

Филологическая наука и культура региона: проблемы теории и методологии

НЕСКАЗОЧНАЯ ПРОЗА ВЕЛИЖСКОГО РАЙОНА СМОЛЕНСКОЙ ОБЛАСТИ – ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ В ЛОКАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ

О. В. Белова

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

В основу данной публикации положены тексты, записанные в 2013 году в ходе экспедиции Российского государственного гуманитарного университета в Велижский район Смоленской области. Опираясь на записи легенд, преданий, быличек предпринимается попытка охарактеризовать наиболее яркие черты фольклорной традиции русско-белорусского лингвокультурного пограничья (формирование микролокальных сюжетных комплексов, «география» мифологических мотивов и поверий о локальных демонологических персонажах, установление типологических параллелей с сопредельными традициями).

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:
фольклор лингвокультурного пограничья, сказочная проза, легенды, былички, народные верования.

В основу данной публикации положены тексты, записанные в 2013 году в ходе экспедиции Российского государственного гуманитарного университета в Велижский район Смоленской области, расположенный на границе с Витебской областью Белоруссии и Псковской и Тверской областями России. Комплекс легендарных сюжетов, зафиксированных в Велиже и окрестных деревнях, отражает, с одной стороны, общерусскую традицию фольклорной сказочной прозы, а с другой — благодаря пограничному географическому положению района — несет в себе некоторые черты соседней белорусской традиции, что характерно и для традиции Смоленщины в целом, и для ее северо-западной окраины, в частности.

Мы поставили своей целью сравнить велижские записи с материалами, зафиксированными на территории Смоленщины ранее (ориентиром в первую очередь послужило фундаментальное собрание сказочной прозы В. Н. Добровольского, отражающее состояние повествовательной традиции этих мест на рубеже XIX–XX веков), а также сопоставить их с современными данными из других «пограничных» фольклорных традиций (использовались полевые материалы конца XX — начала XXI веков из восточных районов Гомельской, Могилёвской и Витебской областей Белоруссии и из Псковской области России).

Уже на первом этапе исследования стало очевидно, что «пограничные» традиции обладают рядом характерных черт, что и составляет их своеобразие. Помимо того, что фольклорный фонд пограничья оперирует сходными комплексами сюжетов и мотивов, наличие текстов как с русской, так и с белорусской стороны (в случае русско-белорусского пограничья) или схожий внутрирегиональный материал (в случае Велижского района значимым оказывается соседство с псковской и тверской землями) помогают адекватно представить ареал бытования единого комплекса народных поверий.

Для фольклора пограничья является также весьма показательным формирование местных, микролокальных сюжетных комплексов.

При этом сюжетный фонд несказочной прозы пограничья обладает определенным набором своих версий сюжетов, бытующих также в метрополии. Накопленный в последнее время материал позволяет дополнить картину регионального бытования этих сюжетов и выявить некоторые особенности структуры «пограничных» вариантов [Белова 2010, Белова 2013б, Белова 2013в, Боганева 2013, Володина 2012]. Именно на пограничье сюжеты и мотивы, а также версии обрядовых текстов (с их вербальными и акциональными кодами) имеют тенденцию объединяться в связки и комплексы и образовывать отдельные микроареалы в отличие от метрополии, где локальные варианты сюжетов расположены более «равномерно» и «просторно». При этом некоторые комплексы мотивов (характерные именно для пограничья) и динамика их развития или угасания становятся своеобразными показателями сохранности (живучести) или размывания фольклорно-языковой традиции пограничья.

В ходе экспедиции в Велижский район были записаны легенды (этиологические, народнохристианские), исторические и топонимические предания, рассказы о провалившихся («прошедших под землю») храмах, святых источниках; былички о демонологических персонажах (русалки, водяные, домовые, лешие, летучие змеи, нечистая сила) и «знающих» (колдуны, «бабки с черномагими книгами», ведьмы); рассказы о кладах. Обширный материал был собран по календарным обрядам и местной устной истории.

Рассмотрим далее несколько сюжетов и мотивов, иллюстрирующих особенности фольклорного фонда лингвокультурного пограничья, о которых шла речь выше.

Феномен границы

Любопытный факт можно отметить в связи с распределением и бытованием некоторых легендарных сюжетов на пограничье (как межэтническом, так и внутрирегиональном). Часто символическим маркером границы становится река или возвышенность, культовое место (урочище, камень, дерево или иной объект, с которыми народная молва связывает те или иные поверья) или место, где по преданию «ушла в землю» церковь [См.: Лобач 2010, Лобач 2012]. Для жителей деревни Селезни Велижского района таким значимым пространственным ориентиром становится ручей у деревни Поймище и курган, по преданию насыпанный французами во время войны 1812 года.

РВС: Слушай. Перед границей курган высокий насыпан, и вот говорят, что это французы насыпали его. Высокий, высокий насыпан курган над рякой. И вот я десять лет как оттуда уехала, и вот видимо это последнее лето были, как их называют... *Соб.: Археологи?* Археологи. <...> Приезжали. Человек, верно, пятнадцать их был. И раскапывали этот курган. И <...> ящики такие у них были, закрывались, замыкались. Всё то, что находили, ложили в эти ящики. Но говорили, много чего и ценного находили. У етом кургане. И оны раскапывали этот курган. <...> Ну, курган когда сыпали, мы не знаем. А вот раскапывали его лет одиннадцать назад. <...>

Соб.: Это перед какой границей?

СЕС: Да это там у Поймишша.

РВС: Это у Поймишша, Смоленская область, потом идёт глубокий ручей.

СЕС одновременно: Там такая называется... граница.

РВС: Это называется граница, и это уже идёт Псковская область. За етом ручьём уже Псковская область и мы зовём — граница. Короче, пятах кричит на три области¹. Вот граница. Конец — живут люди, пойменцы. Сейчас уже, конечно, там нет никого, жили пойменцы. За границей метров пятьсот пройдёшь, начинается деревня, называется Устье.

СЕС: Там тоже нет никого давно уже.

РВС: Потом река. За рекой Дорожкино деревня, то уже Калининская область. И, как говорится, если закричит пятах у Поймишша на краю, то и в Дорожкино слышно, и в Устье слышно. На три области кричал пятах у нас (Зап. О. В. Белова, В. А. Комарова, А. Б. Мороз, Н. В. Петров, Н. С. Петрова).

Схожие мотивы фиксируются и в белорусской традиции. В легенде из Витебской области, представляющей собой народный пересказ библейского сюжета об Исходе, «пограничная» река Двина, отделяющая Шумилинский район от Бешенковичского, становится тем самым рубежом, через который Моисей переводит свой народ; их преследователи тонут в реке и становятся «фараонами» (водяными духами):

Гавораць, Майсей перавадзіў сваіх людзей чэраз Дзьвіну, чэраз мора. А егыя гналіся, хацелі не дапусціць і асталіся ў вадзе. І фараонамі сталі (д. Польковичи Шумилинского р-на) [ТМКБ 2: 755].

Подобное свидетельство можно было бы рассматривать как некий курьез, если бы за ним не просматривалась устойчивая тенденция. Так, в рассказе, записанном от уроженки деревни Усохская Буда Добрушского района Гомельской области, говорится о том, что русалки и «палявыя дзеўкі», рас-

¹ Сходный образ знаком нам и по экспедициям в другие регионы. Так, например, в поселке Новоселица (ныне — Черновицкая область Украины) по рассказам старожилов петух раньше кричал «на три государства», поскольку местечко до Первой мировой войны находилось на стыке границ между Россией, Румынией и Австро-Венгрией.

певающие песни накануне хорошей погоды, живут в лугах и болотах по берегам реки, разделяющей Белоруссию и Украину:

...У нас там рэчка была, яна аддзяляла Украіну і нашу беларускую, і там балоты былі, дзе торф капалі... Так там жывуць етыя русалкі і палявыя дзеўкі [ТМКБ 6/2: 747].

Таким образом, местом обитания мифологических персонажей становится река Тетева или река Терюха (у слияния этих рек и расположена деревня Усохская Буда), а их образы суть не что иное как трансформированный вариант образов поющих и сочиняющих песни «сирен», «морских людей», широко известных в украинском фольклоре [Белова 2013а: 475–477].

Из народного календаря: реликты «микольской свечи»

Среди осенних календарных праздников на Поднепровье выделяются приуроченные к зимнему Николину дню обрядовые действия с так называемой свечой (термин обозначает почитаемую икону, переносимую из дома в дом, а также специально изготовленную для этого праздника свечу, иногда имеющую антропоморфный вид; «свечу» по очереди переносят из дома в дом, где она и остается в течение года). Традиция «микольской свечи», бытовавшая в Могилёвской и Смоленской губерниях в XIX веке, хорошо описана в этнографической литературе [СД 4: 572–573]. Обрядовый комплекс со «свечой» сохранился довольно хорошо на территории современной Гомельской области [ТМКБ 6/1: 394–398]. Сегодня на территории Смоленской обл. (Велижский р-н) нам пока удалось зафиксировать лишь единичное свидетельство об этом обряде (как о «родовом» празднике в д. Осиновица; при этом свеча в ритуале не упоминается, главным «действующим лицом» праздника становится семейная икона св. Николая):

ГЛЕ: Ну, вот... как обычно, Горыни наши, ну, фамилия это, Горыни. Их много было в деревне, и яны отмечали Николу... вон икона ў угле большая, это Николай Угодник. Чудотворец, Угодник. *Соб.: А по-чему именно ему? А это я уже не знаю...*

ЛЗС: Такой их обычай был, у Горыней. <...> этый, как твой рассказывал кум... это... сегодня Николу отмечали у вас, на следующий год переносят к другому, тоже Горыни. <...>

ГЛЕ: А ў нас Горыни. Ну, больше никто, только эты Горыни. Ну, на... Горыни любили и выпить. *Соб.: То есть они каждый год по родственникам?... У их была большая*

икона. Никола. Ну, так. И вот, эту икону переносют. До следующего года она стоит. А потом справляет другой, и эту икону туда нясут, где праздник. И стоит целый год она там. *Соб.: А большую свечу к этому празднику не делали?* Не-а (Зап. О.В. Белова, В.А. Комарова, А.Б. Мороз, Н.В. Петров, Н.С. Петрова).

О расширении границ бытования одного мифологического мотива

«Что куме, то и мне» — эта формула является знаковой в быличках о том, как человек в праздник Ивана Купалы становится свидетелем того, как ведьма собирает росу с целью отнять молоко у соседских коров; повторив слова/действия колдуньи, человек невольно вызывает «прилив» молока у себя дома (о географии этого сюжета и типологии оформляющих его вербальных формул существует целый ряд исследований (из последних см., например: А.Н. Виноградова «Что куме, то и мне...» [Виноградова 2010]). Как отмечает исследователь, формула «что куме, то и мне» характерна для быличек из Центрального и Восточного Полесья (районы Гомельской, Житомирской, Киевской, Черниговской, Брянской областей) [Виноградова 2010: 25].

Материалы из Велижского района Смоленской области позволяют расширить географию данного мотива. Количество записанных текстов и устойчивость словесного выражения мотива отбирания молока свидетельствуют о том, что в этой локальной традиции мотив (как и поверье о собирании купальской росы) неслучаен и устойчив. Кроме того, в велижских текстах зафиксирован «параллельный» мотив — для отбирания молока «знающие» люди доили борону. Чтобы получить способность отбирать молоко, следовало «от Бога отказаться», перевернув иконы вверх ногами.

ЕЕФ: Ну, говорили, что это были колдуны раньше, ў наше время, уже, как мы росли — не было. Мы жили при коммунистах, мы уже и богу не ўсе умеем молиться, вот так. Наше поколение. *Соб.: А что говорили про эту росу?* Ну, не знаю. Ишёл человек, <...> жёнка яго, я знаю, ў нашей деревне жила, и он в войну погиб. Ишёл откуда-то з ночлега, ти что. И нёс обротъ на пляче. Обротъ, что коня́м узда́ют, бруга́ют. А там видел... были, были такие люди, что росу эту тягали там. Это на Ива... на Купалу надо. И, говорит... кума там яго тягала что-то там. А и он, говорит, тянет эту обротъ, да го́врит: «Что куме, то и мне, что куме, то и мне». Принёс домой, пове́шал обротъ на стену, и потякло молоко. <...> Так и он говорит, ходил даже к знахарям, чтоб отдельвать. Что не знал, что делать тяперь. Тякётъ молоко, и всё, с обротья. Ну, а ти правда это, опять я ж не знаю. Ну, жёнка яго жила у нас. Который так это делал. Так она, бывало, говорит, что яё Гришка,

это так ... пришлось ему. А ти врала она, ти правду говорила, я ж не знаю. *Соб.: А кто ходил собирать росу на Купалу?* Ну, там ведь это колдунья какая-то ходила. А ён шёл з ночлега, от коней. И нёс обротъ на пляче. И увидел, что инá ходит. И тоже обротъ эту потя... ина что-то тягает, и он потянул эту обротъ, и говорит: «Что куме, то и мне». Ну, и потякло молоко из этой оброты. Говóрят, что и борону кто-то доил, вроде. Это я ж не знаю. Бог его... *Соб.: Борону доил?* Борону. *Соб.: Доил? Доил.* *Соб.: Это как?* Борона — это что землю боронить. *Соб.: А как он ее доил?* Ну, я не знаю. *Соб.: Чтобы у коров молоко отнять?* Ну, да. Были раньше ўсякие колдуны. Но ў наше время етых уже не было. Коммунисты всё уничтожили. И слава Богу. А теперь во... говóрят опять, что повыпустили дак. Да... даже это не надо, и неприятно. Живи прóшше, и всё, лучше будь (Зап. Н. В. Петров, Н. С. Петрова).

КСГ: Один дядька говорил. «Это правда, говорю». Ну, може [т] он врал, Фёдя. И говорил, вот такое было. Я ... у меня была кума. Инá всё, всё это самое, она всё бегала. И вот, на эту — Ивана Купала — инá побежала. Побежала со своей юбкой. И там ... побежала это ... куда там, на этот самый, на луг, где коров пасут, и ... в ночь. И там нáчала шептать, что-то говорить. И это, по росы тягать свою юбку. А ... он ... а я, говорит, я же не слышу, что она говорит. Я не слышу, что говорит. А я свои тоже портки снял, и тоже тягаю, и говорю: «Что куме, то и мне. Что куме, то и мне» (*смеется*). И, говорит, я пришёл, у меня тоже молоко побёгло. С моих штанов. А так это, не так ... ну, вот так вот рассказывают (Зап. Н. В. Петров, Н. С. Петрова, В. А. Комарова).

КНС: Отнимали, отнимали это ... раньше, раньше. Роса. Вот бабка идёт и росу... что она ли, то ли подолом каким, тряпкой такой, вот что-то шепчет своё и выкручивает, а дядька другой шёл. Я не знаю, куда он шёл, и увидал, что она делает. Соседка ж там. И он ўзял, штаны свои снял, и вот так — что ей, то мне, что ей, то мне. И это, принёс домой, ну, штаны мокрые, он пришёл домой да и повёшил.

СЕС одновременно: Ну и всё.

КНС: Сколько он последил, поглядеть — молоко потекло. Это роса пошла, обтекать, а там — молоко. *Соб.: Превратилась в молоко?* В молоко, да. Это она молоко отбирала у коров. Там, где выгон, вот, будут пасться коровы. И вот она там собирает, что-то шепчет...

РВС: А папа мой покойный ходил на охоту вот на этот самый день. *Соб.: На какой?* Иван. Купала.

КНС одновременно: Иван. Иван Купала.

РВС: На этот самый лес пошёл в лес, с ружьём. Мне ишшо тогда было три годика всего. И вот выходит он уже с леса домой. <...> А там выгон такой, ўсе коров туда сгоняли. А потом гнали их дальше пасться. А тут оны как бы собирались ўсе эти коровы, выгон назывался. Говóрять, бегают женщина, абсолютно голая. Волосы сюда, тягает тряпку белую и ў доёнку выкручивает. Тягает тряпку белую и выкручивает. И ён глядел, глядел, глядел, глядел и никак не может узнать, что за женщина. Ну, она далековато от его.

<...> И говóрять, стою, гляжу, и не знаю, что мне делать — или в лес опять повернуть, или около ей идти. Вот не знаю. Так я, гóрит, так дальше немножко в лясок отойшёл, и выстрелил вверх. Баба брык об землю, и не жéва. И никому папка не признался, что это ён виноват. Ну а... уже люди нашли её неживую и полдоёнки натягано этой росы. И цедилка эта, что цёдють молоко там, и ёна мёртвая. Ну, вот тогда уже узнали, кто его. Но папка не признался, что я выстрелил, и ёна спугалась так. *Соб.: То есть она от испуга?* От испуга, да. *Соб.: Это была женици-на из деревни?* Из деревни, из той же самой деревни, откуда ... де и мы жили. Это в Сергее было. И папа говóрит: «Так ўсю жизнь проносил на сердце его, что не признался никому». А признался — может, судили... (Зап. О. В. Белова, В. А. Комарова, А. Б. Мороз, Н. В. Петров, Н. С. Петрова).

ГЕА: Я её знаю, инá ж после войны помёрла, Катя-Питерянка. Да ина вот, что... Ишёл её Яким за конём. Уже кони навязаны были. А... такая была баба. Инá глухая-глухая была. <...> Я её помнила, эту бабу. И вот, идёт он с конём... <...> Иду я за конём, говорит... а инá не видит. Инá тягает садилку так вот и приговаривает, чтоб молоко... А ён шёл...

ВТП: Это, бывало, от... отбирают молоко у коровы.

ГЕА: Да, ты слухай. А ён ишёл, Яким яё. Инá говорит, и ён... и тягает обротъ. Обротъ. <...> Это Яким. Во этой самой Питерянкин мужик. Пришёл домбу и взял, да на гвозд повешал обротъ. Рякой шло молоко с няго. <...> Ну, дак это... это надо от бога как-то отказываться. Икону кверху ногам ставить. Там, там, говорят, что только надо было делать... И, правда, было. И у тэх молоко сразу перестало, и корова сдохла... назавтра. <...>

ВТП: Да, ж приговóр есть.

ГЕА: Приговóр надо. <...> Это приговóр надо. Бывало, они, как соберутся во эты бабы, кто что говорит. *Соб.: А икону зачем вверх ногами?..* От Бога отказываешься. Ты ж уже пошёл к чёрту, верно (Зап. О. В. Белова, В. А. Комарова, А. Б. Мороз).

Из народной демонологии: локальные персонажи и мотивы

Фольклорная традиция пограничья и сегодня обогащает как общий фонд восточнославянских демонологических персонажей, так и сюжетно-мотивный состав мифологической прозы.

Своеобразной «визитной карточкой» белорусско-русского пограничья стал «доброхожий» — мифологический персонаж, представления о котором зафиксированы на границе Гомельской и Брянской областей [Боганева 2009; «Людей жа нявидимых столько, сколько видимых» 2005]. Постоянно увеличивающееся количество текстов о доброхожих как с русской, так и с белорусской стороны помогает адекватно представить ареал бытования единого

комплекса поверий об этом персонаже народной мифологии (зафиксированы схожие поверья на Смоленщине и в Калужской области), описать его функции и определить круг сюжетов быличек, в которых он фигурирует [Белова 2013в]. Среди «пограничных» мифологических персонажей гомельского региона локальное распространение имеют *хохлік* (водит в лесу заблудившихся людей; Ветковский р-н), персонажи, которыми пугали детей, — *чалавек з жыта* (Лоевский р-н), *карак* и *кіка* (Октябрьский р-н), *жалязнячка* (Добрушский р-н). Один персонаж известен лишь в традиции д. Усохская Буда (Добрушский р-н), — *дзюндзік*, обитающий в огороде («галава клубочкам, цельца лубочкам, драцяныя ножкі, салам’яны рожкі»); у него есть «даўбешка» (колотушка), которой он наказывает непослушных детей [ТМКБ 6/2: 470, 745–747]. Аналогов этого персонажа пока не зафиксировано; можно лишь отметить, что слово *дзюндзік* в говорах Смоленщины означает «коротыш, малорослый человек» [Даль 1981: 512] или «вялый, неповоротливый, нерасторопный человек, разиня» [СРНГ 8: 304]. В Витебской области был зафиксирован свой «пограничный» персонаж — *лізунок*. Природа его не совсем понятна, то ли это ведьма-оборотень, то ли некое существо с длинным языком, обитающее под печкой (деревня Москаленята Городокского р-на) [ТМКБ 2: 768–769], то ли белое, с палец величиной, создание, живущее в колодце (витебско-псковское пограничье) [МБ: 277]. Можно предположить, что данный персонаж имеет «родственника» в иноэтнической традиции — в фольклоре белорусских евреев известен шаловливый демон лантух, обладающий длинным языком, с помощью которого он дразнит или пугает людей, просовывая его через окно [ЕНС: 120–121].

Среди представителей народной демонологии Велижского района наиболее колоритными являются черти (о них рассказывали много и охотно) — они ходят на вечеринки к девушкам; морочат рыбаков, якобы накладывая им в сети рыбу, которая потом оборачивается конским навозом; заставляют плутать пьяных; дразнят людей; являются при чтении «черной книги» и т. п. При этом есть мнение, что черти — это «заклятые» (пробклятые) дети. Любопытно, что в данной локальной традиции мотив «заклятых» реализуется и в этиологических легендах, и в быличках, и в поверьях. Среди «заклятых» помимо чертей и бесов оказывается лягушка (происходит из пробклятой матерью дочери).

Соб.: А про вечёрки, вы говорили, они [черти] пришли, это как?

ГЕА: Ну, пришли, да и сидели ма́льцы. <...> Да, и яны́ на девушек, как люди... И красивые, гьрат... Да, а ти правда, это, вот, говорят, что это заклáтые дети

были. Матка заклáла сына, сын стал, ягб... чёртом, а дочка́ — лягушкой. <...>

ВАМ: Это раньше сстарі́ заклинали своих детей. Да, а это было́ сстарі́. Разное, как говорят. <...>

Соб.: А за что она их заклáла?

ВАМ: За то, что яны́ ей не на́ды были. <...>

ГЕА: Теперь же тоже так. <...>

Соб.: То есть лягушка из человека?..

ВАМ: Деўка. <...>

Соб.: А заклáла — это как?

ВАМ: Проклáла — и всё. И пошли... забрал их.

ГЕА: «Будь ты проклята!» — во как клянут. Да.

ВАМ: Чтоб ты провалилась там... сквозь землю. <...> А то вы не чу́ли? <...>

ВТП: Я знаю, что, бывало, на меня моя мамаша, как что-нибудь рассердится: «Будь ты проклята, змея, да как ты мне надоела!» <...> А мой папаша и го́врит: «Не кляни, не кляни, ей доли не будет. Ты лучше ей ударь, кáли она табе виновна, чтоб ты не кляла́» <...>.

ГЕА: Клясть нельзя.

ВТП: А то... а то одна мамаша так сказала, и рябёночек и пошёл, и пошёл, и пошёл сквозь землю, только ручки... и всё, и провалі́ўся (Зап. О. В. Белова, В. А. Комарова, А. Б. Мороз).

Поверье о том, что лягушка — это превращенный человек (пробклятая дочь) связывает велижскую традицию с псковской, где бытует аналогичное поверье, которое встраивается в сюжет о «праклёнутых» («Змея-жених» [АТУ 2004: 425М], «Жена ужа (змея, гада)» [СУС 1979: 425М] — жена убитого мужа-змея оборачивается кукушкой, сына превращает в соловья, а дочь — в лягушку. Превращение дочери в лягушку в этом сюжете — редкий мотив, только в одном известном нам белорусском тексте дочь становится жабой [Смирнов 1981: 253–254].

Кагда пашла эта бабушка ночью с эту́й са внучку́й, и аны засты́бали (застега́ли) этава змея. Засты́бали змея.

Тагда (й)их прака́лянула мама: «Будьти вы прокляты!» — на этих, на дочку и на сына. Вот и гаварит: «Ты будишь лягушка — всю жизнь тябя будут раздавливать кы́лясам. А ты — всю жизнь сылаве́ём будишь петь». А ана асталась кукушку́й. И на этим кончилась сямья.

Вот и гаварят, што лягушка — праклёнутая, ана как чилавек. И сылавей паёт — эта сын. Вот такая была... Эта — форменная, эта ня в книжки и нигде, а проста — ат старых людей... (д. Малое Алешно Новоржевского р-на Псковской обл., зап. 1998 г.) [НТКПО 1: 584].

Категорию «заклятых» пополняют также змеи и колдуны-чернокнижники (из пробклятых Богом ангелов).

БАС: А там з Богом не ладили ангелы, одни были за Бога, другие против Бога. Та ён взяў да етых ангелов... <...> Яны тады превратились — Бог их

скидал отсюль с неба, и яны превратились в змей. Да, от теперь змеи ета, от етого развялися. <...> Тады ён [Бог] взяў яго, етый архангел Гавриил, и сказал, чтоб скинуть етых ўсих, против которые Бога были ангелы, ўсих на землю. И сказал: «Вы превратитесь у змей, у гад. Будете ц'еловека жалить, если ужалить ц'еловек, ц'еловек может умереть от вас. А если не будете, то будет жить». <...> А змеи — вот скидали их и ўсё. И яны протиў Бога ишли. У Бога было много ангелов. Одны были за Бога ангелы. А другие против. Те что хотели ангелы — може, руководить Богом? Так он ўзяў их и скинул. Сказали: «Вы будете ползать по земле ўсю жись и будете людей кусать — кого укусят, от вас помреть ц'еловек. А если не — то будет ц'еловек жить». <...> *Соб.: А он их в одно место скинул? Повсюль, по всей нашей зямли.* <...> Вот ц'еловек если убьёт, бывало присказка такая, чи правда чи не, что если убьёт яго ц'еловек, жьмею ету, то грехов скидывается сорок грехоў. А чи правда ето, я не знаю <...> Бесы не от Бога <...> Дак бесы взялись, я ж говорю, превратились в змей, у чёрных магий етых, которые поскиданы были. Которые поскиданы были, превратились. Раз яны неверующия, у Бога не верить, их взяли наказали. И стали они змеям (Зап. Н. В. Петров, Н. С. Петрова). Ср.: о проклятиям змея и о вражде человека и змея (Быт 3: 14–15).

С популярной темой «заклятых» неожиданно оказался связан и легендарно-сказочный сюжет, объясняющий, почему, когда чихают, нужно говорить «будь здоров!».

ВАМ: Как мой отец рассказывал. Собрались-тка, два. Вот ты и я. Ты идешь к богатому коня вкрасть. Что-нибудь надо зробить. У меня лошади нет, а ты идешь... И чёрт идёт. И тоже к тому к богатому. А раньше, говорит, печки были — ни вокон, ничё, как у бане маленькие вокошечки такие. Ну и етый богатый... Чёрт спрашивает у мужичка: «Куда ты идешь?» — «Иду коня вкрасть, а ты куда идешь?» — «А я иду к богатому рябёнка вкрасть», — етот чёрт отвечает. (Это мой папаша всё такие анекдоты говорил.) Тады бедный пришёл... «А как ты будешь, чёрт, — мужик спрашивает, — а как ты будешь рябёнка красть, ну, воровать?» — «А я, говорит, сяду чайть, ужинать, а рябёнок на печке будет лжать да чихнеть, а яны яму не скажут, что «будь здоров!», а я его в ето время и ухвачу!» Так вот с того время и говорить [надо, когда чихаешь], что «будь здоров!». <...> Так яны тут сели, ядуть, а рябёночек на печке «чхе!» Так етый мужик: «Будь здоров!» А чёрт говорит: «Вор! Вор! Ты коня ишоу вкрасть!» — «Вор! Вор! А ты рябёнка ишоу вкрасть!». Так ему дали коня на неделю работы, раз ён рябёнка спас. А то б чёрт ёго... И с тога стали говорить «Будь здоров!». <...> *Соб.: А зачем черту ребенок человеческий? Верно, согрешил етый мужик, что-то, верно, чёрта рассердил... И ён ряшил у яго рябёнка [украсть].* <...> У нас говорять — заклятые. Может, заклятый был бы рябёнок (Зап. О. В. Белова, В. А. Комарова, А. Б. Мороз).

В этом рассказе этиология речевого этикета сочетается с актуальным верованием в возможность похищения человека нечистой силой (в данном случае предполагается, что жертва — это «заклятый» ребенок) и представлением о магической силе слова, способного служить оберегом. Можно предположить, что данный сюжет в смоленской традиции является заимствованием с запада, ср. польские варианты, согласно которым чихающего спасает от домогательств нечистой силы фраза «*pozdrów Pan Bóg*», т. е. именно имя Бога отпугивает черта [PBL 1: 256].

Возвращаясь к персонажному ряду народной демонологии, нельзя не отметить такого популярного на белорусско-русском пограничье персонажа, как летучий змей, характерного для восточных районов Белоруссии, особенно для могилёвско-смоленского пограничья (региональные особенности поверий о летучем змее уже становились предметом исследования [См.: Боганева 2012, Белова 2012]. Материалы из Велижского района подтвердили живучесть поверий о летучем змее и на смоленско-витебском пограничье (характерные детали: летучий змей появляется из петушиного яйца, которое человек три года носит подмышкой; кормить его нужно омлетом и холодцом из рыбьих голов; для посторонних глаз змей выглядит как красная конская дуга).

Соб.: Не рассказывали, что есть какой-то летучий змей?

ЕЕФ: Это говорили раньше <...> говорили старые, рассказывали... *Соб.: А к кому он летает? Что это такое?* Не знаю. Не знаю, к кому ён летает. Это ўсё... раньше ўсё к чертям относилось. <...> Ну, змей. Что это за змей... Говорят, петух положит... три года петуха держать, и... это раньше так говорили. На третий год ён кладёт какое-то кривое... <...> снести кривое яйцо. То яйцо надо хозяину три года под... подмышкой носить. И... тады выходит тот змей. Ну, вот такое говорили. А как яно, ти правда это, ти не правда... *Соб.: То есть он выводит себе домашнего змея? Да, домашнего, и это... <...>* Ну, и он, этой змей, носит ў дом, говорять, ўсё, что яму... что попросишь, ў дом несёт ўсё. У нас з войны... <...> и долго... не было никакой тяги. За три километра на саночках дрёвы носили... возили. А летом на сабя. <...> Так ето, так, бывало, мы с той подругой з работы приходим, дорога растёртая, погода хорошая, зимой. <...> К двенадцати часам мы два раза за три километра съездим ў дрёвы, на санках. <...> Соседка приходит: «Опять дров добавилось. Вам, верно, змей носит». Не поспи сам — так и будет змей. <...> А мамка, бывало, говорит: «Пусть он вам носит. А мы самы сабе навозим». <...> *Соб.: Не рассказывали, что змея надо как-то кормить?* Ну, говорили так, что омлет яму надо было жарить, ўсё тут, кормить ўкусным. Раньше же омлет — это было самое ўкусное.

<...> Омлет же был... это самое хорошее, яйцо <...>
Соб.: А где он жил? Ну, не знаю, милая моя, я не знаю, это я не знаю. Где, Господи... на чердаку, якобы. <...>
 Мама моя... бывало, говорит, что золоўка, якобы там... что-то знала про ягб. <...> Холодец она яму там ставила на чэрдак, ўроде. Ина́ говорит: «А я загляну, погляжу, а ён сядит и йись [ест]. Ну, а ти правда это, опять я ж (смеется)... я ж не знаю. <...> А холодец надо из рыбных голоў притом. Не... просто там, какй попало. <...> *Соб.: Кроме дров он что-то еще носил?* Да, ну, ўсё, говорят, носил. <...> Что закажешь яму. Хлеб, откуда тебе надо. Раньше же хлеб был на первом плане. <...> Ну, говорили такое, что... хозяин умирал и другому соседу своему сказаў, что... я умру, да... ишшо не так как-то... как-то пожар был. <...> рассказывали... что был пожар, и этый, который горел, говорит: «[О]коло угла будет дуга стоять красная...» Дуга, что коня запрягают, дуга, знаете? <...> «И возьми эту дугу и неси домоў». Это, мол, змей мой. У ягб был змей, у этого хозяина. И... а ён, говорит, я эту дугу да ў огонь кинул. <...> *Соб.: Он его сжег? Сжёл.* *Соб.: А зачем?* Ну, не надо ён ему был. Это тоже не добрб. Змей этый (Зап. О. В. Белова, В. А. Комарова, А. Б. Мороз, Н. В. Петров, Н. С. Петрова).

Соб.: Не говорили, что змей может богатство носить?

БАС (смеется): Богатство — это бывало, говорить, у крыши к одному к нам летаў. *Соб.: Расскажите, пожалуйста!* Ну дак, это он летаў, это ён быў тоже, знаў что-то. У нас жиў такей Степан вон там, вот по дороге как вот тут [показывает]. Ягб уже нет, яны померши ўси, это до войны было. И, говорить, к яму будто летал ў трубу змей — видели будто кто-то — к яму. И ён вот тоже умеў людём делать, и коровам, чтоб молока было много, у кого не было, кому сделать. А чы правда это тоже было, я ж не знаю. *Соб.: А что это за змей был?* Яны ж говорят, ў трубу кто-то, змей летаў, я ж не знаю. Говорить, видели, кто жиў там рядом. Будто ў трубу к яму, ночью ў трубу летаў. <...> А ён же, а ён, ягб ўсё считали, что он ч"ёрный ч"еловек какой-то, умеў делать <...> людём там что. Ну, нехороший, по́рч"а. А ч"и правда, я ж тоже не знаю, я была ребёнком. <...> *Соб.: А что змей носил ему?* Я ж не знаю, что. Яны ж говорят, что к яму летаў. Ну, носиў, вот — у ягб коровы молока много давали, людём... Ну, будто он знаў что-то, будто знаў, вот так (Зап. О. В. Белова, В. А. Комарова, А. Б. Мороз, Н. В. Петров, Н. С. Петрова).

Из «народной Библии»

Сюжеты «народной Библии» были интересны нам как с точки зрения их живучести (до настоящего времени традиция народнохристианской прозы Смоленщины изучена недостаточно подробно), так и с позиции соотношения зафиксированных сюжетов с аналогичными сюжетами сопредельных территорий. Рассмотрим несколько примеров.

В конце XIX века В. Н. Добровольский записал в Смоленской губернии (к сожалению, более точную географическую привязку установить не удалось) легенду об утрате «ногтевого» тела, которым были наделены Адам и Ева. О версии распространенного у славян сюжета (тело первых людей было покрыто шерстью или роговицей; после грехопадения роговой покров исчез; ногти и волосы на теле человека остались как напоминание о прародителях) подробнее см. в монографии О. В. Беловой и в книге «У истоков мира...» [НБ: 239; УИМ: 235–237, 423–425].

Адам и Ева жили у раю. Дьявыл падашоў к им и стаў их змуцать. Подыйшоў к Еви и гаворить:

— Дева-Ева, ня слухай ты сваго Адама, што нон гаворить: с двух етых дрявоў кушайтя, а з естыга не... Не, те дрявы дрень, а слащи за етыва у свети нетути.

А як пакушала Ева, а услед и Адам запретныга яблачка, тела их стала другая: то адияния их была, як ногать на руке, а то дияния ега так и объехала; застались только ногтики на пальцах на руках и на ногах — и стали люди галы и стали стыд иметь и от стыда было поразбегались адин ат водныва [Добровольский 1891: 239–240].

Там же был зафиксирован рассказ о том, как люди научились прясть лен и как появилась у них первая одежда (сначала из крапивы, потом льняная). Эти мотивы оказались связаны не только с мотивом грехопадения, но и с мотивом утраты «кожаного» тела.

Прежда у Адама и Евы была тела кожаная, як ногыть, а как сагрязили яны, то снялась ега кожа, и стали яны стыд иметь. Брали яны листочки с крапивы и насаживали их на крапиўныя прядевца и давай сябе закрывать.

Патом ужу Гаспоть паказаў Адаму и Еви лён, як яго сеить, прясть, ткать [Добровольский 1891: 236].

В Велижском районе в 2013 году было также записано несколько вариантов легенды об утрате «первоначального» тела и об обретении первой одежды (в результате осознания людьми стыда). Однако в современной традиции эти два мотива существуют автономно, не соединяясь в рамках одного сюжета.

Соб.: Не говорили, что у них кожа какая-то другая была?

БАС: Да я ж не знаю. Кто говорить, что как ногти, что яны не боялись никакого ни холода, ничё. Это так люди говорят, быдто было у их тело такое, как ногти у нас теперь. Ноготь не боится ничё. А чы правда это, я не знаю. А тады их взяў да извёў на зямлю — «будетя жить тяперь на зямае, а не в раю». И во мы всю жизнь живём да мучаемся. <...> Каб яна не нагрязила, то люди б не рббили, не понимали ни б бряхни етой — как брешутся, убивають один [Другого] (Зап. Н. В. Петров, Н. С. Петрова).

ВАМ: Да были оны [Адам и Ева] голые. Голых слепил. <...> И приказал не есть какое-то яблоко. А яны зъели той яблук, ти Адам зъел, ти хто. И тады Бог... стали вызывать. А яна говорбуть: «А я голая!» Не надо было йисть, мы б голые ходили. А раз ты голая, ей стыдно уже выходить, то яна кленовым листом тут о и закрылась. И мы стали одеваться. *С тех пор одежда появилась?* Да-да! (Зап. О. В. Белова, А. Б. Мороз, В. А. Комарова). Упоминание кленовых листьев может быть навеяно типовой иконографией Адама и Евы возле древа познания.

БАС: А первья ж ето Адам да Ева были. <...> Ето в Евангелии пишется, я ж читаю, Евангелле читала, Адам и Ева первые. Коли б тые люди не нагрязнили, так мы б жили — не знали ни холода, ничё, ни одежду не носили, ничё... Ето звязано з небесами всё. Жили в раю яны. <...> [Первые люди] яны ж ня грешны были! Создавал [Бог] рай, ўсе ўраю были. Яны не надевались, яны голые ходили, яны стыду не понимали. Как мы теперь — нам надо надеться, стыдно голым, правда? А тады яны не понимали. А кады яна [Ева] нагрязнила, так ён, Бог, и сказал: «Вы ж тяперь будеть жить на зямле, и ты будешь рожать в болезнях, а Адам будеть... «а ты будешь хлеб зарабатывать у поту и у труду». В поте лица (Зап. Н. В. Петров, Н. С. Петрова).

Следующий сюжет, зафиксированный в Велижском районе — это АТУ 772* «Муха вместо гвоздя на груди у Христа» [АТУ 2005] (отметим, что в СУС данный сюжет отсутствует)² [СУС 1979]. И хотя здесь он представлен уже трансформированными и неполными версиями (в частности, остается непроясненным мотив смуглости цыган), некоторые велижские версии содержат один показательный (и довольно редкий) мотив — «почему мухой не брезгают», который роднит их с версиями, зафиксированными на Русском Севере (Каргополье) [Каспина, Мороз 2002: 116], в Сибири (Томская губ.) и у старообрядцев Верхочамья [УИМ: 186, 399].

Соб.: Не рассказывали такую историю, что когда Христа распинали, муха села на сердце?

ЕНМ: Что-то припоминаю, что-то припоминаю. Как это рассказ был, что... Муха села, да, села как раз против сердца, и тем временем жиў остался Христос, не... не расстреляли. Вот, да. Шё тако припоминаю, что муха, муха спасла Иисуса Христа. <...> Соб.: Не говорят, что муху поэтому убивать нельзя, потому что она Иисуса Христа спасла? Не, этого, этого слышала,

что муха спасла, а что нельзя му... Ну, если же бы мух нельзя убивать (*смеется*), куда ж бы это годилось (Зап. О. В. Белова, А. Б. Мороз).

ВАМ: Это всё тоже баба моя говорила. Это я вам рассказываю, как мне говорили, так и я вам рассказываю. Мухой не дуже гребують. У нас же ж мух развёвшись бывало. И муха села Иисусу Христу... хотели ему гвоз[дь] загнать в сердце, как распинали, а муха села яму на грудь. Цыган сказаў: «О, вон же гвоздь, ей Богу ето гвоздь!» И так ёму гвозд и не вогнали. За то цыгане за то и смуглые, и Бог их любит цыганей, что ён побожился, что «ей Богу, ето ня муха, ето гвозд!» А это муха сядела. <...> Соб.: Почему цыган смуглый? Ето я не знаю. Соб.: А мухой почему не брезгают? Потому что она у Иисуса Христа сидела на груди. Так вон остался живой. Только ручки-ножки распинали, гвоздам прибывали. А тут села муха (Зап. О. В. Белова, А. Б. Мороз, В. А. Комарова).

Во время экспедиции 2013 года в Велижский р-н Смоленской области нами были записаны два варианта легенды о происхождении пасхальных яиц. Оба варианта содержат довольно редкий мотив происхождения крашенных пасхальных яиц из камней; он известен также старообрядцам Литвы, спорадически бытует в украинском, польском и сербском фольклоре [УИМ: 457]. Соответствие ему находим в записях XIX века со Смоленщины: «Када Иисус Христос воскрес, то мелкие каменья абратились у яйцы; аттаво мы яйцами христосуимся» [Добровольский 1891: 244]. А на Витебщине (Шумилинский р-н) в конце XX века была записана легенда, согласно которой пасхальные яйца произошли из камней, которые кидали Христу в гроб евреи, не верившие в его воскресение [ТМКБ 2: 754].

Соб.: Почему пасхальные яйца красят в красный цвет?

ЕНМ: А вот этого не могу сказать, обязательно в красный надо. <...> А того, что как это, как Бог вот воскрес, и с него скатились, скатились красные камушки, красные яички. Вот такое предание, что в красный обязательно надо красить. <...> Ну как, ну вот говорят, что Иисус Христос возродился, и с его... умер значить уже он. И вдруг с его стали скатываться камушки, камушки красные, ну больше красные. <...> Ну да, где похоронили, там... как уже он стал вставать, скатились эти. Ну, по преданию, мы не видели, мы не знаем этого (Зап. О. В. Белова, А. Б. Мороз).

² Вариант широко распространенного в славянском и цыганском фольклоре сюжета, объясняющего, почему цыганам позволено безнаказанно обманывать и божиться: цыганка (цыган) спасла Христа, сказав, что пятый гвоздь уже забит ему в сердце (это была муха) — Полесье; Псковская обл. (псковско-новгородско-тверское пограничье); цыган украл (спрятал) самый большой гвоздь, предназначенный, чтоб забить Христу в голову — украинцы Краснодарского края, воыньское Полесье, Белоруссия; лишний гвоздь был спрятан в волосах цыганенка, поэтому у цыган курчавые волосы и им позволено обманывать и божиться — украинцы Краснодарского края, белорусы [НБ: 78–79; УИМ: 266, 438].

ВАМ: Как Христос воскрес, камни там катились. А у нас еще, бывало, молодёжь стреляли. Как ужо двенадцать часоў, то Исус Христос, перед Паской... стреляли. Чтоб путно было. Это ещё и после войны делали. Тяперь уже не делают. Якобы Исус Христос когда воскресал, то могила развярнулася, и камни грохотали. Вот его чтоб грохот был, стреляли. Так нам говорили (Зап. О. В. Белова, В. А. Комарова, А. Б. Мороз). Рассказ объясняет местный обычай стрелять из ружей в пасхальную ночь.

Сюжет о хлебном колосе (уменьшение колоса сакральным персонажем в наказание за грехи людей) в версии, зафиксированной в конце XIX века на западе Смоленщины, совмещает два мотива: наказание ленивой жницы и дарование доли хлеба собаке. Ленивые жницы ропщут на колосья, растущие от самой земли, Бог решает стрясти все колосья и оставить одни стебли. Собака просит оставить часть колоса на «собачью долю», поэтому люди теперь питаются не своей долей хлеба, а собачьей (Смоленский уезд Смоленской губернии) [Добровольский 1891: 289]. В варианте из Могилевской губернии также фигурируют ленивая жница и коты, которые «закурнывали» и выпросили свою долю хлеба [Романов 1891: 169–170]. Таким образом, можно предположить наличие микроареала бытования этого сюжета [Подробнее см.: Белова 2013а: 469–470]; о бытовании сюжета на белорусско-русском пограничье, на востоке Гомельской области [См.: Лопатин 2010].

Аналогичная связка мотивов в пределах одного текста зафиксирована и в Велижском районе Смоленской области в 2013 году, что позволяет наметить новые границы указанного микроареала.

ВАМ: Да говорили, что... <... > дюже тяжко жать былó... жито жать по одному колоску. А тады Бог сорвал, а инá всё говорит, всё равно тяжело ей жать жито. А тогда отстаўся один колос во ржи. А собаки как завьли, что... «Киньте хоть на нашу долю!» Так вон и собачьей долей и живём. (Смеется) Один колос отстаўся. Соб.: А было как? А былó, говорят, что снизу колос ўсё, ўсё ў колосьях было... (Зап. О. В. Белова, А. Б. Мороз, В. А. Комарова).

Как уже отмечалось ранее, 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 [Белова 2013в: 216]. Находки полевого сезона 2013 года и новейшие публикации фольклорных материалов с русско-белорусского пограничья вполне подтвердили это положение: в распоряжение исследователей представлен обильный и интересный материал. Вводимые в научный оборот новые фольклорные свидетельства

позволяют расширить наше представление об ареальной структуре лингвокультурного пограничья и дают интересный материал для картографирования явлений традиционной духовной культуры, а продолжающиеся полевые фольклорно-этнографические изыскания на сопредельных территориях России и Белоруссии показывают, что, имея перед собой столь интересный и разнообразный предмет исследования, нам предстоит большая работа по классификации и типологизации накопленного материала.

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

- БАС — Богова Анастасия Стефановна, 1929 г. р., род. в д. Будница, живет в д. Холмы.
 ВАМ — Версина Анастасия Макаровна, 1932 г. р., д. Будница.
 ВТП — Версина Тамара Петровна, 1932 г. р., род. в д. Сухие Ляды, живет в д. Будница.
 ГЕА — Гончарова Ефросиния Антоновна, 1931 г. р., род. в д. Козье, живет в д. Будница.
 ГЛЕ — Горыня Лидия Ефремовна, 1929 г. р., д. Осиновица.
 ЕЕФ — Евстигнеева Екатерина Федоровна, 1935 г. р., род. в д. Балбаи, живет в д. Апонасково.
 КНС — Климова Нина Степановна, 1929 г. р., род. в Тверской обл. (на границе со Смоленской), живет в д. Селезни.
 КСГ — Кобцевич София Гигорьевна, 1940 г. р., род. в д. Кисели (несущ.), живет в с. Погорелье.
 ЛЗС — Лупанова Зоя Сергеевна, 1930 г. р., д. Осиновица.
 РВС — Ритарёва Валентина Семеновна, 1935 г. р., род. в д. Большая Сертея, живет в д. Селезни.
 СЕС — Садкова Елена Семеновна, 1928 г. р., род. в д. Поймище, живет в д. Селезни.

ЛИТЕРАТУРА

- 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.
 Белова О. В. «Литать змей к людям...»: Летящие змеи гомельско-брянско-черниговского пограничья // Живая старина. 2012. № 1.
 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., 2013а.
 Белова О. В. Ареальная структура белорусско-русского лингвокультурного пограничья: проблемы

- и перспективы исследования // *Веснік Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Янкі Купалы / Вестник Гродненского университета им. Я. Купалы. Серия — Филология, Педагогика, Психология.* 2013б. № 3 (165). С. 18–26.
- Белова О. В. Фольклор лингвокультурного пограничья — диалог региональных традиций // *Навстречу Третьему Всероссийскому конгрессу фольклористов. Сборник научных статей / сост. и отв. ред. Н. Е. Котельникова.* М., 2013в. С. 204–219.
- Боганева Е. М. «Харошыя былі людзі, толькі іх не відзеў ніхто» // *Живая старина.* 2009. № 4.
- Боганева Е. М. «Гаручы зьмей — так ён зваўся» // *Живая старина.* 2012. № 1.
- Боганева Е. М. Народная проза // *Традиционная мастацкая культура беларусаў. Т. 6. Гомельскае Палессе і Падняпроўе. Кн. 2 / Ідэя і агул. рэд. Т. Б. Варфаламеевай.* Мінск, 2013.
- Володина Т. Заговоры от червей в ране — белорусская традиция на европейском фоне // *Заједничко у словенском фолклору / Уредник Лубинко Раденковић.* Београд, 2012. Кн. 3.
- Виноградова Л. Н. «Что куме, то и мне»: магические формулы при отбирании молока // *Живая старина.* 2010. № 4.
- Даль В. И. Словарь живого великорусского языка. Т. 1. М., 1981.
- Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891.
- ЕНС — Еврейские народные сказки, предания, былички, рассказы, анекдоты, собранные Е. Райзе / сост. В. Дымшица. СПб., 1999.
- Каспина М. М., Мороз А. Б. Библия в устной традиции // *Актуальные проблемы полевой фольклористики.* М., 2002.
- Лобач В. А. Святые источники Белорусского Придвинья (по материалам народной прозы) // *Живая старина.* 2010. № 4.
- Лобач В. А. Символика гор в традиционной картине мира белорусов Подвинья // *Живая старина.* 2012. № 3. «Людзей жа нявідзімых столькі, сколькі відзімых». Белорусские мифологические верования о «доброхожих» / публ. Г. И. Лопатина // *Живая старина.* 2005. № 3.
- Лопатин Г. И. Легенды о кошачьей и собачьей доле // *Живая старина.* 2010. № 4.
- МБ — *Міфалогія беларусаў: Энцыклапедычны слоўнік / склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка.* Мінск, 2011.
- НБ — «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / сост. и коммент. О. В. Беловой. М., 2004.
- НТКПО 1 — Народная традиционная культура Псковской области: Обзор экспедиционных материалов из фондов Фольклорно-этнографического центра / Авт. проекта, сост., науч. ред. А. М. Мехнецов. СПб.; Псков, 2002. Т. 1.
- Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 4: Сказки космогонические и культурные. Витебск, 1891.
- СД 4 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2009. Т. 4.
- Смирнов Ю. И. Эпика Полесья (по записям 1975 г.) // *Славянский и балканский фольклор.* М., 1981.
- СРНГ 8 — Словарь русских народных говоров. Вып. 8. Л., 1972.
- СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / сост. Л. Г. Бараг и др. Л., 1979.
- ТМКБ 2 — Традиционная мастацкая культура беларусаў. Т. 2. Віцебскае Падзвінне / Ідэя і агул. рэд. Т. Б. Варфаламеевай. Мінск, 2004.
- ТМКБ 6/1, 6/2 — Традиционная мастацкая культура беларусаў. Т. 6. Гомельскае Палессе і Падняпроўе / Ідэя і агул. рэд. Т. Б. Варфаламеевай. Кн. 1. Мінск, 2012; Кн. 2. Мінск, 2013.
- УИМ — Истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды / сост. и коммент. О. В. Беловой. Г. И. Кабаковой. М., 2014.
- ATU — Uther H. — J. The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography. Part. 1: Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales and Realistic Tales. Helsinki, 2004.
- PBL 1 — Krzyżanowski J. Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1962. Т. 1.

Институт славяноведения РАН.

Поступила в редакцию 12.03.2014 г.

UDC 811 **NON-FAIRY PROZE OF VELIZHSKY REGION IN SMOLENSK DISTRICT — GENERAL AND SPECIAL IN LOCAL TRADITION**

O. V. Belova

The basis of this publication is concerned with texts, which were written in 2013 during an expedition of Russian State Humanitarian University in Velizhsky region in Smolensk district, which is located on the border with Vitebsk district of Byelorussia and with Pskov and Tver districts of Russia. Based on the notes of legends, stories, true stories we attempt to characterize more light features of folklore tradition of Russian and Byelorussian linguistic and cultural countermine (creation of microlocal story complexes, “geography” of mythological motives and doxies in local demonological characters, establish of typological parallels with neighborhood traditions).

KEY WORDS: folklore of linguistic and cultural countermine, non-fairy proze, legends, true stories, public doxies.