабракі) у пахавальна-памінальнай абраднасці беларусаў Падзвіння (па этнаграфічных матэрыялах XIX–XX стст.) / У. Аўсейчык // Беларуская Падзвінна: вопыт, методыка і вынікі палявых даследаванняў. – 2016. – С. 223–233.

Варенцов 1860 – Варенцов, В. Г. Сборник русских духовных стихов / В. Г. Варенцов. – СПб. : Изд-во Д. Е. Кожанчикова, 1860. – 251 с.

Груша 2015 – Груша, А. И. Документальная письменность Великого Княжества Литовского (конец XIV – первая треть XVI в.) / А. И. Груша. – Минск : Беларус. навука, 2015. – 464 с.

Залилов 2014 – Залилов, И. З. Граффити Спасо-Преображенской церкви в Полоцке XII–XVII вв. / И. З. Залилов. – Полоцк : Спасо-Евфросиниевский женский монастырь в г. Полоцке, 2014. – 108 с.

Зеленин 1995 – Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки / Д. Зеленин. – М. : Индрик, 1995. – 430 с.

Карский 1916 – Карский, Е. Ф. Белорусы. Т. 3. Очерки словесности белорусского племени. 1. Народная поэзия / Е. Ф. Карский. – М., 1916. – 557 с.

Лісейчыкаў 2022 – Лісейчыкаў, Д. В. «Ходіць по цэрквы і там надгробок пісанні видель...»: кірылічны надмагіллі XVI–XVII стст. На землях ВКЛ / Д. В. Лісейчыкаў // *Epitaphium: пахавальная культура народа Вялікага Княства Літоўскага: [зборнік артыкулаў]* / Дэпартамент па архівах і справаходстве М-ва юстыцыі Рэсп. Беларусь, Нац. гіст. архіў Беларусі. – Минск : НГАБ, 2022. – С. 69–101.

Марозаў 2003 – Марозаў, А. У. Беларускія духоўныя вершы: крыніцы вывучэння, геаграфічнае распаўсюджанне, асаблівасці выканання, сюжэтна-вобразная разнастайнасць // *Міфалогія. Духоўныя вершы* / А. М. Ненадавец, А. У. Марозаў, Л. М. Салавей, Т. А. Івахненка; навук. рэд. А. С. Фядосік. – Минск : Беларус. навука, 2003. – С. 382–424.

Народная 2012 – Народная демонология Полесья. Т. 2 : Демонологизация умерших людей. – М. : Рукописные памятники Древней Руси, 2012. – 800 с.

Никифоровский 1892 – Никифоровский, Н. Я. Очерки Витебской Белоруссии / Н. Я. Никифоровский // *Этнографическое обозрение*. – 1892. – Кн. 12, № 1. – Вып. 1. Старцы. – С. 70–105.

Пахаванні 1986 – Пахаванні. Памінкі. Галашэнні / уклад. У Васілевіч ; Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору. – Минск : Навука і тэхніка, 1986. – 613 с.

Пагашчанін. Крывічанскія дзяды / Пагашчанін // *Крывіч*. – 1927. – № 12. – С. 66–69.

Романов 1912 – Романов, Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 8–9 : Быт белоруса. Словарь условных языков / Е. Р. Романов. – Вильна : Тип. А. Г. Сыркина, 1912. – 724 с.

Сія 1939 – Сія помияннік Татианы Анфисовой 1939 [Рукапіс у зборы Нацыянальнай бібліятэкі Беларусі]

Снапковская 2014 – Снапковская, С. В. Этнокультурные и исторические основания регионализации образования на территории Беларуси: конец XIX – начало XX века / С. В. Снапковская // *Белая вежа*. – 2014. – № 6. – С. 108–117.

Шейн 1890 – Шейн, П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края : [в 3 т.]. – Т. 1, ч. 2 : Бытовая и семейная жизнь белоруса в обрядах и песнях / собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном. – СПб. : Тип. Импер. Акад. наук, 1890. – 708 с.

Шейн 1893 – Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 2 : Сказки, анекдоты, легенды, предания, воспоминания, пословицы, загадки, приветствия, пожелания, божба, проклятия, ругань, заговоры, духовные стихи и проч. – СПб. : Тип. Импер. Акад. наук, 1893. – XXII, 715 с.

References

Assman 2014 – Assman, A. Dlinnaya ten' proshlogo: memorial'naya kul'tura i istoricheskaya politika [The Long Shadow of the Past: Memorial Culture and Historical Politics] / Alejda Assman. – M. : Novoye literaturnoye obozreniye, 2014. – 323 p. [in Russian]

Assman 2004 – Assman, J. Kul'turnaya pamyat': Pis'mo, pamyat' o proshlom i polit. Identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti [Cultural memory: Writing, memory of the past and politics. identity in high cultures of antiquity] / Yan Assman. – M. : Yaz. slavyan. kul'tury, 2004. – 363 p. [in Russian]

Aŭsiejčyk 2016 – Aŭsiejčyk, U. Starcy (žabraki) u pachaval'na-paminal'naj abradnasci bielarusaŭ Padzvinnia (pa etnagrafičnych materyjalach XIX–XX stst.) [Old men (beggars) in the funeral and me-

morial rite of the Belarusians Calling (based on ethnographic materials of the 19th – 20th centuries)] / U. Aŭsiejčyk // *Bielaruskaje Padzvinnie: vopyt, mietodyka i vyniki paliavych dasliedavanniaŭ*. – 2016. – P. 223–233. [in Belarusian]

Varentsov 1860 – Varentsov, V. G. *Sbornik russkikh dukhovnykh stikhov* [Collection of Russian spiritual poems] / V. G. Varentsov. – SPb. : Izd-vo D. Ye. Kozhanchikova, 1860. – 251 p. [in Russian]

Grusha 2015 – Grusha, A. I. *Dokumental'naya pis'mennost' Velikogo Knyazhestva Litovskogo (konets XIV – pervaya tret' XVI v.)* [Documentary writing of the Grand Duchy of Lithuania (end of the 14th – first third of the 16th century)] / A. I. Grusha. – Minsk : Belarus. navuka, 2015. – 464 p. [in Russian]

Zalilov 2014 – Zalilov, I. Z. *Graffiti Spaso-Preobrazhenskoy tserkvi v Polotske XII–XVII vv.* [Graffiti of the Transfiguration Church in Polotsk, XII–XVII centuries] / I. Z. Zalilov. – Polotsk : Spaso-Yevfrosiniyevskiy zhenskiy monastyr' v g. Polotske, 2014. – 108 p. [in Russian]

Zelenin 1995 – Zelenin, D. K. *Izbrannyye trudy. Ocherki russkoy mifologii: umershiye neyestestvennoy smert'yu i rusalki* [Selected works. Essays on Russian mythology: those who died an unnatural death and mermaids] / D. Zelenin. – M. : Indrik, 1995. – 430 p. [in Russian]

Karskiy 1916 – Karskiy, Ye. F. *Belorusy. [Belarusians]* / Ye. F. Karskiy. – M., 1916. – T. 3 : *Ocherki slovesnosti belorusskogo plemeni. 1. Narodnaya poeziya. [T. 3. Essays on the literature of the Belarusian tribe. 1. Folk poetry]*. – 557 p. [in Russian]

Lisiejčykaŭ 2022 – Lisiejčykaŭ, D. V. «Chodil' po cierkvi i tam nadhrobok' pisanyi vidiel'...»: kiryličnyja nadmahilli XVI–XVII stst. Na ziemliach VKL [“I walked around the church and saw inscriptions on the gravestones there...”: Cyrillic tombstones of the 16th – 17th centuries on the lands of GDL] / D. V. Lisiejčykaŭ // *Epitaphium: pachavaŭnaja kultura narodaŭ Vialikaha Kniastva Litoŭskaha: [zb. art.] / Departament pa archivach i spravavodstvu Ministerstva justycyi Respubliki Bielaruš, Nacyjanaŭny historyčny archiŭ Bielarusi*. – Minsk : NHAB, 2022. – P. 69–101. [in Belarusian]

Marozaŭ 2003 – Marozaŭ, A. U. *Bielaruskija duchoŭnyja vieršy: krynicy vyvučennia, hieahrafičnaje raspaŭsiudžannie, asablivasci vykanannia, siužetna-vobraznaja raznastajnasć // Mifalohija. Duchoŭnyja vieršy [Belarusian spiritual poems: sources of study, geographical distribution, performance features, plot-image diversity]* / A. M. Nienadaviec, A. U. Marozaŭ, L. M. Salaviej, T. A. Ivachnienka; ed. A. S. Fiadosik. – Minsk : Bielarus. navuka, 2003. – P. 382–424. [in Belarusian]

Nikiforovskiy 1892 – Nikiforovskiy, N.Ya. *Ocherki Vitebskoy Belorussii. / N. Ya. Nikiforovskiy // Etnograficheskoye obozreniye. – 1892. – Kn. 12, № 1. – Vyp. 1. Startsy [Essays on Vitebsk Belarus. Vol. 1. Elders]*. – P. 70–105. [in Russian]

Pachavanni 1986 – Pachavanni. *Paminki. Halašenni [Funerals. Commemoration. Announcements]* / Akad. navuk Bielaruskaj SSR, In-t mastactvaznaŭstva, etnagrafii i falkloru. – Minsk : Navuka i tehnika, 1986. – 613 p. [in Belarusian]

Pahaščanin. *Kryvičanskija dziady [The Dzidy of the Kryvichs]* / Pahaščanin // *Kryvič. – 1927. – № 12. – S. 66–69.*

Romanov 1912 – Romanov, Ye. R. *Belorusskiy sbornik [Belarusian collection]* / Ye. R. Romanov. – Vil'na : Tipografiya A. G. Syrkina, 1912. – Vol. 8–9 : *Byt belorusa. Slovar' uslovnykh yazykov [Life of a Belarusian. Dictionary of conventional languages]*. – 724 p. [in Russian]

Siya 1939 – Siya pomyannik Tatiany Anfisovoy 1939 [Rukopis'] [This is commemoration of Tatiana Anfisova 1939 [Rukopis'] v sobranii Natsional'noy biblioteki Bielarusi]. [in Russian]

Snapkovskaya 2014 – Snapkovskaya, S. V. *Etnokul'turnyye i istoricheskiye osnovaniya regionalizatsii obrazovaniya na territorii Belarusi: konets XIX – nachalo XX veka [Ethnocultural and historical foundations of regionalization of education on the territory of Belarus: the end of the 19th – beginning of the 20th century]* / S. V. Snapkovskaya // *Belaya vezha. – 2014. – № 6. – P. 108–117.* [in Russian]

Sheyn 1890 – Sheyn, P. V. *Materialy dlya izucheniya byta i yazyka russkogo naseleniya Severo-Zapadnogo kraja [Materials for studying the life and language of the Russian population of the North-Western Territory]* : [in 3 vol.] / P. V. Sheyn. – SPb. : Tip. Imp. Akad. nauk, 1890. – T. 1, part 2 : *Bytovaya i semeynaya zhizn' belorusa v obryadakh i pesnyakh [Everyday and family life of a Belarusian in rituals and songs]*. – 708 p. [in Russian]

Sheyn 1893 – Sheyn, P. V. Materialy dlya izucheniya byta i yazyka russkogo naseleniya Severo-Zapadnogo kraia. [Materials for studying the life and language of the Russian population of the North-Western Territory] / P. V. Sheyn. – SPb. : Tip. Imp. Akad. nauk, 1893. – Vol. 2 : Skazki, anekdoty, legendy, predaniya, vospominaniya, poslovitsy, zagadki, privetstviya, pozhelaniya, bozhba, proklyatiya, rугan', zagovory, dukhovnyye stikhi i proch. [Fairy tales, anecdotes, legends, traditions, memories, proverbs, riddles, greetings, wishes, gods, curses, swearing, conspiracies, spiritual poems, etc.]. – XXII, 715 p. [in Russian]

У рэдакцыю паступіў 30.11.2023

Информация об авторе

Грунтов Сергей Владимирович – кандидат исторических наук. Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы, Национальная академия наук Беларуси (ул. Сурганова, 1, корп. 2, 220072, Минск, Республика Беларусь). E-mail: szereszew@gmail.com

Information about the author

Siarhei Hruntoŭ – PhD (Hist.). The Center for Belarusian Culture, Language and Literature researches, National Academy of Sciences of Belarus (1 Surganov Str., Bldg 2, Minsk 220072, Belarus). E-mail: szereszew@gmail.com

Для спасылак: Грунтоў, С. Памяць вусная, пісьмовая, вечная ў культуры беларускіх сялян пачатку XX ст. / С. Грунтоў // Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні: зб. навук. пр. – Мінск : Беларус. навука, 2024. – Вып. 11. – С. 11–27. DOI: 10.29235/2411-2763-2024-11-11-27

To cite: Hruntoŭ, Siarhei. Oral, written, eternal memory in the culture of Belarusian peasants at the beginning of the 20th century, Bielaruski falklor: materyjaly i dasliedavanni, 2024, iss. 11, pp. 11–27. DOI: 10.29235/2411-2763-2024-11-11-27

ЮРЬЙ ВНУКОВІЧ

ХАРАКТАРЫСТЫЧНЫЯ ПРЫКМЕТЫ БЕЛАРУСАЎ І ЛІТОЎЦАЎ У НАРОДААПІСАННЯХ ХІХ – ПАЧАТКУ ХХ СТАГОДДЗЯ¹

Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі

Ключавыя словы: беларусы, літоўцы, этнічная ідэнтыфікацыя, стэрэатыпізацыя, культурныя прыкметы, этнаграфія, ХІХ стагоддзе.

Анотацыя. Во второй части статьи рассматриваются кулинарные, музыкально-песенные и танцевальные характеристики и предпочтения, которые в этнографической литературе ХІХ – начала ХХ в. чаще всего приписывались белорусам и литовцам в качестве их «племенных» особенностей. По-прежнему основное внимание уделяется не правдивости и «объективности» тех или иных этнографических явлений и фактов, а их использованию в качестве символических знаков различия и различения (т. е. специфических этнических маркеров), связанных со стереотипной и весьма далекой от реальности репрезентацией этих народов в научном дискурсе того времени.

Невыразительную позицию в списке отличительных маркеров белорусской этничности в компаративистских народоведческих очерках ХІХ – начала ХХ в. занимала народная кухня. У литовцев же кодификация узнаваемого образа этнической кухни литовцев началась уже в середине ХІХ в., когда в реестр блюд и напитков, которые признавались типично литовскими («любимыми»), были включены *сыр, пиво и крупник*. При этом считалось, что белорусы менее «прихотливы» и «разборчивы» в еде, чем литовцы, а их культура питания чаще описывалась этнографами в системе оппозиции *богатство/бедность* и почти не характеризовалась как этнически специфическая.

В народоописаниях ХІХ – начала ХХ в. большое внимание при этнической характеристике белорусов и литовцев уделялось народной музыке, песням и танцам. С одной стороны, они отражали общее прошлое и свидетельствовали о культурной схожести обоих народов, с другой – при необходимости могли использоваться как знаки их отличительности. В качестве главного («любимого») народного инструмента белорусов уже в первой половине ХІХ в. была выделена *дуда*; у литовцев специально отобранным народным инструментом, призванным символизировать литовскость в конце ХІХ – начале ХХ в., стали *гусли-канклес*. Общей особенностью белорусских и литовских песен признавался их «печальный», «грустный» и «заунывный» характер, напрямую вытекающий, как полагалось, из суровых природных условий, плачевного материального состояния и тяжелого исторического прошлого края. При этом подчеркивались любовь и склонность белорусов и, в меньшей степени, литовцев к танцам как проявления их «веселости».

Ключевые слова: белорусы, литовцы, этническая идентификация, стереотипизация, культурные признаки, этнография, ХІХ век.

¹ Працяг. Пачатак у Вып. 10.

YURY VNUKOVICH

CHARACTERISTIC FEATURES OF BELARUSIANS AND LITHUANIANS
IN ETHNOGRAPHIC DESCRIPTIONS OF THE 19th – EARLY 20th CENTURY*The Center for the Belarusian culture, language and literature researches*

The second part of the article examines culinary, musical, song and dance characteristics and preferences, which in the ethnographic literature of the 19th – early 20th centuries most often attributed to Belarusians and Lithuanians as their “tribal” characteristics. As before, the main attention is paid not to the truthfulness and “objectivity” of certain ethnographic phenomena and facts, but to their use as symbolic signs of difference and distinction (i. e., specific ethnic markers) associated with a stereotypical and very far from reality representation of these peoples in the scientific discourse of that time.

A weak position in the list of distinctive markers of Belarusian ethnicity in comparative ethnographic studies of the 19th – early 20th centuries was occupied by folk cuisine. At the same time, the codification of a recognizable image of the ethnic cuisine of Lithuanians began already in the middle of the 19th century, when *cheese*, *beer* and *krupnik* were included in the register of dishes and drinks that were recognized as typically Lithuanian (“favorite”). At the same time, Belarusians were considered to be less “fastidious” and “picky” in food than Lithuanians, and their food culture was more often described by ethnographers in the system of *wealth/poverty* opposition and was almost never characterized as ethnically specific.

In ethnographic descriptions of the 19th – early 20th centuries, for the ethnic characterization of Belarusians and Lithuanians, much attention was paid to folk music, songs and dances. On the one hand, they reflected a common past and testified to the cultural similarity of both peoples, on the other hand, if necessary, they could be used as signs of their distinctiveness. As the main (“favorite”) musical instrument of Belarusians *duda* was singled out already in the first half of the 19th century; at the end of the 19th – beginning of the 20th century Lithuanians used a specially selected musical instrument *gusli-kankles* to symbolize Lithuanianness. A common feature of Belarusian and Lithuanian songs was their *sad*, *melancholic* and *mournful* character, which was believed to directly depend on the harsh natural conditions, deplorable material condition and difficult historical past of the region. At the same time, the love and inclination of Belarusians and, to a lesser extent, Lithuanians for dancing was emphasized as a manifestation of their “gaiety”.

Keywords: Belarusians, Lithuanians, ethnic identification, stereotypification, cultural features, ethnography, 19th century.

Апрача характарыстычных прыкмет, звязаных з вонкавым выглядам, касцюмам і культурным ландшафтам [гл. Внуковіч 2023], у народаапісаннях ХІХ – пачатку ХХ ст. склаліся ўстойлівыя стэрэатыпы і навуковыя ўяўленні пра спецыфічныя кулінарныя, музычна-песенныя і танцавальныя ўпадабанні беларусаў і літоўцаў як іх этнічныя («племянныя») асаблівасці.

Кулінарныя індикатары «беларускага» і «літоўскага»

З даўніх часоў беларусы і літоўцы мелі падобныя традыцыі харчавання, якія вынікалі з агульных культурна-гістарычных і экалагічных умоў іх пражывання [Базан 1990, 73; Милюс 1956, 167–169]. Напрыклад, шырокае распаўсюджанне ў абодвух народаў атрымалі стравы, прыгатаваныя з бульбы, якія ў ХХ ст. зрабіліся адным з цэнтральных кулінарных маркераў іх нацыянальнай ідэнтыч-

насці¹. Як літоўская, так і беларуская нацыянальныя кухні, якія зазвычай асацыююцца з пэўным наборам пазнавальных страў і напояў, увабралі ў сябе кулінарны вопыт розных сацыяльных груп насельніцтва. Агульных харчовых звычак прытрымлівалася сацыяльная эліта былога Вялікага Княства Літоўскага (ВКЛ), кулінарная спадчына якой вядомая ў літаратуры як «літоўская», або «літвінская»².

Як ужо было сказана [Внуковіч 2023], спецыфіка Літвы і Беларусі ў канцы XVIII – першай палове XIX ст. разумелася пераважна ў парадыгме культурна-гістарычнай адметнасці гэтых тэрыторый, а не этнічных адрозненняў і падабенстваў іх жыхароў. Гэта ў поўнай меры тычыцца і традыцый харчавання мясцовага насельніцтва. Так, рускія падарожнікі гэтага перыяду рэгулярна звярталі ўвагу на *ліпец* – традыцыйны алкагольны напой, які вырабляўся з ліпавага мёду ў розных частках былога ВКЛ [Севергин 1803, 46–48; Севергин 1804, 136; Бошняк 1821, 75; Орельский 1840, 7]. Адзін з іх – расійскі навуковец В. М. Севяргін, – апісваючы Коўна, адзначаў, што «известен город сей еще по напитку *Липец* называемому, который готовится в окрестностях оного и особливо в Прусских владениях» [Севергин 1803, 46]. Даўшы падрабязную характарыстыку яго выдатных смакавых якасцей і ўласцівасцей, ён пісаў, што «есть также липец и в других городах Литовских; но он по большей части желтого цвета и не столь приятного вкуса и запаха». І зрабіў экспертнае заключэнне: «Ковенский липец признается от всех за наилучший» [Севергин 1803, 47–48].

Другі раз гэты «род питейного меда»³ В. М. Севяргін згадаў у працягу сваіх падарожных нататак, гэтым разам апісваючы Віцебск: «К произведениям сего города принадлежит также напиток, *Липец* называемый, которой готовят ныне двое Евреев, сохраняющих дело сие в тайне; но Липец сей уступает добротой своею Ковенскому, о коем я упоминал в прошлом путешествии» [Севергин 1804, 136].

Такім чынам, сцвярджаючы, што «мед и пиво составляют собственной напиток сего края» [Севергин 1803, 120], В. М. Севяргін, па сутнасці, брэндаваў імі гарады і рэгіёны⁴, але не народы былога ВКЛ.

Нягледзячы на шырокую «рэкламу» ковенскага ліпцу, якую зрабілі яму падарожнікі мінулага, гэты напой на фоне агульнага заняпаду мёдаварэння

¹ У другой палове XVIII – пачатку XIX ст. гэтая сельскагаспадарчая культура толькі распачынала сваю «экспансію» на беларускія і літоўскія землі, пра што, між іншым, сведчыў В. М. Севяргін, апісваючы ваколіцы Гродна: «картофели здесь есть, как и во всей Литве; но в недовольно большем количестве» [Севергин 1803, 115].

² Па гэтай прычыне «літвінскай» часам называюць і «высокую» кухню беларусаў [Белы 2009, 7].

³ Назву «ліпец» меў таксама мёд, «каковой пчелы собирают только с липовых цветов» і з якога выраблялі аднайменны напой.

⁴ Выключна ў «гарадскім» кантэксце згадвалі гэты напой і іншыя рускія падарожнікі [Бошняк 1821, 75; Орельский 1840, 7]. Так, А. Башняк пісаў: «Из сыраго меда варят в знатных Польских городах два известные, очень крепкие напитки, липец и малинец; липец светлаго желтоватого цвета, сладкого и ароматического, несколько на винный сдающагося вкуса; малинец же, малинового меда, темного красноватого цвета, почти вовсе потерявшего медовый вкус свой» [Бошняк 1821, 75]. Рэгіянальныя гатункі пітнага мёду адзначаў таксама П. Шпілеўскі: «Меда игуменские так хороши, что их можно сравнить с известными старинными литовскими и польскими. Особенность их та, что их готовят из рябины точно так же, как в Псковской губернии в Великих Луках и в Торопце» [Шпилевский 1858, 233].



Я. Лявіцкі. «Пінчукі». 1840-я гг.

ў другой палове XIX ст. страціў сваю масавасць і ў якасці спецыфічнага маркера літоўскасці ў этнаграфічных апісаннях да ўвагі амаль не прымаўся¹.

Яшчэ ў першай палове XIX ст. у польскамоўнай літаратуры сфарміраваўся характэрны вобраз палешука (ці пінчука) з печанымі ўюнамі на ражнях [Kontrym 1839, 6; K 1850, 170], што разглядаліся ў якасці рэгіянальнай кулінарнай экзотыкі². Уюноў жыхары Палесся не толькі спажывалі самі, але і па традыцыі адвозілі на продаж у самыя розныя гарады і мястэчкі былога ВКЛ. Гэты род прэснаводных рыб займаў важнае месца ў рацыёне харчавання палескіх сялян. Уюноў смажылі, пеклі ў печах, нанізваючы на адмысловыя пруты («меткі», або «мёткі»), сушылі, а затым дадавалі ў розныя стравы або засоленымі ўжывалі без нічога [Сержпутовский 1907, 209]. Гэты даволі спецыфічны прадукт харчавання³ ў вачах апісальнікаў Палесся сведчыў пра «першабытнасць» (ці нават «дзікунства») яго жыхароў, шчыльна знітаных з навакольнай прыродай. «Так што нічога дзіўнага, што адасоблены ад людзей палескі селянін, – пісаў Ю. Крашэўскі, – пасярод балот, якія кормяць яго сваімі ўюнамі, яшчэ і сёння ў сваёй першабытнай цемры застаецца» [K 1850, 170].

¹ Тым не менш гэтыя гістарычныя згадкі далі падставу для стварэння ўжо сучаснага нацыянальнага міфа пра «літоўскі пітны мёд» (lit. lietuviškas midus), прамысловая вытворчасць якога была наладжана ў другой палове XX ст.

² Пінскіх уюноў таксама неаднаразова згадваў у сваіх творах класік беларускай літаратуры В. Дунін-Марцінкевіч.

³ Нават у наш час складана сабе ўявіць, каб уюны трапілі ў спіс найважнейшых беларускіх (або палескіх) страў у рэстаранах этнічнай кухні.

Так ці інакш, уюны, нанізаныя на «меткі», у другой палове XIX – пачатку XX ст. рэгулярна згадвалі этнографы ў сваіх нарысах, прысвечаных палешукам [Шпилевский 1859б, 47; Эремич 1867, 129–130; Сержпутровский 1907, 207–209 і інш.], што рабіла іх адным з кулінарных маркераў гэтай рэгіянальнай ідэнтэчнасці¹.

Асобна ўзятыя напоі, стравы і прадукты харчавання, большасць з якіх адносілася да сялянскай паўсядзённай культуры, сталі ўсведамляцца спецыфічна «літоўскімі» або «беларускімі» толькі з сярэдзіны XIX ст. Пры гэтым многія з іх абагульнена прывязваліся да ўсёй этнічнасці, нягледзячы на сваё часам вузкалакальнае або рэгіянальнае распаўсюджанне. Так, у якасці спецыфічнага кулінарнага індикатара «літоўскага» пачалі выступаць **жмудзкія сыры**. Пра іх выдатныя якасці і шырокую вядомасць у сярэдзіне XIX ст. пісалі розныя падарожнікі і публіцысты. Мясцовы шляхціч М. Гадон падкрэсліваў, што «слаўныя жмудзкія сыры» – вельмі смачныя, вырабляюцца тут паўсюль нават у сялян [Gadon 1846, 114]. Даследчык лясной гаспадаркі А. Палуянскі пісаў, што яны цэняцца вышэй за галандскія і асабліва адзначаў іх асобны рэгіянальны гатунак – *касцініс*², які ўяўляў сабой «від брынзы, падобны да масла, выраблены з напаўрастопленай смятаны, вельмі прыемны на смак» [Połujński 1854b, 150]. П. Шпілеўскі таксама сведчыў, што «жмудский сыр славится не только в своем краю, но и в окрестных местах: его можно встретить на рынках виленском, рижском и даже варшавском и берлинском» [Древлянский 1855, 32]. Польскі лекар і падарожнік Т. Трыплін³ адмыслова вылучаў тры характэрныя галіны прамысловасці Жмудзі, звязаныя з «вырабам найпрыгажэйшага ў свеце ільну, вельмі добрага піва і сыроў, што маюць выгляд напаўзбітага масла, якія, калі б былі вядомыя шырэй па-за межамі гэтага краю, маглі б належаць да найвыдатнейшых сталовых прысмакаў» [Tripplin 1858, 45–46]. Пры гэтым, як бачна, гаворка ішла зусім не пра сычужны або тварожны сыр⁴.

¹ Мяркуючы па ўсім, яны мелі маркіравальнае значэнне таксама для саміх жыхароў суседніх і не толькі рэгіёнаў Беларусі, Літвы і Украіны. Невыпадкава І. Эрэмч пісаў пра палешукоў, што «они также развозят и вьюнов сушеных, нанизанных еще живыми на метки или тоненькие прутики и изжаренных пред устьем топящейся печи. Полешук иногда является с этими продуктами в 500 и более верстах от своей родины – в Вильне, Киеве и далее» [Эремич 1867, 130].

² Касцініс (літ. *kastinys*) – традыцыйны жэмайцкі прадукт харчавання, які вырабляецца з смятаны і масла, з дадаткам солі, часнаку і спецый. Звычайна спажываецца з гарачай бульбай ці хлебам. З 2010 г. уключаны ў Фонд кулінарнай спадчыны Літвы.

³ Ён таксама назваў «жмудскай стравай» агуркі з мёдам, якія яму давялося пакаштаваць у час свайго падарожжа па Жмудзі: «Пачаставалі нас жмудзкай і здаровай стравай: агуркамі з мёдам. <...> Гэта сапраўды вельмі смачная страва, якая астуджае і ачышчае кроў» [Tripplin 1858, 96].

⁴ Назва «сыр» можа быць выкарыстана ў дачыненні да жэмайцкага касцініса з вялікай доляй умоўнасці. А вось прыхільнасць да тварожных сыроў этнографы фіксавалі не толькі ў літоўцаў, але і ў беларусаў [Наваградскі 2015, 68–70]. Яшчэ А. Башняк сведчыў, што «здешние сыры составлены из одного крепко выжатаго творога, иногда с тмином смешанного» [Бошняк 1821, 80]. Карэспандэнт Рускага геаграфічнага таварыства (РГТ) І. Іваноўскі адзначаў любоў беларусаў у цэлым да кісламалочных прадуктаў: «Белоруссы очень пристрастны к кислому молоку и сырам; если есть малейшая возможность, Белорусс держит несколько коров и редко когда пользуется от них маслом, а обыкновенно ест то, что они дают в виде молока, сыра и творогу, который летом составляет любимую пищу: также пьет часто сыворотку» [Анимелле 1854, 140].

Адным з галоўных традыцыйных напояў, уключаных у XIX ст. у сістэму сімвалічных прыкмет «літоўскага», было **пiвa**¹. У такім кантэксце, напрыклад, яго разглядаў А. Палуянскі:

Пiвa (alus) гэтак жа як і мёд ёсць улюбёным напоем жмудзінаў, і калі другі не ўсе здабыць сабе могуць, то першы, гэта значыць пiвa, кожная вясковая гаспадыня сама нарыхтоўвае ў гаршках і кубельцах. Нягледзячы на такія простыя спосабы вырабу, жмудскае пiвa тым не менш па смаку і моцы не саступае фабрычным гатункам і ёсць вельмі здаровае і сытнае. Напой гэты, як у часы ідалапаклонства, так і цяпер пры кожным абрадзе, ці то вясельным або пахавальным, не бывае лішнім [Połujański 1854, 153].

Асаблівае абрадавае значэнне гэтага напою на Жмудзі падкрэсліваў і А. Кіркор:

Пиво в общем употреблении на Жмуди. Его приготавливают дома в особых сосудах, что со введением акцизной системы, конечно, строго преследуется. Пиво, древний *алус*, считается самым здоровым питьем, освященным преданиями старины. *Пивом* недаром дают взаимную клятву в исполнении предбрачных условий [Киркор 1882, 22].

Характэрна таксама, што ў кароткіх вербальных апісаннях тыпова літоўскага вясковага краявіду фігуруе *хмель*, неабходны для прыгатавання гэтага напою, які вырошчваўся ў палісадніку насупраць сялянскай хаты.

Живут Литовцы в деревнях, большею частию расположенных довольно близко друг к другу. Перед домом селянина находится небольшой садик или цветник, огороженный плетнем; в этом садике растут розы, маргаритки, мак, горошек и в значительном количестве – хмель, необходимый Литвину для пива, любимого его напитка [Мостовский 1874, 69].

Другі традыцыйны напой, што таксама прыпісваўся пераважна літоўцам прычым як у польска-, так і ў рускамоўнай літаратуры XIX – пачатку XX ст., быў **крупнік** (літ. *krupnikas*)². Ужо А. Палуянскі вызначаў гэты напой «нацыянальным» і падкрэсліваў яго важнае сімвалічнае значэнне ў літоўскім сялянскім асяроддзі: «Частаванне таксама сычаным мёдам і нацыянальным *крупнікам* ці гарэлкай, прыгатаванай і засалоджанай мёдам, азначае ў народзе вялікую гасціннасць» [Połujański 1854, 150]. Пiвa, крупнік ды мёд згадваюцца ў ідэалізаваным апісанні патрыярхальнага ладу жыцця на Жмудзі, зробленым Т. Трыплінам.

Народ на Жмудзі ад прыроды вясёлы. Зімовай парою ў кожнай вёсцы, у святочныя дні ўсе збіраюцца ў адной хаце, дзе старыя, сеўшы за стол з поўнымі кувалдамі выдатнага пiвa, крупніку ці мёду, вядуць гаворку пра даўнія часы, пра старажытных герояў, з якіх уяўленне нашчадкаў зрабіла звышчалавечых істот. Маладзёў тым часам бавіцца скакамі, спевамі і нявіннымі гульнямі [Tripplin 1858, 91].

¹ Як вядома, у якасці этнакультурнага маркера яно прыпісвалася таксама іншым народам, напрыклад, «адноплеменным» з літоўцамі латышам. Менавіта ў памежных з Латвіяй раёнах Літвы выраб соладавага пiвa быў распаўсюджаны найбольш [Мілюс 1956, 153].

² Крупнік – моцны алкагольны напой, які варылі з гарэлкі, дадачы мёд, цынамон, гваздзік, мускатны арах і іншыя прыправы.

Так ці інакш, крупнік як напой, які «літоўцы вельмі любяць» [Рассказы о Литве 1896, 14], характарызаваў іх як даволі заможных і гасцінных гаспада-роў. «Как предмет роскоши в литовских приходах принадлежит *крупник*, т. е. водка, сваренная с медом и приправою разных кореньев» [Киркор 1858, 140].

Гостеприимство Литовцев известно с древнейших времен. Оно и теперь у них сохраняется, особенно на Жмуди, где народ зажиточнее. <...> Гость в доме – Бог в доме, говорят Литовцы. Хозяйка прежде всего озаботится, чтобы накормить путника: на столе является жмудский крупник, т. е. крепкий напиток, приготовляемый из водки с медом, с примесью разных кореньев, молоко, яичница, жареная курица, пиво. Ежели гость – лицо почетное, особенно ежели ксендз, у некоторых пограничных крестьян найдется и чай с ромом, бутылка хорошего портера или вина. <...> Мы говорили исключительно о жмудских крестьянах и в особенности пограничных. В собственной Литве, а также в Белорусских приходах, крестьяне не менее радушны, но они гораздо беднее Жмудинов [Киркор 1882, 24].

Без водки на помочах не обойдешься, но пиво ставится хозяевами по желанию. Из других кушаний наиболее употребляемое у литовцев следующие: фаршированные клецки, вареный картофель с вареной же вяленой говядиной, политый сливками, картофельный суп, овсяная и другого рода каши с салом, блинчики, перловый суп. Из хмельных напитков литовцы пьют охотно «крупник» – водку и мед, настоянный на известных кореньях [Харузина 1905, 16].

На фоне вобраза адноснага гаспадарчага дабрабыту літоўцаў (асабліва заходніх) аліментарная культура суседніх беларусаў у этнаграфічнай літаратуры XIX – пачатку XX ст. выглядала куды больш засмучана. Падобна як з этнічна абумоўленай «заканамернасцю» з каўтуном, А. Кіркор правёў «этнічную» лінію паміж двума народамі і ў гэтым пытанні, вывеўшы простую формулу: «Вообще Литовцы имеют более притязания на гастрономию, нежели Белоруссы»¹ [Киркор 1858, 140].

У апісаннях традыцый харчавання беларускіх сялян, створаных тагачаснымі этнографамі ў значнай ступені пад уплывам ідэй геаграфічнага дэтэрмінізму, рабіўся акцэнт не столькі на этнічных адрозненнях і асаблівацях, колькі на агульным занябаным стане іх матэрыяльнага жыццезабеспячэння. Вось, напрыклад, якую карціну хатняга побыту беларусаў Віцебшчыны маляваў А. М. Семянтоўскі:

Молоко, творог, осенью и зимой картофель, капуста, бураки, боб, горох, а летом щавель, ботвинье и т. п. при черном хлебе, дурно выпеченном из непросеянной ржаной муки, смолотой из плохо отвеянного зерна на домашних ручных жерновах; вот обыкновенная, и то в хороший год, и при том у зажиточного крестьянина, пища большинства белоруссов. <...> Вообще, картина домашнего быта крестьянина-белоруса в большинстве случаев печальна – как его поэзия, мрачна – как его верования, дика – как окружающая его природа; а между тем нельзя сказать, чтобы белорусс обделен дарами духовными, чтобы земля, которую он кой-как возделывает допотопной сохой – да смыком из сучьев, не могла десятирицею окупить

¹ Гэтая думка была ўзята і некрытычна паўтोरана ў іншых выданнях (напрыклад, у зборніку Я. І. Руднева: «В пище литовские крестьяне более разборчивы, чем их соседи белоруссы. Представляя сходство с белорусскою, она несколько изысканнее и разнообразнее» [Руднев 1898, 40]).

по истине тяжелых трудов его, чтобы топографические условия области белоруссов и физическая природа их самих клала непреодолимые преграды для культуры первой и последних [Сементовский 1872, 13–14].

Не менш катэгарычную выснову наконт «непераборлівасці» і «непатрабальнасці» беларусаў у харчаванні рабіў С. В. Максімаў: «В постоянном страхе неурожаев в Белоруссии с незапамятных времен выработалась поразительная невзыскательность в пище» [Максимов 1876б, 302]. І далей дадаваў: «На сколько неразборчив белорусс в пище, на столько же неразборчив он и в питье» [Там-сама, 303]. Адзначаючы, што рускія празываюць беларусаў «колтунами, мезговниками и между прочим – магерками», наконт другой з гэтых калектыўных мянушак¹ ён разважаў наступным чынам:

Прозвание белоруссов мезговниками вводит нас в новую область этнографических требований: останавливает на пище и указывает в то же время на ее крайнюю бедность и недостаточность. Мезга, или по-белорусски мязга – внутренняя слизистая оболочка сосны. Молодая, еще не затвердевшая исподняя кора сушится, толчется и подмешивается к муке. <...> В отличие от всех приучили они желудки свои принимать хлебные зерна, смолотыми с шелухой их или мякиной, не отвевая ее от зерна. Получается из печи пушной хлеб, с виду похожий на комок грязи, на вкус непривычному невозможный для жеванья и глотанья [Максимов 1876б, 302].

У рэшце рэшт у звычцы беларусаў «есть хлеб с мякиною»² С. В. Максімаў угледзеў «племенную особенность», якая вылучала іх на фоне рускіх і ўкраінцаў. Пры гэтым ён асабліва адзначаў адмысловы гатунак мукі – «субор»:

Эта оригинальная смесь овса, гречи, ячменя и немного ржи, смолотых на скверных домашних жерновах, вместе с шелухой и соломой. Последняя в виде твердых несваримых и очевидных отрезков и отломков общеупотребительна у богатых и бедных. Отсюда в результате: развитие брюшных болезней, остановка правильного питания с острым катарром кишек, далее острое худосочие, которое можно назвать в этом отношении племенным и наконец постепенное вырождение племени. При этом на беду и кстати заболевание колтунною болезнью, за которую прозвали белоруссов «колтунами» [Максимов 1876б, 302].

Такім чынам, ён намагаўся выявіць прамую ўзаемасувязь паміж дзвюма «этнаграфічнымі асаблівасцямі» беларусаў, якія, у сваю чаргу, былі абумоўленыя «першабытнымі», «злымі і варожымі сіламі прыроды»³.

¹ Гэтыя ды іншыя фразеалагізаваныя «народныя прозвища» С. В. Максімаў выносіў у якасці эпіграфаў да сваіх публікацый [гл. Максимов 1866, 71; Максимов 1882, 438].

² Пушны хлеб ужывалі ў ежу розныя народы (у тым ліку суседнія з беларусамі). Напрыклад, устойлівасць традыцыі прыгатавання такога хлеба ў латышоў абгрунтоўвалася іх перакананнем у яго карысці (sic!) для здароўя: «Вымолоченную рожь, непросеянную и неотделенную от половы, сушат в печах, мелят на ручных жерновах и только отделив просевом на редком решете большие соломенки, выпекают из такой муки хлеб. На вид такой хлеб отвратителен и неприятен на вкус. Тем не менее так пекут хлеб не только бедняки, но и состоятельные крестьяне, отчасти по привычке, отчасти по укоренившемуся предразсудку, будто мякина полезна для желудка» [Россия 1905, 209].

³ Акцэнт на суровых прыродных умовах культурнай айкумены беларусаў, што абумовілі асаблівасці іх «вонкавага» (матэрыяльнага) і «ўнутранага» (духоўнага) жыцця, характэрны бадай для ўсіх этнаграфічных апісанняў XIX – пачатку XX ст.

У сціслых этнаграфічных апісаннях беларусаў кампілятыўнага характару, якія змяшчаліся ў навукова-папулярных нарысах і выданнях, прысвечаных народам Расіі, рэдукаваны да стэрэатыпа вобраз беларускай народнай кухні, дзе асаблівы акцэнт рабіўся на нізкай якасці хлеба, пакідаў асабліва гнятлівае ўражанне.

Не богат и быт Белорусского крестьянина. Вследствие неплодородия почвы, население ест хлеб, смешанный с мякиной, да картофельную похлебку [Мостовский 1874, 16].

Запасов хлеба не доставало и до середины зимы и [белорусские] крестьяне должны были питаться скудною, иногда же и вредною пищею; в муку, которую они никогда не очищают от отрубей, они наполовину примешивали мякины и других трав, отчего хлеб выходил, конечно, самого дурного качества. С нетерпением ждали они весны и с наступлением теплых дней собирали разные лесные травы, варили их, приправляя горстью муки, или сушили и растирали и примешивали в муку и пекли хлеб. Вследствие такой бедности и дурной пищи люди были малорослы, тощи, безобразны, дики, унылы, растрепаны и покрыты колтунами (особая болезнь). <...> Между тем нет ни одной местности России, население которой жили-бы среди такой бедной обстановки, как в Белоруссии. Здесь редко, даже невозможно, встретить такую зажиточность, какой достигают великорусские крестьяне в средних промышленных губерниях или в южных черноземных. Как пища, так одежда и жилища белоруссов в большинстве случаев не отличаются хорошими качествами [Очерки Белоруссии 1876, 16, 26].

Хлеб з мякиною, половую або сосною мызгою, юшка з картопли и бурякив, капуста та корень бобовик – уся ёго [беларуса. – Ю. В.] йіжа [Гамалія 1883, 10].

Хорошо, если [хлеб] уродится, то едят чистый, а нет, то едят пушной или мякинный, – такой, что с непривычки нельзя и в рот взять. Белоруссов прозывают мякинниками и дразнят их этим [Гуленко 1903, 35].

В пище белоруссы очень непривередливы; мяса едят очень мало, изредка только свинину, да по осени баранину, у кого есть овцы. Но далеко не каждый крестьянин их имеет; нередко одна тощая коровенка или захудалый поросенок да курица, составляют все хозяйство белоруса. Картофель или размазня из ржаной крупы – обычная еда небогатого белоруса. Хлеб не всегда имеется в запасе [Народы 1905, 81–82].

Вядома, гаротная карціна побыту беларускіх сялян, створаная і шырока расцяражаваная этнографамі другой паловы XIX ст., мела ў тым ліку і палітычныя карані. На тэндэнцыйнасць і прадудзятасць у стварэнні непрывабнага вобраза беларусаў «рускімі публіцыстамі» адным з першых звярнуў увагу М. Доўнар-Запольскі:

Но, спрашивается, почему же создалось, сделалось ходячим вообще невыгодное представление о белоруссе? Это объясняется вот чем: в 60-х годах русские публицисты изо всех сил старались представить белоруссов самым несчастным, самым угнетенным народом в мире для того, чтобы показать, как тяжело отразилось в крае господство польских помещиков и евреев. Публицисты тогда наговорили много нелепаго, много и верного, забывая, что крепостное право укреплялось русскими законами, что оно едва-ли легче было и в Великоруссии и что везде оно имело тяжелые последствия. Теперь пора уже русскому обществу отвыкать от этих предразсудков [Россия 1905, 157–158].

Такім чынам, калі скарыстацца паняццем, уведзеным Я. Ю. Гуляевай [Гуляева 2020, 179], народная кухня ў кампаратывісцкіх этнаграфічных нарысах XIX – пачатку XX ст. займала відавочна «слабую пазіцыю» ў спісе маркераў беларускай этнічнасці. У літоўцаў жа кадыфікацыя пазнавальнага вобраза этнічнай кухні літоўцаў распачалася ўжо ў сярэдзіне XIX ст. У рэестр страў і напояў, што прызнаваліся тыпова літоўскімі («улюбёнымі»), былі ўключаны *сыр, піва і крупнік*. Пры гэтым лічылася, што беларусы менш «патрабавальныя» і «пераборлівыя» ў харчаванні, чым літоўцы, а іх аліментарная культура ў большай ступені ацэньвалася этнографамі ў сістэме апазіцыі *заможнасць/беднасць* і амаль не характарызавалася як этнічна спецыфічная.

Музычна-песенныя і танцавальныя ўпадабанні беларусаў і літоўцаў

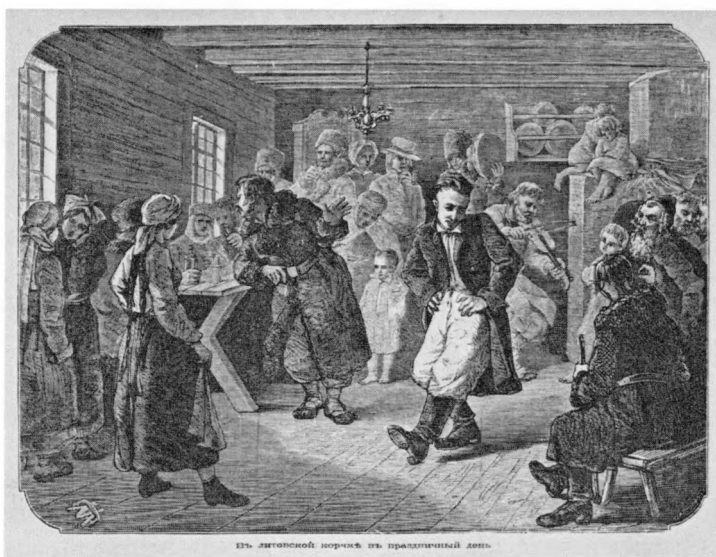
Да вонкава дэманстраваных этнічных маркераў можна таксама аднесці народныя песні, музыку і танцы. У цэлым вусная народная творчасць у XIX ст. разглядалася даследчыкамі праз прызму выяўлення этнічнай самабытнасці («как форма запечатления духа народа» [Лескинен 2010, 72, 174]). Менавіта на падставе агульнага аналізу духоўнай культуры рабіліся глыбока стэрэатыпізаваныя высновы пра тэмперамент і характар народа.

«Іншасць» жыхароў былога ВКЛ даволі яскрава праяўлялася ў іх музычна-песенных і танцавальных традыцыях, якія не былі зразумелыя замежным адкрывальнікам гэтых зямель. Вось, напрыклад, якімі былі ўражанні рускага батаніка-аматара А. К. Башняка, што ўпершыню стаў сведкам публічнага выканання беларускіх народных танцаў¹ у Парэччы на Смаленшчыне:

Не смотря на несносный жар, народ, собравшийся во множестве в городе на праздник Вознесенья, ходил по улицам, пил, пел и плясал. Я остановился посмотреть пляски здешних крестьянок; сия пляска показалась мне совершенно отличною от обыкновенной нашей Русской пляски. Некоторые из них садятся в кружок и, потупя глаза, поют нескладные песни довольно нескладным голосом; между тем две или несколько других топчутся на одном месте, припрыгивают, и делают разные движения телом, головою, руками и ногами [Бошняк 1821, 52].

Традыцыйным месцам баўлення вольнага часу літоўцаў, беларусаў і ўкраінцаў была *карчма*, сімвалічнаму вобразу якой у расійскай грамадскай свядомасці XIX ст. супрацьпастаўляўся *кабак* [Леонава 2020, 182–186]. У адрозненне ад рускага кабака, галоўнае прызначэнне якога заключалася ў продажы гарэлкі, карчма на землях былога ВКЛ мела куды больш разгалінаваныя функцыі

¹ На адрозную ад рускіх танцавальную культуру беларускіх сялян у ваколіцах Клецка звяртаў увагу і П. Шпілеўскі: «Между плясками я заметил два танца, вовсе не похожие на пляски великорусского простанодья: мяцелицу (мятель) и пацеруху (трясучка) в роде так называемой польки-tremblante» [Шпилевский 1858, 41–42]. Рускі мастак-падарожнік І. Захараў, адзначаючы схільнасць беларускіх жанчын да скокаў і забаў, увагуле ўгледзеў вялікае падабенства беларускіх танцаў з «неаполітанскімі»: «Белорусские танцы разнообразны и имеют большое сходство с неополитанским народным танцем, тарантеллой: такие же обороты, такая же живость и почти те же мотивы музыки» [Захаров 1854, 112].



В. Дмахоўскі. «У літоўскай карчме ў святочны дзень». Сярэдзіна XIX ст.

грамадскай прасторы: тут ажыццяўляліся найважнейшыя для мясцовай супольнасці камунікацыі як паўсядзённага, так і святочна-абрадавага, і афіцыйнага характару [Леонава 2020, 183–184; Лобач 2011, 228–229]. Вось як апісваў традыцыйнае *ігрышча* ў беларускіх корчмах ураджэнец Віцебшчыны К. Фалютынскі:

Главнейшим и в каждое время года обыкновенным увеселением простого народа суть *игришча*, на которыя народ собирается по шинкам в праздники. <...> Тут подчуют один другого и веселятся без малейшего принуждения. В гостях всякой связан множеством церемоний; довольно обременительных; на игрище же господствует свобода и равенство: каждый гуляет, как ему угодно; водка, пляски, песни удерживают там веселое общество до полуночи; *под пелухи*, как говорят, возвращаются домой [Фалютынский 1828, 77].

Нядзіўна, што *карчма* і *шынок* неўзабаве сталі разглядацца ў этнаграфічным дыскурсе адрозненняў у якасці своеасаблівага знака-маркера культурна-гістарычных меж¹. Напрыклад, Р. Ф. Эркерт, растлумачваючы этнакультур-

¹ Маркіравальнае значэнне яны мелі і для саміх жыхароў гістарычнага памежжа, на што звяртаў увагу С. В. Максімаў: «Великорусс Псковской губернии (Великолуцкого и Опочецкого уездов) называет страну, лежащую за водоразделом рек Западной Двины от рек, впадающих в Ловать или образующих реку Великую, Польшей. Пускаясь в разъяснение особенностей этой «Польши», он не уходит далеко и между прочим на наши настояния при расспросах дает случайно одно характеристическое объяснение. Указывая на места взаимных встреч и сближений между собою ближних соседей своей губернии, отмечает трактиры и замечает на пристрастие к чаю. Говоря про белоруссов Невельского и Велижского уездов (Витебской губ.), указывает на шинки: «у нас – чай, у них – вино; в шинках и свадьбы справляют, о харчевнях понятия не имеют, о чае не слыхивали»; указывает действительно на такую особенность, о которой мы в последствии обязаны дать подробное объяснение. Шинок, или еврейский кабак, в быту белоруссов играет столь серьезную роль, что мимо его не пройти ни с этнографическими, ни с экономическими наблюдениями» [Максимов 18766, 298; гл. таксама Максимов 1882, 471].

ную адрознасць усходніх («сапраўдных») і заходніх («несапраўдных») беларусаў, бачыў у карчомных забавах апошніх шкодны «польскі» ўплыў.

В нравах и роде жизни западных, не настоящих белорусов, сильно обнаруживается польское влияние; но у них до сих пор и не было почти никакой связи с великорусами. Они бреют бороду и усы, одеваются очень бедно и имеют темный цвет лица. Общественные удовольствия их заключаются в музыке (скрипка) и пляске; для последней они собираются по праздникам в корчме (совершенно польском заведении, составляющем резкую противоположность чисто русскому постоялому двору) и попарно, мужчина с женщиной, пляшут польские танцы [Эркерт 1864, 66].

У этнаграфічных апісаннях XIX ст. так ці інакш згадваліся розныя традыцыйныя музычныя інструменты, якія на хвалі нацыянальнага рамантызму пачалі сімвалічна прыпісвацца таму або іншаму народу¹. Адным з такіх знакавых інструментаў была дуда, вядомая многім народам свету.

Нягледзячы на тое, што дуду ў апісанні грамадскіх забаў *жителей Белоруссии* згадваў усё той жа К. Фалютынскі², як «самы ўлюбёны» (поруч са *скрыпкой*) беларускі народны інструмент адным з першых яе ахарактарызаваў А. Рупінскі:

Самыми ўлюбёными музыкальными инструментами для беларускага селяніна ёсць дуда і скрыпка. На першай цяпер ужо рэдка хто дзе грае і толькі аматары гучнай капэлы, спалучаючы абодва гэтыя інструменты разам. – Спалучаючы, кажу, бо не кожная вёска мае дудара [Рупінскі 1840, 217].

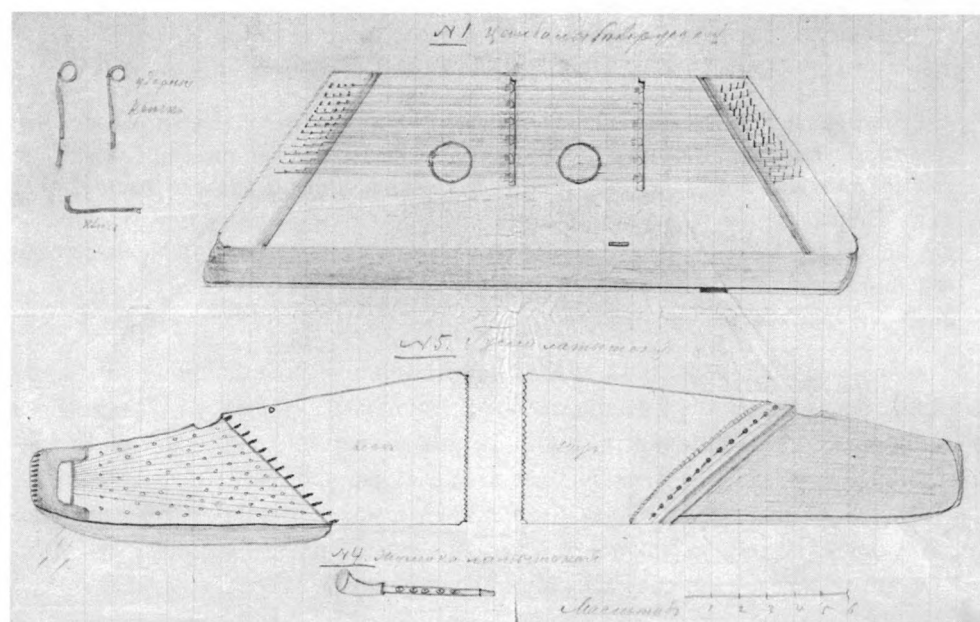
Звесткі, сабраныя карэспандэнтамі РГТ у сярэдзіне XIX ст. [Анимелле 1854, 229, 241, 245–246; Киркор 1858, 162, 170, 172], сведчаць пра сапраўды шырокую папулярнасць гэтага музычнага інструмента на беларускіх землях (перадусім паўночных³, у тым ліку на самай мяжы з Літвой і Латвіяй). Вось як, напрыклад, апісваў народныя забавы жыхароў маёнтка Сволна ў Дрысенскім павеце І. Іваноўскі:

Народные увеселения их состоят почти в том: чтобы в праздничные дни собираться в корчму и там при звуках скрипки или обыкновеннее при дуде и припеваний собственно белорусских народных песен и танцах, так называемых плясуха, скакуха и трепака, вести разговоры и пить водку до пьяно, после заводит ссоры, драку и суды.

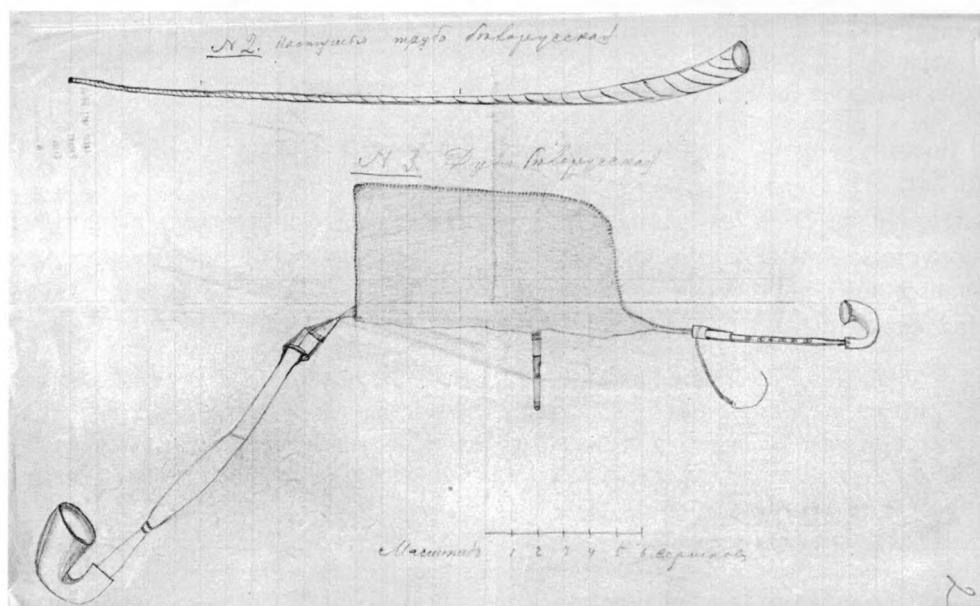
¹ Як трапна заўважаў М. Прывалаў: «Музычныя інструменты – гэта адзін з найлягчэй перадаваных – ад аднаго да другога народу – здабыткаў культуры. «Народнасць» гэтай або іншай музычнай прылады ў данага племя акрэсьляецца ня тым, што даконча інструмент гэты тут вынайздзены, а тым – наколькі апошні прышчапіўся ў краі, маўляў-бы «нацыяналізаваўся» [Прывалаў 1928, 1].

² «Родные, знакомые собираются в один дом, – пісаў ён, – составляют беседу (вечеринку), пьют водку, закусывают колбасой, блинами; старики за бутылкой разсуждают; женщины разговаривают, шутят, поют или пляшут под дуду; молодежь веселится» [Фалютынский 1828, 75–76].

³ У гэтым рэгіёне дудар з дудой быў адным з галоўных выканальнікаў традыцыйнага вальчонага абраду [Шпилевский 1859а; Максимов 1886, 149; Никифоровский 1892, 179–180].



а



б

Е. Раманаў. Малюнкi беларускіх і латышскіх інструментаў: 1. Цымбалы беларускія.

2. Пастухова труба беларуская. 3. Дуда беларуская. 4. Жалейка латышская.

5. Гуслі латышскія. 1891 г. [АРГО Романов 1891, 1-2]¹

¹ У лісце ў РГТ ад 1891 г. насупраць подпісаў да дуды і гуслей Е. Раманавым прыпісана – «вышли из употребления» [АРГО Романов 1891, 3].

Дуда есть главное и повсеместное музыкальное орудие белорусское. <...> Скрипка тоже часто употребляется, других же музыкальных инструментов почти у них не имеется [АРГО Ивановский 1850, 6].

Вобраз «характарыстычнай *Беларускай Дуды*» ў сваёй творчасці актыўна выкарыстоўваў Я. Баршчэўскі [Barszczewski 1844, 7, 23–49, 80–95; Barszczewski 1845, 15–31, 35–50], які заклаў у польскамоўнай літаратуры своеасаблівы эталон разумення «беларускага».

Публіцыстычна-этнаграфічны нарыс «Дудар», напісаны і надрукаваны П. Шпілеўскім у пецярбургскай газеце «Иллюстрация» («Ілюстрацыя»), надалей замацоўваў у шырокай грамадскай свядомасці (у тым ліку візуальнымі сродкамі рэпрэзентацыі) уяўленне пра дуду як галоўны музычны інструмент беларусаў [Шпилевский 1859б, 73–75]. Пры гэтым неабходна падкрэсліць, што ў адрозненне ад не менш папулярнай у народзе скрыпкі, дуда ў этнаграфічных нарысах XIX ст. прывязвалася амаль выключна да *беларускай* этнічнасці.



Ілюстрацыя да нарыса «Дудар» П. Шпілеўскага. 1859 г.

В праздничные дни парни с девицами танцуют под звуки скрипки какогонибудь искусника еврея или под дуду (народный инструмент Белоруссов, похожий на волынку). Только загудит дуда, Белорусс забывает все и предается самому искреннему веселью [Мостовский 1874, 16].

Нават ва ўсходняй Літве і паўднёвай Латвіі, дзе гэты іструмент быў здаўна добра вядомы і пашыраны [Muktupāvels 2002; Žarskienė 2011], дуда ідэнтыфікавалася як прыкмета паўднёва-ўсходніх суседзяў. Вось як, напрыклад, характарызаваў яе Л. Юцэвіч, апісваючы літоўскія музычныя інструменты «з захаду на ўсход»:

Набліжаючыся да межаў Беларусі, у паветах Завілейскім (Свянцянскім), Ашмянскім і ва ўсёй Гродзенскай губерні ў нядзельныя і святочныя дні адгукаецца ў карчомках, як бурчанне ў вясёлым гумары мядзведзя, *Руская Дуда*, музычны інструмент, які складаецца са скуранага мяшка, зробленага з цэльнага бруса і дзвюх драўляных дудак, упраўленых у яго. Гармонія і мелодыя *Рускай Дуды* вельмі падобныя да мелодыі спеву, вядомага ў Мінскай губерні:

Да дудар, дудару,
Задаў шутку і г. д. [Jucewicz 1846, 200–201].

Дуду ў якасці адной з этнаграфічных прыкмет беларусаў-тудажан, што жылі ў вярхоўях Волгі, разглядаў і С. В. Максімаў [Максимов 1882, 445].

Неўзабаве вобраз дуды як неад'емнага атрыбута народных гулянняў беларусаў¹ быў шырока растыражаваны ў рускамоўнай этнаграфічнай літаратуры апошняй чвэрці XIX ст.

Не дал Бог белоруссу никакой роскоши избыточной; не дал плода без труда, да за то щедро наделил его душу весельем. Хлебнет он зелена вина, да загудит дуда, грянет лихая песня, и белорусс забывает все:

Хадзи ты, хадзи я,
Хадзи печка, хадзи усе!

И пойдет у него такое веселье, словно он так и родился для одних песен да плясок, и нужды никакой не знает [Народы 1878, 98–99].

Дуда, как и у древних предков, у белоруссов является любимым музыкальным инструментом. «Без дудочки, без дуды идуць ножки не туды», поется в одной веселой песне [Горбачевский 1895, 23].

Не дал Бог белоруссу никакой роскоши избыточной, не дал плода без труда, да за то щедро наделил его душу весельем. Вот почему белорусс так и прозывается: «голый да вострый». Лишь только выдастся свободный часок или наступит праздник, глядишь уже собрались на деревне парни и девушки и под звуки дуды пляшут либо «Женицбу Тярешки», либо веселую «Мяцелицу» [Майков 1898, 37].

¹ Хаця рускі мастак І. Захараў, апісваючы ў час свайго падарожжа па Беларусі тыповую сцэну мясцовага кірмашу, адзначаў вядомасць дуды не толькі ў беларусаў: «К числу непеременимых членов кермаша принадлежат музыканты, которые в белорусских деревнях носят название дударей, по имени своего инструмента, дуды, или русской волынки. Вообще ни один инструмент не пользуется у простанародья такою любовью, как волынка: на волынке играют в Велюкороссийских губерниях, в Малороссии, в Белороссии и в Крыму, ее нередко можно встретить даже в Турции и в Италии» [Захаров 1854, 111].

Нядзіўна, што і сам рэпертуар дудара Е. Р. Раманавым быў ахарактарызаваны як «нацыянальны»¹, гэта значыць адметны, аўтэнтычны, пазбаўлены іншаземных уплываў².

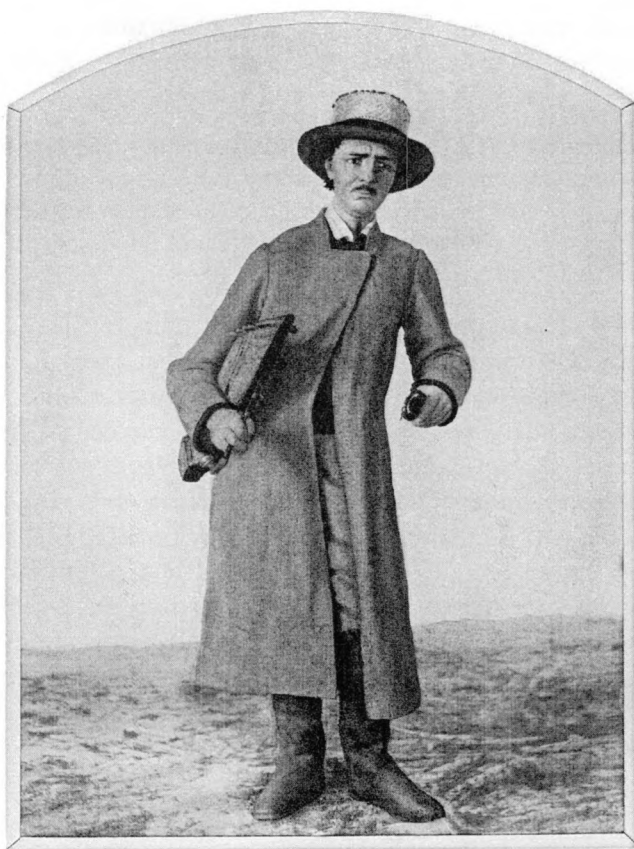
Прыглашаецца он яшчэ і на игрища, где играет для молодежи исключительно национальные танцы: метелицу, барыню, терешку, крутуху-левонику, подушечку, коло (шестак и др.), товкачика (через положенные накрест палки), казака русскаго, казака жидовскаго (Ицка з Муськой), и упорно не желает играть заносных «кадрелей», «полек», «леньтия» (ляньсье) и т. п. [Романов 1910, 127].

Ролю аднаго з «самых літоўскіх» музычных інструментаў, што, падобна дудзе беларусаў, у XIX ст. пакрысе саступаў сваё месца ў народнай культуры іншым больш сучасным інструментам, на хвалі нацыянальнага адраджэння занялі гуслі-канклес (літ. *kanklės*). Праўда, яшчэ ў сярэдзіне XIX ст. Л. Юцэвіч аднёс іх (разам са *скрыпкай*, *кларнетам*, *бандурай венгерскай*, *флейтай ды рускай балалайкай*) да інструментаў, што былі перанятая літоўцамі ад іншых народаў. У літоўскія ж «нацыянальныя» музычныя інструменты ён залічыў *вамздіс* («дудку, скручаную з вербавай, ліпавай або рабінавай кары»), *свісталку* («ужываную ў даўнім войску ад Шаўкляў, што гралі пабудку, робіцца з бляхі»), *дзіндзініс* («інструмент з адной жалезнай струной, нацягнутай на шырокую лучыну») і *молінку* («дудку з гліны»), а таксама згадаў пра бытаванне ў мінулым труб-*трымітай* («даўжынёю ў некалькі сажняў, зробленых з пустацелага простага дрэва, злучанага некалькі разоў»)³ [Jucewicz 1846, 200]. Аднак

¹ Падобным чынам разважаў і Л. Юцэвіч, калі пісаў, што літоўскія «танцы, якія не ёсць наўпрост нацыянальныя, а з суседніх краін прыйшлі, выконваюцца пры гуках скрыпак, кларнетаў, бубнаў, тамбурынаў і г. д.» [Jucewicz 1846, 199].

² Таксама ён адным з першых скарыстаў гэты «выміраючы інструмент» для канструавання вобраза старажытнай гісторыі беларусаў: «Слушая дуду, невольна переносішся к той удаленной старине, когда не было ни скрипок, ни гуслей, и только под звуки дуды древние дреговичи и древляне совершали свои игрища, описанные Нестором, с которых «умыкали» себе жен» [Романов 1910, 128].

³ Карэспандэнты РГТ таксама адмыслова не вылучалі з агульнага шэрагу літоўскіх музычных інструментаў нейкі адзін «самы ўлюбёны» (як гэта рабілася ў беларусаў). (Вось адно з такіх характэрных апісанняў: «Песни Литовцев имеют грустный и заунывный напев. Они разделяются на так называемая „дайнос“, житейския и „гесмес“, религиозныя. Из музыкальных инструментов более употребляемая: кларнеты, бубенчики и скрипки. Но преимущественное орудие музыки – пение» [АРГО Витковский 1886, 4]). З гэтым, відаць, і звязана меркаванне, выказанае Л. Юцэвічам, што ў мінулым літоўцы «апрача ражкоў і баявых труб, іншай музыкі не ведалі» [Jucewicz 1846, 199]. У пачатку XX ст. этнограф В. М. Харузіна склала больш разгорнуты партрэт музычна-песенных упадабанняў літоўцаў: «Любят также литовцы музыку и пение. Теперь деревенская молодежь играет на скрипке и на гармонике. Лишь кое где сохранились старинныя музыкальныя інструменты. Прежде среди литовцев были искусные гуслиры. Литовские гусли назывались кункл или канклис; они были, по большей части девятиструнными. Играли литовцы на барабане, на гудке, на кимвалах и бубнах. Они изготовляли также разновидности дудочки из глины, соломы и пера. Пастухи до сих пор играют на деревянной трубе, очень длинной, в два аршина приблизительно, сделанной из выдолбленного березового сука. В старину на этой трубе играли и на свадьбах и других торжествах. Существовал еще один инструмент у литовцев, так называемый скаудутас. Он состоял из двенадцати флейт; на нем играли двенадцать человек. Он делался из ясеневого дерева; перед игрой его размачивали в воде» [Харузина 1905, 19].



Манекен літоўца з гуслямі, паказаны на Этнаграфічнай выставе 1867 г.
Фотаздымак Т. Л. Мітрэйтэра. 1880-я гг.

усё гэта ніяк не перашкодзіла на адным з пасяджэнняў літоўскіх культурных дзеячоў на рубяжы XIX–XX стст, дзе абмяркоўваліся пытанні выкарыстання музычна-песеннай культуры ў справе нацыянальнага адраджэння, абраць *канклес*¹ у якасці галоўнага інструмента – сімвала літоўскасці. Іх мадэрнізацыя і масавая вытворчасць, якая распачалася неўзабаве, дазволілі зрабіць гэты інструмент надзвычай папулярным сярод літоўскай інтэлігенцыі [Stravinskias 1937, 250].

Адной з прыкмет этнічнай ідэнтыфікацыі з'яў і феноменаў у вобласці «духоўнай культуры» была народная музыка і асабліва песенная творчасць, якая трактавалася як непасрэднае выражэнне тэмпераменту [Лескінен 2010, 174]. У гэтым плане беларусы і літоўцы апісваліся ў XIX – пачатку XX ст. вельмі падобна. Абодвум народам прыпісвалася гарачая любоў да спеваў, музыкі і скокаў, якую на прыкладзе жыхароў Віленскай губерні А. Карэва агулам характарызаваў так:

¹ Канкурэнцыю ім складалі гістарычныя трубы-трымітай, але гуслі-канклес перамаглі «як інструмент багацейшы на гукі і на якім лягчэй навучыцца граць» [Stravinskias 1937, 250]. Дадамо, што яны былі распаўсюджаны пераважна на Жмудзі, якая выступала ў XIX ст. у якасці галоўнага рэзервата літоўскасці.

Песни составляют любимое развлечение населения, оно поет их, в часы досуга и работы; в каждой деревне есть всегда несколько девушек с чистыми и сильными голосами, которые запевают; около них образуется хор и пенье, особенно в праздничные дни, продолжается несколько часов сряду; иногда в перемену с танцами, но подобные хороводы редко составляются в деревнях, а большею частью в корчмах, куда стекаются окрестные жители [Корево 1861, 638].

Пры гэтым беларусы і літоўцы паказваліся не проста як вялікія аматары спеваў, а як народы, паэзія якіх, паводле глыбіні сэнсаў і багацця фантазіі, пераўзыходзіць паэтычныя здабыткі многіх іншых народаў свету.

Яшчэ ў першай палове XIX ст. Р. Падбярэскі зрабіў акцэнт на агульным падабенстве беларускага песеннага фальклору з літоўскім¹, адзначаючы пры гэтым яго істотную розніцу з «паэзіяй украінца»:

Паводле іх [беларусаў. – Ю. В.] уяўленняў – гэта край духаў, населены паэтычнымі вымысламі; у іх духі множацца на незлічоныя грамады; дзікасьць мясцін уплывае на фантазію народа. Якая розніца з паэзіяй украінца, які на дзікім кані скачыць па стэпе! Спевы і смутныя вобразы набліжаюць гэтую паэзію найболей да народных спеваў Літвы [Podberski 1844, 490].

Такім чынам, агульнай асаблівасцю песенна-паэтычнай творчасці абодвух народаў прызнаваўся яе *смутны, тужлівы* характар².

На фоне пашыранага ў тагачасным славяназнаўстве стэрэатыпнага ўяўлення пра «вяселосць» славян (у прыватнасці, рамантычнага вобраза «вясёлага паляка»)³, што, як лічылася, выяўлялася ў іх прыроджанай музыкальнасці, здольнасці да спеваў і скокаў [Лескінен 2010, 223], народаапісальнікі XIX ст. сталі прыпісваць літоўцам, як «іншым», кантрасную схільнасць да «суму» і «тугі»⁴.

¹ Акцэнт на культурным падабенстве беларусаў і літоўцаў у сярэдзіне XIX ст. рабілі многія мясцовыя даследчыкі-нарадазнаўцы. Так, А. Кіркор не толькі дэклараваў, што «как Литовцы, так и Белоруссы любят песни и пляски» [Киркор 1882, 25], але і падкрэсліваў падабенства зместу іх асобных абрадавых песень (у прыватнасці, жніўных): «Важнейший деревенский праздник – дожинки, т.-е. окончание жатвы. Обычай этот одинаков у Литовцев и Белоруссов; даже песни у обоих племен почти одинакового содержания» [Киркор 1858, 154].

² Як пісаў А. Карэва, «в песнях обоих племен пробивается постоянно трогательная грусть, которая как будто бы рвется в наружу, в душевной беседе с самим собой» [Корева 1861, 611].

³ Паводле М. В. Лескінен, вызначэнне «вясёлы» ў дачыненні да славян, што вельмі часта сустракалася ў апісаннях славянскіх народаў у XVIII ст., стала з'яўляцца з увядзеннем у навуковы ўжытак антычных і сярэднявечных крыніц, дзе яны паказваліся як народы, што «пераўзыходзяць многіх у спевах, музыцы і скоках» [Лескінен 2010, 222].

⁴ Значны ўплыў на расійскае гістарычнае славяназнаўства таго часу аказалі працы польскага гісторыка-прававеда В. А. Мацяёўскага, дзе ажыццяўлялася спроба звязаць рысы рамантычнага ўяўлення пра славянскі характар з ідэяй славянскага адзінства. Рэканструкцыя «славянскага нораву» ў іх рабілася праз ужо традыцыйнае супрацьпастаўленне славян і немцаў. Крытэрыямі такога параўнання былі рысы тэмпераменту (схільнасць да радасці, вяселосці ў славян і да суму – у немцаў), перавага духу практыцызму/летуценнасці (імкненне славян «жыць адным днём», не клапаціцца пра будучыню, і заклапочанасць немцаў будучым дабрадзёндствам), суадносіны пачуцця (кліч сэрца) і розуму як прыкмет, адпаведна, юнацтва і сталасці [Лескінен 2010, 232; Лескінен 2016, 350].

Вось як у параўнанні з іншымі народамі былой Рэчы Паспалітай ацэньваў музычна-песенную культуру літоўцаў Л. Галамбёўскі¹:

Што тычыцца гармоніі – то літоўскія спевы змучаныя і найубожайшыя. Жмудзь мае мноства песень, характар якіх – смутак, жаль і пэўная меланхолія. <...> Жалобная манатоннасць тых спеваў яшчэ больш узмацняе смутак [Gołębiowski 1831, 244].

Неўзабаве вобраз «смутных» спеваў літоўскіх сялян у этнаграфічнай літаратуры стаў кананічным.

Літоўскі вясковец не мае весялосці, уласцівай ад прыроды польскаму селяніну. Спеў ягоны, і асабліва літоўскіх жанчын, мае нешта смутнае, і нават нуднае з-за суцэльнай аднастайнасці [Р...г 1836, 258].

Праўда, эпітэты «сумныя», «смутныя», «тужлівыя», «журботныя», «маркотныя», «плачлівыя», «меланхалічныя» і пад. як пад капірку выкарыстоўвалі польска- і рускамоўныя аўтары для агульнай характарыстыкі не толькі літоўскіх (у тым ліку жмудзкіх), але і беларускіх (у тым ліку палескіх²) песень. Так, Я. Баршчэўскі ў «Нарысе Паўночнай Беларусі» пісаў: «Песні гэтага простага люду па большай частцы, як у думках, так і ў мелодыі, заўсёды маюць нешта меланхалічнае, і нават вясельныя песні, дзе зычаць маладым шчаслівага сужыцця, маюць у сабе нейкае адчуванне смутку, як быццам яны не давяраюць будучаму лёсу ў гэтай даліне плачу...» [Barszczewski 1844, 8]. У такім жа духу апісваў песні жыхароў Кобрынскага павета Ю. Крашэўскі: «Гмінныя спевы, з якіх некаторыя надзвычай плачлівыя і чуллівыя, патыхаюць паэзіяй засмучанай душы» [К 1850, 94]. Прыблізна ў гэты самы час вельмі падобную («тужлівую»), але куды больш разгорнутую характарыстыку жмудзкім песням даваў П. Шпілеўскі:

¹ У сваіх развагах Л. Галамбёўскі абапіраўся на працы польскага кампазітара і музыказнаўцы К. Курпінскага, які ў першай чвэрці XIX ст., характарызуючы народныя «спевы да танцаў», сцвярджаў, што «жыхары пясчана-камяністых і гарыстых зямель веселейшыя за жыхароў тлустых зямель на раўнінах», і на гэтай падставе дзяліў тэрыторыю былой Рэчы Паспалітай на дзве галоўныя музыкальныя часткі – «на край спеваў весёлых і смутных; альбо на тагор і minor» [Kurpiński 1820a, 29]. Адпаведна гэтай класіфікацыі да «краю смутных спеваў» ім былі аднесены «Валынь, Падолле і ўся Русь» [Тамсама, 30]. У напрамку ад Любліна да Львова, як адзначаў К. Курпінскі, «жывасць танцаў паступова робіцца больш павольнай, і яшчэ далей пераходзіць у minor» [Kurpiński 1820b, 33]. Ён лічыў, што танцавальныя спевы палякаў сваёй «жывой і прыемнай весялосцю пераўзыходзяць усе вясковыя танцы ў Еўропе», а вось у «Рускай тлустай зямлі народ больш схільны да роздуму над цяжкім часам і немачамі», ды ў цэлым – гэта край «рамантычных пачуццяў, што даў нам тая гістарычная і любоўная думка, якія захапляюць сваёй салодкай меланхоліяй» [Тамсама, 34].

² У пачатку XX ст. М. Доўнар-Запольскі даваў такую характарыстыку музычна-песеннай культуры пінчукоў, якія, паводле яго, прыналежалі да маларускага племені: «Музыкальность составляет выдающуюся черту в характере пинчука. Он обладает громадным запасом песен, преимущественно лирического содержания. Преобладающий мотив лирических песен – грустный, заунывный, оставляющий на душе тяжелое впечатление. <...> К песне пинчук относится с особенной любовью, вполне серьезно, с глубоким чувством, и грустный мотив песни вызывает и в певцах, и в слушателях тихое, грустное настроение» [Россия 1905, 197].

Во всех песнях жмудских заметна какая-то сердечная грусть, грусть, если можно выразиться, слезливая, сопровождаемая слезами то радости, то печали, то восторга, то уныния. Эти радостные слезы нежной дочери при встрече давно невиданной матери, эти страдания чувствительной матери при прощании с милым детищем, которое она выдает замуж на чужую сторону, эта печальная и вместе какая-то веселая тоскливость девицы-невесты, вступающей в брак с избранным юношей и прощающейся с родною семьею, любимой матерью и девическою свободою, – невесты, вступающей в чужой дом, заботящейся о том, как-бы понравиться и угодить семье своего мужа, – все эти проявления искреннего чувства так неподдельны, так высоки в жмудских песнях, что в этом отношении она выше песен многих других народов [Древлянский 1855, 59].

Гэтакасама як і вонкавы выгляд (г. зн. «быт»), унутранае жыццё (г. зн. «дух») народа, яго паэзія і музычна-песенная творчасць у XIX ст. усяляк прыпадабняліся мясцовым «змрочным», «першабытным» і «дзікім» краявідам.

Увогуле ўсе песні тутэйшага людзю спяваюцца з смутнай, меланхалічнай нотай. Ці гэта ад прыроды яго паходзіць, ці гэта быццё яго разумовае і матэрыяльнае досыць убогае, а яшчэ паднявольны стан, у якім ён працягвае заставацца, аказалі на яго такія моцны ўплыў; цяжка гэта сказаць. Магчыма, усё разам узятая, паспрыяла стварэнню гэтых плачлівых песень, у якіх ён сум свой гэтым лясам і гэтым палям, што яго акаляюць, выказвае [К 1850, 178].

Ён любіць свой край, дзікасць і змрочнасць мясцовай прыроды, з якой паўстаюць тысячы фантастычных і містычных вобразаў, поўных паэзіі, прыгажосці і маралі. Гэтыя разнастайныя краявіды <...> з усёй мясцовай прыродай моцна ўздзейнічаюць на дух народа, так што яго паэзія ўзнялася вышэй за многія іншыя багачейшыя краіны [Połujński 1855, 102].

Природа, в миросозерцании народа, не только арена его земной жизни, но спутница его духа. С ней он живет заодно. Она наложила печать уныния на облик белоруса, – создала его меланхолический тип [Кудринский 1904, 105–106].

Пры гэтым, як бачна, што беларускія, што літоўскія песні, нягледзячы на разнастайнасць і варыятыўнасць іх жанраў і відаў, настойліва вызначаліся тагачаснымі публіцыстамі як «**нудныя**» («заунывные»), г. зн. манатонныя, аднастайныя¹. Нуднасць, тужлівасць і *меланхалічнасць* песень беларусаў і літоўцаў, як правіла, наўпрост выводзіліся з суровых прыродных умоў, гаротнага матэрыяльнага стану і складанага гістарычнага мінулага краю.

Мотивы всех вообще песен заунывные, грустные и однообразные, даже свадебные песни не звучат весельем. Этот заунывный тон объясняется горьким прошлым крестьян – белоруссов, о котором выразительно говорит, между прочим, следующая народная песня:

¹ Гэты эпітэт у першую чаргу характарызаваў «тон», «напевы» і «матывы», а не ўнутраны змест песеннай творчасці: «Хотя отличительною чертою большинства литовских песен должно признать унылость мотивов, так что даже знатоку литовского языка трудно отличить напев свадебный от похоронного, но, по содержанию своему, в числе их немало есть, так сказать игривого, веселого характера» [Народы 1878, 84]. Адзначым таксама, што гэтую «адметнасць» мясцовых песень, але ў пазбаўленых этнічнай афарбоўкі тэрмінах прыкмячалі яшчэ афіцэры Генеральнага штаба Расійскай імперыі: «Песни их [мясцовых жыхароў. – Ю. В.] обыкновенно унылы и в тонах однообразны» [Калмберг 1849, 42, 60].

Гарыць огонь, гарыць огонь за водою;
 Я и ня вижу за бядою, за бядою.
 Гарыць огонь, гарыць огонь за лесами;
 Я и ня вижу за слезами, за слезами [Витебская губерния 1890, 281].

От рождения и до смерти белорусс несет на себе тяжелый крест существования. Он не живет, а, можно сказать, отбывает жизнь, как поденщину, как нечто неизбежное. Рок жизни, фатализм обстоятельств сквозит в его безыскусственном творчестве и, в частности, в монотонных унылых песнях, в которых он жалуется на свою судьбу и на мачеху природу. Нет, кажется, в России более заунывных песен, как в Белоруссии. Все обстоятельства своей жизни, не исключая и жизне-радостных, даже свадьбы, белорусс привык провожать воплем наболевшего горя. Белорусская народная свадьба и в настоящее время сопровождается причитаниями и жалобными песнями [Кудринский 1904, 117].

Вообще литовские женщины поют часто и охотно; их песни грустные и заунывные; в них говорится о тяжелой доле литовской женщины. Мужчины-литовцы поют сравнительно редко, только в костелах, во время церковной службы, когда поет весь народ, да на похоронах и крестных ходах [Семенов 1910, 52].

У пачатку XX ст. М. Доўнар-Запольскі, крытычна падсумоўваючы назіранні сваіх папярэднікаў, спрабаваў змягчыць катэгарычную ацэнку «тужлівага» і «нуднага» характару беларускіх песень¹, але цалкам адмовіцца ад яе так і не наважыўся.

Все наблюдатели, изучавшие жизнь белорусской деревни, отмечают любовь белоруса к пению. Музыка белорусских песен отличается и от великорусской, и от малорусской. В белорусской песне нет той широты, размаха, по которым легко узнать великорусский мотив. В белорусской песне нет и той своеобразной «веселой грусти», которой отличается малорусское пение. Мелодия белорусской песни несколько однообразна, заунывна, но мила и грациозна. <...> Но преобладающий грустный тон в песне еще не значит, что белоруссы не умеют веселиться. Все игровые песни, многие из обрядовых, плясовые отличаются веселым, разухабистым тоном [Россия 1905, 189–190].

Нягледзячы на «тужлівасць» і «маркотнасць» мясцовых песень, аўтарамі пастаянна падкрэслівалася гарачая любоў беларусаў да вясёлых забаў, г. зн. да рознага кшталту скокаў, карагодаў ды ігрышч. Вядома, «пусціцца ў скокі»

¹ Яшчэ раней з крытычнымі заўвагамі на гэты конт выказаўся М. А. Янчук: «Под влиянием искусственной музыки в нашем образованном обществе установился далеко невыгодный взгляд на народную музыку вообще: она обыкновенно представляется нам скучною, а величественные обрядовые мотивы считаются монотонными, однообразными, томительными. И белорусская народная музыка едва-ли не более всего подвергается этим упрекам. А между тем сколько в ней можно найти красоты, силы, грации! Вслушайтесь, например, в какую угодно весеннюю песню, которую молодая белорусская девушка поет где нибудь в поле, среди расцветающей природы: это сплошное ликование, неудержимо льющееся из груди, полной радости, любви и неги; это действительно гимн весне, к которому вам так и хочется присоединить свой слабый голос, если бы не боязнь внести дисгармонию в эти веселые, полные жизни и силы звуки» [Янчук 1886, 45].

любілі і літоўцы, але, як народ «павольны»¹, яны маляваліся ў этнаграфічных нарысах больш стрыманымі і флегматычнымі. Паказальная ў гэтым плане адна з першых стэрэатыпных характарыстык тэмпераменту літоўцаў, зробленая Л. Юцэвічам у 1840-х гг. і пасля шырока растыражаваная ў кампілятыўных і перакладных працах:

Літоўскі народ ад прыроды павольны, таму больш смутны, чым вясёлы; любіць аднак часам ажывіцца, развесяліць галовы, змучаныя клопатамі, выліць з душы песню і пусціцца ў скокі. Вясельныя абходы, дажынкі, прыяцельскія гулянні ў часе свят Божага Нараджэння, Вялікадня, Запустаў, Св. Міхала і г. д. і г. д. без танцаў абысціся не могуць [Jucewicz 1846, 189].

Да літоўскіх «нацыянальных» танцаў Л. Юцэвіч аднёс заходнелітоўскія «Блездзінгеле» («Ластаўка»), «Кірвіс» («Сякера»)² і «Мушцініс» («Бітва»), а таксама асобна пералічыў некаторыя шляхецкія танцы – «Падущачка», «Зайчык» («падобны да “Перапёлкі” русінаў наддняпроўскіх») і «Удод», што «з Польшчы ад такіх жа Паноў-браці прывандравалі»³ [Jucewicz 1846, 189–199]. Пры гэтым ён адзначаў, што свае ўласныя («нацыянальныя») танцы літоўцы рэдка выконваюць пад музыку:

Літоўскія сяляне рэдка скочуць пад музыку, менавіта нацыянальныя свае танцы, хаця амаль у кожнай хаце маюцца інструменты і хаця б адзін знойдзецца чалавек, хто ўмее граць. Гэта сведчыць пра тое, што старажытныя літоўцы, апрача ражкоў і баявых труб, іншай музыкі не ведалі. <...> У наш час літоўскі народ горача любіць музыку, і хаця свае родавыя танцы, паводле звычаю продкаў, сумяшчае са спевамі, не ўжываюць яны пры гэтым ніякіх штучных танцаў для падняцця сваёй вяселасці; аднак з ахвотай выкарыстоўваюць розныя інструменты, гучанне якіх спалучаюць з гучаннем рэха родных лясоў [Jucewicz 1846, 199].

Асаблівую ролю ў канструяванні гістарыяграфічнага стэрэатыпа «флегматычных», «сціплых» і «стрыманых» літоўцаў, якія не вызначаюцца асаблівай танцавальнасцю, адыграла іх супрацьпастаўленне сваім суседзям⁴ – «вясёлым», «ганарлівым» і «жвавым» палякам.

¹ Паводле М. В. Лескінен, тэмперамент у тагачасных этнаграфічных апісаннях і інструкцыях характарызаваўся без звыклага гіпакратаўскага вылучэння чатырох яго відаў, а праз такія вызначэнні як «жывы», «вялы», «павольны», «жорсткі» і г. д. [Лескінен 2010, 145].

² Гэты, на думку Л. Юцэвіча, «сапраўды дзікі» танец, у час якога ўверх падкідвалася сякера, якую трэба было злавіць, сведчыў «пра ваўнянічасць гэтага народу ў мінулым» [Jucewicz 1846, 192–194].

³ Апісанні гэтых танцаў і тэксты песень, што іх суправаджалі, у рускамоўным перакладзе былі надрукаваны ў зборніку літоўскага фальклору «Черты из истории и жизни литовского народа» («Нарысы з гісторыі і жыцця літоўскага народу»), укладзенага і выдадзенага ў 1856 г. А. Кіркорам і П. В. Кукальнікам [Черты 1856, 98–101]. Усе яны амаль без змен і асаблівых дапаўненняў пасля неаднаразова паўтараліся ў этнаграфічных нарысах, прысвечаных літоўцам [Корева 1861, 616–617; Народы 1878, 84–85 і інш.].

⁴ Адным з галоўных метадаў верыфікацыі звестак пра народы ў XIX ст. было іх параўнанне з суседзямі, у значнай ступені заснаванае на прынцыпе «апісанне праз адмаўленне».

Литовские крестьяне составляют совершенную противоположность полякам простотой их костюма; они избегают ярких красок, затейливых покроев галунов и бахромок; одежда их, сероватого цвета, без всяких вышивок, свидетельствует о скромности их характера: они не стараются обратить на себя внимание, пощеголять нарядом¹. Мишле, сравнивая литвинов с поляками, «сынами солнца», называет их «сынами тени». Песни их, или *дайнос*, раскрывают их душу во всей ее простоте и безыскусственности: они – тонкие наблюдатели, слегка насмешливые иногда, нежные, меланхолические, полные любви к природе. <...> Уменьшительные-ласкательные придают особенный характер песням литвинов; но эти поэмы в то же время наполнены словами и формами, выражающими печаль, грусть, иногда даже отчаяние: значительная часть их оригинальной литературы состоит из так называемых *raudas*, то-есть из траурных или прощальных песен, и из похоронных lamentаций, подобных *vocerì* корсиканцев, но без резких проявлений чувства, которые примешиваются к горести юга. Поэзия литовцев, можно сказать, печальна, как поэзия умирающего народа. <...> Флегма литвинов вошла в пословицу: никакой другой народ не покоряется превратностям жизни с таким невозмутимым спокойствием [Реклю 1883, 130–132].

У пачатку ХХ ст. аўтар папулярнай этнаграфічнай серыі «Рассказы о родной стране и ее обитателях» («Апавяданні пра родную краіну і яе жыхароў») Э. Сно на фоне «суседа-паляка» выводзіў большую схільнасць літоўцаў да спеваў, чым да танцаў:

Самые напевы литовских песен очень печальны. Напевы эти красивы, но чрезвычайно трудно запоминаются и укладываются в ноты. Веселых, плясовых песен очень мало: в противоположность своему соседу-поляку, литовец не любит танцев, да и не мастер он танцевать². Поэтому даже молодежь, собираясь по праздникам, охотно поет песни, но редко пускается в пляск [Сно 1905, 32].

У якасці «ўлюбёных» танцаў беларусаў класікамі этнаграфіі ХІХ ст. найчасцей абвяшчаліся *вясёлыя* «Мяцеліца» і «Лявоніха», а таксама танцы-гульні «Падушачка» і «Цярэшка». «*Мецелица и Лявониха*, – пісаў М. Нікіфароўскі, – любимые танцы белоруссов». І дадаваў: «Первый из них употребляется впрочем и малоруссами (*метелица*)» [Никифоровский 1892, 202].

Такім чынам, танцы ў вачах этнографаў ХІХ – пачатку ХХ ст. былі нагляднай праявай тэмпераменту і характару розных народаў і, адпаведна, дазвалялі пры неабходнасці правесці па гэтай прыкмеце этнічную («раздзяляльную»)

¹ Параўн. адваротныя характарыстыкі літоўскага касцюма (з акцэнтам на яго багатае аздабленне і ўпрыгожванні), зробленыя ў іншым кампаратыўным кантэксце [Внуковіч 2023, 90–92].

² У параўнальнай перспектыве адмоўна маглі ацэньвацца і танцавальныя здольнасці беларусаў: «Пляски и танцы белоруссов неграциозны. Они состоят большею частью из кривляний, вывертываний плечами, руками и приседаний. Женский танец совсем лишен грациозности и похож на торопливую походку с поворотами головы, рук. Но за то они очень суетливы и шумны. Белорусс не любит глядеть, как один танцует, и все принимают участие в танцах. Из популярных в Белоруссии игр особенного внимания заслуживают: “Женитьба Цярешки” и “Мяцелица”» [Кудринский 1904, 119].

лінію паміж імі. Аднак на мяжы стагоддзяў «танцавальны індыкатар» этнічнасці стаў імкліва размывацца пад уплывам гарадской моды і мадэрнізацыйных працэсаў, што закранулі як беларускія, так і літоўскія землі.

На *игрищах*, замест народных беларускіх плясок, танцуюць кадрыль, полькі і вальсы. Но верная прадедовским обычаям, деревенская молодежь увеселяется по старинному, отплясывая до упаду, под звуки скрипок и дуды, крутиху, левонику, мятелицу, подушечку и казачка, от чего дом ходит ходенем [Горбачевский 1895, 24].

Вместе с песнею белорусс любит и *танцы*. Несмотря на общий грустный колорит поэзии, танцы и пение, которым они сопровождаются, отличаются неподдельной веселостью. Из белорусских танцев наибольшим распространением пользуются «лявони́ха», «мяцелица», «подушечка» и некоторые другие; впрочем народные белорусские танцы быстро вытесняются переделкой городских. <...> Вообще белорусс охотно предается необузданному веселью, обладая очень богатым и разнообразным подбором плясовых припевов [Россия 1905, 189–190].

Такім чынам, у народаапісаннях XIX – пачатку XX ст. пры этнічнай характарыстыцы беларусаў і літоўцаў даволі вялікая ўвага надавалася народным песням, музыцы і танцам. З аднаго боку, яны адлюстроўвалі агульнае мінулае і сведчылі пра культурнае падабенства абодвух народаў (як спадкаемцаў адзінай дзяржавы ВКЛ), з другога – пры неабходнасці маглі выкарыстоўвацца як знакі іх адрознасці. У якасці галоўнага («улюбёнага») народнага інструмента беларусаў ужо ў першай палове XIX ст. была вылучана *дуда*; у літоўцаў жа спецыяльна адабраным народным інструментам, закліканым сімвалізаваць літоўскасць у канцы XIX – пачатку XX ст., сталі *гуслі-канклес*.

Агульнай асаблівасцю беларускіх і літоўскіх песень прызнаваўся іх *тужлівы, смутны і нудны* характар, які наўпрост вынікаў, на думку тагачасных апісальнікаў, з суровых прыродных умоў, гаротнага матэрыяльнага стану і складанага гістарычнага мінулага краю. Пры гэтым аўтарамі падкрэслівалася гарачая любоў і схільнасць беларусаў і літоўцаў да вясёлых танцаў, хаця пры супрацьпастаўленні апошніх з славянамі (у прыватнасці, з палякамі) гэта магло ставіцца пад сумнеў.

Высновы. Адрозныя этнаграфічныя рэпрэзентацыі народаў у XIX – пачатку XX ст. адлюстроўвалі не толькі і не столькі «аб'ектыўныя», колькі «суб'ектыўныя» (г. зн. сацыяльна сканструяваныя) характарыстыкі іх ідэнтычнасці. Гэта выяўлялася ў прыпісванні цэлым народам сукупнасці канкрэтных культурных прыкмет, якія дазвалялі ідэнтыфікаваць і адрозніваць іх паміж сабой. У якасці пазнавальных этнічных маркераў беларусаў і літоўцаў найчасцей разглядаліся спецыфічныя рысы і інтэрпрэтацыі іх вонкавага выгляду, дэталі народнага касцюма, пэўныя знакі культурнага ландшафту, кулінарныя адметнасці, музычна-песенныя і танцавальныя асаблівасці.

Апісанне вонкавага выгляду беларусаў і літоўцаў у этнаграфічных нарысах XIX – пачатку XX ст. зводзілася галоўным чынам да кароткіх характарыстык іх валасоў, вачэй і росту. Пры гэтым у розных аўтараў, якія апісвалі адзін і той жа народ, яно магло істотным чынам вар'іраваць. Агульным спецыфічным

атрыбутам вонкавага выгляду беларусаў і літоўцаў (на фоне «велікарусаў»), на які рэгулярна звярталі ўвагу апісальнікі, былі паголеная барада і наяўнасць вусоў. Яшчэ адной «племянной» прыкметай, што ўкаранілася ў працах тагачасных этнографў у якасці этнічнага стэрэатыпа беларусаў, быў *каўтун*. Гэта звязана з тым, што фізічныя праявы этнічнасці ў гэты час разглядаліся не толькі ў выглядзе сукупнасці характэрных антрапалагічных рыс, але і пазнавальных паталогій мясцовых жыхароў, абумоўленых, як лічылася, кліматычнымі і прыроднымі ўмовамі іх пражывання.

Важную этнаідэнтыфікавальную ролю ў мінулым мела адзенне, якое візуальна дазваляла распазнаць прадстаўнікоў розных народаў. Нягледзячы на тое, што ў этнаграфічнай літаратуры XIX – пачатку XX ст. часта падкрэслівалася агульнае падабенства касцюмаў беларусаў і літоўцаў, яны ўсё ж такі мелі пэўныя пазнавальныя дэталі і элементы, якія артыкуляваліся як этнаспецыфічныя. Больш за тое, менавіта гэтая падсістэма матэрыяльнай культуры беларусаў у найбольшай ступені зазнала на сабе прынецп «апісанне праз намінацыю», калі папулярная этымалогія, што выводзіла паняцце «Белая Русь» ад нібыта белай вопраткі яе жыхароў, прывяла да канструявання ў этнаграфічных працах вобраза касцюма беларусаў з акцэнтам на яго элементах і дэталях адпаведнага колеру. Тыпова беларускімі часцей за ўсё прызнаваліся такія лёгкапазнавальныя галаўныя ўборы, як *магерка* і *намітка*, у той час як у народным касцюме літоўцаў акцэнтаваліся іншыя элементы, што выяўлялі іх самабытнасць (напрыклад, рэлігійныя атрыбуты і ўпрыгожванні). Пры гэтым адрознасць комплексаў літоўскага і беларускага народнага адзення асэнсоўвалася таксама ў апазіцыі *захад/усход*, калі найбольш мадэрнізаванымі разглядаліся заходнія ўзоры сельскай культуры, а больш архаічнымі, адпаведна, усходнія.

Агульным сімвалічным элементам культурнага ландшафту Беларусі і Літвы ў XIX ст. быў *прыдарожны крыж*, які выступаў не толькі візуальнай «эмблемай набожнасці» мясцовых жыхароў, але таксама і пэўнай адзнакай іх этнічнасці. Асаблівая разнастайнасць і багацце мастацкіх форм і арнаментацыі крыжоў і каплічак на тэрыторыі Жмудзі (Жэмайціі) паўплывалі на фарміраванне ўяўлення пра іх як спецыфічна літоўскія помнікі малой архітэктуры.

Невыразную пазіцыю ў спісе маркераў беларускай этнічнасці ў кампаратывісцкіх этнаграфічных нарысах XIX – пачатку XX ст. займала народная кухня. Пры гэтым у літоўцаў кадыфікацыя пазнавальнага вобраза этнічнай кухні распачалася ўжо ў сярэдзіне XIX ст., калі ў рэестр страў і напояў, што лічацца тыпова літоўскімі («ўлюбёнымі»), былі ўключаны *сыр*, *піва* і *крупнік*. У той жа час лічылася, што беларусы менш «патрабавальныя» і «пераборлівыя» ў харчаванні, чым літоўцы, а іх аліментарная культура ў большай ступені апісвалася этнографамі ў сістэме апазіцыі *заможнасць/беднасць* і амаль не характарызавалася як этнічна спецыфічная.

У народаапісаннях XIX – пачатку XX ст. пры этнічнай характарыстыцы беларусаў і літоўцаў даволі вялікая ўвага надавалася народным песням, музыцы і танцам. З аднаго боку, яны адлюстроўвалі агульнае мінулае і сведчылі

пра культурнае падабенства абодвух народаў, з другога – пры неабходнасці маглі выкарыстоўвацца і як знакі іх адрознасці. У якасці галоўнага («ўлюбёнага») народнага інструмента беларусаў ужо ў першай палове XIX ст. была вылучана *дуда*; у літоўцаў жа спецыяльна адабраным народным інструментам, закліканым сімвалізаваць літоўскасць, у канцы XIX – пачатку XX ст. сталі *гуслі-канклес*.

Агульнай асаблівасцю беларускіх і літоўскіх песень прызнаваўся іх пераважна *тужлівы, смутны і нудны* характар, які наўпрост выводзіўся з суровых прыродных умоў, гаротнага матэрыяльнага стану і складанага гістарычнага мінулага краю. Пры гэтым падкрэсліваліся шчырая любоў і схільнасць беларусаў і, у меншай ступені, літоўцаў да танцаў як яскравыя праявы іх «веселасці».

Спіс выкарыстаных крыніц

Анимелле 1854 – Анимелле, Н. Быт белорусских крестьян / Н. Анимелле // Этнографический сборник. – СПб., 1854. – Вып. 2. – С. 111–268.

АРГО Ивановский 1850 – Архив Русского географического общества (РГО). – Разряд V. – Оп. 1. – № 3. «И. Ивановский. Этнографические сведения о жителях имения Сволна Дризенского уезда. 1850 г.».

АРГО Витковский 1886 – Архив РГО. – Разряд 53. – Оп. 1. – № 98. «В. Витковский. Этнографические сведения, относящиеся к изучению быта и обычаев литовского племени. 1886 г.».

АРГО Романов 1891 – Архив РГО. – Разряд 53. – Оп. 1. – № 88. «Е. Романов. Рисунки белорусских и латышских инструментов. 1891 г.».

Базан 1990 – Базан, Л. Н. Этнокультурные связи беларусаў і літоўцаў у канцы XIX – пачатку XX ст. (па даных народнай кулінарыі) / Л. Н. Базан // Весці АН БССР. Сер. грамад. навук. – 1990. – № 5. – С. 72–78.

Белы 2009 – Белы, А. Прадмова / А. Белы // Наша страва : Сапраўдная беларуская кухня. – Мінск : І. П. Логвінаў, 2010. – С. 5–8.

Бошняк 1821 – Бошняк, А. К. Дневные записки путешествия А. Бошняка в разные области западной и полуденной России, в 1815 г. / А. К. Бошняк. – М. : В Университет. тип., 1821. – Ч. II. – 151 с.

Витебская губерния 1890 – Витебская губерния: историко-географический и статистический обзор. Вып. 1. История. Природа. Население. Просвещение / сост. по программе и под ред. В. М. Долгорукова. – Витебск : Губ. тип., 1890. – 387 с.

Внуковіч 2023 – Внуковіч, Ю. І. Характарыстычныя прыкметы беларусаў і літоўцаў у народнаапісаннях XIX – пачатку XX ст. / Ю. І. Внуковіч // Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні / Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі ; гал. рэд. Т. В. Валодзіна. – Мінск : Беларус. навука, 2023. – Вып. 10. – С. 78–107.

Гамалія 1883 – Гамалія, К. Земля и люди в России / К. Гамалія. – Киев : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1883. – [Вип.] 5: Белоруссия и Литва. – 20 с.

Горбачевский 1895 – Горбачевский, И. Д. Лепельский уезд Витебской губернии / И. Д. Горбачевский. – Витебск : Губерн. Тип., 1895. – 38 с.

Гуленко 1903 – Гуленко, М. Среди болот и лесов. Краткий рассказ о Белорусии и белорусах / М. Гуленко. – М. : Отд-ние Тип. Т-ва И. Д. Сытина, 1903. – 64 с.

Гуляева 2020 – Гуляева, Е. Ю. Производство этничности: нарративы о своей национальной кухне у азербайджанцев, армян и грузин / Е. Ю. Гуляева // Антропологич. форум. – 2020. – № 45. – С. 158–186.

Древлянский 1855 – Древлянский, П. М. Очерки Жмуди. Описание страны, ее нравов, языка и песен / П. М. Древлянский // Пантеон. – 1855. – Т. XIX, кн. 1. – С. 29–72.

Захаров 1854 – Захаров, И. Д. Путевые записки русского художника И. Захарова, собранные во время путешествия по России, Турции, Греции, Италии и Германии / И. Д. Захаров. – СПб. : В тип. И. И. Глазунова и Комп., 1854–1860. – [Ч. 1]. – 1854. – 125 с.

Калмберг 1849 – Военно-статистическое обозрение Российской Империи / изд. по Высочайшему повелению при 1-м отд-нии Департамента Генерального Штаба. – СПб. : В тип. Департамента Ген. штаба, 1848–1858. – Т. 9, ч. 3 : Гродненская губерния / [по рекогносцировкам и материалам, собр. на месте, сост. Ген. штаба подполк. Калмберг]. – 1849. – 142 с.

Киркор 1882 – Киркор, А. Народности Литовского полесья и их жизнь / А. Киркор // Живописная Россия : Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении / под общ. ред. П. П. Семенова. – СПб. ; М., 1882. – Т. 3, ч. 1 : Литовское полесье; Ч. 2 : Белорусское полесье. – С. 11–26.

Киркор 1858 – Киркор, А. Этнографический взгляд на Виленскую губернию / А. Киркор // Этнограф. сборник. – СПб., 1858. – Вып. 3. – С. 115–276.

Корева 1861 – Корева, А. Виленская губерния / А. Корева. – СПб. : Тип. Иосафата Огризко, 1861. – 820 с.

Кудринский 1904 – Кудринский, Ф. Белоруссы (Общий очерк) / Ф. Кудринский // Виленский календарь на 1905 простой год. – Вильна, 1904. – С. 93–128.

Леонова 2020 – Леонова, Б. А. Корчма vs кабаk: питейное заведение как этнокультурный знак в научно-литературном дискурсе пореформенной России / Б. А. Леонова // Этнокультурная идентичность: феноменология и вариативность в контекстах истории XIX–XXI веков : материалы XIX Междунар. Санкт-Петербург. этнограф. чтений. – СПб. : Рос. Этнограф. музей, 2020. – С. 182–187.

Лескинен 2016 – Лескинен, М. В. Великоросс / великорус. Из истории конструирования этничности. Век XIX / М. В. Лескинен. – М. : Индрик, 2016. – 680 с.

Лескинен 2010 – Лескинен, М. В. Поляки и финны в российской науке второй половины XIX в.: «другой» сквозь призму идентичности / М. В. Лескинен. – М. : Индрик, 2010. – 368 с.

Лобач 2011 – Лобач, У. Карчма / У. Лобач // Мiфалогiя беларусаў: энцыкл. слоўн. / склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. – Мінск : Беларусь, 2011. – С. 228–229.

Максимов 1882 – Максимов, С. Белорусская Смоленщина с соседями / С. Максимов // Живописная Россия : Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении / под общ. ред. П. П. Семенова. – СПб., М., 1882. – Т. 3, ч. 1 : Литовское полесье; Ч. 2 : Белорусское полесье. – С. 430–472.

Максимов 1886 – Максимов, С. Великодне / С. Максимов // Литовские епархиальные ведомости. – 1886. – № 16. – С. 148–150.

Максимов 1866 – Максимов, С. Дремучие леса, или Рассказ о диких народах, населяющих русские леса / С. Максимов. – СПб. : Т-во «Обществ. польза», 1866. – 75 с.

Максимов 1876а – Максимов, С. Обитель и житель (Из очерков Белоруссии) / С. Максимов // Древняя и новая Россия. – 1876. – Т. 2. – № 7. – С. 201–212.

Максимов 1876б – Максимов, С. Обитель и житель (Из очерков Белоруссии) / С. Максимов // Древняя и новая Россия. – 1876. – Т. 2. – № 8. – С. 297–310.

Милюс 1956 – Милюс, В. К. Пища и домашняя утварь литовских крестьян в XIX и начале XX в. / В. К. Милюс // Тр. Ин-та этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. – М. : Изд-во АН СССР, 1956. – Т. XXXII (Балтийский этнографический сборник). – С. 127–169.

Мостовский 1874 – Мостовский, М. Этнографические очерки России (учебное пособие) / М. Мостовский. – М. : В Университ. Тип. (Катков и К⁰) на Страстном бульваре, 1874. – 152 с.

Наваградскі 2015 – Наваградскі, Т. А. Эвалюцыя традыцый харчавання беларусаў у XIX – XX стст. / Т. А. Наваградскі. – Мінск : БДУ, 2015. – 243 с.

Народы 1905 – Народы России. Краткие объяснительные очерки к Художественно-Этнографическому Альбому, изданному под редакцией Н. А. Янчука, Хранителя Дашковского Этнографического Музея в Москве. – М. : Изд. И. Кнебель, 1905. – 97 с.

Народы 1878 – Народы России. Этнографические очерки. – СПб. : Тип. Тов-ва «Обществ. польза», 1878. – Т. 1: Великоруссы. Малоруссы. Белоруссы. Поляки. Латыши. Литовцы. Финны. Эсты. Ливы. Мордва. Черемисы. Зыряне. Вотяки. Евреи. Молдаване. Цыгане. Болгары. – 498 с.

Никифоровский 1892 – Никифоровский, Н. Я. Очерки Витебской Белоруссии. 2. Дударь и музыка / Н. Я. Никифоровский // Этнограф. обозрение. – 1892. – № 2–3. – С. 170–292.

Орельский 1840 – Орельский, Н. Поездка из Санкт-Петербурга в Малороссию, 1839 года / Н. Орельский. – СПб. : В Тип. Н. Греча, 1840. – 39 с.

Прывалаў 1928 – Прывалаў, Н. Народныя музычныя інструменты Беларусі / Н. Прывалаў. – Менск : Друкарня Інбелкульту, 1928. – 39 с.

Реклю 1883 – Реклю, Э. Земля и люди. Всеобщая география / Э. Реклю. – СПб., 1877–1896. – Т. V, вып. II : Европейская Россия. – Изд. картограф. заведения А. Ильина. – 1883. – 512 с.

РО ИРЛИ Харузина 1905 – Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинского Дома) Российской академии наук. – Фонд 163. – Оп. 1. – Ед. хр. 63. «В. Н. Харузина. Литовцы. 1905 г.»

Романов 1910 – Романов, Е. Вымирающий инструмент / Е. Романов // Виленский календарь на 1910 простой год. – Вильна : Электро-Типография «Русский Почин», 1909? – С. 123–131.

Россия 1905 – Россия. Полное географическое описание нашего отечества. Настольная и дорожная книга для русских людей : т. 1–19 / под ред. В. П. Семенова; под рук. П. П. Семенова и В. И. Ламанского. – СПб., 1899–1914. – Т. IX : Верхнее Поднепровье и Белоруссия : [Смоленская, Могилевская, Витебская и Минская губернии] / сост. В. П. Семенов, М. В. Довнар-Запольский, Д. З. Шендрик, А. К. Кабанов, А. И. Сапунов. – 1905. – 619 с.

Руднев 1898 – Руднев, Я. И. Русская земля. Природа страны, население и промыслы. Сборник для народного чтения : в 10 т. / Я. И. Руднев. – СПб., 1898. – Т. 7 : Белорусско-Литовское Полесье. – 205 с.

Севергин 1803 – Севергин, В. М. Записки путешествия по западным провинциям Российского государства / В. М. Севергин. – СПб. : при Имп. Акад. наук, 1803. – 224 с.

Севергин 1804 – Севергин, В. М. Продолжение записок путешествия по западным провинциям Российского государства / В. М. Севергин. – СПб., 1804. – 168 с.

Семенов 1910 – Семенов, А. Как живут литовцы / А. Семенов. – СПб. : Тип. И. В. Леонтьева, 1910. – 60 с.

Сементовский 1872 – Сементовский, А. М. Этнографический обзор Витебской губернии / А. М. Сементовский. – СПб. : Тип. М. Хана, 1872. – 69 с.

Сержпутовский 1907 – Сержпутовский, А. Очерки Белоруссии. III. Ловля вьюнов / А. Сержпутовский // Живая старина. – 1907. – № 4. – С. 207–209.

Сно 1904 – Сно, Е. Э. На западных окраинах. Поляки и литовцы. Очерк / Е. Э. Сно. (Серия «Рассказы о родной стране и ее обитателях»). – СПб. : Изд-во О. Н. Поповой, 1904. – 32 с.

Фалютыньский 1828 – Фалютыньский, К. Народные праздники, увеселения, поверия и суеверные обряды жителей Белоруссии / К. Фалютыньский // Вестн. Европы. – 1828. – № 5–8. – С. 75–92.

Черты 1854 – Черты из истории и жизни литовского народа. – Вильно : В Тип. О. Завадского, 1854. – 149 с.

Шпилевский 1859а – Шпилевский, П. Волочебники в Витебской губернии / П. Шпилевский // Русский дневник. – 1859. – № 101.

Шпилевский 1859б – Шпилевский, П. Западнорусские очерки. IV. Дударь / П. Шпилевский // Иллюстрация. – 1859. – № 55. – С. 73–75.

Шпилевский 1859в – Шпилевский, П. Мозырщина / П. Шпилевский // Архив исторических и практических сведений, относящихся до России: в 6 кн. / [ред. и] изд. Николаем Калачовым. – СПб. : Тип. II Отд-ния собств. Е. И. В. канцелярии, 1858–1861. – Кн. 3. – 1859. – 496 с.

Шпилевский 1858 – Шпилевский, П. М. Путешествие по Полесью и Белорусскому краю / П. М. Шпилевский. – СПб., 1858. – 242 с.

Эремич 1867 – Эремич, И. Очерки Белорусского Полесья / И. Эремич // Вестн. Западной России. – Вильна, 1867. – Т. 3, кн. VIII. – С. 107–133.

Эркерт 1864 – Эркерт, Р. Ф. Взгляд на историю и этнографию западных губерний России (с атласом) / Р. Ф. Эркерт. – СПб. : В тип. Дома Призрения Малолетних Бедных, 1864. – 72 с.

Янчук 1889 – Янчук, Н. По Минской губернии (заметки из поездки в 1886 году) / Н. Янчук. – Москва : Тип. А. Левенсон и Ко, 1889. – 130 с.

Barszczewski 1844 – Barszczewski, J. Szlachcic Zawalnia czyli Białoruś w fantastycznych opowiadaniach / J. Barszczewski. – Pb. : W drukarni Karola Kraja, 1844. – T. I. – 95 s.

Barszczewski 1845 – Barszczewski, J. Szlachcic Zawalnia czyli Białoruś w fantastycznych opowiadaniach / J. Barszczewski. – Pb. : W drukarni Karola Kraja, 1845. – T. II. – 113 s.

Gadon 1846 – Gadon, M. Opisanie Powiatu Telszewskiego w Gubernii Kowieńskiej w dawnym Xięstwie Żmudzkiem położonego / M. Gadon. – Wilno : W Drukarni S. Blumowicza, 1846. – 186 s.

Gołębiowski 1831 – Gołębiowski, Ł. Gry i zabawy różnych stanów w kraju całym lub w niektórych tylko prowincjach / Ł. Gołębiowski. – Warszawa : nakł. autora; Druk N. Glücksberga, 1831. – 332 s.

Jucewicz 1846 – Jucewicz, L. Litwa pod względem starożytnych zabytków, obyczajów i zwyczajów / L. Jucewicz (Ludwik z Pokiewia). – Wilno : W Drukarni M. Romma, 1846. – 389 s.

K 1850 – K. Kilka zarysów z życia ludu wiejskiego w Kobryńskim / K. // Athenaeum : pismo zbiorowe poświęcone historii, filozofii, literaturze, sztuce. – 1850. – T. 4. – S. 165–187.

Kontrym 1839 – Kontrym, K. Podróż Kontryma po Polesiu, urzędnika banku polskiego odbyta w roku 1829 po Polesiu / K. Kontrym. – Poznań : u Walentego Stefańskiego, 1839. – 69 s.

Kurpiński 1820a – Kurpiński, K. O Pieśniach w ogólności / K. Kurpiński // Tygodnik Muzyczny. – 1820. – Nr 8. – S. 29–30.

Kurpiński 1820b – Kurpiński, K. O Pieśniach w ogólności / K. Kurpiński // Tygodnik Muzyczny. – 1820. – Nr 9. – S. 33–34.

Muktupāvels 2002 – Muktupāvels, V. Musical Instruments in the Baltic Region: Historiography and Traditions / V. Muktupāvels // The World of Music. – 2002. – Vol. 44 (3): Traditional Music in Baltic Countries. – P. 21–54.

P....r 1836 – P....r, S. Włoszanie Litewscy / S. P....r // Przyjaciół Ludu. – 1836. – R. II, nr 33. – S. 257–259.

Podberski 1844 – Podbereski, R. Listy o Białejrusi / R. Podbereski // Tygodnik Petersburski. – Rok 15 (1844). – Cz. XXX, № 82. – S. 489–490.

Połujański 1854 – Połujański, A. Opisanie lasów Królestwa Polskiego i gubernij zachodnich Cesarstwa Rosyjskiego, pod względem historycznym, statystycznym i gospodarczym / A. Połujański. – Warszawa : w Drukarni Józefa Unger, 1854. – T. 2. – 277 s.

Połujański 1855 – Połujański, A. Opisanie lasów Królestwa Polskiego i gubernij zachodnich Cesarstwa Rosyjskiego, pod względem historycznym, statystycznym i gospodarczym / A. Połujański. – Warszawa : w Drukarni Józefa Unger, 1855. – T. 4. – 167 s.

Rypiński 1840 – Rypiński, A. Białoruś : kilka słów o poezji prostego ludu tej naszej polskiej prowincji; o jego muzyce, śpiewie, tańcach, etc. / A. Rypiński. – Paryż : W księgarni J. Marylskiego, 1840. – 228 s.

Stravinskis 1937 – Stravinskis, Z. Lietuvių kanklės / Z. Stravinskis // Tautosakos darbai. – 1937. – T. 3. – P. 244–318.

Trippin 1858 – Trippin, T. Dziennik podróży po Litwie i Żmudzi odbytej w 1856 roku / T. Trippin. – Wilno : Nakład Maurycyego Orgelbrandta, 1858. – T. II. Żmudź. – 230 s.

Žarskienė 2011 – Žarskienė, R. Užmirštieji muzikos instrumentai: dūdmaišis ir Lietuva / R. Žarskienė // Tautosakos darbai. – 2011. – Nr XLII. – P. 194–222.

References

Animelle 1854 – Animelle, N. Byt belorusskikh krest'yan [Life of Belarusian peasants] / N. Animelle // Etnograficheskii sbornik [Ethnographic collection]. – SPb., 1854. – Iss. 2. – P. 111–268. [in Russian]

ARGO Ivanovskii 1850 – Arkhiv Russkogo geograficheskogo obshchestva [Archive of the Russian Geographical Society]. – Razryad V. – Op. 1. – № 3. I. Ivanovskii. Etnograficheskie svedeniya o zhitelyakh imeniya Svolna Drizenskogo uезда. 1850 g. [I. Ivanovskii. Ethnographic information about the inhabitants of the Svolna estate in Drysa district. 1850]. [in Russian]

ARGO Vitkovskii 1886 – Arkhiv Russkogo geograficheskogo obshchestva [Archive of the Russian Geographical Society]. Razryad 53. – Op. 1. – № 98. V. Vitkovskii. Etnograficheskie svedeniya, otnosyashchiesya k izucheniyu byta i obychev litovskogo plemeni. 1886 g. [V. Vitkovskii. Ethnographic information related to the study of the life and customs of the Lithuanian tribe. 1886]. [in Russian]

ARGO Romanov 1891 – Arkhiv Russkogo geograficheskogo obshchestva [Archive of the Russian Geographical Society]. Razryad 53. Op. 1. № 88. E. Romanov. Risunki belorusskikh i latyshskikh instrumentov. 1891 g. [E. Romanov. Drawings of Belarusian and Latvian instruments. 1891]. [in Russian]

Bazan 1990 – Bazan, L. N. Etnakulturnya suviasi bielarusaŭ i litoŭcaŭ u kancy XIX – pačatku XX st. (pa danyh narodnaj kulinaryi) [Ethnocultural ties of Belarusians and Lithuanians in the late 19th and early 20th centuries (according to the data of folk cooking)] / L. N. Bazan // Viesci AN BSSR. Sier. hram. navuk [Proceedings of Academy of Sciences of BSSR. Social Science Series]. – 1990. – № 5. – P. 72–78. [in Belarusian]

Biely 2009 – Biely, A. Pradmova [Preface] / A. Biely // Naša strava: Saprăudnaja bielaruskaja kuchnia [Our dish: Authentic Belarusian cuisine]. – Minsk : I. P. Lohvinaŭ, 2010. – P. 5–8. [in Belarusian]

Boshnyak 1821 – Boshnyak, A. K. Dnevnyya zapiski puteshestviya A. Boshnyaka v raznyya oblasti zapadnoi i poludennoi Rossii, v 1815 g. [Daily notes of A. Boshnyak's travels to various regions of western and southern Russia, in 1815] / A. K. Boshnyak. – M. : V Univer. tip., 1821. – Ch. II. – 151 p. [in Russian]

Vitebskaya guberniya 1890 – Vitebskaya guberniya: istoriko-geograficheskii i statisticheskii obzor. Vyp. 1. Istoriya. Priroda. Naselenie. Prosveshchenie [Vitebsk Governorate: historical, geographical and statistical review. Vol. 1. History. Nature. Population. Education] / sost. po programme i pod red. V. M. Dolgorukova. – Vitebsk : Gub. tip., 1890. – 387 s. [in Russian]

Vnukovich 2023 – Vnukovich, Y. Charaktarystyčnyja prykmety bielarusaŭ i litoŭcaŭ u narodapisanniach XIX – pačatku XX st. [Characteristic features of Belarusians and Lithuanians in ethnographic descriptions of the 19th – early 20th century] / Y. Vnukovich // Bielaruski falklor: materyjaly i dasliedavanni [Belarusian Folklore: data and research]. – 2023. – Iss. 10. – P. 78–107. [in Belarusian]

Hamalija 1883 – Hamalija, K. Ziemlia i liude v Rossii [Land and people in Russia] / K. Hamalija. – Kijev : Tip. H. T. Kopčak-Hovickaho, 1883. – [Vyp.] 5: Bylorussija y Lytva [Belarus and Lithuania]. – 20 p. [in Ukrainian]

Gorbachevskii 1895 – Gorbachevskii, I. D. Lepel'skii uezd Vitebskoi gubernii [Lepelsky Uyezd Vitebsk Governorate] / I. D. Gorbachevskii. – Vitebsk : Gubern. Tip., 1895. – 38 p. [in Russian]

Gulenko 1903 – Gulenko, M. Sredi bolot i lesov. Kratkii rasskaz o Belorusii i belorussakh [Among swamps and forests. A short story about Belarus and Belarusians] / M. Gulenko. – M. : Otd-nie Tip. T-va I. D. Sytina, 1903. – 64 p. [in Russian]

Gulyaeva 2020 – Gulyaeva, E. Yu. Proizvodstvo etnichnosti: narrativy o svoei natsional'noi kukhne u azerbaidzhansev, armyan i gruzin [Producing Ethnicity: Narratives about National Cuisine among the Azerbaijanis, Armenians and Georgians] / E. Yu. Gulyaeva // Antropologicheskii forum [Anthropological Forum]. – 2020. – № 45. – P. 158–186. [in Russian]

Drevlyanskii 1855 – Drevlyanskii, P. M. Ocherki Zhmudi. Opisaniya strany, eya nraov, yazyka i pesen' [Essays of Zhmud'. Descriptions of the country, its customs, language and songs] / P. M. Drevlyanskii // Panteon. – 1855. – Vol. XIX, Book 1. – P. 29–72. [in Russian]

Zakharov 1854 – Zakharov, I. D. Putevyaya zapiski russkago khudozhnika I. Zakharova, sobrannyya vo vremya puteshestviya po Rossii, Turtsii, Gretsii, Italii i Germanii [Travel notes of the Russian artist I. Zakharov, collected during his travels through Russia, Turkey, Greece, Italy and Germany] / I. D. Zakharov. – SPb. : V tip. I. I. Glazunova i Komp., 1854–1860. – [Ch. 1]. – 1854. – 125 p. [in Russian]

Kalmborg 1849 – Voennno-statisticheskoe obozrenie Rossiiskoi Imperii [Military Statistical Review of the Russian Empire] / izd. po Vysochaishemu povoleniyu pri 1-m otd-nii Departamenta General'nogo Shtaba. – SPb. : V tip. Departamenta General'nogo shtaba, 1848–1858. – Vol. 9, part 3: Grodnenskaya guberniya [Grodno Governorate] / [po rekognostirovkam i materialam, sobr. na meste, sost. Gen. Shtaba podpolk. Kalmborg]. – 1849. – 142 p. [in Russian]

Kirkor 1882 – Kirkor, A. Narodnosti Litovskago poles'ya i ikh zhizn' [Nationalities of Lithuanian woodland and their life] / A. Kirkor // Zhivopisnaya Rossiya : Otechestvo nashe v ego zemel'nom, istoricheskom, plemennom, ekonomicheskom i bytovom znachenii [Picturesque Russia: Our Fatherland in its land, historical, tribal, economic and everyday meaning] / ed. P. P. Semenova. – SPb., M., 1882. – Vol. 3. Part 1 : Litovskoe poles'e [Lithuanian woodland]; Part 2 : Belorusskoe poles'e [Belarusian woodland]. – P. 11–26. [in Russian]

Kirkor 1858 – Kirkor, A. Etnograficheskii vzglyad na Vilenskuyu guberniyu [Ethnographic view of the Vilna Governorate] / A. Kirkor // Etnograf. sb. [Ethnographic collection]. – SPb., 1858. – Iss. 3. – P. 115–276. [in Russian]

Koreva 1861 – Koreva, A. Vilenskaya guberniya [Vilna Governorate] / A. Koreva. – SPb. : Tip. I. Ogrizko, 1861. – 820 p. [in Russian]

Kudrinskii 1904 – Kudrinskii, F. Belorussy (Obshchii ocherk) [Belarusians (General essay. Part II)] / F. Kudrinskii // Vilenskii kalendar' na 1905 prostoi god [Vilna calendar for 1905 simple year]. – Vil'na, 1904. – P. 93–128. [in Russian]

Leonova 2020 – Leonova, B. A. Korchma vs kabak: piteinoe zavedenie kak etnokul'turnyi znak v nauchno-literaturnom diskurse poreformennoi Rossii [Korchma and Kabak: a Drinking Establishment as an Ethnocultural Sign in the Scientific and Literary Discourse of Post-reform Russia] / B. A. Leonova // Etnokul'turnaya identichnost': fenomenologiya i variativnost' v kontekstakh istorii XIX–XXI vekov : materialy XIX Mezhdunar. Sankt-Peterburgskikh etnograficheskikh chtenii [Ethnocultural identity: phenomenology and variability in the contexts of history of the 19th–21st centuries: materials of the 19th International. St. Petersburg ethnographic readings]. – SPb. : Ros. etnograf. muzei, 2020. – P. 182–187. [in Russian]

Leskinen 2016 – Leskinen, M. V. Velikoross / velikorus. Iz istorii konstruirovaniya etnichnosti. Vek XIX [Velikoross / Velikorus. From the history of the construction of ethnicity. 19th century] / M. V. Leskinen. – M. : Indrik, 2016. – 680 p. [in Russian]

Leskinen 2010 – Leskinen, M. V. Polyaki i finny v rossiiskoi nauke vtoroi poloviny XIX v.: “drugoi” skvoz' prizmu identichnosti [Poles and Finns in Russian science in the second half of the 19th century: “the other” through the prism of identity] / M. V. Leskinen. – M. : Indrik, 2010. – 368 p. [in Russian]

Lobač 2011 – Lobač, U. Karčma [Korchma] / U. Lobač // Mifalohija bielarusaŭ: Encykl. sloŭn. [Mythology of Belarusians: Encyclopedic Dictionary] / sklad. I. Klimkovič, V. Aŭtuška; navuk. red. T. Valodzina, S. Saŭko. – Minsk : Bielaruš, 2011. – P. 228–229. [in Belarusian]

Maksimov 1882 – Maksimov, S. Belorusskaya Smolenshchina s sosednyami [Belarusian Smolensk region with neighbors] / S. Maksimov // Zhivopisnaya Rossiya : Otechestvo nashe v ego zemel'nom, istoricheskom, plemennom, ekonomicheskom i bytovom znachenii [Picturesque Russia: Our Fatherland in its land, historical, tribal, economic and everyday meaning] / ed. P. P. Semenova. – SPb. ; M., 1882. – Vol. 3. Part 1 : Litovskoe poles'e [Lithuanian woodland]; Part 2 : Belorusskoe poles'e [Belarusian woodland]. – P. 430–472. [in Russian]

Maksimov 1886 – Maksimov, S. Velikodne [Easter] / S. Maksimov // Litovskie eparkhial'nye vedomosti [Lithuanian Diocesan Gazette]. – 1886. – № 16. – P. 148–150. [in Russian]

Maksimov 1866 – Maksimov, S. Dremuchie lesa, ili Rasskaz o dikikh narodakh, naselyayushchikh russkie lesa [Dense forests, or a story about wild peoples inhabiting Russian forests] / S. Maksimov. – SPb. : T-vo “Obshchestv. pol'za”, 1866. – 75 p. [in Russian]

Maksimov 1876a – Maksimov, S. Obitel' i zhitel' (Iz ocherkov Belorussii) [Abode and resident (From essays on Belarus)] / S. Maksimov // Drevnyaya i novaya Rossiya. – 1876. – Vol. 2. – № 7. – P. 201–212. [in Russian]

Maksimov 1876b – Maksimov, S. Obitel' i zhitel' (Iz ocherkov Belorussii) [Abode and resident (From essays on Belarus)] / S. Maksimov // Drevnyaya i novaya Rossiya. – 1876. – Vol. 2. – № 8. – P. 297–310. [in Russian]

Milyus 1956 – Milyus, V. K. Pishcha i domashnyaya utvar' litovskikh krest'yan v XIX i nachale XX v. [Food and household utensils of Lithuanian peasants in the 19th and early 20th centuries] / V. K. Milyus // Tr. In-ta etnografii im. N. N. Miklukho-Maklaya [Proceedings of N. N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnography]. – M. : Izd-vo AN SSSR, 1956. – T. XXXII (Baltiiskii etnograficheskii sbornik) [(Baltic ethnographic collection)]. – P. 127–169. [in Russian]

Mostovskii 1874 – Mostovskii, M. Etnograficheskie ocherki Rossii (uchebnoe posobie) [Ethnographic essays of Russia (textbook)] / M. Mostovskii. – M. : V Universit. Tip. (Katkov i K0) na Strastnom bul'vare, 1874. – 152 p. [in Russian]

Navahrodski 2015 – Navahrodski, T. A. Evaliucyja tradycyj charčavannia bielarusaŭ u XIX–XX stst. [Evolution of food traditions of Belarusians in the 19th and 20th centuries] / T. A. Navahrodski. – Minsk : BDU, 2015. – 243 p. [in Belarusian]

Narody 1905 – Narody Rossii. Kratkie ob'yasnitel'nye ocherki k Khudozhestvenno-Etnograficheskomu Al'bomu, izdannomu pod redaktsiei N. A. Yanchuka, Khranitelya Dashkovskago Etnograficheskago Muzeia v Moskve [Peoples of Russia. Brief explanatory essays for the Artistic and Ethnographic Album, edited by N. A. Yanchuk, Curator of the Dashkovsky Ethnographic Museum in Moscow]. – M. : Izdanie I. Knebel', 1905. – 97 p. [in Russian]

Narody 1878 – Narody Rossii. Etnograficheskie ocherki [Peoples of Russia. Ethnographic essays]. – SPb. : Tip. T-va "Obshchestv. pol'za", 1878. – Vol. 1 : Velikorussy. Malorossy. Belorussy. Polyaki. Latyski. Litovtsy. Finny. Esty. Livy. Mordva. Cheremisy. Zyryane. Votyaki. Evrei. Moldavane. Tsygane. Bolgary [Great Russians. Little Russians. Belarusians. Poles. Latvians. Lithuanians. Finns. Estonians. Livs. Mordvins. Cheremis. Zyryans. Wotyaks. Jews. Moldovans. Gypsies. Bulgarians]. – 498 p. [in Russian]

Nikiforovskii 1892 – Nikiforovskii, N. Ya. Ocherki Vitebskoi Belorussii. 2. Dudar' i muzyka [Essays of Vitebsk Belarus. 2. The piper and the musician] / N. Ya. Nikiforovskii // Etnograficheskoe obozrenie [Ethnographic Review]. – 1892. – № 2–3. – P. 170–292. [in Russian]

Orel'skii 1840 – Orel'skii, N. Poezdka iz Sankt-Peterburga v Malorossiyu, 1839 goda [A trip from St. Petersburg to Little Russia, 1839] / N. Orel'skii. – SPb. : V Tip. N. Grecha, 1840. – 39 p. [in Russian]

Pryvalaŭ 1928 – Pryvalaŭ, N. Narodnya muzyčnyja instrumenty Bielarusi [Folk musical instruments of Belarus] / N. Pryvalaŭ. – Miensk : Drukarnia Inbielkultu, 1928. – 39 p. [in Belarusian]

Reklyu 1883 – Reklyu, E. Zemlya i lyudi. Vseobshchaya geografiya [Earth and people. General geography] / E. Reklyu. – SPb., 1877–1896. – Vol. V, iss. II : Evropeiskaya Rossiya [European Russia]. – Izd. kartograf. zavedeniya A. Il'ina. – 1883. – 512 p. [in Russian]

RO IRLI Kharuzina 1905 – Rukopisnyi otdel Instituta russkoi literatury (Pushkinskogo Doma) Rossiiskoi akademii nauk [Manuscript Department of the Institute of Russian Literature (Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences]. – Fond 163. – Op. 1. – Edinitsa khraneniya 63. "V. N. Kharuzina. Litovtsy. 1905 g." ["V. N. Kharuzina. Lithuanians. 1905"] [in Russian]

Romanov 1910 – Romanov, E. Vymirayushchii instrument [A dying instrument] / E. Romanov // Vilenskii kalendar' na 1910 prostoi god [Vilna calendar for 1910 simple year]. – Vil'na : Elektro-Tip. "Russkii Pochin", 1909? – P. 123–131. [in Russian]

Rossiya 1905 – Rossiya. Polnoe geograficheskoe opisanie nashego otechestva. Nastol'naya i dorozhnaya kniga dlya russkikh lyudei [Russia. A complete geographical description of our fatherland. Desk and travel book for Russian people] : vol. 1–19 / ed. V. P. Semenov; under the guidance of P. P. Semenov i V. I. Lamanskii. – SPb., 1899–1914. – Vol. IX : Verkhnee Podneprov'e i Belorussiya : [Smolenskaya, Mogilevskaya, Vitebskaya i Minskaya gubernii] [Upper Dnieper region and Belarus: [Smolensk, Mogilev, Vitebsk and Minsk provinces]] / comp. V. P. Semenov, M. V. Dovnar-Zapol'skii, D. Z. Shendrik, A. K. Kabanov, A. I. Sapunov. – 1905. – 619 p. [in Russian]

Rudnev 1898 – Rudnev, Ya. I. Russkaya zemlya. Priroda strany, naselenie i promysly. Sbornik dlya narodnogo chteniya [Russian land. Nature of the country, population and crafts. Collection for public reading] : in 10 vols. / Ya. I. Rudnev. – SPb. 1898. – Vol. 7 : Belorussko-Litovskoe Poles'e [Belorussian-Lithuanian Polesie]. – 205 p. [in Russian]

Severgin 1803 – Severgin, V. M. Zapiski puteshestviya po zapadnym provintsiiyam Rossiiskago gosudarstva [Notes of travels through the western provinces of the Russian state] / V. M. Severgin. – SPb. : pri Imp. Akad. nauk, 1803. – 224 p. [in Russian]

Severgin 1804 – Severgin, V. M. Prodolzhenie zapisok puteshestviya po zapadnym provintsiiyam Rossiiskago gosudarstva [Continuation of notes of travels through the western provinces of the Russian state] / V. M. Severgin. – SPb., 1804. – 168 p. [in Russian]

Semenov 1910 – Semenov, A. Kak zhivut litovtsy [How Lithuanians live] / A. Semenov. – SPb. : Tip. I. V. Leont'eva, 1910. – 60 p. [in Russian]

Sementovskii 1872 – Sementovskii, A. M. Etnograficheskii obzor Vitebskoi gubernii [Ethnographic review of the Vitebsk Governorate] / A. M. Sementovskii. – SPb. : Tip. M. Khana, 1872. – 69 p. [in Russian]

Serzhputovskii 1907 – Serzhputovskii, A. Ocherki Belorussii. III. Lovlya v'yunov [Essays on Belarus. III. Catching loaches] / A. Serzhputovskii // Zhivaya starina [Living antiquity]. – 1907. – № 4. – P. 207–209. [in Russian]

Sno 1904 – Sno, E. E. Na zapadnykh okrainakh. Polyaki i litovtsy. Ocherk [On the western outskirts. Poles and Lithuanians. Essay] / E. E. Sno (Seriya «Rasskazy o rodnoi strane i ee obitatel'nykh» [Series

"Stories about the native country and its inhabitants"]]. – SPb. : Izd-vo O. N. Popovoi, 1904. – 32 p. [in Russian]

Falyutyn'skii 1828 – Falyutyn'skii, K. Narodnye prazdniki, uveseleniya, poveriya i suevernye obryady zhiteliei Belorussii [Folk holidays, entertainment, beliefs and superstitious rituals of the inhabitants of Belarus] / K. Falyutyn'skii // Vestnik Evropy [Bulletin of Europe]. – 1828. – № 5–8. – P. 75–92. [in Russian]

Cherty 1854 – Cherty iz istorii i zhizni litovskago naroda [Traits from the history and life of the Lithuanian people]. – Vil'no : V Tip. O. Zavadskego, 1854. – 149 p. [in Russian]

Shpilevskii 1859a – Shpilevskii, P. Volochebniki v Vitebskoi gubernii [Volochebniki in Vitebsk Governorate] / P. Shpilevskii // Russkii dnevnik [Russian diary]. – 1859. – № 101 [in Russian]

Shpilevskii 1859b – Shpilevskii, P. Zapadnorusskie ocherki. IV. Dudar' [Western Russian essays. IV. Dudar] / P. Shpilevskii // Illyustratsiya [Illustration]. – 1859. – № 55. – P. 73–75. [in Russian]

Shpilevskii 1859v – Shpilevskii, P. Mozyrshchina [Mozyr region] / P. Shpilevskii // Arkhiv istoricheskikh i prakticheskikh svedenii, odnosyashchikhsya do Rossii: Kn. 1–6 [Archive of historical and practical information relating to Russia: Book 1–6] / [Red. i] izd. Nikolaem Kalachovym. – SPb. : Tip. II Otd-niya sobstv. E. I. V. kantselyarii, 1858–1861. – Book 3. – 1859. – 496 p. [in Russian]

Shpilevskii 1858 – Shpilevskii, P. M. Puteshestvie po Poles'yu i belorusskomu krayu [Journey through Polesie and the Belarusian region] / P. M. Shpilevskii. – SPb., 1858. – 242 p. [in Russian]

Eremich 1867 – Eremich, I. Ocherki Belorusskago Poles'ya [Essays on Belarusian Polesie] / I. Eremich // Vestn. Zapadnoi Rossii [Bulletin of Western Russia]. – Vil'na, 1867. – Vol. 3, Book VIII. – P. 107–133. [in Russian]

Erkert 1864 – Erkert, R. F. Vzgl'yad na istoriyu i etnografiyu zapadnykh gubernii Rossii (s atlasom) [A look at the history and ethnography of the western provinces of Russia (with atlas)] / R. F. Erkert. – SPb. : V tip. Doma Prizreniya Maloletnikh Bednykh, 1864. – 72 p. [in Russian]

Yanchuk 1889 – Yanchuk, N. Po Minskoi gubernii (zametki iz poezdki v 1886 godu) [Across the Minsk Governorate (notes from a trip in 1886)] / N. Yanchuk. – M. : Tip. A. Levenson i Ko, 1889. – 130 p. [in Russian]

Barszczewski 1844 – Barszczewski, J. Szlachcic Zawalnia czyli Białoruś w fantastycznych opowiadaniach / J. Barszczewski. – Pb. : W drukarni Karola Kraja, 1844. – T. I. – 95 s. [in Polish]

Barszczewski 1845 – Barszczewski, J. Szlachcic Zawalnia czyli Białoruś w fantastycznych opowiadaniach / J. Barszczewski. – Pb. : W drukarni Karola Kraja, 1845. – T. II. – 113 s. [in Polish]

Gadon 1846 – Gadon, M. Opisanie Powiatu Telszewskiego w Gubernii Kowieńskiej w dawném Xięstwie Żmujdzkiem położonego / M. Gadon. – Wilno : W Druk. S. Blumowicza, 1846. – 186 s. [in Polish]

Gołębiowski 1831 – Gołębiowski, Ł. Gry i zabawy różnych stanów w kraju całym lub w niektórych tylko prowincjach / Ł. Gołębiowski. – Warszawa : nakł. autora; Druk N. Glücksberga, 1831. – 332 s. [in Polish]

Jucewicz 1846 – Jucewicz, L. (Ludwik z Pokiewia) Litwa pod względem starożytnych zabytków, obyczajów i zwyczajów / L. Jucewicz (Ludwik z Pokiewia). – Wilno : W Druk. M. Romma, 1846. – 389 s. [in Polish]

K 1850 – K. Kilka zarysów z życia ludu wiejskiego w Kobryńskiem / K. // Athenaeum : pismo zbiorowe poświęcone historii, filozofii, literaturze, sztukom. – 1850. – T. 4. – S. 165–187. [in Polish]

Kontrym 1839 – Kontrym, K. Podróż Kontryma po Polesiu, urzędnika banku polskiego odbyta w roku 1829 po Polesiu / K. Kontrym. – Poznań : u Walentego Stefańskiego, 1839. – 69 s. [in Polish]

Kurpiński 1820a – Kurpiński, K. O Pieśniach w ogólności / K. Kurpiński // Tygodnik Muzyczny. – 1820. – Nr 8. – S. 29–30. [in Polish]

Kurpiński 1820b – Kurpiński, K. O Pieśniach w ogólności / K. Kurpiński // Tygodnik Muzyczny. – 1820. – Nr 9. – S. 33–34. [in Polish]

Muktupāvels 2002 – Muktupāvels, V. Musical Instruments in the Baltic Region: Historiography and Traditions / V. Muktupāvels // The World of Music. – 2002. – Vol. 44 (3): Traditional Music in Baltic Countries. – P. 21–54. [in English]

P...r 1836 – P...r, S. Włościanie Litewscy / S. P...r // Przyjaciół Ludu. – 1836. – R. II, nr 33. – S. 257–259. [in Polish]

Podberski 1844 – Podbereski, R. Listy o Białejrusi / R. Podbereski // Tygodnik Petersburski. – Rok 15 (1844). – Cz. XXX, № 82. – S. 489–490. [in Polish]

Połujański 1854 – Połujański, A. Opisanie lasów Królestwa Polskiego i gubernij zachodnich Cesarstwa Rossyjskiego, pod względem historycznym, statystycznym i gospodarczym / A. Połujański. – Warszawa : w Druk. Józefa Unger, 1854. – T. 2. – 277 s. [in Polish]

Połujański 1855 – Połujański, A. Opisanie lasów Królestwa Polskiego i gubernij zachodnich Cesarstwa Rossyjskiego, pod względem historycznym, statystycznym i gospodarczym / A. Połujański. – Warszawa : w Drukarni Józefa Unger, 1855. – T. 4. – 167 s. [in Polish]

Rypiński 1840 – Rypiński, A. Białoruś : kilka słów o poezji prostego ludu tej naszej polskiej prowincii; o jego muzyce, śpiewie, tańcach, etc. / A. Rypiński. – Paryż : W księgotłoczni J. Marylskiego, 1840. – 228 s. [in Polish]

Stravinskas 1937 – Stravinskas, Z. Lietuvių kankles / Z. Stravinskas // Tautosakos darbai. – 1937. – T. 3. – P. 244–318. [in Lithuanian]

Tripplin 1858 – Tripplin, T. Dziennik podróży po Litwie i Żmudzi odbytej w 1856 roku / T. Tripplin. – Wilno : Nakład Maurycego Orgelbrandta, 1858. – T. II. Żmudź. – 230 s. [in Polish]

Žarskienė 2011 – Žarskienė, R. Užmirštieji muzikos instrumentai: dūdmaišis ir Lietuva / R. Žarskienė // Tautosakos darbai. – 2011. – Nr XLII. – P. 194–222. [in Lithuanian]

Урэдакцыю наступіў 02.12.2023

Информация об авторе

Внуківіч Юрый Іосіфавіч – кандидат исторических наук, доцент, заведующий сектором сохранения фольклорного наследия. Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы, Национальная академия наук Беларуси (ул. Сурганова, 1, корп. 2, 220072, Минск, Республика Беларусь). E-mail: jurasis22@gmail.com

Information about the author

Yury I. Vnukovich – Ph. D. (Hist.), Associate Professor, Head of the Folklore Heritage Preservation Sector. The Center for Research of Belarusian Culture, Language and Literature of the National Academy of Sciences of Belarus (1 Surganov Str., Bldg. 2, Minsk 220072, Belarus). E-mail: jurasis22@gmail.com

Для спасылак: Внуківіч Ю. Характарыстычныя прыкметы беларусаў і літоўцаў у народнаапісаннях XIX – пачатку XX стагоддзя / Ю. Внуківіч // Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні: зб. навук. пр. – Мінск : Беларус. навука, 2024. – Вып. 11. – С. 28–61. DOI: 10.29235/2411-2763-2024-11-28-61

To cite: Vnukovich Yury I. Characteristic features of belarusians and lithuanians in ethnographic descriptions of the 19th – early 20th century, Bielaruski falklor: materyjaly i dasliedavanni, 2024, iss. 11, pp. 28–61. DOI: 10.29235/2411-2763-2024-11-28-61

ЛЕАНІД КАЯНІДЗІ

**СТРУКТУРНА-СЕМІЯТЫЧНЫЯ І ГІСТОРЫКА-ГЕНЕТЫЧНЫЯ
АСАБЛІВАСЦІ БЕЛАРУСКІХ КАЗАК «КУМАЎ ЛОЖАК»
(«РАЗБОЙНІК МАДЭЙ») (СУС 756В)**

Смаленскі дзяржаўны ўніверсітэт, Расія

Ключавыя словы: легендарная казка, структуралізм, народная міфалогія, іканапіс, рэлігійная легенда.

Анотацыя. Сказочны тип СУС 756В «Кумова кровать» («Разбойник Мадей») представляет интерес вследствие симбиоза разнородных влияний: литературно-апокрифических, народно-мифологических и иконографических. Наше исследование преследовало три цели: 1) создание структурно-семиотической типологии сюжета 756В; 2) определение структурно-семиотических особенностей белорусских сказок данного типа; 3) рассмотрение генезиса сюжета о кумовой постели в народной мифологии, в древнерусской литературе и иконописи XV–XVI вв. Как правило, 756В состоит из двух ходов, имеющих одинаковую синтагматическую структуру: блок недостачи, предварительное испытание и основное. В первом ходу за-проданный в детстве черту герой-ксендз добывает в аду расписку на свою душу, а во втором разбойник Мадей, оказавший помощь ксендзу, узнав о своем посмертном мучении, совершает покаянный подвиг. Второй ход является сюжетообразующим: без первого хода сказка обходится, а без второго – нет. Белорусские сказки отличаются от восточнославянского инварианта своими вариациями. Так, в первом ходе недостача возникает в результате соблазнения чертом женщины, ликвидация недостачи и торжество над чертями может совершаться с помощью кропления ада святой водой и строительства костела, а не в результате пытки черта кумовой постелью. Во втором ходе в белорусских сказках появляются такие значимые вариации, как отказ потенциального помощника (попа) дать епитимью и гибель от рук разбойника Мадея, покаяние героя после совершения епитимьи, которое сопровождается отряхиванием яблоки. Сюжет 756В генетически связан с древнерусским апокрифическим «Словом о Крестном Древе». Разбойник Мадей наделен чертами апокрифического Лота: греховность, выполнение покаянного подвига, связь с водной стихией. С апокрифической легендой связаны также финальный мотив сгорания героя-разбойника, его срастание с выращенным в ходе покаянного подвига деревом, его крестообразная поза. В сказке Добровольского возникает алломорф разбойника Мадея – мельник, который в народной мифологии связан с чертом и использует в качестве апотропея траву «адамова голова», которая защищает мельницы в силу подобия мельницы и Голгофы. Образ разбойника Мадея генетически связан также с иконописным типом благоразумного разбойника, от которого сказочный герой получает распространенное в белорусской традиции имя Мадей.

Ключевые слова: легендарная сказка, структурализм, народная мифология, иконопись, религиозная легенда.

LEONID KAIANIDI

STRUCTURAL-SEMIOTIC AND HISTORICAL-GENETIC FEATURES
OF THE BELARUSIAN FAIRY TALES "GODFATHER'S BED" ("ROBBER MADEJ")
(SUS 756B)

Smolensk State University, Russia

The fairy-tale type of SUS 756B "Godfather's Bed" ("Robber Madej") is of interest due to the symbiosis of heterogeneous influences: literary-apocryphal, folk-mythological and iconographic. Our research pursued three goals: 1) creation of a structural and semiotic typology of the plot of 756B; 2) determination of structural and semiotic features of Belarusian fairy tales of this type; 3) consideration of the genesis of the plot of the godfather's bed in folk mythology, in ancient Russian literature and iconography of the XV–XVI centuries. As a rule, 756B consists of two course of actions having the same syntagmatic structure: the block of lacking, the preliminary test and the main one. In the first course, the hero-priest, who was sold to the devil in childhood, gets a receipt for his soul in hell, and in the second course, the robber Madej, who helped the priest, after learning about his posthumous torment, performs a penitential feat. The second course of actions is plot-forming: the fairy tale does without the first one, but not without the second one. Belarusian fairy tales differ from the East Slavic invariant in their variations. So, in the first course, the lacking arises as a result of the seduction of a woman by the devil, the elimination of the lacking and the triumph over the devils can be accomplished by sprinkling hell with holy water and building a church, and not as a result of the torture of the devil by the godfather's bed. In the second course, such significant variations appear in Belarusian fairy tales as the refusal of a potential assistant (priest) to give a penance and death at the hands of the robber Madej, the hero's repentance after performing penance, which is accompanied by shaking an apple tree. The plot of 756B is genetically related to the Old Russian apocryphal "Word about the Tree of the Cross". The robber Madej is endowed with the features of an apocryphal Lot: sinfulness, performing of a penitential feat, connection with the water element. The apocryphal legend is also associated with the final motif of the burning of the robber hero, his fusion with the tree grown during the penitential feat, his cruciform pose. In Dobrovolsky's fairy tale, there is an allomorph of the robber Madej – the miller, who in folk mythology is associated with the devil and uses the grass "Adam's head" as an apotropee, which protects the mills due to the similarity of the mill and Golgotha. The image of the robber Madej is also genetically related to the iconographic type of the prudent robber, from whom the fairy-tale hero receives the name Madej, which is common in the Belarusian tradition.

Keywords: legendary fairy tale, structuralism, folk mythology, iconography, religious legend.

Казкавы тып СУС 756В «Кумаў ложка» («Разбойнік Мадэй») хоць і не ўваходзіць у ядро корпуса ўсходнеславянскіх казак, мае несумненны навуковы інтарэс, у першую чаргу ў тым, што ў яго межах адбываецца паказальны сімбіёз літаратурна-апакрыфічных, народна-міфалагічных і іканаграфічных уплываў, якія ў сваёй сукупнасці і дазваляюць аднесці гэту казку да рэлігійна-легендарных. 756В быў даследаваны з дапамогаю параўнальна-міфалагічнага метаду Янам Карловічам [Karlovisz 1888–1890], а з дапамогаю гісторыка-этнаграфічнага метаду – М. П. Андреевым [Andrejev 1927]. Назапашаны за гэты час фактычны матэрыял і развіццё фалькларыстычнай тэорыі абумовілі неабходнасць звярнуцца да аналізу сюжэта пра разбойніка Мадэя з новых метадалагічных пазіцый і з улікам новых звестак. Наша даследаванне накіравана на вырашэнне трох узаемазвязаных задач. Першая – стварэнне структурна-

семіятычнай тыпалогіі сюжэта 756В. Гэта тыпалогія грунтуецца на структурна-семіятычнай тэорыі казкі, прапанаванай Е. М. Меляцінскім, С. Ю. Няклюдавым, А. С. Новік і Д. М. Сегалам. Першым вопытам яе прымянення для выбудоўвання тыпалогіі канкрэтнага казкавага тыпу стаў наш артыкул пра жонку вужа [Каяніды 2020]. Аб актуальнасці структурна-семіятычных даследаванняў сведчыць выхад у свет другога, дапоўненага выдання манаграфіі «Структура волшебной сказки» [Мелетинский, Неклюдов, Новик, Сегал 2023]. Другая задача – выяўленне структурна-семіятычных асаблівасцяў беларускіх казак дадзенага тыпу. Трэцяя – разгляд генезісу сюжэта пра кумаў ложак у народнай міфалогіі, у старажытнарускай літаратуры і іканапісу XV–XVI ст.

У «Сравнительном указателе сюжетов» прадстаўлена 35 тэкстаў 756В (дзевяць рускіх, шэсць беларускіх і 19 украінскіх)¹. Мы прыцягнулі да аналізу 26 тэкстаў (восем рускіх і па дзевяць беларускіх і ўкраінскіх).

У абсалютнай большасці выпадкаў казка пра кумаў ложак складаецца з двух хадоў (X_1 і X_2). Аднаходавая структура сустракаецца пяць разоў, часцей за ўсё ў рускім рэпертуары (3 разы), у беларусаў і ўкраінцаў – па адным. Абодва хады маюць аднолькавую сінтагматычную структуру. У ёй вылучаюцца тры сюжэтна-сінтагматычныя блокі: недахоп ($-E-L$), папярэдняе ($\epsilon \lambda$) і асноўнае выпрабаванні ($E L$). Вось як суадносіцца гэта сюжэтна-сінтагматычная схема з апісаннем казкавага тыпу ў СУСе (табл. 1).

Табліца 1. Параўнанне сюжэтна-сінтагматычнай структуры 756В з апісаннем казкі ў СУСе

Сюжэтна-сінтагматычныя блокі	Апісанне казкавага тыпу 756В у СУСе
$X_1 (-E-L)$	Дзіця запраданае чорту
$X_1 (\epsilon \lambda)$	Звяртаецца па дапамогу да кума сатаны (разбойніка)
$X_1 (E L)$	Здабывае ў пекле распіску
$X_2 (-E-L)$	Кум дазнаецца пра страшны ложак, які яго чакае
$X_2 (\epsilon \lambda)$	–
$X_2 (E L)$	Кум сатаны каецца і атрымлівае дараванне

У лапідарным апісанні ў СУСе ўлічана ўсё, акрамя папярэдняга выпрабавання другога хода, зместам якога становіцца, як правіла, характарыстыка пакуты разбойніка. Гэты «недагляд», магчыма, невыпадковы і звязаны з адной з ключавых асаблівасцяў дадзенага сюжэтнага тыпу – амаль поўным атаясамленнем папярэдняга і асноўнага выпрабавання (гэта асаблівасць апісваецца і аналізуецца ніжэй).

М. Андрэеў апісаў чатырохчасткавую структуру казкі пра разбойніка Мадэя [Andrejev 1927]. Першая частка – запродаж героя чорту. Яна адпавядае блоку нястачы першага ходу: $X_1 (-E-L)$. Другая частка ўключае ў сябе адпраўку героя для дамовы з чортам, сустрэчу запраданага героя з разбойні-

¹ В. С. Кузняцова выявіла адзін сібірскі запіс казкі пра кумаў ложак [Кузнецова 2003].

кам Мадэем, наведванне пекла з дапамогай або па ўказанні разбойніка, вяртанне назад і расказ пра Мадэяў ложак. Гэтая частка, выдзеленая Андрэевым, ахоплівае папярэдняе і асноўнае выпрабаванні першага ходу, а таксама блок нястачы другога ходу: **X1 (ε λ), X1 (EL), X2 (– E – L)**. У трэцяй частцы, паводле Андрэева, разбойнік Мадэй раскайваецца ў сваіх злачынствах, здзяйсняе пакаянне і атрымлівае адкупленне. Тут сумяшчаецца папярэдняе і асноўнае выпрабаванні другога ходу: **X2 (ε λ), X2 (EL)**. Чацвёртая частка сюжэта, апісаная Андрэевым, уключае ў сябе эпізод з пустэльнікам, які пасылаў юнака, героя першага ходу, да разбойніка Мадэя, свайго брата. Гэтаму пустэльніку, які лічыць сябе самога бязгрэшным, не падабаецца апраўданне Мадэя. Ён абураецца аказанай вялікаму грэшніку ласкай і ў якасці пакарання павінен за свае самаўпэўненыя паводзіны пераносіць прыгатаванае разбойніку пакаранне. Гэты эпізод адсутнічае ва ўсходнеславянскіх казках пра кумаў ложка. Сам Андрэяў лічыў яго не звязаным з асноўнай сюжэтнай лініяй 756B, а таму факультатыўным. З 246 тэкстаў, разгледжаных Андрэевым, чацвёртая частка сюжэта прысутнічае толькі ў 17 тэкстах [Andrejev 1927, 160–163]. Нямецкі даследчык Хаўшыльд, абпіраючыся на ATU, лічыць гэты эпізод кантамінацыяй з 756A і 756C [Hauschild 2004, 337]. Месца чацвёртага эпізоду, выдзеленага Андрэевым, у агульнай функцыянальна-семантычнай схеме 756B патрабуе дадатковага даследавання з прыцягненнем тэкстаў, якія належаць да іншых арэалаў. Аднак мы можам меркаваць, што гэтая чацвёртая частка хутчэй выконвае ролю дадатковага выпрабавання, дзе самазадаволены пустэльнік выступае ў ролі ілжывага героя, задача якога, як і ў фарысея з евангельскай прытчы, адцяняць сапраўднасць пакаяннага подзвігу разбойніка Мадэя: **X2 (E' L')**.

Структурна-семантычныя асаблівасці першага ходу

У першым ходзе казкі пра кумаў ложка крваць пратаганістам з'яўляецца малады чалавек, будучы ксёндз, запраданы бацькамі чорту. Гэты запродаж і становіцца нястачай, якая вызначае першы ход (табл. 2).

Блок дзеянняў, якія прыводзяць да бяды, у першым ходзе ўключае ў сябе перамяшчэнне бацькі героя ў «чужую» прастору (**сваё тов чужое**): ён заблукаў у лесе, яго павозка трапіла ў балота, ён сам апынуўся ў багне або пацярпеў караблекрушэнне. Перамяшчэнне бацькі героя ў «чужую» прастору можа замешчацца іншым прэдыкатам – **чужое тов сваё**, што пазначае ўмяшальніцтва чорта ў чалавечыя справы. Як правіла, яно заключаецца ў сексуальнай сувязі жанчыны, маці героя, з нячыстай сілай: жанчына, на якую ніхто не звяртае ўвагі, выклікае чорта і цяжарыць ад яго ў лазні [Садовников 1884, 295]; «Хоть бы нечистый дух ко мне», – кажа жанчына і мае сувязь з чортам [Зеленин 1915, 280]; такая сувязь магчымая і без закліку [Худяков 1964, 190; Драгоманов 1876, 50]; бяздзетная купчыха пагаджаецца аддаць сына чорту, калі яму споўніцца 17 гадоў [Садовников 1884, 292]. Сімвалічным аламорфам сексуальнай сувязі з чортам можа выступаць перадача яму пярсцёнка, што аказваецца знакам

Табліца 2. Інварыянтна-варыятыўная функцыянальна-семантычная схема першага ходу казкавага тыпу СУС 756В¹

– E	– L	ε	λ	E	L
Сваё тов чужое Бацька героя (радзей маці) трапляе ў лес, у балота Чужое тов сваё Чорт аб'яў- ляецца жанчы- не, якая запра- дае сваё дзіця – ($\alpha_1\beta_1^m$) Дай тое, што дома не пакінуў (Жывы – твой, мёртвы – мой) W = Нечалавечае (чорт) dom чалавечае Дзіця запрада- нае чорту	– L ₃ Жыццю героя пагражае небяспека – L ₂ Герой (як правіла, ён становіцца ксяндзом) павінен нале- жаць сатане	Сваё тов чужое Герой трапляе ў лес, дзе знаходзіцца дом разбойніка або ён сам сядзіць $\alpha_1\beta_1^m$ <i>Дарыцель-</i> <i>памочнік</i> <i>указвае дарогу</i> <i>к разбойніку</i> <i>Мадэю</i> <i>Прамежкавае</i> <i>выпрабаванне,</i> <i>неабходнае для</i> <i>таго, каб знайсці</i> <i>разбойніка Мадэя</i> $(\alpha_1\beta_1^i)^1$ <i>Герой уступае</i> <i>ў дыялог з маці</i> <i>ці з сястрой</i> <i>разбойніка</i> $(\alpha_1\beta_1^i)^2$ Герой расказвае Мадэю, што ідзе ў Пекла	 λ_1 – старац- пустэльнік, магіляня, работнік λ_1 – маці ці сястра разбойніка λ_1 – разбой- нік	Сваё тов чужое – L ₃ Герой дабіраецца да пекла $(A_1B_1)^1$ <i>Дзеянні героя</i> <i>ў пекле да з'яў-</i> <i>лення чорта</i> <i>з распіскай</i> <i>(пырскае святой</i> <i>вадой, будзе</i> <i>царкву і г. д.)</i> $(A_1B_1)^2 =$ Чалавечае (хло- пец) dom неча- лавечае (чорт) Чорта з распіс- кай катуюць (або пагражаюць катаваць) на ку- мавым ложку, г. зн. ложку, прыгатаваным для разбойніка	выратаванне хлопца ад чорта L ₂ распіска

пратэсту супраць прымусовага замужжа [Добровольский 1891, 158]. З'яўленне чорта можа быць звязаным з уцягваннем самога героя ў інцэстуальную сувязь: чорт спайвае беднага героя ў лесе, паўстаўшы ў абліччы кума, і схіляе да інцэсту з маці, сястрой ці кумой, абяцаўшы па тры бочкі золата [Садовников 1884, 297]. Акрамя сексуальнай сувязі кантакт з чортам можа быць матываваным патрэбай у грашах: збяднелая пані ў абмен на грошы дае чорту распіску, што праз 25 гадоў яе сын будзе належаць яму [Труды 1923, 11].

Разам з тым прэдыкат **сваё тов чужое** дамінуе ў блоку нястачы першага ходу 756В над прэдыкатам **чужое тов сваё**: апошні маеца толькі ў дзевяці з 26 казковых тэкстаў. Дадзеныя прэдыкаты выступаюць як арэальныя прыкметы-маркёры. У рускіх казках сексуальна-дагаворныя адносіны маці героя

¹ Звычайным шрыфтам у табліцы прадстаўлены інварыянтныя элементы казкавага тыпу, а курсівам – варыяцыі.

з чортам відавочна выцясняюць траплянне яго бацькі ў «чужую» прастору: прэдыкат «сваё тов чужое» ў рускіх казках наогул адсутнічае. У беларускіх жа і ўкраінскіх, наадварот, маргіналізаваны кантакт жанчыны з нячыстай сілай як прычына ўзнікнення нястачы.

Прэдыкат «сваё тов чужое» інварыянтны¹, а «чужое тов сваё» – варыяцый² ў межах блока нястачы першага ходу.

З гэтымі прэдыкатамі непасрэдна звязаны падвох чорта і дапамога яго ахвяры (– $\alpha_1\beta^m$). Калі бацька героя трапляе ў лес ці ў балота, падвох выражаецца формулай «Адай тое, што дома не пакінуў»; калі ж чорт з'яўляецца да маці героя, то адбываецца ўсвядомленая купля-продаж юнага героя, якая найбольш ярка ўвасабляецца ў формуле «жывы – твой, мёртвы – мой».

Падвох з дапамогаю вядзе да шкодніцтва (**W**) і дамінавання чорта над людзьмі (**нечалавечае dom чалавечае**): герой запраданы чорту.

Нястача першага ходу дваякая: з аднаго боку, яна заключаецца ў тым, што запрададзенаму герою пагражае гібель у пекле (– L_3), з другога, гэта небяспека матэрыялізуецца ў выглядзе распіскі, якую неабходна здабыць (– L_2).

Блок папярэдняга выпрабавання ўключае ў сябе здабыццё чароўнага памочніка, які дапамагае герою дабрацца да чорта. Першым інварыянтным элементам тут становіцца прасторавае перамяшчэнне героя (**сваё тов чужое**): у пошуках чорта герой трапляе ў лес. Другім інварыянтным элементам становіцца асведамляльны дыялог з разбойнікам ($\alpha_1\beta_1^i = \text{inf} \rightarrow \text{plus}$), які з'яўляецца памочнікам героя і/або ўказвае шлях у пекла, або суправаджае героя туды. Такі слоўны кантакт адбываецца ў 12 казках.

Між гэтымі двума структурна-сюжэтнымі элементамі папярэдняга выпрабавання могуць быць устаўлены два варыяцыйныя элементы: $\alpha_1\beta_1^m$ і яшчэ адно $\alpha_1\beta_1^i$.

Прадпісанне і яго выкананне ($\alpha_1\beta_1^m$) з'яўляецца ў чатырох тэкстах (Добровольский 1891, 159; Худяков 1964, 190; Садовников 1884, 293; Зеленин 1915, 280) і заключаецца ў парадзе распачаць шэраг дзеянняў, накіраваных на пошук разбойніка Мадэя. Найбольш разгорнута $\alpha_1\beta_1^m$ прадстаўлена ў Дабравольскага: старац-пустэльнік робіць герою парадку знайсці магільню, кашлянуць каля яе і, калі яна апусціцца, спытацца, як зноў стаць хрысціянінам, а магільня ў сваю чаргу дае ўказанне пайсці ў наймы да млынара (аламорф Мадэя); у Худзякова работнік дае парадку наняцца да купца (аламорф Мадэя); у Садоўнікава два старцы, якіх наведвае герой, даюць парадку ісці да трэцяга, які і ўказвае, дзе знаходзіцца Мадэй; у Зяленіна жонка разбойніка хавае героя, а затым паказвае яго мужу. Разгледжаны элемент папярэдняга выпрабавання, які рэтэрдзіруе

¹ Інварыянт казкавага сюжэта мы вызначаем як такую функцыянальна-семантычную структуру, агульную для абсалютнай большасці казковых тэкстаў (больш за 80 працэнтаў), якая захоўвае базавы элемент, устой казкавага тыпу. Гэты ўстой кожнага разу розны. У казцы пра разбойніка Мадэя ім з'яўляецца пакута, якую герой, як вялікі грэшнік, выконвае, ідучы за парадаю чалавека святога жыцця (манаха-пустэльніка, ксяндза).

² Варыяцый будзем называць такія тыпы, дзе назіраецца тое ці іншае адхіленне ад інварыянтнай схемы пры захаванні яе базавых элементаў.

здабыццё шуканага памочніка Мадэя, мае відавочную арэальную афарбоўку: ён уласцівы рускім казкам або казкам руска-беларускага памежжа. Адметна, што самы вялікі тэкст 756В, надрукаваны ў Глінскага, абыходзіцца без падобнай рэтардацыі, прадстаўленай пераходам героя ад аднаго памочніка да другога.

Другі варыятыўны элемент папярэдняга вырабавання ($\alpha_1\beta_1^i$) уяўляе сабой асведамляльны дыялог паміж героем і маці, сястрой ці жонкай Мадэя: герой расказвае, што кіруецца ў пекла, і яго пакідаюць у доме разбойніка, каб ён сустрэўся з Мадэем. Гэты слоўны кантакт адбываецца ў пяці запісах казкі.

Асноўнае выпрабаванне першага ходу пачынаецца з прасторавага перамяшчэння (**сваё тов чужое**): герой трапляе ў пекла, як правіла, без разбойніка Мадэя, аднак зрэдку разам з ім. Цэнтральным момантам асноўнага выпрабавання становіцца барацьба з чортам, у якога захоўваецца распіска, і перамога над ім (A_1B_1 = **Чалавечы (юнак) дом нечалавечы (чорт)**): чорт аддае распіску толькі тады, калі яго катуюць на кумавым ложку або калі яму пагражаюць гэтым катаваннем.

Гэтаму фінальнаму дамінаванню героя можа папярэднічаць яшчэ адна форма барацьбы і перамогі. Яна выражаецца ў тым, што герой выбівае вокны ці дзверы пекла, якое чэрці перад набліжэннем героя закрываюць на тры замкі, пырскае святой вадой або ўсё пекла ў цэлым або Люцыфера, які вісіць на жалезных ланцугах, абсыпае пекла асвечанай пшаніцай, закладвае там фундамент касцёла, пазначае месца для капліцы ці аброчнага крыжа. Адметна, што гэта прамежкавая форма A_1B_1 цалкам адсутнічае ў рускіх казках, сем разоў з'яўляецца ва ўкраінскіх казках, двойчы – у беларускіх [Wisła 1889; Glinski 1853].

У беларускіх казках, запісаных у 2002 г. А. М. Боганевай і Т. Б. Варфаламеевай у Гродзенскай вобл. [Боганева 2006, 334–336], мы назіраем зліццё двух тыпаў A_1B_1 : герою-ксяндзу аддаюць распіску ў выніку таго, што ён закладвае фундамент касцёла або пырскае на чарцей святой вадой; пагроза пакутаў або самі пакуты чорта на кумавым ложку адсутнічаюць, а сам кумаў ложак дэманструецца па просьбе героя-ксяндза, які гэтых чарцей і перамог.

Першы ход 756В заўсёды заканчваецца ліквідацыяй зыходнай нястачы: герой здабывае распіску, якую далі яго бацькі чорту (L_2), і гэта забяспечвае яго выратаванне (L_3). У гэтым адрозненне першага ходу ад другога, які можа мець няшчасны канец.

Першы ход беларускіх казак пра кумаў ложак амаль цалкам супадае з інварыянтам 756В. Варыяцый у межах блока нястачы выступае з'яўленне прэдыхата **чужое тов сваё**, які абазначае спакушэнне чортам жанчыны, што прадала сваё дзіця. У межах папярэдняга выпрабавання варыяцыя з'яўляецца толькі ў Дабравольскага: сустрэчы героя з млынаром (аламорф разбойніка Мадэя) папярэднічаюць два прамежкавыя выпрабаванні ($\alpha_1\beta_1^m$), дзе памочнікамі выступаюць старац-пустэльнік і магілья. Нарэшце, у асноўным выпрабаванні ў беларускіх казках з'яўляецца перамяшанне галоўнага і падрыхтоўчага падзвігу героя (A_1B_1): ліквідацыя нястачы і трыумф над чарцямі адбываецца з дапамогай пырсання святой вадой і будаўніцтва касцёла.

Структурна-семантычныя асаблівасці другога ходу

Другі ход казкавага тыпу 756В сюжэтаўтваральны. Калі без першага ходу казкавы тэкст можа існаваць, то без другога – не, паколькі менавіта ў ім прысутнічае тое, што можна назваць устоем дадзенага казкавага тыпу, – епітым’я, з дапамогай якой герой, вялікі грэшнік, выкупляе свае грахі. Другі ход, як і першы, складаецца з трох функцыянальна-семантычных блокаў: нястача (– E – L), папярэдняе (ε Λ) і асноўнае выпрабаванні (E L). Пратаганістам тут аказваецца разбойнік Мадэй ці Рах, які, дазнаўшыся пра будучае пакаранне ў пекле, вырашае выкупіць свае грахі.

Структурна-семіятычны аналіз казак пра разбойніка Мадэя дазваляе паставіць пад сумнеў назіранне Крысціяна Хаўшылда аб тым, што «спецыфіка AaTh 756В грунтуецца на лагічным спалучэнні дзвюх сюжэтных ліній – вяртання распіскі аб продажы душы (дамовы з чортам) і ачышчэння» [Hauschild 2004, 335].

Тое, што мы называем двуххадовай структурай 756В, Андрэеў зваў «доўгай формай» казкі, а тое, што мы называем аднахадовай казкай, дзе застаецца толькі гісторыя разбойніка Мадэя без запродажу юнака і без яго вандравання ў пекла за дамовай з чортам, у Андрэева атрымлівае назву «кароткай формы». Паводле назіранняў Андрэева, кароткая форма характэрная для 54 з 246 запісаў казак пра разбойніка Мадэя [Andrejev 1927, 183].

Блок нястачы другога ходу неабходна прызнаць рэдукаваным. Гэта можна прыпісаць уплывам першага ходу, у папярэднім выпрабаванні якога часта ўтрымліваецца характарыстыка разбойніка і яго дзеянняў, якія робяць неабходным асаблівае пакаянне. У блоку нястачы вылучаецца інварыянтны элемент – (– L₃): ён абазначае жаданне пазбегнуць сваёй замагільнай долі – быць у пакутах на кумавым ложку, да якога прыбыты колючыя і рэжучыя прадметы (цвікі, лёзы, сякеры, косы), на вогненным ложку, на які капае палаючая вадкасць. Страх пасмяротнага пакарання становіцца каталізатарам дзеяння ў 24 з 26 дадаваных намі тэкстаў.

Гэты інварыянтны элемент можа дапаўняцца варыяцыямі (табл. 3). Першая з іх – прэдыкат **сваё тов чужое**: разбойнік, якому запраданы герой, вярнуўшыся з пекла, расказвае пра яго пасмяротныя пакуты, асабіста адпраўляецца ў пекла, каб паглядзець на кумаў ложка [Садовников 1884, 296; Зеленин 1915, 281]. Другая і трэцяя варыяцыі выступаюць як сюжэтныя ўстоі (– L₃). У асобных тэкстах [Добровольский 1891, 160; Романов 1887, 309; Драгоманов 1876, 51] гаворка пра тое, што разбойнік (ці млынар) падпісаўся чорту, аб’яўлены кумам чорта (трымае яго дзяцей). Мы абазначаем гэта ўказанне як дамінаванне чорта над героем другога ходу (**Нечалавечае (чорт) dom чалавечае**). У Раманава да гэтага казкавага прэдыката дадаецца яшчэ шкодніцтва (W): герой забіў бацьку і маці і яшчэ паўтараста душ. У шэрагу казак [Малінка 1902, 305–306; Лесевич 1904, 251–256; Зеленин 1914, 326] маецца толькі шкодніцтва: герой забівае маці і бацьку; калечыць юнакоў і дзяўчат; забівае

Табліца 3. Інварыянтна-варыятыўная функцыянальна-семантычная схема другога хода казкавага тыпу СУС 756В¹

- Е	- L	ε	λ	Е	L
<i>Сваё тов чужое</i> <i>Разбойнік</i> <i>адпраўляецца</i> <i>ў пекла, каб па-</i> <i>глядзець на кумаў</i> <i>ложак</i> <i>Нечалавечае</i> <i>(чорт) dom ча-</i> <i>лавечае</i> <i>Герой-разбойнік</i> <i>падпісаўся чорту</i> <i>W</i> <i>Злачынствы</i> <i>разбойніка</i>	- L ₃ Разбойніка Ма- дэя чакае ў пекле жорсткае пака- ранне – ложка з брытвамі, нажамі і г. д., на які капае гарачая смала і пад якім гарыць агонь	$\alpha_1\beta_1^i$ <i>Разбойнік Мадэй</i> <i>распытвае героя</i> <i>пра сваё пасмя-</i> <i>ротнае пакаранне</i> $(-\alpha_1)(-\beta_1)^m$ <i>Разбойнік забівае</i> <i>святароў, якія</i> <i>адмовіліся даць</i> <i>яму пакуту</i> $\alpha_1\beta_1^m = A_2B_2$ Ксёндз накладвае на разбойніка пакуту – паліваць дубіну, якой ён забіваў людзей, або сухую ці абга- рэную ветку	λ_1 – ксёндз	$A_2B_2 = \alpha_1\beta_1^m$ A_2B_2 Разбойнік спа- вядаецца ксяндзу. Кожны грэх – яблык, што ўпаў. Два апошнія – забітыя бацька і маці	- L ₃ Мадэй ачы- шчаецца ад грахоў і выраतोўвае душу

сваіх бацькоў, якія вырашылі яго правучыць; становіцца разбойнікам і забівае падарожнікаў¹.

Абавязковым для другога ходу з'яўляецца таксама наяўнасць папярэдняга выпрабавання. Верагодна, гэта звязана з тым, што менавіта ў гэтым функцыянальна-семантычным блоку абазначаецца епітым'я разбойніку Мадэю, якая наогул – краевугольны камень казкавага тыпу 756В. З 26 прааналізаваных тэкстаў папярэдняе выпрабаванне адсутнічае толькі ў чатырох [Афанасьев 1859, 91; Садовников 1884, 297; Зеленин 1915, 282; Драгоманов 1876, 51]. У беларускіх казках у другім ходзе папярэдняе выпрабаванне маецца заўсёды.

Інварыянтным элементам папярэдняга выпрабавання становіцца прадпісанне і яго выкананне: $\alpha_1\beta_1^m$. Гэтай формулай мы абазначаем епітым'ю (пакуту), якую накладвае на разбойніка юны ксёндз, што вярнуўся з пекла з распіскай, або святы падзвіжнік, або магілья. Выкананне гэтай пакуты і становіцца сэнсам асноўнага выпрабавання (A_2B_2). Прадпісанне і выкананне, неабходныя для здабыцця чароўнага памочніка, атаясамліваюцца з асноўным выпрабаваннем, якое складае сабой выкананне пэўнай задачы: $\alpha_1\beta_1^m = A_2B_2$. Пасля вырашэння гэтай задачы ў дзеянне ўступае памочнік, каторы адпускае героя грахі (новая задача і яе рашэнне A_2B_2).

¹ Звычайным шрыфтам у табліцы прадстаўлены інварыянтныя элементы казкавага тыпу, а курсівам – варыяцыі.

Папярэдняе выпрабаванне ў казцы пра разбойніка Мадэя ўключае ў сябе адну незвычайную пару функцый. У пошуках чароўнага памочніка герой-разбойнік наведвае некалькіх папоў, якія адмаўляюцца ад просьбы выпісаць яму належную пакуту і гінучь ад рук раз'юшанага пратаганіста [Романов 1887, 310; Афанасьев 1859, 93; Лесевич 1904, 255; Зеленин 1914, 326]. Скарыстаўшы наменклатуру, прадстаўленую ў Меляцінскага, мы прапаноўваем увесці новую формулу для пазначэння гэтай своеасаблівай казкавай калізіі: $(-\alpha_1)(-\beta_1)^m$. Адмова дарыцеля даць герою прадпісанне $(-\alpha_1)$ прыводзіць да таго, што адбываецца дзеянне, негатыўна-зваротнае выкананню прадпісання $(-\beta_1)$: герой знішчае патэнцыйнага дарыцеля за адмову выконваць сваю місію. Мы разглядаем гэтую незвычайную пару функцый як варыяцыю папярэдняга выпрабавання.

Яшчэ адной варыяцыяй папярэдняга выпрабавання становіцца асведамляльны дыялог разбойніка з праведнікам ці ксяндзом: $\alpha_1\beta_1^i$: герой-разбойнік або проста ўступае ў дыялог з праведнікам [Federowski 1902, 252–253, Glinski 1853, 17], або распытвае ксяндза, што ён бачыў у пекле [Боганева 2006, 334–336; Гнатюк 1897, 122–123, Гнатюк 1900, 31–35], або спавядаецца [Остапчук 1902, 465–467; Труды 1923, 12–13].

У Дабравольскага з'яўляецца яшчэ адна варыяцыя: ксёндз дае прадпісанне ісці да старца-пустэльніка, які ўжо і ўскладае пакуту $(\alpha_1\beta_1^m)$.

Асноўнае выпрабаванне другога хода трымаецца на выкананні задачы, якую даў герою-разбойніку святы чалавек. Такой задачай становіцца пакута, якая складаецца, як правіла, у неабходнасці паліваць булаву, якой герой забіваў людзей, або сухі (абгарэлы) парастак: $\alpha_1\beta_1^m = A_2B_2$. У Федароўскага сэнс пакуты даволі своеасаблівы: трэба ўзыйсці на Мадэева ложа, гэта значыць пераадолець страх перад ім.

Варыяцыяй у межах асноўнага выпрабавання другога хода становіцца яшчэ пара функцый A_2B_2 , якія абазначаюць споведзь героя перад ксяндзом, у час якой з дрэва падаюць яблыкі (або, наадварот, узлятаюць уверх, часам у выглядзе галубоў). Гэта варыяцыя выяўляецца ў 11 тэкстах.

Да ліку варыяцый належыць таксама аднесці пагібель героя $(-L_3)$, які ператварыўся ў камень, бо так і не здолеў аплакаць свой трэці грэх [Садовников 1884, 297].

Асноўнае выпрабаванне другога ходу ўтрымлівае шэраг варыянтаў, якія апісваюцца агульнай формулай A_1B_1 , але маюць рознае сэнсавое напаўненне: 1. Старац сам спальвае разбойніка (Садовников, Романов); 2. Герой сам забівае сябе, уляцеўшы ў дуб (Драгоманов); 3. Разбойнік абкладвае свой дом чабаром, які не дапускае да яго сатану [Садовников 1884, 296–297].

У беларускай традыцыі другі ход казкі пра разбойніка Мадэя нашмат больш варыятыўны, чым першы ход. У межах блока нястачы з'яўляецца прэдыкат **нечалавечае (чорт) дом чалавечае** (герой падпісаўся чорту або аб'яўлены яго кумам) [Добровольский 1891, 160–161; Романов 1887, 310] і шкодніцтва (**W**) (герой забіў бацьку і маці і яшчэ паўтары сотні чалавек) [Романов 1887, 310]. Папярэдняе выпрабаванне ў беларускіх казках адзначана трыма варыяцыямі: 1. Пара функцый $(-\alpha_1)(-\beta_1)^m$, якая абазначае адмову патэнцыйнага памочніка (папа)

даць пакуту і гібель ад рук разбойніка Мадэя [Романов 1887, 310]; 2. $\alpha_1\beta_1^i$ – асведамляльны дыялог разбойніка з праведнікам ці ксяндзом [Gliniski 1853; Fedefowski 1902; Боганева 2006]; 3. $\alpha_1\beta_1^m$ – парада юнака, які вярнуўся з пекла, наведзець старца-пустэльніка і магільню (Добровольский). У асноўным выпрабаванні ў шасці беларускіх казках з’яўляецца другое дзеянне героя, акрамя пакуты, – пакаянне, у час якога з яблыні абтрасаюцца яблыкі (A_2B_2).

Беларускія казкі пра кумаў ложка блізкія да таго, што Андрэеў назваў «цэнтральнаеўрапейскім тыпам» сюжэта 756В [Andrejev 1927, 201–203], паколькі яны паслядоўна падзяляюць асноўныя асаблівасці цэнтральнаеўрапейскага тыпу, апісаныя Андрэевым: 1. Запродаж героя чорту здзяйсняецца насуперак волі бацькоў; 2. Запраданы чорту герой выбірае духоўны шлях, становіцца ксяндзом і біскупам; 3. Запраданы юнак наведвае пекла адзін і 4. Ускладае пакуту на зваротным шляху з пекла.

Беларускі варыянт¹ казкі 756В

Сярод беларускіх казак пра кумаў ложка вылучаецца толькі адзін варыянт (Federowski).

Казка Федароўскага аднахадовая і, у адрозненне ад некаторых іншых тэкстаў, цалкам пазбаўленая элементаў першага ходу 756В (табл. 4). Тут грахоўнасць героя абазначаецца ў самым пачатку як нястача ($-L_3$). Герой сам ускладае на сябе пакуту, якая заключаецца ў наведванні падземнага свету. Пры сустрэчы з чароўным памочнікам, праведнікам, герой уступае з ім у асведамляльны дыялог ($\alpha_1\beta_1^i$): «Куды ідзеш, чалавек?» – «У пекла». У Федароўскага прысутнічае базавы элемент казкі 756В – супадзенне папярэдняга і асноўнага выпрабавання ($\alpha_1\beta_1^m = A_2B_2$),

Табліца 4. Функцыянальна-семантычная схема казкі Федароўскага

- E - L	ε	λ	E	L
- L_3 = - ten Дараванне грахоў	Сваё тов чужое Герой ускладае сам на сябе пакуту – спусціцца ў пекла (праз locha) $\alpha_1\beta_1^i$ Куды ідзеш, чалавек? – У пекла. $\alpha_1\beta_1^m = A_2B_2$ Куды цябе чэрці будуць весці, туды ты ідзі, бо калі не паслухаешся, загінеш	λ_1 праведнік	Сваё тов чужое $\alpha_1\beta_1^m = A_2B_2$ Чэрці ставяць героя перад агнём і забараняюць ісці (caus → (- oper) → plus). Ён ступае – агонь знікае. Чэрці ставяць героя перад Мацэевым ложкам і кажуць не ступаць (caus → (- oper) → plus), ён ідзе і нічога не адбываецца	ten = L_3 Героя выкідваюць з пекла, пасля смерці ён адпраўляецца ў рай

¹ Варыянтам мы называем такія казкі, у якіх інварыянтная схема значна змяняецца, але захоўваецца структурна-зместавая агульнасць адзінага казкавага тыпу.

аднак сэнсава-сюжэтнае напаўненне гэтага выпрабавання аказваецца не рэлігійным, а гераічным. Спачатку чэрці ставяць героя каля агню і забараняюць ісці. Ён ступае – агонь знікае. Гэта дзеянне адпавядае правілам паводзінаў са шкоднікам (**caus** → (**– oper**) → **plus**): герою даецца прадпісанне (**caus**), якое ён не павінен выконваць (**– oper**), каб атрымаць пэўнае казачнае «дабро» (**plus**). Чэрці ставяць героя перад Мадэевым ложаў і загадваюць не ступаць, тым не менш ён ідзе і нічога не адбываецца. Паўтараецца тое ж правіла (**caus** → (**– oper**) → **plus**). Такім чынам, сутнасць выпрабавання заключаецца ў правярцы героя на смеласць і яго недавер да нячыстай сілы.

Генезіс казкі «Разбойнік Мадэй» у старажытнарускай літаратуры і народнай культуры

Розныя вобразы і матывы казак 756В узыходзяць да сярэднявечнага хрысціянска-апакрыфічнага «Слова аб Крыжовым Дрэве». «Слова аб Крыжовым Дрэве» заключае ў сябе гісторыі аб паходжанні трох дрэваў, якія былі скарыстаныя для крыжоў на Галгофе і на якіх былі ўкрыжаваны Ісус Хрыстос, разважлівы і неразумны разбойнікі. Гісторыя ў славянскай літаратуры прыпісвалася Грыгорыю Багаслову (Назіянзіну) – хрысціянскаму святому і айцу царквы IV ст. Апокрыф пра Крыжовае Дрэва распаўсюдзіўся на Русі ў XV і XVI стст. і стаў адным з самых папулярных і ўплывовых некананічных рэлігійных твораў [Каган-Тарковская 1999, 402].

А. М. Весаляўскі першым звярнуў увагу, што сімвалізм апакрыфічнай легенды пра пакаранне Лота (а яна складае частку «Слова аб Крыжовым Дрэве») збліжаецца «с небольшой группой преимущественно славянских рассказов, развивающих известную тему о расцветании головки как признаке, что покаянный искус грешника (разбойника, кровосмесителя) угоден Господу» [Веселовский 1883, 378–379]. Больш за тое, Весаляўскі лічыў, што паміж легендай пра Крыжовае Дрэва і казкай існуе генетычная сувязь. Гэту сувязь ён выявіў пры параўнанні матываў брэтонскіх легенд са славянскімі і літоўскімі. У брэтонскіх легендах разбойнік пачынае раскайвацца пасля таго, як дазнаўся ад юнака з імем Мадэй, які вярнуўся з пекла, пра пакаранне, якое яго там чакае. Ён вырошчвае дрэва з галавешкі, але затым загадвае зрабіць сабе з гэтага дрэва крыж і трымае на ім тую ж пакуту, як і Хрыстос [Веселовский 1883, 385]¹. Падобнага з Весаляў-

¹ Аб'яднанне апакрыфічна-легендарных і казковых рысаў характэрна таксама для балгарскіх сюжэтаў, якія прыводзіць Фларэнціна Бадаланава-Гелер. Героем балгарскіх тэкстаў, што знаходзіцца як бы на мяжы між апакрыфічнай легендай і казкай пра разбойніка Мадэя, з'яўляецца Лот. Каб выкупіць свой грэх інцэсту, у адным выпадку, па загадзе самога Госпада, ён павінен зрэзаць тры парасткі з дрэва на магіле Адама, абпаліць іх, пасадзіць і паліваць тры гады, пакуль яны не прарастуць, прычым ваду насіць у роце [Бадаланова-Геллер 2017, 390]; у другім выпадку, па настойванні манастырскага святара, Лот павінен ссекчы тры дрэвы, спаліць іх, а тры галавешкі пасадзіць і паліваць [Бадаланова-Геллер 2017, 459]. У абодвух выпадках д'ябал актыўна перашкаджае Лоту, але ў таго ўсё ж атрымліваецца выгадаваць дрэвы. Кантамінацыю балгарскіх сюжэтаў з легендай пра Крыжовае Дрэва адзначае Т. А. Агапкіна, указваючы на тое, што сюжэт легендаў блізкі да казкавага тыпу 756В, аднак актантам у іх выступае старазапаветны Лот [Агапкина 2019, 366–367].

скім пункту гледжання прытрымліваўся таксама М. Андрэеў. Ён лічыў, што першапачатковая версія сюжэта 756В узнікае ў Францыі ці ў кельцкіх насельніках Брэтані ў выніку злучэння асобных шырокараспаўсюджаных рэлігійна-легендарных матываў [Andrejev 1927, 216–218].

Адзін з дзеючых герояў легенды пра Крыжовае Дрэва – старазапаветны патрыярх Лот, пляменнік Аўраама. Ён здзейсніў вялікі грэх – ненаўмысны інцэст са сваімі дочкамі: каб мець нашчадкаў, яны нападлі бацьку і зацяжарылі ад яго (Быц. 19: 30–38).

І біблейна-апакрыфічны Лот, і казкавы разбойнік Мадэй паўстаюць як вялікія грэшнікі, якія маюць патрэбу ў адпушчэнні грахоў і для таго адбываюць ачышчальныя дзеянні. Епітым’яй Лота ў легендзе становіцца здабыццё галавешак ад свяшчэннага палаючага дрэва і вырошчванне з іх новага дрэва. Дрэва Лота ссякае Саламон пры будаўніцтве іерусалімскага храма, але, паколькі яно не падыходзіць, яго пакідаюць стаяць унутры храма. Затым з яго вырабляюць крыж для разважлівага разбойніка. Казкавы разбойнік збліжаецца з Лотам таксама пры дапамозе інцэстуальнага матыву: у казках Афанасьева і Садоўнікава герой уступае ў сувязь з маці, сястрой і кумой¹.

Лот апакрыфічнай легенды вызначае галоўныя рысы казкавага героя: яго грахоўнасць, здзяйсненне пакаяннага подзвігу, сувязь з воднай стыхіяй (гэта актуальна, калі герой паўстае не як разбойнік, а як млынар). Часцей, аднак, герой казкавага тыпу 756В усё ж не млынар, а герой, які раскайваецца. Гэты статус вызначаецца апакрыфічнай легендай: Лот – грэшнік, які раскайваецца, вырошчвае цудоўнае дрэва, на якім укрываюцца на Галгофе разважлівага разбойніка. Узнікае такая гістарычная паслядоўнасць: Лот – евангельскі і апакрыфічны разважлівы разбойнік – разбойнік Мадэй, кум сатаны. У адным з тэкстаў, якія захоўваюцца ў архіве Літаратурнага музея Эстоніі, мы сустракаем прамое атаясамліванне казкавага разбойніка з евангельскім разважлівым разбойнікам: герой прыбывае да Галгофы, яго ўкрываюць разам з Хрыстом, і ён прамаўляе малітву праведнага разбойніка: «Помяни мя, Господи, во Царствии Твоем», пасля чаго трапляе ў рай [АЭЛМ]. Часцей, аднак, узаемазвязь разважлівага разбойніка і разбойніка Мадэя выяўляецца ў тым, што апошні памірае, лежачы крыжом, гэта значыць у крыжападобнай позе. Гэты эмблематычны казкавы вобраз відавочна адсылае да разбойніка, што вісеў на крыжы.

Канстантай фінальнай часткі 756В становіцца спальванне героя: ён або спальвае сябе сам, або яго спальвае святар, або ён рассыпаецца прахам. Матыў гарэння ўзыходзіць да легенды: Лот прыносіць тры галавешкі ад дрэва, якое Сіф спальвае ў Егіпце ў памяць Адама і якое вырасла на месцы смерці Адама. «Часть от того древа вынесла река Тигр из Рая, и осталась она на песке. И когда захотел Сиф помянуть отца своего Адама, показал ему ангел это древо, и возжег Сиф огонь на реке, именуемой Нил, и тем память сотворил отцу своему.

¹ Ян Карловіч прыводзіць адметныя матэрыялы з індыйскай і фінскай міфалогій, якія паказваюць узаемазвязь паміж інцэстам і пакутай на распаленым ложку [Karlovizs 1889, 125].

И тот огонь будет неугасимым, и гореть ему до скончания мира непрестанно»¹ [БЛДР 1999, 285].

Тут трэба памятаць, што Галгофа, дзе ўстанаўліваюць тры крыжы, тоесная Адамавай галаве (на абразях гэта сімвалізуецца чэрапам з крыжападобна складзенымі косткамі). У «Слове аб Крыжовым Дрэве» падрабязна апавядаецца пра тое, што Галгофскі ўзгорак уяўляе з сябе Адамаву галаву, якая была вынесена з Раю разам з дрэвам, якое потым запаліў Сіф у Егіпце, а затым была засыпана ізраільцянамі камянямі².

Галавешкі, з якіх у апакрыфічнай легендзе – Лот, а ў казцы – разбойнік вырошчваюць новае дрэва, з’яўляюцца часткай палаючай Адамавай галавы. Атрымліваецца, гарэнне казкавага героя-разбойніка вызначаецца апакрыфічным генезісам галавешкі, з якой ён мусіць выгадаваць дрэва. У асобных казках герой зрастаецца з дрэвам, пакрываецца імхом, на ім птушкі з’яўляюць гнёзды. Пасля пакаяння ён згарае, і, відавочна, разам з угадаваным дрэвам, што ізноў жа адсылае нас да вобраза палаючага дрэва на рацэ Ніл, звязанага з Адамам: разбойнік прыпадабняецца да Адамавай галавы, што ляжыць перад Галгофаю, на якой узвышаецца крыж. Крыж у казцы замяшчаецца райскім дрэвам. Гэта дрэва сімвалічна звязанае з крыжам на Галгофе: яно вырастае з булавы, якую ўваткнулі ў зямлю на гары, і тым прыпадабняецца да посаха Майсея, якім старазапаветны прарок высек ваду са скалы (Вых. 17: 5–7) і які стаў, такім чынам, правобразам Крыжа Гасподня як крыніцы вады жыцця.

Матыву зрастання героя-грэшніка з дрэвам можна даць не хрысціянскае, а больш даўняе архаічнае вытлумачэнне. Афанасьёў разглядае дрэвы як засяроджанне душы памерла [Афанасьев 1994, 508]. Знаходжанне чалавечай душы ў дрэве разумелася як праходжанне чыстца: «Літоўцы верылі, што Бог не пасылае грэшнага чалавека адразу ў пекла, але загадвае перш адпакутаваць

¹ Гэта частка легенды легла ў аснову казкавага тыпу ATU 772 «Wood for the Holy Cross».

² Саламон звяртаецца да дэманаў, над якімі мае ўладу, каб яны прынеслі адно з райскіх дрэваў: «Заклинаю вас печатью Господнею, что дал мне сам Бог, идите и принесите его сюда, взяв за вершину и за корни». И пошли демоны и вырвали древо с корнем, и захватили Адамову главу в корнях, и принесли в Иерусалим, и отсеки древо от корней. <...> Глава же Адамова осталась в корнях, и никто не видел ее. Соломон же отправился на охоту, и застигла его внезапная буря. Слуга его, носящий верхнюю царскую одежду, отстал от царя, увидел пещеру и спрятался в ней вместе с борзой собакой и ястребом. И, прятаясь там, увидел, что пещера из кости, а не из камня. Когда утихла буря, вышел слуга и отыскал царя. И сказал ему Соломон: «Раб, куда ты делся с моей одеждой? Меня дождь вымочил, а ты как остался сухим?» Слуга ответил: «Господин, увидел я пещеру и влез в нее с борзой и с ястребом, а конь мой снаружи стоял. И увидел я, что пещера костяная, а не каменная». Царь же пошел наутро и приказал очистить пещеру от корней и земли. И понял, что это Адамова глава и что она вынесена вместе с деревом, которое дал Сифу ангел, когда Адам умирал. <...> И когда понял Соломон, что то есть Адамова глава, перенес ее в центр Иерусалима. И призвал, и сошлись все люди, и повелел им, сказав: «Что я буду делать, то же и вы, глядя на меня, делайте». И взял камень Соломон и, поклонившись главе, сказал: «Кланяюсь тебе как первому творению Божию», и, бросив камень на главу, сказал: «Бью тебя как отступника Божия». И весь народ побросал камни. И вырос Литостратон – по-еврейски – «Побиение» [БЛДР 1999, 289, 291].

на Зямлі і найперш усоўвае яго душу ў дрэва» [Бераснявічус 2020, 41]. Такім чынам, матыў ужыўлення, амаль атаясамлення героя-разбойніка з дрэвам, што фіксуецца якраз у беларускай традыцыі, можа тлумачыцца як праходжанне душы праз чыснец перад скіраваннем у рай.

Спальванню на вогнішчы ў казцы можа папярэднічаць збіранне сухога галля. Гэты матыў таксама ўзыходзіць да легенды, калі Саламон ссек дрэва Лота, «люди же, верующие в древо, собрали ветви древесные и принесли с плачем в Иерусалим» [БЛДР 1999, 287]. Галлё ў агні з'яўляецца варыянтам галавешкі і згарэлага ў фінале казкі разам з героем дрэва.

Вобраз апакрыфічнага Лота тлумачыць, як мы ўжо адзначылі, сувязь героя казкі з вадой, што выяўляецца ў Дабравольскага: старазапаветны патрыярх аплаквае свае грахі, седзячы каля сутокаў дзвюх рэк – Іора і Дана, а насенне для свайго дрэва (галавешкі з агнём) здабывае на рацэ Ніл. Гэты матыў аплаквання грахоў утрымліваецца, праўда, не ў «Слове о Крестном Древе», а ў так званым казанні Севярыяна Габальскага, адным з варыянтаў апокрыфа пра Крыжовае Дрэва [Пыпин 1862, 83].

У якасці дрэва, якое павінен, паліваючы, вырасціць герой-разбойнік, як правіла, фігуруе яблыня (яблыневая булава). У народнай міфалогіі яблыня атаясамліваецца з дрэвам пазнання [Белова, Кабакова 2014, 456]. Весалоўскі адзначае, што для легенд пра дрэва Лота характэрна ўяўленне пра тое, што на ім быў укрываваны не разважлівы разбойнік, а сам Хрыстос [Веселовский 1883, 378]. Гэта значыць, што ў межах легенды дрэва пазнання і дрэва Лота (разважлівага разбойніка) збліжаюцца. У казачнай традыцыі яблыня і яблыкі звязаны з жыццём, смерцю і нядзеляй. «У народна-біблейнай традыцыі з'яданне яблыка з дрэва пазнання выклікае смерць. Згодна з ірландскім паданнем, яблыкам быў забіты Каін. У нямецкай казцы мярцвяк з'яўляецца ў выглядзе вогненнага яблыка, пакуль яго не пахавалі так, як ён прагнуў» [Eckehart Spengler 1979, 622–623], яблыкі ратуюць ад хвароб (гл. ATU 551 «Water of Life», 610 «The Healing Fruits»), уваскрашаюць памерлых (гл. ATU 590 «The Faithless Mother», 673 «The White Serpent's Flesh»)» [Eckehart Spengler 1979, 622]. У казцы пра кумаў ложка яблыкі могуць разумецца як душы забітых разбойнікам Мадэем, прычым падчас фінальнай споведзі героя гэтыя яблыкі падаюць у знак адпушчэння грахоў, часам ператвараючыся ў птушак і ўзлятаючы ў неба. Значыць, яблыкі аб'ядноўваюць у сабе матывы смерці і ўваскрэсення. Варта таксама звярнуць увагу на тое, што разбойнік Мадэй зрастаецца з яблыняй і згарае разам з ёй, і гэта становіцца знакам яго ачышчэння і ператварэння, часовай смерці і ўваскрэсення.

Апакрыфічны Лот атрымлівае ў «Слове аб Крыжовым Дрэве» ад праведнага Аўраама невыканальнае пакаяннае заданне – прынесці агонь ад дрэва, што гарэла на Ніле і ахоўвалася звярамі: «Но когда согрешил Лот и пришел к Аврааму на покаяние, и когда услышал Авраам, то так ужаснулся, что послал Лота на погибель, и сказал ему: “Пойди и принеси огня, что горит на Ниле реке”» [БЛДР 1999, 285]. У гэтай «епітым'і», дадзенай Аўраамам Лоту, належыць шу-

каць генезіс казкавай пакуты, што і з'яўляецца базавым элементам казак пра кумаў ложа¹.

У казцы Дабравольскага ўтрымліваецца адна заўважная асаблівасць, пра якую мы ўжо ўзгадвалі: пратаганістам другога ходу з'яўляецца не разбойнік, а млынар. Гэта дэталі паграбуе асобнай інтэрпрэтацыі.

Млынар у Дабравольскага паўстае як аламорф разбойніка Мадэя. Узаема-сувязь млынара і разбойніка ў межах 756В раскрываецца ў святле этналінгвістычных даследаванняў. У традыцыйнай славянскай культуры млынары адносяцца да ліку «знаючых» людзей, якія ўваходзяць у кантакт з нячыстай сілай (з вадзяным, чортам), засяляюць межы асвоенай людзьмі жылой прасторы (за вёскай, ля вады) і надзелены звышнатуральнымі, у тым ліку чарадзейскімі, здольнасцямі [Петрухин 2004, 221]. Т. У. Цыўян паказвае, што ў людзей з асаблівымі ведамі заўсёды маецца апякун-двайнік: пастух/лесавік, млынар/вадзянік, каваль/чорт і г. д. [Цивьян 2000, 183]. З гэтае прычыны ў народнай хрысціянскай культуры млынар заўсёды лічыўся вялікім грэшнікам: «...на іконе XVIII в. из киевского Златоверхого Михайловского монастыря мельник помещен в ад наряду с кравцом, сапожником, ведьмой, прелюбодеямикумовьями, где грешники танцуют под музыку скрипача» [Петрухин 2004, 221].

Разам з тым млынар надзяляўся уладаю над нячыстай сілай, што, сярод іншага, забяспечвалася валоданнем травой з назвай «адамава галава», якая лічылася магічнай. Узаемасувязь млынара з адамавай галавой дазваляе перакінуць масток да легенды пра Крыжовае Дрэва. Дрэва, якое ўзгадоўвае апакрыфічны Лот, паходзіць з насення, што парасло з сапраўднай галавы Адама. Затым дрэва было скарыстанае для вырабу крыжа для разбойніка пасля раскаяння. Гэты крыж быў устаноўлены на Галгофе – месцы закапанай галавы Адама і ўкрыжавання Хрыста. Травя «адамава галава» служыла апатрапеем, што засцерагае млыны, маючы на ўвазе суаднясенне млына і Галгофы. Крылы млына можна разумець як аналаг галгофскага крыжа, на якім быў укрыжаваны праведны разбойнік, а сам млын паўставаў як аналаг «галавы Адама», галгофскага ўзгорка.

Яшчэ адна семантычная асаблівасць казкі Дабравольскага, звязаная з легендай пра Крыжовае Дрэва, – магільня як чароўны памочнік.

У казцы Дабравольскага выбудоўваецца такая паслядоўнасць чароўных памочнікаў, да якіх у страху пасмяротнага пакарання звяртаецца млынар: юны святар – пустэльнік – магільня. Гэта градацыя мае сакральна-хрысціянскую афарбоўку. Першы памочнік – малады святар, другі – стары праведнік-анахарэт. Што ж магільня? Чаму трыяда чароўных памочнікаў замыкаецца ёй? Сакральны статус магільні можа быць зразумелы таксама праз сярэднявечны апокрыф пра Крыжовае Дрэва.

Казкавая магільня звязаная з Адамавай галавой, якая, згодна з апокрыфам, уяўляла сабой касцяную пячору, яна была адшукана Саламонам і перанесена

¹ Ян Карловіч узводзіць казкавую пакуту да старажытнаіндыйскіх аскетчных практык, зафіксаваных у «Рамаяне» [Karlovicz 1889, 126–128].

ў Іерусалім. Саламон разам з жыхарамі Іерусаліма пакланіўся галаве Адама як першаму тварэнню Божаму і закідаў яе камянямі як першага адступніка Божага. Так і ўзнікла Галгофа, на якой былі ўзведзены тры крыжы, у тым ліку праведнага разбойніка, што паслужыў прататыпам для млынара (разбойніка), які ў раскаянні імкнецца пазбегнуць пякельнага кумавага ложка. Казкавая магільня загадвае млынару збіраць хвораст, на якім ён затым і згарыць. Матыў гарэння апасродкавана збліжае апакрыфічную Адамаву галаву і казкавую магільню. У Слове пра Крыжовае Дрэва расказваецца, што частка дрэва, якая вырасла з галавы памерлага Адама, была вынесена з рая і апынулася ў Егіпце, дзе яго рытуальнае спаленне праводзіць Сіф у памяць пра свайго бацьку.

«Разбойнік Мадэй» і іканапісная традыцыя

Казкавы разбойнік Мадэй звязаны з іканапісным тыпам евангельска-апакрыфічнага разважлівага разбойніка. Прыкметай асаблівай увагі да гэтага іканапіснага персанажа ў рускай царкоўнай культуры з'яўляецца ўзнікненне яго адзінаасобных іканапісных выяў. Падобныя абразы атрымліваюць шыро-



кае распаўсюджанне на Русі з XVI ст. і карыстаюцца папулярнасцю аж да XIX ст. Значэнне іканапіснага тыпу разважлівага разбойніка пацвярджаецца яго прысутнасцю ў іканастасе Благавешчанскага сабора Маскоўскага Крамля. Паказальна, што ў каталіцкай традыцыі асобныя алтарныя выявы разважлівага разбойніка з'явіліся пазней, у XVII–XVIII ст. [Lucchesi Palli 1974, 68].

Абраз разважлівага разбойніка размяшчаўся на паўночнай браме іканастаса, выявы на якім «имели назидательный характер, содержали сюжеты покаяния и обретения грешником Царства Божиего» [Шалина 2000, 573]: прарок Данііл у львінай пячоры, тры отракі ў пячы вогненнай, гісторыя грэхападзення праайцоў, іх выгнанне з рая і пакаяны плач каля брамы рая, Улоння Аўраамавага. «Идея утраченного и вновь обретенного Рая – одна из главных в убранстве боковых врат – наиболее полно отражалась в образе самого Благоразумного разбойника, чье полнофигурное изображение, благодаря ясности и емкости символического содержания, в XVI веке стало самым распространенным на древнерусских алтарных вратах» [Шалина 2016, 340].

Разважлівы разбойнік. Паўночная брама іканастаса прыдзела сабора Архангела Міхаіла Благавешчанскага сабора Маскоўскага Крамля. Каля 1560 г.



Разважлівы разбойнік Рах.
Маленная на Волкавых могілках.
Паўночныя дзверы. XVII ст.



Разважлівы разбойнік
Дыжмон. Паўночная брама іканастаса.
Сярэдзіна XVII ст.

«Неотъемлемым для иконографии Благоразумного разбойника стал крест в его руках – божественное знамение для входа в Рай» [Шалина 2016, 341; Lucchesi Palli 1974, 68]. Часам разбойнік прыціскае крыж крыжападобна складзенымі далонямі [Шалина 2016, 342]. Гэта іканапісная традыцыя, верагодна, вызначае выяўленчыя падрабязнасці казкавага разбойніка, а менавіта – яго крыжападобную позу, у якой ён ляжыць пад дрэвам або на ачышчальным вогнішчы.

Аналізуючы абразы «Уваскрэшання Хрыстова з зыходам у пекла» XVI–XVIII ст., В. Р. Пуцко паказвае, што іх неад’емнай часткаю становіцца гутарка разважлівага разбойніка ў раі з прарокам Ільём, Іаанам Хрысціцелем і Хрыстом. Характэрнай рысай гэтых уваскрашэнскіх абразоў выступае выява райскага саду з дрэвамі і птушкамі. Гэты іканаграфічны матыў пераносіцца на адзінаасобныя абразы, дзе разважлівы разбойнік выяўляецца ў акружэнні райскіх кветак. Гэты іканаграфічны матыў прысутнічае ў казцы ў злёгка мадыфікаваным выглядзе. Разбойнік, што каецца і адбывае сваю епітым’ю, трапляе як быццам у рай:

яго ахінае яблыня з залатымі яблыкамі, ад якіх разыходзіцца незямны водар, вакол яго спяваюць птушкі і нават уюць гнёзды на ім самім, парослым імхом.

Праз іканапіс, верагодна, атрымлівае распаўсюджанне традыцыйнае для беларускай традыцыі імя казкавага разбойніка – Мадэй.

У Евангеллі і ў святаайцоўскай літаратуры разважлівы разбойнік пазбаўлены імя, але атрымлівае яго ў літаратуры апакрыфічнай. У Евангеллі ад Нікадзіма (V ст.) ён носіць імя Дысмас (Δύσμας). «На працягу ўсяго Сярэднявечча Дысмас лічыўся ўзорам (Vorbildgestalt) грэшніка, што раскаяўся і быў памілаваны» [Wimmer 1981, 697–698]. Пад уплывам Евангелля ад Нікадзіма ў рускім асабовым спісе XVII ст. зацвярджаецца імя Дыжмон [Ровинский 1881, 870–871]. А. М. Весялоўскі і Б. Р. Дзеравенскі ўзгадваюць імя разважлівага разбойніка, якое сустракаецца ў Collectanea Псеўда-Беды, – Matha, адсюль – Мадэй [Веселовский 1883, 385; Деревенский 2001, 132].

Імя Дысмас у заходнееўрапейскай традыцыі «замацавалася дзякуючы выкарыстанню ў “Каталозе святых” (Natalibus. CatSS. III 228) Пятра Наталіса (XIV ст.), якое было папулярным у познім Сярэднявеччы» [Зайцев 2023]. Гэта імя выкарыстоўваецца ў казковым тыпе ATU 750E «Flight to Egypt» (Уцёкі ў Егіпет), што зведаў уплыў апакрыфічнага «Арабскага Евангелля дзяцінства» [Uther 2015, 170]. Магчыма, Мадэй, найбольш распаўсюджанае імя ў заходняй казкавай традыцыі, зафіксаванае ў ATU, з’яўляецца нічым іншым, як скажонай формай імя Дысмас, якое часам чыталася як Дым(ас). Імя Мадэй магло трапіць у беларускую народную традыцыю праз польска-каталіцкі ўплыў¹.

Высновы. Усходнеславянскія казкі 756В складаюцца з двух хадоў, кожны з якіх уключае ў сябе блок нястачы, папярэдняе і асноўнае выпрабаванне.

Першы ход беларускіх казак пра кумаў ложак амаль цалкам супадае з інварыянтам 756В. Варыяцый у межах блока нястачы з’яўляецца спакушэнне чортам жанчыны, якая прадае сваё дзіця. У выпадку папярэдняга выпрабавання варыяцыя з’яўляецца толькі ў Дабравольскага: сустрэчы героя з млынаром (аламорф разбойніка Мадэя) папярэднічаюць два прамежкавыя выпрабаванні, дзе памочнікамі выступае старац-пустэльнік і магілья.

У беларускай традыцыі другі ход казкі пра разбойніка Мадэя значна больш варыяцыйны, чым першы ход. У межах блока нястачы з’яўляецца матыў дамінавання нечалавечай істоты (герой падпісаўся чорту або абвешчаны яго кумам), а таксама шкодніцтва (герой забіў бацьку і маці і яшчэ паўтары сотні чалавек). Папярэдняе выпрабаванне адзначана дзвюма галоўнымі асаблівасцямі: 1. Негацыйная пара прадпісання і выканання (адмова патэнцыйнага памочніка (папа) даць пакуту і гібель ад рук разбойніка Мадэя), 2. Інфармацыйны дыялог разбойніка з праведнікам або ксяндзом. У асноўным выпрабаванні ў шасці бела-

¹ Ян Карловіч адносна генезісу імя Мадэя прапаноўвае цікавую думку, якую можна кваліфікаваць як эўгемерычную. На думку польскага даследчыка, імя Мадэй узыходзіць да імя венгерскага ваяводы Феліцыяна Амадэя, які здзейсніў разбойнае напаўдзеянне на венгерскага караля Карла і яго жонку. Затым сям’я Амадэяў пасялілася ў Польшчы і, на думку Карловіча, набыла агульнанародную вядомасць, што паслужыла правобразам для казкавага разбойніка [Karłowicz 1889, 105].

рускіх казках з'яўляецца другое дзеянне героя, акрамя пакуты, – пакаянне, якое суправаджаецца абтрасаннем яблыні.

Андрэеў лічыў, што заходні варыянт 756В, які ўзнік у Францыі, з'яўляўся першапачатковым і распаўсюджванне казкавага сюжэта ішло шляхам запазычання і матывайнай трансфармацыі з Захаду на Усход, праз Польшчу і Украіну ў Расію. Даследаванні Весаляўскага, Бадаланавай Гелер, Каган-Таркоўскай і наша ўласнае даюць падставы меркаваць, што ўсходнеславянскія сюжэты пра кумаў ложка маглі быць не вынікам міграцыі, а аўтахтонным утварэннем, якое ўзнікла незалежна ад заходнееўрапейскага ўплыву ў выніку злучэння апакрыфічна-легендарных матываў, ікананічнай традыцыі і народна-міфалагічных уяўленняў. Так, у казцы пра разбойніка Мадэя адбываецца складаны сімбіёз матываў і вобразаў, характэрных для сярэднявечнага апакрыфічнага «Слова аб Крыжовым Дрэве», ікананічнага тыпу разважлівага разбойніка і народных уяўленняў аб дрэве як месцы часовага знаходжання душы на шляху ў рай і аб млынару як вялікім грэшніку.

Спіс скарачэнняў

БЛДР – Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1–20 / под ред. Д. С. Лихачева [и др.]. – СПб.: Наука, 1997–2020.

СУС – Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. – Л., 1979.

АЛМЭ – Архіў Літаратурнага музея Эстоніі.

ATU – The types of international folktales: A Classification and Bibliography Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson by Hans-Jörg Uther: 3 vols. Helsinki, 2004.

Спіс выкарыстаных крыніц

Агапкина 2019 – Агапкина, Т. А. Деревья в славянской фольклорной традиции : очерки / Т. А. Агапкина. – М.: Индрик, 2019. – 656 с.

Афанасьев 1859 – Афанасьев, А. Н. Народные русские легенды / А. Н. Афанасьев. – Лондон, 1859. – XXXII, 206 с.

Афанасьев 1994 – Афанасьев, А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов / А. Н. Афанасьев. – М.: Индрик, 1994. – Т. 2. – 784 с.

Бадаланова Геллер 2017 – Бадаланова Геллер Ф. Книга сущая в устах: фольклорная Библия бессарабских и таврических болгар / Ф. Бадаланова Геллер. – М.: Ун-т Дмитрия Пожарского, 2017. – 854 с.

Белова, Кабакова 2014 – У истоков мира: Русские этимологические сказки и легенды / сост. О. В. Белова., Г. И. Кабакова. – М.: ИСЛ РАН; Форум; Неолит, 2014. – 528 с.

БЛДР 1999 – Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д. С. Лихачева [и др.]. – СПб.: Наука, 1999. – Т. 3. – 413 с.

Бераснявічус 2020 – Бераснявічус, Г. Вырай: паняцце пра пасмяротнае жыццё ў старалітоўскім светапоглядзе / Г. Бераснявічус. – Смаленск: Інбелкульт, 2020. – 191 с.

Боганева 2006 – Традиційная мастацкая культура беларусаў: у 6 т. – Т. 3: Гродзенскае Панямонне: у 2 кн. Кн. 2 / А. М. Боганева [і інш.]; агул. рэд. Т. Б. Варфаламеевай. – Мінск: Выш. шк., 2006.

Веселовский 1883 – Веселовский, А. Н. Западные легенды о древе креста и Слово Григория о трех крестных древах // Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха / А. Н. Веселовский. – СПб.: Тип. Императ. Акад. наук, 1883. – Т. VI–X. – С. 367–424.

Деревенский 2001 – Иисус Христос в документах истории / под ред Б. Г. Деревенский. – СПб. : Алетей, 2001. – 571 с.

Добровольский 1891 – Добровольский, В. Н. Смоленский этнографический сборник / В. Н. Добровольский. – СПб. : Тип. Е. Евдокимова, 1891. – Ч. I. – 716 с.

Драгоманов 1876 – Драгоманов М. Малорусские народные предания и рассказы / М. Драгоманов. – Киев : Тип. М. П. Фрица, 1876. – 436 с.

Гнатюк 1897 – Етнографічний збірник / сост. В. Гнатюк. – Львів : Наук. т-во імені Шевченка, 1897. – Т. III. – 236 с.

Гнатюк 1900 – Етнографічний збірник / сост. В. Гнатюк. – Львів : Етнограф. Ком. Наук. т-ва імені Шевченка, 1900. – Т. IX. – 284 с.

Лесевич 1904 – Етнографічний збірник / сост. В. Лесевич. – Львів : Наук. т-во імені Шевченка, 1904. – Т. XIV. – 366 с.

Зайцев 2023 – Зайцев, Д. В. Дисмас // Православная энциклопедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.pravenc.ru/text/178545.html>. – Дата доступа: 15.05.2023.

Зеленин 1914 – Зеленин, Д. К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества / Д. К. Зеленин. – Пг. : Тип. А. В. Орлова, 1914. – Т. I. – 482 с.

Зеленин 1915 – Зеленин, Д. К. Великорусские сказки Вятской губернии. – Пг. : Тип. А. В. Орлова, 1915. – 640 с.

Каган-Тарковская 1999 – Каган-Тарковская, М. Д. [Комментарий к] «Слову о Крестном древе» // БЛДР. – СПб. : Наука, 1999. – Т. 3. – С. 402–406.

Каяниди 2020 – Каяниди, Л. Г. Структурно-семантическая типология метаморфозно-орнитологического сюжета восточнославянской сказки (СУС 425М) / Л. Г. Каяниди // Фольклор: структура, типология, семиотика. – 2020. – Т. 3, № 1. – С. 56–93. DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-1-56-93

Кузнецова 2003 – Кузнецова В. С. Легендарные сказки из фольклорной коллекции Государственного архива Новосибирской области: сюжеты «Кумова кровать» и «Образ-порук» / В. С. Кузнецова // Сибирский филологический журнал. – 2003. – № 3. – С. 82–89.

Малинка 1902 – Малинка, А. Н. Сборник материалов по малорусскому фольклору / А. Н. Малинка. – Чернигов : Тип. Губ. земства, 1902. – XXI + 388 с.

Мелетинский, Неклюдов, Новик, Сегал 2023 – Мелетинский, Е. М., Неклюдов, С. Ю., Новик, Е. С., Сегал, Д. М. Структура волшебной сказки / Е. М. Мелетинский, С. Ю. Неклюдов, Е. С. Новик, Д. М. Сегал. – М. : РГГУ, 2023. – 237 с.

Остапчук 1902 – Остапчук, В. Народные песни, сказания, сказки и проч. / В. Остапчук // Живая старина. – 1902. – Т. III–IV. – С. 442–473.

Петрухин 2006 – Петрухин, В. Я. Мельник // Славянские древности : этнолингв. слов: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого / В. Я. Петрухин. – М. : Междунар. отношения, 2004. – Т. 3. – С. 220–222.

Пуцко 1966 – Пуцко, В. Г. Благоразумный разбойник в апокрифической литературе и древнерусском изобразительном искусстве / В. Г. Пуцко // Тр. отд. древнерус. лит. – 1966. – Т. 22. – С. 407–418.

Пыпин 1862 – Пыпин, А. Н. Памятники старинной русской литературы / А. Н. Пыпин. – СПб. : Тип. П. А. Кулиша, 1862. – Вып. III. – 180 с.

Ровинский 1881 – Ровинский, Д. А. Русские народные картинки / Д. А. Ровинский. – М. : Типография Императорской Академии наук, 1881. – Кн. 2: Листы исторические, календари и буквари – 531 с.

Романов 1887 – Романов Е. Р. Белорусский сборник / Е. Р. Романов. – Витебск : Тип. Г. А. Малкина, 1887. – Вып. III. – 444 с.

Садовников 1884 – Садовников, Д. Н. Сказки и предания Самарского края / Д. Н. Садовников. – СПб. : Тип. М-ва внутренних дел, 1884. – 404 с.

Труды 1923 – Труды Костромского научного общества по изучению местного края. – Кострома, 1923. – Вып. XXIX. Третий этнографический сборник. – 108 с.

Худяков 1964 – Худяков, И. А. Великорусские сказки / И. А. Худяков. – М. ; Л. : Наука, 1964. – 301 с.

Цивьян 2000 – Цивьян, Т. В. Об одном классе персонажей низшей мифологии: «профессионалы» / Т. В. Цивьян // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. – М. : Индрик, 2000. – С. 177–192.

Шалина 2000 – Шалина, И. А. Боковые врата иконостаса: иконография и символика / И. А. Шалина // Иконостас: происхождение, развитие, символика : сб. ст. – М. : Прогресс – Традиция, 2000. – С. 559–598.

Шалина 2016 – Шалина, И. А. Образ Благоразумного разбойника на боковых вратах псковских иконостасов / И. А. Шалина // Искусство христианского мира. – М. : ПСТГУ, 2016. – Т. XIII. – С. 339–358.

Andrejev 1927 – Andrejev, N. P. Die Legende vom Raeuber Madej / N. P. Andrejev. – Helsinki : Suomalainen tiedeakademia, 1927. – 332 S.

Eckehart Spengler 1979 – Eckehart Spengler, W. Apfel, Apfelbaum / W. Eckehart Spengler // Enzyklopädie des Märchens. – Berlin ; New York : Walter de Gruyter, 1979. – B. II. – S. 622–625.

Glinski 1853 – Glinski, A. J. Bazarz polski. Zbior basni, powiesci i gawed ludowych / A. J. Glinski. – Wilno : w Drukarni Gubernialnej, 1853. – T. IV. – 254, [1] s.

Hauschild 2004 – Hauschild, C. Räuber Madej / C. Hauschild // Enzyklopädie des Märchens. – Berlin ; New York : Walter de Gruyter, 2004. – B. XI. – S. 335–342.

Federowski 1902 – Federowski, M. Lud bialoruski na Rusi Litewskiej / M. Federowski. – Krakow, 1902. – T. II. – 360 c.

Karłowicz 1888 – Karłowicz, J. Podanie o Madeju / J. Karłowicz // Wisła. – 1888. – T. II, z. 4. – S. 804–821; 1889. – T. III, z. 4. – S. 881–885.

Lucchesi Palli 1974 – Lucchesi Palli, E. Dismas / E. Lucchesi Palli // Lexikon der christlichen Ikonographie. – Rom ; Freiburg ; Basel ; Wien : Herder, 1974. – B. VI. – S. 68–71.

Uther 2015 – Uther, H.-J. Deutscher Märchenkatalog / H.-J. Uther. – Münster ; New York : Waxmann, 2015. – 758 S.

Wimmer 1981 – Wimmer, E. Dismas / E. Wimmer // Enzyklopädie des Märchens. – Berlin ; New York : Walter de Gruyter, 1981. – B. III. – S. 697–701.

References

Agapkina 2019 – Agapkina, T. A. Derev'ya v slavyanskoi fol'klornoi traditsii : ocherki [Trees in the Slavic folklore tradition: Essays] / T. A. Agapkina. – M. : Indrik, 2019. – 656 p. [in Russian]

Afanas'ev 1859 – Afanas'ev, A. N. Narodnye russkie legendy [Russian folk legends] / A. N. Afanas'ev. – London, 1859. – XXXII + 206 p. [in Russian]

Afanas'ev 1994 – Afanas'ev, A. N. Poeticheskie vozzreniya slavyan na prirodu. Opyt sravnitel'nogo izucheniya slavyanskikh predanii i verovanii, v svyazi s mificheskimi skazaniyami drugikh rodstvennykh narodov [The poetic views of the Slavs on nature. The experience of comparative study of Slavic traditions and beliefs, in connection with the mythical tales of other related peoples] / A. N. Afanas'ev. – M. : Indrik, 1994. – Vol. 2. – 784 p. [in Russian]

Badalanova-Geller 2017 – Badalanova-Geller, F. Kniga sushchaya v ustakh: fol'klornaya Bibliya bessarabskikh i tavricheskikh bolgar [The book being in the mouth: the Folklore Bible of the Bessarabian and Taurian Bulgarians] / F. Badalanova Geller. – M. : Un-t Dmitriya Pozharskogo, 2017. – 854 p. [in Russian and Bulgarian]

Belova, Kabakova 2014 – U istokov mira: Russkie etiologicheskie skazki i legendy [At the Origins of the World: Russian etiological Tales and Legends] / ed. O. V. Belova., G. I. Kabakova. – M. : ISI RAN ; Forum ; Neolit, 2014. – 528 p. [in Russian]

BLDR 1999 – Biblioteka literatury Drevnei Rusi [Library of Literature of Ancient Russia] / ed. D. S. Likhacheva [i dr.]. – SPb. : Nauka, 1999. – Vol. 3. – 413 p. [in Russian]

Berasnyavichus 2020 – Berasnyavichus G. Vyrai: panyatstse pra pasmyarotnae zhytstse ū stara-litoŭskim svetaopoglyadze [Vyrai: the concept of posthumous life in the Old Lithuanian worldview] / G. Berasnyavichus. – Smalensk : Inbelkult, 2020. – 191 p. [in Belorussian]

Veselovskii 1883 – Veselovskii, A. N. Zapadnye legendy o dreve kresta i Slovo Grigoriya o trekh krestnykh drevakh [Western Legends about the Tree of the Cross and Gregory's Word about the Three

Cross Trees] // Veselovskii A. N. Razyskaniya v oblasti russkogo dukhovnogo stikha. VI–X [Research in the Field of Russian spiritual Verse. VI–X] / A. N. Veselovskii. – SPb. : Tip. Imperat. akad. nauk, 1883. – P. 367–424. [in Russian]

Derevenskii 2001 – Iisus Khristos v dokumentakh istorii [Jesus Christ in the documents of History] / ed. B. G. Derevenskii. – SPb. : Aleteiya, 2001. – 571 p. [in Russian]

Dobrovol'skii 1891 – Dobrovol'skii, V. N. Smolenskii etnograficheskii sbornik [Smolensk Ethnographic collection. Part I] / V. N. Dobrovol'skii. – SPb. : Tip. E. Evdokimova, 1891. – Ch. I. – 716 p. [in Russian]

Dragomanov 1876 – Dragomanov, M. Malorusskie narodnye predaniya i rasskazy [Little Russian folk Legends and Stories] / M. Dragomanov. – Kiev : Tip. M. P. Fritsa, 1876. – 436 p. [in Ukrainian]

Gnatyuk 1897 – Etnografichnii zbirnik / ed. V. Gnatyuk. – Lviv : Nauk. t-vo imeni Shevchenka, 1897. – T. III [Ethnographic collection. Vol. III]. – 236 p. [in Ukrainian]

Gnatyuk 1900 – Etnografichnii zbirnik / ed. V. Gnatyuk. – Lviv : Etnorr. kom. Nauk. t-va imeni Shevchenka, 1900. – T. IX [Ethnographic collection. Vol. IX]. – 284 p. [in Ukrainian]

Lesevich 1904 – Etnografichnii zbirnik / ed. V. Lesevich. – Lviv : Nauk. t-vo imeni Shevchenka, 1904. – T. XIV [Ethnographic collection. Vol. XIV]. – 366 p. [in Ukrainian]

Zaitsev 2023 – Zaitsev, D. V. Dismas [Electronic resource] / D. V. Zaitsev // Pravoslavnaia entsiklopediya [The Orthodox Encyclopedia]. – Access of mode: <https://www.pravenc.ru/text/178545.html>. – Date of access: 15.05.2023. [in Russian]

Zelenin 1914 – Zelenin, D. K. Opisanie rukopisei Uchenogo arkhiva Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva / D. K. Zelenin. – Pg. : Tip. A. V. Orlova, 1914. – T. 1 [Description of the manuscripts of the Scientific Archive of the Imperial Russian Geographical Society. Vol. 1]. – 482 p. [in Russian]

Zelenin 1915 – Zelenin, D. K. Velikorusskie skazki Vyatskoi gubernii [Great Russian fairy tales of the Vyatka province]. – Pg. : Tip. A. V. Orlova, 1915. – 640 p. [in Russian]

Kagan-Tarkovskaya 1999 – Kagan-Tarkovskaya, M. D. [Kommentarii k] “Slovu o Krestnom dreve” [[Commentary on] “The Word about the Tree of the Cross”] / M. D. Kagan-Tarkovskaya // [Library of Literature of Ancient Russia]. – SPb. : Nauka, 1999. – Vol. 3. – P. 402–406. [in Russian]

Kaianidi 2020 – Kaianidi, L. G. Strukturno-semanticheskaya tipologiya metamorfozno-ornitologicheskogo syuzheta vostochnoslavianskoi skazki (SUS 425M) [Structural and semantic typology of the metamorphosis-ornithological plot of the East Slavic fairy tale (SUS 425M)] / L. G. Kaianidi // Fol'klor: struktura, tipologiya, semiotika [Folklore: structure, typology, semiotics]. – 2020. – Vol. 3, № 1. – P. 56–93. DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-1-56-93 [in Russian]

Kuznetsova 2003 – Kuznetsova, V. S. Legendarnye skazki iz fol'klornoi kollektsii Gosudarstvennogo arkhiva Novosibirskoi oblasti: syuzhety “Kumova krovat” i “Obraz-poruka” [Legendary fairy tales from the folklore collection of the State Archive of the Novosibirsk region: the plots “Godfather's bed” and “Image-bail”] / V. S. Kuznetsova // Sibirskii filologicheskii zhurnal [Siberian Philol. J.]. – 2003. – № 3. – P. 82–89. [in Russian]

Malinka 1902 – Malinka, A. N. Sbornik materialov po malorusskomu fol'kloru [Collection of materials on Little Russian folklore] / A. N. Malinka. – Chernigov : Tip. Gub. zemstva, 1902. – XXI + 388 p. [in Ukrainian]

Meletinskii, Neklyudov, Novik, Segal 2023 – Meletinskii, E. M., Neklyudov, S. Yu., Novik, E. S., Segal, D. M. Struktura volshebnoi skazki [The Structure of a Fairy Tale] / E. M. Meletinskii, S. Yu. Neklyudov, E. S. Novik, D. M. Segal. – M. : RGGU, 2023. – 237 p. [in Russian]

Ostapchuk 1902 – Ostapchuk, V. Narodnye pesni, skazaniya, skazki i proch. [Folk songs, tales, fairy tales, etc.] / V. Ostapchuk // Zhivaya starina [Living Antiquity]. – 1902. – № III–IV. – P. 442–473. [in Ukrainian]

Petrukhin 2004 – Petrukhin, V. Ya. Mel'nik [The Miller] // Slavyanskii drevnosti: etnolingv. Slov.: v 5 t. / ed. N. I. Tolstogo / V. Ya. Petrukhin. – M. : Mezhdunar. otnosheniya, 2004. – T. 3 [Slavic Antiquities: An Ethnolinguistic Dictionary: In 5 Vols. Vol. 3]. – P. 220–222. [in Russian]

Putsko 1996 – Putsko, V. G. Blagorazumnyi razboinik v apokrificheskoi literature i drevnerusskom izobrazitel'nom iskusstve [The Prudent Robber in Apocryphal literature and Ancient Russian Fine Art] / V. G. Putsko // Trudy otdela drevnerusskoi literatury [Proceedings of the Department of Ancient Russian Literature]. – 1966. – Vol. 22. – P. 407–418. [in Russian]

Pypin 1862 – Pypin, A. N. Pamyatniki starinnoi russkoi literatury / A. N. Pypin. – SPb. : Tip. P. A. Kulisha, 1862. – Vyp. III [Monuments of ancient Russian literature. Issue III]. – 180 p. [in Russian]

Rovinskii 1881 – Rovinskii, D. A. Russkie narodnye kartinki / D. A. Rovinskii. – M. : Tip. Imperat. Akad. nauk, 1881. – Kn. 2 : Listy istoricheskie, kalendari i bukvari [Russian folk pictures. Book 2 : Historical sheets, calendars and ABC books]. – 531 p. [in Russian]

Romanov 1887 – Romanov, E. R. Belorusskii sbornik / E. R. Romanov. – Vitebsk : Tip. G. A. Malkina, 1887. – Vyp. III [The Belarusian collection. Issue III]. – 444 p. [in Belorussian]

Sadovnikov 1884 – Sadovnikov, D. N. Skazki i predaniya Samarskogo kraja [Fairy Tales and Legends of the Samara Region] / D. N. Sadovnikov. – SPb. : Tip. M-va vnutrennikh del, 1884. – 404 p. [in Russian]

Trudy 1923 – Trudy Kostromskogo nauchnogo obshchestva po izucheniyu mestnogo kraja. – Kostroma, 1923. – Vypusk XXIX. Tretii etnograficheskii sbornik [Works of the Kostroma Scientific Society for the study of the local region. Issue XXIX. The third ethnographic collection]. – 108 p. [in Russian]

Khudyakov 1964 – Khudyakov, I. A. Velikorusskie skazki [Great Russian Fairy Tales] / I. A. Khudyakov. – M. ; L. : Nauka, 1964. – 301 p. [in Russian]

Tsiv'yan 2000 – Tsiv'yan, T. V. Ob odnom klasse personazhei nizshei mifologii: «professionalny» [About one class of characters in the lower mythology: “professionals”] / T. V. Tsiv'yan // Slavyanskii i balkanskii fol'klor. Narodnaya demonologiya [Slavic and Balkan folklore. Folk demonology]. – M. : Indrik, 2000. – P. 177–192. [in Russian]

Shalina 2000 – Shalina, I. A. Bokovye vrata ikonostasa: ikonografiya i simbolika / I. A. Shalina [The side gate of the iconostasis: iconography and symbolism] // Ikonostas: proiskhozhdenie, razvitiye, simbolika : sb. st. [Iconostasis: origin, development, symbolism. Collection of articles]. – M. : Progress – Traditsiya, 2000. – P. 559–598. [in Russian]

Shalina 2016 – Shalina, I. A. Obraz Blagorazumnogo razboinika na bokovykh vratakh pskovskikh ikonostasov [The image of a Prudent robber on the side gates of the Pskov iconostases] / I. A. Shalina // Iskustvo khristianskogo mira. – M. : PSTGU, 2016. – T. XIII [The Art of the Christian World. – Vol. XIII]. – P. 339–358. [in Russian]

Andrejev 1927 – Andrejev, N. P. Die Legende vom Raeuber Madej / N. P. Andrejev. – Helsinki : Suomalainen tiedeakatemia, 1927. – 332 s. [in German]

Eckehart Spengler 1979 – Eckehart Spengler, W. Apfel, Apfelbaum / W. Eckehart Spengler // Enzyklopädie des Märchens. – Berlin ; New York : Walter de Gruyter, 1979. – B. II. – S. 622–625. [in German]

Glinski 1853 – Glinski, A. J. Bazarz polski. Zbior basni, powiesci i gawed ludowych / A. J. Glinski. – Wilno : w Drukarni Gubernialnej, 1853. – T. IV. – 254, [1] s. [in Polish]

Hauschild 2004 – Hauschild, C. Räuber Madej / C. Hauschild // Enzyklopädie des Märchens. – Berlin ; New York : Walter de Gruyter, 2004. – B. XI. – S. 335–342. [in German]

Federowski 1902 – Federowski, M. Lud bialoruski na Rusi Litewskiej / M. Federowski. – Krakow, 1902. – T. II. – 360 s. [in Polish]

Lucchesi Palli 1974 – Lucchesi Palli, E. Dismas / E. Lucchesi Palli // Lexikon der christlichen Ikonographie. – Rom ; Freiburg ; Basel ; Wien : Herder, 1974. – B. VI. – S. 68–71. [in German]

Uther 2015 – Uther, H.-J. Deutscher Märchenkatalog / H.-J. Uther. – Münster ; New York : Waxmann, 2015. – 758 S. [in German]

Wimmer 1981 – Wimmer, E. Dismas / E. Wimmer // Enzyklopädie des Märchens. – Berlin ; New York : Walter de Gruyter, 1981. – B. III. – S. 697–701. [in German]

Karłowicz 1888 – Karłowicz, J. Podanie o Madeju [The Legend of Madej] / J. Karłowicz // Wisła. – 1888. – T. II, z. 4. – S. 804–821; 1889. – T. III, z. 4. – S. 881–885. [in Polish]

Уредакцыю наступіў 17.09.2023

З рускай пераклала Тацыяна Валодзіна

Информация об авторе

Каяниди Леонид Геннадьевич – кандидат филологических наук. Кафедра литературы и журналистики, Смоленский государственный университет (ул. Пржевальского, 4, 214000, Смоленск, Российская Федерация). E-mail: leonideas@bk.ru

Information about the author

Leonid Kaianidi – PhD (Phil.). Department of Literature and Journalism, Smolensk State University (4 Prgevalsky str., Smolensk, 214000, Russian Federation). E-mail: leonideas@bk.ru

Для спасылак: Каянідзі, Л. Структурна-семіятычныя і гісторыка-генетычныя асаблівасці беларускіх казак «Кумаў ложак» («Разбойнік Мадэй») (СУС 756В) / Л. Каянідзі // Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні: зб. навук. пр. – Мінск : Беларус. навука, 2024. – Вып. 11. – С. 62–86. DOI: 10.29235/2411-2763-2024-11-62-86

To cite: Kaianidi, Leonid. Structural-semiotic and historical-genetic features of the Belarusian fairy tales “Godfather’s Bed” (“Robber Madej”) (SUS 756B), Bielaruski falklor: materyjaly i dasliedavanni, 2024, iss. 11, pp. 62–86. DOI: 10.29235/2411-2763-2024-11-62-86

ЯНІНА ГРЫНЕВІЧ

БЕЛАРУСКІЯ НАРОДНЫЯ ПЕСНІ НА СЦЭНЕ З 1880-х ДА ПАЧАТКУ 1930-х гг.

*Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры
Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі*

Ключавыя словы: беларускі фальклор, беларуская народная песня, рэпертуар, канон, беларуская вечарынка, свята, сцэна, публічнае мерапрыемства.

Анотацыя. В статье рассматривается история исполнения белорусских народных песен со сцены во время массовых мероприятий в период с 1880-х по начало 1930-х гг. Раскрывается значение пения народных произведений в различных социально-исторических контекстах – от первых репрезентаций белорусского в публичном пространстве во времена Российской империи до репрезентации нации и новосозданного государства БССР. Показано, что на начальном этапе белорусская народная песня появляется в репертуаре массовых мероприятий наряду с песнями других славянских народов. Одним из первых примеров являются местные гуляния по случаю коронации императора в 1883 г. С этого времени начал оформляться национальный концертный песенный репертуар. Белорусская народная песня постепенно завоевывает постоянное место в репертуаре массовых мероприятий.

Следующим этапом в истории публичного исполнения белорусских народных песен стали этнографические концерты, организованные Этнографическим отделом Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии в Москве в 1893–1911 гг. Руководствуясь научным принципом отбора песенного материала, со сцены звучали произведения, наиболее типичские в музыкальном отношении. Таким образом, в кругу композиторов, исполнителей и заинтересованной публики сформировались представления о характерных чертах песенного фольклора белорусов. Белорусская народная песня утвердилась как часть культуры многонационального государства.

В 1910-е гг. белорусская народная песня становится частью программы Белорусской вечеринки, зарекомендовавшей себя как форма общенационального мероприятия. Новые формы культурной и общественной деятельности хоров и театральных трупп распространили моду на белорусские вечера из центров культурной жизни в провинцию. Благодаря этому пение народных песен на публичных мероприятиях стало массовым явлением. Значительно выросло количество народных песен, обработанных для исполнения со сцены. В это время сформировался белорусский народный песенный канон, который будет составлять основу концертных репертуаров и репертуаров хоров на последующие два десятилетия. Позднее форма белорусской вечеринки была адаптирована к новым условиям – для празднования первой годовщины Октябрьской революции в 1918 г. С созданием БССР белорусская народная песня стала репрезентировать новосозданное государство, что проявлялось в ее исполнении как на внутренних, так и на международных мероприятиях. Однако в конце 1920 – начале 1930-х гг. произошли существенные изменения – по идеологическим причинам аутентичный фольклор был заменен в официальном дискурсе советским народным творчеством.

Ключевые слова: белорусский фольклор, белорусская народная песня, репертуар, канон, белорусская вечеринка, праздник, сцена, публичное пространство.

YANINA HRYNEVICH

BELARUSIAN FOLK SONGS ON THE STAGE FROM THE 1880s TO THE EARLY 1930s.

*The Center for the Belarusian culture, language and literature researches
of the National Academy of Sciences of Belarus*

The article examines the history of performing Belarusian folk songs from the stage during public events in the period from the 1880s to the early 1930s. The meaning of folk singing in various socio-historical contexts is revealed – from the first representations of Belarusian in public space during the Russian Empire to the representation of the nation and the newly created state BSSR. It is shown that at the initial stage, the Belarusian folk song appears in the repertoire of mass events along with songs of other Slavic peoples. One of the first examples is the local festivities on the coronation of the emperor in 1883. From this time on, a national concert song repertoire began to take shape. Belarusian folk song is gradually gaining a permanent place in the repertoire of public events.

The next stage in the history of public performance of Belarusian folk songs were ethnographic concerts organized by the Ethnographic Department of the Imperial Society of Lovers of Natural History, Anthropology and Ethnography in Moscow in 1893–1911. Guided by the scientific principle of selecting songs, the most typical musical items were performed from the stage. Thus, among composers, performers and the interested public, ideas about the characteristic features of Belarusian folklore were formed. Belarusian folk song has established itself as part of the culture of a multinational state.

In the 1910s the Belarusian folk song becomes part of the Belarusian party program, which has established itself as a form of national event. New forms of cultural and social activities of choirs and theatre troupes spread the fashion for Belarusian evenings from the centres of cultural life to the provinces. Thanks to this, singing folk songs at public events has become a mass phenomenon. The number of folk songs processed for stage performance has increased significantly. At this time, the Belarusian folk song canon was formed. It would form the basis of concert and choral repertoires for the next two decades. Later, the form of the Belarusian party was adapted to new conditions – to celebrate the first anniversary of the October Revolution of 1918. With the creation of the BSSR, the Belarusian folk song began to represent the newly created state, which was manifested in performances both at domestic and international events. However, in the late 1920s – early 1930s, significant changes occurred – for ideological reasons, authentic folklore was replaced in the official discourse by Soviet folklore.

Keywords: Belarusian folklore, Belarusian folk song, repertoire, canon, Belarusian party, holiday, stage, public event.

У канцы XIX ст., калі музыка займала значнае месца ў грамадскім жыцці, беларускія народныя песні пачалі гучаць са сцэны. З цягам часу ім адводзілася ўсё большае месца ў праграмах публічных мерапрыемстваў, аднак задачы і значэнне публічнага выканання народных песень істотна адрозніваліся ў залежнасці ад эпохі. Аднак акрэслены аспект застаецца маладаследаваным у айчынай фалькларыстыцы, паколькі ўвага сфакусавана ў асноўным на вывучэнні мелодый і тэкстаў.

Мэта артыкула – прасачыць гісторыю выканання беларускіх народных песень са сцэны і паказаць, як у розны час змянялася значэнне публічнага выканання народных песень. Тэарэтычнай асновай артыкула з'яўляецца канцэпцыя «вынаходніцтва традыцый» Э. Хабсбаума і Т. Рэйджэра [The Invention 2003]. У значнай ступені пры напісанні артыкула мы таксама абапіраліся на калектыўную працу пад рэдакцыяй К. Лаёсі і А. Стынена, прысвечаную даследа-

ванню ролі хароў для развіцця нацыяналізму ў Еўропе [Choral 2015]; манаграфію М. Чакі, у якой даследуецца функцыянаванне музычнага жанру аперэты ва ўмовах шматнацыянальнай Аўстра-Венгерскай імперыі [Чаки 2001]; і даследаванне К. Гадунова пра святкаванне гадавіны Кастрычніцкай рэвалюцыі і палітычнай культуры Грамадзянскай вайны ў Расіі [Годунов 2023].

Першыя згадкі ў перыядычным друку пра выкананне беларускіх народных песень падчас афіцыйных мерапрыемстваў

Дакладна ўстанавіць час, калі беларускія народныя песні ўпершыню прагучалі са сцэны, даволі складана. Аднак матэрыялы перыядычнага друку паказваюць, што ў 1883 г. падчас трохдзённых лакальных урачыстых мерапрыемстваў з нагоды каранацыі імператара Аляксандра III гэта практыка ўжо была распаўсюджана. Беларускія народныя песні прагучалі са сцэны Літоўскай духоўнай семінарыі ў Вільні на вакальным вечары:

Репертуаръ пѣсень, исполненныхъ воспитанниками семинаріи въ теченіе вечера, былъ довольно значителенъ и разнообразенъ. Онъ состоялъ изъ великорусскихъ, бѣлорусскихъ и малорусскихъ пѣсень, а также болгарскаго гимна, сербскаго хорватскаго военнаго марша и какъ нельзя болѣе соотвѣтствовалъ данному времени. <...> Здѣсь были и великорусскъ со своею могучею удалою пѣснею, и малорусскъ съ нѣжно-идиллическою мелодією, и бѣлорусскъ съ эллегією; отъ нихъ не хотятъ отстать и сербъ, и хорватъ, и болгаринъ, чувствующие свое племенное родство... Стройное пѣніе, чистота и богатство голосовъ въ соединеніи съ увлеченіемъ пѣвцовъ производили на всѣхъ очень пріятное впечатлѣніе. Многія пѣсни вызывали у присутствующихъ глубокой неподдѣльный восторгъ. Особенно хорошо исполнены были пѣсни: “Спится мнѣ, младешенькѣ”, “Дудка-веселушка”, “А кто идѣ”, “Болгарскій гимнъ” и “Моряки”. Публика дружно аплодировала пѣвцамъ и просила повторить эти пѣсни нѣсколько разъ. Вечеръ закончился народнымъ гимномъ “Боже, Царя храни!”, который также по желанію публики былъ исполненъ два раза [Неофіціальны 1883, 196–197].

Прыведзеная праграма святкавання ўяўляе сабой даволі пярэсты набор песенных нумароў розных відаў і жанраў – ад афіцыйнага гімна і папулярных твораў літаратурнага паходжання, пакладзеных на музыку, да народных песень. Аднак пры больш уважлівым разглядзе логіка становіцца зразумелай. Па-першае, яна была падпарадкавана «славянскаму» прынцыпу, гэта значыць беларуская песня была выканана разам з песнямі іншых славянскіх народаў. Такім чынам, у сімвалічнай форме імперыя зацвярджала сябе як цэнтр славянскага свету: *Казалось, что вся великая славянская семья, движимая чувством безпредельной любви къ своему Покровителю и Заступнику, въ знаменательные для Него дни собралась вмѣстѣ торжествовать и радоваться великому событію* [Неофіціальны 1883, 197]. Гэты святочны рэпертуар павінен быў дэманстраваць этнічную разнастайнасць унутры дзяржавы і бліжэй знаёміць з ёй народ. Падобны прынцып складання канцэртных рэпертуараў характэр-

ны для шматэтнічных дзяржаў. Як пераканаўча паказаў М. Чакі, у Аўстра-Венгрыі ў XIX ст. прычына «інтэрнацыяналізму» ў музычнай сферы хавалася не ў агульнаеўрапейскай выканальніцкай практыцы, а ў шматнацыянальнай прыродзе дзяржавы [Чаки 2001, 170].

Але вернемся да рэпертуару. Беларусы былі прадстаўлены на святкаванні толькі народнымі творамі. Хаця дакладная колькасць нумароў у артыкуле не была ўказана, сярод назваў мы бачым «*Дудку-вяселушку*». Варта падкрэсліць і яшчэ некалькі важных дэталей. Па-першае, народныя песні былі выкананы не носьбітамі фальклору, а развучаны артыстамі спецыяльна для выступлення. Па-другое, нягледзячы на шырокараспаўсюджаны ў этнаграфічнай літаратуры XIX ст. стэрэатып пра сумны, нават нудны характар беларускай песні [Матэ-риалы 1861, 611], на мерапрыемстве прагучаў твор у мажорнай танальнасці.

Беларускія народныя песні ўвайшлі ў святочны рэпертуар і іншай буйной падзеі дзяржаўнага маштабу – святкавання 50-годдзя адмены прыгоннага права, якое праводзілася ў 1911 г. 3 гэтай нагоды была арганізавана вялікая колькасць лакальных мерапрыемстваў, якія адбываліся па ўсёй тэрыторыі Расійскай імперыі. Захаваліся даволі падрабязныя апісанні ўрачыстасцяў, што адбыліся ў Вільні і Мінску. Так, праграма святкавання ў Літоўскай духоўнай семінары была арганізавана паводле падобнага прынцыпу: дзве беларускія народныя песні суседнічалі з дзвюма ўкраінскімі і аўтарскімі афіцыйнымі гімнамі: «Примѣрно дисциплинированный хоръ изъ воспитанниковъ отлично пропѣлъ пьесы: “Гимнъ Царю Освободителю”, “Многие лѣта” (посвящено памяти Императора Александра II), “Крестыанскую пирушку” и др. Изъ народныхъ пѣсень были пропѣты 2 малороссійскія и 2 бѣлорусскія: “*Дуда вяселуха*” и “*Чамужь мнѣ ня пѣць*”» [Виленскія 1911, 95]. Заўважым, што да ўжо вядомай у сцэнічным выкананні «Дуды-вяселухі» была дададзена песня «Чамуж мне не пець».

Асаблівую цікавасць уяўляе святкаванне адмены прыгону, што адбылося ў Мінску. Святкаванне адбывалася адразу ў некалькіх месцах і працягвалася два дні. Праграма ўрачыстасці ў рускім грамадскім сходзе складалася з двух аддзяленняў, у першым з якіх былі прадстаўлены гімн, чытанне брашуры, прысвечанай гісторыі прыгону і музычныя нумары ў выканні хора Тэраўскага і Жудрака, а таксама спецыяльна запрошаных бандурыста, скрыпача і сялянскай дзяўчыны; у другім – п’еса А. Наўроцкага «Вялікі дзень», якая апавядала пра адзін асабліва складаны момант у жыцці прыгоннага селяніна, жывая карціна «Маніфест 19 лютага 1861 г.» і чытанне вершаў [Минские 1911, 124]. Тут ці не ўпершыню на сцэну для выступлення былі запрошаны не артысты, а сапраўдныя носьбіты фальклору – вясковыя сяляне.

Святочныя мерапрыемствы працягнуліся і на наступны дзень – 20 лютага. Вялікі поспех мелі ўрачыстасці, што прайшлі ў купецкім сходзе. У праграме было выкананне гімна, чытанне нарыса пра гісторыю прыгоннага права, хор і карціны кінематографа. Асабліва добрае ўражанне на прысутных зрабілі «вясковыя віртуозы»:

Тягостное чувство, вызванное этимъ чтеніемъ (нарыса пра прыгоннае права. – Я. Г.), смѣнилось болѣе радостнымъ, когда на астрадѣ появились деревенскіе виртуозы: десятилѣтній цымбалистъ Федя и скрипачъ Михаилъ Кузьмичъ изъ д. Крынка Бобруйскаго уѣзда и дѣвушка крестьянка Анастасія Иванова (изъ Быхов. у., Могил. губ.). Какъ говорится, не мудрствуя лукаво, эти сыны многострадальной Бѣлоруссіи своей игрой и пѣніемъ олицетворили крестьянскій духъ, его поэзію и жизне-воспріятіе, цѣлость и невредимость котораго бѣлорусскій людъ сумѣлъ отстоять и при долговѣковомъ гнетѣ польщизны. Весьма характерно ими была исполнена плясовая пѣсня – «Бычекъ» и свадебная «А чія то мати», а также танецъ «Козачекъ», «Козелъ», «Ой дубъ къ дубу клонится», «Барыня», «Левониха» и др. [Минские 1911, 133].

Падрабязныя сведчанні пра святкаванне гэтага юбілею, як і прыведзены вышэй пералік твораў, выкананых у Літоўскай духоўнай семінарыі з нагоды каранацыі, дазваляюць казаць пра сфарміраваную структуру афіцыйнага святочнага рэпертуару, у якую ўваходзілі гімн і папулярныя песні на словы рускіх паэтаў. Пры неабходнасці яна магла быць дапоўнена творамі, якія паводле ідэйна-тэматычнага зместу адпавядалі мерапрыемству. Рэпертуар беларускіх народных песень на святкаванні юбілею адмены прыгону адрозніваўся ад папярэдніх мерапрыемстваў сваім значна большым аб'ёмам. Яго задачай было ўвасобіць, перадаць пачуцці радасці і веселасці ў асяроддзі беларускіх сялян і ад іх імя з нагоды юбілею адмены прыгоннага права. Для гэтага, акрамя песень, добра падыходзілі народныя танцы.

Акрамя мерапрыемстваў, святкаванне якіх адбывалася на ўзроўні ўсёй імперыі, беларускія народныя песні былі часткай і менш значных урачыстасцяў, напрыклад, навагодніх ялінак¹. Так, яны разам з рускімі народнымі песнямі былі выкананы вучнямі Фалкавіцкай царкоўнапрыходскай школы. Разам з імі ў праграму было ўключана чытанне вершаў і баек [Мѣстныя 1896, 199].

Важна адзначыць і той факт, што беларускія народныя песні выконваліся не толькі на этнічных беларускіх тэрыторыях, але і ў ліку народных песень іншых славянскіх народаў уваходзілі ў праграму урачыстых мерапрыемстваў на тэрыторыі Расійскай імперыі. Такія звесткі прыводзяцца, напрыклад, пра царкоўныя школы Паўлагаградскага павета: «Программа дѣтскихъ елокъ была солидна и выполнялась дѣтьми съ большою радостью и усердіемъ; чтеніе рассказовъ, стиховъ, басенъ, чередовалось пѣніемъ народнаго гимна, гимномъ Св. Владиміру, народныхъ пѣсень русскихъ, малорусскихъ, бѣлорусскихъ, чешскихъ» [Изъ жизни 1908, 238]. Нягледзячы на адсутнасць пераліку выкананых твораў, для нас важна зафіксаваць сам факт іх суседства з песнямі іншых славянскіх народаў у навагодняй канцэртнай праграме.

Акрамя таго, захаваліся сведчанні пра выкананне беларускіх народных песень на царкоўных урачыстасцях. Напрыклад, хор паслушнікаў Св. Духава манастыра 1 студзеня 1913 г. спяваў іх на адкрыцці Мінскага праваслаўнага Свята-Мікалаеўскага народнага брацтва [Изъ жизни 1913, 171]. Выконваліся

¹ Правядзенне навагодніх ялінак не было абавязковай практыкай у царкоўных школах, яны праводзіліся па жаданні іх кіраўніцтва.

беларускія народныя песні разам з духоўнай кантатай у гонар патрыярха Гермагена і свецкімі песнямі на словы М. Лермантава ў 1914 г. у час наведвання архіепіскапам Міхаілам Беластокам на храмавым свяце ў Мікалаеўска-Александрыйскай жаночай гімназіі [Дружиловский 1914, 249]. Гэтыя песні былі запісаны жонкай святара мясцовай царквы пры жаночай гімназіі ў Кобрынскім павеце, аднак іх пералік не прыводзіцца. Гэтыя сведчанні ўказваюць на тое, што беларуская народная песня, як песня аднаго са славянскіх народаў, была ўведзена ў структуру святочнага рэпертуару і паступова за ёй замацавалася сталае месца ў рэпертуары публічных мерапрыемстваў.

Этнаграфічныя канцэрты

Асобнае месца ў гісторыі выканання беларускіх народных песень са сцэны займаюць этнаграфічныя канцэрты. Ідэя правядзення такіх канцэртаў належала Этнаграфічнаму аддзелу пры Імператарскім таварыстве аматараў прыродазнаўства, антрапалогіі і этнаграфіі, якое працавала ў Маскве. Дзейнасць аддзела была найперш засяроджана на вывучэнні песеннага фальклору тых народаў, што пражывалі на тэрыторыі Расійскай імперыі. Існавала думка пра небяспеку знікнення старой народнай песні пад уплывам гарадской культуры і працэсаў асіміляцыі [Труды 1906, 10]. Акрамя таго, у сферу дзейнасці аддзела ўваходзіла папулярызацыя лепшых узораў народнай творчасці [Труды 1906, 6]. З гэтай мэтай явілася *мысль представить публике в исполнении с эстрады характерные образцы народной вокальной музыки* [Этнографический 1894, 1], што супала з планами расійскага кампазітара Мікалая Кляноўскага. Апошні займаўся гарманізацыяй народных песень (не толькі рускіх, але і песень іншых народаў, што жылі ў Расіі) і, прышоўшы да высновы пра іх надзвычайную аналогію з рускімі як адносна будовы, так і рытму, задумаў прадставіць гэтыя вынікі ў форме канцэрта [Этнографический 1894, 1]. Яму і даручылі падрыхтоўку і правядзенне першага этнаграфічнага канцэрта. Ён адбыўся 11 сакавіка 1893 г. У першым (славянскім) аддзяленні разам з рускімі (5), украінскімі (4), балгарскімі (2) і польскімі (3) песнямі былі выкананы чатыры беларускія народныя песні. Тры з іх былі ўзяты са зборніка З. Радчанка («*Ой, лецелі гусі с Дняпра*», «*Ах, нема лёду*» і «*Чом вы, конопелькі*») і адна з запісаў М. Янчука («*Ой, каліна-маліна*») [Труды 1906, 71]. У другім аддзяленні былі прадстаўлены песні іншародцаў – літоўскія (4), армянскія (1), грузінскія (3), чувашскія (1), кіргізскія (2), сарцкія (1), навагрэцкія (2). Песні на канцэрце прагучалі ў выкананні прафесійных спевакоў і хору. Арыентуючыся на шырокую публіку, а не толькі на спецыялістаў, М. Кляноўскі надаў народным творам «мастацкі характар», гэта значыць

сохраняя везде в полной неприкосновенности самую мелодию в том виде, как их поет народ, я присоединил к ним аккомпонемент, строго придерживаясь определенного строя и пользуясь исключительно теми гармониями, которые ему свойственны; все прибавленные мною вступления и заключения основаны по преимуществу на музыкальных фразах, заключающихся в самих мелодиях [Этнографический 1894, 1].

Першы этнаграфічны канцэрт меў поспех, па яго выніках быў выданы зборнік, які змяшчаў выкананыя творы за выключэннем інструментальных нумароў і тых песень, якія гучалі не ў апрацоўцы самога Кляноўскага, а іншых кампазітараў з друкаваных крыніц [Этнографический 1894].

Такім чынам, мэтай правядзення першага этнаграфічнага канцэрта было знаёмства адукаванай маскоўскай публікі з песеннай культурай народаў імперыі. *Устройство этих концертов и лекций, можно сказать, оправдало свою цель – возбудить в обществе интерес к народной песне и музыке, при чем инородцы едва ли не впервые предстали перед московской публикой в серьезно-научной обстановке с концертной эстрады* [Труды 1906, 7], – пісаў сакратар аддзела этнаграфіі М. Янчук.

Практыка правядзення этнаграфічных канцэртаў мела працяг, аднак адбыліся некаторыя змены – было вырашана браць невялікую ўваходную плату для папаўнення бюджэту аддзела. Усяго было арганізавана 6 канцэртаў, на якіх публіка ў ліку іншых пазнаёмілася з беларускімі песнямі і інструментальнымі мелодыямі. Другі канцэрт адбыўся 11 сакавіка 1901 г., у яго праграму ўвайшло 35 твораў. З беларускіх матэрыялаў прагучалі толькі дзве песні – веснавая *«Ой, лецелі гусі»* (зап. З. Радчанка, гарм. М. Кляноўскі) і купальская *«Да плаваў чоўночок»* (зап. М. Янчук, гарм. А. Маслаў) [Труды 1906, 72]. Неўзабаве адбыўся і трэці этнаграфічны канцэрт, дзе былі выкананы 4 беларускія народныя песні: са зборніка З. Радчанка – веснавая *«Нема лёду»*, *«Ой, у полі жіто»* і *«Чом вы, конопелькі»*; з запісаў М. Янчука – *«Вол бушуе, весну чуе»* [Труды 1906, 73]. У праграму чацвёртага этнаграфічнага канцэрта беларускія песні не ўвайшлі. У праграму пятага канцэрта было вырашана ўключыць 5 беларускіх песень са зборнікаў З. Радчанкі, П. Шэйна і з запісаў М. Янчука [Труды 1906, 8], але фактычна былі выкананы толькі дзве песні *«Дубровочка зеленая»* з запісаў П. Шэйна і *«Колыбельная»* з запісаў З. Радчанка. Абедзве песні прагучалі ў апрацоўцы кампазітара А. Грачанінава [Труды 1906, 74]. У праграме шостага канцэрта з’явіліся новаўвядзенні – разам з песнямі прагучалі і інструментальныя творы, аднак беларускія матэрыялы, як песні, так і найгрышы, туды не ўвайшлі. Такая ж сітуацыя характэрная і для сёмага этнаграфічнага канцэрта. У рэпертуар восьмага канцэрта, які адбыўся 11 лютага 1907 г., былі ўключаны 2 веснавыя мелодыі з запісаў М. Янчука і 3 беларускія народныя песні: арэльная *«В бору сосенка»*, *«Чом вы, конопелькі»* (абедзве са зборніка З. Радчанка) і *«Купала на Івана»* (з запісаў М. Янчука) [Труды 1911, 29]. Трэба аднак заўважыць, што тут жа прагучалі 23 рускія і 20 украінскія песень. Наступны этнаграфічны канцэрт прайшоў ужо ў пачатку 1911 г. На ім прагучалі 2 беларускія творы – *«Калыханка»* і *«Ілья Мурамец»* [Труды 1911, 31].

Паралельна Этнаграфічная секцыя працягвала праводзіць спецыяльныя адкрытыя пасяджэнні з удзелам зацікаўленай публікі, прысвечаныя народнай музыцы. На іх навуковыя даклады ілюстраваліся выкананнем народных песень сола, хорам, пад акампанемент фартэпіяна і народных музычных інструментаў, акрамя таго прайграваліся мелодыі, запісаныя на фанограф [Труды 1906, 6].

На канцэртах мелодыі да песень выконваліся двума спосабамі: 1) у «некранутым» выглядзе (без усялякага суправаджэння з арыгінальным тэкстам, часам нават на сапраўдных народных музычных інструментах); 2) у гарманізацыі членаў Этнаграфічнай секцыі ў пералажэнні для фартэпіяна альбо хору [Труды 1906, 7]. Прынцып выбару твораў для канцэртаў быў навуковым, гэта значыць павязаным найперш з дэманстрацыяй тыповых і найбольш характэрных рысаў беларускай песні, а не з яе эстэтычным, мастацкім бокам. Кола крыніц было абмежавана пераважна апублікаванымі зборнікамі народных песень з мелодыямі (якраз такія былі фальклорныя зборнікі З. Радчанка) і ўласнымі запісамі членаў Этнаграфічнага аддзела.

Нягледзячы на тое, што ў колькасных адносінах у канцэртных рэпертуарах беларуская песня займала месца непараўнальна меншае за рускую і ўкраінскую, але сама практыка правядзення этнаграфічных канцэртаў дазволіла ёй зацвердзіцца на сцэне часткай культуры этнічна шматстайнай дзяржавы. Сярод кола кампазітараў і выканаўцаў (і зацікаўленай маскоўскай публікі) з'явілася ўяўленне пра беларускую народную песню і яе тыповыя рысы.

Беларускія вечарыны

Калі ў Еўропе росквіт узаемадзеяння харавых таварыстваў і нацыянальных рухаў прыйшоўся на XIX ст. [Choral 2015, 2], то на этнічных беларускіх тэрыторыях гэты працэс прыпадае на пачатак XX ст. Імпульс да стварэння свецкіх хароў быў дадзены маладым беларускім рухам, які аформіўся пасля рэвалюцыі 1905 г. Формай культурнай самарэпрэзентацыі беларускага руху стала беларуская вечарына (вечар, вечарынка, ігрышча). Яна мела тыповую праграму, што ўлучала паказ спектакля, выкананне народных песень і танцаў са сцэны, а таксама дэкламацыю вершаў. Беларускі драматург і рэжысёр Ф. Аляхновіч, які арганізоўваў такія мерапрыемствы, адзначаў цэнтральнае месца песеннага і танцавальнага фальклору ў іх праграме:

Усіх тагачасных вечарын праграма была больш-менш аднолькавая: спэтакль, хор, дэкламацыя, скокі на сцэне. Найважнейшымі часткамі праграмы, беларускай атракцыяй, былі хор і скокі. Беларускае адражэнне брало свае сокi з народнай творчасці, вялізны перарыў творчасці штучнай, не дазваляў так лёгка звязаць мінуўшчыну з сучаснасцю, і вось зварот да народнай песні, да народных скокаў, навет да сялянскай вопраткі ёсць з'явішча паўсюднае [Аляхновіч 1924].

«Першая беларуская вечарынка» адбылася 12 лютага 1910 г. у Вільні. Яе арганізатарамі выступілі А. Бурбіс і рэдакцыя першай беларускай газеты з рысункамі «Наша Ніва». На ёй разам з п'есай М. Крапіўніцкага «Па рэвізіі» (рэжысёр Ф. Аляхновіч) хор пад кіраўніцтвам Людамiра Рагоўскага выканаў са сцэны шэсць беларускіх народных песень: «*Чаму-ж ме ня пець*», «*Ох, ты дуй*», «*Гусі*», «*Дый куды ж ты, дуб зялёны*», «*Падушэчка*», «*Баба ракі варыла*» [АРКiР Праграмы 1, 2]. Разам з песнямі са сцэны пад кіраўніцтвам І. Буйніцкага былі паказаны беларускія народныя танцы «Лявоніха», «Мяцеліца», «Юрка», «Верабей».

Мерапрыемства (яго наведалі каля 1000 гасцей) атрымала даволі шырокі розгалас у грамадстве, на старонках прэсы з'явіліся прыхільныя водгукі. Прыкладзём некаторыя вытрымкі з газеты «Наша Ніва», якія датычыліся беларускай народнай песні:

Тысячная грамада чэкала чагось новаго. Першы раз павінна была паказацца перэд шырокім светам народная беларуская душа, явіцца ў сваіх песнях, танцах, музыцэ... Потым завесь паднялася і выступіў беларускі хор з 46 чэлавек... Наперэдзі хора стаў кампозытар Рогоўскі, што гэтыя песні арганізаваў, каб мог пеяць хор, не перэменяючы іх беларускаго характару і пакінуўшы асобны беларускі трохтактовы матыў. І паліліся фалі тоноў песьні прэд тысячнай грамадай заціхшы у салі:

Чамуж мне ня пець?
Чамуж не гудзець,
Калі ў маеі хатцэ
Парадак ідзець.

Чутно было ў тэй песьні не разгул велькаруса з-над Волгі, не бойкую гульню палякоў, але замкнутая ў самой сабе душа беларуса з лясіста-балоцістай старай нашай бацькаўшчыны... Ад другіх песень, як «Ох ты дуй», «Прыляцелі гусі», «Дый кудыж ты, дуб зялёны» вельмі добра прапеяных хорам, уся сала стала быццам бурным морам народным, уся траслася ад крыкоў «брава! брава беларусы! біс!» (ешчэ раз). Хору прыйшлося па колькі разоў пеяць некаторыя, што найбольш схпілі людзей за сэрцэ і душу сваімі славамі, музыкай. Так віталі людзі ўсіх нацый беларускую песню, каторая дагэтуль лілася і разлівалася толькі па палях і перэлесках, а цяпер разам выйшла на свет шырокі. Чуцен быў скрозь гоман: «мы ня ведалі, што ёсьць беларуская песьня, і што яна асобая, свая беларуская, мае свайго духа» [Pierśaja 1910, 124–125].

Прыведзены водгук пацвярджае, што праграма беларускай вечарынкi была падабрана так, каб мець поспех у шырокай публікі, якая пазнавала ў нескладаных п'есах побытавыя сітуацыі, адгукалася на добра вядомыя ёй народныя танцы, мелодыі і напевы. Цэнтральным момантам стала менавіта выкананне беларускіх народных песень, паколькі харавы спеў як перфарматыўнае мастацтва меў нечакана моцнае ўздзеянне на слухача.

Сапраўды, адна з самых магутных рысаў харавога руху дзевятнаццатага стагоддзя – яго здольнасць выклікаць пачуццё еднасці. Групавы спеў стварае акустычны рэзананс, які перавышае індывідуальныя магчымасці. У ідэале гэты вопыт звяртаецца да сэрца ўдзельніка, уздымаючы яго ў большае, значнае цэлае. З эмацыйнага перажывання вынікае пачуццё братэрства і яно больш важнае, чым любое палітычнае паведамленне [Choral 2015, 9], – заўважалі даследчыкі харавога спеву.

«Прабуджэнне народнага духу» [Аляхновіч 1924], самаўсведамленне, кансалідацыя – вось тая мэта, да якой імкнуліся арганізатары беларускай вечарыны, і яна была дасягнута. Практыка правядзення беларускіх вечароў імкліва пашырылася. Неўзабаве яны адбыліся ў Санкт-Пецярбургу, Слуцку, Полацку і інш. Прыкладзём праграмы вечарын з пералікам выкананых песень.

Вечарына з падобнай праграмай праходзіць у Санкт-Пецярбургу, этнаграфічны вечар адбываецца ў Вільні [Аляхновіч 1924]. У маі 1910 г. у Вільні прайшоў беларускі спектакль «Модны шляхцюк» з канцэртным аддзелам. Хор Л. Рагоўскага выканаў чатыры народныя песні «*Горэк, горэк пялун*», «*Ой доля, то ня доля*», «*У гародзі рэчка*» і «*За гарамі, за лесамі*». У дадатак на сцэне трупай І. Буйніцкага былі паказаны танцы «*Мельнік*», «*Мяцеліца*», «*Верабей*» і «*Лявоніха*» [АРКіР Праграмы 2, 1].

Акрамя вышэйзгаданых мерапрыстваў, беларускія народныя песні сталі складовай часткай праграмы першых тэатральных пастановак. Так, у праграме беларускага спектакля ў Полацку ў верасні 1910 г. значылася пяць народных песень: «*Чаму-ж мне ня пець*», «*Падушэчка*», «*Ах ты, дуй*», «*Гусі*» і «*Баба ракі варыла*», акрамя таго са сцэны было паказана пяць танцаў «*Юрка*», «*Мельнік*», «*Качан*», «*Гневаш*», «*Лявоніха*» [Prohrama 1910, 15]. На наступны дзень у праграме беларускага вечара пасля спектакля «Па рэвізіі» значыліся наступныя песні: «*У гародзі рэчка*», «*Дуб*», «*Дуда весялуха*», «*За гарамі, за лесамі*», «*Чалавек жэну б'е*» і танцы: «*Юрка*», «*Качан*», «*Чабат*», «*Мяцеліца*», «*Верабей*» [Prohrama 1910, 16].

На беларускім вечары 6 лютага 1911 г. пасля п'есы М. Крапіўніцкага «Пашыліся ў дурні» ў выкананні беларускага хору пад кіраўніцтвам Л. Рагоўскага прагучалі песні «*За лозамі*», «*Шуміць, гудзіць*», «*Рабіна*» і «*Ой, паехаў сын Даніла*». Завяршылася праграма народнымі танцамі – «*Юрка*», «*Лявоніха*», «*Мельнік*», «*Гневаш*», «*Мяцеліца*», «*Верабей*» [АРКіР Праграмы 1, 10].

На беларускім ігрышчы 21 лістапада 1912 г. пасля сцэны з сялянскага жыцця «У зімовы вечар» паводле Э. Ажэшка і дэкламацый вершаў беларускіх паэтаў, пастаянны беларускі хор выканаў наступныя песні «*На вярху гор*», «*Хмары*», «*А ў нашага пана*», «*Каля хацінкі*» [АРКіР Праграмы 1, 14].

Беларускія вечары адбываліся і ў іншых буйных культурных цэнтрах. Так, у лістападзе 1911 г. у Санкт-Пецярбургу ігрышчына было наладжана К. Бекіным-Драздовым, дзе пасля спектакля «У зімовы вечар» паводле Э. Ажэшка хор пад кіраўніцтвам С. Шымкуса выканаў беларускія песні «*Дый куды ж ты, дуб зелены*» і «*Мой міленькі захварэў*» [АРКіР Праграмы 3, 1–2]. Ім жа была наладжана вечарынка і ў лютым 1913 г., на якой была паказана «Паўлінка» Янкі Купалы, акрамя таго ў праграму былі ўключаны дэкламацыі вершаў і выступленне хору пад кіраўніцтвам Ю. Кялпшы з песнямі «*Ой, пайду я лугам*», «*Ды ўжо сонейка*» і «*Чачотачка*» [АРКіР Праграмы 3, 3–4].

Увосень 1910 г. трупай пад кіраўніцтвам І. Буйніцкага зладзіла свой першы выезд з Вільні на правінцыю. Ф. Аляхновіч успамінаў: «Прэдпрыемства было досі рызыкаўнае: з гэткім вялікім персонулам ехаць у мястэчкі, дзе яшчэ ня толькі ня чулі аб беларускім тэатры, але можа мала ведалі аб беларускім адраджэнскім руху наагул, ехаць, ня ведаючы, ці пойдзе ў тэатр публіка, як яна спаткае навізну – беларускі спэтакль» [Аляхновіч 1924]. Сітуацыя паказала, што разлік быў правільны, бо беларускія вечары мелі каласальны поспех [Wlast. 1910, 614–616; Adzin 1910, 535–536]. Ф. Аляхновіч адзначаў, што выкананне народных песень на такіх вечарынах было адным з кульмінацыйных момантаў:

Нацыянальны беларускі рух расыце. Дзе не даедзе Буйніцкі са сваім тэатрам, там даходзіць «Наша Ніва», нясучы радасную вестку аб народным адраджэнні. Усюды арганізуюцца гурткі моладзі, якія ладзяць у сваіх мястэчках вечарыны. Гваздзём гэтых вечарын пасяля драматычнага прадстаўлення зьяўляецца хор, які пье народныя песні [Аляхновіч 1924].

Мода на беларускія вечарыны распаўсюдзілася з цэнтраў культурнага жыцця на правінцыю, у многім дзякуючы вандроўнай трупе І. Буйніцкага. Актыўна арганізаваліся беларускія гурткі, якія і наладжвалі такія мерапрыемствы¹. Адпаведна пастаянна ўзрастала патрэба ў новым песенным матэрыяле для сцэны – апрацаваных народных творах для выканання хорам.

Новай прыступкай у сцэнізацыі беларускай песні стала стварэнне ў 1914 г. У. Тэраўскім хорам. Аснову яго рэпертуару склалі народныя творы, якія кампазітар самастойна апрацоўваў для выканання. Дзякуючы працы У. Тэраўскага, колькасць беларускіх народных твораў, якія выконваліся са сцэны, значна павялічылася [Курош 1919, 45]. За час свайго існавання хор з канцэртамі аб'ехаў многія беларускія гарады і мястэчкі, выступіў разам з тэатрам Ф. Ждановіча і Ф. Аляхновіча [Аляхновіч 1924].

Пра значэнне выступаў беларускага хору і тэатру для развіцця беларускага руху на Случчыне пісаў ва ўспамінах Ю. Лістапад:

...папрасілі «Хор Тэраўскага» з Менску прыехаць у Слуцк і паставіць што-кольвек. Тэраўскі з хорам не адмовіўся пяць на абедні ў Слуцкім саборы. Людзей было паўнютка царква, усіх гэта перш-наперш надта здзівіла, а потым і вельмі зацікавіла. Многія кабеты, стоячы ў царкве, плакалі, а выйшаўшы, гаварылі, што яны думалі пра беларусаў абмылкова, аж выявілася, што і яны тыя самыя беларусы, бо яны чулі, што сябры хору таксама гамоняць паміж сабою па-просту. Потым п. Тэраўскі з хорам даў адзін вечар-канцэрт, а другі спектакль. Прысутных было гэтулькі, што не толькі нельга было сядзець, а нават павярнуцца немагчыма было. Праз некалькі часу ў Слуцк прыехаў вядомы драматург-акцёр Галубок, які таксама паставіў два вечары і яшчэ балей зацікавіў публіку. З гэтага часу справа беларуская на Случчыне пайшла шмат уперад [Лістапад 1921a, 4–5; Лістапад 1921b, 3].

Такім чынам, у 1910-я гг. беларуская вечарына сцвердзілася як форма нацыянальнага мерапрыемства са сваёй праграмай, складовымі часткамі якой, акрамя спектакля і дэкламацыі вершаў, сталі фальклорныя кампаненты – народныя песні і танцы. Малады беларускі рух «прысвоіў» і актыўна выкарыстаў фальклор для нацыянальнай мабілізацыі, абуджэння нацыянальнай свядомасці.

Песні на святкаванні першай гадавіны Кастрычніцкай рэвалюцыі ў Маскве

Наступным этапам стала ўключэнне беларускай песні ў праграму святкавання першай гадавіны Кастрычніцкай рэвалюцыі. Разгляд гэтай падзеі невыпадковы, паколькі святкаванне адбываецца ўпершыню, не існуе яшчэ сцэ-

¹ Напрыклад, на Случчыне мясцовы гурток «Папараць-кветка» на кожнае свята ладзіў прадстаўленне. Кіраваў гэтай справай В. Русак, які паставіў больш за тысячу беларускіх вечароў.

нарыяў свята, а арганізатары дзейнічаюць, зыходзячы з уласных уяўленняў. Даследчык палітычнай і культурнай гісторыі К. Гадуноў адзначае, што «восень 1918 года – асаблівы, шмат у чым паваротны момант у савецкай гісторыі. Менавіта ў гэты час пачалі фарміравацца культы савецкіх правадыроў, адбылася дыскусія пра чырвоны тэрор, дасягнула піку чаканне сусветнай рэвалюцыі ў сувязі з рэвалюцыйнымі падзеямі ў Заходняй Еўропе, а працэсы сакралізацыі палітыкі атрымалі новы імпульс» [Годунов 2023, 191].

Паколькі святкаванне адбывалася ў першы раз, перад яго арганізатарамі паўстала шмат пытанняў. Беларускім нацыянальным камісарыятам у Маскве быў арганізаваны беларускі літаратурна-музычна-вакальны вечар [LTR Асабістыя]. Ён адбыўся 8 лістапада 1918 г. у клубе III Інтэрнацыянала па вул. Малой Броннай, 2. Яго арганізатарам выступіў збіральнік, фалькларыст і кампазітар Антон Грыневіч. Аб'ява пра святкаванне была апублікавана ў газеце «Дзянніца», якая выдавалася Беларускім нацыянальным камісарыятам чатыры разы на месяц. У праграму названай вечарыны для *беларусаў і хто хоча разам святаваць* [Дзянніца 1918, 5] былі ўключаны: беларускі хор, дэкламацыя, прамовы і сольныя спевы беларускіх песень. Такім чынам, за аснову была ўзята добра вядомая і папулярная форма беларускай вечарыны, дзе галоўнае месца адводзілася спевам, а спектакль быў заменены палітычнымі прамовамі з нагоды свята.

На мерапрыемстве з урачыстымі прамовамі выступілі І. Лагун і З. Жылуновіч. Свае вершы чытаў Цішка Гартны, з дэкламацыямі выступілі таксама А. Бурбіс, У. Фальскі, Я. Лапаць і П. Мятла. Хор спяваў «*Інтэрнацыянал*», беларускі гімн «*Не загаснуць зоркі ў небе*» (пакладзены на музыку М. Янчуком), беларускую Марсэльезу і «*Ах ты дуй*»; з народных песень прагучалі «*Зялёна дубровачка*», «*Доля*», «*Бяда*», «*Чаму ж мне няпець*», «*Чалавек жонку б'е*» і інш. Маркіравалі падзею рэвалюцыйныя, але яе аснову склалі народныя песні. Гледзячы на склад прыведзенай вышэй народнай часткі рэпертуару, мы бачым частотныя паўтарэнні названых твораў на мерапрыемствах трох папярэдніх дзесяцігоддзяў і адсутнасць новых. Такім чынам, можам казаць пра канон беларускіх народных песень для выканання са сцэны, які сфарміраваўся да 1918 г.

У завяршэнне варта адзначыць, што вечарына сабрала шмат народу і мела значны поспех, і прывесці водгук, апублікаваны ў газеце «Дзянніца» Ф. Чарнышэвічам: *За пекную настанову усяе вечарынкi трэба падзякуваць супрацоўніку Беларускага Нацыянальнага Камісарыяту А. А. Грыневічу, на каторага была узложена уся праца па арганізацы вечарынкi і ён, бадай што адзін, ня боляй як за адзін тыдзень, патрапіў і хор злучыць, і салістаў падабраць і, нават, усю тэхнічную працу выпайніць* [Чернушэвіч 1918, 3].

У 1918 г. афіцыйныя сцэнарыі святкавання яшчэ не былі выпрацаваны, шмат у чым падрыхтоўка свята праходзіла ў абстаноўцы сумненняў і пошуку аптымальнага сцэнарыя [Годунов 2023, 191], але форма правядзення нацыянальнага мерапрыемства (беларускага вечару) ужо выкрышталізавалася і сцвердзіла сваю паспяховасць. Таму выбар супрацоўнікамі Белнацкама беларускага вечару для святкавання першай гадавіны Кастрычніцкай рэвалюцыі быў цалкам

натуральным. Папярэдні досвед і ўдзел у беларускім руху галоўнага арганізатара і многіх удзельнікаў і выступоўцаў працуюць на карысць гэтага тэзіса. Акрамя таго, як паказвае К. Гадуноў, *палітыкі, грамадскія дзеячы, дзеячы культуры розных поглядаў дзялілі і аспрэчвалі сімвалічную спадчыну Кастрычніка, звяртаючыся да рэсурсу свята для лабіравання сваіх праектаў, а «абывацелі» радаваліся выходнаму дню* [Годунов 2023, 192]. Мерапрыемства, праведзенае А. Грыневічам, мела сваёй мэтай не толькі святкаванне першай гадавіны Кастрычніка, але і кансалідацыю і наладжванне сувязяў паміж беларусамі Масквы, а таксама папулярызацыю беларускай культуры і пашырэнне ідэй беларускага нацыянальнага руху.

Росквіт папулярнасці беларускай народнай песні ў 1920-я гг. у БССР

У пачатку 1920-х гг. значэнне беларускай народнай песні для культурнага адраджэння ўжо не выклікала сумневаў. Гэты час без перабольшванняў можна назваць пікам найвышэйшай папулярнасці песеннага фальклору, калі цікавасць да яго існавала з боку ўсіх слаёў грамадства, ён атрымаў падтрымку і на дзяржаўным узроўні. Дзякуючы той ролі, якую ён адыграў на этапе станаўлення беларускага руху і абуджэння нацыянальнай свядомасці сялян праз беларускія вечары, замацавалася разуменне, што песенны фальклор ёсць грунтам для культурнага будаўніцтва ў шырокім сэнсе слова.

Асабліва значная роля беларускай народнай песні адводзілася ў працэсе стварэння нацыянальнай музыкі. Тагачасныя дзеячы навукі і культуры вылучалі тры этапы яе развіцця: 1) збор і запіс мелодый народнай творчасці, вывучэнне асаблівасцяў іх будовы, характару і г. д.; 2) гарманізацыя і мастацкая апрацоўка народных мелодый; 3) пабудова на аснове народнай творчасці мастацкай музыкі [Дрэйсін 1927]. У сярэдзіне 1920-х гг. лічылася, што беларуская музыка знаходзіцца на другім і трэцім этапе. Ад кампазітараў чакалі ўжо не толькі і не столькі новых гарманізаваных народных песень, колькі самастойных буйных музычных твораў на аснове песеннага фальклору. На ўзроўні Інстытута беларускай культуры ў 1928 г. было пастаўлена пытанне пра пакупку ў кампазітара Л. Рагоўскага «Сюіты беларускай» – аднаго з першых кампазітарскіх музычных твораў, пабудаваных на беларускім фальклоры. Кампазітар на той момант быў ужо цяжкахворы, адпаведна ўзнікла неабходнасць паскорыць гэтую справу, даклаўшы пра сітуацыю старшыні Інстытута беларускай культуры У. Ігнатоўскаму [БДАМЛМ Лісты, 6]. У канцы 1928 г. узнятае пытанне было вырашана і сюіта Рагоўскага была пастаўлена ў план выданняў да друку [Хроніка 1928, 247].

Старшыня СНК БССР узяў пытанне пра стварэнне нацыянальнай оперы. У 1929 г. У. Дубоўка разам з М. Равенскім пачалі з экспедыцыі на Магілёўшчыну працу над нацыянальнай операй, грунтаванай на фальклорным матэрыяле [Гардзіенка 2020, 89]. Аднак пасля арышту У. Дубоўкі ў 1930 г. сабраныя матэрыялы і напрацоўкі былі страчаны.

У 1920-я гг. беларуская народная песня атрымала сцэну новага маштабу – менавіта яна прадстаўляла Беларусь на Першай Усесаюзнай сельскагаспадарчай і саматужна-прамысловай выставе ў Маскве ў 1923 г. На адкрыцці паспяхова выступіў хор У. Тэраўскага, у рэпертуары якога налічвалася больш за 100 беларускіх народных песень, каля 50 руска-ўкраінскіх і каля 10 рэвалюцыйных песень [Курош 1919, 45–46]. На выставе песенны фальклор быў рэпрэзентаваны не толькі хорам. Для стварэння адпаведнай атмасферы ў беларусім павільёне, дзе былі ўстаноўлены інтэр'еры і начынне беларускай хаты, Інстытут беларускай культуры адшукаў лірніка, які выконваў народныя песні. Знайсці яго ўдалося не адразу, паколькі арганізатараў мерапрыемства цікавіў разнастайны рэпертуар, а не толькі духоўныя вершы. Кіруючы праслухоўваннямі лірніка, М. Мялешка заўважыў:

Паведамляю, што мной былі праслуха сьпевы Менскага лірніка, у выніку чаго аказалася лірнік знае толькі духоўныя вершы і чыста царкоўныя малітвы. Мэлёдыя бедная. Паехаць у Маскву ахвоту мае. З свайго боку лічу патрэбным дадаць, што асаблівага ўражання памянёны лірнік ня зробіць, бо на Маскоўскіх рынках іграюць гэтаксама лірнікі. Для беларусаў важна было-б мець у аддзеле быту цымбаліста або дудар [НАРБ Доклад, 724].

У выніку на выставу паехаў лірнік Караленка, які ведаў і выконваў наступныя творы: *«Беларуская марсільеза»*, *«Кажуць людзі, што я умру»*, *«Захацела бабушка разам взбагацеці»*, *«Шчыглік»*, *«Прыляцелі гусі з далёкага краю»*, *«Пайшла дзеўка ў вішнёвы сад гуляці»*, *«Скука мне дасада»*, *«Прэчиста дэва маці»*, *«Лазар»*, *«Варвара»*, *«Прыйдзе лета»*, *«Ой мы плачам вазрыдаем»*, *«В славным гродзе Ярусаліме»*, *«Прыйдзе гадзіна для ўсіх едзіна»*, *«Штоб я ведаў, што я знаў»*, *«Ой вы людзі крэсьцяне»*, *«Сіротка»*, *«Маці боска»*, *«В месяцы вацябры ляцела паруша»*, *«Мікалай чудатворац»* [НАРБ Протоколы, 230]. Акрамя таго, беларускія мелодыі на выставе выконвалі цымбаліст і дудар. Беларускі музычны фальклор здабыў на выставе вялікі поспех і прызнанне, пра што пісала газета *«Савецкая Беларусь»*:

У Няскучным садзе пье наш хор пад кіраўніцтвам Тэраўскага. Тут жа на змену пяюць і ўкраінцы, і велікаросы. Але як спяюць нашу *«Бульбу»* ці *«Лявоніху»*, ці што другое, дык публіка плешча і крычыць *«брава»* больш як другім. А дзед лірнік з сваімі хватаючымі за сэрца спевамі наганяе думкі і часамі выціскае з дзясночача вока слязу... Зычныя струны цымбалаў прымушаюць грамады экскурсантаў цікавіцца і абы толькі струны зазвінелі, – слухаць. Імя працоўнай Беларусі шумнаю хваляй распываецца на вялікім абшары ўсяго свету [Цыт. паводле: Бородич 2020, 107].

У хуткім часе беларускія народныя песні з'явіліся і на еўрапейскай сцэне – Міжнароднай выставе дэкаратыўнага мастацтва і мастацкай прамысловасці ў Парыжы ў 1925 г., выставе *«Музыка ў жыцці народаў»* у Франкфурце-на-Майне ў 1927 г. Канцэрт беларускіх выканаўцаў праходзілі з вялікім поспехам, а асаблівы інтарэс выклікалі беларускія песні, пра якія ў замежным

друку з'явіліся добрыя водгукі [Хроніка 1927, 201]. Такім чынам, у 1920-я гг. беларускія народныя песні пачалі рэпрэзентаваць не толькі нацыю, але і наваствораную дзяржаву.

Акрамя таго, песні «Чаму ж мне не пець» і «Чалавек жонку б'е» сталі асновай народнага рэпертуару прафесійных вакалістаў, такіх як Л. Александроўская і І. Яўнзем, у запісах апошняй яны ў наступныя дзесяцігоддзі сталі вядомымі далёка за межамі Беларусі.

Аднак бліжэй да канца 1920-х гг. у сітуацыі абазначыліся змены – узмацніўся кантроль за навуковым і культурным жыццём у БССР. У пачатку 1930-х гг. многія культурныя дзеячы былі арыштаваны і высланы за межы рэспублікі. Фокус увагі перамясціўся на савецкі фальклор, а цікавасць да аўтэнтчных твораў пачала лічыцца «нацдэмаўшчынай». Істотна зменшылася (але цалкам не знікла) колькасць беларускіх народных песень у рэпертуарах публічных мерапрыемстваў.

Заклучэнне

Гісторыя сцэнізацыі беларускіх народных песень бярэ пачатак з афіцыйных урачыстых мерапрыемстваў у Расійскай імперыі і праходзіць некалькі асноўных этапаў у сваім развіцці. На пачатку беларуская народная песня ўваходзіць у рэпертуар і з'яўляецца на сцэне як песня аднаго са славянскіх народаў. Першае выяўленае намі згадванне ў прэсе адносіцца да лакальнага мерапрыемства па святкаванні каранацыі імператара Аляксандра III у 1883 г., дзе яна прагучала разам з украінскімі, рускімі, харвацкімі, сербскімі і балгарскімі творамі. Нацыянальны канцэртны фальклорны рэпертуар пачаў афармляцца пачынаючы з першых публічных мерапрыемстваў, першымі са сцэны прагучалі творы «Дуда-весьлуха» і «Чаму ж мне не пець».

Наступным этапам, важным для сцэнізацыі і папулярызацыі беларускай народнай песні, сталі этнаграфічныя канцэрты, арганізаваныя Этнаграфічным аддзелам пры Імператарскім таварыстве аматараў прыродазнаўства, антрапалогіі і этнаграфіі ў Маскве ў 1893–1911 гг. Навуковы падыход, які ўлічваў тыповыя асаблівасці песеннага фальклору розных народаў, абумоўліваў выбар твораў для сцэнічнага выканання. Рэпертуар беларускіх песень на этнаграфічных канцэртах быў унікальны і не перасякаўся з творамі, папулярнымі на іншых публічных мерапрыемствах. Этнаграфічныя канцэрты сцвердзілі беларускую народную песню як частку культуры этнічна шматстайнай дзяржавы і сфарміравалі ўяўленне пра яе характэрныя рысы сярод зацікаўленага кола кампазітараў і аматараў музычнага мастацтва.

Спеўны рэпертуар беларускай вечарыны – формы культурнага мерапрыемства маладога нацыянальнага руху, які аформіўся пасля рэвалюцыі 1905 г., – абাপіраўся на народныя песні. Іх уключэнне ў праграму было абумоўлена прыналежнасцю да нацыянальнага, значным патэнцыялам да сцэнізацыі, адпаведнасцю аўдыторыі. Рэпертуар беларускай вечарыны дэманструе пераемнасць з папярэдняй эпохай. Да папулярных раней беларускіх песень дадаюцца новыя

творы і складваецца нацыянальны песенны канон, які будзе мець шырокую папулярнасць у наступныя два дзесяцігоддзі. У яго ўвайшлі наступныя творы: «Дуда-весьлуха», «Чаму-ж мне ня пець», «Ох, ты дуй», «Гусі», «Дый куды ж ты, дуб зялёны», «Доля», «Чалавек жонку б'е», «Чачотачка» і інш. Народная песня як частка праграмы беларускай вечарыны выступае сродкам для абуджэння нацыянальнай самасвядомасці і прасоўвання ідэй беларускага адраджэння.

У далейшым беларуская вечарына як форма нацыянальнага мерапрыемства была адаптавана для правядзення свята ў новых умовах – святкавання першай гадавіны Кастрычніцкай рэвалюцыі. У праграме спектакль быў заменены на палітычныя прамовы, астатнюю (і большую) частку занялі спевы і дэкламацыя вершаў. Аснову рэпертуару склалі беларускія народныя песні, якія да 1918 г. утваралі нацыянальны песенны канон: «Ах ты дуй», «Зялёна дубровачка», «Доля», «Бяда», «Чаму ж мне ня пець», «Чалавек жонку б'е». Разам з імі былі выкананы рэвалюцыйныя творы ў перакладзе на беларускую мову, што адкрывалі і пазначалі падзею, і беларускі гімн, які разам з формай мерапрыемства, падкрэслівалі беларускі характар свята.

Са стварэннем БССР беларуская народная песня пачала рэпрэзентаваць дзяржаву, што праявілася ў паспяховых выступленнях на ўнутраных і міжнародных мерапрыемствах. Перыяд 1920-х гг. – гэта перыяд найбольшай папулярнасці песеннага фальклору, які лічыўся асновай для развіцця нацыянальнай кампазітарскай музыкі. Як з боку дзяржавы, так і з боку грамадства існаваў запатрабаванне самастойных музычных твораў на аснове яго перапрацоўкі.

Пэралом у сітуацыі адбыўся ў канцы 1920 – пачатку 1930-х гг., калі па ідэалагічных прычынах аўтэнтчны фальклор у афіцыйным дыскурсе быў заменены на сучасную савецкую народную творчасць.

Спіс выкарыстаных крыніц

Аляхновіч 1924 – Аляхновіч, Ф. Беларускі тэатр / Ф. Аляхновіч // Беларуская палічка: беларуская электронная бібліятэка [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: https://knihi.com/Francisak_Alachnovic/Bielaruski_teatr.html. – Дата доступу: 03.09.2022.

АРКІР Программы 1 – Addzel редкіх кніг і рукапісаў. – Ф. 23. Воп. 1. Спр. 486. Программы бел. Вечеров. Вильно 1910–1916 и б. д. – 31 л.

АРКІР Программы 2 – Addzel редкіх кніг і рукапісаў. – Ф. 23. Воп. 1. Спр. 487. Арк. 1. Программы спект. в пост. Бел. театра в Вильно. 1910–1917, 1935 и б. д. – 13 л.

АРКІР Программы 3 – Addzel редкіх кніг і рукапісаў. – Ф. 23. Воп. 1. Спр. 488. Программы бел. вечеров в Санкт-Петербурге 1911, 1913. – 4 л.

БДАМЛМ Лісты – Беларускі дзяржаўны архіў-музей літаратуры і мастацтва. – Ф. 53. Воп. 1. Спр. 210. Лісты А. Грыневіча І. Л. Дылу. – 7 л.

Бородич 2020 – Бородич, Ю. О. Личность Владимира Теравского в контексте развития музыкальной культуры Беларуси / Ю. О. Бородич, А. С. Давыдова, Д. О. Томашевич // Материалы междунар. конф., Молодечно 2020. – Молодечно, 2020. – С. 107.

Виленскія 1911 – Виленскія юбилейныя празднества 50-лѣтя освободѣнія крѣстьянъ // Вестник Виленского православного Свято-Духовского братства. – 1911. – № 5. – С. 95.

Гардзіенка 2020 – Гардзіенка, Н. Уладзімер Дубоўка і Мікола Равенскі ва ўзаемных згадках-успамінах / Н. Гардзіенка // Мікола Равенскі / уклад. Л. Юрэвіч. – Мінск : Кнігазбор, 2020. – С. 87–94.

Годунов 2023 – Годунов, К. «Красная Пасха»: празднование годовщин Октября и политическая культура гражданской войны / К. Годунов. – СПб. : Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2023. – 256 с.

Дзянніца 1918 – 8 Лістападу (аб'ява) // Дзянніца. – 1918. – № 37. – С. 5.

Дружиловский 1914 – Дружиловский, А. Посѣщеніе Его Высокопреосвященствомъ, Высокопреосвященнѣйшимъ Архіепископомъ Михаиломъ г. Бѣлостока 23-го Апрѣля 1914 года / А. Дружиловский // Гродненские епархиальные ведомости. – 1914. – № 19/20. – С. 249.

Дрэйзін 1927 – Дрэйзін, Ю. Кампазытар М. І. Аладаў / Ю. Дрэйзін // Савецкая Беларусь. – 1927. – № 88.

Изъ жизни 1908 – П. Д. Изъ жизни школы / П. Д. // Екатеринославские епархиальные ведомости. – 1908. – № 6. – С. 238.

Изъ жизни 1913 – Изъ жизни Минскаго Православнаго Свято-Николаевскаго Народнаго Братства // Минские епархиальные ведомости. – 1913. – № 2. – С. 71.

Курош 1919 – Курош, П. Белорусский советский театр в Минске / П. Курош // Школа и культура Советской Белоруссии. – 1919. – № 1. – С. 42–49.

Лістапад 1921a – Лістапад, Ю. Узбіліся на свой шлях / Ю. Лістапад. – Наша думка. – 1921. – № 9. – С. 4–5.

Лістапад 1921b – Лістапад, Ю. Узбіліся на свой шлях / Ю. Лістапад. – Наша думка. – 1921. – № 10. – С. 3.

Материалы 1861 – Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами генерального штаба. Виленская губерния / сост. А. Корева. – СПб. : Тип. И. Огризко, 1861. – 821 с. Минские 1911 – 19 февраля въ Минскѣ // Минские епархиальные ведомости. – 1911. – № 5. – С. 124.

Мѣстныя 1896 – Мѣстныя извѣстія // Полоцкие епархиальные ведомости. – 1896. – № 5. – С. 199.

НАРБ Протоколы – Нацыянальны архіў Рэспублікі Беларусь. – Ф. 645. Воп. 1. Спр. 5. Протоколы заседаний Высткомбела о подготовке к участию во Всесоюзной сельскохозяйственной и кустарно-промышленной выставке в Москве.

НАРБ Доклад – Нацыянальны архіў Рэспублікі Беларусь. – Ф. 645. Воп. 1. Спр. 7. Доклад Высткомбела «Белоруссия на Всесоюзной сельскохозяйственной и кустарно-промышленной выставке в Москве», переписка с Институтом белорусской культуры, Центрально-статистическим бюро и др. учреждениями БССР о подготовке экспонатов для этой выставки.

Неофіцыйны 1883 – Неофіцыйны отделъ // Литовские епархиальные ведомости. – Вильна, 1883. – Вып. 21. – С. 196–197.

Труды музыкально-этнографической комиссии. – М., 1906. – Т. 1 : Материалы и исследования по изучению народной песни и музыки: с музыкальными приложениями и иллюстрациями. – 543, 77, [1] с.

Труды музыкально-этнографической комиссии. – М. : Товарищество скоропечатни А. А. Левенсон, 1911. – Т. 2 : Материалы и исследования по изучению народной песни и музыки: с музыкальными приложениями и иллюстрациями. – IX, 203 с.

Хроніка 1927 – Хроніка беларускае культуры // Польша. – 1927. – № 8. – С. 201.

Хроніка 1928 – Хроніка беларускае культуры // Польша. – 1928. – № 10. – С. 247.

Чаки 2001 – Чаки, М. Идеология оперетты и венский модерн : Историко-культурный очерк / М. Чаки. – СПб. : Изд-во имени Н. И. Новикова, 2001. – 348 с.

Чернушэвіч 1918 – Чернушэвіч, Зм. Беларуская вечарынка / Зм. Чернушэвіч // Дзянніца. – 1918. – № 38. – С. 3.

Этнографический 1894 – Этнографический концерт, сборник народных песен русских и инородческих (с переводом инородческих на русский язык) / Н. Кленовский. – М. : П. Юргенсон, 1894. – 95 с.

Adzin 1910 – Adzin s publiky Bielaruski wiečer u Dzisiej // Nasa Niwa. – 1910. – № 35. – С. 535–536.

Choral 2015 – Choral Societies and Nationalism in Europe / ed. by Krisztina Lajosi, Andreas Stynen. – Brill, 2015. – 286 p.

LTR 7579 / II – 8. Асабістыя дакументы і паперы А. Грыневіча.

Pieršaja 1910 – Pieršaja bielaruskaja wiečerynka / Naša Niwa. – 1910. – № 8. – S. 124–125.

Prohrama 1910a – Prohrama Bielaruskaho Spektakla u Polacku (subota 25 wieresnia 1910 hoda) // Nasa Niwa. – 1910. – № 39. – C. 15.

Prohrama 1910b – Prohrama Bielaruskaho Spektakla u Polacku niadzela (26 wieresnia 1910 h.) // Nasa Niwa. – 1910. – № 39. – S. 16.

The Invention 2003 – The Invention of Tradition / ed. Eric Hobsbawm, Terence Ranger. – Cambridge Univ. Press, 2003.

Wlast. 1910 – Wlast. Bielaruski wiečer u Polacku / Wlast. // Nasa Niwa. – 1910. – № 40. – S. 614–616.

References

Adzin 1910 – Adzin s publiky Bielaruski wiečer u Dzisiej [Belarusian party in Dzisna] // Nasa Niwa [Our Field]. – 1910. – № 35. – P. 535–536. [in Belarusian]

Aliachnovič 1924 – Aliachnovič, F. Bielaruski teatr [Belarusian theater] / F. Aliachnovič // Bielaruskaja palička: bielaruskaja eliektronnaja biblijateka [Belarusian shelf: Belarusian electronic library] [Electronic resource]. – Access of mode: https://knihi.com/Francisak_Alachnovic/Bielaruski_teatr.html. – Access of date: 03.09.2022. [in Belarusian]

ARKiR Programmy 1 – Addzel redkikh knig i rukapisaŭ [Department of rare books and manuscripts]. – F. 23. Vop. 1. Spr. 486. Programmy bel. Večerov. Vil'no 1910–1916 i b. d. [Programs of Bel. Evenings. Vilno 1910–1916 and n. d.] – 31 p. [in Belarusian]

ARKiR Prohrammy 2 – Addziel redkich knih i rukapisaŭ [Department of rare books and manuscripts]. – F. 23. Vop. 1. Spr. 487. Ark. 1. Prohrammy spiekt. v post. Biel. tieatra v Vil'no. 1910–1917, 1935 i b. d. [Programs of the play staged by Bel. theater in Vilno. 1910–1917, 1935 etc.] – 13 p. [in Belarusian]

ARKiR Programmy 3 – Addzel redkikh knig i rukapisaŭ [Department of rare books and manuscripts]. – F. 23. Vop. 1. Spr. 488. Programmy bel. večerov v Sankt-Peterburge 1911, 1913. [Programs of Bel. evenings in St. Petersburg 1911, 1913.] – 4 p. [in Belarusian]

BDAML Listy – Bielaruski dziaŭžaŭny archiŭ-muziej litaratury i mastactva [Belarusian State Archive-Museum of Literature and Art]. – F. 53. Vop. 1. Spr. 210. Listy A. Hryniewiča I. L. Dylu [Letters of A. Hryniewič to I. L. Dyl]. – 7 p. [in Belarusian]

Borodich 2020 – Borodich, Yu. O. Lichnost' Vladimira Teravskogo v kontekste razvitiya muzykal'noy kul'tury Belarusi [Personality of Vladimir Teravsky in the context of the development of musical culture in Belarus] / Yu. O. Borodich, A. S. Davydova, D. O. Tomashevich // Materialy mezhdunarodnoy konferentsii "Zemlya nash obshchiy dom" [Materials of the international conference "The Earth is our common home"]. – Molodechno, 2020. – P. 102–114. [in Russian]

Chaki 2001 – Chaki, M. Ideologiya operetty i venskiy modern : Istoriko-kul'turnyy ocherk [Ideology of operetta and Viennese Art Nouveau: Historical and cultural essay] / M. Chaki. – SPb. : Izd-vo imeni N. I. Novikova, 2001. – 348 p. [in Russian]

Choral 2015 – Choral Societies and Nationalism in Europe / ed. by Krisztina Lajosi, Andreas Stynen. – Brill, 2015. – 286 p.

Chronika 1927 – Chronika bielaruskaje kul'tury [Chronicle of Belarusian culture] // Polymia [Flame]. – 1927. – № 8. – P. 201. [in Belarusian]

Chronika 1928 – Chronika bielaruskaje kul'tury [Chronicle of Belarusian culture] // Polymia [Flame]. – 1928. – № 10. – P. 247. [in Belarusian]

Čjernuševič 1918 – Čjernuševič, Zm. Bielaruskaja wiečarynka [Belarusian party] / Zm. Čjernuševič // Dziannica [Daily Newspaper]. – 1918. – № 38. – P. 3. [in Belarusian]

Dziannica 1918 – 8 Listapadu (abjava) [November 8 (advertisement)] // Dziannica [Daily Newspaper]. – 1918. – № 37. – P. 5. [in Belarusian]

Drejzin 1927 – Drejzin, Ju. Kampazytar M. I. Aladaŭ [Composer M. I. Aladaŭ] / Ju. Drejzin // Savieckaja Bielarus' [Soviet Belarus]. – 1927. – № 88. [in Belarusian]

Druzhilovskiy 1914 – Druzhilovskiy, A. Poseshchenie Yego Vysokopreosvyashchenstvom, Vysokopreosvyashchennymshim Arkhiépiskopom Mikhaïlom g. Belostoka 23-go Aprelya 1914 goda [Visit

of His Eminence, the Most Reverend Archbishop Michael of Bialystok on April 23, 1914] / A. Druzhilovskiy // Grodnenskiye yeparkhial'nyye vedomosti [Grodno Diocesan Gazette.]. – 1914. – № 19/20. – P. 249. [in Russian]

Etnograficheskiy 1894 - Etnograficheskiy kontsert, sbornik narodnykh pesen' russkikh i inorodcheskikh (s perevodom inorodcheskikh na russkiy yazyk) [Ethnographic concert, collection of Russian and foreign folk songs (with translation of foreign songs into Russian)] / N. Klenovskiy. – M. : P. Yurgenson, 1894. – 95 p. [in Russian]

Godunov 2023 – Godunov, K. “Krasnaya Paskha”: prazdnovaniye godovshchin Oktyabrya i politicheskaya kul'tura grazhdanskoy voyny [“Red Easter”: celebration of the anniversaries of the October Revolution and the political culture of the civil war] / K. Godunov. – SPb. : Izd-vo Yevrop. Un-ta v Sankt-Peterburge, 2023. – 256 p. [in Russian]

Hardzijenka 2020 – Hardzijenka, N. Uladzimier Duboŭka i Mikola Ravienski va ŭzajemnykh zhadkach-uspaminach [Uladzimer Dubovka and Mykola Ravenski in mutual references and memories] / N. Hardzijenka // Mikola Ravienski / comp. L. Jurevič. – Minsk : Knihazbor, 2020. – P. 87–94. [in Belarusian]

Iz zhizni 1908 – P. D. Iz zhizni shkoly [From the life of the school] / P. D. // Yekaterinoslavskiy yeparkhial'nyye vedomosti [Ekaterinoslav Diocesan Gazette]. – 1908. – № 6. – P. 237–238. [in Russian]

Iz zhizni 1913 – Iz zhizni Minskago Pravoslavnago Svyato-Nikolayevskago Narodnago Bratstva [From the life of the Minsk Orthodox St. Nicholas People's Brotherhood] // Minskiye yeparkhial'nyye vedomosti [Minsk Diocesan Gazette.]. – 1913. – № 2. – P. 7. [in Russian]

Kurosh 1919 – Kurosh, P. Belorusskiy sovet'skiy teatr v Minske [Belarusian Soviet Theater in Minsk] / P. Kurosh // Shkola i kul'tura Sovetskoy Belorussii [School and culture of Soviet Belarus]. – 1919. – № 1. – P. 42–49. [in Russian]

Listapad 1921a – Listapad, Ju. Uzbilisia na svoj šliach [Got out on our own path] / Ju. Listapad. – Naša dumka [Our opinion]. – 1921. – № 9. – P. 4–5. [in Belarusian]

Listapad 1921b – Listapad, Ju. Uzbilisia na svoj šliach [Got out on our own path] / Ju. Listapad. – Naša dumka [Our opinion]. – 1921. – № 10. – P. 3. [in Belarusian]

LTR 7579 / II – 8. Asabistyja dakumienty i papiery A. Hrynieviča [Personal documents and papers of A. Hrynievič]. [in Belarusian]

Materialy 1861 – Materialy dlya geografii i statistiki Rossii, sobrannyye ofitserami general'nogo shtaba. Vilenskaya guberniya [Materials for the geography and statistics of Russia, collected by officers of the General Staff. Vilna province] / comp. A. Koreva. – SPb. : Tip. I. Ogrizko, 1861. – 821 p. [in Russian]

Mestnyya 1896 – Mestnyya izvestiya [Local news] // Polotskiye yeparkhial'nyye vedomosti [Polotsk Diocesan Gazette]. – 1896. – № 5. – P. 199. [in Russian]

Minskiye 1911 – 19 fevralya v Minske [February 19 in Minsk] // Minskiye yeparkhial'nyye vedomosti [Minsk Diocesan Gazette]. – 1911. – № 5. – P. 124. [in Russian]

NARB Protokoly – Natsyyanal'nyy arkhiv Respubliky Belarus' [National Archives of the Republic of Belarus]. – F. 645. Vop. 1. Spr. 5. Protokoly zasedaniy Vystkombela o podgotovke k uchastiyu vo Vsesoyuznoy sel'skokhozyaystvennoy i kustarno-promyshlennoy vystavke v Moskve [Minutes of Vystkombel meetings on preparation for participation in the All-Union Agricultural and Handicraft Exhibition in Moscow]. [in Russian]

NARB Doklad – Natsyyanal'nyy arkhiv Respubliky Belarus' [National Archives of the Republic of Belarus]. – F. 645. Vop. 1. Spr. 7. Doklad Vystkombela “Belorussiya na Vsesoyuznoy sel'skokhozyaystvennoy i kustarno-promyshlennoy vystavke v Moskve, perepiska s Institutom belorusskoy kul'tury, Tsentral'no-statisticheskimi byuro i dr. uchrezhdeniyami BSSR o podgotovke ekspozitov dlya etoy vystavki [Report of Vystkombel “Belarus at the All-Union Agricultural and Handicraft Exhibition in Moscow, correspondence with the Institute of Belarusian Culture, the Central Bureau of Statistics and other institutions of the BSSR on the preparation of exhibits]. [in Russian]

Neofitsial'nyy 1883 – Neofitsial'nyy otdel [Unofficial Department] // Litovskiy yeparkhial'nyye vedomosti [Lithuanian Diocesan Gazette]. – Vil'na, 1883. – № 21. – P. 196–197. [in Russian]

Piersaja 1910 – Piersaja bielaruskaja wiečerynka [The first Belarusian party] / Naša Niwa [Our Field]. – 1910. – № 8. – P. 124–125. [in Belarusian]

Prohrama 1910a – Prohrama Bielaruskahho Spektakla u Polacku (subota 25 wieresnia 1910 hoda) [The program of the Belarusian performance in Polack (Saturday, September 25, 1910)] // Nasa Niwa [Our Field]. – 1910. – № 39. – P. 15. [in Belarusian]

Prohrama 1910b – Prohrama Bielaruskahho Spektakla u Polacku (niadzela 26 wieresnia 1910 h.) [The program of the Belarusian performance in Polack (Sunday, September 26, 1910)] // Nasa Niwa [Our Field]. – 1910. – № 39. – P. 16. [in Belarusian]

The Invention 2003 – The Invention of Tradition / ed. Eric Hobsbawm, Terence Ranger. – Cambridge Univ. Press, 2003. – 324 p.

Trudy muzykal'no-etnograficheskoy komissii [Proceedings of the Musical Ethnographic Commission]. – М., 1906. – Т. 1 : Materialy i issledovaniya po izucheniyu narodnoy pesni i muzyki: s muzykal'nymi prilozheniyami i illyustratsiyami [Materials and research on the study of folk songs and music: with musical applications and illustrations]. – 543, 77, [1] p. [in Russian]

Trudy muzykal'no-etnograficheskoy komissii [Proceedings of the Musical Ethnographic Commission]. – М. : Tovariščestvo skoropechatni A. A. Levenson, 1911. – Т. 2 : Materialy i issledovaniya po izucheniyu narodnoy pesni i muzyki: s muzykal'nymi prilozheniyami i illyustratsiyami [Materials and research on the study of folk songs and music: with musical applications and illustrations]. – IX, 203 p. [in Russian]

Vilenskiya 1911 – Vilenskiya yubileynyya prazdnestva 50-letiya osvobozhdeniya krest'yan [Vilna anniversary celebrations of the 50th anniversary of the liberation of the peasants] // Vestn. Vilen. pravoslavnogo Svyato-Dukhovskogo bratstva [Bulletin of the Vilna Orthodox Holy Spiritual Brotherhood]. – 1911. – № 5. – P. 95. [in Russian]

Wlast. 1910 – Wlast. Bielaruski wiečer u Polacku [Belarusian party in Polack] / Wlast. // Nasa Niwa [Our Field]. – 1910. – № 40. – P. 614–616. [in Belarusian]

У рэдакцыю наступіў 21.10.2023

Информация об авторе

Information about the Author

Гриневіч Яніна Ігорэўна – старшый навуцны сцотруднік Цэнтэра ісследаваньняў беларускай культуры, мазыка і літэратуры Нацыянальнай акадэміі наук Беларусі (ул. Сурганова, 1, корп. 2, 220072, г. Мінск, Рэспубліка Беларусь). E-mail: yaninahrynevich@gmail.com

Hrynevich Yanina Iharauna – senior researcher at the Center for the Belarusian Culture, Language and Literature researches, National Academy of Sciences of Belarus (Surhanava st., 1, building 2, 220072, Minsk, Republic of Belarus). E-mail: yaninahrynevich@gmail.com

Для спасылак: Грыневіч, Я. Беларускія народныя песні на сцэне з 1880-х да пачатку 1930-х гг. / Я. Грыневіч // Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні: зб. навук. пр. – Мінск : Беларус. навука, 2024. – Вып. 11. – С. 87–106. DOI: 10.29235/2411-2763-2024-11-87-106

To cite: Hrynevich, Ya. Belarusian folk songs on the stage from the 1880s to the early 1930s., Bielaruski falklor: materyjaly i dasliedavanni, 2024, iss. 11, pp. 87–106. DOI: 10.29235/2411-2763-2024-11-87-106

ЮРЫ ПАЦЮПА

**ЦЭЗУРА ЯК ФУНКЦЫЯ МЕТРЫКІ:
КУМУЛЯТЫЎНАЯ ЦЭЗУРА ФАЛЬКЛОРНАГА 8-СКЛАДОВІКА**

*Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры
Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі, Мінск, Беларусь*

Ключавыя словы: цэзура, сечыва, дыярэза, словападзел, 8-складовік, колан, перыяд, парцэла, рытмама, архерытмама, ікт, канстанта, харэй, пеон, сілабічны, акцэнтны, кадэнцыя, ровень.

Анотацыя. На матэрыяле народна-песеннай лірыкі існуюць характэрыстыкі цэзуры ў самым распаўсюджаным фальклорным памеры – сілабічным 8-сложніку. У вступе абгрунтоўваецца агульнаметадолгічны прынцып аксіяматычнага излагаўня тэорыі і яе статыстычнай верыфікацыі, а такжэ крaткo излагаўня існуючыя аксіомы. У першым раздэле супастаўляўня дыскутуемыя паняўня о цэзуре і раскрываўня яе праблематыка. У другім раздэле разглядаўня метрычныя асабнaвaстaўня 8-сложніка і мaстo разлaчнaўня прaсaчaўня ў аўбaўня стpуктyрaўня памера, а такжэ значaўня абязатaўня і нeабязатaўня іктов і яx аўнaўня к цэзуре. У трaўтaўня – излагаўня статыстычныя падсчaўня по сілабічaўня, метрычaўня, акцaўня і другім параметрам 8-сложніка, по кoўня і распрaўня прaсaчaўня, а такжэ дaўня вывады о сoўня аўня аўня аксіяматычaўня пoлoўня об аўня прырoўня фальклорнагo 8-сложніка і ягo аўня к лaўня памерам. У зaўня статыстычныя дaўня прaўня сoўня с aўня паняўнямaўня цэзуры і дaўня вывад о нeпoўня знaўня о цэзуре на прaўня аднoўня лaўня 8-сложніка, о нeобaўня сoўня іx с дaўня по другім памерам.

Ключавыя слова: цэзура, прaсaчaўня, дыярэза, сoўня, 8-сложнік, колан, пaўня, пaўня, рытмама, археритмама, ікт, канстанта, хорей, пеон, сілабічaўня, акцaўня, кадaўня, ровень.

JURY PACIUPA

**CAESURA AS A FUNCTION OF METRIC:
THE CUMULATIVE CAESURA OF THE OCTOSYLLABLE METER**

*Center for the Belarusian Culture, Language and Literature researches
of the National Academy of Sciences of Belarus, Minsk, Belarus*

The author, having stated in axiomatic order the initial provisions about the multi-level structure of the verse, about the trochee/peon as an unmarked meter, obtained by him in previous works, explores the caesura in the folklore 8-syllabic meter and its literary analogue – the trochaic tetrameter. On the basis of axiomatic data, he comes to the conclusion about the homomorphic structure of the given meter, expressed in the equality of intervals between obligatory and optional icta throughout the entire

rhythmic series, which, however, is accompanied by periodic articulations, the depth of which depends on the volume of the dissected segment. To confirm the data obtained, the author turns to a statistical survey of this meter on the example of folklore lyric songs and comes to the conclusion that in the 8-syllable syllable 95 % of isosyllabism is sustained, 60 % of trochaic cadence is observed, and a constant word division is observed by 94 %, that is caesura, after every 4th syllable, which confirms the theoretical conclusions. The caesura of an 8-syllable meter, the depth and constancy of which depends on the volume of the articulated segment, is defined by the author as ambivalent and cumulative. At the same time, the accent characteristics of the meter have a high degree of entropy, and the constant final ictus in even and odd columns is inverted by 24 %, which indicates the instability and secondary nature of isotonicity in relation to isosyllabism.

Keywords: caesura, dissection, dieresis, word division, 8-syllable, colon, period, parcel, rhythmeme, archerhythmeme, ictus, constant, trochee, peon, syllabic, accent, cadence, level.

Уводзіны

Шлях ад прыватнага да агульнага, ад фактаў да тэорыі часта ўважаецца ледзь не як адзіны аб'ектыўны метадаў у навучы, хаця індукцыя – не самы эканомны спосаб здабыцця ведаў. Часам нават каласальны матэрыял пры тытанічных высілках, патрачаных на яго асваенне, можа даваць мізэрныя і трывіяльныя вынікі, калі няма тэарэтычных перадумоў. К. Попер нават лічыў патрэбным унікаць «спакусы выкарыстання індукцыйных высноў» [Лоўзі 1995, 186]. Аднак статыстычны метадаў як версія індукцыі [гл.: Рузавін 1974], прэтэндуе на манаполію ў вершазнаўстве. Пад эгідай збліжэння з дакладнымі навукамі з шырокага спектру матэматычных метадаў шырока практыкуюцца статыстычныя падлікі, імавернасныя мадэлі [гл.: Баевский 2001]. На пэўным этапе развіцця гэта адкрывала вялікія перспектывы, дый сёння без статыстыкі як метадаў нельга ўявіць вершазнаўства, але падлікі ў нязменнай парадыме шторааз больш выглядаюць як інерцыя і руціна. Альтэрнатываю можа стаць аксіяматычны метадаў [гл.: Бунге 1975, 183–214]. Нельга сказаць, каб ён быў зусім незнаёмы вершазнаўцам, у паасобных працах [Пыльдмяз 1971; Егоров 1973; Лотман 1998] маніфэставалася яго свядомае выкарыстанне. З іншага боку, каб аксіяматычны метадаў не ператвараўся ў схаластыку, яго вынікі варта спраўджаць з фактамі, у чым і палягае той адваротны шлях – ад агульнага да прыватнага.

Такім спосабам мы даследуем цэзуру ў фальклорным 8-складовіку, каб у перспектыве параўнаць яе з цэзураю 12-складовіка¹. Мэта даследавання – паказаць, як цэзура звязаная з аб'ёмам парцэл і раскладам іктаў. Для гэтага трэба выканаць наступныя задачы: 1) акрэсліць аксіяматычныя палажэнні, на якія будзе абапірацца даследаванне; 2) вызначыць месца цэзуры сярод іншых сечываў; 3) паказаць экспазіцыю іктаў, дэтэрмінаваную аксіёмамі і намеціць імаверную парцэляцыю; 4) раскрыць метрычныя параметры 8-складовіка і 5) спраўдзіць намечаную парцэляцыю статыстычна.

Нам ужо вядома, што расклад іктаў залежыць ад аб'ёму ядраў коланаў згодна з тымі законамі, якія дзеяць унутры коланаў, дзе сілабічны і танічны прынцыпы ўтвараюць адно цэлае, а таму няма сілабічнага верша без танічнага

¹ Праблема цэзуры на матэрыяле 12-складовіка будзе разгледжаная ў наступным артыкуле.

прынцыпу і няма танічнага верша без сілабізму¹. Дзеянне гэтых законаў раскрываецца ў шэрагу нашых прац [Пацюпа 2004; Пацюпа 2014–2016; Пацюпа 2016; Пацюпа 2016 А; Пацюпа 2017; Расіцра 2018; Патюпо 2018], змест якіх не станем паўтараць, але на аснове іх вынікаў сфармулюем наступныя аксіёмы.

1. Іерархія. У вершы рытмічны працэс адбываецца на двух ярусах: на інтанацыйна-фразавым ярусе коланы камбінуюцца ў перыяды, а на акцэнтна-сілабічным – моцныя і слабыя склады ўтвараюць метр і парцэлююцца ўмоўна як стопы.

Заўвага 1. Нельга блытаць ярусы, зводзячы верш да нейкага аднаго ярусу, прыкладам, трактуючы коланы як «вялікія стопы».

2. Метр. У межах колана метрычныя інтэрвалы не мяняюцца, а змена інтэрвалаў выклікае дэструкцыйныя ці сістэмныя анамаліі або сведчыць пра пераход да іншага колана.

Заўвага 2. Лагаэдычныя тэорыі – тыя, у якіх ігнаруецца адзінства метра (роўнасць інтэрвалаў паміж іктамі), лічацца ўтапічнымі.

3. Канстанта. Апошні наймацнейшы ікт у колане, прасадычнаю базаю якога служыць сінтагматычны (фразаваы) націск, не можа быць прапушчаны, і таму называецца канстантаю.

Заўвага 3. Хаця спарадычныя націскі трапляюцца на дактылічных клаўзулах і там таксама ёсць моцная пазіцыя, яны не служаць канстантамі, бо маюць статус неабавязковых² іктаў.

4. АА (аддаленне акцэнтаў). Два ікты не могуць стаяць побач, калі ж два акцэнты апынаюцца побач, то адзін з іх атануецца і не служыць іктам (о́о) або паміж імі ўзнікае цэзура (о́||о́) ці лейма (о́/о́).

Заўвага 4. Гэты закон рэлевантны толькі для экспіраторных націскаў і, адпаведна, для верша, на іх заснаванага.

5. РАД (рэгрэсіўная акцэнтная дысіміляцыя). Пазіцыі складоў (моцныя абавязковыя, моцныя неабавязковыя і слабыя) чаргуюцца згодна з РАД: ад канстанты (апошняга ікта) і да пачатку колана, таму яго метрычны інварыянт (рытмема – р) залежыць ад яго сілабічнага аб'ёму.

Заўвага 5. Акцэнтна-сілабічны рытм разгортваецца ўнутры коланаў і з кожным новым коланам пачынаецца новы рытмавы цыкл.

6. Архерытмемы. Фальклорны верш складаюць коланы, у інварыянтах якіх – архерытмемах (іх прататыпы назіраюцца ў выклічніках), вылучаюцца ядры з 3 ці 5 складоў і клаўзулы (0, 1 ці 2 склады).

Заўвага 6. Драбнейшыя коланы – комы (субрытмемы) – з 1 ці 2 складоў не могуць стаць асноваю верша, але часта служаць прыпевамі.

¹ Менавіта з гэтай прычыны мы не карыстаемся тэрмінам *сілаба-танічны*, а тэрмін *танічны* ўжываем у тым значэнні, у якім ён ужываўся ў XVIII – пачатку XX ст.

² На метрычнай схеме пазначаем: малой літарай «о» – склад у слабой пазіцыі, вялікай «О» – склад у моцнай неабавязковай пазіцыі, вялікай тоўстай «О» – склад у моцнай абавязковай пазіцыі, пайпамі – цэзуру і іншыя сечывы. Заўважым, абавязковы ікт – не той, якога не можа не быць у прынцыпе, а той, небыццё якога вядзе да метрычнага збою – лакальна, а інтэгральна – да змены метра [падрабязней пра значальнасць іктаў гл.: Пацюпа 2023].

7. Харэй. Пры 3- і 5-складовых ядрах і дзеянні РАД ніякай кадэнцыі апрача харэічнай не можа быць, таму харэй – немаркіраваны метр, астатнія метры – яго дэрываты.

Заўвага 7. Аднак пры РАД харэічны рытм можа інтэрпрэтавацца і як пеанічны, калі ўлічваць не ўсе моцныя пазіцыі, а толькі абавязковыя моцныя, якія ясна адрозніваюцца ад неабавязковых.

Адразу ўзнікае пытанне, наколькі безумоўныя самыя аксіёмы? З аднаго боку, у сучаснай навуцы няма строгага падзелу выказванняў на аксіёмы і на тэарэмы, тэарэмы могуць брацца за аксіёмы, і тады аксіёмы трэба даводзіць як тэарэмы. З іншага боку, калі пасылкі аблудныя, то і высновы з іх будуць аблудныя, таму з верагоднасцю аксіём лічыцца варта. Некаторыя палажэнні, узятыя тут за аксіёмы, нетрывіяльныя і могуць падавацца спрэчнымі, хаця і трывіяльнасць не азначае правільнасць. Але, як было ўжо сказана, вылучаныя за аксіёмы палажэнні столькі разоў абгрунтоўвалася, што рабіць гэта чарговы раз не будзем. Аксіёмы падаюцца ў лагічным парадку: першая – агульная перадумова, другая засяроджвае ўвагу на акцэнтна-сілабическім роўні, трэцяя – на інтанацыйна-фразавым, чацвёртая выяўляе закон, які рэгулюе метрыку, пятая – няяўны вынік трэцяй і чацвёртай, шостая ўзнікла з нашых назіранняў над фальклорам, а сёмая лагічна вынікае з пятай і шостай, хаця вядомая была здаўна, толькі без пятай не мела тлумачэння.

1. Дылема цэзуры

Існуюць дзве канкурэнтныя канцэпцыі цэзуры: а) цэзура як рэгулярная п а ў з а і б) цэзура як рэгулярны с л о в а п а д з е л. Першая характэрная для большасці ранніх паэтык XVIII–XIX стст., другая ідэйна аформілася ў 20-я гг. XX ст. у працах гэтак званых фармалістаў. Р. Якабсон, палемізуючы з даўнейшымі ўяўленнямі, пісаў: «Гэты словападзел з прычыны сваёй прымусовай паўторнасці ўспрымаецца намі як сечыва верша і таму лёгка інтэрпрэтуецца як разрыўка ў вершы, як паўза, з якой ён некаторымі тэарэтыкамі памылкова змешваецца» [Якобсон 1923, 30]. А К. Карчагін нават лічыць, што «вучэнне аб цэзуры часта становілася “слабым месцам” іх тэарэтычных пабудов, якое часта збурала ўвесь будынак вучэння аб вершы» [Карчагін 2017, 146], і таму менавіта другая канцэпцыя «больш за ўсё адпавядае рэальнасці верша» [Карчагін 2017, 146]. Ці так гэта? І ці такія ўжо антаганістычныя¹ гэтыя канцэпцыі? Калі цэзура – словападзел, а не паўза, і для фальклору паняцце радка нерэлевантнае, то нека трэба ўяўленне аб цэзуры ўзгадніць з уяўленнем аб міжрадкавай паўзе. Калі ж сюды дадаць вядомы факт, што сінтагмы адна ад адной аддзяляюцца паўзамі, хай і псіхалагічнымі, не фізічнымі [Бондарко 1991, 122], то лагічна, што і коланы мусыць аддзяляцца паўзамі.

¹ У Ф. Корша, які, між іншым, таксама меў на ўвазе словападзел, хоць і не карыстаўся гэтым словам, такога антаганізму няма. Ён пісаў пра цэзуру: «Пад гэтым тэрмінам не варта разумець абавязкова больш-менш моцны, прыкладам, лагічны, прыпынак: для паказання розных частак верша цалкам дастаткова сталага заканчэння слова ў даным месцы» [Корш 2015, 90].

Каб зразумець цэзуру, трэба размежаваць яе з іншымі паняткамі класу сечываў. Па-першае, трэба адрозніваць яе ад цэзуры ў антычным вершаванні, дзе гэтым тэрмінам абазначаўся «падзел стапы паміж двума словамі» [Классовский 1863, 6], ці «сечыва ўнутры стапы» [Шенгели 1923, 125]. Апазіцыяй цэзуры была дыярэза – супадзенне граніцы стапы з граніцаю слова. У сілабічным і танічным вершы функцыя цэзуры і значэнне самога тэрміна *цэзура* змяніліся, пры тым што дыярэза захавала першаснае значэнне. А ў XX ст. стаў шырока ўжывацца і новы панятак *с л о в а п а д з е л* (назва сведчыць сама за сябе), паводле аналогіі з якім з'явіўся і *с т о п а п а д з е л*, хаця «рытм зусім не азначае дзялення нейкага цэлага на часткі» [Зиндер 1979, 245] – якраз таму 2-складовыя метры можна пераінтэрпрэтаваць і як 4-складовыя, што практыкаваў яшчэ Д. Дубенскі [Дубенский 1828, 9]. З улікам усяго тут сказанага, дыярэзу можна азначыць як супадзенне слова- і стопападзелу, а якое месца ў гэтай сістэме займае цэзура, не зусім зразумела.

Калі ў квантытатыўным вершы цэзура азначала несупадзенне слова- і стопападзелу, то тэарэтыкі танічнага верша сцвярджаюць ці не адваротнае. Д. Самсонаў пісаў, што цэзура мусіць супадаць са стопападзелам «іначай верш разладзіцца» [Самсонов 1817, 257]. Падобнае даводзіў і Г. Шэнгелі: «Вялікая цэзура заўсёды – пасля стапы» [Шенгели 1923, 125]; таму яе зрушванне «пакідае ўражанне няправільнасці» [Шенгели 1923, 125]. Чым жа ў такім разе цэзура розніцца ад дыярэзы? Рэгулярнасцю? Аднак Самсонаў сумняваўся, ці заўсёды цэзура «бывае на адным месцы, і ці не стамляе гэтае вечна аднолькавае сечыва» [Самсонов 1817, 256]. Г. Класоўскі мусіў прызнацца ў немажлівасці вызначэння месца і ролі цэзуры, якія «ў найбольшай частцы выпадкаў толькі прыблізна слухныя» [Классовский 1863, 76]. А Шэнгелі зусім адкінуў спробы ўзгаднення розных канцэпцыяў цэзуры і прапанаваў размежаваць уласна цэзуру і «вялікую цэзуру» – м е д ы я н у: «Медыянай мы будзем называць сечыва верша, якое імкнецца да сіметрыі доляў абাপал яго і мае чыста рытмавую прыроду. Медыяна – не паўза; яна – размыканне няспыннага патоку напружанняў голасу» [Шенгели 1923, 125].

Азначэнне Шэнгелі не зняло, а дадало супярэчнасцяў. З аднаго боку, ён, як і Р. Якабсон, піша, што «медыяна – не паўза», з іншага боку, а што такое «размыканне няспыннага патоку», калі не паўза? І што значыць «імкнецца да сіметрыі», калі побач з сіметрычнымі памерамі, такімі як 8-складовік 4+4, 12-складовік 6+6, ёсць і асіметрычныя: 8-складовік 5+3, 14-складовік 8+6? Урэшце, ён намякае на нешта трэцяе, калі піша пра «чыста рытмавую прыроду» цэзуры, менавіта гэты аспект цэзуры варты асаблівай увагі. Перад намі шэраг антыноміяў: цэзура – паўза ці словападзел, заўсёды рэгулярная ці не заўсёды (калі словападзел, то ўсё ж, мабыць, рэгулярны), супадае з дыярэзай ці не?

Непаразуменні, звязаныя з цэзурай, вынікалі з ігнаравання ўзроўневай структуры тэксту (1-й аксіёмы). Як бы мы ні разумелі цэзуру, яна відавочная. Не трэба быць спецыялістам, каб заўважыць у вершы цэзуру, чаго не скажаш пра дыярэзу, а існаванне стапы выклікае спрэчкі [Чудовский 1915; Тимофеев 1987, 137–202; Холшевников 1991], ды і словападзел – не ўніверсалія. Ёсць мовы,

напрыклад, французская, дзе няма слоўных націскаў, таму няма сэнсу і ў словападзелах, затое ёсць граніцы сінтагмаў [Шерба 1963, 84–90; 19, 250]. Калі ж успомніць, што базаю колана якраз і служыць сінтагма, што колан – парцэляваная сінтагма [Патюпо 2018, 303–312, 339–342], то ўсё становіцца на свае месцы: цэзура не проста словападзел, а фразавы словападзел – той, які суправаджаецца паўзаю. Нельга ўсе сечывы разглядаць у адной пласчынi: калі дыярэза – словападзел унутры самога колана, то цэзура – словападзел паміж коланамі, яна аддзяляе адзін метрычны рад ад другога. Дзе канчаецца колан, трэба ўжо гаварыць не пра дыярэзу, а пра каталектыку. Цэзура ж, як вядома, бывае і каталектычная, і акаталектычная, і гіперкаталектычная. І тут зноў мы выходзім на праблему метрыкі.

Адрозненне дыярэзы і цэзуры як словападзелаў розных роўняў не ўсё тлумачыць у іх прыродзе, ключавую ролю тут выконвае экспазіцыя іктаў, бо цэзура ж «мае чыста рытмавую прыроду» [Шенгели 1923, 125]. Гэта і будзе ключавым момантам нашага даследавання. З усіх супярэчлівых палажэнняў Г. Шэнгелі, менавіта на ім варта засяродзіцца. І характар цэзуры, і яе глыбіня, яе дэтэрмінаванасць залежаць ад таго метрычнага раскладу, які цэзурай жа і ствараецца. Гэтыя працэсы можна бачыць на прыкладзе найпапулярнейшых памераў беларускага фальклору: 8-складовіка (4+4) і 12-складовіка (6+6).

Згодна з 6-й аксіёмай, фальклорны верш камбінуецца з двух тыпаў інварыянтаў коланаў – архырымем, якія мы пазначаем літарамі α і β :

α_{-1} – 3-складовая з мужчынскай клаўзулай: ОоО;

α – 4-складовая з жаночай клаўзулай: ОоОо;

α_{+1} – 5-складовая са слізкай клаўзулай: ОоОоо;

β_{-1} – 5-складовая з мужчынскай клаўзулай: ОоОоО;

β – 6-складовая з жаночай клаўзулай: ОоОоОо;

β_{+1} – 7-складовая са слізкай клаўзулай: ОоОоОоо.

Абагульнена, без уліку клаўзул, архырымемы запісваем як $\tilde{\alpha}$ і $\tilde{\beta}$.

З камбінацыяў гэтых шасці інварыянтаў складаецца большасць памераў традыцыйнага фальклору. 8-складовік (4+4) – гэта дзве α ў чыстым выглядзе, а 12-складовік (6+6) – гэта дзве β у чыстым выглядзе. Абедзве архырымемы, і α , і β , маюць харэічную кадэнцыю, што абумоўлена дзеяннем РАД і аб'ёмам ядраў коланаў, таму з гледзішча метрыкі $\alpha\alpha$ можа разглядацца як больш ці менш урэгуляваны васьмістопны харэй, а β – як шасцістопны харэй. Аднак, калі браць пад увагу толькі абавязковыя ікты, то харэі ператворацца ў пеоны, і 8-складовік стане пеонам 3-м, а кожны колан 12-складовіка – пеонам 1-м. І 2-складовая харэічная шкала, і 4-складовая пеанічная не перадаюць багацця рытму ў поўнай меры, затое накладванне абедзвюх шкалаў на верш выяўляе ў метрыцы не два, а тры вымярэнні, што адзначалася ў 7-й заўвазе. Варта таксама адзначыць, што гэта памеры сіметрычныя і монометрычныя – абапал цэзуры (тут якраз і медыяны), размяшчаюцца два ізаметрычныя коланы.

І раз наш аб'ект даследавання – фальклор, а літаратура бярэцца толькі для параўнання, то варта мець на ўвазе, што для фальклору панятак радка нерэ-

левантны, аб'ектыўна ў фальклоры ёсць толькі коланы і перыяды [гл.: Патюпо 2018, 313–328, 339–342]. Зрэшты, гэтая акалічнасць не замянае стасаваць да фальклору літаратурныя аналагі, а толькі змушае перагледзець статус сечываў «вонкавых» (г. зв. міжрадкавай паўзы) і «нутраных» (цэзуры): калі ўмоўны радок, то ўмоўная і розніца паміж цэзураю і міжрадкаваю паўзай. І ўсё ж, калі мы карыстаемся паняткамі 8-, 12-, ці *n*-складовіка, то тым самым карыстаемся і паняткам умоўнага радка ў якасці інструмента.

2. Аксіяматыка 8-складовіка

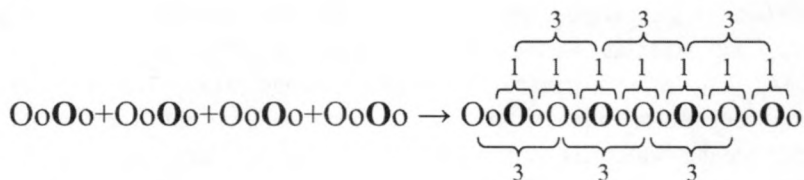
8-складовік – самы пашыраны памер, хіба толькі монасілабічныя мовы не спараджалі яго няўхільна, што вынікае з іх жа прасодыі. «Васьміскадовае вершаванне было характэрнае для значнай часткі індаеўрапейскага (у тым ліку славянскага) і неіндаеўрапейскага паэтычнага свету» [Бардавелідзе 1975, 196]. І гэта асабліва кідаецца ў вочы, калі звярнуцца да фальклорнага матэрыялу і ранніх стадыяў літаратуры. Більшыня 8-складовікаў 4+4 маюць харэічную кадэнцыю (**αα**) і ў метрыцы рэалізуюцца як чатырохстопны харэй, ці харэічны тэтраметр. Д. Бардавелідзе выказаў здагадку, што гэта архетып, які «ўзнікаў у розных народаў на досвітку вершавання» [Бардавелідзе 1975, 197], і таму «ці не становіць ён універсальную рытмічную канструкцыю, якая *натуральна* нараджалася ў працэсе фармавання народнага вершавання» [Бардавелідзе 1975, 197], Атрыманыя намі вынікі [гл.: Пацюпа 2014–2016; Пацюпа 2016; Пацюпа 2016 А; Расіра 2018] не толькі цалкам пацвярджаюць гэтую гіпотэзу, але і тлумачаць паходжанне 8-складовіка з камбінацыі дзвюх архэрытмам **α**, якая мае ўнікальныя асаблівасці ў плане сіметрыі, і на іх варта спыніцца, перш чым даследаваць самыя тэксты.

Мы разгледзім 8-складовік **α+α** шляхам узыходжання ад абстрактнага да канкрэтнага: 1) аксіяматычна апішам структурныя схемы; 2) праілюструем іх канкрэтнымі прыкладамі і 3) спраўдзім папярэднія высновы статыстычна. Прычым на першым этапе зманціруем 16-складовы перыяд з таго матэрыялу, які нам вядомы, з архэрытмемы **α**, а тады пакажам, як перыяд парцэлюецца згодна са сваімі ўласнымі законамі. Такім парадкам, аналіз схем будзе ісці як знізу ўверх, так і зверху ўніз. Сінтэз перыяду 8-складовіка апраўдваецца яго ўнікальнай структурай. Паслядоўнасць **α+α...** унікальная тым, што чыста фармальна можа доўжыцца бясконца, захоўваючы пры гэтым гетэрагеннасць і гамамorfнасць, гэты працэс выразна відаць тады, калі ў метры пазначаюцца тры ступені сілы, якія 2-складовая (харэічная) шкала не раскрывае ўсебакова, як гэта робіць камбінаваная (харэічна-пеанічная) шкала – і 2-, і 4-складовая адначасова.

Спачатку разгледзім самую элементарную «цагліну», з якой складаюцца традыцыйныя фальклорныя вершы і прататыпы якой ёсць у выклічніках і гукаперайманнях, – архэрытмему **α** (OoOo). З аднаго боку, гэта можа быць самастойная лексічная адзінка і самастойны колан, з іншага боку, гэта поўны рыт-

мавы цыкл, дзе ёсць канстанта – наймацнейшы і абавязковы канцавы ікт (О) і дзе ёсць ікт неабавязковы (О), але мажлівы (у параўнанні з канстантай крыху паслаблены), а таксама ёсць міжиктавы інтэрвал (о) і клаўзула (о), якія становяць сабой слабыя пазіцыі. У архырымеме **а** спраўджваецца ідэя А. Квяткоўскага, што «двухдольная стапа несамастойная, яна фігуруе як меншая частка» [Квятковский 1966, 96] большага рытмавага цыкла. Праблема не зводзіцца да паўнаты цыкла, важна, што абавязковы ікт стаіць у канцы, а не ў пачатку. Калі б мы іх памянялі месцамі і пеон 3-і перарабілі на пеон 1-ы (ΘοΘο), то тым самым парушылі б закон канцавой лакалізацыі канстанты (3-ю аксіёму). Пеон 1-ы пры 3-складовым ядры немажлівы анталагічна, нават тады, калі першы ікт пры дэкламацыі ці спяванні і будзе гучаць мацней, чым апошні [гл.: Пацюпа 2023, 42–43].

Аднак колан не існуе сам праз сябе, верш вымагае паўтору аднатыпных коланаў, таму далей разгледзім ужо не ізаляваную **а**, а паслядоўнасць **а + а...** і тое, як рад дыскрэтных **а** ўмоўна злучаюцца ў кантынуум **аа...**, паказаны на рыс. 1.



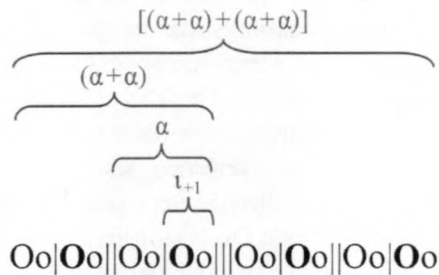
Паслядоўнасць **а + а...** дае раўнамернае чаргаванне абедзвюх ступеняў сілы: інтэрвал паміж абавязковымі іктамі (3 склады ўверсе) – такі самы, як і паміж факультатывнымі іктамі (3 склады ўнізе), гэтую тоеснасць інтэрвалаў пазначым як $s_1 = s_2$. Інтэрвал паміж іктамі і неіктамі (1 склад) таксама не мяняецца, колькі б мы ні доўжылі гэты ланцуг, на які б лік ні памнажалі **а**. У гамаморфным кантынууме ніводзін сегмент не выглядае як метрычна больш прыдатны для цэзуры, чым усякі іншы. Аднак сечывы здараюцца больш ці менш рэгулярна ў наступнай паслядоўнасці: 16-складовая страфа дзеліцца на два 8-складовыя перыяды, кожны 8-складовы перыяд – на два 4-складовыя коланы (дыподыі), а кожны 4-складовы колан парцэлюецца як дзве стапы (а ў некаторых выпадках можа дзяліцца і на дзве 2-складовыя комы):

$$[16] = [8+8] = [(4+4) + (4+4)].$$

Адбываецца паслядоўны дыхатамічны падзел, і пры гэтым 8-складовік 4+4 як бы маніфестуе сваё найменне, нібыта пацвярджаючы, што гэта не 4-складовік і не 16-складовік, а менавіта 8-складовік. 8-складоў у ім бачыцца як нешта адзінае, што ў нашым уяўленні супадае з графічным радком, хоць насамрэч графіка ў фальклор заўсёды прыўносіцца [Патюпо 2018, 313–328, 337–339], і, у прынцыпе, нішто не замянае падзяліць тэкст на 4-, нават на 2-складовыя радкі, або, наадварот, падаць як адзін 16-складовы радок: наша графічная інтэрпрэтацыя фальклору не датычыць. Калі паслядоўнасць **а + а...** дае раўнамернае

чаргаванне сілы ($s_1 = s_2$), то не так і проста вызначыць, дзе сканчаецца адзін колан і пачынаецца другі. Пры разбіванні фальклорнага тэксту на радкі, разпораз узнікае пытанне, што карэктна лічыць радком, а што яго часткай. І хаця на практыцы тэкст $\alpha + \alpha \dots$ скрайне рэдка трактуецца як 4- ці 16-складовік – зазвычай ён без ваганняў аб'ектывуецца як 8-складовік, але важна не тое, як мы дзелім тэкст, а тое, як і якім спосабам ён дзеліцца сам.

Нягледзячы на гамаморфнасць ланцуга $\alpha + \alpha \dots$ і тоеснасць інтэрвалаў $s_1 = s_2$, імавернасць сечыва ў розных сегментах 16-складовага перыяду розная, і дыхатамія чыніцца згодна з колькасным прынцыпам: выяўленасць, глыбіня сечыва проста прапарцыянальная даўжыні сегмента рытмы l_p , што таксама можна паказаць на схеме, гл. рыс. 2. Формула такога перыяду выглядае так: $[(\alpha + \alpha) + (\alpha + \alpha)]$; або так: $[2(\alpha + \alpha)]$.



Паказаныя на рыс. 2 сечывы і элементы маюць традыцыйныя найменні: тое, якое пазначаецца трыма пайпамі (|||) – *міжрадковая паўза*, а абাপал 8-складовыя *радкі*; двума пайпамі (||) – *цэзура*, а абাপал 4-складовыя *коланы* ці *паўрадкі*; адным пайпам (|) – *дыярэза*, а абাপал яе 2-складовыя *стоны* харэя. Традыцыйныя назвы нібыта маніфестуюць якасныя адрозненні сегментаў, хаця насамрэч іх адрозненні перадусім колькасныя. З'яўленне словападзелу ў раёне трох пайпаў (|||) блізкае да 100 %, з'яўленне рэгулярнага словападзелу ў раёне двух пайпаў (||) – імавернае, але ў розных традыцыях, жанрах і ўмовах можа істотна вагацца, а з'яўленне рэгулярнага словападзелу ў раёне аднаго пайпа (|) – мала імавернае, блізкае да нуля, хоць таксама можа вагацца. Што тут называць цэзураю, а што нечым большым – міжрадковаю паўзаю і што нечым меншым – дыярэзаю, не вынікае яўна з структуры самога перыяду. І чаму сечыва, пазначанае трыма пайпамі (|||), прынята ўсё ж называць *паўзаю*, а сечыву, пазначанаму двума пайпамі (||), якое прынята называць *цэзураю*, некаторыя сучасныя тэарэтыкі адмаўляюць у праве быць паўзаю? Тым часам дыярэза можа быць скрозь: і на месцы аднаго пайпа (|), і з яшчэ большай імавернасцю на месцы двух (||) і практычна рэгулярна на месцы трох (|||), бо ўсе α акаталектычныя, аднак чым рэгулярнейшы словападзел, тым большая імавернасць дыярэзы. Прычым α – гэта не толькі харэічны акаталектык, але, як мы ведаем, адначасова і пеанічны.

Аднак 16-складовы перыяд, дзе б усе мажлівыя дыярэзы рэалізаваліся, а ўсе ікты былі ў наяўнасці (моцныя пазіцыі запаўняліся слоўнымі націскамі) і ніводзін з іх не інверсіяваўся, трапляецца нячаста. Прыкладам з літаратуры,

дзе назіраецца такі ідэальны дыярэзны (стапабойны) рытм, можа паслужыць радок паэта XVIII ст. Андрэя Белабоцкага [Анталогія 1993, 101]:

Шахом | небо || хочеш | вьзяти, ||| мат ти | скоро || в аде | будет.

Можна спрачацца, ёсць тут паўзы ці няма, а калі ёсць, то ці на кожным сечыве яны ўзнікаюць, але істотна тое, што радок-перыяд не ўспрымаецца як цэльная структура, а глыбіня сечыва залежыць ад даўжыні сегмента I_p . Гэтая заканамернасць даўно вядома музыказнаўцам: «Глыбіня цэзуры залежыць ад іерархічнага роўню пабудовы» [Бобровский 1978]. Інакш кажучы, цэзура «прапарцыйная маштабам пабудовы і ступені іх завершанасці» [Цезура 1978].

Варта адзначыць, менавіта ў 8-складовіку спраўджваецца ідэя Шэнгелі аб сіметрычнасці медыяны, і гэта не проста сіметрычны падзел, а сіметрычна-дыхатамічна-іерархічны падзел, як паказана на рыс. 2, які становіць сабой комплекс рэальных фразавых адзінак, аж пакуль дыхатамія не даходзіць да 2-складовага сегмента, роўнага стапе харэя Oo (ці палове стапы пеона $3-га\ OoOo$, ці палове архэрытмемы α). Гэты мінімальны 2-складовы сегмент не можа быць нават комаю, на ўзор выклічнікаў і прыпеваў народных песень, бо 2-складовая кома, згодна з 3-ю аксіёмаю, мае структуру субрытмемы v – з канцавым націскам oO . Затое субрытмема i мае 1-складовую структуру O , таму мінімальную адзінку дыхатаміі Oo (з моцным месцам на пачатку) мы пазначылі як i_{+1} – з жаночай клаўзулай. Насамрэч гэты сегмент – не элемент, а інтэгрант. Адметна, што ў рэцытацыі выразна вылучаецца і кожны перыяд $(\alpha + \alpha)$, і кожны колан α , затое інтэгрант i_{+1} не вылучаецца ў рэцытацыі, яго можна вылучыць хіба толькі ў скандаванні [гл.: Патюпо 2018, 333–337].

У якасці фальклорнага прыкладу дыярэзнага рытму можа паслужыць перыяд 8-складовіка, які мы наўмысна запішам у адзін радок, хоць у зборніку «Песні пра каханне» (далей – ПК) ён падаецца як два радкі [Песні 1978, 486]:

Каня | возьмуць – || другі | будзе, ||| Цябе | заб'юць – || мне жаль | будзе.

Аднак, у адрозненне ад радка Белабоцкага, тут з васьмі сегментаў i_{+1} пяць інверсіявання (пазначаюцца курсівам) і толькі тры маюць канстантны рытм. На ўвесь зборнік ПК у 8-складовіках не знайшлося ніводнага выпадку, каб восем узпар сегментаў i_{+1} супадалі з дыярэзамі і мелі канстантны рытм, і гэта пры тым, што ў 8-складовіках амаль рэгулярна назіраецца цэзура пасля 4-га складу.

У 8-складовіку $[(\alpha + \alpha) + (\alpha + \alpha)]$ сечывы час ад часу суправаджаюцца другаснымі вершавымі фармантамі – рыфмамі. І чым безумоўнейшае сечыва, тым часцей яно нясе ў сабе рыфму [Песні 1978, 127]:

Ой, у дузе, || сухалозе ||| Трубіць казак || пры дарозе...

Галоўная і безумоўная (міжрадкавая!) медыяна, якая замыкае сабою перыяд (|||), суправаджаецца рэгулярнаю рыфмаю. Частотная медыяна, якая замыкае сабою коланы (||), суправаджаецца аказіянальнымі рыфмамі, хаця як сечыва ўспрымаецца і без рыфмаў. А далейшае драбленне (|) – практычна ляжыць за парогам успрыняцця, незалежна ад таго, ёсць там дыярэза ці няма.

3. Статыстыка 8-складовіка

Каб не абмяжоўвацца толькі ўзорнымі прыкладамі, разгледзім профіль 8-складовіка ў статыстычным вымярэнні паводле тэкстаў зборніка народнай лірыкі – ПК. У 8-складовіку, як і ва ўсякім іншым памеры, ёсць наступныя аспекты: *сілабічны* – колькасць складоў у коланах (або ў радках), *танічны*, ці больш карэктна – *акцэнтны*, – колькасць поўнаакцэнтных слоў у коланах (або ў радках), *мэтрычны*, які арганізуе першыя два, ён улучае ў сябе парадак націскаў адносна метрычнай схемы, а таксама наяўнасць і месца цэзур. Сілабічныя і акцэнтныя параметры былі аблічаныя спецыяльнай праграмай МП – Машына падліку [гл.: Пацюпа 2016, 152–155], мэтрычныя – уручную.

Не ўсе спалучэнні $\tilde{a} + \tilde{a}$ адпавядаюць канону 8-складовіка. Выбіваецца з канона памер $a_{+1} + a_{+1}$ – гэта 10-складовік, адметны нават з мэтрычнага боку, памер $a + a_{+1}$ – 9-складовік, хоць ён і мае харэічную кадэнцыю. А спалучэнне $a_{-1} + a_{-1}$ як асобны памер фактычна не сустракаецца. З большымі ці меншымі спасцярогамі ў канон 8-складовіка можа быць ўлучаная толькі камбінацыя $a + a_{-1}$, уперамешку з $a + a$. Але, каб $\tilde{a} + \tilde{a}$ не перарывалася каталектыкамі, мы ўзялі да разгляду памер $a + a$ без дамешкаў, у поўным запісе $[(a + a) + (a + a)]$. З 455 тэкстаў ПК толькі 54 – $a + a$, і то з улікам варыянтаў – гэта 12 % ад усяго складу зборніка. Калі ўлічваць $a + a_{-1}$ і тэксты з пераменнымі клаўзуламі, якія не аблічваліся, то набіраецца яшчэ 15 песень – усіх разам 15 %. Гэта няшмат для самага папулярнага памеру, але такая спецыфіка лірыкі. Затое ў лірыцы памер $a + a$ больш устойлівы і таму больш зручны для выяўлення інварыянтаў метра.

Калі пачаць з самых вялікіх парцэл, то найперш трэба адзначыць, што на кожным 8-м складзе тэкстаў $a + a$ назіраецца сталы словападзел – 100 % выпадкаў, што дае падставу лічыць іх сапраўды 8-складовікамі і 8-складовыя парцэлы трактаваць як радкі, усяго ж налічваецца 998 такіх «радкоў», а лепш сказаць – перыядаў.

Агульныя сілабічныя і мэтрычныя параметры 8-складовіка $a+a$ (ці aa) паводле ПК даюцца ў табл. 1. Ізасілабізм і сталая цэзура – канструкцыйныя характарыстыкі сілабічных тэкстаў – тут вытрыманыя на 95 і 94 %, гэта высокі паказнік для гэтака званага адноснага ізасілабізму фальклору. Трэба адзначыць, што і адхіленне ад ізасілабізму (ліпасілабізм – 7 складоў, гіперсілабізм – 9 і больш складоў), і нястача цэзуры на 4-м складзе амаль супадаюць паводле колькасці радкоў (5 і 6 %), але гэта не тыя самыя радкі. А чатырохстопны харэй, як інварыянт 8-складовіка, вытрыманы толькі на 60 % (гл. табл. 1). Гэта таксама даволі высокі паказнік, што дае падставу ўпэўнена гаварыць пра харэічную кадэнцыю 8-складовіка, але колькасная перавага ізасілабізму над ізаметрызмам лішні раз сведчыць, што ізасілабізм абумоўлівае харэічную кадэнцыю, а не наадварот. Дарэчы, у безцэзурных радках харэй вытрыманы на 65 % (гэта крыху больш, чым у цэлым па 8-складовіку), а ў 35 % радкоў парушаны харэічны метр (40 супраць 22), у той час як ліпа- і гіперсілабічныя радкі практычна на 100 % адхіляюцца ад мэтрычнай схемы.

Табліца 1. Сілабічныя і метрычныя параметры 8-складовіка $\alpha + \alpha$

Параметры Радкі	Сілабічныя параметры					Метрычныя параметры				Усяго радкоў
	Норма	Ліпа- і гіперсілабізм				Цэзура		Харэй		
	8 скл.	7 скл.	9 скл.	Інш.	Усяго	Ёсць	Няма	Ёсць	Няма	
Лік	944	28	24	2	54	926	62	601	397	998
Доля	95 %	3 %	2 %	0 %	5 %	94 %	6 %	60 %	40 %	100 %

Варта заўважыць, гэтыя 6 % радкоў (3 + 5 ці 5 + 3), хаця мы іх і называем безцэзурнымі, можна трактаваць як радкі з пераменнай цэзурай. Такую з’яву ці не першы апісаў Ф. Корш: «Сустракаюцца часам парушэнні цэзуры, аднак <...>, здаецца, заўсёды, толькі на адзін склад, і пры гэтым такім парадкам, што апошні склад апошняга слова першай паловы верша пераходзіць да другой паловы» [Корш 2015, 90]. М. Трубяцкой гэтаксама сцвярджаў, што нястачу меладэмы (склада) на анакрузе кампенсуе «адпаведнае падаўжэнне апошняй меладэмы папярэдняга радка» [Трубецкой 1987, 353]. Захаванне ізасілабізму ў межах перыяду пры няроўнасці коланаў адзначаў і Д. Ворт: «Калі першы колан падаўжаецца, то другі скарачаецца, і наадварот» [Ворт 2006, 403]. Мы не бачылі падобных анамаліяў паміж больш аб’ёмнымі 8-складовымі парцэламі. Гэта яшчэ раз пацвярджае, што 4-складовыя коланы не зусім самастойныя і імкнуча да злучэння ў больш цеснае адзінства, да ўтварэння 8-складовай рытмы $\alpha + \alpha \rightarrow \alpha\alpha \rightarrow \gamma$ і да аб’ектывацыі радка – нездарма ў ПК толькі адзін тэкст $\alpha + \alpha$ графічна аформлены як 4-складовік [Песні 1978, 142–143] і ніводзін – як 16-складовік, а астатнія, і тут, і ў іншых зборніках, зазвычай афармляюцца як 8-складовікі. Такое адзінства графічнага афармлення народных песень назіраецца далёка не ў кожным памеры.

Калі адкласці бесцэнзурныя радкі (або радкі са змешчанай цэзурай) і аблічыць аб’ём астатніх 1882 коланаў, то выявіцца, што колькасць ліпа-, і гіперсілабічных коланаў невялікая – толькі 1 % – па 0,5 % справа і злева. Затое акцэнтныя характарыстыкі 8-складовіка, як відаць з табл. 2, наадварот, праяўляюць высокую ступень энтрапіі, як без клітык (I), так і без клітык ды без амбівалентных слоў (II): займеннікаў, займенных прыслоўяў, лічэбнікаў і г. д. Тут не прасочваецца ні канстанта, ні нават яўная дамінанта, а значыць, акцэнтная аснова па-за метрычнаю схемаю істотна не ўплывае на памер, і «танічнасць» фальклорнага верша аказваецца тэарэтычнаю фікцыяй. Калі ж вылучыць адносную акцэнтную дамінанту 8-складовіка (лік поўнанаціскных слоў), то ўбачым: у 4-складовых коланах гэта адно-два словы, у 8-складовых перыядах трычатыры словы I (без клітык) ці два-тры словы II (без клітык і амбівалентных слоў). У кожным разе на колан мусіць прыпадаць хоць адзін канцавы націск. Канцавыя націскі – канстанты – і ствараюць той «слынны» пеонавы каркас, які гарантуе ў фальклоры і харэічную кадэнцыю: «Улюбёная стапа народная, якая зайгравала песенныя памеры – гэта пеон» [Дубенский 1828, 55]. Але пеон гарантуецца пры ўмове, што націскі сапраўды займаюць апошнюю пазіцыю ў метрычнай схеме, што канстанта не адхіляецца ад сваёй пазіцыі.

Табліца 2. Акцэнтныя параметры 8-складовіка $\alpha + \alpha$

Словы	Парцэлы	Коланы			Радкі				
		1 слова	2 словы	3 словы	1 слова	2 словы	3 словы	4 словы	5 слоў
Без клітык I		837	936	109	–	171	482	291	54
Доля без I		44 %	50 %	6 %	–	17 %	48 %	29 %	5 %
Без клітык I і II		1333	489	4	39	525	358	73	3
Доля без I і II		69 %	25 %	0 %	4 %	53 %	36 %	7 %	0 %

Калі канстанта адхіляецца, то гэта, здавалася б, не зусім канстанта – тут супярэчнасць ужо ў самім азначэнні. У літаратуры канстанта на 100 % стаіць пад націскам, хаця ў нямецкай літаратуры націсненасць вагаецца ў межах 95–98 % [Тарановский 2010, 70]. Што да фальклору, то інверсія канстанты не стварае ніякіх праблем, бо пры выкананні можа адбыцца пераакцэнтацыя любога слова, калі таго вымагае напеў. Праблемы стварае толькі парушэнне ізасілабізму, бо ў песнях, пра што пісаў яшчэ М. Ламаносаў, «заўсёды пэўны лік складоў мусіць быць» [Ломоносов 2002, 243]. Частая пераакцэнтацыя іктаў, асабліва канстанты, у працэсе выканання песні моцна дэзарыентуе, стварае ілюзію неўпарадкаванасці, поўнай адсутнасці метра і выклікала ў свой час два гатункі тэарэтычнага нігілізму: з аднаго боку, перакананасць у поўнай залежнасці тэксту ад напева [гл.: Мельгунов 1906; Шафранов 1878–1879], з іншага – расчараванне ў самой мажлівасці выявіць у тэксце песень акцэнтныя заканамернасці [гл.: Шафранов 1878–1879; Потебня 1884], а то і выклікала спакусу правіць фальклорныя тэксты. Выйсцем з гэтага тупіка стала адкрыццё рытмы, як інварыянта колана, паводле аналогіі з фанемай, як інварыянтам гуку [Пацюпа 2004; Пацюпа 2014–2016], а потым – і архэрытмы як немаркіраванага інварыянта, абумоўленага нашымі кагнітыўнымі ўласцівасцямі [Пацюпа 2015; Пацюпа 2014–2016; Пацюпа 2016 А; Расіра 2018]. Калі інварыянт вядомы, то інверсіі канстанты, як і адхіленні ад ізасілабізму, можна вывучаць статыстычна, не патрабуючы яго адпаведнасці на 100 % метрычным схемам, дастаткова толькі назіраць рэальнае ваганне націскаў, а яно ў кожным разе значна меншае, чым ваганне астатніх іктаў.

Табліца 3. Інверсіі канстанты ў коланах 8-складовіка $\alpha + \alpha$

Тыпы	Рэгрэсіўныя інверсіі ♂			Прагрэсіўныя інверсіі ♀			Усе інверсіі		
	Няцот	Цот	Усяго	Няцот	Цот	Усяго	Няцот	Цот	Усяго
Лік	200 (99)	53 (39)	253 (138)	90	114	204	290 (189)	167 (153)	457 (342)
Доля	11 % (5 %)	3 % (2 %)	13 % (7 %)	5 %	6 %	11 %	15 % (10 %)	9 % (8 %)	24 % (8 %)

Табл. 3 паказвае розныя кшталты адхіленняў канстанты: у **н я ц о т н ы х** (левых) коланах, якія пачынаюць радок, і **ў ц о т н ы х** (правых) коланах, якія замыкаюць радок. У табліцы таксама ўлічаныя вектары адхілення канстанты: улева, у бок анакрузы – **р э г р э с і ў н ы я** інверсіі, і ўправа, у бок клаўзулы –

п р а г р э с і ї н ы я інверсії. У цэлым інверсіі ахапляюць толькі 24 % коланаў, ёсць пэўныя адрозненні паміж няцотнымі і цотнымі коланамі: у няцотных коланах інверсіяў больш, асабліва рэгрэсіўных, а ў цотных – менш. Такого выніку можна было чакаць, бо, калі левы і правы коланы разглядаць як адзін радок, то ўнутры радка – чакаецца большая свабода, чым у канцы. Правыя коланы, якія замыкаюць радок і якія зазвычай рыфмуюцца, інверсіяваныя толькі на 9 %. Інакш кажучы, канстанты коланаў інверсіяваныя на чвэрць (24 %), а канстанты радкоў – толькі на дзясятую долю (9 %). Гэта нашмат менш, чым збояў харэя (40 %), што зноў сведчыць пра другаснасць метрыкі, але ўсё ж невыпадкова адноснай ізаметрыі.

Пры гэтым трэба мець на ўвазе: сам падлік інверсіяў – рэч адносная не толькі таму, што ў выкананні ікты расстаўляюцца так, як гэтага вымагаюць метрыка, інтанацыя і напеў, але і таму, што не заўсёды можна пэўна сказаць, які націск слова правільны. Апраўдваць адхіленні ад «нормаў» архаізмамі і дыялектызмамі [гл.: Бейлі 2001, 37–44; Бейлі 2010, 57–162] карысна, але, па вялікім рахунку, збытокова, бо выканаўца менш за ўсё дбае пра апраўданасць пераакцэнтацыяў. Дый метрычны інварыянт вызначаецца не статыстычна, а згодна з РАД (з 5-й аксіёмай). Колькасць інверсіяў чыста суб'ектыўна можна і павялічваць, і памяншаць. З аднаго боку, ёсць невялікая група фальклорных «акцэнтных клішэ»: *мілога, чарнога, любога, быстрою, малода, бялюсенька, ранюсенька, вярнёнька, Марусенька, Ясенька, міленькі, язюлёнька, парэнька, вуліца, разлучніца, туман, казакам, вэрба, яворам, каменя, тугі, другі, нілі, думала, падумаю, плакаці, утраціла*, якія мы не лічылі за інверсіі. З іншага боку, ёсць досыць вялікая група слоў з паслабленымі націскамі – займеннікі і лічэбнікі, якія можна не ставіць у агульны лік інверсіяў, але мы паставілі, каб наўмысна не заніжаць колькасць інверсіяў.

А калі ўсё ж спраўдзіць, якія канстанты забяспечваюцца займеннікамі, то выявіцца вельмі цікавая заканамернасць: у няцотных коланах на канстанту прыпадае 101 займеннік, а ў цотных (канцавых) – толькі 14. Выходзіць, у сярэдзіне радка хоць і часцей пераакцэнтаўваюцца словы, але з паслабленым націскам. А гэта, нягледзячы на колькасную перавагу, нівелюе іх успрыняцце як адхіленняў. Без займеннікаў статыстыка інверсіяў істотна мяняецца (гл. табл. 3 – лічбы ў дужках): па-першае, розніца паміж цотнымі і няцотнымі коланамі робіцца нязначнай, па-другое, доля коланаў з інверсіяй канстанты памяншаецца з 24 да 8 %.

Уся вышэйпададзеная статыстыка 8-складовіка была патрэбная толькі дзеля таго, каб пераканацца, што мы сапраўды маем справу з 8-складовікам і каб мець уяўленне, што сабой становіць гэты памер. Канцавою мэтай нашага даследавання павінна стаць статыстыка словападзелаў. Табл. 4 статыстычна выяўляе тое, што аксіяматычна выяўлена на рыс. 2. 8-складовыя парцэлы на 100 % раздзяляюцца словападзелаў, 4-складовыя – на 94 %, чым не моцна розняцца ад 8-складовых, а вось 2-складовыя парцэлы, як і меркавалася, не часта вылучаюцца дыярэзамі: у няцотных коланах 50 % дыярэзаў паміж 2-складовымі парцэламі, а ў цотных – усяго толькі 26 %. Але дыхатамія (як на рыс. 2) вымагае,

Табліца 4. Іерархія словападзелаў 8-складовіка $\alpha + \alpha$

Словападзелы	Параметры	На 8-м скл. (998 радкоў)	На 4-м скл. (998 радкоў)	На 2-м складзе (926 радкоў)			
				Няцот	Цот	Усяго	Абодва
Лік		998	926	459	244	703	119
Доля		100 %	94 %	50 %	26 %	38 %	13 %

каб дыярэзы былі як справа, так і злева. Такіх радкоў, дзе на 2-складовых парцэлах ёсць абедзве дыярэзы (і справа, і злева), набіраецца ўсяго толькі 13 %. З усяго гэтага можна зрабіць выснову: у 8-складовіку з яго адносным ізасілабізмам і больш як напалову выяўленай харэічнай кадэнцыяй можна пэўна назіраць адносна рэгулярную цэзуру пасля 4-га склада.

Цікава статыстыку словападзелаў параўнаць са статыстыкай рыфмаў, якая толькі ўзмацняе агульную тэндэнцыю. З 998 8-складовых радкоў 952 радкі, або 95 %, рыфмуюцца, і толькі 5 % халастыя. А з 1882 коланаў (ад 926 радкоў з цэзураю) усяго толькі 70 коланаў рыфмуецца – гэта менш, чым 4 %, такія рыфмы можна лічыць аказіянальнымі. І, нарэшце, з 1406 ком (ад 703 коланаў з дыярэзаю) толькі 10 маюць нейкі намёк на рыфму: *зірну – гляну, кругла-мала, шырышы – большы, ці спіш-ляжыш, шура-бура*, дзе паўнавартая рыфма толькі *шура-бура* (пры рытмавым націску на перадапошнім складзе) – гэта менш, чым 1 % ад агульнага ліку ком. Варта падкрэсліць, прагрэсіўнае зніжэнне долі зарыфмаваных сегментаў, у залежнасці ад іх аб'ёму, назіраецца нават на фоне прагрэсіўнага зніжэння долі дыярэз. А калі б доля рыфмаў вылічвалася не ад колькасці ізасілабічных коланаў і ком, а ад колькасці дыподыяў і стоп, то яна была б значна меншай. Такім парадкам, 8-складовыя радкі, на 100 % дзеляцца дыярэзаю і на 95 % рыфмуюцца, а 4-складовыя коланы на 94 % дзеляцца дыярэзаю і на 4 % рыфмуюцца.

Б. Тамашэўскі пісаў аб чатырохстопным ямбе: «Няма патрэбы ўводзіць усякія падзелы, сярэднія паміж стапою і радком. Чатырохстопны ямб ані на паўрадкі, ані на «пеоны» не распадаецца, застаючыся вершам *безцэзурным і ямбічным*» [Томашевский 2008, 137]. Вывучыўшы фальклорны 8-складовік, мы прыходзім да адваротнай высновы. Фальклорны 8-складовік, наадварот, – *цэзураваны і часткова харэічны* верш, лёгка накладаецца на яго і *пеанічная* шкала. Якраз апошні момант самы цікавы, бо і *кты пеона* і *канстанты коланаў* – гэта адно і тое ж. І гэтым тлумачыцца, чаму інверсія і пропуск 2-га ікта як у харэічным, так і ў ямбічным тэтраметры, такія адчувальныя для рытму, чаму гэта збівае рытм, у той час як інверсія ці пропуск і 1-га, і 3-га ікта амаль не адчувальныя для вуха. Так, у літаратурных чатырохстопных памерах – ямбе і харэі, няма цэзуры, тут Б. Тамашэўскі мае рацыю, але нельга сказаць, што ў ямбе не праяўляюць сябе пеоны: цотныя ікты маюць большае значэнне для рытму, чым няцотныя [гл.: Самсонов 1817, с. 250; Дубенский 1828, 8; Белый 1910, 263, 265, 272, 291; Чудовский 1917, 60–63; Тарановский 2010, 80–103; Квятковский 1966, 338–342]. На аснове 8-складовіка можна зрабіць выснову, што 2-і ікт тэтраметра, як харэічнага, так і ямбічнага, – гэта *імпліцытная канстан-*

та, генетычна памеры лучацца з сваімі фальклорнымі прататыпамі, нягледзячы на тое, што ў літаратурных тэтраметрах не назіраецца цэзура пасля 4-га склада.

Агулам кажучы, 8-складовік $[(\alpha + \alpha) + (\alpha + \alpha)]$ парцэлюецца сіметрычна, дыхатамічна і іерархічна. Хаця гамаморфная паслядоўнасць $\alpha + \alpha...$ нібыта не дае падстаў толькі для такога і ніякага іншага падзелу, аднак пры дасягненні пэўнай «вагі», пэўнага аб'ёму сегмента, словападзел робіцца няўхільным, і перыяд дзеліцца сіметрычна і строга па дыярэзе. Калі гэта так, то, значыць, рэгулярнасць словападзелу – вынік крытычнай масы перыяду. Сечыва, якое ўзнікае пры акумуляцыі пэўнай колькасці складоў у паслядоўнасці $\alpha + \alpha...$, можна назваць **кумулятыўнай** цэзурай. Такая цэзура – амбівалентная, бо гамамарфнасць $\alpha + \alpha...$, дзе $s_1 = s_2$, можа спрыяць як паглыбленню сечыва, так і яго згладжванню. Пры роўных умовах для супраціўных вынікаў інакш і быць не можа. Тут узнікае аналогія з фізікай: і замярзанне вады, і раставанне лёду адбываецца пры 0 °С. Калі ж успомніць ідэю Р. Якабсона аб «прасадычным гвалце»¹, то такая цэзура можа быць названая талерантнай, бо, нягледзячы ні на што, развіваецца сама сабою ў нетрах гамаморфнага метра. Яе выпяванне – яскравы ўзор пераходу колькасці ў якасць.

Калі цэзуры ўзнікаюць строга па дыярэзах і суправаджаюцца рыфмамі, хай сабе і аказіянальнымі, то тым самым стопы і дыподыі аб'ектывуюцца, і, значыць, метрыка не ўмоўная сетка каардынат, і нават не вонкавае заданне, а нутраны імпульс верша. Аб чым выказваў здагадку ранні Б. Тамашэўскі: «Не рытм выцякае з спалучэння слоў, а словы размяшчаюцца ў тым ці іншым парадку пад ціскам пачуцця рытму паэта» [Томашевский 2008, 84]. Гэта матывуе і метрычную інтэрпрэтацыю верша, якую мы практыкуем. Дарэчы, можна прасачыць аналогію: як у колане назіраецца альтэрнацыя іктаў згодна з РАД, залежная ад пазіцыі склада ў колане, так у прасторы цэзур назіраецца іх альтэрнацыя паводле глыбіні (паказаная ў нас пайпамі |||, ||, |), падобная да альтэрнацыі паводле сілы (паказаная літарамі **О**, **О**, **о**). Альтэрнацыя паводле глыбіні, як і альтэрнацыя паводле сілы залежыць ад пазіцыі ў перыядзе, што можна бачыць на рыс. 2 (гл. тут с. 115), які становіць сабой квінтэсэнцыю ўсяго сказа-нага пра 8-складовік і пра немаркіраваны метр фальклору ў цэлым.

Высновы

На аснове атрыманых вынікаў мы можам зрабіць папярэднія, хаця і не канчатковыя, высновы аб цэзуры і яе адносінах да словападзелу і паўзы. Так, словападзел – канечная, але недастатковая ўмова для ўсталявання цэзуры. У гамаморфным метрычным радзе глыбіня цэзуры і імавернасць яе з'яўлення, проста прапарцыянальная аб'ёму вылучанага ёю сегмента. І хаця ў фальклору да публіка-

¹ Калі Р. Якабсон азначаў верш як «прасадычны гвалт» [Якобсон 1923, 112], то В. Чудоўскі выказваў адваротную ідэю верша як «мовы палегчанай для вымаўлення» [Чудовский 1915, 83], значна пазней да падобнай высновы прыйшла і Е. Няўзглядава, што верш «не накінуты маўленню, а служыць яму» [Невзглядова 1994, 89], пры гэтым ува ўсіх траіх меліся на ўвазе розныя аспекты і функцыі верша, таму ў гэтых на першы пагляд альтэрнатыўных пазіцыях можна знайсці прыватныя акалічнасці для зняцця супярэчнасцяў.

цыі тэксту не існуе графічнага радка і няма адназначных крытэраў адрознення цэзуры ад міжрадкавай паўзы, усё ж ёсць аб'ектыўныя паказнікі падзелу тэксту на парцэлы і градацыі сечываў паводле глыбіні і частотнасці. Падстава падзелу – аб'ём сегмента, яўны маркер – рэгулярнасць, ускосныя маркеры – рыфма і яе рэгулярнасць. У 8-складовіку назіраецца а б с а л ю т н а р э г у л я р н ы словападзел на 8-м складзе, які прынята лічыць канцом радка, а таксама а д н о с н а р э г у л я р н ы словападзел на 4-м складзе, які прынята лічыць цэзураю, што не супярэчыць статыстычным дадзеным. Метрычныя заканамернасці абумоўліваюцца аб'ёмам ядра колана (згодна з 7-й аксіёмай), а не напевам. Наадварот, напеў мусіць лічыцца з цэзурамі, таму няма падстаў сцвярджаць, нібыта верш вызначаецца напевам. Яны могуць як супадаць, так і ўступаць у супярэчнасць, калі «цэзуры музычныя не супадаюць з цэзурамі паэтычнымі, часта рассякаюць на часткі не толькі радок, але і паасобныя словы» [Елатов 1966, 60].

Што да паўзы, то ў сучасным вершазнаўстве яе адносяць да раздзелу дэкламацыі ці спеву, і на тым пытанне закрываецца, хаця закрыццё праблемы не ёсць яе развязаннем. У мовазнаўстве ж прынята лічыць, што і сінтагмы, і фразы размяжоўваюцца паўзамі [гл.: Зиндер 1979, 277–278; Бондарко 1991, 122, 125–126], адпаведна гэтая ўмова павінна пашырацца і на колан, калі мы сцвярджаем, што колан – парцэляваная сінтагма [Патюпо 2018, 340]. Мала таго, калі сечыва на 8-м складзе называем міжрадкавай паўзай, то нелагічна адмаўляць паўзу на 4-м складзе, нават, калі яна колькасна менш выразная. Іншая рэч, што не кожная паўза можа называцца цэзураю, ёсць структурныя паўзы, ёсць інтанацыйныя, і **як** кожная з іх адносіцца да цэзуры – пытанне няпростое. Калі ж панятак «глыбіня цэзуры» напоўніць канкрэтным зместам, то можна меркаваць, што ён азначае не толькі і не столькі частотнасць і рэгулярнасць сечыва ў пэўным сегменце, але і наяўнасць больш ці менш выразнай паўзы на гэтым сечыве, а ёсць там фізічная паўза ці няма – не прынцыпова, бо «панятак фанетычнай адзінкі не заўсёды пакрывае паняткі адзінак акустычнай ці фізіялагічнай» [Щерба 1958, 111]. Дый паўза бывае розная: «...рэальная (поўнае спыненне гучання) ці гукавая, якая фармуецца з паслабленага сегмента галоснага ці шчыльнага звонкага зычнага, што завяршае радок верша ці сінтагму праявінага тэксту» [Златоустова 1979, 113].

Мы разгледзелі цэзуру акаталектычнага 8-складовіка, з яе ўнікальнымі метрычнымі ўмовамі. Астатнія памеры не вылучаюцца гамаморфнасцю праз увесы рытмавы рад, таму можна меркаваць, што для ўсебаковага разумення цэзуры матэрыялу 8-складовіка недастаткова, іншыя характарыстыкі цэзуры могуць быць выяўленыя на матэрыяле іншых памераў.

Спіс выкарыстаных крыніц

Анталогія 1993 – Анталогія беларускай паэзіі : у 3 т.; уклад. А. Мальдзіс [і інш.] ; рэд. і аўтар прадм. Н. Гілевіч. – Мінск : Маст. літ., 1993. – Т. 1. – 622 с. ; іл.

Баевский 2001 – Баевский, В. С. Лингвистические, математические, семиотические и компьютерные модели в истории и теории литературы / В. С. Баевский. – М. : Языки слав. культуры, 2001. – 336 с. – (Studia philologica).

Бардавелидзе 1975 – Бардавелидзе, Д. К. К изучению древнейших стихотворных форм / Д. К. Бардавелидзе // Проблемы фольклора : [сб. ст.] / АН СССР, Отдел литературы и языка, Научный совет по фольклору ; отв. ред. Н. И. Кравцов. – М. : Наука, 1975. – С. 191–197.

Бейли 2001 – Бейли, Дж. Избранные статьи по русскому народному стиху / Джеймс Бейли ; пер. с англ. под общ. ред. М. Л. Гаспарова. – М. : Языки русской культуры, 2001. – 416 с. – (Studia poetica).

Белый 1910 – Белый, А. Символизм : кн. ст. / Андрей Белый. – М. : Мусaget, 1910. – 635 с.

Бобровский 1978 – Бобровский, В. П. Построение / В. П. Бобровский [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_music/6165/Построение. – Дата доступа: 24.05.2022.

Бондарко 1991 – Бондарко, Л. В. Основы общей фонетики : учеб. пособие / Л. В. Бондарко, Л. А. Вербицкая, М. В. Гордина ; СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1991. – 150 с.

Бунге 1975 – Бунге, М. Философия физики / М. Бунге ; пер. с англ. Ю. Б. Молчанова ; авт. вступ. ст. М. Э. Омеляновский. – М. : Прогресс, 1975. – 342 с.

Ворт 2006 – Ворт, Д. Фразеология как ключ к метрической структуре (на материале русской причети) / Дин Ворт // Ворт, Д. Очерки по русской филологии / пер. с англ. К. К. Богатырева. – М. : Индрик, 2006. – С. 397–417.

Дубенский 1828 – Дубенский, Д. Н. Опыт о народном русском стихосложении / Д. Дубенский. – М. : Университет. тип., 1828. – 124 с.

Егоров 1973 – Егоров, Б. Ф. Аксиоматическое описание русских систем стихосложения / Б. Ф. Егоров // Искусство слова : сб. ст. к 60-летию члена-корреспондента АН СССР Дмитрия Дмитриевича Благого / [отв. ред. К. В. Пигарев] ; Ин-т мировой литературы АН СССР. – М. : Наука, 1973. – С. 388–395.

Елатов 1966 – Елатов, В. И. Ритмические основы белорусской народной музыки / В. И. Елатов ; [ред. Г. И. Цитович] ; Ин-т искусствоведения, этнографии и фольклора М-ва культуры БССР. – Минск : Наука и техника, 1966. – 220 с.

Зиндер 1979 – Зиндер, Л. Р. Общая фонетика : учеб. пособие / Л. Р. Зиндер. – 2-е изд., перераб. и доп. – М. : Высш. Шк., 1979. – 312 с., ил.

Златоустова 1979 – Златоустова, Л. В. О ритмической структуре в поэтических и прозаических текстах / Л. В. Златоустова // Звуковой строй языка / АН СССР, Ин-т рус. яз. ; отв. ред. Р. И. Аванесов. – М. : Наука, 1979. – С. 109–114.

Квятковский 1966 – Квятковский, А. П. Поэтический словарь / А. П. Квятковский ; науч. ред. И. Роднянская. – М. : Сов. Энцикл., 1966. – 375 с.

Классовский 1863 – Классовский, В. Версификация / В. Классовский. – СПб. : Тип. Императ. Акад. Наук, 1863. – 116 с.

Корчагин 2017 – Корчагин, К. М. Цезура в русской теории стиха от Мелетия Смотрицкого до Андрея Белого / К. М. Корчагин // Тр. Ин-та русского языка им. В. В. Виноградова. Вып. 11 : Славянский стих / гл. ред. А. М. Молдован ; отв. ред. Т. В. Скулачева. – М., 2017. – С. 146–157.

Корш 2015 – Корш, Ф. Е. Введение в науку о славянском стихосложении; О русском народном стихосложении / Ф. Е. Корш. – Изд. стереотип. – М. : Книж. дом «ЛИБРОКОМ», 2015. – 208 с. (Лингвистическое наследие XX века).

Ломоносов 2002 – Ломоносов, М. В. Письмо о правилах российского стихотворства / Михаил Васильевич Ломоносов // Критика XVIII века ; авт.-сост. А. М. Ранчин, В. Л. Коровин. – М. : Олимп ; АСТ, 2002. – С. 237–246.

Лотман 1998 – Лотман, М. Ю. О системах стихосложения (преимущественно на материале эстонского и русского стиха) / Ю. М. Лотман // Σημειωτική : Тр. по знаковым системам = Sign Systems Studies / Тартус. Ун-т. – Тарту, 1998. – Т. 26. – С. 201–255.

Лоўзі 1995 – Лоўзі, Дж. Гістарычны ўводзіны ў філасофію навукі / Джон Лоўзі ; пер. з англ. ; навук. рэд. У. Бяркоў ; літ. рэд. Ю. Залоска. – Мінск : Беларус. фонд Сораса, 1995. – 328 с.

Мельгунов 1906 – Мельгунов, Ю. Н. О ритме и гармонии русских песен : из посмертных бумаг Ю. Н. Мельгунова / Ю. Н. Мельгунов // Тр. Музык.-этнограф. Комис., состоящей при этнографическом отделе Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. – М., 1906. – Т. 1. – С. 361–399.

Невзглядова 1994 – Невзглядова, Е. В. Проблема стиха : (На материале русской лирической поэзии) / Е. В. Невзглядова // Рус. лит. – 1994. – № 4. – С. 67–91.

Патюпо 2018 – Патюпо, Ю. Отношение стиха к графике и читке : Вопросы онтологии стихотворной речи / Юрий Патюпо // Миссия выполнима : Перспективы изучения фольклора / ред.-сост. М. Кыйва, Т. Володина. – Тарту : Науч. изд-во ЭЛМ, 2018. – С. 301–350.

Пацюпа 2004 – Пацюпа, Ю. Страла Зенона : рытмалагічны трактат / Ю. Пацюпа // Arche. – 2004. – № 5. – С. 262–319.

Пацюпа 2014–2016 – Пацюпа, Ю. Законы рытму і прырода выклічнікаў / Юры Пацюпа // Роднае слова. – 2014. – № 8. – С. 23–26; № 9. – С. 22–25; № 11. – С. 19–24; Роднае слова. – 2015. – № 1. – С. 29–34; № 4. – С. 25–31; 2016. – № 2. – С. 18–23.

Пацюпа 2015 – Пацюпа, Ю. Пра ўніверсальнасць дыхання, вершавання і мыслення / Ю. В. Пацюпа // [Материалы VI междунар. науч. конф. «Национально-культурный компонент в тексте и языке» памяти проф. С. М. Прохоровой. Минск / Беларусь 3–5 декабря 2015 г.]. – [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: <http://e-lib.mslu.by/bitstream/edoc/1913/1/Пацюпа%20Ю.%20В.%20Трыяды%20ў%20мове%20і%20культуры.pdf>. – Дата доступу: 24.05.2022.

Пацюпа 2016 – Пацюпа, Ю. Вершаванне ў замовах : Паводле матэрыялаў Віцебшчыны і Гродзеншчыны / Юры Пацюпа // Беларускі фальклор : Матэрыялы і даследаванні : зб. навук. прац. – Вып. 3. – Мінск : Беларус. навука, 2016. – С. 146–197.

Пацюпа 2016 А – Пацюпа, Ю. В. Народнае вершаванне / Ю. В. Пацюпа // Нарысы гісторыі культуры Беларусі : у 4 т. – Мінск : Беларус. навука, 2016. – Т. 3 : Культура сяла XIV – пачатку XX ст. Кн. 2. Духовная культура / А. І. Лакотка [і інш.]; навук. рэд. А. І. Лакотка. – С. 651–677.

Пацюпа 2017 – Пацюпа, Ю. В. Феномен беларускага 11-складовіка : Тэарэтычны, параўнальна-гістарычны і прапедэўтычны аналіз / Ю. Пацюпа // Acta Albaruthenica. – Warszawa : Katedra Białorutenistyki Uniwersytetu Warszawskiego, 2017. – Т. 17. – С. 119–158.

Пацюпа 2023 – Пацюпа, Ю. Другі ікт у тэтраметры : Да незавершанай палемікі з Ігарам Жуком / Юры Пацюпа // Шляхам яго жыцця : успаміны, роздумы, доследы : матэрыялы круглага стала памяці праф. І. Жука. – Гродна : Юрсапрынт, 2023. – С. 40–56.

Песні 1978 – Песні пра каханне / АН БССР, Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору; склад, сістэматызацыя тэкстаў, уступ. артыкул і камент. І. К. Цішчанкі; муз. частка і ўступ. артыкул да яе С. Г. Нісневіч; рэд. тома А. С. Фядосік, Г. І. Цітовіч. – Мінск : Навука і тэхніка, 1978. – 616 с., іл., нот. іл. (БНТ).

Потешня 1884 – Потешня, А. А. Обзор поэтических мотивов колядок и щедрок : I. Размер / А. Потешня // Русский филологический вестник. – 1884. – Т. 11, № 1. – С. 1–32.

Пыльдмяэ 1971 – Пыльдмяэ, Я. Р. Системы эстонского стихосложения и черты развития силлабо-тонической системы XX века : автореф. дис. ... канд. филол. наук / Я. Р. Пыльдмяэ; Тартус. гос. ун-т. – Тарту, 1971. – 39 с.

Рузавин 1974 – Рузавин, Г. И. Вероятность и детерминизм / Г. И. Рузавин // Философия в современном мире : Философия и логика; отв. ред. И. В. Таванец, В. А. Смирнов. – М. : Наука, 1974. – С. 188–219.

Самсонов 1817 – Самсонов, Д. П. Краткое рассуждение о русском стихосложении / Д. Самсонов // Вестн. Европы. – 1817. – № 15–16. – Авг. – С. 219–253.

Тарановский 2010 – Тарановский, К. Русские двусложные размеры : статьи о стихе / Кирилл Тарановский; под ред. В. Тарановской-Джонсон, Дж. Бейли, А. В. Прохорова; пер. с серб. В. В. Сонькина. – М. : Языки славянской культуры, 2010. – 552 с.

Тимофеев 1987 – Тимофеев, Л. И. Слово в стихе : монография / Л. И. Тимофеев; [предисл. В. П. Гончарова]. – 2-е изд., доп. – М. : Сов. писатель, 1987. – 424 с.

Томашевский 2008 – Томашевский, Б. В. Избранные работы о стихе / Б. В. Томашевский; вступ. ст. Е. В. Хворостьяновой; коммент. С. И. Монахова, К. Ю. Тверьянович, Е. В. Хворостьяновой. – СПб. : Филолог. фак-т СПбГУ; М. : Изд. центр «Академия», 2008. – 448 с. – (Классическая учебная книга).

Трубецкой, Н. С. Избранные труды по филологии : переводы / Н. С. Трубецкой; сост. В. А. Виноградова и В. П. Нерознак; под общ. ред. Т. В. Гамкрелидзе и др.; послесл. Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванова и Н. И. Толстого. – М. : Прогресс, 1987. – 560 с. – (Языковеды мира).

Холшевников 1991 – Холшевников, В. Е. Есть ли стопа в русской силлабо-тонике? / В. Е. Холшевников // Холшевников, В. Е. Стихovedение и поэзия / В. Е. Холшевников ; ЛГУ. – Л. : Изд-во Ленингр. ун-та, 1991. – С. 58–67.

Цезура 1978 – Цезура (в музыке) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/bse/148482/Цезура>. – Дата доступа: 24.05.2022.

Чудовский 1915 – Чудовский, В. Несколько мыслей к возможному учению о стихе (с примерным разбором стихосложения в I главе «Евгения Онегина») / Валериан Чудовский // Аполлон. – 1915. – № 8–9. – С. 55–95.

Чудовский 1917 – Чудовский, В. Несколько утверждений о русском стихе / Валериан Чудовский // Аполлон. – 1917. – № 4–5. – С. 58–69.

Шафранов 1878–1879 – Шафранов, С. Н. О складе народно-песенной речи, рассматриваемой в связи с напевом / С. Шафранов // Журн. М-ва народного просвещения, 1878. – № 9. – С. 127–166; 1878. – № 11. – С. 1–62; 1879. – № 3. – С. 233–287; № 9. – С. 49–111.

Шенгели 1923 – Шенгели, Г. Трактат о русском стихе. Ч. 1 : Органическая метрика / Георгий Шенгели. – 2-е изд., перераб. – М. ; Пг. : Гос. изд., 1923. – 184 с.

Щерба 1958 – Щерба, Л. В. Субъективный и объективный метод в фонетике / Л. В. Щерба // Щерба, Л. В. Избранные работы по языкознанию и фонетике / Ленингр. ордена Ленина гос. ун-т им. А. А. Жданова ; отв. ред. М. И. Матусевич. – Л. : Изд-во Ленингр. ун-та, 1958. – Т. 1. – С. 110–116.

Щерба 1963 – Щерба, Л. В. Фонетика французского языка : очерк французского произношения в сравнении с русским / Л. В. Щерба ; отв. ред. М. И. Матусевич. – 7-е изд. – М. : Выс. шк., 1963. – 308 с.

Якобсон 1923 – Якобсон, Р. О чешском стихе преимущественно в сопоставлении с русским / Роман Якобсон. – М. : Гос. изд-во, 1923. – 120 с. – (Сборники по теории поэтического языка. Вып. V.)

Paciupa 2018 – Paciupa, J. The Problems Associated with Studying Folk Verse / Jury Paciupa // Folklore. – 2018. – Vol. 72. – P. 159–180. <http://www.folklore.ee/folklore/vol72/paciupa.pdf>.

References

Antalohija 1993 – Antalohija bielaruskaj paezii : 3 t. T. 1 [Ontology of Belarusian poetry. In 3 vols. Vol. 1.]; comp. A. Maŭdzis and others ; ed. and the author of the foreword, N. Hilievič. – Minsk : Mast. lit., 1993. – 622 p. ; il. [in Belarusian]

Bardavelidze 1975 – Bardavelidze, D. K. K izucheniyu drevneyshikh stikhotvornykh form [About studies of ancient poetical forms] / D. K. Bardavelidze // Problemy fol'klora : [sb. st.] [Folklore problems : dig. of art.] / AN SSSR, Otdel literatury i yazyka, Nauchnyy sovet po fol'kloru ; resp. ed. N. I. Kravtsov. – M. : Nauka, 1975. – S. 191–197. [in Russian]

Bayevskiy 2001 – Bayevskiy, V. S. Lingvisticheskiye, matematicheskiye, semioticheskiye i komp'yuternyye modeli v istorii i teorii literatury [Linguistic, mathematical, semiotic and computer models in the history and theory of literature] / V. S. Bayevskiy. – M. : Yazyki slav. kul'tury, 2001. – 336 p. – (Studia philologica). [in Russian]

Belyy 1910 – Belyy, A. Simvolizm : kniga statey [Symbolism: the book of articles] / Andrey Belyy. – M. : Musaget, 1910. – 635 p. [in Russian]

Beyli 2001 – Beyli, Dzh. Izbrannyye stat'i po russkomu narodnomu stikhu [Selected papers on Russian folk verse] / Dzheyms Beyli. – M. : Yazyki russkoy kul'tury, 2001. – 416 p. – (Studia poetica). [in Russian]

Bobrovskiy 1978 – Bobrovskiy, V. P. Postroyeniye [Constructing] / V. P. Bobrovskiy [Electronic resource]. – Mode of access : https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_music/6165/Postroyeniye. – Date of access : 24 May 2022. [in Russian]

Bondarko 1991 – Bondarko, L. V. Osnovy obshchey fonetiki : ucheb. posobiye [Fundamentals of General Phonetics : textbook] / L. V. Bondarko, L. A. Verbitskaya, M. V. Gordina ; SPGU. – SPb. : Izd-vo S.-Peterburg. un-та, 1991. – 150 p. [in Russian]

Bunge 1975 – Bunge, M. Filosofiya fiziki [Philosophy of Physics] / M. Bunge ; transl. from English Y. B. Molchanova ; aut. of the intr. art. M. E. Omel'yanovskiy. – M. : Progress, 1975. – 342 p. [in Russian]

Chudovskiy 1915 – Chudovskiy, V. Neskol'ko mysley k vozmozhnomu ucheniyu o stikhe (s primernym razborom stikhoslozheniya v I glave «Yevgeniya Onegina») [Several thoughts concerning possible studies about a verse (with approximate investigation of versification in chapter 1 of “Evgeniy Onegin”) / Valerian Chudovskiy // Apollon [Appollo]. – 1915. – No. 8–9. – P. 55–95. [in Russian]

Chudovskiy 1917 – Chudovskiy, V. Neskol'ko utverzheniy o russkom stikhe [Several statements about Russian verse] / Valerian Chudovskiy // Apollon [Appollo]. – 1917. – No. 4–5. – P. 58–69. [in Russian]

Dubenskiy 1828 – Dubenskiy, D. N. Opyt o narodnom russkom stikhoslozhenii [Essay about folk Russian versification] / D. Dubenskiy. – M. : Universitetskaya tipografiya, 1828. – 124 p. [in Russian]

Kholshevnikov 1991 – Kholshevnikov, B. Ye. Yest' li stopa v russkoy sillabo-tonike? [Is there a foot in Russian syllabic-tonics?] / B. Y. Kholshevnikov // Kholshevnikov, B. Y. Stikhovedeniye i poeziya [Verse study and poetry] / B. Y. Kholshevnikov ; Leningrad State Univ. – L. : Izd-vo Leningr. un-ta, 1991. – P. 58–67. [in Russian]

Klassovskiy 1863 – Klassovskiy, V. Versifikatsiya [Versification] / V. Klassovskiy. – SPb. : Tip. Imperat. Akad. Nauk, 1863. – 116 p. [in Russian]

Korchagin 2017 – Korchagin, K. M. Tsezura v russkoy teorii stikha ot Meletiya Smotritskogo do Andrey Belogo [Caesura in Russian theory of verse from Miletii Smotritsky to Andrey Bely] / K. M. Korchagin // Tr. In-ta russkogo yazyka im. V. V. Vinogradova [Papers of the Institute of the Russian language named after V. V. Vinogradov]. Is. 11 : Slavyanskiy stikh / ch. ed. A. M. Moldovan ; resp. ed. T. V. Skulacheva. – M., 2017. – P. 146–157. [in Russian]

Korsh 2015 – Korsh, F. Y. Vvedeniye v nauku o slavyanskom stikhoslozhenii; O russkom narodnom stikhoslozhenii [Introduction to the science of Slavic versification; About Russian folk versification] / F. Y. Korsh. – Stereotyp. edit. – M. : Knizh. dom «LIBROKOM», 2015. – 208 p. (Lingvisticheskoye naslediyе XX veka). [in Russian]

Kvyatkovskiy 1966 – Kvyatkovskiy, A. P. Poeticheskiy slovar' [Poetical vocabulary] / A. P. Kvyatkovskiy ; sc. ed. I. Rodnyanskaya. – M. : Sov. Entsikl., 1966. – 375 p. [in Russian]

Lomonosov 2002 – Lomonosov, M. V. Pis'mo o pravilakh rossiyskogo stikhotvorstva [The letter about the rules of Russian versification] / Mikhail Vasil'yevich Lomonosov // Kritika XVIII veka [Crytique of the XVIII cent] ; aut.-comp. A. M. Ranchin, V. L. Korovin. – M. : Olimp : AST, 2002. – P. 237–246. [in Russian]

Lotman 1998 – Lotman, M. Y. O sistemakh stikhoslozheniya (preimushchestvenno na materiale estonskogo i russkogo stikha) [On systems of versification (mainly on the material of Estonian and Russian verse)] / Y. M. Lotman // Sēmeiōtikē : Tr. po znakovym sistemam = Sign Systems Studies / University of Tartu. – Tartu, 1998. – Vol. 26. – P. 201–255. [in Russian]

Loūzi 1995 – Loūzi, Dž. Histaryčnyja ūvodziny ū filosofiju navuki [A historical Introduction to the Philosophy of Science] / Džon Loūzi ; trans. from Engl. ; scientific edit. U. Biarkoū ; lit. ed. J. Zaloska. – Minsk : Bielarus. fond Sorasa, 1995. – 328 p. [in Belarusian]

Mel'gunov 1906 – Mel'gunov, Y. N. O ritme i garmonii russkikh pesen: iz posmertnykh bumag Y. N. Mel'gunova [About rhythm and harmony of Russian songs : from posthumous papers of Y. N. Mel'gunov] // Tr. Muz.-etnograf. Komis., sost. pri etnograficheskom otdelē Imperat. O-va lyubiteley yestestvoznaniya, antropologii i etnografii [Papers of Musical-ethnographic council affiliated at the department of Ethnography of Emperor Society of the amateurs of Nature sciences, Anthropology and Ethnography]. – M., 1906. – Vol. 1. – P. 361–399. [in Russian]

Nevzglyadova 1994 – Nevzglyadova, Y. V. Problema stikha : (Na materiale russkoy liricheskoy poezii) [The problem of verse (based on Russian lyrical poetry)] / Y. V. Nevzglyadova // Russkaya literatura [Russian literature]. – 1994. – No. 4. – P. 67–91. [in Russian]

Paciupa 2004 – Paciupa, J. Strala Zienona : rytmalahičny traktat [Zenon's Arrow : rhythmological treatise] / J. Paciupa // Arche. – 2004. – No. 5. – P. 262–319. [in Belarusian]

Paciupa 2014–2016 – Paciupa, J. Zakony rytmu i pryroda vyklyčnikaŭ [Laws of rhythm and nature of interjections] / Jury Paciupa // Rodnaje slova [Native word]. – 2014. – No. 8. – P. 23–26. No. 9. – P. 22–25. No. 11. – P. 19–24. 2015. – No. 1. – P. 29–34. No. 4. – P. 25–31. 2016. – No. 2. – P. 18–23. [in Belarusian]

Paciupa 2015 – Paciupa, J. Pra ŭniversalii dychannia, vieršavannia i myslennia [About universals of breath, versification and thinking] / J. V. Paciupa // [Materialy VI mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii «Natsional'no-kul'turnyy komponent v tekste i yazyke» pamyati professora S. M. Prokhorovoy. Minsk / Belarus' 3–5 dek. 2015 g.] [Materials of the VI international scientific conference “National-cultural component in text and language” in memory of Professor S. M. Prokhorova. Minsk / Belarus December 3–5, 2015] [Electronic resource]. – Mode of access : <http://e-lib.mslu.by/bitstream/edoc/1913/1/Пацупа%20Ю.%20В.%20Трыяды%20ў%20мове%20і%20культуры.pdf>. – Date of access : 24 May 2022 [in Belarusian]

Paciupa 2016 – Paciupa, J. V. Narodnaje vieršavannie [Folk Versification] / J. V. Paciupa // Narysy historyi kultury Bielarusi. U 4 t. T. 3. Kultura siala XIV – pačatku XX st. Kn. 2. Duchoŭnaja kultura [Essays on the history of culture of Belarus. In 4 vols. Vol. 3. Village culture of the 14th – early 20th centuries. Book 2. Spiritual culture]. – Minsk : Bielarskaja navuka, 2016. – P. 651–677. [in Belarusian]

Paciupa 2016 – Paciupa, J. Vieršavannie ŭ zamovach : Pavodlie materyjalaŭ Viciebščyny i Hrodzienščyny [Versification in chants: according to the materials of Hrodna and Vitsebsk regions] / Jury Paciupa // Bielaruski falklor : Materyjaly i dasliedavanni : zb. navuk. prac. [Belarusian folklore: Materials and investigations: compilation of scientific papers] – Iss. 3. – Minsk : Belarus. navuka, 2016. – S. 146–197. [in Belarusian]

Paciupa 2017 – Paciupa, J. V. Fienomien bielaruskaha 11-skladovika: Tearetyčny, paraŭnaŭna-histaryčny i prapiedeŭčny analiz [Phenomenon of Belarusian 11-syllable meter: Theoretical, comparing-historical and propaedeutic analysis] / J. Paciupa // Acta Albaruthenica. – Warszawa : Katedra Białorutenistyki Uniwersytetu Warszawskiego, 2017. – Vol. 17. – P. 119–158. [in Belarusian]

Paciupa 2018 – Paciupa, J. The Problems Associated with Studying Folk Verse / Jury Paciupa // Folklore. – 2018 – Vol. 72. – P. 159–180. – Mode of access : <http://www.folklore.ee/folklore/vol72/paciupa.pdf>. – Date of access : 24 May 2022.

Paciupa 2023 – Paciupa, J. Druhi ikt u tetrametry : Da niezavieraŭšanaj paliemiki z Iharam Žukom [The second ict in the tetrameter: To the unfinished polemic with Ihar Žuk] / Jury Paciupa // Śliacham jaho žyccia : uspaminy, rozдумы, dosliedy : materyjaly kruhlaha stala pamiaci praf. I. Žuka [The path of his life: memories, reflections, studies: materials of the round table in memory of Prof. I. Žuk]. – Hrodna : Jursaprynt, 2023. – P. 40–56. [in Belarusian]

Patyupo 2018 – Patyupo, Y. Otnosheniye stikha k grafike i chitke : Voprosy ontologii stikhotvornoy rechi [The relation of verse to graphics and reading : Questions of the ontology of poetic speech] / Y. Patyupo // Missiya vypolnima : Perspektivy izucheniya fol'klora [Mission is possible : Perspectives of Folklore study]. – Tartu : Nauch. iz-vo ELM, 2018. – P. 301–350. [in Russian]

Piesni 1978 – Piesni pra kachannie [Songs about Love] / Academy of Sciences of the BSSR, Institute of Art Studies, Ethnography and Folklore; comp., system. of texts, introduction article and comment. I. K. Ciščanka; music part and introduction article to her by S. H. Nisnievič ; ed. by A. S. Fiadosik, H. I. Citovič. – Minsk : Navuka i tehnika, 1978. – 616 p., il., not. il. (BNT). [in Belarusian]

Potebnya 1884 – Potebnya, A. A. Obzor poeticheskikh motivov kolyadok i shchedrovok. I. Razmer [Review of poetical motifs of carols : I. Meter] / A. A. Potebnya // Rus. filol. vestn. [Russian Philological Messenger]. – 1884. – Vol. 11. – No. 1. – P. 1–32. [in Russian]

Pyl'dmyae 1971 – 4. Pyl'dmyae, Y. R. Sistemy estonskogo stikhoslozheniya i cherty razvitiya sillabo-tonicheskoy sistemy XX veka : avtoreferat dissertatsii na soiskaniye uchenoy stepeni kandidata filologicheskikh nauk [The Systems of Estonian versification and the traits of syllabic-tonic system development of the XX century: abstract for the degree of candidate of philological sciences] / Y. R. Pyl'dmyae ; Tartu State Univ. – Tartu, 1971. – 39 p. [in Russian]

Ruzavin 1974 – Ruzavin, G. I. Veroyatnost' i determinizm [Probability and determinism] / G. I. Ruzavin // Filosofiya v sovremennoy mire : Filosofiya i logika [Philosophy and Logic] ; resp. ed. I. V. Tavanets, V. A. Smirnov. – M. : Nauka, 1974. – P. 188–219. [in Russian]

Samsonov 1817 – Samsonov, D. Kratkoye rassuzhdeniye o russkom stikhoslozhenii [Short meditation about Russian versification] / D. Samsonov // Vestnik Yevropy [Messenger of Europe]. – 1817. – No. 15–16 (avgust). – P. 219–253. [in Russian]

Shafranov 1878–1879 – Shafranov, S. N. O sklade narodno-pesennoy rechi, rassmatrivayemoy v svyazi s napevom [About composition of folk-song speech in its attitude to the tune] / S. Shafranov //

Zhurn. M-va narod. prosveshcheniya [The journal of Ministry of people education], 1878. – No. 9. – P. 127–166; 1878. – No. 11. – P. 1–62; 1879. – No. 3. – P. 233–287; No. 9. – P. 49–111. [in Russian]

Shcherba 1958 – Shcherba, L. V. Sub'yektivnyy i ob'yektivnyy metod v fonetike [Subjective and objective methods in Phonetics] / L. V. Shcherba // Shcherba, L. V. Izbrannyye raboty po yazykoznaniiyu i fonetike [Selected works on Linguistics and Phonetics] / Leningrad Order of Lenin St. University named after A. A. Zhdanov ; resp. ed. M. I. Matushevich. – L. : Izd-vo Leningr. un-ta, 1958. – Vol. 1. – P. 110–116. [in Russian]

Shcherba 1963 – Shcherba, L. V. Fonetika frantsuzskogo yazyka : ocherk frantsuzskogo proiznosheniya v sravnenii s russkim [Phonetics of French: essay about French pronunciation in comparison with Russian one] / L. V. Shcherba ; resp. ed. M. I. Matushevich. – 7 ed. – M. : Vys. shk., 1963. – 308 p. [in Russian]

Shengeli 1923 – Shengeli, G. Traktat o russkom stikhe [Treatise about Russian verse] / Georgiy Shengeli. – 2 ed., recycled. – M. ; Pg. : Gos. izd., 1923. – Part 1. : Organicheskaya metrika [Organic Metrix]. – 184 p. [in Russian]

Taranovskiy 2010 – Taranovskiy, K. Russkiye dvuslozhnyye razmery: stat'i o stikhe [Russian two-syllabic metres: articles about verse] / Kirill Taranovskiy. – M. : Yazyki slavyanskoy kul'tury, 2010. – 552 p. [in Russian]

Timofeyev 1987 – Timofeyev, L. I. Slovo v stikhe : monografiya [Word in verse: monograph] / L. I. Timofeyev ; [preamble V. P. Goncharova]. – 2 ed., suppl. – M. : Sov. pisatel', 1987. – 424 p. [in Russian]

Tomashevskiy 2008 – Tomashevskiy, B. V. Izbrannyye raboty o stikhe [Selected papers about verse] / B. V. Tomashevskiy ; preamble Y. V. Khvorost'yanovoy ; comment S. I. Monakhova, K. Y. Tver'yanovich, Y. V. Khvorost'yanovoy. – SPb. : Filolog. fak-t SPbGU ; M. : Akademiya, 2008. – 448 p. – (Klassicheskaya uchebnaya kniga). [in Russian]

Trubetskoy 1987 – Trubetskoy, N. S. Izbrannyye trudy po filologii : perevody [Selected papers on Philology : translations] / N. S. Trubetskoy ; under the general ed. of T. V. Gamkrelidze and others ; afterword by T. V. Gamkrelidze, Vyach. Vs. Ivanov and N. I. Tolstoy. – M. : Progress, 1987. – 560 p. – (Yazykovedy mira). [in Russian]

Tsezura 1978 – Tsezura (v muzyke) [Caesura (in music)] [Electronic resource]. – Mode of access: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/bse/148482/Tsezura>. – Date of access: 24 May 2022. [in Russian]

Vort 2006 – Vort, D. Frazeologiya kak klyuch k metriceskoy strukture (na materiale russkoy pricheti) [Phraseology as a key to metric structure (based on Russian lamentation)] / Din Vort // Vort, D. Ocherki po russkoy filologii [Essays on Russian philology] / transl. from English K. K. Bogatyreva. – M. : Indrik, 2006. – P. 397–417. [in Russian]

Yakobson 1923 – Yakobson, R. O cheshskom stikhe preimushchestvenno v sopostavlenii s russkim [About Czech verse, mainly in comparison with Russian] / Roman Yakobson. – M. : Gos. izd-vo, 1923. – 120 p. – (Collections on the theory of poetic language. Is. V.). [in Russian]

Yegorov 1973 – Yegorov, B. F. Aksiomaticeskoye opisanie russkikh sistem stikhoslozheniya [Axiomatic description of Russian systems of versification] / B. F. Yegorov // Iskusstvo slova : sb. statey k 60-letiyu chlena-kor. AN SSSR Dmitriya Dmitriyevicha Blagogo [Art of the word: compilation of articles on the 60th anniversary of Dmitry Dmitriyevich Blagoy, Corresponding Member of the USSR Academy of Sciences] / [resp. ed. K. V. Pigarev] ; In-t mirovoy literatury AN SSSR. – M. : Nauka, 1973. – P. 388–395. [in Russian]

Yelatov 1966 – Yelatov, V. I. Ritmicheskiye osnovy belorusskoy narodnoy muzyki / V. I. Yelatov [Rhythmic fundamentals of Belarusan folk music] ; [ed. G. I. Tsitovich] ; In-t of Art History, Ethnography and Folklore, Ministry of Culture of the BSSR. – Minsk : Nauka i tekhnika, 1966. – 220 p. [in Russian]

Zinder 1979 – Zinder, L. R. Obshchaya fonetika : ucheb. posobiye [General phonetics : textbook] / L. R. Zinder. – 2 ed., revised and expanded. – M. : Vysshaya shkola, 1979. – 312 p., il. [in Russian]

Zlatoustova 1979 – Zlatoustova, L. V. O ritmicheskoy strukture v poeticheskikh i prozaicheskikh tekstakh [About rhythmic structure in poetic and prosaic texts] / L. V. Zlatoustova // Zvukovoy stroy yazyka [Sound order of the language] / Acad. of Sciences of the USSR, In-t of Rus. Language ; resp. ed. R. I. Avanesov. – M. : Nauka, 1979. – P. 109–114. [in Russian]

Информация об авторе

Патюпо Юрий Викторович – научный сотрудник Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы Национальной академии наук Беларуси (ул. Сурганова, 1, корп. 2, 220072, г. Минск, Республика Беларусь). E-mail: paciupa@gmail.com

Для спасылак: Пацюпа, Ю. Цэзура як функцыя метрыкі: кумулятыўная цэзура фальклорнага 8-складовіка / Ю. Пацюпа // Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні: зб. навук. пр. – Мінск : Беларус. навука, 2024. – Вып. 11. – С. 107–130. DOI: 10.29235/2411-2763-2024-11-107-130

To cite: Paciupa, Jury. Caesura as a function of the metric: the cumulative caesura of the octosyllable meter, Bielaruski falklor: materyjaly i dasliedavanni, 2024, iss. 11, pp. 107–130. DOI: 10.29235/2411-2763-2024-11-107-130

Information about the Author

Paciupa Jury Viktaravič – researcher at the Center for the Belarusian Culture, Language and Literature researches, National Academy of Sciences of Belarus (Surhanava st., 1, building 2, 220072, Minsk, Republic of Belarus). E-mail: paciupa@gmail.com

УДК [398+903.7]:930.2(476)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6855-0867>

DOI: 10.29235/2411-2763-2024-11-131-160

ІНА ШВЕД

ФАТАГРАФІЧНЫ, РЭЛІКВІЙНЫ І НАРАТЫЎНЫ МЕДЫУМЫ ПРАЗ ПРЫЗМУ ФАЛЬКЛАРЫСТЫКІ (НА СУЧАСНЫМ МАТЭРЫЯЛЕ БЕРАСЦЕЙШЧЫНЫ)¹

Цэнтр даследавання Беларусі ў Аньхойскім універсітэце, Кітай

Ключавыя словы: фотаздымак, альбом, сямейная рэліквія, стэрэатыпізаваны расказ, гіпертэкст, памяць, сямейны фальклор.

Анотацыя. Стаття посвящена фольклористическому рассмотрению взаимообусловленных фотографического, реликвийного и нарративного медиумов, которые в своем бытовании органично связаны с устной историей, семейно-родовыми стереотипизированными рассказами и различными синтагматически устойчивыми мотивами традиционного фольклора, включая «магический» и сказочный. На основе анализа современного полевого материала утверждается, что высказывания, зафиксированные в процессе разглядывания фотографий, реликвий и соответствующего комментирования, согласно культурному дискурсу и ситуативному контексту, являются идеальным объектом актуального для современной фольклористики функционально-прагматического исследования. Во время совместного разглядывания фотографий и семейных реликвий (обычно с адресованными «вопрошающему» комментариями «знающих») представителями разных поколений семейно-родовой группы от взрослых младшим транслируются история рода, внутрисемейные знания (в том числе об умерших предках), взаимосвязанные культурные, социальные и моральные сценарии, определенные мотивы, сюжеты и типы повествований, а также практики видения (как социально-культурного действия) и соответствующей нарративизации, связанные с идеологией визуальных и повествовательных форм. В результате происходят не только формирование идентичности, «посвящение», социализация младших членов семейно-родовой группы, но и конструирование и поддержание вернакулярной онтологии.

Ключевые слова: фотография, альбом, семейная реликвия, стереотипизированный рассказ, гипертекст, память, семейный фольклор.

INA SHVED

PHOTOGRAPHIC, HEIRLOOM AND NARRATIVE MEDIUMS THROUGH THE PRISM OF FOLKLORISTICS (ON THE CONTEMPORARY MATERIAL OF BREST REGION)

Center for the Study of Belarus, Anhui University, China

The article is devoted to the folkloristic consideration of the interdependent photographic, relic and narrative mediums, which in their existence are organically connected with oral history, family and clan stereotyped stories and various syntagmatically stable motifs of traditional folklore, including

¹ Праца выканана ў межах задання 2.5 падпраграмы «Культура і мастацтва» ДПНД на 2021–2025 гг. (№ г/р 20211451) пры фінансавай падтрымцы Міністэрства адукацыі Рэспублікі Беларусь.

“magic” and fairy tale folklore. Based on the analysis of modern field material, it is argued that the statements recorded in the process of looking at photographs, relics and the corresponding commentary according to the cultural discourse and situational context are an ideal object of functional-pragmatic research relevant for modern folkloristics. During the joint viewing of photographs (usually with comments of the “knowers” addressed to the “questioner”) by representatives of different generations of a family and clan group, the history of the clan, intra-family knowledge (including about deceased ancestors), interrelated cultural, social and moral scenarios, certain motifs, plots and types of narratives, as well as the practices of seeing (as a socio-cultural action) and the corresponding narrativization associated with the ideology of visual and narrative are transmitted from the adults to the younger ones. As a result, not only identity formation, “initiation”, and socialization of the younger members of the family-clan group take place, but also the construction and maintenance of a vernacular ontology.

Keywords: photograph, album, family heirloom, stereotyped story, hypertext, memory, family folklore.

Абмежаванне магчымасцяў фізічных міжасабовых узаемін, як вядома, кампенсуецца зваротам да рэсурсу фотаздымкаў, што пацвердзілі нядаўнія практыкі, абумоўленыя пандэміяй і скіраваныя на атрыманне «кампенсаторнага задавальнення», калі ўзмацнілася наша залежнасць ад узаемазвязаных фатаграфічнага, відэа- і наратыўнага медыумаў. На беларускім матэрыяле адзначаная сацыяльна рэлевантная праблематыка ў далейшай перспектыве можа быць асобна разгледжана як у межах візуальных даследаванняў, так і канцэпцый нараталогіі, «дзеяння – паўсядзённасці», «практыкі (р)эўяўлення – размяшчэння ўяўлення», матэрыяльна звязаных цялесных уяўленняў (якія адначасова з’яўляюцца ментальнай дзейнасцю), «памяці – успамінаў», «ідэнтычнасці – культурнай пераемнасці» (пра фатаграфію і культуру памяці ў беларусаў гл.: [Грунтоў 2023]), культурнага ўяўлення ў сувязі са стварэннем (мемарыяльнага) месца, у тым ліку ў стэрэатыпізаваных аповедах (і з іх дапамогай). Такія і іншыя ў пэўнай ступені стэрэатыпізаваныя расказы так ці інакш звязаны з «канектыўнай структурай» (Я. Асман) культуры, агульных ведаў і ўяўленняў пра сябе і могуць быць інтэрпрэтаваны з выкарыстаннем фалькларыстычнай оптыкі. «Канектыўная структура» «дзеінічае для злучэння і звязвання, прычым у абодвух вымярэннях – сацыяльным і часавым. Як “сімвалічны свет сэнсу” (Бергер/Лукман) яна звязвае чалавека з яго сучаснікамі, утвараючы агульную прастору вопыту, чаканняў і дзейнасці, чыя моц звязваць і абавязваць усталяўвае ўзаемны давер і магчымасць арыентацыі. Старажытныя тэксты называюць гэты аспект культуры “справядлівасцю”. Але яна звязвае таксама ўчора і сёння, фарміруючы і ўтрымліваючы ў жывой памяці істотныя ўспаміны і вопыт, уключаючы ў зрушаны наперад гарызонт сучаснага вобразы і гісторыі іншага часу і спараджае тым самым надзею і памяць» [Асман 2004, 15]. Зразумела, трансляцыя гэтых «вобразаў і гісторый іншага часу», працэсы «злучэння і звязвання» забяспечваюцца разнастайнымі кодамі (чыннікамі «мовы») культуры. У сувязі з тэмай гэтага даследавання важна адзначыць услед за В. Байцовай, што непрафесійная фатаграфія выкарыстоўваецца ў якасці адмысловай «мовы» для перадачы візуальных паведамленняў, за візуальнымі «выказваннямі» стаіць сістэма няпісаных правіл і канвенцый (што і як фатаграфавалі, каму

і калі пакаваць, што казаць пра фатаграфіі) [Бойцова 2013]. Гэтая ж даследчыца таксама вызначыла асаблівасці «жыцця» фатаграфій у альбоме і інтэр'еры расійскіх дамоў [Бойцова 2013] ды раскрыла вялікі вытлумачальны патэнцыял семіётыкі фатаграфіі ў даследаванні народнай культуры, у прыватнасці сучасных магільных практык [Бойцова 2016]. У выніку рэалізацыі антрапалагічнага падыходу да вывучэння сямейнага альбома В. Круткін прыйшоў да высновы, што «альбом як форма масавай культуры і ў пэўным сэнсе фальклору захоўвае наборы прэцэдэнтных вобразаў, якія дазваляюць меркаваць пра сацыяльныя змены» [Круткін 2005, 171]. Думаецца, што меркаванне пра такія змены будзе больш абгрунтаваным, калі разгледзець комплексна ўзаемазвязанае ў рэальнасці бытаванне фотаздымкаў, сямейных рэліквій (да якіх нашы субяседакі могуць адносіць сямейныя альбомы, архівы) і адпаведных стэрэатыпізаваных аповедаў, якія з'яўляюцца важным чыннікам сямейнага фальклору. У прапанаваным артыкуле на сучасным матэрыяле Берасцейшчыны паспрабуем вызначыць асаблівасці гэтага бытавання, найперш, абапіраючыся на зробленыя І. Разумавай напрацоўкі ў адзначанай сферы. Для гэтага даследавання асаблівую значнасць уяўляе тое, што І. Разумава пераканаўча сцвердзіла (пераважна на матэрыяле Паўночна-Заходняй Расіі) тое, што аповеды пра рэліквіі і «па фотаздымках», маючы ўстойлівую форму, выступаюць разнавіднасцю сямейнай фальклорнай прозы [Разумова 2001].

* * *

У Беларусі практыка адзіночых гаспадароў паважнага веку запаўняць інтэр'ер сваіх вясковых хат фотаздымкамі ўжо стала традыцыяй, і, як слушна адзначыў С. Грунтоў, – гэта «важнейшы інструмент сімвалічнага збірання сям'і, вялікага кола сваякоў розных пакаленняў, жывых і памерлых. Так часткова кампенсуецца адзінота людзей, якія вымушаны дажываць свой век у дэпапулізаванай цягам ХХ – пачатку ХХІ ст. беларускай вёсцы. Фотаздымкі блізкіх, асабліва вялікія фотапартрэты, дазваляюць ствараць і падтрымліваць камунікатыўную сітуацыю паміж сваякамі дому і адсутнымі блізкімі, якая апісваецца як “стварэнне прысутнасці”» [Грунтоў 2022, 75].

Размешчаныя ў інтэр'еры фотаздымкі інкарпараваны ў адмысловыя камунікатыўныя сітуацыі, на якія, прынамсі, яны імпліцытна і разлічаны, бо ствараюць рэгулярную «прысутнасць» як жывых, так і памерлых блізкіх. Канал камунікацыі з «прысутнымі адсутнымі», які немагчыма ігнараваць, гаспадары падтрымліваюць у штодзённым «працоўным рэжыме» (нярэдка фотаздымкі размешчаны над ложкам, і адпаведна ранак пачынаецца з «аўтаматычнага падключэння» да гэтага канала).

Традыцыяй таксама стаў рух з адваротным вектарам, калі нашчадкі, пакінуўшы дзедаўскія дамы, пераехаўшы ў горад, захоўваюць у сямейных альбомах іх фота, спецыяльна ездзяць сфатаграфавалі нават да апусцелага родавага гнязда, а то і проста на месца, дзе яно некалі лакалізавалася.



Фотаздымкі ў інтэр'еры дома ў в. Асіпавічы Драгічынскага р-на¹

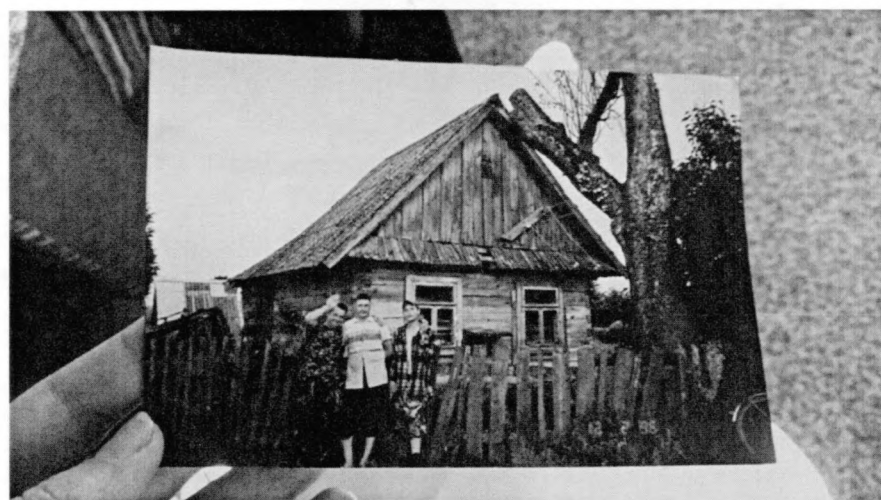


Дзедаўскі дом з альбома Надзеі Іосіфаўны Сальянчук, 1955 г. н.;
в. Лелікава Кобрынскага р-на

¹ Прыведзеныя ў гэтай публікацыі матэрыялы занатаваны ад жыхароў Берасцейшчыны розных пакаленняў у 2020–2023 гг. аўтарам артыкула і студэнтамі філалагічнага факультэта Брэсцкага дзяржаўнага ўніверсітэта імя А. С. Пушкіна (у самазапісах студэнтаў па іх просьбе падаюцца толькі імёны, узрост і месца жыхарства) і захоўваюцца ў архіве лабараторыі «Фалькларыстыка і краязнаўства».



З альбома Алены Мікалаеўны Андрасюк, 1976 г. н.;
г. Жабінка (пераехала з в. Пералум'е Жабінкаўскага р-на)



З альбома Людмілы Іванаўны Навумчык, 1978 г. н.; г. Брэст
(нарадзілася ў в. Асавая Столінскага р-на)

Каментар да фотавяявы:

- А то деревенска хата, дэ Манюка жыла. Вот. Тут жыла мая свекровь. То первы ее дом был. Деревенскі. Бачыш, як оны жылі? І зара тая хата сугіт...
- І дуб той стоіт?
- І дуб той стоіт. Вёсё стоіт. І там сарай Сержа позанімав.
- Там сарай ілі летняя кухня?
- Не, там Сержа трахамуд'ем заняв.

Калі ў дзедавам доме застаўся нехта жыць, падчас прагляду адпаведных фотаздымкаў нярэдка абмяркоўваюцца яго сучасны стан, рамонт, перабудова, змены ці нязменнасць наваколля, згадваюцца «сямейныя паездкі» на бацькаўшчыну і пад. Прыкладам, дзве сваячкі, якія пераехалі ў Брэст з адной вёскі (в. Багдзюкі Жабінкаўскага раёна), гартуючы фотаальбом адной з іх, размаўляюць:

– А это Колік сыдыть, я сыжу, Пэтро с Антоном, гэто сыділы, шось робылы, і такая жара.

– Но шчас лучча хатка?

– Собіна покрасыла, Люда. Сделала порогі, всё поделала.

– Да, да.

– Эта деревенска хата матыра, тожэ нікакая была... Такая деревенска, краёва. То мы робылы шось в деревні. А Сабіна кажэ: «Давайтэ вас сфотографірую».

На старых фота на фоне хаты часта ў пэўным парадку размешчаны продкі, што таксама матывуе разнастайныя згадкі-апаведы.



Фотаздымак з альбома жанчыны з в. Багдзюкі Жабінкаўскага р-на



Прадзед і прабаба (1860 г. н.) уладальніцы альбома (Надзеі Іосіфаўны Сальянчук, 1955 г. н., в. Лелікава Кобрыйнскага р-на) ля свайй хаты ў в. Харомск Столінскага р-на

Падчас разгляду фотаздымкаў здзіўленне малодшых членаў роду можа выклікаць адсутнасць некага з продкаў на іх даўніх сямейных фотаздымках, і гэта дае адчуванне таго, што фотаздымак адмыслова фіксуе час, які пераўзыходзіць чалавека (які падчас фатаграфавання яшчэ не нарадзіўся ці ўжо памер). Нярэдка, глядзячы на фотаздымак чалавека, які, на час размовы, памёр, апавядальнік кажа і пра запущенне ці нават знікненне хаты: «Вжэ зара і хатэ ныма, і бабе ныма, і ныкого там ныма. І всё» (гл. № 12 у наступным артыкуле аўтаркі ў гэтым выпуску на с. 266).

Прыкладам можа стаць наступны дыялог бабулі (Г. А. Доўста) з унучкай падчас разгляду пададзенага вышэй фотаздымка з сямейнага альбома:

Гэто мая прабабушка, гэто ўжэ будзе твая прапрабабушка, о гэто. Гэто бабушкіна маці, это мая бабушка. Это моя бабушка, а твоя это прабабушка. А это шэ прапрабабушка будзе, Мазур Наталья Васильевна – о это прапрабабушка. Мазур – яна з Мазуров, у хусточке, сама старая. А гэто наша, твая прабабушка – Бахур Якацярына Васильевна. А гэто дзед – Бахур Андрэй Харытонавіч. Ну а гэто дзеці. Як называць табе, то гэто Ваня... Дзеці нашэй сям’і мнагадзетнай – пяць штук, а мяне шостае німа. [А чаго?] – Яшчэ не радзілася.

Што да фотаздымкаў, якія захоўваюцца ў сямейных і індывідуальных альбомах, то да іх прагляду, у адрозненне ад фотаздымкаў, размешчаных у інтэр’еры, як вынікае з сучасных палявых матэрыялаў, найчасцей звяртаюцца ў пэўных стэрэатыпізаваных сітуацыях (хоць і «інтэр’ерныя партрэтныя» фотаздымкі могуць фігураваць у памінальнай абраднасці, да іх нярэдка адсылаюць нашыя субсяседнікі падчас біяграфічных аповедаў і пад.). Паводле занатаваных намі аповедаў, практыка «каментаванага прагляду» сямейных альбомаў звычайна лагічна спадарожнічае збору родзічаў з пэўных нагод (паездка нашчадкаў у бацькоўскі дом з мэтай дапамогі старэйшым, святкаванне сямейных падзей і каляндарных дат і пад.). Поруч з сямейнымі альбомамі ці архівамі (у якіх нярэдка захоўваюцца лісты, віншавальныя паштоўкі, падзякі, дзіцячыя малюнкi, аплікацыі, выразкі з газет і часопісаў і пад.) нярэдка пераглядаюцца і рэліквіі-прадметы, якія таксама звязаныя з продкамі, і агучваецца ў «аповедах-каментарых» гісторыя сям’і (а таму, як адзначалася вышэй, яны павінны даследавацца ўсе разам).

Праз аперыраванне з рэліквіямі (у іх лік, як адзначалася вышэй) нашыя суразмоўцы нярэдка ўключаюць сямейны альбом), фотаздымкамі, якія адсылаюць да мінулага (дзіцячага, вясковага, савецкага і г. д.) і якія ў сітуацыі прысутнасці членаў сямейна-родавай групы (найперш, малодшых) патрабуюць



З альбома Ганны Андрэеўны Доўста;
в. Любішчыцы Івацэвіцкага р-на



У сям'і з в. Вулька-Аброўская Івацэвіцкага р-на асобна захоўваюцца паштоўкі ад родзічаў з Амерыкі

вербальнага вытлумачэння, актуалізуюцца нарматыўны і наратыўны аспекты культуры («аспект павучання і аспект аповеду ствараюць прыналежнасць, ці ідэнтычнасць, даюць асобнаму чалавеку магчымасць казаць “мы”» [Асман 2004, 16]), а таксама могуць кампенсавацца траўматычныя разрывы з сімвалічным універсумам, «благадаццю» мінуўшчыны (гл. частотнае: «Да, былі времена...»), страта ўяўнага аб'екта жадання, паслабленне кансалідацыі малой групы ды адмыслова канструявацца як яе мінулае, так сучаснае ды будучае. Напрыклад, жан-

чына (каля 50 г.) прыехала да сваёй роўні-сваячкі ў госці, і, па традыцыі, яны разглядаюць альбом, каментары пры гэтым скіраваны ва ўсе магчымыя часавыя вымярэнні, размешчаны на эмацыйнай шкале ад светлай настальгіі да страху за будучае нашчадкаў і пазначаны выразнай гендарна-ўзроставай спецыфікай камунікантаў (акцэнтацыя ўвагі на знешніх (эстэтычных) адметнасцях у іх дынаміцы-«ператварэннях» («ссушанасць» жанчыны можа тлумачыцца на песенны лад нешчаслівым каханнем, складаным сямейным жыццём ды разводам) і на паводзінавых ды ментальных (таксама зменных), характарыстыках асоб на фотаздымках ды саміх суразмоўцаў; разважанні пра разнастайныя мацярынскія клопаты, перажыванні за тое, каб нашчадкі «не спіліся», з адпаведнай парадай звароту па падтрымку да вышэйшай сакральнай інстанцыі, і г. д.):

– ...Так ныц ны помню. А зара [гартуючы стары альбом], со временем от так о спомынаеш.

– А тогді ны воспрінімал так...

– Люда, што ты воспрінімала? А шчас то пнімаешь крохі.

– Да, а шчас думаеш, а зара так о сыдыш, з гадамы, думаеш: это ж, действительно, благодать, правда?

– Да. А зара сыдыш, спомынаеш, действительно, это ж шо-то есть. Ты рад, ты бабка, ты старая, в тэбэ рожаяюцца внукі, то ж такая радость! Правда? А потом сідїш і думаеш: какая радость?! Сіська баліт, молоко не течет [у маладой маці], правда?

– Да, да <...>

– А посмотри, какая после замужества стала.

– Замужество убивает.

– А это уже відішь, какая сіжу?

– Высохла вся! Высохло всё.

– А всё із-за мужіков <...>

– Это любоў завыла. І ў Мані морда по вэрху була... Любоў... А шчас то не.

– А тут уже тыі алкаголікі. Ужэ Алік о спывся. Вжэ о. А во ужэ з красавца Алэн Дэлона, во в каго надулся [ўсе смяюцца]. А помнішь з того, з «Ласкового мая» [прыгожага спевака групы]? Превратілся во в каво!

Это Серёжа – он так просто [шмат] ест, он счас не п'ёт...

– І всю жызнё не п'ёт.

– А Колька той... А вжэ Вадік якіы попрос з того новорожденного. Сыдыть тожэ, хоть бы ны пыв!

– **Молісь, Іра, молісь** [каб не піў]...

– Да <...>

– Купала. Взяв букета, вербу, якогось там, лозы.

– Зачем?

– А откуда мы знаем. Алкаголік [ўсе смяюцца] – ум непредсказуемый, сегодня так – завтра так, узял какую-то ветку...

Пачатак прыведзенага дыялогу характэрны, сярод іншага, і выразным укажаннем на мемарыяльную функцыю альбома. Для гэтых, як і іншых камунікантаў, важнымі з'яўляюцца характарыстыкі людзей на фотаздымках у катэгорыях



Фотаздымак з сямейнага альбома

«малы (малады) – стары (дарослы)», «жывы – нябожчык» (указаннем на адпаведны часу разгляду фотаздымка стан сфатаграфаванага можа служыць традыцыйнае «Царство ему Небесное»), «працягваюць жыць у шлюбе – развяліся» і пад., а таксама «пункцірнае» прасочванне іх жыццёвага шляху, з акцэнтацыяй месца жыхарства (пераезду), сямейнага, прафесійнага статусу і пад. Агульным месцам каментараў да фотаздымкаў з’яўляецца і акцэнтацыя таго, ці падтрымліваецца страчаная сувязь са сфатаграфаванымі людзьмі.

Між тым не толькі практыкі разгляду фотаздымкаў, альбомаў і іншых сямейных рэліквій суправаджаюцца аповедамі, але і апаведы біяграфічнага тыпу ўтрымліваюць інфармацыю пра гэтыя практыкі. Адмысловы матыў разгляду сямейных фотаздымкаў, разнастайных рэліквій можна назваць характэрным для стэрэатыпізаваных расказаў пра «збіранне роду» з пэўных нагод.

Сямейныя рэліквіі і стэрэатыпізаваныя апаведы

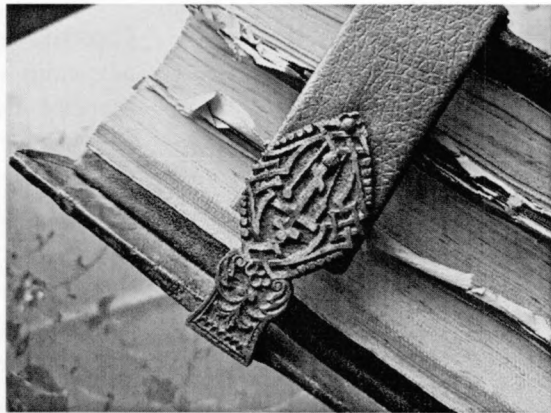
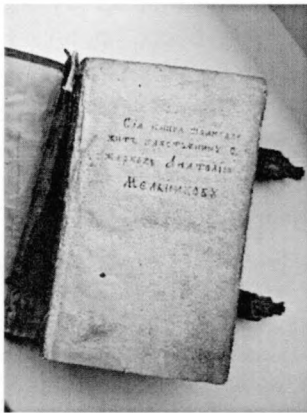
Паводле сучасных аповедаў з Берасцейшчыны, да рэліквій найчасцей адносяць рэлігійна-культавыя прадметы, як крыжык, «святыя» (радзей проста «старыя») кнігі, сшыткі з перапісанымі (часта бабуляй) малітвамі і іншымі тэкстамі, але найперш – абразы.

Марыя Мікалаеўна Лысеня, 1950 г. н., з в. Крывое Сяло Пінскага р-на, апавядае сваёй унучцы: *У нас очень даже знаменитая «Тихвинских» – икона ешчо твоей прабабушки. Я, ну потому что, это самое, это память. Это ж бабушкина еще, прабабушкина. Моей матери... ну а моей матери дала ж ее мать в подарок, когда она шла, ну как подарок, когда она шла замуж, с иконой раньше замуж шли. Этой иконе уже больше, чем сто лет.*

Ва ўлучаных у сямейны прайзачны фальклор эмацыйна ды аксіялагічна насычаных аповедах пра рэліквіі (неабавязкова з выкарыстаннем гэтага тэрміна) такія «старажытныя» прадметы, акрамя таго што функцыянуюць



Абраз, атрыманы Ксеніяй Тамашэвіч (18 г.; г. Брэст) у спадчыну ад прабабулі з Аршанскага раёна (перадаецца «старэйшым унучкам»)



Рэліквія сям'і Алены Мікалаеўны Андрасюк, 1976 г. н.; г. Жабінка; пераехала з в. Пералум'е Жабінкаўскага р-на

«як памяць», выяўляюцца як апавітыя таямнічасцю, «знамянітыя», сакральна вылучаныя, здатныя ўздзейнічаць на лёс сямейнікаў. У міфалагічных наратывах, якія эксплікуюць пэўны «квант» асабістага вопыту апавядальніка ці вопыту «першапродаў» родавай групы», вышэйшай каштоўнасцю і апатрапейнай сілай, найперш, надзяляецца «матчына ікона», напрыклад:

Роскажу тобі, як спасла нас ікона. Е ў нас ікона, **старая ікона од матыры моеі** – «Хрыста Спасіцеля». Зыма була, узялася ноччу горыты наша хата. А мы ўсі спалі. І тут я чую праз сон – нішчо стукнуло. Встану, думаю, побачу. Выходжу на кухню. «Ой, людочки! Горым!» Скорый усіх розбудыла. Потушылі огонь, мало шчо й згорыло. Але ты скажы, горыты ўзялося ў одним кутку, а ікона вісіць далёко, у другім... (Сцепаніда Іванаўна Долмат, 1939 г. н.; в. Лышча Пінскага р-на).

Дакладна такі ўступ меў аповед (з пашыраным матывам «спадчынная ікона была выпадкова знойдзена падчас пераезду») бабулі аўтаркі гэтага артыкула пра тое, чаму бабуля аказалася адзіным дзіцём у сям’і. Усе яе старэйшыя браты і сёстры памерлі падчас бежанства ўглыб Расіі падчас Першай сусветнай вайны. І, акрамя таго, што нованароджаную дзяўчынку, згодна з традыцыйным



Сямейны абраз

прадпісаннем, бацькі (мае прадзеда) назвалі імем маці – Сафія, яны, выйшаўшы на прыпынку з цягніка, знайшлі стары драўляны абраз-«выратавальнік» і забралі яго з сабой. Паводле сцверджання бабулі, гэты абраз (атрыманы мною ў спадчыну) цудоўным чынам дапамагаў працягнуць род. Гэта абумовіла яе сямейную сакралізацыю (рамку для абраза праз дзясяткі гадоў зрабіў дзядуля, а «абклад» з фольгі – бабуля, пра што таксама апавядаю дзецям).

Не менш рэдка рэліквіямі з’яўляюцца ўпрыгожанні, напрыклад, брошкі: *Есть реликвии – от прабабушки брошка, хранится у меня* (Мілана, 18 г., г. Івацэвічы). Найчасцей сярод іх згадваюцца пярсцёнка, якія звычайна адсылаюць да ідэі шлюбнай сувязі, прыкладам:

Вторая наша традиция – передавать обручальное кольцо. Когда мои родители стали планировать свадьбу и в будущем заводите детей, тогда мать моего отца, то есть моя бабушка по папиной линии, дала свое кольцо моему отцу и сказала отдать своей возлюбленной, то есть моей матери. Моя мама планировала так же сделать, если у нее родится сын, но родилась я, затем моя младшая сестра, поэтому это кольцо перешло в мои руки как старшему ребенку в семье. В будущем я планирую отдать это кольцо своей дочери или сыну (Вераніка, 19 г., г. Іванава).

Пярсцёнак, які незвычайным шляхам трапіў у сям’ю і перадаецца ў спадчыну, як і абраз, звязваецца з шлюбным шчасцем, «дзяціннай доляй» сямейнікаў. Так, паводле аднаго з наратываў, прабабуля апавядальніцы падчас Вялікай Айчыннай вайны жыла ў в. Бабчынцы Магілёў-Падольскага раёна. Фашысцкія акупанты, выселіўшы сям’ю ў прыбудову, самі занялі хату. Аднаму з салдатаў спадабалася будучая прабабуля наратаркі (якая тады была дзяўчынай),

і ён падарыў беларусцы залаты пярсцёнак з рубінам. Праз дзясяткі гадоў прабабуля аддала пярсцёнак сваёй падрослай дачцэ, якая, у сваю чаргу, перадала яго ў спадчыну сваёй дачцэ. Але дваццацігадовая спадчынніца выпадкова ўпусціла матчын падарунак у калодзеж, з-за чаго моцна перажывала, прадчуваючы бяду. І тая неўзабаве здарылася – маладая жанчына згубіла дзіця. Так і завяршылася гісторыя з рубінавым пярсцёнкам, – рэзюмее свой аповед маладая прадстаўніца сям’і (Кацярына, 18 г., г. Брэст).

Нярэдка апавядаюць пра дарагія як памяць пра бабуль і прабабуль спадчынныя тэкстыльныя вырабы, вышытыя карціны і ручнікі (асабліва, калі яны выкарыстоўваліся ў абрадавых практыках, найчасцей вясельных). У сям’і можа захоўвацца даволі значная колькасць разнастайных рэліквій, якія звычайна згадваюцца ў аповедах у адным шэрагу і нярэдка суправаджаюцца «інструкцыяй па выкарыстанні», прыкладам:

В нашей семье хранится икона Владимирской Божьей Матери, которая принадлежала моей прабабушке Варваре. Висит она в красном углу. У нее старый деревянный оклад, за стеклом искусственные цветы. А покрывает икону чистый белый ручник с праздничной вышивкой. Хранятся у нас и ручники, которые ткала моя прабабушка Варвара Иосифовна. Они большие, «сватовские». Такие ручники стелят молодым под ноги на свадьбе и обвязывают сватов (Надзея, 19 г.; г. Брэст);

У нас у родзе перадаюцца некаторыя рэліквіі з пакалення ў пакаленне. Напрыклад, абразы Божай Маці і Мікалая Цудатворца. Яны сімвалізуюць спакой



Рэліквіі сям’і Веры Мікалаеўны Турынцавай, 1947 г. н.; в. Сялец Бярозаўскага р-на

у доме і добрае сямейнае жыццё. Яшчэ з пакалення ў пакаленне ў нашай сям’і перадаюцца ткацкія станкі, яны мелі раней вялікую каштоўнасць, таму што былі вялікімі, і зноўку іх складана было вырабляць. Яшчэ перадаваліся калаўроты і кочелы. «Кочело» – гэта старажытны прас. Як кажа цётка Галя, «одна палка у яго, як скалка, а другая з деревянымі зубамі. На скалку наматывалі одежду постираную, і так утужэлэ» (Ілья, 19 г.; в. Брадок Драгічынскага р-на).

Захоўваецца ў сем’ях і «памяць пра дзяцінства» іх членаў (бірка з радзільні, састрыжаныя валаскі дзіцяці, пляюшка ці распашонка з хрысцін, цацкі, школьныя сшыткі, дзённікі, малюнкі, зробленыя дзецьмі падарункі на святы старэйшым родзічам, часта з надпісамі-пажаданнямі і пад.). Падчас іх сумеснага перагляду родзічамі агучваюцца (часта паўтараюцца) адпаведныя гісторыі.

Асобна трэба адзначыць дарагія сэрцу нашчадкаў ваенныя ўзнагароды і паляўнічыя трафеі дзядоў, гадзіннікі, абразкі, небяспечныя брытвы і іншыя рэчы (з якімі дзяды і прадзеда прайшлі вайну). У аповедах пра «слаўны род» частотным можна лічыць матыў «ўзнагароды дзядуль і бабуль» (у тым ліку ордэн «Мацярынская слава»), напрыклад: *Из семейных реликвий есть прабабушкины ордена с ВОВ. Моя бабушка, дочь прабабушки, хранит их у себя, как память. Фотоальбомов у нас много. Рассматривают их, когда много родных собирается вместе. Рассказывая при этом, когда была сделана та или иная фотография* (Вікторыя, 18 г.; в. Каўняцін Пінскага р-на). Нашчадкі звычайна добра памятаюць абставіны ўсіх узнагарод іх продкаў, і, больш ці менш дэталёва апавядаючы пра гэта, ствараюць ідэальны вобраз старэйшага члена сям’і (і адначасова яе самой). Так, Міхаіл Паўлавіч Сальянчук з в. Лелікава, паказваючы ўнучцы ўзнагароды свайго бацькі, апавядае:

Медаль за отвагу... Это моего папы. Это первая медаль, которую он получил во время Великой Отечественной войны, вынес с поля боя 13 человек, сам был ранен. Дед был, вернее, твой прадед, а мой папа, в 44-м был призван. Брал Берлин, награжден был медалью «За взятие Берлина». Также был награжден за победу над фашистской Германией 1941–1945 годов. Освобождал Варшаву и был награжден медалью «За освобождение Варшавы». Это все фронтовые его медали. Медаль «За отвагу», первая награда медаль «За отвагу», за вынос раненых из поля боя. Вторая – «За освобождение Варшавы», наградили медалью, потом «За взятие Берлина», штурмовал Берлин, вот его наградили. В конце войны, когда фашистская Германия капитулировала, наградили деда «За Победу над Германией», он носил их на гимнастерке во время войны... Тут юбилейные медали. Дед был ветеран труда, после войны работал в колхозе, награжден медалью «Ветеран труда». «За долготный добросовестный труд» также награжден, также юбилейная «40 лет Победы» был награжден медалью, «20 лет Победы в Великой Отечественной войне» дед был награжден. В ознаменовании столетия со дня рождения В. И. Ленина дед был награжден медалью «За доблестный труд». Также был награжден медалью «20 лет Победы над фашистской Германией в Великой Отечественной войне», вот носил – видно. Это все юбилейные. Награжден медалью «50 гадоў вызвалення Беларусі ад нямецка-фашысцкіх захопнікаў». В честь тридцатилетия Победы в Великой Отечественной войне дед был награжден медалью «Участнику войны». В честь 60-летия Вооруженных Сил – медалью «60 лет Вооруженных Сил СССР».



Павел Сцяпанавіч Сальянчук (1910–1997) і яго ўзнагароды, якія захоўваюцца ўдзячнымі сынам і ўнучкай

Дарэчы, аднолькавыя аповеды пра падрабязнасці ўзнагарод продкаў узнікаюць падчас разгляду як саміх узнагарод, так і фотаздымкаў герояў (з узнагародамі).

Паводле аповедаў, мемарыяльная функцыянальнасць «дорогих сердцу» некаторых атрыманых у спадчыну рэчаў не перашкаджае выкарыстанню іх з утылітарнымі мэтамі: гэта могуць быць прадметы мэблі і інтэр'еру, посуд (лыжкі, сервіз тыпу «Мадона», патэльня), прылады для працы (швейная машынка, матычка, рыдлёўка), «радзюжка», куфэрку, скарбонкі з каштоўнымі (у розных сэнсах) упрыгожаннямі і крыжыкамі ды інш.

В нашей семье есть швейная машина, на которой прабабушка шила разные вещи. Также осталась от моей прабабушки сковорода для блинов, на этой сковороде жарила блинчики моя прабабушка, а сейчас жарит вкусные блины моя мама. Старинные вещи могут и не нести никакой ценности, но быть дорогими сердцу человека. Теперь эти вещи стали нашей семейной реликвией и передаются из поколения в поколение от наших предков (Віталь, 18 г.; г. Брэст).

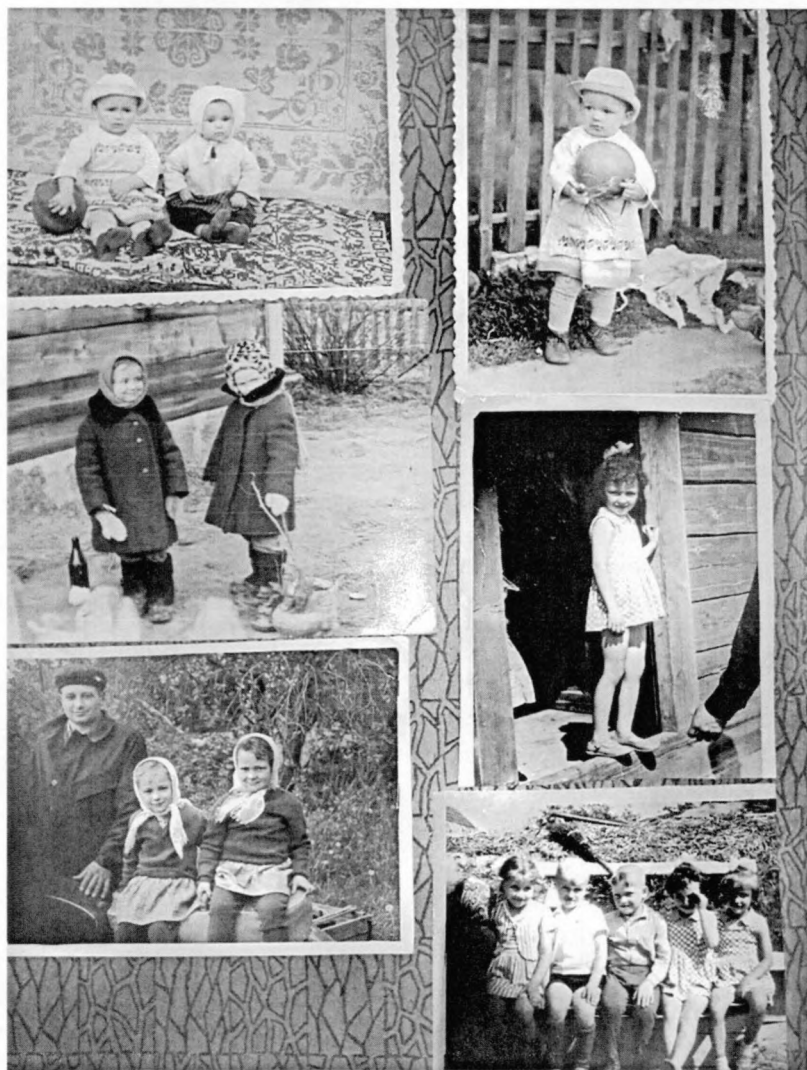
Як і сямейны альбом (архіў), «рэліквія звязвае пакаленні і сведчыць пра глыбіню сямейнай памяці. Яна аб'ядноўвае жывых і памерлых, а ў рэальным быцці кансалідуе як «малую» сям'ю, так і значныя групы родзічаў, нават якія жывуць асобна. <...> Аповеды пра іх уваходзяць у сямейны фальклор. Калі яны страчаны, памяць пра іх жыве ў мемаратах» [Разумова 2001, 162].

Фотаздымкі і сямейныя аповеды

Фотаздымкі, сямейны альбом (архіў) не проста ўвасабляюць родавую памяць, але і візуалізуюць важныя пункты жыццёвага шляху сямейнікаў, сам гэты шлях (дакладней, уяўленне пра яго, немагчымае без працы калектыўнай (камунікатыўнай і культурнай, паводле тэрміналогіі Я. Асмана) памяці). Васемнаццацігадовая жыхарка Брэста ў адказ на пытанне пра структураванне сямейнага альбома так і кажа, што ён адлюстроўвае ўвесь наш жыццёвы шлях.

«Калекцыя сямейных фотаздымкаў – сямейны капітал, важнейшая крыніца для біяграфіі – “лісты жыцця”» [Петровская 2001, 304]. Між тым біяграфічныя наратыўныя структуры фарміруюцца раней, чым вынаходзіцца фатаграфія, і працягваюць захоўвацца да цяперашняга часу, пераважна абапіраючыся на дыяхранію жыццёвых этапаў «ад калыскі да магілы». Упарадкаванне фотаздымкаў у альбоме, паводле храналагічнага/біяграфічнага прынцыпу, падпарадкоўваецца гэтай логіцы¹. Прыкладам могуць быць старонкі альбома (з тыповай структурай) жыхаркі Пружан Наталлі Аляксееўны Казбяровіч, якая нарадзілася ў 1962 г. у в. Паўлавічы Бярозаўскага р-на).

1. Дзяцінства:



¹ Выказваю шчырую ўдзячнасць за гэтую ідэю шаноўнаму рэцэнзенту.



2. Юнацкае гуляння



3. Служба



4. Шлюб



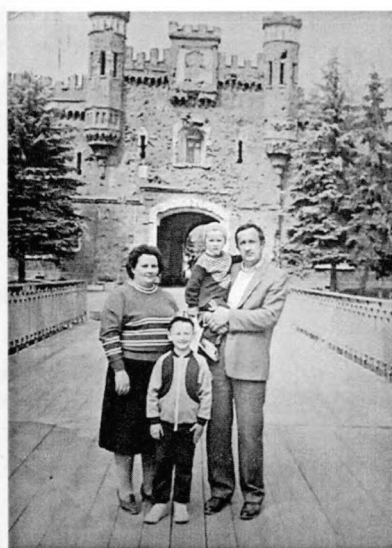
5. Пабудова хаты і паўсядзённасць



6. Прафесійныя і іншыя ўзнагароды і падарожжы



7. Дзеці і сямейна-родавыя зносіны



8. Унукі і сталасць...



Крытэрыем сістэматызацыі фотаздымкаў, як і «эпізодаў аповедаў пра жыццё», могуць быць «пераходныя пункты» жыццёвых этапаў, у прыватнасці, вяселле і служба ў арміі.

Сямейны альбом – не толькі вызначальны чыннік сямейна-родавай камунікацыі, ён як адмысловы гіпертэкст процістаіць бясконцай зменлівасці-плыннасці і складанасці-неўпарадкаванасці свету ды можа трактавацца як «спроба аднаўлення рассыпанага сусвету, спроба звязаць маленькія светы вопыту ў вялікі Свет фатаграфавання. Гэтыя светы, здавалася б, вечныя: нараджэнне, юнацтва, шлюб, дзеці, праца, адпачынак, старасць, смерць. Але фотаздымкі не проста ўзнаўляюць рытуалы. Фатаграфаванне стварае і развівае свой вопыт – вопыт асаблівага захопу свету. Бачыць сэнс фотаздымка ў адсылцы да адлюстраванай рэчаіснасці было б спрашчэннем: яны адсылаюць да іншых фотаздымкаў альбома» [Круткин 2005, 173]. І гэтыя адсылкі здзяйсняюцца, сярод іншага, праз адпаведныя выказванні-каментары падчас разгляду альбома. Гэтая выказванні могуць трактавацца як культурна і сітуацыйна абумоўленая «інтэрпрэтацыя інтэрпрэтацыі», бо самі фотаздымкі – «гэта сляды пазнання і асэнсавання жыцця, гэта пракцыі чалавечых жаданняў, гэта асаблівы спосаб прызнання свету ў каханні» [Круткин 2005, 177].

Апісанні практыкі фатаграфавання, абыходжання з фотаздымкамі (альбомамі), сітуацыі звароту да іх можна назваць стэрэатыпным матывам сямейнага



Старонка з альбома Галіны Сцяпанаўны Парфянюк, 1970 г. н.; в. Бельск Кобрынскага р-на фальклору. (Дарэчы, фотавыявай можа стаць сам фатограф, як, прыкладам, на фотаздымку ніжэй.)

Адзначаны матыў узнікае ў самых разнастайных кантэкстах, напрыклад, М. І. Гамола апавядае (разыгрывае па ролях) наступную «гісторыю з'яўлення фотаздымка»:



З альбома Маі Іванаўны Гамола (1940 г. н.; в. Тэўлі Кобрынскага р-на)

Были, это самое, свадьба. Расписывали мы молодых. И всегда, это сейчас тое нихто никого.., а тогда приглашали фотографа из Кобрина. Из фотографии приезжал фотограф, специально снимал и делал альбомы для молодых. А сейчас у каждого этыя фотоаппараты на телефоне. Ну, и вот с Сережей (сын) я пошла на регистрацию и взяла Сережу, с собой взяла. Ну и он (фотограф) кажэ: «Давай сфотографируем». Я гавару: «Ну давай». А он (сын) говорит: «Я не буду фотографироваться». Я уже: «Ну чего ты не будешь фотографироваться, фотограф просит, давай сфотографируемся». Ну, не хочешь, то я взяла его на руки, сфотографировались мы. Ну и потом, когда уже принесли фотографию (фотограф приехал другой раз и привезли фотографию), а он (сын): «Зачем ты меня на руки взяла, я уже большой!»

Наратывы пра разгляд фотаздымкаў і іх выкарыстанне ў разнастайных практыках, найперш магічных (любоўных, лекавых), могуць адсылаць да сінтаматычна ўстойлівых матываў традыцыйнага фальклору. Гэта можа быць казкавы матыв «царэвіч закахаўся ў прыгажуню, якую пабачыў на партрэце», як у наступным генеалагічным аповедзе васемнаццацігадовай жыхаркі Брэста. Кацярына, апавядаючы пра знаёмства сваіх бацькоў, расказала, як некалі яе будучаму бацьку-беларусу адна дзяўчына-ўкраінка паказвала свой сямейны альбом, у якім ён пабачыў фотаздымак малодшай сястры ўладальніцы альбома. Тады ён жартам сказаў, што калі гэтая малодшая сястра прыедзе з Украіны ў Беларусь, ён абавязкова ажэніцца з ёй. Праз два гады, калі насамрэч дзяўчына прыехала з Украіны ў госці да сястры, будучыя бацькі наратаркі сустрэліся, а з часам узялі шлюб. Так і атрымалася, што словы, кінутыя на вецер, сталі рэальнасцю, – завяргае свой аповед дзяўчына.

Нярэдка ў біяграфічных аповедах малодшыя члены сям’і акцэнтуюць увагу на звязаных з фатаграфаваннем і фотаздымкамі «традыцыйных» практыках сваіх продкаў. З такіх аповедаў становіцца відавочным імкненне іні-



цыятара фатаграфавання «спыніць момант на памяць», пашырыць сваю ўладу на час і сфатаграфаваны фрагмент рэчаіснасці, «упарадкаваўшы свет», бо «ў аб’ём парадку ў свеце ўваходзіла цяпер і тое, каб свет быў фатаграфічна адлюстраваны» [Круткин 2005, 173]. Прагматыка маніпуляцый з фотаздымкамі, намеры суб’ектаў могуць вар’іраваць, пашырацца і трансфармавацца ў залежнасці ад светапогляду дзеяча і канкрэтнай сітуацыі, што знаходзіць адмысловыя інтэрпрэтацыі і ацэнкі ў адпаведных наратывах. Прыкладам, дзевятнаццацігадовая Марыя з непаразуменнем ставіцца да пастаянных настойванняў яе бабулі па матчынай лініі на абавязковым фатаграфаванні ўсіх сямейнікаў, якія час ад часу збі-

раюцца ў шырокім коле. Пасля раздрукоўкі фотаздымкаў кожны з іх павінен распісацца на адваротным баку, прычым рабіць гэта неабходна «са светлымі і добрымі думкамі ў галаве». Хоць нейкую «каракулю» павінны пакінуць і непісьменныя дзеці. Бабуля, у якой назбіралася некалькі вялікіх альбомаў такіх падпісаных фотаздымкаў, патлумачыла Марыі, што яны аберагаюць сямейнікаў «ад прастуд і няшчасцяў» і што гэтыя практыка была перанята ёю ад продкаў. Нават калі не было фотаздымкаў, «бабуля бабулі» пісала на простае паперцы (пакідаючы свой подпіс унізе) добразычэнні дзецям і ўнукам, калі адпраўляла іх на вучобу ці ладзіла вяселле. У спадчыну ад старэйшых продкаў бабуля Марыі атрымала ўпэўненасць, што кожны фотаздымак і «закаручка» на ім «захоўвае ў сабе энергетыку чалавека» і з'яўляецца «абярэгам» (г. Пружаны). Дваістая індэксальная-іканічная прырода фатаграфічнага знака, як слухна падкрэсліла В. Ю. Байцова, «дапамагае патлумачыць прычыны папулярнасці менавіта фатаграфічнай выявы для магічных маніпуляцый» [Бойцова 2016, 19].

Часта прадстаўнікі малодшага пакалення (для якіх, у адрозненне ад продкаў, смерць стала «непрыручанай») адмоўна ставяцца да того, што іх бабулі захоўваюць (часам у таемных куточках, на шафе) і пераглядаюць «жахлівыя» фотаздымкі з пахаванняў родзічаў (*Раньше в ее [бабушки] деревне* [в. Гурыны, Лідскі р-н] *было традицией фотографировать похороны, до сих пор в нашем альбоме есть эти жуткие снимки*) (Жанна, 17 г., Брэст, пераехала з Гродзенскай вобл.). Унукі могуць і не ведаць пра такія фотаздымкі; гл. дыялог цікавай унучкі з бабуляй: [Есть у нас фото умерших в гробу?] – *Есть, есть и покойников. Лежат все в этом, в альбоме.* [Я думала, что у нас такое не принято]. – *Не, там дед Саша токо есть у гробу.* [А зачем фотографировали?] – *Потому что он умер в Сибири, та далеко, пять тысяч километров, даже больше. Не все ж ездили это, на похороны, кто ездили, привезли* (Марыя Мікалаеўна Лысеня, 1950 г. н., в. Крывое Сяло Пінскага р-на). Найчасцей сустракаюцца фотаздымкі нябожчыка ў труне і групавыя фотаздымкі. Супаставіўшы фатаграфіі пахавальнай працэсі з фотаздымкамі праходжання разнастайных этапаў у іншых абрадах пераходу (першакласнікі, якія ідуць на лінейку, жаніх і нявеста, якія распісваюцца ў загсе), В. Ю. Байцова акцэнтуюе ўвагу на тым, што «такія фатаграфіі ствараюцца для дакументацыі і сведчання правільнасці здзяйснення абраду, фіксацыі здзяйснення ўсіх этапаў абраду па парадку і па правілах. Аднак зрабіць пасмяротны партрэт нябожчыка ў труне і групавую фатаграфію з ім важней, чым зафіксаваць праходжанне абраду» [Бойцова 2013, 87]. Такі групавы фотаздымак адмыслова «яднае род перад тварам смерці» ды выконвае мемарыяльную функцыю. Адсутным на пахаванні сваякам такую фатаграфію часта дасылалі поштай ці прывозілі, вяртаючыся здалёк пасля пахавання дахаты, і гэта адмыслова павінна было кампенсавать іх «няўдзел у рытуале» (гл. прыведзенае вышэй тлумачэнне бабулі ўнучцы: *Не все ж ездили это, на похороны – кто ездили, привезли*) і забеспечыць памяць пра нябожчыка ды аб'яднаную вакол яго (фактам смерці, перажытым разам у рытуале) сям'ю. У сувязі з адзна-

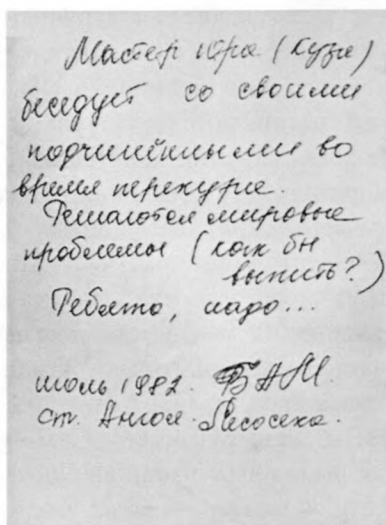
чаным характэрным з'яўляецца даволі тыповы надпіс, зроблены тымі, «хто быў (намі)» і адрасаваны тым, «хто не быў (вам)» на адваротным баку: *На память всем Вам о нашем отце. Наша семья. 1960 г. п. Антополь* (гл. № 9 на с. 265 гэтага выпуску часопіса) Не заўсёды фотаздымкі з пахавання, у цэнтры якіх знаходзіцца труна з нябожчыкам, выклікаюць перажыванні бачнага вобраза, што вядуць наўпрост да смерці (у прыватнасці, калі нябожчык незнаёмы, а вакол яго сабраліся блізкія сваякі, апавядальнік можа звярнуць увагу толькі на іх, пра што сведчыць запіс, які прыводзіцца ў раздзеле «Матэрыялы і вынікі палявых даследаванняў»).

Згодна з нашымі назіраннямі, малодшае пакаленне можа мець досвед таго, што ў іх бабуль і дзядуль з вёскі, былі фотаздымкі з продкамі, якіх «праводзілі ў апошні шлях», але апошнім часам «на сямейным сходзе» было прынята рашэнне такія «небяспечныя» фотаздымкі знішчыць. Як паведамляе жыхарка Пінска, *в деревне у нас были несколько фотографий умершего моего крестного, мы их хранили долгое время, наверное лет 20, может, и больше хранили – 25, но потом решили их уничтожить* (Аксана Іванаўна Лосіч, 1978 г. н.). Фотаздымкі з пахаванняў маглі як размяшчацца ў альбомах разам з іншымі фотаздымкамі, так і захоўвацца асобна ці ва ўкладзеным у альбом канверце. У адказ на пытанне пра захаванне ў сям'і фотаздымкаў з пахаванняў ад суразмоўцаў малодшага і сярэдняга пакаленняў нярэдка можна пачуць адмоўны адказ з тыповай фармулёўкай забароны з тлумачэннем – *гэта, кажуць, да бяды*.

Характэрным можна назваць наступны аповед пра сучасную практыку, звязаную з фотаздымкамі (якія ці згадваюцца ў адным шэрагу з рэліквіямі, ці замяшчаюць іх):

Реликвий в нашем доме как таковых нет, но есть много фотографий, которые редко кто просматривает. Лишь когда приезжают дальние родственники и хотят ностальгировать. И смотрят они их обычно молча, лишь иногда кидая какие-то комментарии. В этих альбомах лишь фото предков при жизни, фото моего покойного дедушки, например. В семейном альбоме фото вразброс. На тех, что бабушкиных времен, есть много надписей на обратной стороне. В основном это хорошие пожелания. Также у меня хранится фотография с лагеря, где на обратной стороне пожелания мне и просьба снова приехать в тот лагерь... А вот мама носит мою фотографию с собой в кошельке, чтобы, как она говорит, не забыть, как я выгляжу. Ведь меня часто не бывает дома (Ксенія, 18 г.; г. Брэст, пераехала з Аршанскага р-на).

Даты, імёны ці іншая інфармацыя, якая канкрэтызуе фотавыявы, могуць пісацца не толькі на адвароце фотаздымка, але і на самой выяве ці на альбомнай старонцы, дзе размешчаны фотаздымак. Фотаздымкі таксама могуць заставацца непадпісанымі ці змяшчаць графарэтныя фальклорныя тэксты (якія часам фіксуюцца ў дзівочых альбомах і вайсковых бланках) або гумарыстычныя каментарыі тыпу:



«Это в стройотряде. Ездили студенты в стройотряд...»

«Надпіс на фотаздымку – гэта спосаб “ажывіць” выяву і запрашэнне да дыялогу, пасвячальны і мемарыяльны тэкст у той самы час» [Разумова 2001, 181], хоць часам гэты дыялог уяўляецца «непрямоўленым» (параўн.: надпіс на фотаздымку: ...слов не надо, смотри и вспоминай (гл. № 33 на с. 274 гэтага выпуску часопіса). Сам альбом ці яго пэўныя «радзелы» могуць пачынацца «эпіграфамі». Васямнаццацігадовая жыхарка Кобрына Магдаліна паведамляе: Я люблю пересматривать фотоальбомы, так как в молодости мама и папа собирали много фотографий себя, своих родных, предков. Сейчас у нас этим никто не занимается (пока) <...>. В начале семейного альбома может быть какая-то цитата, фраза. Такие выписки могут встречаться на протяжении всего альбома. В альбомах часто лежат открытки, вырезанные картинки.

Падчас сумеснага разгляду фотаздымкаў, рэліквій (звычайна з каментарамі «знаўцаў») прадстаўнікамі розных пакаленняў сямейна-родавай групы ад дарослых да малодшых трансляюцца гісторыя роду, унутрысямейныя веды (у тым ліку пра памерлых продкаў), узаемазвязаныя культурныя, сацыяльныя і маральныя сцэнары, пэўныя матывы, сюжэты і тыпы аповедаў. У дачыненні да «каментаванага прагляду» фотаздымкаў вельмі важнай з'яўляецца перадача ўзаемаабумоўленых і звязаных з ідэалогіяй візуальных ды апавядальных формаў практык бачання (шырэі – візуальнасці) і наратывізацыі. Прыведзеныя і падобныя да іх стэрэатыпізаваныя аповеды выступаюць у ролі адмысловай інтэрпрэтацыйнай матрыцы, якая нармуе і стабілізуе сацыяльныя адносіны. Звычайна шматаспектная трансляцыя «вопыту дасведчаных» адбываецца паэтапна, у пэўных камунікацыйных сітуацыях, праз актуалізацыю фатаграфічнага, рэліквійнага і наратывунага медыумаў ды вымагае працы фарміраванага пэўным сацыякультурным асяроддзем (рэ)уяўлення. У выніку адбываецца не толькі паступовае фарміраванне ідэнтычнасці, «пасвячэнне», сацыялізацыя



З сямейнага альбома Г. А. Доўста
з в. Любішчыцы Івацэвіцкага р-на

дзяцей і моладзі, але і канструяванне і падтрыманне вернакулярнай анталогіі. Фотаздымкі (якія самі з'яўляюцца «зададзенай» формай спасціжэння свету) разам з практыкай іх абмеркавання канструююць шырокую карціну свету ўдзельнікаў па-за межамі іх прыватнага зрокавага вопыту, нягледзячы на тое, што гэтая практыка матываваная выявамі на фотаздымках (згодна з пэўнымі (канвенцыйнымі) умовамі іх вытворчасці, пашырэння, рыторыкі, дэманстрацыі шырокага спектру ідэнтычнасцей і звязаных з імі каштоўнасцей). Сама фатаграфічная выява вылучае ці выключае некага ці нешта, каментар жа да яе, згодна з культурным (калектывізуючым) дыскурсам і сітуацыйным кантэкстам, робіць тыя ці іншыя аб'екты і ўзаемасувязі бачнымі ці, наадварот,

нябачнымі, надзяляе іх вызначанымі якасцямі, акцэнтуюе пэўныя дэталі, нюансы. Напрыклад, Ганна Андрэеўна Доўста з в. Любішчыцы Івацэвіцкага р-на, паказваючы ўнучцы сямейнае фота, дзе яны з брацікам вельмі коротка стрыжаныя, даволі нечакана адзначае: *Стрыглі гэтак, шоб вошэй не было. Раньшэ ж вошэз было! А я ж зусім малая была...*

Такім чынам актуалізуюцца ўзаемасвязаныя прэцэдэнтныя вобразы і прэцэдэнтныя тэксты, якія, як адзначалася вышэй, могуць быць разгледжаны, сярод іншага, сродкамі фалькларыстыкі. Ды і сам альбом як «неабходны атрибут сучаснай сям'і – гэта прыклад адмысловай масавай культуры з характэрнымі прыкметамі фальклорнай рэчаіснасці» [Круткін 2005, 171]. Як піша І. Разумава, спасылаючыся на Н. Брагінскую, «вусныя аповеды “па фотаздымках” неаднойчы паўтараюцца ў хатніх абставінах і набываюць устойлівую форму. Яны складаюць разнавіднасць сямейнай фальклорнай прозы <...>. Тэксты, якія тлумачаць фотаздымак, маюць пэўную жанравую прыроду, супастаўляльную з тым, што ў грэчаскай рыторыцы называлася “экспрасіс”, ці “экфраза”: дыялог перад выявай, першапачаткова культывай, ці апісальнае маўленне, якое тлумачыць і растлумачвае яе. Зрокавыя вобразы не проста перакладаюцца на вербальную мову, але слова набывае ўласцівасць выяўленчасці, а выява – “апавядальнасці”. <...> Слоўны тэкст ператварае выяву ў “жывое”, паколькі інтэрпрэтатар гаворыць не толькі “ад сябе”, але і “за яго” [Разумова 2001, 181]. Нягледзячы на такія паўтор праглядаў і аповедаў, паводле сцверджанняў рэспандэнтаў, яны «адбываюцца, як першы раз» (Мілана, 18 г.; г. Івацэвічы).

Натуральна, аповед звычайна выходзіць на межы выхаплення фотаапаратам моманту-эпізоду, здатнага адмыслова ўцягваць у сябе шматаспектны, шырокі і «глыбокі» (які можа сягаць аж да «перадгісторыі ўзнікнення роду, сям'і»,

калі будучыя яе заснавальнікі *шэ ны зна-
лыся, никак не дружили*) кантэкст; доступ
да гэтага кантэксту мае толькі «дасведча-
ны». Напрыклад, гледзячы на фотаздымак,
Мая Іванаўна Гамола (1940 г. н.; в. Тэўлі Коб-
рынскага р-на) апавядае сваячніцы:

А это с Олесем. Не помнишь Олесья? Неа?
Ну, в клуб приехала, Господи, девчонка,
на баяне играет, такая деловая, молодежь
организовала, выступают. Ну и Олесь таки
был высокий. Анька, там Мартысь в дерев-
не живет, ну и это ее муж. И он решил меня
проводить. Танцы кончаются. А тогда све-
та еще не было, лампы были. Лампа горит
в клубе. Все уже вышли, молодежь. А по-
дружка, Лена у меня такая была, стоит
и ждет меня у двери. А я пошла лампу по-
тушить. Ну, тушу тую лампу и подходит
ко мне этот Олесь и, значит, чтоб меня про-
водить. А Лена эта стоит, а он тако глянув, что она стоит, говорит: «А ну киш, чтоб
твоей ноги тут не было. Ну-ка марш, чего ты тут стоишь?» Кажа [Лена]: «А если
он тебя будет проводить, то посмотришь, что он такой, значит, что ты от него
не увернешься». У меня страх токий. Я и не знала хорошо молодежи. Думаю:
«Боже-Боже, не дай, Боже, мне попасться к нему в руки». И як мятлой ее умело.
Нету той Лены, и я осталась с ним наедине. Выходим на улицу. А этот мой первый
Вася [быў паказаны фотаздымак з будучым мужам на матацыкле, які ён набыў,
каб спадабацца апавядальніцы] стоит и ждет меня на мотоцикле. И меня позвал.
Говорит: «Иди сюда, я тебя домой отвезу». Мы с ним еще ничего не имели, никак
не дружили. Ну он просто приехал на танцы, а жил у Завжовьи, приехал на танцы
и меня решил подвезти. И я вышла. И с Олесем тут, а этот как раз стоит на мото-
цикле и меня зовет. Я бегом на той мотоцикл. Думаю, слава тебе, Господи!



З сямейнага альбома М. І. Гамола
з в. Тэўлі Кобрынскага р-на

Гэтая ж наратарка, гледзячы на вясельны фотаздымак дачкі, расказвае пра
падзею, якая таксама «знешнім рэцыпіентам» ніяк не можа быць «вычытана»
з яго, што яшчэ раз падкрэслівае ўлучанасць фотавыявы (якая здольная ўтры-
маць «у малым вялікае») свядомасцю «дасведчанага» ў шматлікія сувязі, эксплі-
кацыя якіх для недасведчанага чалавека патрабуе абавязковага задзейнічання
наратыўнага медыума:

Это в Грузии свадьба была. Старшая дочка, Галя, выходила замуж. Идем
в Грузии на свадьбе. Ну, выпили. Они там пьют, грузины, это вино без меры.
И моего [мужа] напоили. Капитально подпоили. Напоили. Ну, и мы вдвоем идем
домой. Туда на квартиру, куда нам надо. Идем, и он не может идти. Уже сел и сидит.
А я так о пошла. Иду, оглянусь – его нету. Пять шагов пройду, оглянулась – его нету.
Дальше иду, оглянулась – нету. Думаю, ну что мне делать, не оставлять же его.



З сямейнага альбома М. І. Гамола з в. Тэўлі Кобрынскага р-на

Вдруг возле меня останавливается машина. Грузин. «Девушка, вам куда нужно?» Думает, что я кого-то выглядаю. Кажу: «Ой не-не, извините, никуда мне не нужно, я уже пришла домой, я уже сворачиваю». Потом пошла, вернулась, забрала его и пошли домой.

Не толькі аповеды падчас прагляду альбома можна ахарактарызаваць як гіпертэкст, але і аповед, які датычыцца аднаго фотаздымка, можа мець рысы гіпертэксту, уключаць тэксты розных жанраў, адсылаць да іншых тэкстаў. Напрыклад, ужо цытаваная Мая Іванаўна Гамола, паказваючы свой альбом, спыняецца на адным з фотаздымкаў са словамі:

Молодежь когдашняя. Этот парень, з Залесся, первый дом, там щас Гостевы живут, там второй... Там жили. И он, значит, заболел. И его направили в Москву



З сямейнага альбома М. І. Гамола з в. Тэўлі Кобрынскага р-на

на операцию. Вот. И мы его провожали. Ну молодежь. Стоим на вокзале и идет поезд из Бреста, и он стоит и поет. А я работала в клубе, у меня был хор, я дирижировала, мы выступали. И он участвовал у меня. И он стоит, поезд идет. И он поет: «До свидания, мама, не горюй, / На прощанье сына поцелуй. / До свидания, мама, не горюй, / Не грусти, пожелай мне доброго пути». Ну он так и не вернулся. Умер. Похоронили его. Это я помню такого Алешу, симпатичного парня.

Безумоўна, далейшае фалькларыстычнае вывучэнне ўзаемаўзгодненага бытавання фатаграфічнага, рэліквійнага і наратыўнага медыумаў, у прыватнасці, у іх сувязі з вуснай гісторыяй, сямейна-родавым фальклорам (што не перашкаджае яму быць гэндарна і ўзростава спецыфічным), патрабуе стварэння адпаведнай тэкставай базы. Сціплым унёскам у вырашэнне адзначанай задачы мы бачым пададзены ў гэтай публікацыі (а таксама ў раздзеле «Матэрыялы і вынікі палявых даследаванняў») факталагічны матэрыял. Выказванні, зафіксаваныя цягам практыкі разгляду фотаздымкаў, сямейных рэліквій і адпаведнага маўлення, можна лічыць ідэальным аб'ектам актуальнага для сучаснай фалькларыстыкі функцыянальна-прагматычнага (ці сяміятычнага – у шырокім разуменні) даследавання.

Спіс выкарыстаных крыніц

- Ассман 2004 – Ассман, Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Ян Ассман; пер. с нем. М. М. Сокольской. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.
- Бойцова 2013 – Бойцова, О. Ю. Любительские фото: визуальная культура повседневности / О. Ю. Бойцова. – СПб. : Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2013. – 266 с.
- Бойцова 2016 – Бойцова, О. Ю. Семиотика фотографии как инструмент исследования современных магических практик // Живая старина. – 2016. – № 2. – С. 17–19.
- Грунтоў 2022 – Грунтоў, С. Партрэты блізкіх. Фотаздымкі ў беларускіх вясковых інтэр'ерах / С. Грунтоў // Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні: зб. навук. пр. – Мінск : Беларус. навука, 2022. – Вып. 9. – С. 52–78.
- Грунтоў 2023 – Грунтоў, С. У. Фатаграфія і культура памяці ў беларусаў у другой палове XIX – пачатку XXI ст. / С. У. Грунтоў. – Мінск : Беларус. навука, 2023. – 189 с.
- Круткин 2005 – Круткин, В. Л. Антропологический смысл фотографий семейного альбома / В. Л. Круткин // Журн. социологии и социальной антропологии. – 2005. – Т. 8, № 1. – С. 171–178.
- Петровская 2001 – Петровская, Е. В. Фото(био)графия: к постановке проблемы / Е. В. Петровская // Авто-био-графия. К вопросу о методе. Тетради по аналитической антропологии / под ред. В. А. Подороги. – М. : Логос, 2001. – С. 296–304.
- Разумова 2001 – Разумова, И. А. Потаенное знание современной русской семьи. Быт. Фольклор. История / И. А. Разумова. – М. : Индрик, 2001. – 376 с.

References

- Assman 2004 – Assman, J. Kul'turnaya pamyat': Pis'mo, pamyat' o proshlom i politicheskaya identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti [Cultural memory: Writing, memory of the past and political identity in the high cultures of antiquity] / Yan Assman. – M. : Yaz. slavyan. kul'tury, 2004. – 363 p. [in Russian]
- Boytsova 2013 – Boytsova, O. Yu. Lyubitel'skiye foto: vizual'naya kul'tura povsednevnosti [Amateur photos: visual culture of everyday life] / O. Yu. Boytsova. – SPb. : Izd-vo Yevrop. un-ta v Sankt-Peterburge, 2013. – 266 p. [in Russian]

Boytsova 2016 – Boytsova, O. Yu. Semiotika fotografii kak instrument issledovaniya sovremennykh magicheskikh praktik [Semiotics of photography as a tool for the study of modern magical practices] / O. Yu. Boytsova // Zhivaya starina. [Living Antiquity]. – 2016. – № 2. – P. 17–19. [in Russian]

Hruntoŭ 2022 – Hruntoŭ, S. Partrety blizkich. Fotazdymki ŭ bielaruskich viaskovych interjerach [Portraits of relatives. Photographs in Belarusian rural interiors] / S. Hruntoŭ // Bielaruski faŭklor: materyjaly i dasliedavanni [Belarusian folklore: data and research]. – Minsk : Belarus. navuka. – 2022. – Iss. 9. – P. 52–78. [in Belarusian]

Hruntoŭ 2023 – Hruntoŭ, S. U. Fatahrafija i kultura pamiaci ŭ bielarusau ŭ drugoj palovie XIX – pačatku XX st. [Photography and the Culture of Memory among Belarusians in the Second Half of the XIX – the Beginning of the XXI Century] / S. U. Hruntoŭ. – Minsk : Belarus. navuka, 2023. – 189 p. [in Belarusian]

Krutkin 2005 – Krutkin, V. L. Antropologičeskij smysl fotografij semejnogo al'boma [Anthropological meaning of family album photos] / V. L. Krutkin // Zhurnal sotsiologii i sotsial'noj antropologii [Journal of Sociology and Social Anthropology]. – 2005. – T. 8, № 1. – P. 171–178. [in Russian]

Petrovskaya, Ye. V. Foto(bio)grafiya: k postanovke problemy [Photo(bio)graphy: to the problem statement] / Ye. V. Petrovskaya // Avto-biografiya. K voprosu o metode. Tetradi po analitičeskoj antropologii [Auto-bio-graphy. To the question of method. Notebooks on analytical anthropology] / ed. V. A. Podorogi. – M. : Logos, 2001. – P. 296–304. [in Russian]

Razumova, I. A. Potayennoye znaniye sovremennoy russkoy sem'i. Byt. fo'klor. Istoriya [The hidden knowledge of the modern Russian family. Genesis. Folklore. History] / I. A. Razumova. – M. : Indrik, 2001. – 376 p. [in Russian]

У рэдакцыю паступіў 17.08.2023

Информация об авторе

Инна Анатольевна Швед – доктор филологических наук, профессор, руководитель Центра изучения Беларуси Аньхойского университета. Аньхойский университет (ул. Цзюлун 111, АУ, кампус Цинъюань, д. Жэньвэнь, г. Хэфэй, КНР, пров. Аньхой)

Information about the author

Ina Anatolievna Shved – Doctor Habilitatus in Philology, Full Professor, Director of the Center for the Study of Belarus, Anhui University. School of Foreign Studies (Anhui University, 111 Jiulong Road, AU, Qingyuan Campus, Shushan District, Hefei City, PRC, Anhui Province. Anhui)

Для спасылак: Швед І. Фатаграфічны, рэліквійны і наратыўны медыумы праз прызму фалькларыстыкі (на сучасным матэрыяле Берасцейшчыны) / І. Швед // Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні: зб. навук. пр. – Мінск : Беларус. навука, 2024. – Вып. 11. – С. 131–160. DOI: 10.29235/2411-2763-2024-11-131-160

To cite: Švied I. Fatahrafičny, relikvijny i naratyŭny miedyумы праз pryzmu faŭklarystyki (na sučasnym materyjalie Bieraciejščyny), Bielaruski faŭklor: materyjaly i dasliedavanni, 2024, iss. 11, pp. 131–160. DOI: 10.29235/2411-2763-2024-11-131-160

УДК 398.21

ORCID: 0000-0001-6855-0867

DOI: 10.29235/2411-2763-2024-11-161-182

ДЗМІТРЫЙ СКВАРЧЭЎСКИ

САКРАЛІЗАЦЫЯ ПРЫРОДНЫХ І КУЛЬТУРНЫХ АБ'ЕКТАЎ У БЕЛАРУСІ (НА ПРЫКЛАДЗЕ КАЛОДЗЕЖА КАЛЯ ВЁСКИ ПАРУЧНІКІ БЕШАНКОВІЦКАГА РАЁНА)

Рэспубліканскі саюз турыстычнай індустрыі

Ключавыя словы: сакралізацыя, сакральная геаграфія, культурны ландшафт, святая крыніца, святое месца, архіў.

Анотацыя. В представленной публикации на основе архивных документов рассматривается процесс сакрализации колодца вблизи д. Поручники Бешенковичского р-на. Этот случай является показательным примером того, как происходил процесс появления и функционирования народных святынь на территории Беларуси. Архивные документы предоставляют уникальную возможность узнать многие аспекты, которые остаются неизвестными или малоизвестными: как происходила сакрализация, формировалась и развивалась традиция почитания, как функционировали святыни, кто о них заботился, какова была судьба пожертвований, каково было отношение общества, церкви и власти.

Автор на примере случая с колодцем, используя дополнительные материалы, предложил модель возникновения и существования народных святынь:

- сакральный прецедент;
- верификация сакрального прецедента;
- сакрализация объекта;
- культурная формализация объекта;
- легитимизация святыни;
- складывание традиции почитания;
- трансформация святыни;
- упадок святыни и ее последующее исчезновение/восстановление.

Сакральным прецедентом стало появление изображения креста в замерзшем колодце на праздник Богоявления в 1894 г. Люди начали приписывать воде целебные свойства после повторных случаев появления изображений креста, а частично подтвержденные слухи об исцелении послужили причиной массового паломничества к колодцу. Наибольшее количество паломников было зафиксировано на Пасху. В архивных документах сохранился точный перечень пожертвований, которые оставляли у колодца. В основном паломники жертвовали деньги и ткани (лен и шерсть). Собранными пожертвованиями распоряжались жители д. Поручники. Впоследствии пожертвования были переданы приходской церкви в Бешенковичах. Местные жители просили церковь признать святыню, однако специально созданная по распоряжению губернатора комиссия не подтвердила целебные свойства воды. Официальное признание народной святыни со стороны церкви и государственной власти было важным условием для сохранения и развития традиции почитания природных и культурных объектов в Беларуси во второй половине XIX века. Местные власти приняли меры, чтобы остановить почитание

колодца в д. Поручники: запрет на посещение до вынесения официального решения, пропаганда идеи о вреде воды. Колодец так и не был официально признан, и в скором времени прекратилось его массовое почитание.

Святой колодец не сохранился до наших дней, но автор точно локализовал его местонахождение. Память о святом источнике (колодце) сохранилась только в одной семье в д. Поручники среди потомков одного из непосредственных участников событий 1894–1895 гг.

Ключевые слова: сакрализация, сакральная география, культурный ландшафт, святой источник, святое место, архив.

DZMITRY SKVARCHEUSKI

SACRALIZATION OF NATURAL AND CULTURAL OBJECTS IN BELARUS (ON THE EXAMPLE OF THE WELL NEAR THE PARUČNIKI VILLAGE, BIEŠANKOVIČY DISTRICT)

Republican Union of Tourism Industry

This publication, based on archival documents, examines the process of sacralization of the well near the Paručniki village, Biešankovičy district. This case is an illustrative example of the process of emergence and functioning of sacred sites on the territory of Belarus. Archival documents give us a unique opportunity to learn many aspects that remain unknown or little-known: how sacralization took place, how the tradition of veneration was formed and developed, how the shrines functioned, who took care of them, what was the fate of the donations, what was the attitude of society, the church and the authorities.

Using the case of a well near the Paručniki village with additional materials, the author proposed a model of the emergence and existence of folk shrines:

- sacred precedent;
- verification of sacred precedent;
- sacralization of the object;
- cultural formalization of the object;
- legitimization of the shrine;
- the formation of a tradition of veneration;
- transformation of the shrine;
- the decline of the shrine and its subsequent disappearance/restoration.

The appearance of the image of the cross in the frozen well on the Feast of the Epiphany in 1894 was a sacred precedent. People began to consider the water healing after repeated occurrences of images of the cross. Partially confirmed rumors of healing were the reason for a mass pilgrimage to the well. The largest number of pilgrims was recorded on Easter. Archival documents have preserved the exact list of donations that were left at the well. Mostly pilgrims brought money and linen and wool textiles. The donations were managed by the inhabitants of the village of Paručniki. The donations were later transferred to the parish church in Biešankovičy. Local residents asked the church to officially recognize the shrine, but a special commission created by the governor didn't confirm the healing properties of the water. Official recognition of the folk shrine by the church and state authorities was an important condition for the preservation and development of the tradition of veneration of natural and cultural objects in Belarus in the second half of the 19th century. The local authorities took measures to stop the veneration of the well in Paručniki: a ban on visiting, propaganda of the idea that the water was harmful. The well was never officially recognized, and its mass veneration soon ceased.

The holy well has not survived to this day, but the author localized its location. The memory of the holy spring (well) was preserved only in one family in the Paručniki village among the descendants of one of the direct participants in the events of 1894–1895.

Keywords: sacralization, sacral geography, cultural landscape, sacred spring, holy place, archive.

Уводзіны. Апошнія дзесяцігоддзе XX і пачатак XXI ст. адзначаны ростам цікаўнасці да асобных праяў традыцыйнай беларускай культуры, у тым ліку да міфалогіі і феномена народнай рэлігійнасці. Пасля дзесяцігоддзяў абмежаванняў і забаронаў стала магчымым не толькі вывучаць, але і вызнаваць традыцыйныя культы. На гэтай хвалі натуральна расце папулярнасць народных святыняў, шанаваных прыродных аб'ектаў як праяваў архаічнай, але дагэтуль жывой традыцыі. Асабліва роля належыць святым крыніцам, якія сёння сталі самымі шанаванымі прыроднымі святынямі, многія з якіх былі інтэграваны ў царкоўныя практыкі.

Адлік сучаснай гісторыі даследавання сакральнай геаграфіі Беларусі можна пачынаць з 1974 г., калі акадэмік Г. Гарэцкі заклікаў паскорыць вывучэнне ледавіковых валуноў, найбольш значныя з іх аб'явіць помнікамі прыроды, а на тэрыторыі Акадэмагарадка стварыць музей валуноў пад адкрытым небам [Ледавіковыя 1993, 4–5]. Безумоўна, асобныя публікацыі па гэтай тэме з'яўляліся і ў ранейшыя часы, аднак тады не было мэтанакіраванага вывучэння аб'ектаў сакральнай геаграфіі і традыцыі іх шанавання. З 1977 г. пачала дзейнічаць спецыяльная навуковая экспедыцыя пад кіраўніцтвам В. Вінакурава, мэтамі якой былі збор звестак і выяўленне валуноў, з ліку якіх выбіраліся экспанаты для будучай экспазіцыі пад адкрытым небам [Винокуров 2016, 180–181]. Вынікам амаль дзесяцігоддзя працы стала не толькі стварэнне музея камянёў у Мінску, але былі выяўлены вядомыя па гістарычных крыніцах і невядомыя раней шанаваныя камяні, а таксама павялічылася колькасць валуноў з ахоўным статусам помніка прыроды, сярод якіх было нямала і святых камянёў. Яшчэ адным плёнам тых геалагічных экспедыцый стала кніга Э. Ляўкова «Маўклівыя сведкі мінуўшчыны» (1992) [Ляўкоў 1992], якая ў папулярнай форме ўпершыню для шырокай аўдыторыі распавядала пра святыя камяні і народную традыцыю іх шанавання.

Такім чынам, сярод прыродных аб'ектаў валуны першымі патрапілі ў кола інтарэсаў навукоўцаў. З пачатку 2000-х гг. значна пашыраецца тэматыка даследаванняў у галіне сакральнай геаграфіі. З'явіліся як асобныя публікацыі па пэўных тыпах аб'ектаў, так і комплексныя. Увага па-ранейшаму надавалася святым і культавым камяням, а таксама шанаваным крыніцам. Першым асобным выданнем, якое было прысвечана святым крыніцам, стала кніга Э. Зайкоўскага і Л. Дучыц «Жыватворныя крыніцы Беларусі» [Зайкоўскі, Дучыц 2001]. У кнізе былі абагульнены і сістэматызаваны звесткі пра шанаваныя крыніцы, апублікаваны паданні і апісаны звычаі і прыктыкі. У 2011 г. Л. Дучыц і І. Клімковіч выдалі кнігу «Сакральная геаграфія Беларусі» [Дучыц, Клімковіч 2011], якая з'яўляецца першым выданнем, у якім у сукупнасці разглядаюцца элементы сакральнага ландшафту краіны: камяні, крыніцы, балоты, пагоркі, дрэвы і інш. У раздзеле пра святыя крыніцы аўтары разглядаюць іх функцыі, фіксуюць народныя назвы, паданні і павер'і, вылучаюць ролю ў каляндарна-абрадавых прыктыках. Гэтыя першыя выданні маюць пераважна апісальны навукова-папулярны характар.

Таксама трэба адзначыць шэраг публікацый У. Лобача па тэме сакральнай геаграфіі Падзвіння. Святым крыніцам прысвечаны асобныя артыкулы «Культавыя крыніцы беларуска-рускага (Полацка-Себежскага) памежжа: да праблемы вывучэння і захавання» [Лобач 2008], «Культавыя крыніцы Беларускага Падзвіння: вопыт арэальнага даследавання» [Лобач 2009]. У манаграфіі «Міф. Прастора. Чалавек: беларускі традыцыйны ландшафт у сяміятычнай перспектыве» (2013) найбольш грунтоўна ў беларускай гістарыяграфіі разглядаюцца пытанні міфасемантыкі прыроднай прасторы ў структуры культурнага ландшафту. Асобная частка прысвечана сімвалічнаму статусу і рытуальным функцыям святых крыніц [Лобач 2013, 207–227].

Варта яшчэ згадаць публікацыі сучасных палявых матэрыялаў пра святыя крыніцы, камяні, дрэвы і інш. Асноўнымі, на наш погляд, можна назваць акадэмічную серыю «Традыцыйная мастацкая культура беларусаў» у 6 тамах і 10 кнігах, прысвечаных кожнаму гісторыка-этнаграфічнаму рэгіёну Беларусі, а таксама «Полацкі этнаграфічны зборнік» (выпуск II, частка I), у якім змяшчаюцца ўзоры народнай прозы беларусаў Падзвіння, у тым ліку пра святыя крыніцы [ПЭЗ, 187–232].

У 2016 г. свет пабачыла кніга У. Лобача і Т. Валодзінай «Святыя крыніцы Беларусі» [Лобач, Валодзіна 2016]. У гэтай працы абагульнены вынікі папярэдніх даследаванняў і комплексна разглядаецца феномен святых крыніц. Аўтары падрабязна асвятляюць пытанні класіфікацыі і характарыстык шанаваных крыніц, іх ролі ў культавых практыках і месца ў міфапаэтычнай карціне свету беларусаў. Асобная ўвага надаецца лёсу святых крыніц у савецкі час і трансфармацыі традыцыі ў сучаснасці, праблемам захавання і рэкрэацыі крыніц. У кнізе ці не ўпершыню была ўзнята праблема сакралізацыі прыродных аб'ектаў (у прыватнасці крыніц) і пытанне адрозненняў традыцыйнай практыкі ад сучаснай. У сувязі з гэтым набывае важнасць вывучэнне традыцыі шанавання прыродных аб'ектаў у гістарычнай перспектыве.

Святасць культавых крыніц абумоўлена міфалагічным (легендарным) прэцэдэнтам, падзеяй, што адзначана праявай боскага персанажа, цудоўнай метамарфозай ці выздараўленнем. Сакральнасць такога кшталту значна пераўзыходзіць базавы ўзровень і ніякім чынам ад чалавека не залежыць, яму толькі дадзена распазнаць знакі, што ўказваюць на крыніцу надзвычайнай сілы [Лобач, Валодзіна 2016, 28]. Менавіта такі выпадак адбыўся ў 1894 г. у в. Паручнікі (сёння ў Бешанковіцкім р-не), калі мясцовыя жыхары ўбачылі знак, які, паводле народнага меркавання, сведчыў пра незвычайныя ўласцівасці вады ў дагэтуль звычайным калодзежы [НГАБ].

У паданнях пра з'яўленне святых крыніц згадваецца сакральны прэцэдэнт, а ў аповедах пра іх пераважна няма разгорнутага апісання, як адбывалася сакралізацыя, складвалася і развівалася традыцыя шанавання. Па-за ўвагай ці недастаткова дэталізаванымі звычайна таксама застаюцца пытанні, якім чынам функцыянавалі святыні, хто даглядаў, які быў лёс ахвяраванняў, якое было стаўленне з боку грамадства, царквы і мясцовай улады. Матэрыялы па-

лявых экспедыцый таксама далёка не ў поўнай ступені здольны даць адказы на пастаўленыя пытанні, таму надзвычай важнымі для разумення працэсу сакралізацыі прыродных і культурных аб'ектаў, а таксама іх далейшага функцыянавання, з'яўляюцца архіўныя матэрыялы. Звесткі архіваў дазваляюць высветліць гістарычныя аспекты традыцыі шанавання той ці іншай народнай святыні, а таксама даведацца пра невядомыя сённяшнім даследчыкам святыя камяні, крыніцы, прошчы і т. п., якія, аднак, яшчэ дагэтуль могуць існаваць, альбо памяць пра іх працягвае захоўвацца ў мясцовых жыхароў.

У гэтым кірунку плённа працуе Ілья Бутаў, які спалучае вывучэнне архіўных дакументаў з палявымі даследаваннямі. Яго публікацыі пра святыя камяні, прошчы і месцы праяваў цудаў [Бутаў 2018, 2021, 2022; Бутов 2020] дапамаглі сфармуляваць асобныя тэзісы, якія прадстаўлены ў дадзеным артыкуле. Дзякуючы адноўленым гісторыям асобных народных святынь у XIX–XXI стст. стала магчымым супаставіць звесткі і прасачыць заканамернасці ў іх з'яўленні і развіцці. У гэтай публікацыі на падставе архіўных дакументаў разгледзім працэс сакралізацыі калодзежа каля в. Паручнікі Бешанковіцкага р-на. Гэты прыватны выпадак у сукупнасці з апісанымі раней, на наш погляд, дазваляе вылучыць пэўны ўзор (мадэль) сакралізацыі і для іншых вясковых святынь, асабліва тых, што пачалі шанавання ў XIX ст.



Вёска Паручнікі. Фотаздымак аўтара. 2023 г.

Калодзеж да сакралізацыі. Як сведчаць дакументы з архіва канцылярыі віцебскага грамадзянскага губернатара, вывучаны калодзеж знаходзіўся прыкладна ў 30 ці 50 сажнях¹ (~64 м ці ~106 м) на ўсход² ад в. Паручнікі на ўскрайку лесу сярод багністай мясцовасці. Глыбіня яго складала прыкладна сажань (~2,1 м). Побач з ім знаходзіўся другі калодзеж. Вада ў абодвух была на выгляд каламутная, зеленаватая па колеры з непрыемным спецыфічным балотным пахам. У летні час калодзежы выкарыстоўваліся для адмочвання лёну, а ў зімовы час – для вадапою жывёл [НГАБ, арк. 14 адв., 21]. Аднак склалася так, што менавіта адзін з гэтых звычайных калодзежаў на кароткі тэрмін стаў святыняй, знакамітай у наваколлі.

Архіўныя дакументы дазваляюць храналагічна прасачыць працэс сакралізацыі і існавання калодзежа каля в. Паручнікі ў якасці святыні:

1. Пачатак сакралізацыі (6 студзеня – 19 сакавіка 1894 г.);
2. Культурная фармалізацыя сакральнага статусу³ калодзежа (20 сакавіка – 20 красавіка 1894 г.);
3. Функцыянаванне калодзежа ў якасці святыні (красавік – канец жніўня 1894 г.);
4. Заняпад (жнівень 1894 г. – 20 сакавіка 1895 г.).

На жаль, архіўныя дакументы не захавалі дакладнага апісання калодзежа, яго канструкцыі. Справа ў тым, што шэраг святых крыніц у сваёй назве ўтрымлівае слова ‘калодзеж’, але па форме ім не з’яўляецца. У асобных выпадках, як, напрыклад, Татарскі калодзеж каля в. Глівін Барысаўскага р-на, можна дапусціць, што калісьці сапраўды крынічная вада збіралася ў студні, але з цягам часу канструкцыя знікла, а сёння крыніца выглядае як вада ў ямцы, хаця назва засталася даўняй. Ёсць і супрацьлеглыя выпадкі, калі святая крыніца дагэтуль выглядае як сапраўдны калодзеж (напрыклад, крыніца Студзянец каля в. Дарасіно Любанскага р-на), што ніяк не адлюстравана ў яе найменні. З улікам таго, што паўсюль ў дакументах ужываецца тэрмін ‘калодзеж’, можна меркаваць, што каля в. Паручнікі сапраўды ў той час была звычайная студня.

Увогуле, вакол калодзежаў, вада з якіх выкарыстоўвалася ў рытуальных мэтах, склаўся шэраг павер’яў, сярод іх асаблівае месца займаюць шматлікія абрады выклікання дажджу. Прычым гэта ўсё датычыцца не толькі культавых, але і звычайных вясковых студняў. Культавыя калодзежы звычайна маюць свае назвы, якія сведчаць пра сакральнасць месца: *Божы калодзеж*, *Крыж-калодзеж*, *Свянцовы калодзеж*, *Святы калодзеж*, *Тройцын калодзеж* і інш. Таксама назвы бываюць звязаны з паданнямі пра іх узнікненне, з імёнамі легендарных ці гістарычных асоб: *Вітаў калодзеж*, *Каралеўскі калодзеж*, *Кацярынін калодзеж*, *Татарскі калодзеж*, *Тур-калодзеж*, *Турэцкая студня* і інш. [Зайкоўскі, Дучыц 2001, 105].

¹ У розных дакументах у справе падаюцца розныя звесткі.

² Таксама ёсць супярэчнасці ў вызначэнні кірунку.

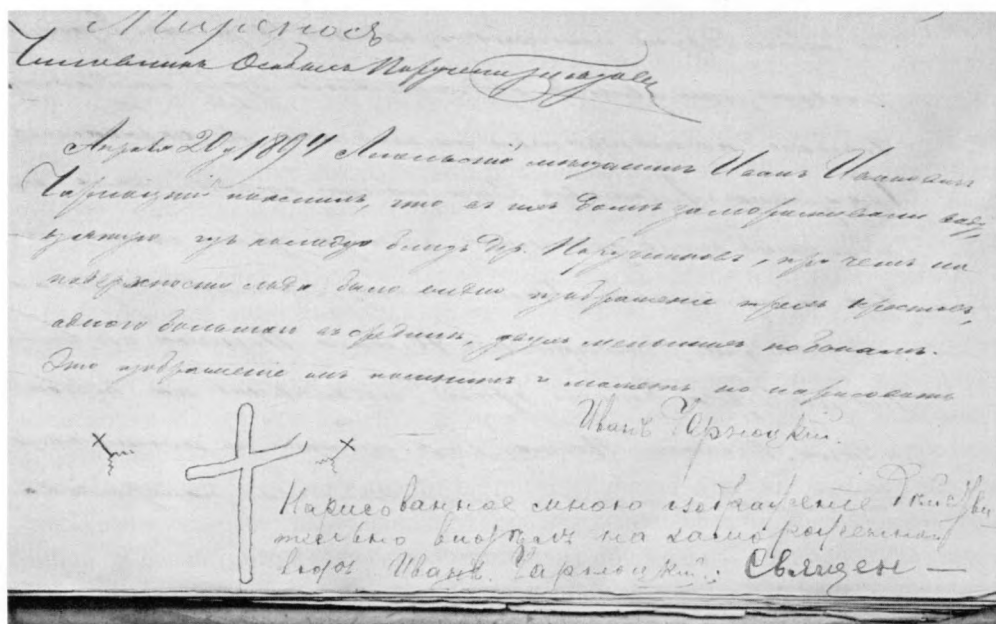
³ Культурная фармалізацыя сакральнага – інкарпарацыя сакральнага прыроднага аб’екта ў сферу культуры шляхам яго вылучэння і лімітацыі ў прасторы (зруб, агароджа, капліца) і фармальнай атрыбутацыі як аб’екта рэлігійнага ўшанавання (крыж, абразы, царкоўная служба) [Лобач 2013, 212].

Як адзначаюць У. Лобач і Т. Валодзіна, калодзеж з'яўляецца культурным аналагам (формай) крыніцы і ў сімвалічным плане таксама выступае як камунікатыўны канал з тагасветам, што і абумовіла яго рытуальныя функцыі ў народнай культуры. У той жа час калодзежная вада адпачатковай святасці і чудадейнасці не мае, як і не мае ўласнай міфалагічнай гісторыі (легенды) [Лобач, Валодзіна 2016, 26, 28], што, праўда, можа быць зменена ў любы час у выніку пэўнай праявы боскага.

Сакральны прэцэдэнт. Падставай для сакралізацыі калодзежа сталі наступныя падзеі: 6 студзеня 1894 г. у дзень Богаяўлення пяць жыхароў в. Паручнікі заўважылі выяву крыжа на замерзлай паверхні аднаго са згаданых калодзежаў, чаго раней ніколі не назіралася. Яны не надалі ўвагі гэтай з'яве і паламалі лёд. Аднак на наступны дзень на лёдавай паверхні ў калодзежы зноў з'явіўся крыж. Тады было вырашана не секчы лёд і выклікаць святароў мясцовага прыхода, якія пацвердзілі сапраўднасць з'явы: *В направлении к востоку на поверхности льда отпечатлелось крестное знамение, очерченное сквозными симметрично расположенными линиями, имеющее в длину около 1,5 аршин и шириною в 1 аршин приблизительно¹. При этом перекладина креста, падая на длину его, образует с нею не прямые углы между концами креста, как это всегда бывает в правильных крестах, а тупые и острые* [НГАБ, арк. 14 адв. – 15]. Святары не палічылі гэтую з'яву за чюд, а параілі сялянам пачысціць калодзеж і назіраць далей. На наступны дзень пачалася адліга, якая працягвалася да 2 лютага, і магчымасць для назірання знікла. За гэты час калодзеж быў вычышчаны.

Між тым чуткі аб з'яўленні крыжа шырока распаўсюдзіліся па ўсёй акрузе, у выніку чаго да калодзежа пачалі прыходзіць масы людзей, сярод якіх былі не толькі праваслаўныя. Праз з'яўленне крыжа вадзе калодзежа пачалі прыпісвацца святасць і гаючасць. Напачатку святары пацвердзілі звесткі аб адужанні трох чалавек з в. Паручнікі, пасля чаго падобныя чуткі пачалі распаўсюджвацца, аднак іх ніхто ўжо не правяраў. З 2 лютага пачаліся маразы, і выявы крыжа зноў пачалі ўзнікаць на паверхні калодзежа. Паводле сведчанняў, на паверхні часам з'яўляўся адзін крыж, часам тры, нават шэсць [НГАБ, арк. 24]. Акрамя таго, цікаўныя людзі пачалі набіраць вадзі і замарожваць у розных ёмістасцях, у выніку чаго і там пачалі з'яўляцца выявы крыжоў. Як паказала следчая камісія, часткова гэтыя чуткі аказаліся падманам, а часткова пацвердзіліся. Так, напрыклад, сям'я бешанковіцкага адваката А. Чарноцкага і бешанковіцкі мешчанін Я. Астроўскі пасля замарожвання вады заўважылі выявы трох крыжоў, а вось сястра Чарноцкага В. Прышчэвіч у выніку свайго эксперыменту заўважыла адзін крыж. Сын А. Чарноцкага Іван нават намаляваў тое, што бачыў. На малюнку была выява трох крыжоў: вялікі касы крыж пасярэдзіне і два малыя *крыжы-галгофы* па баках [НГАБ, арк. 16, 23–24].

¹ Памеры крыжа (даўжыня 106,68 см і шырыня 71,12 см) на ледзяной паверхні даволі значныя і таксама даюць прыблізнае ўяўленне пра памеры калодзежа. Можна меркаваць, што выява займала амаль усю яго бачную паверхню, таму, безумоўна, і прыцягнула да сябе ўвагу.



Малюнак крыжа ў замерзлай калодзежнай вадзе, які намаляваў Іван Чарноцкі.
1894 г. [НГАБ, арк. 24]

Варта заўважыць, што некаторыя паказанні сведак падобныя да апісання крыжа, якое даў прычт пасля другога выпадку назірання з'явы. Гэта можа сведчыць пра тое, што сапраўды ў замерзлай вадзе ўтваралася крыжападобная фігура, што і бачылі розныя людзі. Праўда, падабенства паказанняў яшчэ можа быць патлумачана пераказам таго самага пачатковага паведамлення.

У выніку ўсяго гэтага вера народа ў святасць і лекавальныя ўласцівасці вады калодзежа ля в. Паручнікі ўсё болей умацоўвалася: *взглянули очами веры и стали объясняют его по-своему – видя тут дело Всемогущего Промысла Божия. Присвоив воде этой, вследствие являвшегося креста, святость и целебность, они стали пользоваться ею для излечения разных болезней* [НГАБ, арк. 15 адв.]. Прыкладна з канца лютага – пачатку сакавіка людзі пачалі прыносіць ахвяраванні калодзежу грашыма, ільном, палатном. На мясцовых святароў абрынулася хваля просьбаў здзейсніць туды хросны ход, асвятціць ваду ў калодзежы і ўсталяваць там драўляны крыж [НГАБ, арк. 16]. Рэакцыяй на гэта стаў ліст епіскапа Полацкага і Віцебскага Аляксандра да віцебскага губернатара ад 19 сакавіка 1894 г. з просьбай стварыць камісію для расследавання гэтай справы.

Культурная фармалізацыя сакральнага статусу калодзежа пачалася прыкладна ў сярэдзіне сакавіка, калі ўжо было вядома пра ахвяраванні, якія неслі да калодзежа. Афіцыйна ўлады і царква не адрэагавалі на просьбы вернікаў асвятціць месца і ўсталяваць крыж. Аднак з дакументаў вядома, што да 20 красавіка 1894 г. святыня яшчэ дзейнічала. Да калодзежа праз балота праклалі

кладкі. Побач з ім усталявалі драўляны крыж, да якога была прыбіта драўляная акаваная жалезам скрыня для грашовых ахвяраванняў. Як сведчылі мясцовыя жыхары, крыж разам са скрыняй параіў (паводле іншых звестак, распарадзіўся) паставіць святар Аляксандр Вышыньскі. Ён жа даў запіску на імя старасты ляснічага маёнтка Бешанковічы Юліяна Позніна, каб для гэтай справы выдалі дрэва. Крыж каля калодзежа быў выраблены (і, відаць, таксама ўсталяваны) на трэцій нядзелі Вялікага Паста [НГАБ, арк. 21, 24 адв.].

Разгляданы тут выпадак, як і прыклады з іншымі народнымі святынямі [Бутаў 2018, 2021; Бутов 2020], дазваляе, на наш погляд, удакладніць тэзіс У. Лобача, які адзначае, што «культурная фармалізацыя некананічнай, з гледзішча афіцыйнай царквы, народнай “святыні”, легітымізуе яе ў вачах хрысціянскіх святароў, што, у сваю чаргу, толькі ўзмацняе яе сакральны статус ва ўяўленнях вернікаў – прадстаўнікоў мясцовай супольнасці» [Лобач 2013, 212–213]. Гэта сапраўды так, аднак адпавядае савецкаму і постсавецкаму перыядам. Магчыма, гэта таксама характэрна і для перыяду да сярэдзіны XIX ст., хаця пакуль не хапае інфармацыі, каб дакладна тое пацвердзіць. Аднак у 1864 г. сітуацыя істотна змянілася, калі пасля паўстання ў беларускіх і літоўскіх губернях урадам было забаронена ўсталёўваць крыжы і іншыя сакральныя выявы ў палях, пры дарогах і да т. п. без дазволу дзяржаўнай адміністрацыі (цыркуляры ад 8 ліпеня 1864 г. і 19 верасня 1867 г.) [Ганчар 2008, 46]. Забарона была скіравана супраць каталіцкай царквы на беларускіх землях, аднак, як можна заўважыць па іншых прыкладах, падобныя абмежаванні маглі быць і ў дачыненні да праваслаўных. Як сведчаць архіўныя дакументы, у XIX ст. не прызнаныя афіцыйна народныя святыні разбураліся, у тым ліку пры непасрэдным удзеле святароў, нягледзячы на наяўнасць крыжоў, абразоў, каплічкі.

Больш за тое, пры гэтым нават крыжы і іншыя рэлігійныя атрыбуты таксама маглі знішчацца. Напрыклад, па рашэнні Мінскай духоўнай кансісторыі пры знішчэнні прошчы каля в. Замагілле Слуцкага павета (сёння в. Рассвет у Салігорскім р-не) быў спалены крыж [Бутов 2020, 442–443]. Наяўнасць рэлігійных атрыбутаў у другой палове XIX – пачатку XX ст. была недастатковай для легітымізацыі святыні ў вачах царквы. У той жа час асобныя святары прагматычна разглядалі народныя святыні як карысны сродак для паляпшэння фінансавага становішча мясцовай царквы (прыхода). На грошы, якія неслі паломнікі да святога каменя, была пабудавана капліца (царква) у в. Пацэвічы Мастоўскага р-на [Бутаў, 2018, 289]. Нягледзячы на знішчэнне Замагільскай прошчы, месца знаходжання святога валуна працягвала шанавацца, таму мясцовы святар захацеў скарыстацца сітуацыяй і ўсталяваць скрыню для збору ахвяраванняў, якія планаваў накіраваць на рамонт царквы, аднак не атрымаў адпаведнага дазволу [Бутов 2020, 442].

Традыцыя шанавання і функцыі святыні. У кожнай народнай святыні ёсць свае функцыі. Адзіная вядомая функцыя калодзежа каля в. Паручнікі – лекавальная. Менавіта з мэтай збаўлення ад хваробаў да калодзежа прыходзілі масы народа. Ваду пілі, абмывалі хворыя часткі цела, набіралі з мэтай захоў-

вання. Вядома, што хворыя кідалі ў калодзеж сваё адзенне, каб пазбавіцца ад хваробы. Калодзежная вада, як сведчаць дакументы, дапамагла пры лекаванні колікаў у грудзях і баках, рэўматызму і рожыстага запалення (але не было даказана, што менавіта гэтая хвароба была ў хворага) [НГАБ, арк. 15 адв., 22–22 адв.]. Можна меркаваць, што па дапамогу да калодзежа звярталіся з самымі рознымі хваробамі. Напрыклад, гэтай вадой спрабавалі вылечыцца ад хваробы вачэй. Палепшыць зрок не атрымалася, аднак хворая адчула палёжку [НГАБ, арк. 23 адв.].

Кароткі час існавання святыні не даў магчымасці скласціся традыцыі наведвання калодзежа ў пэўнае свята. Захавалася толькі сведчанне, што вялікая колькасць ахвяраванняў была на Вялікдзень [НГАБ, арк. 10].

Архіўныя матэрыялы даюць унікальную магчымасць даведацца пра колькасць ахвяраванняў і пра іх далейшы лёс. З этнаграфічных запісаў канца XIX – пачатку XX ст. пра іх колькасць і характар можна меркаваць толькі прыблізна. Вядома, што да вельмі шанаваных святыняў прыносілі багата ахвяраванняў. Так, А. Багдановіч апісваў падношанні культавым камяням Дзям'яну і Мар'і каля в. Пярэжыр Ігуменскага павета: «Этим камням приносили пожертвования: холст, лен, шерсть, поросят, телят, овец и деньги. Порою пожертвования были так обильны, что холст, лен и т. п. возами возили» [Багдановіч 1995, 24]. Таксама захаваліся сведчанні і пра вялікую колькасць ахвяраванняў і наведвальнікаў прошчы ля м. Вызна: «Дак каб вы бачылі, колькі там збіраецца грошэй да другога добра, дак і на воз не забярэш, а людзі йдуць, бы вада плыве» [Сержпутоўскі 2009, 379].

Наяўныя дакументы дазваляюць прасачыць колькасць, характар і дынаміку ахвяраванняў калодзежу каля в. Паручнікі. У паліцэйскім данясенні ў канцы красавіка 1894 г. адзначана: *...денег 37 рублей и 11 копеек, тонкий кружельный холст – 150 кусков – 231 аршин¹, 13 кусков толстого – 19 аршин², а всего 250 аршин³, коленкора 4 аршина⁴, шерсти 8 фунтов⁵, льна чесаного 31 фунт⁶* [НГАБ, арк. 10 адв.].

У рапарце Лепельскага павятовага спраўніка паведамляецца: *До 18 мая 1894 г. пожертвованный наличными деньгами 90 р. 74 к., холста 985 аршин⁷, коленкору 7 арш.⁸, шерсти 41 фунт⁹, льна 81 фунт¹⁰, один ситцевый платок и 35 яиц* [НГАБ, арк. 45]. Усё гэта было канфіскавана на карысць Бешанковіцкай царквы. Аднак ужо ў перыяд з 18 па 24 траўня 1894 г. калодзежу ахвяравалі: *наличными деньгами 16 р. 69 к., два малых серебряных, 2 малых медных крестика,*

¹ ~164,3 м.

² ~13,5 м.

³ ~177,8 м.

⁴ ~2,8 м.

⁵ ~3,2 кг.

⁶ ~12,7 кг.

⁷ ~700,5 м.

⁸ ~4,9 м.

⁹ ~16,8 кг.

¹⁰ ~33,1 кг.

один медный медальон, один образ Спасителя в раме, 173 аришина¹ холста, 7 фунтов² шерсти, 8 фунтов³ льна, 2 платочка, 32 фартучка и 25 яиц [НГАБ, арк. 45]. Як бачна, аб'ём ахвяраванняў вельмі вялікі, што сведчыць пра значную колькасць наведвальнікаў святыні, а таксама пра высокі сакральны статус калодзежа. Як ужо адзначалася, вялікая колькасць паломнікаў, адпаведна, ахвяраванняў, была на Вялікдзень (у 1894 г. – 29 красавіка).

Грошы пакідалі ў спецыяльнай скрыні, а палатно і іншае – побач з крыжам [НГАБ, арк. 10]. Фартушкі і хустачкі, як можна меркаваць, павязвалі на крыж; нацельныя крыжыкі і медальён, а магчыма і абраз, таксама вешалі на крыж.

Узнікаюць пытанні: куды ішлі дадзеныя ахвяраванні, хто сачыў за імі? Як сведчаць дакументы, для гэтага існавала адмысловая сістэма. Ахвяраваныя грошы і рэчы (кштальту палатна) збіраліся грамадой штодня. Былі ўпаўнаважаныя два жыхары, якім пасля падліку аддавалі грошы і рэчы для захоўвання. Гэта былі тыя людзі, якія ўпершыню заўважылі выяву крыжа ў калодзежы. Ключ ад скрыні з грашыма каля калодзежа захоўваўся ў Пятра Берасценя, які забіраў грошы ў прысутнасці іншых гаспадароў. Сабраныя і ўлічаныя грошы і рэчы захоўваліся ў таго ж Пятра Берастня, у хаце якога для гэтага стаяла спецыяльная скрыня, аднак ключ ад яе захоўваўся ў Васіля Берастня. Такім чынам, жыхары в. Паручнікі абаранялі ахвяраванні ад разрабавання. Істотна тое, што ў дакументах пазначана, што *пожертвованиями заведуют всей деревней* [НГАБ, арк. 25]. Як бачна, у святыні быў свой «апарат кіравання», які займаўся зборам ахвяраванняў і падпарадкоўваўся ўсёй вёсцы. Пасля Вялікадня сабраныя ахвяраванні былі перададзены паліцэйскаму ўрадніку Тарасаву [НГАБ, арк. 10 адв.]. Відаць, на гэта існавала распараджэнне мясцовай улады. Іншым разам сабраныя паміж 18 і 24 траўня ахвяраванні былі перададзены святару Бешанковіцкай царквы Іаану Арлову. Вядома дакладна, што, згодна з загадам губернатара, усе ахвяраванні, акрамя яек, былі перададзены на карысць Бешанковіцкай царквы, але з умовай: калі народ будзе прыходзіць да калодзежа і прыносіць ахвяраванні і надалей, то ўсё пойдзе на карысць дзяржаўнай казны [НГАБ, арк. 34 адв.].

Заняпад святыні ў Паручніках быў перадвызначаны пачаткам дзейнасці камісіі губернатара, створанай па просьбе епіскапа Полацкага і Віцебскага, які параіў уключыць у яе склад святара Ульскай царквы Андрэя Карзова, святароў Бешанковіцкай царквы Іаана Арлова і Васіля Красавіцкага, а таксама панятых з ліку праваслаўных і паважаных у народзе людзей [НГАБ, арк. 16 адв.]. Узначаліў камісію малодшы чыноўнік па асаблівых даручэннях Гнядоўскі, які пасля гэтага атрымаў павышэнне і стаў старшым чыноўнікам па асаблівых даручэннях.

Былі аддадзены распараджэнні, якія забаранялі збірацца ля калодзежа да вызначэння святасці і гаючасці вады і да выдання адпаведнага дазволу прыходзіць да святыні. Улады актыўна прымалі меры, каб спыніць дзейнасць святыні.

¹ ~123 м.

² ~2,8 кг.

³ ~3.2 кг.

Сярод прычын называліся *религиозное невежество темного народа и отчасти корыстные побуждения*, а таксама пагроза ўзнікнення эпідэміі халеры, бо людзі пілі ваду з калодзежа, у які хворыя кідалі сваё адзенне [НГАБ, арк. 35, 39]. Уладамі былі адкінуты радыкальныя метады: забіць дошкамі калодзеж, прыставіць да яго варту, бо існавала небяспека народных хваляванняў. Замест гэтага было прынята рашэнне прапагандаваць сярод насельніцтва ідэю аб шкоднасці вады [НГАБ, арк. 41 адв.].

Невядома, як развіваліся падзеі далей, аднак ужо ў дакуменце ад 23 жніўня 1894 г. адзначана: *При этом считаю нужным доложить, что посещение колодца в настоящее время почти прекратилось* [НГАБ, арк. 45 адв.]. Можна меркаваць, што прынятыя меры былі эфектыўнымі. З гэтай праверкі сапраўднасці з'яўлення крыжоў на замерзлай паверхні калодзежа ў перыяд з 1 па 14 студзеня 1895 г. да яго была прыстаўлена варта. З'яўленне крыжоў не было заўважана, у выніку чаго афіцыйна была зроблена выснова аб несапраўднасці сведчанняў мінулага года. 8 лютага 1895 г. была выдадзена пастанова аб дэмантажы крыжа ля калодзежа, якая была выканана 20 сакавіка 1895 г. Крыж быў перададзены Бешанковіцкай царкве [НГАБ, арк. 48, 50]. Па дакументах святыня перастала існаваць, аднак ці сапраўды адбылася дэсакралізацыя калодзежа?

Трансфармацыя святыні і яе далейшы лёс. Нягледзячы на тое, што, паводле архіўных матэрыялаў, наведванне святыні спынілася праз год, наўрад ці можна сцвярджаць пра імгненнае знікненне традыцыі шанавання, тым больш што сам калодзеж не быў знішчаны. Па іншых прыкладах [Бутаў 2018; Бутаў 2021; Бутов 2020] мы бачым, што пасля афіцыйных забаронаў шанавання і нават знішчэння, людзі яшчэ працягвалі хадзіць нейкі час да святыні (ці на яе месца), каб памаліцца і выканаць пэўныя абрадавыя дзеянні. Можна меркаваць, што пасля такога ўздыху шанавання калодзеж каля в. Паручнікі таксама захаваў свой сакральны статус, прынамсі, на мікраўзроўні без масавых праяваў культу і на час жыцця ўдзельнікаў і сведкаў тых падзей. Аднак пра гэта няма ніякіх звестак, каб можна было дакладна сцвярджаць. У ранейшых публікацыях, прысвечаных святым крыніцам, таксама няма згадак пра святы калодзеж, таму даведацца пра яго лёс можна было толькі праз палявыя даследаванні ў в. Паручнікі, якія былі праведзены аўтарам сумесна з Т. Валодзінай (19 жніўня 2023 г.).

Як было намі высветлена, на сённяшні дзень былы шанаваны калодзеж не захаваўся, аднак дзякуючы звесткам мясцовай жыхаркі Марыі Мікалаеўны Берасцень атрымалася лакалізаваць яго месцазнаходжанне ва ўрочышчы Пáгар каля в. Паручнікі:

– У пáгары, пáгар. І ў тым пáгары тарфянік быў вялікі. Гаварылі, што вялікі там. І там вот, крышычку бліжэй сюды, да дарогі, вось там на торфе, мама казала, сюды, таму што тут былі кусты, кусты, усё было заросшае. Бліжэй да кустоў выгараў торф. Гэта гаварыў дзед мой. Вось так.

– І крыніца была, атрымліваецца, у лажбіне?

– У лажбіне. І ано як бы звязывалася. Тут балотца была невялічкае такое. Звязывалася тут з гэтым пáгарам. Кусты былі. І такая, ну яна была зарослая, ужо ў маё



Урочышча Па́гар каля в. Паручнікі Бешанковіцкага р-на. Месцазнаходжанне калодзежа/крыніцы. 2023 г. Фотаздымак аўтара

дзяцінства яна была зарослая вельмі такая. Ну ледзь бачная такая, але яна была. Мама казала, што гэта крынічка была, выцякала і цякла яна – вось тут гэтай аб'язной дарогі не было, тут гэтыя былі кусты, вось тут балота было вельмі, там казалі, што яно бяздоннае. Там каровы тапіліся, іх не знаходзілі. І выцякала гэта крынічка аднекуль па напрамку, вось так выцякла яна. Я кажу тое, што мне казалі.

– Вы яе яшчэ помніце?

– Маленькая, яна была маленькая, зарослая, маленькая, ужо зарослая, канешна. Яна была, як вам сказаць, яна была, калі цяпер перасыхае ўсё, то яна заўсёды была такая вільготная. Разумеець? Я думаю, што калі ў свой час яна была глыбей, то, канешна, там і вада была, і ўсё. Ніхто яе не чысціў, ніхто, касілі, напэўна, зарастала.

– А так ужо да яе, вы помніце, хадзілі, на святы?

– Не, не хадзілі. Вось у маё дзяцінства, маю бытнась, калі тут жыла я ў дзяцінстве, ніхто не хадзіў¹.

Каардынаты ўрочышча Па́гар, дзе была крыніца (раней шанаваны калодзеж): 55.024017, 29.379227.

¹ Зап. у 2023 г. Т. Валодзіна і Дз. Скварчэўскі ў в. Паручнікі Бешанковіцкага р-на ад Марыі Мікалаеўны Берасцень, 1964 г. н.



Урочышча Пáгар каля в. Паручнікі Бешанковіцкага р-на. Выгляд з дарогі.
2023 г. Фотаздымак аўтара

Паводле сведчання інфарманта, крыніца знаходзілася прыкладна ў 150 м на паўднёвы захад ад вёскі, што не зусім адпавядае лакалізацыі па асобных архіўных дакументах. Аднак у дакладнасці ў сучаснай лакалізацыі няма сумневаў¹, у той час, як у саміх дакументах прадстаўлены супярэчлівыя звесткі. Крыніца (калодзеж) сапраўды была ў балоцістай мясцовасці, аднак у пачатку ХХІ ст. праз меліярацыю гэтая тэрыторыя была асушана, у выніку чаго крыніца знікла. На яе месцазнаходжанне на ворным полі паказвае заўважная тарфяністая лагчына на беразе меліяратыўнага канала.

Як вынікае, у другой палове ХХ ст. калодзежнай канструкцыі ўжо не было, а месца выглядала звычайнай крыніцай, якая ніяк не была пазначана, а традыцыя яе шанавання перарвалася, хаця дагэтуль застаецца памяць пра яе святасць. У наш час у в. Паручнікі пра існаванне святой крыніцы ведаюць толькі ў сям'і Берасцень, што зусім невыпадкава.

Як сведчаць разгледжаныя намі архіўныя матэрыялы, мясцовыя жыхары Васіль і Пётр Берастні пілі гэтую ваду, і, паводле дакументаў, пацвярджалі, што гэта дапамагло. Больш за тое, менавіта Васіль і Пётр Берастні былі ў ліку

¹ Было ўпэўнена паказана Марыяй Мікалаеўнай Берасцень непасрэдна на мясцовасці.



Від на в. Паручнікі з урочышча Пáгар. 2023 г.
Фотаздымак аўтара

тых, хто бачыў з'яўленне крыжа на паверхні замерзлага калодзежа. Яны ж даглядалі святы калодзеж і захоўвалі ахвяраванні, пра што ўжо тут было адзначана. Нам пашчасціла пагаварыць з унучкай Пятра Берастня, Валянцінай Кірылаўнай Берасцень, якая і пацвердзіла існаванне шанаванай крыніцы ў Паручніках і падзялілася часткай сямейнай гісторыі:

– Расказываў мне і мой ацц Кірыл Пятровіч. Многа чуў, гаварыў і расказываў, і ўсё, усё, дажэ **на том месце вымярзаў крэст Гасподні**¹. Знаеце, вот лужынка такая, выгаркі такія былі, торф выгараў раньшэ там. Вадзічка такая стаяла, ну так хадзілі туды, і мамка хадзіла туды. І гэта самая, ай, быў случай такі інцэрэсны. Мамка садзіла гусят, каб вывеліся гусачкі, брала дзе-та яйцы там што. І гэтыя гусяткі вывеліся, ну і хадзілі, хадзілі, а тады, знаеце, што гэта вырас мак. І яны пад'елі гэтага маку, пад'елі і пап'яnelі. Яна іх, ай-я, рвалася іх, памёрлі мае гусачкі, памёрлі мае, так я іх, любіла, так я іх. А яны «цяў-цяў-цяў», і ўзяла іх, узяла, а яны, падніміць, а яны галоўку скланяюць, ну ап'яnelі.

¹ Гэта вельмі красамоўная характэрная дэталё, якая пацвярджае тоеснасць калодзежа і крыніцы ў апавяданні і дазволіла лакалізаваць месцазнаходжанне былога калодзежа/крыніцы. – Тут і далей вылучана аўтарам.

Тады яна іх узяла, а там ужо ў балотца дальшэ, дзе крэст там вымярзаў, туды. Такая лужынка была, вадзічка. Яна іх узяла, сабрала, сабрала, паплакала, паплакала – іх туды, у вадзічку ў гэтую. Ну, і ладна, ляжалі-ляжалі гэтыя гусяткі, а тады к вечару: «ціў-ціў», «ціў-ціў», «ціў-ціў». Усталі і ідуць мае гэтыя гусяткі дамоў. Ай-ё, мама радна, ай, мая гусынкi, ай, хадзіце ж, ай, пцічкі мае, ай-ё. Ці паверыце, што так было?

– А дзе была крыніца?

– Мама, а дзе на каком месце была крыніца? У пагары? [пытанне ад дачкі, Марыі Мікалаеўны Берасцень]

– У пагары. [Дзе тарфянік быў?]. Да, да, там. Там папа гаварыў, што **там вымярзаў крэст**. Хадзілі туды... Так, дзеткі, так што много тайны ёсь на зямле, очынь много тайны.

– А не расказвалі, як гэта крыніца выглядала, можа крэст стаяў?

– Можа када-та і стаяў, ну, Бог знаець. Гэта адзін Бог знаець. Ну, папа гаварыў, што там святыя места. Гаварыў, што святыя места ёсь.

– Бабуля, а туды хадзілі лячыцца за вадзічкай? Ці хадзілі туды браць якое лякарства? Ці там, абмывацца, ці піць?

– Ну, так, гэта такое ж было ўсё, было ж такое ўсё. Усё, усё, усё было, патаму што очынь верылі, очынь людзі верылі. А з цягам часу, з цягам часу ўсё гэта так аслабевае.

– Бабуля, а ці насілі туды капеечкі, ці рушнічкі?

– Там рушнікі насілі, насілі і верылі ўжо ў свята. Калі рушнікі на сталае, гэта ўжо знаеш, што будзіць нейкія заручаны ці што нешта ў сям'і нешта будзіць святое.

– А можа людзі казалі, чаму крыніца святая?

– Ну святая, канешна, таму што там очынь много тайны ўсякі, усякія тайны.

– А вы гаварылі, што ваш бацька казаў, што там крыж вымярзаў. А як гэта было, можа ён расказаў, як гэта крыж вымярзаў?

– Ну як там... так ён крыстом. Так у іх ваабражэнне такое было, гэта я вам сказаць не магу. Ну очынь верылі, людзі былі веруюшчыя. От паэтаму так усё і Гасподзь даваў¹.

Гэтыя звесткі сведчаць пра тое, што праз некалькі дзесяцігоддзяў пасля згаданых вышэй падзей ужо ў першай палове ХХ ст. за калодзежам перасталі даглядаць, ён, відаць, нават перастаў выкарыстоўвацца ў побытавых мэтах, а таму з цягам часу канструкцыя разбурылася і згніла, а ямка з вадой паступова зарастала. Відавочна, што і спынілася масавае наведванне калодзежа, а сакральны статус захоўваўся выключна на ўзроўні жыхароў вёскі ці нават у яшчэ больш абмежаваным коле ўдзельнікаў, сведкаў тых падзей і іх нашчадкаў, для якіх святасць крыніцы была безумоўнай дзякуючы асабістай гісторыі.

Мадэль сакралізацыі прыродных аб'ектаў на прыкладзе калодзежа з в. Паручнікі. Выпадак сакралізацыі калодзежа каля в. Паручнікі Бешанковіцкага р-на з'яўляецца дастаткова паказальным і інфарматыўным. На гэтым і іншых прыкладах можна прасачыць мадэль з'яўлення і існавання прыродных і культурных святых як у традыцыйным грамадстве, так і ў сучасным: сакральны прэцэдэнт;

¹ Зап. у 2023 г. Т. Валодзіна і Дз. Скварчэўскі ў в. Паручнікі Бешанковіцкага р-на ад Валянціны Кірылаўны Берасцень, 1936 г. н.

верыфікацыя сакральнага прэцэдэнта;
сакралізацыя аб'екта;
культурная фармалізацыя аб'екта;
легітымізацыя святыні;
складванне традыцыі шанавання;
трансфармацыя святыні;
заныпад святыні і яе наступнае знікненне/аднаўленне.

У выпадку калодзежа каля в. Паручнікі Бешанковіцкага р-на сакральным прэцэдэнтам стала з'яўленне крыжа на паверхні замерзлай калодзежнай вады ў святочны дзень. Верыфікацыя сакральнага прэцэдэнта¹ адбылася праз паўторныя з'яўленні крыжа як у калодзежы, так і ў налітых пасудзінах, што засведчылі розныя асобы. Вынікам гэтага стала надзяленне калодзежнай вады гаючымі ўласцівасцямі, а вера ў гэта падмацоўвалася канкрэтнымі сведчаннямі пра дапамогу. Так адбылася сакралізацыя калодзежа. Наступная легітымізацыя прыроднага ці культурнага аб'екта адбывалася праз яго прызнанне і асвятчэнне царквой. Для XIX ст., падобна, гэта ўжо быў абавязковы элемент для культавых крыніц субрэгіяльнай і вузкалакальнай катэгорый². Легітымізацыя таксама можа адбывацца і праз прызнанне мясцовай грамадой ці з боку ўлады, калі гаворка ўжо ідзе пра сучаснасць. Гэта можа быць як прызнанне супольнасцю святога статусу аб'екта, так і наданне яму дзяржаўнымі інстытуцыямі статусу гісторыка-культурнай каштоўнасці ці помніка прыроды.

Легітымізацыя можа адбыцца, што вядзе да далейшага складвання традыцыі шанавання, альбо не адбыцца. У апошнім выпадку таксама можа складацца традыцыя шанавання, і святыня працягвае сваё існаванне на лакальным узроўні, альбо ў негатыўным варыянце адсутнасць легітымізацыі з боку царквы ці дзяржавы можа прывесці да знікнення святыні. Менавіта ў такім рэчышчы і разгортваліся падзеі ў в. Паручнікі. Нягледзячы на першасную прыватную падтрымку з боку святара, прызнання з боку царквы не адбылося.

Культурная фармалізацыя, як і складванне традыцыі шанавання, можа адбывацца як пасля легітымізацыі і замацавання святога статусу, так і паралельна з гэтым (менавіта так было ў Паручніках). Пераважна яна фарміруецца праз уключэнне ў калектыўныя (каляндарныя, сямейныя, аказіянальныя) і індывідуальныя (народна-медыцынскія) абрадавыя практыкі. Для складвання календарна-абрадавых звычаяў патрабуецца не менш за год. Як бачна на прыкладзе з в. Паручнікі, гэтая традыцыя так і не паспела скласціся. Можна толькі меркаваць, што асноўнымі святамі маглі стаць Богаўленне, калі ўпершыню з'явіўся крыж у калодзежы, і Вялікдзень, бо асноўныя падзеі сакралізацыі і культурнай фармалізацыі адбываліся да Вялікадня.

¹ Верыфікацыя сакральнага прэцэдэнта – паўтарэнне сакральнага прэцэдэнта, які раней меў месца, і яго засведчэнне іншымі асобамі ці іншае звышнатуральнае альбо надзвычайнае здарэнне, якое звязана з аб'ектам шанавання і адбылося пасля першага прэцэдэнта.

² Паводле вызначэння У. Лобача, умоўна можна вылучыць тры катэгорыі культавых крыніц па прасторавых рамках рытуальнай функцыянальнасці: субрэгіяльныя, вузкалакальныя і мікрарэгіяльныя [Лобач 2013, 223–224].

Калі ўсё ж аб'ект набывае легітымнасць і складваецца традыцыя шанавання, то з цягам часу пад уплывамі разнастайных унутраных і знешніх чыннікаў адбываецца трансфармацыя святыні, якая можа развівацца ў станоўчым ці негатыўным кірунку. У апошнім выпадку ў выніку назіраецца заняпад святыні, яе магчымае фізічнае знікненне праз натуральнае разбурэнне ці мэтанакіраванае знішчэнне, альбо святыня захоўваецца, аднак паніжаецца ці губляецца сакральны статус і перарываецца традыцыя яе шанавання. У выпадку захавання ёсць яшчэ імавернасць яе наступнага адраджэння. Адсутнасць легітымнасці прывяла да даволі хуткай трансфармацыі калодзежа ў в. Паручнікі па негатыўным сцэнары, страта святога статусу (захаванне выключна ў памяці адной сям'і) ды фізічны заняпад і канчатковае знікненне ўжо ў XXI ст. у выніку меліярацыі.

Заклучэнне. Прыведзеная вышэй тэарэтычная мадэль, на наш погляд, можа быць выкарыстана для апісання гісторыі сакралізацыі, з'яўлення і існавання народных святынь на беларускіх землях. Яна дазваляе вывучаць выпадкі ўзнікнення шанаваных прыродных і культурных аб'ектаў. Для ілюстрацыі гэтага тэзіса прывядзём некалькі прыкладаў, якія грунтуюцца як на архіўных дакументах, так і на этнаграфічных запісах XIX–XXI стст.:

Этапы	Замагільская прошча [Бутов 2020]	Святы камень у в. Пацэвічы Мастоўскага р-на [Бутаў 2018]	Еўліцкая прошча [Сержпутоўскі 2009, 379–380; Дучыц, Клімковіч 2004, 139]
Сакральны прэцэдэнт	Знаходка каменя з паглыбленнем у выглядзе сціснутай далоні чалавека	Назіранне агню і Багародзіцы (ці Святой Ганны) на камені	Дзяўчынка ўбачыла Багародзіцу, якая загадала паставіць на тым месцы крыж
Верыфікацыя сакральнага прэцэдэнта	Смерць каня, які перавозіў камень для знішчэння, а таксама смерць святара, які выступаў супраць шанавання прошчы	Пасля таго як святар разбіў камень, сяляне сталі бачыць камень у снах, у якіх той плакаў ад болю. Вядомы і іншыя знакі	Смерць дзяўчынкі праз некалькі дзён (Багародзіца паклікала да сябе)
Сакралізацыя аб'екта	Наданне каменю чудатворнай сілы	Наданне каменю гаючай і чудатворнай сілы	Наданне месцу гаючай і чудатворнай сілы
Культурная фармалізацыя аб'екта	Камень быў агароджаны, накрыты палатном, усталяваны побач крыж з абразамі, стол для ахвяраванняў, лаўкі	Няма звестак	Першапачаткова ўсталяваны крыжык з вішнёвай палачкі на месцы, дзе дзяўчынка ўбачыла Багародзіцу
Легітымізацыя святыні	Не была прызнана царквой	Афіцыйнага прызнання не было, аднак фактычная легітымізацыя адбылася праз выкарыстанне каменя ў будаўніцтве царквы	Пабудавана цэркаўка (каплічка?), дзе па нядзелях святар ладзіў службу
Складванне традыцыі шанавання	Наведванне ў кожны святочны дзень, кожную нядзелю, асабліва ў маладзиковую нядзелю	Асноўнае свята і паломніцтва – 7 жніўня	Наведванне кожную нядзелю і па святах

Заканчэнне табл.

Этапы	Замагільская прошча [Бутов 2020]	Святы камень у в. Пацэвічы Мастоўскага р-на [Бутаў 2018]	Еўліцкая прошча [Сержпутоўскі 2009, 379–380; Дучыц, Клімковіч 2004, 139]
Трансфармацыя святыні	Кароткі перыяд існавання, немагчыма прасачыць	Камень быў разбіты. Кавалкі выкарыстаны пры будаўніцтве царквы Раства Багародзіцы. Масавае шанаванне працягвалася да пачатку 1960-х гг. Свята 7 жніўня захавалася і да сёння, адбываецца хросны ход з в. Самуілавічы ў в. Пацэвічы	У сярэдзіне XX ст. цэркаўка, відаць, ужо не існавала. Былі толькі крыжы на месцы прошчы
Заняпад святыні і яе наступнае знікненне/аднаўленне	Камень быў разбіты і фрагменты скінулі ў раку. Канструкцыі прошчы былі таксама знішчаны. Аднак сяляне сталі прыходзіць да месца, дзе камень быў затоплены, і кідаць ахвяраванні ў ваду. На месцы, дзе быў камень, быў зноў ўсталяваны драўляны крыж з абразамі каля сабраных дробных фрагментаў валуна. Таксама ўсё было знішчана. У наш час у памяці мясцовых жыхароў не захавалася	Існуе ў наш час, аднак традыцыя шанавання менавіта каменя фактычна забыта	Прошча была знішчана ў 1960-х гг. і не адноўлена. Памяць пра яе захоўваецца асобнымі мясцовымі жыхарамі

Выпадак у в. Паручнікі Бешанковіцкага р-на ў 1894 г. з'яўляецца прыкладам таго, як адбываўся працэс узнікнення і функцыянавання святых месцаў на тэрыторыі Беларусі. Архіўныя дакументы даюць нам унікальную магчымасць высветліць многія аспекты, якія застаюцца невядомымі ці малавядомымі ў народных аповедах.

Гэты прыклад чарговы раз сведчыць, што далёка не ўсе святыя камяні, крыніцы, пагоркі ўшаноўваліся ў дахрысціянскія часы і былі «капішчамі» ці ўваходзілі ў комплекс свяцілішча. Ад гэтага стэрэатыпнага і памылковага тэзіса, які пастаянна сустракаецца ў публіцыстычнай, краязнаўчай і нават навуковай літаратуры, варта пазбаўляцца. Як сведчаць факты, многія вясковыя святыні пачалі ўшаноўвацца толькі ў XIX–XX стст. Вядомыя і крыніцы, што сталі сакральнымі ўжо ў XXI ст. У такім выпадку проста немагчыма сцвярджаць пра іх святы і культавы статус у дахрысціянскім мінулым. Больш за тое, сакральны прэцэдэнт можа адбыцца ў любы момант, а таму прыродны ці культурны аб'ект можа стаць сакральным у любы час і пры гэтым не мець

генетычнай сувязі з паганскай сватыняй і традыцыяй яе шанавання. Ключавымі тут з'яўляюцца міфалагічнае мысленне і традыцыйныя механізмы паводзінаў, а не гіпатэтычныя працягласць і захаванне культу пэўнай сватыні і часоў старажытнасці.

Выказваю падзяку супрацоўніку Нацыянальнага гістарычнага архіва Беларусі, магістру гістарычных навук Яўгену Глінскаму за дапамогу ў працы над артыкулам.

Спіс выкарыстаных крыніц

Багдановіч 1995 – Багдановіч А. Я. Перажыткі старажытнага светасузірання ў беларусаў: этнаграф. нарыс. – Рэпрэнт. выд. 1895 г. / А. Я. Багдановіч. – Мінск : Беларусь, 1995. – 186 с.

Бутаў 2018 – Бутаў, І. «Святы камень» з в. Пацэвічы Мастоўскага раёна / І. Бутаў // Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні. – 2018. – Вып. 5. – С. 288–298.

Бутаў 2021 – Бутаў, І. Згадкі пра культавыя і гістарычныя камяні ў архівах Беларусі і Літвы / І. Бутаў // Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні. – 2021. – Вып. 8. – С. 189–211.

Бутаў 2022 – Бутаў, І. Цуд на Заходняй Бярэзіне: малавядомае святое месца ў Іўеўскім раёне Гродзенскай вобласці / І. Бутаў // Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні. – 2022. – Вып. 9. – С. 125–138.

Бутов 2020 – Бутов, И. С. Замогильская проща и ее чудотворный камень / И. С. Бутов // Беларусь, Глыбоцкі край і Эдвард Вайніловіч: матэрыялы наук.-практ. канф., г. Глыбокае, 25 верас. 2020 г. – Мінск : ІВЦ Мінфіна, 2020. – С. 429–450.

Винокуров 2016 – Винокуров, В.Ф. Рукотворный парк валунов – геологическое наследие Беларуси // Таинственная Беларусь – II: материалы конф., г. Минск, 16 января 2016 г. – Минск : Регистр, 2016. – С. 178–192.

Ганчар 2008 – Ганчар, А. И. Римско-католический костел в Беларуси (1864–1905 гг.) / А. И. Ганчар. – Гродно : ГГАУ, 2008. – 276 с.

Дучыц, Клімковіч 2004 – Дучыц, Л., Клімковіч, І. «Ад прадзедаў спакон вякоў нам засталася спадчына...» / Л. Дучыц, І. Клімковіч // Маладосць. – № 10. – 2004. – С. 134–139.

Дучыц, Клімковіч 2011 – Дучыц, Л., Клімковіч, І. Сакральная геаграфія Беларусі / Л. Дучыц, І. Клімковіч. – Мінск : Літаратура і Мастацтва, 2011. – 382 с.

Зайкоўскі, Дучыц 2001 – Зайкоўскі, Э. М., Дучыц, Л. У. Жыватворныя крыніцы Беларусі / Э. М. Зайкоўскі, Л. У. Дучыц. – Мінск : Ураджай, 2001. – 111 с.

Ледавіковыя 1993 – Ледавіковыя валуны Беларусі: Эксперым. база вывучэння валуноў / С. Д. Астапава, У. Я. Бардон, М. А. Вальчык і інш. – Мінск : Навука і тэхніка, 1993. – 159 с.

Лобач 2008 – Лобач, У. А. Культавыя крыніцы беларуска-рускага (Полацка-Себежскага) памежжа: да праблемы вывучэння і захавання / У. А. Лобач // Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі : [зб. арт.]. – Мінск. – 2008. – Вып. 4. – С. 359–367.

Лобач 2009 – Лобач, У. А. Культавыя крыніцы Беларускага Падзвіння: вопыт арэальнага даследавання / У. А. Лобач // Беларускае Падзвінне : вопыт, метадыка і вынікі палявых даследаванняў (да 80-годдзя пачатку археалагічных раскопак у г. Полацку) : зб. навук. пр. рэсп. навук.-практ. семінара, 20–21 ліст. 2008 г. – Наваполацк : ПДУ, 2009. – С. 213–226.

Лобач 2013 – Лобач, У. А. Міф. Прастора. Чалавек : традыцыйны культурны ландшафт беларусаў у сямейнай перспектыве : [манаграфія] / У. А. Лобач. – Мінск : Тэхналогія, 2013. – 510 с.

Лобач, Валодзіна 2016 – Лобач, У. А., Валодзіна, Т. В. Святыя крыніцы Беларусі / Уладзімір Лобач, Таццяна Валодзіна. – Мінск : Беларус. навука, 2016. – 188 с.

Ляўкоў 1992 – Ляўкоў, Э. А. Маўклівыя сведкі мінуўшчыны / Э. А. Ляўкоў. – Мінск : Навука і тэхніка, 1992. – 213 с.

НГАБ – Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі. – Фонд 1430. – Воп. 1. – Спр. 42 214. О «святом» колодце близ д. Поручники Бешенковичского прихода (08.05.1894 – 21.03.1895).

ПЭЗ – Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 2, Ч. 1 : Народная проза беларусаў Падзвіння : у 2 ч. Ч. 1 / уклад., прадм. У. А. Лобача. – Наваполацк : ПДУ, 2011. – 290 с.

Сержпудоўскі 2009 – Сержпудоўскі А. К. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў / А. К. Сержпудоўскі; склад., уступ. арт., паслясл., навук. рэд., літ. апрац. У. К. Касько. – Мінск : Выш. шк., 2009. – 478 с.

References

Bahdanovič 1995 – Bahdanovič, A. Ja. Pierażytki starażytnaha svietasuzirannia ŭ bielarusaŭ: etnagrafičny narys [Relics of the ancient worldview of Belarusians: Ethnographic essay] / A. Ja. Bahdanovič. – Minsk : Bielaruš, 1995. – 186 p. [in Belarusian]

Butaŭ 2018 – Butaŭ, I. “Sviaty kamień” z v. Pacevičy Mastoŭskaha rajona [“Holy stone” from village Pacevichy Mosty district] / I. Butaŭ // Bielaruski falklor: materyjaly i dasledavanni [Belarusian folklore: data and research]. – 2018. – Iss. 5. – P. 288–298. [in Belarusian]

Butaŭ 2021 – Butaŭ, I. Zhadki pra kultavyja I historyčnyja kamiani ŭ archivach Bielarusi i Litvy [References to cult and historical stones in the archives of Belarus and Lithuania] / I. Butaŭ // Bielaruski falklor: materyjaly i dasledavanni [Belarusian folklore: data and research]. – 2021. – Iss. 8. – P. 189–211. [in Belarusian]

Butaŭ 2022 – Butaŭ, I. Cud na Zachodniaj Biarezynie: malaviadamaje sviatoje miesca ŭ Iŭjeŭskim rajonie Hrodzienskaj voblaści [Miracle on the western Berezina: a little-known holy place in the Iŭjevsky district of the Hrodna region] / I. Butaŭ // Bielaruski falklor: materyjaly i dasledavanni [Belarusian folklore: data and research]. – 2022. – Iss. 9. – P. 125–138. [in Belarusian]

Butov 2022 – Butov, I. S. Zamogil'skaya proshcha i yeye chudotvornyy kamen [Proshcha of Zamohille and its miraculous stone] / I. S. Butov // Bielaruš, Hlybocki kraj i Edvard Vajnilovič: materyjaly navuk.-prakt. kanf., h. Hlybokaje, 25 vieras. 2020 h. [Belarus, Hlybockaja region i Edvard Vajnilovič: materials of science and practice conference, Hlybokae, September 25, 2020] – Minsk : IVC Minfina, 2020. – P. 429–450. [in Russian]

Vinokurov 2016 – Vinokurov, V. F. Rukotvornyj park valunov – geologicheskoe nasledie Bielarusi [Man-made park of boulders – geological heritage of Belarus] // Tainstvennaja Belarus – II: materialy konf. [Mysterious Belarus – II: conference materials, Minsk, January 16, 2016]. – Minsk : Register, 2016. – P. 178–192. [in Russian]

Hančar 2008 – Hančar, A. I. Rimsko-katoličeskij kostiol v Bielarusi (1864 – 1905) [Roman Catholic Church in Belarus (1864–1905)] / A. I. Hančar. – Hrodna : GGAU, 2008. – 276 p. [in Russian]

Dučyc, Klimkovič 2004 – Dučyc, L. “Ad pradžiedaŭ spakon viaikoŭ nam zastalasia spadčyna [“We have a legacy from great-grandfathers from time immemorial...”] / L. Dučyc, I. Klimkovič // Maladość [Youth]. – № 10. – 2004. – P. 134–139. [in Belarusian]

Dučyc, Klimkovič 2001 – Dučyc, L. Sakralnaja heahrafija Bielarusi [Sacral geography of Belarus] / L. Dučyc, I. Klimkovič. – Minsk : Litaratura i Mastactva, 2011. – 382 p. [in Belarusian]

Zajkoŭski, Dučyc 2001 – Zajkoŭski, E. M. Žyvatvornyja krynicy Bielarusi [Life-giving springs of Belarus] / E. M. Zajkoŭski, L. U. Dučyc. – Minsk : Uradžaj, 2001. – 111 p. [in Belarusian]

Laŭkoŭ 1992 – Laŭkoŭ, E. A. Maŭklivija sviedki minuŭščyny [Silent witnesses of the past] / E. A. Laŭkoŭ. – Minsk : Navuka i tehnika, 1992. – 213 p. [in Belarusian]

Ledavikovyja 1993 – Ledavikovyja valuny Bielarusi: Ekspierymentalnaja baza vyvučennia valunoŭ [Glacial boulders of Belarus: Experimental base of boulders study] / S. D. Astapava, U. Ja. Bardon, M. A. Valčyk and others. – Minsk : Navuka i tehnika, 1993. – 159 p. [in Belarusian]

Lobač 2008 – Lobač, U. A. Kultavyja krynicy bielaruska-ruskaha (Połacka-Siebiežskaha) pamiežža: da problemy vyvučennia i zachavannia [Cult sources of the Belarusian-Russian (Polack-Sebezh) border: to the problem of study and preservation] / U. A. Lobač // Pytanni mastactvaznaŭstva, etnolohii i falklarystyki [Questions of art history, ethnology and folkloristics]. – Minsk. – 2008. – Vol. 4. – P. 359–367. [in Belarusian]

Lobač 2009 – Lobač, U. A. Kultavyja krynicy Bielaruskaha Padzvinnia: vopyt arealnaha dasledavannia [Cult sources of the Belarusian Padzvinnie: area research experience] / U. A. Lobač // Bielaruskaje

Padzvinnie: vopyt, mietodyka i vyniki palavych dasledavanniaŭ [Belarusian Padzvinnie: experience, methodology and results of field research]. – Navapolack : PDU, 2009. – P. 213–226. [in Belarusian]

Lobač 2013 – Lobač, U. A. Mif. Prastora. Čalaviek: tradycyjny kulturny landšaft bielarusaŭ u semijatyčnaj perspektyvie [Myth. Space. Man: traditional cultural landscape of Belarusians in a semiotic perspective] / U. A. Lobač. – Minsk : Technologija, 2013. – 510 p. [in Belarusian]

Lobač, Valodzina 2016 – Lobač, U. A. Sviatyja krynicy Bielarusi [Holy springs of Belarus] / U. A. Lobač, T. V. Valodzina. – Minsk : Bielarus. navuka, 2016. – 188 p. [in Belarusian]

NHAB – National Historical Archives of Belarus. – F. 1430. – Vop. 1. – Spr. 42214. O “sviatom” kolodce bliz d. Paručniki, Bešenkovičskogo prichoda [About the “holy” well near the village of Paručniki, Bešankovičy parish] (08.05.1894 – 21.03.1895). [in Russian]

PEZ – Połacki etnagrafičny zbornik [Polack ethnographic collection] / comp. U. A. Lobač. – Navapolack : PDU, 2011. – Iss. 2, part 1: Narodnaja proza bielarusaŭ Padzvinnia [Folk prose of Belarusians of Padzvinnie region]: in 2 part. Part 1. – 290 p. [in Belarusian]

Sieržputoŭski 2009 – Sieržputoŭski, A. K. Prymchi i zababony bielarusaŭ-palešukoŭ [Prymkhi and superstitions of Belarusians of Pallessie] / A. K. Sieržputoŭski. – Minsk : Vyš. šk., 2009. – 478 p. [in Belarusian]

У рэдакцыю наступніў 11.09.2023

Інфармацыя пра аўтара

Скварчэўскі Дзмітрый Вячаслававіч –
намеснік старшыні праўлення Рэспубліканска-
га саюза турыстычнай індустрыі, кандыдат гіс-
тарычных навук, г. Мінск, пр-т Незалежнасці,
11/2-526, 220030. E-mail: skvarcheuski@inbox.ru

Information about the author

Skvarcheuski Dzmitry V. – Vice-Chairman,
Republican Union of Tourism Industry, Candidate
of History. Minsk, Niezaliežnasci Avenue, 11/2-526,
220030, Republic of Belarus. E-mail: skvarcheuski@
inbox.ru

Для спасылак: Скварчэўскі, Дз. Сакралізацыя прыродных і культурных аб’ектаў у Беларусі (на прыкладзе калодзежа каля в. Паручнікі Бешанковіцкага р-на) / Дз. Скварчэўскі // Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні : зб. навук. пр. – Мінск : Беларус. навука, 2024. – Вып. 11. – С. 161–182. DOI: 10.29235/2411-2763-2024-11-161-182

To cite: Skvarcheuski, Dzmitry. Sacralization of natural and cultural objects in Belarus (by the example of the well near the Paručniki village, Biešankovičy district), Bielaruski falklor: materyjaly i dasliedavanni, 2024, iss. 11, pp. 161–182. DOI: 10.29235/2411-2763-2024-11-161-182

УДК: 398.23

ORCID 0000-0001-6985-1880

DOI: 10.29235/2411-2763-2024-11-183-196

АНАСТАСІЯ ФЯДОТАВА

АДЛЮСТРАВАННЕ ЭТНІЧНЫХ МІШЭНЯЎ І СКРЫПТАЎ У ЖАРТАХ З АРХІЎНЫХ МАТЭРЫЯЛАЎ УЛАДЗІМІРА СЫСОВА¹

Эстонскі літаратурны музей / Ягелонскі ўніверсітэт у Кракаве, Эстонія/Польшча

Ключавыя словы: этнічныя жарты, анекдоты, жарты, скрыпты, мішэні, аўцюкоўцы, тэорыя Крысці Дэвіса.

Анотацыя. В статье на основе архивной коллекции анекдотов Владимира Сысова изучен корпус белорусского этнического юмора и выявлены его основные характеристики. В ходе анализа были выделены наиболее популярные мишени среди этнических анекдотов корпуса Сысова – это автюковцы (жители сел Малые Автюки и Великие Автюки на юге Беларуси), евреи и армяне, а также наиболее популярные этнические скрипты этих анекдотов – глупость, хитрость, самоирония и физическое/сексуальное насилие. Популярность и новизна образа автюковцев, как мишени этнического юмора, объясняются в контексте пространственных и временных обстоятельств полевой работы Сысова. Шутки интерпретируются в рамках теории этнического юмора Кристи Дэвиса, а также обсуждается феномен использования как скрипта «глупости», так и скрипта «хитрости» для одной и той же этнической мишени.

Ключевые слова: этнические шутки, анекдоты, сценарии, мишени, автюковцы, теория Кристи Дэвис.

ANASTASIYA FIADOTAVA

DEPICTION OF ETHNIC TARGETS AND SCRIPTS IN JOKES FROM ULADZIMIR SYSOU'S ARCHIVE

Estonian Literary Museum / Jagiellonian University, Estonia/Poland

The article uses Uladzimir Sysou's archival collection of jokes to study the corpus of Belarusian ethnic humour and delineate its main features. The analysis reveals the most popular targets among the ethnic jokes in Sysou's collection which are Auciukoucy (the inhabitants of Malyja Auciuki and Vialikiya Auciuki villages in southern Belarus), Jews and Armenians, as well as most popular ethnic scripts of these jokes which are stupidity, canniness, self-deprecation and physical or sexual violence. The popularity and novelty of Auciukoucy as an ethnic humour target is explained within the context of the spatial and temporal circumstances of Sysou's fieldwork. The jokes are interpreted within Christie Davies's theory of ethnic humour, and the phenomenon of application of both stupidity and canniness scripts to a single ethnic target is discussed.

Keywords: ethnic humour, jokes, scripts, targets, Auciukoucy, Christie Davies's Theory.

¹ Гэта даследаванне было праведзена пры падтрымцы гранта Міністэрства адукацыі і даследаванняў Эстоніі ЕККД126 (Крыніцы ў культурным працэсе: эстонскія матэрыялы ў калекцыях і базах даных Эстонскага літаратурнага музея) і даследчага гранта Эстонскага літаратурнага музея ЕКМ 8-2/20/3.

Уводзіны. Этнічныя жарты з'яўляюцца адной з папулярных катэгорый гумарыстычных твораў. Нягледзячы на тое, што існуе шмат гумарыстычных тэкстаў, дзе фігуруюць прадстаўнікі таго ці іншага этнасу, не ўсе яны адносяцца да катэгорыі этнічных жартаў. Да гэтай катэгорыі належаць толькі тыя гумарыстычныя творы, дзе прадстаўнікі пэўнага этнасу высмейваюцца з-за пэўнай характэрнай рысы ці мадэлі паводзінаў [Davies 1990, 1]. Некаторыя народы – напрыклад, яўрэі – з'яўляюцца аб'ектамі этнічных жартаў па ўсім свеце, і рысы, якія высмейваюцца ў гэтых жартах, аднолькавыя ў фальклоры розных народаў. Аднак існуюць таксама этнічныя групы, якія фігуруюць у жартах толькі ў пэўных краінах ці рэгіёнах. Звычайна гэта групы, якія жывуць побач з народамі, які пераказвае пра іх жарты (як, напрыклад, бельгійцы ў жартах французаў) ці кампактныя, але прыкметныя этнічныя меншасці, у тым ліку эмігранты (напрыклад, у XX ст. у ЗША былі папулярнымі жарты пра палякаў). Цікава, што мішэнню этнічных жартаў могуць быць не толькі непасрэдна этнічныя групы, але і лакальныя групы людзей, якія пражываюць у пэўным рэгіёне краіны (напрыклад, габраўцы ў Балгарыі). У даследаваннях этнічнага гумару этнічныя і лакальныя мішэні звычайна выразна не размяжоўваюцца, паколькі жарты пра абедзве гэтыя катэгорыі структурна і семантычна вельмі блізкія паміж сабой.

Адным з найбольш заўважных піянераў даследавання этнічнага гумару ў свеце быў брытанскі сацыёлаг Крысці Дэвіс (Christie Davies). У сваёй манаграфіі «Ethnic humour around the world» («Этнічны гумар ва ўсім свеце») ён параўнаў вялікую колькасць этнічных жартаў з розных краін і рэгіёнаў і прыйшоў да высновы, што ўсе жарты пра этнічныя групы можна ўмоўна падзяліць на 2 катэгорыі, згодна з этнічнымі скрыптамі¹, якія ў іх выкарыстоўваюцца: жарты пра дурняў і жарты пра хітруноў. Напрыклад, узгаданыя вышэй палякі ў амерыканскіх і бельгійцы ў французскіх анекдотах з'яўляюцца тыповым прыкладам жартаў пра дурняў, а вось яўрэі і шатландцы ў гумарычных творах выступаюць хутчэй як хітруны. Дэвіс прызнаваў, што існуюць і больш спецыфічныя рысы паводзінаў, якія высмейваюцца ў этнічных жартах (напрыклад, баязлівасць італьянцаў), аднак, на яго думку, такія больш спецыфічныя рысы таксама магчыма ўкласці ў дыхатамію «дурні – хітруны».

Крысці Дэвіс таксама з'яўляецца аўтарам тэорыі, што тлумачыць, якія менавіта этнічныя ці лакальныя групы робяцца аб'ектамі этнічнага гумару пра дурняў у розных частках свету. Згодна з гэтай тэорыяй, этнічныя жарты высмейваюць тых, хто жыве на так званай перыферыі ў адносінах да народа – стваральніка жартаў, які жыве «ў цэнтры». Гэта перыферыя можа быць як геаграфічная (яркім прыкладам тут служаць анекдоты пра чукчаў у краінах былога СССР), так і сацыяльная: так, напрыклад, анекдоты пра палякаў сталі

¹ Згодна з вызначэннем тэрэтыка гумару В. Раскіна, скрыпт – гэта «кагнітыўная структура, якая засвойваецца носьбітам мовы і ўяўляе сабой веды носьбіта мовы пра пэўную невялікую частку свету» [Raskin 1985, 81]. У кантэксце даследаванняў гумару гэтыя кагнітыўныя структуры звычайна ўяўляюць сабой нішто іншае, як мадэлі паводзінаў ці адметныя рысы персанажаў гумарыстычных тэкстаў. Блізкімі да тэрміна «скрыпт» можна лічыць паняцці «рамка» і «структура».

папулярнымі ў ЗША ў той час, калі палякі ў асноўным працавалі на фабрыках ці мелі іншыя «непрэстыжныя» прафесіі. Важнай адзнакай перыферычнасці ў дадзеным выпадку з’яўляецца тое, што этнічная ці лакальная група, якая адлюстравана ў гумарыстычных творах як дурні, з’яўляецца ў нечым больш адсталай, чым тая група, якая распавядае пра яе жарты [Davies 1990]. У той час як прадстаўнікі цэнтральнай этнічнай ці лакальнай групы жартуюць пра перыферычную, у фальклоры перыферычнай групы жартаў пра цэнтральную групу (амаль) не існуе [Davies 1990, 43]. У сваіх далейшых даследаваннях Дэвіс развіў сваю тэорыю і прааналізаваў не толькі этнічныя жарты пра дурняў, але і жарты пра іншыя катэгорыі людзей, якіх у гумарыстычных творах выстаўляюць дурнямі (напрыклад, партыйных лідараў камуністычных краін ці бландзінак), і прапанаваў яшчэ два магчымыя тлумачэнні, чаму менавіта гэтыя групы фігуруюць у такіх жартах. Па-першае, дурнямі ў жартах выстаўляюцца тыя, хто атрымаў уладу ці статус у выніку манаполіі, а не спаборніцтва, а па-другое, мішэнямі такіх жартаў становяцца тыя, хто робіць стаўку на цялеснасць/матэрыяльнасць (напрыклад, фізічную сілу), а не інтэлект [Davies 2002, 2011].

Сярод іншых навукоўцаў, якія даследавалі этнічны гумар, варта адзначыць Эліята Орынга (Elliott Oring), які вывучаў спецыфіку яўрэйскага гумару (напрыклад, Oring 2016, 165–181; Oring 2017, 112–121). Важны ўнёсак у вывучэнне этнічнага гумару зрабіла Ліісі Лайнэстэ (Liisi Laineste), якая прымяніла тэорыю Крысці Дэвіса да эстонскіх этнічных жартаў і паказала асноўныя перавагі і недахопы гэтай тэорыі [Laineste 2005; 2008]. Яшчэ адным навукоўцам, які развіў тэорыю этнічнага гумару, з’яўляецца Аляксандр Такоўскі (Aleksandar Takovski), які заклікаў да размежавання паміж агульнымі этнічнымі жартамі пра дурняў ці хітруноў, з аднаго боку, і больш спецыфічнымі жартамі, гумар у якіх пабудаваны на ўнікальных асаблівасцях пэўнага народу – з іншага боку [Takovski 2018]. Аналізуючы маральны бок этнічнага гумару, Міхаэл Кундал адзначыў, што розныя формы этнічнага і расісцкага гумару могуць мець розныя наступствы – і некаторыя з іх не настолькі праблематычныя, як прынята лічыць [Cundall 2012]. Сярод навуковых прац, прысвечаных этнічнаму гумару пэўных народаў, варта адзначыць таксама даследаванні румынскіх [Popescu 2011], польскіх [Brzozowska 2012], амерыканскіх [Gillota 2013] і нідэрландскіх [Kuipers, Van der Ent 2016] этнічных жартаў. Этнічны гумар Расіі даследаваў Эміль Дрэйцар (Emil Draitser), які ў сваёй кнізе «Taking penguins to the movies: ethnic humour in Russia» («Вяду пінгвінаў у кіно: этнічны гумар у Расіі») вылучыў найбольш папулярныя этнічныя групы – мішэні этнічных жартаў у Расіі і апісаў асноўныя характарыстыкі гэтых груп, якія робяцца аб’ектам гумару. Больш сучасныя даследаванні рускамоўнага гумару апублікаваў Гільём Кастаньяр Рубія [Castañar Rubio 2017; 2019]. Таксама апошнім часам з’яўляюцца даследаванні пра тое, як этнічны гумар прыстасоўваецца да такіх сучасных з’яў, як глабалізацыя [Laineste, Fiadotava 2017] і лічбавыя тэхналогіі [Boxman-Shabtai, Shifman 2015].

Даследаванні беларускага этнічнага гумару пакуль прадстаўлены адзінкавымі працамі, у якіх аналіз этнічнага гумару альбо спалучаецца з аналізам

іншых тыпаў гумару [Астапова 2014; Прытуленец, Серада 2018], альбо беларускі этнічны гумар параўноўваецца з гумарам іншых народаў [Laineste, Fiadotava 2017; Laineste, Fiadotava 2020].

Адпаведна, недастатковая даследаванасць тэмы этнічнага гумару беларусаў робіць дадзеную працу актуальнай. **Мэтай** дадзенага даследавання з'яўляецца выяўленне асноўных характарыстак (скрыптаў і мішэняў) корпусу беларускіх этнічных жартаў.

Задачы артыкула наступныя: вылучыць этнічныя і лакальныя групы, якія найбольш часта сустракаюцца ў корпусе жартаў; паказаць, якія этнічныя скрыпты выкарыстоўваюцца ў жартах пра кожную з дадзеных этнічных і лакальных груп; прасачыць фарміраванне новых этнічных мішэняў гумару на прыкладзе аўцюкоўцаў як новай мішэні сучаснага беларускага гумару; вызначыць, наколькі скрыпты этнічных жартаў з беларускага корпуса суадносяцца з папулярнымі скрыптамі этнічных жартаў розных народаў (паводле тэорыі, сфармуляванай Крысці Дэвісам). У дадзеным артыкуле будзе выкарыстаны корпус этнічных жартаў, адабраных з архіўных матэрыялаў беларускага фалькларыста Уладзіміра Сысова. Матэрыялы былі занатаваныя Сысовым падчас камандзіроўкі ў Калінкавіцкі р-н Гомельскай вобл. у ліпені 1995 г. для ўдзелу ў Першым Усебеларускім фестывалі народнага гумару «Аўцюкі» і захоўваюцца ў архіве Інстытута мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору Акадэміі навук Беларусі (фонд 8, вопіс 95, справа 288, сшыткі 1–3). Сярод матэрыялаў ёсць этнаграфічныя звесткі, загадкі, гаданні, прыказкі і іншыя жанры фальклору, але значную частку складаюць менавіта гумарыстычныя творы. У прыватнасці, у архіўных матэрыялах налічваецца 139 анекдотаў. Для дадзенага даследавання з гэтых анекдотаў былі выбраны этнічныя жарты. Былі выяўлены 53 такія жарты, што складае каля 38 % ад усёй сабранай Сысовым у дадзенай камандзіроўцы колькасці анекдотаў.

Метады. Даследаванне этнічных жартаў з калекцыі Сысова было праведзенае з дапамогай метаду кантэнт-аналізу і з выкарыстаннем вышэйапісанай тэорыі Крысці Дэвіса. Перш за ўсё, у кожным з жартаў былі пазначаны этнічная мішэнь (ці некалькі мішэняў) і этнічны скрыпт, які выкарыстоўваецца для дасягнення гумарыстычнага эфекту. Спіс мішэняў і скрыптаў вызначаўся індукцыйна, зыходзячы з іх наяўнасці ў корпусе анекдотаў. У выніку спіс мішэняў выглядаў так: амерыканцы, армяне, аўцюкоўцы, грузіны, талачынцы, украінцы, чукчы і яўрэі. Спіс скрыптаў складаўся з наступных элементаў: абжорства, глупства, зласлівасць, метагумар, праміскупітэт, п'янства, самаіронія, сквапнасць, стэрэатыпы пра харчаванне, фізічны/сексуальны гвалт, хітрасць/дасціпнасць.

Пасля былі вызначаны найбольш папулярныя мішэні і скрыпты і праведзены квалітатыўны аналіз анекдотаў пра дадзеныя этнічныя і лакальныя групы. У працэсе аналізу было вызначана, наколькі гэтыя мішэні адпавядаюць тэорыі Крысці Дэвіса: ці з'яўляюцца яны перыферычнымі ў лакальнай і больш шырокай перспектыве. Таксама быў праведзены аналіз кантэксту, які спрыяў узнікненню і распаўсюджванню такіх жартаў, і асаблівая ўвага была нададзена кантэксту ўзнікнення і распаўсюджвання жартаў пра аўцюкоўцаў.

Найбольш папулярныя этнічныя і лакальныя мішэні і скрыпты

Самай папулярнай групай лакальных мішэняў у корпусе, сабраным Сысовым, сталі самі аўцюкоўцы – яны з’яўляюцца аб’ектамі 40 з 53 этнічных жартаў (75,4 %). З імі, адпаведна, звязаная і найбольшая колькасць этнічных скрыптаў: гэта глупства, хітрасць/дасціпнасць, самаіронія, метагумар, п’янства, сквапнасць, праміскуітэт, зласліваць і фізічны/сексуальны гвалт. Наступнымі па папулярнасці мішэнямі з’яўляюцца яўрэі (5 жартаў, 9,4 %) і армяне (4 жарты, 7,5 %); астатнія этнічныя групы былі прадстаўлены адным-двума жартамі. Скрыпты, якія сустракаюцца найчасцей, – гэта «глупства» (19 жартаў, 35,8 %), «хітрасць» (17 жартаў, 32 %), «самаіронія» і «фізічны/сексуальны гвалт» (кожны з гэтых двух скрыптаў выяўлены ў 5 жартах, 9,4 %); астатнія скрыпты прысутнічаюць у адным-двух жартах.

З яўрэямі ў дадзеным корпусе жартаў амаль заўсёды звязаныя тыя ж этнічныя скрыпты, якія характэрныя для гумару пра яўрэяў у розных краінах [Davies 1982, 385; Davies 1990, 102], у тым ліку ў Беларусі [Прытуленец, Серада 2018, 277] – хітрасць/дасціпнасць і сквапнасць. Тыповым прыкладам анекдотаў пра хітрага яўрэя можна лічыць такі:

Як яўрэй стаў Героем Савецкага Саюза

Аканчваецца вайна. А служыў еўрэй у варміі і нічэво ні звёздачкі, ні ардзенка нікаго – нічога нет. Прыходзіт он к камандзіру палка і спрашывае:

- Таварыш камандзір, што нужна, штоб хаця ордзен палучыць?
- Ну, нада ўзяць у плен афіцэра.
- А што нада, штобы Героя Савецкага Саюза палучыць?
- А, нада ўзяць не менш, як дзівізійнае знамя нямецкай дзівізії.
- Добра, будзет сдзелано.

Праходзіт тры дня, нет етага яўрэя. Чэрэз тры дня прыносіт дзівізійнае знамя немцаў.

- Наця.

Прэдаставілі к Герою яго. А после схвацілісь чэрэз дзень – нашага дзівізійнага знамені нет. За яго, прыжалі.

- Дык, а што, – гаворыць, – я абмяняўся.
- А как эта Вы дзелаеце?
- Ну: как. Камерцыя і есць камерцыя¹.

Цікава, аднак, што ў калекцыі Сысова ёсць таксама і анекдот, дзе яўрэйская сям’я – муж і жонка – наадварот, паказаныя як дурні, якія робяцца ахвярай хітрага аўцюкоўца. Ён падманвае спачатку жонку, а пасля і яе мужа, кажучы, што прыйшоў з таго свету. І забірае ў іх касцюм, грошы і коней. У дадзеным выпадку можна казаць пра тое, што этнічная прыналежнасць мішэняў да яўрэяў выкарыстана для таго, каб яшчэ больш падкрэсліць хітрасць аўцюкоўца –

¹ Запісаў У. М. Сысоў у 1995 г. ад удзельнікаў Першага Усебеларускага фестывалю народнага гумару, што праходзіў у Калінкавіцкім р-не Гомельскай вобл.: АІМЭФ. Ф. 20. Воп. 95. Ст. 3, 33. Арфаграфія і пунктуацыя архіўнага запісу захаваны.

чалавека, які здолеў абвесці вакол пальца нават прадстаўнікоў такой стэрэатыпна хітрай нацыі. Падобнае стаўленне да магчымасці абхітрыць яўрэя можна знайсці ў анекдоце, прыведзеным Прытуленцам і Серадой, у якім ксёндз кажа, што падмануць яўрэя – не грэх, а цуд [Прытуленец, Серада 2018, 277].

Што датычыцца армян, то асноўны скрыпт, які выкарыстоўваецца ў жартах пра іх у дадзеным корпусе, – гэта «фізічны/сексуальны гвалт» (толькі ў адным анекдоце пра армян можна сустрэць скрыпт «хітрасць»). Гэта адпавядае найбольш пашыраным этнічным скрыптам жартаў пра армян, якія можна было сустрэць у тагачасных рускіх жартах [Draitser 1998, 21]. Цікава, што ў анекдотах, сабраных Сысовым, такія ж этнічны скрыпт выкарыстоўваецца ў дачыненні і да грузінаў:

Грузін на радзіме

Грузін трыццаць лет в Грузіі не был. Приезжает, заходит на самую высокую гору, смотрит на горад і гаварыт:

– Тбілісі... Воздух не тот. Патом нагнулся, гаварыт:

– Земля не та. – І вдруг, как закрычит: – А-а-а! ... А людзі це жэ¹.

Адзінае адрозненне скрыпта прыведзенага вышэй жарту ад скрыптаў, якія выкарыстоўваюцца ў жартах пра армян, – гэта яго большая прыхаванасць, у той час як жарты пра армян, прадстаўленыя ў калекцыі Сысова, з'яўляюцца больш экспліцытнымі. Адметна таксама, што месца дзеяння і жартаў пра грузінаў, і жартаў пра армян – гэта часцей за ўсё краіны іх пражывання, у той час як месца дзеяння ў іншых жартах корпуса – гэта альбо Аўцюкі і наваколле, альбо месца наогул не пазначана. З гэтага можна зрабіць выснову, што іншыя мішэні этнічных жартаў, якія прысутнічаюць у корпусе, успрымаюцца як суседзі ці людзі, з якімі стваральнікі і апавядальнікі жартаў маглі мець непасрэдны вопыт узаемадзеяння. Армяне і грузіны ж, наадварот, з'яўляюцца «чужымі», таму і анекдоты пра іх хутчэй трансляюць шырокавядомыя (рускія) скрыпты гумару, а не вынікаюць з досведу стасункаў аўцюкоўцаў з гэтымі народамі.

Як паказваюць вынікі падліку колькасці жартаў пра розныя этнічныя і лакальныя групы, нават жарты пра ўсе іншыя мішэні разам складаюць меншую частку корпуса анекдотаў, сабраных Сысовым. Адпаведна, як найпапулярнейшая мішэнь жартаў у дадзеным корпусе, аўцюкоўцы заслугоўваюць асаблівай увагі.

Аўцюкоўцы як новая этнічная мішэнь беларускага гумару

Трэба адзначыць, што папулярнасці дадзенай мішэні жартаў, несумненна, спрыялі час і месца збору фальклору – менавіта ў ліпені 1995 г. у вёсках Вялікія і Малыя Аўцюкі праходзіў Першы Усебеларускі фестываль народнага гумару. Падчас фестывалю гумар аўцюкоўцаў знаходзіўся ў цэнтры ўвагі мясцовых

¹ Запісаў У. М. Сысоў у 1995 г. ад удзельнікаў Першага Усебеларускага фестывалю народнага гумару, што праходзіў у Калінкавіцкім р-не Гомельскай вобл. АІМЭФ. Ф. 20. Воп. 95. Ст. 3, 93. Арфаграфія і пунктуацыя архіўнага запісу захаваны.

жыхароў і гасцей, што паспрыяла запісу Сысовым значнай колькасці жартаў пра гэтую лакальную групу.

Феномен гумару аўцюкоўцаў цесна звязаны з фестывалем і заслугоўвае асобнай узгадкі. Ён можа лічыцца прыкладам так званай вынайздзенай традыцыі [Hobsbawm, Ranger 1992, 1], паколькі ён стаў шырока вядомы толькі ў канцы XX ст. У сучасных даследаваннях можна знайсці інфармацыю пра тое, што «[а]ўцюкоўцы вядомыя беларусам як дасціпныя, кемлівыя людзі» [Мартынкевіч 2021, 64], а перыядычныя выданні называюць Вялікія Аўцюкі «сталіцай гумару» [Весялуха 2017], аднак такі статус Аўцюкі мелі не заўсёды. Беларускія этнографы і фалькларысты XIX – пачатку XX ст., якія занатоўвалі ў тым ліку і гумарыстычныя творы (напрыклад, Еўдакім Раманаў, Павел Шэйн, Міхал Федароўскі, Уладзімір Дабравольскі, Аляксандр Сержпутоўскі і інш.) не прыводзяць у сваіх калекцыях жартаў, у якіх фігуравалі б аўцюкоўцы. Узгадку пра аўцюкоўцаў як адметную сярод палешукоў групу, можна сустрэць у Ісаака Сербавы, але ён не адзначае аніякіх асаблівасцяў іх гумару [Сербов 1914, 51]. Адсутнічаюць аўцюкоўцы і ў зборніках анекдотаў і жартаў савецкага часу (напрыклад, у грунтоўнай анталогіі беларускага гумару, складзенай Анатолем Фядосікам [1984]), і ў некаторых з больш сучасных публікацый беларускіх этнічных анекдотаў [Астапова 2014]. У той жа час у гумарыстычных творах XIX–XX стст., можна сустрэць згадкі пра палешукоў, якія нярэдка былі мішэнню анекдотаў пра дурняў: напрыклад, у анекдотах высмейваецца іх няведанне элементарных рэчаў, такіх як боты ці серп [Фядосік 1984, 111–112]. Таксама аб'ектам гумару рабіліся больш канкрэтныя лакальныя групы Палесся, напрыклад, жыхары вёсак Маркавічы [Максимов 1882, 440] і Спорава [Ставровіч 1869]. Вобраз аўцюкоўцаў часткова ўвабраў у сябе рысы вобразаў гэтых палескіх груп, якія адлюстроўваліся ў жартах пра іх. Але як мішэнь гумару аўцюкоўцы сталі папулярнымі толькі пасля – і дзякуючы – публікацыям Уладзіміра Ліпскага [1995; 2008; 2012]. Ліпскі таксама з'яўляецца ініцыятарам вышэйузгаданага фестывалю народнага гумару ў Аўцюках.

Такі аналіз кантэксту ўзнікнення і папулярнасці аўцюкоўцаў як найчасцейшай і найбольш рознабаковай мішэні этнічных анекдотаў у корпусе, сабраным Сысовым, дае магчымасць на канкрэтным прыкладзе зразумець, якім чынам працягваюць стварацца і пашырацца новыя мішэні этнічнага гумару. Сучасныя сродкі масавай інфармацыі і масавыя мерапрыемствы ствараюць магчымасці для больш хуткага распаўсюджвання этнічнага гумару – у тым ліку і гумару, што высмейвае такія новыя мішэні. У той жа час робіцца больш складаным адсачыць, наколькі гэтыя новыя мішэні папулярныя ў штодзённай гумарыстычнай камунікацыі паміж людзьмі і наколькі яны адпавядаюць звыклым шаблонам, на якіх часта будуюцца этнічныя анекдоты: напрыклад, шаблону, вылучанаму Дэвісам, згодна з якім «дурнямі» ў жартах робяцца перыферычныя народы. Адказу на гэтае пытанне і прысвечаны наступны раздзел.

Этнічныя жарты з корпуса Сысова ў кантэксте тэорыі Крысці Дэвіса

Пры вырашэнні пытання пра тое, наколькі скрыпты этнічных жартаў з беларускага корпуса суадносяцца з папулярнымі скрыптамі этнічных жартаў розных народаў (паводле тэорыі, сфармуляванай Крысці Дэвісам), трэба перш за ўсё вызначыць, якія народы можна назваць у дадзеным кантэкце «цэнтральнымі», а якія – «перыферычнымі». З аднаго боку, можа падацца лагічным лічыць «цэнтральнымі» саміх аўцюкоўцаў, бо менавіта ад іх запісваліся жарты. У такім выпадку трэба адзначыць, што «перыферычнымі» былі б этнічныя ці лакальныя групы, якія жывуць недалёка ад аўцюкоўцаў, але адрозніваюцца ад іх пэўнымі рысамі паводзінаў, мовай і г. д. Пэралік этнічных мішэняў, прыведзены вышэй, дэманструе, аднак, што сярод мішэняў аўцюкоўскіх анекдотаў, запісаных Сысовым, амаль не сустракаецца такіх груп. Адзінымі выключэннямі можна лічыць талачынцаў і ўкраінцаў. Аднак жартаў пра іх у корпусе, па-першае, няшмат (1 жарт пра талачынцаў і 2 жарты пра ўкраінцаў), а, па-другое, нават гэтыя нешматлікія жарты не заўсёды адпавядаюць канцэпцыі «перыферычнасці» дадзеных народаў у дачыненні да аўцюкоўцаў. Так, толькі ў адным з жартаў украінец высмейваецца з-за недасканаласці валодання мовай, што з'яўляецца тыповай рысай этнічных жартаў пра «перыферычныя» народы [Davies 1990, 50–63].

У той жа час на пытанне цэнтральнасці – перыферычнасці можна паглядзець з іншага боку. У сваіх даследаваннях этнічных жартаў Ліісі Лайнэстэ паказала, што ў савецкіх і постсавецкіх эстонскіх этнічных жартах пра дурняў мішэнню робяцца у тым ліку фіны (якія не з'яўляюцца больш адсталымі ці перыферычнымі ў дачыненні да эстонцаў) і самі эстонцы [Laineste 2005, 12–14]. У адказ на гэта Крысці Дэвіс зазначае, што з агульнаеўрапейскага пункту гледжання і эстонцы, і фіны з'яўляюцца «перыферычнымі» народамі, якія нярэдка рабіліся мішэнню жартаў сваіх дамінуючых суседзяў: напрыклад, у расейцаў існуюць жарты як пра фінаў, так і пра эстонцаў, таксама жарты пра «дурных фінаў» зафіксаваны ў шведскім фальклоры [Davies 2011, 261–262]. Калі падыходзіць да сабранага корпуса з такога пункта гледжання, то можна зрабіць выснову, што аўцюкоўцы з'яўляюцца хутчэй перыферэчнай групай нават у беларускім/усходнеславянскім кантэксте. Адпаведна, іх высмейванне ў вялікай колькасці жартаў – у тым ліку і тых, што паказваюць іх адсталасць, – з'яўляецца лагічным з пункта гледжання тэорыі Дэвіса. Напрыклад, такі анекдот сустракаецца ў корпусе, сабраным Сысовым, у некалькіх варыянтах:

Пра аўцюкоўскую пушку

- Аўцюкі нашлі пушку. Ну, нашлі пушку, раскапалі, пачысцілі ўсё нармальна.
– Куды, – гаворыць, – будам паліць?
– Давай на Малыя Аўцюкі.
– Не, – гаворыць, – там мой браценнік жыве. Давай лучшэ на Глінную Слободу.

Началі шарыць-шарыць, снарады не падходзяць. Загналі аднаго снарада. Ну, чым выстраліць. Давай кувалдай. Ды, как у<...>і, а яна як рванула. Параскі-дала іх. Ну, яны ўстаюць, атрухваюцца.

– Ты бачыш, – гавораць, – як грахатнула.

– Ды што тут грахатнула, вот што там цяпер у Гліннай Слабадзе робіцца¹.

Дадзены анекдот, як і некаторыя іншыя ў калекцыі Сысова, не з’яўляецца выключна аўцюкоўскім – напрыклад, адзін з яго варыянтаў у рускамоўным фальклоры выкарыстоўвае чукчаў у якасці мішэняў [Anekdot.ru 2000]. Гэта сведчыць пра тое, што гумар (пра) аўцюкоўцаў не ствараўся ў вакууме, а актыўна выкарыстоўваў сюжэты і скрыпты, якія можна знайсці ў гумары беларусаў і іншых народаў.

У той жа час варта адзначыць, што аўцюкоўцы ў анекдотах, сабраных Сысовым, могуць высмейвацца то як дурні, то як хітруны, прычым колькасць жартаў з такімі скрыптамі амаль аднолькавая: у 14 анекдотах аўцюкоўцы паўстаюць як хітруны, і ў 15 анекдотах – як дурні. Прыкладам выкарыстання этнічнага скрыпта «хітрасць» у дачыненні да аўцюкоўцаў можа быць наступны анекдот:

Як аўцюкі п’юць гарэлку

Прыходзя жанчына да суседа і гаворыць:

– Каласок², ты гэта адурэў, ці што? Нашто льеш гарэлку ў боршч?

– Дык, калі ж, калінка, мне доктар забараніў яе піць³.

У дадзеным выпадку, на першы погляд, ствараецца ўражанне, што аўцюковец перахітрыў доктара і змог абысці яго абмежаванне. Але прымаючы пад увагу той факт, што такая хітрасць у выніку можа быць шкоднай для здароўя персанажа, яна робіцца не аб’ектам павагі, а аб’ектам высмейвання.

Падобны феномен спалучэння скрыптаў «глупства» і «хітрасць» у румынскіх этнічных жартах заўважыла К. Папеску [Popescu 2011]. У румынскім гумарыстычным фальклоры такія скрыпты спалучаюць у сабе анекдоты пра венграў і цыганоў [Popescu 2011, 186–187]. Даследчыца тлумачыць гэта зменамі ў румынскім грамадстве, у выніку якіх тыя групы, што першапачаткова былі больш сацыяльна і фінансава паспяховымі, з цягам часу рабіліся больш адсталымі, і наадварот [Popescu 2011, 188]. Яна разглядала гэты феномен як магчымасць развіць тэорыю Дэвіса і пераадолець дыхатамію «глупства – хітрасць». У выпадку такога спалучэння скрыптаў у аўцюкоўскім гумары хутчэй можна

¹ Запісаў У. М. Сысоў у 1995 г. ад удзельнікаў Першага Усебеларускага фестывалю народнага гумару, што праходзіў у Калінкавіцкім р-не Гомельскай вобл. АІМЭФ. Ф. 20. Воп. 95. Ст. 3, 39. Арфаграфія і пунктуацыя архіўнага запісу захаваныя.

² «Каласкамі» ў аўцюкоўскіх гумарыстычных творах называюць аўцюкоўскіх мужчын, а «калінкамі» – аўцюкоўскіх жанчын.

³ Запісаў У. М. Сысоў у 1995 г. у в. Малыя Аўцюкі Калінкавіцкага р-на ад удзельнікаў Першага Усебеларускага фестывалю народнага гумару. АІМЭФ. Ф. 20. Воп. 95. Ст. 2, 35. Арфаграфія і пунктуацыя архіўнага запісу захаваны.

казаць пра спробу лакалізацыі сусветна папулярных скрыптаў «глупства» і «хітрасць» шляхам выкарыстання мясцовых персанажаў (а часам і назваў мясцовых населеных пунктаў, як у анекдотце «Пра аўцюкоўскую пушку»). З-за навізны аўцюкоўцаў як мішэні гумару анекдоты пра іх не мелі выразна звязанага з імі скрыпта – у адрозненне ад анекдотаў пра яўрэяў ці армян. Таму можна казаць пра тое, што на момант запісу Сысовым дадзеных анекдотаў іх стваральнікі і апавядальнікі яшчэ эксперыментавалі з рознымі скрыптамі, шукаючы найбольш прыдатныя для стварэння вобраза гэтай новай этнічнай мішэні.

Заклучэнне

Нягледзячы на тое, што архіўная калекцыя Сысова змяшчае адносна невялікую колькасць этнічных анекдотаў, іх даследаванне дае ўнікальную магчымасць убачыць своеасаблівы зрэз беларускага этнічнага гумару ў пэўных прасторава-часавых каардынатах. Па-першае, дзякуючы таму, што Сысоў не збіраў мэтанакіравана менавіта этнічны гумар, прапарцыйная колькасць этнічных анекдотаў у яго калекцыі дае пэўныя ўяўленні аб папулярнасці менавіта гэтай тэматычнай групы гумарыстычных твораў. Па-другое, выразна акрэслены кантэкст збору анекдотаў – час правядзення Першага Усебеларускага фестывалю народнага гумару і інтэрв’ю з яго ўдзельнікамі – дае магчымасць аналізаваць запісаныя Сысовым анекдоты праз прызму гэтага кантэксту, а не як адасобленыя тэксты. Па-трэцяе, дзякуючы корпусу Сысова мы можам прааналізаваць пачатак працэсу ўтварэння новай этнічнай мішэні – аўцюкоўцаў і прасачыць, як стваральнікі і апавядальнікі анекдотаў «прымяраюць» на іх розныя этнічныя скрыпты.

Кантэнт-аналіз этнічных анекдотаў з калекцыі Сысова паказвае, што сярод найпапулярнейшых мішэняў этнічнага гумару, акрамя саміх аўцюкоўцаў, можна сустрэць таксама такія групы, як яўрэі і армяне, якія з’яўляюцца тыповымі мішэнямі гумару ва ўсходнеславянскім рэгіёне. Найбольш папулярныя этнічныя скрыпты ў анекдотах з калекцыі Сысова – гэта ўніверсальныя скрыпты «глупства» і «хітрасць», якія сустракаюцца ў дачыненні да розных этнічных і лакальных груп. Гэта адпавядае тым абагульненням, якія сфармуляваў у межах сваёй тэорыі Крысці Дэвіс.

Іншы пастулат тэорыі Крысці Дэвіса, а менавіта тое, што мішэнямі этнічных жартаў пра дурняў выступаюць больш адсталыя перыферычныя групы, таксама часткова пацвярджаецца аналізам анекдотаў з калекцыі Сысова. У той жа час, улічваючы навізну асноўнай мішэні анекдотаў корпуса – аўцюкоўцаў – жарты пра іх змяшчаюць розныя і часам супрацьлеглыя этнічныя скрыпты. Такая сітуацыя абумоўлена, як ужо было зазначана вышэй, кантэкстам збору дадзеных жартаў.

Цікавым далейшым кірункам даследаванняў, такім чынам, было б прасачыць дыяхранічныя змены ў вобразе аўцюкоўцаў у беларускім гумарыстычным фальклоры. Таксама істотным кірункам можа быць далейшае вывучэнне

беларускага этнічнага гумару: папулярных мішэняў, скрыптаў, форм і практыкі ўжывання анекдотаў пра розныя нацыянальныя і этнічныя групы. Для такіх далейшых даследаванняў неабходна шырокае кола крыніц і метадычны падыход; дадзены артыкул уяўляе сабой толькі адзін крок да сістэматызацыі і аналізу беларускіх этнічных анекдотаў.

Спіс выкарыстаных крыніц

- АІМЭФ – Архіў Інстытута мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору Акадэміі Навук Беларусі. – Фонд 8. – Воп. 95. – Спр. 288.
- Астапова 2014 – Астапова, А. Белорусские анекдоты / А. Астапова // Антропологический форум. – 2014. – № 21. – С. 252–292.
- Весьялуха 2017 – Весьялуха, М. На вяселле ў Аўцюкі: а вы можаце з'есці яечню з сарака яек? / М. Весьялуха // Звязда. – 15.09.2017 [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: <http://www.zviazda.by/be/news/20170914/1505398531-na-vyaselle-u-aucyuki-vy-mozhace-zesci-yaechnyu-z-saraka-yaek>. – Дата доступу: 21.11.2023.
- Ліпскі 2008 – Ліпскі, У. Аўцюкоўскія шуры-муры / У. Ліпскі. – Мінск : Кнігазбор, 2008. – 371 с.
- Ліпскі 1995 – Ліпскі, У. Аўцюкоўцы / У. Ліпскі. – Мінск : Маст. літ., 1995. – 223 с.
- Ліпскі 2012 – Ліпскі, У. Рагатуха: п'яныя аўцюкоўскія забамбоны / У. Ліпскі. – Мінск : [б. в.], 2012. – 117, [2] с.
- Максимов 1882 – Максимов, С. Белорусская Смоленщина с соседями / С. Максимов. – Живописная Россия. – СПб ; М: [Тип.] М. О. Вольф, 1882. – Т. 3. – 490 с.
- Мартынкевіч 2021 – Мартынкевіч, С. Лінгвакультуралагічны аспект навучання беларускай мове і яго рэалізацыя ў школьным падручніку / С. Мартынкевіч // Филология в современной школе: традиции и инновации. – 2021. – № 3 (7). – С. 60–64.
- Прытуленец, Серада 2018 – Прытуленец, А., Серада, Л. Сучасны беларускі гумар як паказчык моўнага стану культуры нацыі / А. Прытуленец, Л. Серада // Славянский мир и национальная речевая культура в современной коммуникации. – 2018. – С. 275–278.
- Сербов 2014 – Сербов, И. А. Поездки по Полесью 1911 и 1912 г. / И. А. Сербов. – Вильно : Изд. Северо-Запад. отдела Императ. Рус. географ. о-ва, 1914. – 51 с.
- Ставрович 1869 – Ставрович, Ф. Село Спорово / С. Ставрович // Вилен. сборник / изд. В. Кулин. – Вильна : Печатня А. Сыркина, 1869. – С. 88–98.
- Фядосік 1984 – Фядосік, А. Жарты, анекдоты, гумарэскі / А. Фядосік. – Мінск : Навука і тэхніка, 1984. – 438 с.
- Anekdot.ru 2000 – Анеkdот № 2 021 719 010 [Электронный ресурс]. – Рэжым доступу: <https://www.anekdot.ru/id/-2021719010/>. – Дата доступу: 28.11.2023.
- Boxman-Shabtai, Shifman 2015 – Boxman-Shabtai, L., Shifman, L. When ethnic humor goes digital / L. Boxman-Shabtai, L. Shifman. // New Media, Society. – 2015. – №17(4). – P. 520–539.
- Brzozowska 2012 – Brzozowska, D. Three characters in Polish jokes. / D. Brzozowska // Estonia and Poland: Creativity and tradition in cultural communication 1/ ed. L. Laineste, D. Brzozowska, W. Chłopicki. – Tartu : ELM Scholarly Press, 2012. – P. 21–32.
- Castañar 2019 – Castañar Rubio, G. Multi-ethnic jokes in the Russian language / G. Castañar Rubio // Językoznawstwo. – 2019. – № 13. – P. 67–81.
- Castañar 2017 – Castañar Rubio, G. Tendencias del humor étnico: un análisis de chistes contemporáneos en lengua rusa / G. Castañar Rubio // Anuari de filologia. Llengües i literatures modernes. – 2017. – № 7. – P. 67–82.
- Cundall 2012 – Cundall, M. Towards a better understanding of racist and ethnic humor / M. Cundall // Humor. – 2012. – № 25 (2). – P. 155–177.
- Davies 1990 – Davies, C. Ethnic humor around the world: a comparative analysis / C. Davies. – Bloomington&Indianapolis : Indiana Univ. Press, 1990. – 404 p.

- Davies 1982 – Davies, C. Ethnic Jokes, Moral Values and Social Boundaries / C. Davies // *The British Journal of Sociology*. – 1982. – № 33 (3). – P. 383–403.
- Davies 2011 – Davies, C. Jokes and Targets / C. Davies. – Bloomington : Indiana Univ. Press, 2011. – 328 p.
- Davies 2002 – Davies, C. The Mirth of Nations / C. Davies. – New York : Routledge, 2002. – 264 p.
- Draitser 1998 – Draitser, E. Taking penguins to the movies: ethnic humor in Russia / E. Draitser. – Detroit: Wayne State University Press, 1998. – 199 p.
- Gillota 2013 – Gillota, D. Ethnic humor in multiethnic America / D. Gillota. – New Brunswick : Rutgers University Press, 2013. – 206 p.
- Hobsbawm, Ranger 1992 – Hobsbawm, E., Ranger, T. The Invention of Tradition / E. Hobsbawm, T. Ranger. – Cambridge : Cambridge Univ. Press, 1992. – 324 p.
- Kuipers 2016 – Kuipers, G., Van der Ent, B. The seriousness of ethnic jokes: Ethnic humor and social change in the Netherlands, 1995–2012 / G. Kuipers, B. Van der Ent // *Humor*. – 2016. – № 29 (4). – P. 605–633.
- Laineste, Fiadotava 2017 – Laineste, L., Fiadotava, A. Globalisation and ethnic jokes: A new look on an old tradition in Belarus and Estonia / L. Laineste, A. Fiadotava // *European J. of Humour Research*. – 2017. – № 5 (4). – P. 85–111.
- Laineste, Fiadotava 2020 – Laineste, L., Fiadotava, A. Tānapäeva etnilised naljad eesti ja valgevene internetis / L. Laineste, A. Fiadotava // *Keel ja Kirjandus*. – 2020. – № 1–2. – P. 5–29.
- Laineste 2008 – Laineste, L. Politics of joking: Ethnic jokes and their targets in Estonia (1890s–2007) / L. Laineste // *Folklore : Electronic J. of Folklore*. – 2008. – № 40. – P. 117–146.
- Laineste 2005 – Laineste, L. Targets of Estonian ethnic jokes within the theory of ethnic humour (Ch. Davies) / L. Laineste // *Folklore : Electronic J. of Folklore*. – 2005. – № 29. – P. 7–24.
- Oring 2017 – Oring, E. Jokes and their relations / E. Oring. – London : Routledge, 2017. – 192 p.
- Oring 2016 – Oring, E. Joking asides: The theory, analysis, and aesthetics of humor / E. Oring. – Denver : Univ. Press of Colorado, 2016. – 300 p.
- Popescu 2011 – Popescu, C. Understanding ethnic humour in Romanian jokes / C. Popescu // *The Pragmatics of Humour across Discourse Domains* / ed. M. Dynel. – Amsterdam : John Benjamins, 2011. – P. 173–190.
- Raskin 1985 – Raskin, V. Semantic Mechanisms of Humor / V. Raskin. – Dordrecht : Reidel, 1985. – 303 p.
- Takovski 2018 – Takovski, A. Extending ethnic humour theory / A. Takovski // *The Eur. J. of Humour Res.* – 2018. – № 6 (2). – P. 60–80.

References

- Anekdot.ru 2000 – Anekdot № 2021719010 [Electronic resource]. – Access mode: <https://www.anekdot.ru/id/-2021719010/>. – Date of access: 28.11.2023. [in Russian]
- Archiŭ Instytutu mastactvaznaŭstva, etnagrafii i faŭkloru Akademii Navuk Bielarusi [The Archive of the Institute of Art Studies, Ethnography and Folklore of the National Academy of Sciences of Belarus]. – Fond 8. – Vop. 95. – Spr. 288.
- Astapova 2014 – Astapova, A. “Vot narod, bez bat’ki uzhe kartoshku perebrat’ ne mogut”: Belorusskie politicheskie i etnicheskie anekdoty [“These people cannot even sort potatoes without their father”: Belarusian political and ethnic jokes] / A. Astapova // *Antropologicheskyy Forum* [Anthropological Forum]. – 2014. – № 21. – P. 252–292. [in Russian]
- Vesyalukha 2017 – Vesyalukha, M. Na viasiellie ŭ Auciuki: a vy možacie zjesci jaječniu z saraka jajek? [To a wedding in Auciuki: So can you eat a forty-egg omelette?] / M. Vesyalukha // *Zviazda* [The Star] on 15/09/2017. Access mode: <http://www.zviazda.by/be/news/20170914/1505398531-na-vyaselle-u-aucyuki-vy-mozhace-zesci-yaechnyu-z-saraka-yaek>. – Date of access: 21.11.2023. [in Belarusian]
- Boxman-Shabtai, Shifman 2015 – Boxman-Shabtai, L., Shifman, L. When ethnic humor goes digital / L. Boxman-Shabtai, L. Shifman // *New Media, Society*. – 2015. – № 17 (4). – P. 520–539.

Brzozowska 2012 – Brzozowska, D. Three characters in Polish jokes. / D. Brzozowska // Estonia and Poland: Creativity and tradition in cultural communication 1 / ed. L. Laineste, D. Brzozowska, W. Chłopicki. – Tartu : ELM Scholarly Press, 2012. – P. 21–32.

Castañar Rubio 2019 – Castañar Rubio, G. Multi-ethnic jokes in the Russian language / G. Castañar Rubio // *Językoznawstwo*. – 2019. – № 13. – P. 67–81.

Castañar Rubio 2017 – Castañar Rubio, G. Tendencias del humor étnico: un análisis de chistes contemporáneos en lengua rusa / G. Castañar Rubio // *Anuari de filologia. Llengües i literatures modernes*. – 2017. – № 7. – P. 67–82.

Cundall 2012 – Cundall, M. Towards a better understanding of racist and ethnic humor / M. Cundall // *Humor*. – 2012. – № 25 (2). – P. 155–177.

Davies 1990 – Davies, C. Ethnic humor around the world: a comparative analysis / C. Davies. – Bloomington&Indianapolis : Indiana Univ. Press, 1990. – 404 p.

Davies 1982 – Davies, C. Ethnic Jokes, Moral Values and Social Boundaries / C. Davies // *The British J. of Sociology*. – 1982. – № 33 (3). – P. 383–403.

Davies 2011 – Davies, C. Jokes and Targets / C. Davies. – Bloomington : Indiana Univ. Press, 2011. – 328 p.

Davies 2002 – Davies, C. The Mirth of Nations / C. Davies. – New York : Routledge, 2002. – 264 p.

Draitser 1998 – Draitser, E. Taking penguins to the movies: ethnic humor in Russia / E. Draitser. – Detroit : Wayne State Univ. Press, 1998. – 199 p.

Fiadosik, A. Žarty, aniekdoty, humareski [Jokes, canned jokes, witticisms] / A. Fiadosik. – Minsk : Navuka i tehnika, 1984. – 438 p. [in Belarusian]

Gillota 2013 – Gillota, D. Ethnic humor in multiethnic America / D. Gillota. – New Brunswick : Rutgers University Press, 2013. – 206 p.

Hobsbawm, Ranger 1992 – Hobsbawm, E., Ranger, T. The Invention of Tradition / E. Hobsbawm, T. Ranger. – Cambridge : Cambridge Univ. Press, 1992. – 324 p.

Kuipers, Van der Ent 2016 – Kuipers, G., Van der Ent, B. The seriousness of ethnic jokes: Ethnic humor and social change in the Netherlands, 1995–2012 / G. Kuipers, B. Van der Ent // *Humor*. – 2016. – № 29 (4). – P. 605–633.

Laineste, Fiadotava 2017 – Laineste, L., Fiadotava, A. Globalisation and ethnic jokes: A new look on an old tradition in Belarus and Estonia / L. Laineste, A. Fiadotava // *European Journal of Humour Research*. – 2017. – № 5 (4). – P. 85–111.

Laineste, Fiadotava 2020 – Laineste, L., Fiadotava, A. Tänapäeva etnilised naljad eesti ja valgevene internetis / L. Laineste, A. Fiadotava // *Keel ja Kirjandus*. – 2020. – № 1–2. – P. 5–29.

Laineste 2008 – Laineste, L. Politics of joking: Ethnic jokes and their targets in Estonia (1890s – 2007) / L. Laineste // *Folklore : Electr. J. of Folklore*. – 2008. – № 40. – P. 117–146.

Laineste 2005 – Laineste, L. Targets of Estonian ethnic jokes within the theory of ethnic humour (Ch. Davies) / L. Laineste // *Folklore : Electr. J. of Folklore*. – 2005. – № 29. – P. 7–24.

Lipski 1995 – Lipski, U. Aŭciukoŭcy [Natives of Auciuki] / U. Lipski. – Minsk : Mast. lit., 1995. – 223 p. [in Belarusian]

Lipski 2008 – Lipski, U. Aŭciukoŭskija ŭry-mury [The love stories of Auciuki] / U. Lipski. – Minsk : Knihazbor, 2008. – 371 p. [in Belarusian]

Lipski 2012 – Lipski, U. Rahatucha: pjanyja aŭciukoŭskija zabambony [Guffaw: the drunken shenanigans of Auciuki residents] / U. Lipski. – Minsk : Self-published, 2012. – 117, [2] p. [in Belarusian]

Maksimov 1882 – Maksimov S. Belorusskaja Smolenshina s sosedjami [Belarussian Smolensk region with its neighbours] / S. Maksimov. – Zhivopisnaja Rossiya [Picturesque Russia]. – SPb. ; M. : [Tip.] M. O. Vol'f, 1882. – T. 3. – 490 p. [in Russian]

Martynkievič 2021 – Martynkievič, S. Linhvakulturalahičny aspiekt navučannia bielaruskaj movie i jaho realizacija ŭ škołnym padručniku [Linguistic-cultural aspect of teaching the Belarusian language and its implementation in the school textbook] / S. Martynkievič // *Filologija v sovremennoj shkole: tradicii i innovacii* [Philology in modern school: traditions and innovations]. – 2021. – № 3 (7). – C. 60–64. [in Belarusian]

Oring 2017 – Oring, E. Jokes and their relations / E. Oring. – London : Routledge, 2017. – 192 p.

Oring 2016 – Oring, E. Joking asides: The theory, analysis, and aesthetics of humor / E. Oring. – Denver : Univ. Press of Colorado, 2016. – 300 p.

Popescu 2011 – Popescu, C. Understanding ethnic humour in Romanian jokes / C. Popescu // The Pragmatics of Humour across Discourse Domains / ed. M. Dynel. – Amsterdam : John Benjamins, 2011. – P. 173–190.

Pritulenec, Sereda 2018 – Pritulenec, A., Sereda, L. – Sučasny bielaruski humor jak pakazčyk moŭnaha stanu kultury nacyi [Contemporary Belarusian humor as an indicator of the linguistic state of the nation's culture] / A. Pritulenec, L. Sereda // Slavjanskij mir i nacional'naja rečevaja kul'tura v sovremennoj kommunikacii [The Slavic world and national speech culture in contemporary communication]. – 2018. – P. 275–278. [in Belarusian]

Serbov 1914 – Serbov, I. Poezdki po Poles'ju 1911 i 1912 [Trips around Poles'e in 1911 and 1912] / I. Serbov. – Vilno : Izd. Severo-Zapad. Otd. Imperat. Rus. Geograf. O-va, 1914. – 51 p. [in Russian]

Stavrovich 1869 – Stavrovich F. Selo Sporovo [Sporovo village] / S. Stavrovich // Vilenskii sbornik [Vilno anthology] / izd. V. Kul'in. – Vil'na : Pechatnya A. Syrkina, 1869. – P. 88–98. [in Russian]

Takovski 2018 – Takovski, A. Extending ethnic humour theory / A. Takovski // The Eur. J. of Humour Research. – 2018. – № 6 (2). – P. 60–80.

Vesyalukha 2017 – Vesyalukha, M. Na viasiellie ŭ Aŭciuki: a vy možacie zjesci jaječniu z saraka jajek? [To a wedding in Auciuki: So can you eat a forty-egg omelette?] / M. Vesyalukha // Zviazda [The Star] on 15/09/2017. Access mode: <http://www.zviazda.by/be/news/20170914/1505398531-na-vyaselle-u-aucyuki-vy-mozhace-zesci-yaechnyu-z-saraka-yaek>. – Date of access: 21.11.2023. [in Belarusian]

У рэдакцыю наступіў 29.11.2023

Інфармацыя пра аўтара

Фядотава Анастасія Андрэеўна – старшы навуковы супрацоўнік Эстонскага літаратурнага музея / дацэнт Ягелонскага ўніверсітэта, кандыдат навук у галіне фалькларыстыкі, г. Тарту, вул. Ванемуізе 42, 51003, Эстонія. Email: anastasiya.fiadotava@folklore.ee

Information about the author

Fiadotava Anastasiya A. – senior Research Fellow at the Estonian Literary Museum / Assistant Professor at the Jagiellonian University, PhD in folkloristics, Tartu, Vanemuise str. 42, 51003, Estonia. Email: anastasiya.fiadotava@folklore.ee

Для спасылак: Фядотава, А. Адлюстранне этнічных мішэняў і скрыптоў у жартах з архіўных матэрыялаў Уладзіміра Сысова / А. Фядотава // Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні: зб. навук. пр. – Мінск: Беларус. навука, 2024. – Вып. 11. – С. 183–196. DOI: 10.29235/2411-2763-2024-11-183-196

To cite: Fiadotava A. Depiction of Ethnic Targets and Scripts in Jokes from Uladzimir Sysou's Archive, Bielaruski falklor: materyjaly i dasliedavanni, 2024, iss. 11, pp. 183–196. DOI: 10.29235/2411-2763-2024-11-183-196

АЛЕНА ЛЯШКЕВІЧ

КУЛІНАРНЫ КОД МАСЛЕНІЧНАЙ АБРАДНАСЦІ БЕЛАРУСІ І ПАДЛЯШША

Варшаўскі ўніверсітэт, Польшча

Ключавыя словы: Масленіца, Запусты, каляндарнае свята, кулінарны код, стравы, застолле.

Анотацыя. Цель статьи – рассмотреть, как кулинарный код культуры проявляется в масленичных обрядах Беларуси и Подляшья (регион на востоке Польши, где на границе с Беларусью проживают в том числе этнические белорусы). Задачи: проанализировать названия праздничного периода, происхождение которых мотивировано кулинарным кодом, определить масленичные блюда и охарактеризовать роль застолий в масленичном обрядовом цикле. В статье использована этнолингвистическая методология. Текст написан на основе опубликованных источников, архивных и полевых материалов, собранных в Беларуси и на Подляшье. Кулинарный код – один из главных элементов масленичного обрядового цикла: через него «программируется» благополучие крестьянского хозяйства на предстоящий год, с его помощью формируется большинство местных названий праздника в Беларуси и на Подляшье (*Масленіца, Запусты, Запускі, Загавіны* и их варианты). Обильное застолье символически влияет на благополучие в следующем году по принципам магии подобия. По всей Беларуси в качестве праздничной масленичной еды используются молочные продукты и блины, но в локальных традициях масленичными могут считаться и другие блюда. Употребление мясных продуктов на неделе перед Великим постом имеет религиозные и местные особенности: католики, а также информанты, конфессиональная принадлежность которых не указана, в основном из Западной Беларуси, считают мясные блюда обязательными, а запрет на употребление мяса обусловлен влиянием православной церкви и местных традиций. На Подляшье во время исследований 2022–2023 гг. информанты почти не упоминали об особых масленичных блюдах. Общепольская традиция есть пончики в Жирный четверг постепенно распространяется и на Подляшье. Масленичные застолья в Беларуси чаще были семейными и реже – дружеско-соседскими, а на Подляшье – наоборот. Застолья остаются характерной чертой Масленницы на Подляшье, но состав блюд не отличается от застолий на другие праздники.

Ключевые слова: Масленница, Запусты, календарный праздник, кулинарный код, блюда, застолье.

ALENA LESHKEVICH

CULINARY CODE OF MASLENICA (SHROVETIDE) RITES IN BELARUS AND PODLASIE

The University of Warsaw, Poland

The article aims to research how the culinary code of culture manifests itself in the Shrovetide rituals of Belarus and Podlasie (a region in eastern Poland, where ethnic Belarusians live on the border

with Belarus). The tasks are to analyse the names of the festive period whose origin is motivated by the culinary code, to identify Shrovetide dishes, and to characterise the role of feasts in the Shrovetide ritual cycle. The article uses ethnolinguistic methodology. The text is written based on published sources, archival and field materials collected in Belarus and Podlasie. The culinary code is one of the main elements of the Shrovetide ritual cycle: it is used to “program” the prosperity of the peasant household for the coming year and to form the majority of local names of the holiday in Belarus and Podlasie (Maslenitsa, Zapusty, Zapusti, Zagaviny, and their variants). Abundant feasts symbolically influence the prosperity in the next year according to the principles of similarity magic. Throughout Belarus dairy products and pancakes are used as festive Shrovetide food, but in local traditions, other dishes can be considered Shrovetide. The consumption of meat products in the week before Lent has religious and local peculiarities: Catholics, as well as informants whose confessional affiliation is not specified, mostly from western Belarus, consider meat dishes obligatory, while the prohibition of meat consumption is due to the influence of the Orthodox Church and local traditions. In Podlasie, during the 2022–2023 field research, informants made almost no mention of special Shrovetide dishes. The common Polish tradition of eating donuts on Fat Thursday is gradually spreading to Podlasie. Shrovetide feasts in Belarus were more often family and less often friendly-neighbourly, while in Podlasie – vice versa. The feasts remain a characteristic feature of the week before Lent in Podlasie, but dishes do not differ from those on the feasts on other holidays.

Keywords: Shrovetide, Carnival, Maslenica, Zapusty, calendar rites, culinary code, dishes, feast.

Мэта гэтага артыкула – разгледзець, як кулінарны код культуры праяўляецца ў масленічнай абраднасці Беларусі і Падляшша (рэгіён ва Усходняй Польшчы, дзе на памежжы з Беларуссю жывуць у тым ліку этнічныя беларусы). Задачы – прааналізаваць назвы святочнага перыяду, утварэнне якіх матывавана кулінарнымі кодам, вызначыць масленічныя стравы і ахарактарызаваць ролю застолля ў масленічнай абраднасці. У артыкуле выкарыстоўваецца этналінгвістычная метадалогія. Этналінгвістычны падыход у фальклорных даследаваннях дае магчымасць прасачыць, як коды культуры праяўляюцца ў мове, аднавіць першаснае значэнне некаторых фальклорных назваў.

У дысертацыі «Беларуская Масленіца: семантыка, сюжэты, рэгіянальна-лакальныя асаблівасці», абароненай у 2020 г., найбольшая ўвага надаецца вербальнаму, акцыянальнаму і прадметнаму кодам масленічнай абраднасці [Ляшкевіч 2020]. Між тым кулінарны код займае значнае месца і, на думку антрапалага А. Тэста, хоць і звязаны з акцыянальным, праз значнасць сферы харчавання падчас карнавалу «можа разглядацца як аўтаномны сімвалічны код, хоць і адзінасны з усімі астатнімі» [Testa 2021, 31].

Для выдання «Масленіца. Абрад. Песні. Напевы» ў серыі «Беларуская народная творчасць» была распрацавана класіфікацыя матэрыялу, якая адлюстроўвае найбольш істотныя складнікі масленічнай абраднасці: Дзедавы тыдзень і Масленічныя Дзяды, абыход двароў, ушанаванне павітух, дзеянні з калодкай і сінанімічнымі прадметамі, абрадавае пераапраананне, ігрышчы і рытуальныя бясчынствы моладзі, гульні (у тым ліку пахавальныя), гуканне вясны, гушканне на арэях / скаканне на дошцы, катанні, прыкметы і варажба, забароны і прадпісанні, стравы і застоллі, гасцяванні і кірмашы, масленічныя вогнішчы, звычаі пачатку Вялікага посту, прыгаворы і прыказкі, песні (жартоўныя, дражнілкі, любоўныя, сямейна-побытавыя, апяванне рэалій свята) [Масленіца 2020] –

стравы і застоллі займаюць важнае месца ў беларускім масленічным абрадавым цыкле [Масленіца 2020, 386–395].

У канцэпцыі М. Бахціна аб'яднанне выступае як адна з рыс народна-святочнай сістэмы вобразаў, уласцівых і часу карнавалу. На карнавальным пляцы матэрыяльна-цясесны ніз перамагаў штодзённую ўзнёсласць і рацыянальнасць, што праяўлялася ў тым ліку ў празмерным спажыванні ежы і напояў [Бахтин 1965]. Адзін з галоўных даследчыкаў карнавалу ў Польшчы, тэатразнаўца В. Дудзік выказвае думку: «Праз уяўненне таго, што падлягае штодзённай табуізацыі, як нястрыманасць у ежы і піцці... карнавальныя практыкі былі б відам сімвалічнай рэакцыі на – ужываючы тэрміналогію Фрэйдэ – рэпрэсіўны характар культуры», але адразу ж адзначае, што сацыяльны аспект у тлумачэнні сутнасці карнавалу здаецца яму больш істотным за псіхалагічны, а часовае ўсталяванне «свету навыварат» інстытуцыялізуе непарадак [Dudzik 2005, 105]. Аб'яднанне інтэрпрэтуе як парушэнне штодзённага парадку А. Тэста: «...празмернае спажыванне і, адпаведна, марнатраўства, якія характарызавалі рытуальны час карнавалу, фактычна структуравалі двайную апазіцыйную розніцу з пазацырыманняльным і несвяточным часам звычайнасці: падчас карнавалу нармальныя адносіны са сферай харчавання (і звязанымі з ёй практыкамі і нормаў) былі перавернуты і кадыфікаваны праз пэўны від ежы, мяса, і пэўны від мяса, свініну» [Testa 2021, 34–35].

Артыкул напісаны на аснове апублікаваных крыніц, архіўных і палявых матэрыялаў, сабраных у Беларусі і ва ўсходнепольскім рэгіёне Падляшша, дзе на мяжы з Беларуссю жывуць у тым ліку этнічныя беларусы (згодна з картамі Я. Ф. Карскага, М. В. Доўнар-Запольскага, Р. Ф. Эркerta і А. Ф. Рыціха ўсходняе Падляшша з'яўляецца часткай беларускай этнічнай тэрыторыі [Атлас 2004, 76]). Палявыя даследаванні на Падляшшы праводзіліся ў 2022–2023 гг. у Беластоцкім і Гайнаўскім паветах (Міхалова, Грудэк і вёскі вакол іх, а таксама вёскі Ялоўка, Семяноўка і Бабіна Гара), зусім блізка ад мяжы з Беларуссю. Большасць размоўцаў можна аднесці да наступных катэгорый:

праваслаўныя, якія самавызначаюцца як беларусы альбо палякі;

жанчыны, што нарадзіліся ў праваслаўных сем'ях, але выйшлі замуж за католікаў і пачалі хадзіць у касцёл;

католікі, якія самавызначаюцца як палякі.

Усе размовы праводзіліся па-беларуску: пытанні задаваліся на літаратурнай мове, а інфарманты адказвалі на мясцовай гаворцы. У цытатах захаваны дыялектныя асаблівасці.

Назвы свята

У беларускай літаратурнай мове прынятая назва свята *Масленіца*, хаця ў некаторых лакальных традыцыях (пераважна ў Заходняй Беларусі) яна асацыюецца хутчэй з сучаснымі масавымі гуляннямі, з мерапрыемствамі, арганізаванымі работнікамі культуры, а не з даўнімі мясцовымі звычаямі¹. У нека-

¹ Пра гэта можна прачытаць падрабязней у артыкуле аўтаркі [Ляшкевіч 2016].

торых мясцовасцях назва *Масленіца* папросту ўспрымаецца як чужая. У гэтым святле вельмі ілюстратыўныя наступныя запісы:

У нас Масленіцы не было. Святкавалі Папелец¹.

Я з Заходняй Беларусі. Не ведаю такога свята – Масленіца. Мая мама таксама нікога пра яго не казала. У нас былі Запусты².

Масленіцу ў нас не празнавалі... Улас быў, так і празнавалі [Масленіца 2020, 409].

У нас Масленіца не адзначалася, гэта ў нас называлася Валося. Гэта быў чацвер перад Запускамі [Масленіца 2020, 413].

Найбольш распаўсюджаная ў Беларусі назва для перыяду перад Вялікім постам – *Масленіца* і яе дыялектныя варыянты *Масленка*, *Маслена(я)*, *Маслены(ая) тыдзень (нядзеля)*. Толькі на Заходнім Палессі, дзе назіраецца найбольшая разнастайнасць хранонімаў, зафіксаваны назвы *Масніца*, *Масна нядзеля*, *Маслеца*. Назва *Масленіца* ўтворана ад наймення *масла*, якога шмат спажываюць у гэты перыяд. У Беларусі сустракаецца таксама хранонім *Сырніца*³, ад *сыр* – таксама характэрная для свята ежа.

Запускі – як назва апошняга дня перад Вялікім постам – зафіксавана ў басейне Нёмана і Шчыры, а таксама па цячэнні Прыпяці і на Заходнім Палессі. Арэал распаўсюджвання гэтай назвы працягваецца на Падляшшы. Хранонім *Запусты* сустракаецца на Панямонні і Падзвінні, а *Запўсты* – у басейне Віліі. Ва Усходняй Беларусі ў асноўным казалі *Загавіны* і *Загвіны* [Ісачанкава 2001а, 51, 60]. Апошняя назва паходзіць ад дзеяслова, што апісвае масленічнае харчаванне ў адрозненне ад поснага: *(за)гавець* і сустракаецца таксама на Віленшчыне ў форме *Загаўлены*: *Ну на Запусты збірацца тэж таксама ўжо гавець. Эта ўжо Загаўлены. Ну ўжо гавець там жаж.* [Внуковіч 2016, 446]. Такім чынам, антонімам да *(за)гавець* будзе *разгавецца* – выйсці з посту, пачаць ужываць няпосную ежу. Этымалагічны слоўнік рускай мовы падае такія ж значэнні і даводзіць, што словы выводзяцца ад праславянскага кораня:

От рус.-цслав., др.-рус. *загов, ти, -ю* ‘начать говеть, поститься’ из *за-°* и *говѣти, -ѣю* и *говлю* ‘благоговеть’, ‘воздерживаться’, ‘поститься’ < прасл. **gověti*, **govjъ* (затем **govějъ*) ‘относиться с уважением, боязнь’, ‘способствовать, благоприятствовать’, (вост. и южн.) ‘воздерживаться (от еды, питья)’ [Аникин 2023, 193].

Хранонім *Запусты* стаіць у некаторай ступені асобна ад іншых намінацый святочнага перыяду. Ёсць тэндэцыя разглядаць яго або як прыналежны вузкалакальнай традыцыі беларусаў-католікаў у паўночна-заходняй частцы краіны з адметнай абрадавай часткай, або як больш арганічную, чым *Масленіца*, ужы-

¹ Зап. А. І. Ляшкевіч у 2016 г. у Мінску ад Г. А. Гурло, культработніцы з Капыльскага р-на Мінскай вобл.

² Зап. А. І. Ляшкевіч у 2019 г. у Мінску ад І. Л. Капылова, 1967 г. н., нар. у Пастаўскім р-не Віцебскай вобл.

³ АІМЭФ. Ф. 8. Воп. 1. Спр. 47. Сш. 1. Арк. 26–30. Зап. М. Я. Грынблат у 1960 г у в. Бачышча Мішневіцкага с/с Сіроцінскага р-на (цяп. Шумілінскі р-н) Віцебскай вобл. ад Ганны Іванаўны Кандрацэвай, 1893 г. н., непісьм.

ваную ў гістарычных крыніцах назву [Барвенава 2012]. Арэал распаўсюджвання гэтага храноніма ў Беларусі прымыкае да польскага, а па-за паўночна-заходняй часткай краіны назва *Запусты* сустракаецца ў адзінкавых фіксацыях у Камянецкім¹, Кобрынскім, Маларыцкім, Брэсцкім [Толстая 2005, 101–102], Бярэзінскім [Ісачанкава 2001а, 60], Мазырскім², Жыткавіцкім³ р-нах.

У Польшчы *zapusty* – самая распаўсюджаная назва перыяду перад Вялікім постам. Першая версія яе паходжання – што гэта другасная форма ад *mięsopust*, якое, у сваю чаргу, з’яўляецца калькай – перакладам з лацінскага *carnis privium* і італьянскага *carnevale*, *carnem levare* – «развітанне з мясам». Другая версія, якую падтрымлівае этнограф Т. Баранюк, – ад старапольскага *zapust*, што значыць «маладое дрэўца, якое расце на месцы ссечанага старога» і *pust* – «лес, бор». Спасылаючыся на даследаванні У. Тапарова, які даводзіў, што карань *pust* у індаеўрапейскіх мовах пазначаў «узростанне раслін, квітненне», Т. Баранюк выказвае думку, што «*zapust* выражае пэўны стан прыроды: маладое, якое вырастае на месцы старога». У календары, такім чынам, гэта слова ілюструе пераход ад перыяду карнавалу да посту, зразуметы як «адраджэнне, штогадовая актуалізацыя ў абрадавых практыках». У такім выпадку ўжо значэнне храноніма *mięsopust* тлумачыцца як другаснае, «якое пад уплывам касцёльнай лаціны дапаўняе сэнс *zapust* і *pust* паняццем *mięso*» [Baraniuk 1999, 7, 12–13].

Думкі Т. Баранюка аспрэчвае В. Дудзік, разважаючы, «чаму карнавал толькі ў славянскіх краінах (і мовах) павінны быць выведзены са сваю назву з батанічнага ядра, не маючы адпаведніка ў першасных назвах запустаў, якія функцыянуюць у раманскіх ці германскіх мовах» [Dudzik 2005, 30]. А. Гавал адзначае, што «паходжанне тэрміна *zapust* не да канца высветленае», а тэорыю Т. Баранюка акрэслівае як «адну з цікавых інтэрпрэтацый» [Gawel 2013, 82]. Улічваючы, што ў Беларусі хранонімы *Запусты*, *Запускі* і *Загавіны* могуць адносіцца не толькі да пярэдадня Вялікага посту, але і іншых – Піліпаўскага, Пятроўскага, Спасаўскага [Толстая 2005, 99–102], версія Т. Баранюка патрабавала б дадатковых даследаванняў.

Адпаведна этымалагічнаму слоўніку рускай мовы:

«Сущ. *запускъ* ‘заговенье’ XV в. ~ XIII в. (СлРЯ XI–XVII 5: 281), блр. *запускі* мн., ст.-блр. *запускі* мн. ‘то же’ (ГСБМ 11: 114), вероятно, девербатив от глг. *запустить/запустить* в знач. типа ‘сделать свободным, пригодным для использования’ (ср. СлРЯ XVIII 8: 70), т. е. ‘заговенье’ = ‘время полной свободы в еде’. Из близких форм ср. *взапуски*° ‘наперегонки’ (РЭС 7: 106) и диал. *запуск* в разных знач. (СРНГ 10: 367).

¹ АІМЭФ. Ф. 9. Воп. 5. Спр. 45. Арк. 45. Зап. А. І. Ляшкевіч і Ю. Ю. Атрошчанка ў 2019 г. у в. Вайская Камянецкага р-на Брэсцкай вобл. ад Вольгі Мікалаеўны Тур, 1940 г. н., нар. у в. Праходы.

² АІМЭФ. Ф. 9. Воп. 5. Спр. 45. Арк. 15. Зап. В. І. Басько ў 2005 г. у в. Іванкаўшчына Мазырскага р-на Гомельскай вобл. ад Хрысціны Мікітаўны Суханіцкай, 1914 г. н., мясц., Надзеі Паўлаўны Патапенкі, 1928 г. н., мясц., Таццяны Паўлаўны Гусак, 1925 г. н., нар. у в. Мышкова.

³ АІМЭФ. Ф. 8. Воп. 83. Спр. 213. Сш. 1, № 4, 12. Зап. Л. М. Салавей у 1983 г. у в. Залюціцы Жыткавіцкага р-на Гомельскай вобл. ад Адама Сцяпанавіча Кажовіча, 1908 г. н., і Пелагеі Якаўлеўны Кажовіч, 1913 г. н.

Рус. *запустить*, совр. *запустить* (= укр. *запустіти*, польск. *zariścić* и т. п., см. ЭСРЯ МГУ 2/6: 57; о рус. диал. *запустіть* см. СРНГ 10: 368) < за-° и *пустити*, *пустіть*, ср. ст.-слав. поустити и др. < **pustiti* 'опустошить, оставить пустым, оставить на самотек' (от **pustъ* 'пустой'), отношение кот. к родственному рус. (за)пуска́ть не вполне ясны (см. подр. Фасм. 3: 410, 411; ESJSS 12: 735)» [Аникин 2023, 328].

Такім чынам, хранонімы *Запусты*, *Запускі*, *Загавіны* і іх варыянты паходзяць ад дзеясловаў *запусціць*, *запускаць*, *загавець* [Ісачанкава 2001а, 51] і пазначаюць развітанне з ежай жывёльнага паходжання, уступленне ў пост.

Як адзначае М. А. Ісачанкава, «часта цяжка аддзяліць назвы ўсяго тыдня ад нядзелі на гэтым тыдні» [Ісачанкава 2001а, 42], і назва *Запусты* таксама сустракаецца ў абодвух значэннях, часта побач з іншымі хранонімамі:

*Масьленіца перш, а тады Запусты*¹;

[У вас так і звалася, «Зáпусты»?] Ага, Зáпусты ж ужо будуць! [«Масьленка» не гаварылі ў вас?] А бывае, што кажуць «Ужо Масьленіца!» Эта як хто называець. Іна ж ужо перад самым пóстам... [І колька дней Зáпусты?] Толька адзін дзень. У нядзе... у васкрасенне. А назаўтра ўжэ тады пост...²;

*Масленая нядзеля, а свята – адно васкрасенне, Запусты, Загавіны*³.

У апісаннях *Запустаў* як у асноўным арэале на паўночным захадзе Беларусі, так і па-за ім сустракаюцца згадкі пра гушканне на арэях, катанні на конях, гасцяванні, як і ў апісаннях *Масленіцы*. Аповеды католікаў пра *Запусты* вылучаюцца звесткамі пра абавязковае ўжыванне мясной ежы.

На думку М. А. Ісачанкавай, большасць народных назваў *Масленіцы*, што бытуюць у Беларусі, – гэта пераасэнсаванне царкоўных найменняў *мясапуст* і *Сырны тыдзень*, якія з'явіліся пасля перакладаў царкоўных кніг з грэчаскай мовы – хранонімы з коранем *-масл-* узніклі следам за *сырны*. Даволі рэдкія назвы, не звязаныя з ежай і царкоўнай тэрміналогіяй, – *Маладзякова нядзеля*, *крівыя вечары*, *святы вечар* [Ісачанкава 2001а].

Разнастайнасць хранонімаў, уласцівых для масленічнага тыдня на Заходнім Палессі, адзначала Т. А. Агапкіна. Там сустракаюцца нехарактэрныя для астатняй тэрыторыі Беларусі формы *Пушчненне* і *Зáпусцень*. На Усходнім Палессі фіксуецца назва *Белая нядзеля*, у Столінскім р-не – *Прощальны тыждень* (хаця сам звычай *прашчацца* – прасіць адно ў аднаго прабачэння перад Пóстам – сустракаецца толькі ва ўсходнім Палессі) [Агапкина 1995, 21–22]. Назва *Белая нядзеля* (*Белы тыдзень*) у беларусаў найбольш характэрна для перадвельікоднага тыдня [Толстая 2005, 36; Швед 2011, 45], а ў паўднёвых славян замацавана за *Масленіцай*, што М. І. Талстой звязваў з колерам рытуальнай малочнай ежы гэтага перыяду [Толстой 1995, 154]. Радок *Масленіца – белы сыр* вельмі часта

¹ АІМЭФ. Мг. 20-87-2/II. № 7–8. Зап. Н. І. Гуд у 1987 г. у в. Ваўча Докшыцкага р-на Віцебскай вобл. ад Я. І. Дзямешка, 1920 г. н.

² АІМЭФ. Мг. 20-87-6. № 10. Зап. Т. К. Цяпкова і Н. І. Гуд у 1987 г. у в. Параф'янава Докшыцкага р-на Віцебскай вобл. ад Юліі Іпалітаўны Русаковіч, 1912 г. н.

³ АІМЭФ. Ф. 8. Воп. 2. Спр. 43. Сш. 6. Арк. 13. Зап. М. Я. Грынблат у 1971 г. у в. Мікуліна Глыбоцкага р-на Віцебскай вобл. ад Вольгі Пятроўны Бабіч, 1888 г. н., з в. Летнікі.

сустракаецца ў беларускіх масленічных песнях [Басько, Варфаламеева 2001, 42–43; Мажэйка, Варфаламеева 1999, 48–49; Музычныя 2006, № 17 і інш.]. У беларускім фальклоры белы колер асацыюецца з жыццёвай сілай, плоднасцю, вытворчай патэнцыяй, што І. А. Швед тлумачыць у тым ліку магчымымі сувязямі з колерам малака, і ў той жа час – з пустатой, лімінальнасцю, іншасветам, пачаткам [Швед 2011, 45]. Такім чынам, хранонім *Белая нядзеля*, звязаны з Масленічным ці перадвелькодным тыднем, адлюстроўвае блізкасць гэтых свят да веснавога навалецца і сімваліку пачатку, закладання дабрабыту на наступны сельскагаспадарчы год.

Кулінарнымі рэаліямі матывуюцца і іншыя хранонімы:

Апошні тыдзень перад Масьленкай завецца «рабой нядзеляй»; па народным тлумачэнні завецца ён так таму, што ў гэты тыдзень дазваляецца есці малако і мяса, ня пільнуючы пастоў – серады і пятніцы; на маслянку-ж ва ўсе дні ядуць толькі малочнае ня ўжываючы мясага [Шлюбскі 1927, 60].

Рабы тыдзень выступае як культурны антонім *сплашному*, да якога, у сваю чаргу, культурны сінонім – *всё(ё)дная няделя* (Смаленшчына) [Дорохова 2003, 694].

У даследаваных падляшскіх вёсках часта сустракаецца назва свята *Запускі*. Яна выкарыстоўваецца і для азначэння ўсяго тыдня перад Вялікім постам, і толькі для нядзелі, і для нядзелі з суботай. Слова *Запусці* ўспрымаецца як польскае, неўласцівае для мясцовых беларускіх гаворак, альбо выкарыстоўваецца для азначэння каталіцкіх святаў. Сустракаецца таксама меркаванне, што *Запусці у аўторак у католікаў, а ў нядзелю ў праваслаўных*¹. Часам кажуць *Запусці*, альбо *Запусці*. Пад гэтай назвай могуць разумець нядзелю альбо нядзелю з суботай: *То Масленіца то зналі, што е, але не было такога, не рабілі ніякіх забав, нічога на Масьленіцу. Было на тыдзень перад Запустамі. [Запусці гулялі адзін дзень?] У суботу і в нядзелю. Зачыналі в суботу увэчары і в нядзелю. Да вэчара. А на Масляну то не, не было ніякіх*² – як і ў Беларусі, словам *Запусці* могуць пазначаць канец больш доўгага перыяду, *Масленіцы*. Часам хранонім *Запусці* складана адрозніць ад пазначэння аднайменнага застолля ў гэты дзень альбо перыяд, як у папярэднім цытаце, а часам пад *запустамі* яўна разумеецца застолле: *Ходыцца до цэрквы і знаемо, колы, батюшка кажа, начынаецца Вэлікі Пост... І тоды вжэ пэрэд тым Вэлікім постом робім запусты. Пішэважне в нэдэлю то вжэ до цэрквы ідэцца, то вжэ пэрэд нэдэлю робяцца тыя запусты... То вжэ в суботу тыя запусты зробяцца, бо в нэдэлю пойдыцца до цэрквы, а в понэділок вжэ пост*³. У літаратуры сустракаюцца назвы *zagowki* [Gawel 2013, 82] і *zagłowski* [Podlasie 2016, 198] як уласцівыя для Пад-

¹ Зап. А. Ляшкевіч у 2022 г. у в. Ялоўка гм. Міхалова Беластоцкага пав. Падляшкага ваяв. ад Валянціны Кавалёўскай, 1941 г. н., правасл., мясц.

² Зап. А. Ляшкевіч і Т. Уласевіч у 2022 г. у в. Сацы гм. Нараў Гайнаўскага пав. Падляшкага ваяв. ад Яўгеніі Андрэюк, 1932 г. н., мясц., правасл.

³ Зап. А. Ляшкевіч у 2022 г. у в. Тапілец ад Вольгі Дзмітрук, 1947 г. н., нар. і жыве ў в. Рыгораўцы гм. Орля Бельскага пав. Падляшкага ваяв., правасл.

ляшша, аднак аўтарка артыкулу не зафіксавала іх падчас уласных палявых даследаванняў.

Назву *Масленіца* як характэрную для праваслаўных традыцый усходнеславянскіх народаў апісвае А. Гавал [Gawel 2013, 82]. На Падляшшы часцей сустракаюцца варыянты *Мас(ь)ле(я)на*, *Масьліна*: *Масляна – цэлы тыждэнь*¹. Сустракаюцца ўяўленні, што *Тры тыдні Масьлена*², якія перагукаюцца са звесткамі з Беларусі, калі семантычна выдзяляўся не толькі ўласна Масленічны тыдзень, а яшчэ два тыдні перад ім. Напрыклад: *Тры нэдылы такі чын. Тыждэнь Ляцкый нэрышый, то зноў Дэдоўкй, послі тэй Масленый. То три тыжни ў чину* (в. Аніскавічы Кобрынскага р-на) [Масленіца 2020, 221]. На Падляшшы часам кажуць пра Старазапусную, Мясапусную і Запусную нядзелі³, што папярэднічаюць Вялікаму посту. А. Гавал інтэрпрэтуе гэтыя найменні як моўную памяць пра існаванне да XIII ст. трохтыднёвага перадпосця [Gawel 2013, 82].

Для чацвярга на масленічным тыдні сустракаецца назва *Валосе*, *Волосія*⁴: *Волосія – чэтвэр перэд Запускі*⁵. Католікі выкарыстоўваюць агульнапольскае найменне *tlusty czwartek* (*млусты чацвер*). Характарызуючы песні, якія спявалі перад Вялікім постам на Беласточчыне, краязнаўца Мікола Гайдук класіфікаваў іх як «масленічныя (запусныя ці валосеўскія)» [Песні 1997, 314–315]. Мабыць, «масленічная» ў гэтым азначэнні – агульнабеларуская назва, а *запусная* і *валосеўная* – мясцовыя, да таго ж найбольш распаўсюджаныя. Гэтыя творы даследчык занатаваў у гмінах Гайнаўка, Міхалова, Нараўка і Гарадок. Варта адзначыць, што песні, запісаныя Міколам Гайдучком у 1972–1985 гг., на сённяшні дзень у памяці жыхароў даследаваных мясцовасцей не захаваліся.

На Падляшшы ведаюць назву *карнавал*, якой няма ў Беларусі, для пазначэння часу паміж Калядамі і постам, але, магчыма, гэта ўплыў агульнапольскай культуры:

*Карнавал у нас называецца, як бы од Руздва до Посту Вэлікого, той нэрыёд такі, о, то забавы часта былі*⁶.

[А казалі «карнавал»?] *Карнавал – то по-польску. Карнавал – ныхто так бардзо не вжывав такімі словамы. Говорылі «Масьлена» і «Месопусна»... То вжэ будэ карнавал. То вжэ можна будэ танцоваты, спэваты. По Роздве. [А казалі, што «карнавал» – гэта больш каталіцкае?] Ну, католіцкі. У нас не гаворат, не*⁷.

¹ Зап. А. Ляшкевіч у 2022 г. у в. Тапілец ад Веры Нічыпарук, 1940 г. н., правасл., жыве ў в. Маліннікі гм. Орля Бельскага пав. Падляшскага ваяв.

² Зап. А. Ляшкевіч у 2022 г. у в. Случанка гм. Грудэк Беластоцкага пав. Падляшскага ваяв. ад Ніны Карповіч, 1931 г. н., правасл., мясц.

³ У арыгінальным тэксе – *Starozapustna*, *Mięsopustna* і *Zapustna nedziela*.

⁴ Падрабязней пра Валоссе і масленічны чацвер гл. [Ляшкевіч 2020, 76–79].

⁵ Зап. А. Ляшкевіч у 2023 г. у в. Бабіна Гара гм. Нараўка Гайнаўскага пав. Падляшскага ваяв. ад Софі Скепка, 1942 г. н., правасл., мясц. Больш пра хранонімы кшталту Валоссе ў Беларусі можна прачытаць у дысертацыі аўтаркі [Ляшкевіч 2020, 76–79].

⁶ Зап. А. Ляшкевіч у 2022 г. у в. Тапілец ад Веры Нічыпарук, 1940 г. н., правасл., жыве ў в. Маліннікі гм. Орля Бельскага пав. Падляшскага ваяв.

⁷ Зап. А. Ляшкевіч у 2022 г. у в. Тапілец ад Вольгі Дзмітрук, 1947 г. н., нар. і жыве ў в. Рыгораўцы гм. Орля Бельскага пав. Падляшскага ваяв., правасл.

У іншых частках Польшчы гэты хранонім можа выціскаць традыцыйныя найменні святочнага перыяду: «Цяпер у Вялікапольшчы рэдка ўжываюць тэрмін *zapusty*. Маладыя людзі выкарыстоўваюць слова *karnawał*, якое не адносіцца да лакальных і рэгіянальных культурных традыцый, а хутчэй да традыцыі еўрапейскай» [Paprot 2016, 288]. А. Папрот адзначае таксама, што ў Вялікапольшчы ўжо рэдка ўжываецца і хранонім *mięsopust*, які пазначаў апошні тыдзень карнавалу і асабліва яго апошнія тры дні [Paprot 2016, 289]. Хутчэй за ўсё, і на Падляшшы найменне *karnawał* з'явілася адносна позна пад уплывам заходнееўрапейскай культуры, бо «Карнавал па-старапольску зваўся запустамі» [Ogrodowska 2000, 119].

Масленічныя стравы

Багаты стол быў абавязковым падчас Масленіцы. Каб яго накрывць, гаспадыні рыхтаваліся загадзя, ужо з Пятроўскага посту, ужываючы розныя прыёмы захоўвання прадуктаў [Басько, Варфаламеева 2001, 41; Басько 2004, 65; Земляробчы 2003, 141]. Святочную збытоўнасць ежы даследчыкі разглядаюць як форму магічнага ўздзеяння на ўраджай і прыплод жывёлы.

Кажучы пра застоллі на Масленічным тыдні, інфарманты апавядаюць пра малочныя прадукты. Спажыванне малака згадваецца ў вялікай колькасці апісанняў масленічных страў. Асабліва выдзяляецца малозіва – першае малако пасля ацёлу каровы [Шейн 1887, 115–116]. Такое малако мела асобую сілу біялагічна актыўных элементаў [Доўнар-Запольская 2006, 363]. Масленіца лічылася часам, калі на наступны год закладалася багацце гаспадаркі на малочныя прадукты. Напрыклад, «у панядзелак Масленічнага тыдня гаспадыні не пускаюць у хату чужых жанчын і старых мужчын, каб не *щѣлилиси и ня горбилиси сыры*» [Никифоровский 1897, 239]. Каб павялічыць надоі малака, на Уласа жанчыны пілі піва з даініц. Зафіксавана назва для масленічнага чацвярга – *карóўскае Вялічка* (в. Брасневічы Бялыніцкага р-на) [Ісачанкава 2001б, 67]. У час, што прыкладна супадаў з Масленіцай, адбываўся ацёл кароў. Такім чынам, Масленіца можа разглядацца не толькі як аграрнае, але і як «малочнае» навалецце.

Сыр асабліва часта называецца ў шэрагу масленічных страў, да таго ж выступае папулярным сімвалам у масленічнай паэзіі. Ён увасабляе ідэю плоднасці, даследчыкі прыпісваюць гэтаму прадукту ролю пасрэдніка паміж жывымі і нябожчыкамі [Зайкоўскі 2011]. Варта заўважыць, што сыр, які рабілі сяляне на тэрыторыі Беларусі, фактычна ўяўляў сабой падсохлы тварог, а на Палессі і Магілёўшчыне тварог нават называлі *сыр* [Вештарт 1989].

Масла ўжывалася разам з блінамі. У шэрагу песень згадваюцца *бліны масленыя* [Масленіца 2020, 510–511]. Зафіксаваны сведчанні аб тым, што масла свяцілі ў царкве [Доўнар-Запольская 2006, 365]. У песнях сустракаюцца сюжэты, у якіх Масленіца (увасабленне свята) альбо ластавіца кідае масла, якое хапае дзяўчына і поіць ім (растопленным) хлопца/мужа ці з'ядае сама, ад чаго нараджае сына [Ляшкевіч 2020, 107–108]. У песнях з такім сюжэтам масла сімвалізуе

фертыльнасць, каханне, абуджэнне плоднасці прыроды. Маслам цешча мазала зяцю галаву, сімвалічна «праграмуючы» сытае жыццё маладой сям’і і перадаючы ёй патэнцыял плоднасці [Ляшкевіч 2020, 93–94].

Звесткі пра ўжыванне мясных страў ці забарону гэта рабіць у масленічны перыяд адрозніваюцца ў розных лакальных традыцыях. Напрыклад, у в. Жахавічы Мазырскага р-на на Масленіцу *старыя людзі скаромнага не елі, а ужэ толькі масло, сыр, малако* [Толстая 2005, 140]. Сустрэкаюцца, наадварот, згадкі, што на Масленіцу абавязкова спажывалі мясное: квашаніну ці студзень [Земляробчы 2003, 142; Романов 1911, 35–36], сала, кілбасу, кумпyak [Романов 1911, 35–36], тлусты квас, верашчаку [Земляробчы 2003, 142]. П. П. Дземідовіч адзначае спажыванне мясной і тлустай ежы на Загавіны ў Мінскай губ. [Земляробчы 2003, 142], а І. Берман – у Валожынскім прыходзе Ашмянскага пав. Віленскай губ. [Земляробчы 2003, 329]. Е. Раманаў апісвае характэрны для Гродзенскай губерні звычай гатаваць шмат мясных страў у масленічны чацвер, на «Волосье», і на Загавіны [Романов 1911, 35–36]. Такая прымеркаванасць спажывання мясных страў пацвярджаецца сучаснымі запісамі з Гродзенскай вобл. [Басько, Кухаронак 2006, 82] і з Віленшчыны [Внуковіч 2014, 411–412; Внуковіч 2015, 418; Внуковіч 2018, 344]. Пра мясныя стравы як абавязковыя на тыдні перад Вялікім поста́м кажуць католікі, а таксама інфарманты, канфесійная прыналежнасць якіх не пазначана, і пераважна такія запісы паходзяць з Заходняй Беларусі. Пра мясныя стравы як істотны маркер заходнееўрапейскага карнавалу піша А. Тэста [Testa 2021, 34–35]. Забарона ўжываць мяса на Масленічным тыдні, хутчэй за ўсё, абумоўлена ўплывам праваслаўнай царквы і лакальнымі традыцыямі.

На Масленіцу часта ядуць бліны. У сучаснай беларускай масавай культуры гэта найбольш вядомая масленічная ежа. Звесткі пра іх выпяканне на Масленіцу сустракаюцца як у крыніцах XIX ст., так і ў сучасных запісах. Адно з самых падрабязных апісанняў спажывання беларускімі сялянамі бліноў на Масленіцу было апублікавана ў «Смаленскім весніку»:

...у вёсцы Масленіца, уласна, пачынаецца ў чацвер. Спачатку мужычок скупіцца: першыя два-тры дні на Масленічным тыдні яго гаспадыня пячэ бліны аржаныя, аўсяныя ці ячныя, а пасля, калі работа зусім спыніцца і настануць дні «развітальныя», мужык, за малым выключэннем, есць бліны з куплёнай грэцкай мукі. Сялянскі блінец рэзка адрозніваецца ад бліна іншых саслоўяў і па сваім аб’ёме, і па сваім змесце: цяжкі, наздраваты. Звычайна на стол падаецца цэлы стос бліноў. Гаспадар разразае гэты стос крыж-накрыж, на чатыры часткі, а затым кожны член сям’і бярэ чвэрць бліна, скручвае яго і апускае ў міску з тварагом і разагрэтым каровіным маслам. Добрая вясковая баба ўмее цудоўна зберагчы летні «пятроўскі» (г. зн. назапашаны ў час Пятроўскага посту) тварог, які яна злёгка перацірае з соллю, кладзе ў які-небудзь посуд і зверху залівае гарачым каровіным маслам. У такім выглядзе тварог можа доўгі час захоўвацца несапсаваным. Бедны мужык, гаспадыня якога не змагла назапасіць тварагу, змазвае свае бліны посным канашляным алеем» [Земляробчы 2003, 141–142].

У той жа час І. Берман, апісваючы масленічныя звычаі ў Валожынскім прыходзе, пісаў, што «блінамі... Масленіца не адзначаецца, таму што бліны падаюць на кожны, як гавораць, багаты стол з выпадку свята» [Земляробчы 2003, 329]. На Магілёўшчыне, як адзначаў А. Дэмбавецкі, «бліны складаюць неабходную прыналежнасць Масленіцы; у заможных сем'ях іх пякуць штодня, на працягу цэлага тыдня; у менш заможных – праз дзень, але ва ўсіх неадменна ў апошні дзень Масленіцы (на Загавіны). У гэты дзень вячэра бывае лепшай, наколькі гэта магчыма» [Дембовецкі 1882, 511].

Даследчыкі сыходзяцца на тым, што сімволіка бліноў – памінальная [Валодзіна, Санько 2011, 47; Гура, Лаврентьева 1995, 193; Корепова 2009, 199]. Ужыванне бліноў падчас каляндарных абрадаў мае і прадукцыйную функцыю [Валодзіна, Санько 2011, 47; Мороз 2016]. Напрыклад, М. Я. Нікіфароўскі прыводзіць звесткі пра выкарыстанне масленічнага бліна замест снавалкі (дошчачкі з адтулінамі для нітак, што выкарыстоўвалася падчас снавання асновы для ткацтва): «Наведваючы адна адну ў чацвер Масленічнага тыдня, гаспадыні з блінам у руцэ замест “снувалкі” робяць у кожнай хаце ўзорную “снову кросан”, а пасля працы п'юць гарэлку і закусваюць “снувальным блином”, каб лепш падрыхтавацца да будучых кросен» [Никифоровский 1897, 239]. Верагодна, у гэтым звычаі актуалізуецца жаночая, генітальная сімволіка бліна [Валодзіна, Санько 2011, 48], тым больш у ім рабіліся дзіркі. Такая актуалізацыя здаецца цалкам дарэчнай для жаночага масленічнага свята, што магло насіць аргіяс-тычны характар. Блінамі моладзь адкуплялася ад калодкі, якую вешалі ім замужнія жанчыны ў пакаранне за неўступленне ў шлюб, у сёлах Гараны і Рэчкі Магілёўскага пав. [Дембовецкі 1882, 511]. У гэтым выпадку таксама актуалізуецца прадукцыйная семантыка бліноў. А. Мароз тлумачыць яе асацыяцыямі, што маглі ўзнікаць у працэсе выпечкі бліноў: дзеянні па засоўванні патэльні ў печ паўтараліся хутка і неаднаразова, да таго ж хлебапачэнне наогул асацыюецца з апладненнем і дзетанараджэннем [Мороз 2016, 16].

Сярод масленічных страў называюць таксама кашу [Земляробчы 2003, 142], куццю [Земляробчы 2003, 142; Толстая 2005, 142], крупнік [Земляробчы 2003, 142], яйкі [Толстая 2005, 142], яечню [Романов 1911, 35–36], пірагі, дранікі, варэнікі [Басько, Кухаронак 2006, 81–82], лапшу [Шейн 1887, 115–116], селядзец [Земляробчы 2003, 141], кісель¹, тоўчаны мак [Басько 2008, 94]. У с. Спорава Кобрынскага пав., ушаноўваючы бабу-павітуху на Масленіцу, варылі адметную страву: «...у гаршчок наліваюць смятаны, кладуць масла і вараць на агні, памешваючы, пакуль не злучыцца смятана з маслам. Потым выліваюць у міску, крышаць яшчэ туды трохі падсохлы сыр і “селянка” гатовая» [Шейн 1902, 381–382]. У Паўночнай Беларусі і на Смаленшчыне запісаны звесткі пра адмысловыя масленічныя стравы пад назвай *масленка* [Ісачанкава 2001а, 40]. Не заўсёды ў іх апісаннях робіцца акцэнт на малочныя прадукты ў складзе, таму назва хутчэй адсылае да перыяду, калі гатаваліся такія стравы.

¹ АІМЭФ. Ф. 8. Воп. 74. Спр. 92. Ш. 3. Арк. 90. Зап. Г. А. Барташэвіч у 1974 г. у в. Абчуга Крупскага р-на Мінскай вобл. ад Х. М. Мясеедавай і інш.

А. Гавал прыводзіць даволі вялікі спіс падляшскіх страў, уласцівых для перыяду перад Вялікім постам: бліны з пшанічнай альбо грачанай мукі, варэннікі, шмат малочных прадуктаў і асабліва сыру, аладкі на «кароўе свята» 24 лютага [Gawel 2013, 82–83]. Аднак падчас даследаванняў 2022–2023 гг. амаль не зафіксавана звестак пра спецыфічныя масленічныя стравы. Адзіная згадка аб прадпісанні ўжывання масла на Масленіцу паказвае, што гэтай нормы ўжо не прытрымліваліся: *Казалі есці масло. [І елі?] Не, так. Жартавалі. Што на Маслену то трэба цэлы тыдзень масла есць*¹. Згадваецца выпечка, але не да канца зразумела, ці ўспрымалася яна як святочная страва: *На Масьяну то пеклі таке хрусты, то пампушкі, то шчо. Но але такей спецыяльнай не было там забавы на Масьяну*².

Бацюшка царквы ў в. Тапілец (Торілес, Беластоцкі пав.) на Масленіцу ў 2022 г. арганізоўваў сярод прыхаджан конкурс на лепшыя бліны. Судзячы па тым, што налета мерапрыемства не паўтарылі, можна сказаць, што гэта практыка не прыжылася. Колы вясковых гаспадынь³ пры сельскіх дамах культуры, арганізоўваючы святкаванне Запустаў для сябе і аднавяскоўцаў, часам замаўляюць гатовую ежу (катэрынг) у мясцовых рэстаратараў:

*Мы спачатку самыя ўсё робілі, там і каркувку пеклі, і келбасу свойску рабілі, і бігос варылі. Попросту так збіраліся, і ўсё. Патомака раз рабілі жэ не хотелосо нам ніц. Ну та устаілі, жэ мы там на 50 злотых або на 30 усе зложацца і замовім катэрынг. Ну і было так: замовілі, прывезлі да светліцы, поўстаўлялі ўсё, мы паселі і елі*⁴.

У большасці выпадкаў інфарманты казалі пра святочны стол, але не маглі адказаць на пытанне, чым застолле на запусты адрознівалася ад бяседы на іншыя святы. Такім чынам, сучасныя запустныя стравы на Падляшшы не адрозніваюцца ад ежы, якую гатуюць на іншыя ўрачыстасці кшталту юбілеяў і вяселляў. У апошнія дзесяцігоддзі пад уплывам агульнапольскай культуры прынята спажываць пончыкі. Іх ядуць і ў каталіцкі Тлусты чацвер, і падчас праваслаўнага Масленічнага тыдня, купляюць у краме і гатуюць дома. У лакальнай прэсе з'яўляюцца публікацыі з рэцэптамі: напрыклад, разам з пончыкамі самых розных відаў (бульбяныя, з ружовым варэннем, глазурай, салёнай карамеллю і г. д.) можна даведацца, як гатаваць тварожныя баранкі. Падляшскія дамы культуры ладзяць адмысловыя кулінарныя майстар-класы [Nad Narewką 2023, 26, 34, 35]. Адносна новая традыцыя есці пончыкі дзейнічае па традыцыйнай светапогляднай мадэлі – кажуць: *Трэба з'есці хоць <аднаго> пончыка, каб усё вялося*⁵.

¹ Зап. А. Ляшкевіч і Т. Уласевіч у 2022 г. у в. Сацы гм. Нараў Гайнаўскага пав. Беластоцкага ваяв. ад Яўгеніі Андрэюк, 1932 г. н., мясц., правасл.

² Зап. А. Ляшкевіч у 2022 г. у в. Тапілец ад Веры Нічыпарук, 1940 г. н., правасл., жыве ў в. Маліннікі гм. Орля Бельскага пав. Падляшскага ваяв.

³ У арыгінале коło gospodyń wiejskich – добраахвотная, самакіравальная і незалежная грамадска-прафесійная жаночая арганізацыя.

⁴ Зап. А. Ляшкевіч у 2022 г. у в. Случанка гм. Грудэк, Беластоцкага пав. Падляшскага ваяв. ад Галіны Паплаўскай, 1942 г. н., правасл.

⁵ Зап. А. Ляшкевіч у 2022 г. у в. Ялоўка гм. Міхалова Беластоцкага пав. Падляшскага ваяв. ад Валянціны Кавалеўскай, 1941 г. н., правасл., мясц.

У сучаснай польскай масавай культуры пончыкі выступаюць галоўным маркерам Тлустага чацвярга і, шырэй, Запустаў, якія ў вялікіх гарадах, уласна, рэдукуюцца да неабходнасці з'есці хаця б адзін пончык нават тым, хто звычайна не спажывае гэтыя кандытарскія вырабы.

Масленічныя застоллі

Т. Баранюк піша, што «карнавал – гэта культурная рэакцыя супольнасці на вялікапасныя абмежаванні» [Baraniuk 1999, 10]. Такая рэакцыя мае і практычнае, і сімвалічнае вымярэнне. Спажыванне вялікай колькасці ежы магічна мадэлявала будучае сытае жыццё. Людзі імкнуліся як бы «наесціся наперад» на час посту [Jeleńska 1892, 76]. Сустрэкаецца таксама думка, што на Запусты трэба есці дванаццаць разоў [Внуковіч 2014, 412]. У Віцебскай губ. бытаваў жарт, што на Загавіны абвязваюцца лыкам і ядуць, пакуль яно не парвецца [Анимелле 1854, 230]. Такая ж матывацыя накрывць багаты масленічны стол – наесціся наперад – паўтараецца і ў сучасных запісах: *У Запусты сала ядуць на цэлы пост* [Басько, Кухаронак 2006, 86]. Зафіксавана таксама наступнае павер'е: «...у апошні дзень Масьленіцы – нядзелю – трэба есці сем разоў, па ліку тыдняў у Вялікім посце, а адвечарам сям'я ў поўным складзе павінна загаўляцца» [Шлюбскі 1927, 60]. Тут акцэнт робіцца на неабходнасці сям'і сабрацца поўным складам. Ідэя паўнаты сям'і перагукаецца з багаццем святочных страў («паўнатой» стала) і закладае такую ж «паўнату», дабрабыт на наступны год.

М. М. Косіч адзначае супярэчнасць паміж уяўным дабрабытам што апісваецца ў масленічных песнях, і фактычным станам рэчаў:

...хоць Маслянка і названая «пализухой», але на самай справе ў гэтыя дні ў сялян вялікае сухаедзенне: бабы скардзяцца, што няма чым «стравы запраўляць», салам – грэх, малака і масла не маецца, таму што бедныя каравёнкi яшчэ не ацяліліся. Адно толькі і берагуць яны да маслянкі – гэта сабраны ўлетку сухі салёны тварог, які, разбоўтваючы, – кладуць у боршч, у вадкую кашу, у бульбу і ва ўсе іншыя стравы. У каго няма гэтага тварагу, тыя запраўляюць канапляным алеем. Але ў большасці няма ўжо да маслянай ні таго, ні другога, а таму вараць «нищимницу», якая на погляд нашага селяніна зусім не недахоп. Ён есць яе прыгаворваючы, «и за тое дзякуй Богу, абы хлеб быў, а якъ хлебушка нема, ва идзе гора» [Косич 1901, 256].

У большасці выпадкаў этнографы канца XIX – пачатку XX ст. усё ж апісваюць сапраўды багаты па тых часах масленічны стол [Земляробчы 2003, 141, 142; Романов 1911, 35–36; Шейн 1887, 115].

У вялікай частцы апісанняў масленічнае застолле ў Беларусі было сямейным. Аднак сустракаюцца таксама аповеды пра баляванні ў суседска-сяброўскім коле, падобныя да тых, што запісаныя на Падляшшы:

На Запусты сабіраемса ў адну хату пяць сямей ці колькі, да хто што прынясом паставім, пап'ём, паядзім, паём, гуляем, да й па дамам¹.

¹ АІМЭФ. Ф. 9. Воп. 5. Спр. 45. Арк. 15. Зап. В. І. Басько ў 2005 г. у в. Іванкаўшчына Мазырскага р-на Гомельскай вобл. ад Хрысціны Мікітаўны Суханіцкай, 1914 г. н., Надзеі Паўлаўны Патапенкі, 1928 г. н., Таццяны Паўлаўны Гусак, 1925 г. н., нар. у в. Мышкова.

Запусты то жа сабіраліся ў хаты, і родных і саседзяў¹.

У нас адзначалі толькі Запусты. Збіраліся суседзі, старэйшыя сабе, моладзь сабе, зносілі травы, выпіўку і гасцяваліся [Басько, Кухаронак 2006, 87].

Святочнае застолле – галоўны элемент сучасных Запустаў на Падляшшы: у памяці людзей 1930–1950-х гг. нараджэння амаль не захавалася іншых элементаў святкавання, акрамя бяседы, хаця ў этнаграфічных крыніцах згадваюцца таксама разнастайныя забавы моладзі і абрадавае пераапраананне [Gawel 2013, 82–90]. Такая сітуацыя не ўнікальная для Польшчы: напрыклад, Б. Росек, апісваючы запуснае рытуальнае пераапраананне ў ваколіцах Жыўца (паўднёвая Польшча), палічыла патрэбным адзначыць, што хаця запустныя звычаі зніклі з жывога бытавання і захоўваюцца толькі ў рэпертуары фальклорных гуртоў, «сучасныя астаткі² і далей аднак багатыя на ежу і напоі» [Rosiek 2009, 71].

На Падляшшы ў 2022–2023 гг. распавядалі пра сямейныя застоллі ці баляванні з аднавяскоўцамі ў будынках дамоў культуры, добраахвотных пажарных брыгад³. Арганізатарамі грамадскіх святкаванняў выступаюць такія брыгады ці ўжо згаданыя вышэй колы вясковых гаспадынь. Склад удзельнікаў такіх бясед у вялікай частцы аповедаў выступае як залежны ад іх полу ці матрыманняльнага статусу, напрыклад, моладзь збіралася на Запусты, а жанатыя – не, альбо балявалі толькі маладыя жанатыя пары, ці жанатыя асобна ад моладзі: *Замужнія там самі ў хате троха справлялі. А дзячата і хлопцы то выпівалі, ігралі, танцавалі⁴*. Запісаны аповед, як жанчына рабіла застолле для сваёй дачкі-падлетка і яе сябровак; ёсць звесткі таксама пра святкаванні, у якіх удзельнічалі толькі мужчыны. Найбольш інфармацыі – пра застоллі, на якія збіраліся жанатыя пары незалежна ад узросту. Вось, напрыклад, тыповы расповед:

Збіралісе все бабы, пары, мужчына з жонкою. Згаворваліся вжэ, шыкавалі штось там які закускі, яства, всё зносілісе все, наймалі музыканта, о, і співалі, гулялі цэлу ноч! То была Масьлена звалосся... То вжэ конец Масьленой... перэд постом остатні дзень... Православные... То в суботу рачэй робілі. Як Вэлыкі пост завшэ зачынаецца в понэділок, то мы в суботу, каб ужэ нам можно было і вночы, бо там после вжэ захватіш Вэлікого посту, як у недэлю зачнэм. І весялё проводілі. [А як выбіралі ў каго збірацца?] То выбіралі ў кого хата така бёльшая. Пузней у нас ужэ светліца такая стала... Так ужо семдзсятэ рокі⁵.

У большасці выпадкаў суразмоўцы апісваюць запусныя застоллі, якія нічым не адрозніваюцца ад бясед на іншыя святы. Але ў Грудку (Беластоцкі павет)

¹ АІМЭФ. Ф. 9. Воп. 5. Спр. 45. Арк. 24. Зап. у в. Касцяні Слонімскага р-на Гродзенскай вобл. ад Валянціны Васільеўны Сіпайла, 1935 г. н., нар. у Валожынскім р-не Мінскай вобл., тут з 1995 г.

² У арыгінале *ostatki* – назва апошніх дзён перад Вялікім постам.

³ Па-польску «*ochotnicza straż rożarna*». Часта такія будынкі адначасова выконваюць функцыю сельскага клуба.

⁴ Зап. А. Ляшкевіч і Т. Уласевіч у 2022 г. у в. Сацы гм. Нараў Гайнаўскага пав. Беластоцкага ваяв. ад Яўгеніі Андрэюк, 1932 г. н., мясц., правасл.

⁵ Зап. А. Ляшкевіч у 2022 г. у в. Грудэк Беластоцкага пав. Падляскага ваяв. ад Анны Гогель, 1947 г. н., правасл., у Грудку жыве з 1968 г.



Запускі ў Грудку Беластоцкага павета. 1970-я гг. З альбома Анны Гогель

атрымалася знайсці ў сямейным альбоме Анны Гогель здымкі сцэнак з імітацыйнай вяселля, якія разыгрывалі падчас запусных застолляў, і запісаць расповед гаспадыні пра іх:

Камэдыі рабілі... То ў сярэдзіне <вечара> яшчэ было. Потым як мужчыны нап'юцца ўжо <не зробіш сцэнка>. Міне прыбралі за маладую, а гэту Ніну – за маладога, бо мае капялюша. Такую пару з нас зрабілі. [А лялька – гэта нібы ваша дзіця?] Ну. Так. [А што вы рабілі як маладыя?] Цалаваліся. Ну, такую сцэнку рабілі. Тая слово скажа, тая слово, і спяваем... По-своему, ніхто не гаварыў у нас па-польску¹.

¹ Зап. А. Ляшкевіч у 2022 г. у в. Грудэк Беластоцкага пав. Падляскага ваяв. ад Анны Гогель, 1947 г. н., правасл., у Грудку жыве з 1968 г.

У сучаснай польскай масавай культуры сямейныя альбо сяброўскія застоллі на Запусты не прадстаўленыя. Звычайна сям’я збіраецца на калядную вячэру 24 снежня, на сняданак у велікодную нядзелю, часам таксама на вячэру 1 ці 2 лістапада. Рысы супольнага застолля можа мець спажыванне пончыкаў у Глусты чацвер, калі нехта з сямейнікаў купляе іх на ўсіх родных і прыносіць дадому. Ужо не рыхтуюць спецыяльны святочны стол, які калісьці быў галоўнай характэрнай рысай гэтага дня [Ogrodowska 2000, 123].

А. Тэста пералічвае сімвалічныя функцыі, якія мела супольнае святочнае застолле, у тым ліку падчас карнавалу: нейтралізацыя эфекту дэфіцыту ежы ў штодзённым жыцці, сацыялізацыя і катарсіс удзельнікаў [Testa 2021, 37]. У беларусаў бяседа выступае адным з галоўных сімвалаў свята і разам з пазначанымі функцыямі ўвасабляе сам масленічны час.

Высновы. Т. А. Агапкіна лічыць, што кулінарны код у масленічнай абраднасці пераважае над усімі астатнімі «мовамі культуры» і што «такога паслядоўнага выкарыстання хранонімаў, матываваных кулінарнай тэматыкай, няма ні ў адным іншым цыкле славянскага календара» [Агапкина 2002, 199]. Прааналізаваўшы апісанні масленічнай абраднасці ў Беларусі і на Падляшшы, варта пагадзіцца з думкамі маскоўскай даследчыцы. Кулінарны код – адзін з асноўных у масленічным абрадавым цыкле: праз яго «праграмуецца» дабрабыт сялянскай гаспадаркі на наступны год, з яго дапамогай утвараецца большасць мясцовых назваў свята ў Беларусі і на Падляшшы.

Спажыванне вялікай колькасці ежы сімвалічна ўплывае на дабрабыт сям’і ў наступным годзе паводле прыняцця магіі падабенства. Па ўсёй Беларусі як святочная масленічная ежа выступаюць малочныя прадукты і бліны, аднак у мясцовых традыцыях могуць маркіравацца як масленічныя таксама іншыя стравы. У Паўночнай Беларусі і на Смаленшчыне запісаны звесткі пра адмысловую страву пад назвай *масленка*, якая адсылае да перыяду, калі яна гатавалася. Ужыванне мясных прадуктаў на тыдні перад Вялікім постам мае канфесійныя і мясцовыя асаблівасці: пра мясныя стравы як абавязковыя кажуць католікі, а таксама інфарманты, канфесійная прыналежнасць якіх не пазначана, пераважна з Заходняй Беларусі. Забарона ўжываць мяса абумоўлена ўплывам праваслаўнай царквы і лакальнымі традыцыямі. На Падляшшы падчас даследаванняў 2022–2023 гг. амаль не зафіксавана згадак пра спецыяльныя масленічныя стравы, а застоллі перад Вялікім постам не адрозніваюцца ад бясед на іншыя свята, але застаюцца характэрнай рысай Масленіцы на Падляшшы. Агульнапольская традыцыя есці пончыкі ў Глусты чацвер уплывае на падляшскія звычаі: з’яўляюцца публікацыі з рэцэптамі ў прэсе і нават павер’і, што спажыванне пончыкаў прынясе дабрабыт. Масленічныя застоллі ў Беларусі часцей былі сямейнымі і радзей – сяброўска-суседскімі, а на Падляшшы – наадварот.

На думку М. А. Ісачанкавай, большасць народных назваў Масленіцы, што бытуюць у Беларусі, – гэта пераасэнсаванне царкоўных найменняў *мясапуст* і *Сырны тыдзень*, якія з’явіліся пасля перакладаў царкоўных кніг з грэчаскай мовы – хранонімы з каранем *масл-* узніклі следам за *сырны*. З меркаваннем

даследчыцы можна пагадзіцца толькі часткова: нельга адмаўляць уплыў царкоўнай лексікі на народную, але ёсць і іншыя версіі паходжання масленічных хранонімаў, якія яшчэ патрабуюць дадатковых даследаванняў.

У беларускіх дыялектах сустракаюцца розныя формы літаратурнай назвы *Масленіца*, утворанай ад наймення *масла* – аднаго з прадуктаў, спажыванне якіх уласціва для гэтага перыяду: *Масленка*, *Маслена(я)*, *Маслены(ая) тыдзень (нядзеля)*, *Масніца*, *Масна нядзеля*, *Маслеца*. На Падляшшы часцей сустракаюцца варыянты *Мас(ь)ле(я)на*, *Масьліна*. У некаторых мясцовасцях назва *Масленіца* не асацыюецца з мясцовымі звычаямі, а толькі са святамі, арганізаванымі работнікамі культуры, з сучаснымі масавымі гуляннямі ці царкоўнымі цырымоніямі. Хранонімы, утвораныя ад кораня *сыр-*, у Беларусі сустракаюцца рэдка.

Хранонімы *Запусты*, *Запускі*, *Загавіны* і іх варыянты паходзяць ад дзеясловаў *запусціць*, *запускаць*, *загавець* і пазначаюць развітанне з ежай жывёльнага паходжання, уступленне ў пост. У Беларусі зафіксаваны формы ўсіх трох з гэтых назваў. На Падляшшы сустракаюцца хранонімы *Запускі*, *Запусты* альбо *Запусты*. Варыянт *Запусты* таксама часам выкарыстоўваецца, але можа ўспрымацца як польскі альбо пазначаць толькі каталіцкія святы. Хранонімы *zagowki* і *zagłówki*, якія ў навуковай літаратуры апісваюцца як характэрныя для Падляшша, падчас палявых даследаванняў 2022–2023 гг. не зафіксаваныя.

Кулінарны код быў і застаецца істотным у абрадах, што здзяйсняліся перад Вялікім постам, у Беларусі і на Падляшшы.

Скарачэнні

АІМЭФ – Архіў Інстытута мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя Кандрата Крапівы Цэнтра даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі.

Спіс выкарыстаных крыніц

Агапкина 1995 – Агапкина, Т. А. Очерки весенней обрядности Полесья / Т. А. Агапкина // Славянский и балканский фольклор : этнолингвистическое изучение Полесья / отв. ред. Н. И. Толстой. – М., 1995. – С. 21–107.

Агапкина 2002 – Агапкина, Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря: весенне-летний цикл [Электронны рэсурс] / Т. А. Агапкина. – М. : Индрик, 2002. – 816 с. – Рэжым доступу: https://inslav.ru/images/stories/pdf/2002_Agapkina_%20Mifopoeticheskie_osnovy_slav%27anskogo_narodnogo_kalendar%27a_Vesenne-letnij%20_cikl.pdf. – Дата доступу: 2.09.2023.

Аникин 2023 – Аникин, А. Е. Русский этимологический словарь. Вып. 17. – М. : Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН; Институт филологии Сибирского отделения РАН, 2023. – 392 с.

Анимелле 1854 – Анимелле Н. Быт белорусских крестьян / Н. Анимелле // Этнографический сборник. – СПб., 1854. – Вып. 2. – С. 111–268.

Атлас 2004 – Атлас гісторыі Беларусі ад старажытнасці да нашых дзён : дадатак да 6-томнай «Энцыклапедыі гісторыі Беларусі» / рэдкал.: Л. І. Языковіч [і інш.]. – Мінск : Беларус. энцыкл., 2004. – 160 с.

Барвенава 2012 – Барвенава, Г. А. Небяспека змены сутнасці: візуальныя сімвалы традыцыйных свят [Электронны рэсурс] / Г. А. Барвенава // Аўтэнтычны фальклор: праблемы захавання,

вывучэння, успрымання / рэдкал.: Языковіч В. Р. [і інш.]. – Мінск : БДУКіМ, 2012. – С. 36–38. – Рэжым доступу: <http://repository.buk.by/bitstream/handle/123456789/1184/NEBYASPEKA%20ZMENYI%20SUTNASC%D0%86.pdf>. – Дата доступу: 2.09.2023.

Басько, Варфаламеева 2001 – Басько, В. І. Каляндарныя звычаі і абрады / В. І. Басько, Т. Б. Варфаламеева // Традыцыйная мастацкая культура беларусаў : у 6 т. / рэдкал.: Т. Б. Варфаламеева [і інш.]. – Мінск, 2001–2013. – 2001. – Т. 1 : Магілёўскае Падняпроўе. – С. 17–184.

Басько 2004 – Басько, В. І. Масленіца / В. І. Басько, А. М. Боганева, Т. Б. Варфаламеева // Традыцыйная мастацкая культура беларусаў : у 6 т. / рэдкал.: Т. Б. Варфаламеева (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск, 2001–2013. – 2004. – Т. 2 : Віцебскае Падзвінне. – С. 64–76.

Басько, Кухаронак 2006 – Басько, В. І. Каляндарныя святы, звычаі і абрады / В. І. Басько, Т. І. Кухаронак // Традыцыйная мастацкая культура беларусаў : у 6 т. / рэдкал.: Т. Б. Варфаламеева (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск, 2001–2013. – Т. 3 : Гродзенскае Панямонне : у 2 кн. – 2006. – Кн. 1. – С. 21–262.

Басько 2008 – Басько, В. І. Каляндарныя святы, звычаі і абрады / В. І. Басько, Т. В. Валодзіна, Т. І. Кухаронак // Традыцыйная мастацкая культура беларусаў : у 6 т. / рэдкал.: Т. Б. Варфаламеева (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск, 2001–2013. – Т. 4 : Брэсцкае Палессе : у 2 кн. – 2008. – Кн. 1. – С. 19–244.

Бахтин, М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса / М. М. Бахтин. – М. : Худож. лит., 1965. – 527 с.

Валодзіна, Санько 2011 – Валодзіна, Т. Бліны / Т. Валодзіна, С. Санько // Міфалогія беларусаў : энцыкл. слоўн. / склад.: І. Клімковіч, В. Аўтушка. – Мінск : Беларусь, 2011. – С. 47–48.

Вештарт 1989 – Вештарт, Г. Ф. Сыр / Г. Ф. Вештарт // Этнаграфія Беларусі: энцыклапедыя / рэдкал.: І. П. Шамякін [і інш.]. – Мінск, 1989. – С. 484–485.

Внуковіч 2014 – Внуковіч, Ю. І. Народная культура Віленшчыны ў палявых запісах пачатку XXI стагоддзя [Электронны рэсурс] / Ю. І. Внуковіч // Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні : зб. навук. пр. – Мінск, 2014. – Вып. 1. – С. 387–434. – Рэжым доступу: <https://ethno.by/artykuly/1416432991>. – Дата доступу: 2.09.2023.

Внуковіч 2015 – Внуковіч, Ю. І. Народная культура Віленшчыны ў палявых запісах пачатку XXI стагоддзя [Электронны рэсурс] / Ю. І. Внуковіч // Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні : зб. навук. пр. – Мінск, 2015. – Вып. 2. – С. 393–455. – Рэжым доступу: <https://ethno.by/artykuly/1416787087>. – Дата доступу: 2.09.2023.

Внуковіч 2016 – Внуковіч, Ю. І. Народная культура Віленшчыны ў палявых запісах пачатку XXI стагоддзя [Электронны рэсурс] / Ю. І. Внуковіч // Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні : зб. навук. пр. – Мінск, 2016. – Вып. 3. – С. 421–463. – Рэжым доступу: <https://ethno.by/artykuly/1424501269>. – Дата доступу: 2.09.2023.

Внуковіч 2018 – Внуковіч, Ю. І. Народная культура Віленшчыны ў палявых запісах пачатку XXI стагоддзя [Электронны рэсурс] / Ю. І. Внуковіч // Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні : зб. навук. пр. – Мінск, 2015. – Вып. 5. – С. 333–355. – Рэжым доступу: <https://ethno.by/artykuly/1468384050>. – Дата доступу: 2.09.2023.

Гура, Лаврентьева 1995 – Гура, А. В. Блины / А. В. Гура, Л. С. Лаврентьева // Славянские древности : этнолингвистический словарь : в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. – М., 1995–2012. – Т. 1. – 1995. – С. 193–196.

Дембовецкий 1882 – Дембовецкий, А. С. Опыт описания Могилевской губернии : в 3 кн. – Могилев, 1882. – Кн. 1. – 783 с.

Дорохова 2003 – Дорохова, Е. Масленіца / Е. Дорохова // Смоленский музыкально-этнографический сборник : в 3 т. / отв. ред. О. А. Пашина – Москва : Индрик, 2003. – Т. 1 : Календарные обряды и песни. – С. 691–751.

Доўнар-Запольская 2006 – Доўнар-Запольская, А. М. «Бабскі Ўлас» у масленічным комплексе: балта-славянскія паралелі / А. М. Доўнар-Запольская // Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі: у 2 ч. / навук. рэд. А. І. Лакотка. – Мінск, 2006. – Ч. 1 : Мастацтвазнаўства, фальклор, этналогія. – С. 363–367.

Зайкоўскі 2011 – Зайкоўскі, Э. Сыр / Э. Зайкоўскі // Міфалогія беларусаў: энцыкл. слоўн. / склад.: І. Клімковіч, В. Аўтушка. – Мінск, 2011. – С. 470.

Земляробчы 2003 – Земляробчы каляндар: абрады і звычаі / уклад. А. І. Гурскі. – 2-е выд. – Мінск : Беларус. навука, 2003. – 429 с. – (Беларуская народная творчасць).

Ісачанкава 2001a – Ісачанкава, М. А. Абрадавая лексіка беларускай масленіцы / М. А. Ісачанкава // Жывое наша слова: дыялект. зб. / рэд. Л. П. Кунцэвіч, І. Я. Яшкін. – Мінск, 2001. – С. 40–63.

Ісачанкава 2001b – Ісачанкава, М. А. Метабалізм семантыкі некаторых традыцыйных беларускіх хранонімаў / М. А. Ісачанкава // Беларуская мова: шляхі развіцця, кантакты, перспектывы / гал. рэд. Г. А. Цыхун – Мінск, 2001. – (Беларусіка = Albaruthenica; Кн. 19) – С. 65–69.

Корепова 2009 – Корепова, К. Е. Русские календарные обряды и праздники Нижегородского Поволжья / К. Е. Корепова. – СПб. : Тропа Троянова, 2009. – 481 с.

Ляшкевіч 2016 – Ляшкевіч, А. І. Трансфармацыя святкавання беларускай Масленіцы ў савецкі час / А. І. Ляшкевіч // Весн. Магілёўс. дзярж ун-та імя А. А. Куляшова. Сер. А. Гуманітарныя навукі – 2016. – № 2. – С. 26–31.

Ляшкевіч 2020 – Ляшкевіч, А. І. Беларуская Масленіца: семантыка, сюжэты, рэгіянальна-лакальныя асаблівасці. Дысертацыя на саісканне вучонай ступені кандыдата філалагічных навук / А. І. Ляшкевіч – Мінск (на правах рукапісу), 2020. – 173 с.

Масленіца 2020 – Масленіца. Абрад. Песні. Напевы / уклад.: А. І. Ляшкевіч, В. М. Прыбылова. – Мінск : Беларус. навука, 2020. – 815 с., – (Беларуская народная творчасць : БНТ).

Мороз 2016 – Мороз, А. Б. Про блины, зятя и тещу / А. Б. Мороз // Живая старина. – 2016. – № 2. – С. 13–17.

Мажэйка, Варфаламеева 1999 – Мажэйка, З. Я. Песні беларускага Падняпроўя / З. Я. Мажэйка, Т. Б. Варфаламеева. – Мінск : Беларус. навука, 1999. – 392 с.

Музычныя 2006 – Музычныя традыцыі Масленіцы Беларускага Падняпроўя [Электронны рэсурс] / БДАМ ; уклад. В. М. Прыбылова. – Мінск : Daniva Studio, 2006. – 1 электрон. апт. дыск (CD-ROM), брашура (12 с.). – (Аўдыятлас традыцыйнай музычнай культуры Беларусі : вып. 1).

Никифоровский 1897 – Никифоровский, Н. Я. Простонародные приметы и поверья / Н. Я. Никифоровский. – Витебск, 1897. – 308 с.

Песні 1997 – Песні Беластоцчыны / укл.: М. Гайдук. – Мінск : Беларус. навука, 1997. – 367 с. – (Беларуская народная творчасць).

Романов 1911 – Романов, Е. Материалы по этнографии Гродненской губернии. – Вильно, 1911. – Вып. 1. – 238 с.

Толстая 2005 – Толстая, С. М. Полесский народный календарь [Электронны рэсурс] / С. М. Толстая. – М. : Индрик, 2005. – 600 с. – Рэжым доступу: https://inslav.ru/sites/default/files/editions/2005_tolstaja.pdf. – Дата доступу: 2.09.2023.

Толстой 1995 – Толстой, Н. И. Белый цвет / Н. И. Толстой // Славянские древности : этнолингвистический словарь : в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. – М., 1995–2012. – Т. 1. – 1995. – С. 151–154.

Швед 2011 – Швед, І. Белы / І. Швед // Міфалогія беларусаў: энцыкл. слоўн. / склад.: І. Клімковіч, В. Аўтушка. – Мінск, 2011. – С. 44–46.

Шейн 1887 – Шейн, П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края : в 3 т. / П. В. Шейн. – СПб., 1887–1902. – Т. 1, ч. 1. – 1887. – 585 с.

Шейн 1902 – Шейн, П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края : в 3 т. / П. В. Шейн. – СПб., 1887–1902. – Т. 3. – 1902. – 535 с.

Шлюбскі 1927 – Шлюбскі, А. А. Матар'ялы да вывучэння фальклёру і мовы Віцебшчыны / А. А. Шлюбскі. – Менск : Ін-т беларус. культ., 1927. – 189 с.

Baraniuk 1999 – Baraniuk, T. Prześmiewanie świata. O przebieganiach zapustnych na północno-zachodnim Mazowszu / T. Baraniuk. – Warszawa : Polskie Tow-wo Ludoznawcze Oddział w Warszawie, Ludowe Tow-wo Naukowo-Kulturalne, Mazowieckie Tow-wo Kultury, 1999. – 160 s.

Dudzik 2005 – Dudzik, W. Karnawały w kulturze / W. Dudzik. – Warszawa : Sic!, 2005. – 230 s.

Gawel 2013 – Gawel, A. Rok obrzędowy na Podlasiu / A. Gawel. – Białystok : Muzeum Podlaskie, 2013. – 304 s.

Jeleńska 1892 – Jeleńska, E. Wieś Komarowice w powiecie Mozyrskim / E. Jeleńska. – Warszawa, 1892. – 83 s.

Nad Narewką 2023 – Nad Narewką. Gazeta samorządowa. – 2023. – Nr 124/1.

Ogrodowska 2000 – Ogrodowska, B. Święta polskie. Tradycja i obyczaj / B. Ogrodowska. – Warszawa : Alfa, 2000. – 330 s.

Paprot 2016 – Paprot, A. Czy Wielkopolska podkoziółkiem stoi? O zwyczajach związanych z końcem karnawału / A. Paprot // Narracja, obyczaj, wiedza... O zachowaniu niematerialnego dziedzictwa kulturowego / red. A. Przybyła-Dumin – Chorzów ; Lublin ; Warszawa : Muzeum "Górnośląski park etnograficzny w Chorzowie"; Wyd-wo UMCS, NID. – S. 287–301.

Podlasie 2016 – Podlasie I. Pieśni i obrzędy doroczne / Red. J. Szymańska [i inn.]. – Warszawa : Instytut Sztuki PAN, 2016. – 431 s.

Rosiek 2009 – Rosiek, B. "Z koniem po mięsopuście" – zapusty u górali żywieckich / B. Rosiek // Świat na opak : ludowe zapusty, wczoraj i dziś, na przykładzie wybranych regionów w Polsce / red. nauk. K. Piątkowska – Włocławek : Muzeum Ziemi Kujawskiej i Dobrzyńskiej, 2009. – S. 65–71.

Testa 2021 – Testa, A. Rituality and Social (Dis)Order. The Historical Anthropology of Popular Carnival in Europe / A. Testa. – New York, London : Routledge, 2021. – 217 p.

References

Agapkina 1995 – Agapkina, T. A. Oчерки vesennei obryadnosti Poles'ya [Essays on the spring rituals of Polesie] / T. A. Agapkina // Slavyanskii i balkanskii fol'klор : etnolingvističeskoe izučenie Poles'ya [Slavic and Balkan folklore: ethnolinguistic study of Polesie] / otv. red. N. I. Tolstoi. – M., 1995. – S. 21–107. [in Russian]

Agapkina 2002 – Agapkina, T. A. Mifopoetičeskie osnovy slavyanskogo narodnogo kalendarya: vesenne-letnij tsikl [Mythopoetic foundations of the Slavic folk calendar: spring-summer cycle] [Electronic resource] / T. A. Agapkina. – M. : Indrik, 2002. – 816 s. – Mode of access: https://inslav.ru/images/stories/pdf/2002_Agapkina_%20Mifopoetičeskie_osnovy_slav%27anskogo_narodnogo_kalendar%27a_Vesenne-letnij%20_cikl.pdf. – Date of access: 2.09.2023. [in Russian]

Anikin 2023 – Anikin, A. E. Russkii etimologičeskii slovar'. Vyp. 17 [Russian etymological dictionary. Vol. 17] – M. : In-t rus. yazyka im. V. V. Vinogradova RAN; In-t filologii Sibir. otd. RAN, 2023. – 392 s. [in Russian]

Animelle 1854 – Animelle N. Byt belorusskikh krest'yan [Life of Belarusian peasants] / N. Animelle // Etnograf. sborn. – SPb., 1854. – Vyp. 2. – S. 111–268. [in Russian]

Atlas 2004 – Atlas historyi Bielarusi ad starazytnasci da našych dzion : dadatak da 6-tomnaj «Encykłapiedyi historyi Bielarusi» [Atlas of the history of Belarus from ancient times to the present day: supplement to the 6-volume "Encyclopedia of the History of Belarus"] / redkal.: L. I. Jazykovič [i inš.]. – Minsk : Bielarus. encykl., 2004. – 160 s. [in Belarusian]

Barvienava 2012 – Barvienava, H. A. Niebiaspieka zmieny sutnasci: vizualnija simvaly tradycyjnych sviat [The Danger of Changing Essence: Visual Symbols of Traditional Holidays] [Electronic resource] / H. A. Barvienava // Aŭtentyčny falklor: prabliemy zachavannia, vyvučennia, usprymannia [Authentic folklore: problems of preservation, study, perception] / redkal.: Jazykovič V. R. [i inš.]. – Minsk : BDUKiM, 2012. – Mode of access: <http://repository.buk.by/bitstream/handle/123456789/1184/NEBYASPEKA%20ZMENI%20SUTNASC%D0%86.pdf>. – Date of access: 2.09.2023. [in Belarusian]

Baško, Varfalamiejeva 2001 – Baško, V. I. Kaliandarnija zvyčai i abraďy [Calendar customs and rites] / V. I. Baško, T. B. Varfalamiejeva // Tradycyjnjaja mastackaja kultura bielarusau [Traditional artistic culture of Belarusians] : u 6 t. / redkal.: T. B. Varfalamiejeva [i inš.]. – Minsk, 2001–2013. – 2001. – T. 1 : Mahilioŭskaje Padniaproŭje. – S. 17–184. [in Belarusian]

Baško 2004 – Baško, V. I. Maslienica / V. I. Baško, A. M. Bohanieva, T. B. Varfalamiejeva // Tradycyjnjaja mastackaja kultura bielarusau [Traditional artistic culture of Belarusians] : u 6 t. / redkal.: T. B. Varfalamiejeva (hal. red.) [i inš.]. – Minsk, 2001–2013. – 2004. – T. 2 : Viciebskaje Padzvinnie. – S. 64–76. [in Belarusian]

Baško, Kucharonak 2006 – Baško, V. I. Kaliandarnija sviaty, zvyčai i abraďy [Calendar holidays, customs and rites] / V. I. Baško, T. I. Kucharonak // Tradycyjnjaja mastackaja kultura bielarusau [Traditional artistic culture of Belarusians] : u 6 t. / redkal.: T. B. Varfalamiejeva (hal. red.) [i inš.]. – Minsk, 2001–2013. – T. 3 : Hrodzienskaje Paniamonnie : u 2 kn. – 2006. – Kn. 1. – S. 21–262. [in Belarusian]

Baško 2008 – Baško, V. I. Kaliandarnyja sviaty, zvyčai i abrazy [Calendar holidays, customs and rites] / V. I. Baško, T. V. Valodzina, T. I. Kucharonak // Tradycynaja mastackaja kultura bielarusaŭ [Traditional artistic culture of Belarusians] : u 6 t. / redkal.: T. B. Varfalamiejeva (hal. red.) [i inš.]. – Minsk, 2001–2013. – 2008. – T. 4 : Bresckaje Paliessie : u 2 kn. – Kn. 1. – S. 19–244. [in Belarusian]

Bakhtin, M. M. Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura Srednevekov'ya i Rennessansa [The work of Francois Rabelais and the folk culture of the Middle Ages and the Renaissance] / M. M. Bakhtin. – M. : Khudozh. lit., 1965. – 527 s. [in Russian]

Valodzina, Sańko 2011 – Valodzina, T. Bliny [Pancakes] / T. Valodzina, S. Sańko // Mifalohija bielarusaŭ : encykloped. sloŭn. [Mythology of Belarusians: an encyclopedic dictionary] / sklad.: I. Klimkovič, V. Aŭtuška. – Minsk : Bielaruś, 2011. – S. 47–48. [in Belarusian]

Vieštart 1989 – Vieštart, H. F. Syr [Cheese] / H. F. Vieštart // Etnahrafija Bielarusi: encyklopedyja [Ethnography of Belarus: encyclopedia] / redkal.: I. P. Šamiakin [i inš.]. – Minsk, 1989. – S. 484–485. [in Belarusian]

Vnukovič 2014 – Vnukovič, Ju. I. Narodnaja kul'tura Viliensčyny ŭ paliavych zapisach pačatku XXI stahoddzia [Folk culture of the Vilna region in field records of the beginning of the XXI century] [Electronic resource] / Ju. I. Vnukovič // Bielaruski fałklor: materyjaly i dasliedavanni [Belarusian folklore: materials and research] : zb. navuk. pr. – Minsk, 2014. – Vyp. 1. – S. 387–434. – Access mode: <https://ethno.by/artykuly/1416432991>. – Access date: 2.09.2023. [in Belarusian]

Vnukovič 2015 – Vnukovič, Ju. I. Narodnaja kul'tura Viliensčyny ŭ paliavych zapisach pačatku XXI stahoddzia [Folk culture of the Vilna region in field records of the beginning of the XXI century] [Electronic resource] / Ju. I. Vnukovič // Bielaruski fałklor: materyjaly i dasliedavanni [Belarusian folklore: materials and research] : zb. navuk. pr. – Minsk, 2015. – Vyp. 2. – S. 393–455. – Access mode: <https://ethno.by/artykuly/1416787087>. – Access date: 2.09.2023. [in Belarusian]

Vnukovič 2016 – Vnukovič, Ju. I. Narodnaja kul'tura Viliensčyny ŭ paliavych zapisach pačatku XXI stahoddzia [Folk culture of the Vilna region in field records of the beginning of the XXI century] [Electronic resource] / Ju. I. Vnukovič // Bielaruski fałklor: materyjaly i dasliedavanni [Belarusian folklore: materials and research] : zb. navuk. pr. – Minsk, 2016. – Vyp. 3. – S. 421–463. – Mode of access: <https://ethno.by/artykuly/1424501269>. – Date of access: 2.09.2023. [in Belarusian]

Vnukovič 2018 – Vnukovič, Ju. I. Narodnaja kul'tura Viliensčyny ŭ paliavych zapisach pačatku XXI stahoddzia [Folk culture of the Vilna region in field records of the beginning of the XXI century] [Electronic resource] / Ju. I. Vnukovič // Bielaruski fałklor: materyjaly i dasliedavanni [Belarusian folklore: materials and research] : zb. navuk. pr. – Minsk, 2018. – Vyp. 5. – S. 333–355. – Mode of access: <https://ethno.by/artykuly/1468384050>. – Date of access: 2.09.2023. [in Belarusian]

Gura, Lavrent'eva 1995 – Gura, A. V. Bliny [Pancakes] / A. V. Gura, L. S. Lavrent'eva // Slavyanskije drevnosti : etnolingvističeskii slovar' [Slavic antiquities: ethnolinguistic dictionary] : v 5 t. / pod red. N. I. Tolstogo. – M., 1995–2012. – T. 1. – 1995. – S. 193–196. [in Russian]

Dembovetskii 1882 – Dembovetskii, A. S. Opyt opisaniya Mogilevskoi gubernii [Experience of describing the Mogilev province] : v 3 kn. – Mogilev, 1882. – Kn. 1. – 783 s. [in Russian]

Dorokhova 2003 – Dorokhova, E. Maslenitsa [Shrovetide] / E. Dorokhova // Smolenskii muzykal'no-etnograficheskii sbornik [Smolensk musical and ethnographic collection] : v 3 t. / otv. red. O. A. Pashina. – Moskva : Indrik, 2003. – T. 1 : Kalendarnye obryady i pesni. – S. 691–751. [in Russian]

Doŭnar-Zapołskaja 2006 – Doŭnar-Zapołskaja, A. M. «Babski Ŭlas» u maslениčnym kompleksie: balta-slavyanskaja paralieli [“Babsky Ulas” in the Shrovetide complex: Baltic-Slavic parallels] / A. M. Doŭnar-Zapołskaja // Pytanni mastactvaznaŭstva, etnalohii i fałklarystyki [Questions of art history, ethnology and folkloristics] : u 2 č. / navuk. red. A. I. Lakotka. – Minsk, 2006. – Č. 1 : Mastactvaznaŭstva, fałklor, etnalohija. – S. 363–367. [in Belarusian]

Zajkoŭski 2011 – Zajkoŭski, E. Syr [Cheese] / E. Zajkoŭski // Mifalohija bielarusaŭ: encykl. sloŭn. [Mythology of Belarusians: an encyclopedic dictionary] / sklad.: I. Klimkovič, V. Aŭtuška. – Minsk, 2011. – S. 470. [in Belarusian]

Ziemliarobčy 2003 – Ziemliarobčy kaliandar: abrazy i zvyčai [Agricultural calendar: rites and customs] / uklad. A. I. Hurski. – 2-je vyd. – Minsk : Belarus. navuka, 2003. – 429 s. – (Bielaruskaja narodnaja tvorčasć). [in Belarusian]

Isačankava 2001a – Isačankava, M. A. Abrađavaja lieksika bielaruskaj maslienicy [Ceremonial vocabulary of the Belarusian Shrovetide] / M. A. Isačankava // *Žyvoje naša slova: dyjalektal. zb.* [Our living word: dialectological collection] / red. L. P. Kunčevič, I. Ja. Jaškin. – Minsk, 2001. – S. 40–63. [in Belarusian]

Isačankava 2001b – Isačankava, M. A. Mietabalizm siemantyki niekatorych tradycyjnych bielaruskich chranonimaŭ [Metabolism of the semantics of some traditional Belarusian chrononyms] / M. A. Isačankava // *Bielaruskaja mova: šliachi razvicia, kantakty, pierspiektyvy* [Belarusian language: ways of development, contacts, prospects] / hal. red. H. A. Cychun – Minsk, 2001. – (Belarusika = Albaruthenica; Kn. 19) – S. 65–69. [in Belarusian]

Korepova 2009 – Korepova, K. E. Russkie kalendarnye obryady i prazdniki Nizhegorodskogo Povolzh'ya [Russian calendar rituals and holidays of the Nizhny Novgorod Volga region] / K. E. Korepova. – SPb. : Tropa Troyanova, 2009. – 481 s. [in Russian]

Liaškievič 2016 – Liaškievič, A. I. Transformacyja sviatkavannia bielaruskaj Maslienicy ŭ savietski čas [Transformation of the celebration of the Belarusian Shrovetide in the Soviet era] / A. I. Liaškievič // *Viesnik Mahilioŭskaha dziaŭžaŭnaha ŭniversiteta imia A. A. Kuliašova. Sieryja A. Humanitarŭnaja navuki* [Bulletin of Mogilev State University named after A. A. Kulyashov. Series A. Humanities] – 2016. – № 2. – S. 26–31. [in Belarusian]

Liaškievič 2020 – Liaškievič, A. I. Bielarskaja Maslienica: siemantyka, siužety, rehijanalna-lakaŭnaja asablivasci. Dysiertacyja na saiskannie vučonaj stupieni kandydata filalahičnych navuk [Belarusian Shrovetide: semantics, plots, regional and local features. Dissertation for the degree of candidate of philological sciences] / A. I. Liaškievič – Minsk (na pravach rukapisu), 2020. – 173 s. [in Belarusian]

Maslienica 2020 – Maslienica. Abrađ. Piesni. Napievy [Shrovetide. Rite. Songs. Melodies] / układ.: A. I. Liaškievič, V. M. Prybylova. – Minsk : Belarus. navuka, 2020. – 815 s. – (Bielarskaja narodnaja tvorčasć : BNT). [in Belarusian]

Moroz 2016 – Moroz A. B. Pro bliny, zyaty i teshchu [About pancakes, son-in-law and mother-in-law] / A. B. Moroz // *Zhivaya starina* [Living antiquity]. – 2016. – № 2. – S. 13–17. [in Russian]

Mažejka, Varfalamejjeva 1999 – Mažejka, Z. Ja. Piesni bielaruskaha Padniaproŭja [Songs of the Belarusian Padniaproŭje] / Z. Ja. Mažejka, T. B. Varfalamejjeva – Minsk : Belarus. navuka, 1999. – 392 s. [in Belarusian]

Mužyčnyja 2006 – Mužyčnyja tradytsy Maslienicy Bielarskaha Padniaproŭja [Music Traditions of Shrovetide in the Belarusian Padniaproŭje] [Elektronny resurs] / BDAM ; układ. V. M. Prybylova. – Minsk : Daniva Studio, 2006. – 1 elektron. apt. dysk (CD-ROM), brašura (12 s.). – (Auđyjaatlas tradyčajnaj mužyčaj kultury Bielarusi : vyp. 1). [in Belarusian]

Nikiforovskii 1897 – Nikiforovskii, N. Ya. Prostonarodnye primety i pover'ya [Common folk signs and beliefs] / N. Ya. Nikiforovskii. – Vitebsk, 1897. – 308 s. [in Russian]

Piesni 1997 – Piesni Bielastoččyny [Songs of Bielaŭstok Region] / ukl.: M. Hajduk. – Minsk : Belarus. navuka, 1997. – 367 s. – (Bielarskaja narodnaja tvorčasć). [in Belarusian]

Romanov 1911 – Romanov, E. Materialy po etnografii Grodnenskoj gubernii [Materials on the ethnography of the Grodno province] – Vil'no, 1911. – Vyp. 1. – 238 s. [in Russian]

Tolstaya 2005 – Tolstaya, S. M. Poleskii narodnyi kalendar' [Polesie folk calendar] [Electronic resource] / S. M. Tolstaya. – M. : Indrik, 2005. – 600 s. – Access mode: https://inslav.ru/sites/default/files/editions/2005_tolstaja.pdf. – Access date: [in Russian]

Tolstoi 1995 – Tolstoi, N. I. Belyi tsvet [White colour] / N. I. Tolstoi // *Slavyanskije drevnosti : etnolingvističeskij slovar'* [Slavic antiquities: ethnolinguistic dictionary]: v 5 t. / pod red. N. I. Tolstogo. – M., 1995–2012. – T. 1. – 1995. – S. 151–154. [in Russian]

Shved 2011 – Shved, I. Bely [White] / I. Shved // *Mifalogiya belarusaj: entsykl. sloŭn.* [Mythology of Belarusians: an encyclopedic dictionary] / skład.: I. Klimkovich, V. Aŭtushka. – Minsk, 2011. – S. 44–46. [in Belarusian]

Shein 1887 – Shein, P. V. Materialy dlya izučeniya byta i yazyka russkogo naseleniya Severo-Zapadnogo kraja [Materials for studying the life and language of the Russian population of the North-Western Territory] : v 3 t. / P. V. Shein. – SPb., 1887–1902. – T. 1, ch. 1. – 1887. – 585 s. [in Russian]

Shein 1902 – Shein, P. V. Materialy dlya izucheniya byta i yazyka russkogo naseleniya Severo-Zapadnogo kraia [Materials for studying the life and language of the Russian population of the North-Western Territory] : v 3 t. / P. V. Shein. – SPb., 1887–1902. – T. 3. – 1902. – 535 s. [in Russian]

Šliubski 1927 – Šliubski, A. A. Matarjaly da vyvučennia fołklioru i movy Viciebščyny [Materials for studying the folklore and language of Vitebsk region] / A. A. Šliubski. – Miensk : In-t bielarus. kult., 1927. – 189 s. [in Belarusian]

Baraniuk 1999 – Baraniuk, T. Prześmiewanie świata. O przebierańcach zapustnych na północno-zachodnim Mazowszu [Mocking the world. About Shrovetide masqueraders in north-western Mazovia] / T. Baraniuk. – Warszawa : Polskie Tow-wo Ludoznawcze Oddział w Warszawie, Ludowe T-wo Naukowo-Kulturalne, Mazowieckie Tow-wo Kultury, 1999. – 160 s. [in Polish]

Dudzik 2005 – Dudzik, W. Karnawały w kulturze [Carnivals in culture] / W. Dudzik. – Warszawa : Sic!, 2005. – 230 s. [in Polish]

Gawel 2013 – Gawel, A. Rok obrzędowy na Podlasiu [Ritual year in Podlasie region] / A. Gawel. – Białystok : Muzeum Podlaskie, 2013. – 304 s. [in Polish]

Jeleńska 1892 – Jeleńska, E. Wieś Komarówicze w powiecie Mozyrskim [The village of Komarówicze in the Mozyr district] / E. Jeleńska. – Warszawa, 1892. – 83 s. [in Polish]

Nad Narewką 2023 – Nad Narewką. Gazeta samorządowa [On the Narewka River. Local government newspaper]. 2023. – Nr 124/1. [in Polish]

Ogrodowska 2000 – Ogrodowska, B. Święta polskie. Tradycja i obyczaj [Polish holidays. Tradition and custom] / B. Ogrodowska – Warszawa : Alfa, 2000. – 330 s. [in Polish]

Paprot 2016 – Paprot, A. Czy Wielkopolska podkoziółkiem stoi? O zwyczajach związanych z końcem karnawału [Is podkoziółek important in Wielkopolska? About the customs associated with the end of Carnival] / A. Paprot // Narracja, obyczaj, wiedza... O zachowaniu niematerialnego dziedzictwa kulturowego [Narrative, custom, knowledge... About the preservation of intangible cultural heritage] / red. A. Przybyła-Dumin – Chorzów-Lublin-Warszawa : Muzeum “Górnośląski park etnograficzny w Chorzowie”, Wyd-wo UMCS, NID. – S. 287–301. [in Polish]

Podlasie 2016 – Podlasie I. Pieśni i obrzędy doroczne [Podlasie I. Songs and annual rituals] / Red. J. Szymańska [i inn.] – Warszawa : In-t Sztuki PAN, 2016. – 431 s. [in Polish]

Rosiek 2009 – Rosiek, B. “Z koniem po mięsopuście” – zapusty u górali żywieckich [“With a horse in mięsopuść” – carnival among the highlanders of Żywiec] / B. Rosiek // Świat na opak : ludowe zapusty, wczoraj i dziś, na przykładzie wybranych regionów w Polsce [The world upside down : folk carnivals, yesterday and today, on the example of selected regions in Poland] / red. nauk. K. Piątkowska. – Włocławek : Muzeum Ziemi Kujawskiej i Dobrzyńskiej, 2009. – S. 65–71. [in Polish]

Testa 2021 – Testa, A. Rituality and Social (Dis)Order. The Historical Anthropology of Popular Carnival in Europe / A. Testa. – New York ; London : Routledge, 2021. – 217 p.

У рэдакцыю наступіў 02.10.2023

Информация об авторе

Лешкевич Елена Игоревна – кандидат филологических наук. Институт этнологии и культурной антропологии, Варшавский университет (ул. Журавя, 4, 05-800, Варшава, Польша). E-mail: alena.i.leshkevich@gmail.com

Information about the author

Alena Leshkevich – PhD (Phyl.). The Institute for Ethnology and Cultural Anthropology, University of Warsaw (ul. Żurawia 4, 05-800 Warsaw, Poland). E-mail: alena.i.leshkevich@gmail.com

Для спасылак: Ляшкевіч, А. Кулінарны код масленічнай абраднасці Беларусі і Падляшша / А. Ляшкевіч // Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні: зб. навук. пр. – Мінск : Беларус. навука, 2024. – Вып. 11. – С. 197–219. DOI: 10.29235/2411-2763-2024-11-197-219

To cite: Leshkevich Alena. Culinary code of Maslenica (Shrovetide) rites in Belarus and Podlasie, Bielaruski falklor: materyjaly i dasledavanni, 2024, iss. 11, pp. 197–219. DOI: 10.29235/2411-2763-2024-11-197-219

АГЛЯДЫ

ІЛЬЯ БУТАЎ

КАТАЛОГ НЕПРЫЗНАНЫХ ЦУДАЎ ВІЛЕЙШЧЫНЫ

Вілейскі раён неаднаразова быў мэтай экспедыцый праекта «Уфакам» у апошнія гады. Толькі з 2011 г., калі аўтара захапіла тэма цудаў, мы пабывалі тут не менш за восем разоў (асабліва прадуктыўнай была экспедыцыя ў маі 2018 г.). За гэты час мы па макулінках аднаўлялі зусім забытую і практычна выкрэсленую з гісторыі старонку з адвольным абнаўленнем абразоў, крыжоў і скульптур на тэрыторыі раёна. Пад «адвольным абнаўленнем абразоў» аўтар разумее звышнатуральную падзею, якая выяўляецца ў поўным або частковым прасвятленні або аднаўленні дэталей малюнка абраза [Бутов 2018, 8]. Калі на абразе, напрыклад, выцвіла ці выгарэла выява, але ў нейкі момант яна становіцца цалкам ці часткова зноў ярчэйшай. Сёння толькі ў адным Вілейскім раёне ўжо ўдалося сабраць звесткі як мінімум пра 25 падобных інцыдэнтаў з абразамі, два – з крыжамі і адзін – са скульптурай, а таксама пра адно аб’яўленне Багародзіцы.

У 2018 г. пабачыла свет вялікая аўтарская манаграфія па гэтай тэме, дзе былі прадстаўлены першыя вынікі даследаванняў такіх падзей на тэрыторыі Беларусі і блізкага замежжа [Бутов 2018]. У аснову кнігі ляглі архіўныя крыніцы,



Апытанне інфарманткі з в. Дварэц Вілейскага р-на. 2016 г. Фотаздымак Яўгена Шапашнікава

а таксама палявыя матэрыялы аўтара, сабраныя ў экспедыцыях нашага ініцыятыўнага праекта. Да моманту выхаду выдання па Вілейшчыне ўжо быў сабраны багаты корпус тэкстаў, які пазней быў дапоўнены і значна пашыраны запісамі з некалькіх новых паездак. Акрамя таго, неацэнную дапамогу ў папаўненні нашай рэгіянальнай базы даных нам аказаў мясцовы краязнаўца А. П. Зайцаў, а таксама ўдзельнікі «Вольнага архіва», якія ласкава далі нам запісы апытанняў інфармантаў, зробленыя падчас экспедыцый Студэнцкага этнаграфічнага таварыства. Дзякуючы ўсім гэтым крыніцам і з'явіўся першы своеасаблівы «каталог цудаў» па Вілейскім раёне.

Хацелася б адзначыць, што абноўленыя абразы, хоць у большасці выпадкаў, з пункта гледжання інфармантаў, прасветленыя дзякуючы нейкай звышнатуральнай ці цудоўнай падзеі, афіцыйна не могуць лічыцца цудатворнымі. Нягледзячы на тое, што амаль пастаянна такія абнаўленні выклікалі паломніцтва, нам, прынамсі, на Вілейшчыне, не ўдалося зафіксаваць ніводнага пацверджанага выпадку рэальнага ацалення. Магчыма, што толькі ў в. Казлы рабіліся захады лекавання нейкай «расой» ад абноўленай скульптуры, якой жанчыны стараліся памачыць пальцы. У любым выпадку перад намі ў першую чаргу стаяла задача сабраць як мага больш звестак пра факты цуду без навешвання на гэтыя аб'екты якіх-небудзь ярлыкоў. Скрупулёзнай інтэрпрэтацыяй можа цалкам заняцца і будучае пакаленне даследчыкаў, але менавіта цяпер мы яшчэ можам запісаць унікальныя апавяданні з першых вуснаў. Варта дадаць, што да нас гэтай працай з невытлумачальнай прычыны наогул ніхто не займаўся.

Мяркуючы па сабраным матэрыяле, можна зрабіць выснову, што па тэрыторыі Беларусі пракацілася некалькі своеасаблівых хваль абнаўленняў – гэта значыць шэраг лакальных успышак абнаўленняў абразоў, што распаўсюджваецца на пэўнай (даволі шырокай) тэрыторыі і абмежаваны канкрэтнымі часавымі рамкамі [Бутов 2018, 8]. Акрамя абразоў, абнаўляліся таксама распяціці на прыдарожных крыжах, фігуры святых, абраз на могілавых крыжах і каля крыніц і г. д. Менавіта адгалоскі такіх праяў дагэтуль паўстаюць у апавяданнях інфармантаў. Для Вілейскага раёна таксама можна вылучыць некалькі своеасаблівых гістарычных вех, калі пра цуды расказвалі больш, чым у іншыя часы. На тэрыторыі раёна мы, магчыма, адзначылі адзін з самых першых выпадкаў абнаўленняў у Беларусі (в. Губы), які адносіцца да канца XIX ст.; праўда, інфармант (у пераказе праз некалькі пакаленняў сваякоў) назваў гэта «свячэннем іконы» без якой-небудзь канкрэтыкі. Аналіз іншых тэкстаў дазваляе гаварыць, што большасць абнаўленняў абразоў адбылася тут пачынаючы з першых пасляваенных гадоў да другой паловы 1950-х гг., а таксама ў сярэдзіне 1960-х, і толькі крыху іх адзначана намі ў пачатку 2000-х і 2010-х гг.

Большасць інфармантаў, якія ў дзяцінстве хадзілі ў незнаёмы дом паглядзець на цуд, дакладна не ўспомнілі, што за абраз яны там бачылі. Менавіта таму ў нашых запісах вельмі мала канкрэтных звестак пра абноўленыя абразы, часцей гэта наогул толькі ўказанне на тое, што ў гэтай мясцовасці калісьці была такая падзея.

Прааналізаваўшы наяўныя даныя, таксама можна адзначыць, што, як і ў іншых частках краіны, інфарманты згадваюць успышкі свята, якія суправаджалі абнаўленне, напрыклад, у в. Калодчына і, відаць, у ваколіцах в. Крыніца. А ў в. Губы абраз таксама заззяў, але вось абнавіўся ён ці не, сямейнае паданне такую дэталю не захавала. У в. Студзёнке нам удалося запісаць таксама даволі цікавае назіранне адной жанчыны, якая сцвярджала, што абразы абнаўляліся толькі ў вёсках, дзе былі каплічкі, ці ж толькі ў саміх гэтых каплічках. І, хоць гэта не зусім дакладна, усё роўна абнаўленне ў каплічках – гэта даволі характэрная мясцовая асаблівасць, адзначаная, напрыклад, у вв. Каралеўцы і Казлы, дзе ў каплічцы абнавілася і заміраточыла фігурка Маткі Боскай. Акрамя вёсак Вілейскага, такія выпадкі апісаны яшчэ ў вв. Ноч і Чудзін Ганцавіцкага р-на.

Пры жаданні інфармант, доўга ўзіраючыся ў свой абраз, пад уплывам іншых апавяданняў мог выявіць на ёй прыкметы абнаўлення, на якія пры іншым раскладзе не звярнуў бы ўвагі. Вельмі добра гэта прасочваецца ў апаведзе Я. К. Жук з в. Крыніца Вілейскага р-на. Прычым не раз пацвярджалася, што нават у адной вёсцы пра такую падзею маглі ведаць толькі блізкія сваякі. Напрыклад, Н. У. Верамей з в. Засценкі паведаміла, што яе родныя вырашылі не выносіць інфармацыю пра гэта за межы сям’і, адпаведна, і паломніцтва сюды не было.

Абнаўленне – гэта перш за ўсё вельмі індывідуальная з’ява і, з пункта гледжання некаторых інфармантаў, можа перажывацца персанальна кім-небудзь. У гэты момант трэба проста назіраць за тым, што адбываецца. У адным з распедаў абраз не абнавіўся да канца з-за таго, што відавочца раней часу апавясціў пра гэта іншым людзям, яшчэ і ў грубых выразах.

Акрамя абнаўлення абразоў, удалося сабраць звесткі аб некалькіх абнаўленнях крыжоў. Пры апісанні выпадку ў в. Даўгінава ў апаведах інфармантаў можна вылучыць матывы, характэрныя аналагічным сведчанням не толькі ў Беларусі, але ў Расіі і Украіне (абнаўленне ў кірмашовы дзень, з’яўленне «дымка» і г. д.) [Бутов 2017, 21–24]. Абнаўленне і праступанне міры на скульптуры ў в. Казлы ўнікальныя тым, што аналагічных запісаў ва ўсім нашым масіве даных выявіць не ўдалося. Лічылася, што скульптуры, якія «плачуць», больш характэрныя для Заходняй Еўропы, у прыватнасці, Італіі, але не для Беларусі.

У назве артыкула мы ўмоўна ўказваем «непрызнанасць» усіх гэтых цудаў, паколькі названыя яны так не Царквой, а пераважна самімі інфармантамі. Афіцыйнай пазіцыі беларускага духавенства з нагоды гэтых абразоў пакуль няма, толькі адзін з іх – той, што абнавіўся ў 2000 г. у в. Есьманаўцы, – быў перанесены з хросным ходам у царкву аг. Вязынь. Будзем спадзявацца, што ў будучыні нам удалося дапоўніць і пашырыць наш каталог новымі фактамі, а таксама вылучыць усе характэрныя менавіта для гэтага рэгіёна матывы, звязаныя з абнаўленнем абразоў. Нягледзячы на тое, што праца па каталагізацыі вядзецца намі ўжо даволі доўга, можна меркаваць, што гэта толькі верхавіна айсберга і самыя цікавыя знаходкі нас яшчэ чакаюць наперадзе.

КАТАЛОГ

Абнаўленні абразоў

Вёска Бараўцы (1)¹

Паводле інфармацыі Г. П. Зелянка, абраз тут абнавіўся ў 1956–1957 гг.: *Тады казалі ў гэных вёсках, ці яны там веруюшчыя моцна былі, абнаўляліся іконы. Дык надта дзіўна нам было. Аднак паколькі вёска была размешчана даволі далёка ад населенага пункта інфарманткі, тая туды не хадзіла і ведае пра гэта толькі па расповедах*².

Аграгарадок Вязынь/Есьманаўцы (1+1?)

Упершыню запіс пра абнаўленне абраза Укрыжавання ў аг. Вязынь мы зрабілі ў 2016 г. у в. Паняцічы³. Толькі ў 2018 г. нам удалося падрабязна распытаць відавочцаў пра гэты выпадак. Падзея мела месца ў 2000 г., і ў ёй як найбольш выявілася праламленне гісторыі народнай свядомасцю. Нягледзячы на тое, што амаль усе называлі гэты абраз «вязынскім», фактычна абраз абнавіўся не ў самой Вязыні, а ў в. Есьманаўцы, якая амаль ушчыльную прымыкае да яе, у Ніны Нарэйка. У вязынскай Пакроўскай царкве нам распавялі, што, паводле слоў іх прыхаджанкі, аднойчы, калі тая вярнулася дадому, муж ёй сказаў, што ў іх доме нібыта пачуўся стрэл або моцны трэск. Людзі спачатку не надалі гэтаму значэння, а потым праз некаторы час яны ўбачылі абноўлены абраз, якая ляжыць на канапе: *Там диванчик стоял, ляжыць вот так... Гвоздь таки балшы, и так и лежит она, раз – и обновленная вся была. В то время они и не придали значения, не посмотрели. Именно на Преображение она преобразилась. Потом мы нашли крестным ходом туда. И она эту иконку решила, ну, подарить храму, потому что не знаю, в какие она руки попадет*⁴. Паводле слоў блізкіх сваякоў сям'і, у якой адбылося абнаўленне, «баба Ніна» (Ніна Нарэйка) пайшла на Спас у царкву, а калі вярнулася, «дзед Міша» (Міхаіл Нарэйка) паведаміў ёй: *Во, баба Ніна, у нас ікона звалілася. З гваздзём звалілася на дзіван. Ікона, якая дасталася ад брата, што жыве ў Вільні, і якая была да свайго падзення практычна чорнай, стала ў адно імгненне надта ясная-ясная. Пасвятлелы абраз пасля гэтага перадалі ў Пакроўскую царкву, дзе ён захоўваецца да сёння*⁵. Гэтаму выпадку

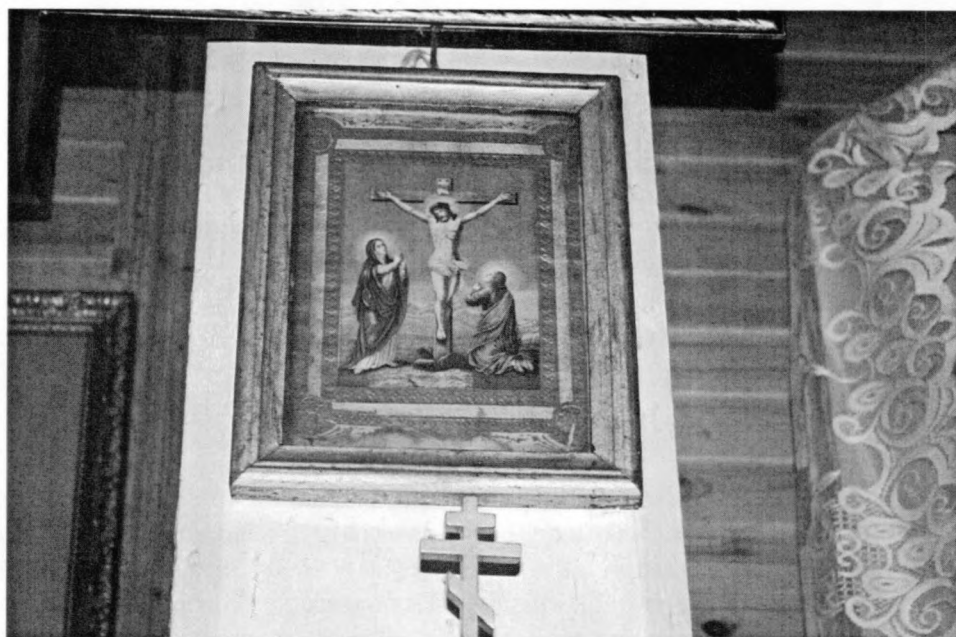
¹ У дужках указаная меркаваная колькасць абноўленых абразоў у вёсцы, знакам пытання пазначаныя спрэчныя выпадкі.

² Зап. І. Бутаў у 2017 г. ад Галіны Пятроўны Зелянка, 1935 г. н., в. Рудня Смаргонскага р-на Гродзенскай вобл.

³ Зап. І. Бутаў, В. Гайдучык у 2016 г. ад Марыі Давыдаўны Мядзвецкай, 1941 г. н., в. Паняцічы Вілейскага р-на Мінскай вобл.

⁴ Зап. І. Бутаў у 2018 г. ад Раісы Паўлаўны Чурыла, 1947 г. н., аг. Вязынь Вілейскага р-на Мінскай вобл.

⁵ Зап. І. Бутаў у 2018 г. ад Людмілы Васільеўны Соніч, 1945 г. н., в. Есьманаўцы Вілейскага р-на Мінскай вобл.



Абраз Укрыжавання, які абнавіўся ў 2000 г. у в. Есьманаўцы Вілейскага р-на.
Захоўваецца ў Пакроўскай царкве ў в. Вязыні. 2018 г. Фотаздымак аўтара

таксама прысвечана некалькі артыкулаў у газетах [Ефімова 2002, 16–17; Жаўняровіч 2008, 5, 7]. Прычым у іх было сказана, што ўсё адбылося перад Вялікаднем. Тое, што абраз абнаўляецца не сам, а ў выніку нейкіх падзей (падзенне, рамонт у хаце, праціранне паверхні ад пылу, перанос у іншае памяшканне і г. д.), – матыў, які ўзнік у наш час, прыкладна з пачатку 1990-х гг. [Бутов 2018, 141; Бутов 2020, 44].

Невядома, пра той жа ці іншы выпадак абнаўлення абразы ў гэтым населеным пункце згадаў у сваёй размове М. І. Соніч: *І ў Вязыні там дзе-то абнавіліся іконы, у цэркаў здалі. Са слоў інфарманта, было гэта «пасля вайны»*¹. Аднак у Вязынскай царкве цяпер ёсць толькі адзін абраз, які лічыцца абноўленым.

Вёска Губы (1?+1)

Згодна з сямейнай легендай, якую паведаміў вілейскаму краязнаўцу А. П. Зайцаву А. Ф. Сарока, у яго прадзеда, Аўдзёя Іосіфа, у канцы XIX ст. пры маленні ноччу адбылося «святчэнне іконы» велікамучаніка і лекара Панцеляймона². Хоць святчэнне часта суправаджае абнаўленне, гаварыць дакладна пра апошнія пакуль цяжка.

¹ Зап. І. Бутаў у 2018 г. ад Мікалая Іосіфавіча Соніча, 1933 г. н., в. Калодчына Вілейскага р-на Мінскай вобл.

² Зап. А. Зайцаў у 2016 г. ад Аркадзёя Фёдаравіча Сарокі, 1956 г. н., аг. Любань Вілейскага р-на Мінскай вобл., родам з в. Губы Вілейскага р-на.

Неўзабаве пасля Вялікай Айчыннай вайны (ці падчас яе) тут таксама абнавіў абраз. Паглядзець на гэты цуд хадзілі многія, у тым ліку і Л. І. Пацалуева з в. Сцебяракі разам з бацькамі. Ёй на момант падзеі было 7–8 гадоў – значыць, гэта адбылося, як мяркуецца, у 1945–1946 гг.¹ Тое, што ў в. Губы ў доме Дзмітрыя Норкі было абнаўленне, пацвердзіла і К. К. Сарока. Аднак, з яе слоў, гэта было не пасля, а падчас вайны².

Вёска Засценкі (2)

Паводле інфармацыі А. А. Аўдзей з в. Дварэц, яна хадзіла пасля вайны ў в. Засценкі, каб паглядзець на абраз, які абнавіўся ў адной сям’і. *Паглядзім – ікона была цёмная, а тады ўжо ясная робіцца*³. Што менавіта гэта быў за абраз, невядома. Са слоў жанчыны, нікога з гэтай сям’і цяпер ужо няма ў жывых. Інфармантцы на момант падзеі было 15–20 гадоў, значыць, можна прыкладна аднесці гэтую падзею да 1946–1951 г., найбольш верагодна – да 1952–1953 г.

Як паведаміла нам Н. У. Верамей, пасля вайны, прыкладна ў пачатку 1950-х гг., у яе ў хаце абнавіўся абраз Маці Божай: *Была не такая, а тады зрабілася зусём*



Абноўлены абраз з в. Засценкі. 2016 г. Фотаздымак аўтара

¹ Зап. І. Бутаў у 2016 г. ад Любові Ільінічны Пацалуевай, 1938 г. н., в. Сцебяракі Вілейскага р-на Мінскай вобл.

² Зап. А. Зайцаў у 2016 г. ад Клаўдзіі Канстанцінаўны Сарокі, 1925 г. н., аг. Любань Вілейскага р-на Мінскай вобл., родам з в. Губы Вілейскага р-на.

³ Зап. І. Бутаў у 2016 г. ад Алены (Лёні) Аляксандраўны Аўдзей, 1931 г. н., в. Дварэц Вілейскага р-на Мінскай вобл.

*інакшая. Пра тое, што з абразом адбываецца нешта дзіўнае і ён стаў зусім іншым, паведаміла яе маці. Аднак пра факт абнаўлення сям'я вырашыла не расказваць, да іх ніхто не хадзіў: Было такое ўрэмя, людзі мае дарагія, мама работала адна, бацьку забілі на фронце. Ім не да гэтага было. Самі с сабой перагаварылі, з дзедушкай, і на гэтым канец...*¹ Абраз дагэтуль захоўваецца ў сям'і.

Вёска Есьманаўцы (3+)

Акрамя абнаўлення абраза ў 2000 г., якое звычайна адносяць да Вязыні, пра што гаварылася вышэй, удалося сабраць звесткі пра яшчэ некалькі падобных інцыдэнтаў у в. Есьманаўцы.

Як паведаміла нам Л. В. Соніч, калі яна была дзяўчынкай, то людзі распавядалі, што шмат у каго ў іх вёсцы абнавіліся абразы. Можна выказаць здагадку, што гэта былі 1950-я гг. Напрыклад, такі выпадак адбыўся ў нейкай Дунькі ў іх вёсцы: *Во, дзе Дунька жыла. Яна купіла ену хату. І тады за кутам выцягнула ікону. Гэна ікона такая ясная-ясная.* Падобная падзея была і ў іншым доме прыкладна ў той жа самы час².

Надзвычай цікавы выпадак абнаўлення ў Есьманаўцах. Тут гаворка ідзе пра абнаўленне як пра прадвесце хуткай смерці. Напярэдадні смерці сына інфарманткі цалкам праясніўся яе абраз (Страшнага Суда), незадоўга да гэтага



Абраз Страшнага Суда, які абнавіўся ў в. Есьманаўцы ў 2014 г. 2018 г. Фотаздымак аўтара

¹ Зап. І. Бутаў у 2016 г. ад Ніны Уладзіміраўны Верамей, 1935 г. н., в. Засценкі Вілейскага р-на, Мінскай вобл.

² Зап. І. Бутаў у 2018 г. ад Людмілы Васільеўны Соніч, 1945 г. н., в. Есьманаўцы Вілейскага р-на Мінскай вобл.

знойдзены на гарышчы: *І тока адным месцам яна чорная, засталось яшчэ. А так была чорная-чорная*. З пункту гледжання жанчыны, прасвятленне абраза ў дадзеным кантэксце – нядобры знак: *Так гавораць, што ўжо пахароны будуць сора*. Гаворка, як мяркуецца, ідзе пра 2014 год¹. Гэты матыў хоць і рэдка, але ўсё ж сустракаецца; напрыклад, у асяроддзі стараабрадцаў-ліпаван з Астраханскай вобл. таксама лічыцца, што абраз можа «прадчуваць» смерць каго-небудзь з сям’і: абраз разбураецца (*чи жалко того человека, прямо лускает, трескается есть, прямо ломается*) ці, наадварот, абнаўляецца (*ну, вот бывает черная, черная, а перед смертью бывает обновляется, делается как новая* [Арсланова 2010, 157–158]).

Вёска Іжа (1+)

Інфармацыю пра абнаўленне абраза ці абразоў у в. Іжа сабрала экспедыцыя Студэнцкага этнаграфічнага таварыства ў 2014 г. і экспедыцыя праекта «Уфакам» у 2016 г. М. В. Гардзеі з в. Студзёнка чула, што ў гэтай вёсцы было абнаўленне, але да вайны ці пасля яна не згадала². У сваю чаргу, С. У. Казановіч і М. У. Чуковіч з в. Іжа паведамілі, што чутка пра абнаўленне абразоў тут хадзіла «ў пасляваенны час», прыкладна ў 1960–1965 гг., прычым такіх абразоў было шмат: *Очень много иконок абнаўлялась: старанькая іконачка, і ўдруг ана засіаёт. За ноч, да. Тагда в э́тат дом прыхадзілі, там, падарачкі няслі, тое-тое, прыкланялісь, малілісь э́тае іконачкі*. Адбывалася гэта ў дамах у звычайных людзей, а ці перадавалі яны гэтыя абразы ў царкву, невядома. Сярод натуральных тлумачэнняў значылася і тое, што нібыта хтосьці націраў абразы цыбуляй і «пускаў ману» (падманваў). С. У. Казановіч і М. У. Чуковіч таксама распавялі пра кур’ёзны інцыдэнт, які нібыта меў месца з мясцовым няверуючым па імені Фёдар³ з гэтай жа вёскі. Аднойчы ў яго таксама стаў абнаўляцца абраз, які, відаць, належыў камусьці з яго родных. Ён выйшаў на вуліцу і сказаў, што ў яго абнаўляецца абраз, пасля чаго нібыта стаў абкладаць мацюкамі: *А, браточки, у мяне так, і так, і так...* Абнаўленне пасля гэтага спынілася, і на абразе застаўся толькі адзін новенькі куточак⁴. Гэты матыў часта сустракаецца і ў іншых раёнах Беларусі, напрыклад, калі пры абнаўленні з’яўляецца няверуючы або іншаверац ці хтосьці з прысутных робіць нейкую заўвагу з нагоды гэтай падзеі, то абраз перастае абнаўляцца.

¹ Зап. І. Бутаў у 2018 г. ад Людмілы Васільеўны Соніч, 1945 г. н., в. Есьманаўцы Вілейскага р-на Мінскай вобл.

² Зап. І. Бутаў у 2016 г. ад Марыі Васільеўны Гардзеі, 1934 г. н., в. Студзёнка Вілейскага р-на Мінскай вобл., родам з в. Іжа Вілейскага р-на.

³ На запісе імя вымаўлена неразборліва.

⁴ Зап. А. Глушко, Ю. Бондар, А. Сідаровіч, В. Ціхановіч у 2014 г. ад Соф’і Уладзіміраўны Казановіч, 1935 г. н., Марыі Уладзіміраўны Чуковіч (Дзямід), 1932 г. н., в. Іжа Вілейскага р-на Мінскай вобл.

Вёска Казлы (1+)

Паводле інфармацыі Л. В. Соніч, яе цётка хадзіла ў в. Казлы глядзець на абноўлены абраз: *Глядзелі ікону, гэта сама, абнаўлялася, многа абнаўлялася ў каго*¹. У гэтай жа вёсцы абнавілася і праступіла міра (проста сачылася) на фігурцы Маткі Боскай у капліцы (падрабязней глядзі ніжэй).

Вёска Калодчына (1)

Як найменш адзін абраз абнавіўся тут пасля 1945 г.: *Ікона такая была: старанькая-старанькая, закопчана. І так абнавілася, што блісцела. У хаце, дзе ўсё гэта адбывалася, жыла жанчына з трыма дзецьмі. Сям'ю хацелі аддаць пад суд за фальсіфікацыю цуду, але так нічога і не дамагліся, прынамсі, абраз так і застаўся ў гэтым доме*². Пра гэты ж выпадак абнаўлення абразоў ідзе гаворка ў расповедзе М. М. Соніч, які запісала экспедыцыя Студэнцкага этнаграфічнага таварыства ў 2014 г. Паводле слоў інфарманткі, гэта *не надта даўна было, пасля вайны, прыкладна ў 1956 г.* Звалі гэтую жанчыну Вольга Соніч. Апісала інфармантка і сам працэс абнаўлення: *А яна ткала. Ткала, как я во цяпер. Толька – блісь! Во гэтак во. Яна – зірь. Ікона блішчыць! Ну, у хаце ж, ці я ж бы не пазнала, праўда? Калі жанчына распавяла пра гэта, да эпіцэнтра цуду пацягнулася мноства народу не толькі з в. Калодчына, але таксама з аг. Вязынь, в. Кучкі і інш. Людзі ўсе, усе – там месца не было, каля хаты – там хаты ж і там хаты... Вольгу Соніч выклікалі ў сельсавет, дзе праводзілі з ёй гутарку. Паведаміла інфармантка і цікавую падрабязнасць пра тую жанчыну – яна прымала роды: *Яна нас бабіла ўсіх, яна бабка была*...³*

Вёска Каралеўцы (1)

Абраз абнавіўся тут у пачатку 1950-х гг., магчыма, у капліцы. Іншай інфармацыі пра гэту падзею няма⁴.

Вёска Касута (1)

Пра тое, што абнаўленні абразоў былі ў яе роднай вёсцы ў сярэдзіне 1960-х гг.⁵, нам расказала Т. У. Клімёнак. Ікона стала *«навейшая, светлая стала»*. У хату запрасілі святара. Аднак больш нейкіх падрабязнасцей інфармантка не згадала⁶.

¹ Зап. І. Бутаў у 2018 г. ад Людмілы Васільеўны Соніч, 1945 г. н., в. Есьманаўцы Вілейскага р-на Мінскай вобл.

² Зап. І. Бутаў у 2018 г. ад Мікалая Іосіфавіча Соніча, 1933 г. н., в. Калодчына Вілейскага р-на Мінскай вобл.

³ Зап. С. Лісіца, А. Гурская-Таболіч, В. Ціхановіч у 2014 г. ад Марыі Мікалаеўны Соніч, 1931 г. н., в. Крыніца Вілейскага р-на Мінскай вобл.

⁴ Зап. І. Бутаў у 2016 г. ад Марыі Васільеўны Гардзей, 1934 г. н., в. Студзёнка Вілейскага р-на Мінскай вобл., родам з в. Іжа Вілейскага р-на.

⁵ Верагодна, бліжэй да 1965 г., паколькі інфармантка ўжо была замужам.

⁶ Зап. І. Бутаў у 2018 г. ад Таісы Уладзіміраўны Клімёнак, 1940 г. н., в. Кавалі Вілейскага р-на, родам з в. Касута Вілейскага р-на.

Вёска Крыніца (1)

Я. К. Жук расказала аб тым, як выявіла абноўлены абраз у сябе дома. Калі прыкладна ў 1956–1957 гг.¹ пачаліся размовы, што ў суседніх вёсках у некаторых людзей абнавіліся абразы, яна вырашыла агледзець і ў сябе невялікі стары абразок, на якім амаль нічога нельга было разабраць. Аказалася, што малюнак праясніўся: *Паглядзела: як толькі будта нарисована! Светлая-светлая!* Паводле слоў інфарманткі, яна не ведае, наколькі ўсё гэта было рэальным, а наколькі адбылося пад уражаннем ад пачутага ад іншых людзей: *Прыходзім дамоў, ужо на абразы ў хаце глядзім, ужо і тут троку святлее. А ці яно было, ці яно праўда, ці няпраўда...*²

Вёска Ляскі (1)

Паводле ўспамінаў інфарманткі з в. Засценкі³, яна хадзіла паглядзець на абноўлены абраз у в. Ляскі. Датаваць гэты выпадак нам не ўдалося.

Вёска Любкі (1)

Абраз тут абнавіўся ў Васіліны Куновіч, цёткі М. В. Гардзеі, якая цяпер пражывае ў в. Студзёнке: *У мяне старая іконка, хацела ўжо выкідаваць, а тады гляжу на куць, гаворыць, там жа і рушнічок вешаеш, гляджу – мая іконка абнавілася. У гэты дом паглядзець на цуд прыходзілі людзі. Адбылося гэта пасля вайны і, магчыма, было расцэнена як нейкі знак, паколькі цётка М. В. Гардзеі сцвярджала, што пасле майго Івана [загінулага на вайне] абнавілася ікона*⁴.

Вёска Любоўшы (1)

Пра факт абнаўлення абраза ў в. Любоўшы ўдзельнікам экспедыцыі Студэнцкага этнаграфічнага таварыства распавялі С. У. Казановіч і М. У. Чуковіч з в. Іжа, аднак не прывялі якіх-небудзь падрабязнасцей⁵. Крыху больш удалося высветліць экспедыцыі нашага праекта ў 2016 г. Ф. І. Пукела з в. Засценкі распавяла, што ў дзяцінстве хадзіла глядзець на гэты абраз. *Ну, красівая, новая, бліскачая ікона, а была, гаварылі, старая ўжо зусім.* Паводле ўспамінаў відавочцы, у той момант яшчэ была вайна. *Прышлі, нам казалі, пахрысціцеся, пацалуўця яе. Мы пахрысціліся, пацалавалі і паішлі...*⁶. Паводле яе слоў, тых людзей, у хаце якіх абнавіўся абраз, ужо няма ў жывых.

¹ Да 1958 г., паколькі ў гэтым годзе яна пераехала.

² Зап. А. Сідаровіч, Д. Краўчонок, А. Клюкін у 2014 г. ад Ядвігі Карлаўны Жук (Матук), 1932 г. н., в. Крыніца Вілейскага р-на Мінскай вобл.

³ Зап. І. Бутаў у 2016 г. ад жанчыны, якая не прадставілася, у в. Засценкі Вілейскага р-на Мінскай вобл.

⁴ Зап. І. Бутаў у 2016 г. ад Марыі Васільеўны Гардзеі, 1934 г. н., в. Студзёнке Вілейскага р-на Мінскай вобл., родам з в. Іжа Вілейскага р-на.

⁵ Зап. А. Глушко, Ю. Бондар, А. Сідаровіч, В. Ціхановіч у 2014 г. ад Соф'і Уладзіміраўны Казановіч, 1935 г. н., Марыі Уладзіміраўны Чуковіч (Дзіямід), 1932 г. н., в. Іжа Вілейскага р-на Мінскай вобл.

⁶ Зап. І. Бутаў у 2016 г. ад Феафаніі Іванаўны Пукела, 1933 г. н., в. Засценкі Вілейскага р-на Мінскай вобл.

Вёска Мільча (1?)

У чэрвені 1946 г. упаўнаважаны Савета па справах Рускай праваслаўнай царквы (СРПЦ) па БССР М. Часнакоў адправіў дакладную запіску ўпаўнаважанаму СРПЦ па Маладзечанскай вобл. тав. Кадоўбу, у якой паведамлялася: *В селе Мильча, где служит священником Каминский Н. А., «обновилась» икона, что вам об этом известно¹. Было дадзена заданне праверыць факт, і амаль праз месяц ад тав. Кадоўбы быў атрыманы адказ. У ім гаварылася, што нікакой обновленческой иконы не появлялось, а абнавіўся нібыта абраз у Порплішчанскім сельсавеце Докшыцкага р-на². Пры гэтым ухіл чамусьці быў зроблены на пошукі абраза ў царкве, хоць цяпер вядома, што абразы абнаўляліся ў асноўным у дамах у мясцовых жыхароў. Тым не менш у 2016 г. экспедыцыі «Уфакама» ў в. Мільча таксама не ўдалося зафіксаваць звестак аб абноўленых тут абразях.*

Вёска Сліпкі (2)

Ікона абнавілася тут у мясцовага жыхара – Міхаіла Іосіфавіча Балуса: *Ну, як была, можа, цёмная, можа, там і святлейшая. Як ня відзеш яе, трудна ж і пазнаць. Людзі прыходзілі глядзець на абраз і збіраліся ў гэтай хаце. Многія лічылі, што Бог так даець, штоб знаць, каб маліліся Богу. Як распавяла нам І. У. Гіль, прадстаўнікі ўлады прыезджалі і лаялі гаспадароў, казалі, што гэта ўсё няпраўда і яны самі гэта падстроілі. Сама інфармантка таксама хадзіла глядзець на гэты абраз³.*

У 1989 г. у часопісе «Нёман» былі апублікаваныя ўспаміны пісьменніка П. Л. Лебедзева пра пасляваенны час у БССР. У іх ён закранае сваё прызначэнне на пасаду памочніка начальніка палітаддзела па камсамоле Дунілавіцкай МТС (Пастаўскі р-н) у сакавіку 1950 г. Падзеі, якія аўтар апісвае далей, верагодна, адбыліся ў 1950–1951 гг. у в. Сліпкі Вілейскага р-на: *По району пронеслось новое: в Слипках под Вилейкой «обновилась икона». Женщины судачили, строили догадки, некоторые пророчили конец света. Более решительные засобирались ехать в Слипки...* Далей пісьменнік паведамляе пра некалькі такіх жа гісторый у Пастаўскім раёне і пра тое, што нехта К. Ф. Макееў напісаў у газету артыкул, дзе не толькі раскрыў сутнасць «бож'яго чуда», но і прывел рэцэпты прэпаратаў, якімі можна абнаўляць іконы і карціны [Лебедев 1989, 144–145]. Знайсці ў вёсцы тых, хто ўспомніў бы пра гэта, нам не ўдалося.

¹ Нацыянальны архіў Рэспублікі Беларусь. Ф. 951. Воп. 1. Спр. 4. Арк. 187.

² Тамсама. Арк. 197–199. Докшыцкі раён з'яўляўся суседнім з былым Крывіцкім раёнам, да якога адносілася ў 1946 г. в. Мільча. Больш ні ў адным дакуменце пакуль не ўдалося знайсці інфармацыю пра абнаўленне абраза ў Докшыцкім р-не, так што няясна, які населены пункт маецца на ўвазе.

³ Зап. І. Бутаў у 2018 г. ад Ірыны Уладзіміраўны Гіль, 1943 г. н., в. Сліпкі Вілейскага р-на.

Вёска Суднікі (1)

Абраз абнавіўся ў гэтай вёсцы ў хроснага бацькі К. Е. Уладыкі, якога звалі Рыгор. Як расказаў інфармант, толькі ў яго аднаго ў вёсцы і быў абраз. Аднак людзі былі настроеныя скептычна, пад уплывам прапаганды яны лічылі, што гэта падман святароў, што *папы што-та намазваюць, штоб ікона абнаўлялась*¹. Адбылося гэта, як мяркуецца, у 1953 г. У цяперашні час дом, у якім абнавіўся абраз, згарэў.

Вёска Урэчча (1)

Паводле інфармацыі Г. П. Зелянка, у гэтай вёсцы абнаўляўся абраз у 1956–1957 гг. Іншых падрабязнасцей яна не ведае, бо не хадзіла глядзець².

Вёска Чыжэвічы (1)

Тут намі зафіксаваны як найменш адзін выпадак абнаўлення (падрабязнасці інфармантка не паведаміла)³.

Абнаўленне крыжоў і скульптур***Агарадак Даўгінава (прыдарожны крыж)***

Пра абнаўленне прыдарожнага крыжа ў аг. Даўгінава нам паведамілі адразу некалькі інфармантаў – Я. А. Кур'яновіч і У. А. Рысік з в. Мільча. Пры гэтым першы з іх асабіста прысутнічаў пры абнаўленні. Паводле слоў Я. А. Кур'яновіча, адбылося ўсё ў кірмашовы дзень (паводле сцвярджэння інфарманта, у чацвер), калі на даўгінаўскім рынку сабралася мноства народу: *Все відзелі. Там сабралася, эта самае, сотні чалавек возле этага крыжа*. Людзі спачатку заўважылі нейкі дымок, пасля чаго ўкрыжаванне Ісуса Хрыста на крыжы абнавілася: *Дымок пайшоў, і ўсё. <...> І там гэты крыж... распяце было. Стало блісццець как новае*. Пайшла гаворка, што гэта ўсё падстроілі яўрэі: *Ну там гаварылі, што там, мол, гэтыя яўрэі там, гэтыя самыя. Што, можэт, пусцілі какой-то там...*⁴. Апісанне У. А. Рысіка, які асабіста не прысутнічаў на рынку, у цэлым падобнае, з тым адрозненнем, што ён сцвярджаў, што ўсё адбылося ў нядзелю: *І вот людзі на базары были і ўвідзелі, як... гэта самае... ікона была... гэта самае...*

¹ Зап. І. Бутаў у 2018 г. ад Канстанціна Емяльянавіча Уладыкі, 1943 г. н., в. Суднікі Вілейскага р-на Мінскай вобл.

² Зап. І. Бутаў у 2017 г. ад Галіны Пятроўны Зелянка, 1935 г. н., в. Рудня Сморгонскага р-на Гродзенскай вобл.

³ Зап. І. Бутаў у 2018 г. ад Таісы Уладзіміраўны Клімёнак, 1940 г. н., в. Кавалі Вілейскага р-на, родам з в. Касута Вілейскага р-на.

⁴ Зап. І. Бутаў у 2016 г. ад Яўгена Аляксандравіча Кур'яновіча, 1940 г. н., в. Мільча Вілейскага р-на Мінскай вобл.

ну, Бож'я там распяце... ўсё было. Сразу стала гарэць – відна стала ўсё! <...> Это ў васкрасенне было. У васкрасенне¹. Адбылося гэта ў пачатку 1950-х гг., хутчэй за ўсё, да 1954 г. Паводле інфармацыі адной з жыхарак Даўгінава, укрыжаванне «спілавалі бальшавікі», а цяпер там стаіць іншы крыж.

Вёска Казлы (фігурка Маці Божай у капліцы)

Я. К. Жук таксама распавяла, што прыкладна ў 1956–1957 гг. са сваёй в. Крыніца яна з сяброўкамі хадзіла пешшу можа кілометраў і з дваццаць у в. Казлы, дзе абнавілася, мяркуючы па апісанні, не абраз, а скульптура Маці Божай у капліцы. Пры гэтым, падобна, абнаўленне суправаджалася праступленнем міры або расы: *Там фігурка Маткі Боскай, як каплічка. <...> Так, у гэнай капліцы. Там прама раса стаяла, казалі, што яна ўжо там запушчана была, а тады аднавілася – і аж раса стаяла, а бабы ж усе лезуць туды, как ужэ памачыць ужо палец там, ну, усякіе².*

Вёска Крыніца, наваколле (прыдарожны крыж)

Магчыма, абразы абнаўляліся на крыжы дзесьці ў ваколіцах в. Крыніца, прынамсі, такую выснову можна зрабіць з расповеду Я. К. Жук, якая вярталася з в. Казлы, дзе аглядала аналагічны абноўлены абраз: *Ну, прыйшлі дамоў, эта ж вы знаеце, і дзе якій гэтый крыж [на якім абразы былі] глядзім... Ужо, глянь, можа і ў вачах ужо выдавалася: «Глянь, глянь, глянь, як аднаўляецца. Ужо во як блішчыць!» Ай, праўда, і гэна падышла – ай, праўда, паглядзім, ідзём дамоў³.*

Аб'яўленні Багародзіцы

Вёска Рэчкі (з'яўленне Багародзіцы над купалам царквы)

Пра з'яўленне Багародзіцы ў в. Рэчкі ў канцы 2017 г. падчас пажару ў мясцовай царкве нам распавяла мясцовая жыхарка, якая не прадставілася: *Расказывалі, як храм згарэў, сама Багародзіца была. [Як гэта?] Кагда гарэла, тушылі купалá, відна было [як] на экране, можэце пад'ехаць к бабушке. Гаварыла матушка сама, что сама Багародзіца паявілася⁴.*

¹ Зап. І. Бутаў, А. Зайцаў у 2016 г. ад Уладзіміра Аляксандравіча Рысіка, 1937 г. н., в. Мільча Вілейскага р-на Мінскай вобл.

² Зап. А. Сідаровіч, Д. Краўчонак, А. Ключкін у 2014 г. ад Ядвігі Карлаўны Жук (Матук), 1932 г. н., в. Крыніца Вілейскага р-на Мінскай вобл.

³ Зап. А. Сідаровіч, Д. Краўчонак, А. Ключкін у 2014 г. ад Ядвігі Карлаўны Жук (Матук), 1932 г. н., в. Крыніца Вілейскага р-на Мінскай вобл.

⁴ Зап. І. Бутаў у 2018 г. ад жанчыны, якая не прадставілася, у в. Рэчкі Вілейскага р-на Мінскай вобл.

Праява вобраза Ісуса Хрыста

Горад Вілейка (вобраз Ісуса Хрыста на фрэсцы)

Паводле ўспамінаў святара Яўгена Маліноўскага, вобраз Госпада Ісуса на фрэсцы «Крыжовы шлях Хрыста на Галгофу» пры паўднёвым партале Царквы Узвышэння Святога Крыжа ў савецкі час некалькі разоў за лета спрабаваў зафарбаваць мастак, аднак бліжэй да верасня вобраз праступаў усё больш выразна.

Выказваю падзяку ўдзельнікам «Вольнага архіва» за прадастаўленыя запісы апытанняў інфармантаў, зробленыя падчас экспедыцый РМГА «СЭТ».

Спіс выкарыстаных крыніц

Арсланова 2010 – Арсланова, Е. В. Обряды жизненного цикла старообрядцев-липован Астраханской области (родильно-крестильные и похоронно-поминальные): монография / Е. В. Арсланова. – Астрахань: Издатель Сорокин Р. В., 2010. – 348 с.

Бутов 2018 – Бутов, И. С. Ареал чудес: волны обновлений икон в XIX – первой половине XX века: монография / И. С. Бутов. – Минск: Колорград, 2018. – 168 с.

Бутов 2017 – Бутов, И. С. Белорусские материалы об обновлении придорожных крестов в 1930–1950-е гг. / И. С. Бутов // Живая старина. – 2017. – № 3. – С. 21–24.

Бутов 2020 – Бутов, И. С. Бытование нарративов об обновлении, мироточении икон и явлениях Богородицы на территории Беларуси / И. С. Бутов // Человек в социокультурном измерении. – 2020. – № 2. – С. 40–51.

Ефимова 2002 – Ефимова, Н. Кресту твоему поклоняемся, Владыко / Н. Ефимова // Преображение. – 2002. – № 9. – С. 16–17.

Жаўняровіч 2008 – Жаўняровіч, П. Беларуская зямля малая сваімі памерамі, але вялікая сваімі людзьмі / П. Жаўняровіч // Звязда. – 2008. – № 170. – С. 5, 7.

Лебедев 1989 – Лебедев, П. Л. Возвращение / П. Л. Лебедев // Нёман. – 1989. – № 10. – С. 144–145.
НАРБ (Нацыянальны архіў Рэспублікі Беларусь). Ф. 951. Воп. 1. Спр. 4. Арк. 187, 197–199.

References

Arslanova 2010 – Arslanova, E. V. Obriady žizniennoho cikla staroobriadciev-lipovan Astrachanskoj oblasti (rodil'no-kriestil'nyje i pochoronno-paminal'nyje): manahrafija [Rites of the life cycle of Old Believers-Lipovan Astrakhan region (maternity, baptismal and funeral-memorial): monograph] / E. V. Arslanova. – Astrachan': Izdatel' Sarokin R. V., 2010. – 348 p. [in Russian].

Butaŭ 2018 – Butaŭ, I. S. Areal chudes: volny obnoveniy ikon v XIX – pervoy polovine XX veka: monografiya [The Area of miracles: waves of icon updates in the XIX – first half of the XX century: monograph] / I. S. Butov. – Minsk: Kolorhrad, 2018. – 168 p. [in Russian].

Butaŭ 2017 – Butaŭ, I. S. Bieloruskije materialy ob obnovlenii pridorožnykh kriestov v 1930–1950-je hh. [Belarusian materials on the renovation of roadside crosses in the 1930s–1950s] / I. S. Butov // Živaja starina [Living antiquity]. – 2017. – № 3. – P. 21–24 [in Russian].

Butaŭ 2020 – Butaŭ, I. S. Bytavannie naratyvaŭ ab abnaŭlienniach, miratačenni ikon i jaŭlienniach Baharodzicy na terytoryi Bielarusi [The existence of narratives about the renewal, myrrh-streaming of icons and the phenomena of the Virgin in the territory of Belarus] / I. S. Butov // Čjeloviek v socio-kul'turnom izmierenii [Man in the socio-cultural dimension]. – 2020. – № 2. – P. 40–51 [in Russian].

Jefremava 2002 – Jefimova, N. Krestu tvoyemu paklonijemsia, Vladyka [We worship your cross, Vladyka] / N. Jefimova // Prieobražhenije [Transformation]. – 2002. – № 9. – P. 16–17 [in Russian].

Žaŭniarovič 2008 – Žaŭniarovič, P. Bielaruskaja ziamlia malaja svaimi pamierami, alie vialikaja svaimi liudźmi [The Belarusian land is small in size, but great in its people] / P. Žaŭniarovič // Zviazda [Zvyazda]. – 2008. – № 170. – P. 5, 7 [in Belarussian].

Liebiedzieŭ 1989 – Liebiedzieŭ, P. I. Vozvrašjenije [The Return] / P. L. Liebiedzieŭ // Nioman [Neman]. – 1989. – № 10. – P. 144–145 [in Russian].

NARB. – F. 951. – Vop. 1. – Spr. 4. – P. 187, 197–199 [in Russian].

Информация об авторе

Бутов Илья Станиславович – кандидат сельскохозяйственных наук, старший научный сотрудник. Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы, Национальная академия наук Беларуси (ул. Сурганова, 1, корп. 2, 220072, Минск, Республика Беларусь). E-mail: illiabutov@gmail.com

Information about the author

Илья S. Butov – Cand. Sci. (Agr.), senior research fellow. The Center for Belarusian Culture, Language and Literature researches, National Academy of Sciences of Belarus (1 Surganov Str., Bldg 2, Minsk 220072, Belarus). E-mail: illiabutov@gmail.com

СОФ'Я МЯСНІКОВА

ВЫВУЧЭННЕ БЕЛАРУСКАГА ФАЛЬКЛОРУ Ў ОМСКІМ ПРЫПРТЫШШЫ

Сібір – стракаты, поліэтнічны рэгіён, важнае месца ў якім займае народная культура беларускіх перасяленцаў. Згодна з гістарычнымі звесткамі і навуковымі даследаваннямі, перыяд з канца XIX – пачатку XX ст. характарызуецца масавым перасяленнем сялян з розных рэгіёнаў Расійскай імперыі, у тым ліку і беларусаў, на тэрыторыю Сібіры. Розныя аспекты гісторыі перасялення беларусаў у Омскае Прыпартышша адлюстраваны ў працах гісторыкаў, этнографікаў, фалькларыстаў, археолагаў, супрацоўнікаў архіваў і музеяў, краязнаўцаў, педагогаў, журналістаў і проста аматараў гісторыі роднага краю. Падрабязны гістарыяграфічны агляд навуковай і краязнаўчай літаратуры па засяленні Омскага Прыпартышша беларусамі прадстаўлены ў нашай публікацыі «Народная культура беларусов Омского Припартышья. Историография. Исследования. Перспективы развития темы» [Мяснікова 2022].

Народная культура беларускіх новапасяленцаў не абыходзілася без увагі сібірскіх вучоных і нярэдка становілася прадметам навуковых даследаванняў, крыніцай культурна-творчых, сцэнічных увасабленняў. Беларускі фальклор на омскай зямлі фіксуецца з 1951 г. Асноўны пласт гістарыяграфічнага, фальклорна-этнаграфічнага матэрыялу, запісанага ад беларускіх перасяленцаў і іх нашчадкаў, утрымліваецца ў фондах фальклорных архіваў Омскай вобласці. Да іх адносяцца фальклорны архіў Омскага дзяржаўнага педагогічнага ўніверсітэта (далей – ФА ОмДПУ), абласны фонд фальклорна-этнаграфічных матэрыялаў Дзяржаўнага цэнтра народнай творчасці Омскай вобласці (далей – АФ ФЭМ ДЦНТ), музей археалогіі і этнаграфіі Омскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Ф. М. Дастаеўскага (далей – МАЭ ОмДУ), а таксама асабістыя архівы даследчыкаў.

За 70 гадоў фальклорна-этнаграфічных экспедыцый, якія ажыццяўляліся ў Прыпартышшы рознымі экспедыцыйнымі групамі, былі абследаваны (з рознай ступенню падрабязнасці) усе раёны Омскай вобласці. Найбольшая колькасць запісаў беларускага фальклору атрымана ў паўночных раёнах вобласці – месцах кампактнага рассялення беларускіх перасяленцаў. Гэта Тэўрызскі, Знаменскі, Сядзельнікаўскі, Тарскі, Коласаўскі, Мурамцаўскі раёны. Сабраны розны матэрыял ад перасяленцаў (і іх нашчадкаў) з Віцебскай, Магілёўскай, Мінскай, Гродзенскай, Віленскай, Чарнігаўскай губерняў. У архіўных фондах захоўваюцца запісы пра гісторыю засялення населеных пунктаў, пра этнічны склад вёсак (напрыклад, вёска беларуская, але з аднаго боку вуліцы жывуць мінскія перасяленцы, з другога – магілёўскія), фота-, аўдыя-, відэаматэрыялы; прадстаўлены



Студэнты-філолагі Омскага педінстытута Н. Мацвеева і В. Еўсюкова на фальклорнай практыцы. Запісваюць Н. Н. і А. Г. Волкавых, нашчадкаў перасяленцаў з Віцебскай губ., в. Тайга Знаменскага р-на Омскай вобл. 1973 г. Фотаздымак з фальклорнага архіва ОмДПУ

звесткі па розных жанравых сегментах беларускага фальклору, а менавіта: каляндарная абраднасць (абрады і песні зімовага, вяснова-летняга, асенняга цыклаў; забароны на работу ў час святаў, апісанні рытуальных страў, адзення і інш.); сямейная абраднасць (вясельныя абрады, радзінна-хрэсбінная, пахавальная абраднасць); пазаабрадавая лірыка, прыпеўкі, казкавая і няказкавая проза, замовы. У фальклорна-этнаграфічных архівах і прыватных калекцыях збіральнікаў захоўваюцца аб'екты матэрыяльнай культуры беларускіх перасяленцаў Омскага Прыірытшыша.

Самым буйным і аўтарытэтным фальклорным архіўным зборам рэгіёна па праве лічыцца **фальклорны архіў Омскага дзяржаўнага педагогічнага ўніверсітэта**. Яго гісторыя пачалася ў 1951 г., у 2021 архіў адзначыў свой 70-гадовы юбілей. ФА ОмДПУ уяўляе сабой сукупнасць рукапісных матэрыялаў і дакументаў, аўдыязапісаў, створаных у выніку экспедыцыйнай і навукова-даследчай дзейнасці ВНУ, што маюць навуковае, сацыяльна-культурнае і гістарычнае значэнне. Дзейнасць архіва адлюстравана ў апублікаваных работах Т. Г. Лявонавай [Леонава Т. 2014, Ч 1, 131–137, 146–167], Н. К. Казловай [Козлова 2021, 2022], Д. Р. Парамонава [Парамонов 2007].

Найбольшая колькасць тэкставага беларускага фальклору засяроджана менавіта ў ФА ОмДПУ. Архіўныя матэрыялы скарыстаныя пры складанні першага беларускага тома буйнамаштабнай акадэмічнай серыі «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» [Фольклор 2011], прысвечанага сямейнай абраднасці. Зараз ідзе праца па расшыфроўцы, сістэматызацыі і аналізе архіўных запісаў для другога беларускага тома «Памятников...», прысвечанага каляндарнай абраднасці.

Да матэрыялаў ФА ОмДПУ звяртаюцца даследчыкі пры напісанні навуковых работ. Так, у свой час з выкарыстаннем архіўных запісаў было падрыхтавана і абаронена некалькі кандыдацкіх дысертацый, а менавіта: А. П. Малаха-

ва «Фольклор сибирско-белорусской семьи в смене ее поколений (конец XIX – начало XXI в.)» (Чалябінск, 2008), С. А. Мяснікова «Белорусские святочные и волоческие песни, зафиксированные в Омском Прииртышье. Вопросы соотношения с исходной традицией» (Масква, 2019), Т. У. Дайнека «Календарные песни белорусов Сибири и Дальнего Востока: жанровый состав и музыкальная типология» (Новасібірск, 2021).

Навуковую спадчыну сібірскіх вучоных-фалькларыстаў і даследчыкаў народнай культуры беларусаў Омскага Прыіртшыша ў сваёй аснове прадстаўляюць матэрыялы ФА ОмДПУ. Доктар філалагічных навук, прафесар ОмДПУ Т. Г. Лявонава, якая доўгі час ўзначальвала омскую фалькларыстычную школу, асаблівую ўвагу надавала фіксацыі фальклору беларускіх перасяленцаў у Прыіртшышшы. На працягу многіх гадоў пад яе кіраўніцтвам праводзіліся шматлікія фальклорныя экспедыцыі, іх удзельнікі займаліся зборам, расшыфроўкай, публікацыяй матэрыялаў, запісаных ад омскіх беларусаў. Т. Г. Лявонава прысвяціла фальклору сібірскіх беларусаў некалькі аналітычных артыкулаў («Фольклорный репертуар сибирских сел с разным составом населения», «О публикации белорусских календарно-обрядовых песен (по материалам Омской области)», «Проблемы функционирования обрядового фольклора белорусов в полиэтнической среде», «Проблемы классификации и систематизации белорусских календарно-обрядовых песен», «Национальное в локальной традиции», «Традиции белорусской свадьбы в селах Омского Прииртышья»), якія напачатку публікаваліся ў розных выданнях, а затым былі сабраныя ў манаграфіі «Проблемы изучения регионального фольклора» [Леонава Т. 2014, ч. 2, 179–214]. Т. Г. Лявонава выступіла рэдактарам некалькіх фальклорных зборнікаў, якія ўключаюць тэкставыя беларускія запісы ФА ОмДПУ [Фольклор и литература 1974; Фольклор Западной Сибири 1974–1981; Народные песни Прииртышья 1969].

Сфера навуковых інтарэсаў новасібірскіх этнамузыкалагаў Н. У. Лявонавай і Т. У. Дайнека звязана з вывучэннем музычна-фальклорных традыцый сібірскіх перасяленцаў. Н. У. Лявонава кіравала даследчымі праектамі «Исследование региональных особенностей фольклорной традиции белорусов в Сибири и на Дальнем Востоке» (1999–2001); «Комплексное исследование взаимосвязей фольклора белорусов Сибири и Дальнего Востока с общеполорусской и сибирскими восточнославянскими традициями» (2004–2006). Узятая ўдзел у падрыхтоўцы некалькіх «славянскіх» тамоў акадэмічнай серыі СА РАН «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Сярод іх – «Фольклор белорусов Сибири и Дальнего Востока. Часть I: Семейно-обрядовые песни и причитания» [Фольклор 2011]. Н. У. Лявонава з'яўляецца аўтарам мноства артыкулаў, прысвечаных фальклору сібірскіх беларусаў [Леонава Н. 2000, 2003; Леонава, Звягина, 2007 и др.]. Н. У. Ляонава неаднаразова брала ўдзел у фальклорных экспедыцыях ОмДПУ, у сваіх даследаваннях гэтаксама скарыстоўвала матэрыялы ФА ОмДПУ. Т. В. Дайнека шмат гадоў займаецца вывучэннем каляндарнага фальклору беларусаў Сібіры і Далёкага Усходу, неаднаразова выезджала ў месцы кампактнага пражывання беларускіх перасяленцаў. У сваіх дасле-

даваннях, а таксама ў кандыдацкай дысертцыі, выкарыстоўвае матэрыялы ФА ОмДПУ [Дайнеко, Леонова 2017, 2019; Дайнеко 2021, 2022, 2023 и др.].

Даследчая, экспедыцыйная дзейнасць омскага навукоўцы Л. В. Навасёлавай была прысвечана збору, аналізу, публікацыі матэрыялаў па прыртышскім каляндарна-абрадавым фальклору, у тым ліку і па беларускім [Новоселова 1975, 1977, 1981]. Доктар філалагічных навук, прафесар ОмДПУ Н. К. Казлова за шматгадовую экспедыцыйную практыку шматразова наведвала беларускіх перасяленцаў і іх нашчадкаў, фіксавала матэрыял па сямейных і каляндарных абрадах, казкавай і няказкавай прозе (міфалагічных расказах) [Козлова 1998]. В. А. Масквіна ў межах шматгадовага даследавання пісьмовай замоўнай традыцыі Заходняй Сібіры, будучы кіраўніком і ўдзельнікам фальклорных экспедыцый у месцы пражывання беларускіх перасяленцаў, уключала беларускія запісы ў агульны даследчы кантэкст замоўнай традыцыі [Москвина 2005]. С. А. Мяснікова займаецца вывучэннем каляндарна-абрадавай традыцыі беларускіх перасялянцаў Омскага Прыртышша [Мяснікова 2016, 2017, 2018, 2021, 2022 и др.]. З запісамі ФА ОмДПУ працуюць студэнты профільных вышэйшых і сярэдніх прафесійных навучальных устаноў для напісання курсавых і дыпломных работ.

Зараз вядзецца актыўная работа па лічбавізацыі і сістэматызацыі архіва.

Музей археалогіі і этнаграфіі Омскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Ф. М. Дастаеўскага (МАЭ ОмДУ) быў створаны ў 1974 г. Дзейнасць музея асвятляюць артыкулы Н. А. Тамілава, Г. М. Патрушавай [Патрушева, Томилов 1997; Музей археологии 1994]. У якасці асноўных функцый музея былі вызначаны збор, захаванне, вывучэнне і экспанаванне помнікаў матэрыяльнай і духоўнай культуры народаў Заходняй Сібіры і сумежных тэрыторый. Архіўны фонд музея складаецца з дакументаў і матэрыялаў (папавых вопісаў, справаздач, фотастужак і г. д.), якія паступілі ад археалагічных і этнаграфічных экспедыцый Омскага ўніверсітэта, Омскага філіяла Аб'яднанага інстытута гісторыі, філалогіі і філасофіі Сібірскага аддзялення РАН, Сібірскага філіяла Расійскага навукова-даследчага інстытута культурнай і прыроднай спадчыны імя Д. С. Ліхачова. Беларускую этнаграфію і культуру вывучалі омскія этнографы: М. Л. Беражнова [Бережнова 2004, 2006, 2007], Т. М. Золатава [Золотова 2017]. Даследчыкі неаднаразова выступалі ў якасці кіраўнікоў фальклорных экспедыцый, разглядалі беларускую спадчыну ў кантэксце агульнаславянскай (з улікам усіх груп усходнеславянскіх перасяленцаў Омскага Прыртышша).

Абласны фонд фальклорна-этнаграфічных матэрыялаў Дзяржаўнага цэнтра народнай творчасці Омскай вобласці (АФ ФЭМ ДЦНТ) – адзін з самых маладых архіваў вобласці, які пачаў сваю дзейнасць у пачатку 1990-х гг. У гэтым архіве няма рукапісных матэрыялаў, архіўнымі адзінкамі захоўвання з'яўляюцца аўдыязапісы. У фондзе захоўваюцца экспедыцыйныя матэрыялы, сабраныя спецыялістамі аддзела рускай традыцыйнай культуры «Сибирский культурный центр» БУК ДЦНТ Омскай вобласці, экспедыцыйныя запісы раённых аддзелаў культуры, дыскі запісаў экспедыцыйных матэрыялаў, выпушчаныя БУК ДЦНТ. АФ ФЭМ ДЦНТ – найбольш поўная фальклорная аўдыякалекцыя Омскага Пры-

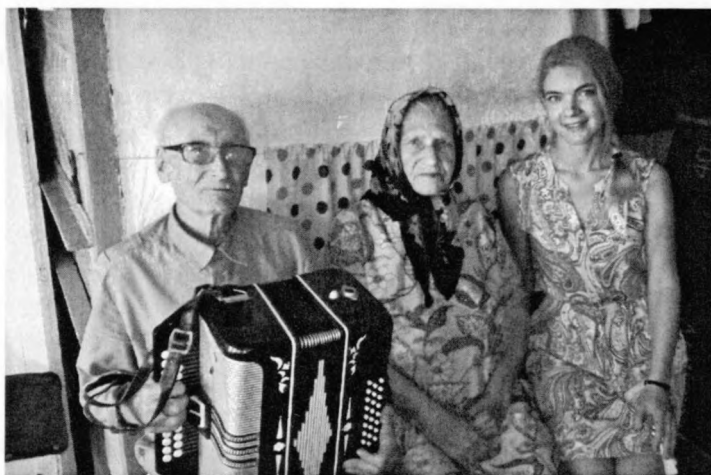
іртшыша. Беларускі фальклор фіксавалі А. М. Чашагорава, В. Ю. Багрынцава, А. Г. Сідорская, І. Г. Чумакоў. Экспедыцыйныя матэрыялы АФ ФЭМ ДЦНТ сталі крыніцай для публікацыі даследчых работ, навукова-метадычных і рэпертуарных зборнікаў, аўдыядыскаў з беларускімі запісамі [Сідорская 2006, 2017; Календарно-обрадавы фальклор 2021].

Акрамя таго, аддзел рускай традыцыйнай культуры «Сибірскі культурны центр» БУК ДЦНТ Омскай вобласці актыўна супрацоўнічае з вучонымі-фалькларыстамі, этнамузыкалагамі, этнографамі, спецыялістамі ў сферы народнай творчасці з мэтай выяўлення і апісання аб'ектаў этнакультурнай спадчыны Омскай вобласці. На сёння апісана восем аб'ектаў народнай беларускай традыцыі, што бытавалі на прыртшыскай зямлі: 1. «Творчая спадчына Валянціны Кандратаўны Парахонька (в. Русанаўка Новаваршаўскага р-на Омскай вобл.)»; 2. «Творчая спадчына народных выканаўцаў в. Максімаўка Цюкалінскага р-на Омскай вобл.»; 3. «Творчая спадчына народных выканаўцаў в. Дзянісаўка Сядзельнікаўскага р-на Омскай вобл.»; 4. «Творчая спадчына Любоўі Венядзіктаўны Юдавай (в. Ацірка Тарскага р-на Омскай вобл.)»; 5. «Казкавыя традыцыі сям'і Мацюковых – Малахавых (Сядзельнікаўскі р-н Омскай вобл.)»; 6. «Калядная абрадавая гульня “Жаніцьба Цярэшкі” беларускіх перасяленцаў Омскай вобл.»; 7. «Выканальніцкае майстэрства спявання прыпевак В. С. Гарнасталевай з в. Артын Мурамцаўскага р-на Омскай вобл.»; 8. Кадрылі беларускіх перасяленцаў Сядзельнікаўскага р-на Омскай вобл. [Нематэрыяльнае культурнае наследае]. Усе пералічаныя аб'екты ўваходзяць у нацыянальны рэестр.

Нельга абмінуць і асабістыя архівы сібірскіх даследчыкаў традыцыйнай культуры, у фондах якіх таксама маюцца фіксацыі беларускага фальклору, часткова адлюстраваныя ў публікацыях. Адзначым Я. Я. Аркіна [Аркін 1993, 2007],



Н. К. Казлова (сядзіць на дарозе), І. К. Бекавец, А. М. Лобзава, Т. М. Золатава. У цэнтры – М. Б. Мацюкова і Т. П. Жойдзік – нашчадкі беларускіх перасяленцаў, в. Салаўёўка Сядзельнікаўскага р-на Омскай вобл. 2010 г. Фотаздымак з асабістага архіва Н. К. Казловай



С. А. Мяснікова з мужам і жонкай П. Ц. і М. П. Пяпелка – нашчадкамі беларускіх перасяленцаў, в. Аляксандраўка Коласаўскага р-на Омскай вобл. 2021 г.
Фотаздымак з асабістага архіва С. А. Мясніковай

А. П. Малахаву [Малахова 2014, 2015, 2017; Фольклор 2011], І. К. Феакціставу [Матвеева, Феоктистова 2014], І. К. Бекавец [Бековец 2012].

У цяперашні час фальклорныя экспедыцыі па месцах рассялення нашчадкаў беларускіх перасяленцаў на тэрыторыі Омскай вобласці працягваюцца. Як правіла, гэта выезды ўжо ў раней даследаваныя населеныя пункты. Экспедыцыйная работа там неабходная для збору больш падрабязнай інфармацыі па канкрэтнай фальклорнай з’яве, пры аналізе рэпертуару, зафіксаванага ад адных і тых жа выканаўцаў праз пэўны прамежак часу, для ўдакладнення ўжо наяўнага фальклорна-этнаграфічнага матэрыялу і фіксацыі новага. Аўтар агляду выступіў у якасці ўдзельніка і арганізатара пяці падобных экспедыцыйных выездаў у розныя раёны Омскай вобласці ў 2013–2021 гг. Падрабязная справаздача аб гэтых экспедыцыях апублікавана ў артыкулах [Мяснікова 2017, 2022]. Усе паездкі былі мэтанакіраванымі, выбар лакацыі экспедыцыі быў абумоўлены інфармацыяй аб пражыванні ў гэтых мясцовасцях нашчадкаў беларускіх перасяленцаў. Акцэнт у апытальніку быў зроблены на каляндарна-абрадавы фальклор, але ў працэсе інтэрв’ю фіксаваліся ўсе звесткі аб народнай культуры беларусаў, пра якія расказвалі інфарманты. Характэрна, што пры невялікім часавым прамежку паміж экспедыцыйнымі выездамі, вынікі паездак аказаліся рознымі па сваёй інфарматыўнай напоўненасці. Найбольш яскравай атрымалася паездка ў 2016 г. у Мурамцаўскі р-н, у «куст» беларускіх вёсак. У той год удалося запісаць каляндарна-абрадавыя, вясельныя, лірычныя неабрадавыя песенныя ўзоры, апісанні абрадавых дзеянняў, гісторыі засялення пасёлкаў. Паездкі і сустрэчы ў 2018, 2020 і 2021 гг. прадстаўлены больш сціпла па колькасці песенных запісаў, але больш ярка выявіліся ў аповедах аб засяленні краю.

Фальклор беларускіх перасяленцаў займае асаблівае месца ў шматграннай культуры поліэтнічнага сібірскага рэгіёна. Вывучэнне народнай культуры вы-

хадцаў з беларускіх земляў, на наш погляд, на сёння даволі перспектыўны кірунак у сібірскай фалькларыстыцы. Працягваецца работа па выяўленні і аналізе шляху перасялення беларусаў, вызначэнні іх месца рассялення і міграцыі на тэрыторыі Омскага Прыпартышша; вивучаецца багатая нематэрыяльная культурная спадчына новапасяленцаў: расшыфроўваюцца, сістэматызуюцца, публікуюцца архіўныя матэрыялы. Па-ранейшаму застаецца актуальнай і запатрабаванай палявая фалькларыстыка. Мяняюцца мэты, задачы, формы, віды даследаванняў, застаецца галоўнае – жывыя зносіны з людзьмі і непадробная цікавасць да народнай традыцыі. Важным для навуковага даследавання застаецца параўнальна-супастаўляльны аналіз традыцыі перасяленцаў і мацярынскай культуры, а таксама выяўленне новых рысаў беларускай народнай культуры ва ўмовах бытавання ў поліэтнічным сібірскім рэгіёне. Асноўнымі крыніцамі матэрыялаў для навуковага даследавання застаюцца фальклорна-этнаграфічныя архівы, якія захоўваюць найбагацейшыя, часам унікальныя звесткі пра этнічную традыцыйную культуру беларускіх перасяленцаў.

Спіс выкарыстаных крыніц

- Аркин 2007 – Аркин, Е. Я. Авсень-коляда. Календарно-обрядовый фольклор Омской области [CD] / Е. Я. Аркин. – Омск, 2007.
- Аркин 1993 – Аркин, Е. Я. Со венком я хожу. Народные песни Омской области / Е. Я. Аркин. – Омск, 1993. – 256 с.
- Бековец 2012 – Бековец, И. К. Репертуар Евдокии Алексеевны Морозовой // Народная культура Сибири: материалы XXI науч.-практ. семинара регион. вузовского центра по фольклору / И. К. Бековец. – Омск : Изд-во ОмГПУ, 2012. – С. 216–220.
- Бережнова 2004 – Бережнова, М. Л. Белорусы в Омском Прииртышье: о влиянии расселения на сохранение этногенетической памяти / М. Л. Бережнова // Сибирская деревня: история, современное состояние, перспективы развития / М. Л. Бережнова. – Омск, 2004. – Ч. 1. – С. 139–142.
- Бережнова 2006 – Бережнова, М. Л. Вот так и живем... (рассказы поречан о житье-бытье). Материалы, собранные участниками этнографической экспедиции ОмГУ летом 2006 г. в с. Поречье Муромцевского района Омск. обл. [Электронный ресурс] / М. Л. Бережнова. – Омск, 2006. – Рэжым доступу: <http://ethnography.omsu.ru/page.php?id=987>. – Дата доступу: 29.08.2023.
- Бережнова 2004 – Бережнова, М. Л. Заметки об этногрупповой принадлежности русских крестьян Западной Сибири в конце XIX в. / М. Л. Бережнова // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Пятых Сибирских чтений. – СПб. : МАЭ РАН, 2004. – Ч. 1. – С. 226–230.
- Бережнова 2007 – Бережнова, М. Л. Опыт историко-этнографического картографирования мест расселения белорусов в Омской области / М. Л. Бережнова // История и культура Сибири: сб. науч. тр., посвящ. 15-летию Ом. филиала Объединенного ин-та истории, филологии и философии СО РАН. – Омск, 2007. – С. 166–184.
- Дайнеко, Леонова 2019 – Дайнеко, Т. В., Леонова, Н. В. Белорусские календарные песни Сибири и Дальнего Востока: жанровый состав / Т. В. Дайнеко, Н. В. Леонова // Сибир. филол. журн. / Т. В. Дайнеко, Н. В. Леонова. – Новосибирск, 2019. – № 2. – С. 27–38.
- Дайнеко, Леонова 2017 – Дайнеко, Т. В., Леонова, Н. В. Календарный цикл в белорусских традициях сибирского бытования: источники изучения, состав обрядов / Т. В. Дайнеко, Н. В. Леонова // Сибир. филол. журн. – Новосибирск, 2017. № 4. – С. 5–17.
- Дайнеко 2023 – Дайнеко, Т. В. Весенние песни белорусов Сибири и Дальнего Востока: структурно-ритмическая типология / Т. В. Дайнеко // Сибир. филол. журн. – Новосибирск, 2023. – № 1. – С. 9–25.

Дайнеко 2021 – Дайнеко, Т. В. Обрядовые коды летне-осеннего сезона календарного цикла белорусов Сибири и Дальнего Востока / Т. В. Дайнеко // Сибир. филол. журн. – Новосибирск, 2021. – № 1. – С. 9–23.

Дайнеко 2022 – Дайнеко, Т. В. Субрегиональные календарные традиции белорусов-переселенцев: стабильные, мобильные и уникальные компоненты / Т. В. Дайнеко // Критика и семиотика. – Новосибирск, 2022. – № 2. – С. 224–240.

Золотова 2017 – Золотова, Т. Н. Традиционный праздничный календарь восточнославянского населения Зауралья и Западной Сибири: науч.-попул. изд. / Т. Н. Золотова. – М.: Ин-т наследия, 2017. – 286 с.

Календарно-обрядовый фольклор 2021 – Календарно-обрядовый фольклор русских, белорусов и украинцев, записанный в экспедициях по Омской области: метод.-репертуар. сб. / сост. Е. М. Чешегорова. – Омск: Омскбланкиздат, 2021. – 150 с.

Козлова 1998 – Козлова, Н. К. 23 года спустя... (Сравнительный анализ материалов экспедиций 1973 и 1996 гг. в Знаменский район Омской области) / Н. К. Козлова // Народная культура Сибири: материалы VII науч.-практ. семинара Сибир. регион. вузовского центра по фольклору. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 1998. – С. 178–182.

Козлова 2021 – Козлова, Н. К. 70 лет Омской фольклористики (изучение, сохранение и актуализация знамёны культуры Сибири, ее прошлое и настоящее) / Н. К. Козлова // Вестн. Санкт-Петербург. гос. ун-та технологии и дизайна. Сер. 2. Искусствоведение. Филологические науки. – СПб., 2021. – № 4. – С. 108–113.

Козлова 2022 – Козлова, Н. К. Фольклорный архив Омского государственного педагогического университета: проблемы сохранности и обработки экспедиционных материалов» / Н. К. Козлова // Народная культура Сибири: история и современность: материалы Всерос. конф., посвящ. 70-летию со времени проведения первой фольклорной экспедиции Ом. пед. ин-та и XXX науч.-практ. семинара Регион. вузовского центра по фольклору. – Омск: Наука, 2022. – С. 53–58.

Леонова Т. 2014 – Леонова, Т. Г. Проблемы изучения регионального фольклора: монография / Т. Г. Леонова. – Ч. 1, 2. – Омск: Амфора, 2014.

Леонова Н. 2003 – Леонова, Н. В. Белорусский фольклор в контексте сибирских славянских традиций / Н. В. Леонова // Славян. альм. – М.: Индрик, 2003. – С. 427–436.

Леонова 2000 – Леонова, Н. В. Проблемы изучения фольклора белорусов Сибири / Н. В. Леонова // Гуманитарные науки в Сибири. – Новосибирск, 2000. – № 3. – С. 84–87.

Леонова, Звягина 2007 – Леонова, Н. В., Звягина, С. А. Музыкальная типология белорусских календарных и сезонно-приуроченных песен сибирского бытования / Н. В. Леонова, С. А. Звягина // Мельниковские чтения: материалы Второй регион. науч.-практ. конф. – Новосибирск, 2007. – С. 263–267.

Малахова 2015 – Малахова, Е. П. «Как договориться с ангелами...» (к рассмотрению представлений о смерти в устной традиции белорусских переселенцев) / Е. П. Малахова // Народная культура Сибири: материалы XXIII научн.-практ. семинара Сибир. регион. вузовского центра по фольклору. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 2015. – С. 205–212.

Малахова 2017 – Малахова, Е. П. «Масленка» потомков белорусских переселенцев Седельниковского района Омской области / Е. П. Малахова // Народная культура Сибири: материалы XXV научн.-практ. семинара Сибир. регион. вузовского центра по фольклору. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 2017. – С. 179–185.

Малахова 2014 – Малахова, Е. П. Представления о «разжене» в устной традиции белорусских переселенцев / Е. П. Малахова // Народная культура Сибири: материалы XXII научн.-практ. семинара Сибир. регион. вузовского центра по фольклору. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 2014. – С. 239–246.

Матвеева, Феоктистова 2014 – Матвеева, О. В., Феоктистова, И. К. Календарный фольклор белорусских переселенцев (по материалам Муромцевского района Омской области) / О. В. Матвеева, И. К. Феоктистова // Народная культура Сибири: материалы XXII науч.-практ. семинара Сибир. регион. вузовского центра по фольклору. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 2014. – С. 229–235.

Москвина 2005 – Москвина, В. А. Русские заговоры в Западной Сибири (XIX – начало XXI в.) / В. А. Москвина. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 2005. – 469 с.

Музей археологии 1994 – Музей археологии и этнографии Омского государственного университета : Этнографическая экспозиция / отв. ред. Н. А. Томилов. – Омск, 1994. – 60 с.

Мяснікова 2016 – Мяснікова, С. А. Беларуская святочная гра «Женітба Терэшки» в Омском Прииртышье: бытование и фиксация / С. А. Мяснікова // Наука о человеке: гуманитарные исследования. – Омск, 2016. – № 4 (26). – С. 74–80.

Мяснікова 2017 – Мяснікова, С. А. Белорусские святки в Омском Прииртышье (характеристика архивных и опубликованных материалов) / С. А. Мяснікова // Языки и фольклор коренных народов Сибири. – Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2017. – № 1 (32). – С. 42–47.

Мяснікова 2017 – Мяснікова, С. А. «Волоченички волочились...» – волоченные песни белорусских переселенцев Омского Прииртышья / С. А. Мяснікова // Сибирский филологический журнал. – Новосибирск, 2017. – № 1. – С. 13–22.

Мяснікова 2022 – Мяснікова, С. А. Народная культура белорусов Омского Прииртышья. Историография. Исследования. Перспективы развития темы / С. А. Мяснікова // Языки и фольклор коренных народов Сибири. – Новосибирск, 2022. – № 2, вып. 44. – С. 63–77.

Мяснікова 2017 – Мяснікова, С. А. «По следам» прошлых экспедиций: результаты полевой работы 2016 г. в Муромцевском районе Омской области / С. А. Мяснікова // Народная культура Сибири : материалы XXV науч.-практич. семинара Сибир. регион. вузовского центра по фольклору. – Омск : Изд-во ОмГПУ, 2017. – С. 83–91.

Мяснікова 2018 – Мяснікова, С. А. Проблемы картографирования белорусской святочной обрядности «Женітба Терэшки» (по материалам полевых исследований Омского Прииртышья) / С. А. Мяснікова // Традиционная культура. – М., 2018. – Т. 19, № 1. – С. 91–103.

Мяснікова 2021 – Мяснікова, С. А. Прынцыпы складання сістэматычнага паказальніка зместавых элементаў песень абраду-гульні «Жаніцьба Цярэшкі» / С. А. Мяснікова // Беларускі фальклор : матэрыялы і даследаванні. – Мінск : Беларус. навука, 2021. – Вып. 8. – С. 136–162.

Народные песни Прииртышья 1969 – Народные песни Прииртышья / сост. Т. Г. Леонова. – Омск: Зап.-сиб. кн. изд-во, 1969. – 168 с.

Нематериальное этнокультурное достояние – Нематериальное этнокультурное достояние // Государственный центр народного творчества Омской области [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.omsk-gcnt.ru/nematerialnoe-kulturnoe-nasledie/>. – Дата доступа: 10.12.2023.

Новоселова 1977 – Новоселова, Л. В. Весенний период народного календаря в Западной Сибири (пасхальный период) / Л. В. Новоселова // Сибир. фольклор. – Новосибирск : Наука, 1977. – Вып. 4. – С. 25–45.

Новоселова 1981 – Новоселова, Л. В. Итоги фольклорной практики 1979 г. (Обзор и публикация материалов) // Фольклор и литература Сибири / Л. В. Новоселова. – Омск, 1981. – С. 143–153.

Новоселова 1975 – Новоселова, Л. В. Итоги фольклорной экспедиции в Тарский и Седельниковский районы Омской области / Л. В. Новоселова // Фольклор и литература Сибири. – Омск, 1975. – Вып. 2. – С. 45–64.

Парамонов 2007 – Парамонов, Д. Р. Систематизация фольклорного аудиоархива Омского государственного педагогического университета / Д. Р. Парамонов // Народная культура Сибири : материалы XVI науч.-практ. семинара регион. вузовского центра по фольклору. – Омск : Амфора, 2007. – С. 74–77.

Патрушева, Томилов 1997 – Патрушева, Г. М., Томилов, Н. А. К истории Музея археологии и этнографии Омского государственного университета / Г. М. Патрушева, Н. А. Томилов // Словоцкие чтения – 96. – Тюмень, 1997. – С. 34–35.

Сидорская 2006 – Сидорская, О. Г. Календарно-обрядовые песни восточнославянского населения Омского Прииртышья / О. Г. Сидорская // Русский народный праздник : науч.-метод. пособие для работников культуры и образования. – Омск : Наука, 2006. – С. 88–191.

Сидорская 2017 – Сидорская, О. Г. Творческое наследие В. К. Парахонько из с. Русановка Нововаршавского района Омской области / О. Г. Сидорская // Народная культура Сибири : материалы XXV науч.-практич. семинара Сибир. регион. вузовского центра по фольклору. – Омск : Изд-во ОмГПУ, 2017. – С. 167–175.

Фольклор 2011 – Фольклор белорусов Сибири и Дальнего Востока. – Ч. 1 : Семейно-обрядовые песни и причитания / сост. Н. В. Леонова (отв. сост.). – Новосибирск : Наука, 2011. – 548 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 31).

Фольклор Западной Сибири 1974 – Фольклор Западной Сибири / сост. Т. Г. Леонова. – Омск : Кн. изд-во, 1974. – Вып. 1. – 117 с.

Фольклор и литература Сибири – Фольклор и литература Сибири / сост. Т. Г. Леонова. – Омск, 1974–1981.

References

Arkin 2007 – Arkin, E. Ya. Avsen'-kolyada. Kalendarno-obryadovyy fol'klor Omskoy oblasti [Avsen-kolyada. Calendar and ritual folklore of the Omsk region] / E. Ya. Arkin. – CD. – Omsk, 2007. [in Russian]

Arkin 1993 – Arkin, E. Ya. So venkom ya khozhu. Narodnye pesni Omskoy oblasti [With a wreath I go. Folk songs of Omsk region] / E. Ya. Arkin. – Omsk, 1993. – 256 p. [in Russian]

Bekovets 2012 – Bekovets, I. K. Repertuar Evdokii Alekseevny Morozovoy [Repertoire of Evdokiya Alekseevna Morozova] / I. K. Bekovets // Narodnaya kul'tura Sibiri: Materialy 21 nauch.-prakt. seminarov region. vuzovskogo tsentra po fol'kloru [Folk Culture of Siberia: Proceedings of 21st scientific-practical seminar of the Siberian regional high school center of folklore studies]. – Omsk : OmSPU Publ., 2012. – P. 216–220. [in Russian]

Berezhnova 2004a – Berezhnova, M. L. Belorusy v Omskom Priirtysh'e: o vliyaniy rasseleniya na sokhraneniye etnogeneticheskoy pamyati [Belarusians in the Omsk Irtysh region: on the impact of settlement on the preservation of ethnogenetic memory] / M. L. Berezhnova // Sibirskaya derevnya: istoriya, sovremennoye sostoyaniye, perspektivy razvitiya [Siberian village: history, current state, development prospects]. – Omsk, 2004. – Part 1. – P. 139–142. [in Russian]

Berezhnova 2004b – Berezhnova, M. L. Zametki ob etnogruppovoy prinadlezhnosti russkikh krest'yan Zapadnoy Sibiri v kontse 19 v. [Notes on the ethnic group affiliation of Russian peasants in Western Siberia at the end of the 19th century] / M. L. Berezhnova // Kul'turnoe nasledie narodov Sibiri i Severa: Materialy Pyatykh Sibirskikh chteniy [Cultural heritage of the peoples of Siberia and the North: Materials of the Fifth Siberian Readings]. – SPb. : MAE RAS, 2004. – Part 1. – P. 226–230. [in Russian]

Berezhnova 2007 – Berezhnova, M. L. Opyt istoriko-etnograficheskogo kartografirovaniya mest rasseleniya belorusov v Omskoy oblasti [The experience of the history of the ethnographical cartography of the places of settlement of Belarusians in the Omsk region] / M. L. Berezhnova // Istoriya i kul'tura russkikh Sibiri [History and culture of Russian of Siberia]. – Omsk, 2007. – P. 166–184. [in Russian]

Berezhnova 2006 – Berezhnova, M. L. Vot tak i zhivem... (rasskazy porechan o zhit'e-byt'e). Materialy, sobrannye uchastnikami etnograficheskoy ekspeditsii OmGU letom 2006 g. v s. Porech'e Muromtsevskogo rayona Omsk. obl. [That's how we live ... The materials collected by the participants of the ethnographic expedition of the Omsk State University in the summer of 2006 in with. Porechie of the Muromtsevsky district of Omsk. Reg.] [Electronic resource] / M. L. Berezhnova // Ethnography. – Mode of access: <http://ethnography.omskreg.ru/page.php?id=987>. – Date of access: 29.08.2023. [in Russian]

Dayneko 2021 – Dayneko, T. V. Obryadovyye kody letne-osennego sezona kalendarnogo tsikla belorusov Sibiri i Dal'nego Vostoka [Ceremonial codes of summer-autumn season of calendar cycle of Belarusians of Siberia and Far East] / T. V. Dayneko // Siber. Philol. J. – 2021. – № 1. – P. 9–23 [in Russian]

Dayneko 2022 – Dayneko, T. V. Subregional'nye kalendarnyye traditsii belorusov-pereselentsev: stabil'nye, mobil'nye i unikal'nye komponenty [Subregional calendar traditions of Belarusian settlers: stable, mobile and unique components] / T. V. Dayneko // Criticism and semiotics. – 2022. – № 2. – P. 224–240. [in Russian]

Dayneko 2023 – Dayneko, T. V. Vesennie pesni belorusov Sibiri i Dal'nego Vostoka: strukturno-ritmicheskaya tipologiya [Spring Songs of the Belarusians of Siberia and the Far East: Structural and Rhythmic Typology] / T. V. Dayneko // Siber. Philol. J. – 2023. – № 1. – P. 9–25. [in Russian]

Dayneko, Leonova 2019 – Dayneko, T. V. Belorusskie kalendarnyye pesni Sibiri i Dal'nego Vostoka: zhanrovyy sostav [Belarusian calendar songs of Siberia and the Far East: genre composition] / T. V. Dayneko, N. V. Leonova // Siber. Philol. J. – 2019. – № 2. – P. 27–38. [in Russian]

Dayneko, Leonova 2017 – Dayneko, T. V. Kalendarnyy tsikl v belorusskikh traditsiyakh sibirskogo bytovaniya: istochniki izucheniya, sostav obryadov [Calendar cycle in the Belarusian traditions of Siberian existence: sources of study, composition of rituals] / T. V. Dayneko, N. V. Leonova // Siber. Philol. J. – 2017. – № 4. – P. 5–17. [in Russian]

Fol'klor 2011 – Fol'klor belorusov Sibiri i Dal'nego Vostoka [Folklore of the Belarusians of Siberia and the Far East.]. – Novosibirsk, 2011. – Part 1: Semeyno-obryadovye pesni i prichitaniya [Family-ritual songs and lamentations] / comp. N. V. Leonova. – 548 p. (Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 31). [in Russian]

Fol'klor i literatura Sibiri – Fol'klor i literatura Sibiri [Folklore and literature of Siberia] / comp. T. G. Leonova. – Omsk, 1974–1981. [in Russian]

Fol'klor Zapadnoy Sibiri 1974 – Fol'klor Zapadnoy Sibiri [Folklore of Western Siberia]. – Omsk : Omsk. kn. izd., 1974, – Vol. 1. – 117 p. [in Russian]

Kalendarno-obryadovyy fol'klor 2021 – Kalendarno-obryadovyy fol'klor russkikh, belorusov i ukrainsev, zapisanny v ekspeditsiyakh po Omskoy oblasti [Calendar and ceremonial folklore of Russians, Belarusians and Ukrainians recorded in expeditions in the Omsk region]. – Omsk, 2021. – 150 p. [in Russian]

Kozlova 1998 – Kozlova, N. K. 23 goda spustya... (Sravnitel'nyy analiz materialov ekspeditsiy 1973 i 1996 gg. v Znamenskiy rayon Omskoy oblasti) [23 years later... (Comparative analysis of the materials of the expeditions of 1973 and 1996 in Znamensky district of the Omsk region)] / N. K. Kozlova // Narodnaya kul'tura Sibiri : materialy 7 nauch.-prakt. seminara Sibir. region. vuzovskogo tsentra po fol'kloru [Folk Culture of Siberia: Proceedings of 21st sci.-pract. seminar of the Siberian regional high school center of folklore studies] / T. G. Leonova (ed.). – Omsk : OmSPU Publ., 1998. – P. 178–182. [in Russian]

Kozlova 2021 – Kozlova, N. K. 70 let omskoy fol'kloristiki (izuchenie, sokhranenie i aktualizatsiya narodnoy kul'tury sibiri, ee proshloe i nastoyashchee) [70 years of Omsk folkloristics (study, preservation and actualization of folk culture of Siberia, its past and present)] / N. K. Kozlova // Bulletin of the Saint Petersburg State University of Technology and Design. Series 2 : Art Studies. Philol. Sci. – 2021. – № 4. – P. 108–113. [in Russian]

Kozlova 2022 – Kozlova, N. K. Fol'klorny arkhiv Omskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta: problemy sokhrannosti i obrabotki ekspeditsionnykh materialov» [The folklore archive of Omsk State Pedagogical University: problems of preservation and processing of expeditionary materials] / N. K. Kozlova // Narodnaya kul'tura Sibiri: istoriya i sovremennost' : materialy Vseros. konf., posvyashch. 70-letiyu so vremeni provedeniya pervoy fol'klornoy ekspeditsii Om. Ped. In-ta i XXX nauch.-prakt. seminara Region. vuzovskogo tsentra po fol'kloru [Folk culture of Siberia: history and modernity : Materials of the All-Russian conference devoted to the 70th anniversary of the first folklore expedition of the Omsk Pedagogical Institute and the XXX scientific and practical seminar of the Regional University Center for Folklore]. – Omsk. 2022. – P. 53–58. [in Russian]

Leonova 2014 – Leonova, T. G. Problemy izucheniya regional'nogo fol'klora : in 2 vol. [The problems of studying regional folklore] / T. G. Leonova. – Omsk, 2014. – 2 vol. [in Russian]

Leonova 2003 – Leonova, N. V. Belorusskiy fol'klor v kontekste sibirskikh slavyanskikh traditsiy [Belarusian folklore in the context of Siberian Slavic traditions] / N. V. Leonova // Slav. al'm. [Slavic Almanac]. – M. : Indrik, 2003. – P. 427–436. [in Russian]

Leonova 2000 – Leonova, N. V. Problemy izucheniya fol'klora belorusov Sibiri [Problems of study of the Belarusian folklore of Siberia] / N. V. Leonova // Humanitarian sciences in Siberia. – 2000. – № 3. – P. 84–87. [in Russian]

Leonova, Zvyagina 2007 – Leonova, N. V. Muzykal'naya tipologiya belorusskikh kalendarnykh i sezonopriurochennykh pesen sibirskogo bytovaniya [Musical typology of Belarusian calendar and seasonal songs of the Siberian existence] / N. V. Leonova, S. A. Zvyagina // Mel'nikovskie chteniya : materialy Vtoroy region. nauch.-prakt. konf. [Mel'nikov readings: Materials of the second regional sci. pract. conf.]. – Novosibirsk, 2007. – P. 263–267. [in Russian]

Malakhova 2015 – Malakhova, E. P. «Kak dogovorits'ya s angelami...» (k rassmotreniyu predstavleniy o smerti v ustnoy traditsii belorusskikh pereselentsev) [«How to deal with angels...» (to consider representations of death in the oral tradition of Belarusian settlers)] / E. P. Malakhova // Narodnaya

kul'tura Sibiri : materialy 23 nauch.-prakt. seminaru Sibir. region. vuzovskogo tsentra po fol'kloru [Folk culture of Siberia: materials of the 23 scientific.-practical seminar Sibir. region. university center on folklore]. – Omsk, 2015. – P. 205–212. [in Russian]

Malakhova 2017 – Malakhova, E. P. “Maslenka” potomkov belorusskikh pereselencev Sedel'nikovskogo rajona Omskoj oblasti [Shrovetide of the descendants of the Belarusian settlers of the Sedelnikovskiy district of the Omsk region] / E. P. Malakhova // Narodnaya kul'tura Sibiri : materialy 25 nauch.-prakt. seminaru Sibir. region. vuzovskogo tsentra po fol'kloru [Folk Culture of Siberia: Proceedings of 25th scientific.-practical seminar of the Siberian regional high school center of folklore studies] / T. G. Leonova (ed.). – Omsk : OmSPU Publ., 2017. – P. 179–185. [in Russian]

Malakhova 2014 – Malakhova, E. P. Predstavleniya o «razzhene» v ustnoy traditsii belorusskikh pereselentsev [Representations about «razhen» in the oral tradition of Belarusian immigrants] / E. P. Malakhova // Folk culture of Siberia : materials XXII sci.-pract. Sibir seminar. region. Univ. Center for Folklore. – Omsk, 2014. – P. 239–246. [in Russian].

Matveeva, Feoktistova 2014 – Matveeva, O. V. Kalendarnyy fol'klor belorusskikh pereselentsev (po materialam Muromtsevskogo rayona Omskoj oblasti) [The calendar folklore of the Belarusian settlers (based on materials of the Muromtsevskiy district of the Omsk region)] / O. V. Matveeva, I. K. Feoktistova // Narodnaya kul'tura Sibiri : materialy 22 nauch.-prakt. seminaru Sibir. region. vuzovskogo tsentra po fol'kloru [Folk Culture of Siberia: Proceedings of 22nd sci.-pract. seminar of the Siberian regional high school center of folklore studies] / T. G. Leonova (ed.). – Omsk : OmSPU Publ., 2014. – P. 229–235. [in Russian]

Moskvina 2005 – Moskvina, V. A. Russkie zagovory v Zapadnoy Sibiri (19 – nachalo 21 v.) [Russian conspiracies in Western Siberia (19th – early 21st centuries)] / V. A. Moskvina. – Omsk : OmSPU Publ., 2005. – 469 p. [in Russian]

Muzey arkheologii 1994 – Muzei arkheologii i etnografii Omskogo gosudarstvennogo universiteta: Etnograficheskaya ekspozitsiya [Museum of Archeology and Ethnography of Omsk State University: Ethnographic exposition] / N. A. Tomilov (ed.). – Omsk, 1994. – 60 p. [in Russian]

Myasnikova 2016 – Myasnikova, S. A. Belorusskaya svyatochnaya igra «Zhenit'ba Tereshki» v Omskom Priirtysh'e: bytovanie i fiksatsiya [Belarusian christmas ritual “Tereshka's wedding” in the Omsk Irtysh region: the existence, the recording] / S. A. Myasnikova // Nauka o cheloveke: gumanitarnye issledovaniya [The science of man. Humanitarian research]. – Omsk. – № 4 (26). – P. 74–80. [in Russian]

Myasnikova 2017a – Myasnikova, S. A. Belorusskie svyatki v Omskom Priirtysh'e (kharakteristika arkhivnykh i opublikovannykh materialov) [Belarusian Christmas time in the Omsk Irtysh region (characteristics of archival and published materials)] / S. A. Myasnikova // Yazyki i fol'klor korennykh narodov Sibiri [Languages and Folklore of the Indigenous Peoples of Siberia]. – 2017. – № 1 (iss. 32). – P. 42–47. [in Russian]

Myasnikova 2017b – Myasnikova, S. A. «Po sledam» proshlykh ekspeditsiy: rezul'taty polevoy raboty 2016 g. v Muromtsevskom rayone Omskoj oblasti [Trips “in the footsteps” of past expeditions as one of the methods of the study of regional folklore] / S. A. Myasnikova // Narodnaya kul'tura Sibiri [Folk culture of Siberia] / ed. by T. G. Leonova. – Omsk, 2017. – P. 83–91. [in Russian]

Myasnikova 2018 – Myasnikova, S. A. Problemy kartografirovaniya belorusskoy svyatochnoy obryadnosti «Zhenit'ba Tereshki» (po materialam polevykh issledovaniy Omskogo Priirtysh'ya) [The problem of mapping Belarusian Christmas ritual “Tereshka's wedding” (based on the field research materials of Omsk Irtysh region)] / S. A. Myasnikova // Traditsionnaya kul'tura [Traditional culture]. – Vol. 19, № 1. – P. 91–103. [in Russian]

Myasnikova 2017 – Myasnikova, S. A. “Volochebnichki volochilisya...” – volochebnye pesni belorusskikh pereselentsev Omskogo Priirtysh'ya [“The Volochebnichki dragged...” – drag songs of the Belarusian settlers of the Omsk Irtysh region] / S. A. Myasnikova // Siber. J. of Philology. – 2017. – № 1. – P. 13–22. [in Russian]

Myasnikova 2021 – Myasnikova, S. A. Pryntsypy skladannya sistematychnaga pakazal'nika zmestavykh elementay pesen' abradu-gul'ni “Zhanits'ba Tsyareshki” [Pryntsypy folded systematically of the local elements of the song of the abrad-gulni “Zhanitsba Tsyareshki”] / S. A. Myasnikova // Belaruskі fal'klor: materyyaly i dasledavanni [Belarusian folklore: data and research]. – Minsk : Belarus. navuka, 2021. – Iss. 8. – P. 136–162. [in Belarusian]

Myasnikova 2022 – Myasnikova, S. A. Narodnaya kul'tura belorusov Omskogo Priirtysh'ya. Istoriografiya. Issledovaniya. Perspektivy razvitiya temy [Folk culture of Belarusians of Omsk Priirtysh'ya. Historiography. Research. Perspectives of development of the theme] / S. A. Myasnikova // Languages and folklore of indigenous peoples of Siberia. – Novosibirsk, 2022. – № 2, iss. 44. – P. 63–77. [in Russian]

Narodnye pesni Priirtysh'ya 1969 – Narodnye pesni Priirtysh'ya [Folk songs of the Irtysh region]. – Omsk : Zap.-sib. kn. izd., 1969. – 168 p. [in Russian]

Nematerial'noe kul'turnoe nasledie – Nematerial'noe kul'turnoe nasledie [Intangible cultural heritage] [Electronic resource] // Gosudarstvennyy tsentr narodnogo tvorchestva Omskoy oblasti [State Center for Folk Art of the Omsk Region]. – Mode of access: <https://www.omskgcnt.ru/nematerialnoe-kulturnoe-nasledie/>. – Date of access: 23.10.2022. [in Russian]

Novoselova 1981 – Novoselova, L. V. Itogi fol'klornoy praktiki 1979 g. (Obzor i publikatsiya materialov) [Results of folklore practice in 1979 (Review and publication of materials)] / L. V. Novoselova // Fol'klor i literatura Sibiri [Folklore and literature of Siberia]. – Omsk, 1981. – P. 143–153. [in Russian]

Novoselova 1975 – Novoselova, L. V. Itogi fol'klornoy ekspeditsii v Tarskiy i Sedel'nikovskiy rayony Omskoy oblasti [The results of the folklore expedition to the Tara and Sedelnikovskiy districts of the Omsk region] / L. V. Novoselova // Fol'klor i literatura Sibiri [Folklore and literature of Siberia]. – Omsk, 1975. – Iss. 2. – P. 45–64. [in Russian]

Novoselova 1977 – Novoselova, L. V. Vesenniy period narodnogo kalendarya v Zapadnoy Sibiri (paskhal'nyy period) [Spring period of the folk calendar in Western Siberia (Easter period)] / L. V. Novoselova // Sibirskiy fol'klor [Siberian folklore]. – Novosibirsk, 1977. – Iss. 4. – P. 25–45. [in Russian]

Paramonov 2007 – Paramonov, D. R. Sistematizatsiya fol'klornogo audioarhiva Omskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta [Systematization of the Folklore Audio Archive of the Omsk State Pedagogical University] / D. R. Paramonov // Narodnaya kul'tura Sibiri: Materialy 26 nauch.-prakt. seminarov Sibir. region. vuzovskogo tsentra po fol'kloru [Folk Culture of Siberia: Proceedings of 21st sci.-pract. seminar of the Siberian regional high school center of folklore studies] / T. G. Leonova (ed.). – Omsk, Amfora, 2007. – P. 74–77. [in Russian]

Patrusheva, Tomilov 1997 – Patrusheva, G. M. K istorii Muzeya arkhologii i etnografii Omskogo gosudarstvennogo universiteta [To the history of the Museum of Archeology and Ethnography of the Omsk State University] / G. M. Patrusheva, N. A. Tomilov // Slovtsovskie chteniya – 96 [Slovtsov readings – 96]. – Tyumen, 1997. – P. 34–35. [in Russian]

Sidorskaya 2006 – Sidorskaya, O. G. Kalendarno-obryadovye pesni vostochnoslavyanskogo naseleniya Omskogo Priirtysh'ya [Calendar ritual songs of the East Slavic population of Omsk region] / O. G. Sidorskaya // Russkiy narodnyy prazdnik [Russian folk holiday] / ed. by M. A. Zhigunova, N. A. Tomilov. – Omsk, 2006. – P. 88–191. [in Russian]

Sidorskaya 2017 – Sidorskaya, O. G. Tvorcheskoe nasledie V. K. Parakhon'ko iz s. Rusanovka Novovarshevskogo rayona Omskoy oblasti [Creative heritage V. K. Parakhon'ko from the Rusanovka Novovarshevskiy district, Omsk region] / O. G. Sidorskaya // Narodnaya kul'tura Sibiri [Folk culture of Siberia] / ed. by T. G. Leonova. – Omsk, 2017. – P. 167–175. [in Russian]

Zolotova 2017 – Zolotova, T. N. Traditsionnyy prazdnichnyy kalendar' vostochnoslavyanskogo naseleniya Zaural'ya i Zapadnoy Sibiri : nauch.-popul. izd. [Traditional holiday calendar of the East Slavic population of the TransUrals and Western Siberia: Scientific and popular edition] / T. N. Zolotova. – M. : In-t naslediya, 2017. – 286 p. [in Russian]

Інфармацыя пра аўтара

Мяснікова Соф'я Анатольеўна – дацэнт кафедры музычнага мастацтва Омскага дзяржаўнага ўніверсітэта ім. Ф. М. Дастаеўскага, кандыдат філалагічных навук. г. Омск, вул. Красный Путь, 36. 644043, Расійская Федэрацыя. Тэл.: 8(3812)23-99-71. E-mail: zeny_a_inbox@mail.ru.

Information about the author

Myasnikova Sofia A. – Associate Professor, Department of Musical Art, Omsk State University. F. M. Dostoevsky (Omsk, Russian Federation), Candidate of Philology. Omsk, Russian Federation, st. Red Way, 36. 644043. Tel.: 8(3812)23-99-71. E-mail: zeny_a_inbox@mail.ru.

МАТЭРЫЯЛЫ І ВЫНІКІ ПАЛЯВЫХ ДАСЛЕДАВАННЯЎ

АКСАНА СЕЛЯХ

ДЗЯВОЧАЯ РУКАПІСНАЯ КУЛЬТУРА ДРУГОЙ ПАЛОВЫ ХХ ст.: ПА МАТЭРЫЯЛАХ З ЗАХОДНЯГА ПАЛЕССЯ

Даследаванне праблемы трансфармацыі штодзённасці і жыцця сельскай моладзі ў тым ліку, уключае ў сябе зварот да дзявочай рукапіснай культуры. Культурна-антрапалагічнае вывучэнне дзявоцтва прадугледжвае ўсебаковы аналіз не толькі матэрыяльных і сацыяльных формаў, «структур» штодзённасці, але і ўвагу да суб'ектыўнага мікрасвету дзяўчыны і ўласна да дзявочага этасу: каштоўнасных арыенціраў і ўяўленняў, стэрэатыпаў мыслення і паводзін. Пачуццёва-эмацыйны свет дзяўчат знайшоў заўважнае асвятленне ў пісьмовых формах фальклору. Рукапісная традыцыя, уласцівая дзявочай культуры другой паловы ХХ ст., не знаходзіць працягу ў штодзённым жыцці сучасных дзяўчат. Яна захавалася пераважна ў асабістых архівах ці ва ўспамінах. Гэтыя абставіны актуалізавалі правядзенне працы ў «полі».

Нашай мэтай было не столькі абазначыць тыпалогію, тэматыку, жанравую разнастайнасць рукапіснай дзявочай культуры, колькі зразумець, якім чынам гэты культурны пласт асэнсоўваўся яе стваральніцамі і карыстальніцамі, якую ролю ў іх жыцці ён выконваў. Інакш кажучы, цікава было дазнацца, як жанчыны артыкулююць свой вопыт. Прымяненне ў працэсе даследавання інструментару вуснай гісторыі дапамагло «наблізіцца» да разумення перажыванняў, эмоцый, пачуццяў, якімі суправаджаліся дзявочыя пісьмовыя практыкі.

Матэрыялы, прадстаўленыя ніжэй, былі сабраныя ў выніку асабістых палявых даследаванняў, што праводзіліся ў 2022–2023 гг. Тэрытарыяльна былі ахоплены асобныя вёскі Кобрынскага, Маларыцкага, Бярозаўскага, Івацэвіцкага, Пружанскага, Брэсцкага, Пінскага, Драгічынскага і Іванаўскага р-наў Брэсцкай вобл. Апытваліся жыхаркі сельскіх населеных пунктаў 1930–1980-х гг. нараджэння. Было зафіксавана 46 глыбокіх нефармалізаваных і паўфармалізаваных інтэрв'ю. Сярод інфармантак вышэйшую адукацыю мелі 22 %, сярэдняю спецыяльную – 37 %, агульную сярэдняю – 30 %, няпоўную сярэдняю – 11 %. Паводле рэлігійнай прыналежнасці 90 % інфармантак праваслаўныя, 10 % – пратэстанткі.

Палявыя матэрыялы дазваляюць зрабіць выснову аб тым, што дзявочая рукапісная культура на працягу другой паловы ХХ ст. была прадстаўлена шырокай жанравай разнастайнасцю: спеўнікі, сшыткі пажаданняў, анкеты, альбомы, дзённікі, соннікі, лісты, подпісы на фотакартках.

Падчас інтэрв'ю я задавала пытанне: Ці пісалі Вы, калі былі дзяўчынай, песеннікі, анкеты, сшыткі нажаданняў і інш.? Спачатку, як правіла, гучаў фармалізаваны адказ – «так» або «не». Адмоўны адказ атрымліваўся ў выключных выпадках. Амаль усе з апытаных адказвалі станоўча. Варта зазначыць, што само пытанне неяк аўтаматычна выклікала эмацыйнае ўзбуджэнне ў жанчын, аб чым сведчаць фармулёўкі адказаў. Прывяду некаторыя прыклады:

Да, да! Было, было! И песенники, и анкеты, и стихи! (Зап. ад Л. М. Цюшкевіч, 1962 г. н., Драгічынскі р-н);

Во! Песенники были, анкеты были... (Зап. ад Л. І Селях, 1969 г. н., Івацэвіцкі р-н);

Да, тоді ооох! Тоді тітраді заводылы, та вжэ пысалы (Зап. ад Н. Л. Янушчык, 1962 г. н., Драгічынскі р-н);

О, да! Анкеты...что ты! (Зап. ад І. С. Пархомчык, 1966 г. н., Кобрынскі р-н);

Да, конечно! «Дневник жизни» був (Зап. ад С. В. Нічыпорчык, 1963 г. н., Драгічынскі р-н);

О! Канешно! Чэрэз гэто всэ пройшлэ... (Зап. ад Н. І. Ксёнда, 1960 г. н., Іванаўскі р-н);

Да! То само було пік гэты всякі песеннікі (Зап. ад М. П. Ксёнда, 1975 г. н., Іванаўскі р-н).

Спеўнікі

З сабраных і прааналізаваных палявых матэрыялаў вынікае, што найбольш распаўсюджанай формай існавання пісьмовага фальклору сярод заходнепалескіх вясковых дзяўчат былі сшыткі з песнямі. Самі рэспандэнткі называюць іх па-рознаму: «песеннік», «сшытак», «песнік», «спеўнік». Пачуўшы пытанне пра спеўнікі, жанчыны імгненна звярталіся да ўспамінаў, якія ахвотна, з усмешкай на твары распавядалі:

В песеннике всё записывали. Обменивались. И обязательно в этом песеннике красивые открыточки должны быть вклеены. С открыточек цветочки вырезали. Такими интересными делами были заняты (Зап. ад Л. М. Цюшкевіч, 1962 г. н., в. Субаты Драгічынскага р-на);

Ну, песенники писали. Песни переписывали, это да <...>. Наклейки были. Обложку подписывали и это само обкладывали. Тада ж таких обложек покупных не было. Так обкладывали, хто газетками, хто журнала у кого-то разыщёт красивого, да шо-нибудь да обложит <...>. Шо пели – то й писали. Выучит какую песню нравицца, кто-то перепишет, а ты вжэ в него попросишь да перепишешь. А потом уже учили да пели (Зап. ад В. М. Гузарэвіч, 1963 г. н., в. Новы Двор Пінскага р-на);

Мы пісалы з подружкаю. Мы ходылы в одын клас і мы ходылы на свадьбы. Мы цэлую тітрадь частушок напысалы <...>. Я кажу: «Ніна, мы ж підэмо на свадьбу, а мы нэ знаем частушок». А вона кажа: «Валя, давай, знаеш, завэдэм такую тітрадь, і всі попэрэпісуюмо, і мы будэмо вспомінаты: заглянулы – і вспом-

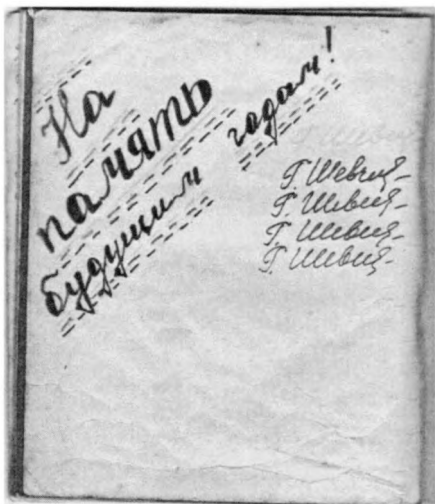
нілы» <...>. Можа до ста чы што напысалы. Разных-разных (Зап. ад В. Я. Капцяевай, 1955 г. н., в. Пярэспа Драгічынскага р-на);

Пишется куплет синим, припев красным, там еще шо-то зеленым выделяется. Там еще шо-то подрисуется в тему (Зап. ад Л. І. Селях, 1969 г. н., в. Альба Івацэвіцкага р-на);

Да. Какие-то стихи мы туда писали. Гадания на картах. У падружки адна в адной брали, это всё переписывали. Переписывали, и дневник так не заполняли красиво и аккуратно, как именно ту тетрадь, этот дневник. Разными ручками. Но красиво вот! <...> Таню Буланову переписывали. Я не понимала, можэ оно и не нравицца, но если на чэтыре на пять лет девчонка старше и классная, – всё, мы всё перепишем, там всё украшаем. В школе мы этим всем обменивались. Дневники по школе не заполняли, домашнее задание не делали, но вот это... (Зап. ад А. М. Маліч, 1983 г. н., в. Тышкавічы Іванаўскага р-на);

Пісалі! І я пісала!¹ Потому што я любіла очень петь, а тагда вжэ Эдита Пьеха пела, ужэ очень популярна была. Крісталінская пела, Кобзон пел, Хіль пел. А оні ж красівые пелі...Трошын очень красіво пел. А все песні... ну, іногда запомніш, ktorую очень полюбіш, а другую не запомніш. Позапісуеш в тетрадь і там то цвіточкі нарісуеш чы ешчо што-нібудь (Зап. ад Л. Д. Садоўскай, 1949 г. н., в. Бярэзніца Пружанскага р-на);

У нас было такое, что все девчонки завели общие тетради, где они писали песенки, разрисовывали эти тетрадошки, вкладывали вырезки из открыток. Ну это была священная общая тетрадь. Переписывали друг у друга, разрешали посмотреть. Иногда песни утрировались, иногда припев от себя. Вот это было (Зап. ад В. І. Ігнацюк, 1954 г. н., аг. Дзівін Кобрынскага р-на).



Фарзац спеўніка з в. Акцябр
Кобрынскага р-на. 1977 г.

Спевы былі неад'емнай часткай што-дзённага жыцця вясковых дзяўчат. Яны выконваліся падчас вячоркавых збораў, за працай, на вяселлі ці іншых святах, таму фіксацыя песень забяспечвала зручнасць. Спеўнік уяўляў сабой своеасаблівы архіў, да якога пры неабходнасці можна было звярнуцца. Змест песенных зборнікаў 1950–1960-х гг. сведчыць, што гэта быў, пераважным чынам, пісьмовы варыянт традыцыйнага вуснага фальклору. Народныя песні ў сшыткі дзяўчат траплялі з розных крыніц:

Ну то ж некоторые песни, шо шэ родітелі пелі. Мы вывучылі самы іх і запішэш ужэ тую песню. А откуда мы іх пэрэпісывалы? От просто з народа <...>. Все-такі в нас

¹ Дыялектная гаворка перадаецца адпаведна гучанню, а руская мова – адпаведна літаратурным нормам.

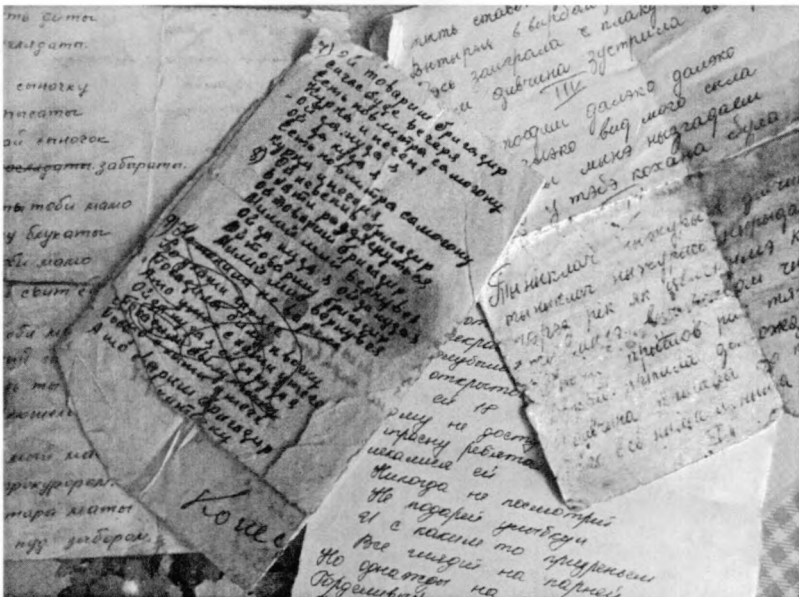
в деревне большинство старинные песни все пелі. Лучшэ нравілысь усім (Зап. ад С. С. Міранюк, 1945 г. н., в. Навасёлкі Кобрынскага р-на);

От будэмо мэ сыдзітэ ўвэчора, а йдуть дояркэ. А мэ чэпымось до іх: «Поспівайтэ для нам, поспівайтэ...» А вонэ вжэ посядають коля нас і співають <...>. І будуць співатэ для нас. А мы вжэ слухаемо... (Зап. ад Л. І. Саковіч, 1948 г. н., в. Сулічава Драгічынскага р-на);

Адкуль бралі? На свадзьбе зачуеш, ці ад радні (Зап. ад І. І. Івашка, 1943 г. н., в. Лазаўцы Івацэвіцкага р-на);

Одна молодыця на работы співала, на перерыві, а я запісала (Зап. ад М. І. Калодзіч, 1945 г. н., в. Еўлашы Іванаўскага р-на).

Склад песенных зборнікаў 1970–1990-х гг. быў значна пашыраны ў параўнанні са спеўнікамі 1950–1960-х гг. Папулярнасцю яшчэ карысталіся песні з рэпертуару вакальна-інструментальных ансамбляў «Пламя», «Песняры», «Сябры», «Поющие гитары». Даволі часта ў зборніках сустракаліся ўкраінскія народныя песні, сярод якіх: «В саду гуляла», «Ой, у вишневому саду». Але «народны» песенны корпус з цягам часу прадстаўляўся ўсё менш. Запісваліся, у асноўным, шлягеры, выкананыя вядомымі спевакамі савецкай эстрады (А. Пугачовай, С. Ратару, І. Кабзонам, Э. Хілем і інш.), а таксама саўндтрэкі да кінафільмаў. Стрыжнёвай тэмай песень ва ўсе часы было каханне (шчаслівае і нешчаслівае). Сярод папулярных песень, занатаваных у сшытках, былі наступныя: «Позвони мне, позвони», «Все пройдёт», «Я не могу иначе», «Первый поцелуй», «Эхо любви» і г. д. У канцы 1980-х – 1990-я гг. дзяўчатамі запісваліся тэксты песень гуртоў «Мираж», «Ласковый май», выканаўцаў А. Апінай, М. Жураўлёвай, Т. Буланавай і інш. Крыніцамі тэкстаў былі разнастайныя часопісы, газеты, тэлебачанне, радыё.



Старонкі з спеўнікаў з в. Еўлашы Іванаўскага р-на. Канец 1960-х – 1970-я гг.



Старонка з спеўніка з в. Акцябр
Кобрынскага р-на. 1983 г.

Откуда мы переписывали? Что я хочу сказать?! Бумажные носители ведь существовали, и песни существовали. Иногда они утварились, иногда сочинялись. Иногда сочинялся припев от себя. Ну как-то началась переписка из рук в руки <...>. То, что нам нравилось, на слуху по радиоточке (Зап. ад В. І. Ігнацюк, 1954 г. н., аг. Дзівін Кобрынскага р-на).

Паступова мянялася мэта фіксацыі песен. Калі напачатку зараджэння ў колах дзяўчат пісьмовага фальклору галоўнай мэтай заставалася сумеснае выкананне песень, то ў больш позні час (1980–1990-я гг.) каштоўнасць заключалася ў іншым. Значным стала не спяванне само па сабе, а веданне слоў актуальных папулярных твораў, каб падпяваць артысту, выканаўцу па радыё, тэлебачанні альбо на дыскатэках.

З матэрыялаў, з якімі ўдалося папрацаваць, вынікае, што перыяд апошняй трэці ХХ ст. характарызуецца існаваннем жанравай разнастайнасці. Нягледзячы на тое, што ў спеўніках, аформленых у гэты час, большы аб'ём займалі ўласныя песні, па сваім змесце яны былі поліжанравымі. Значная ўвага надавалася вершам, прыпеўкам, афарызмам, тлумачэнням сноў, прадказанням, варожбам і інш. Тым самым спеўнік з цягам часу трансфармаваўся ў цэлы зборнік. Аналіз матэрыялаў сведчыць, што корпус вершаваных тэкстаў, таксама як і песенных, быў накіраваны на пазнанне і выхаванне пачуццяў. Асноўнымі канцэптамі, якія асэнсоўваліся ў розных формах дзявочай славеснасці, былі каханне і сяброўства. Пра гэта кажуць, напрыклад, назвы вершаў: «Испытание», «Любовью дорожить учитесь», «Не покидай меня», «Гордость» і інш. Прыклад прыклад аднаго з вершаў:

Забудь! Он тебя не достоин.
Вернется – будь с ним холодна.
Пусть он не знает лучше,
Как ты страдала одна.

З успамінаў:

Дай одэн одному пышэм да й пэрэдаем, да ділымся, да пэрэпысваем. А шэ і дівчата булэ прыезжалэ з якіх другіх шэ ж. Бувае і городскіе. Чі госты нашы дэ пріезжають, тожэ дэлылыся. <...> Я і сама прідумляла нішо сама, як і коровы пасэи дэ. Прідумляеш сам тую пісню (Зап. ад Н. І. Ксёнда, 1960 г. н., в. Тышкавічы Іванаўскага р-на);

Мы были студентами, то мы всегда ехали с картошки и гарлапанили всегда то эту: «У субботу Янка ехаў ля ракі, пад вярбой Алёна ...рушнікі», то там еще што-нибудь: «Как калине к дубу перебраться». Короче, песни гарлапанили студентами. Да и народные тоже. Патаму што мы их еще помнили (Зап. ад Л. Р. Пракапюк, 1969 г. н., в. Акцябр Кобрынскага р-на);

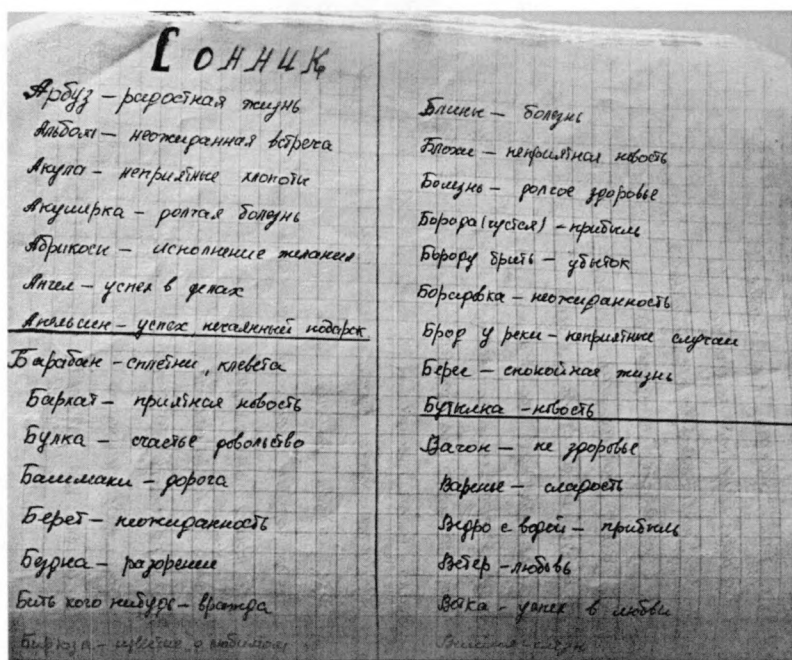
У часы бытавання спеўнікаў аб псіхалогіі адносін казаць было не прынята, але ў некаторых сшытках сустракаліся парады на розныя выпадкі жыцця. Вось «папярэджанні», якіх варта было прытрымлівацца пры заляцаннях з хлопцамі: *Если хочешь быть любимой, не влюбляйся ни в кого, пусть сначала он полюбит, а потом уж ты его; Шутя любя, но не люби шутя; Люби глазами всех, а сердцем – одного.* Давалася таксама парада, як выбіраць сябра: *Того зови лишь только другом, кто за тебя готов страдать, в несчастье плакать одиноко, и счастье вместе разделять.*

Даволі часта дзявочы зборнік дапаўнялі акравершы, якія таксама былі звязаныя з тэмай кахання. Яны ўяўлялі сабой тэксты, якія атрымліваліся ў выніку чытання першых літар кожнага радка верша:

Ты хочешь знать, кого люблю я,
Его не трудно угадать.
Будь повнимательнее, читая,
Я буду буквы выделять.

Асобнае месца ў дзявочых зборніках займалі рознага кшталту прадказанні лёсу. Гаворка ідзе пра варожбы і тлумачэнні сноў. Адна з жанчын успамінала:

Где-то у меня даже был на двух листочках написано, что обозначает какой сон <...>. Ну, кто-то из бабушек, прабабушек, бо старенькие были. То кто-то находил где-то какие-то старинные сонники, книжечки и уже тогда оттуда где-то. Я помню, там недалеко от нас жила такая. Она сама с Повити, у ее бабушка была. И в той бабушки был такой сонник. То вот иногда нам давали



Старонка з тлумачэннем сноў з в. Дарапеевічы Маларыцкага р-на. 1986 г.



«Сакрэтная старонка» са спеўніка
з в. Акцябр Кобрынскага р-на. 1983 г.

его посмотреть, и мы вжэ кое-что себе выписывали. Вот. И вжэ потом девочка каждая одна у одной переписывала (Зап. ад М. А. Кірылюк, 1940 г. н., в. Бельск Кобрынскага р-на).

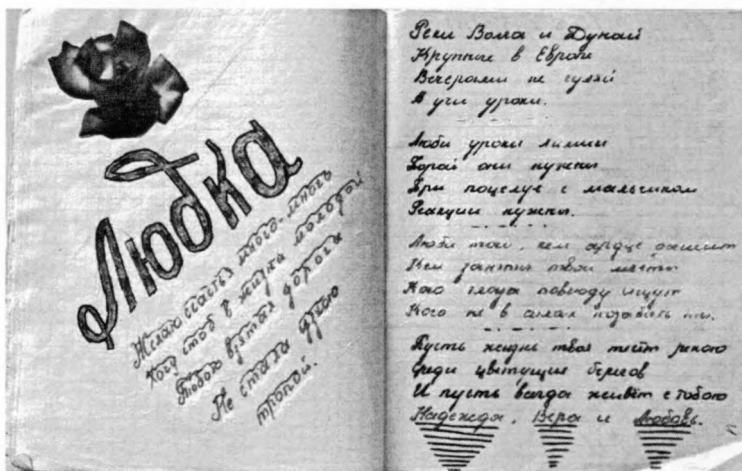
Акрамя тлумачэнняў сноў, для прадказвання будучыні дзяўчаты выкарыстоўвалі таксама «чыхалкі», «ікалкі». Чыханне і іканне ў кожны з дзён тыдня мела сваё значэнне.

У некаторых сшытках, недзе ў сярэдзіне, знаходзілася сагнутая ў трохкутнік «сакрэтная» старонка. Яна была разлічана на найбольш зацікаўленых людзей. Разгарнуўшы гэтую старонку, можна было ўбачыць жартоўныя словы тыпу «Не сунь нос в чужой вопрос».

«Дзённікі жыцця»

Спецыфічнай формай камунікацый дзяўчат паміж сабой, а таксама з хлопцамі былі сшыткі з пажаданнямі, якія некаторыя рэспандэнткі называлі «дзённікі жыцця». У такім сшытку змяшчаліся рознага кшталту пажаданні, якія былі адрасаваныя яго ўладальніцы. З успамінаў:

Да, конечно! «Дневник жизни» був <...>. Это мы так называлэ в школе, можэ восьмэй клас. Пожэланіе, фамілія, імя, отчество пісалэ. Там, о нас мненіе. Песні. Кто в любви кому-то признавался. Там рисовалэ <...>. В тетрадке заворачивалэ конвертиком і там просто вжэ пожэланіе. І, ек жэ ж там нызывалось?



З «Дзённіка пажаданняў» з в. Мяфёдавічы Кобрынскага р-на. 1980 г.

Мы туда ложэлэ фанткі <...>. От когда-то ж нравилось вырізаты всякые журналэ, картінкэ. Мы тудэ в пожэланіе фанткі. Ну, в магізіне всякэ безділушкэ булэ помню. От наклейкэ такэ тожэ булэ. Там, просто конверткі і пожелаіне от кого. І на всю тетрадку. Шоб ныхто ны чытав, заворачувалэ. Тіпа это був сікрет такэй (Зап. ад С. В. Нічыпорчык, 1963 г. н., в. Літоўск Драгічынскага р-на);

Да, велі, велі! «Вспоминай иногда, если будет когда... А всегда вспоминать невозможно...»; «Алая роза упала на грудь, Милая Лена, меня не забудь!» (Зап. ад А. І. Кардашук, 1968 г. н., аг. Моталь Іванаўскага р-на).

Адзін з такіх дзённікаў, пачынаўся з наступных вершаваных радкоў:

Тили-тили-тили-бом, начинается альбом!
Пишите, милые подруги! Пишите, милые друзья!
Пишите все, о чем хотите. Но только глупостей нельзя!
Кто альбом возьмет без спроса, тот останется без носа!

Анкеты

Сяброўская, а таксама рамантычная камунікацыя была магчыма праз запыненне анкетнага апытальніка. Пытанні знаходзіліся ў самым пачатку сшытка і былі пранумараваныя. Асноўны аб'ём анкеты складалі адказы сяброў на ўвесь спіс пытанняў. Сярод найбольш папулярных пытанняў былі наступныя: «Хто падабаецца з хлопцаў?», «Хто лепшы сябар/сяброўка?», «Любімы настаўнік/прадмет?» Акрамя таго, абавязкова трэба было напісаць пажаданне для ўладальніцы анкеты і сфармуляваць меркаванне аб ёй:

Всякие вопросы, ответы... и про школу что-то, и про дом что-то: про братиков, сестричек, например. И про любовь, естественно... там любит, ревнует (Зап. ад Л. І. Селях, 1969 г. н., в. Альба Івацэвіцкага р-на);



Першыя старонкі анкеты з в. Літоўск Драгічынскага р-на. 1980 г.

Обыкновенная тетрадка. Пишешь там фамилию, имя, отчество <...>. Артисты кумиры кто? Артисты кино? Артисты эстрады? Кого ты любишь из класса? <...>. Загибали листики. И уже кто заполнял, каждому давали и уже каждый заполнит и уже что-то про тебя напишет (Зап. ад Л. М. Цюшкевіч, 1962 г. н., в. Субаты Драгічынскага р-на);

О, да! Анкеты... что ты! Анкеты это так было популярно! Передаем друг другу анкеты там... и даже «Кого ты любишь?». И все такие вот вопросы жизненные. А шэ, як даш хлопцам, шоб хлопцы заполнілі. И шось там понапісують хорошее про тебя, то шо ты вжэ! Такая довольная. Внимание уделили (Зап. ад І. С. Пархомчык, 1966 г. н., в. Мяфёдавічы Кобрынскага р-на);

Мы з города навчылысь тые анкеты, як в інстытуте <...>. Твоя лучшая певица? Эдита Пьеха, допустім в моей молодости. Там, год рождения, любимы учитель, любимый предмет, любимая песня, отакое во (Зап. ад Н. Д. Пашковіч, 1953 г. н., в. Барысаўка Кобрынскага р-на).

«Размова з сабой»

Успаміны жанчын сведчаць аб існаванні дзявочых практык напісання асабістых дзённікаў. Паглядзець прыклады такога кшталту сшыткаў мне не давялося. Рэспандэнткі казалі, што ў іх не захаваліся дзённікі. Прычынай таксама можа быць зразумелае нежаданне дзяліцца з незнаёмым чалавекам асабістым, «інтымным» светам. З палявых матэрыялаў:

Дневники писали. Это разговор с собой. Как прошел день? С кем поругалась, с кем помирилась? Кто кому что сказал? Кто кому что должен? Кого обидел или кто тебя обидел? Или вот твои планы на будущее? С кем бы хотела там встретиться? И так далее. Вот (Зап. ад М. А. Кірылюк, 1940 г. н., в. Бельск Кобрынскага р-на);

Это было всегда. Дневнички велись всегда, во все века, что называется. У меня дневника не было <...>. Дневники – ну это уже сокровенное. Я не могу сказать, что кто-то: «Ну, давай мы твой дневник почитаем». Это исключенный вариант. Этого я не видела ни у кого (Зап. ад В. І. Ігнацюк, 1954 г. н., г. Кобрын);

У сестры моей дневники были. Я, помню, стаскивала почитать (Зап. ад Л. І. Селях, 1969 г. н., в. Альба Івацэвіцкага р-на).

Змест прааналізаваных фальклорных матэрыялаў дае падставу глыбей зразумець спецыфіку перыяду дзявоцтва. Менавіта ў гэты час на першы план у дзяўчат выходзіла матрыманіяльная ўстаноўка, што яскрава адлюстроўвалася ў пісьмовай культуры. Эратычна маркіраваная тэматыка вершаў, песень, афарызмаў указвае на той факт, што пісьмовыя практыкі дзяўчат ігралі значную ролю ў дэтабуізацыі інтымнага жыцця і ажыццяўлялі функцыю гендарнай сацыялізацыі. Па сутнасці, пісьмовы фальклор з'яўляўся легальнай формай «прагаворвання» дзяўчатамі сваіх пачуццяў і жаданняў.

Варта зазначыць, што жанрава-тэматычная спецыфіка дзявочай рукапіснай культуры вызначалася канфесійнай прыналежнасцю. Матэрыялы, разгледжаныя вышэй, былі прыведзены са «сшыткаў» дзяўчат праваслаўнага веравызнання. Сярод дзяўчат з пратэстанцкіх цэркваў на працягу другой паловы ХХ ст. таксама папулярнай была традыцыя весці спеўнікі: *Раньшэй такэх ны было пічатаных. Ну, а тогдзі от рукэ пэрэпэсувалэ друг у друга. <...>. Всі пісалы. Хто як мог. От еслі хотів себе пріобресті песні, шоб булы, всі псалы: і мужчінэ і жэнішчінэ <...>. Наша ж молодеж обшчаецца далеко і от дэто ўслышалэ й побачілэ от там песню навчэлыся і пэрэпісалэ. А тэі од тэх, а тэі од тэх – і от так пушло <...>. Хто способный, то такэе розочки, чі шэ шо для украшэнія* (Зап. ад С. П. Дарапей, 1944 г. н., в. Бельск Кобрынскага р-на);

Ну, это, когда мне было лет 15–16 где-то уже. 1970-е, начало 1970-х. Приносили такие сборнички. Их специально кто-то делал вручную. Как книжечки маленькие. Переплеталось это, обложка твердая. И вот переписывала я от руки песни. У меня был почерк хороший. Я всем переписывала. Тогда не печаталось ничего <...>. Как-то молодежь друг другу предавала и все переписывалось. Кто-то сочинял, переписывал от руку передавалось. Где-то поедem, услышим, научимся и уже себе запишем (Зап. ад Т. А. Рыжук, 1957 г. н., г. Кобрын).

Сам песенны сшытак мог мець розныя назвы, напрыклад: «Духовные песни для всех любящих Господа» ці «Сборник духовных песен». Адметным было тое, што ў сшытках змяшчаліся выключна хрысціянскія песні, у якіх праслаўляўся Бог. Такім тэмам, як «каханне», «сяброўства» (у свецкім разуменні гэтых слоў) асобная ўвага не надавалася. Асаблівасцю з'яўлялася тое, што практыка весці зборнікі песень была ўласцівая ў тым ліку хлопцам і мужчынам. Дзяўчаты абменьваліся сваімі спеўнікамі і альбомамі, як правіла, падчас царкоўных сходаў. Зборнікі не ўключалі ў сябе варожбы, тлумачэнні сноў, прадказанні, паколькі ў пратэстанцкай культуры яны былі забаронены. Прычынай было, як распаўядалі рэспандэнткі, цвёрдае перакананне ў сувязі рознага роду прарочых практык з нячыстай сілай. Тэксты песен адлюстроўвалі каштоўнасныя арыенціры, якіх павінна прытрымлівацца дзяўчына. Прыклады тэкстаў песен, запісаных А. А. Давідзюк, 1956 г. н. в. Глінянкі Кобрынскага р-на:

*Учитесь, юноши и дети,
Как нужно Господу служить.
Дабы не вспасть в мирские сети
И жизнь свою не погубить.*

Радкі з іншай песні:

*Пусть твоим украшением будет не плетенье волос, ни наряд,
Ни уборы твои дорогие, но твой добрый приветливый взгляд.*

Пашыраным сярод дзяўчат было вядзенне «альбомаў» нахштальт «дзённікаў пажаданняў». Частка альбома альбо нават асобны сшытак мог адводзіцца для фіксацыі адрасоў сяброў, родзічаў: *У нас были «альбомы». Обычный альбом*

ОГЛАВЛЕНИЕ.		В	
А			
Я в этой бурной жизни.....	21	Знакомое слово.....	3
Б		Знакомое слово.....	36
Без Бога я бынкав пустынно.....	17	Вот верста над тобой.....	38
Битый светом мажори.....	33	Вершины истини вьзвон.....	58
Битая вьзвон пьзвонитая.....	54	В пустынне чуждой земли.....	61
Божье я маю тебя.....	70	Ветер мой, вьзвон, вьзвон.....	65
		Возвонили на вьзвон.....	89
		Возвон, возвон, там.....	96
		Возвон, возвон, там.....	98
		Возвон, возвон, там.....	100
		Г	
		Где рай мой прекрасный.....	1
		Д	
		Дось Самарит незнала.....	9
		Дось узе минала.....	23
		Дось, дама.....	71

Змест спеўніка з в. Павіцце Кобрынскага р-на. 1960 г.

такой с гладкими листами, и мы там приклеивали свою фотографию и писали пожелание и обменивались вот этими альбомами. И это нам очень нравилось. <...> Мы все сделали такие фотографии 6 на 9. <...> Могу там какой-то цветочек, открыточку <...>. И в итоге получался целый альбом от друзей пожеланий с фотографиями (Зап. ад Т. А. Рыжук, 1957 г. н., г. Кобрын).

«На долгую память»

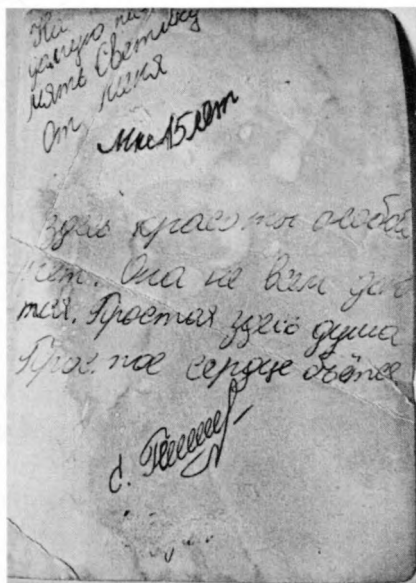
Інтэнсіфікацыя міграцый дзяўчат у горад суправаджалася наладжваннем кантактаў. Падчас пражывання ў інтэрнатах у перыяд навучання альбо працы ў горадзе, выезду на «сезоны» за мяжу адбывалася пашырэнне сяброўскага кола. Камунікацыя на адлегласці нярэдка працягвалася праз ліставанне. Дзеля захавання вобраза ў памяці дзяўчаты паміж сабой, а таксама з хлопцамі абменьваліся фотаздымкамі. На адваротным баку пакідалі спецыфічныя подпісы, якія, як правіла, утрымлівалі дату і месца фотаздымка, колькасць гадоў, вершаваныя радкі. Прывяду некалькі прыкладаў подпісаў фотаздымкаў, з якімі пашанцавала папрацаваць: «Пусть волны жизненного моря не смоят память обо мне», «Не нравится – порви, а нравится – храни», «Лучше вспомни и взгляни, чем взгляни и вспомни», «Дарю на долгую память, а может на несколько дней. Все это зависит от дружбы, от дружбы твоей и моей»;

З успамінаў: Да, есть фотографии. Писалы стихи. Даже сейчас вот вже 40 лет прошло, даже большэ. Есть подружкэ, которэ то даже фотографии я их не помню, а там напэсанэ стіхі от, ностальгія такая. Сядем посмотрим: «О, в мана вже ныма, а в ейі сохранились фотографии на долгую память». І там подпісі такэі да, чітаеш і когда то думалы, шо ныкогда ны забудым, но прошло врэмя конешно, всё поменялось. Став совсем образ другэй жыні. Воно ны забувалось:

Адваротны бок фотаздымка «На доўгую памяць»
з в. Літоўск Драгічынскага р-на. 1978 г.

падружжы, дружыя, но всё равно своя жизнь
стала і все как-бы чуть-чуть вдаль ото-
шло, а вжэ твоя жизнь другая пошла. Со-
вершэнно другіе вжэ дружыя і замуж, дзеці...
(Зап. ад С. В. Нічыпорчык, 1963 г. н., в. Лі-
тоўск Драгічынскага р-на);

По газетах колыся знакоми́лыся. «Зорька»
колыся газета була, «Піонер Беларусі» га-
зета. Там жэ есть такі, шо опублікують
якого стішка, подпісують. І так знакоми-
лыся <...>. На сезонах знакоми́лыся і з хлоп-
цамі, і з дывчатамі. Пэрэпысывалыся (Зап.
ад Л. М. Капуза, 1961 г. н., в. Сварынь Дра-
гічынскага р-на).



Фотаальбомы

Не засталіся па-за маёй увагі яскрава аформленыя фотаальбомы, сярод
якіх сустракаліся вясельныя, проста сямейныя, з перыяду навучання. У нека-
тых сямейных архівах мне давялося ўбачыць такія альбомы. Дзяўчаты
аздаблялі вокладку альбома, а таксама амаль усе яго старонкі нейкімі налеп-
камі і выразкамі. Акрамя таго рабілі вершаваныя подпісы да асобных фота-
здымкаў. У канцы фотаальбома выдзялялася месца для запісаў адрасоў сяброў.



Старонка з фотальбома з г. Кобрын. 1988 г.

«Ну а щас дажэ самім было б інтэресно тые анкеты почітаць»

Лёс сшыткаў жанчын склаўся па-рознаму. Некаторыя з іх «кудысьці падзелі» дзеці або ўнукі. Некаторымі маці распальвала печ. Некаторыя засталіся на гарышчы ў бацькоўскай хаце, якая альбо знаходзіцца далёка і наведваецца зрэдку, альбо была ў свой час заселена новымі гаспадарамі, якія ўжо даўно пазбавіліся ад «непатрэбнага хламу». На пытанне «Ці захаваўся ў Вас песеннік, анкета ці іншыя сшыткі?» найчасцей, на жаль, прыходзілася чуць адмоўны адказ:

Нет, конечно. Уже в печках давно! Все квартиры пополучали, поужжали от родителей. То дачи (Зап. ад В. М. Гузарэвіч, 1963 г. н., в. Новы Двор Пінскага р-на);

Нет. Можэ мама попалила. Мама очень любила все палить. Все, чуть что, сразу все... А тем более в деревне печку запалить надо было или лучиной или газетой, бумагой. То там все пошло в ход. Конечно, здорово было бы щас показать внукам (Зап. ад Л. М. Цюшкевіч, 1962 г. н., в. Субаты Драгічынскага р-на);

Вот недавно нашла песенник. Но, наверное, з макулатурой дэ-то я его вынэсла. I так мне было інтэресно, той песеннік просматривала. Цветные заглавия, там картинкі всякы наклеяны, перэводкэ откудата <...>. Вот інтэресно, правда (задумалася). Мы в деревне тую хату продали родітельскую. Там щас другіе люді живут. То можэ там на чердаке это все і поастовалось. А там в коробках это всё лежало... точно (з жалем). Но наверно там і осталось ...все мы там і пооставляли. Хто там счітав, што это потом кому-то... Ну а щас дажэ самім было б інтэресно тые анкеты почітаць (Зап. ад І. С. Пархомчык, 1966 г. н., в. Мяфёдавічы Кобрынскага р-на);

У нас дітмы сійчас сохраняють. Мы когда-то ны сохранялы. Я уйїхала. А когда-то ж, знайтэ, ны було ны бумаги, нычого. Мама попалить все. Это щас всего хватает... А тогда ны було чым пічку растопыты. Той, дэсь якая бумажка, мама возмэ і ны спрашуе нас. Вот так вот (Зап. ад В. Я. Капцяевай, 1955 г. н., в. Пярэспа Драгічынскага р-на);

От зарэ ны знаю. От дэ-то булы оны, но от я от давно, вжэ года два-тры, куда-то засунула і ны могу найты. А так оны все врэмья булы от у мэнэ эті тітраді. Я знаходыла от, мы так сміялыся з дывчатамі <...>. Я от сама хотіла, думаю, ну дэ ж я дівала?! I так я его і ны нашла (Зап. ад А. І. Кардашук, 1968 г. н., аг. Моталь Іванаўскага р-на);

Я оставіла дома. А после ж меня была моя сестра. Можэ дзе на макулатуру здала в школу. Я ж ні знаю. Ні тітрадей моіх школьных нету. Вжэ когда я коснулась, когда моі дэті вырослі і говорат: «Мама, де твоі тетрадї?» Кажу: «Дед когда-то на чердак носіл». Пошлі на чердак, а там нічего нет (Зап. ад Л. Д. Садоўскай, 1949 г. н., в. Бярэзніца Пружанскага р-на).

У жанчын захавалася трапяткое стаўленне да сваіх сшыткаў, у якіх ўвасабляецца іх памяць пра юнацкія гады. Многія рэспандэнткі захоўваюць свае рукапісы ў спецыяльна адведзеным месцы, якое ўяўляе сабой іх асабісты патаем-

ны архіў. У гэтым архіве, сярод іншага, захоўваецца ўсё тое, што з'яўляецца дарагім для іх: граматы, падзякі, знакі пашаны; фотаздымкі ўнукаў, дзяцей; фотаздымкі з выступаў ансамбля, у якім яны прымалі ўдзел значную частку свайго жыцця і г. д. На імгненне ў мяне складвалася ўражанне, што да свайго «сховішча» яны не звярталіся гадамі і, што, магчыма, гэтыя «песеннікі» і «анкеты» ўжо ім не патрэбны. Але, калі я назірала за тым, як у іх «гараць вочы» амаль на кожную «паперку», было зразумела, што мае думкі памылковыя. Напрыклад, у момант, калі я прасіла на некаторы час забраць з сабой іх сшыткі (з абяцаннем іх у хуткім часе вярнуць), каб папрацаваць з імі ў больш зручных абставінах, назіралася некаторая напружанасць пры агульнай добразычлівасці. Амаль кожная з жанчын прамаўляла фразы накшталт «гэта мая памяць», «а можа яшчэ спатрэбіцца мне, дзецям, унукам». Адна інфармантка распавядала, што, калі адбываецца вечар сустрэчы выпускнікоў школы, яна абавязкова бярэ з сабой анкету і яны сумесна з сябрамі праглядаюць яе і ўспамінаюць свае маладыя гады.

Заўважу, што кожная з інфармантак была даволі адкрытая да размовы і не «саромелася» таго, што я, старонні чалавек, даведаюся пра асобныя бакі яе асабістай, інтымнай прасторы. Асаблівае пачуццё ўзнікала, калі я разумела, што працую з крыніцай, якой 50, 60, а то і больш гадоў, што гэтыя сшыткі трымалі ў руках як мінімум некалькі дзясяткаў чалавек, якія пакінулі след у выглядзе малюнка, пажадання і г. д. Складвалася ўражанне, што ў момант знаёмства з тэкстамі я нібыта пражываю асобныя фрагменты чужога жыцця, падглядаючы за ім.

На працягу другой паловы ХХ ст. рукапісная культура (постфальклор) была складанай часткай штодзённага жыцця вясковых заходнепалескіх дзяўчат. Яна пачала зараджацца прыкладна з сярэдзіны ХХ ст. У 1950-я – пачатку 1960-х гг. вядзенне «сшыткаў» было ўласціва пераважна тым вяскowym дзяўчатам, якія мелі кантакты з горадам (ад'езд у горад з мэтай атрымання адукацыі, уладкавання на працу, гасцявання ў родзічаў). У гэты перыяд рукапісная традыцыя была пашырана, як правіла, сярод пісьменных дзяўчат. Найбольшую папулярнасць, ахоп, жанравую разнастайнасць дзявочы пісьмовы фольклор атрымаў у 1970–1990-я гг. Пісьмовы фольклор адлюстроўваў культурную спецыфіку пэўнага асяродку, а таксама светапогляд яго стваральніц і карыстальніц, што ўзмацняе яго значнасць у даследаванні дзявочай штодзённасці.

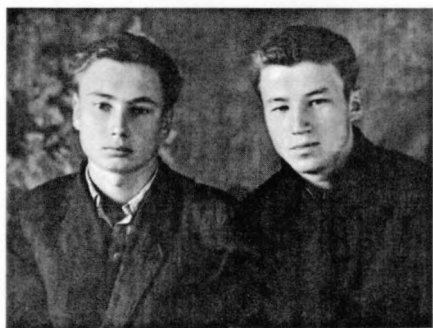
**«ВСЭ ТАК, БОЖЕ-БОЖЕ, ШЭ ВСЭ ВСПОМІНАЯЦЦЯ...»:
ФОТААЛЬБОМ І КАМЕНТАР ЯГО ўЛАДАЛЬНІЦЫ
З ПАВІЦЦЯ КОБРЫНСКАГА РАЁНА**

Гэта публікацыя працягвае і ілюструе ідэі, выказаныя ў пададзеным вышэй артыкуле «Фатаграфічны, рэліквійны і наратыўны медыумы праз прызму фалькларыстыкі (на сучасным матэрыяле Берасцейшчыны)». Гэтыя матэрыялы могуць быць выкарыстаны для комплекснага даследавання фатаграфічнага і наратыўнага медыумаў, а таксама сямейнага фальклору метадам case study.

Прадстаўлены ніжэй матэрыял запісаны ў 2022 г. Яўгенія Касынюк (18 г.) у аг. Павіцце Кобрынскага р-на ў бацькоўскай хаце ад маці – Надзеі Паўлаўны Касынюк (1972 г. н.; беларуска, мясцовая, праваслаўная, скончыла 10 класаў,

вучылася на пекара ў Баранавічах) падчас прагляду сямейнага альбома (на пачатку размовы прысутнічаў бацька; каментары дачкі пададзены ў дужках курсівам); расшыфроўка і эдыцыя – аўтара артыкула.

№ 1. З праваго боку – то мій дедзько. Мэі маме рідны брат. Кузіч Іван Міроновіч [1938 г. н., брат бабулі па мацярынскай лініі]. Вжэ тут... вжэ ёго зара ныма жывого, вжэ вмер. А стого... я нэ помню, хто то. [Ага].



№ 2. То моя баба Настя, а то еі сынов'я. Вот Коля і Павло сыдзюць возле хатэ, дэсь там возле забора, на лавочьке [З левага і правага боку – браты бабы Мані (па мацярынскай лініі) Мікалай і Павел, пасярэдзіне іх маці – мая прабабуля Настасся, 1912 г. н. (недалёка былі хутары Тэлюханаў, Краснае (так названы, бо было шмат бруснікі); хутар загінуў, месца зарасло лесам, які называюць Красна. Таму Краснувай завуць унучку бабы Насці (маці Яўгенні Касынюк. – І. Ш.)].

– Ага. То тэ про іі раскажувала, шо вона в лісэ жыла і тэ до яі там ходэла?

– Нет, то ны вона в лісэ жыла.

[прысутны муж апавядачкі]: То по матэрынскый лініі...





– Йіі... Вона жыла... Дід був інвалід. Пасля войнэ, а пасля Пэрвэй міровэі він получев раненіе в ногу і ёму сельсовет выдылыв хату. І вот воны жылы в тэй хатэ. Ну дытэй было мно́го. Вот стой старшы – Коля. То – Павло, вот я говару. Вонэ жылэ – от сельсовета хата була ў йіх. Ну, потом, наварно, вона екся пэрэшла йім, бо вжэ, ек розобралэ йі, ну то забратэ, забралы собі тіпа тэй дылі там, чі ек сказаць. Матерыалэ тыі вот с хатэ забралы собі. Ну, відімо, вона екся пэрэшла йім, тая хата.

№ 3. Вот то девочка ста вешша, то ну дедька того вот дочка, а то сын. Дочка Ала і сын – Коля. Но вонэ тоже... вжэ связь давно [згублена]... Шэ Колю я бачіла,

а Алы я ныколы ны бачіла дажэ. Колю бачіла екся, вот обшчалась, пріізджев колэсь, а Алу я ныколы ны бачіла.

– А эті двое – хто?

– То йіхне яке-то друзьа, наварно, ілі... Я нэ знаю тожэ йіх [Дзяўчынка зверху і хлопчык знізу – пляменнікі бабы Мані (на мацярынскай лініі) – Ала і Мікалай. Астатнія – іх сябры].

№ 4. О я отлічніцой була. В другом класэ на доске почёта вісыла. Ну і будучці супруг мні понарісовував вуса (смяецца). Шэ мы ны зналы-

ся, вот. Потом вжэ школу дастраювалэ, дастраювалэ. І тую доску... доска почёта дэсь вона потом... йіі выкынулы. І фотографія валелась эта. Ну і забрав хтось, прынісдохаты. [Мая матуля ў 2 «Б» класе – Канцэвіч Надзея Паўлаўна (дзявоцае прозвішча). Прыкладна 1979 г.].



№ 5. То моя тётя Зоя. Мэі маме сэстра, сама мэнча. Жывэ в Брэсті, шэ жывая. [Родная сястра бабы Мані (на мацярынскай лініі) Казак Зоя Міронаўна].

– Можя, помнішь про яі шо-ныбудь?

– Пушла молодэю шэ, пушла дэсь в гóрод. Так і осталася. Робела на мясокомбінатэ. Ну і всё.



№ 6. То Ніна – сэстра двоюродна. Вот, вона Колі, дедька Колі дочка, сама старша.

– *Это дэ фотографія була?*

– Да, дэ фотографія – баба с сынов'яме, о то йіі... это этого, шо сідэть, то ёго дочка [*Стрыечная сястра матулі, дачка Кузіча Мікалая Міронавіча (сын прабабулі Настасі) – Ніна*].

№ 7. То йшлы в армію. Тоді мніго ходылы... этой був выпуск, мніго йшло в армію в однэ врем'я [*з правага боку дзядзька Уладзімір і дзядзька Міхал (на мацярынскай лініі). Астатнія – сябры. Прыкладна 1980 г.*].

– *Это дядя Міша, да?*

– Дядя Міша, мій брат, вот він. То він, ёго друг – в сусідстве жылы. Ну, а то стэ вжэ...

А во тоже мій брат рідный. Проважалы то, короче. Володя во. Ну, то Міша в кепочке, він любев в такэі ходытэ, з бомбочкою така. То возле военкомата чі дэ, вонэ дэсь фотографіруюця...



№ 8. То я сыдзю в машены (*смяеца*). Тоді мій брат прійіхав з мореходке. Вот він тоді в тое время, він прігнав машыну, прійіхав на машенэ. Така во була інітересна: с правэй сторонэ руль, шэ на тое время така... «Глорія». «Глорія» называлась, чі шо, «Нісан Глорія». Така вот. Ну і вжэ шчёлкалысь всі возле этэй машыны. Така она – йідэш в городаы, зроду всі оглёдалысь, всі. Така прям, така діковінка була. Вот. [*Канцэвіч Надзея Паўлаўна (мая матуля) і Канцэвіч Вольга Паўлаўна (мая цётка) – родныя сёстры. Прозвішчы дзявочыя. Прыкладна 1990 г.*]



№ 9. На гэтай во дід с бабою стуюць. Дід Мірон, Баба Настя – вот тая, шо сыділа в хусточке, в фартухове така. А стэх людэй я вжэ і ны знаю, то якесь, хто іх знаю, чужэй. Ну, в смысле я іх ны знаю, хто то таке. Дэсь вонэ на похоронах.

– Там напісано «На памяць всем Вам о нашем отце. Наша семья. 1960 г. п. Антополь».

– Ну яке-то родстве́ні́ке, но я, я нэ знаю йіх, ныкого. То ж то шэйся-ты год, шэ я ны ро́дэлася, шо я могу сказа́тэ?

№ 10. То мужыкэ собыралыся вэчорамэ, гралэ картэ. Вот, всі сусідэ, всі. Вот, то мій батько, дід Павло, в уголке – с правэй сторо́нэ. Вот. То собіралысь, вот гралэ картэ. Ну, і так сфотографі́увалысь. Всі сусідэ, всі жылэ одэн каля одного.



– А што то за дэвочка?

– Дэвочка – то дочка стого вот, вэрхнёго діда. То вона вжэ... Взрастэ всі ж. С тэх вжэ ныкого й няма. Поўміралы [Знізу з правага боку Канцэвіч Павел Афанасьевіч (дзядуля на мацярынскай лініі). Астатнія – суседзі].

№ 11. То вучылась в Барановічах, вот. Ну і зашлэ, рішылэ сфотографіруватись на пам'ять. І зайшлы в этэ, фотоателье тое. Сфотографірувалысь і всё. Вот така фотографія получелась. [Матуля надчас вучобы ў Баранавіцкім тэхнічным каледжы. Прыкладна 1989–1990 гг.].



№ 12. То вот жив, в тое время жив в сусідстве, но я ёго тожэ вот ны помню. Баба жыла, і зара хату там розобралы, вот [задумалась, узды-

хае]. Но він, казалэ, по-моему, він погёб на гранэцэ дэсь. Ёго, я ёго і ны бачіла. Він вот молодэй такей вот, він. Вжэ зара і хатэ няма, і бабе няма, і ныкого там няма. І всё. Павло, по-моему, зватэ було. Ну і я кажу, я ёго самого ны бачіла. [Сусед маіх бабулі і дзядулі – Павел. Загінуў прыкладна ў 20 гадоў на мяжы пры службе].



№ 13. То похоронэ діда Мірона. То ёго сэстра, мусыть, о ста баба старэйка, ста. То сын Павло. То дочка, вот, Зоя. То Стёпа – сын. Міша, тут Коля, мусыть, а во відніецця. Во. То моя баба Маня, моя мама. То мій брат Коля, то Міша тут во. То сыстра двоюродна. То Володя, наверно, этой двоюродны брат, він тожэ погыб на гранэце, ек в арміі служэв, забелэ ёго. То баба Настя, моя



во стоіць – баба Настя ста во – то жінка сто-го діда. То йіхня хата, тая, шо я гаворела, шо сельсовет відэлы. Такая старая хата була, ну, то вона, то тая хата йіхня.

№ 14. Ну то вот з лівэй сторонэ моя сыстра двоюродна. Я ны знаю, в яком класы. Она у нас нэ ходэла вона в школу. Воны пэрэйіхалэ, і вжэ там, дэ вони булы-жылы, то вона там ходыла там в школу. То еі аднокласніца [З левага боку – мая стрыечная цётка Таццяна. Каля яе сяброўка].



№ 15. То мій папа. Дід Павло. В арміі. Дэсь, прымерно, можэ, в сорок восьмом году. То він с этімі, с сослужівцаме. Стой, шо вот сыдють, то вэльме друг хароші був, самі лучші. Дід Павло екся адня время мечтав найтэ ёго по этэй пэрэдаче «Жди меня».

Хотів, просыв Олю, шоб вона, шоб она ну ўзнала, дэ він, чі жівей дэ, чі яке родственніке. Дружэлэ вэльмэ сільно. Ну, всё.



№ 16. То дід Коля на фотографіі з якэмсь другом. Екся був такей в ёго друг, Канада звалэ (смяецца), клічка така в ёго була.

– А чого Канада?

– Ну, шо я знаю. Чёсь так. Вот Канада. Молодзі шэ гять, ведно, пацанэ. [Канцэвіч Павел Афанасьевіч (дзядуля па мацярынскай лініі) са сваімі сябрамі. Прыкладна 1948–1949 гг. падчас службы ў арміі].



№ 17. То булэ на свадзьбе, наварно, в Тамбове. Вси родственніке. От баба Маша сыдыть, о то папе нашого мама. Ну, а то получаецця моя сыстра двоюродна, вот эта. То брат... о тут во, то брат двоюродны, і то брат двоюродны. То стого жынка, а то стого (но онэ розвялэся). Стой вмэр уже, ныма. А тут папе нашого баба.

– Ну я помню йіі.

– Вот. То стой, стэі тітке вот, мэі сыстры двоюроднэй, мужык, то він вмэр. Ну а то йіхне дітэ, то вжэ вонэ врослэ всі. Фотографія тожэ старая, давно-давно ста, вжэ ныкого, мусыть, пучті ныкого ныма в жывех... 3 цітых старішшых. [Вяселле. Сядзіць мая бабуля Маша, прабабуля Зоська і іншыя родзічы на бацькоўскай лініі].

№ 18. Мій дедько, мэі маме брат рідны. То ёго жінка і ёго дочка Ала.

– Жынка руска, беларуска?

– Ну з Новосібірска, руска, наварно. Руска. Він давно жыв... Він жыв всю жізнё в этому, в Новосібірске. Ну, она тожэ, ны знаю даже, чі вона зара ше

жывая, чі вжэ і ныма ужэ. Екся связі даўно потерялысь, всё – ныма. Ну это вжэ, кажу, вона, тожэ получаецця вжэ старішша. Эта дочка, то вжэ... я яі, кажу, ны разу і ны ба-чіла. Вот.

№ 19. Мого діда Павла сэстра. Вера зватэ. Тожэ пісала я: «На памяць брату Павелу от Веры» (смяецца). [Бабы Мані родная малодшая сястра Вера]. Шэ малая була гятэ, моло-



дая. Она моладша була намніго. Вона і е, шэ жы-вая. Но вона намніго моладша за діда. Дід самы старші був. Вот і всё.

– А дя она зара?

– В Кобрэні живэ. Робела в магазінэ всю жызнэ. Скількі того, то вона в торгавлі була. Ну, а зара на пенсіі, зара на пенсіі. Вжэ старая, слабая. Ну, така, сравнітельно.

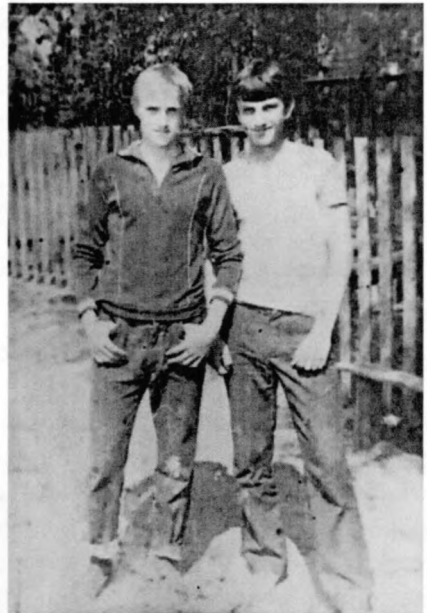
№ 20. То Гена – мій брат, стой тёмнішшы, стой. А стой світлішшы – то сусід чэрэз доро-гу, вонэ вэльмэ дружэлэ. Він моладшы трошке за дядю Гену. Дружэлэ, в іх вэльме вжэ о якэ дра-ке, яке шо, вонэ друг за дружку стоелэ горою. Белься одын кунэц сыла на другі кунэц (смяецца).

Вонэ всегда побіждалэ. Булэ побіты, бітэ, но ны побеждённэе (смяецца).

– Можя, с Траваме белысь? [(У 1960-х гг. да Павіцця далучылася в. Травы, пасля гэтая вёска стала толькі «раёнам» в. Павіцце)]

– Да, белыся с Траваме повіцкі. В нас ны іздылэ раньче эті з другіх. А у нас по-віцке белыся одын на... табунамы на... та-бунамы, вот. Зара тожэ він живэ в Кобры-ны, вжэ даўно так о. Шо дружба була шэ дзецка, то вжэ зара еі ныма, канешно, чого-ся (задумалася)... В каждого свої дела [Злева дзядзька Гена (на мацярынскай лініі) са сваім сябрам. Прыкладна 1985 г.].

№ 21. Колэсь тожэ доўго разам тожэ йіздылэ до дівчет в Лілікув. Ну дажэ, ек жэнэвся, то дядя Володя, наўверно, йіздыв з йім в Столін, чі куды. Тіпа там, оттуда

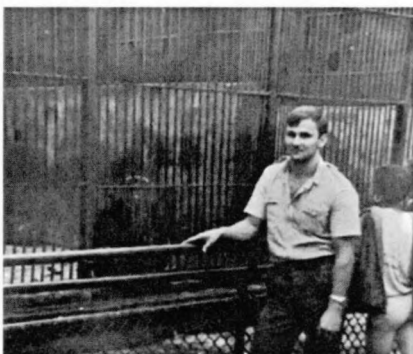




жынка, то туды йіздылы в сватэ... Мда, красіві якей. Не, ну, правда, красіве глаза голубеі прам. Красавчік. [З правага боку – дзядзька Уладзімір (па мацярынскай лініі)].

№ 22. То дядя Міша. Він в мореходке, як там, служев, называецця, чі як. Був в мореходке. Йіздыв далэко. На караблі в плавання ходыв. І Японія, і Італія, шо, шо тылько ны було, дэ він тылько

ны був. Тоді эті, які там года булы... восьмідэсятэ – дэвяностэ. А потым ужэ всё, прэкратэлось.



№ 23. То в зоопарке, дэсь чі то в Японіі, во стоіть, то зоопарк. По дорозэ, но нэ знаю, тожэ дэ-то, вжэ Одесса, чі шо.

[Дзядзька Міхаіл (па мацярынскай лініі) у рэйсах] фота 23(2)

– А помніш, ек тэ расказувала, шо він тобі шось прівозыв с рейсыв?

– Ну, то він постоянно. Він ранчэй. То зара вжэ тэй «Снікерсэ», а раньчэй ны було. Помню, прывызэ «Снікерсэ», то тоді, Боже, така новінка була, діковінка така. То всі бабе в сусідстве ходылы угошчатся «Снікерсаме» (усміхаецца). Добрэ було, вкуності возыв. Варенья із лепестков чайной розы було даже такэ, розовэйке, інтереснэ прівозыв. Да, былі времена...

№ 24. Ну о пожянэлыся, это шэ-но дэсь, ек вонэ пожянэлыся. Вот, фотографія. Дід Павло, баба Маня. А ёму было дваццать шість, для йіі – шэснаццэтъ – молодая. А збоку во сыдють – это діда Павла сэстра і йіі мужэк, тожэ дэсь, дэсь тожэ вонэ поженёнэ булэ. Ну, жылэ всі в однэй хатэ. Всі, всі табуном, мніго. Хата була вэлэка. Казалэ, шо вэльме хороша хата була, на тоя время. Там, така з этіх, з ділів, така, вот, смоляная. Там, прям така хороша-хороша хата була. Ну, а баба Маня... вона як-то собі возраст добавіла трохе, шоб, можэ, шоб там на пенсію раньчій, чі ек там. Но шось нэ знаю я точно, чо вона добавлела. Но вообще с сорокового года була. І то дэсь вонэ жылы на хуторі, дід Павло. Жылы ёго родітелі, жылы на хуторі, называлось, хутор назывався Красное. І вот на тому хуторе вонэ дэсь вот каля чогось сфотографірувалысь. Нэ знаю, чі то хата, чі шо то таке, вот тіпа.... Завісылы одіялом і вжя вот така фотографія. Вот таке діла.



№ 25. То вся вулыця наша. Було мніго дытэй. В каждый хаты булы дітэ. То за сэлом була, разливалася вода і вот замэрзало, і вот каток такей. То вонэ гралэ в хоккей, выходылэ всі. Таке спортсменэ булэ з детства.

– Там, мусыть, і Мох е?

– Мох стоіть, мусыть, там о, чі то ек... Сашко во. Чі то во Мох [стрыечны дзядзька], а во Сашко [траюражны дзядзька]. А тут не помню, хто, ну та-

кая... Во Тані Концэвіч батько, шо втопэвся. А стэ, шось я со спінэ, то я і не помню. Багульчік [хросны] яво. А стэ нэ помню. Фотографія ж сэвьяка, нэ вэдно вэльме.

№ 26. То якесь дружья діда Павла. Він робев в Латвіі, йіздыв на зароботке. І вот він там чі на квартіре був, чі ек. І вот подружевся. І вонэ вот обшчалысь довге время. Ну, а потом тоже екся вот розышлыся, і всё. Екся вот ныхто ны знае, дэ вонэ, шо вонэ, хто вонэ, ек вонэ там, ек на іх казалэ, ек шо. Алэ, вот то якесь латыші, вот.





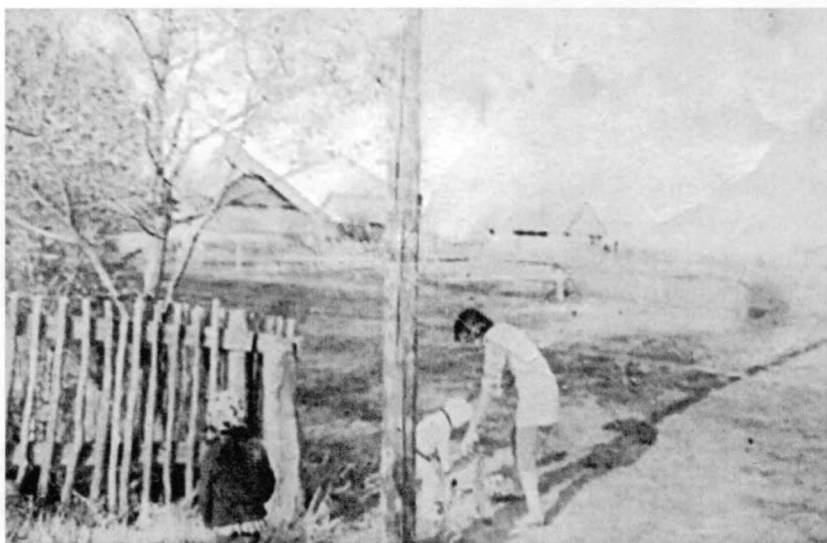
№ 27. Ны знаю, сколько для йіі, можэ, два года чі скілько, ну, сэстра. Она зара рісуя, она взросла вжэ. Она рісуя, у яі таке, этім карандашом рісуе вэльмэ хорошэ. Тоже таке портретэ девочок в косэночках. Красіва. Воче чорнэ. Да. [Стрыечная цётка ў маленстве].

– На Алёнку пахожа.

№ 28. То на фотографіі мій дедько. Дедько Федя – мзі мамэ брат. То дэсь в арміі служыв. Ну ны знаю, дэ він служэв, якесь о камні таке, ны знаю.

№ 29. То я малая стою в косэнке. Ну, а то сусідске эті. Пріізджев внук до бабе, Слава зваты.

Він зара дэсь в Кобрынэ живэ. Такей белобрысы був, всі сміелыся, бо брове білэ, и рэсніцэ білэ, всэ було білэ (усміхаецца). Ну, алэ то малыі. В ёго такый самокат був, то вжэ ногою отпіхуешся... Ну самокат вот. То всі вэльме дорывалыся поіздытэ на ёму. Вот у ёго пытаюцца – возэтэ на ёму. Всі вэльме забірэлэ ёго, шоб поганятыся, бо такога ны было ны в кого. В кунці дірэвні получаюцца. Шэ о хаты ны достроянэ, потом вжэ іх шей добавілэ, хатыв, трохе. Ні мніго, тре хатэ, наведено, добавылось. Такры діла.





№ 30. То баба Маня стірае.

– А скіко ей тут прымерно?

– Ны знаю. Калготке о вісяць, сушацца, можэ, я була чі Оля.

– Она тут, вродэ, не старая?

– Ну вона умэрла молодая, шо ж там, пiдiсет шысть лiт. Хiба то старая? Вот вона тут стiрае, а я, ек вучелась йiздывтэ на велосiпедэ, ек мэнэ пiхалэ, вучелэ, то я вечно стэ бачке збiвала (смяецца).

– То, мусыць, сварелася?

– Ну да, то ж падала на велосiпедэ, шо ж страшна было. А то руку ведно, не знаю, чi то Гена, чi то хто, нэ помню. Хтось стоiць з братыв...

№ 31. Фотографiравалы Олю, нэ помню хто, брат двоюродны, наварно, фотографiраваў. А ме гонылыся с падружкаю в дeтстве, то гонэлыся, нэ хотiлэ фотографiраваць, то хавалыся бiгалэ, ек козэ тэi, тако каля ворiт. Всэ так, Боже-Боже, шэ всэ wspomiнаюцца.



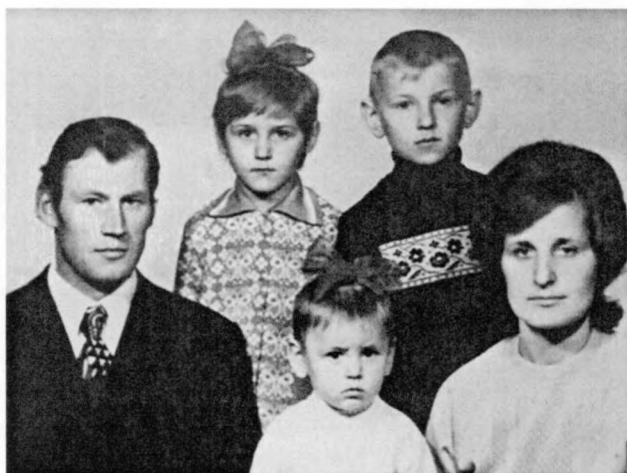


№ 32. О дэсь тожэ булэ, ек дід йіздыв на зароботке. Вот тожэ дэсь вонэ, но я дажэ ны знаю, дэ то находыцца. Вот от хатэ стоіть дідув брат Володя, ста женшчїна, то вона хтось була: чї бухгалтер, чї хто. Но хтось там, вона нї, нї месна була. Ну ны з йїмы, алэ вонэ вжэ остановелься, то фотографірувалысь. Дід Павло і дружан ёго. Дружэлэ зроду. Дясь фотографірувалысь: чї каля столовэй, вот я шось нэ знаю дажэ точно.

№ 33. Бабе Мані брат с сем'ёю. Він пышэ, пысав чы пешя стїхе він, якась кнїга ў ёго дажэ іздавалась колысь.

– Ек называеця?

– Ну, шось про Повіть. Якесь у ёго е эті вот. То ёго жынка, учітельцой була.





№ 34. Служев дэся, а дэ...

– Это брат бабе Мані?

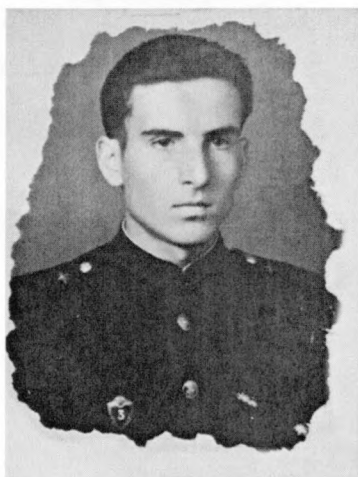
– Да, то брат бабе Мані, рідны брат. Дэсь якась вот. Чі яке погібшэ, доска яка-то, ны знаю даже, шэйсят пяты год. Шэ я ны родылась, я ны могу сказатэ, шо то за таке. Дэсь з арміі выслав таку фотографію. [Брат бабы Мані. З адваротнага боку напісана: «...слов не надо, смотри и вспоминай. Миша. 13.06.1965»].

№ 35. Это тая, шо в косэночке була.

– А, это она уже взрослее.

– Ну да.





№ 36. То дiда Павла брат Иван.

– Скіко ёму тут?

– Ну, нэ знаю, тожэ в арміі. Скіко там было, дзятнаццатъ, востмнаццатъ чi дзятнаццатъ. Ны знаю точно. Нігдэ і годэ ны напысано. Він младші був, дiд Павло самі старші в сем’і був, а там было адінацатъ чi скіко чоловік. То він самы, самы старші був.



№ 37. Дiда Павла сыстра – Таня.

Мужэк із Молдавіі був. Вонэ всю жызнъ ну прожiлы в Молдавіі. Зара він, наवरно, жiвей шэ, чi... ну, а йiі ныма, вжэ вмырла. Она тожэ з якогэ, можэ, тріццатъ пятэго чi бiльшэй дажэ. Можэ й ны тріццатъ пятэго. Не, вона мэнча, молыдша. Вот в Молдавію пэрэіхала. Поіхала в Молдавію. Я ны знаю, чым вона там займалась, алэ тожэ всю жызнъ жылэ там.

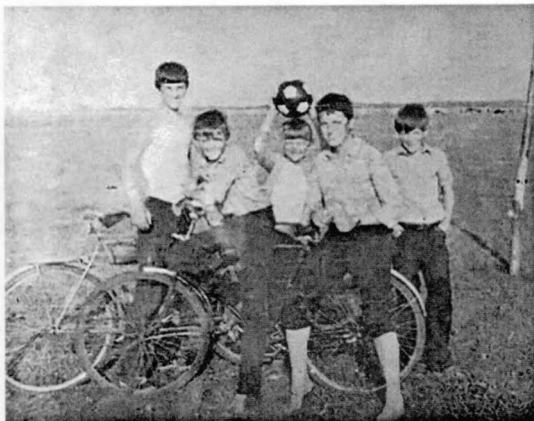
№ 38. То сусідэ всi. Гонэлыся. О корове ходять чi то шо відніця. А вонэ там собі полэ отдылэлэ і футбол ганялэ. Всі спортсменэ, однэ спортсменэ кругом.

– Онэ ж і зара грають тожэ?

– Ну, вжэ зара окултурілэ, а тоді ж там, дэ тэлушкы пасуця.

– А хто там?

– Ну, то вот брат двоюродны збоку – Саша, потом Сірожа, той шо с Геною, Гена, вот дружэлэ вонэ шпарко. Ну, ек я казала, былыся. Грудыю ішлэ одэн за адного. А то тожэ, Сірожа Мох, тожэ брат двоюродны, самі мэнчi. Стоіть улыбаяцця на всю катушку (усміхаецца).



№ 39. Гена в мореходке служив.

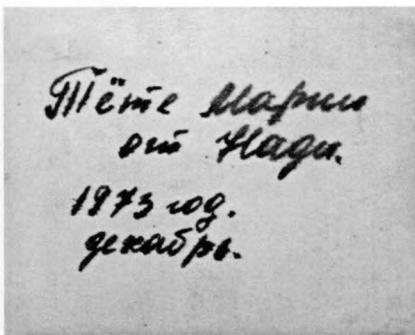
– Тоже?

– Не, вот в морфлотэ, морфлотэ був. Він трэ года служев, тоже дэсь вонэ на кораблі, бо якесь эті вот таке пудпорке якесь чі шо то таке, ны знаю. [Дзядзька Гена з саслужыўцамі].

№ 40. То сыстра двоюродна. Тая, шо в Тамбове зара живэ. Надя зватэ.

– А, тёті Маріі?

– Да, вона это, рідна племянніца.





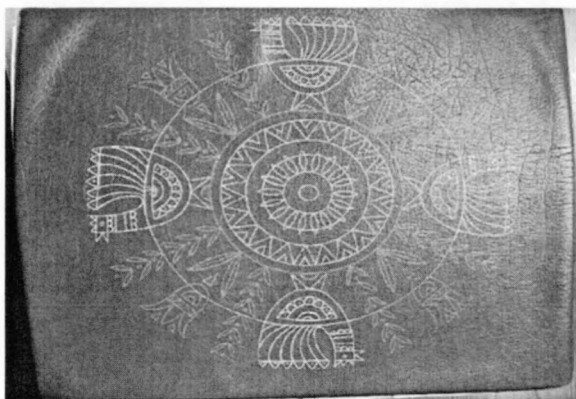
№ 41. На свадзьбы. Шось я і не помню, на якеі свадзьбы в рэстаранэ.

– А хто там?

– То пэрша о сыдыть – это дяді Лёні жынка, тётя Валя. А потым друга, трэця – сыстра двоюродна. А там брат двоюродны. Ну, тай як бэ всі двоюроднэ. Вот, стэ втрох послідне – всі двоюроднэ получаюця одэн одному. Тётя Валя – то мого брата жінка... так сыділэ разам, тэй шчолкнулэ нас.

– Можя, год помніш, якей прімерно?

– Якей год? Я ны замужем була, можэ, якей чі девяносты, чі девяносто пэрші. Дэсь так.



Вокладка альбома

БАБА ГАЛЕНА З ПАЯСЕЛЬДЗЯ І ЯЕ КАЗКІ



Алена (Галена) Пятроўна Бэтэня нарадзілася 10 лютага 1919 г. у в. Машковічы (Мошковічы) Бярозаўскага р-на Брэсцкай вобл., дзе і пражыла сваё жыццё. На момант сустрэчы з ёй у 2015 г. яна мела ўжо ўзрост 95 гадоў.

Жыццё яе, як і шмат у якога чалавека, што жыў ці нарадзіўся ў міжваенны час, было нялёгкім. Неверагодная працавітасць людзей на зямлі толькі і давала магчымасць выжыць: «Трудно́нько, самы с свойіх

рук жылы». У 3 гады Алена страціла маці. Дзяцей у бацькі засталася пяцёра, старэйшай сястры – 13, быў яшчэ малодшы за Аленку брат. Бацька не мог знайсці гаспадыню, бо не хацелі жанчыны ісці на пяцёра малых. Сам гадаваў дзяцей, вёў добрую гаспадарку, хадзіў у заробкі будаваць хаты. Алена як магла дапамагала бацьку, з 7 год пасвіла каровы, ажно да замужжа. Бацька, як бы цяжка ні было, выпраўляў дзяцей у школу. Пры недахопе абутку сам плёў ім пасталы. Алена скончыла чатыры класы польскай школы. Замуж ішла ў вайну.

Дзяўчом часта бавілася каля суседзяў. Адна з суседак, з бацькавай радні, яго сястра, расказвала ёй казкі. Што яна іх перакажа! А яшчэ, бывала, казкі расказвалі старыя людзі, якія ўлетку любілі пасядзець пад прызбаю. Маючы добрую памяць, дзяўчынка з маленства запамніла іх на доўгія гады ды расказвала сваім дзецям і ўнукам.

Калі Алене не было яшчэ і 20 год, старэнькая баба навучыла яе гаварыць «малітоўкі»: *ад ветру, рожы, урокаў ці помыслаў, забою, пераляку, ад уразу і інш.*, казала: «Вучыся і будзеш памагаць людзям!» Не толькі аднавяскоўцы, але і людзі з Сігневіч, з Брэста – з усяго наваколля звярталіся па дапамогу. Алена Пятроўна ў свае 95 год вельмі хацела, каб не прапалі яе малітвы, каб людзі карысталіся імі.

Алена Пятроўна – цудоўны носьбіт мясцовай гаворкі, якая, як і самі казкі, з’яўляецца вялікай каштоўнасцю. Паслухаць казкі ў арыгінале, атрымаць уражанні ад прыгажосці палескай мовы і паглядзець відэазапіс сустрэчы з казачніцай можна на ютубканале па адрасе: <https://youtube.com/@iryna-maziuk>.

СУС 313Е* Сэстра братові жунку нашла

Ну... Воні жылі ко́ло ліса, брат іс сэстрою. Жылі ко́ло ліса, нйдэ-э-э бліско... на фўтэры, ныко́-о-ого нйдэ ны было в іх: ны тўткы, ны дятка, нэ родні нэякой нэ было. Воны жылі-жылі... А той брат познаў, шо люды нідэ-то жэняцца, і жывут у пары. І на тую сыстру кажэ:

– Сыстро-сыстро, – кажэ, – давай пожэнымосё.

А вона кажэ:

– Ой, брато́к, дэ ж, – кажэ, – брат сэстру бэрэ? Это будэ вэлікэ дыво й сьміх людям! Сьміх ішчэ будэ. Сьміх ішчы: коб брат сэстру браў.

А вун кажэ:

– То дэ ж я ко́го озьму́? Я нэ знаю ныко́го, а само́му трудно жыты, трэба жэншчыну, трэба хадзяйка, багаты ж мы, і корова... коровы́ в нас, і коны в нас, трэба всё догляда́ты. Дэ я сам усёму́ рады дам?

Вона кажэ...

– Ну то, – кажэ, – браток, постўй: як ты ужэ хоч мынэ так узяты, то йды, ко́ны запрэга́й.

Пошла вона... кажэ:

– Я пойду вбыратыся, ужэ ж трэба, – кажэ, – люды ж і вынчаюца. Ты ж, – кажэ, – нэ знаеш, шо люды – кажэ, – вынчаюца. Трэба жыты до́вжэй.

Ну, то вун кажэ:

– Добрэ.

– Я, – кажэ, – пойду ўбэруся ў комору, добрэ. А ты коны запрэгай, і пуд'едь пуд хату, і пойдэм до вынцу, трэба ж вэнчатыся.

Вун пошов, коны запруг, вы́готовав воза, пуд'йхав пуд хату, а вона замкнё-на, ўбыраецца. А вона стала, пошла ў комору, дэ нўрочка була, і кажэ:

Ростворыся, сыра з́мня,
Бо ты будэш маты моя!
Хочэ брат сэстру взяты,
С сэстрою шлюб побраты!

І влізла по пояс ў з́мню. Пóтом ізнов попросыла гэтак, і пошла вона, пошла на той світ. Пошла на той світ. Вона йдэ, йдэ. Пасэ діўчына гусы. І гэтак рыхтычкі(ы), бы вона, і зурочка на (лобі), і на твару́ походжа, і гэтак хорожа. «Ох, – думает, – постўй жэ ж но, можэ ты мойму б́ратові за жунку пуйдэш ізо мною». Стала і говорыт, шо:

– Я прышла с того світа, муй брат, – расказуе діўчынці, шо гусы пасэ, – і муй брат хочэ ожэнытыся, і мынэ, сэстру, хотів ўзяты, а я рэшыла ёму жункою нэ стати. Скрузь світ, думала, пройду, онó братову жунку найду. Нэ хочу я ёму за жунку б́уты.

Ну добэ.

– Мо ты, – кажэ, – пошла б зо мною, то мойму братовы за жунку?

Тая діўчынка согласілась, кажэ:

– Пойду я додому, шо трэба, – кажэ, – я набэру, зв’яжў в’язочку, сумочку, – кажэ, – набэру, шо трэба, і пўйдэмо мы с тобою.

Тая дўчына пошла додому, взяла, шо юй трэба, прышла, і туй нурочкою воны пошлі, выйшлі на гэтой світ. Выйшлі на гэтой світ, прышлі додому – нэма ёго у хаті. Ну дэ вун? Кажут, вун там у багатаго чоловіка, помішчыка багатаго, просо пылнуе од гараб’юв. Сторожом. Добрэ. Пошлі воны туды ёго шукаты. А вун всё ходыт коло того проса і: «Кыш! Кыш!» Гоныт, коб гараб’і ны выпылі проса. За сторожа.

А воны сілі в просі тому, і кажут, тая сэстра кажэ:

Нэ шугай, нэ шугай королёвэ просо!
Бо тут есць, бо тут есць королёва сэстра!
Скрузь зэмню прошла, брата жону нашла!

– Эй! То шо гэта такое, – думает, – не ж, гэта ж... Не! Моя сэстра! – гаворыт, шо вона гэта, – то ж ейі голос!

Туды! – нэма! Вун туды, в просо тое бэжыт – воны дáleй нідэ схавалісь. А вэлікэ просо, хорóошэ, много! Пошоў у сэло, і кажэ:

– Шо такое: і гэтак, і гэтак, – кажэ, – сэстра: чуты, шо сэстра, і голос йійі. А я шукаю по просу й шукаю, вжэ й просо помняв, і ныдэ нэ найду.

Ёму от шо дорайілі люды:

– Заріж, – кажэ, – баранá, помаж горло, шыю собі, ляж у просы тому: гэта будто ты зарізаўся. І воны тыбэ найдут. І, – кажэ, – як сэстра, то, – кажэ, – будэ плакаты у головах, а як жунка – то в ногах. І ты схватысься за йійі. І ты схватысься за йійі, і твоя будэ вона жунка.

Вун гэтак зробыв. Вун зарызав баранá, помазав горло, люг догорк, ліжыт. Нашлі воны ёго в тум просы, і тая сэстра палачэ ёму:

– Братко, я ж тобі скрузь зэмню прошла, і жунку нашла! А ты шо зробыў? А жунка тожэ плачэ:

– А я скрузь зэмню прошла, собі мужыка хотіла найты, й нашла! А ты шо зробыў?

А вун схватыўся, йійі за шыю, тую жунку. Схватыўся, і побраліся, й жылі. І мэд-выно пылі, і по бороді тыкло, і в рот ны пападало. А гэта конэц казкы.

О выплела.

СУС 706 Брат сестры руки одрубав

Буў брат і сэстра. Воны двое жылі. Батько-маты булі-булі. Той батько ўмнёр, маты ўмэрла, остáліся воны сыроткы(і) двое. І вонь жылі-жылі, а ныдэ блізка людэй нэ було! Так на фўтэры вонь булі, блізка людэй нэ було. Воны жылі-жылі самы. А потым той брат наганўў сэстру замуж узяты. Жэнытысь вун хотів. А вона нэ хотіла, всё казала:

– Браток! А дэ ж, – кажэ, – брат сэсту бэрэ? Трэба чужую браты. Жэныся, – кажэ, – шукай собі гэтак, бы люды шукают.

Ну добрэ: чужую браты. Вун пойіхаў нідэ, прыв'юз собі жунку. А такую ўрэдную, такую гэту... А тая сэстра ёго була напытана, начытана! Эта... Богомольная, кныгы читала, молилась Богу, гэтакая жыла.

Добрэ, тэй брат... Тая братыха:

– Нэ хочу я йіі. Нам самым трэба но жыты. Нэ трэба вона нам!

А вжэ вун такú комнатку юй зробіў: і жывы в гэтуй комнотцы сама, коб до йіх нэ касалася. А хороша була, а грамотна була, тая сэстра! Ну, вона замуж нэ выходыла. Так сама собы(і) рэшыла жыты. Жывэ вона гэтак.

– Ай, не! Нэ трэба вона, – тая жунка ўжэ, – нэ трэба, коб вона і(ы) коло нас в комнаты була. Дэ хоч йіі дэ... – наганула, наганула, коб дэ пэрэвэсты йіі.

Вун прыдэ, кажэ:

– Сэстро-сэстро... Моя жунка нэ хочэ, коб ты коло нас і в комноты була б. Дэ тэбэ подіеты?

А вона кажэ:

– То дэ ж ты мэнэ, браток, подінэш? У нас нэма нэ тюткі, нэ дядька, нэякой родні. А до кого ж ты мэнэ завэзэш, покы(і)нэш? – тая сэстра. Дáлей сэдыт.

Ага. Тая жунка: шо робыты? Взяла корову зарізала в хлів'і. Зарізала корову, а туй дівчыні там нішо попэцала крыв'ёу. І встала врано:

– О! Який мні сон сныўся! Дэржыш урага у своєю хаты! Напэвно, някэ бэды наробыла ў хлів'і! – кажэ, – нішо мні ў хлів'і наснылосэ! То йды побáч!

Той пошов, мужык, чы брат йіі, побачыў: корова зарызана лежыт!

Пошов, кажэ:

– Сэстро-сэстро, шо тобы робыты? Ты ж, – кажэ, – корову мні зарызала. Нашо мні гэтакы враг у хаты?

Вона ўпала на колічкі, бóжэцца, клянэцца, плачэ:

– Браток-браток! Нэ робыла я гэтого! Нэ робыла!

– Шо тобі робыты за гэтэ, шо ты гэтакий ўраг у мэнэ? Дэ тэбэ подіты?

– Шо хоч, браткó, робы, но ты мэнэ, – кажэ... – Шо хоч ты мні робы, но я ны выновата! – божыцца, клянэцца!

– Ну, шы за гэтэ прошчаю. Шы якую, – кажэ, – прычыну ты мні выробыш тут, жывучы коло мэнэ, то ўжэ я тобі нэ простю.

Жывут-жывут воны, жывут. А вона, тая жунка, наганула:

– Дэ хоч йіі дэвай, нэ трэба вона нам! Вона, пубачыш, вона ў нас враг, вона шы бэды някой нам наробыт! – наганула, тую сэстру коб дэ подіў.

Ну шо вона, тая жунка, робыт – взяла дытя ў колісьці свое зарызала. Зарызала і накрыла. І вжэ ўрано доўго ны чыпае, ны чыпае:

– Нішо нашэ дытя доўго спыт! Мо этой враг шо з йім зробіў, шо ты дэржыш тут у хаты!

Открылі – дытя зарызанэ! О! То й мо гэтак! Пошов до тэйі сэстры:

– За всё, сэстро, прошчаю, шо ты ныкы проступкы тут робыла, но за гэтэ – нэ простю! Забырайся с хаты! 'Д мэнэ с хаты!

Тая сэстра...

– Выбыйрайсь, усё-всё выбыйрай с хаты, коб твоего ныц тут, ны лáты, дэ шо...

А она надто грамотна була, чытала. Всё выложила вона. А! І бэрэ сокі(і)ру вун на воз, а вона кжэ:

– Братко-братко, нашо ж ты сокіру бэрэш на ву(о)з?

– О! Я ж тэбэ далёко повэзу! Наша тютка далёко жывэ, то тэбэ далёко повэзу. То мо дэ шо поламнэцца в возы, то трэба будэ постройты.

Ага. Вэзэ-вэзэ, зав’юз далёко йійі в ліс, далёко! До пэнёчка. Посады(ў).

– Выклáдай свое всё: тут твоя тютка!

Тая сэстра бэрэ выклáдае. Плачэ-плачэ! Всё: свою одэжу, тыйі кныгы, шо чытала. Коло пэнёчка сэдýt. І(ы) (вун) кажэ:

– Клады гóлову на колудку!

А вона кажэ:

– Шо хоч, братко, рубай, но головы нэ рубай! Бо я нэ выновата, нэ выновата гэтому!

– Но, ны кладады головы. Клады руки, шо поробылі гэтак! Нэ просцю я тобі(ы)!

Вона полжила руки, поодрубав вун юй руки по лукті, і(ы) сам сіў і(ы) пойіхаў.

А вона хороша була, начытана була!

На дрўгый дэнь ходыт леснічы по лісы, дывыца, шо:

– Ой, някий огонёк ужэ.

Там, коло йійі, свічычка горыт, так Буг дав, коб горыла коло йейі. І(ы) вона плачэ й плачэ! Сэдýt, чытае, руки подрубованы в йійі. Пудышоў, той леснічы пудышоў, кажэ... А хороша вона хороша! Картіна була – красавыца була такая міровая! Пудышоў, дывыцца на йійі і кажэ:

– А чого ж ты тут, гэтака?

А вона кажэ... Вона сказала, шо гэтакая, такая, шо там сэстра позбытковала: гэтак мэні такую жызьть ўстройіла, муку.

Той пойіхаў, леснічы, додому.

А налетіло до йійі птушэчók! Навэзлі юй, так Буг дав, мастей ўсяких, і жы-вучых, і зростучых, і ўсяких разных масьцей навізлі, мазалі йій, облепылі. Пóкы той прыіхаў, назад до йійі, стражнык, на другый дэнь, у йійі рўкы сталі коло йійі, рўкы позрóсталісь, і вона сэдýt чытае з рукамы.

Той дывыца:

– То ж, – кажэ, – я вчора був, в тэбэ рўкы ‘дрўбаны булы, я тэбэ рышыв забраты додому. А тэпэр дважды забэру. Але шы, – ка, – пойіду, матэры скажу. Матэры, шо я прывэзу такую й такую. У лісы... Шо в лісы я нашоў.

Пойіхав до матэра, кажэ:

– Матко! Шо тобі казатым! – ну, розказав усё, як вун встрэтів, як вун побачыв. – Хороша, – кажэ, – хороша сэдýt, як рожына цвітэ, жэншчынка! А, – кажэ, – булі рўкы поодрубованы. Зарэ й рўкы коло ёйі.

– То, – кажэ, – няка чародейка, – тая маты, – нашо ты йійі братым(эи)?

– Я йійі хóчу за жунку забраты!

– Не, сынок, нэ позволю! Няка покыдýшча, няка валочáшча! Доброе нэ выкынулі (б) в ліс.

Ну, дай крычыць тая маты на ёго.

Вун прыйіхав зноў до йіі. Так Богом дано. Зноў прыйіхав до йіі. Дывыцца на йіі, кажэ:

– Я ж тэбэ хочу за жунку ўзяты, а, – кажэ, – шо с тобою?

Вона расказала ёму, расказала, ўсю свою выну, ўсю свою бэду.

– Нет! Забэру я тэбэ до сэбэ!

Тым конем... вун конем йіздыв: на вуз, завозыць додому. Маты крычат:

– Шо за волочашчу, покыдыашчу з ліса прыв'юз, шо люды выкынулі, а тобі трэба вона!

А вун кажэ:

– Так Богом дано. Это трэба мні! – гэтак той сын сказаў.

Рожжыліся воны! Багато-багато! Двое дэток у йіх стало! І маэнтка воны заробылі собі, багаты такы(і) сталі! Шо (в) йіх і(ы) коровы булі, (в) йіх ы(і) коны булі. Гэтак багато сталі, Буг так ім даў жыты, тым людям!

Ну! А тая сэстра кажэ:

– Ўжэ мы много літ прожылі, – на того мужыка, – давай пойідьмо, побачымо, дэ як муй вжэ брат жывэ там з братыхою, шо гэтак мні выробылі? Як ужэ воны бэз мэнэ жывут?

Ну, запрэглі пару коны, посадылі двойіх дэток, набралі сыру, масла, всёго! Набралі: йідьмо до того братка в госты, побачымо, як вун жывэ вжэ бэз мэнэ, шо так вун так мэнэ выкі(ы)нуў, выробыв. Пойехалі воны чэрэ(з) пару літ на тое місьце. А там о-о-озеро-озеро, дэ тая хата стояла, дэ воны жылі! О-о-озеро-озеро! Вун лебэдом плівае, грачэ, вона лебэдыхою, і двое дэток іх плываюць по тым озеры, грачут. Ага. Вона пудыйшла до того, шо там усадыба була, хата була, всё, поле: озеро стало. А воны лёбэдамы плываюць. Так Буг дав.

Вона стала, поплакала, кі(ы)нула йім тое, шо завэзла. Схватылі воны в дзюбы: «Га! Га!» – і попліўлі і назад на морэ од йіі.

О такая казка. Выплетяна.

СУС 311 часткова Діўчына пошла замуж за чорта

Була (в) батька, в матэра дочка. Бога-а-аты воны, багаты, а вона хоро-о-оша-хороша. І(ы) добырала-добырала вона кавалірув. Дружкы ходылі до йіі, ходылі! Той – бідно, той – брыдкы, той – такый, той – такый. Ныяк нэ добрала!

Дочувся чорт. О, думает, постой жэ ж! Я й хороший, я й, ба(ч), в золоті. Пойіду но я до йіі. До йіх, до тых людэй. Зайіхав. Ввбрався вун, – як жэ чорт, – хорошэ! В золоті, каляска в золоті, коны хорошэ поплічваны, поўбіраны. Пойіхаў до тое діўкі(ы) у сваты. Кажэ, я чуў (зайіхаў: батько, маты, дятко, тютка – так усяк йіх называе), шо ў вас дочка хороша е, і вона вэльмы добырае, і багатых, і хороших. То я ж і багаты й хорошы. Чы вона нэ зганьбуе мною?

– Во-о-ой! – тая маты кажэ, – ой, сынок, а дэ вона збыткўе... этэ, зганьбуе тобою. Пубач, які(ы) й ты в золоті! Ты хороший! Пан ты!

Ну, (для) дочкі(ы) показалі. Показалі діўкы(і) ёго, вона і подобала, тая дочка, ёго, шо вун этакі(ы) хорошы, багаты.

Ужэ вун – браты ййіі. Ну, браты то браты. Але трэба ж, – кажэ – я хочу тут вжэ тэбэ забраты, батьку й матэры завэсты тэбэ показаты.

Ну, як заў’юз показаў батьку й матэры – вун ййіі нэ пустыў. Вжэ: жывы зо мною, жывы тут. Жывы. А вун заў’юз до батька, до матэра, а там маты ходыць с хвостом і з рогамы, батько ходыць с хвостом і з рогамы. Чорты гэты! І ў ёго гэтак! Оёй-оёй! Не, нэ пусьцю вжэ, і нэ пусьцяць. Пы, йіж, шо хоч, у золоті ходы, оно жывы з намы! Ну, так вона... Од батька-матэра воны ййіі забралі, той батько з матэрою ждэ, коб вона прыйіхала додому – ны йідэ. Колі... Вжэ як рук прошло, воны ййіі дэржат, ныдэ нэ пускают: жывы! Вона ўжэ кажэ: ўжэ ж рук прошло, як я в вас живу. Ныхто ж, батько й маты нэ зналі, дэ я живу, як я живу. Чы я живу, чы я пропала. Трэба ж якое зьвесьце даты. А якое? Ну як даты? Як расказаты про тэбэ, шо ты живэш, і як?

А вона кжэ:

– Знаеш шчо? Ужэ рук прошло, ты, як з роботы прыйідэш, я нашыхую батьковы гостынца, золота накладу, ўсёго накладу. І матэры. Коб ты прыйіхав з роботы, тую сумку чы шо там, скрыня, чы якá, яшчык був. На плечы – і(ы) батьку й матэры дов’юз. А до мэнэ (коб) ны прыходыв... Бо я ж... До мынэ коб ны пудходыв, бо я нагневаюся, як ты до мэнэ прыдэш.

А вун надто ййіі слухав.

– Бо я нагневаюся, як ты до мэнэ прыдэш ішы казаты шо мэні. З роботы – на тую скрыню, на плечы, і вэзы мойму батьковы й матэры гостынца.

Гэтак було. Вун надто вжэ слухав ййіі, коб вона вжэ йшла, сказала, дай слухав.

І (коб) расказав, як я тут живу. Матэры роскажы, батьковы.

А сама легла в тую скрыню, золотом закрылася, запаковалася. І вун прыйіхав з роботы, тую с(крыню)...

А (вона) кажэ:

– Як будэш дэ хотіты побачыты – я буду ба-а-ачыты, крычаты на тэбэ, шо ты робыш.

Летыт-летыт, тую скрыню... Прышов – на плечы, с тою скрынёю летыт-летыт.

– Ой, шо ж гэто тут цяжко! Трэба ж побачыты.

А вона в скрыні:

– Бачу-ба-а-ачу, шо ты робыш!

Далей прэ с тою скрынёю. Разув два гэтак було.

Зав’юз вун на двур, поставыв тую скрыню до батька до матэра, й кажэ, шо:

– Тэсьцю-тэшча! Выходьтэ! Дочка вам вэлікого дорогого гостынца прыслала.

Той выбыг, батько з матырою:

– Дякуй, зятко! Зайды до хаты!

– Ой, не! Трэба мні хуччый додому, бо вона нагніваецца, як я доўго нэ буду ўдома.

Воны отчынылі скрыню, а там золота повна скрыня і дочка! Вот. Воны забралі ў хату ййіі, вона расказала, як вона попалася, вы якы(і)йі люды, як дэ вона жыла. Тамо на горы някуй, золоту там дэ куют, роб’ят.

Колі – э-э-э не! Вун залетів додому, як чорт, подивыся, шо нэма там йіі – назад! Прылітív у хату:

– Давайтэ мні йіі! Давайтэ мні йіі! – енк.

Ну шо робыты, як тобі(ы), хто тобі(ы) вжэ йііі оддасць/

Той батько з матэрой пошлі по сэлi, людэй – все сэло зобралі – окружыты і забыты ёго. Начэй – бо то дочку забэрэ. Зачынылі йіх у хаты, покы прышлі. І хто шо ўзяў у рукы, прышлі до той хаты, окружылі. То вун взнявся, як зорвавсь, і повэла зорвав, і втюк, коб нэ забылі. Оставыв тую дочку. А сам утюк. А тая дочка гэтак... Но золота прывэзла батьку й матэры мэшок.

СУС 480 Діўчынка, чорт і мышка

Ожэныўся батько, взяў... Маты ўмэрла, ожэныўся батько, (в)зяў мачоху з діўчынкаю. І тая мачоха вэльмы збытковала коло тэйі дiдовыі діўчынкi(ы). Йісты юй нэ давала, абы-як ходыла тая діўчынка. Робыты всё заставляла. А потом закамандовала на того дiда:

Ныц нэ трэба! Ны робота, ны вона! Одвэзы йііі в ліс! Одвызы йііі ў ліс і покынь сэрэд ліса.

– А вун ка:

– То як жэ, – кажэ, – одважытысь гэтак?

– Одвасься! Бо с тобою я жыты нэ буду!

Той дiд запрут коніка, тую діўчынку – ў вўоз і кажэ:

– Бэры корзінку, кошыка, я буду дрова рубаты, збыраты, а ты ягодкы збыратымэш. Покі(ы) я дрова назбыратым, то ты ягодкы(i) збыратымэш. Я буду стукаты, а ты чуй і ягодкы(i) збырай.

Тая діўчынка гэтак робыт. Той батько (в)зяў хвойіну, голіну одрубаў од хвойіны, прывязав до хвоіны, то вётёр бахае тую хвойіну. А тая діўчынка ходыла по лісы далеко, назбырала повны кошык ягoдoк, прышла: нэма батька, втюк батько. Втюк. А ны знае дарогы додому, дэ выйты... І(ы) нучка находит. Вона тыйі ягoдкы(i)... Ідэ, плачэ, ідэ-йдэ, зашла вона... Стойіт хатка маленька, за тую хатку зашла. А там, у туй хатцы, чорт начоваў, прыеждаў, прылетаў, чорт начоваў на пэчi(ы). А мышка там бiегала по пэчi(ы). І тая діўчынка стойіт... нэ було шы чорта, нiдэ політeў. Тая діўчынка ў туй хаты сэдiт. А мышка бiгае по прыпэчку, і кажэ:

– Дiвoнькo-рыбoнькo, – хочэ кашу варыты, – звары кашкi(ы), й мні дай лoжэчку. То я (ў) вэлiкуй тобі прыгoдiны стану.

Тая діўчынка зварыла кашку. Ныкого нэма, но тая мышка. Але ж, кажэ:

– Я тэбэ пэрэрoб'ю на голочку і вткну ў стэнú, бо тут чорт начуе, прылетыт ўнoчы чорт i, – кажэ, – тэбэ рoсxoдуе. А я тэбэ зрoб'ю на голочку, і ты, – кажэ, – голoчкoю пэрэначуеш.

О, тая нучка нашла. Тая діўчынка тою кашкою, наварыла. Мышку (нaкoр-мыла)... Мышка пэрэвэрнула (йiйi) на голочку. А тая діўчынка голoчкoю, этэ... А чорт прылетів унoчы. Лoг на пэчié і лeжыт. А пoтoм с пэчi(ы)... кажэ:

– Тут прэснoдúша лeжыт, трэба... хай, коло пэчié... – Пoчyствoвaв, шо то нi-хтo e. Дa с пэчi(ы) кa(жэ) coбi на тую діўчынку:

– Ты... Я знаю, шо ты тут есць! Стэлі собі коло п́чы подушкі, а мні на пэчы́(і), там, поління-камення.

(Ну, чорт ўжэ заліз на пі́еч, і думаў, шо вона лежыт коло пэчы́(ы), тая діўчына, да ўпав с пэчы́(і), да с тым поліннем-каміннем, дай розбывся).

А сам с п́чы́(ы) як д́хнуў на тэе! І розбывся.

А тая діўчынка... Пэрэробыла мышка йіі на діўчынку. Та діўчынка...

А золота-золота з ёго насыпалосё! Тая діўчынка набрала золота того корзіну тую поўну, йдэ назад. Прышла додому, прынэсла тое золато. Ужэ трапыла додому назад. Батько рады, тая мачоха рада! Тая мачоха кажэ:

– На! На мою дочку завэзы! Хай моя тулько золота, нэ но твоя прывэзла. Хай моя золота тулько прывэзэ.

Тая мачоха вжэ своєю йісты дала, своєю, ўсё, і выправыла тую діўчынку, тую дочку.

– Завэзы (в) тую хату, хай і моя тулько золота прынэсэ.

А тая діўчынка... тожэ, нэма того чорта шэ, мышка тая бігае по пэч́іе, і знов вона тую кашку варыт, вэчэраты. Тая мышка выбыгла:

– Дай, дівонько, мні ложэчку кашы, я тобі в прыгодіны стану.

А вона тую мышку взяла й забыла ложкаю, той кочэргою по лобу: дай дэ тобі кашы, мышы, даватым?

А чорт уночы тую діўчыну розбыв. Тая діўчына ужэ... упав с пэчы́(ы)... Ага, той чорт кажэ:

– Ляжыся коло пэч́іе, стэлі собі подушкі́е, а мні на пэч́іе полінне-камінне.

Той чорт сэрод ночы – бобох! На тую діўчыну – забыў!

Батько нэ йдэ, нэ йдэ, тая діўчына нэ йдэ. Мачоха, тая маты, ка:

– Йідь! О! Твоя, – кажэ, – прынэсла, моя, напэўно, нэ здужае прысунуты золота!

Ўжэ набралася там. Йідь!

Тая сучэчка була коло ёго. Вун пойіхав у тую хату. Зашоў, а там оно косты, камні́ розбылі, той чорт тую діўчыну. Позбырав тыйі ќсточкі в корзіны. Вэзэ назад додому.

А тая маты коло колодэзя всё ходыть і выглядае. А сучэчка бігла, із тым дідом прыбігла, да кажэ:

Яв-ляв, сучка!

Бабыная д́чка

Ў кошэля́х брашчыт,

А д́дова –

В золот́і шастыт!

Вона:

– Коб тыбэ нышчасьце зайіло! – да кы́(і)ем попустыть. – Шо гэто ты явкаеш!? А вона, сетая сучка, юй сообшчае, шо то вжэ нысэ оно косты с тойі дочкі́(ы) йіі.

– Нэ бы, нэ бы! – той пудйіхав дід. – Я, – кажэ – правда, о, – кажэ, – я но ќсточкі́(ы) вэзу с твоя́й дочкі́(ы).

Тая баба заложыла рукы за голову, голосыт, шо д́дова прышла в золот́і, а йіі оно́ косты прыв’юз дід.

СУС 313Н* Баба Йіга і діўчынка

Ну, як баба Йіга діўчынку ўкрала. Самá була ў лісы, одна, да надойіло ўжэ юй ў лісы, пошла ў сэло шукаты, коб кого найты до сэбэ. Ну кого ж вона – вэлікого нэ найдэ. Зашла в хату. А батько-маты пойіхалі ў город. А діўчынка була. А тая баба Йіга – за тую діўчыну – да ў ліс! Прынэсла, посадыла. Там, ну, пыты-йісты – шо хоч е! Але шо ж сэрэд ліса – хатка маленька, одны двэры й оконэчко, й піеч. Тая діўчынка плачэ, й плачэ, й плачэ! Так побула... Тая Йіга юй носыт: шо хоч, пыты-йісты: но живы зо мною, бо я сама.

Прыйшла мышка, кажэ:

– Дівонько-рыбонько, я шо тобі пораю. Я, – кажэ, – дам тобі платочка і шчутку, і грэбэня. – Кажэ: – Прынэсу тобі, дам, а ты, – кажэ, – утэчы од йіі.

– А як – утэчы? Яга ж як прыдэ, побачыт, шо нэма: догоныт – (в)серавно мэнэ забэрэ.

Тая діўчынка ўзяла того палаточка, хусту, грэбінчыка й шчутку. І(ы) по той дарозі, дэ вона йіі нэсла, ўтэкае додому. Бэжыт-бэжыт додому, оглянулася. А вжэ Йіга летыт за ёю:

– О! Догоню і пожру! Ўже я тэбэ живу ю нэ пустю!

А тая діўчынка як кі(ы)нула грэбэня! Лоза-лоза стала взáду! Тая відьма стала на колішкі, сэклá-сэкла тую лозу, просэкла!

– От зарэ догоню, ўжэ я тэбэ пожру!

Тая діўчынка як кі(ы)нула шчутку – хвойіна-хвойіна стала!

Тая Йіга стала: сэкла-сэкла зубамы – просэкла. Зноў крычыт:

– Догоню!

Тая діўчынка зноў платочка кі(ы)нула. А-а! Як кі(ы)нула платочка – озеро-озеро стало!

А тая стала на колішкі, Йіга, пыла-пыла, й лопнула!

І тая діўчынка (ў)жэ забігла додому, й расказвае батьку й матэры, шо так-ому, случáе...

Батько ўсю облагу... этэ... шукаў облагою тую діўчынку. Дэ вона по(ділася). А вона ў ліс, Йіга, занэсла йіі до сэбэ жыты.

СУС 61 Котік і піўнік

Буў ў діда й ў бабы котік і піёўнік. Ну то й воны (баба з дідом) поробылісь старые, ужэ й нэма чым йіх кормыты. Баба на діда кажэ:

– Запрэжы коніка, завэзы йіх у ліс, выкы(і)нь дэ ў ліс, нэхай воны пропадут. І далёко-далёко завэзы!

Ну, той дід, – пэўно, нэма чым кормыты, – узяў мэшок, пов'юз йіх у ліс. Далёко-далёко зав'юз, выкынуў піёўніка того й котіка. А сам – конём! А сам – конем! А піёўнік – біг-біг із котіком до йіх! Не, ны збіёвся, а дед утюк. Ну(о)чка настала. Куды? Воны сі(е)лі на пэнэчку дай кажут:

– Шо вжэ нам тэпэр робыты? Ну(о)ч находыт, нішо ж нас пойіесьць. Ой! Колі – глянь! Воўк ідэ, облізуецца. Котік на піеўніка кажэ:

– Тыкаймо на дэрво!

Котік – раз – на дэрво! Піеўнык – на дэрво! І далей-далей-далей! Воўк ліз-ліз-ліз – ньяк нэ долізе. Ўчыпыцца – ўпадэ догоры, ўчыпыцца – ўпадэ догоры. Нэ доліз. Ну, пошов той воўк. Сэдіў, сэдіў, дывыўся. Ўжэ пошоў. Піеўнык с котіком осталіся на дэрвы, сэдыт. І кажут... Котік говорыў:

– Шо ж, кажэ, будэ? Як озьмэцца бура, нас тут поскідае. Давай злазьмо, йдімо куды на край ліса, можэ дэ мы шо, якую халупынку найдэмо дэ шы схаватыся дэ, ны на дэрвы сэдыты нам нўчку.

Ідут воны, злізлі, ідут-ідут-ідут, стойіт хатка ў лісы, оно однэ оконэчко і одны двэры. Котік побіг, заглянув пуд оконэчко, подыві(ы)вся: ныкого нэма, ныкого. А сыру-масла там доволі – кулько хоч!

А оны голодны вжэ голодны! Той котік прышов до піевніка:

– Ходы но, – кажэ, – побач пуд оконэчко, – кажэ. – Шо в туй хаты? Ходімо пэрэначуймо. Ныкого нэма, а сыр і масло е.

Той котік отчыныў двэры, отчыныў, ўлізлі в тую хату – понапывалісь, понаедалісь. А як далей іты з гэтакою хатой, шо тут е пыты-йісты? Давай похаваймосё от кого, хто тут прыдэ. То вун зноў прыдэ – й пуйдэ. Котік заліз пуд піеч. А піевнік у піеч, за пэлюсьці этак о заліз.

– Тут нас ны найдут. Сэдімо. Хто прыдэ – побудэ, й знов пуйдэ. А мы будэм жыты.

Э-э-э! Колі ўжэ змэркае, прымэркло, добрэ прымэркло, – коза з козлом ідут у тую хату. Прышлі ў тую хату. Козёл кажэ:

– Мэ-кэ-кэ! Ніхто нашы сыры погрыз, ніхто нашэ масло полізаў! Ніхто тут е!

А піевнік ужэ с котіком трэсэцца: найдут, побўют нас.

Ой! Але сэдыт. Шукают, шукают:

– Шо тут! Ніхто е! Нашы сыры погрызэны, масло полізанэ!

Нашлі. Нашоў козёл. Той котік трэсэцца, просыцца, шо наш дід вы...

– Чого вўтэ сюды попалі?

– Нас дід вывўоз у ліс. Мы лісом і(ы)шли-йшли, нашлі эту хатку. А мы голодны. Ну! Осталіся жыты тут. І, – кажэ, – мы вжэ бояліся далей йты. Бо тут добрэ: найістысь, напытыся, й хатка. Далей мы дэ шо найдэмо ліпшэ?

– Ну добрэ, – той козел кажэ, – жывіётэ з намы, жывіётэ.

Ну, жывут той котік с піевніком. Жывут-жывут, добрэ йім. Але той козёл кажэ:

– Но глядітэ, нэ выходьтэ на дву(о)р, бо тут лісы ходят, – кажэ, – вас подушат. Ліса ходыт.

А! Сэдыт той котік, сэдів-сэдів, – не, ёму схотілосё мышэй йішы пойісты. Мыш пойняты, мўшыного мняса схотілосё. На піеўніка кажэ:

– Сэды! Сэды ты, нэ выходь, бо тэбэ... Тут лісы ходят, то схватят. А я, як, – кажэ, – буў побачу, то я на дэрво втэчу от тэйі лісы.

Ну добрэ, гэтак воны согласылісь. Сэдыт півнік в оконэчку, спувае-спувае! Напытый, наедяны. Добрэ – ў хатцы.

Ага. Ліса йшла, почула. Почула: нідэ піеўнік спувае. Пудышла пуд оконэчко. І кажэ:

– Ох, півніку! Якы(і)й твуй голас голасісты! Якы(і)й ты, – кажэ, – вэсёленькы(і)й сэдыш!

А вун кажэ:

– О! Вэсёленькы(і)й! Я напытый-наедяный, то й вэсёленькы(і)й!

А вона кажэ:

– А якы(і) твуй грэбушок золотісты, пукажы мані, прыймы голуўку но! – Пудмануе того піеўніка. – Ай, отчыны оконэчко! Я добрэ нэ... оконэчко запотянэ, нэ бачу твого грэбушка.

– Пудманюэтэ!

Пудмануў того піеўніка. Той піеўнік отчыныў оконэчко, ёму показвае, вун ёго за голову – й потыіс! Тая ліса потыісла.

А вун крычыт:

– Котік-братік, мэнэ ж ліса нэсэ! Мэнэ ж ліса нэсэ в горы!

Той кут недалёка буў, як спудывся, як скочыв! Догоныв тую лісу: на плечы! Як дэрнуў! Як дэрнуў! Вона кы(і)нула ёго. Піўніка выкі(ы)нула. Ну, поранёный вун, прынюс вун ёго, той котік того піўніка, в хату, положыв, і сэдыт. Прыйшов козёл ўвэчэры, козліха, вун і расказвае. Той козёл тожэ бэдуе, шо гэтакэ, шо гэтак случылось. Кажэ, шо ліса хы(і)тра, шо пудманула. Ліса хы(і)тра – кого хоч пудманэ. Дак прыказав козёл, шо ныдэ нэ йдітэ ўжэ с хаты, як хочэтэ жыты з намы. Тут вам пыты-йісты, і сэдітэ.

О, такая. Якая казка сплетяна.

СУС 327F Як Васька-сыноч рыбу ловыв

Шы... А як вам я ны расказвала, як Васька-сыноч рыбу ловыв у рэцы. Відьма Тюліма ёго забрала з рэкы(і) з мышкóм з рыбою.

Ну, був батько й маты, й хлопчык (в) ііх рус. Жылі добрэ, багáто. Ныц ім браковáло. Батько вмнёр, остався той хлопчык нэвэлікі. Васька звався. І воны жылі-жылі з матэрою. Ой! Дожыліся до того, шо прышла зыма! То шэ літом – то тое, то тое йісты е. А зыма?

– Шо нам йісты, – маты кажэ, – сыноч? З голоду поўмыраемо.

А вун кажэ:

– Матко, нэ плач. Пошый но ты мні два мэшкы(і) вэлікіх. А я пойіду на морэ, тобі рыбу ловытым, а ты сушытымэш, варытымэш і жарытымэш – і нэ будэш голодна.

Ну добрэ, тая маты пошыла ёму два мэшкы(і) І вун додому нэ йшов: тая маты ёму занэсэ ёму пыты-йісты, вун выплывэ з мора, туй матэры рыбу мышкы(і) одась, маты мышкы(і) порожні ёму одаст. І гэтак тая маты прынэсэ, прыдэ до мора, ка(жэ):

Сынку-Васильку,
Выплів до бэрожка!
Я, твая маты, прышла!
Тобі йісты прынэсла!
Й напытыся, й найістыся!

Той сыноч выплывэ з мора, забэрэ тыйі мэшкы(і) порожні, пойсць матэ-рынэ всё. А тыйі мэшкы(і) порожні – знов за рыбою поплівэ.

Дочулась відьма. Эта, Тюліма, шо то гэтак. Пошла вона до мора. Кажэ:

Сынку-Васильку!
Выплів до бэрожка!
Твая маты прышла!
Тобі йісты прынысла!
Й напытыся, й найістыся!

А вун познав у моры!

– Ой, – кажэ, – гэта нэ мать моя родіма, гэта відьма Тюліма!

Ага! Ны выплів вун до ййі. Тая маты прышла, вун розказуе матыры, шо вжэ відьма прыходыла набратысь рыбы, – кажэ, – на твое, матко, місьце. І хотіла й мэнэ забраты.

Ага! Тая відьма пошла до коваля:

– Коваліку-лебэдіку, покуй мні язычка, на тонкый голосок, коб говорыў.
– Клады!

Тая відьма положила языка на ковадло, той ковадлом выклёпав юй, выклёпав того языка. Пошла тая відьма до мора: гэтак говорыць, бы тая маты! Поговорыла – той хлопчык выплів. Вона – за тую рыбу! Ё мэшок – одын, а то(го) хлопца – на плечы, й полетіла! Забрала того Ваську.

Прышла маты до того мора, плакала, клікала – шо ны робыла – нэма того хлопчыка. Думае – ўтопывсь! Нэма – ўтопывсь! Того Василька.

Ага. А там вона (відьма) занэсла ёго додому до свойі хаты, того хлопчыка с тою рыбой, с тымы мэшкамы, з усім. Сэдыт, піеч паліт. Паліт піеч. До-о-обрэ напаліла піеч. А той хлопчык сэдыт і кажэ:

– Нашо вытэ гэтак эту піеч палітэ?

– Нашчо!? А рыбы тулько жарыты буду! Рыбу буду жарыты, дай будэм йісты.

Ныц, той хлопэц сыдыт, дывыца. Тая, вона, сэрад ліса сама, ў хаты. І той хлопэц... Ныко-о-ого ныдэ ныма, дэ тая Тюліма жыла.

Ага. Напаліла тую піеч. Жару півно. Лопату такую прынэсла, на того хлопчыка:

– Ляжысь на тую лопату! Той хлопчык ногы спустыт, і рукы(і) спустыт, і голуўку спустыт.

Вона крычыт на ёго:

– Нэправільно ляжыся! Я тэбэ гэтак нэ ўкы(і)ну! Ляжыся!

А вун кажэ:

– То покажы мэні, як мні легчы, коб ты мэна ўкы(і)нула, як мні легчы, ты хоч? (хы(і)тры) – кажэ, – покажы, як мні легчы на тую лопату, коб я нэ мэшаў укы(і)нуты?

Тая відьма:

– Дэржы но лопату!

Той хлопчык дэржыт лопату. Вона легла: ногы пуд сэбэ, голову пуд сэбэ. Добра скрутылася, коб укы(і)нуты. А вун – грэць йіі ў той жар! У піеч! Укы(і)нуў! О! Вона на тую жару но скачэ, но скачэ!

Ага! То гэтак! Той хлопчык рады, ужэ стойіть, дывыцца: нэ выскачыш! Ужэ хана тут тобі! Згорыла вона!

Той хлопчык назад, додому. Тая маты ходыла, плакала-плакала, до того мора. І нэма ёго нйдэ, думае: утопыўся.

Колі сэрэд ночы той хлопчык стукае ў окно, шо:

– Матко, одомкныся!

А вона быжыт і крычыт:

– Дэ ты, сыноч буй, шо я тэбэ шукала, клікала?

Вун юй росказав, дэ буй, як остаўся, як відьму спаліў.

СУС 1+2 Як ліса діда і воўка пудманула

Ну, буй дід і баба, в іх ныц ны було: ны пыты, ны йісты. Ну, той вжэ тая баба кажэ на діда:

– Шчо ж – мы з голоду помрэм! Зыма прышла! Ў нас йісты нэма! Кóляды.

А той дід каа: постуй, бабо. Ты но мні оно мэшка... мэшкуў наготуй. Я пойіду в ліс, чы на болото, там коло ліса – рыка, і там я рыбы налов'ю. Ты будэш варыты, жарыты, шо хоч робыты з йіі, і нэ будэм голодны, нэ помрэм з голоду.

Ага. Той дід... Дала баба два мэшкы ёму. Пойіхав той дід у ліс, до рэкі(ы) тое, вырубав полунку, там рыба выскакае. Вун всё наловыт тую рыбу – і ў мэшок. Одну нушку добру наловыв, другу нушку. А ліса сыдыт пуд корчыком, дывыцца. Вона ж хы(і)тра, думае: як это (в) тэбэ гэту рыбу ўкрасы? Алэ ліса хы(і)тра, вона пэрэхы(і)трыт кого хоч. Сэдыт, оно дывыцца: хай дід кончае ту роботу. Наловыв вон тое рыбы. І(ы) пов'язаў. А мороз-мороз! Кы(і)нуў взад на санкы(і), а сам (на) коніка – йідэ, вжэ й рады. Это думае: бабы завызу рыбы, найісьця баба. А тая ліса о́коло-о́коло, корчамы, побіегла, лісом, лісом, пэрэбігла дорогу, упэродж лігла, зубы вышчэрыла, ногы 'ткы(і)нула, лежыт. Той дід пуд'йіжае – кунь нэ хочэ йты! Скачэ: то в той бук, то в той бук. Бойіцца, хропэ. Той дід... а мороз, дід змэрлый. Глянуй: аж ліса лежыт, змэрзлая, забыта. Думае: от то ж гэто бабы завызу на ковніера, будэ хорошыи ковніер бабы. І думае: рыбы завызу бабы і лісу. Взяў за хвоста, кы(і)нув на тыйі мэшкы(і). А мороз – вун ны оглядаецца взад. А тая ліса всё на діда поглядае: шо – чы нэ оглядаецца дід? Взяла тую... одного мэшка, подйіхаў: кы(і)нула ў корчы(і). Дід йідэ, йідэ, йі ны оглядаецца, йідэ, бо холодно, мороз, ў руки но хукае, йідучы. Дру́гого мышка

кы(і)нула у корчы. А вона тую рыбу дале-е-еко на хвойіну посмыкала, тыйі ношэчкы поносыла. На хвойіну повішала, повішала. Тут дід, хоч і найдэ – то ны достанэ, думае.

Прыйіхав той дід додому, на бабу:

– Выходь, бабо! Я тобі кумнера лісoвoгo прыв'юз на пальто, пошыемо, йі рыбы наловыў! Ны будэм голодны!

Тая баба выходыт на порог, дывыцца:

– Діду, шо ж это ты говориш? То ж в тэбэ ныц на возы нэма!

Той дід у воза кы(і)нўвся – правда: нэма! Шапку од головы кынув, топчэ, енчыт: шо ж это робыты! На тую бабу:

– Давай, я завэрнуся, пойіду! Это ж я лісу в'юз, а вона нэ здохла, да кы(і)тра этака, повыкы(і)дала нідэ рыбу, у корчы посмыкала!

Баба:

– Ду-у-урню ты, – кажэ. – Як вона суміла (в) тэбэ рыбу посмыкаты з воза, то суміла й похаваты! Дэ ты ўжэ найдэш! І нэ йідь! – нэ пустила.

Тая ліса посмыкала на хвойіныну, і сэдыт, з мэшэчка бэрэ, хрэмае тую рыбу, оно хвосцікы откыдае.

Ідэ воўк, дывыцца: ліса рыбу йісьць. Пудышоў:

– Кумонько-голубонько, кынь хоч мні хвосціка!

А вона:

– Ой, коб тэбэ нэшчасьце зайіло! Хоч, коб я тобы готову рыбынку кынула? Іды, там коло ліса полунка на рыці е. Дід наловыв два мэшкы, і ты всадыш хвоста, то тобі начэпляецца, шо ты йіі ны высунэш, – на того воўка.

Той вовк:

– То кы(і)нь ішы хвосціка!

Кынула хвосціка, кынула другого. Той вовк похвата(в)...

А! Пошов, тую полунку воўк нашоў, всадыў хвоста, сэдіў-сэдіў. А той хвуст умэрзае, умэрзае. Вўон всё потягнэ, думае: то мало шы рыбы начэплялося. Хучэй шы хвоста потягнэ. До-о-обрэ хвуст той умэрз у люд! До-о-обрэ! Як грыбанув зо всіх нуг! А хвуст одорвавсь! Одорвав хвоста в туй полунцы, замэрз! Быжыть еньчыт! Кров тычэ с хвоста! Еньчыт до той лісы:

– Шо ты мэнэ пудманула!?

А вона кажэ:

– Коб тэбэ нышчасьце зайіло! Я тэбэ пудманула!? Чого ты такый зазбёный, скупый, шо хотіў всю рыбу із рэкі высунути!

О да ліса: і діда пудманула, і воўка пудманула!

СУС 300₁ Як мэнчы сын з царэвною ожэнився

О! Шы я вам роскажу казку, як було у батька тры сыны. І(ы) два вэльмы робочы, а одынь вэльмы гультай. І ру(о)с дваццать два роки – вун шэ ныц-ныц нэ робыв. Батько кажэ й маты, кажэ:

– Дурню, шо это ты собі думаеш? Мы ж помрэмо. Мы тэбэ зарэ кормымо. А мы помрэмо – ты з голоду ўмрэш.

Буон сэдів всё стрэльбу робыв на пэчы. Наробыв стрэльбэй, нав'ішав на груды, пошоў. Нідэ пошоў, і нэма вжэ тыдэнь. Браты тыйі прыйшлі багаты і кажут:

– Дэ наш дурэнь?

Кажут:

– Нідэ ўжэ з голоду пропаў. Пошоў в ліс, і с тымы стрэльбама вун пропадэ. Ідэ вун ідэ, колі бэжыт воўк. Вун намірывсь стрыляты.

Той воўк кажэ:

– Стой, браток, нэ стрэляй мэнэ! Я тобы в вэлікой прыгодіны стану.

– Ну то й... Ну, ступай зо мною.

Ідэ. Бэжыт... Ідут-ідут, ужэ з воўком той (о)хотнік ідэ. Бэжыт вы(э)дмы(э)дэ. Вун знов намірывсь стрыляты. Той попросыўся:

– Нэ вбы мэнэ. Я пойду с тобою. Я тобі(ы) ў вэлікоўй прыгодіны стану. Ідут ужэ, двоух, воўк і гэты.

І вун этак... Ліса бэжыт. Вун знов: ліса – лісу. Назбырав гэтак звэрў. На дванацэтэ... дванацэтэ зверуў гэтак назбырав. Ідэ вон, ідэ... Зашоў вон у город, конэць города (в)жэ, і пытаеца. А там полотнышча в'ісят. Чорныя по городаы.

– Чого ж то в гэтум городаы, – гэтак (в)ун пытае людэй, – гэтака травор?

Люды кажут:

– А гэто у цара дочка, і дванаццатігодувы звір потребовав йійі на пожырэніе. А ву(о)н кажэ:

– А дэ той цар жывэ? Я пойду ёго спасу.

– Ой! – тыйі люды кажут, – ты спасэш? Вон полк салдат, этэ... брав, да нэ бэруцца йійі, тую дочку... А ты спасэш?

– Ну, кажэ, попрэбую. Дэ той цар?

Пошов до того цара. А той цар... і кажэ гэтак:

– Шо ты мні, – кажэ, – дасы? То я твою дочку спасу. Вона там сэдыт, – кажэ, – на крыслі, ждэ того дванаццаті... (это прысуджано було гэтак Богом) того зьверá на пожырэнне.

А вун (цар) кажэ:

– Шо ты хоч! Половыну царства я тобі свого гэтаго оддам, багацтва оддам! Оно коб ты мні йійі спас.

Ну, пошов той до йійі. Колі стойіт коло мора, морэ ўжэ колішэцца-колішэцца! Выплывае зьвер на дванацэтэ голов.

А той (зьвер) кажэ... стрысынўся, і кажэ:

– О! Я цара закамандував одну, – кажэ, – эту, голову, а мні кулько прыслав!

А той Ванька кажэ:

– А можэ подавысься ты!

А! Шаблю, правда, дав той цар ёму.

Як ттяв шаблёю! А тыйы звіры як напалі, постыналі головы, постынаў голові, той подтынуў. Прыв'юв тую дочку до гэтаго, с свойімы звірамы. Той цар кажэ:

– Я тобы половыну царства оддам, за гэтэ, шо ты мні дочку оддав.

І той став Ванька багато-багато жыты. Пожыв вун, пожыв, кажэ:

– Ходімо... йідьмо, запрыжымо коны, – колісь машы́нэй нэ было, – пойідэмо до батька, до матэра. Оны думают, шо мэнэ на світы нэма. Хай побачат батько, як я, і маты, як я живу.

А вжэ тыйі батькы всё казалы:

– Ой, наш дурэнь пропаў! Ужэ нідэ пропаў, нэма!

А вун зайіхав с королевой, с царэвною, дочкою. Убраны, хорошы! Багаты! Росказав, эты... І звірам тым – кождому клітка, там, в того цара. І вун став жыты. О, які Ванька-дурачок став! Проты тых братув куды ж – став вжэ ліпшый і багачшый.

О така казка. А чы то праўда була, чы не?

Запісала і расшыфравала Ірына Мазюк

З РУКАПІСНАЙ СПАДЧЫНЫ

БЕЛАРУСКІ КАЗКАВЫ МАТЭРЫЯЛ У РУКАПІСАХ РУСКАГА ГЕАГРАФІЧНАГА ТАВАРЫСТВА

Пішучы пра дзейнасць Рускага геаграфічнага таварыства, фалькларыст і літаратуразнаўца Іван Цішчанка ў свой час адзначаў: «Сярод разнастайных артыкулаў і паведамленняў, што паступалі ў Пецярбург з розных расійскіх ускраін, адно з першых месцаў займалі беларускія матэрыялы і па колькасці, і па навуковаму ўзроўню» [Цішчанка 1986, 81]. Пра атрыманыя рукапісы рэгулярна паведамляў друкаваны орган РГТ «Записки Русского географического общества», шмат якія працы нарайваліся да друку, але свет, на жаль, убачыла вельмі нямногае.

* * *

«Инструкция этнографическая», распрацаваная ў 1848 г. крытыкам, тэарэтыкам мастацтва, рэлігіязнаўцам і этнографам Мікалаем Надзеждзіным у помач збіральнікам на месцах, улучала, апрача іншага, пункт што да мовы з усімі асаблівасцямі мясцовых гаворак, а таксама пункт аб народных паданнях і памятках. Захаваныя ў Навуковым архіве Рускага геаграфічнага таварыства беларускія рукапісы сведчаць, што найахвотней з тых памятак дасылалі матэрыял песенны, а не казкавы; апошні ж вельмі часта – з прычын неспрапрактыкаванасці запісвальнікаў (і з некаторых іншых) – быў сырым і сціпла-сціслым. Гэта, вядома, не касуе яго каштоўнасці. Больш за тое, усё дасланае тады ў РГТ і ў яго Паўночна-Заходні аддзел¹ заслугоўвае быць надрукаваным.

Мы коратка апішам паасобныя рукапісы з НА РГТ, што змяшчаюць беларускі казкавы (і «легендарны») матэрыял. І падамо некаторыя яго ўзоры, рознага часу, з розных губерняў і паветаў. Пры апісанні, якое не прэтэндуе на паўнату і вычарпальнасць, мы карысталіся даведнікамі Дзмітрыя Зяленіна, публікацыяй Аляксандра Смірнова, а часткова – вопісамі фондаў Таварыства. Тэксты публікуюцца з захаваннем правапісных і пунктуацыйных асаблівасцяў арыгіналаў.

[1.]

<...> [Д.] чл. Михаил Фомич Кривошапкин, *О Волыни и Минском Полесье*. 554 стр. в полул. и 6 препроводительных писем. Рукопись 1898–1899 годов, при-слана в 3 приема: 1) 359 стр. в 1898 г., 2) 66 стр. в феврале 1899 г., 3) 49 стр. в марте и 4) 80 стр. в ноябре 1899 г. Автор – действительный статский советник, жительствующий в с. Петрани Литинского уезда Подольской губернии.

<...>

¹ У гэтай публікацыі матэрыялы ПЗА РГТ мы не разглядаем.

Тетрадь третья: сказки и рассказы, 20 номеров. 1) «Иван Бездольный» (записано в Турове) <...>. 16) «О душе, выходящей во время сна» (записано в Туровщине) <...>. 19) «О лицарі Паліі» (записано в Пинщине) <...>. 20) «О жолнерах» (записано в Туровщине) <...> [Зеленин 1914, 291–292, 295, 297, 298].

*НА РГО. – Разр. VIII. – Оп. 1. – № 12.

[2.]

<...> Александр Никифорович Шимановский. *Минская губерния и ее народное творчество в связи с описанием народных праздников и обрядов*, 526 стр. перенумерованных (в действительности же 484 стр. в четверку, в трех тетрадах, карта и препроводительное письмо автора на имя В. И. Ламанского от 9 сентября 1898 г. из Кишинева. Автор – преподаватель русского языка и словесности 1-ой классической гимназии в Кишиневе, уроженец Бобруйского уезда.

<...>

Сказки (стр. 447–456) <...> [Зеленин 1915, 693].

*НА РГО. – Разр. XX. – Оп. 1. – № 8.

[3.]

Афанасий Кисловский, *Местечко Костюковичи, Климовицкого уезда*. IV + 61 стр. в четв., карта и таблица рисунков. Рукопись 1853 года. Автор – учитель русского языка Костюковичского уездного училища. Каталожное заглавие рукописи: «Некоторые сведения о Климовицком и Чериковском уездах».

<...>

Сказка: <...> «Василь, хвабры багатыр, адзин да симсот пабив» <...> [Зеленин 1915, 703–704].

*НА РГО. – Разр. XXI. – Оп. 1. – № 4.

[4.]

Станкевич, А. [Адам?] *Виленский уезд и губерния. Белорусские сказки*. 1) «Як переженивались». 2) «Тхимка». 3) «Воробей и мышка». Рукопись записана в тетрадь. Автор – воспитанник семинарии [Смирнов 1911, 104].

*НА РГО. – Разр. IV. – Оп. 1. – № 19.

Спіс выкарыстаных крыніц

Зеленин 1914 – Зеленин, Д. К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества / Д. К. Зеленин. – 1914. – Вып. 1. – X, 483 с.

Зеленин 1915 – Зеленин, Д. К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества / Д. К. Зеленин. – 1915. – IV с. – Вып. 2. – С. 485–988.

Смирнов 1911 – Смирнов, А. М. Схематический перечень вариантов сказок Архива Императорского Русского Географического Общества / А. М. Смирнов // Живая Старина. – 1911. – № 1. – С. 97–104.

Цішчанка 1986 – Цішчанка, І. К. Да народных вытокаў: збіранне і вывучэнне бел. фальклору ў 50–60-я гг. XIX ст. / І. К. Цішчанка; рэд. А. С. Фядосік. – Мінск: Навука і тэхніка, 1986. – 248 с.

Байки

СУС 961 часткова 1.

Въ певнумъ сели, бывъ соби кравецъ – душа почцива. Разу одного, коли здарилося йому пойти на роботу до сусидніого села, на дорози заступае йому дорогу розбуйникъ и якъ задавъ кравцюви булавою въ букъ, такъ той и упавъ. Оглидивши його розбуйникъ и не знашовши при ніѡмъ ничего, пошовъ далій дорогою. – На счастье кравця розбуйникъ не забивъ зовсимъ, остулько ошоломивъ його. – Якъ пришовъ кроху до себе, вставъ и ну догоняты розбуйника, и якъ зочивъ його, то подбигши зъ заду, якъ утне того розбуйника дубовымъ своимъ аршиномъ пѡодъ самое ухо, такъ той ани пикнувъ и заразы упавъ. Не досць того, доставъ ножичкѣ свои, потявъ зовисимъ скуру на плечохъ розбуйнику и одволукши його въ бѡокъ дороги – кинувъ, взявши зъ собою булаву розбуйничу. –

Въ рѡокъ просля того, заходить до того самого кравця дидокъ бидненьки и просытся на нѡочъ. – Кравецъ його примае. – Коли жѡонка запалила въ печи, то дидъ просить господаря, чтобы вѡнъ позволивъ нагрѣты плечи, и зуонявши сорочку давай грыти свои плечи. – Кравецъ поглянувши на плечи того бидного дидка бачить, что на нихъ были якъ бы якісь раны и давай його пытать: мѡой ты, каже, старенькій, змилуйся скажи мни отъ чого твои плечи якъ бы были зранѡны. – Ахъ! муой ты господарику, одповедае дидъ, я то перше бывъ вписався въ псее и ставъ волочитися и забываты, – ажъ то разу одного, я на напавъ на якогось кравця и ударивъ його, але не забивъ, такъ вѡнъ догнавши мене и прибивши, потявъ своїми нѡжичками мни плечи. Але мѡой ты господарику не жаль мни того, але мни жаль моей булавы, бо въ нѣй то въ серединѣ, чирвунецъ на чирвунцю. – Якъ почувъ тое кравецъ, такъ думае: почекай же ты батеньку, то я тоби зробивъ, и твоя булава десь у мене есть на горы; – якъ пуйдешъ, то я ее достану и преконаюся. –

На другій день, якъ пошовъ старый дидъ, кравецъ хучей на гору до булавы; розбивае ее, ажъ правда, червунецъ на червунцю, и высыпавши, ихъ намиливъ цѣлый повчвиртокъ, и зъ того часу ставъ якъ найбулыши панъ. –

СУС 2220* 2.

Разу одного, передъ самою поминальною субботою – дидами, зашовъ до одного господара дидъ, который ходивъ за хлибомъ и ставъ просытыся на нѡочъ. Той господаръ його принявъ и накормивъ вечерою. Тѡолько просля вечери дидъ бачить, что господиня ставляе до печи гусака и каже: отъ господарыку! а Богъ дастъ завтраго дождаты, то то будемъ ѣсты гусака. Господаръ на тое мовчить: будемъ хоть не вси. – Оно въ ночи якъ вси тенго поспалися, дидъ забрався до печи, вынявъ гусак[а] и вложив[ъ] до торбы, а на тое мѣсце вложивъ постолѣ. – Почувши пузней, что господаръ кашлянувъ, дидъ пытае його: чи спыте господарыку? Ни, або что жъ? Чи знали есте господарыку Генсіоровского? Ну такъ што жъ? Бо то бачыте, той Генсіоровскій выѣхавъ

до торбечыны, а на яго мисце обсивъ Постолювскій. А Богъ зъ тобою, что мни до твоёго Генсіорувскаго чи вўонъ виихавъ, чи ни, – мни все румно.

На другій день раненько, дидъ вставши раненько подяковавъ господареві и пошовъ далій въ дорогу. Тулько якъ пришло снідаты, Господаръ одзывается до жўонки: а подай но еще гусака... треба його спробоваты. Жўонка до пёчы, а гусака нема тулько лежить въ лоханыцы наструнившысь въ гору постоль. Тогда господаръ сплеснувши руками каже: а бодай його ценжкій паралюшь нарушивъ, не въ чумъ бо пся пета дидъ казавъ что Генсіорувскій выихавъ до торбечыны, а на яго мисце обсивъ Постолювскій; нема чого робиты, – нехай йому Генсіорувскій впоперекъ стане. –

*Литовской Епархіи, Гродненской Губерніи, Бѣльскаго Уѣзда и Благодичніи,
Приходскій Священникъ Старо-Корнинской С^в-Михайловской Церкви
Кельстинъ Ивановъ Бреннъ*

Местное этнографическое описание Бельского уезда, состоящего в Гродненской губернии (НА РГО. – Разр. XI. – Оп. 1. – № 4. – Л. 29 об.–30 об.)

СУС 563 Сказка I

Бувъ собі ніякій чоловікъ романъ да у нього было дытокъ півный кутокъ, такъ вунь ихъ не кормывшы каже, пойдў где служыты, идё да идё ажъ судосывъ ніякого старця, пытае його той старецъ куды ты идешъ? Идў де слўжбы шука́ти, служы́ каже у менё, чомў, алё якъ ва́жна у тебе робота́ то я не змогу́, ни, ни, оно́ коло́ са́ду съ грабилька́мы похоже́тымешъ.

Служы́въ той романъ тры ро́ки, отсыла́я його́ старецъ до до́му пытае́ що то́бї да́ты запла́ты. Колы́ каже́ дасы́ ниску́лько осьмаку́въ да кусо́чокъ хліба́ то и бу́де зъ менё, ни ка́же старецъ, я то́бї не дамъ не осмаку́въ, не хліба́, алё дамъ обру́сь, що жъ ка́же романъ, я буду́ робыты́ съ ге́тымъ обру́сомъ, якъ ска́жешъ а ну́ но обру́се розгорны́ся, роско́тыся, то будешъ ми́ты що і́сты ты тво́й ды́ты и жу́нка, подякова́шы романъ ста́рцьовы пошо́въ додо́му, но тре́ба жъ іо́му идўчы за́йты до корчмы́ а якъ зайшо́въ до корчмы́ захоті́лось и вы́пыты ча́рочку и ка́же аренда́рочку соко́лыку да́й кручо́къ горі́лки, а гро́шы ма́ешъ пытае́ жыдъ? Не ма́ю голу́бчыку на пові́ру да́й; векъ ты мужы́къ захо́тивъ горі́лки а тво́й ды́ты и жу́нка съ го́лоду пу́хнутъ пошо́въ прочь! Тре́ба жъ тутъ рома́новы похва́лытыся обру́сомъ що заслу́жы́въ и ка́же ану́ но обру́се розгорны́ся роско́тыся якъ розгорну́вся той обру́сь ажъ тамъ по́вно Бо́жяго да́ру; побачы́вши тее́ аренда́рь подхо́дыть и пытае́ ану́ рома́не може́ пе́редъ идёю вы́пьешъ? Чомў́ ка́же романъ, дава́й тутъ іо́му оды́н кручо́къ, другі́й даи́ тре́тї а нарэ́шты и съ пля́шкою предъ́ нимъ поста́вывъ, абачъ рома́н хлі́бъ по́тягъ до горі́лки и такъ спы́вся що ны́ руко́ю ны́ ногою, тогды́ аренда́рь за рома́нувъ обру́сь а на мійсци то́го положи́въ сву́й, проспавшы́сь романъ и похмелы́вшы идё́ уже́ и до до́му, прыхо́дыть ажъ тутъ жу́нка дава́й його́ свары́ты, ты во́лочы́шыся а мы́ съ го́лоду пу́хнемъ! Цы́ть жу́нко! Мовчы́! ка́же романъ бу́де все до́бре, выйма́е съ запа́зухи обру́са и ка́же, ану́ но обру́се

розгоры́нся, роското́ўся разъ ка́же обру́сь лежы́ць, дру́гі обру́сь лежы́ць, трэ́тчы обру́сь все не слухае, ба́чыць рома́нъ що нычо́го не бу́де а жу́нка буде гры́сты, дава́й вь но́гі сь хаты.

Да ізно́ву іде́ служы́ты до гэ́того са́мого ста́рця, і ста́но́выцься на тры ро́кі, но гэ́ты тры ро́кі іо́му вы́далысь як бы ты́ждень, отсыла́е іо́го ста́рець до до́му і да́е іо́му вь заслугу́ бара́на, що жь ка́же рома́нъ зь нимь ро́быты, ска́жешь ану́ но бара́нець степені́ся, якъ степену́вся то́й бара́нець такъ і зэ́млю зо́лотомъ укры́въ, подя́ковавши рома́нъ іде́ у́жэ до до́му сь гэ́тымъ бара́нцэ́м, і ка́же до себэ́ не зайду́ у́жэ до корчмы, але́ якъ прыб́ліжывся то і не мугь вы́держаты щобъ не зайты́, якъ зайшо́въ ну аренда́рэвы хва́лытыся сво́ймъ бара́нцэ́м, жы́дъ спой́вши рома́на бара́нця укра́въ; пробуды́вшысь рома́нъ пыта́е а где му́й бара́нъ? Жы́дъ ка́же а чортъ тебэ́ відае, ты мужы́къ спы́вся не памета́ешь що ка́жешь, іды́ вонъ даи вы́гнавъ рома́на ба́чыць вунь що нема́ чо́го іты́ додо́му, іде́ зно́ву служы́ты до то́го са́мого ста́рця і слугы́ць тры ро́кі, но гэ́ты тры ро́кі такъ вы́далысь коро́ткі як бы оды́нъ де́нь, отсыла́а іо́го зно́ву ста́рець додо́му да́е вь заслугу́ ко́бялки і ка́же рома́новы якъ ска́жешь ко́бялки сь кошо́лки то і ве́рнеться обру́сь і бара́нець, подя́ковавши рома́нъ іде́ даи просто́ до аренда́ря, якъ сказа́въ ко́бялки сь кошо́лки, якъ зачалы́ гэ́ты ко́бялки выхо́дыты сь кошо́лки і бы́ты то́го жы́да щобъ отда́въ обру́сь і бара́нця і доту́ль бы́лы по́кі жы́дъ не отда́въ всіо́го, тогды́ взя́вши рома́нъ обру́сь і бара́на пошо́въ до до́му переста́въ у́жэ пы́ты, і тепе́рь жы́ве сча́слыво сь ды́ткамі і жу́нкою.

СУС 812* Сказка 2

Нія́кій чоло́вікъ по́йхавъ у дро́ва да ба́чы не вь сву́й лись і заблуды́въ, ажъ ба́чыць що іде́ до іо́го нія́кій панъ а гето́ бувъ не панъ да чортъ; і пыта́е іо́го що ты тутъ чоло́ві́че ро́бішъ? Отъ паночку́ прі́йхавъ по дро́ва да і заблуды́въ, що жь ты мні дасы́ ка́же гэ́той панъ, то я то́бі пока́жу кудо́у вы́ихаты на твою́ доро́гу, бо іна́чэй тутъ сгине́шъ. Ой паночку́! що́жъ я то́бі дамъ ко́лы у мене́ ны́що нема́ опро́чь жу́нки да хло́пчыка! Ну то запы́шы мні свогó хло́пчыка, а памета́й що я по іо́го прі́йду якъ іо́му бу́де де́вяць літь, ду́мавъ то́й чоло́вікъ ду́мавъ, що тутъ ро́быты а нарэ́шты і запы́са́въ; ко́лы у́жэ гэ́тому хло́пцю́вы пошо́въ де́вяты рукъ ставъ ба́цько ве́лме тужы́ты, що опу́шнюю ды́тыну тре́ба бу́де отда́ты, а чоло́вікъ гэ́той бувъ набо́жны́й, і ко́лы вунь такъ жу́ры́вся, явля́ецься іо́му а́нгель, і ка́же не бу́йся твуй сы́нъ бу́де прі́ то́бі; а ко́лы у́жэ наста́въ гэ́той де́нь то а́нгель прышо́въ да і лью́гъ собі на по́куты і жде то́го пана, ажъ прі́ізжа́е і стоячы́ подь окно́мъ ка́же до́бры́ вечоръ вамъ, мовчы́ть а́нгель, дру́гі разъ мовчы́ть а якъ сказа́въ трэ́ці на то́й часъ а́нгель отвича́е здоро́вь! Тогды́ чортъ ка́же що ты за оды́нъ? А́нгель отвича́е вь по́лі оды́нъ дубъ да не лись; діа́воль ка́же що за два́? А́нгель отвича́е у чоло́ві́ка дві о́чы да́къ даи да́льо́ко ба́чаты. Чортъ ка́же що за тры́? А́нгель отвича́е у чоло́ві́ка тры сы́ны то ці́ла молоты́льныца чортъ ка́же що за шты́ры? А́нгель отвича́е шты́ры ко́люсь то ці́лы́й кругъ, чортъ ка́же що то за пя́ть? А́нгель

отвечае пяць пальцуюв то ціла рука, чортъ каже що за шысть? Ангелъ отвичае шысть волувъ то цілы плугъ, чортъ каже що за симъ? Ангелъ отвичае симъ литъ конёви то ціла ізда, чортъ каже що за вусимъ? Ангелъ отвичае вусимъ дівокъ то цілы танецъ, чортъ каже що за девятый? Ангелъ отвичае гёто чортъ проклятый, бачыть чортъ що не бúde нычогó кінувъ гёту карту вѣ́окно да и поїхавъ. –

Сказка 3

Бувъ собі ниякій чоловікъ да имівъ тры брытаны одынъ назывався Ламбрамъ, дру́ги Ламгитабъ трéти Ламаму́ръ а вѣ́ гёту́й стороні́ бу́ло мно́го розбу́йныкувѣ́, одно́го ра́зу ка́же до́машнимъ, пойдѣ́ я до гёты́х розбу́йныкувѣ́, прыхо́дыть вѣ́ ночы́ до ихъ ха́ты, ажъ воны́ вси спля́ть, вунъ походо́ивъ, походо́ивъ да и самъ лю́г спáты; пробуды́вшысь розбу́йныки ба́чать чо́лові́ка и ка́жуть іо́му чо́го ты тутъ прышо́в? готѣ́йся на смёрть, тогды́ той чо́лові́къ прóсыть ихъ позво́льте неха́й передъ смёртью хо́ць загра́ю на дудóчци, якъ загра́въ, якъ возмѣ́уть гёты брытаны́ ихъ рва́ты даи порозрыва́лы всихъ а вунъ забра́вшы грóшы пошо́в у дру́гу зéмлю, где водо́й не бу́ло, прыхо́дыть ажъ тамъ лю́де вельме́ мруть що не́ма водо́й, а гётой чо́лові́къ, знавѣ́ що то́му за пры́чына, нычогó имъ не ка́жучы идé на горѣ́, ажъ на туй горі́ бу́ло мно́го смоку́в, ко́торые всю во́ду стяга́лы сѣ́ зéмлі, якъ зача́в ихъ соба́камы тра́выты такъ всимъ имъ го́ловы посны́мáлы, не ста́ло ныгóдного и за́разъ мно́го показáлось водо́й, за що́ гёты лю́де вельме́ іогó надгоро́дылы и вунъ тепѣ́рка счаслы́во жы́вѣ. –

Священникъ Бездѣжской Троицкой Церкви Іоаннъ Кадлубовскій

Кадлубовскій І. Бездежскій приходъ Гродненск. губ. Кобринскаго уезда (НА РГО. – Разр. XI. – Оп. 1. – № 6. – С. 36–41)

Чаму цяпер на полі колосъ малы?

Уперадъ колосы збожѣя зачиналися кала самой зямлі, а тепер салома доўгая, а колосъ маленькій. Вотъ зачымъ.

Одинъ разъ мижъ людзей хадзіў Богъ. Увайшоў Ёнъ ¹ адно сяло и зайшоўся до мужика у хату. Видить, баба кала печи блины пяче. Яна Яго ни пазнала, бо Ёнъ хадіў дѣдомъ-жабракомъ. Ну, Богъ сѣў за столъ, а баба усё пяче и пяче блины, якъ небыто Яго ня видить. Потымъ яна одварнулася и пытайтся у Бога:

«Можа, дѣдку, блинокъ зьяси?»

– Кали ласка, дай, – гаворя Богъ.

Тагды баба падышла да калыски, дзѣ ляжало малое дитя, узяла сѣ-подъ дитяти брудную полку, помазала, помазала патэльню, налила раціны и – у печь. Сама стоить, ухмыляйтся. Увидзѣў гэта Богъ и натта разгнѣваўся. Вылѣзъ сѣ-за стола и пайшоў на полѣ. Подыйшоў Ёнъ да жита, узяўся кала его кореня и потягнуў до-горы. Зярнята пасыпалися; тыкеля ужо крышачка ихъ засталася кала верху. Кабъ ни котъ и собака, то Богъ зрабіў-бы тое, што саўсімъ ни было-бы

¹ Прыназоўнік ў у жывой беларускай мове можа стаяць у любой пазіцыі.

хлѣба. А то яны, падскоціўшы, давай просіць Бога, кабъ Ёнъ пакинуў імъ зяр-
нятъ хотъ крышачку. Богъ пашкадаваў іхъ і заставіў імъ кавалачакъ коласу
кала верху. Вотъ, зачымъ цяперъ на полі колосъ малы! вотъ чаму у людзей тя-
перъ хлѣба мала! вядома, живемъ мы на кошачай да на собачай доли!

Чаму вольха чирвонна?

Зрабіў Богъ зъ глины чалавѣка. Увидзѣў гэта чортъ і стала яму завидна.
Ну і ёнъ узяў глины і выльпіў зъ яе воўка. Аля што чортъ ні рабіў, – воўкъ
ніякъ ні отжывае. То ёнъ зачне цкаваць Бога; станя і шепча: «куси, воўкъ,
Бога!.. куси!» Стоіць воўкъ, ні зрушитца. Тагды пайшоў чортъ да Бога. «Такъ
і такъ, кажа, ніякъ воўкъ ні отжывае!» Богъ яму і кажа: «Ты скажы воўку:
куси, воўкъ, чорта! – ёнъ і отжыве!»

Прайшоў чортъ да воўка, стаў перадъ імъ і кажа тое, што яму Богъ сказаў;
нѣ!.. іще ні сказаў, тыкеля подумаў, а ўжо воўкъ якъ скочіць на яго. Чортъ
утякаць да на вольху. Воўкъ яго хапіў за нагу да і облупіў яму скуру. Пошла
зъ ногі у чорта кроў і облила вольху. Вотъ зачымъ цяперъ вольха чирвона!

Чаму мы ні вѣдаімъ, калі памремъ?

Даўней людзі вѣдалі той часъ, калі да іхъ смерць прйдзе, а цяперъ, акрамя
Бога, ніхто ні вѣдае. Якъ гэта зрабілася?

Шоў Богъ по дарозѣ і видиць: горадычъ чалавѣкъ саломай плотъ. «Чаму
ты горадышъ саломай плотъ?» – пытаіцца Богъ у чалавѣка. – «Вядома, чаму,
гаворы чалавѣкъ; вотъ сора памру, то зачымъ мнѣ моцнейшій плотъ? Гэтаго
даволі будзе на вѣкъ мой!»

Вотъ Богъ і пазнаў, што ні добра тое, што вѣдае чалавѣкъ часъ, калі ёнъ
памре. Што-жъ? Кажны тыкеля сабѣ робиць, тыкеля на вѣкъ свой, а на даужѣй
і ні хоча. Падумаў Богъ, падумаў: ні добра гэтакъ: нічога ні будзе. Вотъ, за-
чымъ Богъ і зрабіў, кабъ чалавѣкъ ні вѣдаў, калі памре!

Былінка і верабейчыкъ

Сеў верабейчыкъ на былінку. – Былінка, былінка, калышы верабейчыка!
Яна кажа: «Ні хачу!» Козы, козы, идіце былінку згрысти! «Ні пайду!» –
Воўкі, воўкі! идіце козъ ѣшце, што козы ня йдуць былінку грысці; былін-
ка ня хоча верабейчыка калыхаць! «Ні пайду!» – Стральцы, стральцы, идіце,
воўкоў біце, яны ня йдуць козъ грысці, козы ня йдуць былінку грысці, бы-
лінка ні хоча верабейчыка калыхаць! «Ні хачу!» Кіі, кіі, идіце, стральцоў
біце: яны ні идучъ воўкоў біць, воўкі ні идучъ козаў ѣсці, козы ні идучъ
былінкі грысці, былінка ні хоча верабейчыка калыхаць! «Ні хачу!» – Огонь,
огонь идзі кіі паліць: кіі ні хочучъ стральцоў біць, стральцы ні идучъ воўкоў
біць, воўкі ні идучъ козаў ѣсці, козы ні йдуць былінку грысці, былінка
ні хоча верабейчыка калыхаць! «Ні хачу!» – Вода, вода, идзі огонь гасіць,

огонь ни йдзе кіи палиць, кіи ни йдуць стральцоў биць, стральцы ни йдуць воўкоў биць, воўки ни йдуць козаў ёсци, козы ни йдуць былінку грызци, былінка ни хоча верабейчика колыхаць! «Ни хачу!» – Волъ, волъ, идзи ваду пиць: вада ни йдзе огню гасиць, огонь ни йдзе кіи палиць, кіи ни йдуць стральцоў биць, стральцы ни йдуць воўкоў биць, воўки ни йдуць козаў ёсци, козы ни йдуць былінку грызци, былінка ни хоча верабейчика калыхаць. «Ни хачу!» – Доўбня, доўбня, идзи вала биць: волъ ни йдзе вады пиць, вода ни йдзе огонь гасиць, огонь ни йдзе кіи палиць, кіи ни йдуць стральцоў биць, стральцы ни йдуць воўкоў биць, воўки ни йдуць козаў ёсци, козы ни йдуць былінку грызци, былінка ни хоча верабейчика калыхаць! «Ни хачу!» – Черви, черви, идзице доўбню тачиць: доўбня ни йдзе вола биць, волъ ни йдзе вады пиць, вода ни хоча огню гасиць, огонь ни йдзе кіи палиць, кіи ни йдуць стральцоў биць, стральцы ни йдуць ваўкоў биць, воўки ни йдуць козаў ёсци, козы ни йдуць былінку грызци, былінка ни хоча верабейчика калыхаць! «Ни хачу!» – Куры, куры идзице чарвей ёсци: черви ни йдуць доўбню тачиць, доўбня ни йдзе вола биць, волъ ни йдзе ваду пиць, вада ни йдзе огню гасиць, огонь ни йдзе кіи палиць, кіи ни йдуць стральцоў биць, стральцы ни йдуць воўкоў биць, воўки ни йдуць козаў ёсци, козы ни йдуць былінки грызци, былінка ни хоча верабейчика калыхаць! «Ни хачу!» – Ястребъ, ястребъ, идзи курей дзёрци: куры ни йдуць чарвей ёсци, черви ни йдуць доўбню тачиць, доўбня ни йдзе вала биць, волъ ни йдзе воды пиць, вода ни йдзе огню гасиць, огонь ни йдзе кіи палиць, кіи ни йдуць стральцоў биць, стральцы ни йдуць воўкоў биць, воўки ни йдуць козаў ёсци, козы ни йдуць былінки грызци, былінка ни хоча верабейчика калыхаць!

Ястребъ да курей, куры да чарвей, черви да доўбні, доўбня да вала, волъ да вады, вада да огню, огонь да кiev, кіи да стральцоў, стральцы да воўкоў, воўки да козаў, козы да былінки, былінка верабейчика калыша.

Вёдзьмакъ, Парабакъ и Спорникъ

Жіў-быў у Вёдзьмака Парабакъ. Одинъ разъ Вёдзьмакъ зъ Парабкамъ намолотили жита, перавёяли яго. А у сялѣ вяселя было; вотъ Вёдзьмакъ тыкеля звечарѣло, кажа Парабку: «Ты раней знаси у свиранъ жита, якъ зносишь усё, тагды и на вяселя пойдзишь». Самъ Вёдзьмакъ пайшоў на вяселя, а Парабакъ зачаў nasiць у свиранъ жита. Носиць Парабакъ жита, носиць, а жита на таку усё ни меньшая. Ужо добра стямнѣла, а Парабакъ усё носиць да носиць жита. А гэта Спорникъ nasiў Вёдзьмаку жита и сыпаў у кучу на токъ; Парабакъ набяре жита съ току, а Спорникъ присыпе. Нясе ёнъ одну мяшелку и спатыкайтца зъ хлопцамъ. «Чаму на вяселя ня йдзешъ?» пытайтца хлопецъ. – Ниякъ вотъ жита не знашу, – кажа Парабакъ. «Гэта Спорникъ жита падсыпае. Затымъ ты и ни можишь знасиць жита. Твой гаспадаръ – Вёдзьмакъ. Я табѣ нараю што зрабиць, бо такъ и да свѣту ни зносишь. Возьми свянцонную вярбу и насвинцай угару у гумнѣ на крыжъ. Скоро тады зносишь жита!» Парабакъ такъ и зрабіў, якъ яму нараіў хлопецъ: насвинцаў вярбой на крыжъ, забіў празъ гэта Спорника и сей мига знасіў жита.

Приходзіць Парабакъ на вясяля. Згледзяў яго гаспадаръ-Вѣдзьмакъ, спа-
лохаўся і дивіцца: «И ты тутъ?! А жита знасіў?» – «Знасіў», – кажа Парабакъ.
«Згубіў ты мяне!» – закрычэў Вѣдзьмакъ і скочіў на ганакъ, а гумно яго горбъ
стало: Спорніка угнявіў Парабакъ.

*Записано со словъ Θεодоры Сушко, 98-лѣтней старухи,
крѣстьянки дер. Мякота, Вилен. губ., Вилейскаго уѣзда*

Белорусские сказки, записанные в Гродненской губернии. Из «Сборника произве-
дений белорусского народного творчества», записанных воспитанниками Литов[ской]
дух[овной] семинарии и приготовленных к изданию А. И. Миловидовым (НА РГО. –
Разр. XI. – Оп. 1. – № 14. – Л. 2–9 об.)

СУС 511+408/409 Дзѣдава дачка і залатее і срыбране яблычкі

У дзѣда была дачка отъ первай жонкі і у бабы отъ первага чалавѣка. Тая
уже баба дзѣдавай дачцѣ кажа: «Жани таваръ пасці, на табѣ канпель поўвесмо,
дзесяць вярацѣнь, да штобъ ты, напрала і выткала і выўбяліла і ў пастаў
скачала, да штопъ ты прынясла». Дыкъ яна уже идзе за таваромъ да і плаче,
а тая кароўка рабенька дай кажа: «Чаго ты, дзѣўко, плачашъ?» – «Якъ мнѣ,
кароўка, не плацаць мнѣ мачуха дала поўвесмо канпель, да штопъ я напра-
ла, дыі ў пастаў скачала». – «Не журысе, – не плачъ, – кажа кароўка, папра-
дземъ, тее паробимъ».

Ну прышли яны на пашу, а кароўка кажа: «Укладзі мнѣ каноплі і вяраце-
на у лѣвае уха, а ў правое хухні». Отъ тая дзѣўка поўкладывала, дай хухнула,
калі ажно выўскачыло тое палатно уже напрудзено і паткано. – «Укладзі шъ, –
кажа, – дзѣўко, мнѣ зноў». Зноў паклала і хухнула дзѣўка, зноў, дыкъ выўска-
чыў пастаў уже – і убѣліўсе і скачаўсе, а тавар напассе. А яна цяперка жане
таваръ да дому; дыкъ уже выўпраўляе сваю дачку баба на заўтра: – «На табѣ
поўвесмо канпель і дзесяць вярацѣнь – да уже жани таваръ» – на дачку сваю
кажа. Тая рабая кароўка такъ пабѣжыць. Ухъ, якъ той таваръ попуднімаў
хвасты, да пабѣхъ за йойю, дыкъ тая дзѣўка пагубіла каноплі і вярацена. А тая
прыгнала таваръ ў вечару, плаче дыі кажа: «Зарѣшця, мамо, тую рабую кароўку,
бо яна вельмі бѣгае, а весь таваръ за ёю». А яна кажа: «Добра, скажамъ бацьку
дыі зарѣжамъ». А тая прышла ў хлѣў да кароўкі ды плаче: «Кароўка, мая
галупка рабенька, кажучъ штопъ зарѣзали тебе у вечары». Тая кароўка кажа:
«Дарма – нехай зарѣжуць, а ты ня плачъ, да тоўлька маго мяса не ѣжъ да ко-
сточкі паскладуй ў кашेलікъ да закапай поўтъ кутомъ у хаци». Отъ яна ўсе
збірае, ее і касцямі бьюць, ўсе поўўзае да збірае ее костачкі, а на ее кры-
чаць: «Чаго поўўзаешъ, паганка, идзі ѣжъ». А яна не ѣсць, ўсе збірае тые ко-
стачкі. Яны ўсё уже паѣлі; яна костачкі пазбірала і закапала поўтъ кутамъ.

Дыкъ вырасла ябланя – выраслі золотее і сребране яблочко і калодзікъ. –
Заѣджае панъ да ихъ на начъ прасіцца і бачыць, што такъ ябланька, – якась
штука. Да каже: «Катора паненка зъ васъ дастане то яблочко залатее і срыбране,
дыкъ я тую сватаць буду». А тая заразъ баба: «Идзі, мая дачка, дастань!» Поўшла

тая, – дык не дастане, бо ябланька ўсе вышэй расце. Дык яна ўжо на тую дэдову: «А ідзі ты, пагана, дастань». – Дык тая пашла, дык яблочки ўсе ніжэй, дык ніжэй, дык яна і вышлікнула. Дык яна ўжо значыцца выправіла ўжо сваю дачку: «Ідзі, кажа, мая дачка, выцягни вады!» Тая пашла, чапляла, чапляла, а вада ўсё ніжэй, ніжэй, ды ня выташціла. А далей ўжо на ту дэдаву дачку: «А ідзі ўжо ты выцягни!» Тая пашла дык выцягла. Да ўжо той пань за яе ўжо, дык пабыхалі.

Дак йонь ўжо жыве, дай жыве цёлы гоўт, ўжо Бюох дэцей даў, імь рабеначки. А што захацёў падячыць радзіцелей яе. «Бэзма да адвёдаемь татка тваяго» – кажа. Увабраў яе – пані такая. Прыбыхалі, – дык годзі. А той бабё ўжо жалё. Ужэ баба пакрываваала на дэдаву дачку. Да ўжэ даждалі вечара, да ўжэ яны паляглі спаць, яна разабралася дай лягла зь мужамь сваімь. А тая ўзяла дык прагнала яе да тое яе адзёны надёла на сваю дачку, да палажыла зь яе мужамь. А тую пагнала ў лёсь: «А гіля, ў лёсь! а гіля ў лёсь, а гіля ў лёсь!» – Зрабіла яе ўжэ гадзюкаю, а тая пайшла ў поле. А тая лежыць дачка, а пань кажа: «А чаго гэто наше дзіця так плаче?» А яна цыцку дае, а дзіця не бярэ, а той пань не разбярэ.

А кучарь ўсё чуе, да цыкуе. А мачуха ўзяла яе дзіця, вунесла да на двор, да ўжэ і гукае тую матку: «Орыся, Марыся, маладзюкь плаче, цыцкі хоче і куры спляць, а тоўлькі маладзюкь не спиць». А тая прыбёгла пакарміла, а яна махнула – дык тая зноў пабёгла. А патомь палажыла кала боку. А ўжэ развіднёла. А дзіця зноў плаче, якь цыцкі захацёла. А йонь ўжэ кажа: «Бэзма да дому, калі дзіця плаче». – «Бэзма», кажа. Выбыхалі, а кучерь кажа: «Ето не ваша, панокь, жана». – «Какь не мая?» – «Не, вашу прагнала мачуха. А эта яна сваю дачку ля вась палажыла». А йонь кажа: «Да якь же?» – «А я, кажа, чуў, якь яна прагнала, дык бачыў якь тая зм[е] зрабілася і пабёгла чуў, якь гукала, да дзіця карміла, да зноў і прагнала». А калодзезь і ябланы не ідзе, за імі стаіць тамь. Ну, пань кажа, пагукай. – А той стаў гукаць: «Арыся, Марыся!» (и т. д.) Ажно і бяжыць зм[е]. Оть йонь за яе а яна кусае яго. А кучерь кажа: «Дарма, панокь, дзяржыця. Эта ваша жана. Хоць яна будзе і круціць і кусаць ды дзяржыця». – Дык яна ўсёлякімь скидалася, а йонь дзяржыць яе калі ажно ўжэ стала жонкаю. А калодзезь ідзе і ябланы. А тагды йонь ўзяў да сь тае адзенне пазнімаў да на сваю адзёў, а тую до коней прывязаў да параздрываў, а сь сваю пабыхаў, і калодзезь пабыхаў і ябланы.

(С. Дэрновічы Рэчыцкага ў., оть Іваніхі, 50 лёт)

Белорусские сказки, собранные М. Довнар-Запольским (НА РГО. – Разр. LIV. – Оп. 1. – № 12. – Л. 11–15)¹

¹ Апрача № 12, разрад LIV змяшчае наступныя адзінкі захавання з казковым матэрыялам: Кузнецов Ю. Этнографическая экспедиция в Западный край. В тексте сказка об одноглазых. Приложено письмо автора. 1870. 2 л. (№ 7); Стихи, которые поют нищие, ходя по миру в домах поселен и на ярмарках для крестьян и солдат. Сказки и басни белорусские. 133 л. (№ 13); Песни, припевы и сказки [Белоруссии]. (Неполная рукопись) (№ 18); Романов. Отрывок из печатного издания Белорусского сборника (сказки). С приложением письма Романова (№ 25). Да № 12, 13 і 18 мы плануем звярнуцца асобна ў межах іншай публікацыі.

* * *

Была куроцка с петусоцком. У петуска был бальсэй гребусок, а у куроцки малинький. А тады села куроцка ли хлева ды плацить, петусок тады падсел, ца-с ты куроцка плацес? А як за мне ни плакать у табе бальсэй гребусок, а у мне маленький. Тады пятух говорить: паедим у город куплю табе гребусок, а куроцка тады гаворить, ну паедем.

Тады собрал петусок сцепоцек, зладил колески, зловиў такого зарабенника ну и паехали. Идеть волк из лесу ды говорить: здрасты куроцка с петусоцком, здрасты, здрасты. Подвяжите вы мне. Садися волк, только тихинька сяди. А я тихинька буду сядеть. Тады сел тэй волк и поехали. Едут, едут, а тады высол и прыг, прыг, зайцык под ялинкой. А тады, здрасты, здрасты, здрасты, куды едитя? А мы едим у город. Цаго? надо куроцке гребусоцек купить, тады подвизице вы мне. Садись заяц, только тихинько сяди. Тады едут, едут, едут дальси. Тады сядить ворона сярод дороги ды кричить: кра-кра-кра. Тады здрасты куроцка с петусоцкам, здрасты, здрасты. Куды едитя? У город, цаго? Гребусоцек надо куроцке купить. Едут, едут, едут дальси. Прыг, прыг, прыг ворона: то на курацку, то на петусоцка, то на зайчика, то на волка. Тады ворона полятела, зарабенчик спузался и поломал колески и побег, а тады завалились колески куроцке на носки. Сидить куроцка и плацеть, а петусок яе лазеть.

Назавтраго куроцка у дваре кво-кво-кво снесла яйцо, снесла 70 яйц. Села ды грела их, нагрела, вывела цыплят: петусков и куроцек. У петусков бальсые гребуски, а у куроцек маленькие. Молодец куроцка сидить и плацеть, а старая спросила: цаго ина плацить. А як жа мне ни плакать у петуска бальсей гребусок, а куроцек маленькеи. А ня плацтя мои детоцки, я ездила у город и набила сабе носку.

*Витебский округ (бывш. Вит. губ.), Лиозненский район,
Уновский сельсовет, дер. Шики.*

*Мальчик живет на хуторе, занимается на детской площадке.
Дер. находится в 6^{ми} верстах от местечка и недалеко
от ст. железн. дороги. 24/VII – 26 г.*

Ваня Козлов 8 л. 8 м. передает слышанную им сказку

[Этнографические материалы, собранные в Витебском округе в 1926 г.] (НА РГО. – Разр. V. – Оп. 1. – Л. 1–1 об.)

Да друку падрыхтаваў Вячаслаў Мартысюк

З КАЛЕКЦЫІ ФАЛЬКЛОРНЫХ ЗАПІСАЎ

ІРЫНА СМІРНОВА

НОВЫЯ ПЕРСАНАЛІІ Ё БЕЛАРУСКАЙ ФАЛЬКЛАРЫСТЫЦЫ. МАІСЕЙ КРЭМНЕЎ

У Калекцыі фальклорных запісаў аддзела фалькларыстыкі і культуры славянскіх народаў знаходзіцца ўнікальны рукапіс¹: «Поговорки, собранные среди белорусского населения северной части бывш. Черниговской губернии (уезды Стародубский, Новозыбковский, Мглинский и Суражский)» Маісея Ціханавіча Крэмнева, 1901–1905 гг. Архіўная справа ўключае таксама ліст М. Ц. Крэмнева і кароткі інфармацыйны вопіс, складзены М. Я. Грынблатам, супрацоўнікам сектара этнаграфіі і фальклора Інстытута гісторыі Акадэміі навук БССР. Вопіс змяшчае наступную інфармацыю: «Прыказкі і пагаворкі, сабраныя сярод беларускага насельніцтва паўночных паветаў б. Чарнігаўскай губ. (Старадубскага, Навазыбкаўскага, Мглінскага і Суражскага) настаўнікам Маісеем Ціханавічам Крэмневым у 1901–1905 гг. Рукапіс набыты сектарам этнаграфіі і фальклора ў ліпені 1947 г. Усяго ў рукапісу 1261 нумароў тэкстаў + 2 у пісьме. Адрас М. Ц. Крэмнева – Старадуб, Бранскай вобл., вул. Клін II, д. 13».

Рукапіс уяўляе сабой 47 лістоў у шырокую лінейку памерам 22 × 35,5 см, сшытых у 4 стосы белымі ніткамі. У верхнім/першым стосе прашыўка страчана. Рукапіс мае заглавак «Пагаворкі». Запісы размешчаны з двух бакоў кожнага аркуша, маюць скразную нумарацыю (1–1261, напрыклад: 1. Абыбъ бѣда, а шія будзецъ. Говорятъ шуточно, если кто жалуется на недостатокъ денегъ на необходимыя потребности; 2. Абы-якъ пришло, легко й зъ рукъ сышло. Говорятъ о расточительности получившихъ богатое наслѣдство или лёгкій доходъ; 3. Авдзей усё межъ людзей. Насмѣшка надъ безстыднымъ посѣтителемъ бесѣды и угощений, безъ всякаго приглашенія со стороны хозяина: иногда и самъ о себѣ говоритъ для юмора гость, нечаянно попадая на угощеніе). На адвароце апошняга аркуша алоўкам напісана: «Стародуб Брянск. обл. ул. Клин 2й, № 13 Крэмнев Моисей Тихонович» (хатні адрас М. Ц. Крэмнева).

Рукапісны ліст М. Ц. Крэмнева складаецца з дзвюх частак: уласна ліста і дадатка. Ліст напісаны на жаўтаватай паперы памерам 14,5 × 21,5 см, тэкст з абодвух бакоў.

Сектору этнографіі і фальклора інстытута гісторыі Беларускай акадэміі навук

На Ваше письмо от 26.6. 47 г. сообщаю, что преданная Вам рукопись представляет поговорки, собранные среди белорусского населения северной части бывш. Черниговской губернии (уезды Стародубский, Новозыбковский, Мглинский и Суражский).

¹ Архіў ІМЭФ. Ф. 20. Воп. 2. Спр. 22.

Такой заголовок (как подчеркнуто) вполне подходит к этой рукописи.

О происхождении рукописи могу сообщить следующее.

Поговорки собирались в 1901–1905 гг. среди широких масс населения названных уездов, систематизировались и с краткими пояснениями на рус. языке о значении их записывались в алфавитном порядке. Так и составила эта рукопись (1261 №№).

Рукопись во время неоднократных полицейских обысков у меня и моего нахождения в тюрьме и ссылке в течение 1906–1909 гг. затерялась, и я считал ее погибшей, но в прошлом году, разбирая свое книжное и бумажное имущество, я случайно нашел ее. К этой рукописи можно добавить не вошедшие в нее записи:

1. Свет ты маё Палессійка!... Мязка* баравая, вадзичка махавая... З'ясі гэтыя мязки, зап'еш гэтай вадзічкай, ляжиш пад кусцічкам, а здароўічка па живоціку гу-гур-гур (урчание в животе).

Юмористическое отношение белоруссов к своему бедственному положению в голодные годы.

* мязка (мязга) – сосновая кора, которую крестьяне подмешивали к хлебу при голодании

2. – Цімох, хадзи рака церабиць!

– Ды ці ж то рак? Можа, ляга?..

– Ляга не ляга, асталася адна нага...

Шутливое приглашение на угощение, когда угощать нечем.

Относительно вознаграждения за рукопись я полагаю, что сумма 4000руб., при чрезмерной дороговизне жизни в настоящее время, не покажется Вам высокой.

В ожидании ответа от Вас МКремнев (автограф)

5/VII 1947 г.

Дадатак уяўляе сабой прамавугольны кавалак паперы 5,5 × 17 см. Запіс з аднаго боку:

Я окончил письмо словами: ...В ожидании ответа, а нужно было написать, что я нуждаюсь в скорой помощи, т. к. на меня с женой – двух одиноких инвалидов, бывших учителей (я проработал 54 г., а жена 38 л.), – надвинулась голодная старость. Кроме пенсии по 210 руб., у нас ничего нет. Хлеба получаем по 250 гр. И не каждый день можем купить картошки.

Пожалуйста, вышлите телеграфом 2000 р. В счет уплаты за рукопись до окончательной договоренности о стоимости ее – по адресу: Стародуб Брянской обл. Моисею Тихоновичу Кремневу.

МКремнев (автограф)

Нягледзячы на тое, што Маісей Ціханавіч Крэмеў быў вельмі вядомай асобай у г. Старадуб¹, звестак аб ім вельмі і вельмі мала. Не захавалася (альбо невядома) ніводнага партрэта ці выявы. На працягу апошніх дзесяці гадоў

¹ Старадуб – горад у Бранскай вобл. Расіі, адміністрацыйны цэнтр Старадубскага р-на (і Старадубскай муніцыпальнай акругі). У мінулым – адзін з гістарычных цэнтраў Северскай зямлі; з 1919 г. Старадуб – цэнтр падраёна Гомельскага раёна ССР Беларусі, у 1919–1926 гг. – цэнтр павета Гомельскай губерні ў складзе РСФСР; 1926–1929 гг. – у складзе Бранскай губерні РСФСР; 1929–1937 гг. – у Заходняй вобласці РСФСР; у 1937–1944 гг. – у Арлоўскай вобласці; з 1944 г. – у складзе Бранскай вобласці.

супрацоўнікамі бібліятэкі З. В. Пятрушчанка і С. І. Кавалёвай былі падрыхтаваны артыкулы аб гісторыі ўстановы, у якіх узгадваецца М. Ц. Крэмеў як збіральнік, захавальнік і дырэктар Старадубскай цэнтральнай бібліятэкі. Асноўнай крыніцай звестак артыкулаў з'явіліся творы пісьменніка Георгія Васільевіча Мяцельскага, знакамітага ўраджэнца г. Старадуб. У рамане «Лістыя дуба» аўтар размясціў уласныя ўспаміны пра бібліятэку і яе дырэктара ў 1930-я гг. М. Ц. Крэмеў стаў прататыпам галоўнага героя Маісея Ціханавіча Камнева ў рамане Г. В. Мяцельскага «Скращенные стрелы», дзе апісаны перыяд акупацыі Старадуба (1941–1943). У аснову кнігі пакладзены рэальныя факты з гісторыі бібліятэкі, адлюстраваны вобраз яе дырэктара.

Падчас падрыхтоўкі архіўнага рукапісу да публікацыі былі адпраўлены лісты ў МБУК «Старадубская цэнтральная бібліятэка» (дырэктар Н. М. Гусейнава), аддзел краязнаўчай літаратуры Бранскай абласной навуковай універсальнай бібліятэкі ім. Ф. І. Цютчава (заг. Н. М. Паніна). Аднак біяграфічныя звесткі пра першага дырэктара Старадубскай бібліятэкі там адсутнічаюць. Быў арганізаваны пошук матэрыялаў пра аўтара рукапісу ў перыядычным друку XIX–XX стст., архівах і іншых друкаваных выданнях. Спадзяемся, што біяграфія М. Ц. Крэмева істотна папоўніцца.

Сёння дакладна невядома, дзе і калі нарадзіўся М. Ц. Крэмеў. Часам нараджэння, улічваючы матэрыялы архіва ІМЭФ, былі 1860–1870 гг. У рамане Г. В. Мяцельскага ёсць звесткі, што запіс аб яго нараджэнні зроблены ў метрычнай кнізе Захар'еўскай царквы (Церковь Св. Захарии и Елизаветы г. Стародуб). Паходзіў з сям'і мяшчан. С. І. Кавалёва паведамляе, што М. Ц. Крэмеў «окончил городскую гимназию, получил образование в Ярославском лицее¹, работал учителем в Стародубском городском приходском училище» [Ковалева].

Дакументальныя падцверджанні таго, што у 1890 – пачатку 1900-х гг. М. Ц. Крэмеў працаваў настаўнікам у Старадубскім гарадскім прыхадскім вучылішчы, змешчаны ў Календары Чарнігаўскай губерні, Памятнай кніжцы Кіеўскай навучальнай акругі. У Памятнай кніжцы (1901) указана, што Маісей Ціханавіч Крэмень (Кремень) мае званне гарадскога прыхадскога настаўніка з 1896 г., у прыхадскім вучылішчы працуе з 1 верасня 1898 г.

Стародубское мужское приходское училище, основано в 1843 году. Помещается в городском доме. На содержание училища отпускается от городского общества – 600 руб. Учащиеся – 71 чел. При училище имеется маленький участок земли под огород. Учитель – Моисей Тихонов. Кремень, им. зв. городск. прих. учит., в сл. с 7 дек. 1896 г., в наст. долж. с 1 сент. 1898 г., содержание – 300 руб. Законоучитель – свящ. Александр Левицкий, содержание – 72 руб. [Памятная книжка, 178].

Але ў «Календары Чарнігаўскай губ.» узгадваецца настаўнік «Моисей Тихонович Кремень», «Моисей Тихонович Кременев» [Календарь]. Прозвішча Крэмеў («Кремнев») з'яўляецца пасля 1910 г.

¹ Яраслаўскае Дзямідаўскае вышэйшых навук вучылішча, Дзямідаўскі ліцэй, Дзямідаўскі юрыдычны ліцэй – вышэйшая навучальная ўстанова ў Яраслаўлі, якая існавала ў 1803–1918 гг.

Падчас працы настаўнікам у Старадубскім парафіяльным вучылішчы М. Ц. Крэмеў запісаў і сістэматызаваў прымаўкі беларускага насельніцтва паўночнай часткі былой Чарнігаўскай губерні. Сёння мы можам толькі выказаць меркаванне аб прычынах цікавасці да фразеалогіі выкладчыка прыхадскога вучылішча. Са Старадубам у канцы XIX – пачатку XX ст. звязаны імёны такіх выдатных даследчыкаў, як музыказнаўца, фалькларыст (збіральнік народных песень) і музычны педагог А. І. Рубец; этнограф, збіральніца народных песень і фальклору руска-беларуска-ўкраінскага памежжа М. М. Косіч, а таксама мовазнаўца, фалькларыст, адзін з першых даследчыкаў беларускіх дыялектаў П. А. Растаргуеў.

Як узгадвае сам М. Ц. Крэмеў, у 1906–1909 гг. ён знаходзіўся ў турме і ссылцы. Магчыма, гэта звязана з рэвалюцыйным рухам у Старадубе, дзе актыўна дзейнічалі арганізацыі РСДРП і БУНД¹ [Пусь 2012]. Больш дакладных звестак пра гэты перыяд жыцця М. Ц. Крэмева пакуль не знойдзена.

У 1914–1916 гг. М. Ц. Крэмеў працаваў сакратаром/справаводам у Старадубскім гарадскім таварыстве ўзаемнага страхавання ад агню нерухомых маёмасцяў (Городское Общество Взаимного Страхования от огня недвижимых имуществ) [Адрес-Календарь].

Усё далейшае жыццё М. Ц. Крэмева было звязана са Старадубскай цэнтральнай бібліятэкай, створанай у 1918 г. Аснову бібліятэчнага збору склалі рэквізаваныя кнігі з грамадскіх і прыватных бібліятэк Старадубскага павета (Старадубская грамадская бібліятэка, бібліятэка Старадубскай 4-класнай мужчынскай класічнай прагімназі, кніжныя зборы памешчыцкіх сядзіб Старадубскага павета, багатыя хатнія бібліятэкі ўрача Хамінскага, Сакаловых, Янчэўскіх, каштоўная бібліятэка маёнтка Міклашэўскіх у с. Панураўка). Бібліятэка размяшчалася ў двухпавярховым асабняку на Бальшой Чарнігаўскай вуліцы (зараз вуліца Леніна). У гэтым будынку бібліятэка знаходзілася да 1963 г. [Петрущенко 1999, 180–183].

Дзякуючы намаганням дырэктара М. Ц. Крэмева ў бібліятэцы былі сабраны сапраўдныя кніжныя скарбы. Акрамя таго, бібліятэка актыўна ўдзельнічала ў культасветрабоце: арганізавала выстаўкі, чытанні, гутаркі і г. д. Паколькі М. Ц. Крэмеў з'яўляўся павятовым інструктарам, ён каардынаваў, арганізавваў і накіроўваў усю працу сельскіх бібліятэк і хат-чытальняў, у тым ліку і па барацьбе з непісьменнасцю [Библиотека].

У рамане «Лісце дуба» (1966) Г. В. Мяцельскі з вялікай цеплынёй узгадвае дырэктара Цэнтральнай Старадубскай бібліятэкі Маісея Ціханавіча Крэмева і атмасферу бібліятэкі.

¹ «...особым явлением было движение учеников Стародубской мужской гимназии. Здесь даже действовало отделение российской социал-демократической рабочей партии, не скрывавшее своего существования. Самым известным массовым событием первого года революции в г. Стародубе было выступление учащихся 6–8 классов Стародубской мужской гимназии, проходившее 19–21 сентября 1905 г.» [Пусь 2012, 53–59].

Почти все, что я прочитал в детстве и юности – а читал я тогда уйму, – было получено здесь, в Стародубской центральной библиотеке. ...А были тут и комплекты «Современника», и номера герценовского «Колокола», и прижизненные издания классиков пушкинской поры, и вся обильная, ныне уникальная литература о Стародубе, восходящая к XVII веку и заканчивающаяся веком двадцатым, и книги с автографами писателей, и летописи, и первопечатные книги, и, конечно, все классики, и все лучшее, что выходило в наши дни, и книги на французском, английском, немецком, латинском, греческом, древнееврейском и некоторых других языках. Почти все это библиотека получила в годы революции. Где-то рядом, в соседних уездах книги горели вместе с помещичьими усадьбами, а в Стародубском на саях и подводах свозились из опустевших имений в город, в двухэтажный кирпичный особняк на Большой Черниговской улице. Целые библиотеки, подобранные со вкусом и собираемые порой не одну сотню лет, нашли надежный приют в этом доме. Все это хранилось в образцовом порядке, все строго и ревниво оберегалось добрейшим Моисеем Тихоновичем Кремневым. Самое ценное выдавалось далеко не каждому, а лишь тому, кто в нем по-настоящему нуждался, и я не раз встречал в библиотеке незнакомых людей, которые специально приезжали в Стародуб, чтобы познакомиться с какой-нибудь редчайшей книгой. Я не помню книги, которую нельзя было бы достать если не в абонементе, то из фонда, из старинных, с резными вензелями на дверцах всегда запертых шкафов, украшавших просторный кабинет заведующего. Из-за стекол тускло поблескивало пропахшее стариной золото корешков. Это была святая святых, алтарь, врата которого открывались далеко не перед каждым. За много лет моего знакомства с библиотекой лишь несколько раз я был удостоен этой чести... Вместе с моим другом мы помогали ремонтировать потрепанные читателями книги модных в ту пору романистов, за что и пользовались у Моисея Тихоновича некоторыми преимуществами перед остальными читателями [Метельский 1974, 51–52].

У рамане Г. В. Мяцельскага «Скрещенные стрелы» дырэктар бібліятэкі паказаны як вельмі сціплы і інтэлігентны чалавек, галоўнай мэтай жыцця якога падчас акупацыі было захаванне ўнікальнай кніжнай калекцыі («ее книжный фонд составлял перед войной 101 тысячу 263 тома») [Метельский 1969, 69]. Галоўны герой рамана М. Ц. Камнеў – адзінокі чалавек, які жыве на ўскрайку горада. Згодна з указаным адрасам, М. Ц. Крэмеў жыве на вул. Клін (сёння вул. Парыжскай Камуны).

На жаль, Г. В. Мяцельскі не пакінуў апісання знешнасці М. Ц. Крэмева, акрамя таго, што той быў ціхі чалавек з ціхім голасам («голос глухой, сипловатый и как-бы вкрадчивый», пры хваляванні злёгка заікаўся), сутулаваты, блізарукі, насіў акуляры. Аднак пісьменнік большую ўвагу надаў стварэнню агульнага вобраза дырэктара бібліятэкі (педант, «робкие проблески смелости, которые он проявлял в революционные годы» [Метельский 1969, 49]; «как обычно, пришел в библиотеку минут за двадцать до начала работы», «как всегда, он вышел из библиотеки последним», «Моисей Тихонович привык уважительно относиться к заявкам читателей, сколь бы не противоречили эти заявки его вкусу», «раньше и каталогами пользовались главным образом заядлые библиофилы...

которым нужна была какая-либо диковинка, редкость, старина. Этим ведал сам заведующий, он спускался в подвал, находил эту самую редкость, и, выдавая, внушительно напоминал о том, что книга уникальная, ценная, и как нужно с ней обращаться, чтобы не нанести изъясн», «я вас убедительно прошу, обращайтесь с этой книгой с превеликой осторожностью. Крайне редкий экземпляр с прекрасными иллюстрациями. Будьте осторожны с книгой!», «Камнев любил поговорить с читателями, порекомендовать или отсоветовать какую-либо книгу») [Метельский 1969, 138–143].

Страшнай трагедыяй у жыцці М. Ц. Крэмнева было знішчэнне бібліятэкі падчас фашысцкай акупацыі ў 1942 г.

После занятия Стародуба немцами в 1941 г. библиотека была закрыта. Под личную ответственность заведующего библиотекой он был обязан отобрать всю литературу, указанную в особом списке как запрещенную и уничтожить в присутствии представителя немецкой комендатуры в объявленный срок. Тысячи книг подлежали уничтожению. Через некоторое время немцы объявили М. Т. Кремневу, что помещение библиотеки забирается под немецкий госпиталь, а все книги, как запрещенные к использованию, так и разрешенные должны быть вывезены [Петрущенко 1999, 184–185]; И вот все это – десятки тысяч томов вместе с редчайшими автографами и экслибрисами – оккупанты свезли в ветеринарную лечебницу на окраине города, облили керосином и подпалили. А Моисей Тихонович, чья жизнь была без остатка отдана книгам, своей “книжнице”, которую он по томику собирал чуть ли не четверть века, не перенес утраты и умер вскоре после войны [Метельский 1974, 52].

Дакладная дата смерці М. Ц. Крэмнева пакуль не ўстаноўлена. Можна меркаваць, што ён памёр прыкладна ў 1950-х гг. і быў пахаваны на бліжэйшых могілках – Уздзвіжанскіх (Воздвиженское кладбище)¹.

Спіс выкарыстаных крыніц

Адрес-Календарь – Адрес-Календарь Стародубского уезда Черниговской губернии на 1914 год / Календарь Черниговской губернии... на 1914 год (простой). Год изд. 28-й. – Чернигов, 1913. «Секретарь – Моисей Тихонович Кремнев, мещ.»; Адрес-Календарь Стародубского уезда Черниговской губернии на 1915 год / Календарь Черниговской губернии на 1915 год (простой). Чернигов, 1914. – С. 293. «Секретарь – Моисей Тихонович Кремнев»; Адрес-Календарь Стародубского уезда Черниговской губернии на 1916 год / Календарь Черниговской губернии на 1916 год. – Чернигов, 1915. – С. 301. «Делопроизводитель – Моисей Тихонович Кремнев».

Библиотека – Библиотека и Г. В. Метельский / Официальный сайт МБУК «Стародубская центральная библиотека» [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: <http://starodubbiblioteka.ru/2013/06/27/biblioteka-i-g-v-metelskij/> – Дата доступу: 27.06.2013.

Календарь – Календарь Черниговской губернии. Учитель Стародубского приходского училища Моисей Тихонович Кременев (1899, с. 36; 1900, с. 140), Моисей Тихонович Кремнев (1904, с. 193; 1903, с. 182; 1906, с. 197).

Ковалева – Ковалева, С. И. Вклад личных библиотек в развитие книжной культуры провинции / С. И. Ковалева / Брян. обл. науч. универс. б-ка им. Ф. И. Тютчева [Электронны рэсурс]. –

¹ Могілка на вуліцы Чырвоных Партизан (або Уздзвіжанскія могілкі) (Расія, Бранская вобласць, Старадубская муніцыпальная акруга, Старадуб, вуліца Чырвоных Партизан, 40).

Рэжым доступу: https://libryansk.ru/files/project/chtenie_i_vremya_2016/text/kovaleva.pdf. – Дата доступу: 24.06.2016.

Кременев – Кременев М. Т. – учитель в Стародубском городском приходском училище, 1890-е гг. / Унеча [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://offtop.ru/radimich/v17_705698_2.php. – Дата доступу: 24.06.2016.

Метельский 1969 – Метельский, Г. В. Скрещенные стрелы : роман / Г. В. Метельский. – Вильнюс : Vaga, 1969. – 422 с.

Метельский 1974 – Метельский, Г. В. Листья дуба: Повесть о родной стороне / Г. В. Метельский. – Изд. 2-е, доп. – М. : Мысль, 1974. – 255 с. с ил.; 8 л. ил.

Памятная Книжка – Памятная книжка Киевского учебного округа на 1901 год. Ч. IV : Черниговская губерния / Упр. Киев. учеб. округа. Киев, 1901.

Петрущенко, 1999 – Петрущенко З. В. Из истории библиотек Стародубского района. Стародубская централизованная библиотечная система (Брянская область) История библиотек и библиофильства в Брянской области : межгос. науч. - практ. конф. / Брян. обл. науч. б-ка им. Ф. И. Тютчева. – Брянск, 1999. – С. 179–185.

Пусь 2012 – Пусь, В.М. Революционные события 1905–1907 гг. в Стародубском уезде / В. М. Пусь // Сб. ст. и материалов науч.-практ. истор.-краевед. конф. «Брянский край в XX в.: общество, политика, экономика» / под общ. ред. М. В. Брянцева, А. М. Дубровского, Е. В. Киселевой. – Брянск : Тип. Карат, 2012. – С. 53–59.

Путеводитель 2013 – Путеводитель по фондам архивно-рукописных материалов / Всероссийское Музейное объединение Музыкальной культуры имени М. И. Глинки. – Вып. 3. – М., 2013. – 300 с.

ПРЫКАЗКІ З РУКАПІСУ М. КРЭМНЕВА 1901–1905 гг.

Сам аўтар-збіральнік акрэсліў назву рукапісу як «Прыказкі», але ж у ім прадстаўлены і іншыя малыя фальклорныя жанры і субжанры. Гэта прыкметы і павер'і, трапныя і ўстойлівыя выразы, прымаўкі і ідыёмы, вітанні, жарты, пажаданні, абразы, праклёны, пагрозы і інш.

У публікацыю ўвайшлі першыя 200 запісаў у арыгінальным выглядзе, з захаваннем граматыкі і пунктуацыі М. Ц. Крэмнева. Толькі некаторыя з іх знайшлі сваё месца ў тамах «Прыказкі і прымаўкі» серыі «Беларуская народная творчасць», але ж большасць публікуецца ўпершыню.

Вывучэнне калекцыі гэтых запісаў адкрывае магчымасць для рэканструкцыі псіхалогіі, сацыяльна-грамадскіх, сямейных і побытавых абставінаў жыцця беларускага вясковага насельніцтва таго часу. Так, цікава назіраць, як у гэтых палявых запісах уздымаюцца глыбокія філасофскія пытанні цяжкага існавання простага чалавека. Парадаксальна, але фактычнае прызнанне несправядлівасці лёсу, прадвызначанасці долі ідзе ў традыцыйнай свядомасці поруч з асуджэннем адчаю і песімізму, з заклікамі смела пераносіць нягоды, з жартамі і падбадзёрваннем. Скрызная тэма сшытка – развагі пра «добрыя» і «дрэнныя» якасці асобы. Безапеляцыйна народная думка асуджае гультайства і п'янства, але ж праслаўляе працавітасць і стрыманасць ва ўсім. Прадстаўленыя ў запісах і, напрыклад, гендарныя стэрэатыпы: вядучая роля мужчыны ў грамадстве таго часу адлюстроўваецца ў кпінах над «прыроднай» немагчымасцю жанчыны паспяхова займацца «мужчынскімі» гаспадарчымі заняткамі; пры гэтым падкрэсліваецца найважнейшая роля жанчыны ў выхаванні дзяцей (нават указваецца на існаванне прамой сувязі паміж паводзінамі маці і праекцыяй будучыні, паспяховай ці наадварот, дзіцяці), і дабрабыту сям'і цалкам.

Немагчыма не адназначыць разнастайнасць і багацце моўных стылістычных сродкаў, прадстаўленых у рукапісе. Асаблівую каштоўнасць дадае імкненне Маісея Ціханавіча перадаць асаблівасці дыялектнага маўлення інфармантаў.

Надрукаваныя ў акадэмічным томе «Прыказкі і прымаўкі» прыводзяцца з адпаведнай адсылкай.

Пагаворкі

1. Абыбъ бѣда, а шія будзець. Говорятъ шуточно, если кто жалуется на недостатокъ денегъ на необходимыя потребности.

2. Абы-якъ пришло, легко й зъ рукъ сышло. Говорятъ о расточительности получившихъ богатое наслѣдство или лёгкій доходъ.

3. Авдзей усё межэ людзей. Насмѣшка надъ безстыднымъ посѣтителемъ бесѣды и угощений, безъ всякаго приглашенія со стороны хозяина: иногда и самъ о себѣ говорить для юмора гость, нечаянно попадая на угощение.

4. Айdzе грѣхъ, там і спасенне [ПП 2, 172].

Айdzѣ грѣхъ, тамъ и спасенне. Говорятъ съ юморомъ въ случаѣ нарушенія какихъ-либо правилъ или при упрекѣ въ проступкѣ.

5. Айdzѣ кривы ни ложки, тамъ правды ни крошки. Отъ дальняго родственника нельзя ожидать заступничества и расположения.

6. Айdzѣ куцо (или коротко), тамъ и рвецца. Говорятъ при многихъ неудачахъ, препятствіяхъ, недостаткѣ времени и проч.

7. Айdzе павъ, там и пропавъ. Говорятъ въ укоръ любящимъ забавляться тамъ, куда посланы.

8. Айdzѣ привыкъ, чорце? – А въ балоцѣ. Привычка привязываетъ человека къ мѣсту, несмотря на мѣстныя невыгоды.

9. Айdzѣ пьюць, тамъ и ллюць. Говорятъ в извиненіе проливающему изъ рюмки водку.

10. Айdzѣ своё воко не добáчиць, тамъ ворокъ плациць. Говорятъ въ упрекъ за недосмотръ и оплошность.

11. Айdzе рубаюць, а куды трэскі ляцяць [ПП 2, 480].

Айdzѣ сѣкуць, а куды трески лецяць. Говорятъ, если кто, говоря объ одномъ, намекаетъ о другомъ, или если отвѣтственность падаетъ не на виновнаго.

12. Айdzѣ трепачи трепали, тамъ и дзенижки пропали. Говорятъ не столько о воровствѣ, сколько о безнадѣжности получить потерянное.

13. Айdzѣ чортъ самъ неймець, тамъ бабу пашлець. Говорятъ если отъ вмѣшательства женскаго пола дѣло принимаетъ дурной оборотъ.

14. Али панъ, али пропавъ. Говорятъ, одобряя рискъ. Или полковникъ или покойникъ.

15. Альбо йграй, альбо гроши отдай. Говорятъ полушутливо, если кто уклоняется отъ условій.

16. Альбо хорошо йграй, альбо скрипку побью. Шуточный упрекъ, если кто дурно поётъ или говоритъ неприличности. Скрипка здесь разумѣется уста, губы.

17. Андрей Кузьмѣ родный Хведаръ. Умная галиматія в насмѣшку на счётъ хвальныхся небывалымъ родствомъ съ почётнымъ человѣкомъ.

18. Андрей усихъ мудрѣй. Насмѣшка надъ самохваломъ.

19. Ани вухнувь, ани рухнувь. Говорятъ, если кто безъ всякаго вниманія принялъ чѣ-либо благодареніе.

20. Ани гарѣлаго шѣлега¹ нема. Говорятъ о крайне бѣдномъ.

21. Ані пык, ні ў зуб калапнуць [ПП 1, 222].

Ани пыкъ, ни въ зубъ колопнуць; букв. ни табаку, ни хлѣба. Говорятъ, выражая совершенный недостатокъ запаса или средствъ къ чему.

22. Арцель атаманомъ красна. Похвала весельчаку въ бесѣдѣ.

23. Атавка – сѣну прибавка, да неумѣвъ скосиць Савка. Говорятъ съ насмѣшкою, если кто не умѣлъ воспользоваться выгоднымъ случаемъ.

¹ Шѣлег (стар. «шляг») – 1/8 доля медной копейки (Беларуска-расійскі слоўнік / укл.: М. Байкоў, С. Некрашэвіч). Менск : Дзярж. выд-ва Беларусі, 1925. Факсімільнае выданне. Менск : Нар. асвета, 1993.

24. Аци, аци, да нечего даци. Шуточное прывітствіе гостю, прыедзшему во время обѣда и говорящему: хлѣбъ-соль; или шуточный отвѣтъ на требованіе благодарности.

25. Ацями не отбудзешъ. Говорятъ шуточно, намѣкая на матеріальную благодар- ность вмѣсто словесной.

26. Баба кочергу мѣняла, три дни гуляла. Шуточное приглашеніе къ складочной попойкѣ при какой-либо сдѣлкѣ.

27. Баба съ колѣсъ, колѣсамъ легче. Говорятъ, если кто отказывается отъ предлагаемой помощи.

28. Бабскій ладъ, или бабскій строй. Говорятъ при неудачномъ распоряженіи по хозяйству, особенно при вмѣшательствѣ женщины.

29. Бабскіе сѣнцы нийдзѣ не стояць. Женщина худая распорядительница.

30. Базиканнемъ¹ работы не зробиш. Упрѣкъ говорливому работнику.

31. Байбусомъ² вырость, да ума не вынесъ. Великъ, да глупъ.

32. Балазѣ тому жиць, чія бабка умѣецъ ворожиць. Насмѣшливо говорятъ насчетъ того, который, гордясь благопріятствующими обстоятельствами, дѣлаетъ замѣчаніе насчетъ бѣдности другого.

33. Балевали, покуль голы стали. Упрѣкъ тѣмъ, которые разгульною жизнью дошли до нищеты.

34. Балмошная матка, балмошное й дзицятко. Худой примѣр матери заразителенъ для дѣтей.

35. Барджэй, да не хапайся дужа [ПП 1, 180].

Барджѣй, да не хопайся дужо. Говорятъ насмѣшливо неповоротливому, заставляя его тѣмъ быть поворотливѣе.

36. Батура, сабачча натура. Говорятъ на лгуна и обманщика.

37. Бацька нехай ѣдзиць ораць, его кони знаюць, а я пойду въ корчму, мене людзи чекаюць. Такъ изображаютъ положеніе отца, состоящаго на попеченіи сына. Сравни посл. Укороци Боже вѣку, чимъ-си сѣсць на дзѣццкую опеку.

38. Бацька твой хлѣвы запиравъ, коли коней кравъ. Шуточно говорятъ въ упрѣкъ тому, который по неосторожности оставляетъ за собою дверь непритворенною.

39. Бацькино дарованне на снѣданне, а маткино на обѣдъ. Говорятъ шуточно на счетъ какого либо подарка.

40. Баця мой, ешъ хлѣбъ свой. Шуточный отказъ въ просьбѣ.

41. Баченнемъ жорова не поймаешъ. Упрѣкъ тому, кто смотритъ тамъ, гдѣ нужно дѣйствовать.

42. Бачиць воко, гдзѣ печецца коко³. Говорятъ о человѣкѣ сметливомъ.

43. Бачиць воко, да лежиць високо. Глазъ видитъ, да зубъ неимѣтъ.

44. Бачъ, які пан тороватый⁴: самъ раки поѣвъ, а юшку убогимъ отдавъ. Насмѣшка надъ расчѣтливимъ черезъ чуръ.

¹ Базіканне – пустаслоўе, балбатня (Словарь бѣлорускаго нарѣчія сост. И. И. Носовичъ / Изданіе Отдѣленія Русскаго языка и словесности Императорской Академіи Наукъ. – Санкт-Петербургъ. 1870. – С. 12).

² Бэйбус.

³ Кока (дзіцяч.) – яйка (Беларуска-расійскі слоўнік / укл.: М. Байкоў, С. Некрашэвіч. Менск : Дзярж. выд-ва Беларусі, 1925. Факсімільнае выданне. Менск : Нар. асвета, 1993).

⁴ Тараваты (руск. «тороватый») – шчодры (Толковый словарь русского языка: Т. 4 : С – Яшурный / гл. ред. Б. М. Волин, Д. Н. Ушаков; сост. В. В. Виноградов, Г. О. Винокур, Б. А. Ларин, С. И. Ожегов, Б. В. Томашевский, Д. Н. Ушаков; под ред. Д. Н. Ушакова. М. : Гос. изд-во иностр. и нац. слов., 1940. С. 52).

45. Бездзельно жиць, толькі землю цяжэліць. Наставленіе жывіць чэстна.
46. Безъ Бога ни до порога. Безъ Бога и не ступишь.
47. Безъ запасу ни часу. Похвала імѣющему всё въ готовности.
48. Без капусты животы пусты. Простолюдины любяць кіслымъ кушаньемъ на-
чинать обѣдъ или ужинъ и въ особенности капустою.
49. Без приказки и зъ лавки не звалицца. Говорять о такіхъ даровитыхъ, которыя
каждый случай, каждое слово другога сопровождають смѣшными, кстаті употреб-
лёнными поговорками.
50. Безъ худá не выдаць добра. Испытываемыя несчасція наўчають цѣнить добро.
51. Без штуки не ступиць. Говорять на счѣтъ такіхъ, которые разными выходка-
ми и увѣртками любяць озадачивать другихъ.
52. Берешь коровку, бери жъ и верёвку. Маловажная награда не удовлетворяетъ
великой обиды. Потерявши большое, нечего жалѣть меньшее.
53. Би кота, не би кота. Говорится насчѣтъ непостояннаго въ своихъ сужденіяхъ
или дѣйствіяхъ.
54. Билинь-билинь, на тарелцѣ блинъ. Церковному причту со всего доходъ.
55. Би, панъ заплациць. Говорять насмѣшливо на счѣтъ неосторожнаго обхожде-
нія съ посудою.
56. Битому собацѣ кія не показывай. Говорять насмѣшливо, если кто изъ боязни
не хочеть приступить къ дѣлу, опасному по его мнѣнію.
57. Битый часть забавлялся. Значить замедлилъ долгое время.
58. Благаславі, Хрыстос, калі так прышлось [ПП 2, 158].
Благослови Христокъ, коли такъ пришлось. Говорять, рѣшаясь на что либо важ-
ное, или для юмора, при незначительномъ обстоятельстве.
59. Блазенскій вѣк, блазенская й гульня. Поговорка о забавахъ дѣтей. Но гово-
рятъ съ сарказмомъ, если возрастные и особенно старики поступають неприлично.
60. Близо выдаць, да далёко дыбаць. Говорять объ отдалённости, а болѣе о за-
труднительномъ исполненіи какого-либо дѣла.
61. Блѣдный, якъ пятакъ мѣдный. Насмѣшка надъ краснощокимъ.
62. Блюdzi полцинку про злую гадзинку. Блюди денежку на чѣрный день.
63. Богатаго не распознаешъ отъ тороватаго. Насмѣшливо говорятъ на счѣтъ
очень щедраго при незавидномъ состояніи.
64. Богатому жаль корабля, а бѣдному кошеля. Говорять, если кого бѣднаго упре-
кають въ печали о маловажной потерѣ.
65. Богатому красць, а старому лгаць. Говорять въ той мысли, что перваго нельзя
подозрѣвать въ воровствѣ, а послѣднему нельзя не вѣрить.
66. Богатому чѣртъ дзѣцей колышиць. Богатому всё удаётся.
67. Богатъ Авдзей, повна хата дзѣцей. Говорять шуточно о маломъ состояніи мно-
госемейнаго.
68. Богатъ Цимошка: собака да кошка. Насмѣшка надъ бѣднымъ, хвляющимся
своимъ незавиднымъ состояніемъ.
69. Богаты ци будзешъ, да и голодны не будзешъ. Отзывъ гостепріимнаго хозяина
при намѣкахъ объ излишнихъ на угощеніе расходахъ.
70. Бога хвали, да й чѣрта не гнѣви. Наставленіе, чтобы непріятеля не раздражать.
71. Боглайка¹ николи не будзецъ хазяйка. Лѣнивая къ хозяйству неспособна.

¹ Баглайка – жанчына непучэвая і лянiвая, любiць спаць доўга (Словарь бѣлорускаго нарѣчiя / сост. И. И. Носовичемъ. СПб. : Тип. Императ. Акад. наукъ, 1870. С. 28.

73¹. Богъ видзиць, хто кого обидзиць. Говораць обиженныя.

74. Богъ висока, а царъ далёка. Съ жалобою гавораць притѣсняемыя, значаю, што імъ трудна іскаць зашчыты.

75. Бог гордых з неба скидаець [ПП 2, 343].

Богъ гордыхъ зъ неба скидаець. Говораць процівъ гордыхъ.

76. Бог ламаў да і нам даваў [ПП 2, 155].

Богъ ломаў да і нам даваў. Говораць, ломая хлѣбъ на скоро.

77. Богъ не гуляець, а добро прэмѣраець; у аднога возьмець, а другому дасць. Говораць пры разгаворѣ абъ абѣднѣвшемъ богачѣ.

78. Бог не гуляець, многа палатна маець, ды багатым торбы прыгатаўляець [ПП 2, с. 149].

Богъ не гуляець, много полотна маець, да багатымъ торбы прыгатовляець. Насмѣшка надъ проматавшымъ богатае імущество.

79. Боже помози, а ты, челоўчэ, не лежи. Побуждэнне не лѣніцца.

80. Блонкі² свое протри. Говораць тому, хто не замѣчае знаходзячагася перадъ яго глазуі прадмета.

81. Болото не бываець безъ чорта. Доходное мѣсто не бываець праздно.

82. Большему коню большій хомутъ. На старшага болѣ возлагаеця.

83. Борисе, Борисе, самъ боронися. Отвѣтъ на угрозы. Пословица напамінаець што-то історыіскае, і полагаець слоўна, указываець на св. Бориса ілі Бориса Годунова, пры нашэсціі Грышкі Отрепьева.

84. Барышы хорошы на чужіе грошы. Всякъ любіць пагуляць на чужой счѣт.

85. Борах спіць, а щасце само к яму пад вароты лѣзець [ПП 2, 423].

Борохъ спіць, а щасце само к яму пад вароты лѣзець. Говораць шутліва, еслі кому счастье благопріятствуець безъ всякой яго заботы. Пословица указываець на евреевъ, котрымъ ночью прыносяць воровскія вещи.

86. Брат на ліпе драт [ПП 2, 141].

Братъ на ліпѣ дратъ. Говораць насмѣшліва, еслі хто безъ всякаго родства называець другога братамъ съ намѣрэннемъ поживіцца отъ него.

87. Бринды бьець. Говораць на нічѣмъ незнаятаго челоўчка, теряющаго нужное время на безпольныя занятія. Бринды (собственно отъ бринкаць – бренчать) значить губы, котрымъ дѣти іграють, забавляя другъ друга.

88. Бровъ колесомъ, і сопель подъ носомъ. Шутлівая похвала дѣвицѣ, особенно, когда красоту ея хваляць другіе.

89. Будзецъ кій, да не такіі. Говораць въ разныхъ случаяхъ, особенно недовольному предлагаемымі прадметамі, въ наждѣ на будучее.

90. Будзецъ пора, вырасцець трава. Угроза, ілі наставленне терпѣліва іждатъ плода трудовъ своихъ. Не надобно терять нажды.

91. Будзь здорова, якъ корова, а плодна, якъ свиння. Шуточное поздравленне невѣстѣ.

92. Будзь першъ выслухачымъ, а потымъ повѣдачимъ. Говораць, еслі кто молодой не кстаті пересѣкаець разгаворъ старшаго.

93. Бурносъ подъ носъ. Говораць, еслі кто ворчаньемъ выражаець ропотъ.

94. Бусенькі, бусенькі, обѣ галюсенькі. Носмѣшліва гавораць на счѣтъ женящихся по любви, безъ всякаго состоянія.

¹ № 72 адсутнічае ў арыгінале.

² Блонкі – вочы (Нарысы гісторыі беларускага мовазнаўства XIX стагоддзя : дапам. Мінск : БДУ, 2020. С. 176).

95. Бывъ и въ колѣ и въ мялѣ. Говорять о бывшемъ въ разныхъ обстоятельствахъ жизни.

96. Бывъ квасъ, да не было васъ; а якъ стали квасины, тогды и васъ черци вносили. Когда дѣла было много, тогда не было помощниковъ, а подъ конецъ явились. Бѣдный и несчастный всѣми какъ чужой и незнакомый; но если посчастливится ему, то много найдётся друзей.

97. Быў на мяду, абліў мёдам бараду [ПП 1, 393].

Бывъ на меду, обливъ мёдомъ бороду. Насмѣшливо говорятъ если кого поколотили до крови въ шинку.

98. Бывъ то конь, да зѣздзівся. Говорять о такихъ лицахъ, которыя въ молодости были предприимчивыми, имѣли силу и много сдѣлали важнаго, но подъ старость измѣнились во всѣмъ.

99. Бывъ час, коли дзѣвки любилі и насъ. Воспоминаніе о быломъ счастіи.

100. Была б галава на плячах [ПП 2, 232].

Была бъ голова на плечахъ. Говорять, убѣждая не печалиться о потерѣ.

101. Были цили да вылеѣли. Поздно хватился за умъ.

102. Быць бычку на лычку, а цѣлочцѣ на веревочцѣ. Чему быть, того не миновать.

103. Бѣгаецъ, якъ мышъ обсмаленая. Говорять на счёт того, который бесполезно и безтолково мечется съ угла въ уголъ, при мнимой опасности.

104. Бѣгучаго вовка добре и за хвостъ поймаць. Говорять на счёт уклоняющагося отъ платежа долга, имѣя въ виду, что и малое взысканіе хорошо.

105. Бѣда не по лѣсу, а по людзямъ хадзиць. Говорять, утѣшая и убѣждая терпѣливо переносить горе, по примѣру многихъ несчастныхъ.

106. Бѣда по бѣдзѣ, якъ по ниточцы, идзе. Говорять, если одновременно или одно за другимъ слѣдуютъ несчастныя приключенія.

107. Бѣда, якъ дуда; станеш дуць, слѣзы сами йдуць. Говорять для развеселенія при разсказѣ о несчастіи.

108. Важишь на рыбку, важъ и на юшку. Не должно жалѣть расходовъ на мало-важные предметы, когда отъ нихъ зависить успѣхъ въ большемъ. Не должно пренебрегать мелочными обстоятельствами, когда онѣ относятся къ существу важнаго для тебя дѣла.

109. Варвары ночи урвали. Отъ св. Варвары, т.-е. съ 4 декабря, полагають простолюдины уменьшеніе ночи.

110. Великій воръ (мехъ), да малый зборъ. Великъ приходъ, да малъ доходъ. По огромности предмета нельзя судить объ огромной отъ него пользѣ.

111. Великъ пень, да дурень. Говорять въ родѣ упрёка человеку возрастному, допустившему какую либо непростительную ошибку.

112. Вялік пірог, да ў сярэдзіне плох [ПП 2, 214].

Великъ пирогъ, да въ середзинѣ плохъ. Говорять о предметахъ, которыхъ внѣшность обманчива.

113. Весна не мясна́, а восень не молочна. Весной скотъ худъ, а осенью коровы перестаютъ давать молоко.

114. Весною коробъ воды, да ковшъ грязи, а восенню ковшъ воды, да коробъ грязи. Замечаніе о весеннихъ и осеннихъ дождяхъ.

115. Весною лѣсъ одзѣницца, а восенню нивись гдзѣ подѣницца.

116. Взавъ кабалу на свою голову. Чужіе хлопоты несносны.

117. Видзень соколь по полѣту, а сова по взгляду.

118. Видзиць корова, што на повёці солома. Глазъ видить, да зубъ неймётъ.

119. Видзевъ Бог, што не давъ свинни рогъ. Говорять насмѣшливо, если гордому не удаётся достигнуть старшинства, или если мстительный не имѣетъ средствъ вредить другимъ.

120. Вильнувъ языкомъ, якъ сабака хвостомъ. Говорять въ упрёкъ не сдержавшему своего слова.

121. Унясець нячыстая, не вынесець і Прачыстая. [ПП 2, 164]

Внесець нечыстая, не вынесець и Пречистая. Попавшему въ бѣду плоха надежда на защиту приятелей.

122. Вовкъ дорогу перебѣгъ. Значить счастье встрѣтило. Простой народъ вѣритъ, что волк, перебѣгшій дорогу, предвѣщаетъ счастье, а заяцъ или лисица несчастье.

123. Во время оно была коза у Мирона. Говорять насмѣшливо, если кто съ жаромъ напоминаетъ о давно прошедшихъ обстоятельствахъ.

124. Возися, якъ зъ дудою. Говорять съ неудовольствиемъ на такихъ взрослыхъ людей, которыхъ, по лѣности или малоспособности, нельзя ни къ чему приучить или сбыть съ рукъ, если дѣвица.

125. Воронъ куды ни леѣць, усюдыхъ гайно клюваць. Упрёкъ за неудачное выполнение чего либо. Дуракъ вездѣ дуракъ.

126. Ворочаецца, якъ медзвѣдзь. Говорять въ упрёкъ неповоротливому.

127. Вот тобѣ на! Не ходи одна. Говорять шуточно при какомъ либо непріятномъ для другого случаѣ. Вотъ тебѣ бабушка Юрьевъ день.

128. Вотъ тобѣ хомутъ и дуга; а я тобѣ не слуга. Отказъ во многихъ случаяхъ, особенно въ сватовстве.

129. Вочамъ не вѣрь, да къ роту (рту) примѣрь. Шуточно убѣждаютъ гостя кушать, когда онъ отказывается отъ предлагаемаго.

130. Вочы па яблыку, а галава з арэх [ПП 2, 205].

Вочи по яблоку, а голова съ орѣхъ. Говорять шуточно, насмѣхаясь надъ чьею-либо нескладностью.

131. Вочми свѣиць треба. Значить: приходится терпѣть стыдъ за что-либо или за кого-либо.

132. Вочче нашъ! Бацька вашъ курей кравъ, подъ печь ховавъ; дзѣци сказали, бацьку звязали. Говорять насмѣшливо и болеѣ для юмора, если кто изъ отцовъ, самъ не зная молитвъ, не учить дѣтей своихъ молиться Богу.

133. Впросилися злыдни на три дни, а въ три годы не выживешь. Говорять съ укоромъ или рогомъ о гостѣ, наскучившемъ своимъ частымъ посѣщениемъ или долговременнымъ гощениемъ, или о бобылѣ, досаждающемъ хозяину, или о неутомномъ, неуживчивомъ квартирантѣ, или даже о продолжительной болѣзни.

134. Вси бобры добры, одна выдра, лихо, её бери. Соответствуетъ пословицѣ: Всѣ люди, какъ люди; одинъ чортъ въ колпакѣ.

135. Вси мои зборы – лапци да оборы. Говорять на счётъ бѣдности или скорой готовности въ путь.

136. Вси черци одной шерсци. Говорять на людей однохарактерныхъ, одного ремесла, общества, шайки, нравственности.

137. Вскинули на бублики. Говорять насмѣшливо наказанному за что-либо.

138. Встань, бѣда, не лежи. Говорять при возобновлении какого-либо шумного неудовольствия или когда произойдѣтъ какое-либо буйство.

139. Всьмъ по семь, а коренному восемь. Говорять насмѣшливо, если кого наказали строже другихъ.

140. Всьм по семь, а хозяину восемь, што хорошо просиць, а хозяйшкѣ дзевяць, што хорошо дзѣлиць. Говорять для юмора, въ родѣ благодарности за радушное угощеніе.

141. Всякій гад на свой ладъ. Всякій хочеть дѣлать по своему.

142. Всякій горнець не отъ себе, а къ собѣ. Всякъ любить прибыль.

143. Всякій грошъ хорошъ. И малый доходъ пріятенъ.

144. Всякій чортъ на своё коло воду цягнецъ. У Бѣлоруссовъ есть повѣрье, что всякая мельница и даже всякое мельничное колесо имѣеть своего отдѣльнаго покровителя чорта. Пословица говорится при замѣчаніи, если кто склоняеть ходъ дѣла въ свою пользу.

145. Вужака не укусиць, коли Богъ не попустиць. Говорять противъ угрозъ.

146. Въ глинтъ копейка не гине. Расходы на обработку и удобреніе земли не пропадаютъ.

147. Во дворѣ хочъ не уѣжно, дакъ улѣжно. Отзывъ работниковъ при наймѣ.

148. Въ добромъ мѣсце лежиць. Говорять, если хорошая вещь валяется.

149. Въ доугу, якъ въ шовку. На брюхѣ шёлкъ, а въ брюхѣ щёлкъ.

150. В кулакъ затрубишь. Значить: заплачешь, утирая кулакомъ слёзы.

151. У лазу пашоў [ПП 1, 497].

Въ лозу пошовъ. Значить: ушёлъ от рекрутскаго набора.

152. Въ міру, якъ на большомъ пиру, хто скачець, а хто плачець. Говорять, если кто въ рискованномъ дѣлѣ потерпелъ неудачу при выигрышѣ другихъ.

153. Въ одзинъ духъ говоруць. Значить говорить согласно одинъ съ другимъ.

154. Въ одной шкурѣ не звѣкуешь. Въ одинаковомъ положеніи не можетъ человекъ прожить.

155. В полѣ двѣ воли. Говорять особенно о рабочихъ, находящихся на полевой работѣ безъ хозяина.

156. Въ своей хаць и вуглы помогаюць. Въ своёмъ домѣ всякъ смѣлѣе.

157. Въ своёмъ краю, якъ въ раю.

158. У чужыхъ рукахъ пірогъ вялік [ПП 2, 264].

Въ чужихъ рукахъ пироги велики. Говорять противъ зависти.

159. Въ чужой церквѣ не поправляй свѣчей. Не вмѣшивайся въ чужія дѣла.

160. Выбачай кума на пироги. Отказъ въ просьбѣ, особенно неумѣренной.

161. Вывеў воўка з лесу [ПП 1, 61].

Вывевъ вовка зъ лѣсу. Опаснаго накликалъ человека.

162. Выкировичся съ печи на лобъ. Не ловко повернувшись, упалъ съ печи лбомъ. Говорять при двойной неудачѣ въ хозяйственныхъ оборотахъ.

163. Вымету разкомъ, а выведу возкомъ. Насмѣшка надъ хозяйкою, не любящею чистоты въ избѣ.

164. Выплюнувши не подымешь слюны. Сказаннаго не возвратишь назадъ.

165. Выскочивъ, якъ Пилипъ съ конопель. Не кстати вмѣшался въ дѣло.

166. Высохъ, якъ медзвѣвжа лапа. Несмѣшка надъ притворно больнымъ.

167. Выткнувъ языкъ свой. Проболтался.

168. Вѣкъ сживъ, а вума не наживъ. Упрѣкъ, если старикъ, неблагоразумно поступающій, получилъ неприятность.

169. Вѣра померла. Говорять въ видѣ отказа дать на вѣру.

170. Вѣтрамі подшыты. Говораць на непастаяннага ў сваёмь словѣ или вѣдучага непастаянную жыць.

171. Вѣтры гоняюць. Говораць о томь, хто не сідзіць дома за дѣломь.

172. Гаврыло змазаў рыло. Говораць на нярыху.

173. Гавь, да й зубы сцявь. Говораць неустойчывому ў словѣ, или пры уликі во лжі, или пры неісполнівшихся угрозамь чьіхь-лібо.

174. Гвалтамь узяць возьмѣць, а даць не дасі. Насільнага блagodѣянiя нѣць.

175. Дзе любяць, там не ўчашчай, а дзе не любяць, там і нагою не накладай [ПП 1, 395].

Гдзѣ любяць, не вчашай; а гдзѣ не любяць, і ногою не накладай. Наставленіе стариковь меншэ расхажываць по гостямь, а болѣе займацца работою ў домѣ.

176. Гдзѣ многа нянекь, тамь часта дзіця безносе. Упрѣк, если случіцца неўдача оть вмяшательства другіхь ў чьѣ-лібо распаражэнне.

177. Гдзѣ прыбыль, тамь помогачіхь гібель.

178. Дзе проста, там ангелаў сто, а дзе шмат зацей, там сто чарцей.

Гдзѣ проста, тамь ангеловь со сто; а гдзѣ многа зацѣй, тамь сто чарцей. Говораць ў похвалу прастодушію, или если хазяін безь всякіхь затѣй, чістосердечно прымаець гостей.

179. Гдзѣ сѣвь, тамь і прыкіпѣвь. Говораць, если хто лѣннй пры ісполненіі порученіі, или долго забавляецца тамь, куда послань.

180. Гэтага цвѣту па ўсяму свету [ПП 2, 26].

Гэтага цвѣту по всемь свету. Говораць о выборѣ дѣвіцъ-невѣсть.

181. Гетому танцу не будзець канца. Говораць, если непрыятное дѣло пратягиваецца, какь бы нарочно; или возобновляецца пражняя ссора.

182. Гэта толькі почінь. Угроза далнѣйшымі непрыятнасцямі.

183. Гето усімь людзямь, і мы тамь будземь. Говораць шуточно, пры разгаворѣ о чьей-лібо смерці.

184. Гіжъ¹ на яго напавь. Говораць, если хто прыходіць ў ярость.

185. Глухіі не каженъ чуець. Насмѣшка надь недослышывшымь.

186. Глядзіць, якь вовкь на козу. Смотріць сь лукавою цѣлью.

187. Глядзіць, якь аблізаныі. Говораць на прыстыжэннаго.

188. Гнілыі товарь. Говораць хазяева о дѣвіцахь, разумѣя, что іхь нужно сьбываць сь рукь.

189. Говорівь бы, да ротъ замазань. Говораць тому, хто ў оправданіе своѣ нічога не можаць сказаць.

190. Говорівь бы коток (котікь), да языкъ короток. Здѣсь разумѣецца боязнь отвѣтственности за лішнее слово передь сільнымь.

191. Говорюць, гомонюць, а не знаюць, ў якой царкві звонюць.

192. Годзіна годзінѣ і годъ году розь. Время ізмѣнчыво.

193. Голова сама не помніць, што лопочиць. Говораць о томь, хто несѣць всякіі вездорь.

194. Головою стукнісь. Говораць ў досадѣ, если хто сільно стучіць ў дверь.

195. Голодному на умѣ хлѣбь, а пьяному хмѣль. Насмешлівое замѣчаніе, если кто сь намѣрненіемь заводіць рѣчь о томь, что для него інтэресно.

196. Голосокь, якь тоненькіі волосокь. Несмѣшлівая похвала дурно или піскліво поюшаму.

¹ Гіж – тое ж, што і «машкара», «гнюс» (Жывѣльны свет : тэматычны слоўнік / склад. В. Дз. Астрэйка і інш.; рэд. Л. П. Кунцэвіч, А. А. Крывіцкі. Мінск : Беларус. навука, 1999. С. 99).

197. Голь якъ колъ. Голь, какъ перстъ.

198. Голь, якъ бичъ, а восцеръ, якъ мечъ. Нищъ и дерзокъ.

199. Гомониць голова не болиць. Словесная ссора не столько вредна, сколько драка. Брань на вороту не висить.

200. Горе научиць глядзѣць къ горѣ. Горе и безбожнаго заставить обратиться къ Богу.

Спіс скарачэнняў

ПП 1 – Прыказкі і прымаўкі : у 2 кн. / [склад., сістэм. тэкстаў, уст. арт. і камент. М. Я. Грынблат; рэд. А. С. Фядосік]. – Мінск : Навука і тэхніка, 1976. – Кн. 1. – 560 с. (АН БССР ; Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору. Белар. нар. творчасць).

ПП 2 – Прыказкі і прымаўкі : у 2 кн. / [склад., сістэм. тэкстаў, уст. арт. і камент. М. Я. Грынблат; рэд. А. С. Фядосік]. – Мінск : Навука і тэхніка, 1976. – Кн. 2 – 616 с. (АН БССР. Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору. Белар. нар. творчасць).

Да друку падрыхтавала Аліна Высоцкая

БЕЛАРУСКІ ФАЛЬКЛОР У ЗАПІСАХ ЗОСЬКІ ВЕРАС

У гісторыі беларускай культуры ёсць колькі яркіх асобаў, вядомых сваёй асветніцкай, навуковай дзейнасцю і ў той жа час асаблівай прыхільнасцю да народнай культуры. Сярод іх Людвіка Сівіцкая-Войцік, больш вядомая як Зоська Верас. Праз усё жыццё яна пранесла замілаванне і павагу да прыроды роднага краю, падмацаваную зусім канкрэтнымі і выніковымі справамі – актыўна займалася вывучэннем расліннага свету і доглядам за пчоламі. У жніўні 1934 г. яна ўклала і выдала першы беларускі часопіс для пчаляроў «Беларуская борць», арганізавала «завочныя курсы па зборы і продажы лекарскіх зёлак». «Беларуска-польска-расейска-лацінскі батанічны слоўнік» Зоські Верас да гэтага часу не страціў свайго навуковага значэння.

Людвіка Сівіцкая-Войцік досыць увагі надавала адукацыі і выхаванню ў беларускім кірунку, выдавала часопіс для дзяцей «Заранка». У гэтым плане ўяўляецца важным звярнуцца да яе дзейнасці па зборы беларускай народнай творчасці, і найперш дзіцячага фальклору. У Калекцыі фальклорных запісаў аддзела фалькларыстыкі і культуры славянскіх народаў захоўваецца асобная справа (ф. 9, воп. 5, спр. 26) – рукапіс з фальклорнымі тэкстамі і два лісты ў аддзел фальклору. Лісты друкуюцца з захаваннем граматыкі і ўсіх асабліва-сцяў арыгінала.

Паважаная Грамадзянства

Дзякую за ліст, які зрабіў мне сапраўдную прыемнасць. Дагэтуль я спатыкалася толькі з негатыўнымі да фальклору адносінамі. А з гэтым цяжка пагадзіцца, бо ён нашае багацце, якое трэба захаваць дзеля будучыні.

Дзякую таксама за пажаданні плёну. Нажаль да мяне асабіста гэта не адносіцца... я ўжо старая, маю 76 гадоў, з Вільні не рухаюся амаль, так што сабраць што новае не маю магчымасці. Пасылаю яшчэ крыху сваіх старых запісаў, а крыху пачакаўшы знайду і падашлю пару дзесяткаў загадак сабраных сябрамі малодшай секцыі Горадзенскага Гуртка Беларускай Моладзі у 1911–12 гадах.

Што тычыцца арганізацыі збірання матэрыялаў у Гродзеншчыне, то я ўжо зрабіла захады: напісала да настаўніка бел. мовы і літаратуры ў Гудзевічах Мас-тоўскага р-ну, прасіла наладзіць гэта праз вучняў. Што гэта магчыма, ведаю з практыкі. Летась я іх прасіла здабыць крыху запісаў ад былых «бежанцаў» у 1-ую сусветную вайну. Прыслалі мне з запісаў вельмі добра напісаных. Нажаль уся гэтая акцыя, аказалася безкарыснай. Др. гістарычных навук М. Улашчык

дарма стараўся: напісаў уступны артыкул і хацеў некаторыя запісы даць у друк, каб заахваціць усіх былых бежанцаў адклікнуцца і на падставе сабраных матэрыялаў напісаць гісторыю беларускага бежанства, замацаваць гэтыя сумныя старонкі гісторыі нашага народу. Усё дарэмна... ніхто не зацікавіўся, ніхто друкаваць не хацеў. Др. Улашчык зразумела зьнеахваціўся. Сам часу не мае ды і гады ня тыя, каб лічыць толькі на сябе.

Можа і на сядзеньняшнюю маю просьбу Гудзевічы адклікнуцца...

Маю крыху адрасоў і іншых настаўнікаў рупных і энергічных, але асабіста не знаёмых.

Калі б вы такую акцыю лічылі слушнай, то можа гэтыя адрасы прыслаць Вам. Афіцыйная просьба Вашага сэктара мела б большую вагу, чым мае прыватныя лісты.

Паводле мяне, прыцягнуць да гэтай працы школьную моладзь было б карысна і матэрыялаў сабраць можна не так ужо мала і прывучыць моладзь шанавальна сваяе прошлыя, мову, народныя творы...

А як па вашаму?

Буду ўдзячная за адказ.

З павагай, Л. Войцікава.

р. с. Маю пару легендаў: «Скуль ўзяліся пчолы», «Скуль у нас асіны і бярозы» ды «Жаўранак».

Сюжэты народныя, але ў маёй літаратурнай апрацоўцы. Гэта, думаю, ужо нельга залічыць да чыстага фальклору.

28.10.68. Вільня

Паважаная Грамадзянства

Пазаўчора даведалася я, што ёсць праекты выдаць дзіцячы фальклор. Зацікавіла мяне гэта, бо даўно думаю, як выкарыстаць тое, што маю сабрана.

Крыху пры гэтым пасылаю, мо спатрэбіцца...

Маю яшчэ песьні: 1. «Пасеяла лён, лён. Узыйшлі канпелькі...» 2. «Пасеяў дзед рэпу...» 3. «Умру, умру, бабуля...» 4. «Ой, мамачка не магу...»

Недастатак гэтых песьняў – не помню, дзе запісаныя.

Калі будзе магчыма, напішыце мне, ласкава, ці яны патрэбныя і наогул ці патрэбныя матэрыялы, бо я маю магчымасьць наладзіць іх збор у Гродзеншчыне (Мастоўскі р-н), дзе дагэтуль захвалася чыстая беларуская мова.

З павагай, Л. Войцікава.

Варты ўвагі і ліст да Яўгена Петрашкевіча, беларускага самадзейнага кампазітара, настаўніка музыкі, кіраўніка дзіцячага ўзорнага фальклорнага ансамбля «Гарадзенскія дударыкі», надрукаваны ў зборніку «Зоська Верас. Я помню ўсё: успаміны, лісты», які ўклаў Міхась Скобла¹.

¹ Зоська Верас. Я помню ўсё : успаміны, лісты / уклад., прадм. і камент. М. Скоблы. Гародня ; Уроцлаў, 2013. С. 93–95.

Зоська Верас – Яўгену Петрашэвічу
Вёска Новы Двор Сакоўскага навету.
23 кастрычніка 1968 г. Вільня

Паважаны Яўген Канстанцінавіч.

Дзякую за ліст. Сапраўды, паўза была доўгая. Ці не аматар Вы музыкі, якая складаецца з адных паўзаў?

Я рада, што пасылка зрабіла прыемнасьць усёй Вашай сям’і. З прыемнасьцю чытала аб Вашай працы – падрыхтоўцы да дэкады. Жадаю вялікага посьпеху! І Вам, і гр. Я. Хворасту. Апошняму адрас мой, зразумела, дайце, а і мне – яго адрас. Маю да яго паважаную справу. Але не за пару месяцаў, а ўжо зараз...

А да Вас такая справа. У Менску ў Акадэміі навук, у аддзеле фальклёру рыхтуецца да выданьня кніжка «Беларускі дзіцячы фальклёр». Я напісала ліст, паслала ім крыху запісаў (той каток і г. д., што пасылала Вам). Сягодня атрымала ліст. Вельмі добра напісаны, прыгожай, чыстай беларускай мовай. Просьцяць прысылаць як найбольш запісаў – войдуць у кніжку. Паводле мяне, гэта наш грамадзкі абавязак – паслаць як найбольш праўдзівых запісаў, каб не дапусьціць нечага штучнага.

Можа, і Вы пашлеце што са сваіх збораў? Гэта была б сапраўды вялікая карысьць. У Вас запісы захаваюцца для сябе і адначасна войдуць у кніжку. Падумаўце. Добра? Я бы шчыра радзіла...

Нашы запісы з Гродзеншчыны маюць найбольшую вартасьць, бо захоўваюць чыстую народную мову. Вам дасылаю пару дзіцячых песьняў, можа, у Вас іх німа? Я нядаўна дастала і ў Менск дала.

Я Вам пісала, якія маю песьні. Не пасылаю, бо ня ведаю, якія з іх Вам знаёмыя. Як будзеце ўжо мець час і напішаце мне аб гэтым, тады прышлю.

Што тычыцца Вашага прыезду, то калі б ні прыехалі – заўсёды будзем рады. Аб значэньні назоваў напішу другі раз.

Усяго добрага Вам і ўсёй Вашай сям’і. Слава прывітаньні далучае. Л. Войцікава.

Далей друкуюцца фальклорныя творы, якія захоўваюцца ў Фальклорнай калекцыі.

А) Песні

1. Учора казаў да шлюбеньку стаці,
А дзісь едзеш другоі шукаці. (2)

А хоць з’ездзіш ўсю нашу краіну,
То не знойдзеш над мяне дзяўчыну. (2)

А хоць знойдзеш, што галоўка гладка,
Пытай людзей, ці мецена хатка. (2)

А хоць знойдзеш, што ў таночку дрыбіць,
Пытай ў людзей, ці рубчык зарубіць. (2)

А хоць знойдзеш, што хлопчыкі любяць,
Пытай ў людзей, ці сарочку зарубіць. (2)

А хоць знойдзеш на тварык бяленьку,
То не знойдзеш на сэрце міленьку. (2)

1912 г. в. Бяляне Сакольскі павет

2. Гора маё, гора, яшчэ горша будзе,
А хто маё гора гарэваці будзе?

Лета мае, лета, лета маладыя,
Пагубіла я вас без пары такія.

Запрагай, Ясеньку, коні вараняя,
Паедзем даганяць лета маладыя.

Даганілі лета на ліповым мосце,
Вярніцеся, лета, хоць да мяне ў госці.

Ня вернемся мы, не, былі ў цябе ў хаце,
Было маладыя лета шанаваці.

1912 г.

3. Пасеяў дзед рэпу,
Баба кажа: мак, мак!
Няхай так, няхай сяк,
Няхай будзе з рэпы мак.

Пасеяў дзед грэчыну
Баба кажа: пастарнак!
Няхай так, няхай сяк,
Няхай будзе пастарнак.

Як злавіў дзед рыбу,
Баба кажа: рак, рак!
Няхай так, няхай сяк,
Няхай будзе з рыбы рак.

Як купіў дзед бізуна,
Баба кажа: каўбаса!
Няхай так, няхай сяк,
Няхай будзе каўбаса.

Даў дзед бабе скаштаваць,
Стала баба танцаваць...
Хоць і так, хоць і сяк,
Стала баба танцаваць.

4. Умру, умру, бабка,
Умру, умру, любка,
Умру, умру, ты мая
Сівая галубка!

А што мне рабіці,
Мой мілы дзядочку?
А што мне рабіці,
Сівы галубочку?

Жабраваці, бабка,
Жабраваці, любка,
Жабраваці, ты мая
Сівая галубка!

Дзе ж мне жабраваці,
Мой мілы дзядочку,
Дзе ж мне жабраваці,
Сівы галубочку?
Па дварах, бабка,
Па дварах, любка,
Па дварах, ты мая,
Сівая галубка!

Па дварах сабакі,
Мой мілы дзядочку,
Па дварах сабакі,
Сівы галубочку!

Бараніся, бабка,
Бараніся, любка,
Бараніся ты мая
Сівая галубка.

Чым мне бараніцца
Мой мілы дзядочку?
Чым мне бараніцца,
Сівы галубочку?

Кіёчкам, бабка,
Кіёчкам, любка,
Кіёчкам, ты мая
Сівая галубка!

Дзе кіёчка ўзяці,
Мой мілы дзядочку,
Дзе кіёчка ўзяці,
Сівы галубочку?

У лесі, бабка,
У лесі, любка,
У лесі, ты мая
Сівая галубка!

Чым яго зрубаці,
Мой мілы дзядочку,
Чым яго зрубаці,
Сівы галубочку?

Тапарком, бабка,
Тапарком, любка,
Тапарком, ты мая
Сівая галубка!

Дзе тапарка ўзяці,
Мой мілы дзядочку,
Дзе тапарка ўзяці,
Сівы галубочку?

У кузьні, бабка,
У кузьні, любка,
У кузьні, ты мая
Сівая галубка!

Чым мне заплаціці,
Мой мілы дзядочку?
Чым мне заплаціці
Сівы галубочку?

Грошыкам, бабка,
Грошыкам, любка,
Грошыкам, ты мая
Сівая галубка.

Дзе грошыка ўзяці,
Мой мілы дзядочку?
Дзе грошыка ўзяці,
Сівы галубочку?

Жабраваці, бабка,
Жабраваці, любка,
Жабраваці, ты мая
Сівая галубка.

Сакольскі павет¹

Б) Прыпеўкі

Танцуй, танцуй, абы змог,
Не шкадуй ты маіх ног
Мае ножкі сталёвыя,
Да таночку гатовыя.

¹ Сакольскі павет – адміністрацыйная адзінка ў складзе Беластоцкай вобласці і Гродзенскай губерні, якая існавала ў 1808–1920 гг.

1-ы варыянт:

Я на ганачку стаю,
Слѣзкі коцяцца.
Мяне замуж не ‘ддаюць,
А мне хочацца.

1-ы варыянт:

Ой, пайду я на гару,
На жоўты пясочак,
Кавалера прыману
На сыра кусочак.

Круціць, веіць мяцеліца,
Чаму стары не жэніцца?
Як жа яму жаніцца?
Людзі будуць дзівіцца.

А ты мяне не чапай,
Бо вусоў не маеш,
Ідзі вусы прычапі,
Тады мяне зачапі.

Каля лугу, каля лугу,
Каля лугавінкі,
Ці ня відзеў, ці не бачыў
Ты маёй дзяўчынкі?

Хоць і відзеў, хоць і бачыў,
Ня буду казаці.

2-і варыянт:

Я на горачцы стаю
Слѣзкі коцяцца,
Мяне замуж не даюць,
А мне хочацца.

2-і варыянт:

Ой, пайду, я на гару,
Пасею я раману,
Хоць сама я не хороша,
Хорошага прыману.

Новы Двор, Сакольскі павет

Запрагу я пару коней,
Паеду шукаці.

Ой, мамачка, не магу, (2)
Не магу, не магу,
Не магу, магу, магу!

Сеў мне камар на нагу (2)
На нагу, на нагу,
На нагу, нагу, нагу!

Дай мне, мамка, тапара, (2)
Тапара, тапара,
Тапара, ра-ра, ра-ра.

Зарубаці камара (2)
Камара, камара,
Камара, ра-ра, ра-ра!

В) Дзяціныя калыханкі, пацешкі

Прыляцелі куры

Люлі, люлі, люлі,
Прыляцелі куры,
Селі на варотах
У чырвоных ботах
Сталі сакатаці
А чаго ж вам даці?
Ці гароуху троху,
Ці ячменю жменю?
Ці гарнец пшаніцы,
Ці вядро вадзіцы?

А гдзе ж ваша маці?
У саламянай хаце.
Што яна там робіць?
Чарапком рыбку ловіць.
Рыбка ў шчалінку,
Яна за пярэньку,
Рыбка пад камушак,
Яна за трыбушак,
Рыбачка пад мосцік,
Яна цап! за хвосцік!

Каток

I

Пайшоў каток у лясок,
Па Яначкі паясок,
Паясочка не знайшоў,
Сам да хаткі не прыйшоў.

II

Коцю, коцю стракаты,
Прыйдзі да нас да хаты.
Будзем ночку начаваць,
Нам сыночка калыхаць.

Купім табе боты
За чатыры злоты.
А дзіцяці шапачку
За кацячу лапачку.

III

Пайшоў каток у лясок,
Знайшоў каток паясок,
А каточка адняла
І дзіцяці аддала.
Пайшоў каток на таржок,

Знайшоў каток піражок.
Ці самаму есьці,
Ці дзіцяці несці?
І сам крыху ўкушу,
І дзіцяці прынясу.

IV

Люлі, люлі, люлькі,
Пайшоў каток у дулькі,
Памарозіў лапкі,
Палез на палаткі,
Сталі лапкі грэцца,
Недзе катку дзецца.

V

Люлі, люлі, люлькі,
Пайшоў каток у дулькі,
Памарозіў лапкі,
Прасіўся ў бабкі.
Бабка добра была,
Пусціла ў хату ката,

На табе, коцю, рукавіцы,
Ідзі на ток малаціці,
Лапкамі заграбаць,
Хвосцікам падмятаць,
Адным вушкам веяць,
Другім вушкам мераць.

Люлі, люлі, люлі,
Пайшоў кот па дулі,
Памарозіў лапкі,
Скочыў на палаткі,
А з палаткі ды на печ,
Ударыў бабку памгне плеч.
Тады коцік спужаўся
Ды на печцы схаваўся.
Бабка коціка знайшла
Ды за вушкі патрасла.

Пайшоў коцік плачучы,
За ім бабка скачучы.
Ціха, коцік, не ўцякай,
Ціха, коцік, пачакай.
Ціха, коцік, ня тужы,
Яшчэ з гадоў паслужы.
Куплю табе боты
Слуцкае работы,
Боты дарагія
За тры залатыя.

Ой, ты, коцю, коцю,
Не сядзі на плоце,
Хадзі лепей к нам, к нам,
Нешта табе дам, дам.

Люлі, люлі, люлі,
А я катка палажу,
Каб па ночы не хадзіў
Маёй Насты не будзіў.

З Браслаўшчыны

Песня пра камарыка

Ладкі, ладкі
Упаў камарык з кладкі.
Давялося страказе
У балоце, у лазе
Камарыка ратаваць
З быстрай рэчкі даставаць.
Каб ня быстрая вада
То з камарыкам была б бяда.

Сеў камарык на траве,
Як заплача, зараве.
«Ой замокла катулька
Пойдзе лаяць бабулька.
А штаны ў сажы,
Што татулька скажа!»
Ой, ладкі, ладкі
Больш не падай з кладкі.

*Запісана ад Юры Гурына (6 гадоў),
в. Студзёнкi Нясвіжскага р-на*

Кую, кую ножку,
Паеду ў дарожку,
Дарожка крывая,
Кабылка малая,
На дарожцы лужа,
Кабылка нядужа.

Сядзіць на калочку,
Прадзе на сарочку,
Як выведзе нітку,
То пашые світку.

Пасеяла лён, лён,
Зыйшлі канпелькі,
Наляцелі пташчкі
Да ўсе верабейкі

Як выедзе ад паловы, да паловы,
То пашые каўнер новы, каўнер новы,
Як выведзе ад канца, да канца,
То пашые рукаўца, рукаўца.

А я таму вераб'ю
Калом ножку пераб'ю.
Верабейчык скача,
По ножачца плача.

Люлі, люлі, люлі,
Усе дзеткі паснулі,
Адзін Яначка ня спіць,
Ня сьпіць, не драмае,
Вочкамі маргае.

Шчыглова вяселле

Шчыглік невялічкі грамаду збірае,
Ён ня хоча адзін жыці – жаніціся мае.
Узяў сабе дзявіцу – баравую сініцу,
Красную, ясную вераб'ёву сястрыцу.
Паслаў арла, паслаў арла ўсё птаства збіраці,
А арол напаў гусі, давай мардаваці,
Два снігіры, два снігіры шпака спаймалі,
А вароны за той час каравай згібалі.
Два каплуны, два каплуны солад малацілі,
Курапатка ды з цяцёркай да мліна насілі.

Бусял мяле, бусял мяле, а крук засыпае,
А варобчык – добры хлопчык муку выбірае.
Перапёлка, перапёлка хату замятае,
Сава сядзіць на покуце скоса паглядае.
Сядзіць дзяркач на парозе, сядзіць на парозе,
Пугач, пугач, упіўшыся, ляжыць на марозе.
А сарокі як прыданкі, скачуць каля лаўкі;
«Бедна ж наша галовачка, не маем прыганкі»
А чайка з кулічком на вяселлі грае,
А кулік невялік узяў чайку за чубайку,
Чайка кігіча: «Згінь, ты, куліча!»

Што гавораць птушкі

Дзяркач: «Дзяры-бар! Дзяры-бяры!»

Вароны: «У-краў! У-краў! У-краў»

Салавейка: «У лузі, у лузі, у лузі
Мужык сала пёк, пёк, пёк!
Круціў, круціў, круціў,
Сала кап, кап, кап...
Кусь!»

Д) Загадкі

1. За сем гор
Рычыць вол,
Яго не відаць,
Толькі голас чуваць (Звон, гром).
2. Сядзіць пані ў каморы,
А яе каса – на дворы (Морква).
3. Маці чарна,
Дачка красна,
А сын разгон
Пайшоў вон (Сажа, агонь, дым).
4. Яшчэ бацька не родзіцца,
А ўжо сын па свеце ходзіць (Агонь, дым).
5. Віса вісіць,
Хо́да ходзіць,
Віса ўпала,
Хо́да з'ела (Ігруша, свіння).
6. Стаіць стаяка,
На стаяку – вісяка.
Ходзіць хадака
І просіць у стаякі вісакі (Дрэва з пладамі і свіння).

7. Дзірава радзюжка ўсё поле аб'едзе (Барана).
8. Фігу, міту,
Поўна скрыня аксаміту (Сажа).
9. Нарадзіўся прарок
З белага каменя, з жоўтага воску,
Стаў прарок праракаці,
Сталі людзі дзверы адчыняці (Певень).
10. Ляцеў птах
Цераз божны дах.
О божа мой, божа,
мая праца гарыць (Пчала).
11. У сенях у куточку
Стаіць смерць у чарапочку (Стрэльба).
12. Сівы вол выпіў вады дол (Мароз).
13. Сівы конь цераз сцену ржэ (Свердзел).
14. Стаіць дом без акон, без дзвярэй,
а поўна хата людзей (Гурук).
15. Брат брата гоніць,
Мала шыі ня зломіць,
А не дагоніць (Калёсы).
16. Ляціць птушка,
Носік доўгі,
Голас тонкі,
Хто яе заб'е,
Той чалавеку кроў пралье (Камар).
17. Адзін лье, другі п'е, трэці расце (Дождж, зямля, трава).
18. Рана на чатырох нагах,
У палудню на двух,
А ўвечары – на трох (Дзяцінства, маладосць, старасць).
19. Ня куст, а з лісточкамі,
Не сарочка, а сшыта,
Не чалавек, а расказвае (Кніжка).
20. Бяз рук, бяз сякеры,
Зроблена хата і дзверы (Гняздо).
21. Каб я ўстала,
Да неба б дастала (Дарога).
22. Чорны сабака
Ня брэша, не кусае,
А да дому не пускае (Замок).

23. На покуце на куце
Вісіць сіта
Не рукамі ўвіта (Павуціна).
24. Пад адным капелюшом чатыры браты (Стол).
25. Як у дзень, так і ў начэ,
Вылупіўшы галачэ (Вокны). Галачэ – дыял. вочы.
26. Колькі па небе зорак,
Столькі на зямлі дзюрак (Іржышча).
27. Сем міль мосту,
А на канцы зацвіце цвет
На цэлы свет (Вялікі пост, Вялікі дзень).
28. Сядзяць над ямаю з булавамі (Над міскай з лыжкамі).
29. Ехала пані
У чырвоным каптане,
Хто на яе гляне,
То кожны заплача (Цыбуля).
30. Яшчэ бацька не нарадзіўся,
А ўжо сын на вайну пакаціўся (Дым).
31. Маленька, кругленька, калом не падважым (Яйка).
32. Злапаў – не звер'е,
Скубаў – не пер'е,
З'еў – не мяса,
Кінуў – не косіць (Рыба).
33. Слуга ня меў
І пан ня меў.
Слуга пану даў,
Чаго і сам ня меў (Святы Ян і Езус).
34. На верх лесу дзяжа кісне (Яблык).
35. На гарэ дрова рубуюць,
На доле трэскі лятаюць (Ліст?).
36. Сядзіць пані у цямніцы,
Шые спадніцы без голкі, без ніці (Пчала).
37. Ход паненьскі,
Голас анельскі,
Спадніца размаіта,
Ні кроена, ні шыта (Певень).
38. Чорна карова ўвесь свет збарола (Ноч).
39. На вадзе не тоне, у агні не гарыць (Цень).
40. Ад чаго гуска плыве (Ад берага).

41. У адным месце крыжоў дзвесце (Клубок).

42. А ў лузе
На адно назе,
Жыве ў лета,
Скажы хто гэта? (Грыб).

43. Ляцела пава,
Сярод мора пала,
Распусціла пер'я
Над усяляка зеля (Каса).

44. Мяту-мяту – не вымяту,
Нясу-нясу – не вынясу,
Пара прыдзе, само выйдзе (Сонейка).

45. Поўны хлявец белых авец,
Адзін баран блее (Зубы, язык).

Да друку падрыхтавала Алена Паўлава

ФЁДАР САРОКА

«ЯК ТОЙ КАЗАЎ...» ПАРЭМІЯЛАГІЧНЫЯ АБРАЗКІ

Калі быць шчырым, то я ніколі не звяртаў сваёй увагі ў размове маіх блізкіх на сказаныя імі прымаўкі ды прыказкі, бо рос у асяродку людзей славесных – простых, малаадукаваных, але з вялікім багажом традыцыйнага слова. Прымаўкі я не вылучаў з іхняй гаворкі і быццам асобна і не чуў. Кажуць з *песні слоў не выкінуць*, таму і я не ўяўляю гаворку маіх родных без вострага слаўца. Калі бацька звычайна ўстаўляў трапную прымаўку, то перад гэтым абавязкова прамаўляў – *як той казаў*. Тады мяне зацікавіла, хто ж гэта «той», хто так кажа і каго пераказвае мой бацька. Я нават памятаю, як спытаў у бацькі і ён мне адразу ж і адказаў: «А гэта самальскі чалавек, ты яго не ведаеш». Зараз спрабую ўспомніць тыя бацькавы прымаўкі, якія выходзяць з забыцця цэлымі карцінкамі майго шчаслівага дзяцінства, і нават голас бацькаў чую. Сёння мяне ўжо не цікавіць той чалавек з вёскі Самалі, якога я не ведаю і хто быццам тое казаў. Сёння мая памяць засяроджана на адным: – *Як мой казаў*...

Сярод маіх успамінаў – жывая гаворка в. Вялікае Сяло, што пры Маладзечне, пераказаная, як я чуў*.

Мая навука



Маленькі Фёдар з бацькамі. 1959 г.

Бацька ніколі мне не рабіў павучанні – будзь такім ці не будзь гэтакім. Ад яго я не чуў прамых парадаў, як сябе трэба весці. Гляджу, як вецер закручвае карагодам сухое лісце на пляцоўцы перад крамай, раптам спыніцца, потым зноў віхор разганяе. Узгадалася, як бацька паказваў мне малому, як трэба снег змятаць з ходніка, калі ў мяне не так пайшло. Бацька ліха махаў у розныя бакі венікам і пры гэтым тлумачыў кожны рух: «Сюды мяці – венік управа, туды мяці – венік улева». Але ж крыху памахаўшы туды-сюды, бацьку, відаць, надакучыла адно і тое гаварыць ды паказваць, то ўжо больш весялей пачаў напываць:

А мне і так харашо, і так харашо.

Барын любіць маю Маруську, а я барыню –
і так харашо і так харашо...

* Матэрыял захоўваецца ў Архіве Інстытута мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору: ф. 9, воп. 5, спр. 54.

Клапатлівая мама старалася вучыць усяму станоўча: «Будзь умнікам», «Трэба добра вучыцца», «Не пі гарачае, хай трошку астыне, не хапайся»... Бацька ж дадаваў: – *Гарачае? Дык пад носам вецяры!* – *Мяці толькі да сябе, сына, не вымтай свайго*, – вучыла мама.

Мамін падол

– Хадзі сюды, я вытру, – сказала мама і адной рукой абняла мяне, каб падтрымаць і ўтрымаць, бо я мог і ўцячы. Адварнула чысты край падала свайго фартуха і, склаўшы на вугал, лізнула, а потым доўга і старанна працірала мне пераноссе, шчокі і вусны. Я толькі што са смакам глынуўшы быў халоднага кісляка са збанка...

– Ну куды ты ўсё рвешся, пачакай, зараз паляціш – *скарэй скарага ня будзе*, – не адпускала мама, пакуль добра не выцерла ўвесь мой твар.

– Ну, цяпер ляці, *герой – штаны дзірой*...

Вось зараз назіраю, як нечая рыжая кошка старанна вылізвае сваё не такое ўжо і малое кацяня. Гляджу, і ўзгадалася маё, аж шчокі загарэліся...

Пярына

– Вырасьці скарыстаць добрае надвор'е? – пытае Васіль, пераходзячы вуліцу на наш бок. І праўда, такі сонечны дзень, то мы і вынеслі на сонца бацькоўскую пярыну. Мама так рабіла. Дарма, што пярына пуховая, але як падняць...

Было гэта напрыканцы вайны. Па Сялу пачалася бамбёжка. Бабуля хуценька падхапіла са двара малых дзяцей і пахавала іх у яму-зямлянку за дуляй у агародзе. Апошняя залезла сама і прыкрыла дзірку прыпасенай пярынай. А тут нешта й бухнула акурат у тую дзірку. Ці той снарад быў маленькі, ці пярына



«Нас меншых тут яшчэ няма. Бабулі 64. І сёння яна ўжо маладзейшая ад мяне». 1953 г.

такой моцнай, аднак аскепкі не прабіліся праз пер'е і нікога не пакалечылі... Расказаў мне гэту шчаслівую гісторыю самы старэйшы з маіх стрыечных братоў Васіль Пачкоўскі. Яму было тры гады і брату ягонаму Ваню восем, астатнія дзеткі былі суседскія... Ад самой бабулі я гэтага ніколі не чуў. Бо яе жыццё было схавана за звыклай для нас бабулінай маўклівасцю...

З трынаццаці народжаных бабуляй дзяцей жывымі выраслі пяцёра – Нінка, Шурка, Іван, Каця і Валодзя. З іх пайшлі мы – пятнаццаць бабуліных унукаў. За нашай бабуляй мы раслі – *Як у Бога за пазухай*. Цётка Каця, яна самая гаваркая з нашых, ад яе чуў: *Дзеці падзяруць пазуху ад маткі хаваючы, а матка – дзецям носячы*.

«Маркер веры»

Сабраліся з мамай у горад. Ідзем, размаўляем. Прыпынак гарадской пяцёркі недалёка ад нас, адразу за каплічкай. Яна добра відаць з вакна нашай хаты, а там ужо бачна і бабуліна ляпянка, дзе нарадзіўся бацька. На прыпынку шыльда – «Каплічка». Ад нашага боку перад каплічкай, акурат каля Баравых стаіць слуп, але не такі, як усе, а падпёрты другой нагой. Гэтым месцам вуліца пава-рочвае, таму і слуп умацаваны. Перад слупам сцежка разыходзіцца. Я даўно заўважыў, што гэта маркер веры. На такі праход між нагамі слупа ў нас кажуць *куруныя вароты* і праз іх лепш не хадзіць. Па аднолькава пратаптаных сцежках абапал слупа відно, што палова сялян вераць у сілу Куруных варот...

Тут раптам мама адрываецца ад мяне і абыходзіць слуп звонку, а, параўняўшыся з каплічкай, перажагналася. Я гляджу на яе з выразным здзіўленнем, цяпер разумею, што дарма...

– Ай, сынка, вечна ты ўсё ўзбаламуціш, – усё ж адрэагавала мама, ды што з мяне возьмеш, яна добра ведае, што *Беражонага і Бог беражэ*. Ды й не за сябе, а за нас, дзяцей сваіх, хвалюецца.

Лета 1982 г.

Ачысці, Госпадзі!

Бацька любіў расказваць гэту гісторыю. Калі мама, ідучы ранкам на працу, пералічвала нам свае распарадженні на дзень, то абавязкова дадавала – *і бульбы ачысціць*. Бацька ж, пачуўшы, дадаваў: *Ачысці, Госпадзі*. А мы ўжо ведалі, што ён меў на ўвазе, і гэта нам падымала настрой, бо яшчэ хацелася спаць. Не вельмі ж на нас тады дзейнічала маміна *Хто рана ўстае, таму Бог дае...*

Зімні вечар. Забраўся злодзей да бабы на гарышча і здымае бялізну, якая пасля прання была там развешаная. Гаспадыня з хаты пачула нейкія таямнічыя рухі зверху. І раптам ёй здалося, ці не сам Бог да яе завітаў з неба.

– Госпадзі, мо гэта Ты? – не вытрымала баба.

– Я, – пачулася ёй зверху.

Як жа яна ўзрадавалася, аж у хаце быццам пасвятлела, забылася на ўсё сваё будзённае і тут жа пачала малітоўна прасіць: – *Ачысці, Госпадзі!*

– Ачышчу, – прагучаў з гарышча ўпэўнены голас.

– Ай, яй, ёй! Якое шчасце! – затрапяталася дабітнае бабіна сэрца, здаецца, вось-вось вырвецца: Госпадзі, і сястру маю Маньку ачысці!

– Як спраўлюся, – дзелавіта адказаў ёй голас зверху...

Як бацька расказваў, то агучваў голасам той наіўнай бабы, хітрага злодзея, які прыкідваўся Усявышнім, а потым дадаваў ужо сваёй гаворкай: *Тады маю, як у руках трымаю.*

Салодкі страх

Яго я ўбачыў і адразу адчуў, што гэта самае патаемнае з нашай шафы. На дне ніжняй палічкі пад нейкім сямейным скарбам была схаваная кніжка-альбом, на вокладцы якой намаляваны цёмны твар, як на нашых іконах, але яшчэ цямнейшы. Нешта невядомае і суровае адчувалася ў гэтым твары, асабліва ў вачох – іх позірк свідраваў мяне, куды б я не адварнуўся. Гэты позірк чорных вачэй тады мяне вельмі напалохаў. Чытаць яшчэ я не навучыўся, таму спытаў у мамы, хто там з кніжкі так пільна глядзіць. Яна была нечым заклапананая і мне проста сказала: «Гэта, Божанька, сына». А калі потым я чуў маціна звычайнае *Пабойся Бога!*, то адразу ўзгадваўся пранікнёны позірк з нашай шафы...

– Ведаеш, малымі мы баяліся Бога. Гэты страх ува мне і зараз сядзіць, – неяк расказвала хросная. – Бог жа ўсюды і ўсё бачыць. У нас дома на куце вісела іконка, прыбраная фіраначкай і кветачкамі. І Ісусік з яе ўсягды глядзеў на нас. Але самае інцярэснае, вось дзе б ты ні стаў, куды б ты ні схаваўся – зірнеш на яго, а ён усядно будзе на цябе глядзець...

Малыя мы тады былі, а дзеці ж, ведама, толькі на шкоду якую і здатныя. Аднаго разу мамы дома не было, і нам так захацелася ў цукар улезці. Мы ведалі, дзе мама яго прыхоўвае, вось і наважыліся скрасці. Толькі вось Божанька глядзіць з іконкі, а перад ім страшнавата, дык мы што ўдумалі... Ой, зараз скажу, а самой страшна становіцца, неразумныя жа ж былі. Ды які там розум, малая дурнота – такі і розум. Далібог. Ой, ня тут кажучы, узялі мы тады шыльца, залезлі на зэдлічак ды Божаньку тым шыльцам дзірачкі ў вочках парабілі – гэта каб нас не бачыў. Ён на кардонцы быў намаляваны... Ну, што тут зробіш – дзеці ёсць дзеці...

Гнатаўна ўздыхнула, перажагналася і на нейкі час прыціхла...

У гарошак

– Стрэчаньне, па-нашаму значыць Грамніцы, – расказвае мне хросная, – гэта царкеўная сьвята. На саракавы дзень маленькага Хрыста прынеслі ў царкву да старца...

Я адразу адчуў, што Гнатаўна будзе зараз казаць мне нешта маё і важнае...

– Як ты нарадзіўся, снегу было вышэй вакон. Машына тады не давезла да хаты, толькі да каплічкі, то бацька схапіў цябе і паляцеў праз гурбы, –



Мы ўсе разам, і я ўжо ведаю адкуль
тыя сукенкі ў гарошак на маіх сёстрах.
1957 г.

хросная глянула ў вакно, дзе адлігай сцякала
кроплямі зіма, позірк яе раптам паярчэў, –
ведама ж, нарэшце сын!

– Хрысьцілі цябе, праз тыдзень. Акурат
пад Грамніцы. У царкву ж тады нельга было.
То запраглі каня і да Веніра дахаты. Бацюш-
ка жыў за Домам піянераў, не даходзячы
нашай Кліміхі. Ну там, дзе зараз над чыгун-
кай мост у горад. Клімава хата пад тэй мост
і пайшла, – хросная кінула вачыма на фо-
такартку бабулі ў рамцы, што вісела на сця-
не акурат перад намі, – там непадалёк і ба-
буля наша нарадзілася, ну дзе два аднолька-
выя дамкі яўрэйскія стаяць перад плошчай,
то каля іх, там яна і расла...

Гнатаўна змоўкла, глянула ў вакно і да-
дала: «У твой год сьнягі былі, не раўнуй што
зараз...»

Я ведаю ад мамы, што 56-ы быў снежны
і суворы. Хросная памаўчала крыху, быццам
чакала, пакуль я ўзгадаю сваё:

– Назад конь не дайшоў, пакуль Левы і мужыкі туды-сюды, я цябе падхапі-
ла і па гурбах мы мігам даляцелі, – тут Гнатаўна сцяла губы, як яна звычайна
робіць, каб крапчэй пазначыць самае важнае, што будзе казаць, – У нас, Хведзя,
кажуць: хто першым сустрэне сваё дзіця ад хросту, за тым яно і будзе гнацца.
На ганку нас сустрэла Паша...

Нейкі час мы маўчалі, я не распытваў, нешта думалася... – Божа ж мой, –
раптам Гнатаўна страпанулася і стала запраўляць хустку, – якая я была бед-
ная кума. Хоць і кажуць, *даўней было раўней*... Якое там. Мацерыялу ў гаро-
шак мела, то і падарыла яго Пашы, на твае хрысціны. А як жа ж трэба было...

Вочы маёй хроснай заіскрыліся, нібы тымі гарошынамі:

– І Паша мне падарунак паднесла. Ня помню, праўда, што... А потым яна
з гэнага гарошка сукенкі сваім дзеўкам выкраіла...

Якія пёркі, такая і птушка

За вакном мінус 32. Вечарэе. Усё застыла ў чаканні. Бачу, як на дубе сарокі
падрыхтаваліся да начы. З галовак, увагнутых у спіны, павытыкалі ў адзін бок
дзюбкі. Яны ведаюць, як трэба ўладкавацца, каб начны вецер не паддуваў
пад пёркі... З раніцы насыпаў проса і нялушчаных семак у птушыную сталоў-
ку, адмыслова прыладжаную мною пад навесам. А потым назіраў, як ціўкаў
і шкварчэў гэты вясёлы бедлам птушынай мелкаты. Мне больш хацелася за-
маніць сарок, каб бліжэй за імі, як за суродзічамі, паназіраць. Бо з маленства

Мой вясёлы і кемлівы дзед Андрэй памёр у вайну, пражыўшы 56 гадоў. Я ўжо на дзесяць старэйшы ад яго, аднак, спадзяюся, што ён жыве ўва мне, як, упэўнены, жыў ён у маім вясёлым бацьку. Гэта адзіны здымак першага Банюка. 1938 г.



мяне цікавіла, чаму гэтай птушкай назвалі майго даўняга продка. Аднак сарокі не паквапіліся на мой пачастунак.

З прозвішчам Сарока ў нас палова Сяла, паспрабуй адразу разбярыся, чый ты ёсць. Таму сельскія Сарокі падзяліліся мянушкамі – Зайцы, Блыханы, Паўлюковы, Верадоўскія, наш хвост-мянушка – Банюкі. Неяк даўно, седзячы з бацькам на палку ў лазні, стаў яго распытваць:

– А чаму нас Банюкамі клічуць?

– Ну, як чаму? Дзед твой Банюк, я Банюк, ты Банюк, і дзеці твае будуць Банюкамі...

– Гэта я разумею, а што ж азначае слова «Банюк»?

– Ну, я ж табе кажу, – пачаў бацька зноў раскладваць радавы ланцужок, відаць, каб я адчапіўся, – дзед твой Андрэй Банюк, і ўсе мы пад ім Банюкамі ёсць.

Відаць, бацька не хацеў паглыбляцца ў слова, бо ведаў сэнс, а мне ж хацелася пачуць, як ён растлумачыць.

– А я вычытаў, – кажу бацьку, – што Банюк – гэта байструк.

Бацька раптам павярнуўся да мяне і глянуў у вочы:

– Не, сын! – рэзка адрэзаў, нібы ачысціўся ад брыдкаслоўя, – паддай лепш пары, а то нешта халадком пацягнула...

– Байструкі па жыцці звычайна дабітныя, – пачала мне назаўтра адказваць цётка Нінка, – яны ж растуць без нагляду, што трава-самасейка пад плотам. Яшчэ ў дзяцінстве за спрыт нашага тату так і празвалі – Банючок. Пра такіх яшчэ кажуць: *Пакупаны ў гарачай вадзе*.

Вось як здараецца: нехта першым сказаў «Вунь Банючок пабег» на малога, не ведаючы, што даў мянушку не аднаму пакаленню нашай сельскай радні. А мы цяпер павінны адпрацоўваць гаварлівасць сарокі ды жваvasць байструкча.

3.02. 2012 г.

Вочы ў жмені

Апошнім часам заўважаю за сабой, што шмат часу губляю на пошукі. Больш за ўсё шукаю акуляры, да якіх не магу яшчэ прызвычаіцца, але без якіх ужо нязвыкла. Шукаю ключы, якія потым знаходжу тут жа на стале, шукаю паперку, якая раптам спатрэбілася, і, здаецца ж, столькі папак завёў, каб стварыць сістэму, аднак адна зніклая паперка бурыць увесь мой строй... Але ёсць і ў гэтым свая асалода, калі раптам трапляецца тое, што даўно ўжо не шукаеш,

пагадзіўшыся са стратай. Раптам знойдзеш і выяўляецца – той час, тое хваляванне, калі доўга шукаў патрэбнае ў тую хвіліну, і ланцужок памяці ўзбагачаецца яшчэ адным страчаным звяном...

Мама ведала, дзе і што ў нас ляжыць – у любы момант яна цябе накіруе. Праўда, бывала, калі не знаходзіцца, то прызывала знешнія сілы. Напрыклад, *бараду чарту закручвала*, бо гэта ж яго работа – шкодзіць... І рабіла мама гэта нібы ўпотаі ад нас, таму як дакладна тую бараду закручвала, я і не ведаю. – Відаць, *прыйдзецца чарту бараду закруціць*, – з уздыхам казала мама і некуды ішла...

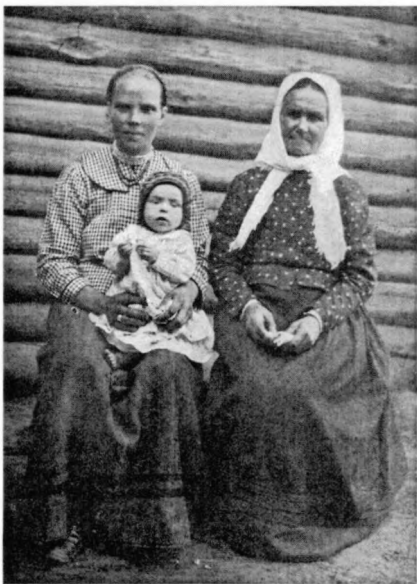
Цяпер у мамы не спытаеш, то стаў распытваць у старэйшых. Сёння прыехаў на бацькоўскую сядзібу Васіль, старэйшы сын цёткі Ніны і мой стрыечны брат.

– Ага, помню, – Васіль, як заўсёды, нешта наладжваў у сваім самаробным трактары, то прысеў і выцер анучкай рукі, – мама тады брала пук ільняной паклі альбо анучку і скручвала ў вяроўку, прыгаворваючы: *Кручу-вярчу чарту бараду, каб аддаў маю бяду*. Потым гэту вяроўку замотвала ў клубок і прыціскала пад ножкай стала: *Аддай, чорт, маю бяду, а я адпушчу тваю бараду...*

Не ведаю, ці прыгаворвала мая мама так, як цётка Ніна, але мамы чорт баяўся і хутка адпускаў. А, бывала, звернешся да мамы, каб дапамагла ў пошуках таго, што на самым відавоку, а ты не заўважаеш, то абавязкова пачуеш: *Сем разоў уверх глянь і сем разоў уніз – знойдзеш, альбо Вазьмі вочы ў жменю, сына...*

Бабуліна навука

Меней гавары – болей пачуеш, – так казала бабуля. Здымкаў, дзе яна з унукамі, у нашым альбоме некалькі. Бабуля сядзіць, як квактуха з куранятамі, аблепленая малымі. Тут яна суровая, ды й па жыцці яе такой памятаю. Яна не ку-



дахтала і не сюсюкала з унукамі. Быццам яны і не цікавілі бабулю. Глядзела глыбока пасаджанымі вачыма нібы здаля на нас усіх і быццам дзівілася: «І адкуль вас тут столькі паназбіралася?» А яшчэ памятаю, як сухімі губамі бабуля шаптала замовы, калі лячыла нас малых ад спуду. І здавалася, ёй усядно – хто ты і чый ты...

Што малое зносіць, што старое з'есць, адна бяда – чуў гэту прымаўку ад бацькі, цётак, і ўсе пры гэтым дадавалі: так Бабуля казала.

...Чуў ад цёткі Ніны, што мой бацька пяць год не мог хадзіць. Баяліся, што

Наста Сарока (Кісель) з малой Нінкай. Я малым любіў разглядаць гэты здымак і чамусці крыху баяўся загадкавага бабулінага позірку. 1914 г.

паўзунком і застанеца, аднак бабуля за яго змагалася. Ёй параілі памаліцца перад Маці Божай Вострабрамскай, і бабуля пешшу схадзіла ў Вільню... У тым жа годзе на Пятра бабуля зрабіла ахвяру Груздаўскай царкве...

І Шурка пайшоў... І накіравана было яму прайсці за свае 86 гадоў вайну, лагер, прыгонную працу ў Нямеччыне, а галоўнае – стварыць шчаслівую сям'ю.

Пстрык...

Да многіх рэчаў прызвычайваешся і ўжо не заўважаеш іх, быццам яны перасталі існаваць. Вісяць партрэты ўсё тваё жыццё на сцяне, дык хай і вісяць, як віселі да цябе... Але бываюць хвілінкі, калі зрокам спынішся і тады ўжо не можаш адарвацца.

– Ой, я ж тады і ні ведала, што ў школе будзе фатограф, – расказвала Аня, – прыйшла як звычайна, у будзённым. А ўсё ў белых фартушках ды з бантамі. Я ўжо і не хацела здымацца, дык фатограф паставіў перад лямпай і кажа: «Дзевачка, а ці ёсць у цябе зубкі, а ну пакажы», – я засмяялася, а ён пстрык і сфатаграфаван. Атрымаўся самы вясёлы партрэт у класе. Папа тады зрабіў рамачку са шклом...

Я ж прыпомніў, як Аня прывяла мяне ў першы клас. Шчыра кажучы, старэйшыя сёстры шмат чаго расказвалі пра школу і я ўжо крыху пабойваўся ісці туды. Але хацелася. Калі ж убачыў на сцяне ў школьным калідоры Анін партрэт у спартыўнай форме, то адразу неяк адлягло. Гэта была дошка гонару, і наша Аня – адна з лепшых спартсменаў школы...

А прыказку адпаведную занатаваў Іван Іванавіч Насовіч ажно 155 год таму: *Пазнаюць нашу дачку і ў андарачку.*

Грэбля

У базарныя дні Сяло весялела. Усе, хто жыў за ракой, ранкам рухаліся ў Маладэчна. Хто пешшу, хто коньмі – усе ішлі праз Сяло. Тых, хто жыў у бок Вязыні ды Ільлі, сельскія называлі бараўцы, з націскам на першае а, яны жылі за борам. У горад бараўцы ішлі рана, бо рупіліся трапіць як мага раней. А ўжо па абедзе народ вяртаўся вальней. Хто спыняўся на чарку другую ў свайго вясковага сваяка... Некаторыя ўжо з горада ехалі вясёлымі, песні гучалі. Як добрыя знаёмыя перакідваліся словам з сельскімі, ну і кпіны з двух бакоў як рэч неабходная.

– Бараўцы хадзілі праз Вушу па грэблі, – расказвае Васіль, – рака ж тады была сапраўдная, а па вясне дык зусім разлівалася. І грэбля была ад лесу да маста з вярсту і да Сяла яшчэ амаль вярста. – Тут Васіль хітравата прыплюшчыў вочы, па ўсім відаць, зараз



Здымак з альбома Гнатаўны.
1951 г.

нешта выдасць. – А бараўкі, як пераходзілі ваду, дзе вышэй грэблі была, то каб не замачыцца, высока задзіралі свае спадніцы. Ідуць, кумпякамі ды лыткамі свецяць! – Васіль спыніўся, у вачох нейкі агенчык нібы бліскануў. – А мы, хлапцы, ведалі гэта і бегалі на ўзгорак падглядваць за імі...

– Няпраўда! – Гнатаўна, да гэтага спакойна слухала Пачкоўскага, тут раптам абурылася. – Грэбля была не ад лесу да Сяла, а толькі каля маста, дзе глыбей было, і ўсё! А далей было суха. Ні мані, Васіль! *Адзін раз зманіш – другі не павераць*, – гэта закон.

Круглае слаўцо



Бацька і сябрукі-кавалеры.
1939 г.

Любіў мой бацька расказваць старадаўнія гісторыі, відаць, яму было даспадобы, што я іх любіў слухаць...

– Што ты маўчыш, як вады ў рот набраўшы, – падбухторвалі дружкі кавалера, якога прывялі сватацца. Небарака быў маўклівы, слова з яго і вярхоўкай не выцягнеш, а тут жа трэба сябе паказаць. Усе гавораць, яго хваляць, а ён толькі вачыма лыпае. – Ну сказаў бы хоць якое круглае слаўцо...

Тут бацька любіў спыніцца, калі ў чарговы раз пачынаў аповед пра сватанне, а потым нечакана, нібы ён сам ужо той маўклівы жаніх, працягваў: «Абруч, – ціхенька вымавіў жаніх. Потым, крыху асмялеўшы, стаў аглядацца ў чужой хаце». Тут бацька быццам бы азірнуўся, паказваючы з сябе кавалера: «Жаніх зазірнуў у вакно і, раптам, пасвойску ўпэўнена прамовіў, ды так каб усе пачулі: «Але ў вас куры так жа драбіны абасралі, як і ў нас...»».

Што двор, то нораў

– А ведаеш, як у нас ратаваліся ад тараканаў? – спытала баба Люда, вядома ж, адказу яна не чакала, бо адразу пачала расказваць. А калі я бачу, як у іх з дзедам Віктарам чысценька і ўтульненька ў хаце, то сумняваюся, што тут калі-небудзь яны маглі завесціся.

– Гэту хату ўжо Віктар будаваў, – быццам пачула Мікалаеўна мае развагі, – мы жылі вунь у той. Яна кінула ў бок старой хаты, што прытулілася пад вялікімі дрэвамі бліжэй да вуліцы.

– З маленства памятаю. Каб вывесці тую скаціну з хаты, трэба яе спачатку злавіць. Толькі не забіваць і ня мучыць! Барані Божа, калі прыдушыш не-

знарок... – я заўважаю, як вочы гаспадыні пасвятлелі. Адчуваецца, што ей прыемны гэты ўспамін. – Ужо як зловіш, то да ножкі трэ прывязаць нітачку, а тады ўсе, хто ў гэтай хаце жыве, павінны ўзяцца за тую нітку і выцягваць прывязанага таракана праз парог з хаты. Галоўнае, што гэта трэба рабіць супольна ўсім хатнім ад малога да старога... Але ж і нарагаталіся, пакуль цягнулі, Божа ж мой, уся хата трэслася, – Мікалаеўна рогам квятастай хусткі выцерла слязу з вачэй, – ой, як прыемна ўспомніць...

– А тараканы ці звяліся? – пытаюся.

– Ды хто на іх глядзеў у такой вясёлай кумпаніі. Ужо і не прапамінаю. Самі неяк сышлі.

Там, за садам...

За нашым садам, бліжэй да Васілёвай хаты, быў невялікі пустыр, тут і пасяліліся перасяленцы з Вялейшчыны. Пабудавалі дом, лазню, гаспадарчыя прыбудовы. Гэта было ў сямідзясятых, калі будавалі вадасховішча і шмат вёсак пайшло пад ваду...

Тады я і ўбачыў яе ўпершыню, як яна роўна, нібы па струнцы, ішла Раманоўскай вулачкай. Мне падалося, што ў гэтай акуратнай і статнай жанчыны пад хусткай – дзве галавы. Пазней пачуў, што гэта каўтун. Валасы збіваюцца ў клубок, які нельга расчасаць. Абразцаў такіх каўтуны балюча і небяспечна для здароўя. Прыгожая жанчына пакутвала. *Хвароба нікога не красіць*, – спачувальна казала мама.

Аднойчы пачуў, што Віктараўну звазілі да дзеда-лекара, і той вывеў ёй каўтуна. Аднак, як аказалася, ненадоўга. Раптам Віктараўна злягла, ногі адмовіліся яе слухаць. Дочкі вазілі ў шпіталь – нічога не атрымалася. Хтосьці параіў звярнуцца да таго ж дзеда. Звярнуліся. Стары сказаў, што падыеме яе, але дзеля гэтага трэба зноў укараніць каўтуна. Дзед-лекар зрабіў гэта, і Віктараўна паднялася...

Хромавыя боты

У нашай шафе, якая зачынялася на ключ больш ад молі, а не ад злодзеяў, захоўвалася ўсё самае каштоўнае. Сярод усялякага дабра і бацькавыя хромавыя боты, якія даставаліся ім толькі на Раство. На свята ён надзяваў сваё суконнае галіфэ і пад гарнітур нацягваў хромавыя боты. Самае прыемнае для мяне было начысціць іх да бляску і потым яшчэ абцерці суконкай, пасля чаго яны блішчэлі, як казаў нябожчык Трус, *што катовы яйцы*. Адна недарэчнасць з тых ботаў, гэта тое, што былі яны жывым папрокам ад бацькі на мой бок.

– Ну як ты ходзіш, *на табе скура гарыць*, – казаў бацька, паказваючы працёртыя да дзірак насы маіх чаравікаў, – вунь глянь на мае боты, ужо 25 гадоў нашу і як новыя.

Што я мог тады сказаць свайму бацьку – я маўчаў...



Зіма, але гэта не Раство, бо бацька хоць і пры галіфэ, ды не ў святочным гарнітуры, як той казаў – бот лапцю не пара. 1951 г.

А бацька ўжо пачынаў расказваць сваю чарговую показку, на гэты раз пра чалавека, які купіўшы быў на базары новыя боты і зэгарэк – наручны гадзіннік, ды ходзіць сярод людзей у новых ботах, а левая рука па локаць адкасана, каб усе бачылі. Аднак народ заняты сваім і не заўважае, ну што тут зробіш. Раптам чалавек бачыць сабаку, якому добра спіцца тут жа сярод людзей пад слупам, падходзіць бліжэй ды як гаркне з усяе моцы, каб народ пачуў ды нарэшце ўбачыў:

– Вось зараз як дам новым ботам, – тут бацька робіць выгляд быццам глянуў на гадзіннік і дадае: то за пяць хвілін і здохнеш!

Спадніца

– Мілая мая, як успомню дык сама сабе смяюся, – кажа Гнатаўна, – колькі мне тады было, гадоў дванаццаць. Гуляем на вёсцы. А тут нехта крыкнуў: «Цётка твая з Масквы прыехала, вунь ідзе Селіцай!» Я ж як кінулася дамоў, *спадніца сраку не даганяе*, – прыляцела, схпіла венік і давай у хаце падмятаць. Мама ў полі была. Па кутах венікам, пад сталом, каля печкі – што ў печку, што за печку, што ў падпечак – шась-шась хуценька... Ну ўсё, справілася і, ужо ж сяжу, чакаю... Тут дзверы адчыняюцца, і на парозе цётка... А кругом пыл, што той дым, па ўсёй хаце стаіць, і цётку тую не відаць...

Уперад так было!

Каб абазначыць у гаворцы, што падзея адбывалася даўно, у нас казалі – *уперад жа як было*. А калі трэба было ўводзіць дакладны час, то дабаўлялі – пры Польшчы, пры Саветах... Ад тых часоў, калі бацька мусіў хадзіць у польскую школку, зрэдку, чуў ад яго прымаўкі з польскім лоскам: *Нема хлеба ні печыва, нехай дуна адпочыва!* – пры гэтым вымаўляў яе бацька хутка і гучна, нібы бульбу на драўляную падлогу з меха сыпле. Ад Саветаў у яго была прымаўка чамусьці з украінскім гаварком, калі хто-небудзь заве дапамагчы ў якой тэрміновай справе, то бацька тут жа: *Поможымо колхоз пропіты! В городе Гомель говорят на «г»: Гришка гад, гони гребёнку, гниды гады голову грызут!* – гэтай скорагаворкай пад рускага бацька нібы агучваў нашы паездкі на цягніку праз Гомель да мамінай радні ў Навазыбкаў...

Адно шкадую, што так і не пачуў вясёлай гаворкі ад сваёй бабулі на ідыш. *Уперад жа як было* – з кім жылі, ад таго й нажылі. Наста Кісель вырасла



Вялікае Сяло. Вяселле. 1952 г.

Ў Маладзечне на Віленскай побач з сінагогай, з габрэйскімі дзеткамі расла і гуляла, а ў Сяло яе засваталі. Упэўнены, што мая бабуля ведала гэтую прымаўку, бо на ідышы яна магла весці гаворку, а які ідыш без прымаўкі: *Dos ejgene pekl iz nit šver* – *свая ношка не цяжка!*

Белыя мухі

Люблю гэты здымак. Мяне, праўда, тут няма, бо да майго нараджэння яшчэ два гады. Так атрымалася, але з бабуляй мяне ніколі не фатаграфавалі. На гэтым здымку мае старэйшыя родныя і стрыечныя. Бабуля сядзіць, нібы квахтуха з куранятамі. На руках у Бабулі Таня ў квятастай шапачцы і Галя, якая зараз



Бабу Насту ўсе нашы называлі Бабуля. 1954 г.

ужо сама бабуля і нават прабабуля... Але самы прыкметны тут мой стрыечны брат Славiк Пачкоўскі. Усе прыбраныя для фатаграфавання, адзiн Славiк быццам мiма прабягаў, спынілі, і стаіць неяк бачком і гатовы зноў кудысьцi iрвануць. Ну цыганё проста, а, зрэшты, яго так і называлі. Ён і рос бачком бы на ляту, яго не спыніш, калі сам не спыніцца. Гнатаўна казала:

– Прыляціць Славiк босы або ў бахілах на босую нагу, сядзе на зэдлiк каля печкi, ручкi памiж ног схавае і маўчыць. Грэецца. Ціхенька так сядзіць, нібы птушачка. Толькi вочкамі з-пад iлба страляе. А на вуліцы ўжо восень позняя, *ужо белыя мухі лётаюць*.

Мая вадзяная жыла

Ой, і не любіў я капаць бульбу – рукі сохнуць, пясок, кашы з бульбай, мяхі цяжкія і такія доўгія-доўгія баразёнкі... *Узімы рот вялікі*, – старалася натхніць нас мама, быццам мы не ведалі, што зімой у нас усядно бульба будзе, нягледзячы на той вялікі рот. Адно толькi цікава было, калі на копку бацькi клікалі кума Мішу Гуруса з Тосяй. Дзядзька Гурусь быў фантазёр на ўсё Сяло. І калі трэба было назваць вясковага чалавека выдумшчыкам, то казалі: *Ну, ты сапраўдны Гурусь*. Калі ж мы, поўзаючы на каленках у пяску, капалі бульбу, то дзядзька Міша мне расказваў:

– А ты ведаеш, адкуль вада ў студні? Ага, не ведаеш. Дык я раскажу, слухай, – тут мы спыняліся выбіраць тую бульбу. – Там пад зямлёй расплятаюцца вадзяныя жылы, і калі добры калодзеж, то вада ў ім з добрай жылы. А тая жыла ідзе прама з ракі, але не зверху, дзе пыл і смецце плывуць, а са дна – з тых халодных жылаў, з якіх напаўняецца сама рака. Бывае, і рыба ў тыя жылы заходзіць. Я ў сваёй студні ладных акунькоў зрэдку вылаўліваю...

Пасля гэтага я не мог спакойна праходзіць мiма нашай студні. Углядаўся ў адбітак неба там у цемры, нават вуду закінуў, але каб ніхто не бачыў, што я раблю... Не заходзіць рыба ў нашу жылу, хоць і вада з нашай студні самая смачная ў Сяле...

Сячкарыя

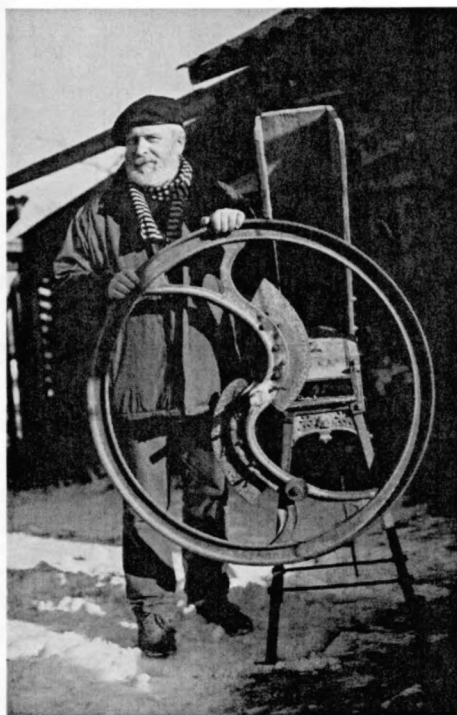
Я ўжо прывык вяртацца ў Вялікае Сяло, дзе колькі год мяне тут ніхто не сустракае. Сышлі родныя, цяпер нават тыя салодкія пахі майго Дома зніклі. Аднак дакранешся да якой-небудзь хатняй рэчы і аскепкі памяцi ажываюць...

Колькі год стаіць нерухома пад навесам наша сячкарыя, якую дзед Андрэй купіў за золата... Вось і зараз бачу сячкарыню на такаўні, бачу, як павольна рухаецца яе махавое кола і як з-пад вострых нажоў золатам сыплецца сечка ў салямяны татам сплечены кораб... Бацька заўсёды стаяў з таго боку кола, як капітан за штурвалам, і падаваў салому ды сена. Мы шчыльным радком, плячо да пляча, месціліся насупраць. Кожны з нас дзвюма рукамі трымаўся за доўгі, бліскучы і склізкі ад нашых далоняў шост, які мацаваўся адным канцом у вобад

кола сячкальні, другім у шуло бярвеннай сцяны току. Першым да кола, дзе быў самы вялікі круг, стаяў самы моцны з нас. Спачатку гэта была мама, за ёй па ўзросце выстройваліся Іра, Аня, Таня і бліжэй да шула я.

– Без ахвоты німа й работы, – падбэдзёрваў нас бацька. Хіба не кожны раз у нас была тая ахвота. Але ў гэтай працы не было адпускнікоў – круцілі ўсё. Відаць, так бацькі закладвалі ў нас пачуццё сямейнай еднасці... Я рос і паступова набліжаўся да кола... Прышоў час Іры з Аняй выйсці замуж. Мы засталіся ўтрох – мама, Таня і я. Потым і Таню на сваю Казакаўку ва Украіну забраў хвацкі Мыкола... Цяпер бацька замяніў доўгі шост на кароткую ручку, і нейкі час вялікім кругам намотваў я адзін, наезджаючы па суботах...

Ай, няма чаго сабак дражніць – пачуў, неяк, ад бацькі. Скажаў, як вузел завязаў і ў той жа дзень прыладзіў да сячкальні раней ім прыпасены электрычны матор ды прапусціў праз нажы ўсё сена і салому, што былі ў нашым таку. А ў хуткім часе і карову прадаў...



Фёдар Сарока. Здымала Аня Сарока

ЮБІЛЕІ

ЯНІНА ГРЫНЕВІЧ

ЁСЦЬ ЗНАКАВЫЯ СУСТРЭЧЫ: УСПАМІНЫ ПРА АРСЕНЯ СЯРГЕЕВІЧА ЛІСА, ФАЛЬКЛАРЫСТА І НАСТАЎНІКА

Ёсць знакавыя сустрэчы, якія задаюць напрамак для руху ў будучыню. Для мяне такім стала знаёмства з Арснем Сяргеевічам Лісам, якое адбылося ў 2009 г. Паступіўшы ў акадэмічную магістратуру пасля заканчэння ўніверсітэта, паўстала важнае пытанне пра выбар навуковага кіраўніка і напрамку для далейшай працы. Сярод імёнаў, агучаных на кафедры, было радасна пачуць імя Арсеня Сяргеевіча. Яго я ўжо ведала па грунтоўных публікацыях, прысвечаных беларускаму фальклору і літаратуры. Быў ён і сярод укладальнікаў зборнікаў народных песень і хрэстаматый, па якіх мы з сябрамі ў дзяцінстве рыхтаваліся да святкавання Калядаў і Вялікадня. Было шмат радасці, калі атрымалася давесці сваю цікавасць да беларускага фальклору і дамовіцца з будучым навуковым кіраўніком. Безумоўна, гэта быў выклік самой сябе, бо было яснае разуменне таго аб'ёму працы, які чакаў наперадзе. Аднак гэта не пужала. Аўтарытэт настаўніка, яго глыбокія веды, вялікая любоў для беларушчыны, інтэлігентнасць – захаплялі, надавалі імпульсу вучыцца і адпавядаць даверу настаўніка.

Натуральна, што за гады вучобы ў аспірантуры, і пасля сумеснай працы мы шмат даведаліся адзін пра аднаго. Асабліва цікавымі мне здаліся некаторыя эпізоды, звязаныя з фалькларыстыкай, якія паказваюць Арсеня Сяргеевіча як чалавека, захопленанага багаццём духоўнай культуры беларусаў.

Вытокі

Арсень Сяргеевіч быў чалавекам з разнастайнымі інтарэсамі. Але як так сталася, што ён значную частку свайго жыцця прысвяціў менавіта вывучэнню фальклору? Зарыентавала пры выбары напрамку дзейнасці тое, што ён чуў і бачыў у дзяцінстве – фальклор і размовы пра грамадскі рух 1920-х гг.

Нарадзіўшыся ў вёсцы, беларускую народную песню ён упершыню пачуў у сям'і. Добра спявала маці. Яна ведала вельмі многа фальклорных і аўтарскіх твораў на словы беларускіх паэтаў. Асабліва любіла пранікнёныя восеньскія песні, якія пераняла ад сваёй маці Агаты. Будучы студэнтам Арсень Сяргеевіч запісаў ад сваёй маці цэлы шэраг каляндарна-абрадавых і вясельных твораў. Спяваў і бацька. Будучаму даследчыку ўдалося заспець той час, калі, з аднаго боку, фальклор яшчэ бытаваў у вёсцы, а з іншага – ужо здабыў шырокае пры-

знанне і гучаў са сцэны ў выкананні хароў. Яшчэ адзін ключ да разумення цікавасці да беларускай культуры і народнай творчасці хаваецца ў духу 1920-х гг. Рамантычны флёр гэтага часу адчуў будучы даследчык з расказаў маці. Разбудова беларускага школьніцтва, з'яўленне беларускіх гурткоў, пастаноўкі беларускіх спектакляў і вечарын – тыя тэмы, да якіх не раз яна звярталася ва ўспамінах, натхнёна пераказваючы дзецям эпізоды са свайго жыцця. Якраз да гэтага часу належаць многія з тых асобаў, жыццё і дзейнасць якіх вывучаў Арсень Ліс. Сярод іх былі сапраўдныя першапраходцы – аўтар першай беларускай граматыкі Браніслаў Тарашкевіч, мастак Язэп Горыд, выдавец і публіцыст Аляксандр Уласаў, фалькларыст і выдавец Антон Грыневіч і многія іншыя.

Экспедыцыі і натхненне

Скончыўшы навучанне ў аспірантуры, я пачала працаваць у Інстытуце мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя Кандрата Крапівы. На той момант з Арснем Сяргеевічам мы належалі да розных аддзелаў у розных інстытутах унутры Акадэміі навук. Ён нярэдка цікавіўся, як складваюцца мае адносіны з калегамі. Нязменную радасць выклікала ў яго знаёмства і сяброўства з добрымі «палевікамі», у якіх можна павучыцца, набрацца вопыту ў час сумесных экспедыцый.

Расказваў і пра сябе. Ён распачаў экспедыцыйныя выезды ў 1960 г. у час падрыхтоўкі кандыдацкай дысертацыі, прысвечанай народнай творчасці і культуры Заходняй Беларусі. У першыя свае камандзіроўкі ездзіў адзін, сумесныя ж пачаліся пасля завяршэння аспірантуры ў 1962 г. і залічэння на пасаду малодшага навуковага супрацоўніка. Арсень Сяргеевіч прыгадваў, што экспедыцыі адбываліся кожнае лета, бо перад імі стаяла стратэгічная задача аб'ехаць усю Беларусь у сувязі з выданнем фундаментальнай серыі «Беларуская народная творчасць». Кожны год фалькларыст разам з калегамі наведваў новы раён. Раскідваючыся малымі групамі па два чалавекі ў розныя месцы, яны стараліся ахапіць увесь раён, атрымаць уяўленне пра стан народнай творчасці. Гэтую працу Арсень Сяргеевіч ацэньваў як своечасовую, паколькі яму і яго калегам удалося заспець тое пакаленне, якое яшчэ памятала, як фальклор жыў у працы. Не было праблемы знайсці чалавека, які памятаў народныя песні. У асноўным гэта былі жанчыны, якія нарадзіліся ў пачатку ХХ ст. Калі знаходзілі жанчыну – носьбітку фальклору, то ад яе па магчымасці стараліся запісаць як мага болей. Арсень Сяргеевіч не раз казаў, што такая была ўстаноўка – запісаць усё. Сярод даследчыкаў існавала свядомае жаданне наведаць тыя месцы, дзе ўжо былі зроблены запісы ў папярэднія гады, каб паглядзець на дынаміку. Арсень Сяргеевіч прыгадваў, як ездзіў на радзіму Максіма Гарэцкага ў вёску Багацькаўка, каб паглядзець, што там і ў ваколіцах засталося ад запісанага ў 1920-я гг. Цікавае гэта было падарожжа, памятнае.

Экспедыцыі і ўспаміны пра іх нязменна вярталі Арсеня Сяргеевіча ва ўзнёслы стан. Здавалася, ён мог вельмі доўга прыгадваць выпадкі з выездаў розных

гадоў. З асаблівай цеплынёй пераказваў гісторыю з маладосці, якая здарылася з ім на Дзісеншчыне ў час святкавання Купалля. Трапіўшы на гаспадара, у якога быў трохколавы матацыкл, яны разам «лёталі» ад аднаго купальскага вогнішча да другога, і цэлую ноч фалькларыст меў магчымасць запісаць купальскія песні. Гэтая магчымасць на свае вочы ўбачыць, скапіць яшчэ жывую традыцыю моцна ўразіла яго. Пад уражаннем ад сустрэч з людзьмі жыў потым даследчык да наступнай экспедыцыі, успамінаў іх зімой.

3 песняй па жыцці

Сапраўдным захапленнем Арсень Сяргеевіча, чалавека з паэтычным чутцём, была народная песня. Ён не раз зачытваў які-небудзь асабліва ўдалы прыклад з фальклору, каб падкрэсліць яго тонкі лірызм, асаблівае гучанне. Складана ўявіць колькі твораў прайшло праз рукі знаўцы пры ўкладанні тамоў з серыі «Беларуская народная творчасць», падрыхтоўцы хрэстаматыі «Беларускі фальклор», напісанні манаграфій і артыкулаў, але яму ўсё роўна ўдавалася адшукаць такія пярлінкі, якія яшчэ не ўвайшлі ў шырокі ўжытак. Ён рупіўся пра тое, каб яны не прапалі, а папоўнілі скарбніцу беларускай культуры і трапілі да чытача. Адноўчы падчас разбору студэнцкіх фальклорных запісаў з Беларускага дзяржаўнага педагагічнага ўніверсітэта Арсень Сяргеевіч паказаў мне песню «Ой ты, русая коса»: «Паглядзіце, як хораша, – сказаў ён, – калі-небудзь будзе магчымасць – надрукуйце».

Ой ты, русая коса,
 У тры радочкі пляцёная,
 А я молада, маладзенькая,
 Так далёка завязёная
 У высокія горы, у вялікія лозы.
 Ой пальюцца, пальюцца мае горкія слёзы,
 Адкуль ветрык павее,
 Усё барлінку калыша,
 Мая матуля мая родная
 Тры лісточкі піша.
 Адзін яна піша,
 А другі адсылае
 Чаму, дзіцятка, маё роднае,
 Ніколі ў гасцях не бывае.
 Яна конікі мае
 І дарожаньку знае –
 За ліхім мужам, за нядбайнікам
 Маё дзіця прападае.
 Ой пасею я руту,
 Рута не абходзе
 Адмовілі, адгаварылі,
 Мілы не прыходзе.

А ён прыйдзе, падойдзе,
На другіх паглядае,
Бадай таму жыць не было,
Хто нас з мілым разлучае¹.

Пасля таго як Арсень Сяргеевіч пакінуў працу ў Інстытуце, звязваліся з ім перыядычна, каб абмеркаваць большыя планы – падрыхтоўку першай манаграфіі, выданні песень і, абавязкова, будучыя экспедыцыі. Але куды б не заходзіла размова, канец яе заставаўся нязменным – Арсень Сяргеевіч браў паўзу, набіраў паветра і пачынаў:

Спарадзіла чачотачка семера дачок,
Спарадзіла невялікіх семера малых:
Аўгінню і Аксінню,
І Тацюху, і Насцюху,
І Макрыну, і Грыпіну,
Сёмую Хімку,
Сёмую Хімку.
Спарадзіўшы і ўзрасціўшы, замуж аддала,
Спарадзіўшы і ўзрасціўшы, замуж аддала...

Немагчыма было слухаць спеў настаўніка без узрушанага хвалявання, бо ў гэты момант ён дзяліўся са мной дарагім – песняй свайго дзяцінства, песняй з прыватнай гісторыяй, песняй, што здабыла шырокую папулярнасць у 1920-я гг. Здавалася, што Арсень Сяргеевіч думкамі вяртаецца ў часы, калі шырылася нацыянальнае адраджэнне і «Чачотачка» гучала на вечарынах па ўсёй Беларусі.

¹ Зап. у в. Яцыны Астравецкага р-на ад Антаніны Іванаўны Баравік, 52 гады, калгасніцы, 3 класы.

РЭЦЭНЗІІ

«ОЙ, БАБ, ЯК МНЕ ЖЫЦЬ?» ПРА КНІГУ ГЕНАДЗЯ ЛАПАЦІНА «ПАСЛЯДОЎНІЦА»

Для спецыялістаў-фалькларыстаў, этнолагаў, дыялектолагаў асоба Варвары Аляксандраўны Грэцкай, 1925 г. н., ураджэнкі пасёлка Амяльное Веткаўскага р-на Гомельскай вобл., ужо вядомая з папярэдніх публікацый знанага збіральніка традыцыйнай беларускай культуры Генадзя Ісакавіча Лапаціна. У 2015 г. у гомельскім выдавецтве «Барк» выйшла кніга «Варвара Грэцкая як з’ява беларускай народнай культуры». Змест кнігі склала апісанне жыцця беларускай вёскі Амяльное Веткаўскага р-на Гомельскай вобл., раскрытае праз песні, павер’і, прыкметы, абрады запісаныя на працягу 2005–2014 гг.

У 2017 г. пабачыў свет зборнічак «К кожнаму разгавору прыказка ё...». З вопыту вывучэння дыялектнай фразеалогіі. Матэрыялы да фразеалагічна-парэміялагічнага слоўніка асобы. Варвара Аляксандраўна Грэцкая. Запісы 2005–2012 гг.», дзе прадстаўлены больш за дзве тысячы запісаных ад яе парэміялагічных адзінак. Мноства запісаў увайшло ў шэраг навуковых артыкулаў. Сапраўды, такой багатай бібліяграфіі не мае ніводзін з носьбітаў беларускай народнай традыцыі.



У папярэдніх артыкулах і кнігах талент Грэцкай раскрываўся ў асобных гранях, высвечваў яе майстэрства як апавадальніцы, спявачкі, гаспадыні. А ў 2023 г. чытачоў парадавала яшчэ адна кніга Г. Лапаціна, якая дэманструе нам асобу Варвары Аляксандраўны як годнай пераемніцы традыцый сваіх папярэднікаў, у першую чаргу маці і бабулі. Сваёй назвай «Паслядоўніца» аўтар хацеў падкрэсліць пераемнасць ведаў, удзячнасць яркай носьбіткі традыцыі менавіта сваёй бабулі. Ролю сям’і ў лёсе Варвары Аляксандраўны пераацаніць немагчыма... І яе ўдзячнасць сям’і бязмежная: «Спасіба матцы, што радзіла, а баба ўзрасціла... І бацька мой любімы...»

Без перабольшанняў Варвара Аляксандраўна Грэцкая – унікальны носьбіт народнай культуры. Яе бачанне і разуменне свету,

веданне традыцый, звычаяў, абрадаў, павер'яў, песень уражваюць і захапляюць. У яе аповедах, слухных меркаваннях, заўвагах і роздумах сапраўды адлюстравана душа народа, яго калектыўная памяць. У якасці загаловаў Г. Лапацін змяшчае выказванні самой Варвары Грэцкай, і, сабраныя разам, гэтыя словы фармулююць яе жыццёвую пазіцыю і ўдзячнасць папярэднікам. Так, у кнізе процьма этнаграфічных дэталей, фальклорных тэкстаў, але прыцягвае іншае – маральны імператыв чалавека Традыцыі, разуменне ім катэгорый добра і зла, высокага і нізкага, парадку і разбурэння, павагі і глумлення. Як варта павесці сябе ў той ці іншай зусім канкрэтнай сітуацыі, як лепш звярнуцца да старэйшых і дзяцей, як навучаць малодшых, як паводзіцца з суседзямі – усе гэтыя бакі народнай мудрасці без перабольшанняў падаюцца праз прызму канкрэтных жыццёвых сітуацый і ацэнкі іх Варварай Аляксандраўнай. Сапраўдным падарункам чытачу будзе прачытанне раздзелаў пра этыкет, узаемаадносіны ў сям'і, наогул пра выхаванне і народную педагогіку.

Актуальнасць працы падкрэслівае і той факт, што шэраг вёсак Веткаўшчыны былі расселены ў выніку наступстваў аварыі на ЧАЭС, якая адбылася ў 1986 г., і самабытная народная культура апынулася пад пагрозай знікнення, таму наяўнасць такіх асоб, як Варвара Грэцкая, аказалася вызначальнай для захавання традыцыі.

Чытачу будзе цікава пазнаёміцца і з дадаткамі «Беларуская народная педагогіка ва ўяўленнях носьбітаў традыцыі»; «*Сям'я – гэта малінькая гасударства*». Фрагмент парэміялагічнай карціны жыцця п. Амяльное Веткаўскага раёна Гомельскай вобласці, дзе прадстаўлена аўтарскае абагульненне запісанага.

Дадзеная кніга стане праўдзивай знаходкай і для дыялектолагаў, бо аўтар імкнуўся да максімальнага захавання гаворкі амяльчан, таго дыялекту, які сама гераіня называе «калісяшні», «старынны», «амяленскі», «прыродны», «дзеравенскі».

Генадзь Лапацін, перадусім як супрацоўнік Веткаўскага музея стараабраднаўства і беларускіх традыцый імя Ф. Р. Шклярава, але больш як зацікаўлены субяседнік і ўжо нават сябра ці давераная асоба правёў з Варварай Аляксандраўнай Грэцкай шмат сустрэч і запісаў ад яе вялікую колькасць тэкстаў з традыцыйнай культуры, дзе аказаўся прадстаўлены фактычна ўвесь фальклорна-этнаграфічны комплекс населенага пункта. Тут і каляндарна-абрадавая творчасць, прэзентаваная ў песенным і рытуальным напаўненнях, і сямейная абраднасць, якая наогул раскрывае ўвесь жыццязбег традыцыйных амяльчан. Навуковая вартасць раздзелаў значна падвышаецца за кошт увагі да маладаследаваных сегментаў традыцыйнага ўкладу жыцця, звязанага са зносінамі палой, нараджэннем дзіцяці і яго выхаваннем у сістэме традыцыйных каштоўнасцяў.

Няма як пераацаніць запісаў, зробленых Генадзем Ісакавічам адносна неабсяжнага, здавалася б, свету прыкмет і павер'яў. Тут варта падкрэсліць багачце ведаў самога збіральніка, бо, як вядома, адказ інфарманта ў многім залежыць ад пастаўленых пытанняў. Гэта значыць, субяседніка трэба разгаварыць, настроіць на сам лад успамінаў і актывізацыі памяці, а затым задаваць адрасныя, дакладныя пытанні, каб не губляць цікавых падрабязнасцяў і эмацыянальнай стрункі апаведу.

Наогул варта адзначыць, што такога роду публікацыя, дзе былі б сабраныя разам творы, запісаныя ад адной асобы, – не частыя ў еўрапейскім нарадазнаўстве і адзінкавыя ў беларускім. Перад намі не проста партрэт асобы, а партрэт лакальнай традыцыі праз прызму яе найярчэйшых прадстаўнікоў.

Беларуская фалькларыстка Р. М. Кавалёва наогул звярнула ўвагу на ўнікальную і наватарскую ролю Г. Лапаціна ў беларускай фалькларыстыцы: «Г. І. Лапацін зыходзіў з ідэі цэнтральнай пазіцыі ў збіральніцкай працы таго чалавека, якога ў навуковых даследаваннях суха называюць інфармантам. У публікацыях вучонага знайшла ўвасабленне канцэптуальная мадэль, сутнасць якой у тым, што збіральнік павінен ухапіць рэальнасць чалавека ў акце адзінкавай падзеі – непасрэдных зносінаў з суразмоўцам-інфармантам. На прыкладзе гісторыі працяглых пятнаццацігадовых (2005–2020) узаемаадносін з Варварай Грэцкай ён паказаў, якім чынам дыялог звязвае збіральніка з суразмоўцам, як фарміруецца ў іх свядомасці філасофія агульнай справы, у якой ступені суразмоўца раскрываецца перад фалькларыстам»¹. І далей Рыма Кавалёва працягвае сваю думку пра ролю такіх яркіх асобаў, як і Варвара Грэцкая, і Генадзь Лапацін у захаванні традыцыі: «Разважанні Варвары Аляксандраўны, якія ўключаюць яркія бытавыя замалёўкі, – гэта разважанні чалавека адоранага, самадастатковага». Нядзіўна, што яна разумела важнасць працягу народнай традыцыі, радавалася, што знайшоўся такі добры чалавек, як Г. І. Лапацін, які запісаў яе песні, што гэтыя песні будуць жыць і пасля яе смерці. Варвара Аляксандраўна Грэцкая ўспрымала вынікі сваёй працы са збіральнікам як стратэгію культурнага вяртання, перадачу каштоўнага груза людзям: *З душы іх усе зняла, мне і добра, што я людзям як падарак падарыла.*

Таццяна Валодзіна

¹ Ковалева, Р. М. Фольклористика : учеб.-метод. пособие: в 3 ч. / Р. М. Ковалева, Т. В. Лукьянова, О. В. Приемко ; под ред. Р. М. Ковалевой. Минск : БГУ, 2021. Ч. 1. Основы теории фольклора. С. 36–37.

Навуковае выданне

**БЕЛАРУСКІ ФАЛЬКЛОР:
МАТЭРЫЯЛЫ І ДАСЛЕДАВАННІ**

Зборнік навуковых прац

Выпуск 11

*На вокладцы выпуску выкарыстаны фотаздымак
«Запіс песень у в. Шчорсы на Наваградчыне вядзе Арсень Ліс»*

Рэдактар *Т. В. Лапцёнак*

Мастацкі рэдактар *У. У. Дамнянкоў*

Тэхнічны рэдактар *М. В. Савіцкая*

Камп'ютарная вёрстка *С. М. Касцюк*

Падпісана да друку 15.03.2024. Формат 70 × 100¹/₁₆. Папера афсетная. Друк лічбавы.
Ум. друк. арк. 29,09. Ул.-выд. арк. 25,8. Тыраж 120 экз. Заказ 52.

Выдавец і паліграфічнае выкананне:

Рэспубліканскае ўнітарнае прадпрыемства «Выдавецкі дом «Беларуская навука».

Пасведчанні аб дзяржаўнай рэгістрацыі выдаўца, вытворцы,
распаўсюджвальніка друкаваных выданняў № 1/18 ад 02.08.2013,
№ 2/196 ад 05.04.2017. Вул. Ф. Скарыны, 40, 220084, г. Мінск.

Да ўвагі аўтараў!

1. Да друку прымаюцца арыгінальныя даследаванні або матэрыялы (за выняткам перакладаў з замежных моў). Мова выдання – беларуская. Тэкст падаецца ў рэдакцыю ў электронным выглядзе на электронны адрас falklor@belcentre.by ці ў іншы спосаб. Аўтар абавязкова падае імя, прозвішча ці псеўданім, назву ўстановы, якую ён прадстаўляе, уласны электронны адрас, а таксама вызначаны да артыкула індэкс Універсальнай дзесяткавай класіфікацыі (УДК).

2. Аб'ём артыкула (тэкст, бібліяграфія, ключавыя словы (ад 5 да 10), рэферат на рускай мове, рэзюмэ на англійскай мове) не павінен перавышаць 40 старонак, набраных праз 1,5 інтэрвалы, кегель 12.

3. Спасылкі ў тэксце даюцца паводле прыкладу: [Никифоровский 1895, 23]. Бібліяграфічны спіс падаецца ў канцы артыкула ў алфавітным парадку. Бібліяграфічныя запісы афармляюцца ў адпаведнасці з патрабаваннямі дзяржаўных стандартаў.

У спіс выкарыстаных крыніц уключаюцца даныя з англамоўных метадавых артыкула, якія размешчаны адным блокам на тытульным аркушы або ў канцы артыкула: Прозвішча, імя аўтараў на лацінцы; заглавак артыкула на лацінцы; заглавак артыкула на англійскай мове ў квадратных дужках; назва кнігі альбо часопіса на лацінцы; назва кнігі альбо часопіса на англійскай мове ў квадратных дужках; выходныя даныя (год, том, выпуск, нумар, частка (калі ёсць), нумары старонак «ад – да»); указанне на мову артыкула, калі ён выйшаў не на англійскай мове (напрыклад, in Russian); DOI артыкула або адрас доступу пры адсутнасці DOI, калі артыкул размешчаны ў інтэрнэце ў адкрытым доступе.

4. Артыкулы рэцензуюцца.

ISSN 2411-2763



9 772411 276008