

В.А. ЛОБАЧ

Волаты и асілкі в легендах и преданиях Витебщины

Легенды и предания о мифических великанах известны не только восточнославянской традиции, они характерны для индоевропейского фольклора в целом. Принято считать, что «великаны (рус. *волоты*, укр. *велетни*, пол. *wielkoludy* и т.п.) в славянских народных легендах — это первые творения Бога, обитавшие на земле в незапамятные времена и истребленные Богом за свою гордыню, непослушание и вредоносную деятельность» [3. С. 97]. Однако этот сюжет имеет значительные локальные различия, обусловленные спецификой региональных культурно-религиозных традиций.

На территории Витебщины зафиксированы легенды, где в качестве мифических великанов упоминаются *асілкі* и *волаты*. Этих персонажей отождествлял Н.Я. Никифоровский: «Осилки — общерусские волоты...» [14], однако при внешней схожести характеристик (необычайный рост и сила) *асілкі* и *волаты* принципиально отличны.

В дуалистической легенде о сотворении мира, записанной в окрестностях Бегомля (ныне Докшицкий р-н) в XIX в., великан фигурирует на начальном этапе космогенеза как самозарождающееся существо, но не как неудачное творение Бога: «Шел Спас по синему морю, видит — море начинает пениться, начинают бить необыкновенно сильные волны, появился громаднейший водяной столб. Спас подходит к этому столбу посмотреть и видит в середине этого столба живого великана, поворачивающегося, но не могущего встать. Спас взял этого великана и выбросил его на берег. Явился такой красавец, что красоте его изумился сам Спас» [23. С. 340—341]. Подобный способ сотворения С.И. Санько соотносит с древнеиндийскими космогоническими текстами и космогонией орфиков, когда из морских вод в результате водоворота или сильного волнения появляется «первородный» или «золотой зародыш», из которого происходит «Отец-создатель» [17. С. 87—88].

В дальнейшем из товарища Бога великан становится его антагонистом

в процессе творения, пытаюсь создать «своего» человека. В результате конфликта великан со своими соратниками оказывается в нижней сфере мироздания, обозначенной болотом. При этом происходит существенная трансформация противников Бога:

Спас взял этого красавца и поставил его начальником над всеми ангелами. Этот красавец и начал внушать ангелам неповиновение к Богу. «За что, — говорит, — будем повиноваться Богу? Что такое чудесное сделал Бог, сотворив человека? Мы и сами сделаем такого же человека, еще лучшего». Некоторые из ангелов и соблазнились словами этого великана и помыслили в себе: «В самом деле, за что мы будем повиноваться Богу? Пойдем и сделаем такого же человека».

Отправились и давай мутить небольшие озера и реки; трудились до такой степени, что от работы лица их сделались черны, как уголь. Долго они мутили реки и озера, появились разного рода насекомые, пресмыкающиеся и ползающие, но человека сделать не смогли. Тогда пришел к ним Спас и посмотрел на них с гневом. Лица этих непокорных сделались ужасно страшными: на головах выросли рога; вместо языков у них явились огненные жала. <...> Так как они помутили воды, превратили их в болота, то им и назначено жить в них. <...> Впоследствии времени этим черным стали давать различные имена: черт, дьявол, сатана, бес... [23. С. 341].

Несмотря на определенные христианские акценты (легенда была записана священником С. Нечаевым), несомненными остаются узловые моменты: великан а) является деятельным участником космогенеза; б) выступает соперником Бога. Эти качественные характеристики великанов мы находим и в легендах, записанных в различных регионах Белоруссии.

В варианте, приведенном А. Сержпутовским, великаны создают земной рельеф (горы, озера, реки), тем самым изменяя идеальное и гомогенное пространство («Гасподзь <...> прасцёр зямлю роўна-шырако, як кляновы ліст» [12. С. 37]), сотворенное Богом: «Гэта цяпер людзі здрабнелі, даўней яны былі такія вялізаныя, што чучь-чучь не раўняліся з лесам. <...> Толькі кажуць, што яны не

ведалі, куды дзець сваю сілу. Гэта яны папракопвалі рэкі, панасыпалі горкі да параскідалі ўсюды па свету вялізанае каменне... Яны павытоптаюць землю, так пааруць яе карчамі, што й да тых час на том месцы стаяць азёры да рэкі» [19. С. 287].

Вместе с тем отчетливо прослеживается их оппозиционность Богу: они начали «ў неба шыбаць каменнем», за что были уничтожены либо превращены в обычных людей [19. С. 287].

Несмотря на сходство приведенных выше легенд, между ними существуют два принципиальных отличия. В первом случае возникновение великана совпадает с начальным этапом космогенеза, во втором великаны (уже как целая популяция) предстают как данность в уже сотворенном мире (который они определенным образом корректируют). Но самое важное отличие заключается в дальнейшей судьбе великанов. Если в легенде с Витебщины антиномия «Бог—великан» сохраняется (при трансформации последнего в черта или иных демонических персонажей), то полеский вариант завершается превращением великанов в нормальных людей, что является «фольклорной версией» антропогенеза.

По существу, лишь первый сюжет может быть соотнесен с «основным» мифом о борьбе Бога-Громовержца (Перуна) с его противником (Велесом/Волосом), реконструированным Вяч. Вс. Ивановым и В.Н. Топоровым. Волот в легенде соотнесен с нижним ярусом мироздания, водой, змеями, является соперником верховного Бога, что соответствует основной схеме вышеупомянутого мифа [9. С. 5]. По мнению С.И. Санько, «предания подобного рода дали основания для реконструкции индоевропейского мифа о поединке Бога-Громовержца и змеевидного существа, имя которого передавалось звукокомплексом **Vel-*: слав.**Veless*, лит. *Velnis*, др.-инд. *Vala u Vrtra*, которым также кодировались реалии мира умерших: лит. *vėlės*, лат. *velī* «души умерших, духи» [17. С. 89]. Этот тезис созвучен утверждению Вяч. Вс. Иванова и В.Н. Топорова о том, что «параллелизм форм Волос/Велес/Волот/Велет не оставляет сомнений в принадлежности всего цикла легенд о белорусских *волотах* к тому же кругу,

что и рассматриваемый миф...» [9. С. 63].

Казалось бы, для территории полоцких кривичей (где и была записана легенда о волоте), ареал расселения которых совпадает с зоной распространения термина *валатоўкі* для обозначения курганных захоронений [1. С. 60; 18], действительно должен быть характерен «цикл легенд о волотах», но в реальности приведенная выше легенда является *единственной*, где «волот» фигурирует в качестве персонажа.

Более того, до настоящего времени не известно ни одного предания о волотах, соотнесенного с курганами-«волотовками», хотя в говорах Витебщины слово *волот* встречается для обозначения человека, наделенного необычайной силой: «Што ён падымае хфокуснік еты, — во даўней, кажуць, тут жыў волат, што без хфокусаў гару падымаў» (Витебский р-н) [10. С. 60]. Впрочем, этот пример из словаря Н. Касперовича (1927) является едва ли не единственным. При этом нужно учитывать, что Н. Касперович разделял положения «волотовско-кривичской» концепции В. Ластовского, который считал волотов прародителями белорусов, а кривичей — основателями белорусской государственности. Возможно, что Н. Касперович просто заменял оригинальные лексемы. Точно так же это сделано в академическом издании «Легенды і паданні», где «силач-знахарь» в тексте П. Шпилевского [24. С. 132] и «осилок» у Н.Я. Никифоровского [14. С. 301] превратились соответственно в *волата-чараўніка* (!) и просто *волата* [12. С. 288, 442].

Характерно, что в полевых исследованиях автора этой статьи, которые с 1992 г. затронули все районы Белорусского Подвинья, лексема *волат* в живом бытовании не была зафиксирована ни разу. Не фиксируется она и в словарях белорусских говоров.

Наличие на территории Северной Белоруссии (в Глубокском, Докшицком, Лепельском, Полоцком, Россонском, Сенненском, Ушачском и иных районах региона) большого количества курганов-«волотовок», название которых созвучно легендарному волоту, при полном отсутствии фольклорных аргументов в пользу отождествления топоса и персонажа, стали причиной появления научных гипотез и реконструкций в этом направлении. В частности, Ю.Г. Писаренко считал,



«Валатоўка» в д. Заозерье Глубокского р-на Витебской обл. Фото А. Коц



Студенты Полоцкого университета на раскопках «валатоўкі» возле д. Жерносеково Бешенковичского р-на Витебской обл. Фото В. Черевко



«Французская валатоўка» в д. Велец Глубокского р-на Витебской обл. Фото А. Коц

что волоты представлялись не просто великанами, но умершими предками, которые выступали посредниками между живыми людьми и богом Велесом/Волосом, а также способствовали урожайности. В этом контексте и «волотовки» следует рассматривать как «могилы великанов» [15. С. 129]. Однако предложенная гипотеза не дает ответа на вопрос о том, почему указанное наименование курганных захоронений никоим образом не отразилось в топонимических преданиях региона. Не объясняется и механизм мифологизации курганных захоронений.

По нашему мнению, название курганных захоронений в границах этнокультурного ареала полоцких кривичей свидетельствует о синхронном (в рамках одной культурно-исторической эпохи) возникновении термина *волотовки*. В свою очередь, это означает, что современники (проще говоря, родственники, представители одной общины) с очень малой долей вероятности могли воспринимать захоронения своих умерших как «могилы великанов».

При очевидном параллелизме имен Волот/Волос, что убедительно показали Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров, и связи божества «с хтоническим миром вообще и со смертью в частности», на что указывает и семантика (и.-е. **uel-* / **uol-* ‘смерть’, ‘умирать’)» [22. С. 210], можно предположить, что речь идет о погребальном ритуале, соотношенном с Волосом, где курган естественным образом являлся центром ритуального пространства и содержал в названии сакральное имя. Во всяком случае, речь идет не о погребенном великане, но о специфическом культурно-мифологическом контексте (ритуале, традиции), в котором это погребение происходило. Не случайно Ю. С. Лаучюте и Д. Мачинский, сопоставив археологические, исторические и лингвистические данные, пришли к выводу, что кривичи не только сыграли ключевую роль в формировании сакральной пары Перун—Велес: возможно, на их территории произошло складывание и сакральной восточнобалтийской пары Perkunas—Velinas, которая не имеет пробалтского характера [11. С. 187—188].

Осмысление «волотовок» как захоронений великанов появляется значительно позже, не менее чем через 100—150 лет после перехода к грунтовыми захоронениям современного типа

(XIII—XIV вв.), когда уже радикальным образом трансформируется не только форма, но и содержание погребального обряда, а коллективная память о погребенных в курганах переходит на уровень фольклорных метафор. В мифопоэтической картине мира, которая в принципиальных своих характеристиках оставалась неизменной и в XV, и в XX в., сравнение «нормальных», «своих» могил с огромными насыпями автоматически моделировало и сравнение погребенных¹. Естественным образом большая могильная насыпь могла быть сделана над большим человеком — великаном. При этом мифологическое осмысление пространственных категорий (большой — маленький) происходило в русле не только фольклорной антропологии, но и социологии: «А вот у нас тут кар’ер ёсьць і кладбішча даўнее-прыдаўнее. І дзе яны, не знаю, пры Польшчы адкапвалі. Дзе бальшая гара, мой тата адкапваў і казаў: “Там бальшыя людзі — па два метры, і чарапы і зубы — усе большае за нашае. І зубы цэленькія, і колькі гадоў прайшло, і не адзін зуб не падпорціўся, і беленькія ўсе. І мы выкапвалі, складвалі ў яшчычак, абмяталі мяцёлчакі. Дзе бальшая гара — там багатая, а дзе маленькая — бедная”. Валатоўкі гэтыя проста так празваліся»².

Фольклорные объяснения курганных захоронений как погребений первых, давних людей, превосходящих размерами современных, по существу идентичны и в Подвинье, и в Полесье: «У нас такэе е курганы. Мы называем. То вот говорили, што на тих курганах давно яка-то война була, да так говорили, што находили кости, ноги большие, длинные, нэ такэ, як у нас. Большыце, чым нашы, чоловічы» (Лельчицкий р-н Гомельской обл.) [3. С. 99].

Региональный колорит имеют лишь предания о захватчиках, якобы погребенных в курганах, но этот пласт фольклора возникает довольно поздно, когда нашествия шведов в 1708—1709 гг. или французов в 1812 г. уже стали предметом фольклоризации. В Северной Белоруссии «этнический окрас» в преданиях о «волотовках» в наибольшей степени связан с Великой армией Наполеона. При этом наблюдается терминологическая трансформация, при которой базовое название курганов полностью замещается: *валатоўкі* (где похоронены французские солдаты) → *французскія валатоўкі* → *французскія магілы*: «Эта ў нас кала Старых Валосавічаў

валатоўкі, там бугры такія. Гэта гава-рылі, там вайна была з французамі, там французы пахароненыя»³; «Гэта ў межах нашай, дажа можна сказаць і дзярэўні. Ёсьць такія валатоўкі, і ў іх пахаронены нібы [якобы] французы. Так і гавораць, французскія валатоўкі»⁴; «Ай, гэтыя французскія магілы, сто раз іх правяралі. Во тут, за Буём. Ну як нейкія ж французы пабітыя тут былі, пабітыя»⁵.

В других регионах Белоруссии «этническая» атрибуция курганов изменяется в зависимости от специфики локальной истории, но наиболее частотными названиями, кроме упомянутых, являются «шведские» и «татарские (турецкие) могилы» [6. С. 24—28].

К категории великанов (богатырей), чье родовое имя достоверно фиксируется в фольклорных и этнографических источниках, относятся *асілки*. В предании, записанном Ф. Алхимовичем у белорусов Себежского уезда, осилки предстают как первожителю, наделенные необычайной силой, которые основали два городища — Забырки и Иваниху на реке Вараухе. При этом приводятся точные физионометрические параметры осилков: «Асілки тыя былі людзі здаровыя, росту ў касую сажань, у плячо аршыны з два, голас мелі, як звон немалы, бывала, калі крыкнець ва ўвесь голас ды свіснець, дык якое б дзерава не было бальшое, а зваліцца» [12. С. 44]. В переводе на метрическую систему это означает, что рост первожителю составлял около 2,5 м. Данные показательны, поскольку характеризуют осилков относительно физических данных человека современного типа, а не как великанов немислимых размеров. Такое же замечание делает и Н. Я. Никифоровский: «Осилки — лица с необыкновенной телесной силой, хотя и не всегда с выдающимся ростом, полнотою» [14. С. 301]. Таким образом, осилки вписываются в формулу фольклорной антропологии, по которой современные люди отличаются от первых и последующих поколений на порядок. «Велики люди были. Мы им по колино. Шэ придёт тако время, шо нам будут по колино...» (Березовский р-н Брестской обл.) [3. С. 99]. Следуя этой формуле и исходя из того, что средний рост современного человека составляет около 1,7 м, нетрудно вычислить рост последующего поколения людей — приблизительно 1 м, что соответствует параметрам карликов (лилипутов).

Наличие в реальной жизни как людей чрезвычайно высоких (сильных), так и низких только утверждало в сознании один из базовых концептов мифопоэтической картины мира о дискретности границ между «своим» и «чужим» в любом (пространственном, временном) измерении, когда всегда возможна инфильтрация. Так современный человек, попадая в эпоху великанов, становится для них предзнаменованием грядущих перемен. Великан, нашедший человека («червяка»), приносит его своей матери, которая объясняет, «что это был родоначальник последующего поколения людей, кои должны будут сменить великанов» [14. С. 300]. В свою очередь, и великаны (осилки) не исчезают полностью, но в единичных случаях «просачиваются» в последующую эпоху: «Осилки — общерусские волоты — не составляют племени, даже семьи, а есть отдельные выродки, имеющие заурядных родителей» [14. Примечания. С. 25. № 378].

Казалось бы, осилки с большой долей вероятности могут быть соотносены с первым поколением людей. «Чаще осилки отождествляются с богатырями или обычными людьми, почему-то заполучившими громадную физическую силу. Однако в фольклорной традиции потомков кривичей порою ощущается «...» представление об осилках как о предшествующей расе, при этом их могут изображать великанами» [20. С. 363]. Не противоречит этому тезису и предание, записанное Ф. Алхимовичем, в котором осилки охарактеризованы как представители доисторической (первобытной) эпохи: они не знают земледелия и скотоводства, их основными занятиями являются охота и рыбалка. Вместе с тем, предания об осилках содержат в себе один общий мотив, который позволяет предположить, что указанные персонажи могут быть охарактеризованы не только с точки зрения «фольклорной антропологии», но и в контексте архаических религиозных систем индоевропейцев. Речь идет о мотиве перебрасывания (реже — передачи) на большие расстояния каменных (медных) топоров, жерновов или просто больших камней: «Не меўшы досыць струменту, асілкі перабрасывалі тапор з гарадзішча і на гарадзішча, бо не хацелі траціць часу на хаджэнне. Зыкнець, бувала, асілак з аднаго гарадзішча ў другое: тапор давай! Той возымець тапор дыі кінец яму. Такая была ў іх сіла, за то і празываліся асілкамі» (Себежский уезд) [12. С. 45].

Подобное перебрасывание может иметь в фольклоре не только технологическую, но и военную мотивацию, как это показывает К. Аникиевич, говоря о городищах Сенненского уезда, где «некогда жили “осилки” — богатыри, перебрасывавшиеся во время своих беспрестанных битв или камнями валунами, или каменными “секерами”, т.е. боевыми молотами» [2. С. 61]. Иногда в качестве воюющих каменными топорами великанов предстают «чужаки»: «Я чула, што старыя расказывалі, што калісь даўно, гавораць, былі прыйшоўшы літоўцы сюды, затое назвалі Літоўкай гэту гару. Дык гавораць, што літоўцы тыя — бальшыя людзі очень былі, асілкі. Яны ж як тут ваявалі, дык з гэтай гары кідаліся каменнымі малаткамі. А мы малыя яшчэ сьмяяліся, што малатком ваявалі. І тыя малаткі, а яны ж цяжкія, гэтыя даўнія людзі закідвалі аж на Заточынскую гару. А гара тая ў Дабраплёсе, за ракой, за Свольнай» (Верхнедвинский р-н) [16. С. 249].

Мотив перебрасывания топора, как показал Ю.И. Смирнов, был зафиксирован в русском Поморье, на Смоленщине, в Белоруссии, Западной Украине, Малопольше и Литве. Однако автор лишь констатировал, что предания такого типа сложились во времена «балто-славянской фольклорной общности» [20. С. 371]. Анализируя белорусский фольклорный материал, Вяч. Вс. Иванов и В.Н. Топоров пришли к выводу, что атрибуты осилков (топоры, молоты, жернова) соответствуют оружию Бога Громовержца в «основном мифе», а само название богатырей происходит от *оселка*, точильного камня: «Из названия каменного орудия, которое в древности могло использоваться для высечения огня, можно объяснить и название белорусских богатырей осилков, ср. ст.-слав. *осла*, русск. *оселок* “точильный камень” и родственные названия “камня” в других индоевропейских языках» [9. С. 95].

Вместе с тем при соотношении преданий об осилках с мифом о борьбе Громовержца с его противником (божеством хтонической природы) обнаруживаются некоторые несоответствия. Сценарий «основного мифа» развивается исключительно по вертикальной оси, в то время как взаимодействие осилков происходит только в горизонтальной плоскости, где траектория переброшенного предмета соединяет две равновысшие точки: два городища, две горы, два берега. Парность

ландшафтных объектов соответствует и парности субъектов действия — осилков (богатырей). На территории Смоленщины В. Добровольский записал предание о двух парах богатырей, живущих на городищах (курганах): «В некоторых городках жили и, по мнению народа, сейчас живут богатыри. Богатырь Руднянского кургана — друг и приятель Городчанскому богатырю, своему ближайшему соседу; соседи перебрасываются табачными рожками. Руднянский богатырь понюхает табачку из рога и бросает рожок з табаком Городчанскому богатырю; Городчанский отвечает Руднянскому тем же. Акулинский и Холощевский богатыри — соседи и друзья-приятели; они перебрасываются топорами» [5. С. 379].

Представляется существенным, что в ряде преданий фигурирует не просто пара равнозначных существ, а именно кровные родственники — братья. «В г. Велиже проживали встарь два брата-“осилка”. Согласно завету матери, которая только одна знала про их силу, они не проявляли таковой ни перед горожанами, ни перед домашними; а чтобы хотя изредка попытать свою чудовищную силу, они по ночам уходили к Двине и, разместившись на том и другом берегу, перекидывали друг другу мельничный жернов» [14. С. 301]. Схожие предания, где братья-богатыри перебрасываются топорами, известны и у русских на Оби, и у поляков в районе Гдыни [20. С. 355, 371].

Парность и даже родство осилков, их локализация на горах, городищах, курганах, берегах (т.е. пространственных точках медиативного свойства, репрезентирующих небо), тесное взаимодействие между собой (от дружественного партнерства до соперничества и даже военного противостояния), а также отсутствие противника хтонической природы наводят на мысль о связи этих персонажей не с «основным», а с близнечным мифом. В индоевропейской мифологии осилкам соответствуют близнецы-братья, называемые «детьми (сыновьями) бога неба» (Ашвины, Диоскуры, литовские и латышские «сыновья бога») [8. С. 175]. Так, Ашвины (Насатья и Дасра), как и осилки, представлялись чрезвычайно сильными («двое могучих витязей») [21. С. 24], Диоскуры (Кастор и Полидевк — сыновья Зевса) вступили в вооруженное противостояние со своими двоюродными братьями, близнецами Идасом и Линкеем (ср.

войны осилков). Примечательно, что начало эскалации конфликта связано с горой, а за смерть Линкея «Зевс, принявший сторону своего сына, поразили Идаса перуном» [4. С. 191—192]. Аналогичные братья-великаны встречаются в белорусском предании о Волотовой могиле (Климовичский р-н Могилёвской обл.), в которой якобы похоронен один из братьев-осилков, которого случайно во время игры с каменными топорами убил второй брат [7. С. 359].

Мотив брачного соперничества, характерный для индоевропейских близнецных мифов, также прослеживается на белорусском фольклорном материале: «Даўно колісь ета было, шчэ спрадвеку. Жылі ля Прапоську два багатыры — Сцяпан і Марка і багатырка Кацярына. І багатыры етыя ўдвох заляцаліся перад ёй. Дык Сцяпан быў слабейшы, ды ён любы, а Марка сільнейшы, ды нялюбы. Ну, й дайшло дзела да таго, што за каторага ды трэба замуж ісці, — сватаюцца дужа. Што ёй рабіць; пайду, думаець, за Сцяпана — Марка яго ўб'ець; пайці за Марку — Сцяпана жалка. Думала, думала і прыдумала: “Ну а, — гаворыць, — дам я вам па камню, хто дальша свой камень шыбнець, за таго замуж пайду”» [12. С. 412]. На северном участке белорусско-русского пограничья происхождение «сопки» в урочище «Палавінкі», которое находится на равном удалении от двух деревень, также объясняется борьбой двух претендентов за предпочтение девушки. «А тья “Палавінкі” — пасярэдзіне дарогі, што з Чарнавок на Мілавіды ідзець. Дык даўно былі два мальцы. Адзін з тут, з Чарнавок, а другі — з Мілавідаў. Дык тья мальцы спалюбілі адну дзеўку, і кажды хацеў жаніцца за ёй. Ну, дзеўка тая і гаворыць: “Стану сярод дарогі і, хто першы прыбяжыць, за таго і зайду”. Ага, адзін з нашай дзярэўні, а другі з Мілавідаў, а там тая дзеўка стаяла. Як разам мальцы зьбегліся, ну, узялі гэту дзеўку і разарвалі там яе. Кажды сабе пацягнуў за руку. Так бабы казалі. Разарвалі яе на палавінкі. Во і называецца тое места “Палавінкі”. Яшчэ там сопка такая ёсьць, круглая, каля дарогі. Гавораць, там яе і пахавалі»⁶.

Предварительное обозрение и анализ фольклорных материалов с Витебщины, в которых нашли отражение народные представления о великанах и осилках (богатырях), было бы неполным без упоминания о «девах-воительницах», предания о ко-

торых зафиксированы преимущественно в северо-западной части региона. Превалирующим в этом случае является мотив войны, в которой участвуют женщины необычайной силы. Однако неразработанность данной проблематики, а также необходимость анализа современных фольклорных записей предполагает проведение отдельного исследования.

Примечания

¹ Более подробно о фольклорном механизме объективации истории см: [13. С. 432—453].

² А.И. Юшкевич, 1929 г.р., д. Шоглубокского р-на, зап. Т.В. Володина, В.А. Лобач в 2007 г. (АИФФ).

³ А.В. Буланова, 1938 г.р., д. Малые Торонковичи Лепельского р-на, зап. Т.В. Володина в 2008 г.

⁴ В.И. Косьмина, 1935 г.р., д. Апанасковичи Ушачского р-на, зап. М. Косьмин в 2009 г. (АИФФ).

⁵ Н.Ф. Боровская, 1922 г.р., д. Южное Гнездилово Докшицкого р-на, зап. Т.В. Володина, В.А. Лобач в 2009 г. (АИФФ).

⁶ М.А. Ганебная, 1934 г.р., д. Чернооки Верхнедвинского р-на, зап. В.А. Лобач в 2003 г. (АИФФ).

Литература

1. Алексеев Л.В. Полоцкая земля (очерки истории Северной Белоруссии IX—XIII вв.). М., 1966.
2. Аникиевич К.Т. Сенненский уезд Могилевской губернии. Могилев, 1907.
3. Белова О.В., Петрухин В.Я. Фольклор и книжность: миф и исторические реалии. М., 2008.
4. Грейвс Р. Мифы Древней Греции. М., 1992.
5. Добровольский В.Н. Данные для народного календаря Смоленской губ. в связи с народными верованиями // Живая старина. 1897. Вып. 3—4. С. 357—380.
6. Дучыц Л.У. Археалагічныя помнікі ў назвах, вераваннях і паданнях беларусаў. Мінск, 1993.
7. Дучыц Л. Перуновы стрэлы // Мифалогія беларусаў: Энцыкл. слоўнік. Мінск, 2011. С. 359.
8. Иванов Вяч.Вс. Близнецные мифы // Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 1. М., 1991. С. 174—176.
9. Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
10. Касцяровіч М. Віцебскі краёвы слоўнік (матар'ялы). Мінск, 2011.

11. Лаучюте Ю.С., Мачинский Д. Балтские истоки древнерусской сакральной пары Перун—Велес/Волос (по данным языкознания, истории, археологии) // Проблемы этнической истории балтов. Riga, 1985. С. 186—188.

12. Легенды і паданні. Мінск, 2005.

13. Лобач У.А. Миф. Прастора. Чалавек: традыцыйны культурны ландшафт беларусаў у семіятычнай перспектыве. Мінск, 2013.

14. Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи... Витебской Белоруссии. Витебск, 1897.

15. Писаренко Ю.Г. О значении местного названия кургана «волотовка» // Актуальные проблемы историко-археологических исследований: Тез. докл. VI Респ. конф. молодых археологов. Киев, 1987. С. 129—130.

16. Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 2: Народная проза беларусаў Падзвіння. Ч. 1. Наваполацк, 2011.

17. Санько С. Волат // Мифалогія беларусаў: Энцыкл. слоўнік. Мінск, 2011. С. 87—88.

18. Сергеева З.М. Народные названия курганов на северо-востоке Белоруссии // Древности славян и Руси. М., 1988. С. 67—72.

19. Сержпутоўскі А.К. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мінск, 1998.

20. Смирнов Ю.И. Первожителі с единственным топором // Балто-славянские исследования. 1997. М., 1998. С. 350—373.

21. Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Мифы Древней Индии. М., 1982.

22. Топоров В.Н. Боги // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 204—215.

23. Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1893. Т. 2.

24. Шпилевский П.М. Путешествие по Полесью и белорусскому краю. Минск, 1992.

Сокращения

АИФФ — Архив историко-филологического факультета Полоцкого гос. ун-та.

Статья подготовлена в рамках работы по гранту БРФФИ-РГНФ «Ареальная структура белорусско-русского лингвокультурного пограничья: язык и фольклор», договор № Г13Р-005