

40000

О.В. Белова

Институт славяноведения РАН (Москва)

Фольклор лингвокультурного пограничья – диалог региональных традиций

Данная статья представляет собой обзор научных проблем и задач, над которыми в рамках двух масштабных проектов¹ в последние годы вели и продолжают вести совместную работу российские и белорусские ученые – специалисты в области этнолингвистики, диалектологии и фольклористики. В центре внимания исследовательского коллектива – формирование, развитие и особенности фольклорной традиции русско-белорусского пограничья, представляющей собой уникальное явление как в плане содержания (сюжетно-мотивный состав фольклорных обрядовых тестов и текстов сказочной прозы, объединивший в себе черты соседствующих культурных традиций), так и в плане выражения (диалектные особенности, отраженные в языке фольклора и в локальных формах традиционной культуры). Для сравнения нами привлекался также материал с русско-украинского, польско-украинско-белорусского и польско-литовско-белорусского пограничья [Белова 2011а; Белова 2010]. В качестве объекта изучения были избраны фольклорные нарративы, бытующие на культурном пограничье, а в качестве методологии – текстологический анализ легенд, преданий, обрядовых текстов с целью выявления их сюжетно-мотивного состава, взаимодействия устных и книжных мотивов, механизмов адаптации заимствованных сюжетов и текстов, наличия этнографического «конвоя» фольклорных текстов, связи легендарных мотивов с актуальными верованиями.

Мы приложили все усилия, чтобы наши проекты органично вписались в динамично развивающееся в современной науке направление – комплексное изучение культурного пограничья не только как ареала пересечения различных традиций, но и как особой культурной коммуникационной модели. На основе собранного фактического материала были размечены «границы пограничья» – данные подтвердили, что во многом условная для традиционной культуры административная граница часто становится не столько

¹ «Легендарные и мифологические нарративы белорусско-русского пограничья в контексте внутренних и внешних связей» (РГНФ–БРФФИ 11-24-01002 / договор № Г11Р-002; участники проекта с российской стороны – О.В. Белова (руководитель), Т.А. Агапкина, А.Б. Мороз, М.А. Каспина; участники проекта с белорусской стороны – Н.П. Антропов (руководитель), Е.М. Боганева, Т.В. Володина, В.А. Лобач); «Ареальная структура белорусско-русского лингвокультурного пограничья: язык и фольклор» (РГНФ–БРФФИ 13-24-01003; участники проекта с российской стороны – А.Б. Мороз (руководитель), О.В. Белова, В.А. Комарова, Н.В. Петров, Н.С. Петрова; участники проекта с белорусской стороны – Т.В. Володина (руководитель), Н.П. Антропов, Е.М. Боганева, Т.И. Кухаронак, В.А. Лобач).

разделительной полосой между традициями, сколько линией притяжения, вдоль которой наблюдается сокращение этнической дистанции и культурный синкретизм достигает максимума; в то же время в метрополию пограничье переходит неравномерно, теряя свою специфику по мере удаления от черты, разделяющей соседние традиции. В связи с этим подробно изучались и изучаются очаговые традиции, выявлялись и анализировались микролокальные комплексы сюжетов и мотивов, а также изодоксы традиционной культуры, характеризующие пограничье не только как контактную зону соседствующих традиций, но и как канал связи между более отдаленными традициями [Антропов, Белова 2012; Белова 2013а, Белова 2013б].

В последние 20 лет категория пограничья в современной культурной антропологии, фольклористике и этнолингвистике все более трактуется как методологическая проблема. Ученые-слависты отмечают культурный синкретизм как характерную черту «пограничных» отношений, сокращение этнической дистанции в контактных зонах, феномен «открытой» границы, которая становится более линией культурного притяжения, нежели демаркационной чертой, пространством контактов различных групп (языковых, культурных) и различных систем ценностей [Babiński 1994]; говорят о бытовании различных форм традиционной культуры на этническом пограничье [Rusek 2010]; исследуют пограничье в целом как поле проявления самобытности и народную религиозную культуру пограничья как важнейший фактор культурного самоопределения [Zowczak 2011]; проводят этнокультурологический и этнолингвистический анализ особой категории, определяемой как «люди пограничья», и исследуют этнокультурные стереотипы, отразившиеся в языке и фольклоре пограничных регионов [Sadowski 1995, Гущева 2011, Белова 2011б]; анализируют понятие «синдром пограничья», имея в виду специфику этнического самоопределения на границе двух культур (выражающейся в языке, конфессиональной принадлежности, этнокультурной ориентации) [Mróz 1993].

Безусловно, дальнейшего пристального внимания исследователей-гуманитариев заслуживают функции пограничья как своеобразного аккумулятора традиции (на пограничье сохраняются многие архаические верования и представления, нашедшие отражения в текстах фольклора) и среды, способствующей консервации (то есть сохранности!) культурного наследия. Именно на пограничье мы имеем редкую возможность для учета фольклорных универсалий и локальных раритетов, а также механизмов трансформации фольклорных сюжетов в зоне пересечения культурных и языковых традиций.

Важными аспектами на современном этапе становятся: междисциплинарное изучение ареального распределения, взаимодействия и модификации фольклорных

сюжетов, обрядовых форм и диалектных особенностей в регионах лингвокультурного пограничья; установление внутренних и внешних связей фольклорной традиции пограничья (ориентированность на культуру метрополии или, наоборот, локальная замкнутость этнокультурных анклавов; наличие «очаговых» традиций, или этнокультурных островов); анализ таких явлений, как «фольклорное двуязычие/многоязычие» пограничной традиции (как в языковом, так и в культурном плане) и образование общего культурного диалекта внутри отдельного региона. Поскольку исследования по фольклору пограничья еще не имеют четко очерченной методологии, понятийного словаря и концептуальной базы, то перед исследователями стоит первоочередная задача – дать адекватное определение «культурному ареалу пограничья». Для этого необходимо выяснить, каким образом в исследуемой контактной зоне представлены и соотносятся между собой (в синхронном и диахронном планах) различные типы границ: языковые, фольклорные, этнокультурные, административные.

В ходе анализа собранного за последние годы в «пограничных регионах» материала становится очевидным, что применительно к «фольклорному полю» административные, этнокультурные и языковые границы не совпадают. Границы бытования отдельных сюжетов и мотивов (как и формы их языковой (диалектной) репрезентации) часто не укладываются в «административную сетку» (яркий пример тому – западные районы Смоленской и Брянской областей, исторически тяготевшие к белорусской языковой и фольклорной традиции [Сержпутовский 1926], или исторически составляющие единое этнокультурное пространство юг нынешней Брянской области и север современной Черниговской обл. [Белова 2013а: 469–470, 475–478]); существуют «буферные зоны» (когда аналогичные обрядовые или легендарные комплексы фиксируются не в прилегающих друг к другу пограничных районах, а отделены от границы территорией, не знающей этих сюжетов); налицо коммуникативные и языковые узловы, где происходит переплетение традиций или где особенности фольклора и языка не позволяют отнести их однозначно к той или иной национальной традиции.

Дальнейший анализ текстов должен показать, подчиняется ли пограничный ареал структурному членению, характерному для административного пространства: есть ли у него центр и периферия, является ли пограничье устойчиво-статичным образованием или в фольклоре и языке фольклора пограничного ареала происходят динамические процессы, направленные как внутрь выделяемого нами этнокультурного региона, так и вовне его; каким образом в зонах этнокультурных контактов распространяются фольклорные сюжеты и мотивы, существуют ли ойкиотипы и сюжеты-эндемики, можно ли выявить общую группу протомотивов для славянского ареала, каким образом на фольклорные

нарративы и тексты устной истории проецируется конфессиональная принадлежность и мультикультурность населения. Параллельно проводимая работа по картографированию пограничных сюжетов и мотивов [Боганева 2012] позволит установить «внутреннее устройство») лингвокультурного локуса и выявить векторное распределение фольклорных мотивов и сюжетов и направления их «миграций». При этом обязательным условием анализа является учет конфессиональной специфики изучаемого региона и освоение общего корпуса сюжетов и мотивов в зависимости от конфессиональных и историко-культурных границ. Таким образом, одной из важнейших проблем в описанном выше исследовательском ракурсе становится осмысление соотношения языковых и культурных диалектов и их ареальное распределение (с учетом неоднократных изменений в течение XX в административных границ, что вело к механическому разделению историко-культурных областей).

Текстология фольклора базируется на представлении о вариативности фольклора как его сущностной характеристике; она предполагает максимально полный учет вариантов текста, разнообразных в географическом, историческом, социальном отношениях; учет специфических особенностей, накладываемых средой бытования и диалектом (языковым и этнокультурным). Совокупность вариантов дает возможность исследовать историю сюжета или мотива в реальном историческом времени и в реальном географическом пространстве. Такой подход предполагает сочетание фольклористических методов исследования с методами, разработанными в цикле лингвистических (диалектология) и отчасти исторических дисциплин. Данная методика делает возможной не только изучение системы актуальных верований, представленных фольклорно-этнографическими данными XIX–XXI вв., но предполагает также выяснение генезиса отдельных сюжетов.

При анализе отдельных мотивов и сюжетов мы специально привлекаем тексты, записанные как в XIX – начале XX в., так и в последние годы. Благодаря таким хронологическим рамкам можно видеть, с одной стороны, устойчивые границы культурных ареалов (если новые и старые материалы совпадают), а с другой – проследить трансформацию традиции пограничья, подвижность границ, иррадиацию мотивов и сюжетов. Материал показывает, что в большинстве случаев нарративы, бытующие в зоне культурного пограничья или формирующиеся в русле «пограничной» традиции, отличаются от нарративов метрополии своей «комплексностью», «мозаичностью», «неординарностью» в силу того, что «пограничные» тексты являются репрезентантами сразу нескольких соседствующих традиций.

В этой статье мы рассмотрим несколько микролокальных «пограничных» сюжетно-мотивных комплексов, уделив особое внимание их географии и особенностям воплощающих их нарративов.

Микролокальные комплексы: пересечение фольклорных мотивов

Особо актуализируется в связи с возможным и необходимым картографическим аспектом проблема формирования в фольклорных традициях культурного пограничья «своих» сюжетов и образов, присущих конкретным локальным традициям.

Одним из самых колоритных персонажей мифологической прозы белорусско-русского пограничья являются «доброхожие», представление о которых распространены на границе Гомельской и Брянской областей [Лопатин 1992; Лопатин 2005; Лопатин 2008; Боганева 2009; Белова 2010]. «Доброхожие» – духи, не имеющие определенного места обитания (их можно встретить в лесу, во дворе, на дорогах, на старых межах), все время находятся в движении; внешний вид – высокие люди в белых одеждах, в одежде с блестящими пуговицами или в военной форме. Их отношение к человеку зависит от того, сумеет ли человек им угодить: если человек ведет себя почтительно, «доброхожие» одаривают его, предсказывают судьбу. На основе собранных за последние годы материалов констатируется, что представления о доброхожих существуют в Восточной Белоруссии на левобережье реки Сож (Ветковский, Кормянский, Чечерский р-ны Гомельской обл., Краснопольский и Костюковичский р-нов Могилевской обл.) и на приграничной с Белоруссией Брянщине (Красногорский и Новозыбковский р-ны) [Лопатин 2013: 36].

Иногда доброхожие называются «невидимыми», «скрытыми людьми»:

Дабрахожыя, счытаюцца, **скрытыя людзі**. Ты их не бачыш. Яны нас бачуць. И каго як ўзлюбяць, а як не ўзлюбяць, так калецтва даюць (д. Новиловка Ветковского р-на Гомельской обл.) [Лопатин 2005: 35].

На каніезде такі ў чорным, ў залатом, ува ўсём. Эта тожа **нявідзімы чалавек** (д. Яловка Красногорского р-на Брянской обл.) [ТМКБ 6/2:672].

Такие нарративы оказываются частью более широкого круга текстов, посвященных «невидимым», «тайным», «темным» людям, «силе темной» и т.п., которые, по всей видимости, представляют собой особый собирательный мифологический персонаж,

характерный для гомельско-брянского, могилевско-смоленского и брянско-калужского пограничья (Ветковский р-н Гомельской обл.; Красногорский р-н Брянской обл., Смоленская губ., Жиздринский у. Калужской губ., Куйбышевский р-н Калужской обл.).

Кто же причисляется к категории «невидимых», которых, согласно народным легендам ровно столько, сколько людей на земле, и которые способны видеть людей (а люди лишены этой способности за исключением определенных ситуаций)?

1. Двойники людей, сотворенные в начале времен.

Цяпер ужо няма лясоў, а, усё раўно, людзей колькі **видимых**, столькі **невидимых**. И вот, яны рэдка каму пакажуцца. Кали асноваўся свет, адзин Бог браў сабе, а други – сабе. И кали падзялили, дак той пахаваў. Сафаоф сказаў: «Их ніхто бачыць ня будзе». Яны и сыйчас ёсць (Лядо Ветковского р-на Гомельской обл.) [Лопатин 2005: 35].

Эти «невидимые» похищают/уводят детей, чтобы вернуть их, нужно оставить на перекрестке дары для «невидимых»:

Тады зямля была неасвечаная. Дзяцей страчали **невидимцы**. Такая людзи и сейчас ё. Так носят на хрэст <...> каторыя людзи знаюца з ими, з невидимцами, носяць. Яны их просяь, яны их умаляюць, на каленки становяцца, штоб яны его кинули и не мучили, шоб ён не балеў... (Неглюбка Ветковского р-на Гомельской обл.) [Лопатин 2005: 35].

2. «Тайные люди», отказавшиеся в начале времен принять от Бога какую-либо веру.

...В начале Господь сотворил только два человека. И вот, когда от этих двух человек люди размножились до семидесяти семи пар, Господь призвал их к себе, создал семьдесят семь вер и приказал каждой паре выбирать себе ту веру, которая больше нравится. Подошла первая пара и выбрала веру, от этой пары произошли, положим, мы – русские. Затем другая пара, от этой, положим, произошли французы, затем немцы, англичане и т.д.; идут одна пара за другой, выбирают веру и обещают исполнять ее закон. Так-то подошли семьдесят пар, а семь пар остановились подальше от Бога и не хотят подойти к нему. «Что же вы остановились? Подходите и выбирайте себе веру», – сказал им Господь. «Нам не надо никакой веры, ведь Ты требуешь, чтобы люди, которые примут веру, приняли бы и ее законы; мы же не хотим знать никаких законов, а желаем жить по своей воле», – отвечали они Богу. «Если вы не хотите принимать веры и закона, то не нужна вам и душа», – сказал Господь. И отнял у них Бог душу, а чтобы они не могли смешиваться с настоящими людьми, сделал их **невидимыми**. Являться к нам они могут

только в полдень и в полночь, и то не всегда. Живут эти люди точно так же, как и мы: рождаются, женятся, стареются, болят и умирают, строят дома, водят скот, обрабатывают землю, одним словом, все как у нас. <...> Вот от них-то и произошли лесовые, домовые и еще там разные дива (Калужская губ., Жиздринский у., Дулевская вол.) [РКЖБН 3: 125–126].

Согласно этому рассказу, существование «тайных людей» подтверждается словами православного Символа веры, молитвы «Верую»: «...это люди, такие же как мы, только тайные. “Верую”-то знаете? Помните, что там сказано? “Творцы же видимым всем и невидимым”, – вот эти-то люди тут и названы невидимыми» [РКЖБН 3: 125] – ср.: «Верую во единого Бога, Отца Вседержителя, Творца неба и земли, видимого же всего и невидимого».

3. «Некрещеные люди» произошедшие от потомков Адама и Евы, которых они утаили от Бога, чтобы скрыть свой «грех».

Невидимыя людзи – эта нехрышчоныя. Скольки нас, людзей, стольки невидимых людзей. На кажнага чалавека есць невидимы. Адам и Ева сатварыли грэх. У их нарадзилася дзевяць пар. Яны палавину схавали, палавину не. **Значыць, зосталоса палавину нехрышчонных. Значыць, ета невидимыя людзи.** Если ўгнавиць их, так и плоха атнясецца! (Свобода Ветковского р-на Гомельской обл.) [Лопатин 2005: 35].

4. Духи локусов – домовые, лесовые, водяные и др., произошедшие из спрятанных от Бога детей Адама и Евы.

По легенде из Ветковского р-на Гомельской обл., у Адама и Евы было 70 детей, 35 они показали Богу, а остальных спрятали, и те стали «невидимыми». При этом «невидимые» могут действовать как вихрь, домовый, лесовик и пр. [Лопатин 2008: 187–188]. Легенда о спрятанных Адамовых детях фиксировалась и на Смоленщине:

Атчаво ета лисавыи завялись, вадяныи, палявыи, дамавыи? Ета ат дятей Адамовых, что он пасовестился Богу показать за тым, што яго жонка целую араву нарадила. Бох вялел Адаму паказать сваих дятей. Адам пасовестился усих вести к Богу, што их дужа многа – целая арава. Абярнуўшись назад, ион ни знайшоў их снова – **стали яны сылый темный**: лисавыми па лисам, вадяныи па вадам, дамавыи па дамам, лугавыми па лугам (Смоленская губ.) [Добровольский 1891: 87].

Интересная версия этого сюжета была записана в с. Верхличи Красногорского р-на Брянской обл. У мужика и бабы было 12 детей, шестерых они спрятали от Иисуса Христа, испугавшись крещения [Лопатин 2003: 36].

5. Русалки.

Вот есть Семицкая неделя. Трапляется. Петров день. Вот она пошла ж, эта женщина, я рассказывала, за лыком, его мать. Вот липка, и мы драли с неё лыко, корочку сдирали, плели лапти. И вот Петров день, гулять, а мы на ранке пошли вон там, в ров, там чёрный-чёрный поток, страшно в нем. Там даже рыбка, речка. И слышат, кто разговаривает, голоса: «Ля-ля-ля-ля-ля». Ой, лихо, тут кто-то есть. Как глянули, вот это русалочки-то в синих сарафанчиках, кто в красных сарафанчиках качаются на березках. Качаются на березках. А дед давай уходить, **это русалки, потайные люди**. И ушли. Это вот я вам забыла рассказать. Я вот этих русалок видала (д. Лужницы Куйбышевского р-на Калужской обл.) [Иванова 2013: %%%].

Русалкі гуляюць: **цёмныя людзі**. Русалкі – эта **нявідзімыя людзі** (д. Яловка Красногорского р-на Брянской обл.) [ТМКБ 6/2: 672].

Представления о русалках как «темных» или «невидимых» людях составляют пока два микрокомплекса – на западе Брянской обл. (брянско-гомельской пограничье) и на юго-западе Калужской обл. (калужско-брянско-смоленское пограничье).

Доступный в настоящее время материал показывает, что хотя ареал представлений о «тайных» или «невидимых» людях в основном совпадает с ареалом «бытования» доброхожих, у него есть два северных ответвления, позволяющих говорить о более широкой географии этого мотива – это юго-запад Калужской обл. и Смоленщина (предположительно, юго-восточные районы). И хотя записи из этих регионов единичны, можно надеяться, что в дальнейшем усилиями собирателей фонд таких рассказов будет пополнен.

С локальными представлениями о «невидимых», или «тайных людях» интересно сопоставить представления о «незаклятой земле», спорадически распространенное в восточно-полесской (брянской, частично гомельской и черниговской) традиции и отраженное в нарративах о появлении (или исчезновении) в мире людей различных демонологических персонажей (в частности, русалок и ходячих покойников). Часто «заклятие» земли связывается в народном сознании с распространением христианской культуры и церковной обрядности [Белова 2010: 28–29]. Рассказывают также, что «заклятие» было наложено и на самих русалок:

Говорила мамка моя, что когда-то еще бабушки помнили, что были русалки. И еты русалки – как вот поедуть скородить вечером, вот ў день поедуть скородить до захода сонца, когда зайдеть сонце, чтоб ў двор приехать. Шоб еще при сонцу. Как заходить сонце, так сажаются на боронú и едут. А если вот на человека на ето, шшакóтют человека. И вот еты русалки былиные, раньше говорили – вот нашим мамкам бабки говорили, – что были еты русалки. А потом ужо **как-то заклятие делали, и не стало русалок** <...> А потом их не слало, **заклятье какое-то**, говорить, **стало** (д. Арельск Суземского р-на Брянской обл.) [АРАМ, CD 550, трек 19].

Известные нам на сегодняшний день рассказы о «незаклятой», «несвяченной» земле и о «заклятых» русалках (ведьмах, ходячих покойниках) зафиксированы в Почепском, Стародубском, Трубчевском, Суземском районах Брянской обл., в Речицком и Калинковичском районах Гомельской обл.

К этому же комплексу представлений можно отнести поверье о «перемерянной» земле из местечка Бельничы Могилевской губ.: «Русалкі цераз мяжу ня могуць перайци, оттого и вывялись: бач, цяпер зямля ўся перамерана. А спрежда, як зямля була ня мерана, их було много”» [Романов 1891: 139]. Таким образом, этот мотив компактно расположен двумя «кустами» на брянско-гомельско-черниговском пограничье.

Текстология одного «пограничного» мотива

Интересную картину дает анализ корпуса текстов о встрече человека с мифологическими персонажами и о даровании человеку этими персонажами знаний и умений. На белорусско-русском пограничье в роли такого дарителя чаще всего оказывается доброхожий. На основе доступных нам сегодня материалов можно обрисовать ареал распространения этого сюжета: Ветковский, Кормянский, Чечерский р-ны Гомельской обл.; Краснопольский и Костюковичский р-ны Могилевской обл.; Красногорский, Новозыбковский р-ны Брянской обл.; Куйбышевский р-н Калужской обл.; Жиздринский у. Калужской губ.; Смоленская губ.

Такого рода нарративы демонстрируют удивительную композиционную стабильность: человек находит в лесу или в ином безлюдном месте голого ребенка, прикрывает его своей одеждой и в награду получает от матери этого ребенка – а она оказывается доброхожей – некие умения или удачную судьбу. Не менее устойчив и основной мотив таких рассказов – диалог человека с доброхожими, состоящий из клишированных формул, практически идентичных во всех микролокальных версиях (человеку на выбор предлагается знание, богатство, долголетие). Что касается образа

дарителя, то именоваться он может по-разному («девица», «женщина», «русалка»), но при этом иметь характерные отличительные внешние черты (распущенные волосы, длинная белая одежда, красивая внешность).

В рассказе, записанном в Смоленской губ. (к сожалению, без более точной атрибуции), мужик Петрок прикрывает найденного на опушке леса ребенка своей курткой и получает знания от лесной «девицы»:

...яўляцца к яму **слишная [прекрасная], прислишная девица, волыса распустёмши** – и гаворить:

– Што дать, табе, Пятрок, за ета, што ты прикрыў майго рабенка: **ти багатыя ты хочишь, ти власти, ти знанья?**

– **Ни хачу я власти, ни багатыя тога; а ти ня можна мне пулучить знанья?**

Спадабалась ета слышний девицы.

– Ну, харашо, Пятрок! Ли тябе я ета зделаю: **ты будишь шупить [понимать], много шупиш – и многа даш спальзэня и людём, и скату.**

С тых пор наш Пятрок и стаў знахарим, и слишная девица яго ни забывала, а часто атведывала, и ион раился з нею и многа тулкуваў – аб чим – ета уж их дела, а нам няйзвесна. Мне сама яго жонка баила:

– Ляжу с Питраком, а к Питраку падходить слишная девица, **волысы распустемши, уся ў белым,** – и я ляжу ни жива, ни мёртва, притулёмшись.

– Што ты, кумынька мья?!..

То страшна мне, а то ни хачу пумишать их бяседы, як ины сваи таўхи наводють, што к чаму налёжить. Ох, хитра, дуже хитра!

Так и скромнилька пайдеть ина ат яго, як пришла. Так ета вялось у их [Добровольский 1891: 89–90].

Как следует из этого рассказа, человеку предлагается выбор, выбранный вариант одобряется дарительницей и она курирует своего подопечного долгие годы.

В современных записях из Гомельской обл. фиксируются схожие мотивы (при этом даже если человек не делает выбор, а доверяется дарителю, или если не использует всех предложенных возможностей – все равно он получает награду):

Жыў чалавек такі. Жыў ён у Бердажы, возле Чачэрска. Хатка стаяла каля рязкі. Ён жыў бедна-бедна. І вот ідзець, рыбку лавіў, усё хадзіў з кашальком, палачку на плячо — і нясе. Ідзець, там баня стаяла і плача дзіцёнак, ён думае: «Мыўся хтось і забыў. Мылась каторая жэншчына і

забылась рябёначка». Ён узяў рябёначка, думае: «Ну куды ж мне яго дзець?» Кашнэ было ў яго адно, дак ён у кашнэ ўматаў і думае: «Панясу. Хадзі, дзетка, дамоў».

І толькі іціць, явілася жэншчына. Яго звалі Напрэй ілі Парфен, гаворы: «Парфен, падаждзі! Эта мой рябёначак...» Ён гаворы: «Атарапеў і стаю». Аддаў. Яна гаворы: «Чым жа мне цябе наградзіць? **Ілі штоб знаў многа, ну ўсё на свеце, ілі штоб багаты быў, ілі век доўгі?**» Ён пастаяў, пастаяў: «Спасіба за ўсё. **Што падарыш, то і добра будзя**».

Так жыў сто чытарнаццаць гадоў, знаў усё на свеце, к яму ездзілі са ўсяго света. Шаптаў і маліўся. Жыў сто чатырнаццаць гадоў. Патом памёр (д. Неглюбка Ветковского р-на, на границе с Новозыбковским р-ном Брянской обл.) [Лопатин 2013: 36].

Яна схадзіла на двор, і ішла з надвор'я... і ў сараі ёй абвешчываіцца жэншчына: «Дзевушка, дайце мне што-нібудзь накрыць майго рыбёнка!» <...> яна вышвырнула наперад еты паясочык, што была падперязана ета калысачка, і шыбнула туды ёй у сарай. І пабегла ў хату. Спужаўшы. Эта ішчо рыбёнкам яна была. <...> Патом ёй явілася, як наяву, не ва сне, гаворы: я ня сплю, ляжу, і явілася мне жэншчына і кажа: «**Як бы ты мне дала большаю абгартачку рябёначку абгарнуць, ты б была бальшым чылавекам, ты б свайго дабра ня знала, ты б жыла очэнь багата**». А яна толькі борачку. Ну што ты той борачкай абгорніш? «**Ну ўсё раўно ты будзіш палезна людзям, будзіш памагаць людзям і будзіш ты бальшым чылавекам, будзіш славіцца ты ўсюды**». Яна жыла тут ў Неглюбцы... а калі яна пераехала ў Гоміль, там яе сын жыў, забраў яе с сабой, дак і к ёй з усіей акругі людзі ездзілі, **яна ўсім людзям памагала**. І яна самавучка, яна ўсякія знала ўжо, хтось казаў «шаптанні» памёр (д. Неглюбка Ветковского р-на) [Лопатин 2013: 36].

У лесе яны жывуць. Адзин раз стары хадзіў на ахоту. Эта ў старае ўрэмя, мама расказыла, маме баба яшчэ, да нашай эры, да бабінай. Ён стары цихи быў, идзець на ахоту, што не наб'е, у яго адбярнуць: цецурокуў, зайцаў. Ён гаворэ: «Што мне дзелаць, што мяне ўсе абяжаюць?» Раз устрэціў русалку. Русалка тая, гаворэ, уцякаць. Идзець, идзець, плачуць двое дзетак маленьких, у папараци ляжаць и плачуць. А ён таки цихи быў, баязливый. Ён падышоў (а здаўну были рубахи длинныя и пояс, и ў лапцых тканья такія аборачки), расцярэўся, скажуць: «Ты кинуў», – будзе атвячать, цихи жэ. Атышоўся ад их, тады гаворэ: «Што дзелаць? Яны ж замерзнуць». Ён здзявае з сябе гэтую рубашку и пакрыў гэтых дзяцей. Пакрыў, яны успакоилися. Ци Бог так даў? Цёпла. А сам пабег па трапинцы, лес густы. Тады, гаворэ, гоницца **жэншчына, у такой рубахе, длиннай, у белым ва усём**: «Старык, нябога, абаждзи, абаждзи, нябога!» Ён аглянуўся. «Ты маих дзетак спас? Эта ты маих дзетак прыкрыў? **Што табе за гэта? Ци штоб знаць, як лес гаворыць? Ци штоб багаты быў? Ци ў дварэ штоб у цябе багацтва было? Ци штоб ни бяды ниякай не бачыў?**» А ён калоцицца, спужаўся, што **багатыр ростам з дрэва**, век не бачыў таких людзей. Так вот, што яму было: штовек и кони вялися, и зайцоў – нам няма, а ён наб'е, нясе дамоў (д. Старые Мальничы Чечерского р-на) [Лопатин 2005: 35].

Согласно современным материалам из Калужской обл. (Куйбышевский р-н) в роли дарительницы в аналогичной ситуации выступает русалка, которая, подобно «лесной девице» со Смоленщины, также не оставляет свою подопечную без внимания, обучая ее лечебным заговорам:

Я <...> жала. Уже молодой. <...> Зашла туча. И, – говорить, – пошёл дождь, а я на свекру и говорю, на свекровю: «Мам! – говорить, – сбегаю я по малину. Жать щас нельзя рожь <...> Пойду малины кузовок наберу...» <...> Побегла. <...> Слышу: ребёнок плачет. Плачет ребёнок. И думаю: «О Господи! Наверно, пошла в малину женщина беременная – и родила! Надо ж идти на крик на этот, на детинный». <...> Подхожу – лежить ребёнок. Настоящий ребёнок лежить. <...> Стою. Закаменела. Спугалась. <...> Ребёнка этого накрыла: рукав оборвала. Бегу домой. Навстречу идёть **русалка**. [А как выглядит?] <...> **В длинной рубахе в холщовой, в белой. Вот. Волос распущенный. Раскрытая. Босая. И рукав вот такой.** <...> А она сразу и говорить: «Ну, милая, спасибо тебе, что накрыла моего ребёнка <...> Не волнуйся! <...> **Что ты хочешь? Скажи. Я выполню твоё завещание, что попросишь у меня.** <...> **Богатство... Может, ты хочешь богато жить?»** – «Никакое мне богатство не надо. Я родила себе сына. А сын у мене болеть. Я хочу, чтобы мой сын здоровый был. Больше мне ничёго не надо. **Вот. Дай. Помогни, миленькая, чтобы мой сын, Ванечка мой, не болел.** <...> «Всё будеть. Твой сын вырастеть. Выучиться. И будет работать в Москве <...> **И будешь сама лечить. Будешь лечить. Ото всего <...> Я тебе каждую ночь буду преподносить рецепты. И ты будешь знать».**

И, говорить, во сне вот приходит, как наяву. «**Вот сплю, ложусь — сплю. И она мне... Я всё запоминаю. Вот. Прочитаешь мне.** [Заговоры?] Да, заговоры» (пос. Бетлица Калужской обл.) [Балашова 2013: %%%].

Микролокальные традиции и языковая игра

Микролокальные традиции, представляющие собой средоточие разных языковых стихий, способны породить тексты, направленные на легитимизацию тех или иных языковых особенностей, присущих данному ареалу. Проиллюстрируем это положение лишь одним примером.

В 1997 г. в д. Пески Мостовского р-на Гродненской обл. была записана топонимическая легенда о происхождении названий деревень Пески, Мижево и Выгода. Проезжала как-то раз через эти места богатая помещица, остановилась на отдых, а тут некстати пропали ее собачки, которых звали *Міжы* и *Выгзді*. Стали искать, звать собак: «Пескі, пескі, пескі! Дзе ж вы? Ідзіце сюды». На следующий день собачку *Міжы* нашли в трех километрах и назвали тамошнее поселение *Міжава* (Мижево). Другую собаку нашли через трое суток в противоположной стороне, и место назвали *Выгода* (Выгода). А место,

где была стоянка барыни, «адразу назвалі *Пяскі*, а затым пад уплывам руска-беларускага говару назва вёскі абрусілася і зараз мы яе называем *Пескі*» (БФГ: 73–74).

В чем же заключается интрига этого локального текста? В Мостовском р-не исторически сильно влияние польского языка. Согласно народной этимологии, название деревни – *Пяскі* – однозначно соотносится с местным диалектным *пяс* ‘собака’ (< польск. *pies* [пес]), которое во мн.ч. дает искомое *пясы*, *пяски* (т.е. «собачки»). А влияние «руска-беларускага говару» в народном сознании проявилось как бы во вторичном отнесении наименования к значению ‘песок’ (с возможным переносом ударения). Но на самом деле первичное *Пяскі* происходит от польск. *piaski* ‘пески’ и означает селение на песках, песчаной почве, что соответствует действительности (деревня находится между двух рукавов речки Зельвянки)². В легенде перенос семантики топонима на значение ‘собака’ очевиден: место, где была стоянка барыни, называется *Пескі* и связывается с сюжетом о собачках, поскольку созвучно польск. *piesy/pieski* ‘собаки’. И как раз в этом омофоническом схождении с рус. *пески* (опять же с возможным переносом ударения) местные люди видят изменение семантики названия деревни Пескі/Пескі.

Интересно, что в том же населенном пункте бытует и другая версия, возводящая его названия именно к отличительной черте местного ландшафта – песчаной почве. При этом производное от *пясок* опять-таки имеет русифицированную форму *Пескі*!

Даўным-даўно у суседняй в. Падпруднікі жыла пані. Яна вельмі любіла раз’язжаць па бліжэйшым вёскам. І вось аднойчы прыехаўшы ў адну вёску, яна выйшла з карэты і ўступіла ў пясок.

– Пясок, пясок, колькі пяска! – закрычала яна.

З тых часоў гэта вёска стала называцца Пескамі (зап. 1998 г.) [АЦИБКЯЛ, ф. 13, оп. 11, ед.хр. 74].

Эти примеры наглядно показывают возможность формирования общего диалекта пограничного микрорегиона, когда дело не ограничивается лексическими заимствованиями из иного языка (исторически соседствующего или привнесенного извне). Как показывают исследования диалектологов, такого рода явления характерны для периферийных говоров метрополии (о векторности языковых процессов см.: [Курцова 2010]) и находят отражение также в языке фольклора (о русском влиянии на терминологию традиционной свадьбы в Добрушском и Ветковском р-нах Гомельской обл. см.: [Станкевич 2010]).

² За разъяснение благодарю Н.П. Антропова.

В настоящий момент очевидно, что потенциал гуманитарных исследований в области изучения культурного межрегионального взаимодействия действительно велик. Широкие перспективы открываются в связи с возможностью сопоставления в одном пространстве (в рамках этнокультурного ареала, в данном случае определяемого как «культурное пограничье») типологически однородных, но локально разнообразных текстов народной культуры. Исследования такого рода призваны наглядно продемонстрировать действие культурных механизмов, обеспечивающих сохранность традиции на сопредельных территориях, связанных общностью исторических судеб.

Следует отметить, что выводы о состоянии сюжетно-мотивного фонда фольклорной прозы на пограничье могут и должны корректироваться с учетом введения в научный оборот новых данных и зависеть от степени охвата фактического материала.

Литература

Антропов, Белова 2012 – *Антропов Н.П., Белова О.В.* Исследование традиционной культуры белорусско-русского пограничья: проблемы и перспективы // Межакадемический совет по проблемам развития Союзного государства. Вып. 4: Гуманитарное сотрудничество – основа углубления интеграции Союзного государства / Под ред. С.М. Дедкова, В.К. Егорова. Минск, 2012. С. 49–60.

АРАМ – Архив Российской академии музыки им. Гнесиных (Москва).

АЦИБКЯЛ – Архив Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы (Минск).

Балашова 2013 – Рассказы о русалках из поселка Бетлица / Публикация А.Ф. Балашовой // Живая старина. 2013. № 3. С. %%.

Белова 2010 – *Белова О.В.* Фольклор брянско-гомельского и брянско-черниговского пограничья: диалог региональных традиций // Русское наследие в странах Восточной и Центральной Европы. Материалы межгосударственной научной конференции 5–8 июля 2010 года (г. Брянск), приуроченной к 600-летию битвы при Грюнвальде. Брянск, 2010. Брянск, 2010. С. 27–32.

Белова 2011а – *Белова О.В.* Легенды пограничья: ареалогия, сюжетики, топики (на материалах польско-литовско-белорусского и польско-украинско-белорусского пограничья) // Актуальныя праблемы паланістыкі. 2010: Зборнік навуковых артыкулаў / Рэд. С.А. Важнік, А.А. Кожынава. Мінск, 2011. С. 21–30.

Белова 2011б – *Белова О.В.* Портрет этнического соседа: евреи глазами славян (по фольклорно-этнографическим материалам с Витебщины) // Беларускае Падзвінне : вопыт, методыка і вынікі палявых і міждысцыплінарных даследаванняў: зб. навук. прац міжнар. навук.-практ. канф., Полацк, 21–23 красав. 2011 г.: у 2 ч. Ч. 1 / Полацкі дзярж. ун-т; пад агульн. рэд. Д.У. Дука, У.А. Лобача. Наваполацк, 2011. С.130–136.

Белова 2013а – *Белова О.В.* Фольклорные нарративы пограничья: проблемы и перспективы исследования (на примере народно-христианских легенд и топонимических преданий) // Письменность, литература, фольклор славянских народов. История славистики. XV Международный съезд славистов. Минск, 20–27 августа 2013. Доклады российской делегации / Отв. ред. А.М. Молдован. М., 2013. С. 466–485.

Белова 2013б – *Белова О.В.* Ареальная структура белорусско-русского лингвокультурного пограничья: проблемы и перспективы исследования // Вестник Гродненского университета. Серия – Филология. 2013. № 3 (в печати).

Боганева 2009 – *Боганева Е.М.* «Харошыя былі людзі, толькі іх не видзеў ніхто» // Живая старина. 2009. № 4. С. 14–16.

Боганева 2012 – *Боганева А.М.* Беларускія легенды пра чарапаху ў кантэксце сусветных касмаганічных міфаў // Аўтэнтычны фальклор: праблемы вывучэння, захавання, пераймання: зборнік навуковых прац удзельнікаў VI Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі (Мінск, 27–29 красавіка 2012 г.) / Рэдкал.: Мажэйка М.А. (адк. рэд.) і інш. Мінск, 2012. С. 104–107.

БФГ – Беларускі фальклор Гродзеншчыны: Народны эпас. Замовы. Варажба / Склад. Р.К. Казлоўскі. Гродна, 2007. 208 с.

Гущева 2011 – *Гущева О.И.* К вопросу об авто- и гетеростереотипе поляка на польско-литовско-белорусском пограничье // Славянский альманах. 2010. М., 2011. С. 261–280.

Добровольский 1891 – *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., М., 1891. Ч. 1.

Иванова 2013 – *Иванова А.А.* «Петровская кила по зорям ходила...» // Живая старина. 2013. № 3. С. %%.

Курцова 2010 – *Курцова В.М.* Беларуска-русскае памежжа: вывучэнне працэсаў развіцця некаторых моўных асаблівасцей у сучасных беларускіх гаворках // Русское наследие в странах Восточной и Центральной Европы. Материалы межгосударственной научной конференции 5–8 июля 2010 года (г. Брянск), приуроченной к 600-летию битвы при Грюнвальде. Брянск, 2010. С. 111–116.

Лопатин 1992 – *Лопатин Г.И.* О демонологической лексике в языке жителей Ветковского района // Гомельшчына: Народная духоўная культура. Матэрыялы навуковай канферэнцыі. Гомель, 1992. С. 26–28.

Лопатин 2003 – Легенды и поверья деревни Верхличи / Предисл. и публ. Г.И. Лопатина // Живая старина. 2003. № 4. С. 35–37.

Лопатин 2005 – «Людзей жа нявидзімых столькі, сколькі відзімых». Белорусские мифологические верования о «доброхожих» / Публ. Г.И. Лопатина // Живая старина. 2005. № 3. С. 34–37.

Лопатин 2008 – *Лопатин Г.И.* Из народной демонологии белорусско-брянского пограничья: доброхожие, невидимые и др. // *Palaeolavica*. 2008. XVI/1. P. 183–217.

Лопатин 2013 – *Лопатин Г.И.* «Ну усё раўно ты будзіш палезна людзям...» // Живая старина. 2013. № 1. С. 36–38.

РКЖБН 3 – Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 3. Калужская губерния. СПб., 2006.

Романов 1891 – *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 4: Сказки космогонические и культурные. Витебск, 1891.

Сержпутовский 1926 – *Сержпутовский А.К.* Отчет о поездке в Гомельскую губернию в 1926 г. Минск, 1926.

Станкевич 2010 – *Станкевич А.А.* Лексика свадебной обрядности в горах белорусско-русского пограничья: межъязыковые контакты и взаимодействия // Русское наследие в странах Восточной и Центральной Европы. Материалы межгосударственной научной конференции 5–8 июля 2010 года (г. Брянск), приуроченной к 600-летию битвы при Грюнвальде. Брянск, 2010. С. 105–111.

ТМКБ 6/2 – Традиційная мастацкая культура беларусаў. Т. 6. Гомельскае Палессе і Падняпроўе. Мінск, 2013. Кн. 2.

Babiński 1994 – *Babiński G.* Pogranicze etniczne. pogranicze religijne. Modele wychowania dla pluralizmu // *Przegląd Religioznawczy*. Warszawa, 1994. T. 3. S. 31–41.

Mróz 1993 – *Mróz L.* Syndrom pogranicza. Uwagi na temat badań świadomości etnicznej // *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*. Warszawa, 1993. № 3–4. S. 51–57.

Rusek 2010 – *Rusek H.* Globalizacja a pogranicze – przypadek szczególny Śląska Cieszyńskiego // *Lud. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze*. Wrocław; Kraków; Poznań, 2010. T. 94. S. 159–172.

Sadowski 1995 – *Sadowski A.* Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców. Białystok, 1995. 269 s.

Zowczak 2011 – *Zowczak M.* Antropologia, historia a sprawa ukraińska. O taktyce pogranicza // Lud. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze. Wrocław; Kraków; Poznań, 2011. T. 94. S. 45–67.

Работа выполнена в рамках работы над проектом «Ареальная структура белорусско-русского лингвокультурного пограничья: язык и фольклор» (РГНФ-БРФФИ, 13-24-01003)

Аннотация

О.В. Белова

Фольклор лингвокультурного пограничья: – диалог региональных традиций

В статье представлен обзор научных проблем и задач по изучению фольклора лингвокультурного пограничья, над которыми в последние годы ведут работу специалисты в области этнолингвистики, диалектологии и фольклористики. Это междисциплинарное изучение ареального распределения, взаимодействия и модификации фольклорных сюжетов, обрядовых форм и диалектных особенностей, исследование структурного членения пограничных ареалов и формирования «фольклорного многоязычия» на стыке разных этнических и конфессиональных традиций.

Summary

O.V. Belova

Folklore of the linguocultural borderland: dialogue of regional traditions

The article represents the review of problems and tasks in the field of folklore of cultural borderlands. Specialists in ethnolinguistics, dialectology and folklore studies have concentrated their efforts on the research interdisciplinary study of areal distribution, interaction and modification of the folk stories, ritual forms and dialectal peculiarities, on the structure of borderland regions, and on the forms of «folklore multilingualism» in the poly-ethnic and poly-confessional areas.

Ключевые слова: фольклор, текстология, сюжет, ареал, легенды

Key words: folklore, text analysis, motif, structure, cultural areal, legends

Белова Ольга Владиславовна, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Адрес: 119334 Москва, Ленинский проспект, д. 32-А, Телефон: +7 (495) 938-17-80, электронный адрес: olgabelova.inslav@gmail.com

Belova Olga Vladislavovna, Doctor of Philology, a leading researcher of the Department of Ethnolinguistics and Folklore of the Institute for Slavic Studies. Address: 119334 Moscow, Leninsky Prospect, 32-A, Phone: +7 (495) 938-17-80, e-mail: olgabelova.inslav@gmail.com