

НАЦЫЯНАЛЬНАЯ АКАДЭМІЯ НАВУК БЕЛАРУСІ
Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры
НАН Беларусі

ТРАДЫЦЫІ І СУЧАСНЫ СТАН КУЛЬТУРЫ І МАСТАЦТВАЎ

У пяці частках

Частка 4

ПРАБЛЕМЫ ЭТНАЛОГІІ, АНТРАПАЛОГІІ,
ФАЛЬКЛАРЫСТЫКІ І СЛАВІСТЫКІ

МАТЭРЫЯЛЫ МІЖНАРОДНАЙ
НАВУКОВА-ПРАКТЫЧНАЙ КАНФЕРЭНЦЫІ
(г. Мінск, 25–26 красавіка 2013 года)

Мінск
“Права і эканоміка”
2013

УДК [008+7](06)6.09

ББК 63.5

T65

Укладальнік:
Ю. В. Пацюпа

Рэдакцыйная калегія:

А. І. Лакотка (галоўны рэдактар), В. А. Арловіч,
А. А. Каваленя, Б. У. Святлоў, У. І Пракапцоў,
К. М. Дулава, Я. М. Сахута, М. Р. Баразна

T65 **Традыцыі і сучасны стан культуры і мастацтваў** : У 5 частках. Ч. 4 :
Праблемы этналогіі, антрапалогіі, фалькларыстыкі і славістыкі : мат.
Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі : г. Мінск 25–26
красавіка 2013 г. / уклад. Ю.В. Пацюпа; рэдкал. : А. І. Лакотка [і інш.];
Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН
Беларусі.– Мінск : Права і эканоміка, 2013.– 209 с.

ISBN 978-985-552-237-0 (ч. 4)

ISBN 978-985-552-233-2

У чацвёртай частцы зборніка змяшчаюцца матэрыялы Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі «Традыцыі і сучасны стан культуры і мастацтваў», прысвечаныя даследаванням у галіне праблемы этналогіі, антрапалогіі, фалькларыстыкі і славістыкі.

Кніга адрасуецца мастацтвазнаўцам, этнолагам, фалькларыстам, усім, хто цікавіцца традыцыйнай беларускай культурай.

УДК [008+7](06)6.09

ББК 63.5

ISBN 978-985-552-237-0 (ч. 4)

ISBN 978-985-552-233-2

© ДНУ «Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі», 2013
© Афармленне. ВТАА «Права і эканоміка», 2013

Змест

Падсекцыя этналогіі і антрапалогіі

- Беляева Н. Ф.* Роль национально-регионального компонента в сохранении этнической культуры (На примере Республики Мордовия) 7
- Булгакова Л. П.* Традиционная верхняя плечевая одежда и пояс: Украинско-белорусские параллели 11
- Воробьева Н. А.* Дават (свадьба) курдов Адыгеи: к вопросу трансформации обряда 15
- Денисова Н. Г.* Место национальных общественных организаций и движений мордовского народа в этнической социализации личности 18
- Игнатова Н. М.* Обсуждение актуальных проблем изучения этнокультурных традиций 22
- Корнева В. Ю.* Белорусы села Вознесенка Шегарского района Томской области 27
- Корникова Н. В.* Бытовые условия проживания интеллигенции Гомельщины в 1950-1980-е гг. 31
- Корнишина Г. А.* Апотропеи в традиционно-обрядовой культуре мордовского этноса 36
- Кудрявцева О. А.* Погребальные обряды чукчей: традиции и новации 40
- Куринная М. А.* Особенности развития современной этнокультурной среды чехов Юга Украины (По материалам этнографических исследований Запорожской области) 43
- Кухаронак Т. І.* Традыцыйная агракультура беларусаў і ўкраінцаў у кантэксце міжэтнічных сувязяў (Па этнаграфічных матэрыялах канца XX – пачатку XXII стст.) 48

<i>Лавриновская И. В.</i> Трансформация понятия «главы» в сельской семье белорусов в XX – начале XXI вв.	53
<i>Махоўская І. С., Раманава І. М.</i> Традыцыйныя і архаічныя элементы ў культуры мадэрнага грамадства: Трансфармацыя эканамічных адаптыўных практык беларусаў ва ўмовах крызісу	57
<i>Морунов А. А.</i> Взаимодействие традиционных конфессий Республики Беларусь в секулярной сфере	63
<i>Мацулька В. А.</i> Святочныя галаўныя ўборы беларусаў у 50-я гг. XX – пачатку XXI стст. у Дубровенскім раёне Віцебскай вобласці (На аснове палявых матэрыялаў)	66
<i>Мілаш Я. А.</i> Уплыў хрысціянскіх традыцый на этнічныя працэсы на беларускіх землях (80-я гг. XIX ст. – пачатак XX стст.)	70
<i>Моніч Дз. А.</i> Нараджэнне і сацыялізацыя хлопчыкаў у традыцыйнай беларускай сям’і (Па матэрыялах этнографіаў канца XIX – першай паловы XX стст.)	77
<i>Поповкина Г. С.</i> Колдуны и знахари у восточных славян: проблемы типологизации	81
<i>Ракава Л. В.</i> Узаемадзеянне славянскіх традыцый у жаночым касцюме беларусаў	87
<i>Соколова А. Н.</i> Курдская женщина в поликультурной Адыгее	93
<i>Сушко В. А.</i> Семейная обрядность украинцев Слобожанщины конца XX в.: традиции и инновации	97
<i>Федоров Р. Ю., Фишер А. Н.</i> Историко-этнографические аспекты жизни белорусских переселенцев в Сибири в литературных источниках	102
<i>Фурсова Е. Ф.</i> Пасхальные обычаи в семьях гомельских и брестских переселенцев Сибири в 1920–1950-х гг.	106
<i>Шабалина Н. М.</i> Нарратив как источник и метод в изучении, сохранении и развитии традиционных художественных производств	111

<i>Шкрабова Т. А.</i> Характерные черты повседневной жизни советских детей (По материалам полевого исследования в Гомеле)	115
<i>Якунчева М. Г.</i> Эволюция традиционной пищи мордвы в начале XXI в.	120
<i>Яценко О. Г.</i> Этнокультурные традиции ветковчан в начале XXI в.	124

Падсекцыя фалькларыстыкі і славістыкі

<i>Александронец У. М.</i> Аб ступені захаванасці святаў беларускага народнага календара ў культуры сельскага насельніцтва Гомельскага раёна (Канец 40-х гг. – 80-я гг. XX ст.)	129
<i>Алфёрова Е. Г.</i> Особенности духовного восприятия жилой среды в песенной культуре белорусов и русского населения Сибири	135
<i>Алексенка Д. М.</i> Месяц у лячэбных замовах беларусаў (На матэрыяле замоў «Ад зубнога болю»)	140
<i>Аўсейчык У. Я.</i> Абрад «Прыкладзіны» ў беларусаў Падзвіння (Па этнаграфічных матэрыялах XIX – пачатку XXI стст.)	145
<i>Боганева А. М.</i> Некаторыя класіфікацыйныя праблемы народнай прозы: традыцыйныя і новыя падыходы	150
<i>Бохан Л. В.</i> Традыцыі абрадава-святочнага харчавання жыхароў Дубровенскага раёна Віцебскай вобласці (Па матэрыялах палявога даследавання)	155
<i>Водясова Л. П.</i> Textoобразующая и стилистическая роль лексического повтора в фольклористических сказках М. Е. Евсевьева	160
<i>Карбалевіч Н. М.</i> Славесныя сітуацыйныя формулы ў сістэме грамадскіх узаемаадносін беларускіх сялян у другой палове XIX – пачатку XX стст.	165

<i>Кавалёва Р. М.</i> Фальклор як аснова духоўнай і эмацыйнай сувязі бацькоў і дзяцей	169
<i>Крашенинникова Ю. А, Шахматская П. А.</i> Некоторые замечания о сюжетно-поэтической специфике русской сказочной традиции с. Лойма (На материалах XXI в.)	175
<i>Палякоў Ф. С.</i> Ад дражнілкі да ўстойлівага параўнання: Адзін са шляхоў эвалюцыі ў сістэме малых фальклорных жанраў	180
<i>Пустаход Т. С.</i> Міхаіл Кірылавіч Баброўскі (1785–1848) – «забыты» беларускі славіст	185
<i>Рабец Т. Дз.</i> Сацыядынаміка малых жанраў гарадскога фальклору	189
<i>Саўчанка Г. П.</i> Міфалагічныя балады Гомельшчыны: Сюжэт «маці-птушка»	195
<i>Садко Л. М.</i> Проблема синтеза искусств в пространстве современной белорусской поэзии	198
<i>Шумский К. А.</i> Этнологическое исследование образа родной земли в Интернет-пространстве	203

ПРАБЛЕМЫ ЭТНАЛОГІІ, АНТРАПАЛОГІІ, ФАЛЬКЛАРЫСТЫКІ І СЛАВІСТЫКІ

Падсекцыя этналогіі і антрапалогіі

Беляева Н. Ф. (Российская Федерация, Республика Мордовия, г. Саранск)

РОЛЬ НАЦИОНАЛЬНО-РЕГИОНАЛЬНОГО КОМПОНЕНТА В СОХРАНЕНИИ ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ На примере мордвы

Мордва является одним из древнейших финно-угорских народов Среднего Поволжья, сохранивших свое название на протяжении более чем десяти столетий. По археологическим данным ее история прослеживается с I в. н. э. Этноним «мордва» очень рано появляется в письменных источниках (V в. н. э.) и на исторической арене. За свою вековую историю мордовский народ создал уникальную самобытную культуру, богатую своими языковыми, семейными, праздничными традициями и неповторимым декоративно-прикладным искусством. До конца XX в. мордва сохраняла статус миллионного этноса. Однако в новое тысячелетие она вступила со значительными количественными и качественными изменениями. Из всех народов, имеющих титульные республики, мордва находится в самом неблагоприятном демографическом положении. Если в 1989 г. в РСФСР проживало 1 млн. 72 тыс. 939 чел. мордвы, то по данным Всероссийской переписи населения 2010 г. ее численность составила 744 тыс. 237 чел. Сокращение численности мордвы вызвано не только демографическим спадом, усилением миграционных процессов, увеличением межнациональных браков, дети от которых позиционируют с другой национальностью, но и ассимиляционными процессами. За последние 10 лет увеличивается число мордвы, которые отказываются от родных мордовских языков. На уровень сохранения национальной культуры существенное влияние оказывает низкая этническая плотность мордовского населения не только в субъектах Российской Федерации, но и в самой республике. На сегодня доля мордвы в регионе составляет лишь 39,9 %.

Очевидным фактом современной истории является интенсивное развитие процесса глобализации, который делает относительными любые национальные границы. Постоянно происходит модернизация большинства локальных сообществ, этнологическая интеграция, растет доля массовой культуры. Процесс глобализации, с одной стороны, разрушает рамки, границы между представителями различных культур, с другой – грозит нивелировкой этнической идентичности. В этих условиях актуализируются проблемы сохранения родных языков, культуры, тех базовых ценностей, которые обеспечивали воспроизводство этноса. Сохранение человеком своей этнической принадлежности является его родовой потребностью, поскольку помогает ему адаптироваться в окружающем мире.

Одним из важнейших способов этнической социализации стало введение в современную концепцию образования национально-регионального аспекта, что коренным образом изменило направленность образовательного и воспитательного процесса. В политике образования определились новые технологии обучения и воспитания молодого поколения на национальных, межнациональных и общечеловеческих ценностях. Основной акцент сделан на формировании этноязыковой компетентности.

Язык и культура всегда рассматривались как первоэлемент духовного развития нации. В них отразилась история народа, его менталитет, идеология, национальный характер. Эта идея весьма ярко отражена в устно-поэтическом творчестве, в частности, в мордовских пословицах: «Где мышление, там и язык», «Нет мышления, нет языка», «Рыба сильна в воде, а народ своим языком и традициями» [3, с. 182]. Родной язык и традиции издавна служили важнейшими средствами формирования этнической идентичности и этнического самосознания народа. Они являлись самой простой и доступной формой трансмиссии национальной культуры и поэтому широко использовались как средство укрепления единства социальной группы и коллективного сознания. С их помощью каждый этнос воспроизводил себя, а также свою духовную культуру, свой характер и менталитет. Преемственность поколений, верность детей наследию предков каждый народ рассматривал как основной закон своей жизни. Детям старались, прежде всего, передать родной язык, традиции и обычаи. На бытовом уровне существовало предосудительное отношение к тем, кто отказывался от своего языка. Не случайно в 90-х гг. наиболее популярными идеологемами, формируемыми национальной элитой, были идеологемы престижа национальных языков и культуры. О значимости родного языка как важнейшего компонента и фактора этнической идентичности свидетельствуют и современные этносоциологические исследования, полевые данные. Подавляющее большинство информаторов разного возраста и социального положения считают родной язык основным признаком этнической самоидентификации. Была отмечена необходимость сохранения и дальнейшего развития национальных языков. Языковое поведение можно иллюстрировать ответами: «родной язык – язык, завещанный предками, которые сохраняли и передавали его из поколения и поколения»; «без языка нет народа»; «язык – это звезда на небосклоне, чем больше языков, тем больше звезд и нужно сделать все возможное, чтобы не погасла ни одна звезда» [1, с. 247]. Языковая политика сегодня стала одним из самых важных детерминантов социального развития.

Национально-образовательная политика в республике строится на основе «О языках народов Российской Федерации», «О государственных языках в Республике Мордовия». В них отражены нормативные аспекты функционирования и взаимодействия языков как важнейшего элемента культуры, формы проявления национального и личностного самосознания. Статья 3 Закона «О государственных языках в Республике Мордовия» гласит: «Государственными языками в Республике Мордовия являются русский и мордовский (мокшанский и эрзянский) языки» [2].

Учитывая первостепенную роль языка в сохранении национального сознания, развитие культуры Правительство Республики приняло ряд подзаконных актов, в которых предусматриваются реальные пути и способы расширения коммуникативных функций мордовских языков в повседневной и социально-политической жизни.

Сегодня мордовские языки функционируют в дошкольных и школьных учреждениях, высших учебных заведениях. По данным Министерства образования Республики Мордовия, из 233 дошкольных образовательных учреждений в 34 идет обучение и воспитание на родном языке [4]. В каждом детском саду республики созданы музеи, уголки национальной культуры, где наглядно продемонстрированы предметы материальной и духовной культуры. Передача знаний о родном языке, истории, традициях, вероисповедании осуществляется через все виды деятельности: игровую, учебно-познавательную, изобразительную, музыкальную, речевую, спортивно-двигательную.

Непрерывность этнокультурного образования обеспечивается наличием национально-регионального компонента в системе школьного образования.

В настоящее время в республике функционируют 149 школ с родным (нерусским) и русским (неродным) языком обучения (национальные школы), из них 59 – эрзянских, 71 – мокшанских, 19 – татарских, в которых родной язык и литература изучаются с 1 по 11 классы с общим охватом 7778 учащихся. Во всех школах с русским языком обучения со 2 по 5 классы изучаются мокшанский и эрзянский языки как государственные языки республики. Изучением мордовского (мокшанского и эрзянского) языка в русскоязычных школах по республике охвачено 22545 учащихся, из них по городскому округу Саранск 10848 человек [4].

Национально-региональный компонент в общеобразовательных учреждениях представлен также изучением дисциплин «История и культура мордовского народа», «География Мордовии», «Мордовский фольклор», «Изобразительное искусство», «Народные промыслы мордвы» и другими учебными модулями, что способствует формированию этнического самосознания, восприятию духовных ценностей, любви к своей малой родине.

Важную роль в этнической социализации играет краеведческая, музейно-поисковая деятельность школьников. Благодаря этому во многих школах созданы и действуют историко-краеведческие музеи.

Большие возможности в этнической социализации личности, сохранении национально-культурных традиций имеет система дополнительного образования детей. С этой целью в общеобразовательных учреждениях республики реализуются кружки этнокультурной направленности. Созданы и успешно работают детские фольклорные группы, творческие коллективы. В учреждениях дополнительного образования реализуются образовательные программы по погружению детей в традиционную культуру, язык мордовского народа посредством устно-поэтического творчества, мордовской литературы, фольклора.

Этническая социализация включает не только изучение родного языка, истории, культуры, но и привитие практических навыков. На уроках труда, во внеклассных мероприятиях ученики постигают секреты резьбы по дереву, народной вышивки, мастерство шитья национального костюма, который широко

используется в проведении праздников, фестивалей и т. д. Многие учащиеся, прошедшие через национально-региональный компонент образования в школе, успешно поступают в высшие учебные заведения республики на национальные факультеты и отделения, имеют реальные перспективы использования национального багажа в качестве ресурса для последующего профессионального роста, творческой карьеры.

Этнокультурное образование является неотъемлемым элементом вузовского образования. Так, в программы всех факультетов Мордовского государственного педагогического института включены дисциплины «История мордовской культуры», «Родной язык», более двадцати специальных курсов, ориентированных на развитие и углубление знаний студентов по истории и культуре родного края. Большое место уделяется актуальным проблемам формирования мордовского этноса, значимости религиозного фактора, вопросам становления и развития литературы, музыки, театра, архитектуры, современным процессам функционирования этнической культуры, уровню этнической компетентности, значимости важнейших критериев этнической идентичности. Все это позволяет усилить у студентов мировоззренческий, общекультурный, творческий и гуманистический потенциал, определить свое отношение к проблемам возрождения и развития национальной культуры. В рамках изучения данных дисциплин студенты посещают музеи г. Саранска, где имеют возможность знакомиться с лучшими произведениями мордовских художников, с декоративно-прикладным искусством, народными промыслами. Этнокультурный компонент в вузах реализуется в разнообразных формах, включая использование развивающих форм учебной деятельности: художественно-творческий, культурологический, краеведческий, экскурсионный, исследовательский, сочетание учебной и внеучебной работы. Важным средством формирования национального самосознания стало обращение к историческим источникам, использование архивных материалов. Эта форма работы способствует формированию навыков исследовательской работы, развитию творческой активности, интереса к истории своего родного края. Вузовская система этнокультурного образования готовит интеллектуальный резерв, который в последствие поднимает социальный статус своего этноса.

Таким образом, этнокультурный компонент в образовательной системе играет важную роль не только в развитии, сохранении, пропаганде родных языков и культуры, но и обеспечивает личности возможность самоидентифицироваться как представителю этнической культуры, создает условия для ее интеграции в общероссийскую и мировую цивилизации. Он соединяет образовательное, культурное, социальное, гражданское и личностное начала, обеспечивает связь социализации, социально-психологической адаптации, социокультурной интеграции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Беляева Н. Ф. Этническая культура в процессах этнической идентификации и культурного диалога / Н. Ф. Беляева // Регионоведение: научно-публицистический журнал. – Саранск, 2010. – № 2. – С. 245–256.

2. Закон Республики Мордовия «О государственных языках в Республике Мордовия» // Известия Мордовия. 1998. № 82 (21.856). 7 мая.

3. Устно-поэтическое творчество мордовского народа. Т. 4. Кн. 1: Пословицы, присловья и поговорки / под ред. Э. В. Померанцевой, Л. С. Кавтаськина. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1967. – 376 с.

4. Этнокультурное образование в Республике Мордовия и регионах РФ с компактным проживанием мордовского населения [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://mo.edurm.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=420:2012-08-14-05-32-02&catid=93:2012-05-31-04-38-34&Itemid=88

Булгакова Л. П. (Республика Украина, г. Львов)

ТРАДИЦИОННАЯ ВЕРХНЯЯ ПЛЕЧЕВАЯ ОДЕЖДА И ПОЯС Украинско-белорусские параллели

Традиционный костюм – это составленный из многих предметов и деталей комплекс. Безусловно, существовали различия между повседневной и праздничной одеждой. То, что подразумевает понятие традиционный костюм, собственно, относится к праздничной одежде, которая предназначалась для семейных или общественных торжественных случаев, обрядов и ритуалов. Существовали такие компоненты, что и по мере своей изношенности никогда не переходили в разряд обыденной одежды, например, свадебная рубаха.

Еще в начале XX в. мужчины и женщины при выходе на улицу в прохладную погоду и мороз надевали сшитый вручную из грубого домодельного сукна или овчины наряд. В конце XIX – начале XX вв. на территории западного Полесья для обозначения традиционной верхней одежды использовались семы *кожух* из овчины и *свита* из сукна [1]. В западных полесских говорах зафиксирован ряд названий с указанием верхней плечевой одежды из домодельного сукна: укр. – *сирн'ега, сукман, катанка, свита, латуха, жупан, чемерка, бекеша*; бел. – *сярмяга, латуха, сукман, свита, жупан* [2].

Верхнюю одежду с рукавами из ткани в равной степени носили мужчины и женщины. Конструктивно она не различалась разве, что по размеру. Не значительная разница могла быть в наличии или отсутствии декора. Шили ее преимущественно из сукна или полусукна, значительно реже из полотна. Из литературных источников известно, что представители мелкой шляхты употребляли для этого покупное сукно низкого качества. В гардеробе крестьян лишь в XX в. стали появляться изделия из фабричного сукна. В основном покупали готовую одежду парни и молодые мужчины, которые ходили на сезонные заработки [3].

Белорусские и украинские исследователи народной одежды выделяют несколько типов верхней плечевой одежды [4]. Самой распространенной была свита («*світа*») халатообразного кроя. Шили ее с одного или двух перегнутых на плечах длинных полотнищ домодельного сукна. В нижней части изделие расширяли с помощью двух треугольных клиньев («*усов*»), вшитых по сторонам от линии талии. Свиту шили без воротника или пришивали узкую (2–2,5 см)

бейку, что напоминала стоячий воротничок. Традиционно суконная одежда застежки не имела, ее опоясывали домотканым или плетеным (*бранным*) поясом. Для пограничной территории также характерны свитки с плечевыми швами, с подрезанными сзади бочками. Спереди свита имела две сплошные полы. Спинку на линии талии подрезали по бокам, оставляя по центру сплошную примерно 9–12 см шириной полосу. По бокам к ней пришивали продольные полки, которые вверху собирали в складки («*морщили*») и соединяли с подрезанными частями спинки. Свитки шили без подкладки. Только для укрепления и утепления к спинке (на плечах) подшивали домотканое полотно.

Мужчины издавна использовали в непогоду длинную свободного покроя с капюшоном одежду из домодельного сукна. Ее часто надевали сверху свиты или кожаных, отправляясь в дальний путь. Как в Белоруссии, так и в Украине на Полесье она бытовала под названием *бурка*, *бекеша* (*бикеша*). Ее характерным признаком был капюшон («*баишлык*», «*колтак*»), прорезные карманы на груди и бокам, распорка на полах сзади, хлястик с пуговицами и полотняная подшивка в верхней части на плечах. Анализ кроя и свидетельства респондентов позволяют утверждать, что такого типа наряд появился на исследуемой территории не ранее 1910-х годов.

Еще в 1930-х годах на белорусско-украинском пограничье для изготовления сукна употребляли пряжу белого или серого цвета, зависело от масти местных овец. Однако после Первой мировой войны традиционные свиты из светлого сукна начала вытеснять одежда нового типа, сшитая портными с профессиональными навыками. Прежде всего, это короткие (до бедер) фасонные пиджаки или куртки: *пинжак*, *френч*, *полупальто*, *кацавейка*, *куртяк*, *курцик* и др. [5]. Указанные названия бытовали среди украинцев и белорусов в равной степени. Характерной особенностью новой одежды был темный цвет. Чаще всего домодельное сукно красили в коричневый цвет, изредка – в черный. На Полесье для окрашивания сукна в коричневый цвет употребляли торф. Для этого его заливали водой и ставили чугунок в печь, затем в раствор клали сукно и держали сутки или даже дольше. В некоторых селах сукно просто мочили в болотной «*ржавой*» воде, а потом еще клали в раствор кусок ржавого железа. Сукно приобретало светло-коричневый цвет теплого оттенка.

В XX в. женские, в меньшей степени мужские, свиты декорировали на талии, выделяя швы вставленных по бокам клиньев, используя плетеные из цветной шерстяной пряжи шнуры и кисти из них. Шнурами обшивали края воротника-стойки, полы, проемы для карманов. В некоторых селах, как с украинской, так и с белорусской стороны, где бытовала *латуха*, для декора употребляли полоски фабричной ткани, преимущественно бархат черного цвета. Полосками бархата имитировали контуры отложных воротников на мужских праздничных свитках. На фотографиях 1920–30 годов можно увидеть молодых женщин в коротких до бедер белых свитках, подпоясанных домоткаными поясами.

Определяющим элементом кроя короткого (до середины бедер) суконного мужского и женского наряда были двубортная и однобортная застежка (с несколькими пуговицами), отложной воротник, прорезные или накладные

карманы, прямые рукава с выкроенными головками, боковые прямые вставки для расширения, иногда пришит сзади хлястик. Такую одежду утепляли льняной подкладкой с куделью, изредка ватой. Демисезонные пиджаки декорировали застроченными на швейной машинке узкими продольными складками, выстрачивали внешними швами накладные детали (кокетку, карманы, манжеты).

Хотя в начале XX в. полотняную верхнюю одежду носили в основном пожилые люди (молодежь считала ее анахроничной) и не везде, однако в предшествующий период она была достаточно распространенной на исследуемой территории. Полотно для верхней одежды ткали из льняной или пеньковой пряжи низкого качества техникой простого или саржевого переплетения. Сотканную ткань в основном не отбеливали, так, как в дальнейшем ее красили. Для окраски использовали кору ольхи, ивы, дуба. Отвары с них давали разные оттенки коричневого цвета. Иногда такой наряд изготавливали из набойки, изготовленной ремесленниками-евреями из ближайших местечек. Кроили полотняную одежду аналогично суконным свитам.

Среди названий зимней одежды из меха, по мнению белорусских и украинских исследователей, распространенным было одно праславянское название *кожух*. Чтобы сшить кожух для взрослого человека необходимо 7–8 штук хорошо выправленных шкур. В XIX в. обычно их шили длинными, с широкими прямыми рукавами, большим отложным воротником. Были изделия прямого покроя «*тулупом*» и отрезные на талии с «*заборами*». В первой четверти XX в. вошли в моду женские короткие до колен кожухи красно-охристого, бордово-коричневого, изредка черного цветов. Представители старшего поколения в этот период донашивали традиционные белые кожухи. Женские полушубки в 1920–40-х годах были короткими (до бедер) с воротником-стойкой из черного меха. Овчиной наверх обшивали рукава внизу, прорези карманов, полы вокруг. Полы декорировали фигурными строчками машинной строчки. Мужчины в этот период отдавали предпочтение приталенным изделиям до колен с большим отложным воротником.

Традиционная верхняя плечевая одежда изначально не имела застежки и была распашной. Поэтому она немыслима без пояса, который использовался в качестве застежки. На территории белорусско-украинского пограничья в зоне Западного Полесья одновременно существовали домотканые шерстяные пояса в прямые продольные полоски или из мелких геометрических мотивов, а также широкие плетеные (*бранные*) шерстяные пояса. Как и мужчинам, так и женщинам по традиции не пристало публично появляться в одежде без пояса. В своей этнографической зарисовке материальной культуры вычинских полян (сегодня Луинецкий р-н Брестской обл. Белоруссии) И. А. Сербов отмечал, что пояс является необходимой деталью любого гарнитура. Уважающий себя мужчина без пояса не переступит порога своего дома [6].

Пояс в мужском и женском традиционном костюме играл важную функциональную, декоративную, символическую и магическую роль. Пояса ткали на кроснах и на гребне. Обычно мужские тканые пояса были длинными и широкими, имели продольные разноцветные полосы. Особенно популярными были плетеные пояса в виде сетки с ажурными концами. Плетеные (*бранные*)

пояса различаются по характеру переплетения – простая сетка, ажурная сетка, диагональная и др. [7]. Они были достаточно длинными (2,5–3 м) и широкими (15–20 см). Для их изготовления использовали шерстяные ручного прядения нити белого цвета, которые натягивали на всю длину, а затем перевивали руками. При этом плетеное сетчатое полотно нарастало от концов пояса к его середине. Готовые пояса красили в красный цвет. Концы таких поясов часто украшали ажурным геометрическим узором и завершали края бахромой с помпонами. Ими опоясывали рубахи, верхнюю суконную одежду и кожух. Исследовательница традиционных белорусских поясов П. Богдан предоставила описания нескольких способов завязывания поясов, встречающихся на белорусской территории Полесья [8]. Такие же способы завязывания встречаются и с украинской стороны. К поясу крепили или закладывали за него различные мелкие предметы: нож, кошелек, огниво, гребень.

Как правило, женщины не носили *бранных* поясов. В своем наряде они использовали исключительно тканые из шерстяных нитей длинные узкие *пояс-крайки*, которыми опоясывали верхнюю суконную одежду без застежек, кожух и юбку. Доминирующий цвет таких поясов был красный с узкими разноцветными полосками. Завязывали их женщины иначе чем мужчины. Например, в некоторых селах талию обвивали дважды, выводя и завязывая концы спереди так, что короткие кончики торчали в разные стороны – вниз и вверх. В других селах выводили узел сзади, оставляя длинные концы. Кроме того, замужние женщины размещали узел справа, а девушки – слева [9].

Домотканый пояс-крайка начал выходить из употребления постепенно, с заменой традиционных видов одежды и появлением новых, в частности, плечевой одежды на застежке с короткими полами (безрукавка, блузка и т. п.), верхнего плечевого наряда с застежкой на пуговицы (пиджак, пальто). С изменением традиционного костюма, в котором каждый элемент дополнял друг друга и вместе создавал целостный декоративный ансамбль, исчезли или трансформировались некоторые виды одежды и материалы, из которых они изготавливались. Согласно этому отпала необходимость в домотканом поясе как функциональном и семантически-символическом элементе.

Народная одежда, характеризуясь такими признаками как устойчивость и массовость, относится к тому культурного слою, который принято определять «традиционно-бытовым». Традиционная одежда формировалась на протяжении многовековой истории народа и передавалась из поколения в поколение, обеспечивая, таким образом, наследственность этнокультурной информации. Вместе с тем для нормального функционирования этноса, наряду с межпоколенческой информацией, важное значение имеет «синхронная информация, обеспечивающая его пространственную стабильность и культурную интегрированность» [10]. Во второй половине XIX – начале XX вв. народная одежда белорусов и украинцев в межэтническом контактном ареале Полесья характеризовалась с одной стороны общностью лексем и ассортиментом одежды, с другой – различалась по этнографическим признакам.

Этнографические признаки одежды на межэтническом пограничье выражаются в незначительных деталях: технология изготовления ткани, крой,

стилистика оформления, манера одевания. Общие черты, сформированные культурными традициями белорусов и украинцев, исторически проживавших на территории пограничья, в значительной степени определялись доступом населения к совместным информативным, материальным и культурным ресурсам этого края а также постоянным культурным обменом между ними на протяжении веков.

ЛИТЕРАТУРА

1. Матейко К. Український народний одяг. – К., 1977. – С. 146–149; Пономар Л. Назви одягу Західного Полісся. – К., 1997. – С. 29; Малчанова Л. А., Курыловіч В. М., Малявіна В. М. и др. Беларускае народнае адзенне. – Мінск, 1975. – С. 59–68.
2. Пономар Л. Назви одягу... – С. 29–32; Бялявіна В. М., Ракава Л. В. Мужчынскі касцюм на Беларусі. – Мінск, 2007. – С. 163–169.
3. Бураковская Р. И., Федына Р. И. Отхожие промыслы // Полесье. Материальная культура. – К., 1988. – С. 256–261.
4. Матейко К. І. Український народний... – С. 97–117; Малчанова Л. А., Стельмашук Г. Г. Одежда // Полесье. Материальная культура. – К., 1988. – С. 343–347.
5. Малчанова Л. А., Курыловіч, Малявіна В. М. и др. Беларускае... – С. 59–68; Пономар Л. Назви одягу... – С. 29–33.
6. Сербай І. А. Вічынскія паляне: матэрыяльная культура. – Мінск, 2005.
7. Богдан П. Пояс в традиционном костюме белорусского Полесья // Мода и дизайн. Исторический опыт и новые технологии. – Санкт-Петербург, 2007. – С. 139–143; Сербов И. А. Поездки по Полесью 1911 и 1912 гг. – Вильно, 1914.
8. Богдан П. Пояс в традиционном... – С. 142.
9. Богдан П. Пояс в традиционном... – С. 143.
10. Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. – М., 1983. – С. 111.

Воробьева Н. А. (Российская Федерация, Республика Адыгея, г. Майкоп)

ДАВАТ (СВАДЬБА) КУРДОВ АДЫГЕИ К вопросу трансформации обряда

Курды в Адыгее появились сравнительно недавно, в конце 80-х годов XX века, в период перестройки и в результате армяно-азербайджанского конфликта. По данным переписи 1989 года в Адыгее числилось 262 курда. По данным Всероссийской переписи населения 2010 года они составляют 1,1 % населения республики (4528 человек). Курды, мигрировавшие из Армении, Азербайджана, Казахстана и Киргизии в Адыгее объединились в единое сообщество. Период адаптации курдов в Адыгее идет сложно и болезненно. По этой причине в Адыгейском государственном университете была сформирована научная группа под руководством А. Н. Соколовой, работающая в рамках проекта РГНФ 12-06-00131 «Социокультурная адаптация курдов в республике Адыгея и прогностика развития этногруппы» [1]. Областью моих научных интересов является курдская свадьба.

Как известно, культура любой малой этнической группы, оказавшейся в изоляции от основного этнического массива, обнаруживает тенденцию к

консервации. С переселением в Адыгею курды продолжают праздновать Навроз / Науроз (Новый год), пышно и многолюдно отмечают обрезание и свадьбу.

Свадебный обряд является наиболее консервативным и этномаркирующим элементом культуры. Курды имеют многодетные семьи. Самой значимой ценностью для них является семья [2]. Практически все девушки выходят замуж в возрасте 15–16 лет, объясняя это желанием сохранить клан. На наш взгляд, ранее замужество дает возможность родителям удачно устроить жизнь своего ребенка, так как в юном возрасте мала вероятность обнаружения врожденных патологий и генетических заболеваний.

Свадьба у курдов называется «дават», что означает «веселье». Мы предположили, что, поскольку курдская этногруппа составлена из мигрантов, приехавших из разных республик СССР, их свадебный обряд за 20 лет пребывания в Адыгее претерпел определенные изменения. Для того, чтобы проверить эту гипотезу, мы использовали метод сравнения, материалом для которого стали описания свадебных обрядов в научных трудах Т.Аристовой «Курдские праздники и обряды» [3], анонимные источники, размещенные на курдских сайтах [4]; и информация, полученная нами в ходе полевых экспедиций в Красногвардейский район Республики Адыгея в 2012 году. Обнаруженные различия выведены в виде таблицы. В первой колонке дается наименование определенной части свадебного обряда, во второй – описание этого обряда в работах Т. Аристовой, в третьей – описание обряда на курдских сайтах, в четвертой – информация об обряде из экспедиции, в пятой – научный комментарий к трансформации обряда.

Наименование обряда	Т. Аристова	Интернет-сайты	Экспедиционные материалы	Комментарии
1	2	3	4	5
Ритуальная подушка	Перед выездом невесты из отчего дома в дом жениха направляется группа мужчин. Один из них, наиболее ловкий, должен первым на коне привезти подушку невесты «бэлгие буке» в дом жениха, что символизирует прибытие невесты. По дороге начинаются скачки, выхватывание друг у друга из рук подушки. Каждый старается первым привезти подушку невесты в дом жениха: тот, кому это удастся, получает приз – его лошади повязывают на шею красный шелковый платок. Подушку невесты привозят раньше ее приезда и подушкой бьют по голове жениха [2].	«Youtube»: «Свадьба езидов в Нижнем Новгороде» и «Езидская свадьба 2012». Зафиксирован момент, когда жениха бьют подушкой по голове.	Курды Адыгеи сообщают, что раньше их предки соблюдали этот обряд, но сегодня проводить его нет возможности. За подушку должны бороться всадники. Однако в реальности найти лошадей для проведения обряда проблематично, да и улицы слишком узкие. Гонки на машинах чреваты авариями, поэтому подушку чаще всего просто выносят из дома в момент выезда	Подушка сохраняется как определенный знак свадьбы. Для этого выбирают подушку небольшого размера, надетую в красивую наволочку. Вместо лошадей используют машины, в свадебном кортеже может участвовать до 30 машин. Соревнования за право обладать подушкой не устраиваются из-за опасности создания аварийной ситуации на

			невесты.	дорогах. Свадьба считается пышной и богатой, когда в свадебной колонне едет большое число машин-иномарок.
Забрасывание невесты яблоками	К приезду невесты жених залезает на крышу своего дома, держа в левой руке ветку дерева, на которую нанизаны фрукты и сладости, в правой – яблоко. Как только невеста выходит из машины (раньше невеста ехала на лошади или телеге), ее окружают женщины из дома жениха и бэрбу. Невеста стоит, а они под музыку танцуют. Некоторые из присутствующих разбрасывают монеты, фрукты сладости, которые подбирают дети. Постепенно в этом окружении невеста приближается к порогу дома жениха. На пороге лежит тарелка сверху дном или деревянная ложка. Невеста должна раздавить их, наступив ногой. Жених кидает на голову невесты яблоко, разбрасывает фрукты с ветки.	На сайтах weddingstreetjournal.com; lalishkmv.ru»tr adition.html и в youtube «Свадьба езидов в Нижнем Новгороде» отчетливо прописан и показан этот обряд. В точности, как у курдов Адыгеи.	Когда жених и невеста приезжают в дом жениха, его друзья, предварительно взобравшись на крышу дома, забрасывают невесту яблоками. Чтобы избежать синяков и не сделать невесте больно, обычно яблоки надрезаются на 4 части. Долетев до головы невесты, они «распадаются», смягчая удар. Ритуал забрасывания яблоками совершается, по мнению стариков, во искупление греха Евы.	Обряд «забрасывание яблоками» постепенно теряет мифологическую основу и наполняется рациональными (разрезают яблоки, чтобы не сделать невесте больно) и театрально-игровыми элементами.
Обряд обсыпания хлебом	Раньше, когда невеста входила в дом, родственники жениха стреляли из ружья, а мать жениха кидала ей на голову (на счастье) крошки хлеба.	Youtube о езидах «Красный микрофон – о езидах» Очень подробно корреспондент рассказывает о свадебных традициях, показываются обряды с подушкой, яблоками и хлебом.	У курдов Адыгеи вместо обсыпания хлебом принято класть лаваш (хлебные лепешки) на плечи жениха и невесты. Когда они подходят к дому жениха, свекровь (хасы) выносит лаваш и кладет их на плечи молодым. Когда молодые заходят в дом, свекровь забирает лаваш и закидывает их на крышу.	На сегодняшний день, обряд с хлебом используется не на каждой свадьбе. По всей видимости, трансформация обряда сопряжена с определенными сложностями, вызванными переездом и нехваткой пропитания. Для получения более полных данных необходимы дополнительные исследования.

Таким образом, свадьба курдов Адыгеи претерпела определенные изменения в сравнении с теми описаниями, которые относятся к середине и второй половине XX века. Значительно сократилось число дней проведения свадьбы; девушки выходят замуж не в национальных платьях, а в европейских белых; свадьбу проводят в ресторанах; в приданное невесте родители покупают бытовую технику и мебель. В качестве предварительных выводов необходимо отметить, что на наших глазах складывается специфическая форма свадебного обряда курдов Адыгеи.

ЛИТЕРАТУРА

1. Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект 12-06-00131 «Социокультурная адаптация курдов в республике Адыгея и прогностика развития этногруппы»
2. Ешев М. А. Семья как социокультурная ценность курдов Республики Адыгея // Семья в традиционном и современном обществе: этнокультурный и социально-исторический опыт. Материалы международной научно-практической конференции. 28 февраля 2013 / отв. ред. В. В. Шалин. Краснодар: КубГАУ, 2013. С.175–181.
3. Аристова Т. О некоторых курдских народных праздниках и обрядах. Электронный ресурс. Режим доступа: http://ezdixan.com...o_nekotorykh...prazdnikakh_i_obryadakh/
4. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://youtube.com> Курдская свадьба в волгограде
5. Свадебные традиции мира: Курдская свадьба. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://weddingstreetjournal.com...mira-kurdsкая-svadba/>
6. Красный Микрофон о Езидах / Kurdish Video Portal. Электронный ресурс. Режим доступа: [http://ezditv.ru>videos/Красный Микрофон о Езидах/](http://ezditv.ru>videos/Красный_Микрофон_о_Езидах/)
7. Традиции и обычаи. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://lalishkmv.ru>tradition.html>
8. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://youtube.com> «Свадьба езидов в Нижнем Новгороде»

Денисова Н. Г. (Российская Федерация, Республика Мордовия, г. Саранск)

МЕСТО НАЦИОНАЛЬНЫХ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ И ДВИЖЕНИЙ МОРДОВСКОГО НАРОДА В ЭТНИЧЕСКОЙ СОЦИАЛИЗАЦИИ ЛИЧНОСТИ

Республика Мордовия – один из многонациональных субъектов Российской Федерации, который в силу различных причин сложился как полиэтничный и поликонфессиональный регион. В настоящее время в республике проживают представители 119 национальностей. В общей численности населения на долю мордвы приходится 39,9 % [4, с. 15]. В этих условиях актуализируется проблема формирования этнической идентичности. Одной из форм сохранения национальной культуры, языка, традиций является этническая социализация. В таком контексте социализация представляет собой двусторонний процесс становления личности в ходе усвоения ею этнических и общечеловеческих ценностей, этнических норм поведения, установок, активное взаимодействие личности со своим этносом и другими этническими общностями и культурами.

Одним из важнейших современных институтов этнической социализации являются национальные общественные организации и движения мордовского народа, которые имеют длительную историю. Самая первая организация – «Мордовское культурно-просветительное общество» была создана еще в мае 1917 г. в Казани с целью «объединения интеллигентных и народных сил мордвы для подготовки мордовского народа к жизни при новом государственном строе, для содействия укреплению в России нового государственного порядка и для поднятия культурного состояния мордвы» [3, с. 133]. Общество предусматривало

создание местных организаций, пропаганду мордовской истории и культуры, издание газет и журналов на мордовском языке, перевод на него системы школьного образования. В 1923 г. в Москве создается общество «Сыргозема» («Пробуждение»), основная задача которого состояла в вовлечении представителей мордовской диаспоры Москвы в активную общественную жизнь, изучение национальной литературы, искусства. В 1926 г. при обществе был открыт собственный Мордовский клуб, где работали драматическое, хоровое и другие отделения. Здесь ставили спектакли на мордовском языке, действовал хор, проводились встречи с известными деятелями культуры. Характерной особенностью организаций было сочетание просветительской и активной общественной деятельности, проявление национального духа в системе образования, публицистике, литературе, искусстве.

Важным направлением деятельности первых национальных обществ стала консолидация мордовского народа, формирование этнического самосознания. Этому содействовало проведение съездов мордовского народа. Если центральные партийные и советские органы формировали административно-политическую систему для реализации общегосударственной национальной политики, то национальные общественные организации предавали ее элементам конкретную национальную форму. Первые национальные объединения сыграли важную роль в становлении национального образования, формировании национальной школы, в расширении сферы функционирования родных языков. К сожалению, в виду изменения общественно-политической обстановки в стране в конце 1930-х гг. многие направления их деятельности оказались нереализованными, наиболее активные представители национальной интеллигенции были арестованы, а вскоре и сами организации фактически были распущены.

Новый этап национального пробуждения мордвы начинается в конце 1980-х – начале 1990-х гг., что привело к возрождению национально-общественных движений. В 1989 г. создается Мордовский общественный центр «Вельмема» («Возрождение»), на основе которого сформировались общество «Вайгель» («Голос») и радикальное эрзянско-мокшанское общественное движение «Масторава» («Родная земля») [2, с. 53]. Основным акцентом движения «Вайгель» делало на культурно-просветительские и языковые проблемы, поддержку научно-культурных традиций и ориентировалось на культурно-просветительскую деятельность.

Мордовское культурно-просветительное общество «Масторава» было по своей сути разнородным. Часть его представителей считали необходимым ограничиться формой культурно-просветительного общества, а политические вопросы решать через государственные органы, объясняя свою точку зрения нарастающей демократизацией государственных учреждений, низким уровнем национального самосознания значительной части мордвы, а также недостаточным политическим авторитетом только что созданной организации. Сторонники другого мнения требовали оформления «Масторавы» как политического общества, выдвигая на первый план подготовку митингов, демонстраций и других радикальных методов борьбы. Однако в целом члены «Масторавы» ориентировались преимущественно на развитие культурно-просветительской сферы: сбережение и популяризацию

традиционной мордовской культуры, изучение и распространение знаний о национальной истории, сохранение и развитие эрзянского и мокшанского языков. Тем не менее, деятельность «Масторава» вскоре не нашла поддержки у населения и была прекращена. Несмотря на короткий срок ее функционирования, она оказали влияние на национальную политику Республики Мордовия. Благодаря ее активному воздействию на органы власти были открыты: Национальный театр, факультет национальной культуры, принят Закон о языках, оживилась работа с диаспорой. «Масторава» стала организационной и культурно-просветительной школой для своих членов и в этом смысле предшественником последующих организаций и групп.

В настоящее время национальные общественные организации и движения мордвы представлены Общероссийским общественным движением «Ассоциация финно-угорских народов Российской Федерации» (ООД «АФУН РФ»), Молодежной ассоциацией финно-угорских народов (МАФУН), Межрегиональным общественным движением мордовского (мокшанского и эрзянского) народа РМ, Некоммерческой ассоциацией «Поволжский центр культур финно-угорских народов», Ассоциацией мокшанских женщин «Юрхтава», Союзом эрзянских женщин «Литова», Общественной организацией «Союз тавлинских мастеров «Эрьмезь», Мордовским региональным отделением Ассамблеи народов Российской Федерации, Мордовским региональным финно-угорским общественным фондом культурного и экономического сотрудничества «Масторава», Мордовским республиканским общественным фондом спасения эрзянского языка им. А. П. Рябова.

Наиболее действенными из них являются Мордовское региональное отделение Ассамблеи народов Российской Федерации и Общероссийское общественное движение «Ассоциация финно-угорских народов Российской Федерации» (ООД «АФУН РФ»). Их деятельность направлена на консолидацию мордвы, объединение и координацию общественных, частных и государственных структур в деле поддержания инициатив, направленных на развитие всесторонних взаимовыгодных связей между народами. Благодаря поддержке ассоциации творческие коллективы и молодежь Мордовии принимают активное участие в мероприятиях международного, всероссийского и регионального уровней. В Мордовии в рамках ООД «АФУН РФ» проводятся Международный этнокультурный фестиваль-экспедиция «Волга – река мира. Диалог культур волжских народов», фестиваль искусств и народного творчества «Финно-угорский транзит: этническая феерия». В 2007 г. был проведен Первый Международный фестиваль культур финно-угорских народов «Шумбрат, Финно-Угория!». Мероприятие посетили Президент России В. В. Путин, Президент Финляндии Тарья Халонен и Премьер-министр Венгрии Ференц Дюрчань. В рамках фестиваля прошло более 30 мероприятий, направленных на сохранение культурной и духовной самобытности финно-угорских народов, способствующих укреплению национальных отношений и дальнейшему развитию культурных связей между родственными народами. На фестивале были организованы художественные выставки, в которых приняли участие профессиональные живописцы, скульпторы, мастера декоративно-прикладного искусства из Венгрии, Финляндии, Эстонии,

регионов России: республик Мордовия, Марий Эл, Карелии, Удмуртии, Чувашии, Коми-Пермяцкого и Ханты-Мансийского национальных округов и др. Кроме этого состоялись конкурсы резчиков по дереву, творческие фестивали студенческой молодежи, эстрадной музыки, фольклорные праздники в районах Мордовии, театрализованный показ национального костюма [1].

Общепризнанный авторитет в республике имеет «Союз тавлинских мастеров «Эрмезь». Резьба по дереву у мордвы имеет глубокие корни. На протяжении всей своей истории мордва связала свою судьбу с лесом, умение «понять» его унаследовано мокшанами и эрзянами во многовековом опыте. В настоящее время традиции резьбы по дереву возрождаются в эрзянском селе Подлесная Тавла Кочкуровского района Республики Мордовия. За ее основу были взяты приемы изготовления народной игрушки. Развивая традиции народной резьбы, молодые мастера-резчики создали самобытный «тавлинский» стиль художественной обработки дерева. Приоритетными направлениями в работе мастеров являются скульптура малых форм, деревянные игрушки, ландшафтная скульптура, связанная с оформлением детских городков, окраин сел, парков, предметы утилитарного назначения, национальные музыкальные шумовые инструменты. Изделия мастеров являются визитной карточкой республики, отличаются особым местным колоритом, сочетанием традиции, фантазии автора и всегда востребованы на мероприятиях различного уровня. Значимыми в пропаганде традиционной тавлинской резьбы по дереву стали персональные выставки мастеров союза в Саранске, Пензе, Ульяновске, Чебоксарах, Самаре, Вологде, Оренбурге. Работы тавлинских резчиков находятся в российских музеях декоративно-прикладного и народного искусства, а также в частных коллекциях Венгрии, Финляндии, Эстонии.

Большую работу в Мордовии проводит созданный в 2006 г. «Поволжский центр культур финно-угорских народов». Одним из важнейших его направлений стала организация и проведение фестивалей национальных культур, национальных праздников и обрядов, мастер-классов и тренингов, симпозиумов, презентаций, творческих встреч с деятелями культуры и науки, ярмарок и выставок декоративно-прикладного творчества, конкурсов не только в Республике Мордовия, но и в регионах с компактным проживанием мордвы. При поддержке Центра издаются книги мордовских писателей и поэтов, ученых, учебная и учебно-методическая литература на мордовских языках, общероссийская «Финно-угорская газета», распространяемая во всех финно-угорских регионах Российской Федерации. Эта работа содействует пропаганде исторического наследия мордовского народа, формированию национального самосознания. Этническая социализация осуществляется путем приобщения молодежи к традиционной народной культуре через участие в различных конкурсах, фестивалях, проводимых на базе национальных школ, детских дошкольных учреждений, национально-культурных центров. Постигание подрастающим поколением культуры своего народа способствует не только консолидации общества, но и формированию этнической толерантности. Сегодня чрезвычайно актуально и важно, чтобы люди понимали необходимость сохранения этнической и культурной идентичности, без чего просто невозможно их нормальное

психологическое самочувствие. Только человек, обладающий позитивной этнокультурной идентичностью, способен к этнической толерантности, к жизни в современном, все более глобализующемся мире. Именно толерантность, означая уважение, принятие и правильное понимание всего многообразия культур, форм самовыражения и проявления человеческих индивидуальностей, делает возможным достижение мира.

Таким образом, современные национальные движения и организации мордовского народа, продолжая традиции своих предшественников, имеют важное значение в системе институтов социализации личности и оказывают огромное влияние на этнокультурное развитие республики. Благодаря их деятельности государственные структуры стали всё больше осознавать важность сохранения этнокультуры мокшан и эрзян как реального фактора этнической самоидентификации мордвы, что отражается на формировании национальной политики в регионе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Информационный центр финно-угорских народов FINUGOR.RU [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://finugor.ru/node/3935>
2. Кирдяшов В. Ф. Национально-культурная автономия – один из приоритетов национальной политики России: региональный аспект (на примере мордвы в Рос. Федерации) / В. Ф. Кирдяшов, П. Н. Тултаев. – Саранск : Мордов. кн. изд-во, 2006. – 176 с.
3. Новый словарь иностранных слов / глав. ред. В. В. Адамчик. – М. : АСТ, 2005. – 1152 с.
4. Предварительные итоги Всероссийской переписи населения 2010 г. по Республике Мордовия / Мордовиястат. – Саранск, 2011. – 21 с.

Игнатова Н. М. (Российская Федерация, Республика Коми, г. Сыктывкар)

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА В УСЛОВИЯХ СПЕЦПОСЕЛКОВ У ПОЛЬСКИХ ГРАЖДАН И УКРАИНЦЕВ в Республике Коми и Архангельской области в 1940-е гг.

Одной из актуальных проблем, обсуждаемых на сегодняшний день в отечественной историографии, является проблема комплексного изучения сложного феномена памяти, в том числе исторической памяти. В широком контексте социального опыта интересным аспектом является изучение сохранения традиционной культуры у спецпереселенцев, высланных в ходе массовых насильственных переселений с мест постоянного проживания.

В 1930–50-е гг. в СССР в рамках репрессивной политики государства производились массовые насильственные перемещения различных групп населения с мест постоянного проживания в отдаленные районы страны (спецпереселения, депортации). Начало насильственных переселений было связано с государственной политикой коллективизации сельского хозяйства. В 1940-е гг. к высылке на спецпоселения определялись представители депортированных народов, репатриированные, военнопленные и другие. В начале 1950-х гг. в спецпоселки ГУЛага выселялись ссыльные и высланные в

административном порядке. Высылка на спецпоселение, то есть в спецпоселки, как репрессивная мера перестала применяться в середине 1950-х гг., с этого же года начинается массовое освобождение спецпереселенцев.

Граждане, высланные в принудительном порядке в рамках репрессивной политики государства с мест постоянного проживания в отдаленные районы страны в 1930–50-е гг., именовались спецпереселенцами. Одной из основных задач политики спецпереселения было использование труда спецпереселенцев в различных отраслях промышленности, в отдаленных и малозаселенных районах страны, где существовал недостаток кадров.

В 1940 г. в спецпоселках были размещены «бывшие кулаки», высланные в 1930-е гг., и польские граждане. На 1 октября 1940 г. в Архангельской области проживало 94214 спецпереселенцев, в Коми АССР [1] – 32049, всего по стране – 1173170 человек [2]. К 1945 г. польские граждане были освобождены и сняты с учета спецпоселения. В это время были высланы на спецпоселения члены семей ОУНовцев [3] и советские немцы и др. [4], в 1946 г. в спецпоселки были высланы «власовцы» [5]. На 1 апреля 1945 г. в СССР в режиме спецпоселения проживало 2212126 человек, в том числе 29717 человек в Архангельской области, 19620 в Коми АССР [6].

Государственная политика спецпереселения подразумевала создание системы спецпоселений как структур, способных обеспечить жизнедеятельность и высокую производительность труда спецпереселенцев. В действительности условия жизни на спецпоселениях сложились крайне неблагоприятные. В спецпоселках, где высланные были отгорожены от всего остального мира, первое время они жили в палатках, шалашах и землянках, и только потом перемещались в бараки, которые сами строили. Антисанитария, эпидемии, недостаток одежды, обуви, продуктов питания были постоянными явлениями в спецпоселках. Спецпереселенцы зачастую голодали. Отсутствие нормальных жилищно-бытовых условий приводило к высокому уровню смертности спецпереселенцев.

Главной целью спецпереселенцев было выжить, прежде всего, физически. Но следует согласиться с исследователем М. М. Кудюкиной, которая утверждает, что в условиях, когда рушился привычный образ жизни, важным становилось не только экономическое и физическое выживание, но и защита традиционных духовных ценностей, духовное самосохранение личности [7]. Сохранению традиционной культуры во многом способствовала специфичность процесса спецпереселения. Высылка проводилась семьями и зачастую спецпереселенцев, высланных из одного населенного пункта, размещали в одном спецпоселке. Считалось, что таким образом адаптация пройдет быстрее, спецпереселенцы «закрепятся и осядут» в местах ссылки и производительность труда благодаря этому будет выше.

Спецпереселение (высылка в отдаленные районы страны) в 1930 – начале 1950-х гг. по замыслу советского руководства было направлено не на уничтожение неугодных советскому режиму лиц, а на их перевоспитание, в первую очередь через труд, а также политико-воспитательную работу. Основная задача, поставленная перед культурно-просветительскими учреждениями в спецпоселках, определялась следующими образом: «переделка спецпереселенцев,

классово-чуждых людей, в активных участников нашего строительства путем включения их в процесс производства» [8]. В идеологические задачи власти входило также искоренение каких-либо национальных особенностей не соответствующих образцу «советского гражданина».

Особо выделялись среди всех спецпереселенцев польские граждане – «польские осадники и беженцы». Под «осадниками» понимались бывшие военнослужащие польской армии, отличившиеся в советско-польской войне 1920 г. и получившие землю в районах, заселенных украинцами и белорусами, в основном польской национальности; под «беженцами» – граждане тех же областей Западной Украины и Западной Белоруссии, но главным образом еврейского происхождения. В 1944 г. польских граждан освободили от режима спецпоселения и переселили из северных регионов в южные районы страны для дальнейшего переселения на территорию Польши.

Зачастую польские граждане не принимали ничего советского, даже если это касалось устройства детей в детские дома. В сводках МВД Коми АССР «О настроениях спецпереселенцев» 31 октября 1940 г. был зафиксирован разговор поляков, который во многом является показательным: «Не надо их (детей) отдавать в детские дома, их Советская власть хочет сделать коммунистами...» [9].

Польские граждане отказывались голосовать на выборах и праздновать советские праздники. «На выборы не пойдём и голосовать за выдвинутую кандидатуру не будем, потому что мы его не знаем, и он для нас (поляков) никакой пользы не сделает. Мы живём здесь временно и не станем привыкать к советским порядкам»; «Эти выборы не для польского народа, а для советских граждан. Мы живём здесь временно, как пленные, до окончания войны, а потом уедем домой. На выборы ходить не надо. Потому что выдвинутую кандидатуру мы не знаем, и голосовать за нее не будем» [10].

В начале ноября 1940 г. органами НКВД в ходе подготовки к празднованию 23-й годовщины Октябрьской революции провели рейд по предприятиям г. Сыктывкара. В ходе данного рейда выяснилось, что: «особенно резкое проявление антисоветских высказываний пораженческого и провокационного характера наблюдается среди враждебно настроенной кучки спецпереселенцев-поляков». О празднике высказывались: «Этот праздник не для поляков, а для русских, пусть они его и празднуют, а мы его отмечать не будем. Мы живём здесь временно, и не стоит привыкать к советским праздникам, они нас ничем не радуют» [11].

Даже те, кого отправляли в инвалидные дома, старались держаться независимо. В отчете наркома соцобеспечения Коми АССР от 18 декабря 1940 г. в частности отмечалось: «В домах инвалидов республики помещается 108 человек польских граждан: 57 поляков и 51 польский еврей. Польские граждане были приняты в наши дома весной 1940 г. Большинство польских граждан не подчиняется правилам внутреннего распорядка индома... Открыто исполняют все религиозные обряды» [12].

Польских граждан отличал, прежде всего, высокий уровень национального самосознания, национальной гордости, патриотичности. Несмотря на утраченную государственную самостоятельность, основным их желанием было вернуться в восстановленное польское государство: «Долго польский народ не будет жить на

советской земле, скоро уйдет на свою польскую землю, потому что скоро восстановится польское государство...» [13].

Сохранение языка было характерно практически для всех польских семей. Исследователь Т. Шунина так пишет о поляках, высланных из Украины в 1930-е гг. в Архангельскую область: «Удивляют примеры сохранения в этих условиях человеческого достоинства, духовного начала. В числе немногих вещей, захваченных при отъезде семьей Струсевич, была маленькая икона, польский молитвенник, книги на родном языке. В семье продолжали говорить только на польском. Отец читал детям книги. Семья придерживалась правил, заведенных на Родине: «Родители приучили нас к аккуратности... Сиделись ужинать только с отцом, ели с отдельных мисок». В тесной комнате барака Е. М. Струсевич учила девочек петь, танцевать. Вечерами после работы молодежь пела песни и плясала» [14].

В 1942 г. был арестован уполномоченный польской делегатуры в Архангельской области, и по решению особого совещания 19 мая 1943 г. осужден «за шпионаж и антисоветскую агитацию» на 10 лет исправительно-трудовых лагерей. Он обвинялся в том, что был руководителем комитет опеки «комитет сполечный», который был организован зимой 1942 г. в спецпоселке Уксора. В состав комитета опеки входила спецпереселенка З..., которая обучала детей польскому языку, кружок назывался «Гарцежи». Органами НКВД это было расценено как создание «молодежной патриотической организации», ведущей «националистическую пропаганду среди польской молодежи, в основном против Советской власти». В дальнейшем члены комитета опеки были арестованы, осуждены и приговорены «за шпионаж, антисоветскую агитацию и саботаж лесозаготовок» к отбыванию сроков в исправительно-трудовых лагерях [15].

Спецпереселенцы-украинцы, в основном переселенные в составе спецпереселенцев - «ОУновцев», отличались религиозностью, как и большинство спецпереселенцев. В частности в книге воспоминаний Н. Дубской о жизни спецпереселенцев членов семей ОУНовцев в 1945 г. описывается: «По воскресеньям... женщины отсыпались. Потом... разговаривали, вспоминали Украину, долго молились... Матушка Мария (*бывшая монахиня – Н. И.*)... вдали от родины вела монашескую жизнь, соблюдала посты... Она добровольно взяла на себя роль священника... Проводила проповеди, отпевала умерших. Послушать ее проповеди приходили ссыльные и из других бараков. Работала она на лесоповале, наравне со всеми. Но женщины ее жалели, оберегали, как могли, от непосильного труда» [16].

Следует отметить, что эти явления были характерны для советской деревни в целом. Исследователь М. В. Левкова отмечает, что в Вологодской области сопротивление крестьян антирелигиозной политике выражалось в открытых выступлениях и жалобах, также в сохранении религиозных обрядов, духовных традиций, соблюдении религиозных праздников [17].

Одной из форм сохранения национальных традиций для украинцев было исполнение песен. В указанной выше книге воспоминаний, например, описывается, что спецпереселенцы-ОУНовцы в дороге по пути в Коми АССР, в вагоне в канун нового года пели гимн Сычовых стрельцов «Боже великий, единый, нам Украину хвали...». «Эту песню подхватил весь вагон. За вечер было

спето много песен. Рождество тоже справляли всем вагоном и тоже пели украинские песни» [18].

Традиционная любовь украинцев к лирическим песням была трактована в спецпоселках, как контрреволюционное проявление. «Распевание националистических песен» стало поводом для создания дел о контрреволюционных сборищах. В 1945 г. после заселения в Архангельскую область членов семей ОУНовцев из Западной Украины было заведено НКВД два агентурных дела (по доносам). В одном деле, заведенном на троих человек, указывалось в частности: «Находясь на спецпоселке, указанные лица ведут злостную антисоветскую агитацию, на сборищах распевают националистические песни...» [19]. Другому «антисоветскому сборищу», состоящему из двух братьев и их отца, приписывались антисоветские настроения. Помимо «распевания контрреволюционных националистических бандеровских песен», им вменялось, что они «группируют вокруг себя молодежь из числа спецпереселенцев, проводят контрреволюционную националистическую агитацию, высказывают террористические настроения в отношении партийно-советского актива и работников НКВД, среди населения» [20].

В общем, следует сказать, что для всех национальных групп, высланных на спецпоселения, было характерно сохранение родного языка, традиционных праздников, семейных праздников и традиций, религиозных традиций, культуры труда, культуры питания, культуры общения, присущих спецпереселенцам до высылки. Если согласиться с тем, что «субъективная сторона исторического процесса, способ мышления и чувствования, присущий людям определенной социальной и культурной общности, включаются в объективный процесс истории» [21], то одной из главных аспектов становится не «образ жизни», а «образ мысли» человека, влияющий на поведение человека. В условиях ссылки традиционная культура во многом становится образом мысли больше, чем образом жизни, что формирует специфический менталитет, позволяющий людям, оторванным от традиционного образа жизни, сохранять традиционную культуру в условиях суровой повседневности спецпоселков.

ЛИТЕРАТУРА

1. 1929–36 гг. – Коми автономная область, 1936–91 гг. – Коми АССР, с 1991 г. – Республика Коми.
2. Государственный архив Российской Федерации (далее – ГАРФ). Ф. 9479. Оп. 1сч. Д. 62. Л. 26–28.
3. Члены семей участников «организаций украинских националистов».
4. Под термином «немцы» имеются ввиду все высланные советские немцы, учитывавшиеся под разными категориями («немцы», «мобилизованные немцы», «репатриированные немцы» и др.).
5. Военнослужащие, граждане СССР, побывавшие в плену во время Великой Отечественной войны.
6. ГАРФ. Ф. 9479. Оп. 1сч. Д. 257. Л. 137.
7. Кудюкина М. М. Зажиточное крестьянство в конце 1920-х гг.: попытка выживания // Зажиточное крестьянство России в исторической ретроспективе. – Вологда, 2001. С. 313.
8. Национальный архив Республики Коми (далее – НАРК). Ф. Р.-144. Оп. 1. Д. 3203. Л. 1.
9. НАРК. Ф. П.-1. Оп. 3. Д. 672. Л. 53.

10. НАРК. Ф. П.-1. Оп. 3. Д. 729. Л. 139.
11. НАРК. Ф. П.-1. Оп. 3. Д. 672. Л. 23.
12. НАРК. Ф. Р.-605. Оп. 4. Д. 92. Л. 111.
13. НАРК. Ф.П-1. Оп. 3. Д. 674. Л. 54.
14. Шунина Т. Спецпереселенцы. Важский край. 13–19 февраля 2000 г. С. 6.
15. Шунина Т. Польские поселения на Севере. ГУЛАГ на Севере и его последствия (по материалам научно-практической конференции и воспоминаниям очевидцев). – Архангельск, 1992. С. 16–20.
16. Дубская Н. В. Исповедь: роман-хроника. Кн. 1. – Сыктывкар, 2005. С. 111, 112.
17. Левкова М. В. Борьба крестьян Европейского Севера России в 1940-е – начале 1950-х годов. Европейский Север в судьбе России: общее и особенное исторического процесса: материалы научной конференции. – Вологда, 2005. С. 273.
18. Дубская Н. В. Указ. соч. С. 82.
19. Информационный Центр при Управлении внутренних дел Архангельской области. Отдел спецфондов (далее – ИЦ УВД АО). Ф. 33. Оп. 1. Д. 17. Л. 11).
20. ИЦ УВД АО. Ф. 33. Оп. 1. Д. 10. Л. 84.
21. Гуревич А. Я. Историческая наука и историческая антропология. Вопросы философии. 1988. № 1.

Корнева В. Ю. (Российская Федерация, г. Томск)

БЕЛОРУСЫ СЕЛА ВОЗНЕСЕНКА ШЕГАРСКОГО РАЙОНА ТОМСКОЙ ОБЛАСТИ¹

Современный Шегарский район Томской области – территории, активно заселявшиеся в начале XX в. в связи с аграрно-переселенческой политикой реформы П. А. Столыпина. Следствием стал последовавший в период с 1906 по 1909 гг. громадный наплыв ходоков и переселенцев из густонаселенных земель европейской России в Томскую губернию [1, с. 30]. Значительным среди расселявшихся был процент белорусов, а именно: в 1907 г. выходцев их западных губерний (Витебская, Минская, Могилевская) насчитывалось порядка 31 % от общего числа всех переселенцев [2, л. 5, 33].

Татош-Шегарский подрайон делился на множество переселенческих участков, заселяться на которые ехали жители Минской, Витебской, Могилевской и др. губерний. С большой долей вероятности можно говорить о том, что участок Чубырь-Каргалинский (Богородская волость) был выделен в непосредственной близости от уже существующего здесь населенного пункта Чубырь. Неоднозначность суждения по этому вопросу есть результат отсутствия его разработанности в литературе и материалах Государственного архива Томской области.

Считается, что изначально здесь расселялись чуваша [3, с. 147]. Они и сегодня живут в деревне [4]. Следствием столыпинской реформы стало то, что

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Историко-этнографическое изучение белорусов Томской области», проект № 12-11-70000.

здесь обосновывались крестьяне из разных Российских губерний. Правый берег реки Чубыра понравился ходокам из Смоленской, Витебской и Могилевской губерний. В 1908 г. за Чубырью было закреплено новое название – Вознесенка. Именно в этом году на праздник Вознесения Господня сюда приехали представители государственной власти и закрепили официально за каждым двором земельные участки [3, с. 147].

Большой поток населения из западных губерний в Вознесенку прибывает в 1908 г. [5]. Например, сюда приезжает на поселение из Витебской губернии Саница Дорофей Васильев с женой, несколькими сыновьями и дочерями [6, л. 28; 7; 3, с. 147–148].

В 1909 г. из Витебской губернии Дриссенского уезда Тоболкавской волости переселяются семьи Павла Фомина Рымшы, Александра Адамова Срубайло, Гавриила Малиновского. В этом же году из Могилевской губернии Быховского уезда Новабыховской волости приехала семья Антона Акимова Котова [8, л. 3–8, 40, 14, 39, 24]. В этом же году он уехал обратно [9, л. 7–10].

Заселение выделенного участка продолжается и в более поздний период. В 1912 г. на указанный участок были водворены Дмитрий Алексеев Лобач, Ефим Моисеевич Бык и Николай Яковлевич Сидоров с семьями из Витебской губернии Двинского уезда [6, л. 2, 21, 27, 32, 28]. В следующем, 1913 г., водворили на участок Леконцева Максима Павлова. Здесь же поселился Цыро Иван с женой двумя дочерьми и тремя сыновьями из Витебской губернии Дриссенского уезда [10, л. 22, 28, 77, 78, 75, 94, 95]. Позднее, в 1918 г. сюда приедет и его брат Ануфрий с четырьмя сыновьями [3, с. 147–148].

В 1914 г. прибыли семьи Иванова Егора Захарова из Витебской губернии Полоцкого уезда Ефросиньевской волости, Яновича Ивана Максимова и Ламинского Петра Давыдова из Витебской губернии Дриссенского уезда Тоболкавской волости [10, л. 22, 28, 77, 78, 75, 94, 95].

Материалы карточек Всероссийской сельскохозяйственной переписи за 1916 г. подтверждают данные о том, что в деревне вследствие переселенческой политики стал доминировать белорусский компонент. Здесь из 58 семей 37 – это приехавшие из Могилевской, Витебской и Минской губ. Это были семьи Макаренко, Буранковых, Яршовых, Лобач, Батраковых, Бык, Сидоровых, Ламинских, Гринь, Пынниковых, Зюзьковых и т. п. [5]. Подавляющее число белорусских переселенцев в деревне продолжало фиксироваться и в конце 20-х гг. [11, с.12].

Интересно отметить, что в 40-е гг. в деревне занимались выращиванием и обработкой традиционной для белорусов сельскохозяйственной культуры – льна (Рис. 1).

Как свидетельствуют местные жители, сегодня в деревне продолжают жить потомки первых поселенцев. Есть две семьи Саницы, три – Цыро, семья местного электрика Зюзькова, один представитель рода Батраковых. Многие из приехавших сюда в начале века умерли, а их потомки уехали в города и другие села, в частности в г. Северск, с. Мельниково и т. п. Среди таковых Стубайло (по материалам архива Срубайло), Малиновские, Лобач, Быковы (вероятно, от существовавшего ранее Бык), Макаренко. В середине века эти семьи еще проживали в деревне, например, в Вознесенке еще было два дома, принадлежавшие семье Лобач. Совсем недавно семья

Быковых, уже состоящая из престарелых родителей, мигрировала в Белоруссию на родину предков к своим переехавшим туда незадолго до этого детям [4; 12].

Николай Павлович Цыро и его жена Нина Давыдовна – потомки белорусских поселенцев. Они живут в деревне и сегодня (Рис. 2). Николай Павлович хорошо помнит о том, что его отец родился в Витебской губернии в 1900 г. По словам информатора, их семья приехала в Томскую губернию в годы гражданской войны. Вспоминая цели переселения, информаторы указывают, что «ехали ради земли, в Сибири много земли было... их отговаривали, мол не езжайте, заедят комары...». Тогда переселенцам «давали подъемные». Их земля (отруб) находилась неподалеку от остановки на въезде в деревню, а в 1937 г. ее «забрал колхоз, забрали и лошадь». Мать и отец Нины Давыдовы Цыро (Жак) также были выходцами из Витебской губернии. В частности, семья ее матери Марфы Гавриловны Малиновской приехала в Вознесенку примерно в 1918 г. [4].

Интересно отметить, что переселялись белорусы в деревню и во второй половине XX в. из близлежащих населенных пунктов, например из с. Балашовка [4].

Сегодня в Вознесенке много новых жителей. Сюда едут люди из других деревень. Но все же в убранстве вознесенских домов и сегодня читается традиционность, связанная с местами выхода переселенцев, например, крытые дранкой крыши уже заброшенных домов.

Таким образом, в начале прошлого века Вознесенка активно заселялась благодаря аграрно-переселенческой политике выходцами из Витебской, Могилевской и Минской губерний. Вновь прибывших селили на участок, располагавшийся вблизи уже существующего населенного пункта. Акцентируясь на данном периоде, можно вести речь о деревне как о месте компактного проживания белорусов. Естественная убыль и возросшая социальная мобильность населения во второй половине XX в. привела к тому, что количество потомков переселенцев в селе к началу XXI в. стало сокращаться.

ЛИТЕРАТУРА

1. Белянин Д. Н. Столыпинская переселенческая политика в Томской губернии (1906–1914 гг.). – Кемерово, 2003.
2. Государственный архив Томской области, Россия, г. Томск (ГАТО). Ф. 239. Оп. 1. Д. 24.
3. Вдовина Л. Т. Судьба земли Шегарской: сборник краеведческих очерков к 70-летию Шегарского района. Томск-Мельниково, 2006.
4. Полевые материалы автора (ПМА), с. Вознесенка, Шегарский р-н, Томская обл., 2012 г.
5. ГАТО Ф. 239. Оп. 16. Д. 204.
6. ГАТО. Ф. 196. Оп. 15. 2072.
7. Гато Ф. 239. Оп. 16. Д. 20.
8. ГАТО. Ф. 196. Оп. 15. Д. 2071.
9. ГАТО. Ф. 196. Оп. 15. Д. 3422.
10. ГАТО. Ф. 196. Оп. 15. 2073.
11. Список населенных мест Сибирского края. Округа северо-восточной Сибири. Новосибирск, 1929. Т.2.
12. ПМА, с. Мельниково Шегарский р-н, Томская обл., 2010 г.



Рис. 1. Жители деревни за сушкой льна (слева на право): Ламинский, Малиновский, Бембель, Жак, Лелюйко



Рис. 2. Нина Давыдовна и Николай Павлович Цыро, 1955 г.

БЫТОВЫЕ УСЛОВИЯ ПРОЖИВАНИЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ в городах Гомельщины в 1950–1980-е гг.

Бытовые условия жизни населения характеризуются совокупностью факторов материальной культуры, которые необходимы для удовлетворения повседневных потребностей человека и являются специфичными для определенной социальной среды. Непосредственное влияние на формирование материальных условий жизни различных социoproфессиональных групп в БССР в течение 1950–1980-х гг. оказывала направленность социально-экономического и культурного развития государства. В структуре городского населения Беларуси в данный период одну из крупных групп представляла интеллигенция, что было обусловлено развитием производственных предприятий в регионах республики, а также сложившейся сети медицинских, культурно-просветительских и научных учреждений, где значительную долю кадров составляли работники умственного труда. Их материальная и духовная культура имела безусловное своеобразие, и зачастую отражала условия их социальной жизни, а также тенденции культурного развития исследуемого периода.

В 1950–1980-е гг. Гомель имел статус важного административного центра, а Гомельщина являлась одним из крупнейших промышленно развитых регионов республики. Это во многом обуславливало наличие в городах области достаточно многочисленного слоя интеллигенции, выполняющей важные функции в культурной и экономической жизни региона. Исследование бытовых условий проживания горожан на Гомельщине имеет значительный интерес с точки зрения этнографической науки, т. к. материальная культура представителей интеллигенции обладает несомненной спецификой, обусловленной их профессиональной деятельностью, уровнем образования, культурными и эстетическими предпочтениями и, вместе с тем, отображает в себе влияние факторов экономического, социального и культурного развития общества. Особенную ценность для характеристики бытовых условий жизни представителей интеллигенции имеют воспоминания современников, ввиду того, что они позволяют воссоздать атмосферу эпохи и запечатлеть особенности общественного развития исследуемого периода.

Целью исследования является этнологическая характеристика бытовых условий проживания интеллигенции Гомельщины в 1950–1980-е гг.

Новизна исследования заключается в том, что впервые на основе оригинальных источников, собранных автором, проводилось изучение специфики бытовых условий проживания представителей интеллигенции, как одной из крупных социoproфессиональных групп горожан Гомельщины в 1950–1980-е гг.

Изучению культурных традиций горожан Беларуси посвящен ряд исследований советских и современных авторов. Характеристика социальной жизни, общественного и домашнего быта жителей городов представлена в коллективных работах «Грамадскі быт і культура гарадскога насельніцтва Беларусі» [1], «Изменения в быту и культуре городского населения Белоруссии»

[2]. Различные аспекты материальной и духовной культуры горожан Беларуси изучали такие исследователи, как В. К. Бондарчик, Л. В. Ракова, Г. И. Касперович, И. И. Калачева, О. Г. Ященко, Т. А. Шкрабова. Важное значение для изучения темы имеет 2 Т. многотомного издания «Беларусы» под названием «Дойлідства», автором которого является А. И. Локотко. В данной работе дается обстоятельная и подробная характеристика типов застройки, конструктивных особенностей жилища и жилищных условий горожан [3]. Однако работы, характеризующие бытовые условия проживания представителей отдельной социoproфессиональной группы горожан с освещением региональной специфики весьма немногочисленны.

Источниками для написания работы послужили материалы полевых исследований, проведенных в феврале-марте 2013 г. в областном центре и населенных пунктах Гомельщины (Гомельский, Речицкий, Добрушский, Мозырский, Наровлянский районы). Всего опрошен 31 человек (мужского и женского пола в возрасте от 79 лет до 51 года). В круг респондентов были включены представители различных профессиональных групп и специальностей (педагоги, врачи, юристы, инженеры производства, экономисты-инженеры, специалисты по труду и т. д.), занятые в учреждениях и на предприятиях городов Гомельщины («Мотороремонтный завод», предприятие «Дружба», «Гомсельмаш», УКС Облисполкома г. Гомеля, УКС Горисполкома г. Речицы, УКС Горисполкома г. Мозыря, Гомельское представительство ОАО «Витязь», «Гомельводоканал» и т. д.).

Важной характеристикой бытовых условий жизни населения является обеспеченность жильем и его благоустройство. В результате исследования выявлено, что к началу трудовой деятельности подавляющее большинство опрошенных представителей интеллигенции Гомельщины в изучаемый период не имели собственного жилища: они проживали с родственниками, снимали жилую площадь, занимали служебное жилье либо комнату в общежитии. Условия проживания, в свою очередь, во многом определялись рядом социально-экономических факторов развития определенного периода.

По свидетельствам респондентов, являющихся жителями Гомельщины, в первое послевоенное десятилетие в большинстве случаев они проживали в домах индивидуальной застройки, где зачастую бытовые условия характеризовались отсутствием центрального отопления, водоснабжения и размещением санитарно-технических помещений вне территории жилища.

К примеру, педагог из г. Брагина, 1934 г. р., вспоминает: «После окончания ВУЗа в 1956 г. я поехала по распределению в Брагин, где преподавала в школе. В качестве жилья приходилось снимать комнату в доме барачного типа. Помещение это было совсем небольшое по размеру и к тому же проходное. Электричества, отопления и санитарных удобств, конечно, не было. Из всей обстановки у меня была металлическая кровать да тумбочка, где хранила вещи». Сходную специфику условий проживания отмечает инженер «Мотороремонтного завода», 1951 г. р., описывая свое жилище в конце 1960 – начале 1970-х гг.: «В областной центр я приехал из Гомельского района. После окончания учебного заведения проживал вместе с тетей и ее семьей в частном доме по ул. Барыкина. Я занимал

угол в большой комнате, где стояли моя кровать и стол. В доме была выложена печь, внутри которой размещался небольшой духовой шкаф, позволявший сохранять пищу теплой в течение дня. Отопление было соответственно дровяным. Водопровод наш находился во дворе – эту функцию выполняла колонка. Я помню, что очень много времени у меня отнимала рубка дров для отопления дома. Также для этой цели мы временами использовали торфобрикеты. Так делами и многие соседи. Из-за этого на улице постоянно стоял удушливый запах этого топлива и повсюду около домов виднелись выброшенные останки золы».

Описывая интерьер жилища в 1950 – середине 1960-х гг., респонденты обращали внимание на то, что в обстановке дома в данный период присутствовали в первую очередь самые необходимые предметы мебели. Так, инженер-техник гомельского филиала ОАО «Витязь», 1949 г. р., вспоминает: «В конце 1950-х гг. обстановку моего дома в частном секторе, где я проживал с родителями, составляли два шкафа, кровати, стулья, и стол. Самым интересным предметом мебели в нашем доме был диван с кожаными подлокотниками и пристроенной сзади полочкой, куда иногда ставили маленькие статуэточки. На кухне находился «кирогаз». Украшено наше жилище было в основном репродукциями картин и немного фотографиями с изображением родителей и семьи деда». Таким образом, бытовые условия проживания интеллигенции в Гомельском регионе в 1950 – начале 1960-х гг. соответствовали требованиям, необходимым для полноценного проживания, однако, зачастую характеризовались невысокой степенью комфорта.

С начала 1960-х гг. в городских населенных пунктах различных регионах БССР начинается активное строительство жилого фонда с целью обеспечения благоустроенным жилищем горожан. Это позитивным образом отразилось на жилищных условиях различных слоев населения городов, в т. ч. интеллигенции. Инженер-программист автоматизированных отделов АСУП из Гомеля, 1941 г. р., вспоминает: «Собственное жилье у моей семьи появилось в 1967 г. Мой муж работал начальником отдела на крупном предприятии и стоял в очереди на жилье. Через несколько лет он получил трехкомнатную квартиру от организации. Это была достаточно распространенная практика для того времени и, насколько я помню, по срокам могло занимать от 2 до 10 лет. Но были и другие возможности. С 1970-х годов начинают появляться строительные кооперативы. Если предприятие не могло обеспечить работников жильем, то они подавали заявление в городской исполком и включались в список для очередного строительства. Когда подходила очередь, начинали выплачивать взносы». Так, на протяжении 1960–1980-х гг. улучшение жилищных условий представителей интеллигенции городских населенных пунктов Гомельщины зачастую происходило за счет получения жилья в новостройках – благоустроенных домах панельного типа. По воспоминаниям опрошенных представителей интеллигенции Гомельщины территория районов вокруг новых жилых кварталов чаще всего являлась благоустроенной: выкладывались тротуарные дорожки из плит, были оборудованы детские площадки, разбивался газон, в зоне двора находились лавочки и беседки. Вместе с тем, инженер предприятия «Гомсельмаш» 1953 г. р., отмечает: «Я получил собственное жилье во второй половине 1970-х гг. Дом, где

я проживал, находился в новом районе города – «Сельмаше». Территория вблизи нашего жилища в целом была благоустроена – вымощены тротуары, рядом находилась детская песочница, лавочки. Но вблизи совсем не было зеленых насаждений. Только большой массив земли, как заготовка для клумбы. Это меня огорчало. Я пытался исправить ситуацию самостоятельно: несколько раз сажал деревья. Одна из моих лип до сих пор растет!».

Инфраструктура районов городов, где находились новостройки, по свидетельствам респондентов была хорошо развита. Ведущий специалист по труду предприятия УКС – Дронго, 1951 г. р., из Гомеля вспоминает: «В 1976 году я получила квартиру в новом доме в Советском районе г. Гомеля. Это место мне сразу понравилось. Рядом находилось три продовольственных магазина – «Ласточка», «Стрела» и «Брестский», а также еще один овощной. Вблизи открыли дом быта, где вскоре начали действовать парикмахерская, фотоателье и библиотека. Через квартал от дома располагалась химчистка, я достаточно часто ее посещала, т. к. там можно было в комфортных условиях постирать белье». В районных центрах области инфраструктура городов была менее разветвленной, чем в областном центре, однако также удовлетворяла потребности в приобретении необходимых товаров и услуг.

В результате проведенных исследований выявлено, что интерьер жилища представителей интеллигенции в городах Гомельщины зачастую имел сходные черты, что объясняется типичным предложением предметов мебели и аксессуаров для дома, представленных в пунктах продаж. Ведущий специалист УКС Речицкого Областного исполнительного комитета, 1952 г. р., из г. Речица вспоминает: «Обстановка нашей квартиры, куда мы заселились в начале 1970-х гг., изначально состояла из самого необходимого: дивана, платяных шкафов, стола и набора стульев, многоуровневых книжные полок. Чуть позже, когда обжились, мы приобрели также книжную стенку и несколько тумбочек. На самом деле подобная обстановка была в то время у многих». По словам респондентов, мебель, как правило, приобретали в магазинах, сеть которых была особенно широко представлена в областном центре. Некоторые опрошенные также отметили, что изготавливали предметы обстановки самостоятельно. Учитель из г. Наровля, 1950 г. р. вспоминает: «Некоторую мебель для своего дома я делал сам. Это были книжные полки, табуретки, стулья. Мастерить что-то для дома я начал практиковать еще когда жил с родителями (в середине 1960-х гг.). Тогда я делал даже платяные шкафы». Актуальные тенденции в обстановке жилища в период исследования проявлялись в первую очередь в характере аксессуаров, которые использовались для декора жилых комнат. Бывший инженер планового отдела организации УКС Гомельского областного исполнительного комитета, рассказывает: «Очень модным, начиная с 1970-х годов, стало украшать комнаты коврами. У нас в доме они висели в спальнях и гостиной. Мой старший брат, из командировки в Венгрию в 1976 г. привез мне в подарок очень красивый шерстяной палас. Я очень гордилась этой вещью. Престижным также считалось наличие изделий из хрусталя – ваз (особенно массивных), конфетниц, салатниц, фужеров. Картин у нас дома не было, для украшения стен мы использовали чеканку. Тогда это было модно. Помню, что в 1970–1980-е гг. объектом моего

желания стало также приобретение мебельного гарнитура. В магазинах города ассортимент предметов домашней обстановки составляла в основном мебель «доковского» производства (Гомельского деревообрабатывающего комбината), а комплектов в одном стиле не продавалось. Очень престижно было иметь комплект мягкой мебели «Проталинка», а самым большим шиком считалась стенка из массива дерева румынского производства. В гомельских же магазинах продавались в основном однотипные модели «Ипать», встречалась также мебель брянского производства».

Определенный комфорт в бытовые условия жизни интеллигенции вносили предметы бытовой техники, распространение которых приходится на вторую половину 1960–1980-е гг. Из приборов, которые хотелось бы приобрести, респонденты называли в основном телевизор, холодильник, а начиная с 1970-х гг., стиральную машину («Малютка», «Чайка»), пылесос «Вихрь», звуковоспроизводящую аппаратуру (переносной приемник ВЭФ рижского завода, «радиолу», магнитофон).

Начальник отдела связи предприятия «Дружба», 1956 г. р., из Гомеля вспоминает: «Во второй половине 1950 – начале 1960 гг. появляются холодильники. Первыми на моей памяти были Минск-3, потом вышли и другие модели. Телевизоры стали появляться в продаже с середины 1960-х гг. (у меня дома он появился в 1964 г.), но приобрести их было сложно. Сначала это были малогабаритные черно-белые «Рубины» с небольшим экраном. Позже стали доступны для покупки такие марки, как «Неман», «Темп», «Витязь», чуть позднее – в 1980-е гг. – «Горизонты» с цветными кинескопами импортного производства. Цветной телевизор, конечно, хотелось иметь. В моей семье специально для этого откладывали деньги».

Таким образом, проведено изучение бытовых условий жизни интеллигенции Гомельщины в 1950–1980-е гг. На протяжении периода исследования наблюдается тенденция к улучшению жилищных условий жителей городов, что было связано с социальной политикой государства, проводимой со второй половины 1960-х гг., и направленной на массовое строительство жилищного фонда. Следствием этого стало повышение комфортности проживания за счет заселения в благоустроенное жилище с отдельными санитарно-техническими помещениями. Единообразный ассортимент имевшихся в продаже промышленных товаров определял наличие типичных черт в обстановке жилища опрошенных представителей интеллигенции в период исследования, но отчасти она зависела также от материальных возможностей владельцев.

ЛИТЕРАТУРА

1. Грамадскі быт і культура гарадскога насельніцтва Беларусі / В. К. Бандарчык [і інш.]; пад рэд. В. К. Бандарчыка. – Мінск: Навука і тэхніка, 1990. – 248 с.
2. Изменения в быту и культуре городского населения Белоруссии / В. К. Бондарчик [и др.]; под ред. В. К. Бондарчика. – Минск: Наука и техника, 1990. – 111 с.
3. Беларусы: у 12 т. / А. І. Лакотка; І-нт мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору; рэдкал.: В. М. Бандарчык (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск: Тэхналогія, 1994–2009. – Т. 2: Дойлідства / В. К. Бандарчык [і інш.]. – 1997. – 391 с.

АПОТРОПЕИ В ТРАДИЦИОННО-ОБРЯДОВОЙ КУЛЬТУРЕ МОРДОВСКОГО ЭТНОСА

Апотропеями (от греч. *apotropaios* – отвращающий беду) называют предметы, которым приписывали магические свойства оберегать людей, животных, жилища и посевы от влияния злых сил. В качестве них могли использоваться продукты питания, элементы одежды, различные бытовые предметы и т. д. В данной статье мы рассмотрим роль и значение в апотропейной магии предметов утилитарного назначения – орудий труда, утвари, средств передвижения и т. п. Включенные в обрядовое действие они приобретали символическое значение и часто служили оберегами.

Весьма распространенное применение в качестве апотропеев в традиционной культуре различных народов, в том числе и мордвы, имели металлические предметы. Они считались оберегами от несчастий, болезней, сглаза. При этом учитывались свойства металлов, такие как твердость, прочность. Это отражалось в словесной формулировке железного, медного и т. п. забора, загородки. Предполагалось, что такая преграда труднопреодолима для невидимых сил. Учитывалась и форма самих предметов (заостренных, колющих), которые могли нанести «реальный» вред, то есть проколоть, порезать, поранить. Так, участники обряда опахивания деревни во время эпидемии, произносили следующие слова:

Зачертим, загородим,
Заразу срежем,
Ухватами проколем...¹

Металлические предметы использовались и в качестве защиты младенцев, которые считались наиболее уязвимыми для воздействия «нечистой силы». Полагали, что в течение первых шести недель жизни ребенка его может «съесть» колдун. Недаром у эрзи есть выражение: «Эйкакшом ведун сэвизи» («Моего ребенка съел ведун»)². Чтобы спасти ребенка от такой напасти, повитуха уже во время первого обмывания его в бане, брала с собой нож, ножницы и топор. Ими она «окружала» (перямс-м., пиремс-э.) корыто, куда клала младенца после купания. Таким же образом поступали и дома: повитуха обводила ножом окна, двери, трубы и другие отверстия, через которые, якобы, колдуны могли проникнуть внутрь дома в виде пламени. Нередко железные предметы клались младенцу под подушку. Оставляли их также и в пустой колыбели, из-за опасения подмены ребенка колдуном. В этом случае, нередко к люльке подвешивали замок, «запирая» ее подобным образом от нежелательного «гостя». Это действие подкреплялось следующим заклинанием: «железной оградой загороджу, железными путами опутаю, железным обручем стягиваю».³ «Защищали» не только младенца, но и роженицу, которая также, якобы, являлась объектом «нападения» злых сил. Сразу после родов ей под бок клали нож. Для того, чтобы «отогнать» родовые болезни, повитуха замахивалась на роженицу топором.

С помощью изделий из металла во время свадебных торжеств пытались уберечь от порчи невесту и жениха. До настоящего времени сохраняется обычай втыкать в одежду молодоженов иголки. Раньше полагали, что колдун, собираясь нанести им вред, поранит о них свои руки и это отвратит беду. Кроме того, невеста надевала на свадьбу множество украшений, составными частями которых часто были металлические детали (оловянные пуговицы, цепочки, монеты и т. д.). Они также являлись оберегами.

Свадебный поезд у мордвы «охранял» старший поезжанин с ножом, косой, топором или саблей в руках. Вероятно, его изначальным «оружием» была сабля, так как у мокши этого свадебного персонажа называли торонь канды (тор-сабля, кандома – носить). Затем сабля, по свидетельству В. Н. Майнова, стала заменяться: «за неимением ее косой или ножом». Огораживание свадебного поезда старшим поезжанином проводилось перед отправлением за невестой, а также и после выноса последней из родного дома. При этом дружка три раза обходил вокруг поезжан, читая заклинания от «сглаза» и делая на земле кресты. В. Н. Майнов сообщал, что торонь канды чертил на земле не кресты, а мету жениха (тяшть –м., тешть –э.), чтобы «добрые силы догадались по этому знаку, кому они должны помогать».⁴ Вероятно, до принятия христианства, именно такие знаки и делались во время огораживания, постепенно они заменились крестами. Торонь канды делал магический обход с обнаженной саблей и вокруг брачной постели, перед укладыванием на нее молодых. А затем сваха крестила их этой саблей. В некоторых местах каким-либо металлическим предметом (саблей, ножом, топором) дружка или сваха крестили и дверь в опочивальню молодоженов.

Металлические предметы фигурировали и в похоронно-поминальных обрядах. Они должны были «очистить» людей после контакта с покойным и предохранить их от смерти. Сразу после кончины тело умершего обводили ножом, а также водили им по его шее, груди, ногам. После того, как тело покойного клали в гроб, на место где оно лежало (обычно лавку) помещали косарь, нож или топор. Иногда нож втыкали в лавку, чтобы «поразить» смерть. С этим же намерением топором ударяли по тому месту, где ранее находилась голова умершего.

Железные предметы кидали и вслед похоронной процессии, стремясь таким образом «преградить» смерти дорогу в дом. Они также служили оберегами и от самого покойника, который в облике приведения, якобы, мог приходить домой и пугать своих близких, поэтому могилу после погребения «огораживали», проводя вокруг нее три раза черту лопатой. Подобное магическое действие несколько раз совершали и участники похоронной процессии по дороге с кладбища. Один из могильщиков очерчивал вокруг них круг топором, «скребком или заступом, употреблявшимся при вырытии могилы».⁵ В некоторых местах старались оградить от «нечистой силы» и свежевырытую могильную яму, «огораживая» ее чертой, проводимой с помощью железного предмета, или кладя над ней две лопаты крест-накрест.

В том случае, если призрак умершего (шопача-м., чопача-э.) все-таки начинал мерещиться и изводить кого-либо из родственников, то тоскующего

человека также «огораживали» ножом или топором. Радикальным средством избавления от злого призрака считались также колесные спицы, использовавшиеся на одной и той же телеге в течение 7-ми лет. Их надо было воткнуть в могилу или труп «надоедающего» мертвеца.

Обряд «огораживания» совершался мордвой и в других случаях. Магический круг лопатой, кочергой или вилами делали участники святочных гаданий. Во время эпидемий, массового падежа скота вокруг села прокладывали борозду сохой или плугом, чтобы болезнь не могла в него проникнуть. Недаром по окончании обряда, его руководитель произносил следующие слова: «Больше ты болезнь не приходи, мы перед тобой воздвигли железный забор».⁶

В отдельных мордовских селениях прокладывание борозды вокруг села совершалось ежегодно – перед началом или окончанием сева. В этом случае «железный забор» пропахивали, чтобы заранее предотвратить несчастья, которые могли угрожать посевам. В конечном итоге это опаживание должно было обеспечить плодородие полей. Генетически оно тесно связано с подобными ритуальными запашками, опаживанием реки, входившими в рождественско-новогодний и весенний цикл праздников многих европейских народов.

Апотропеическими средствами считались также и шум, который производился ударами о металлические предметы, а также стрельба. Для воспроизведения ритуального шума часто применялись печные заслонки, сковородки, тазы, в которые били кочергами, палками и т. п. Этот магический прием использовался во время обхода дворов колядниками перед Рождеством и Новым годом. С помощью такого шума на Крещение прогоняли из деревни Шайтана, а ударами кочерги по печной заслонке пытались «избавиться» от Старика Мороза, «выгоняя» его из дымохода.

Апотропейные свойства железных предметов использовались и в лечебной магии. Распространенным приемом было обливание через них больного заговоренной водой. Так, например, поступали при лечении ребенка от лихорадки. Его сажали на корыто, а над головой держали косу, на которую и лили заговоренную воду. При этом знахарка говорила: «Как... на косе не держится вода, так пусть и у (имя больного) не будут держаться 77 его болезней».⁷ Во время лечения использовались и приемы имитативной магии. Например, к шишкам прикасались ножом и молили Кшни паза (покровителя металлов):

Бог металла, много режешь,
Много колешь, вырежь шишки,
Вырежь их, окружи их.⁸

В качестве апотропея в обрядах мордвы часто фигурировал кнут (локшом. э.). Этому способствовали такие его качества, как возможность производить шум, а также наносить удары, то есть «бить» злые силы. Участники обряда опаживания деревни, например, щелкали кнутами по земле и «угрожали» болезни:

На конец поля угоним,
Кнотом побьем.⁹

Кнут применял и уредев для «огораживания» свадебного поезда. С кнотом дружка стоял и в церкви, «охраняя» невесту. Иногда он одновременно использовал и кнут, и нож «для отражения вражеских козней». Апотропеическую

функцию выполнял кнут, который носили с собой пастухи во время предрождественского обхода домов. Переходя из дома в дом, они хлестали им по земле, производя громкий звук.

Вместо кнутов иногда использовались палки. Они применялись в обрядах «изгнания» злых духов. Палкой хозяин «прогонял» со двора и «лишнее» дворовое божество. По поверьям мордвы, если покровителей двора было двое, то они начинали ссориться между собой. В этом случае хозяин, незадолго до полуночи, выходил во двор, брал в руки палку и начинал гнать из левого угла хлева «лишнего» духа. При этом он пятился задом к открытым воротам, ударяя перед собой палкой, и просил: «Кардаз кирди, ищи другую квартиру». За воротами глава дома бросал свою «дубинку» и спешно их закрывал.

Апотропеические функции могли выполнять и другие предметы утвари. Так, в селе Старая Бинорадка Красноярского района Самарской области после смерти человека поперек ворот ставится деревянное корыто, его оставляют так до похорон.¹⁰ Вероятно, оно играет роль своеобразной преграды, с помощью которой пытаются «помешать» распространению смерти.

В обрядах часто фигурирует и различная посуда. Например, распространенным свадебным обрядом было битье горшков (шакшонь порксамам., чакшонь тапсеме-э.), который совершался в доме жениха. Основным его предназначением было «выселение» из избы «нечистой силы», которая, якобы, проникала туда вместе с посторонними, когда двери были открыты для всех. Полагали, что если не исполнить данного обряда, то в доме не будет житья – духи по ночам будут плясать и петь. В некоторых селах битье горшков сопровождалось игрой на дудках и ударами в печные заслонки, что подтверждает апотропеический характер данного действия.

Встречалось в обрядности мордвы и использование конской упряжи. Во время сельского моления его руководитель, поднявшись на священное дерево, молился божествам о здоровье и преумножении лошадей. После окончания молитвы он сбрасывал сверху недоуздки, которые подбирали главы семей. Возможно, как и другие предметы, освященные во время моляна, их наделяли способностью передачи животным плодовитости и жизненной энергии, а также способностью уберечь лошадей от несчастий и болезней. В качестве оберега применяли и другие составные части упряжи. Например, старый хомут мордва использовала в качестве защитительного средства от клопов и тараканов. Его заделывали в глину, под печку.

Довольно часто в обрядах фигурируют деньги, как правило, серебряные или медные монеты. Это, в первую очередь, обусловлено их материальной ценностью, поэтому они выступали как символ достатка и благополучия. Но в некоторых случаях, например в лечебной магии они могли применяться и в качестве апотропеев. Так, при болезни горла, появлении бельма на глазу к поврежденному месту прикасались (или обводили его) медной или серебряной монетой. В этом случае, деньги выступали в качестве средства способного изгнать недуг. Это, возможно, было связано с тем, что они были сделаны из металла.

Таким образом, бытовые предметы утилитарного назначения, включенные в обрядовое действие, могли выполнять апотропейные функции. В процессе

исторического развития преобразовываются как сами обряды, так и их материальная среда. В основном предметы, используемые в современных обрядах, являются покупными, изготовленными промышленным способом, а не кустарным или ручным, как прежде. В обрядовые действия включались новые компоненты, заменяя или дополняя традиционные. Так, в качестве апотропеев часто стали использоваться церковные атрибуты: кресты, иконы, ладанки и т. п.

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркелов М. Т. Мордва // Религиозные верования народов СССР. – М., 1931. – Т. 2. – С. 192.
2. Евсевьев М. Е. Эрзянь-рузонь валкс (Эрзянско-русский словарь). – М., 1931. – С. 71.
3. Беляева Н. Ф. Традиционные приемы по уходу и воспитанию детей у мордвы (конец XIX – начало XX века) : дисс. ... канд. ист. наук. – Саранск, 1986. – С. 45.
4. Майнов В. Н. Очерки юридического быта мордвы. – СПб., 1885. – Т. 14, вып. 1. – С. 112, 118.
5. Можаровский А. Березовский мордовокрещенский приход Сергачевского у. Нижегородской епархии // Нижегород. епарх. ведомости. Ч. неофиц. – 1891. – № 1. – С. 18.
6. Narva U. Die Religiösen Vorstellungen der Mordwinen. – Helsinki, 1952. – С. 401.
7. Беляева Н. Ф. Указ. соч, с. 56.
8. Рукописный фонд НИИ гуманитарных наук при Правительстве РМ. Л-3. – Л. 79.
9. Рукописный фонд НИИ гуманитарных наук при Правительстве РМ. Л-29. – Л. 4.
10. Полевые записи автора с. Старая Бинорадка Красноярского района Самарской области 1996 г.

Кудрявцева О. А. (Российская Федерация, г. Магадан)

ПОГРЕБАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ ЧУКЧЕЙ **Традиции и новации**

Обряд – это совокупность условных, традиционных действий, служащие символом определенных социальных отношений, формой их наглядного выражения и закрепления, в которых воплощаются какие-либо религиозные представления, бытовые традиции.

Проводы в последний путь умершего человека всегда занимали особое место в жизни любого народа. Погребальный обряд представляет по существу целый цикл действий, обычаев, запретов и т. п., последовательно совершаемых с момента смерти до погребения и следующих за ним «поминок». Погребальный обряд преследует цель не просто похоронить человека, а соответствующим образом «отправить его на тот свет» до того момента, когда умерший и его душа покинут навсегда родные места и поселятся в потустороннем мире.

Считалось, что после смерти человек продолжает жить, занимается теми же делами, что и при жизни, но уже за пределами непосредственных ощущений живого человека.

Чукчи считали, что помимо жизни на земле существуют свои формы жизни и над небесной твердью, и под землей. У каждого человека имеется свой увирит (от чукот. *увик* – ‘тело, туловище’) – нечто вроде его жизненной силы (“душа”).

Это нечто, заключенное в физическую оболочку человеческого тела, сохраняет при всех обстоятельствах внешний облик своего хозяина и, отделяясь от его тела, когда наступает смерть, продолжает жить дальше само по себе такой же жизнью, как и на земле. В зависимости от причины смерти «увирит» попадает либо на небо к верхнему народу, либо в подземную вселенную к нижнему народу. Смерть рассматривалась чукчами только как переселение, как изменение места обитания, а в остальном, жизнь «там», в потустороннем мире, устроена так же как и на земле.

В соответствии со сложившимися представлениями о жизни после смерти и в зависимости от специфических экологических и социальных условий у чукчей сложились следующие виды захоронения: трупосожжение и оставление тела на земле.

Погребение поверхностное на земле осуществлялось таким образом: по прибытии на место, избранное покойником, выбирают ровную площадку и, отмерив на ней участок, соответствующий размерам человеческого тела, окружают его камнями, образуя вытянутый овал [4, с. 179].

При сжигании трупа совершались такие же обряды, что и при выносе в тундру. Различие было лишь в том, что перед сжиганием вынимались внутренности, надрезались все сухожилия, чтобы при сжигании тело не шевелилось, что считалось плохим знаком. С тела не снимали ни одежду, ни ремни. Покойника клали сверху на костер и сверху закрывали дровами. Несгоревшие части тела зарывали в горячую золу от костра [4, с. 182].

До тех пор пока на костер не положат тело покойника – считается, что злой дух – «келе» может проникнуть в костер и помешать. Костровище оберегают сначала две женщины с травяными повязками на рукавах и на поясе – люди-вороны. Любой человек, ставший на это место – становится вороном и защищает от духов это место. Он должен оставаться на месте и издавать звуки, которые издают вороны. Тогда для келе он будет только птицей, а не человеком. Если через несколько дней после похорон появлялось северное сияние, то считалось, что душа умершего ушла в другой мир [6, с. 149].

Перед самым погребением совершался ряд действий. Обряд начинался с одевания тела в смертную одежду, которая по обычаю заготавливалась заранее, в особенности для стариков. После смерти с умершего снимали все одежду, включая все ожерелья и амулеты. Затем покойника клали во внутренний полог. Подстилкой и покрывалом для покойника служили две шкуры. Считалось неприличным показывать тело умершего «дневному свету», поэтому его укрывали, в особенности лицо и гениталии [4, с. 185].

Похоронный обряд совершался на следующий день после смерти. Утром, в день похорон, оленеводы убивают двух оленей. Перед входом в шатер разводят небольшой костер, которому приносят обычные жертвы. После этого, две, три или четыре пары ближайших родственников умершего, входят во внутренний полог и приступают к одеванию покойника. Эти родственники называются «проводжатые». Еду, которая предназначена покойнику, складывают на шкуре, прикрывающей тело. На шкуре, около рта умершего, делают отверстие и просовывают туда кусочки мяса и жира для того, чтобы покойник получил свою

долю пищи [4, с. 186].

Как уже было сказано выше, обряд начинался с одевания тела в погребальную одежду. Все женщины, которые принадлежат семье умершего, должны как можно быстрее кроить и шить эту одежду. В редких случаях и случаях крайней необходимости для одежды покойника могли использовать новые неношенные вещи из семейного запаса.

При выборе шкур для одежды покойника отдается предпочтение белым шкурам как для мужской, так и для женской одежды. Подошвы обуви должны быть сделаны из шкуры лахтака. Считалось, что обувь не должна быть сделана из оленьего камуса, так как олений камус не годится для ходьбы в стране мертвых. У женщин голову прикрывали голову капюшоном кухлянки. К мужской меховой рубашке пришивали капюшон. чулки и нижние штаны часто не надевают. Шкуры, употребляемые для одежды покойника, не должны быть окрашены ольхой. Одежду шьют нитками из нечерненных сухожилий. Погребальная одежда у чукчей раскладывалась на шкуре, покрывающей тело покойника. К одежде для мужчины добавляли нож в новых ножнах, копьё, лук со стрелами, точильный камень в кожаном футляре, трубку и кисет с табаком, чашку или миску и три маленьких мешка для провизии, для женщины вместо копья и лука кладут скребок и рабочий мешок с иголками и наперстками [4, с. 181]. Помимо оставленных принадлежавших покойнику вещей, закалывали тех оленей, на которых он ездил [5, с. 225]. С убитых оленей снимают упряжь. Возле тела разбрасывают по земле кусочки сала, начиненных кишок, принесенных специально для этих целей.

Около тела кладут самые необходимые вещи. Среди предметов личного употребления, указанных выше, интересно отметить, что покойнику часто оставляют маленькое деревянное изображение байдары. Байдара может послужить мертвецу в той части дороги, которую приходится совершать по воде. Нарту и упряжь ломают и режут (освобождая душу вещей), складывая в общую кучу. Трупы оленей оставляют на могиле. На некотором расстоянии от головы покойника кладут две связки рогов, по одной с каждой стороны [5, с. 227].

Современные похороны в сельской местности представляют смешение прошлых традиций и новаций. Так же, как в былые годы, в доме умершего в первый день собираются родственники, знакомые, близкие. Женщины все вместе некоторое время громко оплакивают покойного, потом все садятся пить чай, кушать. Пищу приносят с собой все, кто идет на «встречу» с умершим. Во время употребления пищи все должны быть веселыми, оживленными, вспоминать только о хорошем, чтобы покойник слышал все и рассказал об этом всем родственникам, ушедшим к «верхним людям».

В былые времена шаманы «беседовали» с умершим, определяя, что произойдет в то или иное время. В наши дни таких «бесед» не бывает, но остальные традиции исполняются. Обычай оставлять с покойником его любимые вещи существует у многих северных народов. Отправляя умершего к «верхним людям», живые оставляли с ним все то, что, по их мнению, пригодится ему в иной «жизни». Прежде это были ножи, поделки из моржового клыка, теперь – современная бытовая техника. Нередко у посетителей современных кладбищ в городах и селах Чукотки вызывает удивление то, что на могилах умерших

коренных жителей можно увидеть сломанный радиоприемник, или магнитофон, фотоаппарат. А с некоторых пор – и части от старых компьютеров [1].

Погребальные обряды народов северо-востока являются недостаточно изученными. Анализируя собранные материалы, предоставляется возможность, проследить динамику развития погребальных обрядов от древности до наших дней.

ЛИТЕРАТУРА

1. http://www.ng.ru/ngregions/2006-03-20/15_chukchi.html
2. Богораз В. Г. Краткий отчет об исследовании чукоч колымского края // Известия Восточно-Сибирского отделения Русского географического общества. 1899. Т. XXX. № 1. С. 1–51.
3. Богораз В. Г. Материальная культура чукчей. – М.: Наука, 1991.
4. Богораз В. Г. Чукчи. Религия – Л.: Из-во института народов севера ЦИК СССР, 1934. С. 175–194.
5. Вдовин И. С. Очерки истории и этнографии чукчей. – М.-Л.: Наука, 1965. С. 220–230.
6. Гурвич И. С. Семейная обрядность народов Сибири. – М.: Наука, 1980. С. 147–152.
7. Никольский Д. П. О чукчах Колымского округа: Оригинальная версия // Оттиски из «Русского Антропологического Журнала». 1900. № 2.

Куриная М. А. (Республика Украина, г. Киев)

ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОЙ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ СРЕДЫ ЧЕХОВ ЮГА УКРАИНЫ

По материалам этнографических исследований Запорожской области

Этническая палитра Украины представлена около 100 национальностями¹. Каждая из них вносит важный вклад в формирование общенационального наследия путем сохранения и развития собственной этнокультуры. Отдельной составляющей этого многогранного процесса является этническая культура чехов Юга Украины, в частности тех ее представителей, которые живут на территории современной Запорожской области.

По данным последней переписи населения (2001 г.) в Запорожской обл. проживает более 800 человек чешской национальности. К сожалению, на сегодня эту цифру нельзя назвать точной из-за интенсивных ассимилятивных и реэмиграционных процессов. Поскольку под их влиянием чешский культурный слой быстро исчезает, изучение самобытной культуры чехов Юга Украины является не просто важной, а неотложной задачей современной науки.

Исследование чешской этнокультуры Запорожского региона началось еще в советское время. Одни из первых статей по данной тематике появились в конце 60-х гг. XX в. (М. Шевелев, Ж. Ткаченко)². В течение 60–70-х гг. XX в. в чешское поселение Новгородковка, что на Мелитопольщине было организовано несколько экспедиций ученых ИИФЭ им. М. Рильського НАНУ³. Ценный научный анализ этнографического наследия чехов Запорожской обл. был сделан в конце 80-х – середине 90-х гг. в работах видного украинского этнолога В. Наулко⁴. В 90-х гг. – начале 2000-х гг. самобытность чехов Запорожского края стала предметом

исследовательского внимания мелитопольских краеведов (В. Мохов, С. Воловник, В. Заславский, В. Киевлянин, В. Тимофеев, Н. Чипигина и др.)⁵, которые на страницах районных и областных периодических изданий освещали особенности этнокультурных процессов в регионе.

На территории Запорожской области чехи появились в 1869 г. Ранее, в 1864 г. в Крыму (Перекопском уезде) ими были основаны четыре колонии. Однако, поскольку земля оказалась непригодной для земледелия, часть чешских эмигрантов получила разрешение на новое место переселения. Таким образом, в Мелитопольском уезде Таврической губернии появилась чешская колония Чехоград (современное название – с. Новгородковка Мелитопольского р-на Запорожской обл.), которая вошла в состав немецкой Ейгенфельдской колониальной волости. В течение последующих десятилетий, благодаря финансовой помощи со стороны губернских и уездных властей, наблюдался значительный социально-экономический и культурный подъем чешских крестьянских хозяйств. Уже в 1872 г. С. Чехоград имело собственную школу, где дети чешских переселенцев изучали математику, закон Божий, чешский язык. В 1910 г. была построена новая школа, которая благодаря стараниям Мелитопольского уездного земства получила статус двухклассной с трехлетним сроком обучением, а в 1914 г. стала четырехклассной. По ходатайству жителей с. Чехоград из Австро-Венгрии выписывались словари, учебники, книги на чешском языке, поступали газеты «Ruský čech» и «Čechoslovan», печатавшиеся в Киеве. В 1898 г. на средства земства при чехоградской сельской управе была открыта библиотека, каталог которой до 1915 г. насчитывал 1610 книг в 1796 томах; функционировала любительская драматическая студия, где ставились пьесы чешских авторов. В 1884 г. местные жители открыли в Чехограде молитвенный дом, а к началу 20-х гг. XX в. построили костел. В 1927 г. начал работать сельский клуб, ставший центром культурной жизни не только Чехограда, но и окрестных сел⁶.

Сельскохозяйственная деятельность и культурная жизнь чешских переселенцев Мелитопольщины могла бы с успехом развиваться и далее, однако октябрьские события 1917 г., Гражданская война, раскулачивание и выселение, принудительная трудовая повинность разрушили систему экономической и культурной жизни чехов. Большой удар по этнической целостности нанесло закрытие местного костела (1930 г.), ликвидация национальной школы (1938 г.), а также переименование поселения Чехоград в Новгородковку (1946 г.).

Советская индустриализация способствовала активному расселению чехов на территории Запорожской области и одновременному упадку их этнокультурного развития. Возрождение самобытной чешской культуры в регионе началось с провозглашением независимости Украины в 1991 г. В 1992 г. были официально зарегистрированы два чешских национальных культурно-просветительских общества (далее – НКПО): в г. Мелитополе («Богемия», рук. П. Бодрилов) и с. Новгородковка Мелитопольского р-на Запорожской обл. («Чехоград», рук. С. Чубарь). Впоследствии, в 1999 г. чешское НКПО возникло в г. Запорожье («Богемия», рук. С. Дворжак).

Перечисленные организации сотрудничают с МИД и посольством ЧР, Генеральным консульством ЧР в Донецке, Национальным советом чехов в Украине, Центром чешской культуры в г. Киеве. Благодаря их поддержке дети разных национальностей, изучающие чешский язык (при школе-лицее № 19 в г. Мелитополе, а также при Центре чешской культуры с. Новгородковка) выезжают на летний отдых в Чехию, старшие члены НКПО имеют возможность бесплатно изучать и совершенствовать чешский язык на учебных курсах для иностранцев в Праге (при Карловом университете) и в Брно (при университете Г. Масарика).

Финансовая поддержка чешских НКПО в Запорожском регионе со стороны украинского государства, к сожалению, осуществляется достаточно неравномерно. К примеру, за счет опеки «Совета национальных обществ» г. Мелитополя НКПО «Богемия» (г. Мелитополь) предоставляется бесплатная аренда помещения, а также финансируется сценическая деятельность членов одноименного фольклорного ансамбля. В противовес этому, НКПО «Богемия» (г. Запорожье) собственного или арендованного помещения до сих пор не имеет.

Несмотря на определенные трудности в урегулировании социально-экономических вопросов, правительством Украины созданы условия для изучения чешского языка и культуры путем разработки специализированных учебных курсов в системе государственного образования. Так, в программы средних и старших классов общеобразовательной школы I-III уровня с. Новгородковка введено факультатив «Сокровища чешского народа», который популяризирует среди школьников историю и традиции Чехии, дает информацию о возникновении чешских поселений в Украине, знакомит с чешским фольклором и этнографическими традициями⁷.

Большую роль в сохранении чешского культурного наследия играет создание музейных выставок. Экспозиции, посвященные истории чешской эмиграции на Юг Украины открыты в Мелитопольском краеведческом музее и Центре чешской культуры с. Новгородковка. Поиском архивных материалов, записью информации этнографического характера, а также сбором различных предметов материальной культуры (старинная мебель, предметы домашнего обихода, книги, одежда, музыкальные инструменты, фотографии и др.) от окружающего чешского населения занимаются как специалисты музейного дела, так и краеведы-любители.

Сфера творческой реализации чехов Запорожского региона является важным фактором в формировании общенациональной украинской культуры. Ежегодно руководители и члены чешских НКПО привлекаются к подготовке мероприятий, посвященных государственным торжествам: Дню независимости Украины, Дню соборности Украины, Дню Европы, Дню славянской письменности и культуры и др. Отдельное место в этом процессе занимает организация государственных дней Чешской Республики (День создания Чехословацкой республики), праздников чешской народной культуры (*Vánoce*, *Velikonoce*, *den sv. Mikuláša*) и других мероприятий, которые устраиваются по инициативе и при поддержке посольства ЧР в Украине. Члены чешских НКПО Запорожской обл. организуют выставки по истории чехов, просмотры чешских фильмов, лекции по народной медицине, знакомятся с современной жизнью в ЧР.

На базе НКПО «Богемия» (г. Мелитополь) действует одноименный фольклорный ансамбль, созданный в 1994 г. Л. Круzmanом (в 1998 г. получил звание «народного»). С 2004 г. ансамбль возглавляет докторант Мелитопольского государственного педагогического университета им. Б. Хмельницкого, профессор А. Мартынюк. Творческая группа является постоянным участником многих художественных акций в Украине и Чехии («Мы – украинские!», Приморск; «Все мы дети твои, Украина!», Киев; «Плес» (2000–2012 гг.), Одесса, Луцк, Киев и др.; «Дни чешской культуры», Ялта; «Шумперк-2000», Шумперк, ЧР; «Краянские дни», Рожнов, ЧР; «Краянский фестиваль», Прага, ЧР и др.). При НКПО «Богемия» в г. Запорожье функционирует ансамбль «Голубинка». В с. Новгородковка Мелитопольского р-на работает сразу несколько творческих групп: «Чехоградска гудба», «Весели камарады», «Гвездичка», «Скришванек». Коллективы принимают участие в различных местных, районных и областных концертах, фестивалях, конкурсах (День села, День района, фестивалях «Единая семья», «Мы – украинские» и др.)⁸.

Важное значение в этнокультурной жизни чешских жителей Запорожского региона имеет сфера их религиозной реализации. Чехи г. Запорожье посещают местный прокафедральный собор Бога-Отца Милосердного (настоятель – о. Я. Сабилло). В Мелитополе при поддержке ЧР заложен фундамент костела, но из-за недостатка финансирования в связи с экономическим кризисом последних лет, на сегодня, к сожалению, отсутствует возможность его достроить. Чехи г. Мелитополя посещают богослужения в небольших католических и греко-католических молитвенных домах города, которые находятся в подчинении Харьковско-Запорожской епархии католического обряда. В с. Новгородковка в 1999 г. при поддержке чешской стороны возведен католический костел Святой Троицы, где дважды в неделю (а также в дни больших религиозных праздников) совершаются Богослужения.

Национальная самоиндефикация чехов, родившихся от смешанных браков с русскими и украинцами (их на сегодня подавляющее большинство) является ценным источником для изучения этнополитической ситуации в Запорожском регионе. В советское время, когда выбор национальной принадлежности нередко приобретал политическую окраску, чехи часто регистрировались украинцами или русскими из-за страха перед депортацией или, наоборот, из-за давления со стороны местных властей. В современное время ситуация коренным образом изменилась: чехи от смешанных браков в большинстве считают себя чехами (даже с украинскими или русскими фамилиями). По нашему мнению, такая ситуация обусловлена, прежде всего, возможностью обустроить собственную жизнь в более комфортных экономических условиях после выезда в Чешскую Республику, где социальные стандарты значительно выше, чем в Украине. Этому, в частности, способствует наличие в ЧР ближайших родственников, уехавших на историческую родину после Второй мировой войны или в начале 90-х гг. в ходе четвертой эмиграционной волны из Украины.

Сложным для чехов Запорожской обл. является языковой вопрос. Для старшего поколения чехов родным языком продолжает оставаться чешский; свободно владеют также диалектом русского языка, насыщенным значительной

примесью украинских слов. Среднее поколение чехов в равной степени использует в быту как чешский, так и русский языки. Младшее поколение – далекие потомки первых чешских переселенцев в Мелитопольский край, хорошо понимают местный диалект чешского языка, но практически его не используют, предпочитая ему русский. Этому, в частности, способствует наличие местных русскоязычных школ и русскоязычного окружения.

Подытоживая вышесказанное отметим, что этнокультурные процессы среди чешского населения Запорожского региона активизировались в начале 90-х гг. XX в. Их развитию на современном этапе способствует наличие чешских НКПО в местах компактного проживания представителей чешской национальности (г. Запорожье, г. Мелитополь, с. Новгородковка Мелитопольского р-на Запорожской обл.). Часть финансирования для осуществления разнообразной культурно-просветительной деятельности чешских НКПО поступает со стороны Чешской Республики. Украина также создает благоприятные условия для развития чешского языка и культуры в крае путем разработки специализированных учебных курсов в системе государственного образования, материально поддерживает аматорские фольклорные коллективы и др. Разносторонняя деятельность чешских НКПО, их активные контакты с различными государственными учреждениями в Украине и Чехии не только влияют на формирование всеукраинского духовного достояния, но и содействуют развитию дружественных межнациональных отношений в полиэтнической среде Запорожской области.

ЛИТЕРАТУРА

1. Официальный портал государственного Комитета Украины по делам национальностей и религий. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.scnm.gov.ua/control/uk/publish/article?art_id=52713&cat_id=45484.
2. *Ткаченко Ж.* «Интерград – 67» / Ж. Ткаченко // Правда Украины. – 1967. – 1 мая. – С. 3; *Шевелев М.* Здравствуй Интерград! / М. Шевелев // Индустриальное Запорожье. – 1966. – 6 ноября. – С. 3.
3. *Круть Ю.* Збирання фольклору слов'янського населення УРСР / Ю. Круть // Народна творчість та етнографія. – 1975. – № 4. – С. 90
4. *Наулко В. І.* Хто і відколи живе в Україні / В. І. Наулко. – К., 1988. – 52 с.; *Наулко В. І.* Хто живе в Україні: Чехи / В. І. Наулко // Українознавство: Посібник. – К., 1994. – С. 85–86; *Наулко В. І.* Чехи в Україні / В. І. Наулко // Під одним небом: Фольклор етносів України. – К., 1996. – С. 171–182.
5. *Киевлянин В.* Школа в Чехограде / В. Киевлянин // Мелитопольские ведомости (далее – МВ). – 1992. – 14 ноября. – С. 3; *Тимофеев В.* Необъявленная война / В. Тимофеев // МВ. – 1993. – 5 июня. – С. 8; *Воловник С.* По данным ГПУ... / С. Воловник // МВ. – 1994. – 2 июня. – С. 3; *Мохов В.* Итак, Чехограду 125! // МВ. – 1994. – 2 июня. – С. 3; *Заславський В.* В одной большой семье / В. Заславский // МВ. – 1999. 22 апреля. – С. 1; *Чипигина Н.* Окошко в прошлое и мостик в будущее / Н. Чипигина // МВ. – 2000. – 11 ноября. – С. 3.
6. *Курінна М. А.* Традиційна культура та побут чехів Північного Приазов'я останньої чверті XIX – XX ст. (на матеріалах с. Новгородківка Мелітопольського р-ну Запорізької обл.): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. істор. наук: спец. 07.00.05 «Етнологія» / Курінна М. А. – К., 2009. – 32 с.

7. Научно-архивный фонд рукописей и фонозаписей Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Рыльского НАН Украины (НАФРФ ИИФЭ), ф. 57, ед. хр. 13. Материалы экспедиции в Запорожскую область 9–13 мая 2011 г. – С. 2–6, 26.

8. Там же. – С. 2–4, 10–11.

Кухаронак Т. І. (Рэспубліка Беларусь, г. Мінск)

ТРАДЫЦЫЙНАЯ АГРАКУЛЬТУРА БЕЛАРУСАЎ І УКРАЇНЦАЎ У КАНТЭКСЦЕ МІЖЭТНІЧНЫХ СУВ'ЯЗЕЙ

Па этнаграфічных матэрыялах канца ХХ – пач. ХХІ ст.

У сельскай мясцовасці жыццядзейнасць чалавека працягвае традыцыйна знаходзіцца ў значнай залежнасці ад прыродных, прадметных, сацыяльных і светапоглядна-каштоўнасных рэалій. Захоўваецца сезоннае земляробства, функцыянуе традыцыйны агракаляндар, што рэгламентуе тэрміны і чарговасць усіх сельскагаспадарчых работ.

Аграрная сфера дзейнасці калектыва людзей, як пэўная частка жыццядзейнасці і жыццязабяспячэння, адносіцца да комплексу этнавызначальных кампанентаў. Аграрная культура па сваёй прыродзе – кансерватыўная сфера вытворчасці. Даволі павольнае тэхнічнае ўдасканаленне ўсяго агратэхнічнага працэса назіраецца як у сферы прылад працы, так і ў сферы абрадава-магічнага забяспячэння вырошчвання зернавых і агародных культур.

Блізкасць прыродных умоў, цесныя кантакты на працягу многіх стагоддзяў абумовілі адсутнасць значных адрозненняў у традыцыйнай агракультуры беларусаў і ўкраінцаў, асабліва на памежных тэрыторыях.

З аналізу экспедыцыйных матэрыялаў і матэрыялаў анкетавання² становіцца відавочным, што адным з дзейсных каналаў перадачы інфармацыі і ўзаемаўзбагачэння ў сферы традыцыйных гаспадарчых заняткаў народаў з'яўляюцца непасрэдныя кантакты беларусаў і ўкраінцаў-перасяленцаў на сямейна-бытавым, працоўным, суседскім узроўнях. Многія ўкраінцы пераехалі ў Беларусь у 90-я – пачатку 2000-х гадоў, але паміж імі і мясцовымі жыхарамі ўжо наладжаны разгалінаваныя камунікацыі. Апытаныя намі жыхары Беларусі лічаць, што перасяленцы-украінцы ў некаторай ступені ўплываюць на традыцыі харчавання беларусаў, іх заняткі агародніцтвам, садаводствам у той мясцовасці, куды яны перасяліліся. Украінцы больш акрэслена бачаць падабенства і адрозненні ў сферы традыцыйных гаспадарчых заняткаў двух народаў: «На Украіне мы вырашывалі помідоры, арбузы не в парніках, а на полях. Вырашывалі в основном фасоль, боб, кукурузу, коноплю и подсолнечник. Там

² У 2011–2012 гг. намі было апытана 427 чалавек з усіх рэгіёнаў Беларусі пры дапамозе стандартызаванага інтэрв'ю па тэме «Этнакультурныя сувязі беларусаў з украінскім этнасам». Сярод апытаных грамадзяне Беларусі, гарадскія і сельскія жыхары, пераважна беларусы, ва ўзросце ад 18 да 75 гадоў, рознага сацыяльнага статуса, з рознай адукацыяй. 61 % сярод іх склалі жанчыны, 39 % – мужчыны. У дакладзе ўсе лічбы прыведзены ў % ад агульнай колькасці апытаных. На шэраг пытанняў рэспандэнты давалі некалькі варыянтаў адказаў.

теплее, чем в Беларуси. На Украине грядки не делали. На Украине огород практически не поливали никогда, и так вырастет, а в Беларуси поливают постоянно, так как более песчаная земля» (Тацяна Рудак, 1957 г. н., украинка, г. Полацк, Віцебскай вобласці).³ «Я б не сказала, что белорусы и украинцы сильно отличаются. Просто тут все другое. Тут даже растут другие сорняки. Я когда приехала, полола грядки и пооставляла какие-то сорняки, думала, что это капуста и морковь. У нас даже там такие сорняки не растут. А полоть? У нас там сапками сапаем, а тут руками полоть. А кошики, у нас совсем этих кошиков нету, у нас все ведрами роблять. Пока я научилась! –Иди в клуню. – Куда идти, что та за клуня? А погреб? – Лёх. Мужу говорю: «Гриша, скажи мне, пожалуйста, по-нашему, откуда что принести». Честное слово, пока я научилась. Мы там картошку подгортали сапками, а тут плуг, и плуг тягли сами. Тут все по-другому, хозяйство вести было мне сложно привыкать. Бабушки, к которым я ходила, они меня всему учили: жыта жать, за плугом картошку собирать. Всему научилась» (Зоя Міховіч, украинка, 1947 г., в. Моталь, Іванаўскі раён, Брэсцкая вобласць)⁴ [1, л. 17].

У сучасны перыяд бульба з'яўляецца адным з важнейшых прадуктаў харчавання беларусаў і ўкраінцаў, а на Беларусі таксама мае вялікае прамысловае значэнне. На думку нашых інфармантаў, спосабы пасадкі, апрацоўкі і ўборкі бульбы на ўласных прысядзібных участках з'яўляюцца крыху адрознымі ў двух народаў: «У нас, на Украіне, картошку сажают под плуг. Идет плуг, делает разору, туда ложится картошка, потом идет конь и засыпает эту картошку. А тут делают сначала рядки, ложим мы эту картошку и конь может вечером только засыпать ее. На Украіне ровное поле делают, а тут рядки. Тут и свеклу, и морковку все в рядки. А там загон ровный и маркером делаем линии и сажаем. Есть небольшие отличия. Тут мы сажаем как все, как белорусы, чтоб не отличаться» (Ірына Дашкун, 1977 г. н., украинка⁵, в. Мікіцк, Драгічынскі раён, Брэсцкая вобласць) [2, л. 27].

Бульбу на ўласных прысядзібных участках капаюць пераважна ўручную. «А там <на Украіне>, мы вот когда поженились, для меня было дико, первобытный строй. На три зуба мотыка и идем копать картошку. У нас же выпохано конем и собираем. А они с этими мотычками. Я покрошу всю эту картошку, и стыдно мне, и не скажу ж, что я не буду. А потом дали нам с мужем свой участок земли там и я кажу до мужа: «Ну, Господи, шо ж это такое? Давай выпохаем картошку, у вас же есть плуг, конь. У вас же есть все эти приспособления. Это ж на столько легче на руки». У нас было двадцать соток, мы поехали копать эту картошку, но уже конем. Я заставила мужа, но взял он не плуг, а соху. И вот так распорол борозду на две половинки. А потом уже той мотычкой разгребали и собирали. Як побачыла свекровь, что это легко и они так стали делать. Постепенно вся деревня перешла на коня. А теперь как едем на Украіну, и там в Любешове, в селах смотрю, как эти бедные женщины с этими мотычками копают картошку... Ну, не

³ Нарадзілася: Хмяльніцкая вобласць, Гарадоцкі раён, сяло Юрынцы, у Беларусі жыве з 1979 г.

⁴ Нарадзілася: Кіраваграцкая вобласць, Усцінаўскі раён, сяло Усцінаўка, у Беларусь пераехала ў 1992 г.

⁵ Нарадзілася: Валынская вобласць, Любешоўскі раён, село Лахвічы, у Беларусі жыве з 1998 г.

дошла до них цывілізацыя. Так і копаюць гэтымі мотычкамі» (Людзіла Гурына, 1970 г. н., беларуска, в. Гошава, Драгічынскі раён, Брэсцкая вобласць) [2, л. 23]. «Я в прошлым году ездил к брату картошку помочь убрать. Садятся на воз, подводу все женщины, ни одного мужика нет. На лето дома в основном женщины остаются, потому что мужья все на заработках. Я думаю, побачу, шо ж они с этим конем работы будут. Стали, малую закинули на коня, она коня водила, средняя женщина за плуг стала, разогнали борозны, выкопали картошку может за полдня, мешки закинули на воз и поехали» (Ірына Дашкун, 1977 г. н., украінка, в. Мікіцк, Драгічынскі раён, Брэсцкая вобласць) [2, л. 28].

Да нашага часу многімі беларусамі і ўкраінцамі выкарыстоўваецца на ўласных участках рамачная барама з жалезнымі зубамі, у першую чаргу для выраўнівання зямлі пасля пасева, а таксама ручныя прылады апрацоўкі глебы: матыкі, лапаты, цяпкі [3, с. 109].

Пачынаючы з 60-х гадоў XX ст. памідоры сталі вырошчваць амаль на ўсіх прысядзібных і дачных участках Беларусі, а перцы шырока распаўсюдзіліся ў нас дзесьці з 90-х гадоў мінулага стагоддзя. Зараз беларусы ў асноўным памідоры і перцы вырошчваюць у парніках, а ўкраінцы ў адкрытым грунце. У савецкі перыяд адным з самых папулярных сартоў агуркоў на Беларусі былі «Нежынскія», якія вырошчвалі на Украіне ў г. Нежын Чарнігаўскай вобласці. На пытанне «Насенню або сажанцам якой вытворчасці Вы аддаеце перавагу?» большасць рэспандэнтаў адказалі, што беларускай вытворчасці (89,5 %), а замежныя гатункі раслін часцей купляюць дзеля разнастайнасці.

Агародныя культуры садзілі жанчыны, пры гэтым насенне ці расаду яны трымалі ў фартуху, вядры ці рэшаце. У сучасны перыяд для гэтых мэтаў найчасцей выкарыстоўваецца вядро ці іншая ёмкасць невялікіх памераў [3, с. 101].

Асабістыя ўражанні, веды пра традыцыйныя і сучасныя гаспадарчыя заняткі сваіх суседзяў у беларусаў і ўкраінцаў фарміруюцца падчас працяглых кантактаў або кароткачасовых эпізадычных сустрэч. Нагадаем, што амаль трэцяя частка нашых рэспандэнтаў рэгулярна бываюць на Украіне самі. Аналіз сабранага матэрыяла паказвае, што падарожжы былі кароткатэрміновыя і доўгатэрміновыя. Да кароткатэрміновых можна аднесці адведванне сваякоў, экскурсіі, рэлігійныя пілігрымкі, бізнес-падарожжы. Кароткі тэрмін знаходжання ў ім не дае магчымасці вандроўніку глыбока пазнаёміцца з усімі праявамі жыццядзейнасці ўкраінцаў, таму ўражанні больш павярхоўныя, ацэнкі часам катэгарычныя: «Беларусы лепшыя гаспадары. У нас жа ўсё запахана. У хахлоў нівы заросшыя, яны папрадалі зямлі і сідзяць. У іх ніхто ня хоча ісьці работаць» (Людзіла Пікас, 1952 г. н., беларуска, Галіна Анічэнкава, 1960 г. н., беларуска, г. Лоеў, Гомельская вобласць. зап. Т. Валодзінай).

Для пэўнай часткі ўкраінцаў, якія жывуць у Беларусі, але часта наведваюць радню на сваёй этнічнай радзіме, у некаторай ступені характэрна ідэалізацыя ўсяго, што з ёй звязана: «Ездыв, ездыв на Украіну, і моі бацькі жывыя, і мужа, ездыв, але не так часта. Можа, украінцы больш праковітыя. Вони все робляць і робляць. Я туды прыязжаю, вони все робляць. Чы то вони робляць, шо ў них работы нэ мае, такее, государственнаі. Тут ужо пішлы на роботу. Там такоі работы нэ мае і вони то полюць, то в ліс ягоды збіраты, то вони сіно, дэржаць

хозяйства вэлыкі, прывэлыкі. Ну, а тут нэ так. Люды тут заробляюць грошы, зарплату, а там жывуць с поля, гэктары зэмлі дэржаць. Пераіхалы сюда мы і тожэ по тому, бацьківскому і хозяйство, і корова, прывыкла робыты» (Галіна Марчык, украінка, 1973 г. н., в. Дружылавічы, Іванаўскі раён, Брэсцкая вобласць)⁶ [2, л. 36].

Асноўнай прычынай часовай працоўнай міграцыі ўкраінцаў на Беларусь у 90-я гады ХХ ст. была праца па вырошчванню буракоў і лёну: «В 90-е годы сюда в Гошово с Украины приезжали девочки на прополку свеклы. Они брали сколько-то гектаров свеклы, прополют может за неделю и уехали. Потом они приезжали на вторую прополку и на третью. Даже одна тут замуж пошла, осталась. Она с Любешовского района Волынской области. Уборку свеклы они не производили, потому что был кормоуборочный комбайн. Сейчас уже все механизировано, обрабатывают химикатами при помощи техники и сорняков нет. Уже ручной прополки нет, поэтому с Украины не приезжают» (Людзіміла Гурына, 1970 г. н., беларуска, в. Гошава, Драгічынскі раён, Брэсцкая вобласць) [2, л. 34]. «Українцы к нам прыезжалы, усэ робылы, буракі цяпкамі пололы, по два гіктары було. Хорошо были з меснымі, дружно, нічога ніякого, хохлы іх звалы» (Ганна Міхаевіч, 1937 г. н., беларуска, в. Скібічы, Драгічынскі раён, Брэсцкая вобласць) [2, л. 31]. «Я прыезжала сюда на лён в 1999 году. На льну работали недели три. Жили мы шесть подружек, нам дали старенький домик и мы там жили. Мы лён рвали, снопы вязали, на машину грузили. Нам заплатили хорошо, тогда были дорогие грошы белорусские. Тут познакомилась с будущим мужем, он местный, вышла замуж, у нас свой дом, двое деток – сын и дочка» (Наталля Мартыновіч, 1982 г. н., украінка⁷, в. Мікіцк, Драгічынскі раён, Брэсцкая вобласць) [2, л. 42].

Вусным шляхам перадаюцца шматлікія веды, неабходныя для арганізацыі гаспадарчай дзейнасці ў канкрэтных умовах. Народныя веды прадказання будучага надвор'я, прыкметы і правер'і, неабходныя для заняткаў земляробствам і агародніцтвам, застаюцца адным з важных кампанентаў традыцыйна-бытавой культуры беларусаў і ўкраінцаў. «Раньше, я слышала от мамы, от бабушки, капусту надо было высадить до Миколы весняного, а на Ивана Довгого сеяли огурцы, чтобы длинные росли. Бабушка говорила, если до Миколы капусту посадишь, она тогда хорошо у головки завязывается, а после – плохо. Я теперь сама посадила капусту, часть до Миколы, часть – после и посмотрю, какая ж у меня будет капуста, правильные или нет эти приметы старинные. Погоду так предсказывали. У нас семья была большая и мы всегда лён полости, чтобы денег себе заработать на одежду, на учебники. Двадцать соток мама нам всегда брала лену полость, и она помогала нам, и бабушка. И вот как только ласточки стали летать понизу, все, бабушка, говорит: «Завтра будет дождь, давайте прополем». – «Бабушка, откуда же ты знаешь, что будет дождик?» – «А ты посмотри, как ласточка понизу полетела». И, правда, через день, через два начинал идти дождь. Действительно так было. Нам уже было по двенадцать-тринадцать лет, это в памяти все осело. И сейчас посмотришь, ласточки понизу полетели – скоро и

⁶ Нарадзілася: Валынская вобласць, Любешоўскі раён, сяло Лахвічы, у Беларусь пераехала ў 1992 г.

⁷ Нарадзілася: Валынская вобласць, Любешоўскі раён, село Цыр, у Беларусі жыве з 2002 г.

дождик пошел. Оно и раньше так было, и теперь» (Анастасія Пташыц, 1954 г. н. украінка, в. Моталь, Іванаўскі раён, Брэсцкая вобласць)⁸ [4, л. 18]. «Міні мама расказывала усё, вучыла. Казала, што огуркі ліпш садыты на Івана, на летнега Івана. Казалы, як новыі місяц покажэцца, то на чэцвёртый –пятый дэнь добрэ садыты огурцы. Помыдоры тожэ як садылы, то шосць прыказывалы, я не памятаю. Капусту, кажучь трэба садыта до свята Знэсэння, то нэ будэ чэрвівая. Там я дэржала і корову, і свінні, вэлыко хозыяство було, а тут не дэржу. Свынні я нэ выбірала, у мэнэ заўжды муж хадзіў, купляў, казаў, шчоб хрыбэт буў шырокі, тады будуць добрыя свынні. Куры я садыла на яйкі, знаэтэ ў які час. Я дывілася па календару, у мэнэ газета такая е, і там усэ напысано, колы курыцу садыты, колы шо робыты. Я выпысваю «Белорусскую ніву» і там е такі лунны календар і там усэ напысано, колы шо робыты. Зара кролікаў дэржым, куры готыве купляемо. Сіно тое з-під куці я ў гніздо під куры стэліла» (Яўгенія Бандарчук, 1939 г. н., украінка, в. Моталь, Іванаўскі раён, Брэсцкая вобласць)⁹ [4, л. 25].

У сучасны перыяд беларусы і ўкраінцы па традыцыі перад пачаткам працы ўлічваюць становішча месяца на небе (перыяды нараджэння месяца, поўны месяц і г. д.): «В деревне все замечают, вот молодая луна вышла, пару дней ничего не будут делать, подождут. Вот под полною, говорили старые женщины, нельзя ничего делать, даже самогонка не удастся. И когда жита цветет –тоже плохая пора считается. Это все в Мотали так делают. А потом пошли старые дни и стараемся все сделать в старые дни. Старые дни начинаются после полноя. Гусей надо сажать когда молодой месяц. Пошла к одной тети, она говорит: «Сажай, растет месяц – пусть и твои гуси растут». Посадила, и, слава Богу, все было хорошо, гуси вывелись и выросли все. Надо спрашивать у старых людей – они больше нас знают» (Анастасія Пташыц, 1954 г. н., украінка, в. Моталь, Іванаўскі раён, Брэсцкая вобласць) [4, л. 20].

Такім чынам, даследаванне традыцыйных для беларусаў і украінцаў гаспадарчых заняткаў паказала, што аграцэхнічны працэс выступае як дынамічная з’ява, якая развіваецца ў часе і прасторы, яму ўласцівыя дыяхронныя вертыкальныя сувязі (перадача інфармацыі ад пакалення да пакалення) і сінхронныя, гарызантальныя, калі яго ўзбагачэнне адбываецца ў пэўныя гістарычныя перыяды пад уплывам унутрыэтнічных і міжэтнічных кантактаў.

ЛІТАРАТУРА

1. Архіў ІМЭФ ім. К.Крапівы НАН Беларусі. – Ф. 6. – Оп. 14. – Д. 136.
2. Архіў ІМЭФ ім. К.Крапівы НАН Беларусі. – Ф. 6. – Оп. 14. – Д. 181.
3. Украінцы. – М.: Наука, 2000. – 535 с.
4. Архіў ІМЭФ ім. К.Крапівы НАН Беларусі. – Ф. 6. – Оп. 14. – Д. 140.

⁸Нарадзілася: Валынская вобласць, Любешоўскі раён, сяло Залізнаца, у Беларусі жыве з 1990 г.

⁹Нарадзілася: Валынская вобласць, Іванічаўскі раён, сяло Лежніца, у Беларусь пераехала ў 1986 г.

**ТРАНСФОРМАЦИЯ ПОНЯТИЯ «ГЛАВЫ»
В СЕЛЬСКОЙ СЕМЬЕ БЕЛОРУСОВ
в XX – начале XXI в.**

Семья, которая была и остается одним из основных социальных институтов, занимает важное место в жизнедеятельности любого этноса, в том числе белорусов. В современный период, когда все чаще ученые говорят о кризисе института брака и семьи, проблема распределения ролей в семье приобретает особенно значимый характер. Этнологическое изучение трансформации понятия «главы» в сельской семье белорусов на протяжении XX – начала XXI в. дает возможность проанализировать положительные и негативные стороны произошедших перемен, выявить тенденции их развития в будущем.

Во главе семьи в традиционном белорусском обществе чаще всего стоял старший по возрасту и положению мужчина, который был также распорядителем работ, вел все денежные дела, представлял семью перед общим собранием, на сельских сходах. Распределение ролей в семье регламентировалось достаточно жестко. Главенство в сельской семье было обусловлено, прежде всего, экономическим фактором. Мужчина выполнял основную часть сельскохозяйственных работ, обеспечивающих благосостояние семьи.

В начале XX в. в крестьянской среде социальный статус женщины общественное мнение определяло как более низкий по сравнению со статусом мужчины. Согласно традиционным представлениям мужчина во всех отношениях превосходил женщину и имел больше достоинств. В то же время, по свидетельству современников, в частности этнографа М. Ф. Довнар-Запольского, «положение женщины в белорусской семье далеко не может быть названо угнетенным. Она является полной хозяйкой в своей сфере, помощницей и советницей мужа» [1, с. 107–108]. В начале XX в. возрастает статус женщины в тех семьях, в которых мужчины надолго отлучались на промысловые работы. Это способствовало тому, что патриархальная власть «хозяина» мужчины в сельской семье несколько уменьшается.

Характер внутрисемейной жизни в некоторой степени определялся формой семьи. Больше традиционных черт сохранялось в неразделенных семьях, которые в начале XX в. встречались гораздо реже по сравнению с предыдущим столетием, поскольку в связи с развитием товарного производства, капитализма они подвергались распаду на малые [2, с. 334; 3, с. 26]. В больших семьях положение женщин (жены главы семьи, дочерей, невесток) различалось. Распорядительницей всей женской половины была старшая женщина, чаще всего жена главы большой семьи. Она отвечала за порядок в женской части хозяйства. Ей подчинялись все женщины и девушки в доме [4, с. 13].

С установлением советской власти происходят значительные изменения в правовом статусе сельских женщин. Уже в первых декретах были отменены все ограничения в отношении детей и имущества при расторжении брака, женщины получили право свободно выбирать профессию, место жительства, получать

образование, а также право на равную оплату за равный с мужчинами труд. Принятая в июле 1918 г. первая советская Конституция (как в дальнейшем и все последующие – 1924, 1936 и 1977 гг.) закрепила политическое и гражданское равноправие женщин и мужчин. В сфере наследования земли юридически мужчины утрачивают преимущественное право владения землей [5, с. 6–17]. Статус крестьянки в семье в межвоенный период несколько повышается по разным причинам, в том числе из-за недостатка мужчин в первые послевоенные годы, когда женщинам приходилось выполнять многие «мужские» хозяйственные обязанности. За годы коллективизации несколько нивелируется экономическая роль мужчины как главы и кормильца семьи. Сельская женщина начинает постепенно втягиваться в общественное производство, что способствует ослаблению ее экономической зависимости от мужа [6, с. 5].

Несмотря на это в первые десятилетия советской власти бытовал традиционный взгляд на мужчину как на главу семьи. Он продолжает оставаться распорядителем общего бюджета семьи, именно его голос был решающим при обсуждении важнейших вопросов существования семьи. В некоторой степени этому способствовало и то, что чаще всего мужчина официально признавался главой домохозяйства, исключения составляли, как правило, неполные семьи [7, л. 6].

На территории Западной Беларуси в межвоенный период значительных изменений в традиционном институте главенства семьи не происходит. Несмотря на то, что в семье фактически главой в силу своих личностных качеств могла быть и женщина, номинально власть ее была меньше, чем мужчины, который, как и раньше, был главным кормильцем семьи. Мужской труд ценился выше женского, а отдельные побочные заработки женщин не могли удовлетворить все потребности семьи. Передача в качестве приданого земельного надела способствовала повышению статуса женщины в семье. В частности, такая практика бытовала на территории Западного Полесья [8, с. 154].

В период Великой Отечественной войны с уходом мужчин в армию или в партизанский отряд в семье статус женщины возрастает. Во время отсутствия мужа жена не только заменяла его на полевых работах, но и возглавляла семью. Однако после войны главой семьи чаще становился мужчина (муж или взрослый сын) [9, с. 173].

За период 1950–1960-х гг. происходит более активное вовлечение женщин во все сферы общественной жизни, в производство, повышается их образовательный уровень, возрастает экономическая независимость от мужа. Однако, несмотря на это, традиционные взгляды на главенство в семье мужчины продолжают сохраняться, об этом свидетельствуют и данные опроса сельских женщин Беларуси 1920–1930-х гг. рождения. В то же время институт главы семьи теряет прежнее значение и становится все более формальным. Если раньше старший мужчина в сельской семье был основным ее кормильцем, единовластным распорядителем бюджета, официальным представителем и ответственным за жену и детей перед обществом, то в советское время все взрослые члены семьи почти всегда имели свой заработок, а распорядителем семейного бюджета чаще была жена или оба супруга [10, с. 17; 11, с. 41–42].

Таким образом, если в дореволюционное время семью возглавлял, как правило, мужчина, что было обусловлено, прежде всего, экономическим фактором, то в советское время он утрачивает свою значимость, а на формальный выбор главы семьи в белорусской деревне оказывает влияние преимущественно традиция.

В 1970–1980-е гг. в большинстве сельских семей главой считали мужчину, в том числе и в тех семьях, где социальный статус жены был выше. Советские ученые отмечают, что в белорусской сельской семье в 1970-е гг. сложился новый тип семьи, характеризующийся экономическим и моральным равноправием всех ее членов, эгалитарными внутрисемейными отношениями, отсутствием автократии [12, с. 52–54].

Причиной сохранения института главенства мужчины в семье, несмотря на то, что оно по большей части носило формальный характер, было влияние традиционных стереотипов, согласно которым жена обязана во всем подчиняться супругу. В силу традиций в белорусской деревне мужчину называли главой и в тех семьях, где ведущая роль принадлежала жене [12, с. 52–54].

В результате исследования данного вопроса А. Н. Курилович, проведенного во второй половине 1980-х гг., была выявлена устойчивость института главенства мужчины в семье [3, с. 185]. Женщина вела повседневные расходы. При этом основную массу сельских мужчин такое положение дел вполне удовлетворяло: «Мое дело заработать деньги, а жена пусть тратит, как ей понадобится» [3, с. 108].

Данные исследования, проведенного автором в 2009–2011 гг., свидетельствуют о тенденции к нивелированию традиционного главенства в сельской семье мужчины. Ответы респондентов различных возрастных групп распределились следующим образом: в возрастной группе женщин 1949–1960-х гг. рождения 42,1 % респондентов назвали главой семьи жену, 30,7 % – обоих супругов, в 27,2 % – «мужа». Практически не различались ответы на данный вопрос возрастной группы женщин 1969–1991 гг. рождения: 35,6 % респондентов назвали главой семьи жену, 33,0 % – обоих супругов, 31,4 % – мужа. Зависимости ответа от уровня образования и социальной принадлежности не наблюдалось [13].

Современной женщине, в силу определенных обстоятельств (например, если муж выпивает, и др.), приходится брать на себя не только роль «жены» и «матери», но и кормильца семьи, что подтверждают ответы на вопрос «*Кто должен быть главой семьи?*», которые несколько разнились с ответами о фактическом главенстве. Традиционные представления о главенстве мужчины в семье сельских женщин достаточно сильны. 49,1 % (1949–1960-х гг. рождения) и 47,8 % (1969–1991 г. рождения) женщин считали, что семьей должны руководить оба супруга, муж – 46,3 % и 39,1 % соответственно, жена – 4,6 % и 13,1 %. В то же время прослеживается некоторое ослабление традиционных взглядов на главенство мужчины (мужа) в семье в младшей возрастной группе женщин [13].

Происходит дальнейшая децентрализация власти мужа в сфере духовной и материальной организации семейного быта. Так, в возрастной группе женщин 1949–1960-х гг. рождения, при обсуждении важных вопросов, находят компромисс, принимают совместное решение в 43,5 % сельских семей; в 40,1 % семей решающим является голос жены и только в 16,4 % – мужа. В большинстве семей решение о покупке дорогих вещей принимается совместно (67,6 %);

главным является слово жены в 29,3 % семей, мужа – в 3,1 % семей. Распоряжаются семейным бюджетом совместно в 50,7 % семей, в 44,0 % семей – жена, в 3,2 % – муж, 2,1 % семей имеют отдельный бюджет. При этом семей, в которых голос мужа является решающим в процессе принятия важных вопросов жизни, где он единолично решает вопрос о покупке дорогих вещей и распоряжается семейным бюджетом, только 2,2 % из всех опрошенных, а где всеми перечисленными вопросами заведует жена – 31,3 % [13].

Ответы в возрастной группе женщин 1969–1991 гг. рождения несколько различались. На вопрос «*Чей голос является решающим при обсуждении важных вопросов в жизни семьи?*» были получены следующие ответы: 43,2 % сельских семей важные вопросы решают сообща; решающим является голос жены в 41,1 % семей, мужа – в 15,7 %. Вопрос о покупке дорогих вещей в большинстве молодых семей (71,6 %) решается сообща, в 23,2 % – женой и только в 5,2 % – мужем. Семейным бюджетом распоряжаются совместно муж и жена в 66,5 % семей, жена – в 31,3 %, муж – в 2,2 %. Процент семей, в которых все вышеперечисленные вопросы решались мужем, составлял только 6,4 %, жена – 23,1 % [13].

Таким образом, в течение XX – начала XXI в. в сельской семье белорусов произошла трансформация понятия «главы» семьи, сущность которой заключается в увеличении экономической независимости и лидерства женщины, формировании тенденции нового типа внутрисемейных отношений с доминирующей ролью женщины.

ЛИТЕРАТУРА

1. Довнар-Запольский, М. Ф. Распределение населения Верхнего Поднестровья и Белоруссии по территории, его этнографический состав, быт и культура / М. Ф. Довнар-Запольский, Д. З. Шендрик // Россия. Полное географическое описание нашего отечества: настольная и дорожная книга для русских людей / под ред. В. П. Семенова – СПб., 1905. – Т. IX : Верхнее Поднепровье и Белоруссия. – Гл. 5. – С. 92–155.
2. Курилович, А. Н. Отношения в семье / А. Н. Курилович // Белорусы / РАН Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухи-Маклая ; НАН Ин-т искусствоведения, этнографии и фольклора НАН Беларуси ; редкол.: В. К. Бондарчик (отв. ред.) [и др.]. – М. : Наука, 1998. – С. 333–340.
3. Курыловіч, Г. М. Сялянская сям'я / Г. М. Курыловіч // Сям'я і сямейны быт беларусаў / В. К. Бандарчык [і інш.] ; АН БССР ІМЭФ ; рэдкал.: В. К. Бандарчык [і інш.]. – Мінск : Навука і тэхніка, 1990. – С. 43–124.
4. Пилипенко, М. Ф. Семья и брак у белорусских крестьян во второй половине XIX – начале XX в. : автореф. дис. ... канд. ист. наук : 576 / М. Ф. Пилипенко ; МГУ им. М. В. Ломоносова. – М., 1970. – 19 с.
5. Бранденбургский, Я. Н. Брак и его правовые последствия / Я. Н. Бранденбургский – М. : Юрид. изд-во НКЮ РСФСР, 1926. – 37 с.
6. Грынблат, М. Я. Новыя з'явы ў быце калгаснай вёскі / М. Я. Грынблат, Л. А. Малчанова // Беларускі этнаграфічны зборнік / АН БССР Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору ; рэдкал.: І. С. Краўчанка [і інш.] (адк. рэд.). – Мінск : Навука і тэхніка, 1958. – С. 5–12.
7. Выписки и постановления ЦК КП(б)Б (январь 1929 – январь 1930 г.) // ГУ «Национальный архив Республики Беларусь» (НАРБ). – Фонд 4 п. – Оп. 1. – Д. 3555. – Л. 6.
8. Чарнякевіч, І. С. Трансфармацыя традыцыйнага погляду палескіх сялян на сістэму сямейных адносін (міжваенны перыяд) / І. С. Чарнякевіч // Tożsamość — język — rodzina: z

badań na pograniczu słowiańsko-bałtyckim / redakcja naukowa: A. Engelking, E. Golachowska, A. Zielińska. – Warszawa – Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, 2008. – С. 152–156.

9. Залескі, А. І. Быт беларускіх сялян у партызанскім краі / А. І. Залескі. – Мінск : Выд-ва АН БССР, 1960. – 210 с.

10. Колокольников, В. Т. Брачно-семейные отношения колхозного крестьянства: на материалах западной области БССР) : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.621 / В. Т. Колокольников ; АН БССР, Ин-т философии и права. – Минск, 1972. – 18 с.

11. Филюкова, Л. Ф. Сельская семья / Л. Ф. Филюкова. – Минск : Наука и техника, 1976. – 157 с.

12. Изменения в быту и культуре сельского населения Беларуси / В. К. Бондарчик [и др.] ; АН БССР ИИЭФ ; под общ. ред. В. К. Бондарчика. – Минск : Наука и техника, 1976. – 144 с.

13. Архив Института искусствоведения, этнографии и фольклора имени К. Крапивы Национальной академии наук Беларуси. – Фонд 6. – Оп. 14. – Д. 147. – 369 л.

Махоўская І. С., Раманав І. М. (Рэспубліка Беларусь, г. Мінск)

«ТРАДЫЦЫЙНЫЯ» ЭЛЕМЕНТЫ Ё КУЛЬТУРЫ МАДЕРНОГО ГРАМАДСТВА

Трансфармацыя эканамічных адаптыўных практык беларусаў ува ўмовах крызісу

Даследаванне формаў і тактык адаптацыі ў трансфармацыйным грамадстве праводзілася ў рамках міжнароднага oral history праекта «Трансфармацыя штодзённых адаптыўных практык: савецкі/постсавецкі перыяд (Украіна, Беларусь)»¹⁰. У першую чаргу нас цікавіў перыяд другой паловы 1980-х – пачатку 1990-х, вядомы пад назвай «перабудова». Мы распрацавалі апытальнік, дзе пазначылі цікавыя для нас тэмы, якія нашы інфарманты напоўнілі сваімі гісторыямі, эмоцыямі, ацэнкамі. Так у агульнагістарычную канву ўпляліся асабістыя сэнсы і інтэрпрэтацыі вопыту нашых суразмоўцаў. Большасць інтэрв'ю мае форму паслядоўных праблемных наратываў у межах зададзенай тэматыкі. Паколькі задачай работы было вывучэнне досведу, а не мадэлей яго рэпрэзентацыі, таму прадметам аналізу выступаюць паведамленыя відавочцамі факты і сітуацыі, г. зн. тое, аб чым гавораць інфарманты, а не як яны аб гэтым гавораць.

У якасці інфармантаў выступілі людзі 1940–60-х гадоў нараджэння. Сацыяльныя пераўтварэнні найбольш востра адбіліся менавіта на дадзенай узроставай групе (на момант другой паловы 1980-х ім было 30–50 гадоў (1940–1950-я гг.)). Гэта былі людзі, якія ўжо мелі пэўны матэрыяльны і сацыяльны капітал і павінны былі найбольш актыўна рэагаваць на новаўвядзенні, найбольш хутка шукаць сваё месца ў новым свеце. Менавіта ім, з аднаго боку, было што страціць, у адрозненне ад больш маладых, і, з іншага боку, рана спачываць на лаўрах, у адрозненні ад людзей больш сталага ўзросту. У момант грамадскага ўзрушэння, якое патрабавала адказу, менавіта яны знаходзіліся ў дзеездольным узросце і максімальна эфектыўна ўключыліся ў адказ.

¹⁰ Праект быў падтрыманы CASE у 2008 г.

Даследаванне праводзілася ва ўсіх 6 абласцях Беларусі. У ходзе інтэрв'ювання, было апытана 80 чалавек (25 мужчын і 55 жанчын; 30 чалавек маюць вышэйшую адукацыю, 40 чалавек – сярэдняю і сярэдне спецыяльную, 10 чалавек не маюць сярэдняй адукацыі). Тэрытарыяльна даследаванне праводзілася толькі ў правінцыі. Мы зыходзілі з таго, што жыхары вялікіх гарадоў маюць большыя магчымасці для манеўравання і адаптацыі ва ўмовах трансфармацыі сацыяльных умоў. З іншага боку, умовы жыцця ў раённым цэнтры, пасёлку і вёсцы ў цэлым супастаўляльныя.

У выніку татальных пераўтварэнняў на пачатку 1990-х гг. жыхары беларускай правінцыі апынуліся ў новых, нязвыклых умовах, якія запатрабавалі неадкладнай трансфармацыі звычайных эканамічных тактык дзеля захавання ранейшага статуса, а ў іншых выпадках і, літаральна, дзеля выжывання. Ва ўспамінах інфарманты апісваюць свой псіхалагічны стан, які можна акрэсліць, як «фрустрацыя»: немагчымасць задаволіць нават базавыя патрэбнасці, разгубленасць, трывога, страх – вось галоўныя эмацыйныя маркеры.

«Гэта было страшна. Наперадзе было ўвогуле незразумела што. Невядомасць такая, выберамся ці не» (Галіна Ш.). *«Тады ўвогуле было не зразумела, куды мы пойдзем, з кім... Мы не атрымлівалі зарплаты доўгі час. Страшныя адчуванні былі, страшна было. Ні ўлады ў нас сапраўднай не было, нічога»* (Аліна К.); *«Я гаварыла, нехта ў рэвалюцыю сямнаццаціга года, а мы вось на піку гэтага жылі [...] Ведаеце, гэта жахліва. Спакою не было, калі вось гэта ўсё было»*(Галіна К.).

Адпраўная кропка ўспамінаў пра жыццё ў эканамічным небыцці – апісанне першапачатковай пустаты. Інфарманты ўспаміналі: *«Пуста ў магазіне, як Мамай прайшоў. У магазінах былі адны прадаўцы»* (Людміла З.). *«Усе прылаўкі пустыя. Зойдзеш у магазін, а там толькі трохлітровыя банкі сока ці толькі чорны хлеб ляжыць. Пустыя паліцы! Нічога не было»* (Валянціна Л.). Прычым, раней «усё было» і раптам знікла. *«Як успомню, рулоны ляжалі паркаля, раз – няма нічога. Увогуле час быў – аж не верыцца»* (Людміла З.). *«Гэта быў жах, натуральна. Мы толькі думалі, ведаеце, аб чым? Не аб тым, што нам дрэнна і краіна гадкая, мы думалі: «Куды ўсё дзелася?» Столькі было, усё забіта, і куды ўсё дзелася? Разумеете? Ну, зразумела, час быў вельмі цяжкі. Вельмі»* (Аліна К.). Падабенства да эсхаталагічнага міфа дадае ўжыванне метафар аб канцы света: Тамара Д., даярка: *«Думалі, што канец света ўжо будзе». «Гэтая ўжо перабудова... Думалі, ужо канец света»* (Галіна В.).

Таварны дэфіцыт дасягнуў неверагодных памераў нават для традыцыйна дэфіцытнай савецкай эканомікі. З магазінаў знікла ўсё: зубная паста, мыла, пральны парашок, цукар, школьныя сшыткі, масла, пасцельная бялізна і г. д. У гэтай сітуацыі былі актуалізаваныя рэдыстрыбутыўныя механізмы, якія класік эканамічнай антрапалогіі Карл Паланьні пазначыў як характэрныя для архаічных грамадстваў. Існаваўшая ў Савецкім саюзе ў выглядзе спецзамоваў, цэнтралізаванага і ценевага размеркавання¹¹, рэдыстрыбуцыя набывае новыя

¹¹ На гэты конт трапны выраз прыводзіць Елена Асокіна ў працы «Развітальная ода савецкай чарзе»: «... дзяржава вырашыла задачу савецкага гандлю проста – адпраўляла тавары ў

формы: тавары набываюцца прадпрыемствамі шляхам бартэрных зносін і размяркоўваюцца сярод працаўнікоў. Узгадвае таваравед з г.Баранавічы: *«На працы не працавалі, а стаялі ў чэргах на заводскай тэрыторыі за каўбасой, тушонкай, і тое яшчэ «ў нагрузку» давалі¹² лаўровы ліст, каву ў зернях»*. Але і тут тавараў было яўна недастаткова для задаволення патрэбаў, што нараджае т.зв. дэфіцыт «другога ўзроўню», які патрабуе выпрацоўвання асаблівых практык унутранага размеркавання. Самая «дэмакратычная» – жараб’ёўка. Расказвае даярка Тамара Д.: *«Прывозілі вось там, тры пары нам выдзелілі. І каму даваць? Паперку скручвалі ды цягнулі. Вось прывязуць падкоўдранікі там, боты, што-небудзь там з адзення. Скруціць-скруціць гэтыя паперкі – і ў шапку. Выцягваюць. Усё пад нумарам: коўдра там 21-ы нумар, боты – 22-і. Выцягнуў – бяры. Так выцягнуў: ці падыйдзе яшчэ размер! Коўдра то падыйдзе»*.

Паводле М. Вэбера, эканамічныя паводзіны заўсёды скіраваныя на дасягненне выгады праз набыццё тавара ці паслугі, ці праз выкананне пэўных дзеянняў. Выгада тут – фактар суб’ектыўнай ацэнкі, але яна – абавязковы элемент рацыянальнасці эканамічных паводзін. Ступень рацыянальнасці эканамічных тактык крызіснага перыяду – складанае пытанне, любое дзеянне ёсць вынікам сінтэза некалькіх фактараў: традыцыі, цэннасных арыентацый, наяўнасці сродкаў і пастаўленых мэтаў. Сёння самі інфарманты схільныя лічыць некаторыя эканамічныя дзеянні таго перыяду не рацыянальнымі. Але ў дэпрывацыйным стане аффектыўныя дзеянні маюць сваю рацыянальнасць і мэдазгоднасць, яны, напрыклад, выконваюць функцыю ахоўную, псіхатэрапеўтычную.

У такім менавіта ракурсе псіхазахоўваючых тэхналогій неабходна разглядаць адаптацыйныя практыкі пачатку 1990-х, якія сёння з’яўляюцца важнымі топасамі памяці аб тым часе: панічнае набыццё непатрэбных рэчаў і стварэнне «залатога запасу». *«Ханалі ўсё падрад. Нават балонная курткі сіне-блакітная, да гэтага часу вісіць на гарышчы, ніхто ні разу не апрануў. І касцюм у мяне паркалёвы новенькі, так і ляжыць»* (Галіна В.); *«Такое куплялі! [...] Браць хоць нешта, ніхто ж не ведаў, што чакае цябе наперадзе... Тое, што тады куплялі, тут яно, у гэтым [бацькоўскім] доме і валяецца. Нешта я параздавала, а нешта і раздаць не магу – нікому не трэба. Бедным я гэта ўсё параздавала. Ну, хоць так грошы не прапалі, хоць некаму спатрэбілася...»*, – гаворыць Станіслава М.

Фактычна рэчы надаюцца ровыя статусы і функцыі. Як не падвержаная інфляцыі, у адрозненне ад грошай, рэч разглядалася як доўгатэрміновае

Маскву і некальк іншых буйных індустрыяльных гарадоў, а ўжо насельніцтва само развозіла іх куды трэба» [2]. Нашы інфарманты таксама апісвалі дзеянне такога механізма на пачатку 1990-х. Жыхары райцэнтраў аб’язджалі вясковыя магазіны, з вёсак ехалі ў райцэнтры, усе – ў сталіцу. Узгадваюць: *«Ходзіць загадка: «Доўгае, зялёнае, каўбасой пахне? Гэта электрычка з Мінска едзе¹¹. Каўбасу вазілі»* (Уладзімір Ш.); *«А ў Мінску ў гэты час было неяк прасцей, хоць таксама была напярэжонка, але ўсё роўна паедзеш і хоць у якім-та магазіне нешта купіш»* (Галіна Е.).

¹² Савецкая размеркавальная сістэма спарадзіла ўжыванне розных эвфемізмаў на тэму куплі-продажу. У значэнні «прадаюць» ужываліся тэрміны «даюць» (хоць відавочна, што тавар не аддаваўся, а прадаваўся, тэрмін падкрэсліваў яўную недастатковасць такога фактара, як наяўнасць грошай для яго набыцця), «выкінулі» (гэтай вербальнай канструкцыяй вельмі дакладна апісваецца як рэдкасць з’яўлення дэфіцытных тавараў у продажы, так і хуткасць іх знікнення); атрыманне жаданага тавару вызначалася тэрмінам «дастаць».

ўкладанне. Непатрэбная зараз, рэч магла спатрэбіцца пазней, не самім набыўцам, так наступным пакаленням: «Сказалі, што прывязуць цюлі, а ў мяне брат атрымаў кватэру, патрэбна цюль. А іх няма ў магазіне. Мы ўсёй сям'ёй стаялі цэлую ноч ва універмагу ў чарзе. Цэлую ноч! Пераклічка была. А цюлі не прывезлі. Прастаялі. Думаю, ну што там ёсць? Коўдры прывезлі. Ну, узялі коўдру. Дачка расце. Коўдра патрэбна. Раз ужо стаялі» (Таццяна Г.). Рэч набыла статус сродка абмену: яе заўсёды можна было абмяняць на патрэбную, у гэтым сэнсе рэчы былі надзейней, чым грошы, за якія, як вядома, «нічога не купіш». З расказу Галіны Е. : «Бралі любых размераў. Калі боцікі дзіцячыя, то бярэш нават на выраст. А калі зусім не падыходзіць, то выходзілі з магазіна і проста мяняліся адзін з адным. [...] Мы стаім, а яны [прадаўцы] кідаюць проста на нас цэлымі кучамі, каму што дастанецца. Я стаяла ў цэнтры, і на мяне ўсё кінулі. Ухапіла і сама не ведаю што. Пасля разабралася – два плашчы [...] З рук вырываюць, я скруціла іх і бягом да касы, разлічвацца».

Другая адаптыўная тактыка – набыццё неабходных рэчаў у колькасці, якая значна перавышае неабходную, больш таго, разумную. Каментуе даярка Тамара Д.: «А ў магазін... Трэба ж солі набраць, трэба ж макароны. Навошта яе набіраць?! «У мяне ўжо, – гаворыць, – дзесяць кілаграм мукі ёсць». Пойдзеш, там два кілаграмы даюць, там два. А навошта яе набіраць было? Па два кілаграмы давалі ў адны рукі. Не ведаю, да чаго б яно дайшло, каб увесь час так было?» Аляксандр М., ваенны: «У крамах спачатку знікла ўсё. Бо купілі. У нас жа як у народа: а раптам вайна?!» Гэтую тактыку сёння інфарманты схільныя вызначаюць як нерацыянальную, шмат назапашанага не прынясло карысці: «Нахваталі нейкай крупы, мукі. Калі пайшла гэтая шуміха. У кожнага быў нейкі запас. Потым чарвякі паелі, павыкідвалі» (Станіслава М., урач). Тым не меней, такі падыход дазваляў знізіць дэпрывацыйны ціск і дасягнуць пэўнага псіхалагічнага камфорту, ствараючы сітуацыю стабільнага забеспячэння базавых, біялагічна абумоўленых патрэбаў. «Стаялі ў чарзе. Як і ўсе. Але ў мяне заўсёды было, і мяшкі цукру, і мяшкі мукі стаялі. Як мы ўсе любілі, каб у нас быў запас. Была тая гарэлка, на чардаку 8 скрыняў. Пакупала, па пляшчы насіла, мы не пілі дома, па пляшчы назапашвала. Сыну на вяселле сабрала яшчэ з 1980-х гадоў» (Валянціна М.) «Я ведаю, што ў мяне маці вельмі запаслівая была. Паеду – яна мне цэлы баўл надае гэтых просцінаў, падкоўдранікаў. Бацьку купляла трусы, ён столькі ня носіць, штук 15, шкарпэткі. То я, якія лепшыя, забіраў...» (Уладзімір Ц.)

Яшчэ адна рыса архаічнай эканомікі была актуалізаваная падчас крызісу 1990-х – рэцыпрокны абмен. Рэчы абменіваліся ўзаемна паміж сябрамі, суседзямі, калегамі ў залежнасці ад наяўнасці і патрэбнасці, у якасці ўзаемных паслугаў і знакаў добрых адносін. Гаворыць Марына М.: «Адзін аднаму аддавалі. І адзежку таксама аддавалі. Камулекку белую ў школу як было купіць! Адзін аднаму давалі на лінейку. Там, напрыклад, у другой школе ў 10 [лінейка], а ў нас у палову дзевятай, і вось так во, бы той касцюм навагодні».

Калі працягваць гаворку аб тактыках спажывання, то актыўна выкарыстоўвалася тактыка мінімізацыі расходаў. Узгадвае Мікалай Ж.: «Батон мы не куплялі, таму што дорага было. І вось толькі, калі зарплата, куплялі батон. Прыносім батон, а дзеці: «Ура! Батон!» Селі ўдваіх і з'елі і ўсё, а мы ні з

чым засталіся». Валянціна Л. расказвае: «... Які белы [хлеб], хоць бы на чорны было! Як мая сяброўка гаварыла: «У мяне на белы хлеб алергія». А я думала, і праўда алергія. А яна: «А мабыць хутка і на чорны хлеб будзе». Таксама двое студэнтаў было. «Напэўна і на чорны хутка будзе алергія, можа адну толькі бульбу вытрымаю», – яна. Тады я ўжо зразумела. На ўсё алергія!»

Адбываецца значная актывізацыя хатняй вытворчасці, да якой у вёсцы больш магчымасцей. Да хатніх «вытворчых» адаптыўных практык адносіцца, перш за ўсяго, вытворчасць прадуктаў ва ўмовах хатняй прысядзібнай гаспадаркі. Трэба сказаць, што вясковыя жыхары, ды і значная маса жыхароў невялікіх гарадоў ніколі не парывалі з хатнімі вытворчасцямі, але ў крызісных умовах 1990-х адбылася іх значная інтэнсіфікацыя і павелічэнне долі ў сукупным даходзе сям'і. Расказвае Валянціна Л.: «У вёсцы чаму не галадалі, таму што ў нас была гаспадарка. Зноў такі, выручала гаспадарка. Гэта бульба, агарод... Білі масла. Карова ў нас была.... Сыры варылі. А ў нас была мука, мяшок стаяў. Булкі пяклі, ну ўжо які такі пірог просты». Успамінае Галіна В. «Слоікаў жа закатвалася, халера ведае колькі. Агуркі, памідоры, а колькі ўсякіх салатаў! Варэння варылі шмат. З усякіх ягад». Людміла З. адзначае: «Людзі пайшлі браць участкі, домікі будаваць. Дзе хто што сцягне. Да, таму што зямля корміць, а што рабіць! Зараз успамінаеш – як у сне. Пайшоў час – як у некай казцы. Выжылі». Іншымі словамі, у правінцыі адбылася значная натуралізацыя эканамічнага жыцця.

Другая мадэль упісвання ў новы асяродак – рэалізацыя публічных адаптыўных практык¹³. У асноўным гэтая мадэль была рэалізаваная ў выглядзе пошука дадатковых даходаў пры захаванні звыклага спосабу заробку нават пры яго вельмі нізкай эфектыўнасці. З канца 1980-х атрымліваюць шырокае распаўсюджванне камерцыйныя паездкі ў Польшчу і Расію¹⁴. Гэта была неверагодна цяжкая праца. Яна была звязаная не толькі са значнымі фізічнымі намаганнямі, але і сапраўднай рызыкай для жыцця і маёмасці падчас пераездаў і гандлю на крыміналізаваных базарах. Да і «дастаць» тавар на продаж трэба было ўхітрыцца.

Такога рода дадатковы заробак прыносіў часам за некалькі дзён даходы, якія ў разы перавышалі заробак на асноўнай працы за месяц. Тым не менш, адзінкі звольніліся з ранейшай працы, ды і то не адразу, а пасля шэрагу гадоў сумяшчэння. Катэгорыі савецкага мыслення і схемы ўспрыяцця вымушаны былі сплятацца з новымі практыкамі і схемамі. Прадпрымальніцтва ў выглядзе гандлю расцэнывалася як уніжальны від дзейнасці. У гэтай пазіцыі выразна адбываецца цалкам зразумелае з пункту гледжання каштоўнасцей савецкага часу нежаданне губляць статус і непрыяцце новай мадэлі сацыяльнай стратыфікацыі і новай жыццёвай перспектывы, у якой «грошы» замяняюць «культурны прэстыж» [3]. Г. зн., адрэагаваўшы доволі хутка на змены асяроддзя на ўзроўні паводзінаў, нашыя інфарманты яшчэ доўгі час заставаліся ва ўладзе ранейшых сацыяльных

¹³ Мы скарысталі класіфікацыю адаптыўных практык, прапанаваную ў даследаванні [1].

¹⁴ Новы від прадпрымальніцтва прадпалагаў паездкі для закупкі тавараў і наступны продаж па больш высокаму кошту. Паколькі гэтая дзейнасць была звязаная з пастаяннымі і частымі паездкамі па тавар і назад, такія прадпрымальнікі атрымалі назву «чалнакі» па аналогіі з дэталлю ткацкага станка, што ўвесь час перасоўваецца туды-сюды для стварэння тканіны.

установак, стэрэатыпаў і каштоўнасных уяўленняў на ўзроўні ўспрыяцця рэчаіснасці. Прыхільнікамі ранейшай каштоўнаснай сістэмы, натуральна, доўгі час заставаліся і тыя, хто быў навокал, прадпрымальнікі даволі часта адзначалі негатыўныя да сябе адносіны.

Другая тактыка адаптыўнага рэагавання выразілася ў пашыраным наладжванні хатняй вытворчасці спіртных напояў. У беларускай правінцыі практычна ў кожнай сям’і ў 1990-я выраблялі (гналі) самагон для ўнутраных патрэбаў. Інфарманты ўзгадвалі мноства самых розных рэцэптаў яго прыгатавання. Ва ўмовах дэфіцита неабходных інгрэдыентаў былі вынайзены новыя рэцэпты. Аказалася, самагон можна варыць з таго, што сёння ёсць у магазіне – карамелі, таматнай пасты і нават пральнага парашка. *«У кожнага быў свой рэцэпт самагона. Кожны выдумваў свой. Хто хацеў, каб было танней, нехта якасней» (Уладзімір Ш.); «Баба Долічыха, яна старадаўнія рэцэпты ведала...» (Уладзімір Т.).*

Традыцыйна падвяргаліся і падвяргаюцца сёння асуджэнню вытворцы самагону на продаж, як тыя, хто дзейнічае «з мэтай нажывы» і «спойвае людзей дзеля грошай». Аднак для крызіснага стану была зроблена істотная скідка. Ва ўспамінах практычна не падымалася тэма незаконнасці дадзенай вытворчасці. Толькі аднойчы была артыкуляваная пазіцыя на гэты конт. Гаворыць Генадзь С.: *«У мяне сусед са Старых Дарог, так туды ездзілі, брагу зачынялі, і проста ў лесе хлебную самагонку гналі. Па закону-та быццам бы несумленна, а выжываць-та ўсім трэба было. Хто што мог рабіў».* Сумленне і сумленнасць разглядаліся ў межах апазіцыі якасны/неякасны самагон, а не гнаць/не гнаць. Уладзімір Т. падкрэсліў: *«Вы што, калі б, не дай Божа, ведалі, што прадаў такую гарэлку [неякасную], гэта б на ўсю вёску ганьба! Усе б ведалі! Вы што?! Рабілі ў асноўным хлебную».* Дадзеная сітуацыя паказальная для ілюстрацыі залежнасці дэпрывацыйных станаў і маральных установак.

Падсумоўваючы разгляджаныя адаптыўныя механізмы ўпісвання ў новы асяродак у сферы штодзённых эканамічных паводзінаў, відавочна, што большасць іх скіраваная на інтэнсіфікацыю ўнутраных рэсурсаў – тактыка мінімізацыі расходаў, актывізацыі хатняй вытворчасці, выкарыстанне на некаторы час забытых практык натуральнай гаспадаркі. У меншай ступені рэалізоўваліся публічныя адаптыўныя практыкі. І тут мы павінны прымаць да ўвагі абмежаваныя ўмовы для іх рэалізацыі ў правінцыі: тут значна менш магчымасцей для змены прафесіі, атрымання адукацыі ці перакваліфікацыі, пошука дадатковай працы і г. д., чым у вялікіх гарадах. З іншага боку, вяскоўцы і большасць жыхароў малых гарадоў фактычна ніколі не парывалі з хатнімі вытворчасцямі, незалежна ад узроўню даходаў у публічнай сферы.

ЛІТАРАТУРА

1. Готлиб А. С., Запорожец О. Н., Хасаев Г. Р. Социально-экономическая адаптация в постсоветской России: публичные и private практики // <http://www.ecsocman.edu.ru/images/pubs/2005/07/23/0000216776/006.gotli>.

2. Осокина. Прощальная ода советской очереди» // Неприкосновенный запас. 2005. № 5 (43). Электронный ресурс <http://magazines.russ.ru/nz/2005/43/oso10-pr.html>. Дата доступа 07.12.2009.

3. Цветаева Н. Н. Практики и ценности в эпоху перемен (Анализ биографических материалов конкурса «Жить в эпоху перемен») http://www.ecsocman.edu.ru/images/pubs/2008/02/19/0000321152/010_Tsvetaeva_137-146.pdf.

Морунов А. А. (Республика Беларусь, г. Минск)

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ТРАДИЦИОННЫХ КОНФЕССИЙ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ В СЕКУЛЯРНОЙ СФЕРЕ

Главным инициатором официального межконфессионального диалога в Беларуси является государство.

Развитие межконфессиональных отношений в 1990-е гг. в Беларуси определяется значительно возросшим числом конфессий, увеличением количества верующих, следовательно – увеличением интенсивности контактов между представителями различных вероисповеданий, в первую очередь – христианских. Активизация споров за культовую недвижимость, в первую очередь между православной и католической церквями в первой половине 1990-х гг. в ряде населённых пунктов была, пожалуй, самым большим препятствием к развитию миролюбивых межконфессиональных отношений. Следует особо отметить, что по своей сути данные конфликты не носили религиозного характера. Напротив, наличие ряда сходных проблем, таких как необходимость восстановления церковной структуры, преодоления секуляризации общества, противодействие распространению новых религий, а также участие в решении социальных проблем давало возможность Белорусской православной церкви и Белорусскому костёлу найти единую платформу для взаимодействия. С середины 90-х годов главным вектором трансформации белорусского законодательства о свободе вероисповеданий и религиозных организациях становится усиление регулирующей роли государства. Православная церковь начинает играть роль представителя всех традиционных христианских конфессий страны перед государством.

Взаимодействие БПЦ с государственными структурами и организациями осуществляется главным образом на основе соглашений. Примером является Соглашение о сотрудничестве БПЦ и Республики Беларусь, принятое 12.06.2003 г. Согласно статье 3 Соглашения Государство и Церковь признают, что приоритетными направлениями их сотрудничества являются общественная нравственность, воспитание и образование, культура и творческая деятельность, охрана, восстановление и развитие исторического и культурного наследия, здравоохранение, социальное обеспечение, милосердие, благотворительность, поддержка института семьи, материнства и детства, попечение о лицах, находящихся в местах лишения свободы, воспитательная, социальная и психологическая работа с военнослужащими, охрана окружающей среды.

После визита Президента РБ А. Г. Лукашенко в Ватикан и его встречи с папой Бенедиктом XVI 27.04.2009 г. ожидается подписание договора о сотрудничестве белорусского государства и РКЦ. Показательно, что перед

поездкой в Рим Президент совещался с патриархом Кириллом. Также 15.04.2009 г. Президент встретился с Тадеушем Кондрусевичем. Потенциал президентского визита в Ватикан в том числе призван улучшить отношения высшей государственной власти РБ с белорусскими католиками, в частности с поляками.

Таким образом очевидно, что межконфессиональное взаимодействие в Республике Беларусь осуществляется в основном опосредованно при инициативе и координации государства.

Помимо официальных межконфессиональных встреч, проводимых государством и государственными органами, в Беларуси регулярно проводятся экуменические молитвы о единстве христиан, в которых постоянно участвуют представители православного и католического духовенства.

Максимальное сближение произошло между православием и католицизмом, насчитывающими в Беларуси наиболее продолжительную историю отношений и представляющих большинство верующих. С крахом коммунистической идеологии данный потенциал, с одной стороны, получил возможность для дальнейшего развития, с другой – оказался под угрозой. В новых условиях полное равенство конфессий в обществе и государстве стало угрожать тотальным межрелигиозным соперничеством. Поэтому и государство, и наиболее представительные церкви, как православная (в наибольшей степени) и католическая оказались заинтересованы в координировании конфессиональной структуры Беларуси.

В декабре 2008 г. по инициативе Уполномоченного по делам религий и национальностей создан Консультативный межконфессиональный совет при Уполномоченном по делам религий и национальностей. В состав Консультативного совета входят епископы и председатели таких религиозных организаций, как Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня в РБ, Мусульманское религиозное объединение в РБ, Религиозное объединение общин прогрессивного иудаизма в РБ, Минско-Могилевская архиепархия Римско-католической Церкви в РБ, Центральный Совет Древнеправославной Поморской Церкви в РБ, Союз евангельских христиан баптистов в РБ, Республиканское религиозное объединение «Союз евангелическо-лютеранских общин в РБ» и пр. Задачами Совета являются: содействие сохранению и укреплению межконфессионального мира и согласия в Республике Беларусь; поддержание традиций веротерпимости, межконфессионального диалога между представителями различных конфессий и религиозных направлений; создание условий для реализации прав граждан на свободу совести и вероисповедания, гарантированных Конституцией Республики Беларусь; содействие в реализации социально значимых инициатив религиозных организаций. В ходе заседания Консультативного межконфессионального совета были обсуждены следующие вопросы: о ведении финансовой и бухгалтерской отчетности в религиозных организациях; о требованиях к созданию религиозными организациями и деятельности детских оздоровительных лагерей, порядке вывоза детей на оздоровление за рубеж; об опыте реализации межконфессиональных проектов; о вопросах работы Консультативного межконфессионального совета при Уполномоченном по делам религий и национальностей; о выполнении поручений

Заместителя Премьер-министра Республики Беларусь Потапчука В. Н., данных по итогам встречи с руководителями республиканских религиозных объединений 11 марта 2010 г. Наиболее важной информацией, объявленной 28 апреля 2010 г., явилось Распоряжение Президента Республики Беларусь № 113 рп об установлении дополнительного понижающего коэффициента 0,1 при начислении арендной платы при аренде помещений государственной собственности. В списке религиозных организаций, которым установлен дополнительный понижающий коэффициент, находятся четыре мусульманских общины в населённых пунктах: Брест, Видзы, Гомель и Минск.

Наиболее масштабное сотрудничество с государством на договорной основе осуществляется православной церковью. На республиканском уровне православная церковь выступает репрезентантом всех традиционных христианских конфессий перед государством и, в свою очередь, будучи участником организаций по экуменическому диалогу, поддерживает общение с другими конфессиями (не только христианскими), осуществляет с ними сотрудничество в мирской сфере главным образом в виде социальных программ и проектов. В регионах, а также на приходском уровне, инициатива по межконфессиональному сотрудничеству наряду с православной, принадлежит и католической церкви. Речь идёт о Гродненской, западных частях Витебской и Минской областей. Необходимо отметить, что в данных регионах, где католицизм традиционно занимает сильные позиции, в государственно-церковных отношениях сохраняется принцип равноправия конфессий, в штате региональных органов власти равно представлены православные и католики (по вероисповеданию). С протестантскими организациями католическая церковь взаимодействует более активно, чем православная. Основная сфера сотрудничества здесь – пропаганда здорового образа жизни молодёжи, предотвращение и борьба с пьянством, курением и наркоманией. Как правило, во всех регионах инициатива в области межконфессионального сотрудничества принадлежит государственным органам. Социальные и благотворительные программы реализуются католической церковью, организациями баптистов и пятидесятников. Эти программы носят универсальный характер, то есть фактически не имеют выраженной конфессиональной адресации. В рамках своих конфессий благотворительные программы осуществляются иудеями и мусульманами. Главной сферой межконфессионального сотрудничества еврейских организация является сохранение и развитие историко-культурного наследия Беларуси, память Холокоста и, в целом, трагических событий ВОВ и II Мировой войны, развитие этноконфессиональной толерантности. Основным вектором межконфессионального сотрудничества мусульманских организаций является противодействие религиозному экстремизму и поддержание позитивного имиджа ислама в Беларуси. В отношениях с государственными органами общины баптистов и пятидесятников отличает преобладающая ориентация на международное сотрудничество перед национальным.

Можно заметить, что в вопросах решения социальных проблем помимо православной и католической иерархии при участии государства взаимодействуют и другие конфессии.

Из анализа протестантских Интернет-ресурсов и личных наблюдений автора следует также и то, что многие верующие протестанты с большей симпатией относятся к католицизму, чем к православию. Речь здесь идет исключительно об отношении к церкви как к организации, не распространяясь на межличностные или семейные отношения между представителями конфессий.

Главным условием поддержания религиозной толерантности является равноправие конфессий и светскость государства, отсутствие навязанных изменений в конфессиональную структуру.

Благоприятным обстоятельством для поддержания мирных межконфессиональных отношений в Республике Беларусь является то, что государство со своей стороны является инициатором и организатором контактов и сотрудничества между религиозными организациями наиболее распространенных конфессий, проводит регистрацию религиозных организаций, экспертный анализ и координацию их деятельности.

Мацулька В. А. (Рэспубліка Беларусь, г. Мінск)

СВЯТОЧНЫЯ ГАЛАЎНЫЯ ЎБОРЫ БЕЛАРУСАЎ ДУБРОВЕНСКАГА РАЁНА ВІЦЕБСКАЙ ВОБЛАСЦІ

50-х гг. XXст. – пач. XXI ст.

На матэрыялах палявых даследаванняў

Галаўныя ўборы заўсёды былі неад'емнай часткай святочнага касцюма. Яны падкрэслівалі святочнасць агульнага комплексу касцюма, надавалі яму завершанасць. У розных рэгіёнах Беларусі бытавалі разнастайныя тыпы святочных галаўных убораў, у традыцыйным касцюме яны залежылі ад мясцовых традыцый. З цягам часу святочныя галаўныя ўборы, як і касцюм у цэлым, прыцягвалі шмат змен.

Карэнным чынам змяніліся галаўныя ўборы беларусаў сярод сельскага і гарадскога насельніцтва за гады Савецкай улады. У гэты час адным з важных намаганняў уладных структур было забеспячэнне знікнення межаў паміж горадам і вёскай у быццё і культуры насельніцтва. Змены павінны былі адбыцца і ў касцюме [2, с. 79]. Адбылося гэта не адразу. У пасляваенны час, калі моцна скарацілася прамысловая вытворчасць, сяляне вымушаны былі вярнуцца да хатняга ткацтва і паўкустарнай вытворчасці, вырабу тканін для адзення, галаўных убораў [3, с. 209]. Падобная з'ява назіралася нават у тых месцах, дзе ад тканіны ўласнага вырабу адмовіліся яшчэ ў перадрэвалюцыйныя гады. Аднак канчатковае знікненне традыцыйных галаўных убораў у жаночым комплексе сялянак пачалося ў 50-х гг. XX ст. Пачынаючы з гэтага часу, паўсядзённыя галаўныя ўборы ўжо не выконваюць маркіравальную функцыю, не вызначаюць сацыяльнае і сямейнае становішча жанчын. Галаўныя ўборы і ў горадзе і ў вёсцы побач з утылітарным набываюць важнае эстэтычнае значэнне і падпарадкоўваюцца модным плыням у адзенні. У савецкі час з'яўляюцца часопісы мод, прадпрыемствы па вырабу галаўных убораў. Мадэльеры кожны сезон прапануюць шэраг новых мадэляў

галаўных убораў, якія забяспечвалі б густы гараджан. Непасрэднае перайманне модных узораў ад гараджан ішло праз моладзь. Маладыя людзі падчас свайго навучання ў горадзе запазычвалі модныя гарадскія галаўныя ўборы і насілі іх пасля на вёсцы, часта іх пераймала і вясковая моладзь.

Сабраны этнаграфічны ілюстратыўны матэрыял дае магчымасць прасачыць змены ў вясельных галаўных уборах маладой у Дубровенскім раёне Віцебскай вобласці на працягу другой паловы XX стагоддзя.

Значныя змены адбыліся ў святочных галаўных уборах, асабліва ў вясельных. Замужнія жанчыны сталага ўзросту ў Дубровенскім раёне доўгі час прытрымліваліся традыцыі і пакупную хустку, якая замяніла самаробную, выкарыстоўвалі не толькі ў якасці паўсядзённага галаўнога ўбора, але і ў якасці святочнага. Звычайна святочная хустка была зялёнага, чырвонага ці белага колеру. Па краях яна ўпрыгожвалася доўгімі махрамі, а ў цэнтры быў размешчаны раслінны арнамент (пераважна кветкавы). Як адзначалі мясцовыя жыхары, існаванне такіх прэстых хустак абумоўлена размяшчэннем іх мясцовасці паблізу прыгранічнай да Расіі тэрыторыі, адкуль яны іх прывозілі. Такім чынам, запазычанне адбывалася ад рускіх. Завязвалі такую хустку пераважна трыма спосабамі. У першым спосабе хустку складалі трохкутнікам і завязвалі вузлом на патыліцы, свабодны канец спадаў на завязаны вузел. Так у 50–70 гг. XX ст. завязвалі хустку жанчыны ад 40 да 60 гадоў, якія пяклі вясельны каравай [1, л. 12]. Другім спосабам, было завязванне хусткі накшталт шапачкі. Для гэтага складзеную палоскай хустку накладвалі на лоб, абводзілі вакол галавы і спераду канцы падтыкалі [1, л. 12]. Пры трэцім спосабе хустку складалі трохкутнікам і завязвалі пад барадой спераду. Калі хустка была вялікай, то канцы абводзілі вакол шыі і завязвалі ззаду. Усе традыцыйныя спосабы павязвання хустак бытуюць і сёння сярод гарадскіх і сельскіх жанчын сталага ўзросту [1, л. 11].

Традыцыйныя галаўныя ўборы маладой бытавалі прыкладна да 1950-х гг., а часам і пазней. Падчас экспедыцыі быў зафіксаваны вясельны галаўны ўбор маладой «карона», вельмі падобны на рускі какошнік [1, л. 7]. Такія галаўныя ўборы на Дубровеншчыне фіксавалі беларускія этнографы у час экспедыцыі ў 1960–1970-я гг. Па словах інфарманткі, якой належыў галаўны ўбор, бытавалі такія галаўныя ўборы ў 20–30-я гады XX ст. На наш погляд, тлумачыцца гэты факт уплывам рускай культуры, для якой быў характэрны падобны галаўны ўбор. Тым больш, што сустракаецца ён не толькі на памежных з Расіяй тэрыторыях. З 50-х гадоў у беларускага насельніцтва пачынаецца актыўная трансфармацыя вясельных галаўных убораў. Гэтыя змены закранулі і Дубровенскі раён. Паступова знікаюць самаробныя вянкi, а іх месца займаюць пакупныя крамныя, пераважна белага колеру, якія можна было набыць у спецыялізаваных крамах, якія адкрываюцца ў гэты час. Галаўныя ўборы пачынаюць падпарадкоўвацца модным кірункам.

1950–1960-я гг. вызначаюцца з'яўленнем вясельных галаўных убораў белага колеру. Гэта самаробныя або пакупныя вянкi, дапоўненыя вэлюмам з белаай накрухмаленай марлі або іншай тонкай тканіны. Спераду марлю збіралі ў адзін рад і на яе накладалі вянок з кветак. У Дубровенскім раёне такі вянок складаўся з

трох абручыкаў дроту, якія ўпрыгожваліся штучнымі кветкамі. Валасы нявесты закрываліся галаўным уборам і толькі спераду яна пакідала прамую да броваў «чолку», астатнія валасы збірала ў хвост на макаўцэ галавы і закручвала іх у «куклу», «гулю» [1, л. 8].

1970–1980 гг. – час існавання разнастайных варыяцый у вясковых і гарадскіх галаўных уборах. У гэты перыяд з’яўляюцца вясельныя вянкi на адным абручыку, упрыгожаныя штучнымі кветкамі розных памераў і дапоўненыя вэлюмам. Так, мянялася і даўжыня вэлюма, і колькасць яго слаёў, даўжыня вэлюма магла вар’іравацца ад 50 да 180 см, а колькасць слаёў складала ад 1 да 3 ярусаў. Паступова ў вясельны строй пачынаюць уваходзіць модныя шыракаполюя капялюшы, капялюшыкі-«таблеткі», капюшоны і г. д. Пазначаныя галаўныя ўборы бытавалі пераважна ў гарадскога насельніцтва [1, л. 8, 9]. У некаторых выпадках галаўныя ўборы ўвогуле адсутнічаюць. Па-ранейшаму сярод вясельных галаўных убораў вясковых дзяўчат застаюцца вянкi, зробленыя толькі ў адзін радок [1, л. 8].

Вясельныя галаўныя ўборы гарадскіх і вясковых дзяўчат адрозніваліся па сваіх памерах і форме, але былі выключна белага колеру. З белымі штучнымі кветкамі з тканіны і белага фатой. Да вяселля дзяўчаты стараліся зрабіць модныя прычоскі і часцей звярталіся за дапамогай да цырульнікаў. У гэты час, у Дубровенскім раёне, як і ў іншых месцах Беларусі ўваходзяць ва ўжытак модная прычоска «бабета». У 80-х гг. ХХ ст. сярод прычосак у дзяўчат пачынаюць бытаваць кароткія стрыжкі «боб», «гаўрош», «сэссун», «гарсон», «ваўчыца». З’яўленне сярод моладзі падобных прычосак было выкліканна модным у той час еўрапейскім напрамкам «хіпі» [1, л. 4]. Гэтыя кароткія стрыжкі сталі і вясельнымі прычоскамі. Аднак нават такія кароткія валасы, дзяўчаты абавязкова накручвалі на бігудзі. У гэты перыяд з’яўляецца хімічная зав’юка.

У 1995–2008 гг. на першы план выходзіць не галаўны ўбор, а прычоска, якую рабілі пераважна з доўгіх валос. Валасы збіралі на макаўцэ ў хвост, а затым паступова «каскадам» выкладваліся асобнымі прадкамі. Вясельны вянок і вэлюм з’яўляюцца яе аздабленнем. У гэты час бытавалі белыя кветкавыя вяночкі (паўабручыкі), дапоўненыя вэлюмам [1, л. 10, 11]. Даўжыня вэлюма і яго шмат’яруснасць вагалася ад эстэтычнага густу нявесты. Мацаваліся такія вяночкі на верхняй часткі патыліцы да вэлюму. Трэба адзначыць, што вэлюм і вянок існуюць як два асобных элемента, у адрозненні ад папярэдніх, калі вэлюм з марлі прышывалі да вянка або капелюша. У некаторых выпадках вянок з кветак увогуле адсутнічае. У гэтым выпадку жаночую прычоску аздаблі адна ці болей нітачкі жэмчугу [1, л. 10].

У Дубровенскім раёне да сёняшняга дня традыцыйна захаваліся звычай змены вясельнага галаўнога ўбору маладой падчас вяселля. Напрыканцы вяселля свякроў здымае маладой вэлюм і завязвае белую хустку, што азначала па народных уяўленнях пераход нявесты са статусу «дзяўчыны» ў статус «замужняй жанчыны». У параўнанні з традыцыяй, калі жанчына пасля вяселля абавязкова павінна была насіць такі галаўны ўбор кожны дзень, у сучасным жыцці звычай страціў сваю актуальнасць. Прычым сучаснае абрадавае дзеянне па змене галаўнога ўбора на вяселлі носіць больш эстэтычны характар.

У Дубровенскім раёне сёння існуе звычай хаваць маладую незамужнюю дзяўчыну ў вясельным строі, дзе галаўны ўбор з вэлюмам не быў выключэннем. Аднак варта адзначыць, што мясцовае насельніцтва сталага ўзросту адзначала, што дзяўчыну якая памерла не «абраўшы шлюб», раней хавалі ў паўсядзённым адзенні [1, л. 3,4].

У адрозненне ад жаночых святочных галаўных убораў, мужчынскія не былі такімі разнастайнымі. Як у святочныя, так і ў паўсядзённыя дні мужчыны і хлопцы традыцыйна пакрывалі галаву пакупной шапкой. Яна была падобная на картуз, які ў народзе называлі «кепка» радзей «фуражка» [1, л. 3]. У адрозненне ад картуза яна не мела акалыша і звычайна такую шапку шылі з карычневага, чорнага радзей шэрага матэрыялу або чорнай скуры. Казыркі маглі быць абцягнутымі скурай ці лакіраванымі. Святочныя кепкі ўпрыгожвалі над казырком кветкамі чырвонага колера. Узімку мужчыны апраналі «шапку-вушанку». На тэрыторыі Дубровенскага раёна сярод мужчынскіх прычосак панавалі кароткія стрыжкі «бобрык», «ветерок», «пад канадку», «полубокс». Маладыя хлопцы насілі валасы, якія сваёй даўжынёй прыкрывалі мочку вуха. У апошнія гады распаўсюдзілася стрыжка «налыса».

Трэба адзначыць, што і сёння ў Дубровенскім раёне прытрымліваюцца модных накірункаў у святочных галаўных уборах, асабліва моладзь. Асартымент сучасных галаўных убораў вельмі разнастайны і ўлічвае пола-ўзроставае і сезоннае прызначэнне. Святочныя галаўныя ўборы вясковых і гарадскіх жыхароў не адрозніваюцца, бо іх набываюць у спецыялізаваных крамах або на рынках.

Сярод святочных галаўных убораў, якія надзявалі ў святы каляндарнага цыкла жыхары г. Дуброўна адзначылі бытаванне купальскіх вяноў і «калядных» хустак. Купальскія вянкi дзяўчаты плялі з палявых кветак (валожкі, рамонка, лісце папаратніка, барвенак, мяты і інш.). Іх выкарыстоўвалі дзяўчаты ў варажбе. У Дубровенскім раёне да 1970-х гадоў існаваў звычай закідваць ў час свята такі вянок на дах хаты, дзе ён выконваў апатрапейнай функцыю (засцерагаў хату ад пажару, а яго жыхароў ад сурокаў). Купальскія вянкi плятуць і сёння, але ў варажбах яны ўжо не ўжываюцца [1, л. 3–4]. На Каляды, калі жанчыны пераапраналіся ў «ражаных», абавязкова на галаву і плечы павязвалі свае прырэстыя хусткі, тому што лічылася дрэнным знакам калі валасы былі адкрытымі. Спосабаў павязвання хустак было некалькі, але найбольш распаўсюджаным з'яўляецца наступны: хустку складаюць трохкутнікам, канцамі абхінаюць галаву і завязваюць вузлом спераду, над ілбом. У народзе лічылася, што калядоўшчыкі павінны апранацца ярка і прыбірацца такім чынам, каб аднавяскоўцы іх не пазналі, паколькі калядоўшыкі, на думку сялян, гэтыя душы памерлых продкаў і прасты чалавек не пойдзе калядаваць. Як адзначалі апытаныя мясцовыя жыхары, дрэнным прадвесцем лічылася калі чалавека пазнавалі [1, л. 4].

Аналіз этнаграфічных дадзеных, атрыманых у час экспедыцыі ў Дубровенскі раён Віцебскай вобласці, дазваляе зрабіць высновы аб пэўнай захаванні асобных традыцый ў святочных галаўных уборах беларусаў, нягледзячы на працэс трансфармацыі, які найбольш хуткімі тэмпамі адбываўся ў другой палове XX – пачатку XXI ст. Найбольшая захаванасць традыцыйных галаўных убораў адзначаецца у сельскай мясцовасці Дубровенскага раёна, дзе па-

ранейшаму важнае месца ў святочным комплексе жаночага адзення займае хустка, асабліва ў асяродку сталых жанчын, а таксама абрадавыя дзявочыя вянкi і прычоскі падчас каляндарных свят.

Адзначана навацыя, якая стала традыцыяй пахавання незаможных дзяўчат у вясельным строі з вясельным вянком, якая, па сведчанні інфармантаў, раней не існавала ў г. Дуброўна.

Заўважана, што ў Дубровенскім раёне існаваў традыцыйны жаночы галаўны ўбор «карона» як вынік узаемадзеяння з рускім насельніцтвам на памежнай тэрыторыі.

Значныя трансфармацыйныя змены, якія адбыліся ў вясельных галаўных уборах і прычосках, ў гэты перыяд, ў многім сёння залежаць ад напрамкаў моды і актыўна адбываюцца і ў гарадскім і ў вясковым асяродку.

Мужчынскія галаўныя святочныя ўборы мала чым адрозніваліся ад будзённых. У горадзе яны больш падпарадкаваны модным накірункам. Прычоскі мужчын мяняюцца разам з модай пераважна ў моладзі.

ЛІТАРАТУРА

1. Архіў ЦДБКМЛ, Філіял ІМЭФ НАН Беларусі. Матэрыялы Дубровенскай этнаграфічнай экспедыцыі аўтара 2012 г. па галаўных уборах беларусаў. – Фонд. – 6. – Воп. 14. – Спр. 183. – Л. 1–12.

2. Беларускае народнае адзенне / Л. А. Малчанова [і інш.]; пад рэд. В. К. Бандарчыка. – Мінск : Навука і тэхніка, 1975. – 96 с. з іл.

3. Бялявіна, В. М. Мужчынскі касцюм на Беларусі / В. М. Бялявіна, Л. В. Ракава. – Мінск: Беларусь, 2007. – 303 с. : іл.

Мілаш Я. А. (Рэспубліка Беларусь, г. Мінск)

УПЛУЎ ХРЫСЦІЯНСКАЙ ТРАДЫЦЫІ ЎШАНАВАННЯ СВЯТЫХ НА ЭТНІЧНЫЯ ПРАЦЭСЫ НА БЕЛАРУСКІХ ЗЕМЛЯХ у канцы XIX – пачатку XX стст.

Хрысціянскія традыцыі за шматлікія часы панавання хрысціянства на беларускіх землях глыбока ўкараніліся ў штодзённае жыццё нашага народа, сталі не толькі царкоўнымі, але пэўнымі этнічнымі элементамі і сімваламі беларусаў, пачалі вызначаць іх вобраз жыцця. Уплыў хрысціянскіх традыцый на этнічныя працэсы, на фарміраванне беларускага этнасу і яго самасвядомасці нельга пераацаніць. Формы і звычаі ўшанавання мясцовых чудатворных абразоў Багародзіцы, пэўных святых, іконаў, крыжоў, іншых святых рэчаў; мова, якая выкарыстоўваецца падчас богаслужэнняў, выдання рэлігійнай літаратуры, асабістых малітваў; удзел у спецыяльных набажэнствах, хрэсных хадах, паломніцтвах і інш.; іх мясцовыя асаблівасці і адрозненні ў знешнім выглядзе – ўсё гэта ў сукупнасці сваёй і складае беларускія хрысціянскія традыцыі, даследаванне якіх здаецца неабходным у рэшышчы вывучэння беларускай этнічнай культуры.

Асаблівую цікавасць для нас уяўляе вывучэнне з’явы ўшанавання пэўных святых беларускім народам, якая з’яўляецца яшчэ адным паказчыкам калектыўнага духоўнага вопыту і гістарычнай памяці, а таксама адным з этнічных сімвалаў. Гістарычны перыяд канца XIX – пачатку XX стагоддзяў таксама абраны нездарма. Гэта час добра вядомых глыбокіх грамадскіх пераменаў, этнічных працэсаў (складанне беларускай нацыі), канфесійных зменаў у Расійскай імперыі ў цэлым і на тагачасных беларускіх землях у прыватнасці. Таму неабходна вызначыць, якім чынам традыцыі ўшанавання святых паўплывалі на этнічныя і культурныя працэсы на Беларусі ў гэты час.

Пры вывучэнні дадзенага пытання перш за ўсё быў выкарыстаны этнаграфічны матэрыял, а таксама тагачасныя перыядычныя выданні – газеты і часопісы. Сярод этнаграфічных зборнікаў і прац неабходна вылучыць «Белорусский сборник» Е. Раманава [13], «Особенности религиозного быта крестьян Бельского уезда Гродненской губернии» Я. Брэна [2], «Материалы по истории и географии Дисненского и Вилейского уездов Виленской губернии» – сумеснае выданне А. Сапунова і князя Друцкага-Любецкага [6]. Таксама трэба адзначыць працы польскіх этнографаў Ч. Пяткевіча («Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego») [22] і М. Федароўскага («Lud białoruski na Rusi Litewskiej») [23], у якіх таксама адлюстраваны мясцовыя асаблівасці традыцыі ўшанавання святых. Калі казаць аб перыядычных выданнях, то былі выкарыстаны перш за ўсё «Епархиальные ведомости», якія ў той час выдаваліся ў кожным з праваслаўных епархіяльных цэнтрах (Полацку, Вільні, Горадне, Магілёве і Мінску). Тут пададзены вялікі факталагічны і апісальны матэрыял адносна гэтых традыцый.

Няцяжка заўважыць устойлівасць склада (з невялікімі варыяцыямі) найбольш ушаноўваных святых у розных рэгіёнах Беларусі. Увогуле, цяжка пералічыць усіх святых, мучанікаў і божых угоднікаў, якія карысталіся народнай пашанай на беларускіх землях, тым больш, што склад іх на працягу часу заўсёды змяняўся. Але можна вылучыць найбольш вядомых і ў пэўнай ступені нязменных святых. Агульнавядомымі ўсім беларусам былі святыя Пётр і Павел, св. Іаан Хрысціцель, св. Мікалай, св. Параскева, св. Юры, св. Ілля, браты-мучанікі Барыс і Глеб [13, с. 239]. Але існавалі таксама і пэўныя рэгіянальныя асаблівасці ў складзе ўшаноўваных святых. Так, для паўднёвых раёнаў характэрна асаблівае ўшанаванне св. Варвары, св. Міхаіла, св. Панцеляймона [22, с. 143]. Калі казаць аб паўночна-заходнім рэгіёне, трэба ўзгадаць св. Казіміра. У паўночным і цэнтральным рэгіёнах асаблівай павагай карысталіся св. Еўфрасіння, св. Язафат, св. Параскева (княжна Полацкая) [14, с. 3–5]. Але перш за ўсё ў кожным прыходзе або парафіі асаблівым чынам ушаноўваецца святы, у гонар якога названа мясцовая царква або касцёл. Тады ён лічыцца нябесным заступнікам пэўнай мясцовасці. Асаблівым чынам святкуюць дзень успаміну гэтага святога – прастольнае свята або фэст, на які збіраецца народ з іншых прыходаў. Да гэтага святога звяртаюцца жыхары ў самых розных патрэбах: як у сваіх прыватных, так і ў калектыўных. Напрыклад, калі пагражае людзям нейкая хвароба (у XIX стагоддзі часцей за ўсё халера) або неўраджай, засуха ці мор. Тады ў святыні збіраецца ўся вёска, гучаць спецыяльныя малітвы, ладзяцца хрэсныя хады або шэсці [2, с. 5–7].

Яшчэ адной важнай асаблівасцю беларускай традыцыі ўшанавання святых з'яўляецца яе надканфесійны характар: «*Памолімся мы ..., і ўсім святочкам, гадавым празнічкам, кіявскім, пячэрскім і рымскім, і ерусалімскім*» – гучыць у народных малітвах-замовах [1, с. 39–40]. Звычайна, на прастоольныя святы або фэсты, прысвечаныя пэўнаму святому, збіраліся вернікі розных веравызнанняў з усяго наваколля. Так, Я. Брэн адзначае, што праваслаўныя вернікі Бельскага уезда з задавальненнем прымаюць удзел у фэсце мястэчка Боцькі, які прысвечаны каталіцкаму святому Антонію Падуанскаму [2, с. 7]. А каталікі, пераважна сяляне, з вёскі Мосар штогод 6 снежня і 9 мая ідуць пешшу ў в. Высокае, дзе ў праваслаўнай царкве знаходзіцца абраз гэтага святога [5, с. 103–104]. У адным з артыкулаў Літоўскіх епархіяльных ведамасцяў паведамляецца, што вельмі часта ў хатах простых беларускіх сялян можна ўбачыць абразы «*разных патронаў Руси, Литвы і Польшы: Яўка, Доминика, Станислава, Казимира, Иосафата, Боболю, Ядвиги и прочая с ними*» [10, с. 53–54]. У Полацку ў канцы XIX ст. у былым касцёле езуітаў знаходзіліся мошчы каталіцкага святога А. Баболі, закатаванага ў в. Янаў казакамі ў 1657 годзе. Свята, прысвечанае яму, адзначалі 23 мая – ў той самы дзень, калі праваслаўныя ўспаміналі св. Еўфрасінню Полацкую. Нярэдка вернікі аб'ядноўвалі святкаванне і паспявалі паўдзельнічаць у хрэсным ходзе і богаслужэнні ў Спаскім манастыры, а потым прыходзілі пакланіцца мошчам А. Баболі [19, с. 421–424]. Шэраг такіх прыкладаў можа быць працягнуты, але і так зразумела, што традыцыя ўшанавання святых мела агульны характар, яна аб'ядноўвала і праваслаўных, і католікаў. Для простых людзей канфесійная прыналежнасць пэўнага святога была другаснай рэччу. Калі святога ўшаноўвалі вернікі пэўнай мясцовасці, то ўсе без выключэння. Нельга таксама забываць, што не так даўно большасць тагачаснага сялянскага насельніцтва краю (па дадзеных даследчыкаў у XVIII ст. – каля 70 %) было ўніяцкім. Напэўна, таму і назіралася такая згода вернікаў у справе ўшанавання святых. Раманаў у сваёй працы “Белорусский сборник” адзначае, што дзень св. Ануфрыя ў часы ўніі быў вельмі вялікім святам, яго абразы і пасля скасавання ўніяцтва знаходзіліся амаль ў кожным праваслаўным храме, а людзі працягвалі святкаваць гэты дзень і не працаваць, хаця афіцыйна такога свята ўжо не існавала [13, с. 272]. Традыцыйна сяляне працягвалі святкаваць і 16 верасня – Язафата Кунцэвіча [2, с. 12].

Зварот да канкрэтных святых з пэўнай нагоды быў паўсюднай з'явай. Такія ўяўленні замацоўваліся на падставе народнага духоўнага вопыту. Ацалены чалавек расказваў аб сваім ацаленні іншым, асабісты вопыт станавіўся калектыўным, а затым трансфармаваўся ва ўстойлівыя ўяўленні аб важнасці звароту да канкрэтных святых з канкрэтнымі праблемамі [3, с. 93]. Напрыклад, св. Юрыю маліліся гаспадары, калі хварэла жывёла; ён жа лічыўся патронам пастухоў [13, с. 182]. Паўсюдна святкавалі і свята Св. Іллі, да якога звярталіся з просьбамі аб дажджы ў засушлівае надвор'е [13, с. 272]. Святая Варвара на Палессі лічылася асаблівай памочніцай для жанчын, якія насілі яе абразкі, набывалі свечкі, іконы і асаблівыя малітоўнікі – «варварнікі» [22, с. 143; 13, с. 281]. Да Іаана Воіна звярталіся з просьбай вяртання ўкрадзеных рэчаў або коней і пакарання вінаватых [13, с. 274]. З самымі разнастайнымі просьбамі звярталіся да

цудатворца Мікалая. Увогуле, простыя людзі лічылі святога Мікалая «старшым святым» [22, с. 141]. Аб гэтым кажа і вялікая колькасць святыняў у гонар гэтага святога на Беларусі, і наяўнасць ягонага абраза амаль у кожным доме, кожнай царкве. Е. Раманаў адзначае, што да св. Мікалая маліліся таксама злодзеі і злачынцы, якія лічылі яго сваім патронам [13, с. 274].

Наступны выпадак здарыўся ў 1907 годзе ў вёсцы Стрэлкі Дрысенскага павету. Там адбываліся выпадкі хваробы і вопадзь жывёлы, і вернікі вырашылі маліцца св. Власію, якога здаўна тут шанавалі. Асобнай іконы гэтага святога ў царкве не было, таму вернікі на свае ахвяраванні заказалі абраз і хрэсным ходам прынеслі яе ў сваю вёску. Пасля гэтага жывёла перастала хварэць, а культ св. Власія пачаў распаўсюджвацца на гэтай мясцовасці [18, с. 658–669].

У Гродзенскіх епархіяльных ведамасцях утрымліваецца яшчэ адзін падобны артыкул. Сярод асабліва ўшаноўваных святых у Мотальскім прыходзе адно з першых месцаў займае святы угоднік Панцеляймон, за дапамогай і падтрымкай якога прыходзяць, па словах аўтара, мясцовыя сяляне ва ўсіх смутных выпадках свайго жыцця. Але ў мясцовай царкве не было асобнага абраза гэтага святога, тады сяляне вырашылі сабраць сваімі сіламі грошы і заказаць ікону. Усе ахвотна давалі ахвяру з падобнымі словамі: «*Маю поверубля. Святы Пан-Талімон, нехай і мая офяра ідэ до Бога*». (Мясцовыя жыхары менавіта так і вымаўлялі імя святога – Пан Талімон, як бы падзяляючы на два асобныя словы, а мужчын, названых у гонар угодніка, называлі Талімонамі.) Падчас пераносу абраза ў хрэсным ходзе ўдзельнічала насельніцтва ўсіх суседніх вёсак, а каля кожнай хаты хрэсны ход сустракалі з хлебам-соллю [20, с. 30–39].

Асаблівай формай пашаны пэўнага святога на усходніх беларускіх землях быў апісаны Ф. Жудро. Гэта абрад «Ікона-свяча», якому святар даў азначэнне царкоўна-бытавога звычаю. Звычайна, пэўная «Ікона-свечка» была прысвечана пэўнаму святому, які з'яўляўся патронам нейкай мясцовасці, грамады людзей. Часцей за ўсё гэта былі св. Мікола, св. Міхаіл-Архангел, св. Параскева Пятніца. Святкаванне працягваецца два дні, у якія адбываецца выраб свечкі, спецыяльныя малітвы і шэсце з пераносам абраза ў наступны дом або царкву, дзе яна і знаходзіцца да наступнага году [4, с. 233–235]. Такая форма традыцыі ўшанавання святых асабліва важная тым, што з'яўляецца пэўным паказчыкам, наколькі моцна гэты культ пранік ў свядомасць народа, знітаваўся з яго вобразам жыцця, бо ініцыятарамі такога звычаю з'яўляюцца непасрэдна самі мясцовыя жыхары, пераважна сяляне. І хоць гэты абрад быў адобраны царквой, і прадстаўнікі духавенства таксама бралі ў ім удзел, але свой пачатак звычай «Свяча» бярэ менавіта з духоўных традыцый беларускага народу.

Кожны народны духоўны досвед складаецца з канкрэтных выпадкаў ацалення або дапамогі святога па малітве або аброку. Такія сведчанні можна знайсці ў справе аб праслаўненні свяціцеля Паўла, мітрапаліта Табольскага і Сібірскага, мошчы якога спачывалі ў Кіеўскай лаўры. Спецыяльная царкоўная камісія збірала звесткі аб цудах учыненым праз малітву да свяціцеля, каб распачаць справу афіцыйнай кананізацыі. Жыхары беларускіх зямель таксама сведчылі аб цудах, здзейсненых аб ацаленнях каля яго мошчаў. Так, сялянка Мінскага павету А.Ф. Феларынчык сведчыла, што яе дзіця ад нараджэння

пакутавала ад канвульсійных прыпадкаў. Калі дзіцяці споўніўся год, жанчына разам з ім рушыла ў паломніцтва да Кіева, дзе ў кіеўскіх пячорах малілася і прыклала сваё дзіця да мошчаў свяціцеля Паўла. Пасля гэтага дзіцяці становілася ўсё лепш, пакуль ён зусім не стаў здравым [9, арк. 12]. Такое ж сведчанне аздараўлення пасля прыкладання да мошчаў свяціцеля даў святар вёскі Пагарэлае Ф. Яжгуновіч. Таксама сведчанні аб ацаленні пасля доўгіх цярпенняў ад хваробы рассечанай нагі, якую дактары хацелі ампутаваць, даў селянін в. Смілавічы А. Губар. Ён звяртаўся ў малітвах да мітрапаліта Паўла ўжо пасля таго, як пачуў аб цудах, учыненым свяціцелем [9, арк. 44].

Такім чынам, перад намі прыклад складвання культу пэўнага святога, да якога з просьбамі аб дапамозе звярталіся нашы продкі. Спачатку некалькі чалавек-паломнікаў у Кіеўскую лаўру на месцы спачывання свяціцеля адчуваюць на сабе вынікі свайго малітоўнага досведу. Затым па дарозе дадому (а паломніцтвы гэтыя былі пешыя) і затым у сваёй вёсцы або горадзе яны сведчаць аб цудах, атрыманых праз заступніцтва святога, пашыраюць звесткі аб ім. І ўжо мясцовыя жыхары пры падобных выпадках таксама пачынаюць маліцца да гэтага святога. Тут асабісты духоўны вопыт пераўтвараецца ў калектыўны, а далей фарміруецца ў традыцыю.

Яшчэ адным аспектам ушанавання святых народам з'ўляецца тое, што прызнанне пэўных святых знізу (простымі вернікамі) часта папярэджвала прызнанню афіцыйнаму (кананізацыі Царквой). Часцей так адбывалася з мясцовымі праведнікамі або мучанікамі, пасля смерці якіх народ пачынаў уносіць да іх малітвы, адпраўляцца ў паломніцтвы і выказваць разнастайныя знакі пашаны. Такія святых ў далейшым пачынаюць становіцца сімвалам не толькі пэўнай эпохі, але і сімвалам пэўнай мясцовасці. Такім прыкладам на беларускіх землях можа лічыцца ушанаванне княгіні Сафіі Алелька (па мужу Радзівіл) жыхарамі Случчыны, мошчы якой знаходзіліся ў Слуцкай праваслаўнай царкве. Хоць яна і не была кананізаваная царквой, але мясцовыя жанчыны звярталіся да яе са сваімі просьбамі і малітвамі, лічылі яе сваёй заступніцай. Людзі верылі, што праведная Сафія асабліва дапамагае хворым жанчынам. Існаваў нават звычай пераапрацаваць мошчы святой штогод у новую атласную або шоўкавую сукенку на ахвяраванні жанчын, якія бачылі ў Сафіі Алелька сваю заступніцу [16, с. 25].

Чэслаў Пяткевіч таксама паведамляе аб існаванні ў беларусаў-палешукоў такіх святых, якія афіцыйна царквой не прызнаны. Але мясцовыя жыхары лічаць і называюць яго святым часцей з-за пэўнага выпадку, які адбыўся ў пэўнай вёсцы быццам бы праз яго заступніцтва, па малітве да яго або праз непасрэдны ўдзел. Пяткевіч называе такога святога «przygodnym świętym» (верагодна, ад слова прыгода) [22, с. 149].

Асобна трэба сказаць аб святых, якія паходзілі з беларускіх зямель або дзейнасць якіх была звязана з нашым краем. Гэта, перш за ўсё, Еўфрасіння Полацкая, Кірыла Тураўскі, Афанасій Філіповіч, дзіцятка Гаўрыіл Заблудаўскі. Калі казаць аб каталіцкіх святых, то гэта св. Казімір, А. Баболя, Я. Кунцэвіч. Ушанаванне гэтых святых вернікамі насіла асаблівы характар, бо яны ўспрымаліся народам як «свае» святых, якія жылі на гэтай зямлі сярод простага

народу і ведалі іх няшчасці і радасці. Таму з яшчэ большым энтузіязмам звярталіся да беларускіх святых вернікі, ушаноўвалі месцы, дзе знаходзіліся іх мошчы, пілігрымавалі да гэтых святынь пешшу.

Значнай падзеяй у жыцці беларусаў (асабліва паўночнага і цэнтральнага рагіёнаў) было штогадовае свята, прысвечанае Еўфрасінні Полацкай, якое збірала тысячы вернікаў. За некалькі дзён у Полацк ужо пачыналі сыходзіцца багамольцы, якія ўдзельнічалі ў богаслужэнні, усяночнай, хрэсным ходзе, асвятчэнні вады на р. Палата і г.д. Ужо тады свята Е. Полацкай называлі не толькі рэлігійным, але і *«родствежна-народным праздніком»* [11, с. 565]. Сапраўднай урачыстасцю, якая мела ўплыў на ўсе сферы грамадскага жыцця, стала свята перанясення мошчаў беларускай святой з Кіева ў Полацк у 1910 годзе, калі працэсію на шляху яе следавання сустракалі натоўпы вернікаў. Адметна, што ў гэты час фіксуецца таксама і цуды, здзейшчаныя, па словах ацалёных, каля мошчаў св. Еўфрасінні [21, с. 639–642].

Знакавай падзеяй таксама станавілася штогадовае свята ў Слуцку, прысвечанае святому дзіцятку Гаўрыілу, якое суправаджалася абавязковым хрэсным ходам, які збіраў вернікаў з усяго наваколля. Напрыклад, у 1914 годзе хрэсны ход выйшаў з Гарадзеі і доўжыўся тры дні. У Слуцк прыйшло з ім каля дзесяці тысяч вернікаў [12, с. 207].

Традыцыйна, амаль ва ўсіх гарадах і мястэчках паўночна-заходніх і цэнтральных беларускіх паветах з вялікімі ўрачыстасцямі адзначалася 4 сакавіка свята св. Казіміра, які лічыўся патронам Літвы. *«Съезд в костел в эти годы был так велик (в Минске), что на городской соборной площади, за множеством экипажей, невозможно было пройти пешеходу. Вообще день св. Казимира праздновался и празднуется римско-католиками едва ли не торжественнее, чем великие Господские и Богородичные праздники»*, – піша ў сваім артыкуле праваслаўны святар Ф. Міткевіч [8, с. 268].

Такія традыцыі аб'ядноўвалі людзей, якія праз малітву і аброкі да «свайго» святога, што паходзіў з іх мясцовасці, працягвалі шматсотгадовую традыцыю яго ўшанавання, якая была распачата яшчэ іх далёкімі продкамі. Такім чынам, праз традыцыю ўшанавання мясцовых святых назіралася з'ява повязі часоў і пакаленняў, трансляцыя духоўнага вопыту нашчадкам. Для хрысціяніна (а хрысціянамі ў той час была абсалютная большасць жыхароў беларускіх зямель) злівалася ў адно і адносіны да абраза святога, і веданне яго жыцця, і заказ малебна ў святыні, і імкненне адправіцца ў паломніцтва да яго мошчаў.

Да асабліва сцяў беларускай традыцыі ўшанавання культуры святых можна аднесці наступныя элементы: устойлівасць склада (з невялікімі варыяцыямі) найбольш ушаноўваных святых у розных рэгіёнах Беларусі, ушанаванне пэўных святых хрысціянамі абедзвюх пануючых канфесій (гэта традыцыя мела надканфесійны характар). Паўсюднай з'явай быў зварот да канкрэтных святых з пэўнай нагоды. Такія ўяўленні замацоўваліся на падставе народнага духоўнага вопыту. Ацалёны чалавек расказваў аб гэтым іншым, асабісты вопыт станавіўся калектыўным, а затым трансфармаваўся ва ўстойлівыя ўяўленні аб важнасці звароту да канкрэтных святых з канкрэтнымі праблемамі. Наступнай асабліва сцю традыцыі ўшанавання святых народам з'ўляецца тое, што прызнанне пэўных

святых знізу часта папярэджвала прызнанню афіцыйнаму. Такія святыя ў далейшым пачынаюць станавіцца сімвалам не толькі пэўнай эпохі, але і сімвалам пэўнай мясцовасці. Гэтыя традыцыі ўздзейнічалі на вобраз жыцця вернікаў, іх свядомасць і вобраз думкі, а праз гэта садзейнічалі этнічнай кансалідацыі беларусаў, фарміраванню самасвядомасці і рэлігійнай талерантнасці.

ЛИТАРАТУРА

1. Богданович, А. Е. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов: этногр. Очерк А.Е. Богдановича. – Репринт. Изд. – Мн.: Беларусь, 1995. – 186 с.
2. Брен, Я. К. Особенности религиозного быта крестьян Бельского уезда Гродненской губернии/Священника Ярослава Брена. – Вильна: Тип. Губ. правл., 1887.
3. Громько, М. М. Почитание Пресвятой Богородицы, святых и святынь. Полонничество / М. М. Громько // Русские: народная культура (история и современность). Том 5. Духовная культура, народные знания. – Москва, 2002. – с. 73–134.
4. Жудро, Ф. Свеча (Белорусский церковно-бытовой праздник) / Ф. Жудро // Могилевские епархиальные ведомости. – 1893. – № 13. Часть неофициальная. – С. 232–236.
5. Клименко, Т. Почему Моссарцы веруют Св. Николаю/Т. Клименко // Литовские епархиальные ведомости. 1883. – №12. – С. 103–104.
6. Материалы по истории и географии Дисненского и Вилейского уездов Виленской губернии/издание А. Сапунова и кн. Друцкого-Любецкого. – Витебск: Губернская типолитография, 1896. – 262, 144 с.
7. Материалы по этнографии Гродненской губернии [в 2 вып.]/ издание Управления Виленского учебного округа; под редакцией Е. Р. Романова. Вып. 1. – Вильна, – 1911. – 239 с.
8. Миткевич, Ф. По поводу Римско-католического праздника в честь Казимира Королевича / Ф. Миткевич // Минские епархиальные ведомости. – 1886. – № 11. Часть неофициальная. – с. 267–272.
9. Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі (НГІА). – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 38390.
10. Несколько слов об употребляемых нашим народом иконах // Литовские епархиальные ведомости. 1874. – №7. – С. 53–54.
11. Околович, Н. Праздник преподобной Евфросинии в г. Полоцке 23-го мая 1890 года / Н. Околович // Полоцкие епархиальные ведомости. – 1890. – № 13. Отдел неофициальный. – С. 562–565.
12. Прославление памяти св. мученика Гавриила Слуцкого / Минские епархиальные ведомости. – 1914. – № 9. Часть неофициальная. – С. 207–208.
13. Романов, Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 8: Быт белоруса. / Е. Р. Романов. – Вильно, 1912. – 600 с.
14. Сапунов, А. Католическая легенда о Параскеве княжне Полоцкой / А. Сапунов. – Витебск: типолитография Г.А. Малкина, 1888. – 47 с.
15. Сержпутоўскі, А. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў / Бел. акад. навук. Аддз. Гуманітар. Навук. – Мн., 1930. – 284 с.
16. Серно-Соловьевич, Ф.Ф. Древнерусский город Слуцк и его святыни. Исторический очерк, с шестью гравюрами / Ф.Ф. Серно-Соловьевич. – Вильно: Типография А.Г. Сыркина, 1896. – 38 с.
17. Соколов, Н. (Иосиф) Святой преподобномученик Афанасий, игумен Брестский, Святой мученик Гавриил Заблудовско-Слуцкий / Епископа Иосифа, с портретом его. – Воронеж: типография В.И. Исаева, 1899. – 173с.
18. Торжественное перенесение иконы священно-мученика Власия в село Стрелки, Дисненского уезда // Полоцкие епархиальные ведомости. – 1908. – № 29. – С. 658-669.
19. Тыртов, А.П. О мнимых мощах иезуита Андрея Боболи, в Полоцке / А.П. Тыртов // Литовские епархиальные ведомости. – 1892. – № 50. Неофициальный отдел. – С. 421–424.

20. Участник-старожил. Редкое событие в жизни Мотольского прихода / Участник-старожил // Гродненские епархиальные ведомости. – 1910. – №2. Отдел неофициальный. – С. 30–39.

21. Чудеса при св. мощах Преподобной Евфросинии // Полоцкие епархиальные ведомости. – 1910. – № 27. – С. 639–642.

22. Pietkiewicz, Cz. Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego / Czeslaw Pietkiewicz. – Warszawa: Towarzystwo Naukowe Warszawskie, 1938. – 459 s.

23. Federewski M. Lud bialoruski na Rusi Litewskiej [Мікраформа]: materyaly do etnografii slowianskiej zgrupowane w latach 1877–1891 / przez Michala Federowskiego. – Мінск: Дзяржбібліятэка БССР, 1965.

Моніч Дз. А. (Рэспубліка Беларусь, г. Мінск)

НАРАДЖЭННЕ І САЦЫЯЛІЗАЦЫЯ ХЛОПЧЫКАЎ У ТРАДЫЦЫЙНАЙ БЕЛАРУСКАЙ СЯМ’І

Па матэрыялах этнографіі канца XIX – першай паловы XX стст.

Перыяд нараджэння і далейшага сталення дзіцяці – сацыялізацыі – адносіцца да першага жыццёвага цыклу чалавека, у якім адбываецца працэс асаблівага ўздзеяння соцыўма на асобу, фарміравання светапогляду і працоўных навыкаў. Пад зборным тэрмінам «нараджэнне» аўтар абазначае комплекс вераванняў і абрадавых дзеянняў падчас цяжарнасці і родаў, часам гэтая сістэма ўключае сукупнасць забабонаў і рытуалаў накіраваных на планаванне пола дзіцяці ў перыяд падрыхтоўкі да цяжарнасці. Сацыялізацыя разумеецца, як працэс засваення пэўнай сістэмы ведаў, норм і каштоўнасцей, уваходжанне чалавека ў грамадскае жыццё [2, с. 292].

Рытуальныя дзеянні па планаванню пола дзіцяці, радзінныя абрады, выхаванне і фарміраванне асобы хлопчыкаў у сям’і і ў грамадстве знайшлі адлюстраванне ў працах этнографіі канца XIX – першай паловы XX стст. Даследчыкі закранаюць дадзеную тэму ў кантэксце апісання традыцыйнай беларускай сям’і: узаемаадносіны бацькоў і дзяцей, гаспадарчая дзейнасць, побыт, абраднасць, звычай і г. д.

У традыцыйным беларускім грамадстве існавала вялікая колькасць павер’яў звязаных з прадказаннем пола дзіцяці ў цяжарнай жанчыны. Дадзены комплекс народных ведаў можна структурыраваць у адну сістэму, якая складаецца з пяці груп. Так, згодна з народнымі вераваннямі, цяжарнасць хлопчыкам вызначалася па наступных характарыстыках:

- Сон цяжарнай жанчыны; калі цяжарная жанчына бачыла ў сне месяц, сыр [9, с. 69–70], бусла, быка, дзятла, ліна, арла, шчупака, зайца, жарабца і іншых самцоў жывёл [12, с. 212–215] – гэта было дакладным сведчаннем таго, што яна народзіць хлопчыка;

- Знешні выгляд цяжарнай жанчыны; падчас цяжарнасці хлопчыкам жанчына мела выпуклы живот, розны памер грудзей, правая была большая за левую, яе шчокі, а часам і ўвесь твар пакрываліся чырванню [9, с. 169; 12, с. 207–208];

- Паводзіны дзіцяці ва ўлонні; дадзеная характарыстыка з’яўляецца найбольш спрэчнай. Аляксандр Сержпутоўскі адзначае, што жанчына, цяжарная хлопчыкам, першыя і далейшыя яго рухі адчувае ў левым баку [9, с. 168–169], Міхаіл

Федароўскі, наадварот, у сваёй працы пакінуў звесткі аб тым, што цяжарная жанчына варушэнне хлопчыка адчувае ў правым баку [12, с. 208]. Мікалай Нікіфароўскі занатаваў, што хлопчык ва ўлонні маці варушыцца нязменна толькі ў адзін бок, правы ці левы [5, с. 7];

- Знешні выгляд і паводзіны народжанага дзіцяці, як прадказанне полу наступнага за ім; калі ў сям’і нараджалася дзяўчынка з большай колькасцю валос на цемені, чым на патыліцы, то гэта з’яўлялася прадказаннем таго, што наступнае дзіця абавязкова будзе хлопчык [5, с. 11]. Вялікую ўвагу звярталі і на першае слова нованароджанага, калі гэта было слова «тата», то верылі, што жанчына ў будучым часе зацяжарыць хлопчыкам [9, с. 184; 5, с. 30];

- Прыродныя з’явы; калі цяжарная жанчына пачула крык савы: «пі-і-ліп! пі-і-ліп!», гэта было сведчаннем таго, што яна народзіць сына [5, с. 1];

Вышэйпералічаныя з’явы разглядаліся ў народнай традыцыі, як сведчанне альбо пацверджанне таго, што жанчына зацяжарыла менавіта хлопчыкам, яны былі адвольнымі і не залежылі ад дзеянняў людзей, на іх узнікненне немагчыма было ўплываць. Акрамя згаданых прыкмет, этнографы занатавалі абрад, які быў накіраваны на тое, каб у сям’і нарадзіўся хлопчык. Так, калі ў сям’і паслядоўна нараджаліся толькі дзяўчынкі, а бацькі жадалі мець хлопчыка, то пасля нараджэння чарговай дачкі, маці завінала яе ў бацькоўскую кашулю, і так адпраўляла яе на хрост [9, с. 178; 5, с. 18]. Існаванне абраду, які гарантаваў нараджэнне сына, як і само жаданне мець больш хлопчыкаў у сям’і, тлумачыцца сямейным правам. Кожны хлопчык разглядаўся як будучы гаспадар, які не толькі захоўваў, але і памнажаў сямейны дабрабыт сваёй працай і тым, што прыводзіў у сям’ю новыя працоўныя рукі – нявестку. Дзяўчынка ж, наадварот, пакідала сям’ю і разам з тым забірала з сабой частку сямейнага добра – пасаг. Акрамя абрадавых дзеянняў бацькоў, на пол дзіцяці ўплывала месцазнаходжанне ложка, дзе яно было зачата. Этнограф Мікалай Нікіфароўскі занатаваў цікавае павер’е, згодна з якім «мужчінка родитца на камишку, а женьцінка ны чаропцы», таму, калі на глыбіні пад сужэнскай пасцеллю знаходзіцца камень, то жанчына народзіць сына, калі чарапкі бітага посуду, цэгляныя пліты і г. д. – дзяўчынку [5, с. 2].

Абрадавыя дзеянні пры нараджэнні дзіцяці былі абумоўлены полам нованароджанага. Ісак Сербав у сваім даследаванні «Беларусы-сакуны» адзначыў, што бабуля-павітуха ў сваіх дзеяннях зыходзіла з таго, над кім яна здзяйсняла абрад, над хлопчыкам ці дзяўчынкай [8, с. 8]. Важным рытуалам, які, згодна з тагачаснымі вераваннямі, уплываў на далейшы лёс нованароджанага дзіцяці, з’яўлялася абразанне пупавіны. Хлопчыку пупавіну бабуля-павітуха адразала на дубовай дошцы, каб быў моцны як дуб, на тапарышчы, каб ён добра трымаў сякеру і быў спрытным да працы ці на кнізе, каб быў адукаваным [5, с. 13; 9, с. 174]. Затым бабуля-павітуха абварачвала паслед чыстай анучай, паверх бярозавай карой альбо лыкам, вырывала яму, рабіла на сабе знак крыжа, зямны паклон, клала тры трэскі ў яму, на іх паслед і зарывала ямку [7, с. 325]. Пасля абразання пупавіны і яе закопвання, хлопчыка завіналі ў матчыную кашулю, каб ён быў шчаслівы. Потым яго мылі, у ваду кідалі грошы й жуковіну (пярсцёнак), каб быў багаты і шчаслівы ў пары. Пасля купання ваду вылівалі пад печ, каб ён быў добрым гаспадаром [9, с. 172]. Перад першым кармленнем грудзю

нованароджанаму хлопчыку вусны намазвалі бурачным сокам [10, с. 268]. Павел Шэйн адзначыў, што груддзю як хлопчыкаў, так і дзяўчынак кармілі да двух, часцей да трох год [11, с. 76].

Рытуальныя дзеянні пры хрышчэнні хлопчыка таксама, як і ўся радзінная абраднасць, павінны былі гарантаваць яму набыццё працоўных здольнасцяў і ўменняў падчас яго сталення, а таксама спрыялі фарміраванню яго, як будучай галавы сям'і. Абрадавая дзейнасць пачыналася яшчэ перад ад'ездам да храму. Калі кумы выносілі хлопчыка з хаты, каб адвезці на хрост, то на парог клалі сякеру або долата, каб ён быў добрым гаспадаром. Пераступаючы парог, кумы тройчы падымалі дзіця, а потым пераступалі і выходзілі з хаты [9, с. 178]. Акрамя таго, што пры хрышчэнні хлопчыка рознымі прымхамі і павер'ямі рэгламентаваліся паводзіны бацькоў і кумоў, таксама існавалі забабоны і адносна дзеянняў святара. Так, Аляксандр Сержпутоўскі занатаваў забабон аб тым, што калі падчас абраду хрышчэння поп не памажа хлопчыку бародку святым алеем, то, калі апошні вырасце, не будзе мець валасоў на барадзе, ці яны будуць вельмі рэдкія [9, с. 179]. Пасля хросту кумы вярталіся з ахрышчаным хлопчыкам да хаты на святочны абед. Удалая кума, якая не адзін раз была ў кумах і прытым была сталага ўзросту, пасля хросту хлопчыка, лажыла яго на «господарское мейсце», на покуць, каб ён быў добрым гаспадаром [9, с. 180; 5, с. 22]. У дзень хрышчэння, падчас абеду, вясковыя дзеці падыходзілі да дому рожаніцы, якая нарадзіла хлопчыка, з пеўнем і царапалі пад вакном, пакуль не атрымлівалі кашы і кавалак пірага. Адразу пасля святочнага абеду кум выбягаў з хаты і хапаўся за сякеру альбо які-небудзь іншы прадмет мужчынскай працы [10, с. 267–268]. У дзень хрышчэння хлопчыка паводзіны кума рэгламентаваліся прымхамі не толькі ў абрадавай, але і ў прафаннай сферы. Захаваўся забабон аб тым, што падчас хрышчэння хлопчыка кум не мог вымачыцца раней кумы ажно да канца першага кармлення дзіцяці, інакш яно будзе мачыцца ў ложку ажно да вяселля [5, с. 22].

Хлопчыкаў, як і дзяўчынак ад нараджэння і да таго моманту, калі яны пачыналі хадзіць, называлі «анелкым». Калі дзіця пачынала трывала хадзіць і зразумела размаўляць, то яго называлі «блызнюком, блазнёнком, блызнянёнком». І ў першым, і ў другім этапе дзяцінства не існавала вялікай розніцы ў выхаванні і вялікага адрознення паміж хлопчыкам і дзяўчынкай. Усе дзеці спалі разам, без адрознення па палавой прыналежнасці, у лазню хадзілі з маці або бацькам [5, с. 46]. У гэтым узросце таксама не назіралася розніца ў адзенні паміж хлопчыкамі і дзяўчынкамі: яны хадзілі басанож, у адных кашулях з тканага палатна і падпярэзваліся пасам, з той розніцай, што хлопчыкі апраналі кашулю падобна дарослым мужчынам [3, с. 136; 4, с. 116; 11, с. 10]. Хлопчыкам да двух-трох год галаву таксама, як і дзяўчынкам, павязвалі хустачкай, асабліва калі дзіця выносілі на адкрытае паветра, холад ці спёку [7, с. 23]. Пасля таго, як хлопчыку споўніўся адзін год, яго першы раз падстрыгалі, паставіўшы на дзяжы. Усе адрэзаныя валаскі збіралі і хавалі, каб, часам, птушка не ўхапіла іх сабе на гнездо, бо тады дзіця будзе «хварэць, п'ятраць і можа суздром зачахнуць» [9, с. 185]. Як адзначыў Мікалай Нікіфароўскі, перыяд выхавання дзіцяці без увагі на палавую прыналежнасць працягваўся да таго часу, пакуль «детское понимание значительно расширится» і надыйдзе час апрануць хлопчыка ў штаны, а дзяўчынку – ў спадніцу

(шэсць-восем год) [5, с. 46]. З таго моманту, калі хлопчык апрануў штаны, яго пачыналі называць «блазном». Абрананне адбывалася на падасланай «старызне», пад хлопчыка падсцілалі старыя бацькоўскія порткі. Чым больш упартасці выказаў «блазан» пры першым «одеццю», тым дакладней было тое, што ён доўга-доўга будзе «апранацца на белым свеце». Першыя штаны не выкідвалі, іх спальвалі ў печы [5, с. 47]. Ва ўзросце сямі-васьмі год хлопчыкі выразна ўсведамлялі сваю палавую прыналежнасць, назіраўся паступовы пераход ад мацярынскай апекі да бацькі. Яскравым сведчаннем гэтага факту з'яўляецца мышчэ ў лазні: хлопчыкам становілася няёмка наведваць лазню з маці, таму яны пачыналі хадзіць з дарослымі мужчынамі [4, с. 295].

Кароткія звесткі аб атрыбутах адзення і знешняга выгляду хлопчыка змешчаны ў восьмым томе «Белорусского сборника». Еўдакім Раманаў адзначыў, што хлопчыкі не носяць упрыгожванняў, за выключэннем крыжыка, часам некалькі адразу. У сваёй працы этнограф таксама змясціў наступнае павер'е: калі ў хлопца тонкія пальцы, то з яго выйдзе «абы пан, абы гультай» [7, с. 24, 304].

Працоўнае выхаванне хлопчыкаў пачыналася з пастухоўства. Калі ім спаўнялася 7 год, бацькі пасылалі іх у поле пасвіць хатніх жывёл, пераважна коней [6, с. 89]. Абавязкі пастуха хлопцы спаўнялі да 13-ці гадовага ўзросту, у гэты перыяд яны знаходзіліся пад даглядам маці і дапамагалі выконваць некаторыя жаночыя працы [1, с. 20]. Этнографы Нікіфароўскі і Шэйн адзначылі, што часам юнакі дапамагалі падчас жніва. Сама жатва з'яўлялася выключна жаночай працай, мужчыны ніколі не з'яўляліся на жніве, бо ў гэты час яны аралі другі раз для пасеву жыта [4, с. 398; 11, с. 85]. З 14–15-ці год хлопцы пераходзілі ў распараджэнне гаспадара дому, ім давяраліся лёгкія працы пры апрацоўцы зямлі. Бацька пачынаў прывучаць сына да мужчынскай працы: араць, баранаваць, касіць, вазіць снапы, сена і г. д. Да 18-ці год хлопец засвойваў асноўныя навыкі мужчынскай працы і становіўся сапраўдным працаўніком [11, с. 10,79].

У сваіх гульнях маленькія хлопчыкі ва ўзросце ад 2 да 7 год імітавалі дарослых мужчын, па-свойму капіравалі працоўныя заняткі і прылады працы. З дапамогаю нажа і падручнага матэрыялу (дрэва, бульба, гарбуз і г. д.) яны рабілі для сябе цацкі – човен, крыжык, карыта і інш [6, с. 88]. Пры апісанні дзіцячых гульняў і іх правілаў этнографы зрэдку пазначаюць склад удзельнікаў (хлопчыкі, дзяўчынкі ці ўсе разам), аднак, часам сустракаюцца запісы аб тым, што ў пэўную гульню хлопчыкі і дзяўчынкі гуляюць разам, з чаго можна зрабіць выснову, што былі гульні, у якія хлопчыкі гулялі асобна ад дзяўчат. Еўдакім Раманаў падае апісанне гульняў, што з'яўляюцца выключна хлапечымі, а таксама зазначае, што хаджэнне з зоркай падчас калядавання сталася набыткам хлопцаў [7, с. 70, 556–588]. Пры апісанні абрадаў на Вялікдзень Аляксандр Сержпутоўскі адзначыў, што гульня ў біткі з'яўляецца прэрагатывай хлопцаў і маладых мужчын і толькі зрэдку да яе далучаюцца жанчыны [9, с. 126].

Нараджэнне хлопчыка ў традыцыйнай беларускай сям'і з'яўлялася жаданай і чаканай з'явай. У народнай памяці захоўвалася і перадавалася вялікая колькасць павер'яў і абрадаў, з дапамогай якіх не толькі прадказвалі пол дзіцяці, але і гарантавалі цяжарнай жанчыне нараджэнне сына. Уся радзінная абраднасць і

далейшая сацыялізацыя хлопчыка ў сям’і і ў грамадстве былі накіраваны на тое, каб ён вырас добрым гаспадаром, галавою сям’і і здольным працаўніком.

ЛІТАРАТУРА

1. Довнар-Запольский, М. В. Очерки обычного семейственного права крестьян Минской губ. / М. В. Довнар-Запольский. – Москва : Типо-лит К. О. Александрова, 1897. – 79 с.
2. Дубянецкі Э. С. Культуралогія: Энцыкл. давед. / Э. С. Дубянецкі; Маст. А. А. Глекаў. – Мінск : Беларуская энцыклапедыя, 2003. – 384 с.
3. Киркор, А. Г. Этнографический взгляд на Виленскую губернию // Этнографический сборник – Санкт-Петербург : Типография Эдуарда Праца, 1858. – Вып. 3. – С. 115–276.
4. Никифоровский, Н. Я. Очерки простонародного житья-бытья в Витебской Белоруссии и описание предметов обиходности / составил Н. Я. Никифоровский. – Витебск : Губернская типография, 1895. – 552 с.
5. Никифоровский, Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах собрал в Витебской Белоруссии Н. Я. Никифоровский, действительный член Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии и действительный член Витебского губернского статистического комитета / Н. Я. Никифоровский. – Витебск : Губернская Типо-Литография, 1897. – 307 с.
6. Онуфриев, М. Детские игры у белоруссов. Село Хоново Быховского уезда // Могилевская старина / редактор Е. Р. Романов. – Могилев : Типография губернского правления, 1903. – Вып. 3. – С. 88–94.
7. Романов, Е. Р. Белорусский сборник : в 9 т. / Е. Р. Романов. – Вильна : Типография А. Г. Сыркина, 1912. – Т. 8 : Быт белоруса. – 601 с.
8. Сербов, И. А. Белоруссы-сакуны. Краткий этнографический очерк / И. А. Сербов. – Петроград : Типография Императорской Академии наук, 1915. – 180 с.
9. Сержпутоўскі, А. К. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў / Прадм. У. К. Касько; Маст. В. Р. Мішчанка – Мінск. : Універсітэцкае, 1998. – 301 с.
10. Цебриков, М. М. Смоленская губерния / М. М. Цебриков. – Санкт-Петербург : Типография Департамента Генерального штаба, 1862. – 404 с.
11. Шейн, П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края: в 3 т. / П. В. Шейн. – Санкт-Петербург : Типография Императорской Академии наук, 1902. – Т.3 : Описание жилища, одежды, пищи, занятий; препровождение времени, игры верования, обычное право; чародейство, колдовство, знахарство, лечение болезней, средства от напастей, поверья, суеверья, приметы и т. д. – 535 с.
12. Federowski, M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1891 przez Michała Federowskiego w 3 t. / M. Federowski. – Kraków, 1897. – Т.1 : Wiara, wierzenia i przesady z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki. – 509 s.

Поповкина Г. С. (Российская Федерация, г. Владивосток)

КОЛДУНЫ И ЗНАХАРИ У ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН Проблемы типологизации

Изучение магических практик колдунов, знахарей и прочих «знающих» среди восточных славян получило особенно широкое распространение на территории бывшего СНГ более десяти лет назад. Однако до сих пор ученые не пришли к единому мнению относительно того, к какой категории отнести того или иного специалиста в области магии. У белорусов, например, широкое распространение имела вера в колдовство, «т. е. вера в то, что есть люди, которые

могут принести несчастье другому человеку или животным. Считали, что посредством колдовства можно вызвать хронические, преходящие или смертные болезни, падеж скота, гибель урожая и т. д. Колдунами обычно считали людей замкнутых, ведущих уединенный образ жизни. Часто странности в одежде, походке, внешние уродства служили поводом для обвинения человека в колдовстве. Верили, что можно причинить человеку зло и посредством дурного глаза, т. е. «сглаза». Хотя нередко функции колдуна сочетались с функциями знахаря-врачевателя, однако между ними, согласно народным верованиям, были и различия. Существовало представление, что колдун прежде всего – человек, который znalся с нечистой силой, т. е. продавал черту душу. В быту их обычно называли «ведзьмарами, «ведзьмаками, «ведзьмами"... В отличие от колдуна знахарь не отрекался от Бога. Подтверждением тому служили молитвы, кресты, святая вода, применявшиеся знахарями в практике в сочетании с еще более древними приемами магии» [3, с. 446]. Однако исследователь белорусской народной медицины Л. И. Минько пишет, что «представляет интерес и вопрос об отношении трудового народа к знахарям и колдунам в дореволюционной Белоруссии. Отношение это было двойственным. С одной стороны, народ не всегда верил им, нередко боялся их; с другой стороны, отсутствие квалифицированной медицинской помощи вынуждало обращаться к знахарям и колдунам» [9, с. 4].

Не проведено различие между колдунами и знахарями и в фундаментальном труде «Украинцы» серии «Народы и культуры», причем отмечается, что данная ситуация характерна и для других народов: «У украинцев, как и у других народов, широко бытовали представления об отрицательном воздействии на здоровье людей колдунов, знахарей и ведьм, которые, состоя в союзе с «нечистым», могли «наслать» на человека любую болезнь. Прежде всего это касалось наиболее распространенной на Украине группы заболеваний, получивших названия вроки (уроки) и пристриг (сглаз). Причиной их считали характер, действия знахарей, взгляд недоброго человека. Верили, что знахари могли «наслать» болезнь от зависти...»[12, с. 450].

Украинцы чаще различали ведьм как преимущественно приносящих вред, но некоторые из ведьм, по народным воззрениям, способны и исправить его [13, с. 404; с. 430–497].

В настоящее время, по большому счету, каждый ученый может самостоятельно определить собственные критерии оценки деятельности «знающего» с целью дальнейшей типологизации. По нашим наблюдениям, можно выделить несколько подходов в решении этого вопроса.

Первый – разделение «знающих» по степени их магической силы. В этом случае колдуны – наиболее сильные в магическом отношении «специалисты», ведуны – средние, а знахари – наиболее слабые. Однако не совсем понятно, каким образом можно измерить «силу» мага. Сторонники данного подхода отмечают, что колдуны обращаются к вредоносным практикам, которые требуют большего умения и «силы». Знахари же, как более слабые в магическом отношении специалисты лечат не все болезни, да и вред, нанесенный колдуном, исправить не могут. Но нередко исследователи отмечают, что и колдуны способны лечить, а

знахари – нейтрализовать нанесенный колдуном вред [8, с. 92]. Встречаются и упоминания о том, что более сильные «знающие» могут лечить и «портить», а слабые – только «портить» [14, с. 117–118]. Таким образом, возможность совершать тот или иной обряд зависит лишь от способностей самого «знающего».

В основу второго подхода положены представления об излечиваемых болезнях, направленности магических действий (на зло, любовная магия, лечение и т. п.) и «силах», к которым апеллирует «знающий» (Бог, «демонические» силы и пр.). Так, например, знахари занимаются врачеванием, в своих обрядах обращаются к Богу, отрицательно относятся к черной магии. Ведуны в основном занимаются любовной магией и кроме божественных сил обращаются к помощи противоположной, демонической стороны. Колдуны преимущественно делают «на зло», хотя могут, например, и лечить.

Третий подход базируется на этических составляющих магических практик и делит всех знающих на колдунов (вредоносная магия) и знахарей (лечение, делание добра).

Обратим внимание, что специалисты в области магии среди членов сообщества получали неоднозначную оценку, порой, независимо от «положительной» или «отрицательной» направленности их действий. Среди простых людей необычные способности и умения знахарей и колдунов всегда вызывали смешанные чувства почтения и страха, уважения и неприязни. В трудную минуту за помощью обращались к лекарям, признавали их искусство, пользовались их услугами. Но таинственные умения приносили и неприятности их обладателям. История знает много примеров, когда виновниками различных невзгод народ считал знахарей и колдунов и жестоко расправлялся с ними.

Причины особого отношения к знахарям-лекарям можно найти, как нам кажется, в традиционных представлениях о болезнях. Известно, что в мифологическом сознании древних болезнь персонифицировалась и представлялась в образе живого существа: девиц-лихорадок, некоторых животных (мышей, лягушек, змей) и т. д. [5, с. 271; 4, с. 19]; данные представления отразились и в текстах заговоров для лечения болезней, что отмечала в своей работе А. М. Астахова: «Источником художественных образов многих заговоров, в которых речь идет о болезнях и явлениях душевного порядка (любовь, тоска и т. п.), являются с одной стороны, анимистические представления... с другой стороны – понимание физического и душевного состояния как чего-то вещественного, материального... С развитием антропоморфных и зооморфных представлений болезнь принимала более отчетливые персонифицированные формы, являясь то в образе человека, в большинстве случаев женщины, то в виде животного» [2, с. 1–4]. А. Т. Агапкина, рассматривая роль эпитета в белорусских лечебных заговорах, приходит к сходному выводу: «В белорусских лечебных заговорах проявляется тенденция к персонификации болезни, мифопоэтическое представление о болезни как о живом существе, обладающем отдельными чертами материального облика. Аморфность и дискретность образа болезни вполне соответствует восточнославянской мифологической системе: как известно, облик многих ее персонажей намечен лишь отдельными мазками» [1, с. 325].

Для изгнания недуга из организма больного был необходим контакт с болезнью-существом и миром, из которого эта болезнь происходит. Очевидно, лекари, по роду своей деятельности имевшие частый контакт с миром болезней, воспринимались окружающими как представители одновременно мистического, «чужого», не подвластного созерцанию, и обычного человеческого «своего» мира. Двойственность положения знахаря обусловила двойственное отношение к нему окружающих.

Кроме того, по воззрениям знахарей, магические слова и действия могли утрачивать свою чудодейственную силу при передаче их посторонним (РФА. Информация Г. В. Булатовой, Л. М. Суницкой.), вследствие чего стремление «знающих» хранить свои знания в тайне стало одной из их характерных черт. По-видимому, скрытность повлекла негативное отношение к ним окружающих, в то же время проявления некоторой отчужденности, а порой и враждебности, общества вынуждало «знающих» к еще большей замкнутости, стремлению не выставлять свое мастерство напоказ. Кроме того, известно, по-видимому, не обоснованное, отрицательное отношение православной Церкви к занятиям магией [10, с. 62–72].

Вследствие отмеченных причин случаи расправы с подозреваемыми в магических способностях продолжаются и в настоящее время. По словам наших информантов, акты враждебности к народным лекарям имели место и в прошлом и совсем недавно. Так, около 1950 г. в п. Лифудзин Приморского края группа крестьян выкрутила пальцы Степаниде Аникеевне Перельгиной. Эта женщина умела «править спины, животы», «чувствовала руками, где болит», но защитит себя от нападения не смогла. В марте 2002 г. Федосью Федоровну Ефимову (дочь С. А. Перельгиной) побила камнями соседка, считающая ее колдуньей, которая силой своего волшебства привлекает к себе людей с целью обогащения (РФА. Информация Ф. Ф. Ефимовой).

Современная ситуация в отношении односельчан к знахарям также остается двойственной. Нередко необычные способности знахарей вызывают опасливое и даже враждебное отношение со стороны соседей: «Хоть я почти всем здесь помогала... бабушку мою звали бабкой, а меня – колдовка; если дожди или засуха, неурожай – я виновата... На огород даже венки с кладбища подкинули» (РФА. Информация Г. В. Булатовой). Отметим, что в традиционных представлениях предметы, доставленные с кладбища, способны навлечь беды на того, кому они принесены.

Возможно, занятия магией, контакты с неизвестным, непонятым обуславливают опасливое и даже враждебное отношение ко всем «знающим».

В процессе изучения магических практик у русских, белорусов и украинцев дальневосточного региона России мы обратили внимание на одну немаловажную деталь: довольно затруднительно определить, к какому типу отнести того или иного «специалиста». Среди наших информантов часто повторялась формула: если делает «на добро» (например, лечит), обращается к Богу – значит, знахарь, если «делает на зло» – колдун.

По традиционным представлениям, главное отличие знахаря от колдуна состоит в том, что деятельность колдуна в основном направлена на вред человеку

(порчи, и т. п.), а знахаря – на добро. Однако отметим, что представления о добре и зле, в данном случае, достаточно размыты. Под злом обычно понимаются действия, наносящие ущерб жизненным силам человека или домашнего скота, нарушающие его «судьбу» («приворот», «отворот», несчастные случаи и т. п.). Добро же представляется знахарям как исправление и восполнение жизненных сил, «судьбы», и т. п. Тем не менее, фактически только этические нормы определяют различие колдовства и знахарства, поскольку их навыки, используемые приемы и особенности магического восприятия мира различаются несущественно. Так, известно, что лекарь может не только помочь, но и наказать обидевшего его человека [7, с. 37], а лица, неодобительно называемые колдунами или ведьмами, способны и лечить: «В их деревне была колдунья, ведьмака (приблизительно 1930–1940 гг., Пензенская обл., с. Наскафтым – Г. П.) – ее все боялись. Она жила на отшибе, одна... Говорили, что она испортить может... Моя бабушка к ней носила своего сына от золотухи лечить» (РФА. Информация Н. Б. Савиновой). Люди, обладающие некими сверхъестественными способностями, могут направлять их как на добро, так и во вред.

Однако и «добро» в исполнении знахарей может иметь весьма специфичную окраску. Так, «возврат» мужа в семью, с точки зрения знахаря, – благое дело, так как восстанавливает нарушенную целостность семьи. Но если посмотреть на это действие с точки зрения, например, православной Церкви, то налицо нарушение свободы воли человека (в данном случае – возвращаемого в семью мужчины). Также необходимо учитывать, что вряд ли человек, делающий «порчу» или иной вред, будет открыто говорить об этом исследователю.

Как видим, колдуны способны лечить, знахари – насылать болезнь и бороться с болезнями, насланными колдуном, поэтому разделение знахарь/колдун не представляется возможным увязывать с их магической силой, о чем мы говорили выше, или исключительно этической направленностью их действий. Кроме того, в описании исследователями магических ритуалов «знающих» нельзя не обратить внимание на этическую компоненту магических практик.

Принимая во внимание двойственное отношение окружающих к «знающим» и имеющиеся сведения об их возможностях, мы можем предположить, что, по-видимому, градация хороший / плохой лежит вне таких составляющих магического обряда как сила, направленность действия («положительная» или «отрицательная»). В разделении колдун / знахарь более важную роль играет отношение окружающих к ритуальным специалистам. Колдуна боятся больше, чем знахаря, иначе говоря, если магическую деятельность человека оценивают отрицательно, то называют его колдуном, если положительно – знахарем. И тогда мы можем сказать, что колдун – тот, кого боятся больше, чем знахаря.

Поскольку один и тот же «знающий» может как лечить, так и наносить вред, единственным фактором, определяющим возможность применения того или иного магического действия, является, по сути, самоопределение колдуна или знахаря. Нередко христианские ценности являются ориентиром для самого «знающего», который вредоносные действия, «связь с нечистой силой» расценивает как колдовство. Если человек понимает, что он ставит себя вне христианской морали, то

такой человек чаще всего называет себя колдуном. Если же он стремится придерживаться нравственных норм христианства, то он называет себя знахарем.

Об одном и том же «знающем» у односельчан может быть мнение и как о колдуне, и как о знахаре, что показывают и наши полевые исследования. Этой же точки зрения придерживаются и другие авторы: «Отличие знахарей от портунов происходит не только по линии сильный / слабый колдун, многое зависит и от точки зрения рассказчика. Об одном и том же человеке можно записать разные, порой прямо противоположные суждения» [14, с. 118].

Таким образом, проблема четкой дифференциации «знающих» остается и, видимо, найти ее однозначное решение пока не удастся. Однако ясно видно, что в основе определения колдовство / знахарство должна быть этическая составляющая, которая обладает некоторой подвижностью – знаток магических действий для разных людей может быть и «злым» колдуном и «добрым» знахарем: «...само это разделение – на злых колдунов и добрых знахарей – в большей степени существует в сознании далёких от традиционной культуры современных городских жителей. Сами же носители традиции, напротив, обычно не проводят такого различия. Это деление вполне искусственно: что на пользу одному – то на вред другому» [6, с. 8]. Исследователю необходимо учитывать эту особенность при сборе материала и в проведении анализа данного феномена.

ЛИТЕРАТУРА

1. Агапкина Т. А. Эпитет в белорусских лечебных заговорах: функции и семантика // Признаковое пространство культуры. – М.: «Индрик», 2002.
2. Астахова А. М. Художественный образ и мировоззренческий элемент в заговорах. – М.: 1964.
3. Белорусы. – М.: Наука, 1998.
4. Дмитриева С. И. Народная медицина и врачебная практика (мировоззренческий аспект) // Русские народные традиции и современность. – М.: Наука, 1995.
5. Ефименко С. Из «Материалов по этнографии русского населения Архангельской губернии» // Русское колдовство, ведовство, знахарство. – СПб.: Виан, Литера. 1997.
6. Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере / Под ред. А. Б. Мороза – М. : ФОРУМ; Неолит, 2012.
7. Ильина И. В. Традиционная медицинская культура народов Европейского Северо-Востока (к. XIX – XX вв.). – Сыктывкар, 2008.
8. Мазалова Н. Е. Личность русского «знающего»: этнографические аспекты исследования. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2011.
9. Минько Л. И. Знахарство. – Минск, 1971.
10. Поповкина Г. С., Поповкин А. В. «Православное» знахарство и Церковь: проблема отношений // Религиоведение, 2010, № 3.
11. РФА – рукописный фонд автора.
12. Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – Кипв: Лыбідь, 1991.
13. Украинцы. – М.: Наука, 2000.
14. Христофорова О. Б. Колдуны и жертвы: антропология колдовства в современной России. М.: ОГИ РГГУ, 2010.

УЗАЕМАДЗЕЯННЕ СЛАВЯНСКІХ ТРАДЫЦЫЙ У ЖАНОЧЫМ КАСЦЮМЕ БЕЛАРУСАЎ

Сёння ў глабальным поліэтнічным свеце дзякуючы развіццю новых інфармацыйных тэхналогій, адкрытасці да кантактаў, гатоўнасці падзяліцца асабістымі культурнымі дасягненнямі, каштоўнасцямі, адбываецца актыўны працэс узаемадзеяння культур паміж рознымі народамі, абмен культурнымі дасягненнямі у тым ліку і ў касцюме, распаўсюджанне ўзораў касцюма не толькі сярод суседніх, але і далніх народаў. Непазбежнае і інтэнсіўнае ўзаемадзеянне культур, якое адбываецца сёння паміж рознымі народамі, вядзе як да кансалідацыі, інтэграцыі, супрацоўніцтва (часам і ўзнікнення новых культурных супольнасцяў на аснове цеснага ўзаемадзеяння), так і да канфрантацыі і сутыкнення. Глабалізацыя мае небяспечную тэндэнцыю, звязаную са спажываннем чужых каштоўнасцей, якія не заўсёды адпавядаюць нам і, разбураючы нацыянальную самабытнасць і культуру, вядуць да страты культурных адрозненняў і асабістай ідэнтычнасці. Гэта робіць праблему вывучэння «свайей» і «чужой» культуры (і касцюма у прыватнасці) актуальнай не толькі ў тэарэтычным, але і ў сацыяльным значэнні. Найбольшай прыгажосцю, разнастайнасцю элементаў касцюма быў жаночы касцюм. У ім асобым рэгіянальным каларытам вылучаліся галаўныя ўборы. Усе элементы касцюма ў той час адлюстроўвалі нацыянальную спецыфіку, сацыяльныя, узроставыя, класавыя адрозненні іх носбітаў.

Прадметам аналізу з'яўляюцца працэсы ўзаемадзеяння і ўзаемаўплыву ў матэрыяльнай культуры народаў Беларусі у XIX– першай палове XX ст. на прыкладзе, галоўным чынам, традыцыйнага касцюма пераважаючага па колькасці беларускага насельніцтва. Вядомыя рускія этнолагі Г. С.Маслава у раздзеле «Народная одежда русских, украинцев, белорусов в XIX – начале XX века» [3], С. А.Токараў у «Этнографии народов СССР» [5] адзначалі шматлікія факты ўзаемаўплыву ў адзенні славянскіх народаў і ўплыў на іх адзенне ўсходніх народаў, звязаных з імі гістарычна. У якасці прыкладу С. А.Токаравым прыводзіцца факт пераходу славянскіх народаў да больш зручнага ў халодным клімаце двуботнага адзення пад уплывам узораў усходніх качавых плямёнаў. Ускосна гэты факт пацвярджаюць назвы адзення, узятыя з мангольскай, татарскай моў (тулуп, халат, даха, шуба, армяк і інш.) [5, с. 154].

Ва ўзаемадзеянні культур славянскіх народаў, якія маюць шмат падабенства ў матэрыяльнай і духоўнай культуры, з аднаго боку, адбываецца узаемнае засваенне элементаў культуры, якое вядзе да інтэграцыі, з другога, – узмацняецца этнічная самасвядомасць і імкненне да замацавання этнічнай спецыфікі. Дзякуючы выкарыстанню прынцыпа гістарызма і параўнальнага аналізу, які, па словах Н. І. Гаген-Торн, з'яўляецца ключом, з дапамогай якога можна адкрыць мінулае [1, с. 194], ацаніць тое, што адбываецца сёння і будзе адбывацца ў будучым, намі праводзіўся аналіз вывучаемага аб'екта – традыцыйнага жаночага беларускага касцюма і касцюма іншых народаў Беларусі (пераважна

ўсходнеславянскіх) з мэтай устанаўлення яго канкрэтнага стану як выніку міжкультурнага ўзаемадзеяння.

Важнейшымі фактарамі ўзаемаўплываў у касцюме славянскіх народаў выступалі: агульнасць гістарычных каранёў носьбітаў земляробчай культуры, светаўспрыняцця, маральных арыенціраў, менталітэтаў, сумеснае жыццё, цеснае працоўнае ўзаемадзеянне, пакланенне адным і тым жа старажытным культам сіл прыроды. У іх склаліся і агульныя сяміятычныя функцыі адзення, для вытворчасці якога выкарыстоўваліся валокны расліннага і жывёльнага паходжання (каноплі, лён, шэрсць і скуры хатніх і дзікіх жывёл (авечак, цялят, лісіц, баброў, выдраў і г. д.), для абутку (лапці, боты, боцікі) – лыка, скуры жывёл і інш.). Кансалідацыя многіх з’яў культур, у тым ліку і адзення, якое мела падабенства ў гэтых народаў, адбывалася у працэсе ўтварэння старажытнай усходне-славянскай народнасці. З распадам старажытнарускай дзяржавы і фарміравання як асобных этнічных адзінак беларускай, украінскай і рускай народнасцяў, ішло фарміраванне этнічнай спецыфікі адзення, якое набыло найвышэйшага росквіту і нацыянальнай адметнасці ў часы фарміравання нацыі. Агульнаславянскія асаблівасці адзення паступова знікаюць. Толькі асобныя з іх, якія ўваходзяць у комплексы, застаюцца надоўга. У другой палове XIX ст. развіццё капіталізму, вытворчасці фабрычных тканін, нітак, упрыгажэнняў, рост адыходніцтва мужчынскага насельніцтва беларускіх губерняў і г. д. спрыялі нівеліроўцы нацыянальных асаблівасцей адзення і узрастанню ўздзеяння на народны касцюм гарадскога.

Наяўнасць агульных рысаў ў касцюме славянскіх народаў дазволіла захаваць сваю этнічную значнасць на падставе агульнага гістарычнага лёсу, прасторы, павагі адзін да данаго. На сучасным этапе наглядаецца актывізацыя этнакультурнай свядомасці, дзякуючы фестывалям, выставам народнага касцюма. Народны касцюм пры гэтым выступае звязуючым звяном культуры розных гістарычных эпох, трансліруе традыцыі і каштоўнасці, выступае спосабам ідэнтыфікацыі чалавека з этнічнай культурай.

Народнае адзенне стагоддзямі захоўвала свае нацыянальныя формы: спосабы вырабу і апрацоўкі матэрыялу, каларыстыку і арнаментыку, спосабы нашэння, прыёмы дэкору і інш., што дае магчымасць больш глыбокага вывучэння касцюма як важнейшага элемента матэрыяльнай культуры. Касцюм беларусаў меў свае своеасаблівасці яшчэ ў пачатку XX ст. Сацыякультурная адаптацыя этнасаў, сумесна пражываючых на тэрыторыі Беларусі, прывяла да ўзаемапранікнення элементаў рускага, украінскага і беларускага касцюмаў, якое прасочваецца і ў спосабах апрацоўкі матэрыялу, і ў афармленні асобных частак, і ва ўпрыгажэннях, а таксама ў вышыўцы і ткацтве. Даследаванне паказала, што на руска-беларускім, беларуска-украінскім памежжы адзенне насельніцтва мела аднакі беларускага касцюма, хаця і дапаўнялася элементамі рускага, а на поўдні – украінскага касцюма.

Архаічныя элементы ў жаночым касцюме беларусаў найбольш збергаліся на Палессі, дзе мясцовыя традыцыі акумулявалі ў сабе элементы многіх культур, як усходнеславянскіх, так і іншых народаў, з якімі адбываліся ў той час інтэнсіўныя ўзаемакантакты і ўзаемаўплывы яшчэ ў старажытнаславянскую эпоху [4, с. 109].

Этнаграфічныя даследаванні матэрыяльнай і духоўнай культуры насельніцтва Палесся сведчаць аб поліэтнічным шматслойным характары яго культуры, які заўважальны і ў адзенні. Адным са старажытных элементаў жаночага адзення беларусаў, як і іншых славянскіх народаў, была панёва, якая ўзгадваецца ў крыніцах XV–XVI стст. Б. А. Куфцін разглядаў яе як сваеасаблівы сацыякод, які сродкамі сяміятычнай сістэмы (вышыты ці тканы арнамент) перадаваў інфармацыю з мінулага ў будучае [2].

У украінцаў, рускіх, як і ў беларусаў, асновай жаночага касцюма была доўгая сарочка (кашуля, рубашка) ў паўсядзённым варыянце з грубога палатна і складалася звычайна з 2-х частак: «станіны» з больш тонкага палатна і «падточкі» – з грубога. Святочныя сарочкі шыліся звычайна без падточкі доўгімі дадольнымі, «сцэльнымі»). Больш заможныя сялянкі стараліся мець святочныя прыгожа вышытыя сарочкі з тонкага кужэльнага палатна. Крой сарочак быў падобны ва ўсіх усходнеславянскіх народаў: тунікападобныя, з палікамі-«устаўкамі», на гестцы. Ва ўсходніх раёнах Украіны былі распаўсюджаны сарочкі без каўняра, у заходніх з каўняром, часцей адкладным, якая часам называлася «польскай». Гэта назва стасуецца з меркаваннем многіх этнографіў XX ст. аб тым, што наяўнасць сарочкі з адкладным каўняром у рускіх, украінцаў і беларусаў звязана з польскім уплывам і мела пашырэнне ў палякаў.

Адметнай асаблівасцю сарочкі беларусаў Палесся быў звычай ўпрыгожвання падола сарочкі вышыўкай, якая выглядала з-пад спадніцы. Тут нельга не заўважыць агульныя рысы з сарочкай украінцаў, якая таксама была відна з-пад «плахты». Эвалюцыяй панёвы была спадніца, у тым ліку і шарсцяны андарак.

На працягу стагоддзяў у Беларусі адбываліся інтэнсіўныя ўзаемаўплывы не толькі з рускімі, украінцамі, палякамі, але і татарамі, яўрэямі і іншымі народамі, што знайшло адбітак і ў адзенні. Важнейшым фактарам узаемадзеяння з рускімі, украінцамі з'яўляюцца агульныя ўсходнеславянскія карані, сумеснае жыццё ў рамках адной дзяржавы, адзіны геаграфічны асяродак, які абумовіў земляробчы характар працы, цеснае працоўнае жыццё, сумясцімасць менталітэтаў, маральных арыенціраў, наяўнасць хрысціянскіх сімвалаў і інш. Успрымаліся тыя элементы касцюма, якія мелі практычны сэнс: былі больш зручнымі, прыгожымі. Узаемаўплывы, якія адбываліся на працягу многіх стагоддзяў, адлюстраваліся ў адзіных сяміятычных функцыях адзення розных народаў Беларусі. Сувязі касцюма беларусаў з рознымі народамі (пераважна ўсходнеславянскімі) адбіліся не толькі ў асобных дэталях адзення, але і ў тэрміналогіі.

Адным з важных паказчыкаў падабенства і адрозненняў прадметаў касцюма ў народаў з'яўляецца крой адзення. Яшчэ ў пачатку XX ст. самым распаўсюджаным элементам касцюма славянскіх народаў была сарочка. З глыбокай старажытнасці ў касцюме многіх народаў свету выкарыстоўваўся тунікападобны крой сарочак, калі два палотнішча тканіны, перагнутыя ўпоперак і сшытыя паміж сабой, складалі стан сарочкі з чатырма швамі: па сярэдзіне спіны і грудзях і два – па баках. Характэрнымі былі адзіныя прынцыпы афармлення ворату, рукавоў, падола. У беларусаў афармленне вората сарочкі мела некалькі варыянтаў: з круглым выразам, разрэзаным пасярэдзіне, у мужчынскіх сарочках

памежных раёнаў з Расіяй сусутракаўся выраз збоку (касаваротка), характэрная для рускай культуры. Меліся лакальныя варыянты ўпрыгожвання сарочак. Традыцыйныя сарочки да пачатку XX ст. захоўвалі сваю аснову.

Колер адзення быў сімвалам нацыянальнай і рэлігійнай прыналежнасці. Ён быў ідэнтыфікатарам гендэрных характарыстык. Існавалі рэгіянальныя асаблівасці расфарбоўкі і ўзораў тканін, колькасці, спосабаў нашэння асобных дэталей адзення. Узаемаўплыў бачны ва ўпрыгажэннях касцюма, аднолькавых спосабах нашэння асобных відаў адзення і г. д. што, на наш погляд, звязана найперш са зручнасцю, эстэтычнай каштоўнасцю. Асобныя элементы адзення не мелі шырокага пашырэння і мелі адзінкавае бытаванне.

Утылітарная мэтазгоднасць асобных традыцыйных элементаў адзення захоўваецца ў славянскіх народаў і сёння ў сельскай мясцовасці. Пераважна як рабочы варыянт адзення тут маюць распаўсюджанне такія дэталі старажытнага касцюма беларусаў, як кажухі і паўкажухі, валенкі, шапкі-вушанкі, цёплыя ватныя курткі-«куфайкі», шарсцяныя панчохі з высокімі галяншчамі, фартухі і спосабы павязвання хустак. Аналіз развіцця народнага касцюма беларусаў, рускіх, украінцаў у сучасны перыяд набывае новыя функцыі: стабілізацыі, ідэнтыфікацыі чалавека, утрымліваюць элементы ўніверсальнага комплексу пры зберажэнні формы адзінкавых вырабаў і іх ўнікальнасці. Менавіта сродкамі сіміятычнай сістэмы у касцюме акумуляіруецца і трансфарміруецца сацыякультурны вопыт. Яго змест вызначаюць шматлікія функцыі, светапогляд і светаўспрыняцце, лад жыцця народа. У касцюме адбіліся падзеі этнічнай гісторыі, этнакультурныя нормы і міжэтнічныя кантакты, жыццёвыя перавагі, экалагічная адпаведнасць.

Неабходнасць узаемадзеяння расла з патокам мігрантаў. Базай для збліжэння і ўзаемадзеяння паслужылі аднатыпныя формы гаспадарання, якія склаліся пад уплывам прыроднага асяроддзя і кліматычных умоў, пастаянныя кантакты на сумежных тэрыторыях пражывання, дзе гаспадарыла талерантнасць, цярпімасць да іншых культур, якія ўзмацнялі і міжнацыянальныя шлюбы. Пры ўзаемадзеянні культур пераважала тэндэнцыя, калі кожны з бакоў захоўваў сваю культуру, якая магла стаць і элементам рэгіянальнай. Разам з тым зберагаюцца элементы асабістай ідэнтычнасці, якая праяўляецца ў захаванні асобных нацыянальных элементаў культуры. Сучасная колеравая сімволіка касцюма набывае новыя, абумоўленыя ўзаемапранікненнем культур, адценні і значэнні пры страце старых, якія склаліся гістарычна, і, нягледзячы на павышэнне нацыянальнай самасвядомасці, усё больш набывае інтэрнацыянальны характар. Тым не менш, кожная нацыя сродкамі касцюма выражае свае светапоглядавыя пазіцыі і свае адносіны да колеру ў касцюме, сваё асаблівае разуменне колеру, формы, тканіны касцюма, што ўвашло ў самасвядомасць нацыі. Так, белы колер адзення беларусаў цесна звязаны з матэрыялізацыяй Боскага Святла, а чырвоны – пэўныя якасці Бога, якія выражаюцца сродкамі колеру (напрыклад, агонь). У касцюме прывілеяванага саслоўя колер быў строга рэгламентаваны і саслоўна і сацыяльна. Трэба адзначыць, што колеравы строй касцюма беларусаў характарызуецца сістэмай традыцыйных сэнсавых значэнняў колеру ў касцюме, якія перадаваліся з пакалення ў пакаленне.

На сучасным этапе актывізацыі працэсаў глабалізацыі, узмацнення ўзаемаўплыву колеравых кодаў касцюмных форм іншых народаў, адбываецца распаўсюджанне пэўных колеравых традыцый. Колер у касцюме ўспрымаецца як элемент стылю, непасрэдна звязанага з культурай грамадства. Сёння, з аднаго боку, згладжваецца нацыянальная спецыфіка касцюмных формаў, калі колер яго фактычна страціў адзнаку нацыянальнай прыналежнасці, з другога, – побач з інтэграцыйнымі працэсамі ў каляровым успрыняцці касцюма адбываецца адваротная тэндэнцыя барацьбы за захаванне нацыянальнай ідэнтычнасці (узнікненне каляровай этна-культуры), зніжаецца тэндэнцыя знакавага сэнсавага значэння колеру пэўнай сацыяльнай групы, узрастае функцыянальнасць.

Структуру касцюма складаюць: матэрыял, канструкцыя, крой, арнаментыка і каларыстыка, якія маюць нацыянальную сімволіку. У розных народаў існуюць адзнакі знешняга падабенства ў касцюме (склад, канструкцыя, форма, сілуэт), звязаныя з працэсамі дыфузіі (запозычвання) тых або іншых культурных норм, узнікненнем новых. Аднай з важнейшых праблем сёння з’яўляецца страта гармоніі ў колеры касцюма, яго аднастайнасць, што не дазваляе паўнацэнна выразіць сябе, пазбаўляе не толькі паўнацэнных зносін з акружэннем, але і адчування чалавекам колеравага вобраза касцюма, яго нацыянальнай адметнасці. Вядома, што каларыстыка касцюма, якая ўплывае на успрыняцце чалавека ў цэлым, вызвае ў кожнага эстэтычныя перажыванні. Колер важны не толькі ў асобных касцюмных складаючых. Але і як сістэма ўспрыняцця паліхраміі жыцця. Сёння, ва ўмовах сусветных працэсаў глабалізацыі і інтэграцыі, адзначаецца тэндэнцыя успрыняцця колеру касцюма ў якасці сімвала грамадскіх працэсаў па меры развіцця соцыуму.

Прыкладам узаемадзеяння касцюма рускіх і беларусаў можа служыць «беларускі» сарафанны комплекс касцюма, які займаў цэнтральную і заходнюю частку Смаленшчыны, якая да пачатку ХХ ст. уваходзіла ў склад Беларусі (Краснінскі, Духаўшчынскі, Смаленскі, Парэцкі, Раслаўльскі паветы і часткова – Вельскі, Дарагабужскі, Ельнінскі). Ён захоўваецца ў ліку іншых экспанатаў у Смаленску (са збораў М. К. Ценішавай). Як адзначала руская даследчыца Л. Козікава, у адрозненне ад сапраўднага рускага сарафанага комплексу – касакліннага трапецападобнага (з расшыраючыміся клінамі кнізу) паўночнай-усходняй часткі губерніі, «беларускі» меў калакалападобны выгляд, у якім два пярэднія прамыя палотнішчы збіраліся высока на грудзях пад планку, ці змацоўваліся палоскай-нашыўкай тканіны, а бакавыя і заднія моцна прыборваліся крыху вышэй таліі пад вузкі (10–12 см) ліф, які пераходзіў у маленьку спінку «вілачку» і вузкія ляжкі. Мясцовая назва яго «саян» ці «сарахван». У спалучэнні з белай вышытай сарочкай і наметкай ён выглядаў вельмі прыгожа і святочна. Шыўся такі сарафан у летнім варыянце з ільняной («парцяной») ці баваўнянай тканіны, у зімовым – з шарцяной («суконнай») з 5–6 палотнішчаў фарбаванай аднатоннай (бардовыя, чырвоныя, вышнёвыя, зялёныя) ці каляровай тканіны («рабыя», «цвецікамі», «у іскру», «у косары»). Бытаваў ён да 1930-х гг. Гэта тлумачылася яго зручнасцю, практычнасцю, універсальнасцю.

На тэрыторыі беларускай (у сярэдняй і паўднёвай частцы) Смаленшчыны ў гэты час бытаваў і комплекс са спадніцай–андарак з 5 палотнішчаў

даматканіны (дамінаваў чырвоны колер), сабраных ў дробныя складкі пад пояс–абшэўку. У летнім варыянце яны шліся з ільняной, у зімнім – з шарсцяной тканіны. На памежжы з цяперашняй Магілёўскай вобласцю (Раслаўльскі раён) андарак з прышытым ліфам-кабатам меў назву «панёва з кабатам», калі спадніца была клятчатая. Цікава, што ў Чавускім і некаторых іншых паветах Магілёўскай губерні андарак з прышытым кабатам (жылетка), які бытаваў ў большасці вёсак, з больш лёгкай (часцей пакупной) тканіны называўся «кабат». (гл. фота). Хаця найбольш шырока тут распаўсюджаны тут быў комплекс з андарак без жылеткі.



Комплекс святочны з кабатам (спадніца з прышыўным ліфам тыпу сарафана), в. Аўхімкі Чавускага раёна Магілёўскай вобл.

Пачатак XX ст. З калекцыі аўтара

Сегодня в рамках национальной белорусской культуры происходят активные процессы взаимодействия культур этнических общностей в костюмных комплексах. Процесс этот динамичный и разнонаправленный. Белорусы, как свидетельствуют этнографические данные, на протяжении длительного периода сохраняли свои отличительные традиции в народном костюме, свойственные этносу, которые отражали его своеобразие и неповторимость, о чем свидетельствуют сохранившиеся образцы одежды традиционного общества в музеях и частных коллекциях. Одновременно на протяжении длительного исторического периода постепенно включали отдельные элементы костюма других народов, главным образом, восточнославянских. В свою очередь, отдельные культурные традиции в костюме белорусов заимствовали контактирующие народы, обеспечивая обогащение традиций.

ЛІТАРАТУРА

1. Гаген-Торн, Н. И. Женская одежда народов Поволжья / Н. И. Гаген-Торн. – Чебоксары, 1960. – 234 с.
2. Куфтин, Б. А. Материальная культура русской Мещеры / Б. А. Куфтин. Ч. 1: Женская одежда: рубаха, понева, сарафан. – М., 1926. – 164 с.

3. Маслова, Г. С. Народная одежда русских, украинцев и белорусов в XIX – нач. XX в. // Восточнославянский этнографический сборник. – М., 1956. Т. 31. (Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия).

4. Штейнер, І. Ф. Спрадвечнае і зменлівае: духоўная культура Мазырска-Прыпяцкага рэгіёна // Проблемы региональных исследований: задачи и перспективы / Материалы научно-практической конференции по результатам выполнения региональной программы «Полесье – 2005», Мозырь, 26 сент. 2005 г. – Мозырь, 2006, с. 107–115.

5. Токарев, с. А. Этнография народов СССР / С. А. Токарев. – МГУ, 1958. – 100 с.

Соколова А. Н. (Российская Федерация, г. Майкоп)

КУРДСКАЯ ЖЕНЩИНА В ПОЛИКУЛЬТУРНОЙ АДЫГЕЕ

Комплексное исследование этногруппы курдов, проживающих на территории Адыгеи, включает в себя и специальное изучение современной курдской женщины через сравнительный анализ ее «прообразов» в историко-этнографической литературе и мифопоэтическом сознании этноса. Актуальность исследования роли курдской женщины внутри переселенческой группы определяется как когнитивными, так и практическими задачами, направленными на раскрытие этнокультурных характеристик курдского сообщества, а также на поиск механизмов, обеспечивающих сохранение базовых норм традиционной культуры. Междисциплинарный характер исследования нацеливает на поиск инструментария, с помощью которого будут решаться сложные вопросы успешной адаптации этногруппы, ее интеграции с принимающим сообществом. Материалом статьи служат экспедиционные данные, собранные участниками научной группы Адыгейского государственного университета [1], а также этнографические работы В.Никитина, Т.Аристовой [2] и курдский фольклорный материал, переведенный на русский язык.

Курдской женщине уделяли внимание разные ученые. Многие отмечали, что курдянка никогда не носила чадры, вела себя внутри своего сообщества довольно раскованно, могла вступать в разговор с женщиной, принимать гостей в отсутствие мужа, отличалась трудолюбием и выносливостью. В. Никитин указывал, что «жена (kabani) пользуется большим авторитетом во всем, что касается внутренней жизни семьи. Это она руководит домочадцами и слугами, она во время еды распределяет порции, и без ее разрешения не садятся кушать. В отсутствие своего мужа она принимает посетителей, угощает их и свободно с ними беседует. Она не закрывает лица, как другие женщины-мусульманки» [3]. Путешественники, попадая к курдам и имея определенные стереотипы в восприятии мусульманок, обращали внимание на то, что женщина-курдянка во многом не соответствовала этим стереотипам. Тот же В. Никитин был поражен, что к имени сына могли приставить имя матери: «Женщина у курдов, бесспорно, обладает своей индивидуальностью. Не случайно, например, мать, отличаясь благородством или красотой, прибавляет свое имя к имени сына; например, именем БапириЧачан (что означает «Бапир, сын Чачана») поддерживается репутация матери» [4].

Этнографическая литература и фольклорный материал в отношении курдянок дают достаточно разноречивую информацию. С одной стороны, можно найти немало свидетельств того, что женщина в курдской общине была забита и бесправна, с другой – такое же число свидетельств о ее способностях брать на себя ответственность, управлять хозяйством, принимать решения, влиять на мужа. К примеру, известная курдская поговорка гласит: «Плохая жена хорошего мужа опаршит, а хорошая жена плохого мужа хорошим сделает». Жена считается главой дома, его стержнем: «Jinstûnamalêye!» – «Жена – ступ дома!». Однако то, что красит женщину, вовсе не украшает мужчину: «Стыдливая женщина стоит целого города, а стыдливый мужчина – козлёнка». Амбивалентность фольклора и этнической картины мира – универсальная характеристика любой культуры.

В интернет-пространстве современных курдянок характеризуют как женщин с ярко выраженными «амазонскими» чертами. Декларируется, например, что курдские женщины составляют 40 % членов Курдской рабочей партии, а в горах исторического Курдистана есть специализированные женские отряды, в которых проходят подготовку курдянки со всего мира [5]. Особым вниманием в интернете пользуются фотографии проекта Колина Делфосса (Colin Delfosse) «Амазонки КРП» («Les Amazones du РКК»). Снимки были сделаны в 2001 года на военной базе курдских женщин в Ираке [6].

Курдянки Адыгеи также владеют этой информацией, хотя большинство из них не пользуется интернетом. Значительная часть новостей распространяется по мобильной связи и на регулярных собраниях, проводимых руководством общины. Вместе с другими членами общины курдянки участвуют в мероприятиях и общественно-политических акциях в поддержку А. Оджалана, в память Зейнел Киначи, взорвавшей себя на военной церемонии в Турции в 1996 году. Обычно на мероприятиях, проходящих в здании общественной организации курдов Адыгеи (Курдском доме) женщинам отводятся первые ряды зала. На митингах и политических акциях именно женщинам доверяют (поручают) держать или нести плакаты и транспаранты. На фотографиях сайта «Курды Адыгеи» на первом плане всегда находятся женщины будь то голодовка в поддержку А. Оджалана или любое другое мероприятие [7].

«Амазонское» начало у курдянок Адыгеи проявляется в тех случаях, когда что-либо угрожает их дому или их мужчинам. В такой ситуации женщины рода и соседки, выбегая за ворота, начинают голосить, бросаться под ноги «проверяющим» или пришедшему начальству, иногда изображать припадок или необузданную истерику. В это время оставшиеся в доме люди успевают «создать среду», удовлетворяющую проверяющих.

У современных курдянок генетически заложено трудолюбие, выносливость, готовность нести на своих плечах бремя тяжелой непосильной работы. И это связано не только с тем, что вся домашняя работа, уход за скотом, обработка больших огородов выполняется преимущественно (а иногда и исключительно) женщинами, в то время как их мужья торгуют на рынке или занимаются коммерцией. Многие из женщин, наряду с огородами, продолжают заниматься рукоделием, шить постельное белье, подушки, одеяла из овечьей шерсти.

Практически в каждом курдском доме есть швейная машинка. Однако главным остается хозяйство и огородничество. Нередко курдская семья имеет по 4–5 коров с невысокой удойностью. Заменить их и купить одну хорошую удойную корову они не хотят, так как в их среде число коров считается более престижным, чем наличие одной ухоженной. На уровне мифологического сознания число коров продолжает символизировать достаток семьи.

По приезду в Адыгею многие женщины-курдянки продолжали носить традиционные головные уборы – кофи (kofi) и наряд, состоящий из нескольких юбок: нижней круговой – деря (deya), полуюбки, завязывающейся спереди – туман (tuman) и фартука, завязывающегося сзади (mezar). В таком виде курдянки сильно отличались от женщин принимающего сообщества, и вскоре не без нажима со стороны мужчин (мужей, братьев, дядей) молодые женщины переделались в европейское платье.

В курдской общине в Адыгее приняты ранние браки. Обряды обручения устраиваются для 12–13-летних девочек, а в 15–16 лет играют свадьбу. Институт замужества проходит практически каждая курдянка, в общине не бывает «старых дев». По данным Всесоюзной переписи 2010 года из 1427 женщин-курдянок старше 16-ти лет только 184 (12,8%) никогда не были замужем. В то же время брак часто не оформляется до рождения первого мальчика в семье. Появились случаи, когда в результате ранней диагностики пола ребенка, в случае зачатия девочки, молодые мамы идут на аборт. Так по данным Росстата распределяется пол рожденных в селах Адыгеи детей курдов-переселенцев (данные 2010 года):

Возраст	Мужской пол	Женский пол
0–4	277	246
5–9	244	238
10–14	268	203
15–17	148	124
18–19	91	77
20–24	209	215

Если женщина по состоянию здоровья не способна рожать, мужчина может привести в дом вторую жену. В этом случае старшей жене достается, как правило, воспитание детей, а младшая выполняет репрезентативные функции: муж вместе с ней посещает общественные мероприятия, ходит в гости. В Адыгее сейчас есть три таких семьи, причем младшими женами, как правило, являются русские женщины. Официально брак в этих случаях не оформляется.

Большинство молодых курдянок выходят замуж за своих двоюродных братьев, выбор жениха остается за родителями, поэтому говорить о большой любви в браке не приходится. Тем не менее, курдские лирические песни посвящены преимущественно любовной теме. Девушка в текстах этих песен зачастую сравнивается с цветком или яблоком.

Мое красное яблоко на дереве,
 Оно только мое, я никому не дам его сорвать.
 Моя половинка у меня перед домом.
 Не могу я без нее.
 Я не могу сорвать яблоко,
 Отделить его от других... [8].

Курдянки Адыгеи считают себя мусульманками, но при этом ходят в православную церковь, ставят свечи, молитвенно поднимают руки «к солнцу». На вопрос, почему они пришли в храм, отвечают, что бог один. Нередкими стали случаи приглашения священника на освящение дома или новой машины. В православном храме покупаются свечи для похоронных церемоний.

Как видим, курдская женщина довольно сложно и неоднозначно вписывается в полиэтническое пространство Адыгеи. Ее трудолюбие и приспособленность вести большое домашнее хозяйство создают благоприятный фон для успешной природной и экономической адаптации. Однако социокультурные формы адаптации остаются проблемной зоной. Практически все женщины-курдянки имеют только начальное образование, большинство людей старше 50-и лет не умеют читать и писать по-русски, да и в целом неграмотны. Их контакты ограничены семьей, родственниками и сельскими соседями. Внешние контакты также являются внутриобщинными (посещение Курдского дома, праздничные общинные мероприятия). Говорить о встраивании курдских женщин в принимающее сообщество практически не приходится. Перспективы изменить ситуацию и формировать среду взаимопонимания, взаимоуважения и взаимодействия кажутся не очень радужными. Тем не менее, при определенных шагах навстречу курдскому сообществу со стороны правительства Республики Адыгея, средств массовой информации и различных общественных организаций, а также при содействии руководителей общественной организации курдов Адыгеи «Агры» можно сократить время «больного» адаптационного периода. Опора на курдских женщин в отношении инкультурации этногруппы может привести к заметным положительным сдвигам. Можно согласиться с позицией курдских лидеров, декларирующих тезис о том, что курдская женщина станет одним из факторов национального возрождения в будущем.



ЛИТЕРАТУРА

1. Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект 12-06-00131 «Социокультурная адаптация курдов в Республике Адыгея и прогностика развития этногруппы»
2. Никитин В., Курды / пер. с франц. – М., 1964; Аристова Т. Ф., Материалы по этнографии курдов Армении: ИАН Арм. ССР. Сер.обществ. наук. – Ереван. 1961. № 1; Баязиди

М.М., Нравы и обычаи курдов, пер. и предисл., примеч. М. Б. Руденко. – М., 1963; Вильчевский О. Л. Курды: Введение в этническую историю курдского народа. – М.–Л., 1961. – 164 с.

3. Никитин В. Курды / пер. с франц. – М., 1964 // Электронный ресурс. Режим доступа: <http://cihanekurdistan.livejournal.com/36120.html>

4. Никитин В. Курды / пер. с франц. – М., 1964 // Электронный ресурс. Режим доступа: <http://cihanekurdistan.livejournal.com/38661.html>

5. Курдские амазонки // Электронный ресурс. Режим доступа: <http://riyarast.wordpress.com/2011/08/24/>

6. Женщины-боевики или «Амазонки КРП» // Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.phunters.com/photoblogs/1670>.

7. Сайт «Курды Адыгеи. Режим доступа: <http://agrimaykop.ucoz.com/>

8. Песня «Севленар». Перевод Амара Аджои.

Сушко В. А. (Республика Украина, г. Харьков)

СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ УКРАИНЦЕВ СЛОБОЖАНЩИНЫ КОНЦА XX ВЕКА Традиции и инновации

Слободская Украина является одним из историко-этнографических регионов современной Украины. Своеобразие этой – северо-восточной – части Украины определяют несколько факторов: прежде всего, достаточно поздняя последняя колонизация края, начавшаяся во второй половине XVII столетия, а также раннее интенсивное промышленное развитие края в эпоху капитализма, повлекшее за собой не только изменение социальной структуры села и города, но и новые миграционные потоки. Внесли свою лепту и обе мировые войны и прочие катаклизмы нашей истории.

Свою роль сыграло и то, что в 1920–1930-е годы Харьков стал столицей Украинской Советской Социалистической республики, а область – столичной, т. е. образцовой в создании нового человека, нового общества и новых отношений в этом обществе. Советский период стал временем активных миграций населения в регион, происходившего несколько раз: в 1930-е годы, после Второй мировой войны, в 1970-е годы.

По современному государственному и административно-территориальному делению историко-этнографический регион «Слобожанщина» включает почти всю Харьковскую область, кроме двух юго-западных районов, исторически относящихся к Гетьманщине, и двух южных – до конца XVIII века эти земли входили в территорию Низового Войска Запорожского, затем – в Славяносербию, с конца XIX века – в Донецкий угольный бассейн, а с 1926 года были присоединены к Харьковской округе (с 1932 года – Харьковская область). Из украинских территорий к Слобожанщине относится юго-восток Сумской, север Донецкой (до Славянска) и Луганской (по р. Северский Донец). Кроме того, исторически к Слобожанщине относится юг Курщины, Белгородчины и Воронежчины Российской Федерации. Детальнее этот вопрос нами уже рассматривался [1].

Украинцы не только дали название региону, но и составляют самый многочисленный этнос его: по данным этнодемографии, украинцы составляли от более, чем 90 % населения края в начале XVIII века, до 80–50 % в XX ст. (Сумщина – более 80 %, Харьковщина – до 70 %, Донеччина и Луганщина – более 50 %, к сожалению, данные по северной части региона отсутствуют) [2, стр. 148–149].

Этнографическое изучение Слобожанщины началось с конца XVIII столетия и до настоящего времени переживало как времена значительного – как количественного, так и качественного – подъема (1830-е гг., конец XIX века – 1930-е гг.), так почти полного прекращения (1940–1980-ые). По нашему мнению, все время исследований края можно распределить следующим образом:

- XVIII столетие – вторая половина XIX века стало временем накопления первоначальных данных, очерчивания круга интересующих вопросов и тем;

- вторая половина XIX – первая половина XX века было ознаменовано созданием харьковской школы этнографии со всеми присущими такому образованию элементами: научными кадрами, разработанной методологией, наличием этнографических музеев и коллекций как базы научного изучения;

- 1930-ые годы стали временем репрессивного свертывания научных этнографических учреждений и исследований;

- 1990-ые и по сию пору – возобновление научного изучения края как ведущими этнографическими учреждениями страны, так и силами местных ученых и энтузиастов.

Основой для нашей статьи стали и наши собственные полевые исследования, проводившиеся в течении почти 20 лет на территории Слободской Украины.

Семейная обрядность украинцев-слобожан состоит из родильной, свадебной и похоронной. Как и повсюду в Украине, все эти виды обрядности объединяются в единый комплекс в силу локусов развертывания действия, а также – направленности и главных персонажей действий: членов малой семьи и рода. Общим является и характерный признак всех видов обрядности, а именно – тричасность:

- докульминационные, приготовительные действия (дородовые органичения, приметы и поверья, предсвадебные обряды – сватанье, заручины, оглядыны и т. д., предсмертные действия, подготовка и приметы);

- собственно событие-действие (роды, свадьба, смерть и похороны);

- посткульминационные обряды, вводящие саму лиминальную особу и всех остальных участников в новый статус и качество (обряды до года ребенка, послесвадебная обрядность, поминальные обряды годового круга).

Хронотоп событий также подобен: около года длятся подготовительные обряды, единовременным является сам акт и год отводится на закрепление нового status quo.

Региональный инвариант каждого из видов семейной обрядности в общем тяготеет к центрально-украинскому. Локальные особенности особенно ярко проявлялись в атрибутике: обрядовых кушаниях (бабина каша – на хрестинах и пострижинах; свадебные шишки – северная и центральная части края, и «ризки» –

юго-восток; рецептура обрядовой поминальной каши «кутя», «коливо», «канун» и т. д.), декоративных тканях, использовавшихся как сакральные коды обрядов (напр., головной убор «бабы пуповой», полотенца в свадебной и похоронной обрядности).

В том, насколько традиционная обрядность осталась актуальной в разных частях Слободской Украины в XX веке, решающую роль сыграло административное устройство.

Так, в столичной Харьковской области, которая должна была стать для всей Украины образцом строительства новой жизни, в 1930-е годы оказалось просто невозможным сохранение родильной обрядности. Предродовое состояние женщины курировалось лечебными учреждениями, где и проходили сами роды. Поэтому из всего комплекса обрядности сохранились только относящиеся к послеродовому циклу («стрижки», происходящие в день годовщины дитя). Долгие годы была запретной и христианская составляющая обрядности, поэтому возвращение к крещению ребенка в течение первого года жизни произошло только после 1990-х и еще не может считаться полностью восстановленным в своих правах обрядом.

То же самое, пожалуй, можно сказать и про юг Слобожанщины (Донеччина и Луганщина), однако в ходе Второй мировой войны произошло ситуативное возвращение к практическому опыту старших женщин.

Север края (Сумщина и Белгородчина) неожиданно дал материал об активном бытовании всего комплекса обрядности вплоть до 1950–1960-х годов в сельской местности.

Бытование свадебной обрядности на Харьковщине в предвоенные годы также было под фактическим запретом. Занятость на производстве или в сельском хозяйстве не позволяла выполнять все традиционные обряды. В то же время партийными и пропагандистскими работниками велась работа по разъяснению населению всей пагубности такой старосветской обрядности. Тем не менее при ослаблении этой работы и при улучшении жизни на селе со второй половины 1950-х годов произошло стихийное возрождение свадебной обрядности, хотя и в урезанном варианте (возможность самостоятельного сватания молодым без участия старост или даже с участием матери молодого, сокращение дней празднования, исполнение обрядовых песен не подругами молодой, а старшими женщинами, появление специальных свадебных нарядов и т. д.).

Новшества стали применяться в городе и к концу XX века стали непременными и на селе. Среди таковых – свадебные платья и фата, букет молодой по западному образцу бросаемый подружкам, изукрашенные машины, в которых ДО загса молодые едут по отдельности, после – вместе (для сравнения: в традиционном сценарии жених приезжает в дом невесты и забирает ее в церковь или сразу к себе на усадьбу), совместная обоими парами родителей встреча в ресторане или кафе, где происходит празднование, коровай, который дарится молодым (на традиционной свадьбе – раздавался гостям), участие тамады – ведущего свадьбу (причем, им давно может быть и женщина, чего не бывало в традиционном обряде).

Характерной приметой сельской свадьбы является непременно исполнение послесвадебных обрядов: «цыганщины», «перезвы», а также – «катания свекра со свекровью». Подобные обряды сложновыполнимы в городских условиях, хотя нередко некоторые их элементы выполняются выходцами из села, также, как и обряд «выкупа» молодым дороги к невесте и самой молодой перед свадьбой.

Ожидаемо консервативной является похоронная обрядность. Кардинально изменения коснулись православной составляющей, причем прежде всего – в Харьковской области и на юге края. В советскую эпоху здесь вышли из употребления «мары», «ноши» (носилки для транспортировки гроба в церковь и на кладбище), гроб за ликвидацией церковью перестали заносить в церковь или часовню, искони мужскую роль пономаря / чтеца при теле стали выполнять женщины, которым на севере края дали даже специальное название «читалка».

Инновацией в советские времена стала гражданская панихида и участие на похоронах духового оркестра в 1970–1980-е годы. Однако и эти новшества не были повсеместными и общеупотребительными, применяясь в основном на похоронах партийных и советских деятелей разного ранга. Нередким в это время было параллельное исполнение традиционных и советских обрядов (напр., приглашение читалки, вывешивание обрядовых полотенец в доме покойного и приглашение духового оркестра и проведение гражданской панихиды для сотрудников).

По нашему мнению, в советские времена комплекс семейной обрядности пополнился еще несколькими видами, что связано, прежде всего, с изменением в современной культуре отношения к подсчету времени и сроков. Если для человека традиционной культуры подсчитанное означало завершенное и нередко – потерянное, то для нашего современника подсчет лет служит знаком достижений. При сформированном идеале вечной молодости, ассоциировавшейся в традиционном обществе с неопытностью и неумелостью, в XX веке в народную культуру входит ежегодное празднование дня рождения (причем не только для живых, но подобное «отмечание» есть и для умерших родственников), со второй половины XX века – празднование юбилеев свадеб.

Еще одним важным видом семейной обрядности стали обряды, связанные с армейской службой. Безусловно, основной обряд в том виде, в каком он был разработан, следует отнести к общественному виду обрядности: он проводился в коллективе предприятия или организации, в котором работал призывник, нередко в достаточно формальной типовой форме. Мы же имеем в виду народные действия, проводившиеся в кругу родных и близких. Нам удалось найти свидетельства о проведении подобных обрядов от бывших военнослужащих срочной службы Советской Армии, призывавшихся из сельских районов края.

В таких случаях молодой человек приглашал на определенный день (выходной) родственников, знакомых, одноклассников на застолье. Как на традиционной свадьбе, призывник должен был сделать это лично. Однако никаких атрибутов (хлеб, ленты или иные виды тканей, сопровождающие особы) для этого не употреблялось.

На самом застолье призывник сидел, перевязанный наперекрест двумя цветастыми платками (от матери и девушки или, за неимением, сестры), как

старосты на сватанье. В честь призывника («до нього») говорились тосты, начиная от уважаемых гостей – отца, фронтовиков, старших мужчин в роду. Поскольку среди поколения призывников конца 1950–1960-х годов основная масса были военные сироты, то нередко застолье начиналось именно старшим мужчиной (учителем, дядей, односельчанином, знавшим погибшего отца). Со временем начинать застолье стали отцы призывников. Далее к молодому человеку обращались все приглашенные, по старшинству и значимости. Обычно последней говорила мама.

Обрядовой стала такая песня:

В суботу пізенько,
в неділю раненько
кувала зозуля
в саду жалібненько.
Ой, то не зозуля –
то рідная мати.
Вона проводжала
синочка в солдати.
Якби, мамо, знала,
Яка сину біда –
була б передала
горобчиком хліба.
Горобчиком хліба,
зозулю – солі.
Ой, мамо, ой, мамо,
Як тяжко без долі.

Непременными стали проводы молодого человека до сборного пункта. Хорошей приметой считалось забывание призывником каких-либо предметов и неоднократное возвращение с дороги.

В 1990-е годы семейная обрядность, связанная со службой в армии, дополнилась обрядом «мити ноги», долженствующим симовлизовать счастливое и окончательное возвращение со службы. Его выполняет мама демобилизованного, за что он должен одарить ее «гостинцем» – красивым платком и показать, что те платки, которыми его перевязывали на проводах, он сберег.

Таким образом, семейная обрядность украинцев-слобожан менялась под влиянием как идеологических, так и совершенно бытовых факторов, все более утрачивая черты сакрализованных действий и приобретая характеристики досуговой деятельности. Исключением можно считать только похоронно-поминальную обрядность. По нашему мнению, в конце XX века инновацией в сфере семейной обрядности стали действия, связанные со службой в армии. При явных признаках действий, связанных с инициацией, общеупотребительность, локализация и характер проведения позволяет отнести описанные нами обряды к разряду именно семейных.

ЛИТЕРАТУРА

1. Сушко В. А. До питання про визначення територіальних меж Слобідської України // Десяті Сумцовські читання. Матеріали наукової конференції «Музей і сучасність». – Харків, 2005. – С. 15–16.

2. Українці: Історико-етнографічна монографія у двох книгах. Книга 1.– Опішне: Українське народознавство, 1999.– 528 с., іл.

Федоров Р. Ю. (Российская Федерация, г. Тюмень)
Фишер А. Н. (Российская Федерация, г. Тюмень)

ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ЖИЗНИ БЕЛОРУССКИХ ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ СИБИРИ В ЛИТЕРАТУРНЫХ ИСТОЧНИКАХ^{15*}

Систематизация и изучение описаний традиционной культуры белорусских переселенцев в Сибири в литературных источниках сегодня приобретает все большую актуальность. В первую очередь она связана с тем, что с каждым годом, в связи с уходом из жизни, сужается круг старших поколений информаторов, являвшихся носителями аутентичной белорусской культуры. На этом фоне все большую ценность начинают приобретать разнообразные письменные источники, на основе которых возможно осуществить реконструкцию языка, быта, календарной и семейной обрядности, а также этнокультурной самоидентификации первых поколений белорусских переселенцев, проживавших в Сибири.

Долгое время систематизированному изучению подобных источников препятствовала их разрозненность. Она объясняется тем, что многие из них являются библиографическими редкостями или представляют собой рукописные труды, которые возможно найти лишь в региональных или городских библиотеках, либо в сельских школах и музеях.

Данные публикации можно условно разделить на следующие категории:

- Публицистика, путевые заметки;
- Статьи и заметки в периодических изданиях;
- Художественная проза;
- Рукописные истории и мемуары.

Попробуем подвергнуть анализу этнографическую ценность некоторых текстов, посвященных белорусам в Сибири, рассмотренных в ходе нашего исследования.

Упоминания в летописных источниках XVII-XVIII вв. о проживавшей в Сибири «служилой литве», среди которой было много выходцев с территории современной Беларуси, как правило, содержали лишь общие сведения о социальном положении, вероисповедании и роде занятий переселенцев. Однако, во время массовых крестьянских переселений в Сибирь, начавшихся во второй половине XIX века, стали появляться литературные описания, подробно характеризующие особенности быта и традиционной культуры переселенцев.

Среди изученных нами материалов наиболее ранним по хронологии является описание деревни Новые Локти, сделанное С. Карониным (Н. Е. Петропавловским) в очерке «По Ишиму и Тоболу». Описываемая деревня была

¹⁵ Работа поддержана грантом РГНФ № 12-21-01000 а(м)

основана «панцирными боярами» из Себежского уезда, которые переселились на территорию современного Ишимского района Тюменской области в 50–60-х годах XIX века в результате аграрной реформы П. Д. Киселева [1, с. 352–358]. Автор описания Н. Е. Петропавловский (1853–1892) было одним из участников народнического движения 1870-х годов. Свои произведения он подписывал псевдонимом С. Каронин. В 1879 году за политическую деятельность Н. Е. Петропавловский был арестован и находился в заключении в одиночной камере Петропавловской крепости, после которого последовала ссылка в Ишим, которая продлилась с 1883 по 1886 годы. Именно в этот промежуток времени писатель стал свидетелем взаимодействий первых поколений белорусских переселенцев, проживших в Сибири более двадцати лет, с населявшей ее старожильческой средой. В своем очерке Н. Е. Петропавловский ни разу не назвал переселенцев белорусами, ошибочно предполагая, что они приехали из «средней полосы России» [2, с. 261]. У водворенных в село Локтинское переселенцев часто возникали конфликты со старожилами, в результате чего они были вынуждены переселиться на некоторое удаление от них, основав собственную деревню, которую назвали Новые Локти. Однако позднее между белорусскими крестьянами и старожилами начали налаживаться хозяйственные контакты. По словам Н. Е. Петропавловского, это было в первую очередь обусловлено тем, что *«пришлые люди были необыкновенно честны, мягки и добродушны. Приехали они, конечно, совершенно разоренными, оборванными, голодными, но ни один из них не запятнал себя воровством; старожилы удивлялись, видя, что в Новых Локтях ворота и двери не запирались, замков не было, и все оставалось целым. Когда богатому крестьянину надо было работника, он искал его прежде всего между новоселами; когда нужна была нянька, ее выбирали из новоселов; и это не потому, что там, в Новых Локтях, было много рабочих рук, а потому, что все без возражения признавали их честность, трудолюбивость, услужливость и – забитость...»* [2, с. 261].

Автор отмечает, что на первых порах переселенцы отказывались перенимать у старожилов сложившиеся в Сибири приемы хозяйствования, однако уже по прошествии двадцати лет жизни на новом месте в их жизненном укладе начали происходить трансформации, в первую очередь продиктованные необходимостью адаптации к новым природно-климатическим условиям. Так, *«новоселы упрямо носили лапти, несмотря на то, что в Ишимском округе совсем нет липы, не продают лыка и на ярмарках. Не имея под руками лыка, новолоктинцы терпели из-за лаптей положительные страдания: они выписывали лыко из Тарского округа и даже далее, пока не убедились, что с таким же удобством, только с меньшими хлопотами, можно носить сапоги кожаные»* [2, с. 261]. В завершении очерка, Н. Е. Петропавловским были сделаны следующие выводы: *«Итак, мы видим, что новая деревня не сливалась долгое время со старой, сибирской деревней, за исключением способов земледелия и форм землевладения, которые быстро усваивались новоприсельцами. Они до последнего дня сохранили в неприкосновенности вынесенные из России обычаи и порядки. Старики, пришедшие уже сформировавшимися работниками, так и в могилу понесли лапти, и только молодежь мало-помалу, под давлением*

окружающего, подчинялась новым порядкам» [2, с. 261]. Таким образом, из описаний Н. Е. Петропавловского можно сделать вывод о том, что уже второе поколение переселенцев переняло у старожилов ряд принципов хозяйствования, которые оказались более адекватными для новых жизненных условий, однако их культурная ассимиляция на новом месте проходила более медленными темпами.

Русский писатель Н. Д. Телешов (1867–1957) во время путешествия по Сибири создал цикл рассказов под общим названием «Переселенцы». В нем были зафиксированы впечатления от увиденных воочию судеб крестьян-переселенцев и их быта. Герои написанного в 1894 году рассказа «Самоходы», скорее всего, могли быть белорусами, хотя в нем нет упоминаний о местах выхода его действующих лиц. Самоходами в Сибири было принято называть переселенцев из западных губерний – чаще всего с территории современной Беларуси, хотя в некоторых случаях к ним было принято относить и выходцев с Украины и центральных губерний России. Как правило, местные жители объясняют смысл слова «самоход» тем, что переселенцы пришли в Сибирь «своим ходом», перевозя все свои пожитки на обозах. Такое типичное странствие самоходов было подробно описано Н. Д. Телешовым. В нем на обозе передвигается большая крестьянская семья, состоящая из трех поколений. Вот как описывает семью ее глава, семидесятилетний дед Устиныч: *«А семья наша вот такая: я со старухой это двое... Да Трифон – сын, да при нем жена, да детей четыре души крохотных... Да еще, значит, пятый внук – Лександро. Выходит – девять душ, да десятая дочь... да еще две дочери...»* [3, с. 215].

Основными мотивами, заставившими переселенцев оставить родную деревню, в рассказе называются голодные и неурожайные годы: *«вот это, милый, протерпели мы голодный год... Корму нету... Солому с крыши снимали, а все скотинка, это, тощает... И скотинку порезали... Оборвалось, милый, хозяйство... Ну и пошли вот семейством... А землю, хозяйство, домик тоже бросили, значит»* [3, с. 216]. Автор описывает лишения и невзгоды, которые обрушились на переселенцев в их дальнем пути. Среди них – голод, болезни, смерть грудных детей. Глава семьи – Устиныч тяжело заболевает и умирает в пути, уступая свою роль сыну. В конце рассказа изнуренная семья переселенцев достигает своей цели, но ей еще потребуются большие усилия, чтобы обустроить свою жизнь на новом месте.

Быт первых поколений белорусских крестьян-переселенцев подробно описан в повести красноярского писателя Н. С. Устиновича (1912–1962) «Самоходы. Семейная хроника», которая была опубликована уже после смерти автора в журнале «Енисей» в 1963 году [4]. Устинович описывает воспоминания своего детства, проведенного в деревне Горелый Борок Нижнеингашского района Красноярского края, основанной белорусами. Родители писателя были столыпинскими переселенцами из Витебской губернии, которым в 1907 году был отведен земельный надел в далекой Сибири. Повесть обладает большой ценностью в качестве этнографического источника ввиду того, что в ней подробно описаны приемы земледелия и ведения хуторского хозяйства, взаимоотношения переселенцев с коренным чалдонским населением, адаптация белорусов к особенностям сибирской природы и ряд других важных аспектов их

жизни. К сожалению, ввиду существовавших в советское время идеологических запретов, в произведении опущены упоминания о религиозных традициях и народных праздниках, бытовавших в семье автора.

Другой красноярский писатель – Геннадий Луговой, являвшийся земляком Николая Устиновича, испытавшим его литературное влияние, в 2003 году издал сборник рассказов «Свет мой – Малиновка» [5]. Почти все произведения в ней представляют собой воспоминания о жизни его родной деревни, основанной белорусами в сибирской тайге. Хронология повествования охватывает весь жизненный цикл деревни – от ее основания столыпинскими переселенцами до того момента, когда в советское время деревня была признана неперспективной и ее были вынуждены оставить жители. В открывающем сборник рассказе «Свадьба в Малиновке» автор описывает состоявшуюся в 1921 году свадьбу своих родителей, подробности которой были зафиксированы Г. Т. Луговым с их устных рассказов. Рассказ представляет собой значительный этнографический интерес, потому-то в нем детально описана традиционная белорусская свадьба, на которую наложили отпечаток новые условия существования и события, происходившие в те годы в стране. Вот, к примеру, как описывает автор праздничный стол: *«Гостей пригласили за столы, накрытые, чем Бог послал. А послал он барана, да и того худого. Подавали смаженную (тушеную) с мясом картошку и капусту, с салом – перловую и ячневую каши. Были и всевозможные закуски из лука, щавеля и черемши, заправленные сметаной. А пили березовый квас, приготовленный тещей жениха Евдокией Степановной. Красный от ячменного солода, он был резким, как пиво»* [5, с. 13].

Помимо художественных и публицистических произведений большой интерес в качестве этнографических описаний представляют статьи из региональных и районных газет, в которых описываются истории основанных в Сибири белорусами деревень и судьбы их жителей. Выявление таких статей во время работы в крупных областных и городских библиотеках сопряжено с рядом трудностей. Однако в сельских школах, музеях и библиотеках подобные публикации, как правило, бережно хранятся наряду с рукописными записями воспоминаний об истории поселений. Во многих случаях контент-анализ данных источников может способствовать большей объективности исследований историко-этнографических аспектов жизни белорусских переселенцев, существенно дополняя устные рассказы информаторов и архивные материалы. На это, в частности, указывают результаты осуществленных нами экспедиционных исследований. Путем сравнительного анализа литературных описаний конца XIX – начала XX вв. и рассказов отдельных информаторов, в ряде случаев нами были сделаны выводы о том, что в рассказах последних нередко содержатся носящие субъективную эмоциональную окраску преувеличенные описания изолированности белорусских переселенцев от старожильского населения. Письменные свидетельства очевидцев в большинстве случаев указывают на то, что первые поколения белорусских переселенцев достаточно быстро перенимали у старожилов многие принципы земледелия, охоты и собирательства, необходимые для адаптации хозяйственной деятельности к новым природно-

климатическим и социальным условиям, сохраняя при этом привнесенные из мест выхода прототипы духовной и материальной культуры.

ЛИТЕРАТУРА

1. Федоров Р. Ю. Панцирные бояре в Западной Сибири: модель расселения и этнокультурная идентичность // Питанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі. Вып. 9 / Інстытут мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы НАН Беларусі; навук. рэд. А. І. Лакотка. – Мінск: Права і эканоміка, 2010. – С. 352–358.
2. Каронин С. По Ишиму и Тоболу // Ишим и литература. Век XIX. под. ред. Т. П. Савченковой. – Ишим: Издательство Ишимского государственного педагогического института им. П. П. Ершова, 2004 г. – с. 261.
3. Телешов Н. Д. Рассказы. Повести. Легенды. – М.: Сов. Россия, 1983. – 336 с
4. Устинович Н. С. «Самоходы»: Семейная хроника // Енисей – 1963. Кн. 4 (40). С. 39–52.
5. Луговой Г. Т. Свет мой – Малиновка. – Красноярск, 2003. – 238 с.

Фурсова Е. Ф. (Российская Федерация, г. Новосибирск)

ПАСХАЛЬНЫЕ ОБЫЧАИ В СЕМЬЯХ ГОМЕЛЬСКИХ И БРЕСТКИХ ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ СИБИРИ в 1920–1950-х гг.

Как свидетельствуют полевые материалы в 1920–1940-х годах белорусские переселенцы не только сохраняли многие обычаи и обряды Пасхи, но даже этнокультурную специфику отдельных районов территории Белоруссии, в данном случае юго-западных и юго-восточных. Сохранение и изменения элементов пасхальной обрядности в белорусских селениях Западной и Восточной Сибири нами осуществлено на основе данных интервью с Ф. Г. Полежаевой и А. Д. Шибун¹⁶.

Родители Фёклы Георгиевны Полежаевой (1911 г. р.) приехали в Западную Сибирь из Гомельской губернии в 1909 г. Первыми в Ирменский район¹⁷ прибыли мужчины, в задачи которых входило обустройство на новых землях, затем они вернулись и привезли жен и детей. Значительно позднее, в 1949 г. приехала в Восточную Сибирь Анна Демьяновна Шибун (по мужу Баранова, 1937 г. р.)¹⁸, родители которой уехали из Брестской области из-за послевоенного голода и разрухи. Приведем ее воспоминания о почти полуторамесячном пути в вагонах для перевозки телят: *«Ехали в ноябре. Дали нам железные печки – буржуйки, чтобы отапливаться немножко. Нас ехало три семьи, удобств никаких, одно окно было. Товарняк как маневрирует, мы валимся, все летит. Капусту, кадушки, кросна – все везли. Лапу ели всё...ехали папа, мама, я и братья. На остановке мы стоим, песни поем: «Сине море глубоко», «Голубка моя сизокрылая»,*

¹⁶ ПМА, интервью с Ф. Г. Полежаевой состоялось в 1997 г., с. А. Д. Шибун (по мужу Барановой) в 2012 г.

¹⁷ В д. Шляпово ныне Ордынского района Новосибирской области.

¹⁸ Приехали в Леспромхоз Советского района Красноярского края. В настоящее время проживает в пос. Здвинск Новосибирской области.

«Посеяла огурчики низко над водою». Люди стояли слушали, спрашивали, кто такие приехали...» Обосновалась семья Шибун в Красноярском крае, откуда уже в зрелом возрасте Анна Демьяновна переехала в Здвинский район Новосибирской области. На первых порах, как свидетельствуют семейные предания, очень востребованной была помощь местных сибиряков, которые помогали «и продуктами, и инвентарем, и жильем». В качестве семейных реликвий хранятся иконы Божией Матери, распятия, Библии, вышитые полотенца. Везли с собой семена различных овощей и даже деревьев, например, дуба как «кусочка» родной природы. Будучи православного вероисповедания семьи Полежаевых и Шибун отмечали праздник Пасхи в традициях своей прародины как самый торжественный праздник, «Великий день Господа», «Светлое Христово Воскресение». В семье Полежаевых перед Пасхой существовал обычай «просить кур нести яйца» в конкретный день для того или иного члена семьи. Еще во время Великого поста по количеству родственников отсчитывали от Пасхи дни, а затем забирали снесенные в свой день яйца себе к празднику. Таким образом, это был вид гаданий по принципу, чем больше яиц, тем лучше этот год сложится для человека. Однако в семьях брестских переселенцев Шибун этого обычая не придерживались, более того, даже не слышали о нем.

К празднику желающие из прихожан мыли, убирали храм, обрамляли иконы гирляндами цветов и развешивали на иконы чистые вышитые полотенца. Накануне праздника исповедовались и причащались семьями. В Великую Субботу, последний день поста, пекли куличи, готовили творожные паски, красили яйца. Как считалось, этими ритуальными блюдами можно было разговляться на Пасху. Рецепт приготовления теста для куличей одинаков не только для семей белорусов Полежаевых и Шибун, но и типичен, в целом, для славянских народов¹⁹. Гомельские переселенцы в тесто добавляли изюм, поверхность кулича украшали разноцветным сахаром, крашенным зерном, крестами из теста. Хорошей приметой считалось, если куличи получались высокими, ноздреватыми, плохой, наоборот, если тесто «падало» (к убыли, к покойнику). Старшие женщины Шибун пекли к Пасхе в глиняном горшке «бабку с гречневой муки, молотой на жерновах». *«Мама ставила в печку бабку, но тесто не обычное, а жидкое. Потом она испечет, вывалит ее. Бабку тоже возили в церковь, освящали».* По уверениям Анны Демьяновны, в детстве они «знать не знали» каких-либо кулинарных изысков в виде изюма, «сахура» и пр.

Белорусские крестьяне готовили творожные паски из отжатого под прессом творога, чем отличилась от сибиряков-старожилов, у которых было принято выпекать одни куличи. Творог протирали через сито, добавляли растертые с сахаром желтки, соль, сливочное масло, сметану. Размешав до однородной массы, добавляли изюм, орехи. *«Пасху укладывали в специальные формы, «напоминавшие колокольни», с вырезанными по бокам буквами «Х» и «В», – вспоминала Фёкла Георгиевна.*

¹⁹ Дрожжи растворяли в теплом молоке (вар. воде), добавляли муки и оставляли для брожения на 2–3 часа. Затем клали в закваску сливочное масло, сахар, соль, муку и вымешивали тесто. В теплом месте оно стояло до увеличения массы.

Способов крашения яиц было несколько. Как и русские сибиряки, белорусские переселенцы активно использовали луковую шелуху, окрашивая ею от светло-коричневого до тесно-красного цветов. Использовали также отвар из тополиных почек, которым красили в желтый цвет, листья сушеной крапивы, дававшие зеленовато-коричневый оттенок. Рисунки в семье Полежаевых делали при помощи хлопчатобумажных ниток, которыми обматывали яйца перед окрашиванием. Фёкле Георгиевне была известна легенда о происхождении этого обычая: *«Капли крови распятого Христа упали на землю и превратились в красные яйца, а слезы Богоматери, падая на эти яйца, оставили узоры»*. Из интервью с могилёвскими переселенцами следует, что они также рассматривали крашение яйца как воплощение «крови Иисуса Христа»²⁰. Повсеместно бытовало поверье в способность пасхальных яиц противостоять пожару, их бросали в ту сторону, откуда двигался огонь.

Все приготовленные куличи, паски, крашеные яйца укладывали в корзину, накрывали полотенцем, скатертью и несли для освящения в церковь. Старинные пасхальные полотенца или скатерти для исполнения подобных обрядов и сегодня хранятся в семьях Полежаевых и Шибун. Иногда угощение заворачивали просто в чистый головной платок. В семьях брестских переселенцев после освящения куличей устраивали негласные гонки на лошадях из церкви домой. *«У всех были лошади... Дак кто быстрее наперегонки приедет домой. Это было поверье такое. Это мужчины, а женщины стояли до утра. А мужчины скорей, скорей...»* (А. Д. Шибун).

Наши собеседницы считали, что освящать можно только куличи, паски и яйца, но не современную снедь в виде конфет, колбас, соли и пр. Освященную еду было принято раздавать бедным, чтобы и «у них был тоже праздник».

Информаторы считали желательным присутствие на пасхальной службе в церкви: *«Не положено спать во время пасхальной заутрени»*. Препятствием к этому могло быть отсутствие храмов – явление, не столь редкое в Сибири, особенно после богоборческих реформ 1920-х гг.²¹

По мнению Ф. Г. Полежаевой Иисус Христос пребывал на земле после воскресения сорок дней, почему праздник Пасхи длится все эти дни. Этот праздник не входит в число великих, так как считается «праздником праздников». Не случайно, согласно распространенным в Сибири представлениям, на «пасхальной заутрени даже солнце играет». Накануне Пасхи в пасхальную ночь «бесы бывают злые», а, если поцеловать замок церковный, то «ведьму можно увидеть» (Ф. Г. Полежаева). Православные люди в это время обращаются к Богу «прямо на заутрени» с просьбами о благополучной жизни.

Несмотря на то, что ряд пасхальных традиций был ориентирован на предсказание будущего (стуканье яйцами, уроки курам, форма выпеченного кулича и пр.), тем не менее, гадания и разного рода поверья, приуроченные к

²⁰ Сообщила Люлякова Прасковья Андреевна, 1923 г. р., д. Пеньково Маслянинского района Новосибирской области. Родители приехали из Могилёвской губ.

²¹ По воспоминаниям Ф. Г. Полежаевой в храм не пускали только пьяных или босых людей. По этой причине в церковь шли босиком, бывало за десять и более километров, а при входе обтирали подошвы и обувались.

Пасхе, считались «непростительным грехом». Таким образом, в данном случае описанные «загадывания» не оценивались объективно, но рассматривались как пасхальные обычаи, вполне соответствовавшие духу праздника.

До закрытия церквей в двенадцать часов ночи при многочисленном стечении народа выносили кресты, выходили священники, которые вместе с жителями села обходили вокруг храма один (д. Шляпово) или три (д. Пеньково) раза. Прихожане в это время несли зажженные свечи. В д. Пеньково крестный ход ходил к святому ключу, на малую реку Укроп. Каждодневных крестных ходов до Красной горки, как это имеет место быть в современной церковной практике, здесь не совершалось.

После пасхальной службы селяне христосовались и трижды целовались. При этом стукались крашеными яйцами, стараясь разбить их у друг друга. В течение всей Светлой Седмицы всем желающим разрешалось звонить в колокола, по причине чего над окрестностью раздавался непрерывный колокольный звон, поддерживавший радостное настроение.

В семейном кругу начинали говеть с освященных яиц, которые считались настолько святыми, что, согласно поговорке, «по яйцу и мышь не пройдет» (Ф. Г. Полежаева). Одно или два яйцо клали на стол, затем отец или дед чистили их и раздавали по кусочку всем членам семьи, включая самых маленьких. *«Яйцо разрезали наполовину, солили, и вот этим разговлялись. Яйцо было в развернутом виде»* (А. Д. Шибун). За пасхальной трапезой существовал обычай стучаться яйцами, а разбивший яйцо забирал его себе. После яиц переходили к куличу, паске, прочей неосвященной пище, включая «картопленники» (здесь: оладьи из картофеля – Е.Ф), пили чай. Обязательным считалось выпить «вино на бурьяках (здесь: свёкле – Е. Ф.)». После длительного поста старались попробовать все блюда: мясо, сало, холодец, творог, пироги со всевозможными начинками. Хозяйки запасали много всякой снеди, так как рассчитывали на непрерывное застолье в течении всей праздничной недели, еду уже в эти пасхальные дни не готовили. Информаторы единодушны во мнении, что только в Сибири узнали вкус праздничных белых булок, шанег, ватрушек.

В эти дни односельчане ходили к родным и знакомым славить Христа. В 1920–1930-е гг., по рассказам матери Фёклы Георгиевны, крестные ходы включали посещение отдельных семей, с заходом во дворы. Брестские переселенцы выделялись обычаем массовых обливаний молодежи на третий день Пасхи: *«Было поверье...ребята обливали водой девчат как на Иван Купала. На Иван Купала всех обливали, а на Пасху только девчат»* (А. Д. Шибун).

Пасха сопровождалась развлечениями в виде подвижных игр в основном мальчиков и мужчин: катанием яиц «по желобу в ложке», забегами на ходулях, прыжками («скаканиями») на доске и пр. В последнем случае доску укладывали серединой на бревно. Стоящий на одном конце подпрыгивал и подбрасывал стоящего на другом, выигрывал тот, кто дольше удерживался на доске. В каждом дворе устраивались для детей качели, а в центре села вкапывали столбы, к которым с помощью веревки прикрепляли доску. Молодежь, девушки и парни, «крутили солнце», т. е. крутились по воздуху, совершая полный круг. Такие качели называли также «солнцем». В семьях брестских переселенцев

преобладающими на Пасху играми были мужские: мальчики играли в костяные бабки, мужчины катали яйца. *«Катали яйца на Красную горку, с пригорка. Это вторая Пасха. Собирались соседи, Пасха-то большая. Какое собьет – берет себе. У кого крепче яйцо»* (А. Д. Шибун). На праздники молодежью проводились вечерки, для чего организаторы откупали «хатку». После строгих запретов Великого поста устраивались танцы: *«Обязательно ребята нанимают гармониста (клубов не было). Играли на гармошке, на бубне»* (А. Д. Шибун).

На Фоминой неделе, в девятый день от Пасхи, поминали родителей, этот день называли Радунницей или «родительским». В этот день или в воскресенье, первый день праздника, ходили на кладбище христосоваться с умершими; яйца катали по могильному холму и трижды произносили «Христос воскрес». Принято было также зарывать яйца в землю. На Радунницу заказывали панихиды, приносили еду и питье, угощением «делились с покойниками»: «оставляли мертвым на еду».

Таким образом, в пасхальном праздничном комплексе нашли концентрированное выражение многие элементы жизнедеятельности белорусских крестьян, особенности их мировоззрения и ментальности, своеобразие традиций мест выхода. Семья гомельских переселенцев Полежаевых хранила обычаи, более свойственные людям православного вероисповедания, у брестских переселенцев Шибун, которые как в Белоруссии, так и в Сибири проживали в отдалении от церквей, преобладали народные традиции и поверья. Разный подход наблюдался к видам подвижных игр: у брестских преобладающей была направленность на обрядовую (народную) составляющую, а у гомельских – на подвижность и зрелищность.

Кроме того, у Полежаевых, которые прожили почти полвека в Западной Сибири, прослеживалось больше заимствований от местных сибиряков в сравнении с приехавшими после войны брестчанами. Так, «уроки курам», зафиксированные в среде гомельских переселенцев, видимо не являются белорусским обычаем, но заимствованы у сибиряков. Шибун считали свои традиции ближе к польским, с которыми они издавна проживали по соседству в одних селах. Действительно, выпечка «гречневой бабки», обливания девушек и некоторые другие обычаи выделяли брестских крестьян на фоне могилевских, витебских, минских [1, с. 114–115; 2, с. 177–178].

ЛИТЕРАТУРА

1. Титовец А. В. Фольклорно-этнографическая традиция и ее трансформация в пространстве и времени // Белорусы в Сибири: сохранение и трансформации этнической культуры. – Новосибирск: Издательство Института археологии и этнографии СО РАН, 2011. С. 97–133.
2. Фурсова Е. Ф. Календарные обычаи белорусских переселенцев в Сибири // Белорусы в Сибири: сохранение и трансформации этнической культуры. – Новосибирск: Издательство Института археологии и этнографии СО РАН, 2011. С. 150–221.

НАРРАТИВ КАК ИСТОЧНИК И МЕТОД В ИЗУЧЕНИИ, СОХРАНЕНИИ И РАЗВИТИИ ТРАДИЦИОННЫХ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ПРОИЗВОДСТВ

В свете актуализации проблемных исследований в области изучения народной традиционной художественной культуры и искусства научное значение приобретает нарратив как дополнительный исторический источник. Нарративное интервью с народным мастером в контексте аутентичной среды определяет вектор искусствоведческих, музееведческих задач и зачастую рассматривается как проблемное поле исследования. Посредством нарративных практик изучаются, уточняются, реконструируются отдельные технико-технологические процессы художественной обработки материалов, восстанавливается исторический контекст среды.

В современной гуманитарии возникает потребность в теоретическом осмыслении нарративных характеристик. Форма мастер-класса, прочно вошедшая в социокультурные коммуникации, в систему художественного образования воспринимается как универсальная форма передачи опыта и умения «из руки в руки», как форма закрепления, сохранения и распространения традиций и, как одна из форм организации образовательного учебно-воспитательного процесса. Другая, практикующая форма – музейных или студенческих фольклорно-этнографических экспедиций, также нацелена на сбор информации из уст и рук её носителей, и шире, – на собирание и комплектование предметной коллекции материальной и духовной культуры конкретного геоисторического региона. Богатое отечественное историческое экспедиционное наследие (записи, фото и видео-документы, памятники материальной и духовной культуры и т. д.) ставит задачу его каталогизации, информационной классификации и систематизации, даёт материал для дальнейших теоретико-методологических разработок и историко-художественных обобщений.

Методы художественного анализа произведений предметного искусства предполагают технико-технологическую реконструкцию его создания. С этой целью используются все способы наблюдения и фиксации этапов производства/создания объектов искусства, но и при отсутствии возможности аутентичного воспроизведения предмета, безусловно, важным становится нарративный источник – рассказ мастера о специфике работы над образом и особенностями его воплощения в определенном материале. В традиционной культуре нередко словесный образ сопутствует процессу создания предмета – мастер тонко реализует своеобразный «поэтический образ» в природном материале.

В экспедициях по центрам русской глиняной игрушки приходилось неоднократно в этом убеждаться. Русские игрушечницы – талантливые мастера своего дела, они, же домовитые хозяйки, умеющие обрабатывать землю, разводить скот, птицу, обустривать дом, многие из них от природы наделены богатым воображением, фантазией. И это живое творческое качество крестьянской природы проявлялось во всей их жизнедеятельности. Радостность

жизни или желание воспринимать ее таковой переносилось в многообразные поэтические образы глиняных фигурок – дымковской, филимоновской, каргопольской, жбанниковской игрушки. В деревне Красёнки Одоевского района Тульской области во второй половине XX века филимоновский промысел поддерживали две старейшие мастерицы Елена Кузьминична Евдокимова и Евдокия Ильинична Лукьянова, с ранних лет вовлеченные в игрушечный промысел. Экспедиция, осуществленная в 1986 году сотрудниками челябинского музея с целью пополнения коллекции русской глиняной игрушки, зафиксировала неповторимый повествовательный образ филимоновской пластики [3, 4, 5]. Колоритные, характерные образы русской филимоновской игрушки намного ярче, полнее раскрывались в естественном представлении целостного мира крестьянской жизни мастериц, в их поэтическом видении мира, в умении красиво «складно» говорить и гармонично выразить этот мир в традиционном искусстве. Игрушка воспринималась как неотъемлемая часть крестьянского жизнестроения.

Глина филимоновская имеет специфические особенности, отразившиеся и в пластическом формообразовании и образном строе игрушки. Мастерица знает, что местная жирная пластичная черно-синяя глина, «синика» имеет сильную усадку при обжиге и меняет свою окраску, превращается после обжига в белое, бело-розовое «белье» / заготовку. Поэтому мастерица упорно вытягивает фигурки, тем самым придавая ей пластическую образную выразительность. В филимоновской орнаментальной росписи закономерными стали разноцветные полосы, нанесенные вдоль пластичных вытянутых объемов – по-горизонтали перерезающие фигурки зверей, животных, птиц, зрительно приземляя фигурки. Но при этом статность, величие соразмеренная пропорциональность глиняных фигур сохранялась. Во взаимодействии формы и росписи проявлялась взаимообусловленность образа природными свойствами обрабатываемого материала. Беседа, сопутствующий лепке рассказ мастерицы, (а это может быть и внутренний диалог мастерицы со своим персонажем) дает целостное представление об образе русской глиняной игрушки. Безусловно записанный рассказ мастера только обогащал представление и углублял знание об искусстве создания русской народной игрушки. Но, как правило, нарративный источник записывался в интерпретации, корректуре исследователя. Таким образом, с одной стороны, зафиксированный нарратив позволял сохранять секреты творческой работы мастера и создавать условия для возможной их передачи новому поколению мастеров. С другой стороны, в совокупном, зримом представлении личности автора-создателя, его психо-физиологических данных, знания культурно-бытовых особенностей деревенского уклада жизни и природных условий конкретной местности, – помогал исследователям полнее раскрыть специфику создания художественного образа малой традиционной пластики.



**Ил.1. Филимоновская игрушка и мастерица
Евдокимова Елена Кузьминична (род. 1912)**

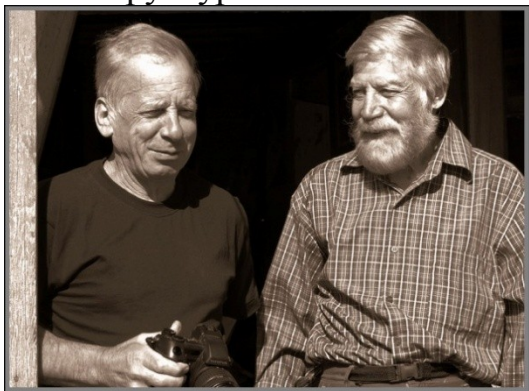


**Ил.2. Филимоновская игрушка и мастерица
Лукьянова Евдокия Ильинична (род. 1912)**

Северные мастера по-своему создавали в функциональных предметах народного быта поэтический образ родной земли [1, с. 3–8; 2, 5]. Каргопольская глиняная игрушка имела, в противоположность филимоновской, приземистую форму, глухие землистые краски, лаконичный геометрический орнамент, состоящий из косога креста в круге, широко распространенного на Русском Севере солярного знака. В каргопольской глиняной игрушке сосредоточился образ мужественного, по-северному закаленного человека – сильного труженика малопродуктивной земли. И медленный говор, и вдумчивый соразмеренный труд землепашца нашли выражение в приземистой «поющей» пластике глиняных фигурок. Во всех этапах работы каргопольского мастера, от лепки до росписи, чувствовалась добротность, основательность, импровизация больше уступала место знанию («как делали раньше»). Дмитрий Васильевич Шевелев, представляя во время экспедиции 1988 года, свою многофигурную композицию «Хлеб» пояснял: «прежде чем коня запрячь в соху, его надо напоить, затем проборошить и засеять поле. Проходит лето, наступает время жать пшеницу, молотить и, из муки

уж, хозяйки стряпают и пекут в печке буханки, кренделя и подают к чаепитию» [1, с. 5]. Таков нехитрый комментарий мастера. И дальше: «Овалы [в орнаменте] – зерно, брошенное в землю; волнистые линии – дождь, орошающий поле, круги в лучах – сияющее солнце, помогающее произрастанию хлебов». Семантическое значение геометрической орнаментации сохранялось в памяти и передавалось от поколения к поколению мастеров.

Размеренный уклад жизни северной деревни, занятой в трудных климатических условиях хлебопашеством, отразился в образном содержании каргопольской игрушки. На Севере сильнее, чем в других регионах России, проявились крепкие связи с землей, надолго сохраняло в себе образы древнего языческого верования и быта русского крестьянства. Среди многообразных сюжетов, создаваемых современными каргопольскими мастерами, до сих пор, является образ полкана, мифологическое изображение полуконя-получеловека, своими истоками уходящего не только в далекое прошлое Древней Руси, но и античную культуру древних греков (по аналогии с кентавром), но с иной смысловой структурой.



Ил. 3. Каргопольская игрушка и мастера братья Шевелевы. Фото В. Д. Шевелева

Народный мастер, – художник во всем, творческая эмоциональная натура проявляется во всех его начинаниях. Образно мыслит, образно говорит и воссоздает этот мир выразительно, ёмко, художественно многогранно. Часто через эпистолярный жанр усиливается восприятие предметного образа традиционного искусства. После нескольких лет переписки с удивительным мастером Ковкиной Валентиной Венедиктовной, полнее раскрылся образ курской кожлянской игрушки. В ее незамысловатых письменных рассказах проявлялась отзывчивость, непосредственность ведения диалога, и, главное, чувствовалось восприятие мира в искренних поэтических образах. Эмоциональная сила воздействия народного искусства на человека очень велика. Традиционное искусство открыто тому, кто также смело и непосредственно как художник воспринимает этот мир.



Ил. 4. Кожлянская мастерица Ковкина Валентина Венедиктовна (1922–2012) и ее игрушка²²

Возвращаясь к обозначенной нами проблеме нарратива, приходим к выводу о широких возможностях нарративного источника в общем деле изучения, сохранения и развития традиционных художественных промыслов и ремесел. Эпистолярное наследие мастеров традиционной культуры необходимо изучать и публиковать как в формате самостоятельных изданий, так и в научных трудах, используя его как один из источников и методов историко-искусствоведческих исследований по народному искусству.

ЛИТЕРАТУРА

1. Каргопольская глиняная игрушка: каталог собрания. Челябинская областная картинная галерея / автор вступит. статьи Н. М. Шабалина. – Челябинск, 1990. – 60 с., ил.
2. Колобкова, И. А. Экспедиция Русского музея в центры традиционной глиняной игрушки // Народное искусство: исследования и материалы / сб. статей. К 100-летию Государственного Русского музея / сост. и науч. ред. И. Я. Богуславская. – СПб., 1995. – С. 138–145.
3. Сушко, Л. Г. Филимоновские волшебницы. Тульский областной художественный музей. – Тула, 1988. – 32 с., ил.
4. Филимоновская глиняная игрушка: каталог собрания. Челябинская областная картинная галерея / автор вступит. статьи Н. М. Шабалина. – Челябинск, 1989. – 40 с., ил.
5. Шабалина, Н. М. Глиняное чудо // Наука в России, 1993. – № 1. – С. 101–106, ил.

Шкрабова Т. А. (Республика Беларусь, г. Гомель)

ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ СОВЕТСКИХ ДЕТЕЙ По материалам полевого исследования в Гомеле

Детские годы – яркий период в жизни каждого человека. Именно в это время формируются привычки, взгляды, образ жизни, характер человека. В детстве закладывается багаж ценностей, с которыми человек входит во взрослую жизнь. Поэтому важно зафиксировать отдельные черты, присущие повседневной жизни ребенка, которые в том числе влияют на становление человека. Советское детство – сложное определение стереотипных представлений. Этот период в

²² Фото с сайта: <http://glinynay-igrushka.narod.ru/masters.html>.

жизни детей в советском обществе был значительно унифицирован, подвержен распорядку. Актуальность исследования повседневной жизни советских детей с точки зрения этнографической науки высока, что позволяет более полно представить культуру детства в 1950–1980-е гг. в БССР. Интересен с научной точки зрения факт о степени сохранности национального пласта культуры в повседневной жизни городских детей в советское время.

Изучением культуры горожан занимаются белорусские ученые Г. И. Касперович, О. Г. Ященко. В работах этнографов, посвященных горожанам Беларуси, затрагивались вопросы быта молодежи (Л. В. Ракова), быта городских детей (А. Н. Курилович, Т. И. Кухаренок, И. И. Калачева и др.). На материалах отдельных областных центров Беларуси тема советского детства еще не нашла глубокого освещения.

Цель исследования – показать типичные черты повседневной жизни советских детей, основанных на материалах полевого исследования, проведенного в городе Гомеле летом 2011 г.

Всего было опрошено 207 гомельчан, из них 125 женщин и 82 мужчины от 30 до 80 лет. Подавляющее большинство респондентов белорусы (89,4 %), а также русские (8,7 %), украинцы (1,4 %) и евреи (0,5 %) из них 54,5 % со средним и средне-специальным образованием и 45,5 % с высшим образованием. Большинство опрошенных описывали период 1970–1980-х гг., остальные 25,5 % заполнили анкеты – 1950–1960-х гг.

Показательно, что подавляющее большинство участвовавших в опросах гомельчан указывали на наличие хобби в детстве у советских детей. Спектр увлечений гомельчан поколений 1950–1980-е гг. достаточно обширен. Респонденты называли среди своих любимых занятий в свободное время музыку, игры во дворе, коллекционирование марок, чтение, спорт, моделирование, вышивание, конструирование, кино, космонавтику, шахматы, а также были упомянуты «тимуровское движение», «стройотряды», «походы зимой на каток», «общение с живой природой за городом».

Показательны типичные черты повседневного питания гомельчан в советское время. Среди любимых блюд в детстве первенство удерживают блюда из картофеля в различных вариантах (жареная, тушеная, отварная, драники, «бабка», «колдуны»), затем по частоте упоминания следуют блинчики, омлет, голубцы, плов, каши (рисовая, манная, гречневая). Горожане также упоминали пельмени, салат «Оливье», курицу жареную, пирожки с капустой, макароны, «холодник» из щавеля, борщ, колбасу «докторскую», халву, конфеты «золотой ключик», напиток «Буратино». 75,8 % опрошенных ответили, что употребляли свои любимые блюда достаточно часто. Одна треть респондентов-горожан признались, что у них в детстве была своя детская посуда.

При проведении опросов выяснилось, что посещение пунктов общественного питания характерно в большей степени для 1970–1980-х гг. 31,4 % гомельчан в детстве в столовые и кафе наведывались с родителями, 14,5 % – самостоятельно. Посещая общепит, чаще всего юные гомельчане любили заказывать картофель с котлетами, котлеты по-киевски, картофельное пюре и жареную рыбу, жареную курицу, мучные блюда (макароны по-флотски, блинчики

с творогом, пироги, пельмени), первые блюда (борщ, щи, рассольник), десерты (мороженое, молочные коктейли, сладости, зефир), напитки (томатный сок, морс, кофе с пирожным, компот с булочкой). Один респондент, описывая 1970-е гг. отметил, что «право выбора блюда при посещении пунктов общественного питания оставалось за родителями», а также то, что «старались заказывать новые блюда». Но большинство опрошенных горожан в детстве пункты общественного питания, кроме школьных столовых, не посещали (54,1 %).

У 39,1 % участвовавших в опросах гомельчан в детстве была своя отдельная комната, у 29,4 % имелся свой отдельный угол в жилище, а 31,4 % своей отдельной комнаты не имели. Более половины респондентов в ее оборудовании не участвовали (подборка мебели, обоев и т. д.).

Одежду юным гомельчанам в 1950–1980-е гг. в подавляющем большинстве приобретали в магазинах (84,5 %), а также шили. 3 человека вспомнили, что некоторые вещи им привозили родственники или знакомые из-за границы. Вариант «другое» отметили 7,7 % опрошенных («шила мама», «в комиссионке», «на ярмарке», «одежда доставалась от сестер»).

На вопрос, о каком предмете гардероба мечтали в детстве горожане Гомеля, были получены разнообразные ответы. Проанализировав многочисленные ответы, можно сделать вывод, что предметом вожелания в конце 1970-х – 1980-е гг. у девочек и мальчиков являлись джинсы и джинсовый костюм. На втором месте по популярности ответов у девочек шли платья («шелковое платье», «пышное платье», «платье в горошек»), обувь («белые туфли», «лаковые туфли», «сапоги-чулки»). Были мечты, связанные с увлечениями. Например, один молодой человек, увлекавшийся спортом, мечтал о «кроссовках», а другой – о «резиновых сапогах для рыбалки» и «форме летчика». Одна из респонденток, описывая 1980-е гг., отметила, что «хотела бы иметь в своем гардеробе короткую юбку, но родители были против». Встречались и полярные мнения, описывая свое детство в 1960-е гг. одна из опрошенных заявила, что «не мечтала ни о чем, меня устраивала школьная форма». Популярными были также ответы «дубленка», «кожаная куртка», «комбинезон», «пиджак в клетку», «пальто», «кожаные брюки», «куртка «аляска», «брюки-клевш». Респонденты объясняли свои желания иметь ту или иную вещь по-разному, например, «престижно», «вошло в моду», «потому что не было в продаже», «у друга было, а у меня нет», «после войны носили валенки, а хотелось сапоги», «видела в кино» и т. д.

Две трети участвовавших в опросах гомельчан в своем детстве получали деньги на карманные расходы от родителей. Тратили они их в зависимости от своих интересов. Например, на прогулках с друзьями покупали сладости, газированную воду, пирожные, ходили в парк на аттракционы, на походы в кино. Были и ответы, связанные с хобби ребят: «покупал пленку для фотоаппарата», «тратил на книги, так как очень любил читать», «на карандаши», «на подписку газеты «Зорька» и журнал «Мурзилка»», «на открытки с артистами», «на спортивный инвентарь», «на коллекционирование значков».

В своем детстве опрошенные гомельчане чаще всего с родителями посещали кинотеатр и цирк, значительно реже театр, музеи и выставки.

У подавляющего большинства опрошенных гомельчан в детстве в 1950–1980-е гг. была своя дворовая компания (у 95 % респондентов). Свободное время во дворе дети проводили по-разному. Большинство из них играли в лапту, классики, куклы, «в войну» (91,3 %), вместе с друзьями ходили в кино (30 %), 10,1 % участвовали в общественных мероприятиях, 8,2 % враждовали (в основном мальчики), вариант «другое» отметили 2,4 % («собирали металлолом», «участвовали в тимуровском движении», «устраивали концерты и конкурсы во дворе»).

В советское время было распространено широкое участие школы в воспитании подрастающего поколения. 97,5 % респондентов ответили утвердительно на вопрос об участии школы в воспитании молодежи поколения 50–80-х гг. XX в. Там же 43 % респондентов узнавали новости о мире, но большинство все же – из газет и журналов, а также из телепередач. Некоторые гомельчане высказывались, что предпочитали узнавать новости «от мамы», «по радио», «во дворе», «через общение с людьми и слухи».

В повседневную жизнь гомельчан с 1960-х годов начинает проникать новый вид досуга – телевидение. Это не могло не отразиться на детских впечатлениях опрошенных респондентов. Среди своих любимых телепередач опрашиваемые отметили популярные в различные годы познавательные «В мире животных», «Клуб путешественников», «Очевидное и невероятное»; развлекательные «Кабачок 12 стульев», «Голубой огонек», «Утренняя звезда», «Утренняя почта», «Ералаш», «В гостях у сказки»; аналитические «Новости».

Чаще всего гомельчане отмечали среди наиболее запомнившихся кинофильмов из своего детства советские кинокомедии: «Бриллиантовая рука», «Олимпиада-80», «Операция «Ы» или другие приключения Шурика», «Карнавальная ночь», «Кавказская пленница», «Веселые ребята». Были названы также детские фильмы «Варвара-краса, длинная коса», «Золушка», «Золотой ключик»; патриотические «Четыре танкиста и собака», «Семнадцать мгновений весны»; «военные фильмы», «индийские фильмы».

Наличие кумиров в своем детстве подтвердили 72,4 % гомельчан. Среди них чаще называли актеров и певцов (Л. Лещенко, А. Пугачева, В. Высоцкий, М. Магомаев, Л. Зыкина, Н. Варлей, Р. Быков, Цой, Л. Гурченко, Л. Орлова, Ю. Никулин, М. Боярский, группы «Песняры», «Ласковый май», «АВВА», «Битлз») и спортсменов (сборная СССР по хоккею, Л. Яшин, В. Харламов, И. Роднина, А. Зайцев), также называли космонавта Ю. Гагарина.

Музыкальные предпочтения менялись в зависимости от модных тенденций. Например, в 1950–1960-е гг. были очень популярны песни на военную тематику, а также «лирические и мелодичные» песни советской эстрады. Неоднократно респонденты упоминали песенную композицию «Черный кот», которая была невероятно популярной в 1960-е гг. в СССР в исполнении Т. Миансаровой. В 1970-е гг. популярность приобретает зарубежная эстрада (итальянские исполнители, группа «АВВА»), известной становится исполнительница А. Герман. В 1980-е гг. среди популярных музыкальных направлений респонденты отметили рок, диско, поп группу «Ласковый май».

В советское время было распространено посещение в свободное время детьми спортивных секций, кружков самодеятельности. Положительно на этот вопрос ответили подавляющее большинство опрошенных – 79,2 %. Юные гомельчане ходили в кружки кройки и шитья, юный натуралист, друг природы, технического творчества, занимались в художественной школе, бальными танцами, обучались игре на гитаре, иностранным языкам, пели в хоре. Опрошенные мужчины-гомельчане в своем детстве посещали спортивные секции (волейбол, бокс, борьба, легкая атлетика, баскетбол, самбо, настольный теннис, тяжелая атлетика, аэробика).

Типичным для повседневной жизни советских детей было проведение свободного времени на свежем воздухе во дворе (подтвердили более двух трети опрошенных респондентов). Встречались также ответы: «помогал родителям по дому», «вязала», «проводил время на реке Сож». Чтение занимало значительную часть досуга молодых гомельчан (утвердительно ответили чуть более одной трети опрошенных). У многих эту любовь воспитали в детстве родители. Работник «Белинвестбанк», 1972 г. р. отметила, что в детстве очень любила читать. Эту любовь ей привил отец. Она читала детские рассказы и такие книги, как «Тимур и его команда», «Хижина дяди Тома», «Приключения Робинзона Крузо», «15-летний капитан», «Анна Каренина» и др.». Часто любовью к чтению они прививалась в школе. Работник «Гомсельмаш», 1962 г. р. уточнил, что в школе одна из учительниц начальных классов привила ему любовь к чтению. Она приносила книги для чтения своим ученикам. Многие респонденты обращали внимание на то, что впервые их интерес к книгам проснулся в детстве после прочтения сказок [1, с. 163].

Во время летних каникул родители отправляли своих детей к родственникам в деревню, что и подтвердили половина опрошенных респондентов. 40 % из 207 проанкетированных горожан летние каникулы проводили в санаториях и детских лагерях, значительный процент из опрошенных оставались дома (36,7 %), 7,2 % выезжали к морю.

День рождения в детстве ждет каждый ребенок. Часто это событие становится одним из ярких впечатлений из воспоминаний о детстве, которое уже взрослый человек пронесет через всю жизнь. Опрос показал, что подавляющее большинство гомельчан (86,9 %) в детстве праздновали свой день рождения чаще всего в кругу своей семьи. Игрушки – тот вид подарка, который чаще всего получали юные гомельчане в своем детстве на день рождения (72,9 %). Встречались также ответы «дарили то, что было необходимо», «книги», «спортивный инвентарь», «конфеты “Мишка на севере”», «накрывали стол», «одежду».

У опрошенных горожан с детскими годами связаны различные ассоциации: беззаботность и много свободного времени, мороженое, дворовая команда, воздух с ароматом травы, елка на Новый год, олимпийские игры 1980-го г., пионеры, большая семья, молодые родители, поездки в деревню на каникулы, морозная зима и санки, журнал «Наука и техника», разливной квас из бочек, веревочные качели, рыбалка, газированная вода из автомата, добрые детские фильмы, школа.

Город детства Гомель у горожан прочно ассоциируется с парком и аттракционами. Встречались также такие ответы, как «необъятный, яркий, строящийся, украшенный к Первомайским праздникам», «планетарий и колесо обозрения», «зелень каштанов», «развалины города после Великой Отечественной войны», «площадь Ленина», «ассоциирую город с рекой Сож», «с чистыми и залитыми солнцем улицами и скверами».

Сравнивая современное поколение с советскими детьми, 90 % опрошенных горожан согласились, что нынешние дети отличаются от советского поколения 50–80-х гг. XX в. На вопрос о том, чем они отличаются, были получены разнообразные ответы: «характером и поведением», «более самостоятельные», «быстрые в развитии», «требовательностью», «целями в жизни», «прогрессивные», «меньше играют на улице, а сидят за компьютером», «целями в жизни», «раньше были намного скромнее», «бескультурьем».

Таким образом, большинство участвовавших в опросах горожан Гомеля указали на общие черты, присущие советским детям в СССР (высокую долю общественных мероприятий в жизни детей, коллективных игр при проведении свободного времени во дворах, унификации материальной культуры, регламентации жизни со стороны родителей, школы, улицы). Но вместе с тем гомельские материалы свидетельствуют, что советское детство было красочным. Несмотря на идеализацию своего детства, тем не менее, объективно проявляются на гомельском материале следующие черты: доступность посещения детьми спортивных секций и кружков, любовь к чтению, формирование типичных черт танцевальной культуры, гарантированность будущего). Урбанизация в БССР во второй половине XX в. привела к тому, что национальный колорит в повседневной жизни стирался. Но, тем не менее, он, как показывают опросы, продолжал присутствовать в питании. Респонденты указывали на то, что в советское время слушали народные песни (например, в исполнении белорусского коллектива «Песняры»), сохранялась традиция устной передачи новостей, чтение журналов и газет на белорусском языке.

ЛИТЕРАТУРА

1. Шкрабова, Т. А. Семейная библиотека гомельчан в начале XXI в. / Т. А. Шкрабова, О. Г. Ященко, Н. В. Корникова // Гомель: старонкі гісторыі (да 870-годдзя першай згадкі ў летапісе): зб. навук. арт. / рэдкал.: В. А. Міхедзька (адказны рэд.), [і інш.], М-ва адукацыі РБ, Гомельскі дзярж. ун-т імя Ф. Скарыны. – Гомель : ГДУ імя Ф. Скарыны, 2012. – С. 162–168.

Якунчева М. Г. (Российская Федерация, Республика Мордовия, г. Саранск)

ЭВОЛЮЦИЯ ТРАДИЦИОННОЙ ПИЩИ МОРДВЫ В НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

В комплексе систем жизнеобеспечения любого народа одно из ключевых мест принадлежит пище, которая составляет самую первую, основную и повседневную витальную потребность человека. Длительное время сохраняются ее национальные формы, а именно: состав блюд; способы заготовки, хранения

продуктов, приготовления блюд и их потребления; исторически сложившиеся традиции в характере питания; этническая специфичность пищи; праздничные и обрядовые кушанья; нормы и правила этикета питания; предпочтения и запреты. Традиционная пища является важным этническим признаком и служит одним из источников изучения не только истории народа, но и механизма функционирования культурного наследия этносов в современных условиях.

Развивающиеся тенденции стандартизации и унификации заметно повлияли на состав и трансляцию традиционной пищи мордовского населения. С усилением роли средств массовой коммуникации и расширением торговой сети, разнообразные блюда и новые способы приготовления пищи значительно обогатили систему питания мордвы.

В данной статье представлены итоги исследования бытования традиционной пищи мордвы в условиях сельского социума. В качестве объекта изучения было выбрано мордовское село Ардатово Дубенского района Республики Мордовия. Это старинное мордовское село, основанное в начале XVII века и сохранившее богатое культурное наследие. 90 % населения села составляет мордва-эрзя. Полевые исследования были проведены автором в 2000 и 2012 гг.

Опрос проводился с использованием метода стандартизированного интервью с жителями села. Нами было опрошено 82 респондента, которые являются представителями мордовской национальности. Информаторов по возрастному критерию условно можно разделить на три группы: 1) до 30 лет – 20 чел.; 2) до 60 лет – 45 чел.; 3) после 60 лет – 17 чел.

К респондентам обращались со следующими вопросами: 1) Какие Вы знаете национальные блюда мордвы? 2) Часто ли Вы готовите национальные блюда? 3) Какой набор блюд является обязательным на свадебном застолье? 4) Какой набор блюд является обязательным во время совершения похоронно-поминального обряда? 5) Сохраняются ли традиции по приготовлению национальной пищи мордвы?

Так, жители села к числу национальных блюд мордвы отнесли: блины (э. пачалксеть), пироги с пшенной кашей (э. ямксонь кашань прякат), кислое молоко (э. чапомо ловсо), жареное мясо (э. рестазь сывель), вареники с ливером (э. суюлонь прякат), лапшевник (э. лапшовник) и др.

В ходе исследования было выявлено, что пищевые традиции и предпочтения сохранились лучше, нежели другие элементы материальной культуры, как например, национальный костюм. Сохранению пищевых традиций мордвы во многом способствовало транслирование обрядовой культуры. Так, проведение свадебного обряда предполагало присутствие определенного набора национальных блюд, которые готовились как в доме жениха и невесты, так и приглашенными. Обязательным для родственниц жениха являлась выпечка обрядового хлеба (э. шумбра кши), который преподносился хозяевам. В свою очередь родственницы невесты, присутствовавшие на совершении обряда «Едение каши» (э. Кашадо ярасмо), обязательно пекли пироги (курник), начиненные пшенной кашей. Они имели круглую форму, их украшали различными фигурками птиц из теста, чаще всего голубями. В ходе проведения

данного обряда подруга невесты разрезала пироги и угощала ими присутствующих.

До настоящего времени не утратил своей семантики архаичный элемент свадебного обряда мордвы-эрзи – куз тарад (ветка ели). Его сопровождали ритуальные пироги из ржаного теста, рецепт приготовления которых знают только старожилы села.

На современном этапе в ходе проведения похоронно-поминального обряда продолжает бытовать четкая регламентация подачи блюд. Так, обязательным является наличие прямоугольных обрядовых пирогов, печь которые имела право одна из ближайших родственниц покойного. Среди многочисленного ассортимента различных начинок для пирогов популярной остается пшенная каша. В период поста пироги выпекали с начинкой из капусты, калины, яблок и др. Среди блюд похоронно-поминального цикла популярным является лапшевник, который считается одним из любимых и также обязательно готовится на Пасху и Троицу.

Однако, как высказываются многие пожилые жители села, поминальный стол является чрезмерно изобильным из-за покупных продуктов, и в данной связи теряется смысловое значение ритуальных блюд.

На состав обрядовой пищи, приуроченной к календарным праздникам, большое влияние оказала религия. Особо почитаемы в сельском социуме такие православные праздники как – Рождество Христово, Крещение Господне, Пасха, Вознесенье Господне, День Святой Троицы, Покров Пресвятой Богородицы. В эти дни принято готовить различную выпечку и угощать ею родственников, престарелых и одиноких соседей.

Новации, проникающие в сельскую среду, привели к тому, что часть национальных блюд и напитков мордвы утрачена. Так, постепенно из числа обязательных обрядовых блюд исчезает кулага (густой кисель). По мнению информаторов, её приготовление очень трудоемкое и рассчитано на длительное время. Если ещё в начале 90-гг. XX века во время проведения обрядов было обязательным наличие большого количества национального мордовского напитка – поза, то в настоящее время этот напиток готовят в небольшом количестве, и только на совершение поминального обряда. Представительницы старшего поколения с сожалением вспоминают об утраченной традиции печь блины в печи.

По воспоминаниям многих респондентов, на праздник в честь святых первоверховных апостолов Петра и Павла, который отмечался 12 июля, обязательно готовили блюда из баранины. В настоящее время эта традиция полностью утрачена.

На современном этапе в сельском социуме транслируется праздник Проводы весны, в народе его называют – Игриштя, происхождение которого, на наш взгляд, восходит к язычеству, так как он не упоминается в числе православных. В народе бытует присловица – «Игриштя – тантей пища» – («Игриштя – вкусная пища»). В этот день принято печь пироги, начиненные яйцом и зеленым луком.

В мордовских селах пользовались большим уважением женщины, которые знали технологию приготовления обрядовых блюд. Их часто приглашали в

качестве стряпух на проведение свадебных и похоронно-поминальных обрядов. От стряпух требовалась большая сноровка, так как пищу готовили в печи и в больших количествах. Самой почетной считалась старшая стряпуха, которая контролировала процесс приготовления пищи в печи (э. каштом икеле). В настоящее время функции стряпухи частично утрачены, так как большие мероприятия чаще всего организуются в столовых, кафе и ресторанах.

К мордовским женщинам, которые на селе считаются знатоками национальных традиций (э. коень содыцят), часто за советами обращаются хозяйки, которые планируют проводить обрядовое мероприятие. Представителей старшего поколения приглашают на роль руководителей обрядовых действий, где они контролируют процесс приготовления и регламентацию подачи национальных блюд.

В ходе исследования были получены следующие выводы. В семьях, где живут представители довоенного периода (родившиеся в 30-х – начале 40-х гг. XX века), сохранность традиций высокая, меньше заметны нововведения. Это во многом обусловлено сложившимся стереотипом пищевых традиций у данной возрастной группы и их транслированием в семье. Национальные блюда в таких семьях присутствуют и в повседневном меню. Большинство информаторов из числа данной группы отметили, что обязательно пекут блины в дни поминовения предков в родительские субботы, а также считают обязательным в дни Православных праздников и по воскресным дням печь хлеб и пироги.

Среди представителей среднего поколения (1950–1970-х г. р.) степень бытования традиционных блюд мордвы относительно высокая. Это обусловлено активным участием мужчин и женщин в проведении обрядовых мероприятий в качестве организаторов и участников. Так как обязательным требованием сельского социума является знание и соблюдение этикета обрядовых мероприятий. Именно на представителей этого поколения ложится большая ответственность в процессе трансляции национальных традиций. Но, тем не менее, следует отметить, что зафиксировано бытование традиционных блюд исключительно в обрядовой сфере, на будничном столе они присутствуют реже.

Ответы молодого поколения отличается неоднородностью. Респонденты, проживающие в неразделенных семьях, не только знают, но и часто готовят традиционные блюда. 25 % информаторов, хотя и знают состав национальных блюд, в домашних условиях их не готовят. Одной из главных причин утраты традиционных блюд в рационе питания молодого поколения является отсутствие в домашнем обиходе печи. Согласно устоявшемуся в сельском социуме мнению, национальная пища мордвы должна готовиться непременно в ней.

По сведениям многих респондентов технология приготовления национальных блюд подверглась модификации под средством включения в обиход современных бытовых приборов. Это не только облегчило процесс их приготовления, но частично привело к их утрате. Урбанистические процессы не могли не затронуть обрядовую пищу мордовского народа. Некоторые национальные блюда вышли из рациона питания, стали архаичными, а часть перешла в состав повседневной пищи.

Анализируя локальный вариант модели питания, можно констатировать о сохранности основного комплекса обрядовых блюд эрзянского субэтноса. Это касается традиционной свадебной выпечки, постоянного набора блюд поминального стола и календарных праздников.

На фоне современных новаций в сельском социуме наблюдается возрождение традиций, и в частности, национальной кухни. Традиционным стало проведение фольклорных праздников и обрядов, где мастерицы национального кулинарного искусства села угощают своих односельчан обрядовыми пирогами, блинами, различной выпечкой и мордовской позой.

Одним из веяний современности является популяризация рационального питания как важнейшего фактора сохранения здоровья, чему, безусловно, может помочь умелое использование достижений народной кулинарии. В перспективе состав традиционной пищи мордовского народа будет подвергаться процессам дальнейшей трансформации и модификации. В данной обстановке важно не растерять позитивный потенциал накапливавшейся веками этнической специфики.

Яценко О. Г. (Республика Беларусь, г. Гомель)

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ТРАДИЦИИ ВЕТКОВЧАН В НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

Этнологическая характеристика культуры горожан, проживающих сегодня в относительно небольших по численности жителей населенных пунктах Беларуси, является актуальной, поскольку позволяет выявить тенденции преломления в малых городах процессов унификации образа жизни, обозначить степень и темпы проникновения новаций в городскую среду, которые могут существенно отличаться в периферийных городках, выяснить степень сохранения элементов белорусских народных традиций в повседневности современников и др. Выбор в качестве объекта изучения г. Ветка Гомельской области, являющегося районным центром, придает теме особую значимость, поскольку культурный фон в городе на протяжении ряда столетий формировался с активным участием старообрядцев – носителей русской традиции. Не менее важным фактором в развитии Ветки является ее географическая близость к крупному областному центру – г. Гомелю, что дает возможность проследить воздействие мегаполиса на эволюцию быта жителей малого города. Чернобыльская катастрофа также повлияла на ход исторического развития Ветки, и, следовательно, анализ современного состояния бытовой культуры ее жителей приобретает большую значимость.

В изучение культурных традиций городских жителей Беларуси на современном этапе значительный вклад внесли белорусские этнологи (4 том из серии «Беларусы» «Вытокі і этнічнае развіццё» и 6 том «Грамадскія традыцыі», коллективные работы «Беларусы: сучасныя этнакультурныя працэсы» и др.). Наряду с этими солидными работами, раскрывающими общие тенденции

эволюции культуры населения Беларуси на обширных фактических материалах, является научно востребованной этнологической характеристикой отдельных городских населенных пунктов, особенно актуально рассмотрение хода развития малых городов.

Основной задачей научного исследования выступало создание картины культурного развития г. Ветка в последние годы. Для получения новых данных на протяжении 2008–2012 гг. систематически осуществлялся сбор устных свидетельств жителей этого города об их повседневности, ряд материалов явился основой для написания данной статьи. Всего было опрошено 112 человек разного пола и возраста, преимущественно коренных жителей, а также ряд переселенцев. Среди участников опросов – учащиеся, работники сферы культуры и образования, работники предприятий и учреждений, пенсионеры. Следует отметить, что значительную помощь в проведении опросов оказали студенты и выпускники исторического факультета УО «Гомельский государственный университет имени Франциска Скорины» (В. Ярмак и др.).

В материальной культуре ветковчан доминируют современные типы жилища, наблюдается унификация в одежде, костюме подвержен влиянию моды. Система питания, как и другие сферы материальной культуры, вбирает в себя новации (новые виды продуктов, употребляемых в пищу, новые блюда, напитки). Все эти закономерности развития материальных условий жизни типологически близки тем, которые изучены на материалах крупных городов Беларуси и с незначительными вариациями повторяются повсеместно. Например, в малых городах, в том числе и в Ветке, в большей степени, чем в областном центре, распространена езда на велосипедах и мотороллерах.

Вместе с тем наблюдение за городской средой и ответы жителей города позволяют утверждать, что на улицах частного сектора можно встретить тот тип жилища, который имеет отдельные признаки русской народной зодчества, имеет место желание декорировать фасады домов резьбой, используются разнообразные виды хозяйственных построек, бани. В домах у многих жителей частных домов еще сохраняется печь, хотя параллельно применяются другие источники отопления. Но в оформлении интерьера заметно стремление к современным подходам и материалам, поэтому только треть опрошенных ответила положительно на вопрос о наличии в интерьере выставленных напоказ сувениров в белорусском национальном стиле. В домах ветковчан имеются предметы деревянной мелкой пластики, соломенные изделия и пр. В единичных случаях у старых людей еще сохранились как реликвия старинные утюги, веретено, маслобойка и пр. Изредка в гардеробе пожилых женщин встречаются платки, передники, иные сделанные вручную вещи. Ими же назывались также бурки, галоши, валенки. В числе блюд белорусской национальной кухни, имеющих широкое распространение, упоминались драники, блины, борщ, холодец. Очень часто (три четверти ответов) ветковчане сами снабжают себя домашними овощами и фруктами, пользуясь приусадебным или дачным участком, помощью родственников из сельской местности. Две трети опрошенных жителей имеют на своем столе овощи и фрукты круглый год, а более половины – применяют также замороженные овощи. В семейной обрядности присутствует обычай собирать на

празднование крещения младенца родственников и бытует обряд бабиной каши (чаще пшенной). Почти все семьи за редким исключением (до 8 %) имеют отдельные наборы посуды для сервировки праздничного стола.

Живы в Ветке традиции отмечать христианские праздники, большинство участников опроса на Пасху освящают кулич, однако на всенощную ходят, как правило, пожилые люди. Последние чаще соблюдают посты, в целом пост в той или иной форме уже вошел в жизнь трети участников опроса. В Вербное воскресенье повсеместно в домах принято ставить ветки освященной вербы. По мнению жителей города, она содействует здоровью человека и благополучию жилища. Массовый характер в последние годы приобрело посещение ветковчанами могил на Радуницу. Сохраняется традиция оставлять на могиле умершего крашеные пасхальные яйца, куски кулича, конфеты, наливать в стакан воду или спиртное, или выливать его на могилу.

Почти все молодые люди из числа опрошенных хотя бы однажды становились участниками щедрования. В городе можно наблюдать и присутствие архаических элементов культуры. Девушки и пожилые женщины гадают на Рождество и Крещение, всего более трети из числа опрошенных женского пола занимаются гаданиями в какой-либо форме. Около половины опрошенных считают себя суеверными или отчасти суеверными людьми. Так, почти половина из общего числа собеседников хранит дома различные обереги от несчастий, в качестве примера называли подкову, декоративные веники, колокольчики, яичную скорлупу. В связи с новосельем две трети признались, что впускали в дом кошку (другие обряды из этого цикла, как правило, жителям неизвестны). В качестве индивидуального оберега ветковчане используют нательный крестик (более половины положительных ответов), характерно, что его носят все пожилые женщины из числа участниц опроса. Широко применяется такое средство как булавка. Мужчины и молодые люди иногда отдают предпочтение кольцу как оберегу.

В сфере досуга ветковчан очевидны общие для современной городской культуры тенденции. Так, большинство опрошенных высказали мнение, что они желали бы иметь больше свободного времени для досуга. С точки зрения жителей Ветки, значимые праздники чаще всего (более половины всех положительных ответов) сопровождаются их участием в массовых гуляниях. Также прогулки на свежем воздухе пользуются популярностью и в выходные дни у жителей разных возрастов. Представления о празднике у некоторых ассоциируются с застольем дома.

Обратимся к некоторым домашним формам проведения свободного времени. Почти все опрошенные после работы или учебных занятий смотрят телевизор, любопытно, что около трети опрошенных используют его как фон для различных домашних занятий, а не для целенаправленного просмотра конкретных телепередач или фильмов. В противовес подобной распространенности телевизионного досуга и приверженности разным каналам телеэфира, по нашим подсчетам, крайне малое число ветковчан отдают дань такому распространенному в прошлом веке занятию как чтение, в том числе и периодики.

Любопытны сведения, полученные в ходе опроса о хобби современных горожан. В женской среде самым распространенным занятием является вязание, также завоевывает своих приверженцев другой вид рукоделия – плетение из бисера. Ветковчане выступают в роли коллекционеров различных предметов (мелкой пластики, этикеток и пр.), упоминается и собирание марок. В ходе бесед было выяснено, что около 20 % принимавших в них участие ранее (детстве, подростковом возрасте) посещали кружки в учреждениях культуры, учились аппликации, соломоплетению, выжиганию по дереву, однако сегодня, к сожалению, уже прибегают к этим занятиям редко, так как не имеют достаточно свободного времени. И все же в отдельных семьях в Ветке и в наши дни еще сохраняется традиционный вид белорусского народного творчества – плетение из соломки, в интерьерах домов можно встретить панно из соломки или подвесные соломенные конструкции, которые в ряде случаев изготовлены своими руками и придают дому уют. Участие в самодеятельности зафиксировано среди жителей разных возрастов. При этом характерно, что наиболее активные из ветковчан одновременно задействованы и в певческих, и в танцевальных коллективах, они же проявляют склонность к декларированию стихов, драматическому искусству. Однако подавляющее большинство участников опроса отметили, что редко посещают театральные спектакли или не бывают в театре вообще. Около четверти опрошенных рассказали, что любят слушать музыку в свободное время либо умеют музицировать сами, при этом записи народной музыки, хотя и гораздо реже, чем современной эстрадной, также востребованы. Походы или поездки в цирк, на концертные представления, даже в кино осуществляются относительно редко. Здесь заметны различия в возрастном составе приверженцев того или иного вида проведения свободного времени. Люди среднего возраста в основном предпочитают ходить на концерты, дискотеки и клубы пользуются популярностью у ветковской молодежи.

Молодые горожане неоднократно высказывались о своей симпатии к коллективному отдыху на природе. С влиянием природного фактора на городскую культуру связано и проведение ветковчанами свободного времени на дачах. Хотя они имелись не у всех участвовавших в опросах, но чаще выезды на дачу в практике жителей Ветки – это труд по выращиванию овощей и фруктов, разведению цветов, а также в целом активный отдых. Стремление городских жителей не жить в отрыве от природы и естественной среды выражается в том числе и в стремлении содержать дома домашних животных. У большинства дома имеются кошки, чуть реже – собаки. Возможно, на значительное число положительных ответов по этому вопросу повлияло проживание многих в частном секторе. В отдельных случаях дома в числе домашних питомцев оказались попугаи, рыбки. В черте города принято ухаживать за прилегающей к дому территорией, любовь к цветоводству приводит к тому, что почти половина опрошенных жителей, имеющих собственные дома, высаживают цветы на своем придомовом участке либо имеют ухоженный палисадник. Отпуск более половины участников опросов проводят дома, занимаясь домашними делами. Эпизодически встречается упоминание о стремлении к комфортному отдыху, оздоровлению в

санаториях и фиксируется интерес к туризму и путешествиям (один положительный ответ из каждых десяти).

Интересны в сравнительном плане свидетельства об образе жизни, которые дали друг о друге приезжие и коренное население Ветки. В числе приезжих в городе – жители не только из других регионов Беларуси, попавшие сюда на постоянное место жительства по семейным причинам, вследствие профессиональной деятельности (это в основном белорусы, русские, часто причисляющие себя к православным), но также выходцы из бывших республик Советского Союза. Одни – белорусы и русские из России, Казахстана, Узбекистана, Армении и пр., другие – представители титульных этносов этих довольно удаленных ныне самостоятельных государств, некоторые из такой категории переселенцев в Ветку по вероисповеданию мусульмане. Большинство приезжих (татары, казахи, узбеки) устанавливают необходимые контакты с местными жителями и имеют в числе последних знакомых либо даже друзей. Участники опроса – приезжие утверждают, что довольно часто бывают в домах коренных ветковчан в гостях. В интерьере для них (особенно мусульман) необычно и сразу же привлекает внимание – это наличие икон, что особо отмечается в ответах на вопросы. Некоренные жители из далеких регионов также выделяют из общей картины домашних вещей различные предметы декоративно-прикладного искусства, которые ассоциируются у них с национальным белорусским колоритом. Им были любопытны ручники, которые хозяйка показывали во время таких гостевых визитов. Однако на первом месте по степени интереса были блюда народной кухни белорусов, отдельные из них в местной рецептуре перенимаются приезжими, это в особенности относится к блюдам из картофеля. Практически все из опрошенных новых жителей Ветки отмечают любовь ветковчан к земле, трудолюбие, умение вести домашнее хозяйство, обрабатывать огороды, разводить домашнюю птицу и пр. Вместе с тем очень тесное взаимопроникновение в бытовую культуру друг друга по оценке приезжих не происходит. За советом и помощью они, по их словам, в первую очередь обращаются по традиции к знакомым и родственникам из своей среды, а не к коренным горожанам, часто не стремятся к сближению, не испытывают острого интереса к быту коренных ветковчан. Приезжие не смогли однозначно охарактеризовать уровень культуры своего этнического круга и местного населения. В целом они считают, что это обстоятельство зависит от конкретной семьи и ситуации и принципиальной разницы в образе жизни горожан – представителей разных этнических групп не видят, процессы урбанизации гораздо более мощный фактор, нежели этническая принадлежность.

В процессе исследования было важно узнать о реакции коренных жителей на включение в жизнь небольшого города новых поселенцев – выходцев из сельской округи либо приехавших издалека и представляющих иноэтническое и иноконфессиональное окружение. В результате общения от приезжих чаще перенимаются блюда национальной кухни либо их ранее не практиковавшиеся рецептуры (молдавские, татарские, русские блюда и пр.), чем другие компоненты культуры. В семейной сфере новоприбывших ветковчане замечают отдельные

непривычные для них черты поведения, например, в узбекской среде строгое, неукоснительное подчинение всех главе семьи – отцу.

Ответы опрошенных свидетельствуют, что все коренные горожане воспринимают как более близкую и понятную культуру выходцев из сел Ветковщины и других районов Гомельщины. Высказывались мнения, что одним из благоприятных факторов переезда в Ветку сельских жителей и их гармоничного вписывания в среду становится распространенность в малом городе занятий на земле на приусадебных участках, что сближает городской и сельский образ жизни, но в то же время позволяет пользоваться благами городской цивилизации и ощущать себя горожанами. Причины переезда новых жителей в Ветку местное население трактует таким образом, что кроме семейных обстоятельств их привлекает спокойная, размеренная довольно благоустроенная жизнь в маленьком провинциальном городе. Поведение переехавших в Ветку в общественных местах в большинстве случаев не позволяет выделить их из толпы, хотя иногда, по мнению ветковчан, различия проявляются в антропологическом облике, в акценте языка, реже – в манере себя вести (шумное поведение на улице и пр.). Приведем ряд аргументов коренных ветковчан, которые таким образом объясняют свое позитивное отношение к приезжим: они (приезжие) «привносят новые традиции», «являются новой рабочей силой», «способствуют развитию города», «вместе веселее».

Таким образом, в современная культура ветковчан испытывает на себе доминирующее влияние общих для городской цивилизации тенденций, но одновременно имеет и некоторое своеобразие, которое обусловлено хозяйственными, социокультурными обстоятельствами проживания в малых городах.

Падсекцыя фалькларыстыкі і славістыкі

Александронец У. М. (Рэспубліка Беларусь, г. Гомель)

АБ СТУПЕНІ ЗАХАВАНАСЦІ СВЯТАЎ БЕЛАРУСКАГА НАРОДНАГА КАЛЕНДАРА Ў КУЛЬТУРЫ СЕЛЬСКАГА НАСЕЛЬНІЦТВА ГОМЕЛЬСКАГА РАЁНА Канец 40-х гг. – 80-я гг. XX ст.

Другая палова XX ст. – адзін з лёсавызначальных перыядаў для народнай традыцыйнай культуры. У гэты час традыцыйныя каляндарныя святы беларусаў зведалі на сабе ўплыў грамадска-палітычных працэсаў і змены ў культурнай палітыцы, у выніку якіх святы народнага календара былі прыстасаваны пад умовы савецкага ладу жыцця, а некаторыя ўвогуле выкараняліся з побыту. Аднак, як паказваюць матэрыялы палявога этнаграфічнага даследавання, на працягу другой

паловы XX ст. большасць каляндарных святаў захоўвалася ў культуры сельскіх жыхароў Гомельскага раёна.

Каляндарныя святы і абрады, якія з'яўляюцца формай грамадскага быту, разам з тым выступаюць важнай з'явай духоўнай культуры сялян і займаюць адно з істотных месцаў у святочнай культуры беларусаў. Немалаважнае значэнне для вывучэння святочнай культуры насельніцтва Беларусі мае разгляд ступені захаванасці святаў беларускага народнага календара ў межах савецкай культуры.

Мэтай прадстаўленай работы з'яўляецца выяўленне ступені захаванасці святаў беларускага народнага календара сельскім насельніцтвам Гомельскага раёна ў канцы 40-х – у 80-я гг. XX ст. Навізна даследавання абумоўлена тым, што пытанне аб знікненні і захаванасці святаў беларускага народнага календара разглядаецца на новых матэрыялах і арыгінальных звестках, сабраных аўтарам падчас палявога этнаграфічнага даследавання сярод сельскіх жыхароў Гомельскага раёна. Навуковая значнасць даследавання заключаецца ў стварэнні цэласнай гісторыка-этнаграфічнай карціны правядзення святаў беларускага народнага календара жыхарамі Гомельскага раёна ў канцы 1940–1980-я гг.

Асаблівасці святочнай культуры насельніцтва Беларусі знайшлі сваё адлюстраванне ў многіх крыніцах і працах айчынных і замежных гісторыкаў, этнолагаў і фалькларыстаў. Найбольш грунтоўна пытанні каляндарнай абраднасці разглядаюць сучасныя беларускія этнолагі Г. І. Каспяровіч, Т. І. Кухаронак, а таксама фалькларысты А. С. Ліс, К. П. Кабашнікаў, В. С. Новак і інш.

З мэтай больш глыбокага вывучэння асаблівасцяў правядзення ў канцы 1940-х – у 1980-я гг. сельскім насельніцтвам Гомельскага раёна святаў беларускага народнага календара аўтарам у 2012 г. праводзілася палявое этнаграфічнае даследаванне. Па выніках палявой працы былі атрыманы звесткі ад 60 карэнных жыхароў населеных пунктаў Гомельскага раёна, якія тычыліся правядзення святаў беларускага народнага календара ў канцы 40-х – у 80-я гг. XX ст. Акрамя таго былі выкарыстаны матэрыялы ранейшых даследаванняў аўтара (2006–2009 гг.), падчас якіх разглядаліся асаблівасці народнай культуры жыхароў Гомельскага раёна. Вынікі, атрыманыя падчас палявых этнаграфічных даследаванняў, з'яўляюцца аб'ектыўнымі, паколькі яны закранулі людзей усіх узроставых груп, рознага полу і неаднолькавых прафесійных заняткаў. Па нацыянальнай прыкмеце большасць склалі беларусы, па канфесійнай – праваслаўныя, па месцы нараджэння – карэнныя жыхары.

Як паказваюць матэрыялы палявога даследавання, у разглядаемы час жыхары Гомельскага раёна адзначалі такія зімовыя святы, як Мікола Зімовы, Каляды, Вадохрышча. Веснавы цыкл каляндарнай абраднасці ў святочнай культуры жыхароў Гомельскага раёна ў канцы 1940-х – у 1980-я гг. быў прадстаўлены такімі святамі, як Масленіца, Стрэчанне, Соракі, Благавешчанне, Вербная нядзеля, Вялікдзень, Радуніца, Юр'я, Троіца. Жыхары рэгіёна праводзілі такія летнія і восеньскія святы, як Пятра і Паўла, Ілля, жніво і дажынкi, Спасы, Першая і Другая Прачыстая, Пакровы і Дзяды.

Зімовы цыкл каляндарных святаў адкрываў Піліпаўскі, або Калядны пост. Асноўнай ежай у час гэтага посту была рыба, боршч са шчаўя з сушанымі ўюнамі, боршч з капустай, сушаныя ягады, бульба і посныя бліны (В. Д. Маёрава, 1946

г. н., в. Рудня Марымонава). Як адзначаюць рэспандэнты, у перыяд Піліпаўкі «на вячоркі хадзілі і вышывалі» (М. Р. Кісялёва, 1959 г. н., в. Раманавічы).

Даволі істотным кампанентам зімовых святаў жыхароў Гомельскага раёна былі Каляды. Клопаты пра ўраджай з'яўляліся вельмі важнымі ў светапоглядзе нашых продкаў. Як сведчаць матэрыялы этнаграфічнага даследавання, Каляды з'яўляліся важным перыядам у жыцці вяскоўцаў. Да свята мясцовыя жыхары абавязкова білі парася. Неад'емным атрыбутам калядных звычайў была куцця: падчас Калядаў з пярловай крупы гатавалі тры куцці – перад Ражствам Хрыстовым, Старым Новым годам і Вадохрышчам. Абавязковым элементам, які быў распаўсюджаны ў гэты час сярод мясцовых дзяўчат былі варожбы: «цераз забор кідалі сапагі, і глядзелі ў якую сторону паляціць сапог – на ту сторону і замуж пойдзеш, а патом пад кравець калодзец з лучыны дзелалі, то стакан паставіш і паложыш лучынку: «Сужаны прыдзі і перавядзі цераз мосцік», хто прысніцца, той ужэ і сужаны будзе».

Багатым зместам вылучаліся калядныя абыходы, элементы якіх і дагэтуль захоўваюцца ў святочнай культуры мясцовых жыхароў. Разнастайнасць зместу абумовіла і існаванне шэрагу лакальных традыцый шчадравання і калядавання. Так, напрыклад, у в. Раманавічы ў гэтыя дні «хадзілі ластачку пець», у гэты ж час лічылі якім будзе ўраджай (калі прыходзілі калядоўшчыкі гаспадыня абавязкова разбівала аб парог гарбузу і лічыла колькі зернят з яе выпала – так меркавалі аб будучым ураджаі гарбузоў). На Каляды па вёсках хадзілі шчадроўшчыкі, звычайна гэта дзеці, якія пераапраналіся ў мядзведзя, казу і цыганоў. У вв. Дуянаўка, Чкалава, Церуха, Бабовічы, Прыбар, Маркавічы, Зябраўка, Целяшы, Краўцоўка, Прыбыткі на Каляды адбываліся святочныя шэці з казой, у в. Маркавічы таксама быў вядомы калядны звычай з пераапрананнем у «мядзведзя». Распаўсюджанымі да 1960-х гг. былі і калядныя гульні – напрыклад, «Жаніцьба Цярэшкі» у в. Чкалава, «Памерла наша Мальвіна» у в. Галавінцы.

На Вадохрышча акрамя асвячэння вады вяскоўцы «запісвалі каляды – пісалі крыжыкі на сценах» (в. Рудня Марымонава), «абычна бралі тарэлачку, засцілаеш насавы платочак, ставіш ваду ў стакане, і такі з каласкоў венчык дзелалі, кусочак мела бярэш і пішаш хрэсцікі, эта пішаш і гаворыш: «Госпадзі, сахрани мой дом» і пішаш хрэсцікі і ў хаце, і на варатах, на хлявах» (М. Р. Кісялёва, 1959 г. н., в. Раманавічы).

Комплекс звычайў і абрадаў веснавога перыяду асабліва багаты і разнастайны. На мяжы зімовага і веснавога цыклаў стаялі Масленічныя абрады. Увесь Масленічны тыдзень быў насычаны «загавінамі» да Вялікага посту, а таксама характарызаваўся хаджэннямі ў госці. Абавязковым атрыбутам Масленічнага тыдню, як паведамлілі рэспандэнты, былі бліны. Апошні дзень тыдню быў даволі адказным у жыцці вяскоўцаў – у гэты дзень усе прасілі прабачэння (Л. У. Давыдава, 1939 г. н., Н. У. Галчанка, 1951 г. н., пас. Бярозкі). У некаторых жа населеных пунктах Гомельскага раёна падчас Масленічнага тыдню была распаўсюджана традыцыя цягання калоды. Паводле успамінаў жыхаркі в. Пракопаўка В. Ф. Рабцавай, 1952 г. н., «Калодкі цягаюць у панядзелак за нядзелю да Вялікага паста. Бярэцца браўно. Жэншчыны прыбіраюцца і перавязваюць калодку таму, у каго нежанатыя дзеці, тыя цягнуць калодку, а потым даюць

выкуп. А патом етыя калодкі прывязваюць любому. Гэта лічыцца прыглашэннем на празнік. У гэты дзень пелі розныя песні».

Свята Стрэчанне жыхары населеных пунктаў Гомельскага раёна, адзначалі асвячэннем у царкве грамнічных свечак, якія, паводле ўспамінаў рэспандэнтаў, засцерагалі дом і гаспадарчыя пабудовы ад грому і навальніцы.

З усёй сістэмы каляндарнай абраднасці веснавыя святы, абрады і звычаі вылучаюцца складанай структурай з мноствам адносна самастойных, завершаных па форме і змесце абрадаў.

На Саракі, калі, паводле народнага павер'я, з поўдня вяртаецца сорок выраяў, выпякалі «жаваранкаў» з цеста, дзеці падкідалі іх угору з просьбай аб хутчэйшым прылёце птушак. Як адзначылі інфарматыры, у некаторых населеных пунктах Гомельскага раёна замест «птушак» вяскоўцы выпякалі сорок хрэшчыкаў, якія павінны былі з'есці дзеці (в. Раманавічы). Таксама ў гэты дзень да ўсходу сонца неабходна было ўнесці ў хату сорок трэсак, каб знайсці сорок вутак (в. Гадзічава). На Саракі у Гомельскім раёне адбываўся абрад гукання вясны (у в. Чкалава выпякалі з цеста 40 фігурак птушак, у адну з іх абавязкова клалі капейку, з якой звязвалі надзеі на поспех і шчасце на працягу гаспадарчага года).

Вялікім веснавым святам лічылася Благавешчанне. Менавіта пасля гэтага дня жыхары вёскі пачыналі палявыя работы, а ў дзень Благавешчання нельга было гарадзіць заборы, а «то дажджа не будзе».

Самым вялікім гадавым святам вясны быў Вялікдзень, якому папярэднічала Вербная нядзеля. На Вербную нядзелю вяскоўцы свяцілі вярбу, якая «шчыталася ахраніцельніцай і абярэгам». Гэтай пасвяцонай вярбой на Юр'я выганялі скаціну ў поле. Пасля асвячэння ў царкве галінкамі вярбы тройчы білі першых сустрэчных і дзяцей, прыгаворваючы: «Не я б'ю, вярба б'е, хінця ў лес, здароўе ў косці» (пас. Бярозкі).

Пасля Вербнай нядзелі пачынаўся Вялікі тыдзень, апошні тыдзень перад Вялікаднем. У гэты час вяскоўцы абавязкова прыбіралі ў хаце, білі парася. Аб падрыхтоўчых работах да Вялікадня сведчаць і ўспаміны мясцовых жыхароў: «К Паске гатовілісь очэнь харашо, очэнь долга, ўсё прыбіралі, вынасілі, сушылі, перасушывалі. Ждалі скарэй Паску каб разгавецца і атдохнуць. Паскі пяклі ў суботу, утрам яйцы красілі. Абязацельна атварывалі мяса, твораг с ізіюмам, хрэн свой дзелалі. У маю моладасць была очэнь весела, дзелалі качэлі, раньшэ ж мамка к Паске плацце новае купіць, туфлі каму ці басаножкі новыя, банты, ленты новыя, ўсё новае. Наўбіткі гулялі. Но сечас ўжэ этага няма. После Паскі мы дома нічога не дзелалі цэлую нядзелю» (М. Р. Кісялёва, 1959 г. н., в. Раманавічы). Як паказваюць матэрыялы палявога даследавання, ў канцы 1940-х – у 1980-я гг. абавязковай умовай падрыхтоўкі да Вялікадня было набыццё новага адзення і абутку для вясковых дзяцей. Многія жыхары населеных пунктаў Гомельскага раёна наведвалі ўсяночнае набажэнства ў царкве, якое завяршалася асвячэннем пасак і велікодных яек. Моладзь жа, па ўспамінах рэспандэнтаў, ў перадвелікодную ноч паліла вогнішчы.

У памежных з Украінай вёсках Маркавічы, Гадзічава, Глыбоцкае, Краўцоўка працягам Вялікадня было Ваджэнне Сулы; гэтая традыцыя ў дадзеным

рэгіёне захоўвалася да 1960-х гг., калі мясцовы старшыня калгаса разагнаў гурт мясцовых жанчын, якія рухаліся па дарозе з Гадзічава ў Маркавічы.

Праз тыдзень пасля Вялікадня, у аўторак, мясцовыя жыхары праводзілі Радуніцу. На Радуніцу жыхары вёскі хадзілі на могілкі, там маліліся. Аднак некаторыя інфарматары сцвярджаюць, што ў асноўным на Радуніцу хадзілі на могілкі рэдка. Звычайна хадзілі на могілкі на «мяртвых дзень Вялікадня» (чацвер на Вялікодным тыдні). У 40–80-я гг. XX ст. свята Радуніцы не было выхадным днём, пагэтаму мясцовыя жыхары стараліся наведаць могілкі раніцай.

Свята Юр'я ў традыцыі жыхароў Гомельскага раёна лічылася днём першага выгану жывёлы на пашу. Аднак, як паказваюць матэрыялы даследавання, мясцовыя жыхары рэдка прытрымліваліся гэтага звычаю, і выганялі свойскую жывёлу са з'яўленнем на полі травы. Даволі трывала захоўваецца ў побыце жыхароў раёна звычай сеяць на Юр'я гуркі. На Юр'я, як паведаміла Л. У. Давыдава, 1939 г. н., у вёсцы Галавінцы быў распаўсюджаны звычай качацца па жыце ў расе.

Апошнім позневеснавым святам у святочнай культуры жыхароў Гомельскага раёна была Тройца, спецыяльна да якой вяскоўцы ўпрыгожвалі жылыя будынкі і гаспадарчыя пабудовы зелянінай-«маем»: аірам і любісцікам, галінкамі дуба, ліпы і клёна. У в. Рудня Марымонава ў гэты дзень на дзвярах крэйдай малявалі крыжыкі.

Летні цыкл каляндарных святаў у святочнай культуры сельскага насельніцтва Гомельскага раёна прадстаўлены такімі святамі, як Купалле, свята апосталаў Пятра і Паўла, жніўнымі звычаямі, Першым і Другім Спасамі.

Купальская абраднасць у культуры жыхароў Гомельскага раёна прадстаўлена слаба, а ў памяці вяскоўцаў захаваліся толькі ўспаміны аб тым, што на Купалле «ноччу ганялі ведзьму» (в. Міхалькі), а таксама тое, што ў купальскую ноч на Купалле хадзілі купацца (в. Рудня Марымонава). Па ўспамінах інфарматараў, увечары моладзь збіралася на беразе ракі, раскладвала вогнішча, скакала цераз агонь, вадзіла карагоды, спявала песні. Напярэдадні Купалля ў в. Маркавічы і яе ваколіцах мясцовыя жыхары праводзілі русалку. Як паведаміў мясцовы краязнаўца Р. Ц. Басаў, у гэты дзень маркаўцы выбіралі дзяўчыну, упрыгожвалі яе ўсю кветкамі, адзявалі вянок і вялі па вуліцы. Мясцовыя жыхары выносілі і давалі цукеркі, каржы і інш. Дзеці і моладзь пераапрапаналіся ў цыганой і з крапівой хадзілі па сялу, варажылі сустрэчным, за што атрымлівалі пачастунак, а калі не давалі, то таго джыгалі крапівай.

Багатым святам лічыўся дзень Пятра і Паўла. Як паказваюць матэрыялы апытання, у многіх населеных пунктах Гомельскага раёна ў другой палове XX ст. мясцовымі жыхарамі праводзіўся звычай кумення. Так, як паведаміла жыхарка в. Гадзічава Л. У. Жытнікава, 1932 г. н.: «На Пятра і Паўла ой куміліся. Дак ужэ ладныя сабіраліся, хто шчо бярэ. Мы ўжэ назносімся ўсяго, і пяём шо ўмеём і ядзім шо прыносілі. Дажэ бабы такія маладыя, выйдучь, вянясуць стол на вуліцу, пяём хто шо ўмеём. І пелі «ой чыё та жыта». Мы і два гады назад дзелалі такое».

Пасля свята Іллі, як паведамілі рэспандэнты, забаранялася купацца ў рэках. Таксама казалі, што «Ілля надзелаў гнілля» або «Да Іллі сена і пад кустом сохне, а пасля Іллі і на куце не сохне».

Жніўныя звычаі і абрады ў большасці населеных пунктаў Гомельскага раёна былі актуальнымі прыкладна да 1960-х – 1970-х гг., да часу актыўнага з’яўлення ў мясцовых гаспадарках сельскагаспадарчай уборачнай тэхнікі. Да гэтага ж перыяду ў асяроддзі мясцовага насельніцтва актыўна бытавалі звычаі зажынак і дажынак. Як распавяла жыхарка в. Гадзічава Л. У. Жытнікава: «Зажынала жыта ў нас самая вопытная. У нас было ў калхозе дзве брыгады, ну і наперагонкі, хто ўжэ скарэй выжне сваё жыта. Да паследні дзень адзін перад адным, гармошку возьмуць, хто первы выжне, дзелалі з жыта бараду, украсілі яе цвятамі, хлеб клалі пад яе. І тую бараду ўся брыгада нясе ў кантору, і тады ўжэ колькі выдзеляць на брыгаду, і тады ўжэ сабіраемся і гуляем дажынкi. А як здзелаюць маладога і маладую, надзяюць жа іх, і у кантору іх вядуць. А як сталі камбайны, ужэ ніхто не жаў і не дзелаў так».

Святы Першага і Другога Спасаў для мясцовага насельніцтва былі перыядам асвячэння маку і мёду, яблык і садавіны. Паводле інфармацыі М. Р. Кісялёвай, 1959 г. н., жыхаркі в. Раманавічы, пасля наведвання на Спас царквы вяскоўцы прыходзілі дамой і ўсім членам сям’і трэба было наташчак з’есці кавалачак асвечанага яблыка, папярэдне абмакнуўшы ў свяцоны мёд.

Восеньскія звычаі і абрады ў народным календары сельскага насельніцтва Гомельскага раёна выглядалі больш сціпла. З асенніх гадавых святаў вылучаліся Узвіжанне, Другая Прачыстая, Дзяды і Пакровы. На свята Івана Галавасека вяскоўцам забаранялася рэзаць буракі і капусту, а таксама варыць борш з капусты. Паводле ўяўленняў мясцовых жыхароў, на Узвіжанне нельга было хадзіць у лес, бо ў гэты дзень спаўзаліся ўсе вужы і гадзюкі і выбіралі там свайго «цара». На II Прачыстую сяляне засыпалі две першых карзіны бульбы новага ўраджаю ў лядоўню (в. Галавінцы). Да Пакроваў трэба было ўсё сабраць з поля, бо гэты дзень лічыўся часам заканчэння палявых работ. Аднак, як паведамлілі інфарматыры, мясцовыя жыхары рэдка прытрымліваліся гэтага звычаю. На Дзяды вяскоўцы варылі кашу, пеклі аладкі і пакідалі гэта на стале – дзядам. У Рудні Марымонавай казалі, што «сёння Дзяды, а заўтра Бабы».

Такім чынам, як паказваюць матэрыялы палявога этнаграфічнага даследавання, у асяроддзі сельскага насельніцтва Гомельскага раёна ў канцы 40-х – у 80-я гг. ХХ ст. яшчэ захоўваліся многія святы беларускага народнага календара. Нягледзячы на дамінаванне святаў, якія былі ўведзены савецкай уладай і шырока адзначаліся паўсюдна, народная традыцыя аказалася жывучай. У гэты перыяд святы беларускага народнага календара вылучала істотная ўстойлівасць, а для многіх звычаяў і рытуальных дзеянняў характэрна добрая ступень захаванасці. На працягу разглядаемага перыяду, нягледзячы на імкненне вынішчыць рэлігійны пласт культуры і пакінуць яе толькі ў якасці дэкаратыўнага аздаблення, у асяроддзі сяльчан Гомельскага раёна, які і многіх іншых частак Усходняга Палесся, святы народнага календара заставаліся важным элементам культурнай традыцыі, асабліва ў сямейнай сферы. Як сведчаць матэрыялы апытання аўтарам жыхароў шэрагу вёсак Гомельскага раёна, святы часцей выступалі ўжо і як сродак баўлення вольнага часу.

ОСОБЕННОСТИ ДУХОВНОГО ВОСПРИЯТИЯ ЖИЛОЙ СРЕДЫ В ПЕСЕННОЙ КУЛЬТУРЕ БЕЛОРУСОВ И РУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ СИБИРИ²³

Компаративистский подход представляет собой перспективное направление, поскольку даёт возможность более точно выделить в каждой культуре схожие черты, обусловленные общностью мышления, исторического развития, ландшафтно-географических условий, а также самобытные характеристики. Тем более интересным является сопоставление образов и поэтики в фольклоре народов, проживающих на одной территории. Здесь наряду со сравнением необходим анализ заимствований, взаимопроникновения нескольких культур или, наоборот, признаков сохранения аутентичных элементов. Поэтому регион Сибири и Дальнего Востока представляет интерес для исследований, поскольку здесь проживает значительное количество переселенцев с территории Беларуси.

Сравнительный анализ в статье проводится на нескольких уровнях. Во-первых, на уровне различных традиционных культур (в данном случае русской и белорусской), где выявленные отличия представляют национальные маркёры, способствующие в том числе самоидентификации и сохранению этнического облика в местах переселения. Во-вторых, на уровне различных жанров духовной культуры, каждый из которых по-своему раскрывает и интерпретирует определённый образ, помогая ему «заиграть всеми красками» и формируя, таким образом, как общую, так и жанровую картину мира.

Особенности духовного восприятия жилого пространства (образ дома, терема, двора) в колядных песнях в сравнительном аспекте были рассмотрены ранее [1]. Именно в колядках образ жилой среды отличается разнообразными характеристиками, сочетанием мифологического и реального пространства.

В песнях, приуроченных к иным годовым периодам земледельческого цикла, жилище не выполняет такую сакрализованную функцию, как в колядках. Исключение составляют лишь волочёбные песни, являющиеся уникальным явлением белорусской традиционной культуры. Белорусские весенние, троицкие, русальские, купальские, жнивные, осенние и толочные песни также не забывают давать мифопоэтическую характеристику окружающему жилому пространству, конкретизировать местонахождение героев и локус происходящих событий. Поэтому перед нами возникают хата, где находится (прячется) хозяин или члены его семьи; жилище, куда не заходит солнце (как символ безрадостной жизни женщины в чужой семье); в хату не зовут Купалку, его узнает только одна девушка. Если исполнялась жнивная песня, то эпитеты «далёкая хата» («далёкі дамок»), «сцюдзёная хатка» становятся обозначением тяжёлого времени, когда женщина до заката трудится в поле и не в состоянии присматривать за домашним хозяйством. Кроме того, частый образ новых сеней, где ходит незамужняя

²³ Работа выполнена при поддержке БРФФИ, проект № Г12Р-001.

девушка; каморы, которую строит молодой человек либо в которой мать замыкает дочку; светлицы (комнаты), куда от жней прячется хозяйка или хозяин; новая клеть, заполненная зерном (таким образом, цикл замыкается и обещанное в колядных песнях осуществляется в жнивных, осенних и толочных песнях).

В то же время в русских вариантах, записанных на территории Урала и Западной Сибири, образы жилья единичны и не несут значительной семантической и мифопоэтической нагрузки. Тем не менее для создания полноценной и объективной картины необходимы более детальные исследования. Однако проводить сравнительный анализ особенностей духовного восприятия жилого пространства, сохранности и преемственности образно-поэтических характеристик в весенних, летних, осенних песнях на территории Западной Сибири и Урала в данном случае нецелесообразно.

Среди семейного цикла в белорусской традиции особой красотой, разнообразием образно-поэтических средств, прогностической функцией характеризуются песни, приуроченные к рождению и крещению ребенка. Не последнее место здесь занимает и описание окружающего пространства, его элементов (интерьер, предметы быта), поэтика которого непосредственно соотносится с предстоящей жизнью младенца, способностью влиять на его судьбу, здоровье и благополучие. В русской традиции подобные песни не нашли широкого распространения.

Поэтому сравнительный анализ духовного восприятия окружающего пространства, его общих и национальных черт в белорусской и русской традиции проводится на уровне образно-поэтической системы, сформированной в свадебной поэзии.

В обеих традициях свадьба проводилась в несколько этапов. На территории современной Западной Сибири и Урала данный комплекс унифицировался и претерпел значительные трансформации. Однако информаторы воспроизводят основные элементы и их смысл. В то же время на территории современной Беларуси становится модным проводить свадьбу в соответствии с устоявшимися в традиции канонами. Многие элементы возрождаются, сохраняя, однако, больше внешней схожести и теряя при этом глубинный смысл, заложенный на протяжении столетий.

У русских и белорусов при наличии общих этапов свадебного «спектакля» (сватание; величальные песни; песни сироте; девичник (у белорусов – «зборная субота»); расплетание косы; обряды в доме невесты и доме жениха) существовали и свои самобытные этапы. Для белорусской традиции таковыми являлись «каравай» и «пасада». Первый из них играл существенную роль в дальнейшей жизни создаваемой семьи. Поэтому особые требования существовали к каравайницам (они должны были состоять в счастливом браке, иметь детей, запрещалось выпекать каравай вдовам или бездетным). На каждом этапе приготовления каравая существовали свои песни, среди них множество фривольных (так, «взаимоотношения» каравая и печи словно переносились на молодых). Особую функцию в этих песнях выполняет образ клетки, где каравай хранился до свадьбы: *«Пытаўся каравай у перапечы: // – Да куды сцежка да клеці?»* [2, с. 62]. В то же время, в текстах, исполняемых во время «пасада»

молодых, наиболее распространены образы красного угла («покути») и хлебной дежи, на которую сажали невесту или жениха.

В русской свадебной традиции Сибири такими самобытными элементами выступают «прощание с красотой» и «баня». Первый обозначал «ритуальное расставание невесты с девичьей вольной жизнью <...> В описываемом обряде красотой могла быть палочка с прикрепленными к ней лентами и бумажными цветами, вершинка сосенки <...> украшенная лентами, цветами и бусами» [7, с. 38]. Обряд «баня» не был широко распространен в среде русских переселенцев Сибири. Как отмечают исследователи, «традиционный русский обряд бани представлял собою настоящую драму с продуманным сценарием, с четко определёнными действующими лицами, с обязательными «банными» песнями. Весь обряд композиционно делился на несколько узловых моментов» [7, с. 65].

Вместе с тем определяется ряд заимствований и взаимовлияние белорусской и русской свадебной традиции. Как отметила Р. П. Потанина, «русская свадебная поэзия Сибири вобрала в себя и такой жанр, как корильные песни, не свойственные русским (по записям XVIII – XIX вв.), но очень распространённые и популярные в белорусской и украинской свадьбе» [8, с. 4].

При характеристике молодой девушки и её местонахождения в количественном соотношении преобладает образ терема. При этом если в русской духовной культуре терем как основная жилая постройка упоминается и в календарных, и в семейных песнях, то у белорусов очевидно преимущество названного образа именно в группе свадебных текстов. Устойчивой поэтической характеристикой данного строения в белорусских и русских свадебных песнях выступает эпитет «высокий»: «*Васільку ў дарогу службыце, // Яму дзевачку сышчыце // З высокага церама*» [3, № 617]; «*Прилети, родимый батюшка, // К нашему высокому терему*» [8, № 248]. В некоторых русских песнях, записанных на территории Сибири, такая недоступность терема разворачивается в красивый поэтический образ с включением многочисленных элементов-преград. Интересны и словообразования, дающие исчерпывающую характеристику:

Вкруг города да виты ворота, да решетчатые,
У терема крута лесенка, частоступенчатая,
Нельзя сойти с высока терема [8, № 341].

В одном же из белорусских вариантов для обозначения недоступности вместо терема возникает почти сказочный замок: «*Ой, з высокага ганку // Да вялікага замку // Сакол да вялятае, // Іванка ды выязджае*» [3, № 818].

К обозначению недоступности и высоты терема может добавляться и эпитет «новый», постоянный для тех жанров духовной культуры славян, посредством которых, как считалось, можно повлиять на будущую жизнь и благополучие семьи: «*Как у цераме у новенькім // Не яры воск топіцца – / Яры свечы цеплюцца. // Там малады Іллюшанька // Богу моліцца*» [4, № 933]. В зафиксированных русских вариантах характеристика «новый» неотделима от прилагательного «высокий»: «*Отходила, отгуляла // По высокому нову терему*» [7, № 13].

В белорусских свадебных песнях сироте образ терема также получает дополнительные характеристики, помогающие раскрыть психологическое состояние девушки:

Ой, хто гэта ў **ціхім цераме** гаворыць?
Ой, малада дзевачка са сваей матулькай гаворыць...
Ўся радзіначка з белага свету прыедзець,
Адзін татачка з сырой зямелькі не прыдзець [5, с. 210].

Выразительное противопоставление будущего свадебного торжества, множества гостей и тишины, которая переносится на всю постройку из-за нехватки в ней хозяина, создаёт напряжённый трогательный момент.

Могила умершей матери или отца также описывается при использовании концепта «дом» (хата, терем), но с соответствующими атрибутами («сосновый») либо с нетипичными для обычного жилища характеристиками («безвуголна», «цёмная», «цесная», «навек замкнёна»): *«Аднае нет, аднае роднае мамачкі – // Схавалась, замкнулась на чатыры замочки: // Ай, первы замочак – церамочак»* [5, с. 130]; *«Весьлісь, дзіцятка, весьлісь, роднае, // Я не маю волі ад пана бога... // Мая хатачка навек замкнёна»* [5, с. 245].

В русских песнях, записанных на территории Западной Сибири и Урала, довольно популярным является образ светлицы (горницы). Этимология данных слов прозрачна: так называлось светлое помещение либо комната, расположенная наверху («на горе»). В русских свадебных песнях оба названия чаще всего совмещаются: *«Понесу я свою девью красоту // По светлой светлице, // По новой горенке»* [7, № 100]. В белорусских вариантах также употребляется название «светлица» как обозначение светлого, чистого помещения в избе. Горница же встречается в единичных случаях. Интересно, что при переводе на белорусский язык слово «горница» даётся в словаре как «святліца, пакой». Данное обстоятельство является подтверждением тому, что в белорусской традиционной культуре не существовало строгого разграничения двух понятий, они отождествлялись. Более того, согласно этнографическим источникам, понятия «светлица» и подобного звена в жилом помещении до конца XIX – начала XX в. у белорусов не существовало. Немногочисленны и однообразны характеристики этого помещения и в белорусской свадебной традиции. Как правило, это новая комната, обращённая окнами на улицу, светлая, отделённая от остальной хаты; здесь находится девушка, гости, проходит свадьба: *«Стаяла святліца / Вокнамі ды на вуліцу»* [4, № 50]; *«Пусці, сваце, ў хату, // Не ў хату – ў святліцу»* [2, с. 438]; *«У новай святліцы п'юць маладзіцы»* [5, с. 442].

В русской культуре оба названия (при возможном обозначении одного помещения) разграничиваются, характеризуются своими эпитетами (в некоторых случаях тавтологическими):

Спасибо на амине
И на добром слове.
Есть ли у нас на дому
Во честном пиру,
Во новой горнице,
Во светлой светлице,
У вашего чада
Отец родимый
И мать родима?.. [8, № 1].

Кроме того, горница описывается как «деревянная», «тёплая», с иконами: *«На крыльце Фёкла умывалася, // По сеням шла, убиралася, // В горницу ступала –*

«Чудны образы стоят» [8, № 221]. Основная функция горницы, как следует из песен, заключалась в приёме гостей и угощении. Поэтому довольно устойчивым в песнях выступает сочетание «столова нова горница». Немногочисленны варианты, где названное помещение ассоциируется со спальней: *«Как моя-то спальная горница // Чёрным трауром-то увешена, // Изусажена-то подружками»* [8, № 298]. Встречаются и варианты с подробным описанием интерьера комнаты:

В этой светлой светлице,
 Во деревянной горнице
 Стулья точены,
 Столы золочены,
 Окошечки стеклянны,
 Колоды муравлены,
 Стеночки кошечкаты,
 Хрустальный потолок,
 Весь – благодатный домок... [8, № 27].

Как видно из приведенной песни, горница по своим характеристикам перекликается с небесными теремами, представленными в колядных песнях. Окончание «благодатный домок» своего рода закрепка, указание на защищённость жилья, его близость к небесному миру, богатство, упорядоченность.

Выявленные в проанализированных песнях образы можно систематизировать в виде таблиц:

Календарно-обрядовые песни

русские
 Государев двор среди Москвы
 В высоком терему
 Круг царска двора
 Терема златоверхие
 Иванов дом кругом тыном обтынен
 Хозяин-то во дому, как Адам во раю
 В амбаре закромами

белорусские
 Богатай двор
 З високого терума
 Стаіць цяром вышэй харом
 Сам Бог ходзіць, / Церамы ставіць
 У тваём дварку, як у вянку
 У новай клеці
 В клеті коробами
 Далёкая хата (жнівныя песні)
 Сцюдзёная хатка (жнівныя песні)

Свадебные песни

русские
 К нашему высокому терему
 У терема крута лесенка, частоступенчатая
 По высокому нову терему

белорусские
 З высокага церама
 Вялікага замку
 У цераме у новенькім
 Ціхім цераме (в песнях сироте)
 Мая хатачка навек замкнёна (в песнях

сироте)

Стаяла святліца / Вокнамі ды на вуліцу

По светлой светлице,
 По новой горенке
 Столова нова горница
 Спальная горница
 Во деревянной горнице
 Благодатный домок

У новай святліцы

Таким образом, сравнение календарных песен позволяет заметить различия в социально-общественной стратификации. «Великорусское» самосознание присутствует в эпитетах «государев двор», «круг царска двора», «терема

златоверхие» и других. Белорусские песни отражают мировоззрение традиционного (крестьянского) общества.

Свадебные песни отличаются частностями. У белорусов в одном из вариантов вместо терема присутствует замок, довольно редкое упоминание горницы, приводится образ светлицы «вокнамі ды на вуліцу» (типично для шляхетского или богатого жилища). Одним из наиболее существенных отличий выступает отсутствие среди русского населения Сибири сиротских свадебных песен.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алфёрова, Е. Г. Образ жилища в колядных песнях белорусов и русского населения Западной Сибири / Е. Г. Алфёрова // Этнография Алтая и сопредельных территорий : материалы 8 Междунар. науч. конф. / под ред. Т. К. Щегловой. – Барнаул, 2011. – Вып. 8. – С. 124–126.

2. Вяселле. Абрад / уклад., уступ. арт і камент. К. А. Цвіркі ; муз. дадат. З. Я. Мажэйка ; рэд. тома В. К. Бандарчык, А. С. Фядосік. – 2-е выд. – Мінск : Беларуская навука, 2004. – 683 с.

3. Вяселле. Песні : у 6 кн. / склад. Л. А. Малаш ; муз. дадат. З. Я. Мажэйка. – Мінск : Навука і тэхніка, 1980. – Кн. 1. – 680 с.

4. Вяселле. Песні : у 6 кн. / склад. Л. А. Малаш ; муз. дадат. З. Я. Мажэйка. – Мінск : Навука і тэхніка, 1981. – Кн. 2. – 831 с.

5. Вяселле. Песні : у 6 кн. / склад. Л. А. Малаш ; муз. дадат. З. Я. Мажэйка ; рэд. М. Я. Грынблат, А. С. Фядосік. – Мінск : Навука і тэхніка, 1983. – Кн. 3. – 768 с.

6. Зімовыя песні / уклад., сістэм. тэкстаў, уст. арт. і камент. А. І. Гурскага ; рэд. М. Я. Грынблат. – Мінск : Навука і тэхніка, 1975. – 736 с.

7. Обрядовые песни русской свадьбы Сибири / сост. Р. П. Потанина. – Новосибирск : Наука, 1981. – 319 с.

8. Русская свадебная поэзия Сибири / сост. Р. П. Потанина. – Новосибирск : Наука, 1984. – 262 с.

9. Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока. Песни. Заговоры / сост. Ф. Ф. Болонев, М. Н. Мельников, Н. В. Леонова. – Новосибирск : Наука. Сиб. предприятие РАН, 1997. – 605 с.

Алексенка Д. М. (Республика Беларусь, г. Минск)

МЕСЯЦ У ЛЕКАВЫХ ЗАМОВАХ БЕЛАРУСАЎ

На матэрыяле замоў ад «Ад зубнога болю»

Народная медыцына беларусаў уключае ў сябе комплекс светапоглядных устаноў і канкрэтных працэдур – прафілактычных і лячэбных, якія забяспечваюць умовы для падтрымання здароўя беларускага этнаса. Катэгорыя здароўя як адна з галоўных у народным светабачанні ўваходзіць у шырокі абрадавы кантэкст. З ёй звязаны набор прадметных сімвалаў, рытуальных практык, міфалагічных персанажаў і вобразаў, якія надзяляюць чалавека здароўем [13]. Беларуская народнамедыцынская традыцыя захоўвае веру ў тое, што на здароўе чалавека значны ўплыў аказвае месяц: ён у роўнай ступені можа быць крыніцай захворвання і магічным «лекарам». Сувязь захворванняў з месяцам

выяўляецца як ў спосабах лячэння, так і ў тэкстах замоў, што суправаджаюць гэты працэс.

Да сённяшняга часу вобраз месяца ў лекавых замовах і іх рытуальна-абрадавы кантэкст не з'яўляўся аб'ектам мэтанакіраванага вывучэння ў айчынай фалькларыстыцы. Асобныя выказванні аб семантыцы і функцыях месяца ў лекавых замовах можна знайсці ў працах Г. Барташэвіч [3], с. Вяргеенка [7], Т. Рабец [11]. Прычыны звароту да месяца ў народнамедыцынскіх рытуалах аналізуюцца ў манаграфіі Т. Валодзінай «Цела чалавека: слова, міф, рытуал» [4]. У дадзеным артыкуле мы разгледзім лекавыя замовы ад зубнога болю, у якіх вобраз месяца з'яўляецца адным з асноўных.

Матэрыялам для даследавання паслужылі народныя лекавыя замовы, апублікаваныя ў акадэмічных тамах «Замовы» (Г. А. Барташэвіч; Мінск, 1992) і «Народная медыцына: рытуальна-магічная практыка» (Т. В. Валодзіна; Мінск, 2007) з серыі «Беларуская народная творчасць», зборніках «Замовы» (уклад. У. А. Васілевіч, Л. М. Салавей; Мінск, 2009), «Полесские заговоры (в записях 1970–1990 гг.)» (2003), «На моры-акіяне, на востраве Буяне...» (лекавыя замовы Гомельшчыны) (С. А. Вяргеенка; Гомель, 2009).

У народнай медыцыне беларусаў з месяцам асацыіруюцца лячэнне і прафілактыка пэўных відаў захворванняў. Шырока распаўсюджанымі з'яўляюцца звароты да месяца ў працэсе замаўлення зубнога болю. Можна меркаваць, што гэта звязана з іншасветнай прыродай начнога свяціла, успрыманнем месяца як месца лакалізацыі душ памерлых, і з'яўляецца асабліва значным у кантэксце народнамедыцынскіх уяўленняў, што зубны боль можна «перадаць» памерлым [14].

Месяц у замовах асацыіруецца са светам памерлых, «тым» светам, і таму служыць увасабленнем стану анямення, змярцвення, г. зн. адсутнасці жыцця, а значыць адсутнасці адчування болю, уласцівай жывым істотам. Перадача стану анямення, неадчувальнасці да болю ў замоўным тэксце рэалізуецца шляхам параўнання, у рытуале дзейнічае механізм кантактнай магіі: замаўляльнік прамаўляе тэкст пры святле месяца. Пры гэтым месяц выступае ў тэксце сведкам «таго» свету, а таму носьбітам неабходнага стану: – *Месяц, ты быў на тым свеце? // – Быў. // – Пакойнікаў бачыў? // – Бачыў. // – Баляць у іх зубы? // – Не. // – Хай не баляць яны і ў мяне!* [6, с. 462, № 1913]; – *Месяц-маладзічэ, ты ходзіш па небу, бачыш (таго, хто памёр), ці не баляць у мертвеца зубы? // – Не. // – Хай не баляць і ў мяне* [7, с. 61, № 172].

Памерлыя, якія месяц бачыць на тым свеце і аб якіх у яго пытаюцца, могуць канкрэтызавацца. Так, у замовах згадваюцца бацькі: – *Молодой месяц, золотой рог. Был ты на том свете, видал моих родителей? // – Видал* [7, с. 178, № 725], *Маладзік малады, у цябе рог залаты, па ўсім свеце ходзіш, усіх людзей бачыш. Быў ты і на тым свеце, бачыў ты майго бацьку* [6, с. 401, № 1937]; блізкія сваякі ці знаёмыя: *Там маіх родных відаў?* [7, с. 21, № 7], *Майго дзеда відаў?* [7, с. 96, № 343], *Мо ты бачыў там майго дзеда Андрэя?»* [7, с. 112, № 410], *Маю бабу бачыў?* [5, с. 185, № 614], *Бачыў там нашую Вальку?* [10, с. 274, № 487]. У дадзеных выпадках падкрэсліваецца сувязь хворага з персанажамі, што садзейнічае ўзмацненню магічнага дзеяння замовы.

Вобраз месяца таксама фігуруе ў замоўных тэкстах, дзе сітуацыя пазбаўлення ад зубнога болю мадэліруецца шляхам выключэння магчымасці ўсякага роду кантактаў пэўных прыродных аб'ектаў: *Первы цар – ясен месяц на небі, другі цар – зелян дуб у полі, трэці цар – белы камень у моры. Сколькі тым тром царом укучы ня схадзіцца, столькі рабу божаму зубам ня балець і косці не шчаміць і крыві ня псуваць. Дай Бог на помач* [5, с. 182, № 605]; або: *На небе месяц высока, у моры камень глыбока, у лесе дуб далёка. Як гэтыя тры браты не зыйдуцца да месца, да не будуць ніць і есці, то тады ў Віці не будуць зубы балеці* [5, с. 183, № 608]. На думку Л. Салавей, «гэтыя пералікі значымых аб'ектаў не выпадковыя», паколькі тут «праяўляецца агульная светапоглядная сістэма, старажытная класіфікацыя аб'ектаў навакольнага свету – і дуб, і камяні, і спадарожнік нашай Зямлі Месяц і шэраг іншых аб'ектаў спрадвеку ўшаноўваліся нашымі продкамі» [12, с. 362].

У замовах месяц часта персаніфікуецца, надзяляецца іменем: *Месяц Иван, // Чы быў ты на том свеце?* [10, с. 269, № 474], *Маладзік Афанасавіч, быў ты на тым свеце?* [5, с. 183, № 607], *Месяц Микита, // Чи ты буў на том свеце, // Чи ты бачиў мертва?* [10, с. 270, № 477]; часам у якасці ўласнага імя фігуруе назва ракі: *Месяц Дунай! // Ці быў ты на каналі?* [7, с. 116, № 428]; падкрэсліваюцца яго ўзроставыя характарыстыкі: *Мылодэй князь, запытайся ў старога князя* [8, с. 459, № 2156]; указваецца на яго кроўныя сувязі: – *Месяц млад, у цябе іе брат Філат* [7, с. 153, № 608], – *Месяц Булат! У цябе ёсць брат Ігнат? // Ёсць* [6, с. 397, № 1918]. У шэрагу варыянтаў разглядаемай групы замоў месяц, калі да яго звяртаюцца з просьбай атрымаць дапамогу пры лячэнні, набывае каралеўскія або царскія годнасці: *Ксенжэ вяльможны, стань перад (імя) з мёртвымі зубамі, з жывой галавой. Амінь* [6, с. 398, № 1923]; *Князь маладэй! Рог сярэбраны, рог залатэй! // Няхай занямеіць мой зуб, як у мерцвяца!* [8, с. 459, № 2157]; *Месяц, князь малады, у цябе рог залаты. // Ці быў ты на тым свеце, ці бачыў мёртвых душ?* [7, с. 25, № 24]; *Ой, ты, кролю круглавіды, // Ты нябесны і нявідны, // Табе слава і карона, // А мне шчасце і доля* [6, с. 386, № 1858]. У вышэйпрыведзеных прыкладах месяц велічаюць маладым усемагутным князем або царом, згадваюць пра яго карону ці жадаюць яе набыць. Гэтая акалічнасць, з аднаго боку, указвае на бязмежныя мажлівасці магчнага ўплыву начнога свяціла, падкрэслівае маштаб яго дзейнасці, а з другога – дае падставы сцвярджаць, што месяц выступае ў якасці ўладара нябеснай сферы з адпаведным гэтаму статусу атрыбутам – каронай.

Акрамя таго, у замовах ствараецца мастацкі вобраз месяца, які выражаецца ўступнымі формуламі: *Месяц, ты месяц, срэбныя рожкі, залатыя твае ножкі* [6, с. 399, № 1926]; *Маладзік малады, у цябе рог залаты»*[6, с. 399, № 1927]; *Месяц маладой, крэцік залатой* [6, с. 399, № 1928]; *Маладзічок маладзенькі, зубок залаценькі* [6, с. 396, № 1915]. Тут жа апісваюцца асаблівасці яго стану: – *Месячык красны, месячык ясны. // Высока сядзіш, далёка глядзіш* [6, с. 398, № 1920]; *Маладзік малады, у цябе рог залаты, па ўсім свеце ходзіш, усіх людзей бачыш* [6, с. 401, № 1937]; *Маладзік маладой, у цябе рог залатой, ты ходзіш па далінам, па гарам, па марам, бачыў Івана старога, пытаў у Івана старога, ці*

баляць зубы ў нежывога [10, с. 281, № 524] і абставіны яго з'яўлення: *Маладзічок-месячык // У моры купаўся, // Мне паказаўся* [6, с. 398, № 1921].

З вобразам месяца ў аналізуемых замовах звязана з'яўленне ў тэкстах біблейскіх імёнаў Каіна і Авеля – своеасаблівы варыянт апакрыфічнага міфа аб тым, што яны змешчаны на месяц пасля братазабойства, чым тлумачыцца ўзнікненне на месяцы плямін: – *Каін! Каін! Каін! Спытай у брата свайго Авеля: не баляць у яго зубы? // – Не. // – Так бы ў раба Божгага (імя) не. Амін. Амін. Амін* [6, с. 401, № 1939]. Паводле Н. Пазнанскага, «старажытныя лічылі зубы чалавека, які памер не сваёй смерцю, асабліва карыснымі пры лячэнні зубнога болю» [9, с. 268].

Звароты да месяца знаходзяць адлюстраванне ў «формулах абмену», якія могуць з'яўляцца як уступнымі – у складзе замоў-дывалогаў, так і самастойнымі замовамі. *Месяц-маладзічок, // Табе залаты ражок, // А мне залаты зубок* [6, с. 386, № 1853]; *Маладзік, маладзік, // На табе зуб лубяны, // А мне дай сталяны* [8, с. 460, № 2159]. Цікаваць прадстаўляюць наступныя варыянты: *Месячык малады, // У цябе рог залаты, // Табе на прыбытак, а мне на здароўе* [6, с. 396, № 1910]; *Маладзік малады, // Твой ражок залаты, // Табе на прыбыццё, мне на здароўе* [6, с. 397, № 1919]; *А ты, месяц малады, на табе вянок залаты. Дай Бог табе на пастаянне, а маім зубам на добрае здароўе* [6, с. 400, № 1933]; *Маладзік малады, у цябе рог залаты, на моры купаўся, мне паказаўся. Табе – цёмны ночы, а мне – мне светлы очы. Табе – на высату, мне – на красату, табе – на ўбытак, а мне – на прыбытак* [7, с. 64, № 184]; *Маладзік, маладзік, на моры купаўся, нам паказаўся. Табе крутыя рогі, а рабе божай (імя) прудкія зубы (ці здаровыя ногі); табе стараваць–рабе божай (імя) панаваць; табе на прыбытак, а рабе божай на здароўе!* [5, с. 187, № 623]. У цэнтры ўвагі вышэйпрыведзеных прыкладаў – месяц, які знаходзіцца ў пастаянным змяненні, здольны да новага нараджэння, абнаўлення. Можна меркаваць, што чаргаванне квадраў месяца ўспрымаецца замовамі як стварэнне сітуацыі «месяц мяняецца – чалавек мяняецца», ператвараецца з хворага ў здоровага, што і з'яўляецца галоўнай мэтай лячэбнага рытуалу.

Згадванне месяца ў лекавых замовах сустракаецца ў складзе разнастайных «формул немагчымага»: *Маладзік малады, у цябе рог залаты, // Як тваім рожкам не гарэць, // Так маім маладым зубкам не балець* [6, с. 400, № 1931]; *Маладзік маладой, // Твой рог залатой // Як табе жаны не меці, // Так маім зубкам не балеці* [6, с. 396, № 1911]. Можна дапусціць, што захаванне ўпарадкаванай нябеснай светабудовы, яе ўстойлівай структуры выступае ў замовах у якасці ўмовы здароўя чалавека, непарушнасці яго фізічнага стану.

У працэсе лячэння зубнога болю месяц з'яўляецца важным персанажам, паколькі вызначае час правядзення рытуала. Т. Агапкіна адзначае: «У замовах, як і ў магіі наогул, час не нейтральны назіральнік: замоўны ўніверсум актуалізуе час як фактар магічнага працэса і ператварае яго ў свайго актыўнага “саўдзельніка”» [1, с. 3]. Зубы, як правіла, замаўлялі на маладзіку, г. зн. у пачатку месяцовага цыкла; такім чынам, тут выкарыстоўваецца ініцыяльная магія, ці магія першага дня [2, с. 146]. Можна меркаваць, што шаптанне замовы ў перыяд, калі адлік часу

набывае асаблівыя сакральныя характарыстыкі, адыгрывае значную ролю ў працэсе лячэння, надае ўпэўненасць у пазітыўным выніку.

Варта адзначыць, што замаўленне зубнога болю рэгламентавалася цэлым комплексам правіл і прадпісанняў: неабходна замаўляць тры разы, гледзячы на месяц [8, с. 459, № 2157]; убачыўшы маладзік, трэба спыніцца і прачытаць замову (часта ў прафілактычных мэтах) [8, с. 460, № 2159]; перад тым як замаўляць, неабходна перахрысціцца тры разы перад месяцам [6, с. 396, № 1913], пакланіцца месяцу [6, с. 399, № 1929]; падчас замаўлення зубоў, трэба стаяць тварам к маладзіку [8, с. 461, № 2165], стаяць на каленях [8, с. 460, № 2161] і г. д.

Такім чынам, значымымі ў арганізацыі лячэбнага рытуалу і замоўных тэкстаў аказваюцца такія асаблівасці начнога свяціла, як рост / памяншэнне бачнага месяцовага дыска, г. зн. чаргаванне квадраў месяца, яго здольнасць да пастаяннага абнаўлення. Не менш важнай для лячэння зубнога болю выступае медыятыўная семантыка месяца, які мае непасрэднае дачыненне, як да гэтага, так і да «таго» свету. У замовах месяц часта персаніфікуецца, указваецца на яго кроўныя сувязі, падкрэсліваюцца яго сацыяльныя і ўзроставыя характарыстыкі. Звароты да месяца ў лекавых замовах знаходзяць адлюстраванне ў «формулах абмену» і «формулах немагчымага».

ЛІТАРАТУРА

1. Агапкина, Т. А. Прецедентное время восточнославянских заговоров / Т. А. Агапкина // Славяноведение. – 2008. – № 6. – С. 3–9.
2. Байбурин, А. К. Ритуал в традиционной культуре (Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов) / А. К. Байбурин. – СПб.: Наука, 1993. – 240 с.
3. Барташэвіч, Г. А. Магічнае слова: Вопыт даслед. светапогляд. і маст. асновы замоў / Г. А. Барташэвіч. – Мінск: Навука і тэхніка, 1990. – 128 с.
4. Валодзіна, Т. В. Цела чалавека: слова, міф, рытуал / Т. В. Валодзіна. – Мінск: Тэхналогія, 2009. – 431 с.
5. Замовы / уклад., сістэм. тэкстаў, уступ. арт. і камент. Г. А. Барташэвіч; рэдкал.: А. С. Фядосік (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск: Навука і тэхніка, 1992. – 597 с.
6. Замовы / уклад.: У. А. Васілевіч, Л. М. Салавей; уступ. арт.: Л. М. Салавей. – Мінск: Беларусь, 2009. – 519 с.
7. «На моры-акіяне, на востраве Буяне...» (лекавыя замовы Гомельшчыны): фальклорна-этнаграфічны зборнік / С. А. Вяргеенка; пад рэд. В. С. Новак. – Гомель: ГДУ імя Ф. Скарыны, 2009. – 220 с.
8. Народная медыцына: рытуальна-магічная практыка / уклад., прадм. і паказ. Т. В. Валодзінай; нав. рэд. А. С. Ліс. – Мінск: Беларуская навука, 2007. – 776 с.
9. Познанский, Н. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул / Н. Познанский. – М.: Индрик, 1995. – 352 с.
10. Полесские заговоры (в записях 1970–1990 гг.) / сост., подготовка текстов и коммент. Т. А. Агапкиной [и др.]. – М.: Издательство «Индрик», 2003. – 752 с.
11. Рабец, Т. Д. Спецыфіка вобразнай сістэмы ўсходнеславянскіх замоў / Т. Д. Рабец // Весці Нацыянальнай Акадэміі навук Беларусі. Серыя гуманітарных навук. – 2000. – № 4. – С. 82–86.
12. Салавей, Л. М. Замовы: агульная характарыстыка жанру / Л. М. Салавей // Міфалогія. Духоўныя вершы / Беларускі фальклор: жанры, віды, паэтыка; А. М. Ненадавец [і інш.]; навук. рэд. А. С. Фядосік. – Мінск: Беларуская навука, 2003. – С. 338–381.
13. Усачёва, В. В. Магия слова и действия в народной культуре славян / В. В. Усачёва. – М.: Институт славяноведения РАН, 2008. – 368 с.

Аўсейчык У. Я. (Рэспубліка Беларусь, г. Полацк)

АБРАД ПРЫКЛАДЗІНЫ Ё БЕЛАРУСАЎ ПАДЗВІННЯ Па этнаграфічных матэрыялах XIX – пачатку XXI ст.

Ва ўмовах глабалізацыі і мадэрнізацыі беларускага грамадства, паскораных тэмпы якіх назіраюцца ў канцы XX – пачатку XXI ст., асаблівую актуальнасць набываюць вывучэнне і захаванне самабытных этнічных традыцый. Гэта абумоўлена імклівым знікненнем у сучасных умовах з ужытку беларускага насельніцтва элементаў традыцыйнага культурнага комплексу, які стаў падмуркам сучаснай нацыянальнай культуры. У сувязі з гэтым, даследаванне традыцыйнай культуры беларускага этнасу з'яўляецца не толькі актуальным накірункам этналагічнай навукі, але і яе першачарговай задачай. Адною з важнейшых задач з'яўляецца ўсебаковае вывучэнне абраднасці беларускага этнасу, асабліва пахавальна-памінальнай. Актуальнасць вырашэння гэтай задачы тлумачыцца значэннем пахавальных і памінальных абрадаў у культуры беларусаў.

Пахавальна-памінальная абраднасць беларусаў не з'яўляецца аднароднай на ўсёй тэрыторыі Беларусі. У розных рэгіёнах краіны гэта частка культуры мае свае асаблівасці, што робіць актуальным правядзенне спецыяльных арэальных этналагічных даследаванняў. У першую чаргу, неабходна асэнсаваць этнакультурныя асаблівасці буйных гістарычна-этнаграфічных рэгіёнаў Беларусі, да якіх адносіцца Беларускае Падзвінне (далей – Падзвінне).

Кожная лакальная традыцыя фарміруецца пад уздзеяннем шэрагу фактараў – прыродна-геаграфічных, гістарычных, дзяржаўна-палітычных, сацыяльна-эканамічных і інш. Немалаважную ролю сярод іх адыгрываюць уласна этнічныя працэсы. Вывучэнне лакальных комплексаў культуры і асобных яе кампанентаў дазваляе лепш зразумець асаблівасці этнічнай гісторыі ў канкрэтным рэгіёне. Улічваючы кансерватыўнасць пахавальна-памінальнай абраднасці, яна стварае выдатную магчымасць для рэканструкцыі традыцыйнай карціны свету беларусаў у кантэксце іх этнакультурнага развіцця.

Да ліку спецыфічных абрадавых традыцый, якія фіксуюцца ў заходняй і цэнтральнай частках Падзвіння, адносяцца Прыкладзіны. Пад Прыкладзінамі разумеюцца абрадавыя дзеянні, звязаныя з упарадкаваннем магілы (абкладанне магілы дзёрнам, каменем, дрэвам, устаноўка надмагілляў і інш.), якія характэрныя для першага году пасля смерці. Традыцыя ўпарадкавання магілы памерлага і ўстаноўкі на ёй розных надмагільных канструкцый на працягу першага года пасля смерці фіксуецца і ў іншых частках Беларусі [4, с. 187; 16, с. 290; 5, с. 376; 10, с. 73–87; 7]. Аднак асаблівасці абрадавых дзеянняў, якія суправаджаюць гэта «прыкладанне», і надмагільных канструкцый дазваляюць сцвярджаць аб існаванні спецыфічных рыс дадзенай традыцыі на Падзвінні.

На Падзвінні сустракаюцца розныя назвы абраду. Найбольш

распаўсюджанымі з'яўляюцца «Прыкладзіны», «Прыклады», «Прыкладні», «Акладзіны». На Заходнім Падзвінні (Пастаўскі, Шаркаўшчынскі раёны) сустракаецца і варыянт «Асяніны» (такую назву ў рэгіёне маюць і восеньскія Дзяды) [12, с. 207; 6, с. 598–599]. У ваколіцах п. Бягомль (Докшыцкі раён) гэтыя памінкі вядомыя пад назвай «Хаўтуры» [9, с. 228; 11, р. 64, р. 77].

Прыкладзіны ладзяцца толькі па тых нябожчыках, якія памерлі на працягу года (на Докшыччыне час лічыцца ад мінулагадніх Прыкладзінаў, але не менш чым сорок дзён перад імі) [2, с. 207; 11, р. 1, р. 122; 8, с. 76–77]. У вызначаны дзень родныя збіраліся на могілках і ўпарадкавалі магілу. У в. Васіліны Пастаўскага раёна да Асянін неабходна было зрабіць калі не агароджу, то хаця б «абрубчык» (драўляны канат) [6, с. 599]. Да «прыкладаў» больш заможныя сяляне в. Гняздзілава (сучасны Докшыцкі раён) замаўлялі каменныя помнікі і крыжы, а бяднейшыя рабілі драўляны крыж і «прыкладку» (абчасанае палена даўжынёй з магілу) [13, с. 155]. У сучасны перыяд у рэгіёне найбольш пашырана абкладанне магілы выразанымі кавалкамі дзёрну «А як прыкладаюць? – Прыкладаюць тожа ўвосень. У наябрэ. Дапусцім, вот магілка пяском абложана. А патом у нас такі звычай – дзе-небудзь на лугу выразаюць такія вот ліштвы і прыкладаюць з аднэй стораны, і з другой, і з трэцяй. <...> – А зверху не? – А зверху не, там такія вот скачкі саджаюць, такія вот растуць зялёненькія» (запісана Т. В. Валодзінай у 2007 г., в. Грабяні Докшыцкага р-на ад М. А. Лукашэвіч, 1926 г. н.). На могілках на Прыкладзіны мог прысутнічаць святар і адпраўляць памінальную службу [6, с. 599; 13, с. 155].

Прыкладанне магілы, па меркаванні беларускага вясковага насельніцтва Падзвіння, мела на мэце не толькі яе ўпарадкаванне («каб яна не распаўзалася» (запісана У. Я. Аўсейчыкам у 2009 г., в. Ульшына Мёрскага р-на ад Алеська Л. М., 1939 г. н.)), але і саграванне памерлага зімой: «А Прыкладзіны рабілі каб дзядам цяплай было? – Ну гэтак кажучь, што пакойніку цяплай. Кажух надзяваюць» (запісана У. А. Лобачам, А. Высоцкай, с. Клопавай у 2009 г., в. Старына Докшыцкага р-на ад Г. П. Марковіч, 1931 г. н.). У ваколіцах п. Бягомль Докшыцкага раёна для гэтай мэты на Прыкладзіны палілі вогнішча на могілках. Пра гэта сведчаць этнаграфічныя крыніцы XIX ст. і сучасныя матэрыялы [9, с. 228; 8, с. 77; 11, р. 64, р. 77]. У межах невялікага рэгіёна распаўсюджання дадзенай традыцыі сустракаюцца разыходжанні адносна часу яе выканання. Так, у в. Баяры было прынята паліць вогнішчы ў сераду ці чацвер [11, р. 64], а ў в. Сасновая рабілі гэта ў пятніцу [11, р. 77].

Пасля прыкладання, непасрэдна на самой магіле, ладзілася трапеца і адбывалася памінанне памерлага. У шэрагу населеных пунктаў Докшыччыны яшчэ захоўваецца вельмі архаічная традыцыя прыносіць на могілкі варанага пеўня (або курыцу, калі памерла жанчына), галаву якога неабходна закапаць на магіле: «Засцілалі магілку настольнікам найніцай уверх. Патом як памрэць мужчына кураціна нада была каб была на закуску, а мужчына, а петуха тады, нада каб быў петух, а галаву ўкопвалі каля крыста. А як жанчына тады курыцу рэзалі на мяса, а галаву ўкопвалі каля крыста» (запісана А. У. Матошка ў 2012 г., в. Валодзькі Докшыцкага р-на ад Г. І. Крупскай, 1930 г. н.). Памінальная трапеца магла ладзіцца дома пасля вяртання з могілак. У в. Васіліны Пастаўскага раёна па

вяртанню з могілак адбываўся «жалобны стол» з «багатай куццёй» [6, с. 599]. У в. Гняздзілава (сучасны Докшыцкі раён) у дзень Прыкладзінаў у хаце спраўляліся нават два памінальныя застоллі. Раніцай перад прыкладаннем да гаспадара прыходзілі ўсе тыя, хто прымаў удзел у пахаванні, і ладзілася паснае сняданне. Пасля вяртання з могілак таксама адбывалася застолле, але ўжо з мяснымі стравамі [13, с. 155]. У некаторых частках Падзвіння (Пастаўскі і Докшыцкі раёны) яшчэ адна памінальная трапеза магла ладзіцца ўвечары напярэдадні Прыкладзінаў [6, с. 598; 11, р. 28].

Традыцыя «прыкладаць» магілы распаўсюджана ў заходняй і цэнтральнай частках Падзвіння (гл. мал. 1). Абрад Прыкладзіны зафіксаваны пераважна сярод беларускага праваслаўнага насельніцтва, але сустракаецца і ў беларусаў-католікоў. Сярод каталіцкага насельніцтва дадзеная абрадавая традыцыя існуе ў значна спрошчаным варыянце і адбываецца звычайна без трапезы на могілках [8, с. 77].



Мал. 1. Арэал абраду Прыкладзіны на тэрыторыі Беларускага Падзвіння

На большай частцы тэрыторыі распаўсюджання Прыкладзіны адбываліся ў кастрычніку ці на пачатку лістапада, напярэдадні восеньскіх Дзядоў, у першую, другую ці трэцюю суботу пасля Пакрова (1 / 14.X), радзей у іншыя дні тыдня ў межах гэтага тэрміну. У розных частках Падзвіння час правядзення абраду адрозніваўся. Нават у межах невялікага рэгіёна Прыкладзіны маглі адбывацца ў розныя дні: «*Асяніны ў кастрычніку. У нас іх чатыры: адна вёска – адныя Асяніны ў адну нядзелю, у другую нядзелю – у другой вёсцы. Былі Гутараўскія, Еўскія, Рабецкія і Пушкароўскія Асяніны, называліся па назвах вёсак. Гэта як памрэ чалавек у гэтым годзе, па ім у кастрычніку спраўляюць Асяніны*» (Пастаўскі раён) [12, с. 207]. П. М. Шпілеўскі прыводзіў звесткі, што

Прыкладзіны спраўляліся на сёмы дзень пасля пахавання. У гэты дзень сям'я з'яўлялася на магілу свайго роднага і клала на яе камень ці дошку з якім-небудзь знакам. Гэта рабілася для таго, каб магілу можна было знайсці і паставіць у наступным крыж з дрэва ці каменю [15, с. 146–147]. У іншых крыніцах ХІХ – першай трэці ХХ ст., а таксама ў матэрыялах сучасных палявых даследаванняў, такі тэрмін спраўлення Прыкладзінаў не сустракаецца. У Чашніцкім раёне Прыкладзіны спраўляюцца на саракавы дзень з моманту смерці чалавека. Аднак у гэтай мясцовасці пад імі разумеецца іншая абрадавая традыцыя: *«Гэта ж на саракавы дзень прыкладалі магілу. Бяруць пясок, нясуць у цэркву, і там пасвяцаюць, і прывозяць назад і насыпаюць. Вот гэта – прыкладзіны называюць. Гэта на саракавы дзень»* (запісана У. А. Лобачам і Т. В. Валодзінай у 2008 г., в. Млын Чашніцкага р-на ад Л. Н. Паўлоўскай, 1938 г. н.).

На тэрыторыі Падзвіння ўпарадкаванне магілы, якое адбываецца на працягу першага года пасля смерці, зафіксавана і ў іншыя тэрміны. У Віцебскім і Бешанковіцкім раёнах вядомы выпадкі ўпарадкавання магілы, прымеркаваныя да Тройцы і Радаўніцы [1, арк. 19]. На традыцыю ўпарадкавання магілы, прымеркаваную да Радаўніцы, звярталі ўвагу этнографы ХІХ ст. М. Я. Нікіфароўскі адзначаў, што ў Віцебскім павеце трывалы драўляны крыж на магіле нядаўна памерлага ўсталёўваўся на Радаўніцу. Замену старога драўлянага крыжа прымяркоўвалі таксама да гэтага свята [14, с. 620]. Як пісаў Я. П. Тышкевіч, у Барысаўскім павеце на Радаўніцу на магілы клалі камяні ці кускі дрэва, якія сваёй формай нагадвалі века труны [17, с. 380].

Прыкладзіны завяршалі цыкл прыватных памінальных абрадаў (памінаанне асобнага памерлага), якія адбываліся на могілках. Пасля спраўлення абраду нябожчык пераходзіў у катэгорыю «дзядоў» (продкаў). У наступным ён памінаўся разам з астатнімі памерлымі роду.

У сучасны перыяд абрад існуе ў значна рэдукаваным выглядзе, а ў некаторых месцах увогуле знік: *«Прыкладзіны былі, а цяпер ужо не робяць. Толькі сорак дней, а Прыкладзіны мала хто робіць. Ну, абкладаюць магілку, прыкладаюць дзёрнам»* (запісана экспедыцыяй ПДУ у 2009 г., в. Несцераўшчына Докшыцкага р-на ад М. М. Сваток, 1941 г. н.). Нават абкладанне магілы дзёрнам паступова знікае ў сувязі з пашырэннем новых матэрыялаў (бетон, жалеза) у афармленні надмагілля. У сучасны перыяд, як адзначаюць рэспандэнты, прыкладанне магілы можа адбывацца толькі ў тым выпадку, калі на ёй не ўстанаўліваецца помнік: *«Ну як цяпер хто памятник не ставіць, тады ўжо дзёрнам абкладаюць на зіму, каб холадна не было яму»* (запісана У. Я. Аўсейчыкам, К. Путронкам, Н. Шыпіла у 2009 г., в. Дзедзіна Докшыцкага р-на ад Л. М. Падбярэзка, 1934 г. н., К. І. Карніловіч, 1933 г. н.). На Падзвінні зафіксаваны выпадкі спалучэння традыцыйных абрадавых дзеянняў з новымі дэталямі падчас прыкладання магілы: *«Прыкладзены. Ну гэта як хто першы год памрэ, прыкладаюць магілку, ацэмяніруюць. Спачатку дзёрнам абкладаюць, а затым цэментам»* (запісана экспедыцыяй ПДУ у 2009 г., в. Бірулі Докшыцкага р-на ад Е. І. Ільніч, 1932 г. н.). Як сведчаць сучасныя палявыя матэрыялы, частка абрадавых дзеянняў (абкладанне магілы дзёрнам, устаноўка помніка і інш.) можа пераносіцца з Прыкладзінаў на памінкі, якія ладзяцца ў гадавіну з дня смерці. У

сучасны перыяд на Падзвінні зафіксаваны выпадкі, калі пад Прыкладзінамі разумеюцца абрадавыя дзеянні, якія адбываюцца ў гадавіну з дня смерці. Як вынікае з матэрыялаў палявых даследаванняў, дадзеная асаблівасць тэрытарыяльна не абумоўлена і спарадычна сустракаецца ў рэгіёне распаўсюджвання абраду. Можна меркаваць, што яна мае больш позні характар і з'яўляецца вынікам спалучэння абрадавых дзеянняў падчас Прыкладзінаў і памінання памерлых у гадавіну з дня смерці. Нягледзячы на гэтыя змены, абрадавыя дзеянні, якія суправаджаюць устаноўку помніка або прыкладанне магілы і іх глыбінная сімволіка па-ранейшаму захоўваюцца. І тут нельга не пагадзіцца з А. К. Байбурыным, што змены закранаюць, як правіла, толькі павярхоўныя ўзроўні рытуалу, якія датычацца выражэння, у той час як глыбінныя схемы, якія датычацца зместу, вылучаюцца надзвычайнай устойлівасцю [3, с. 11].

ЛІТАРАТУРА

1. Архіў Інстытута мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя Кандрата Крапівы Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі. – Фонд 8. – Воп. 89. – Спр. 244. – Сш. 2. Расонска-Віцебская экспедыцыя (чэрвень, 1989). Запісы У. М. Сысова.
2. Аўсейчык, У. Я. Пахавальна-памінальная абраднасць вясковага беларускага насельніцтва Падзвіння ў канцы ХХ – пачатку ХХІ стагоддзя / У. Я. Аўсейчык // Веснік Полацкага дзяржаўнага ўніверсітэта. – Серыя А. Гуманітарныя навукі. – 2010. – № 7. – С. 199–210.
3. Байбурин, А. К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбурин. – СПб.: Наука, 1993. – 240 с.
4. Булгаковский, Д. Г. Пинчуки. Этнографический сборник / Д. Г. Булгаковский. – СПб.: Тип. В. Безобразова и камп., 1890. – VI, 201 с.
5. Валодзіна, Т. Прыклады / Т. Валодзіна, Л. Дучыц // Міфалогія беларусаў: энцыкл. слоўн. – Мінск: Беларусь, 2011. – С. 376.
6. Гарошка, Т. Г. Народныя святы, абрады, звычаі / Т. Г. Гарошка // Памяць: гіст.-дакум. хроніка Пастаўскага раёна. – Мінск: Белта, 2001. – С. 593–599.
7. Лабачэўская, В. А. Вясковыя могілкі: зрубныя надмагіллі (па матэрыялах усходніх раёнаў Віцебскай вобласці і Магілёўскага Падняпроўя Беларусі) / В. А. Лабачэўская // Беларускае Падзвінне: вопыт, метадыка і вынікі палявых даследаванняў (да 80-годдзя пачатку археалагічных раскопак у г. Полацку): зб. навук. прац рэсп. навук.-практ. семінара, Полацк, 20–21 ліст. 2008 г. / пад агульн. рэд. Д. У. Дука, У. А. Лобача. – Наваполацк: ПДУ, 2009. – С. 195–204.
8. Лобач, У. А. Сімвалічны статус і рытуальныя функцыі могілак у беларускай народнай культуры вярхоўяў Бярэзіны і Віліі ХХ – пач. ХХІ ст. / У. А. Лобач // Веснік ПДУ. Серыя А. Гуманітарныя навукі. – 2008. – № 1. – С. 71–82.
9. Нечаев, с. О поминовении умерших: нечто из религиозных обрядов и суеверий в Бегомльском приходе Борисовского у. / С. Нечаев // Минские епархиальные ведомости. – 1874. – 15 апреля. – № 7. Часть неофициальная. – С. 227–232.
10. Раманюк, М. Беларускія народныя крыжы / М. Раманюк. – Вільня: Наша Ніва, 2000. – 221 с.
11. Рукапісны фонд літоўскага фальклору Інстытута літоўскай літаратуры і фальклору. – Спр. 7647. Tautosaka 2006 m. liepos mėnesį prie Neris ištakų surinkta Lietuvos ir Baltarusijos mokslininkų grupės, vadovaujamos Vykinto Vaitkevičiaus.
12. Традыцыйная мастацкая культура беларусаў: у 6 т. – Мінск: Бел. навука, 2004. – Т. 2: Віцебскае Падзвінне / Т. Б. Варфаламеева, А. М. Боганева, М. А. Козенка. – 910 с.
13. Троицкий, А. Уклад / А. Троицкий // Литовские епархиальные ведомости. – 1875. – 4 мая. – № 18. – С. 153–155.

14. Шейн, П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края / П. В. Шейн. – СПб.: Тип. имп. акад. наук, 1890. – Т. I. Ч. II: Бытовая и семейная жизнь белорусов в обрядах и песнях. – XXXIV, 712, 4 с.

15. Шпілеўскі, П. М. Беларусь у абрадах і казках / П. М. Шпілеўскі; пераклад з рускай мовы А. Вашчанкі. – Мінск: Літаратура і Мастацтва, 2010. – 301, [2] с.

16. Юркевич, И. Остринский приход Виленской губернии Лидского уезда / И. Юркевич // Этнографический сборник. – 1853. – Вып.1. – С. 283–293.

17. Tyszkiewicz, E. Opisanie powiatu Borysowskiego pod względem statystycznym, geognostycznym, historycznym, gospodarczym, przemysłowo-handlowym i lekarskim. Z dodatkiem wiadomości: o obyczajach, śpiewach, przysłowiach i ubiorach ludu, gusłach, zabobonach i t.d. / E. Tyszkiewicz. – Wilno: Drukarnia Ant. Marcinowskiego, 1847. – 489, IV s.

Боганева А. М. (Рэспубліка Беларусь, г. Мінск)

НЕКАТОРЫЯ КЛАСІФІКАЦЫЙНЫЯ ПРАБЛЕМЫ НАРОДНАЙ ПРОЗЫ, ТРАДЫЦЫЙНЫЯ І НОВЫЯ ПАДЫХОДЫ

Складанасць вызначэння несупярэчлівых жанравых крытэрыяў у адносінах да фальклорных тэкстаў ужо стала «агульным месцам» сучаснай фалькларыстыцы. Паспрабую аглядзець і падсумаваць асноўныя складанасці і супярэчнасці агульнапрынятага жанравага падзелу народнай прозы, які існуе на сучасным этапе, а таксама прапанаваць у якасці папярэдняй рабочай гіпотэзы іншы класіфікацыйны падзел аб'яднання жанраў на падставе паняцця наратыўнасці.

Дзеля нагляднасці зробім агляд праблем класіфікацыйнага падзелу народнай прозы у тамах серыі рэгіянальных анталогій «Традыцыйная мастацкая культура беларусаў» [1, с. 709–796; 2, с. 293–546; 3, с. 305–598; 4, с. 307–559]). Гэтыя раздзелы ў тамах серыі фарміраваліся з таго масіву матэрыялаў па народнай прозе, які быў сабраны аўтарам у экспедыцыйных даследаваннях на працягу 1995–2011 гг. Кожны раз, прыступаючы да класіфікацыі расшыфраваных зпісаў, сустракалася добра знаемае кожнаму даследчыку «супраціўленне» матэрыялу пэўнаму і несупярэчліваму жанраваму падзелу. Пры тым матэрыял кожнага рэгіёну дыктаваў сваю спецыфіку сістэматызацыі, у адваротным выпадку вельмі многа цікавых тэкстаў заставалася б за скобкамі выданняў.

Так, напрыклад, заходнепалеская вусная проза аказалася настолькі багатай народнабіблейскімі наратывамі, якія не ўпісваліся ў жанр легенды, што ў томе «Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. Брэсцкае Палессе» з'явіўся тэматычны раздзел «Народная Біблія» [3, с. 373–416]. У яго ўвайшлі: 1) этыялагічныя і духоўна-этычныя легенды біблейскай тэматыкі; 2) вусныя пераказы біблейскіх сюжэтаў, якія не ўваходзяць ні ў адзін з вядомых жанраў народнай прозы, але надзвычай распаўсюджаны ў жывым вусным бытаванні і маюць свае разнавіднасці; 3) наратывы, якія звычайна называюць эсхаталагічнымі легендамі; паведамленні і разважанні пра Біблію, у тым ліку так званую «старую Біблію», як крыніцу ведаў па касмалогіі, этыялогіі, эсхаталогіі і маралі. Мэтазгоднасць вылучэння тэмы народнай Бібліі прадываваў сам матэрыял

Заходняга Палесся, які лагічна выбудоўваўся па ўсіх вузлавых момантах Старога і Новага Запаветаў ад сатварэння свету да зямнога жыцця Хрыста і Апакаліпсісу. Але ў сувязі з тым, што далёка не ўсе этыялагічныя і духоўна-этычныя легенды можна аднесці да народнабіблейскіх, у кнізе таксама асобна былі захаваны раздзелы «Этыялагічныя легенды» і «Духоўна-этычныя легенды».

У томе «Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. Гродзенскае Панямонне» існуе раздзел, якога няма ў іншых тамах, «Народны гумар» [2, с. 470–492]. Тут матэрыял вылучаны на падставе агульнаэстэтычнай катэгорыі камічнага, і ўсе рознажанравыя тэксты (унутры выкарыстаны віда-жанравы прынцып) сабраны пад адным «дахам» народнага гумару. Падставай для вылучэння такога раздзела паслужыла, па-першае, выключнае багацце гумарыстычных рознажанравых тэкстаў, запісаных на Гродзеншчыне, па-другое, наяўнасць гумарыстычных твораў нават у выключна «сур’ёзных» жанрах, такіх як этыялагічныя легенды і былічкі.

Такім чынам, для народнай прозы наўрад ці магчыма а ргіогі знайсці строгую універсальную несупярэчлівую класіфікацыю, у якой бы элементы, што ўвайшлі ў адзін клас, не ўваходзілі б у іншыя класы, і ў якой прымянялася б адна або некалькі падстаў, што не перакрываюцца паміж сабой. Пэўна гэта і не павінна быць мэтай, бо ва ўсіх гуманітарных навук між паміж класамі размытыя, няпэўныя, крытэрыі, як правіла, з’яўляюцца мнагамернымі (адны і тыя ж характарыстыкі могуць быць уласцівымі розным класам і адрозненні паміж імі прасочваюцца толькі ў сукупнасці характарыстык, праз іх розныя камбінацыі, прыярытэты і суадносіны).

Разам з тым, класіфікацыя народнай прозы на сённяшні дзень з’яўляецца надзвычай актуальнай задачай. Калі вельмі бегла і павярхоўна акрэсліць асноўныя праблемы тэрміналогіі ў гэтай галіне, яны зводзяцца да наступных. 1) Аб’яднанне народнай прозы ў 2 вялікія блокі – казкавую і няказкавую будуюцца на вельмі няпэўным крытэрыі адносінаў расказчыка да зместу свайго апавядання [5, с. 18–19]; 2) паняцці «легенда» і «паданне» часта выкарыстоўваюцца адно замест другога без усялякіх агаворак або выкарыстоўваюцца як 100 % сінонімы з пэўнымі агаворкамі, напрыклад, абгрунтоўваюцца, што легенды і паданні складаюць адзін жанр [6, с. 201–220]; 3) Пры публікацыі тэкстаў, заяўленых як «легенды і паданні», сюды ж змяшчаюцца былічкі і бывальшчыны [7, с. 145–234]; 4) Легендамі называюцца ўсе наратывы рэлігійнага зместу, хоць унутры гэтай групы тэксты прынцыпова адрозніваюцца і змястоўна, і марфалагічна, і функцыянальна (напрыклад, этыялагічныя легенды і апавяданні пры цуды) [8, с. 35–40]; 5) Замест жанравага падзелу пры публікацыі матэрыялаў нярэдка выкарыстоўваюцца катэгарыяльна-тэматычнае пазначэнне раздзела і рознажанравыя тэксты (легенды ўсіх відаў, паданні, былічкі, дыскурсіўныя тэксты-паведамленні, тэксты-разважанні, вераванні – свайго роду народныя «метатэксты») уперамешку трапляюць пад гэту «шапку», размяркоўваючыся далей па прынцыпу «адной вёскі» або «аднаго носьбіта» [9]. 6) Паняцце «легенда» у сучаснай навуковай літаратуры па фалькларыстыцы, этналогіі і антрапалогіі нярэдка выкарыстоўваюцца ў значэнні бытавой міфалагізацыі некаторых этнічных стэрэатыпаў [10, с. 161–168].

Калі б праблема замыкалася толькі на тэарэтычных дэфініцыях яна, верагодна, была б не вартая спецыяльнай ўвагі і можна было б пагадзіцца з А. А. Панчанка, што фальклор не трэба разглядаць як сістэму жанраў. Але адсутнасць «канвенцыі» ў разуменні і выкарыстанні тэрміналогіі стварае вялікія нязручнасці чыста практычнага плану пры сістэматызацыі, публікацыі і пошуку пэўных разнавіднасцей тэкстаў. Так, дзеля таго, каб знайсці тэксты этыялагічных легенд у многіх сучасных зборніках трэба ўважліва перачытаць іх «ад коркі да коркі» і «вылаўліваць» па крупіцах тое, што пры іншым размеркаванні матэрыялаў можна было б адшукаць проста па змесце.

У сувязі з гэтым, асноўная мэта класіфікацыі жанраў народнай прозы – максімальная яе зручнасць, лагічнасць і празрыстасць для карыстальніка (даследчыка), вызначэнне месца любой тэкставай адзінкі ў пэўнай сістэме і ўстанаўленне «гарызантальных» сувязей паміж тэкстамі.

Разгледзім (вельмі павярхоўна) сучасны прыняты класіфікацыйны падзел народнай прозы. Ядром сістэмы вуснай прозы традыцыйна лічацца 2 вялікія групы жанраў: казкавыя і няказкавыя. Па меркаванню К. В. Чыстова, няказкавая проза – «гэта не тэрмін, а негатыўнае апісальнае словазлучэнне, нязручнае з дзвюх прычын: а) незразумелыя яго межы – ці трэба ўключаць у склад «няказкавых жанраў», напрыклад, фальклорныя анекдоты, прытчы, небыліцы і да т. п. – жанры яўна «няказкавыя», але якія адрозніваюцца ад роднаснай групы жанраў «паданне – легенда – былічка – сказы» і да т. п.; б) падобнае словазлучэнне абцяжарвае неабходнае для тэрміна словаўтварэнне (па тыпу: «казка» – «казкавы» – «казказнаўства»))» [5, с. 18–19]. Разам з тым, пры ўсіх нязручнасцях такога «адмоўнага» вызначэння ва усходнеславянскай фалькларыстыцы ім карыстаюцца па сённяшні дзень. У аснову раздзялення народнай прозы на казкавую і няказкавую лёг прагматычны крытэрыі адносін расказчыка і аўдыторыі да зместу тэкста (казкавыя жанры – выдумка, няказкавыя – праўда). Гэты крытэрыі быў прапанаваны яшчэ братамі Грым і зводзіўся да таго, што «у адрозненне ад казкі легенда або паданне – гэта расказ, якому вераць» [11, с. 183].

Аднак пры раздзяленні казкавай і няказкавай прозы аднаго гэтага прагматычнага крытэрыя яўна недастаткова, таму што на сучасны стан бытавання народнай прозы многія расказчыкі легенд, паданняў, былічак – жанраў якія маюць у сваім змесце звышнатуральны або міфапаэтычны кампанент – сумняваюцца ў сапраўднасці апавядання або выказваюць яўны недавер адносна расказанага сюжэту [12, с. 100–106]. Тым не менш, як справядліва заўважае М. Люці, «легенда ніколі не становіцца казкай толькі ад таго, што ў яе перасталі верыць» [11, с. 182].

Напрыклад, этыялагічная народнабіблейская легенда «чаму цыгану красці можна» зараз часта суправаджаецца каментарам-недаверам: «Я чула. Але ж выдумкі это всё. Шчо цыган гвоздзі ўкраў, і шчо ім можна і красці. А это всё выдумка» (зап. у 2007 А. Боганевай і Т. Валодзінай ад М. І. Лабко 1932 г. н., в. Вулька-1 Лунінецкага р-на) [3, с. 406]. Ад гэтых адносін расказчыцы легенда не мяняе ні сваёй асноўнай функцыі (этыялагічна-тлумачальнай), ні сваёй тэматыцы (народнабіблейскай), ні кампазіцыйнай структуры (тэзіс: цыганам красці можна; тлумачэнне тэзісу: пры распяці Хрыста цыган украў цвік, пашкадаваўшы

Хрыста; этыялагічны вывад – у даным выпадку тоесны тэзісу), і, калі прагматычны крытэрыў «не спрацоўвае», легенда не пераходзіць у казкавую прозу. Тое ж самае тычыцца і былічак, асабліва з удзелам істот ніжэйшай міфалогіі: духаў прыроды і гаспадаркі. На сучасным этапе расказчык можа з большай ці меншай паўнатай перадаваць сюжэт былічкі, але не верыць у сапраўднасць падзей, пра якія расказвае. Напрыклад, былічка пра Лізунка пачынаецца з пэўнага, хоць і некатэгарычнага недаверу расказчыцы да зместу расказа «Расказвала так тожа бабушка, можэць, сказка» (Зап. у 1998 г. А. Боганевай²⁴ ад В. Мажуровай 1926 г. н., в. Маскаленяты Гарадоцкага р-на) [1, с. 768]. Або былічка пра чорнакніжніка заканчваецца наступным рэзюмэ расказчыцы: «Нешта вот такое есць у прыродзе ілі ета я не знаю. Ну, а я ўсё раўно нічому не веру» (Зап. у 1998 г. ад Г. Юшчанка 1921 г. н., в. Смяжкова Шумілінскага р-на) [1, с. 773]. У апошніх прыведзеных прыкладах былічкі не пераходзяць у «казкавыя» жанры ад таго, што расказчык не верыць у змест расказу, таму што захоўваецца галоўная змястоўная адзнака былічкі – сустрэча са звышнатуральнай сілай ці істотай, перадача ў сюжэце вераванняў і звязаных з імі павер'яў.

Калі звярнуцца непасрэдна да сістэматызацыі матэрыялаў па жанрах у серыі анталогій, то мы вылучалі наступныя жанры і жанравыя ўтварэнні. Сярод казкавых жанраў: казкі пра жывёл, кумулятыўныя, чарадзейныя, легендарныя, аванцюрна-навалістычныя, казкі-анекдоты. Сярод няказкавых жанраў матэрыял сістэматызаваны па наступных жанрах і відах: легенды (этыялагічныя, духоўна-этычныя і эсхаталагічныя), паданні (пра мясцовыя адметнасці – усе легендарныя або міфалагічныя; гістарычныя, тапанімічныя), былічкі, вусныя бытавыя расказы, а таксама такія міжжанравыя ўтварэнні як легенды-былічкі (апавяданні пра цуды) і легендарныя апавяданні. Калі дадаць да гэтай класіфікацыі тэматычны блок «народнай Бібліі», у якую ўваходзяць усе пералічаныя віды легенд, пераказаў, апавяданняў пра Біблію, класіфікацыя пачынае станавіцца ўсё больш складанай, грувасткай, з рознымі падставамі і з вялікай колькасцю пераходных кросжанравых утварэнняў.

У сувязі з гэтым, для некаторых даследчых і класіфікацыйных мэт, дзеля пераадолення названых супярэчнасцяў у народнай прозе можна прапанаваць (у якасці самага першага набліжэння) вызначыць такія групы вялікія групы як казкавыя, легендарныя, міфалагічныя, гісторыка-тапанімічныя і бытавыя наратывы. Такі падзел народнай прозы з'яўляецца значна менш грувасткім і супярэчлівым, і межы паміж названымі групамі значна менш размытыя. І яшчэ пры такім падзеле здымаецца праблема міжжанравых утварэнняў, якія не адносяцца ні аднаго з вядомых жанраў.

Наратывы насць характарызуюць у літаратуразнаўстве два розных паняцці. Першае з іх належыць класічнай тэорыі апавядання. У гэтай традыцыі да наратыва або апавядальнага разраду творы адносіліся па прызнаках камунікатываўнай структуры: апавяданне супрацьпастаўлялася непасрэднаму

²⁴ Далей, калі запісы зроблены аўтарам, збіральнік не пазначаецца

драматычнаму выкананню і звязывалася з апасродкаванай інстанцыяй – апавядальнікам або расказычыкам (у тэрміналогіі нарталогіі – наратарам).

Другое паняцце наратыўнасці сфарміравалася ў структуралісцкай нарталогіі. Згодна гэтай канцэпцыі галоўным у апавяданні з’яўляецца не столькі прызнак структуры камунікацыі, сколькі прызнак структуры самога апавядаемага. Тэрмін «наратыўны» супрацьпастаўляецца тэрміну «дэскрыптыўны», «апісальны» і ўказвае не на прысутнасць апастродкаванай інстанцыі выкладання, а на пэўную структуру выкладаемага матэрыялу.

Наратывы ў структуралісцкім класічным разуменні – гэта тэксты, якія выкладаюць, валодаючы на ўзроўні выяўляемага свету тэмпаральнай структурай, пэўную гісторыю. Паняцце гісторыі падразумявае падзею. Падзеяй з’яўляецца пэўнае змяненне зыходнай сітуацыі: або знешняй сітуацыі ў выяўляемым свеце (натуральныя, акцыянальныя і інтэракцыянальныя падзеі) або ўнутранай сітуацыі (ментальныя падзеі). «Наратыўнымі ў структуралісцкім сэнсе, з’яўляюцца тэксты, якія выкладаюць гісторыю, у якіх адлюстроўваецца падзея» [13, с. 13]. Такім чынам структуралісцкае вызначэнне наратыўнасці, на якое мы далей будзем абапірацца, уключае творы ўсіх жанраў і відаў (не толькі вярбальных), якія выкладаюць гісторыю, і выключае ўсе апісальныя тэксты. У фальклорных жанрах з наратываў выключаюцца таксама дыскурсіўнае выкладанне вераванняў.

У прапанаваным падзеле народнай прозы традыцыйныя віды і жанры будуць размяркоўвацца такім чынам. Казкавыя наратывы: казкі пра жывёл, чарадзейныя, кумулятыўныя, аванцюрна-навелістычныя. Легендарныя наратывы: усе віды легенд – этыялагічных, духоўна-этычных, усе разнавіднасці «народнай Бібліі» – у тым ліку т. зв. пераказы, якія зараз не падпадаюць ні пад адзін жанр і від; легендарныя казкі; легендарныя паданні (пра цэрквы, касцёлы, абразы і інш.); легенды-былічкі (апавяданні пра цуды), легендарныя апавяданні. Міфалагічныя наратывы: былічкі, міфалагічныя паданні; Гістарычна-тапанімічныя наратывы – паданні пра гістарычныя падзеі і тапаніміка пазбаўленая звышнатуральнага кампанента. Бытавыя наратывы: вусныя бытавыя расказы, псеўдабылічкі, жарты.

ЛІТАРАТУРА

1. Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. Віцебскае Падзвінне. У 6 т. Т. 2. / Т. Б. Варфаламеева, А. М. Боганева, М. А. Козенка і інш.; Склад. Т. Б. Варфаламеева. – Мн.: Бел. навука, – 2004. – 912 с.
2. Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. Гродзенскае Панямонне. У 6 т. Т. 3. У 2-х кн. Кн. 2 / А. М. Боганева [і інш.]; аўт. ідэі Т. Б. Варфаламеева; агул. Рэд. Т. Б. Варфаламеевай. – Мінск: Выш. Шк., 2006. – 736 с.
3. Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. Т. 4. Брэсцкае Палессе. У 2-х кн. Кн. 2 / А. М. Боганева [і інш.]; аўт. ідэі Т. Б. Варфаламеева; агул. рэд. Т. Б. Варфаламеевай. – Мінск: Выш. шк., – 2009. – 863 с.
4. Традыцыйная мастацкая культура беларусаў у 6 т. Т.5. Цэнтральная Беларусь : у 2 кн // В. І. Басько [і інш.] ; ідэі і агул. рэд. Т. Б. Варфаламеевай. – Кн. 2. – Мн. : Выш. шк., 2011. –
5. Чистов, К. В. Прозаические жанры в системе фольклора / К. В. Чистов // Прозаические жанры фольклора народов СССР: тезисы докладов. – Минск, 1974. – 223 с.
6. Лук’янава Т. В. Проблема жанру ў фальклорнай няказкавай прозе // Актуальныя праблемы тэорыі літаратуры і фальклору: Працы членаў кафедры тэорыі літаратуры БДУ / Уклад. Т. А. Марозава; пад навук. рэд. В. П. Рагойшы. – Мн.: Бестпрынт, 2004. С. 201–220.

7. Легенды і паданні / [Склад. М. Я. Грынблат і А. І. Гурскі; рэд. тома А. І. Фядосік]. – 2-е выд. дап. і дапрац. – Мн.: Бел. Навука, 2005. – 552 с.
8. Алпатов С. В. Легенда: традиционные аспекты и современные исполнители //Славянская традиционная культура и современный мир. Сб. материалов научно-практической конференции. Вып. 3. – М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 1999. – 280 с.
9. Народная міфалогія Гомельшчыны: фальклорна-этнаграфічны зборнік. Уклад., сістэматызацыя, тэксталагічная праца, уступны артыкул, рэдагаванне – І. Ф. Штэйнер, В. С. Новак – ЛМФ «Нёман», 2003. – 320 с.
10. Панченко А. А. Кровавый навет // Панченко А. А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. – М.: ОГИ, 2002, с. 161–168.
11. Азбелев, С. Н. Проблемы международной систематизации преданий и легенд / С. Н. Азбелев // Русский фольклор. – Т. 10. М.–Л.: Наука, 1966. – 356 с.
12. Боганева, А. М. Актыўная і пасіўная формы бытавання народнай прозы ў сучаснай беларускай вёсцы / А. М. Боганева // Веснік Беларускага дзяржаўнага інстытута праблем культуры, № 1 (3–4). 2005. – С. 100–106.
13. Шмид В. Нарратология. – М.: Языки славянской культуры, 2003. – 312 с.

Бохан Л. В. (Рэспубліка Беларусь, г. Мінск)

ТРАДЫЦЫІ АБРАДАВА-СВЯТОЧНАГА ХАРЧАВАННЯ НАСЕЛЬНІКАЎ ДУБРОВЕНСКАГА РАЁНА ВІЦЕБСКАЙ ВОБЛАСЦІ Па матэрыялах палявога даследавання

Абрадава-святочнае харчаванне з’яўляецца адной з істотных частак шматвяковай традыцыйнай культуры беларускага народа. У адрозненні ад штодзённага харчавання, галоўная функцыя якога – насычэнне арганізма, абрадава-святочнае харчаванне нясе яшчэ і вялікую сімвалічную нагрузку. Сумесная трапеза, супольнае частаванне, падчас як каляндарных так і сямейных свят і абрадаў, асабліва кансалідуе грамадства і разам з тым адлюстроўвае сацыяльныя адносіны. Вывучэнне і аналіз рэгіянальных традыцый абрадава-святочнага харчавання з’яўляецца адным з галоўных накірункаў у комплексным даследаванні праблемы.

Асновай дадзенага артыкула з’яўляюцца матэрыялы палявога даследавання аўтара, якое праводзілася ў Дубровенскім раёне Віцебскай вобласці ў лістападзе 2012 года. Падчас даследавання было праанкетавана 7 чалавек і апытана 5 чалавек мясцовых жыхароў, якіх можна аднесці да ліку экспертаў. Эксперты вылучаюцца па прызнаку сталага ўзросту (1930 г. н., 1931 г. н.) і добрага ведання народных традыцый.

Сярод жыхароў Дубровенскага раёна характэрна шырокае распаўсюджванне і захаванасць такіх свят беларускага традыцыйнага календара як Каляды, Вялікдзень, Тройца, Купалле, восеньскія Дзяды. Святочныя трапезы праводзяцца ў большай ступені на Вялікдзень, у меншай – на Каляды. На Тройцу, Купалле і Дзяды рэспандэнты адказалі, што ў сёняшні час святочны стол не робяць. Аднак, ад экспертаў была атрымана невялікая, але важная інфармацыя, якая сведчыць пра стравы памінальнага стала падчас восеньскіх Дзядоў. Правядзенне названай трапезы бытвала яшчэ да пачатку Другой Сусветнай Вайны. З успамінаў інфарманта 1931

г. н.: *«Радзіцельскую суботу атмячалі... Помню матка і бліны пячоць, і кашу варыць... і тады завём радзіцелей сваіх с сабою заўтракаць за сталом, када садзімся... Стол не прыбіралі, радзіцелям астаўлялі...»* [1, л. 6]. Інфармантка 1950 г. н., якая добра ведае беларускія народныя традыцыі адзначыла, што раней на Дзяды пяклі бліны з гарохавай мукі [1, л. 7].

Са слоў экспертаў, на Каляды (менавіта на вячэру перад Ражджаствам) гатавалася салодкая посная куцця з пшаніцы, запраўленая маслам ці мёдам. На апрача куцці на стале стаялі венегрэт, буракі, капуста, бульба, грыбы і іншыя посныя стравы. На Васілле гаспадыня гатавала тлустую куццю з дабаўленнем кавалкаў сала [1, л. 4]. У гэты час калядны стол быў багаты на смажаныя каўбасы і пражанае мяса. Сёння існуе тэндэнцыя да вяртання на Калядны стол абрадавай стравы куцці, пра што паведаміла большая частка рэспандэнтаў. Аднак, такая куцця можа мець як разнастайную рэцэптуру, так і разнасатны састаў. Уцэлым прыгатаванне куцці ў наш час залежыць ад фантазіі гаспадыні і магчымасці набыць тыя ці іншыя інгрэдыенты.

Найбольшым багаццем і разнастайнасцю ежы характарызуецца Велікодны стол, на які падавалі: розныя мясныя стравы (каўбасы, кумпяк), сала, яешню, макарёны, сыр, капусту і інш. Як адзначае адна з інфармантак: *«Год не ядуць – усё блюдуць к Вялікедня. Усё, што ёсць вазможнае, усё каб на стале была на Вялікедня...»* [1, л. 5]. І гэта сапраўды так, бо Вялікдзень з'яўляецца самым галоўным і ўрачыстым святам веруючых хрысціян. Па сёняшні дзень кожная гаспадыня імкнецца як мага больш прыгатаваць разнастайных смачных страў на Велікодны стол, бо паводле народных традыцыйных уяўленняў – багацце стала прадудыруе дастатак сям'і на працягу ўсяго года. Абрадавымі стравамі гэтага свята ў Дубровенскім раёне, як і паўсюль на Беларусі, з'яўляюцца фарбаваныя яйкі і булкі («булачкі», «кулічы», «пірагі»). Невялікія часткі асвенчаных ў царкве фарбаваных яек і пірагоў, паводле ўстойлівай хрысціянскай традыцыі, ужываюцца ўсімі членамі сям'і напачатку Велікоднай трапезы.

У сямейнай абрадавай практыцы насельнікі Дубровенскага раёна Віцебскай вобласці перш за ўсё вылучылі Вяселле і Памінкі. Абрад жа Хрэсьбіны на даследаванай тэрыторыі сёння бытуе ў вельмі сціслай уніфікаванай форме і ўяўляе сабой звычайнае святочнае застолле. Заўважана, што сучасныя жыхары (апытаныя рэспандэнты) даследаванага рэгіёна не гатуюць спецыяльнай абрадавай стравы «бабінай кашы». Дубровенскі раён, які адносіцца да гісторыка-этнаграфічнага рэгіёна Беларусі Падняпроўя, з'яўляецца рэгіёнам, дзе хрэсьбіны абрад «бабіна каша» быў з'явай распаўсюджанай і бытаваў яшчэ да сяр. 50-х гг. XX ст. Галоўнай мэтай абраду было сімвалічнае прыняцце навароджанага ў соцыум. Вынас жа і падзел «бабінай кашы» быў кульмінацыйным момантам хрэсьбіннага застолля і зачастую суправаджаўся разнастайнымі імправізацыйнымі сцэнкамі, дзеяннямі, вялікай колькасцю вербальных і песенных кампанентаў, якія прадудыравалі хуткае фізічнае і разумовае развіццё дзіцяці, багатую долю навароджанаму і інш.

З успамінаў самых сталых інфармантаў можна прыблізна ўявіць як адбываўся працэс абраду «бабіна каша». Так, напрыклад, інфармантка 1930 г.н паведамляе наступнае: *«На Радзіны куццю носяць. Не кашу, а куццю салодкую з пшаніцы – на Радзіны, Ксціны носяць... Во як было. После вайны помню, усіх звала на Хрэсьбіны.*

Завеш куму, і бабулю завеш... Бабуля, што роды прінімала. Я сама не раблю куццю, бабулю завеш... бабуля прыносіць куццю. Ну, і ўсе п'юць, закусваюць. А тады ўжо давай трэці міскі кума, кумы і бабуліну... Первые кумыны трясуць, што кума там прыносіць. У міскі што-та ёсць: ці сама пячэння напячэць ці асушкі такія зробіць. Накачаеш цеста, нарэжаеш, прыцісніш у касячок. Яны такія тожа... адрэжаеш не роўныя, а такія ў касячок, такія красівенькія асушкі. То ў мёд намакаюць, то ета маслам заліць... льнянога масла было ўдоваль... Трясуць міску кумы, усе налятаюць, трясуць міску. Міска ў платочак завязана... запакована... І кума ж нясець падарак радзісе. Намётку там якую ці кусок мацеріі, што-нібудзь, што ёсць у каго... Тады ўжо давай бабуліну трэці. Вось возьмуць бабуліну міску: «Палядзім, што тут крэпкае ёсць!». І возьмуць міску, не развязваючы платочак. Як гукнуць аб стол. Тры разы нада. «Ой, крэпкае! Ета ўсё. Не разбілась, не развалілась!». Развяжуць тады. Гліняныя ж міскі былі после вайны... Тады радзіха даець бабулі кусок мацеріі, што ёсць, ці хустачку абязацельна далжна даць... Куццю кушалі, дзялілі. Чыя смачней. Хто хваліць, хто гудзіць... І грошы плацілі за куццю» [1, л. 4]. З успамінаў інфарманта 1931 г. н.: «На Ксціны бабуля кашу прынясець... Вузёл... Паставіць на стол... І хросны бацька падымаець бабулін вузёл і разбіваець. Каша была і з жыру, і з мёду... Дзялілі між гасцямі... Гулялі, вясёла гулялі... Бабулю яшчэ содзюць і на саначкі... І вязуць яе п'яныя людзі дамой... І яна ставіць там на стол і гарелку, і закуску...» [1, л. 6]. Адна з інфармантак адзначыла, што «раней на Хрэсьбіны малінкі такія пяклі, са здобнага цеста, у выглядзе крыжыка. І жыру якога пакладзём, каб укусная была... Дзеціам раздавалі» [1, с.6].

Найбольш поўна ўдалося даведацца ў экспертаў пра рытуальныя стравы, якія гатаваліся на памінальны стол (у дзень пахавання). Інфармантка 1930 г. н. сведчыць, што «елі на памінках, што ў каго было. А едзяць, што ў каго ёсць... Раней пшаніцу ў ступе таўклі... к памінкам. Каша і куцця абязацельна каб былі. Каша із ячных круп, масленая. А куцця далжна салодкая быць, з сахарам ці з мёдам, у каго мёд быў... ні у кога мёда не было... Першае елі кашу, патам куццю. Сразу елі кашу і куццю, хто што чэрпаў, усё разам на стол ставілі. Як ужо памянулі, елі, самагонку ету пілі і ўсё, тады апяць чэрпалі кашу і клёцкі паследнія... Тады клёцкі варылі самі. Цеста месіш, вады, яйцо і солі трошку, і замесываеш густо цеста. Тады адразаеш ножыкам, сплюшчыш... Адрэжаеш і пакачаеш у руцэ, і на сталі пакачаеш длінную, каб тоненька. І рэжаеш. Кіпяток кіпіць, і варацца клёцачкі. Як бабінкі выходзяць... Гэта на хаўтурах абязацельна каб было... Вот гавораць: «Дзе ўчора была? – Хадзіла на клёцкі». Эта значыць на похаранах была, на памінках» [1, л. 3]. Інфармант 1930 г. н., напрыклад, адзначыў ужыванне бліноў: «Начінаеш памінаць – кашу пачэрпаеш, памянеш... пшанічная каша, у ступе натаўчэш... Клёцкі былі, бліны... Каша, бліны, клёцкі – ўсё тое самае, эта ў першую очередь... Кашу варылі, клёцкі варылі – з крухмалу дзелалі... Вот напякуць бліноў тоненькіх з крухмалу, патам смякуць і патам парэжуць... і тады варюць з малаком» [1, л. 6]. Цікавыя звесткі пра наяўнасць кашы, бліноў і клёцак, а таксама пра застольны этыкет падчас памінальнага стала паведаміла інфармантка 1950 г. н.: «На памінках была такая ежа: узнясуць на стол куццю, усе па тры разы патрошку пачэрпаюць... Куцця ў глінянай місцы. Тарелак на кожнага не было. І стакан на усіх. Абдзелівалі ўсіх кругом, пілі па чарзе. Па аднаму чалавеку дзялілі. Бывала і так: пакуль стакан

дойдзе да апошняга, яму ўжо і закусваць няма чым – усё паелі... На стала стаіць яшчэ капуста варёная, суп, кулеш. Кулеш дзелаецца проста: пшанічную муку заварюць кіпятком, калбасіну туды і ў печ паставяць... Дык спачатку капусту пачерпаюць, потым суп. Перяд кожнай стравой пахрэсціваюцца, тады ядуць. Мясa халоднае гатувалі... Ставілі яду на чарзе: капусту паставілі, потым забіраюць пустую міску, на тое места кладуць блін, потым другіе блюда. Так на тры разы абдзелюць усіх – вылезай з-за стала. Апошняя стравa – блін і каша. Усе стравы былі ў гліняных місках. Вось, напрыклад, паставілі ў місцы мяса, яго з'елі, а ў міску болей не накладваюць, міску прыбіраюць і на яе места ставяць другую міску з другой стравой... Трэба, каб было не меней 12 страў... А на самы канец памінак падавалі клёцкі на пахаронах, і кажуць: «Паешыце ўсе клёцак, у нас паміраць ужо некаму. Каб большэ клёцак не было!». Клёцкі гатувалі так: намесяць цеста гусценька, яйцо ўваб'юць. Мука пшанічная. А тады раскоцяць, як карандаш і парэжуць. Закіпячваюць малако і кідаюць яго клёцкі. Трошкі пакіпяць і разліваюць у міску» [1, л. 7].

З прыведзенага інтэрв'ю можна зрабіць наступныя высновы. Па-першае: падчас хаўтур на памінальным стала рытуальных страў было некалькі – каша з ячных круп, запраўленая маслам, салодкая куцця, клёцкі, бліны. Па-другое: пералічаныя стравы елі ў пачатку, у сярэдзіне ці ў канцы памінальнага стала (клёцкі ж ужывалі абавязкова ў канцы як знакавую страву, што сведчыла аб заканчэнні памінальнай трапезы). Па-трэцяе: рытуальныя стравы гатаваліся пераважна са збожжавых культур (ячныя крупы і пшаніца), якія традыцыйна складаюць аснову харчавання беларусаў.

Сучасная памінальная абрадавая стравa паводле анкетных даных уяўляе сабой салодку рысавую кашу або любое салодкае печыва. Названыя абрадавыя стравы ўжываюцца ўсімі прысутнымі напачатку памінальнага стала.

Уяўляюць цікавасць звесткі пра адмысловыя стравы вясельнага стала, атрыманыя ад радавой каравайніцы 1967 г. н. з в. Ляды Дубровенскага раёна. Так, напрыклад, у названай вёсцы раней на Вяселле радня маладой выпякала незвычайны каравай пад мясцовай назвай «свадзёбныя рогі». Пякуць «рогі» наступным чынам: невялікія натуральныя яблыневыя галінкі, ачышчаныя ад кары, абарочваюцца ў спецыяльнае раней падрыхтаванае цеста, зверху цеста на галінках змазваецца яйкам, затым такія галінкі запякаюцца. Пасля атрымання рогі ўпрыгожваюцца кветкамі, стужкамі, цукеркамі і ўтыкаюцца ў карвай. На другі дзень вяселья каравайніцы арганізавалі імправізаваны аукцыён, на якім прадавалі «свадзёбныя рогі». Кожны госць стараўся набыць сабе такі рог, каб пераняць добрую энэргетыку. Атрыманыя грошы ішлі каравайніцам «на прапой». Паводле слоў інфарманткі названы каравай мае шматвяковую гісторыю, звязаную з наступнай падзеяй: у старадаўнія часы на Вяселле прыносілі ў ахвяру карову. З цягам часу традыцыя ахвярапрынашэння знікла, але сімвал каровы захаваўся і ператрансфармаваўся ў своеасаблівы каравай з рогамі [1, л. 8]. Рэспандэнтака падкрэсліла і тое, што «свадзёбныя рогі» карыстаюцца вялікай папулярнасцю сярод сучасных маладажонаў, якія спецыяльна прыязджаюць да яе з просьбаю спячы такія незвычайны каравай. Канцэпцыя адносна «каровы/каравая» распрацавана многімі сучаснымі даследчыкамі-этнолагамі, таму можна пагадзіцца з меркаваннямі каравайніцы адносна «свадзёбных рогаў» як

элементаў ахвярапрынашэння. Аднак функцыя ахвярапрынашэння не з'яўляецца адзінай. Трэба адзначыць, што «карова» – гэта агульнаеўрапейскі вобраз усялякага дастатку [2, с.571]. Адсюль вынікае, што народныя ўяўленні пра сімваліку «каровы» па-першае, мае старажытныя карані (раз яно агульнаеўрапейскае). Па-другое, выкарыстоўванне гэтага сімвала ці яго элементаў (як вобраз дастатку) у вясельнай сімваліцы з'яўляецца аспектам магчнага характару (па прынцыпу: падобнае выклікае падобнае). З прыведзенага вышэй матэрыялу можна зрабіць выснову, што бытаванне «свадзёбных рогаў» на тэрыторыі Дубровенскага раёна ўзыходзіць да старажытнасці, а сучасная практыка іх выпякання гаворыць аб устойлівасці народных уяўленняў пра карову як сімвал дастатку і багацця.

Другой адмысловай вясельнай стравай в.Ляды Дубровенскага раёна з'яўляюцца *пасахі*. Пасахі ўяўляюць сабой печаныя здобныя булчкі з дражжавога цеста і макавай начынкай. Пасахі складваюць у пасудзіну і заліваюць сумессю з мёду і масла. Інфармантка падкрэслівае наступнае: «*Пасахі падалі, чарку налілі, і ўсё, больш нічога не падаюць на стол. Гэта значыць, што вясельны стол заканчваецца*» [1, л. 8]. Такім чынам, пасахі служылі своеасаблівым невербальным сігналам да заканчэння вясельнага стала, якія падавалі «на пасашок». У наш час жыхары названай вёскі выпякаюць пасахі на розныя святы.

Акрамя названых адмысловых страў на вясельны стол падавалі бліны з пячонкаю, капусту, грыбы, печаную курыцу і інш [1, л. 8].

Аналіз этнаграфічных даных, атрыманых у час экспедыцыі ў Дубровенскі раён Віцебскай вобласці, дазваляе зрабіць выснову, што багатыя традыцыі абрадава-святочнага харчавання даследаванай мясцовасці маюць як паралелі з агульнабеларускімі (куцыя на Каляды, кулічы і фарбаваныя яйкі на *Вялікедня*) так і свае асаблівасці. На жаль, многія характэрныя абрадава-святочныя стравы страчаны, такія як: «бабіна каша» на Хрэсьбіны, клецкі на памінкі, бліны на Дзяды і інш. Сярод актуальных адметных традыцый абрадава-святочнага харчавання можна вылучыць «свадзёбныя рогі» і пасахі, бытаванне якіх, галоўным чынам, звязана з існаваннем носьбітаў гэтых традыцый.

ЛІТАРАТУРА

1. Архіў ЦДБКМЛ, Філіял ІМЭФ НАН Беларусі. Матэрыялы Дубровенскай этнаграфічнай экспедыцыі аўтара 2012 г. – Фонд. 6. – Воп. 14. – Спр. № 178. – Л. 1–8.

2. Гамкрелідзе, Т. В., Иванов, Вяч.Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. В 2 ч. / Т. В. Гамкрелідзе, Вяч.Вс. Иванов. – II ч. Семантический словарь общеиндоевропейского языка и реконструкция индоевропейской протокультуры. – Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та, 1984. – 889с.

ТЕКСТООБРАЗУЮЩАЯ И СТИЛИСТИЧЕСКАЯ РОЛЬ ЛЕКСИЧЕСКОГО ПОВТОРА В ФОЛЬКЛОРИСТИЧЕСКИХ СКАЗКАХ М. Е. ЕВСЕВЬЕВА

Несколько лет назад, выступая на пленарном заседании научной конференции, посвященной 140-летию со дня рождения А. Ф. Юртова и 130-летию со дня рождения М. Е. Евсевьева, профессор Е. Г. Осовский, в частности, подчеркнул: «...национальные просветители ...это группа представителей данного этноса, оказавшаяся способной подняться в социально-культурном и интеллектуальном развитии выше подавляющей массы своих соплеменников, осознать национально-культурную ситуацию истории и жизни своего народа, осмыслить и отрефлексировать своеобразие национального духа, языка, культуры, традиций, сформулировать духовные, интеллектуальные, экономические, образовательные, религиозные идеалы, интересы, потребности своих народов. Для мордовского народа – это, прежде всего... Макар Евсевьевич Евсевьев». [Осовский, 1995, с. 5]. Это редкий образец той целостной личности, реального общепризнанного лидера, чьи поступки, модель поведения становились эталоном для современников и остаются значимыми для последующих поколений.

М. Е. Евсевьев, как и все первопроходцы просветительства, был энциклопедистом, ученым-лингвистом, собирателем фольклора. Его научное мышление было синкретическим, охватывающим одновременно проблемы различных областей знания.

Унаследовав от родителей незаурядные способности, хорошую память, любовь к народному творчеству, М. Е. Евсевьев много внимания уделял изучению языка и культуры родного народа. Он собирал богатейший языковой, фольклорный и этнографический материал по устно-поэтическому творчеству эрзи и мокши в самых отдаленных и глухих мордовских селениях. Именно там, где родное слово сохранилось в своей первоизданной красоте. Собранные им фольклористические материалы (в том числе песни, сказки, пословицы, поговорки, причитания, описания народных игр, речевая обрядность) заложили надежную основу мордовской литературы. Позднее этот материал был обработан и подготовлен к печати. В 20-е годы XIX века ученому представилась широкая возможность для издания научных трудов, в том числе им публикуется и сборник «Эрзянь евкст» («Эрзянские сказки»).

Раскрыть глубинные образы героев произведений, рассказать об их взаимоотношениях, раскрыть уклад жизни, нарисовать прекрасные картины природы автору помогли используемые им различные средства языка. К. А. Долинин совершенно справедливо указывает, что «проблематика... содержания речи оказывается связанной с традиционной проблематикой тропов и фигур» [3, с. 43].

Среди языковых средств создания связности текста в фольклористических сказках М. Е. Евсевьева²⁵ большое место занимает лексический повтор.

Как известно, лексический повтор – это наиболее общий, распространенный способ связи самостоятельных предложений, отвечающий их характеру, природе как структурно законченных единиц. В нем выражается их структурная соотнесенность, теснейшая синтаксическая связь. Повтор строго обусловлен. В последующем предложении повторяется не любое, произвольно выбранное слово предыдущего компонента текста, но то, которое несет на себе логическое ударение. О широком использовании повторов свидетельствует речевая практика, т. к., указывает Н. Ю. Шведова, «непринужденный разговор почти всегда включает в себя повторы как конструктивный элемент диалога» [8, с. 285]. Повторы широко употреблялись устно-поэтическом творчестве, где они использовались, прежде всего, с целью своеобразного украшения речи, в качестве одного из видов художественного приема.

В фольклористических сказках М. Е. Евсевьева обнаруживаются различные виды лексического повтора: 1) повторы отдельных слов, групп слов, частей предложения – по признаку *что* повторяется; 2) повторы контактные и дистантные – по признаку *как* повторяется; 3) повтор однокоренных слов, относящихся к разным частям речи; 4) нераспространенный лексический повтор и распространенный лексический повтор, сопровождаемый словами с атрибутивным значением.

Л. М. Лосева подчеркивает, что лексический повтор может выполнять только синтаксическую функцию связи, т. е. быть стилистически нейтральным, и может одновременно со строевой ролью «подчеркивать значимость новых сведений», т. е. служить «стилистическим приемом, акцентирующим внимание читателя на семантике повторяющихся слов и содержании предложений, в которых они находятся» [4, с. 45]. Эта мысль находит подтверждение и в работах других авторов. Так, например, Ю. А. Бельчиков отмечает, что повторы «выступают в двух функциях: 1) как особый прием, повышающий выразительность речи, напряженность экспрессии, придающий мысли определенную динамичность; 2) как необходимый текстообразующий компонент, обеспечивающий связность речи» [2, с. 34].

В анализируемых сказках М. Е. Евсевьева нами выделены следующие наиболее характерные структурные виды связи, оформленные посредством лексического повтора:

1) *подлежащее – подлежащее*: Эрясть-аштеть атя ды баба. Ульнесь сынст ве *тейтернест*. *Тейтернесь* чистэ мери аванстэнь... [с. 210]. «Жили-были старик со старухой. Была у них единственная дочь. Дочь каждый день просит мать...»; Эрясть-аштеть *ривезьке марто нумоло*. *Ривезьке* путсь ловонь кудыне, *нумоло* – ловажань [с. 50]. «Жили-были лиса с зайцем. Лиса поставила снежный дом, заяц –

²⁵ Евсевьев М. Е. Мордовские народные сказки и загадки // Избр. тр.: в 3-х т. Т.3. – Саранск : Мордов. кн. изд-во, 1965. – 411 с. Далее при цитировании иллюстративного материала в скобках указывается только страница.

костяной». Важной особенностью рассматриваемого структурного типа связи является положение подлежащих на стыке предложений – в конце предшествующего и в начале последующего. Именно при таком порядке слов подлежащее первого компонента выступает в качестве предиката («нового»), который в следующем предложении играет роль субъекта («нового»). При другом порядке слов (подлежащее в начале предложений) связь становится параллельной. Такой повтор, как известно, называется «анафорическим» [7, с. 113, 162–171]. Лексический повтор здесь выполняет не только строевую функцию. Он употребляется и как средство актуализации, как стилистический прием создания напряженности, драматизма в тексте: *Кевганя* ульнесь тейтересь ашо, мазый ды сэрей, *од авань тейтересь* раужо, алкине ды амазый. *Кевганя* превеель... *Од авань тейтересь* аволь вельть превеель... [с. 161]. «Кевганя была девушка белая, красивая и высокая, дочь мачехи черная, низенькая и некрасивая. Кевганя была умная... Дочь мачехи была не очень умная...»;

2) **подлежащее – дополнение**: Сынст ульнесь видезь *товзюрост*. Тонадсть *товзюронтень* сезьгант... [с. 212]. «Была у них посеяна пшеница. Повадились к пшенице сороки...»; Ули комсь десятина *вирезэ*. Се *виренть* валскес кореном таргамс... [с. 70]. «Есть [у него] двадцать десятин леса. Этот лес нужно до утра с корнем вырвать...». В этих примерах подлежащее первого предложения лексически совпадает с дополнением последующего. Структурой первой единицы уже обусловлены определенное развитие и синтаксическая связь с последующим. Стоящее в конце предыдущего предложения подлежащее подчеркнуто порядком слов и не может не выразиться тем или иным способом в дальнейшем;

3) **дополнение – подлежащее**: Атясь... лиссь кардазс *букинеть* печкеме. *Букинесь* неизе пееленть ды тусь ардозь вирев. Печкиксэлизе *баранонть* – *бараноськак* оргодсь вирев [с. 54]. «Старик... вышел во двор бычка резать. Бычок увидел нож и убежал в лес. Хотел зарезать барана – и баран убежал в лес»; Мольсь ривезьке ды панизе *нумолонть*. *Нумолось* лиссь кудостонзо... [с. 50]. «Пошла лиса и выгнала зайца. Заяц вышел из дома...». Связь типа «дополнение – подлежащее» является одним из наиболее распространенных. Находящемуся в конце первого предложения дополнению соответствует стоящее в начале последующего подлежащее. Структурой первого компонента, вынесением в его конец дополнения обусловлен строй второго: наиболее естественно начинать его с подлежащего (дополнения предыдущего);

4) **дополнение – дополнение**: Сеясь уштызе пецьканть псистэ, тейсь ламо *жарт*. *Жартнэнь* каинзе латкос [с. 15]. «Коза натопила печь жарко, сделала много углей. Угли накидала в яму»; Азе, ...тейть кшнинь *сэдь*. *Сэденть* кавто пельга улест умарь чувтот [с. 71]. «Иди, ...сделай железный мост. По обеим сторонам моста пусть будут яблони»;

5) **обстоятельство – обстоятельство**: Кучизе [Дячка Най-Най] сыре роботникенть *омбоцеде*. *Омбоцедеяк* эзьт учово... [с. 100]. «Послал [Дячка Най-Най] старого работника во второй раз. И во второй раз не дождалось...».

Все предложения в рассмотренных выше примерах объединяются в одно целое благодаря одинаковому способу выражения связи – лексическому повтору, т. е. одинаковому оформлению соотносящихся членов в компонентах текста. Мы

назвали лишь основные структурные виды этой связи. Между тем, каждый из них имеет подвиды. Так, описывая связь типа «подлежащее – дополнение», следует иметь в виду и ее разновидности «подлежащее – обстоятельство», «определение – подлежащее», «обстоятельство – подлежащее». Помимо охарактеризованной выше связи типа «дополнение – дополнение», следует иметь в виду ее разновидности «обстоятельство – обстоятельство», «дополнение – обстоятельство», «дополнение – определение» и т. д. Однако, эти разновидности не принципиальны, т. к. соотносящиеся члены предложений служат для выражения субъектно-объектных отношений.

Следует отметить также, что соединение предложений в текстах сказок может осуществляться и с помощью однокоренных слов, относящихся к разным частям речи (один из соотносящихся членов предложения, чаще всего, выступает в функции сказуемого). В зарубежной лингвистике он получил название «конденсации» (или «комплексной конденсации») [6, с. 75]. Однако, на наш взгляд, термин «частичный повтор», предложенный И. В. Арнольд [1, с. 130], лучше характеризует его сущность. При его использовании появляется своеобразная игра слов, которая служит своеобразным стилистическим приемом, усиливающим эмоциональный настрой произведения. В рассматриваемых сказках более распространенными в этом случае являются типы «**сказуемое – подлежащее**» (Церынесь таго кармась евтнеме ды евтнизе педде пес... Кода евтнемась прядовсь, цератне евтызь прят тетяст-аваст туртов «Мальчик снова начал рассказывать и рассказал все... Когда рассказ закончился, парни признались родителям»); «**сказуемое – дополнение**» (Максынк монень церанк, мон колмо иес... *тонавтса. Тонавтомань кис* кедьстэнк мезеяк а саян [с. 328]. «Отдайте мне своего сына, за три года я его... обучу. За обучение с вас ничего не возьму»), «**дополнение – сказуемое**» (Канева велявтсь эйкакштнень енов ды мерсь: «... кодамо *евкс* мон тенк еван, мон монськак *евксан*» [с. 217]. «Канева повернулась в сторону детей и сказала: «... какую сказку я вам расскажу, я сама сказка») и т. д.

Как показывают примеры, среди структурных видов связи в фольклористических произведениях автора ведущее место занимают те, которые связаны с повторением подлежащего или дополнения. Роль сказуемого и наречного обстоятельства незначительны. По всей видимости, это объясняется большой ролью в мордовском синтаксисе субъектно-объектных отношений.

Очень часто повторы осложняются словами уточняющего характера – распространителями, которые несут дополнительную информацию или эмоционально-экспрессивную окраску. Обычно это имена прилагательные, причастия и указательные, определительные или притяжательные местоимения. Несколько реже такую функцию выполняют имена существительные в форме абсолютного или родительного падежей основного склонения и порядковые числительные.

В качестве лексических повторов могут выступать не только отдельные слова, но и словосочетания, части предложения: Састь Мазы Маря ды церась *церанть тетянстэнь. Церанть тетянзо* кудосо моли свадьба [с. 101]. «Пришли Красивая Маря (Мария) и парень к отцу парня. В доме отца парня идет свадьба»;

Охотникесь истя андсь *колмо иеть*. *Колмо иень* ютазь, соколось мери... [с. 118]. «Охотник так кормил три года. Через три года сокол говорит...».

Иногда встречаются целые «цепочки» лексических повторов. В этом случае в каждом последующем предложении так или иначе повторяется один из конструктивных компонентов предыдущего. Разумеется, подобное использование лексического повтора определено его стилистическими функциями. Он служит средством создания эмоциональности, экспрессивности, средством повышения накала в произведении. Например: Церась... мольсь-мольсь – ваны: *лей*. *Лейсэнтъ* экшелить колмо *тейтерть*. Кавто *тейтертне* панарост каизь ве таркас [с. 97]. «Парень... шел-шел – видит: река. В реке купаются три девушки. Две девушки рубашку сложили в одном месте».

Роль лексического повтора в речи очень метко охарактеризовала Т. И. Сильман. Она отмечает, что часто это слово-тема, «... обеспечивающая движение сюжетного мотива. Переключение с одной серии лексических повторов к другой подобной серии чаще всего означает переключение с одного сюжетного мотива на другой, а параллельное движение двух переплетающихся лексических повторов очень часто может означать переплетение двух или более сюжетных мотивов. Нередко наличие одного и того же лексического повтора совпадает с границами абзацами, а переход к новому лексическому элементу означает одновременно и переход к другому абзацу. Но это далеко не обязательно – не менее часты случаи, когда один лексический повтор проходит через несколько абзацев» [7, с.72].

Обилие лексических повторов в фольклористических сказках М. Е. Евсевьева объясняется следованием природе языка в соединении предложений, отсутствием у автора представлений и вкусов, свойственных современному стилистическому сознанию, которое заставляет избавляться от повторения слов, стремиться к лексическому разнообразию. Тем не менее, повтор какого-либо слова – это наиболее прочная и надежная связь между предложениями в тексте, так как, с одной стороны, он характеризует речь простую, безыскусственную, с другой же – его использование придает высказыванию точность, конкретность, строгость, ясность.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арнольд И. В. Стилистика современного английского языка: Стилистика декодирования: учеб. пособие для студентов по спец. «Иностранные языки». – 3-е изд. – М.: Просвещение, 1990. – 300 с.
2. Бельчиков Ю. А. Нужно воспринимать жизнь во всем ее блеске, красоте и богатстве красок (К 100-летию со дня рождения К. Г. Паустовского) // Русский язык в школе. – 1992. – № 2. – С. 31–36.
3. Долинин К. А. ИмPLICITное содержание высказывания // Вопросы языкознания. – 1983. – № 6. – С. 40–42.
4. Лосева, Л. М. Как строится текст. – М.: Просвещение, 1980. – 98 с.
5. Осовский Е. Г. У истоков мордовского просветительства: А. Ф. Юртов, М. Е. Евсевьев // Мордовское просветительство: истоки, проблемы, направления развития: Матер. науч. конф., посв. 140-летию со дня рожд. А. Ф. Юртова и 130-летию со дня рожд. М. Е. Евсевьева, 11 марта 1994 г. Ч. 1 / под общ ред. В. М. Макушкина; Мордов. гос. пед. ин-т. – Саранск, 1995. – С. 5–9.

6. Сильман Т. И. Проблемы синтаксической стилистики (на материале немецкой прозы). – Л., 1967. – 110 с.
7. Солганик Г. Я. Синтаксическая стилистика. – М.: Высш. шк., 1973. – 216 с.
8. Шведова Н. Ю. Очерки по синтаксису русской разговорной речи. – М.: Изд-во АН СССР, 1960. – 378 с.

Карбалеви́ч Н. М. (Рэспубліка Беларусь, г. Мінск)

СЛОЎНЫЯ СІТУАЦЫЙНЫЯ ФОРМУЛЫ Ў СІСТЭМЕ ГРАМАДСКІХ УЗАЕМААДНОСІНАЎ БЕЛАРУСКІХ СЯЛЯНАЎ У ДРУГОЙ ПАЛОВЕ ХІХ – ПАЧАТКУ ХХ СТАГОДДЗЯ

У этналагічнай навуцы пытанне ўзаемадачыннення мовы і культуры, у тым ліку і культуры сацыяльнай, не з’яўляецца новым. У межах гэтай праблематыкі навукоўцамі высоўваліся разнастайныя тэорыі і канцэпцыі. «Пытанне ўзаемасувязі культуры і мовы – гэта адпраўная кропка «этнаграфіі маўлення». Безумоўна, мова існуе ў культурным кантэксце, але застаецца адкрытым пытанне – як дэталізаваць гэтыя сувязі?» [9, с. 131].

Любая сістэма грамадскіх узаемаадносін натуральным чынам трывала знітавана з мовай і маўленнем. І менавіта маўленне з’яўляецца інфарматыўнай крыніцай для вывучэння самой сістэмы грамадскіх узаемаадносін. Асаблівае значэнне набывае «апісанне спосабаў маўлення ў адпаведнасці са спосабамі канструявання і адлюстравання сацыяльнага жыцця ўнутры пэўнай маўленчай супольнасці» [9, с. 132].

У дачыненні да вывучэння сітуацыйных слоўных формул у сістэме грамадскіх узаемаадносін беларускіх сялян у другой палове ХІХ – пачатку ХХ стагоддзя функцый моўных канструкцый у канкрэтных сітуацыях маўлення, што дазваляе зрабіць метадысккурс-аналіза.

Сутнасныя ўзаемасувязі паміж слоўнымі формуламі і сістэмай грамадскіх узаемаадносін беларускіх сялян у другой палове ХІХ – пачатку ХХ стагоддзя можна вылучыць у некалькіх аспектах. Слоўныя формулы з’яўляюцца маркёрамі сацыяльных сітуацый. Тое, у якой сітуацыі ўжываецца тая ці іншая слоўная формула, якія прычыны, падставы і прынцыпы яе ўжывання, які склад удзельнікаў маўлення, дазваляе меркаваць пра некаторыя характарыстыкі сістэмы грамадскіх узаемаадносін увогуле.

Фальклорныя слоўныя формулы з’яўляліся паўнаважнымі элементамі сацыяльнай камунікацыі. Яны былі ўключаныя ў структуру разнастайных сацыяльных сітуацый і сацыяльных працэсаў. Сітуацыйныя слоўныя формулы маглі мець, як этыкетны характар, так і ўтрымліваць прыхованы сацыяльны сэнс. Некаторыя слоўныя формулы мелі сакральны змест і з’яўляліся своеасаблівымі пажаданнямі, якія мелі ахоўны характар. Слоўныя фальклорныя формулы суправажалі практычна ўсе гаспадарчыя дзеянні, маглі мець магічны ці сімвалічны характар. Можна меркаваць, што існаванне замацаваных слоўных

канструкцый было скіраванае на спрашчэнне і гарманізацыю сацыяльных ўзаемаадносінаў.

Асаблівае этыкетнае і сакральнае значэнне мела прывітальная формула чалавека, які ўваходзіць у хату. «Бог – помочь таму, хто у гэтым даму!» [1, с. 96]. Таму, хто ўжывае ў дадзены момант ежу, адрасавалі этыкетную формулу «хлеб-соль» [12, с. 504]. Рыбакам, якіх сустракалі, абавязкова жадалі «Рыбно вам!» [12, с. 508].

Сустрэўшы чалавека, які працуе, яму традыцыйна зычылі «Поможи Божа!» [12, с. 504]. Ю. Ф. Крачкоўскі так апісвае гэты элемент камунікацыі: калі селянін сее, яму кажуць тыя, хто праходзіць паўз: «Бог у помач!», дасведчаны селянін не адкажа, толькі кіўне галавой [5, с. 94]. Але пры некаторых тыпах работ ужыванне такіх слоўных формул было непажаданым: «Як людзі робяць труну, та не можна гаварыць ім «памагай Бог», бо хутко будзе другі мярцвец» [8, с. 361].

Існавалі выказванні, якія мелі сакральна-ахоўны характар і прамаўляліся самім селянінам, які працуе. Калі селянін правядзе адну баразну, падыходзіць да каня ці вала і прамаўляе: «Няхай дасць Бог здароўе і сілу табе» [2, с. 185].

«Калі прыходзіць час жніва, сяляне пытаюць адзін аднаго: “Колі то будзем зажынаці?”» Зажынаюць усе разам, але не ў панядзелак, які лічыцца нешчаслівым днём» [11, с. 224]. Можна меркаваць, што гэтая формула дэманструе пэўны сімвалічны пачатак жніва.

Разнавіднасцю слоўных сітуацыйных формул можна лічыць устойлівы, характэрны для пэўнай сітуацыі ці пэўных удзельнікаў камунікацыі тып звароту да суразмоўцы. Так, для Случчыны была характэрна адметнасць ужывання зваротаў «ты» і «вы». «У нас такая паведэнцыя, што хто з кім таварышуе, той таго заве «вы», а не «ты», чужых жэ, малознаёмых і толькі знаёмых людзей называюць на «ты» [8, с. 225].

Сустракаюцца слоўныя формулы-клішэ, якія замацоўваюць пэўны сацыяльны ці рытуальны змест. Напрыклад, уяўленне аб «запарушаным воку». «Паляшук, чуючы сябе скампраметаваным у вачах грамадскай думкі амаральным учынкам нават найменшай ступені, кажа, што мае запарушанае вока. Як чалавек зроду, не быўшы ласым на чужое дабро, падасца чорту да нешта ўкрадзе, хаць невялічкае; дабярэцца да чужой жонкі або іншую якуюсь напасць адколе каму-небудзь, то хаць бы ён, апомніўшыся, як каяўся, то яго вока ўся-такі будзе запарушана; бывае, што людзі і выбачаць віну, а пра тое грэшнік чуе ліхія парушынкi ў вачах. Есцека і такія вочы, што, маўляў, дыму не баяцца; не баяцца; не баяцца не то парушынкi, дай цэлае жмені сьмецця. Такому чалавеку плюй у вочы, то ён скажа, што дождж ідзе» [6, с. 546].

Некаторыя слоўныя формулы з’яўляліся значным структурным элементам формаў грамадскіх узаемаадносінаў. Так, павер’і пачынаюць рэгуляваць талаку ад самага пачатку, робячы абавязковым сам удзел у талацэ. «Народны звычай патрабуе не адмаўляцца ад запрашэння на талаку. Хто ўхіляецца ад дапамогі іншым, таму і грамадства не дапаможа ў бядзе. «Усіэ пад Богом ходзим», кажуць беларусы, а таму яны строга выконваюць гэты звычай і ідуць на талаку нават да заможных аднавяскоўцаў, якія маглі б наняць рабочых, не звяртаючыся да грамадскай дапамогі. «Нехай нам Буог заплаціц», кажуць, калі багатыя людзі

зарпашаюць на талаку, спасылаючыся на беднасць, і дадаюць: «за непраўду их Буог скарае» [7, с. 211]. Такія слоўныя канструкцыі маглі мець псіхалагічную функцыю самазаспакаення, а такім чынам, і змяншэння напругі і канфліктнасці ў сацыяльным асяродку.

Але маглі такія ўстойлівыя выказванні ўжывацца і з мэтай сацыяльна ўнармаванай рэгуляцыі адносін, у сітуацыі, калі адносіны нельга ўрэгуляваць эканамічна. «Само сабой разумеецца, што пры такіх абставінах, калі на талаку збіраецца ўся вёска, не можа быць і гаворкі аб частаванні ў тым ці іншым выглядзе. Увечары ці па сканчэнні работы гаспадар дзячыць тым, хто прыняў удзел у талацэ, кажучы: «дзякуй вам! Нехай вам Буог заплаціць за турбацу!» Гэтым і скончваецца талака» [7, с. 212].

Трывалыя моўныя звароты суправаджалі не толькі працоўныя дзеянні, але і баўленне вольнага часу. Незамужнія дзяўчаты ўжывалі магільныя слоўныя формулы, каб даведацца пра свайго будучага мужа: «Святы Андрэй, я каноплі сею, дай мне знаць, з кім буду рваць» [4, с. 73]. «Дай, Божа, знаць, з кім век каратаць» [4, с. 73].

Паколькі існаванне слоўных сітуацыйных формул было натуральным для беларусаў, функцыі і прынцыпы ўжывання такіх канструкцый былі зразумелыя для сялянаў, то і запазычанне такіх канструкцый ад іншых этнічных груп не было выключнаю з'яваю. «У нас ат жыдоў узялі звычай, як п'юць, гаварыць «шолам». Той, да каго п'юць, атказвае: «Хаім, што маем, прамахаем». Гэтае гаворачы, здымае шапку. Моо, з таго й шапку завуць шаламком» [8, с. 344–345].

Асаблівае значэнне мелі слоўныя канструкцыі падчас значных сацыяльных дзеянняў. Пры гэтым падчас такіх дзеянняў слоўныя формулы маглі мець разнастайнае значэнне. Некаторыя выказванні мелі сімвалічны характар. Напрыклад, «як сваты першы раз прыдуць да дзеўкі, та яны, улезшы ў хату, трохі сутрымоўваюцца кала печы й кажуць ціхенька: «Печ, печ, памажы». Потым ужэ кажуць «дабрыдзень» да праходзяць к сталу, дзе садзяцца на лаву [8, с. 312–313].

Але слоўныя формулы маглі ўтрымліваць значную сацыяльную інфармацыю і палягчаць камунікацыю ў адказнай і напружанай сітуацыі. Так, калі сватам адмаўлялі, кажучы, што «дзеўка яшчэ блазніца, што ёй яшчэ трэа з лялькамі гуляць» [8, с. 310–311], то гэта не разглядалася, як адмова, а як неабходнасць пачакаць ці паўтарыць сваю просьбу; а фраза «не турбуйцеса, не хадзеце чэсці не рабеце» [8, с. 310–311], у сваю чаргу, азначала больш катэгарычную адмову.

У кантэксце такіх вызначальных для жыцця чалавека сацыяльных дзеянняў, як шлюб, існавалі і фальклорныя слоўныя формулы, якія ўтрымлівалі прыхаваны сэнс і дазвалялі зменшыць няёмкасць пэўнай з'явы і пазбегнуць адкрытых сацыяльных супярэчнасцяў. «Иногда случается так, что прибывшие сваты застают сватов из другой семьи. Тогда прибывшие позднее, поставив водку на стол, немедленно удаляются. – «Подумайце, люди хорошие, за каго дачку атдаваць. Дабранач!» говорят они уходя. Если им хозяин и хозяйка говорят на прощанье: «Наздароўе», то это служит новым признаком, что отец невесты может согласиться на брак; ответ «з Богам» – равносильен отказу.» [3, с. 10].

Шырока распаўсюджанымі былі ахоўныя слоўныя формулы. Напрыклад, слоўная формула, каб засцерагчыся ад сурокаў – «Соль табе ў вочы, галавешка ў зубы» [4, с. 211]. Але з дапамогай слоўных канструкцый маглі не толькі адводзіць сурокі ці злыя сілы, але і заклікаць станоўчыя якасці ці прасіць дапамогі ў вышэйшых сіл. «Не я б’ю, вярба б’е. За тыдзень Вялікдзень. Будзь здароў ва ўвесь год, як зімовы лёд» [8, с. 196].

Таксама ў сялянскім асяродку існавала вера ў тое, што з дапамогай слоўных канструкцый можна пазбавіцца ад хваробы, наслаўшы яе на іншага чалавека. «Кажуць, што кашэль можна перадаць другому, як сказаць яму: «Купі». Ён запытае: «Што?» Тагды сказаць: «Кашэль». Кашэль к яму й прычэпіцца» [8, с. 326]. Адпаведна паводле традыцыі з дапамогай слоўнай канструкцыі можна было не толькі абараніць сябе ад хваробы, але і мэтанакіравана наслаць яе. «Скула бывае тагды, як часам у ліхую часіну хто-небудзь пакляне, кажучы: «Каб яму скула села» [8, с. 351].

Існавалі слоўныя формулы, якія ў пэўных сітуацыях маглі мець негатыўны сэнс і прамаўленне якіх пры пэўных абставінах было непажаданым. «Як суседка ад суседкі возьме якіх лекаў, то крыў Божа, адходзячы казаць: «Бывайце здаровыя», бо той можа хутка ўмерці, для каго тое лякарства» [4, с. 175].

Слоўныя сітуацыйныя формулы маглі быць спосабам вырашэння сацыяльных канфліктаў ці, прынамсі, дэманстравалі намер вырашыць пэўным чынам канфліктную сітуацыю. «Часта жанчыны ў ценжы лезуць біцца, але іх ніхто не чапае і пальцам. Жанчыны гэто ведаюць і сляпіцаю лезуць у вочы. Тагды бяруць іх толькі памаленьку за рукі да й кажучы: «Дзякуй Богу, што ты ў ценжы, а то б я табе паказаў» [8, с. 266].

З дапамогай трывалых слоўных фраз у сялянскім асяродку абыходзілі і далікатныя сітуацыі, звязаныя з непажаданымі, але неабходнымі дзеяннямі. «У час жалобы да году ўдава не можэ йсці замуж за другога, а ўдавец жаніцца. Але ў каго засталіся малыя дзеці ці няма каму весці гаспадарку, той на тое не глядзіць, а кажэ: «Няхай выбачае нябошчык (ці нябошчыца), а Бог няхай граху пацерпіць», а самі бяруцца пасле паўгода, як памёр нябошчык» [8, с. 367].

Такім чынам, замацаваныя ў славесных фальклорных формулах традыцыйныя ўяўленні імкнуліся «прадбачыць» і рэгламентаваць усе магчымыя выпадкі жыцця, каб стабілізаваць існаванне сацыяльнага асяродку, стварыць камфортную і функцыянальную сістэму ўзаемаадносінаў.

Вызначальную ролю адыгрываюць трывалыя славесныя выказванні як сродак захавання сацыяльнай традыцыі. Менавіта традыцыя адыгрывала галоўную ролю ў сацыяльнай рэальнасці беларускай вёскі ў другой палове XIX – пачатку XX стагоддзяў. А наяўнасць замацаваных у свядомасці славесных сітуацыйных формул з’яўлялася адным з ахоўных механізмаў традыцыі. «Для ажыццяўлення акта камунікацыі, у выніку якога будзе прамоўлены не будзённы разавы тэкст, а тэкст фальклорны ці які хаця б уключаў у свой склад фальклорныя элементы, неабходна, каб той, хто прамаўляе, і той, хто слухае, іх так і ўспрымалі б, гэта значыць валодалі традыцыяй» [10, с. 160].

Сітуацыйныя фальклорныя формулы з’яўляліся значным функцыянальным элементам сацыяльнай рэальнасці традыцыйнай беларускай вёскі, якія выконвалі

разнастайныя функцыі і былі скіраваныя на падтрыманне сацыяльнай традыцыі. Трывалыя славесныя канструкцыі з'яўляліся рэгулятарам грамадскага жыцця і ўтваралі трывалы структурны элемент разнастайных сацыяльных сітуацый. Існаванне такой разгалінаванай вуснай камунікатыўнай традыцыі замацоўвала сацыяльныя сувязі і аб'ядноўвала сацыяльны асяродак у адзіную сацыяльную сістэму, якая забяспечвала пэўны сацыяльны камфорт кожнаму яе ўдзельніку.

ЛІТАРАТУРА

1. Богданович, А. Е. Пережитки древнего мирозерцания у белоруссов. Этнографический очерк / А. Е. Богданович. – Гродна: Губернская типография, 1895. – 186 с.
2. Булгаковский, Д. Г. Пинчуки / Д. Г. Булгаковский. – Спб: Тип. В. Безобразова и К, 1890. – VI, 200 с.
3. Довнар-Запольский, М. В. Белорусская свадьба и свадебные песни / М. В. Довнар-Запольский. – Киев: Типография А. Давиденко, 1888. – II, 38 с.
4. Зямная дарога ў вырай: беларускія народныя прыкметы і павер'і / уклад., прадм., пераклад, бібл. У. Васілевіча. – Кн. 3. – Мінск: Беларусь, 2010. – 717 с. : іл.
5. Крачковский, Юл. Ф. Быт западнорусского селянина / Юл. Ф. Крачковский. – М.: Университетская типография, 1874. – 212 с.
6. Пяткевіч, Ч. Г. Рэчыцкае Палессе / Ч. Г. Пяткевіч; уклад.; прадм. У. Васілевіча; пер. з пол. Л. Салавей і У. Васілевіча. – Мінск: «Беларускі кнігазбор», 2004. – 672 с.
7. Сержпутовский, А. К. Очерки Белоруссии. Талака / А. К. Сержпутовский // Живая старина. – 1907. – Вып. 4. – С. 207–214.
8. Сержпутоўскі, А. К. Русальная нядзеля. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў / А. К. Сержпутоўскі; склад., уступ. арт., пасляслоўе, навук. рэд., літ. апрац. У. К. Касько. – Мінск: Выш. шк., 2009. – 478 с.
9. Тичер С., Мейер М., Водак Р., Ветер Е. Методы анализа текста и дискурса / пер. с англ. – Харьков: Изд-во Гуманитарный Центр, 2009. – 356 с.
10. Чистов, К. В. Фольклор. Текст. Традиция: сб. ст. / К. В. Чистов. – М.: ОГИ, 2005. – 272 с.
11. Чубинский, П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западнорусский край, снаряженной Императорским русским географическим обществом. Юго-западный отдел: Материалы и исслед., собр. д. чл. П. П. Чубинским: в 7 т. / П. П. Чубинский. – Спб.: Тип. В. Безобразова и Ко, 1872–1878. – Т.3.: Народный дневник / изд. под наблюдением действ. чл. Н. И. Костомарова. – 1872. – 486, II с.
12. Шейн, П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края, собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном / П. В. Шейн. – Спб.: Типография Императорской Академии Наук, 1893. – Т. 2: Сказки, анекдоты, легенды, предания, воспоминания, пословицы, загадки, приветствия, пожелания, божба, проклятия, ругань, заговоры, духовные стихи и проч. – XX, 715 с.

Кавалёва Р. М. (Рэспубліка Беларусь, г. Мінск)

ФАЛЬКЛОР ЯК ПАДМУРАК ДУХОЎНАЙ І ЭМАЦЫЯНАЛЬНАЙ СУВЯЗІ БАЦЬКОЎ І ДЗЯЦЕЙ

Псіхалагі лічаць, што з усіх праблем, з якімі сутыкаліся людзі ў працэсе гісторыі чалавецтва, відаць, найбольш заблытанай з'яўляецца загадка прыроды самога чалавека. Сярод вучоных, якія ў значнай ступені паўплывалі на

фарміраванне персаналогіі, знакамітыя Зігмунд Фрэйд, Альфрэд Адлер, Карл Густаў Юнг, Эрых Фром і інш. У рамках тэорыі было прапанавана шмат разнастайных, часам не судакранальных канцэпцый развіцця асобы. Можна прыгадаць тэорыю паслядоўных стадый псіхасексуальнага развіцця З. Фрэйда, канцэпцыю васьмі стадый развіцця *эга* Э. Эрыксана, індывідуальную тэорыю асобы А. Адлера, сацыяльна-кагнітыўную А. Бандуры, гуманістычную А. Маслоў, фэнаменалагічную К. Роджарса і інш. [гл.: 5], пра існаванне якіх звычайныя бацькі нават не падазраюць, выхоўваючы дзяцей як бог на душу пакладзе, іншымі словамі, міжвольна карыстаючыся гуманнымі або гнятучымі метадамі, запазычанымі ад уласных бацькоў. Псіхалагічная і педагогічная падрыхтоўка маладых людзей да ролі бацькоў звычайна засмучальна нізкая. А між тым многія вучоныя-тэарэтыкі і педагогі-практыкі падкрэслівалі ролю стасункаў бацькоў і дзяцей як важнага фактару развіцця асобы. Напрыклад, К. Роджарс лічыў, што Я-канцэпцыя індывідуума фарміруецца пад уплывам бацькоўскіх паводзінаў і ўстановак. А калі бацькоў няма? У 2012 г. протаіерэй Дзмітрый Смірноў на старонках «Літаратурнай газеты» ў чарговы раз агучыў жудасную лічбу: на працягу пяці гадоў пасля заканчэння дзяржаўнай сіроцкай установы 90 % выпускнікоў аказваюцца за кратамі. Вывад духоўнай асобы наступны: дзяржава развучылася выхоўваць сірот.

Калі параўнаць гісторыю і сучаснасць, то бачна, як шпарка рухаецца працэс устаранення школы і бацькоў ад выхавання маладога пакалення. Школа ў Расіі зведзена да ўзроўню ўстановы, якая аказвае адукацыйныя паслугі. Можа ў Беларусі лепш? Не ведаю, але хочацца спадзявацца. Затое ведаю, што ў Бельгіі ў пачатковай школе галоўнымі прадметамі лічацца краіназнаўства, уласная гісторыя і традыцыйная культура. А як інакш выхаваеш патрыёта бацькаўшчыны? А дзе вы бачылі ў праграмах нашых школ такі прадмет, як традыцыйная духоўная культура? Не трэба даказваць, што пры панаванні АДЭ і ЦТ менавіта родны фальклор мог быць перадумовай і ўмовай фарміравання гарманічнай асобы з развітым уяўленнем і фантазіяй (праца правага паўшар'я), што ў сваю чаргу паспрыяла б развіццю аналітычных здольнасцей (праца левага паўшар'я) і значна палепшыла паспяховасць, як паказваюць эксперыменты псіхолагаў.

І ўсё ж такі трэба прама сказаць, што адказнасць за выхаванне дзяцей у першую чаргу нясе сям'я. Гэта ў савецкі час усе дружна спадзяваліся на дабратворную выхаваўчую ролю калектыву: школьна-піянерска-камсамольскага для дзяцей і юнацтва, калгасна-фабрычна-завадскога для дарослых. Ідэалам былі станоўчыя героі класічнай і савецкай літаратуры, а таксама рэальныя людзі – піянеры-героі, героі вайны і працы, камсамольцы і камуністы, свядомыя патрыёты сваёй краіны, сумленныя будаўнікі светлай будучыні. Цяпер у якасці ідэалу агрэсіўна навязваецца так званы «паспяховы чалавек». Маральныя крытэрыі яго вызначэння адсутнічаюць. Да «паспяховых» залічваюцца тыя, каго раней ганьбілі, праз езуіцкую лінгвістычную падмену паняццяў рабаўнікі народа і дзяржавы называюцца алігархамі і «крутымі». Пры гэтым забываюцца на прамое значэнне слова «алігарх» і «алігархія» – «праўленне невялікай кучкі эксплуатацыйна-рабаўладальнікаў, прыгоннікаў, капіталістаў, напр. фінансавая алігархія», як

патлумачана ў «Слоўніку замежных слоў», выдадзеным у далёкі савецкі час (М., 1954).

Ні 90 % бацькоў, ні настаўнікі, былыя бяспрэчныя аўтарытэты для вучняў, да ліку «паспяховых» з пункту гледжання ідэолагаў СМІ не адносяцца. Доктар педагагічных навук Наталля Свірына (Санкт-Пецярбург) прапанавала бацькам у цяперашніх складаных умовах задумацца над тым, як з маленства закласці ў дзяцей асновы павагі да сям'і і працы бацькоў, незалежна ад даходу, які яна прыносіць, калі з экрану тэлевізараў зніклі сапраўдныя працаўнікі, а замест іх – як узор! – з'явіліся людзі, для якіх жыццё – вечнае свята. Некалі філосаф Т. Кампанэла выказаўся ў тым сэнсе, што пагібель дзяржавы і нораваў у распушчаных вершах, што мы сёння і маем у масавай музычнай культуры, дзе любы пазітыў – ганьба і дрэнна, а вечнае бунтарства супраць усяго, у тым ліку маралі, эстэтыкі, прыстойнасці, напружанай працы, адукацыі і г. д., – ідэал незалежнага існавання. А побач, у нейкіх ідэалагічных прыцемках, па-ранейшаму ідзе сапраўднае жыццё з сапраўднай працай і сапраўднымі праблемамі бацькоў і дзяцей, за якімі настойліва замацоўваецца слава фатальна невырашальных. Насамрэч гэта не зусім адпавядае рэальнасці. Вядомы прыклады культур, дзе павага да старэйшых існуе амаль на генетычным узроўні. Усе ведаюць, якой пашанай карыстаюцца каўказскія старэйшыны, якую вагу маюць сярэднеазіяцкія аксакалы.

Павага да бацькоў займала не апошняе месца ў традыцыйнай культуры беларусаў. Беларуская этнапедагагіка выпрацавала станоўчыя мадэлі стасункаў бацькоў і дзяцей рознага ўзросту, якія забяспечвалі трывалыя сямейныя сувязі ў межах жыцця трох-чатырох рэальных пакаленняў сям'і, а праз традыцыйную абраднасць – з усімі продкамі. Паняцці *Род, Куст, Святыя Дзяды, бацькі, родзічы* адносіліся да ліку базавых. Кажуць, што народ без герояў, ідэалаў і культурнай гісторыі паступова замаркочваецца і гіне як этнас. Нікім яшчэ не абвергнута меркаванне, што ў любых неспрыяльных умовах сілу, моц, аптымізм, волю да жыцця, дабрабыт народу забяспечвала яго ўласная культурная праграма, той адвечны культурны праект, які навукоўцы называюць фальклорам. Пагадзімся, альтэрнатывы яму няма, асабліва на ранняй стадыі развіцця асобы. Адмаўленне ад яго не прывяло да стварэння новай сістэмы выхавання. Цяперашняе грамадства знаходзіцца на маральным пераломе. Амаль 62 % украінскіх студэнтаў-«тэхнароў» бачаць сэнс жыцця ў стварэнні сям'і і выхаванні дзяцей, 60 % маскоўскіх студэнтаў назвалі важнымі для сябе высокія маральныя якасці, але 70 % лічаць важным у жыцці мець шмат грошай. Гэта нармальна, скажуць некаторыя. Так, калі не ўлічваць агульны кантэкст: сацыёлагі адзначаюць зніжэнне маральных крытэрыяў паводзінаў студэнтаў за апошнія гады на фоне агульнай тэндэнцыі ўзмацнення амаралізму і злачыннасці [3, с. 267]. Не думаю, што лепшае становішча ў школах. Факт рэзкага зніжэння элементарнай выхаванасці дзяцей быў афіцыйна адзначаны доктарам педагагічных навук, старшынёй Савета дырэктароў школ краін СНД Якавам Турбоўскім. А дарослыя ў роспачы ад сваёй педагагічнай бездапаможнасці спрабуюць вырашыць праблему маральных каштоўнасцей у лоб, нават не ўсведамляючы хісткасці сваіх аргументаў і слабасці пазіцыі.

Бацькі на раздарожжы, як і ўсё цяперашняе грамадства. Яны хацелі б, каб дзеці былі добрымі і адначасова зубастымі, сумленнымі – і хваткімі, мілымі – і жорсткімі, свабоднымі – і ўбудаванымі ў сістэму набыцця грошай, першае – для сям’і, другое – для кар’еры, пажадана на Захадзе, у Амерыцы. Як бачым, самае важнае, але і самае слабае звязно на сённяшні момант – сям’я. Бацькі, асабліва гарадскія, не зусім адпавядаюць узору выхавальнікаў, выпрацаванаму ў беларускай этнапедагагіцы. Гэта іх і бяда, і віна. Здаецца, яны не самаўхіляюцца ад выхавання дзяцей, але адразаюць сябе ад вопыту пакаленняў, выключаючы з паўсядзённага жыцця сям’і вусна-паэтычную творчасць свайго народа. «Каштоўнасныя арыентацыі, кола інтарэсаў, характар матэрыяльных і духоўных, у тым ліку мастацкіх, патрэбнасцей, нават структура вольнага часу – усё гэта ўспрымаецца ў сям’і з ранняга дзяцінства», настойліва падкрэслівае доктар філасофскіх навук К. Б. Сакалоў [4, с. 343]. І трэба, каб, развітваючыся з бацькоўскай сям’ёй, чалавек меў трывалую карціну свету, вобразы і фрагменты якой былі бясспрэчнай пазітыўнай нормай на працягу жыцця, валодаў імунітэтам супраць разбуральных для яго этнасвядомасці іншаземных рытмаў, мадэлей, норм, ідэалаў. Функцыя выхавання неабходных чалавеку якасцей – прэрагатыва сям’і, а не школы ці разнастайных адукацыйных цэнтраў, студый, класаў, курсаў, паслугі якіх актыўна рэкламуюцца, абяцаючы бацькам наймавернае развіццё здольнасцей іх дзяцей, трывалую падрыхтоўку да школы. Бацькам навязваецца роля спажывальнікаў разнастайных, часам даволі дарагіх, паслуг і прапаноў, якія не маюць да сапраўднага выхавання ніякага дачынення, хоць найўняе бацькі спадзяюцца, што менавіта такім чынам яны забяспечаць свайму дзіцяці выхаванне, неабходнае для поспеху ў жыцці, не задумваючыся над тым, што, перакладаючы клопат на плечы чужых дзядзек і цёткаў, міжвольна выключаюцца ад выхавання ўласных нашчадкаў.

Галоўная памылка на сённяшні дзень – разуменне выхавання толькі як аднавектарнага працэсу, г. зн. ад дарослых да малодшых, ад бацькоў да дзяцей. Насамрэч існуе і вельмі востра стаіць праблема выхавання і самавыхавання бацькоў, каб яны, хоць на некаторы час, былі героямі жыцця для сваіх дзяцей. Скажаце, што бацькі і так прыклад для дзяцей? У сярэдзіне 90-х гадоў у трох расійскіх гарадах правялі апытанне школьнікаў аб героі жыцця. Яго вынікі трэба было б давесці да кожнай сям’і: 26 % названых герояў жыцця аказаліся персанажамі мастацкай літаратуры і кінафільмаў, пераважна замежных, у тым ліку «мыльных опер», 28 % – папулярныя спевакі, пераважна замежныя, 29 % – папулярныя, зноў жа замежныя, акцёры, 3 % – палітыкі, гістарычныя дзеячы, 4 % – пісьменнікі, 1 % – вучоныя. А дзе бацькі? Яны не згадваюцца. «Хіт-парад» меў наступны выгляд: I месца – Ван Дам, II – Майкл Джэксан, III – Шварцэнегер, IV – Міронаў, Харацьян, V – Лемах, Джэкі Чан, Анжаліка [1, с. 445–446]. Што тут казаць, калі красамоўныя вынікі гавораць самі за сябе. Яны сведчаць, што не існуе асобнай праблемы дзяцей і асобнай праблемы дарослых, а ёсць агульная праблема бацькоў і дзяцей, нявыхаваных і педагагічна неадукаваных бацькоў, якія будуць (праз уласны анты-прыклад) пладзіць дрэнна выхаваных нашчадкаў з закладзенай у свядомасць заганнай мадэллю выхавання.

Ці ёсць на сёння нейкі ўніверсальны рэцэпт змянення сітуацыі, разрыву заганняга круга? Рэцэпт адзін: комплекснае вырашэнне праблемы бацькоў і дзяцей, змяненне свядомасці дарослых, паварот іх да самавыхавання, педагагічнай, псіхалагічнай, культурнай адукацыі і самаадукацыі. Этнапедагогіка можа стаць агульнай тэрыторыяй новай сустрэчы бацькоў і дзяцей, вельмі плённай і цікавай для абодвух бакоў. Але да яе бацькам трэба рыхтавацца.

Самавыхаванне на гуманістычных ідэалах – тое ж самае, што ратаванне душы. Дарослыя павінны ўсведамляць, што ратаванне душы не паход у храм, а штодзённая праца. Гэтаму, г. зн. барацьбе з «іншым» у сабе (назваючы рэчы сваімі імёнамі, – з заганами (рус. *пороками*)), трэба вучыцца ўсё жыццё. І вучыць дзяцей. Стаць для іх героем жыцця. У Мінску энтузіясты ствараюць школы для маладога бацькі – гэта радуе. У школе бацьку вучаць выконваць абавязкі маці па дагляду за дзіцем – тут засмучае аднабока-прагматычная скіраванасць праекта. На наш погляд, у падобных школах абодва бацькі маглі б авалодаць прыёмамі этнапедагогікі, навучыцца калыханкам, забаўлянкам, гульням, загадкамі. Чытаць дзецям казкі добра, а навучыцца іх прыгожа і творча расказваць, абмяркоўваць падзеі і казачных герояў яшчэ лепш. Дарэчы, так было прынята ў сямейнай культуры, дзе праз казкі і легенды фарміравалася сацыяльна-гістарычнае мысленне падлеткаў.

Колькі б ні гаварылася з высокіх трыбун пра патрыятызм, колькі б ні ставілі рэкламных шчытоў з лозунгамі «Я люблю Беларусь!» і заклікамі «Купляйце беларускае!», трэба разам з тым усведамляць, што не бывае патрыётаў без ведання і любові да сваёй мовы, гісторыі, літаратуры, культуры, не стануць дзеці этнафарамі без сямейнай этнапедагогікі. Яна забяспечвае канал духоўнай і эмацыянальнай сувязі паміж пакаленнямі. Іншага, больш выніковага, рэсурса на сённяшні дзень проста не існуе. Калі дарослыя, якімі б яны ні былі далёкімі ад фальклору, адрасаванага народнай педагогікай дзецям, знойдуць у сабе сілы, выхаваюць свядомае жаданне крыху авалодаць гэтай спадчынай, каб са сваіх вуснаў навучыць роднай мове і народнай творчасці дзяцей, тады можна не хвалявацца за духоўны патэнцыял нашай краіны, тады набудзе сэнс рэкламны лозунг «За квітнеючую Беларусь!» Стабілізуе краіну і павышае яе патэнцыял не толькі эканоміка і не абстрактная прыгажосць, а прыгажосць чалавечых стасункаў – у першую чаргу бацькоў і дзяцей, бацькоў, якія актыўна, праз выкарыстанне скарбаў народнай творчасці, удзельнічаюць у фарміраванні цікавасці дзяцей да безумоўна прыгожага слова, да пазнавальнага і высокамаральнага зместу, таго, што развівае дзіцячую душу і розум, абуджае фантазію, закладае здольнасць да суперажывання, і дзяцей, якія на ўсё жыццё захаваюць трывалую эмацыянальную і духоўную сувязь з бацькамі дзякуючы многім фактарам, у тым ліку сумеснаму падарожжы ў краіну беларускай вусна-паэтычнай творчасці.

На заканчэнне цытата з кнігі Міхаіла Велера «Касандра», якая наводзіць на думку, даўным-даўно, у савецкія часы, аформленую у выглядзе лозунга «Дзеці – наша будучае». А за будучыню, як вядома, адказны кожны з нас. Вось гэта цытата: «І тое яшчэ страшэннае, што сёння ні маса, ні лідары не жадаюць бачыць элементарную і відавочную ісціну і ратаваць, пакуль яшчэ не позна, сваіх дзяцей і ўнукаў, народ, краіну і цывілізацыю – гэта нават не прысуд. Гэта дыягназ» [2, с. 117].

Гучыць ашаламляльна і песімістычна, але і штурхае да дзеяння. Што рабіць? У дадатак да выказанай намі думкі аб праграме комплекснага выхавання бацькоў і дзяцей сродкамі этнапедагагікі выкажам, на наш погляд, дзве важныя для будучага нашай краіны прапановы:

1. Увесці ў школьныя праграмы спецыяльны, разлічаны на некалькі гадоў, сінтэтычны прадмет накіраваны на скасаванага беларусазнаўства. Няўжо мы дурней за бельгійцаў?

2. Закласці ў дзяржаўны бюджэт сродкі на падтрымку наватарскіх праектаў, скіраваных на практычнае ўвядзенне дзяцей і падлеткаў у аўтэнтчны беларускі кантэкст шляхам яго натуральнага пераймання. Выдатны ўзор – рэспубліканскі фестываль танцавальнага мастацтва «Берагіня», ідэю якога навукова распрацаваў і ўкараніў у жыццё ўнікальны Майстар Мікалай Козенка.

Знаёмства з канцэпцыяй М. А. Козенкі і вопытам яе ўкаранення ў культурнае жыццё Беларусі прымусіла нас, фалькларыстаў Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта, задумацца над зместам і формамі падрыхтоўкі студэнтаў-філолагаў да фальклорнай практыкі, а ў рэшце рэшт – да іх ролі школьнага настаўніка, бо сапраўдны Настаўнік – гэта заўсёды этнапедагог, патрыёт сваёй краіны, асоба, ўключаная ў выхаванне этнафора, які б прадмет ён ні выкладаў – алгебру, геаграфію, літаратуру, гісторыю і г. д. Разам з М. А. Козенка мы прыйшлі да думкі аб неабхонасці стварэння вучэбнай студыі аўтэнтчнага беларускага танца, якую назвалі «Апалушкі». Апалушкі – невялікія начоўкі для правейвання зерня ў хатніх умовах, як пазначана ў энцыклапедыі «Этнаграфія Беларусі» (Мінск, 1989. С. 33). Праўда, мая бабуля ачышчала зерне на вольным паветры. Карціна зерня, якое лётае над начоўкамі, вельмі стасавалася з карцінай народнага танца, адсюль і назва студыі.

Ужо на першых занятках, якія на грамадскіх пачатках праводзіў М. А. Козенка, нас вельмі ўразіла метамарфоза твараў першакурснікаў. Яны засвяціліся! Куды падзеліся абыякавасць, скаванасць мімікі, напружанасць погляду, нейкая нерашучасць і нават спалох. Няўлоўным чынам Мікалай Аляксеевіч увёў іх у стыхію народнага танца – і студэнты, у тым ліку з замежных краін, удзячна адгукнуліся Асобе этнапедагога. Канечне, сярод танцораў мы бачылі і тых, якія псіхалагічна не гатовы да нязмушанага ўспрымання народнай культуры, ўключэння ў яе на правах новага носьбіта традыцыі, а не пасіўнага спажывальніка. Гэта значыць, што праца ў пазначаным накірунку павінна быць сістэмнай, а не эпизадычнай.

Зусім не дзіўна, што наш невялікі яшчэ вопыт знайшоў водгук у выкладчыкаў фізыхавання. Ім вельмі спадабалася ідэя ўвесці ў размінку элементы народных танцаў і нават самі танцы, што мы, натхнёныя М. А. Козенкам, паспрабуем зрабіць у наступным семестры.

ЛІТАРАТУРА

1. Афасіжев, Т. М. Субкультуры и их герои / Т. М. Афасіжев // Цветущая сложность: Разнообразие картин мира и художественных предпочтений субкультур и этносов / науч. ред. К. Б. Соколов; ред.-сост. П. Ю. Черношвилов. – СПб: Алетей, 2004. – 544 с.
2. Веллер, М. Кассандра / М. Веллер. – М.: ООО Издательство «АСТ МОСКВА», 2010. – 400 с.
3. Пекленкова, Е. П. Студенческая среда : картина мира и отношение к искусству / Е. П. Пекленкова // Цветущая сложность: Разнообразие картин мира и художественных предпочтений

субкультур и этносов / науч. ред. К. Б. Соколов; ред.-сост. П. Ю. Черносвитов. – СПб: Алетейя, 2004. – 544 с.

4. Соколов, К. Б. Семья как фактор формирования и сохранения субкультурных образований / К. Б. Соколов // Цветущая сложность: Разнообразие картин мира и художественных предпочтений субкультур и этносов / науч. ред. К. Б. Соколов; ред.-сост. П. Ю. Черносвитов. – СПб: Алетейя, 2004. – 544 с.

5. Хьелл, Л. Теории личности / Л. Хьелл, Д. Зиглер. – СПб.: Питер, 2001. – 608 с. – (серия «Мастера психологии»).

*Крашенинникова Ю. А. (Российская Федерация,
Республика Коми, г. Сыктывкар)*

Шахматская П. А. (Российская Федерация, Республика Коми, г. Сыктывкар)

НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ О СЮЖЕТНО-ПОЭТИЧЕСКОЙ СПЕЦИФИКЕ РУССКОЙ СКАЗОЧНОЙ ТРАДИЦИИ с. ЛОЙМА На материалах XXI в.

Одним из актуальных направлений современной фольклористики является изучение фольклорной культуры отдельных локальных традиций и регионов России. В отечественной фольклористике эта проблема обозначена, в частности, Б. Н. Путиловым [1, с. 156–165]. В рамках этого направления достаточно интересны наблюдения, связанные с изучением фольклорных жанров, бытующих в границах отдельных локальных традиций. Б. Н. Путилов отмечает, что «именно конкретные наблюдения на локальном уровне могли бы существенно обогатить наши представления о живой фольклорной эстетике и, может быть, внести в них немаловажные поправки» [1, с. 164].

Наше сообщение посвящено современному состоянию сказочной традиции с. Лойма и лоемского куста деревень Прилузского района Республики Коми – района с преобладающим коми населением. Интерес к этой территории и выбор жанра объясняется малоизученностью фольклорной культуры Лоймы, в том числе и сказочной прозы, а также историей формирования этой локальной традиции. Первые упоминания о Лойме встречаются в дозорной книге Сольвычегодского уезда в 1620 г.; состав населения Лоймы сформировался в результате миграций русских переселенцев из центральных, северных и северо-восточных губерний России [2, с. 87–88], за время своего существования она входила в состав Сольвычегодского, Лальского, Усть-Сысольского уездов Вологодской губ., с 1921 г. русская Лойма наравне с коми селениями входит в состав Коми области [3, с. 137].

Лоемская локальная традиция попала в поле исследовательского интереса относительно недавно; экспедиционные обследования этой местности проводили фольклористы Института языка, литературы и истории Коми научного центра (ИЯЛИ), Сыктывкарского госуниверситета. На сегодняшний день опубликовано несколько работ, посвященных, в частности, свадебным чинам и приговорам [4], похоронно-поминальной обрядности [5], заговорно-заклинательному репертуару [6, с. 7].

Анализ сказочного репертуара позволяет говорить о довольно развитой местной сказочной традиции. Доказательством этому служит перечень сюжетов, неплохая сохранность и полнота многих текстов. Так, в 2004–2006, 2009 гг. собирателями ИЯЛИ было записано более 40 текстов (25 полных, 17 фрагментарных) на 20 сюжетов, некоторые тексты фиксировались повторно. Популярными являются волшебные и сказки о животных, в меньшей степени встречаются новеллистические, сказки из тематической группы анекдотов (о хитрых и ловких людях, кумулятивные). В репертуаре некоторых исполнителей зафиксированы сказки литературного происхождения (например, «Ночь перед Рождеством» Н. В. Гоголя, «Сказка о попе и его работнике Балде» А. С. Пушкина, «Конек-Горбунок» П. П. Ершова и др.).

Многие волшебные сказки и сказки о животных на уровне сюжетов схожи с вариантами, зафиксированными в «Сравнительном указателе сюжетов» [8]: «Сказка про медведя» (СУС 161А* *Медведь на липовой ноге*), «Сказка про бычка» (СУС 158 *Звери в саях у лисы / старушки*), «Сказка про волка и хитрую лису» (СУС 2 *Волк у проруби*), «Сказка про бычка-смоляного бочка» (СУС 159 *Бычок смоляной бочок*), «Сказка о животных» (СУС 158 *Звери в саях у лисы / старушки*), «Сказка про репку» (СУС 37 *Лиса-нянька (плачя)*), «Сказка про белого бычка» (СУС 170 *За скалочку – гусочку* + СУС 158 *Звери в саях у лисы / старушки*), «Глинышек» (СУС 327С, F *Мальчик (Ивась, Жихарко, Лутонюшка) и ведьма*), «Сказка о мертвой царевне» (СУС 709 *Волшебное зеркальце / Мертвая царевна*), «Сказка про Баба-Ягу» (СУС 327С, F *Мальчик (Ивась, Жихарко, Лутонюшка) и ведьма*), «Снегурочка» (СУС 703*=АА *171 *Снегурочка*), «Сказка про нужду» (СУС 735А=АА*735 I=K 735 *Горе (Нужда)*), «Морозко» (СУС 480=АА 480*В *Мачеха и падчерица*), «Сказка о падчерице» (СУС 480=АА 480*В *Мачеха и падчерица*), «Сказка о царе Салтане и сыне его Гвидоне» (СУС 707 *Чудесные дети*), «Конек-Горбунок» (СУС 531=К 531 *Конек-горбунок* + 530=АА 530А *Сивко-бурко*) и др.

Зафиксированы сказки-анекдоты, в частности, «Сказка о солдате» (СУС 1548 *Солдат варит кашу (суп) из топора*), «Сказка про попа и работника» (СУС 1561 *Усердный работник*), «Поп в перьях» (СУС 1561 *Усердный работник*). Записаны кумулятивные и «докучные» сказки: «Сказка про репку» (СУС 2044=АА 1960*DI *Репка*), «У попа была собака...» (СУС 2300=АА *2020 *Докучные сказки*), «Колобок» (СУС 2025=АА *296 *Колобок*), а также песня-сказка «Где гора?» (СУС 2016*=АА *2015 I, 2018=АА*2015 I), которая, по комментарию информанта, исполнялась в качестве колыбельной песни.

Остановимся на некоторых наиболее интересных моментах, демонстрирующих сюжетно-поэтические особенности лоемских сказок. Отметим тексты с сюжетом о падчерице, который у разных исполнителей имеет различную вербальную манифестацию. В «Сказке про падчерицу» (СУС 480=АА 480*В *Мачеха и падчерица*, зап. 2006 г. от З. П. Помысовой, 1909 г. р., д. Козловская) старик увозит дочь в лес, где она встречается с Морозко. Девушка прислуживает Морозко, взбивает перину, за что он награждает ее «шубкой», «борзой тройкой», приданым – «ящичком небольшим серебра и золота». По возвращению домой девушка встречает молодца, с которым венчается в церкви. Текст любопытен

несколькими деталями: во-первых, в финальную часть информант включает морализованный вывод: «...*Так вот не надо издеваться-то над человеком-то. Надо кажного уважать... К тому это примеры. Так и сказано, что вот что, надо не себя уважать, а людей*». Во-вторых, в тексте обнаруживаются параллели с кинофильмом «Морозко», снятым А. Роу в 1964 году. В сказке зафиксирован эпизод, в котором мачеха и ее дочь проваливаются с моста в реку, при этом дочь теряет привязанную к волосам косу: «*Они [мачеха и ее дочь – Ю. К., П. Ш.] поехали на свадьбу-то, на пир-от да с мустом-то и провалились в воду. В воду-то провалились да оба-то в речке, обе в речке-то стали бродить, ползать. Та [дочь мачехи – Ю. К., П. Ш.] ревет: «Ой, спаситё, ой, спаситё!» А у её коса длинная, ленточка была ещё заплетена сюды, коса была у падчерицы-то [здесь информант ошиблась, читай у дочери]. У её коса-то была привязанная, она в воде-то бродила, у её коса-то отстала. У её чапчик какой-то был наложен. Чапчик спал. Она не знат, как выбраться из речки-то...*». Вероятно, столь яркий киноэпизод (потеря искусственной косы) понравился исполнителю, поэтому был включен в повествование. В-третьих, в текст вводятся мотивы из других сказок, так, в эпизоде, когда мачеха дает задание падчерице перебрать зерно, ей в работе помогают птицы (ср. мотив помощи птиц в сказке *Золушка* СУС 510А): «*Они, потоцьки-те: «Ты, говорят, не расстраивайся. Мы тебе всё разделим, сейчас приедем, и всё будет готово: в том будет то, в том будет то». Оне вот прилетели, у его живо, потоцька берёт пшеницю, кладёт в то, та худое – в то, и живо в два... ещё ранёхонько у её всё отобрали, все, улетели...*»

В другом тексте с сюжетом о падчерице (СУС 480=АА 480*В *Мачеха и падчерица*, зап. 2006 г. от А. И. Лобановой, 1923 г. р., с. Лойма) старик также увозит свою дочь в лес, где она встречается с Морозко. В отличие от предыдущего варианта героине не приходится выполнять какую-либо работу, информант подчеркивает вежливое поведение и хорошее отношение к хозяину: «*Вот тебе, красная девица, за твоё терпение, за твою доброту, за твоё доброе отношение я тебе привёз сундук добра. Поезжай сейчас домой и... добро, добро тебе в сундуке!*» При изложении соблюдается принцип троекратности, характерный для сказочного повествования: Морозко три раза подходит к сидящей в лесу девушке, трижды спрашивает, не замерзла ли она; получив отрицательный ответ, дарит «теплую шубку», «теплые валенки» и «сундук добра». Та же ситуация повторяется в отношении родной дочери мачехи, однако за грубое, неучливое поведение Морозко наделяет ее «сундуком камней да углей». В финальной части представлен морализованный вывод («*Вот и наказал её [дочь мачехи – Ю. К., П. Ш.] добрый дедушко Мороз за то, что она грубая да жестокая, да неприветливая*»).

От этой же исполнительницы был записан другой сюжет о падчерице («*Домовой*», зап. 2006 г. от А. И. Лобановой, 1923 г. р., с. Лойма), согласно которому мужчина, оставшись вдовцом, женится на женщине, имеющей дочь. Родная дочь мужчины – труженица – выполняет всю сложную работу по дому («*А эта труженица и пол помоем, и воды принесёт, и хлеба напечёт, и самовар поставит, и угостит всех*»), в то время как дочь мачехи – ленивица – нежится в постели («*Ленивица в постельке нежится, на пуховой перинке нежится*»).

Домовой, все время наблюдающий за обеими девушками, наказывает ленивицу различными болезнями («*Вот и ленивица станет утром в постельке нежиться, а у ней и головка болит, у ней и рученьки болят, у ней и ноженьки не ходят. Она и на улицу-то выйти не может...*»). В финале труженица выходит замуж за богатого и красивого жениха, а ленивица умирает.

Разновременные записи, сделанные от одного и того же информанта в разные годы, демонстрируют процессы, происходящие со сказочным текстом во времени, некоторые механизмы текстообразования. Так, «Сказка про медведя» записана дважды в 2006 и 2009 гг. (зап. от З. П. Помысовой, 1909 г. р., д. Козловская). В обеих записях исполнитель не отходит от известного сюжета: медведь приходит за своей лапой, которую у него отрубил мужик; жена мужика (вар.: старуха, бабушка) прядет шерсть, которую собрала с ноги. В обоих вариантах в текст включена реплика медведя, услышав которую мужик открывает подполье, чтобы поймать зверя: «*Скерды, скерды, скерды, говорит, на дубовой ноге, на берёзовой клюке. Кто, говорит, моё мяско варит, мою кожу сушит, мою шёрстку прядёт, того, говорит, я съем, съем*» (зап. 2006 г.). Запись 2006 г. содержит «ответную» реплику мужика, которая расценивается как финальная фраза сказки: «*Вот тебе, и поел. Ты меня, говорит, ты хотел меня изловить, а нет, я тебя хитряе, говорит*». Запись 2009 г. фрагментарна, избегает подробностей и уточнений, однако отметим одну интересную деталь: чтобы создать одну из основных для этой сказки «картинку» прядения бабушкой пряжи, информант включает в текст цитату из стихотворения И. З. Сурикова «Детство», которую в стихотворении предваряет лаконичное описание «прядения льна», ср. в сказке: «*Он [медведь – Ю. К., П. Ш.] идёт ещё и это напевает, а бабушка за прялкой, молча лён прядёт: «Ишь, говорит, свисает, огонёк свисает, зимний вечер длится, длится без конца»*; у И. З. Сурикова: «*...Матушка за прялкой // Молча лён прядёт. // Избу освещает // Огонёк светца; // Зимний вечер длится, // Длится без конца...*».

Современные информанты довольно часто используют прием контаминации, связывая сюжеты из разных сказок. Поводом для таких контаминаций может быть, например, ключевое слово, «соединяющее» два сюжета в один. Примером служит текст сказки «Про белого бычка» (название сказки дал информант), в котором реализуются последовательно сюжеты «За скалочку – гусочку» (СУС 170) и «Звери в санях у лисы / старушки» (СУС 158) (зап. 2009 г. от А. П. Лобановой, 1920 г. р., д. Кузнецовская). В первой части сказки главный персонаж (только в финальной части текста проясняется, что им является девушка) получает за потерянный топочек [обувь – Ю. К., П. Ш.] курочку, затем поросеночка, и, наконец, бычка, хомут и сани. Во второй части в сани просятся встретившиеся по дороге звери (зайка, лисичка, волк, медведь), одна из деталей упряжи (завёртка) обрывается, звери поочередно приносят непригодный для упряжи материал («листочек осиновый», «вичку», «елочку нетолстую», «кокору»), наконец, девушка сама отправляется на поиски завертки, в это время звери съедают бычка и оставляют вместо него чучело. Собственно, образ бычка является «связующим звеном» двух сюжетов, существующих в русской традиции автономно.

Говоря об особенностях стилистики современных сказок, отметим некоторые детали. Во-первых, упрощаются, становятся более лаконичными традиционные зачинные и финальные формулы. При этом весьма любопытную вербальную манифестацию получают финальные формулы и концовки. Так, часто информанты завершают тексты финалом, содержащим нравоучение (примеры см. выше). Распространение получает и оптимистичный финал, в котором персонаж не умирает, не съеден, а остается живым: так происходит в «Сказке о репке» (СУС 37 *Лиса-нянька (плачя)*), в которой дед на чердаке сажает репку и, когда та вырастает, не может ее вытащить; пришедшая на помощь бабка не может спуститься с чердака. Дед сажает бабку в мешок вместе с репкой и сбрасывает вниз. Бабка остается жива благодаря тому, что сидела на репке. В сказке «Колобок» в исполнении Н. Я. Безносиковой (СУС 2025=АА *296 *Колобок*) Колобок оказывается хитрее лисы и убегает от нее; такой оптимистичный финал объясняется желанием информанта не травмировать детскую психику, поскольку именно внукам она часто рассказывает эту сказку. В «Сказке о мертвой царевне» (СУС 709 *Волшебное зеркальце (Мертвая царевна)*) сказочное действие конкретизируется и обретает реальные «координаты»: в финале глаголы настоящего времени дают возможность слушателю предполагать, что главные герои существуют на самом деле: «*Сейчас живут, хлеб жуют... работают, детей рОстят, вырастили*».

Во-вторых, современные информанты включают в тексты оформленные диалоги, используют прием троекратности при описании речи и действий персонажей. Вместе с тем, повествование многих сказок становится более сжатым, лаконичным, сокращается количество описаний, выпадают традиционные описательные формулы. В текстах зафиксировано большое количество диалектных слов (*басить* (наряжать, красоваться), *казак* (наемный работник), *поточка* (птичка), *лопачица* (работница, от лопатить – *перен.* выполнять тяжелую работу [9]), *полА* (открыта [дверь]), *ханькать* (*арх., перм.* хныкать, плакать [10, т. 4, с. 542]), *павжна* (обед), *павжнать* (обедать) и мн. др.), демонстрирующих особенности местного говора.

В-третьих, имеющиеся записи демонстрируют разные способы использования и творческой переработки современными информантами литературных авторских произведений (цитирование или включение в фольклорные тексты фрагментов литературных текстов с минимальным вмешательством в последние, создание на основе авторского произведения «нового» текста, использование отдельных образов, стилистических фигур и др.).

ЛИТЕРАТУРА

1. Путилов Б. Н. Региональное / локальное начало в фольклоре // Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. In memoriam. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2003. С. 156–165.
2. Власов А. Н., Филиппова В. В. Фольклорное двуязычие в традиционной культуре коми // Традиционная культура. – М., 2000. № 2. С. 87–89.
3. Жеребцов И. Л. Где ты живешь: Населенные пункты Республики Коми: историко-демографический справочник. – Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1994.

4. Крашенинникова Ю. А. Свадебные приговоры и диалоги Прилузского района Республики Коми (по экспедиционным материалам второй половины XX – начала XXI в.) // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 10. – М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2007. С. 33–50.

5. Крашенинникова Ю. А. Похороны «по-репному» (о некоторых фактах похоронно-поминальной обрядности северных русских) // Антропологический форум. 2009. № 10. С. 299–310.

6. Крашенинникова Ю. А. Скотоводческая магия русского населения села Лойма // Живая старина. 2009. №3. С. 18–20.

7. Krasheninnikova Y. Charms and Incantational Magic of the Northern Russians (In Records of the Early Twenty-first Century) // Folklorica. 2009. Vol. XIV. Pp. 27–56.

8. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979 (далее в тексте: СУС).

9. Толковый словарь русского языка под ред. Т. Ф. Ефремовой <http://www.slovoblog.ru/efremova>, дата обращения 28.11.2012.

10. Даль В. В. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. – М.: Изд.: ТЕРРА, 1995.

Палякоў Ф. С. (Рэспубліка Беларусь, г. Мінск)

АД ДРАЖНІЛКІ ДА ЎСТОЙЛІВАГА ПАРАЎНАННЯ

Адзін са шляхоў эвалюцыі ў сістэме малых фальклорных жанраў

Сярод вядомых у фалькларыстыцы прынцыпаў класіфікацыі вусна-паэтычнай народнай творчасці прынцып класіфікацыі паводле ўзросту мэтавай аўдыторыі фальклорных твораў не вызначаецца асаблівай папулярнасцю, саступаючы жанраваму, рэгіянальнаму і іншым. Звесткі аб гэтым прынцыпе актуалізуюцца, найчасцей, у прадмовах да зборнікаў дзіцячага фальклору пры супастаўленні дзіцячага і дарослага фальклорнага рэпертуару.

У папулярным выданні рускага фальклору серыі «Класікі і сучаснікі» У. П. Анікін падае тэксты адпаведна ў чатырох раздзелах: «Дзіцячыя гады», «Юнацтва і каханне», «Сярэдзіна жыцця» і «Мінуўшчына і памяць» [1, с. 5]. Раздзелы складаюцца з падраздзелаў, прадстаўленых асобнымі жанрамі. Азнямленне са зместам кнігі дазваляе ўбачыць галоўныя хібы, звязаныя з умоўнасцю суаднясення асобных жанравых пластоў фальклору толькі з адным перыядам жыцця чалавека. Так, увесь каляндарна-абрадавы цыкл, жартоўна-танцавальныя песні, баллады і творы народнага тэатру змешчаны ў раздзеле «Сярэдзіна жыцця», прыказкі, прымаўкі і творы народнай прозы – у раздзеле «Мінуўшчына і памяць» (пры гэтым, падраздзел «Казкі» ўключаны і ў раздзел «Дзіцячыя гады»). Не выклікае сумнення тое, што традыцыйныя найменні фальклорных жанраў мала падыходзяць для раскрыцця спецыфікі фальклорнага рэпертуару розных узроставых груп.

У розных даследаваннях дзіцячага фальклору аўтары неаднаразова падкрэсліваюць наяўнасць сувязі паміж жанравымі сістэмамі дзіцячага і «дарослага» фальклору. Сувязь можа выражацца ў наяўнасці фальклорных тэкстаў, створаных дарослымі для дзяцей (калыханкі, забаўлянкі), у пераходзе

цэлых асобных жанраў з дарослага рэпертуару ў дзіцячы, звязаным са стратай сакральнай ролі гэтых тэкстаў і выкананнем у новы час выключна забаўляльнай функцыі (лічылкі, асобныя дзіцячыя песні, гульні).

Найменш даследаваным у сувязі з фальклорным рэпертуарам дарослых падаецца такі «спецыфічны» жанр вусна-паэтычнай творчасці, як дражнілка. У літаратуры нават сустракаюцца думкі аб тым, што пры дасягненні сярэдняга школьнага ўзросту дражнілкі знікаюць з актыўнага ўжытку чалавекам. Такія суджэнні патрабуюць або абвяржэння, або пошуку іншых жанравых форм, у якіх людзі больш сталага ўзросту выражаюць рэальныя і ўяўныя недахопы іншых людзей пры дапамозе вобразна-паэтычных сродкаў.

Гумар і сатыра ў малых жанравых формах дзіцячага фальклору неаднаразова станавіліся прадметам даследавання ў працах такіх вучоных, як Г. С. Вінаградаў, В. І. Капіца, М. М. Мельнікаў, Г. А. Барташэвіч, В. Ю. Трыкава, М. П. Чарэднякава, Б. Сікіміч [10, с. 21; 12, с. 45; 13, с. 33]. З першымі даследаваннямі [2, с. 65–106], звязаны і першыя спробы класіфікацыі дражнілак, у якіх змешваюцца прынцыпы сістэматызацыі паводле прыроды акрэсленых заганных рыс суб'ядніка – асаблівасці знешнасці, характару, звычак – і адначасова структуры дражнілкі: да асобных катэгорый аднесены дражнілкі-мянушкі і дражнілкі, пабудаваныя ў форме дыялога. Апошняю разнавіднасць дражнілак рускія даследчыкі называюць словамі «поддевки» і «заманкі». М. П. Чарэднякава ў сваіх даследаваннях выкарыстоўвае толькі тэрмін «заманкі», адносячы да гэтай катэгорыі тэксты, набліжаныя да іншых фальклорных жанраў – анекдотаў, загадак, – у якіх асноўным прыёмам з'яўляецца вербальны розыгрыш, «падманутае чаканне» [12, с. 31].

Да дражнілак «у вузкім сэнсе гэтага слова», следам за М. М. Мельнікавым, мы будзем адносіць інвектыўныя карацелькі, пабудаваныя ў форме маналогу. Толькі такога тыпу творы сустракаюцца ў падраздзеле «Дражнілкі» зборніка «Дзіцячы фальклор» серыі «Беларуская народная творчасць». Дадзены падраздзел складаюць 65 тэкстаў і пры першым азнаямленні з імі можна прасачыць наступныя заканамернасці структуры дражнілак.

Абавязковым кампанентам дзіцячай дражнілкі з'яўляецца найменне адрасата. Найчасцей гэта ўласнае імя, радзей – абазначэнне прафесіі, полу, ўзросту, сацыяльнага становішча. У асобных дражнілках адрасатам з'яўляецца жывёла або птушка.

Другі кампанент дражнілкі – інвектыва. Найчасцей у тэксце дражнілкі можна вылучыць адно слова ці словазлучэнне, якое з'яўляецца асноўным сродкам утварэння інвектыўнага значэння. У найбольш зручных для прыкладу дражнілках найменне-імя і найменне-інвектыва прадстаўлены двума назоўнікамі, звязанымі дапасаваннем і рыфмай: *Франак-абаранак, Людзік-Пудзік* [7, с. 381]. Асобныя дражнілкі – дражнілкі-мянушкі – гэтымі кампанентамі абмяжоўваюцца. Але большасць тэкстаў ускладняецца пры дапамозе дадатковых сродкаў стварэння камізму, якія ідуць пасля інтанацыйнага паніжэння, пачынаючы з другога радка: *Светка-катлетка, // Длінная шкарпэтка* [7, с. 381]. Акрамя дадатковых атрыбутыўных значэнняў, другі і наступныя радкі дражнілкі могуць утвараць

цэлыя сюжэтныя збудаванні: *Змітрок-малышок // Як паехаў да ракі, // То заелі чарвякі* [7, с. 379].

Асобныя дражнілкі, прыведзеныя ў томе «Дзіцячы фальклор», набліжаюцца да песень, аб чым сведчаць пададзеныя да некаторых тэкстаў нотныя запісы. І спроба шукаць сярод песеннай спадчыны беларускага народа творы з падобнай да дражнілак структурай, прыводзіць да цікавых знаходак сярод жартоўных песень сямейна-абрадавага цыклу: *Каравайніцы-мядзведзі // не начуйце ў дзежы. // А будзеце начавачі // Зробіце па дзіцяці* [4, с. 168]. Прыведзены тэкст лёгка дзеліцца на найменне, інвектыву і падставу для інвектывы. Калі ў дзіцячай дражнілцы паміж кампанентамі, як правіла, адсутнічае лагічная сувязь, цалкам саступаючы месца сувязі вобразна-асацыятыўнай то ў прыведзенай каравайнай песні можна прасачыць развіццё лагічнага суджэння, пры ўмове разумення традыцыйных міфалагічных ўяўленняў беларусаў, звязаных са здольнасцю некаторых атрыбутаў вяселля ўплываць на гаспадарчую і сямейную ўрадлівасць. Аналагічную набліжанасць да дзіцячых дражнілак можна назіраць і ў іншых вясельных песнях, дзе дакараюцца маладыя, сваты і іншыя ўдзельнікі. Рубрыка «Узвялічванне і ганьбаванне маладых» у шасцітомным зборы вясельных песень серыі «Беларуская народная творчасць» налічвае 219 тэкстаў, розных па сваёй кампазіцыйнай будове, сродках перадачы камічнага і велічнага настрою. Тым не менш істотная частка песень захоўвае набліжаную да дзіцячай дражнілкі структуру: *Нямыцька, нямыцька жаніх, // Каля бору ехаў – запыліўся, // Каля рэчкі ехаў – не памыўся...* [5, с. 367]. Варта заўважыць, што велічальныя песні па сваёй структуры прынцыпова не адрозніваюцца ад дакаральных: *Ой, знаць, знаць, Олечка, што князё дзіця. // Ад золата, ад золата лаўкі ломяцца, // Ад серабра, ад серабра сенечкі шчэпяцца, // Ад шапачкі, ад шапачкі паталок ззяець...* [5, с. 386]. Такім чынам, на змену рыфме, як асноўным сродку замацавання асацыятыўнай сувязі паміж кампанентамі дзіцячай дражнілкі (калі з дражнілкі: *Светка-катлетка, // Длінная шкарпэтка* – выкінуць рыфму, яна страціць сэнс для дзіцяці), прыходзяць мастацкія тропы: метафары, гіпербалы і інш. Дзеці, якія да пэўнага ўзросту не засвоілі адэкватнае ўспрыняцце тропай, могуць прыведзеную вышэй велічальную песню знайсці такой жа парадаксальнай, як і дарослы чалавек – дзіцячую дражнілку.

Асабліва багата ў велічальна-дакаральных песнях (а ў многіх песнях дадзенага цыклу чаргуецца адначасовае ўзвялічванне і высмейванне розных бакоў вяселля) выкарыстоўваюцца ўстойлівыя параўнанні *Наша маладая як дзень мілы, Ваш малады як дзед сівы. Наша маладая як золата, Ваш малады як долата* [5, с. 369]. Упершыню мы назіраем, як на змену «называнню-атаясамліванню» прыходзіць параўнанне, падстава для выбару сродкаў у якіх, аднак, не фармулюецца. У асобных дакаральных песнях высмейваюцца адразу некалькі ўдзельнікаў вяселля, прычым падстава для высмейвання першай асобы адначасова з'яўляецца звычайнай трохчленнай дражнілкай на адрас другой асобы: *Ах ты цёшчыгна, ды лукавая // Выбрала зяцьку, ды няўдалага // Хоць выбрала, ды машэннічка: // Пад забор ходзіць – ён коні водзіць...* [5, с. 426]. Пад уплывам дастаткова вялікай колькасці тэкстаў дадзенага тыпу, складальнікі пазначанага збору памылкова аднеслі да вясельных песень велічальна-дакаральнага цыклу

сямейна-бытавую песню з часткова падобнай будовай: *Мая матуля, ох, валаўніца. // Выбрала зяця гультайца // Араць не ўмее, касіць не смее. // Што я, маладая, рабіць буду?..* [5, с. 426]. Другую палову тэкста песні складаюць тыповыя для сямейна-бытавой лірыкі апісанні перажыванняў маладой жанчыны.

Але ў зборніку «Жартоўныя песні» серыі «Беларуская народная творчасць», дзе змешчаны, пераважна, сямейна-бытавыя жартоўныя песні і песні да танцаў, знайсці акрэсленае падабенства выключна цяжка. Такім чынам, дражнілка пасля пераходу чалавека ў іншую ўзроставую катэгорыю не знікае бяследна, а пераходзіць у форму абрадавай песні. Пры гэтым ускладняецца яе кампазіцыя, з'яўляюцца новыя вобразна-паэтычныя сродкі.

Іншым шляхам ідзе развіццё жанра дражнілкі для забеспячэння сродкамі ацэнкі рэчаіснасці ў штодзённа-побытавай сферы жыцця дарослага чалавека. Гэтыя сродкі можна знайсці таксама ў акадэмічным зборы фальклору серыі «Беларуская народная творчасць». У томе «Выслоўі» самы кароткі падраздзел «Дражнілкі-кепікі» прадстаўлены тэкстамі, якія саступаюць дзіцячым дражнілкам у структурна-лагічнай і інтанацыйнай даўжыні. У кепіках імя адрасата рыфмуецца з падставай дражнення, выражанай адной кароткай сюжэтнай падзеяй: *Тэкла вылецела з пекла; мая Сцепа сем сёл абчэша* [3, с. 274–275].

Інвектыўны прыдатак да наймення адрасата, уласцівы дзіцячай дражнілцы, з дражнілак-кепікаў «выпадае» і ў вусным маўленні бытуе самастойна, аб чым сведчаць тэксты, пададзеныя ў зборніку «Выслоўі» ў падраздзеле «Ганьбаванні і абзыванні»: *Мокрая ты курыца, Мухамор стары* [3, с. 259]. Такім чынам, пераход дражнілкі ў побытавую сферу фальклору дарослых характарызуецца спрашчэннем сродкаў паэтычнай вобразнасці, утварэннем клішэ, прыдатных для ацэнкі шэрагу падобных сітуацый.

Трэцяя і самая колькасна вялікая катэгорыя выслоўяў, якая мае шмат агульнага з дзіцячымі дражнілкамі, – устойлівыя параўнанні, абсалютная большасць якіх мае інвектыўнае ацэначнае значэнне. Падабенства высвятляецца пры супастаўленні будовы гэтых жанравых формаў і функцый іх кампанентаў. Параўнанне вызначаецца трохчленнай будовай і складаецца з аб'екта, эталона і падставы параўнання: *злітавацца як рак над жабаю [узяў ды й очы выдраў]* [11, с. 347]. Дражнілка таксама налічвае тры структурныя кампаненты, сярод якіх адрасат дражнілкі можа быць суаднесены з аб'ектам параўнання, інвектыўнае найменне-прыдатак – з эталонам. Трэці кампанент дражнілкі – сюжэтнае апавяданне – можна назваць падствай дражнілкі таксама, як і трэці кампанент параўнання – падствай для параўнання. Але так званыя «ідэальныя параўнанні», у якіх выражаны ўсе тры кампаненты, у найменшай ступені захоўваюць падабенства да дражнілак.

Лагічна і сінтаксічна завершаныя параўнанні ў большай ступені набліжаны да прыказак, чым да выслоўяў, выконваюць, пераважна, пазнавальную, а не камунікатыўную моўную функцыю. Аб'ектам параўнання з'яўляецца не характарыстыка адрасата, а больш абстрактная з'ява навакольнага жыцця: *Чалавек як муха: тут е, а тут няма* [11, с. 273]. *«Жыццё як у куратніку: кожны лезе вышэй, каб гадзіць на ніжняга* [11, с. 228].

Абсалютная большасць запісаных устойлівых параўнанняў вызначаюцца двухчленнай структурай, у якой адсутнічае аб'ект параўнання. Моўныя адзінкі тыпу *Раздураная, як паніна кошка* [11, с. 220] захоўваюць найбольшую набліжанасць да дзіцячай дражнілкі. Сродкі перадачы негатыўнай ацэнкі дарослымі вызначаюцца большай сцісласцю, клішыраванасцю, прыдатнасцю да ацэнкі шырокага кола падобных сітуацый. Наследаванне парадаксальнай вобразнасці дражнілак у большай ступені захоўваецца ў іранічных параўнаннях з аслабленым кампаратыўным значэннем: *праўда як вош кашляе (як сляпы голага абакраў)* [11, с. 200], *трэба як сабаку пятая нага, пасуе як карове сядло* [11, с. 420].

Мы бачым, што пераход ад актыўнага ўжывання дражнілак да параўнанняў звязаны з развіццём аналітычнага мыслення. Падстава параўнання абумоўлена рэальнымі крытэрыямі падабенства, у адрозненне ад дражнілкі. Таму тэрмін «дзіцячая сатырычная лірыка», прапанаваны піянерам збіральніцтва дзіцячага фальклору Г. С. Вінаградавым для абазначэння сукупнасці розных жартоўных твораў дзіцячага фальклорнага рэпертуару, не падаецца абгрунтаваным [9, с. 67].

ЛІТАРАТУРА

1. Русский фольклор: песни, сказки, былины, прибаутки, загадки, игры, гадания, сценки, причитания, пословицы и присловья / [составление и примечания В. Аникина]. – Москва: Художественная литература, 1985. – 365, [2] с.
2. Виноградов Г. С. Детская сатирическая лирика / Г. С. Виноградов // Сибирская живая старина. – Иркутск, 1925. – Вып. III – IV. – С. 65–106.
3. Выслоўі / [склад., сістэматызацыя тэкстаў, уступ. артыкул. і камент. М. Я. Грынבלата; рэдкал.: В. К. Бандарчык і інш.; рэд. тома А. С. Фядосік]. – Мінск : Навука і тэхніка, 1979. – 519 с.
4. Вяселле: песні: у 6 кн. / Акадэмія навук Беларускай ССР, Інстытут мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору; [складальніца, аўтар прадмовы Л. А. Малаш; рэдкалегія: А. С. Фядосік (галоўны рэдактар) і інш.; музычны дадатак З. Я. Мажэйка]. – Мінск: Навука і тэхніка, 1981. Кн. 2 / [рэдактары тома: М. Я. Грынблат, А. С. Фядосік]. – 828, [3] с.
5. Вяселле: песні: у 6 кн. / Акадэмія навук Беларускай ССР, Інстытут мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору; [складальніца, аўтар прадмовы Л. А. Малаш; рэдкалегія: А. С. Фядосік (галоўны рэдактар) і інш.; музычны дадатак З. Я. Мажэйка]. – Мінск, 1985. Кн. 4 / [рэдактар тома А. С. Фядосік]. – 731, [2] с.
6. Вяселле: песні: у 6 кн. Кн. 2 / Акадэмія навук Беларускай ССР, Інстытут мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору; [складальніца, аўтар прадмовы Л. А. Малаш; музычны дадатак З. Я. Мажэйка, рэдактары тома: М. Я. Грынблат, А. С. Фядосік] – Мінск, 1981. – 828, [3] с.
7. Дзіцячы фальклор : АН БССР. Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору; склад. уступ. арт. Г. Барташэвіч; склад. муз. часткі В. І. Ялатаў; Рэдкал.: В. К. Бандарчык і інш. Мінск : Навука і тэхніка, 1972. – 734 с. : іл., нот. іл.
8. Жартоўныя песні / Акадэмія навук Беларускай ССР, Інстытут мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору; [складанне, сістэматызацыя тэкстаў, уступны артыкул, с. 5–19, і каментарыі І. К. Цішчанкі; рэдактары: А. С. Фядосік, Г. І. Цітовіч; музычная частка і ўступны артыкул да яе, с. 20–32: С. Г. Нісневіч]. – Мінск : Навука і тэхніка, 1974. – 727, [1] с.
9. Мельников, М. Н. Русский детский фольклор / М. Н. Мельников: [учеб. пособие для пед. ин-тов по спец. № 2101 «Рус. яз. и лит.»]. – М.: Просвещение, 1987. – 239, [1] с.
10. Сикимич Б. Детские дразнилки [в сербскохорватском фольклоре] / Б. Сикимич // Живая старина. – М., 1998. – N 1. – С. 21–24.

11. Слоўнік беларускіх устойлівых параўнанняў / Нац. акад. навук. Беларусі, Ін-т мовы і літ. Імя Я. Коласа і Я. Купалы; уклад. Т. В. Валодзіна, Л. М. Салавей; навук. Рэд. В. М. Макіенка. – Мінск, Беларус. Навука, 2011. – 482с

12. Чередникова М. П. О парадоксальной логике детского фольклора / М. П. Чередникова // Живая старина. – 1999. – № 1.

13. Чередникова М. П. О парадоксальной логике детского фольклора / М. П. Чередникова // Чередникова М. П. «Голос детства из дальней дали...» : (игра, магия, миф в детской культуре) / М. П. Чередникова; сост., науч. ред., примеч., библиограф. указатель В. Ф. Шевченко. – М. : Лабиринт, 2002. – С.33–54.

Пустаход Т. С. (Рэспубліка Беларусь, г. Мінск)

МІХАІЛ КІРЫЛАВІЧ БАБРОЎСКІ (1785–1848) – «ЗАБЫТЫ» БЕЛАРУСКІ СЛАВІСТ

Славістыка або славяназнаўства складвалася як вобласць ўзаемадзеяння розных гуманітарных дысцыплін – мовазнаўства, літаратуразнаўства, фалькларыстыкі, этнаграфіі, мастацтвазнаўства, археалогіі, гісторыі матэрыяльнай і духоўнай культуры. На працягу стагоддзяў з’яўляліся вучоныя славісты, якія ўнеслі вялікі ўклад у вывучэнне мовы, літаратуры, гісторыі, культуры славянскіх народаў. На старонках шматлікіх манаграфій, навуковых артыкулаў, прысвечаных гісторыі славістыкі, фігуруюць такія імёны, як Ё. Даброўскі (1753–1829) – чэшскі лінгвіст, першы буйны славянскі філолаг, якія заклаў асновы навуковай славістыкі; Б. Капітар (1780–1844) – славенскі лінгвіст, адзін з заснавальнікаў славістыкі; А. Востакаў (1781–1864) – рускі філолаг, даследчык стараславянскай мовы і інш.

Аднак імя буйнога беларускага славіста першай паловы XIX ст. Міхаіла Кірылавіча Баброўскага (1785–1848), які ўнёс вялікі ўклад ў развіццё славістыкі, з чым імем звязаны знаходка Супрасльскага рукапісу, вяртанне беларускай і еўрапейскай навуцы імя Францыска Скарыны, апісанне глагалічных і кірылічных кніг і інш., не прыцягнула пакуль сур’ёзнай цікавасці даследчыкаў. Творчая біяграфія вучонага не атрымала ўсебаковага асвятлення, заснаванага на аналізе ўсяго комплексу крыніц. І сёння надзённай, актуальнай праблемай з’яўляецца пераасэнсаванне назапашанага матэрыялу, з пункту гледжання ўсеагульнага, аб’ектыўнага і комплекснага аналізу.

Такім чынам, мэтай дадзенага артыкула з’яўляецца аднаўленне жыццёвай і творчай біяграфіі М. К. Баброўскага; выяўленне значэння і ролі спадчыны вучонага для развіцця славістыкі. Дадзены артыкул грунтуецца на асноўных прынцыпах гістарычнай навукі: гістарызме, аб’ектыўнасці і сістэмнасці. Асаблівае значэнне мае прымяненне спецыяльна-гістарычных метадаў даследавання: гісторыка-генетычнага і гісторыка-тыпалагічнага.

Нарадзіўся Міхаіл Кірылавіч Баброўскі 8 лістапада (19 лістапада) 1785 г. у вёсцы Вулька Бельскага павета Гродзенскай губерніі у сям’і ўніяцкага святара Кірыла. Бацька забяспечыў свайго сына Міхаіла добрай адукацыяй. М. К. Баброўскі атрымаў першапачатковыя веды ў царкоўна-славянскай мове пад

кіраўніцтвам свайго бацькі і ў Клешчальскай школе царкоўнаслужачых [1, с. 31]. У 1797–1803 гг. вучыўся ў Драгічынскім вучылішчы піяраў, дзе атрымаў веды па фізіка-матэматычных, гістарычных і маральных дысцыплінах, вывучаў французскую, нямецкую, грэчаскую і лацінскую мовы [2, с. 376]. Затым у 1804–1806 гг. вучыўся ў Беластоцкай гімназіі, дзе быў узнагароджаны за поспехі срэбраным медалём.

М. К. Баброўскі ў 1806–1808 гг. працаваў у Беластоцкай гімназіі, адначасова ў Супрасльскім манастыры займаўся вывучэннем царкоўна-славянскіх старажытных рукапісаў і першадрукаў. У 1808–1812 гг. працягваў сваю адукацыю ў Галоўнай семінарыі пры Віленскім універсітэце. За чатыры гады навучання ён быў удастоены ступені магістра філасофіі ад маральна-палітычнага факультэта, ступені магістра славеснасці ад славеснага факультэта, пасля заканчэння курса ў Галоўнай семінарыі ён быў удастоены ступені магістра багаслоўя [2, с. 376]. У 1812–1814 гг. М. К. Баброўскі наведваў курсы правазнаўства пры Віленскім універсітэце і ў 1814 г. стаў магістрам грамадзянскага і крымінальнага правоў [1, с. 32]. У 1814 г. Савет універсітэта запрасіў яго заняць кафедру Свяшчэннага Пісання ў якасці прафесара. У 1815 г. М. К. Баброўскі прыняў сан уніяцкага святара, у 1816 г. быў прызначаны членам Віленскай уніяцкай кансісторыі, а ў 1817 г. стаў брэсцкім канонікам [3, с. 19].

Здольнасці маладога вучонага звярнулі на сябе ўвагу Савета Віленскага ўніверсітэта. Менавіта М. К. Баброўскі быў адпраўлены ў навуковую камандзіроўку за мяжу. На працягу пяці год (1817–1822 гг.) ён знаходзіўся ў Аўстра-Венгрыі, Чэхіі, Італіі, Францыі, Славеніі, Далмацыі, дзе вывучаў біблейскую археалогію і багаслоўе, герменэўтыку, славянскія і ўсходнія мовы, даследаваў у архівах і бібліятэках унікальныя калекцыі славянскіх рукапісаў і старадрукаў. У гэты перыяд М. К. Баброўскі сабраў багаты навуковы матэрыял і набыў шмат кніг.

Пасля вяртання з навуковай камандзіроўкі М. К. Баброўскі працягваў выкладчыцкую дзейнасць. З 1822–1833 гг. (з перапынкам у 1824–1826 гг.) ён займаў пасаду прафесара экзегетыкі і герменеўтыкі багаслоўскага факультэта Віленскага ўніверсітэта, выкладаў арабскую мову. У 1823 г. М. К. Баброўскі была прысвоена ступень доктара багаслоўя. Трэба адзначыць, што ў сваіх пропаведзях М. К. Баброўскі выступаў супраць базыльянскіх манахаў, вінаваціў іх у скажэнні абрадаў грэка-славянскай царквы. Гэтыя абставіны стварылі вучонаму шмат ворагаў сярод лацінскіх і базыльянскіх манахаў, у 1824 г. ён быў адхілены ад выкладчыцкай дзейнасці і звольнены з універсітэта. М. К. Баброўскі было забаронена жыць у Вільні, яго прымусова выселілі пад нагляд духоўнага начальства [4, с. 217]. Два гады (1824–1826 гг.) вучоны знаходзіўся ў Жыровіцкім базыльянскім манастыры. Дапамогу ў вяртанні ва ўніверсітэт М. К. Баброўскаму аказаў знакаміты дзяржаўны канцлер граф Мікалай Румянцаў, які сустракаўся з вучоным у розных гарадах Еўропы, сябраваў з ім, знаходзіўся ў пастаяннай перапісцы.

У 1826 г. М. К. Баброўскі вярнуўся ў Вільню. Ён выкладаў біблейскую археалогію ў Віленскім універсітэце і царкоўна-славянскую мову ў Галоўнай семінарыі, займаў шэраг адміністрацыйных пасадаў. Аднак пасля паўстання 1830–

1831 г. у Польшчы, на Беларусі і Літве, зачынення ў 1832 г. Віленскага ўніверсітэта і пераўтварэння ў 1833 г. Галоўнай семінарыі ў Рымска-каталіцкую духоўную акадэмію вучоны выйшаў у адстаўку, пераехаў у мястэчка Шарашова Пружанскага павета, дзе выконваў абавязкі прыходскага святара. У 1839 г. перайшоў у праваслаўе, а ў 1841 г. быў узведзены ў сан Пружанскага благачыннага. Памёр Міхаіл Кірылавіч Баброўскі 21 верасня (3 кастрычніка) 1848 г. на 64-м годзе жыцця ад халеры. Пахаваны каля мясцовай могілкавай Свята-Петрапаўлаўскай царквы.

Пры жыцці М. К. Баброўскі сабраў вялікую бібліятэку, якая стала першым спецыяльным зборам помнікаў беларускай старадрукаванай літаратуры. Асобныя кнігі з яго калекцыі зберагаюцца ў сховішчах Вільнюса, Масквы і Санкт-Пецярбурга. Пры жыцці вучонаму ўдалося надрукаваць толькі некалькі сваіх прац. Частка рукапіснай спадчыны знікла адразу пасля яго смерці, другая трапіла да бібліяфіла Ф. Транбіцкага, а потым разышлася па розных сховішчах. Большая частка гэтых рукапісаў загінула падчас Другой сусветнай вайны. Уцалелі толькі асобныя лісты, нататкі, матэрыялы, прызначаныя іншым асобам, якія зберагаюцца ў зборах Вільні, Кракава, Варшавы, Масквы, Санкт-Пецярбурга і інш. Мабыць, па гэтай прычыне значэнне дзейнасці прафесара да сённяшняга часу не раскрыта ў поўнай меры, нягледзечы на тое, што ён быў вучоным еўрапейскага ўзроўню – Міхаіл Кірылавіч Баброўскі з’яўляўся членам прэстыжных Археалагічнай акадэміі ў Рыме, Парыжскага і Лонданскага азіяцкіх таварыстваў, Камітэта па выпрацоўцы харвацкага правапісу ў Далмацыі, Маскоўскага таварыства гісторыі і старарускай пісьменнасці [5, с. 51].

Падчас замежнай камандзіроўкі М. К. Баброўскі зрабіў навуковае апісанне старажытных кірылічных і глагалічных літаратурных помнікаў Ватыканскай бібліятэкі, якое было надрукавана яе галоўным хавальнікам А. Маі ў 1831 г. [6, с. 33]. Ён увёў у навуковы ўжытак шэраг найважнейшых помнікаў гісторыі і культуры, у тым ліку першую глагалічную друкаваную кнігу «Місал па закону Рымскага двара» (Служэбнік, 1483 г.), што захоўвалася ў Ватыканскай бібліятэцы [7, с. 87]. Вучоны таксама апісаў «Абагар» (1651 г.) – балгарскае друкаванае выданне малітваў на асобных лістах, якія вывешваліся на сцяне [8].

М. К. Баброўскі пазнаёміў аматараў славянскай літаратуры са старажытным помнікам, выяўленай ім у Ватыканскай бібліятэцы «Хронікай Далмацкай» XI або XII ст. Вопыт знаёмства са славянскімі рукапісамі і друкаванымі кнігамі дазволіў вучонаму беспамылкова вызначаць час і места стварэння літаратурных помнікаў [9].

Вучоны славіст адстойваў неабходнасць захавання славянамі кірылічнай пісьменнасці замест пераходу на выкарыстанне лацінскага шрыфту, а таксама – важнасць царкоўна-славянскай мовы. Гэта прасочваецца ў перакладзе з італьянскай на польскую мову М. К. Баброўскім працы Матфея Совіча «О незнании Славянского книжного языка в Далмации» [10]. Міхаіл Кірылавіч у сваіх заўвагах да дадзенай працы развіў думку аўтара аб тым, што ўжыванне лацінскага алфавіту ў звычайным пісьменстве прывяло да спасавання славянскай мовы ў Харватыі.

Трэба адзначыць, што падчас выкладання на кафедры Свяшчэннага Пісання М. К. Баброўскі падрыхтаваў выданне на лацінскай мове капітальнай навуковай працы па біблейскай навуцы – «Біблейскай археалогіі» – вядомага аўстрыйскага арыенталіста Яна [1, с. 40]. Яшчэ адным вучэбным дапаможнікам, таксама на лацінскай мове, быў уласны курс М. К. Баброўскага аб правілах тлумачэння Бібліі «Hermeneutika», які выйшаў у Вільні ў 1829 г. [1, с. 40]. У сваіх першых лекцыях пасля замежнай паездкі вучоны аддае перавагу тым даследчыкам, якія ведаюць усходнія мовы, робяць крытычны і параўнальны аналіз арыгінала з дапамогай старажытных перакладаў. У гэтых адносінах характэрна яго прамова «Уяўленні пра Бога ў першай кнізе Маісея», якая прагучала на гадзічным акце ва ўніверсітэце ў 1823 г. [2, с. 391]. Яна складзена на аснове сачынення Басюэта «Discours sur l'histoire universelle» і выступлення аўстрыйскага прафесара Яна.

Немалаважнае значэнне мае і тое, што М. К. Баброўскі спрыяў узнікненню асобнага кірунку ў гуманітарных навуках – беларусазнаўства, абуджэнню сярод еўрапейскіх навукоўцаў цікавасці да гістарычнага лёсу яго роднага краю. Выкладаючы стараславянскую мову ў Віленскім універсітэце, М. К. Баброўскі збіраў старажытнабеларускія крыніцы, вывучаў беларускія гаворкі і народную творчасць. Аднак працы вучонага, якія датычацца справы беларусазнаўства, загінулі. Так, напрыклад, М. К. Баброўскім была падрыхтавана праца «Аб характэрных моўных зваротах беларускага народа», але лёс яе невядомы [11, с. 41].

Вядомасць у навуковым свеце М. К. Баброўскаму таксама прынесла адкрыццё Супрасльскага рукапісу. Супрасльскі рукапіс – гэта назва розных рукапісных зборнікаў, якія да XIX ст. зберагаліся ў бібліятэцы Супрасльскага Благавешчанскага манастыра. Найбольш вядомы з іх – Зборнік жыццй і пропаведзяў XI ст. – напісаны царкоўна-славянскай мовай на пергаменце (285 лістоў), уяўляе сабой чэццю-мінею на сакавік, змяшчае 24 жыцці і 24 словы-павучанні, у тым ліку 20 слоў Іаана Златавуста. У зарубежнай навуковай літаратуры гэты зборнік называюць Супрасльскім кодэксам (Codex Suprasliensis). Трэба адзначыць, што Супрасльскі кодэкс XI ст. у 2007 г. быў уключаны ў спіс «Помнікі свету» міжнароднага праекта ЮНЭСКО (Memory of the World International Register). Гэта падзея яшчэ раз даказвае вялікае значэнне дзейнасці Міхаіла Кірылавіча, які стаў адкрывальнікам аднаго з самых старажытных у свеце кірылічных помнікаў царкоўна-славянскага пісьменства.

У Супрасльскім кнігазборы М. К. Баброўскі пазнаёміўся з кнігамі Францыска Скарыны, звесткі пра якога ён збіраў на працягу ўсяго свайго жыцця і ўключыў у «Гісторыю славянскіх друкарняў у Літве», якая засталася неапублікаванай і лічыцца беззваротна страчанай. Вучоны адкрыў для беларускай і еўрапейскай навукі імя знакамітага першадрукара, тым самым стаў першым беларускім скарыназнаўцам. Даследуючы гісторыю славянскага кнігадрукавання, М. К. Баброўскі сабраў навуковы матэрыял аб дзейнасці друкароў Івана Фёдарова і Пятра Мсціслаўца, якія збеглі ў 1564 г. з Масквы. Вучоны прасачыў увесь іх далейшы лёс і апісаў усе іх выданні, як сумесныя, падчас дадзенага ім Хадкевічам прытулку ў мястэчку Заблудава, так і асобныя ў Вільні, Львове і Астрозе [3, с. 54].

Такім чынам, Міхаіл Кірылавіч Баброўскі ўсё сваё жыццё прысвяціў выяўленню, вывучэнню і збіранню помнікаў стараславянскай пісьменнасці, прысвяціў сябе захаванню і зберажэнню старажытнай культуры беларусаў і ўсяго славянства. Менавіта з яго іменем звязана знаходка Супрасльскага рукапісу, што дало пачатак навуковаму вывучэнню беларуска-літоўскага летапісання, вяртанне беларускай і еўрапейскай навуцы імя Францыска Скарыны, апісанне глагалічных і кірылічных кніг і інш. Міхаіла Кірылавіча Баброўскага можна назваць адным з піянераў айчыннай і сусветнай славістыкі, самым буйным беларускім славістам і арыенталістам першай паловы XIX ст.

ЛІТАРАТУРА

1. Бобровский, П. О. Бобровский Михаил Кириллович / П. О. Бобровский // Критико-биографический словарь русских писателей и учёных (от начала русской образованности до наших дней): в 6 т. / под ред. С. А. Венгерова. – СПб, 1895. Т. 4. С. 29–40.
2. Жукович, П. О профессорах богословского факультета Виленского университета в настоящем столетии / П. Жукович // Христианское чтение. – 1888. – Ч. 1. – С. 367–409.
3. Янковский, П. Протоирей Михаил Бобровский / П. Янковский // Литовские епархиальные ведомости. – Вильно, 1864. – № 1. – С. 11–20. – № 2. – С. 51–66.
4. Швед, В. В. Паміж Польшчай і Расіяй: грамадска-палітычнае жыццё на землях Беларусі (1772–1863 гг.) / В. В. Швед. – Гродна: ГрГУ, 2001. – 415 с.
5. Bialokozowicz, V. Miedzy Wschodem a Zachodem. Z dziejow formowania biallouskiej swiadomosci narodowej / V. Bialokozowicz. – Bialystok, 1998. – 180 s.
6. Лабынцаў, Ю. А. Баброўскі Міхаіл Кірылавіч / Ю. А. Лабынцаў // Асветнікі зямлі Беларускай: IX – пачатак XX ст.: энцыклапедычны даведнік / рэдкал.: Г. П. Пашкоў (гал. рэд.) [і інш.]. 2-е выд. – Мінск, 2006. – С. 32–33.
7. Лабынцев, Ю. А. Первая книга, напечатанная глаголицей, и её исследователь Михаил Бобровский / Ю. А. Лабынцев // Советское славяноведение. – М., 1983. – № 4. С. 86–93.
8. Лабынцев, Ю. А. Михаил Бобровский – первый исследователь болгарского «Абагара» 1651 г. / Ю. А. Лабынцев // Русско-болгарские связи в области книжного дела / редкол.: Е. Л. Немировский (отв. редактор) [и др.]. – М., 1981. – 159 с.
9. Бобровский, М. К. О старинной Славянской рукописи хроники Далматской / М. К. Бобровский // Вестник Европы. 1824. – № 24. – Т. – 139. – С. 258–274.
10. Бобровский, М. К. О незнании Славянского книжного языка в Далмации / М. К. Бобровский // Вестник Европы. – 1827. – № 1. – Т. 152. – С. 14–25. – № 2. – Т. 152. – С. 106–117. – № 3. – Т. 152. – С. 191–209. – № 4. – Т. 152. – С. 257–274.
11. Stankiewicz, A. Mahnuseuski. PaulukBachrym. Babrouski. Dawytokaubialoruskahaadradzenia / A. Stankiewicz. – Wilnia: Bielpres, 1937. – 45 s.

Рабец Т. Дз. (Рэспубліка Беларусь, г. Мінск)

СОЦЫЯДЫНАМІКА СУЧАСНЫХ ЖАНРАЎ ГАРАДСКОГА ФАЛЬКЛОРУ

Вывучэнне гарадскога фальклору, выяўленне спецыфікі і асноўных тэндэнцый яго дынамікі – адзін з прыярытэтных напрамкаў беларускай фалькларыстыкі. На працягу XX–XXI стст. у грамадстве адбываліся значныя змены ў сістэме каштоўнасцей арыентацый, светаадчування людзей, якія абумоўлены высокімі тэмпамі ўрбанізацыі, развіццём сродкаў масавай інфармацыі, шырокім укараненнем дасягненняў навукова-тэхнічнай рэвалюцыі і

дэмакратызацыі сацыяльна-палітычнага, грамадскага і бытавога жыцця народу. Якасныя змены ў грамадстве закрунулі ў першую чаргу гарадское насельніцтва, што не магло не паўплываць на гарадскую культуру, у прыватнасці, на вусную народную творчасць. Як неаднаразова адзначалася многімі рускімі даследчыкамі [2, с. 10–12], у горадзе паступова паслаблялася залежнасць чалавека ад прыродных умоў, што прыводзіла да адмірання каляндарна-абрадавага фальклору, да змешвання тырмінаў правядзення свят, іх дэсемантызацыі і дэрытуалізацыі, да пераходу іх у форму «цырыманіяльную», да перавагі форм вербальных над невербальнымі і інш.

Варта заўважыць, што гарадскі фальклор доўгі час заставаўся для навукі *terra incognita*. Беларуская фалькларыстыка з самага пачатку свайго існавання займалася вывучэннем толькі класічных форм фальклору вясковага насельніцтва. Менавіта на гэтым матэрыяле выпрацаваны ўвесь аналітычны інструментарый фалькларыстыкі, усе паняцці пра фальклорныя жанры, пра спосабы перадачы вусных тэкстаў, пра асароддзе, у якім фальклор бытуе, і пра яго носбітаў. Таму навукоўцы доўгі час не заўважалі новых форм фальклору, урбаністычнага па свайму паходжанню і формах бытавання. Да ліку першапраходцаў у гэтай вобласці можна аднесці рускіх даследчыкаў Д. Зяленіна [7], які яшчэ ў самым пачатку ХХ ст. звярнуўся да вывучэння прыпевак і гарадскога раманса, а таксама Г. Астхаву, Э. Памеранцаву, В. Шклоўскага, Р. Якабсана і інш., якія займаліся даследаваннем асобных жанраў гарадскога фальклору. У пачатку 30-х гадоў ХХ ст. вывучэнне гарадскога фальклору было забаронена і толькі пасля 80-х гадоў гэта дзейнасць узнавілася. Пачын вывучэння гарадскога і дзіцячага фальклору належыць піцёрскаму фалькларысту А. Белавусаву. У 80–90-х гадах ён выдаў некалькі прац, прысвечаных новым формам дзіцячаму фальклору: варажбе пра Пікавую даму, страшылкам, садысцкім вершам і інш. (гл. падрабязней: [3; 4; 8; 10]). З 1996 года ў выніку работы над праектам навуковым калектывам вучэбна-навуковага цэнтры тыпалогіі і семіётыкі фальклору РДГУ «Фальклор і постфальклор», кіраўніком якога з’яўляецца С. Няклюдан, з’явіўся цэлы шэраг даследаванняў, прысвечаных розным жанрам гарадскога фальклору [9]. Кола пытанняў, якія ўздымаліся рускімі навукоўцамі вельмі шырокае: гэта і сучасны стан традыцыйных жанраў, і ўзнікненне новых твораў гарадскога фальклору, і ўзаемаадносіны кніжнай і вуснай традыцыі, і пытанні сувязі фальклору з мастацкай самадзейнасцю, і працэсы фалькларызацыі. Можна пагадзіцца з меркаваннем В. Гусева, які выдзяляе ў сучасным фальклоры тры асноўныя сферы: 1) вобласць жывога бытавання некаторых традыцыйных жанраў; 2) вобласць абнаўлення, актуалізацыі твораў традыцыйнага фальклору; 3) вобласць новаўтварэнняў у фальклоры [6, с. 299]. Важным становіцца тое, што вызначаныя сферы сучаснага бытавання фальклору трэба разглядаць у цеснай узаемасувязі, у арганічным адзінстве. Пры гэтым неабходна ўлічваць і прасторава-часавы хранатоп, і лакальна-этнічныя асаблівасці традыцый, і сучасны гісторыка-сацыяльны кантэкст. Акрамя таго, вельмі актуальным застаецца пытанне выбару метадыкі збірання і вывучэння гарадскога фальклору, якая бы адпавядала патрабаванням сучаснай навукі. Пры звароце да гэтага матэрыялу даводзіцца карэктываваць не толькі метадалогію даследавання, але і прынцыпы збіральніцкай

дзеінасці, якія склаліся на аснове вывучэння традыцыйных жанраў фальклору. Напрыклад, навукоўцы, якія займаюцца вывучэннем сучасных жанраў фальклору, у асноўным чэрпаюць матэрыял з Інтэрнэта. Аднак класічная фалькларыстыка патрабуе ўсё запісваць з вуснага бытавання, бо паміж словам пісьмовым, у тым ліку ў Інтэрнэце, і вусным – вялікая розніца. Запісваць тэксты постфальклору праблематычна яшчэ і таму, што іх проста цяжка заўважыць, а вымаўленне некаторых з іх яшчэ і складана справакаваць.

Як паказвае практыка, галоўным у працэсе збірання гарадскога фальклору з'яўляецца метада «уклучанага назірання». На яго аснове фальклорны матэрыял збіраецца ў натуральных абставінах, якія былі справакаваны толькі зацікаўленасцю ў размове збіральніка, а не пытаннямі анкеты. Пры гэтым фіксуецца не толькі тэкст, але і кантэкст гутаркі, статусныя, полаўзроставыя характарыстыкі суразмоўнікаў. Зыходзячы з умоў вольных адносінаў падчас збору матэрыялу, атрымоўваецца, што інфарманты складаюць натуральнае камунікатыўнае асяроддзе збіральніка. Да недахопаў збірання матэрыялу метадам «уклучанага назірання» можна аднесці, па-першае, невялікую колькасць тэкстаў, якую атрымоўваецца зафіксаваць, што вызначаецца свядомай неактыўнай пазіцыяй збіральніка (тэксты запісваюцца ў сітуацыі гутаркі, а не спецыяльна арганізаванага інтэрв'ю), па-другое, у такіх умовах не заўсёды магчыма выкарыстанне дыктафона, таму тэксты запісваюцца па памяці і губляюць як фанетычныя характарыстыкі, так і абазначэнні рытмічных перыядаў размовы, асобныя пабочныя словы, якія неабходны ў далейшым для аналізу тэксту.

Гарадскі фальклор прадстаўлены шырокім спектрам жанраў, сярод якіх выяўляюцца як творы традыцыйнага фальклору, так і тэксты больш позняга паходжання. Варта адзначыць, што непасрэдная пераемнасць сучаснага фальклора ад традыцыйнага досыць праблематычна, а ў некаторых выпадках і зусім немагчыма. Як правіла, многія тэматычныя і стылістычныя супадзенні тлумачацца не прамой роднасцю, а канв'ергентным набываннем падобных прыкмет або рэпрэзентацыяй архетыпаў і ўніверсальнай грамадскай свядомасці. Ступень распаўсюджанасці таго або іншага жанру гарадскога фальклору вельмі розная. Як правіла, знікаюць «непрадуктыўныя» жанры, якія не адпавядаюць сучаснаму светапогляду людзей, аднак іншыя працягваюць сваё існаванне. Калі звярнуцца да сучаснага фальклору, мы ўбачым, што асабліва жыццяздольнымі аказваюцца сюжэтныя песні (баллады, раманы), анекдоты, а таксама шматлікія разнавіднасці «неа-фальклорнай» прозы – тэматычна стракаты кангламерат слаба структураваных «размоўна-моўных» тэкстаў, дамінантай якіх з'яўляецца інфарматыўная функцыя, і, адпаведна, устаноўка на верагоднасць, напрыклад, лакальныя або сямейныя паданні, легенды, былічкі і інш. Як ні дзіўна, адным з найбольш устойлівых фальклорных жанраў з'яўляюцца замовы. Іх бытаванне, не прыпыняючыся ў развіцці з моманту свайго ўзнікнення, працягваецца не толькі ў вясковым, але гарадскім асяроддзі. Яны толькі некалькі змяняюць прадмет адлюстравання, што не ўплывае на структурна-семантычныя і функцыянальныя прыметы замоўнага жанру ў цэлым.

Гарадскія традыцыі нараджаюць новыя тэксты, якія распаўсюджваюцца як у пісьмовай, так і вуснай форме, прычым абодва каналы камунікацыі цесна

пераплецены. Акрамя таго, у апошнія гады вялікую ролю ў бытаванні і распаўсюджванні фальклору адыгрываюць інтэрнэт-камунікацыі. Відавочна, што ў нашы дні многія гарадскія жыхары карыстаюцца Інтэрнэтам і пры гэтым з'яўляюцца носьбітамі гарадской фальклорнай традыцыі. У сувязі з гэтым узнікае шэраг пытанняў: ці пранікае фальклор у Інтэрнэт, якім чынам ён там бытуе, і ці можна яго назваць інтэрнэт-фальклорам? Працэс навуковага вывучэння інтэрнэт-фальклору пачаўся яшчэ ў 80–90-я гады ХХ ст. Сярод лідэраў у гэтай вобласці выступаюць такія краіны, як Амерыка, Бразілія, Эстонія, Літва, Францыя, Венгрыя, Расія. Айчынных даследчыкаў, якія сістэмна займаліся бы інтэрнэт-фальклорам, пакуль яшчэ вельмі мала. Значная частка даследаванняў уяўляе сабой апісальныя нарысы пра «інтэрнэт-фальклор увогуле» і не змяшчае канкрэтных аналізаў асобных яго форм. Многія з іх супрацьлеглыя па зместу і непаслядоўныя, што часткова можа тлумачыцца дрэнным знаёмствам аўтараў з дзейнасцю калег у дадзенай вобласці. Паказальны ў гэтым плане тэрміналагічныя супярэчнасці: да гэтых пор няма адзінай думкі наконт тэрміну для абазначэння таго, што менавіта вывучаецца. Так, напрыклад, у рускай народнай традыцыі найбольш распаўсюджаны тэрміны «інтэрнэт-фальклор», «сецявы фальклор», «віртуальны фальклор» і інш. Аднак недакладнасць тэрміналогіі не такая страшная, як блытаніна ў тым, што за гэтым стаіць. У сувязі з гэтым нельга не ўзгадаць М. Алексееўскага, які вылучае чатыры асноўныя стратэгіі вызначэння сутнасці дадзенай з'явы. Згодна першаму падыходу, інтэрнэт-фальклорам з'яўляецца творы традыцыйных фальклорных жанраў, якія размешчаны ў Інтэрнэце і, як правіла, расказваюць пра новыя камп'ютарныя тэхналогіі. Другі падыход заключаецца ў тым, што прадметам увагі становіцца фальклор і традыцыі «камп'ютаршчыкоў» (вэб-дызайнераў, праграмістаў і г. д.) – прафесійнай суполкі, дзейнасць якой звязана з камп'ютарам і Інтэрнэтам. На падставе трэцяга падыходу да інтэрнэт-фальклору адносяць любыя тэксты гарадскога фальклору, якія можа знайсці ў Інтэрнэце, незалежна ад таго, у якой форме яны бытуюць. Акрамя гэта навуковец адзначае, што «для даследчыка вельмі важна адрозніваць інтэрнэт-фальклор і фальклор у Інтэрнэце. Для першага Інтэрнэт з'яўляецца першасным асяроддзем бытавання, для другога – толькі другасным. Вывучэнне інтэрнэт-фальклору больш складанае ў метадалагічным плане, бо яго формы вельмі адрозніваюцца ад традыцыйных і добра вывучаных фалькларыстыкай» [1].

У працэсе стварэння новых жанраў фальклору можна вылучыць два супрацьлеглыя кірункі. Першы характарызуецца тэндэнцыяй да фарміравання «закрытых» традыцый, якія нараджаюцца ўзвышанай патрэбнасцю ў ідэнтыфікацыі і самаідэнтыфікацыі членаў суполак, якія імкнуцца да культурнай ізаляцыі. Гэта прыводзіць да ўзнікнення спецыфічных культурных кодаў і тэкстаў, якія бытуюць унутры гэтых суполак. Да іх ліку можна аднесці некаторыя аматарскія і прафесійныя аб'яднанні (напрыклад, футбольных балельшчыкаў, турыстаў, парашутыстаў, пажарных, праграмістаў і г. д.), нефармальныя групы моладзі, канфесійныя групы, крымінальныя кланы і інш. Можна заўважыць, што большая частка аб'яднанняў «па інтарэсам» маюць пераважна або выключна тэрміновы характар. Да іх адносяцца субкультуры арміі (салдатаў тэрміновай

службы), турмы (што не адносіцца да крымінальнай субкультуры), бальніцы, дзіцячага лагера і г. д. Другі кірунак звязаны з непазбежнай пранікальнасцю граніц сацыяльных суполак і цыркуляцыяй вусных твораў за межамі асяроддзя, у якім яны нарадзіліся. Прыкладам такіх твораў з'яўляюцца «блатныя» песні. Вялікае значэнне для працэсаў такой трансмісіі працягвае адыгрываць надзвычай даўня традыцыя рукапісных песеннікаў і альбомаў, якія нарадзілі такія сінтэтычныя субкультурныя формы, як «турэмныя», «дзембельскія», «школьныя», «дзявочыя» і іншыя альбомы, якія прама змяшчаюць тэксты вуснага паходжання або ўзнаўляюць стылістычныя і сюжэтныя трафарэты гарадскога фальклору. Аднак далёка не ўсе песеннікі функцыянальныя. Часам, асабліва ў альбомнай традыцыі, песня становіцца вершам, упрыгожваецца малюнкамі, віньеткамі, пераўтвараючыся пры гэтым у самакаштоўнасны культурны прадукт.

Як паказваюць назіранні, значную частку гарадскога фальклору складаюць малыя жанры, да якіх адносяцца творы, якія адрозніваюцца па жанравай прыналежнасці, але маюць агульную знешнюю прымету – невялікі аб'ём. Гэта прыпеўкі, афарыстычныя жанры, загадкі, парэміі і інш. Часцей за ўсё ў навуковай літаратуры пад малымі жанрамі разумеюцца «мікражанры», «афарыстычныя жанры», «фальклор моўных сітуацый», «моўныя жанры» і г. д. Найбольш поўна і адэкватна склад малых форм фальклору ў сучаснай навуцы вызначаны Л. Вінаградавай, якая называе «акрамя традыцыйных фальклорных жанраў парэміялагічнага тыпу (прыказак, прымавак, загадак)», «дабразычанні, формулы прывітанняў, пагроз і праклёнаў; просьбітных і падзячных прымавак абыходных абрадаў; рытуальныя заклікі або адсылкі, магічныя прыгаворы, дыялогі, заклінанні; формулы, якія суправаджаюць варажбу; дзяццячыя заклічкі, лічылкі, дражнілкі, забаўлянкі; формы моўнай перадачы птушыных галасоў; гульні вярбальныя клішэ і інш.» [5, с. 277], а таксама тэксты «...іншай функцыянальнай накіраванасці і іншага тыпу клішыраванасці...: розныя забабонныя і метэаралагічныя прыметы, гаспадарчыя і бытавыя рэкамендацыі, «правілы», забароны, матывіроўкі дзеянняў і звычаяў, соннікі, павер'і і іншага роду падобныя тэксты павучальна-прагнастычнай арыентацыі» [5, с. 277]. Нягледзячы на тое, што аб'яднанне розных з пункту гледжання паэтыкі, бытавання і прызначэння твораў фальклору не зусім апраўдана, у нашай далейшай працы мы будзем прытрымлівацца менавіта такога разумення малых жанраў фальклору.

Малыя жанры гарадскога фальклору выяўляюць вялікую жыццёстойкасць і ўвесь час абнаўляюцца. Устойлівыя ўтварэнні захоўваюць міфалагічныя ўяўленні, эпічныя матывы, якія ўводзяць ў структурную прыроду традыцыйных апавяданняў новыя элементы, вобразы, сюжэты. У жанравым складзе гарадскога фальклору пэўнае месца займаюць афарыстычная паэзія, парэміі і загадкі. Спецыфіка вобразна-структурнай будовы афарыстычных выказаў, іх сцісласць і трапнасць ў апісанні характэрных якасцей садзейнічае абагульненнай форме перадачы асноўнай думкі выказваемага меркавання. Прыказкі і прымаўкі, якія ўходзяць сваімі каранямі ў глыбокую старажытнасць, па-ранейшаму нясуць ў сабе мастацкі патэнцыял і акумуляуюць веды аб навакольным свеце і месцы ў ім чалавека. Парэміі складаюць своеасаблівы збор маральных абагульненняў і ацэнак. У загадках адлюстроўваюцца асаблівасці народнага быту і спецыфіка

народнага мыслення. Пастаяннае абагачэнне жанравай палітры ўласціва дабразычанням, якія гучаць на сямейных урачыстасцях, грамадскіх святах. Дабразычанні перажываюць своеасаблівае адраджэнне, абумоўленае патрэбамі сучаснасці, новымі духоўнымі запытамі носьбітаў фальклору. У іх фіксуюцца не асобныя падзеі і рэаліі жыцця, а абагульняюцца тыповыя сітуацыі ў жыцці людзей. Яны адлюстроўваюць дынаміку развіцця этычных і эстэтычных поглядаў іх стваральнікаў.

Такім чынам, сучаснае бытаванне гарадскога фальклору – гэта вельмі складаны працэс безупыннага руху, эвалюцыі, змянення яго жанравага складу. Таму для стварэння цэласнай карціны гарадскога фальклору на сучасным этапе неабходна праводзіць усебаковае дэталёвае вывучэнне спецыфікі функцыянавання кожнага асобнага жанру. Для дасягнення гэтай мэты ў першую чаргу неабходна працягваць удасканалваць метадыку збіральніцкай і даследчыцкай дзейнасці.

ЛІТАРАТУРА

1. Алексеевский, М. Д. Интернет в фольклоре или фольклор в Интернете? (Современная фольклористика и виртуальная реальность) / М. Д. Алексеевский // Михаил Алексеевский. Персональная научная страница [Электронный ресурс]. – 2006. – Режим доступа : <http://mdalekseevsky.narod.ru/alekseevsky-congress.pdf>. – Дата доступа : 23.04.2013.

2. Анохина, Л. А. Быт городского населения средней полосы РСФСР в прошлом и настоящем (на примере городов Калуга, Елец, Ефремов) / Л. А. Анохина, М. Н. Шмелева. – М. : Наука, 1977.

3. Белоусов, А. Ф. Детский фольклор. Лекция для студентов-заочников / А. Ф. Белоусов. – Таллин : Пед. ин-т им. Э. Вильде, 1989.

4. Белоусов, А. Ф. Городской фольклор. Лекция для студентов-заочников / А. Ф. Белоусов. – Таллинн : Пед. ин-т им. Э. Вильде, 1987.

5. Виноградова, Л. Н. Фольклор как источник для реконструкции славянской духовной культуры / Л. Н. Виноградова // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древних славянских культур : источники и методы. – М., 1989. – С. 101–121.

6. Гусев, В. Е. Виды современного фольклора славянских народов / В. Е. Гусев // История, культура, фольклор и этнография славянских народов. – М., 1968. – С. 293–317.

7. Зеленин, Д. К. Новые веяния в народной поэзии / Д. К. Зеленин // Д. К. Зеленин. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913. – М., 1994. – С. 27–37.

8. Русский школьный быт и фольклор. От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов / сост. А. Ф. Белоусов. – М. : Ладомир, 1998.

9. Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика [Электронный ресурс]. – 2004. – Режим доступа : <http://www.ruthenia.ru/folklore>. – Дата доступа : 23.04.2013.

10. Школьный быт и фольклор. Учебный материал по русскому фольклору : в 2 ч. / сост. А. Ф. Белоусов. – Таллинн : Пед. ин-т им. Э. Вильде, 1992.

МІФАЛАГІЧНЫЯ БАЛАДЫ ГОМЕЛЬШЧЫНЫ Сюжэты «маці-птушка» і «тры птушкі ля забітага молайца»

Міфалагічныя балады вылучаюцца ўстойліваасцю бытавання ў розных раёнах Беларусі. Для гэтай групы баладных песень характэрны матывы ператварэння чалавека ў жывёлу, птушку, расліну.

Найбольш пашыранымі сюжэтамі міфалагічных балад на тэрыторыі Гомельшчыны з'яўляюцца тыя, аснову якіх складае матыў пераўвасаблення жанчыны ў птушку: «дачка-птушка» (мае некалькі варыянтаў), «маці-птушка», «тры птушачкі ля забітага малойчыка» і інш.

У шматлікіх баладных тэкстах, якія былі запісаны на тэрыторыі Гомельшчыны, услаўляецца сталасць матчыных пачуццяў і беззапаветная адданасць дзецям. Сюжэты «маці-птушка» і «тры птушачкі ля забітага малойчыка» з'яўляюцца ўдалым прыкладам шчырай і самаадданай любові маці.

Асабліва часта сустракаецца ў баладных песнях вобраз шэрай зязюлькі, якая сімвалізуе жанчыну. Яна горка сумуе-тужыць па прычыне разлукі з каханым або з родным домам. У маці вырастаюць крылы, і яна становіцца зязюляй, якая, не ведаючы пра лёс свайго роднага дзіцяці, спрабуе знайсці хоць якую-небудзь вестку.

Л. М. Салавей слушна адзначыла, што «матыў ператварэння жанчыны ў птушку, найчасцей зязюлю, а яе дзяцей у дробных птушак, прысутнічае ў некалькіх сюжэтах і з'яўляецца сюжэтастваральным, без гэтага ператварэння сюжэт не можа існаваць, ён рассыпаецца» [1, с. 445]. Паводле ўяўленняў беларусаў, зязюля – гэта птушка без пары, птушка-ўдава. За вобразам зязюлі замацавалася сімвалічнае значэнне вяшчунні і варажбіткі. Зязюлі, паводле народных павер'яў, дадзена ведаць тое, чаго не ведаюць і не могуць ведаць людзі, таму гераіня ператвараецца ў птушку (каб дазнацца пра лёс дзіцяці), як напрыклад, у баладзе запісанай у в. Максімовічы Рэчыцкага раёна «Як было ў мамкі да тры донькі». Сюжэт развіваецца такім чынам, што ў маці трагічна загінулі дзве дачкі. Каб даведацца пра лёс трэцяй дачкі, яна «скінулася зязюлькаю»:

Ой, скінуся я да зязюлькаю,
Да маленькаю, да рабенькаю.

Да маленькаю, да рабенькаю,
Да палячу ж я к доньцы ў госці.

Да палячу ж я к доньцы ў госці,
Да сяду, упаду ў зялёным саду.

Аж мая донька па саду ходзіць.
На белых ручках дзіцятка носіць [2, с. 145–146].

Маці даведваецца пра жыццё сваёй дачкі. Ubачыўшы, што яе роднае дзіця знайшло сваё шчасце ў гэтым жыцці, сэрца маці супакоілася. Зніклі трывогі, якія жылі ў ім.

«Тры птушачкі ля забітага малойчыка» – гэта адна з класічных беларускіх балад, у якой велічаюцца матчыны пачуцці, яе беззапаветная адданасць дзецям. Матыў «тры птушачкі», які складае аснову балады «Ой, сакол, сакол, высока лятаў», запісанай у Нараўлянскім раёне, успрымаецца як услаўленне непарушнасці кроўнага сваяцтва людзей, пачуцця радавога адзінства. Даследуючы баладную спадчыну беларусаў Л. М. Салавей падкрэслівала, што «назіраецца перавага сваяцтва па крыві, сімвалам якога выступае матчына любоў, над усімі іншымі формамі чалавечых адносін, сувязей – галоўная ідэя твора. Яна выяўляецца ў цэнтральным малюнку балады, што захоўваецца амаль без змен ва ўсіх варыянтах: маці, сястра, жонка птушачкамі прылятаюць да забітага молайчыка і плачуць па ім» [1, с. 89]:

Дзе мамка плача, там рэчка цячэ,
А, дзе сястра плача, там Дунай цячэ.

Дзе сястра плача, там Дунай цячэ,
Ой, жана малада, там суха зямля.

Суха зямля пакалолася,
Ох, малада жана павянчалася [2, с.154].

У прыведзеным ліра-эпічным песенным тэксце гучаць матывы вызначэння адносін чалавека да страты блізкіх людзей, іх меры гора. Менавіта зыходзячы з народнага светапогляду, які грунтуецца на практыцы патрыярхальнай сям’і, акрэслена пэўная ступень пакут для маці, жонкі, сястры па прычыне страты блізкага чалавека:

Ой, прыляцела да тры пташачкі,
Ой, тры пташачкі – родны сёструшкі.

Адна пташачка села ў ножанькі,
Друга пташачка – у галованькі.

Друга пташачка – у галованькі,
Ай, трэця пташачка – каля сэрданька.

Ой, у ножачках – то сястра яго,
У галованькі – то мамка яго.

У галованькі – то мамка яго,
Ой, каля сэрданька – жана малада [1, с.154].

Балада з матывам «тры птушкі ля забітага молайца», варыянты якой былі запісаны на тэрыторыі Гомельшчыны, вядома таксама на тэрыторыі Літвы і Украіны, але ёсць меркаванне, што ўзнік гэты тэкст на аснове больш старажытнай абрадавай заклінальнай песні, звязанай з абрадам «стралы». Даследчыца Л. М. Салавей адзначыла, што «абрадавая песня з матывамі «стралы» не з’яўляецца апавядальнай, у ёй гучаць матывы просьбы да стралы не забіваць молайца і найўнага тлумачэння гэтай просьбы – «па добраму молайцу некаму плакаці: матка

старэнька, сястра маленька, жонка молада», – а значыць, ён будзе пахаваны не па абраду, – і як бы заключная сентэнцыя пра бязмернасць матчыных пачуццяў. Пазней, калі абрад пачаў разбурацца, становіцца незразумелым, захаваўся толькі гэты лірычны матыў, ён выйшаў на пярэдні план, канкрэтызаваўся, набыў дэталі малойчыка, па якім плачуць маці і блізкія. Цэнтральнае месца ў ёй заняла старажытная, гранічна адшліфаваная формула параўнання пачуццяў блізкіх, якая вельмі адпавядала радавой ідэалогіі, ідэалогіі матрыярхату, а потым атрымала вузейшае, толькі сямейнае гучанне. Разбурэнне абраду можна тлумачыць рознымі прычынамі, адной з якіх, бясспрэчна, было пашырэнне хрысціянства» [1, с. 95].

Варыянты сюжэтаў «маці-птушка» і «тры птушкі ля забітага молайца», якія шырока бытуюць на тэрыторыі Гомельшчыны, характарызуюцца глыбокай сімвалічнасцю кампазіцыйнай арганізацыі. Праз усю структурную канву праходзіць сімволіка лічбы тры: тры дачкі, тры пакаленні, тры віды рэлігіі (язычніцтва, хрысціянства, іслам) ў сюжэце «маці птушка». Графічнае выражэнне тройкі знаходзіць сваё адлюстраванне ў сюжэце «тры птушкі ля забітага молайца»: *маці – сястра – сын; маці – жонка – сын; маці – сястра – нявестка*.

Зыходзячы з развіцця сюжэта «маці-птушка», у жанчыны было тры дачкі, але застаецца толькі адна: «Адна донька й утапілася, // Другую доньку звяры з’елі» [2, с. 145]. Гэта адлюстроўвае першабытныя вераванні нашых продкаў, якія прыносілі ахвярапрынашэнне, каб задобрыць духаў ніжэйшай міфалогіі. «Трэцюю доньку татары ўкралі» [2, с. 145], менавіта гэта падзея з’яўляецца пераломным момантам для кампазіцыі дадзенай балады, і для светапогляду нашых продкаў. Гэта падзея вельмі значная для арганізацыі будовы твора і раскрыцця глыбіннай асновы сюжэта, што і абумоўлівае ператварэнне маці ў птушку. Дзякуючы менавіта такой кампазіцыйнай арганізацыі матэрыялу, калі адбываецца метамарфоза з галоўнай гераіняй баладнага апавядання, у сувязі з чым парушаюцца яго прасторава-часавыя межы, але захоўваецца прынцып рэальнага адлюстравання важных гістарычных момантаў з жыцця нашых продкаў (дачка ўкрадзена татарамі), знаходзіць увасабленне ідэя непарушнай сувязі трох пакаленняў, прадстаўнікам апошняга з якіх з’яўляецца народжанае ў няволі дзіця: «Аж мая донька па саду ходзіць, // На белых ручках дзіцятка носіць» [2, с. 145].

Як бачна, прыведзены сюжэт «маці-птушка» сведчыць не толькі аб паступовым змяненні светапогляду нашых продкаў, але і дэманструе асноўныя жыццёвыя моманты гісторыі народа.

«Тры птушкі ля забітага молайца» – той сюжэт, дзе ўжо ў самой назве праходзіць лічба тры. Гэта тры жанчыны, якія пераўтварыліся ў птушак, каб знайсці роднага чалавека – сына, брата, мужа. Сімволікай лічбы тры ахоплена не толькі трыяда сын – брат – муж, але і трыяда – вада, зямля, неба – гэта таксама дзеючыя асобы баладных песень, бо сюжэтная глыбіня праяўляецца непасрэдна праз асноўныя стыхіі светабудовы, якія дапамагаюць выявіць узаемаадносінны паміж героямі, і адлюстроўваць працяглую гісторыю станаўлення светапогляду нашых продкаў. У баладзе «Ой, сакол, сакол, высока лятаў» менавіта вада з’яўляецца той стыхіяй, якая адлюстроўвае ўсю моц перажыванняў, якімі ахоплены жанчыны: «Дзе мамка плача, там рэчка цячэ, // Ай, дзе сястра плача, там Дунай цячэ, // Ой, жана малада, там суха зямля» [2, с. 154]. Па народных

уяўленнях нашых продкаў, вада з'яўлялася крыніцай жыцця, і сродкам ачышчэння. Разам з тым водная прастора – мяжа паміж «гэтым» і «тым» светам, шлях у замагільнае царства [3, с. 57]. У кантэксте дадзенай балады слёзы родных жанчын дапамагаюць молайцу знайсці прытулак «на тым» свеце.

Прааналізаваныя тэксты народных міфалагічных балад з сюжэтамі «маці-птушка» і «тры птушкі ля забітага молайца» дазваляюць зрабіць выснову аб іх устойлівым характары бытавання на тэрыторыі Гомельшчыны і багаці варыянтаў.

ЛІТАРАТУРА

1. Салавей, Л. М. Беларуская народная балада / Л. М. Салавей. – Мн. : Навука і тэхніка, 1987. – 284 с.
2. Балады. У 2 кн. Кн. 2. / Рэд К. П. Кабашнікаў, В. І. Ялатаў. – Мн. : Навука і тэхніка, 1978. – 744 с.
3. Беларуская міфалогія: энцыклапед. слоўн. / С. Санько [і інш.]; склад. І. Клімковіч. – 2-ое выд., дап. – Мн. : Беларусь, 2006. – 599 с.

Садко Л. М. (Республика Беларусь, г. Брест)

ПРОБЛЕМА СИНТЕЗА ИСКУССТВ В ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОЙ БЕЛОРУССКОЙ ПОЭЗИИ

Визуальный компонент

В самой природе поэзии изначально заложен визуальный компонент, конкретная поэзия, явление европейского неоавангарда, в этой связи как раз и сосредоточилась на «визуальной, физической природе слова» [1, стб. 388]. В произведениях конкретизма происходит обращение к слову и тексту как к материальному объекту, передающему нематериальный смысл. Материальной оболочке – слову – конкретизм пытается вернуть «вещественность», зачастую проявляя это в демонстрации визуальных возможностей лингвистического знака. Кроме того, соблюдая приоритет естественного, живого языка каждодневного общения конкретисты вынуждено обращаются к приемам визуализации, поскольку зачастую они становятся единственно возможным способом преодоления линейной организации текста и демонстрации поливалентной структуры естественного языка, приемом активизации образного и ассоциативного мышления. В этой связи Ю. М. Лотман отмечает: «Во всех случаях, когда мы улавливаем в графике преднамеренную организацию, можно говорить о поэтическом значении графики, поскольку все организованное в поэзии делается значимым» [2, с. 81].

В современной экспериментальной поэзии Беларуси широкое распространение имеют схожие тенденции, когда отечественные литераторы графической форме текста придают особый семантический статус. В статье И. Курьян «Друкапісы. Вялікая імправізацыя», падварыючай издание произведений белорусского Бум-Бам-Лита, автор, размышляя об этимологии понятия «друкапіс», замечает характерную особенность: «Тут ўзнікае падабенства

«друкапісу» не да слова рукапіс, а да слова «жывапіс» [3, с. 4]. В статье «Графічная форма верша» «Паэтычнага слоўніка» В. Рагойшы содержатся сведения о фигурных стихах, «радкі якіх размяшчаюцца так, што ствараюць абрысы якой-небудзь фігуры (трохвугольніка, зоркі, ромба і г. д.)» [4, с. 362].

Активизацию интереса к экспериментальным способам организации поэтического высказывания отмечает и В. Жибуль: «Так, цягам апошніх дзесяцігоддзеў у айчыннай паэзіі, акрамя адносна неўскладненых відаў камбінаторнай паэзіі (цыркемы, антыпаліндромы, лагагрыфічныя, метаграматычныя, «бясконцыя» вершы С. Мінскевіча, «марскія шпількі» Г. Ціханавай, рапалічныя і анаграматычныя вершы А. Кавалеўскага), з’явіліся таксама і мастацкія тэксты, пабудаваныя на дадатковых ускладненнях (акратэлеверш А. Кудласевіча, і А. Брусевіча, санет-цэнтон, санет-брахікалан, санет, складзены з туюгаў Ю. Пацюпы, трыялет-брахікалан В. Бурлак, вянок трыялетаў В. Ёванова, творы, заснаваныя на на сінтэзе паэзіі і графікі – такія, як амбіграмы Д. Дзмітрыева)» [5, с. 26].

Поиски конкретистов тесно связаны с лингвистической концепцией Ф. де Соссюра. Согласно соссюрианской доктрине, знаки-символы, напрямую соотносимые с естественным языком, не обладают связью между означаемым и означающим. Преодолеть это разъединение пытаются поэты-экспериментаторы, в форме произведения которых присутствует визуализация (рисунок), органически входящая в литературологический контекст и художественный текст. Таким образом, произведения с подчеркнутой визуальной природой тяготеют к характеристикам знаков-икон, в которых материальная внешняя сторона (означающее) предопределяется их идеальной внутренней стороной (означаемым), «подобна» означаемому.

Фрагментарно визуальные стихи встречаются у целого ряда белорусских поэтов последних десятилетий. Так в сборнике А. Глобуса из сборника «Скрыжаванне» (1993) именно фигурное стихотворение «Жах» помещено первым, заявляя тенденцию содержательного и стилистического эксперимента, поддерживая на уровне знака-иконы семантику названия книги. Строки, складывающиеся в изображение креста, символа мучений и боли, несут информацию несколькими способами:

жах
жах
жах
увень сьвет у крыжах, увесь сьвет
жах
жах
увень сьвет у крыжах, увесь сьвет
жах
жах
жах
жах

В подборке стихов В. Горячки, опубликованной в журнале «Крыніца» за 1998 год [6], обращает на себя внимание цикл «Гарадскія дрэвы», одно из

стихотворений которого представляет собой как раз попытку изобразить с помощью букв крону и ствол дерева:

Дрэва
крывы ствол
за лісцем
х
а
в
а
е

Вообще, весь цикл поэта состоит из лаконичных текстов-зарисовок с ярким стремлением представить в единстве непосредственно воспринимаемое и подразумеваемое. Особенно показательным в этой связи и является фигурное стихотворение «Дрэва».

Именно изучение структуры языкового знака в духе конкретистской эстетики и поэтики, преодоление произвольности и условности связи понятия и предмета, стоящего за ним, стало творческим кредо Л. Сильновой, автора сборников экспериментальной поэзии «Рысасловы» (1994), «Агністыя дзьмухаўцы» (1997). А. Аркуш в послесловии к сборнику Л. Сильновой «Рысасловы» отмечает, что «паэтка... паспрабавала спалучыць мастацтва слова з мастацтвам рысы» [7, с. 34]. В свою очередь О. Гомрингер, теоретик и практик конкретизма, в статье «Определения конкретной поэзии» дает свое определение схожему понятию: «Поэтические идеограммы образуются из букв и слов в результате усиленной конкретики семантических и семиотических намерений. Идеограммы представляют собой целостное логическое построение, запечатлевающее увиденные предметы» [8, с. 165].

В определенной степени произведениям-рисословам Л. Сильновой и идеограммам конкретистов присущи черты словесной головоломки, шарады, загадки, требующей определения какого-либо слова на основании не только его звукового и смыслового описания, но и визуального. Подобное асемическое письмо, наследуя обширной традиции каллиграфии и примитивного письма, представляет собой семантический тип письма, при котором не употребляются слова, к нему могут быть отнесены любые нечитабельные записи, авторские системы письменности, примитивные проявления способности писать (наскальная живопись, каракули, детские рисунки и т. д.).

Характерной иллюстрацией принципов шарадного членения слова на компоненты с последующим их описанием может служить произведение Л. Сильновой «дарма». В прямом смысле внутри слова «дарма» поэтесса выделяет

дарма



МА!

слово «дар», а потом в духе детской глоссолалии восклицает: «Ма!». Художественный микроанализ короткого и с виду непроизводного слова «дарма» позволяет создать ёмкий и визуально мотивированный образ:

Приёмы брахиграфии, сокращения обычного написания также часто встречаются и в текстах

европейских конкретистов, и в сборнике «Рысасловы» Л. Сильновой. Текст «год» представляет собой сочетание черт монограммы как знака, заменяющего полную надпись, слово целиком, и визуальной шарады. Естественно, изображение циферблата часов вызывает мотивированные ассоциации с течением времени, являясь его знаком-иконой, а вплетенные в рисунок буквы из слова «год» сообщают информацию и на уровне семантики:

год



Примечательно и то, что и в европейской и белорусской литературе с разницей в несколько десятилетий появляются программные документы, эстетические и поэтические установки которых достаточно близки. В 1958 году появляется программный документ «План-путеводитель по конкретной поэзии», ставший результатом совместного творчества швейцарского литератора О. Гомрингера и членов бразильской группы «Нойгандрес». В документе подчеркивается роль в конкретной поэзии идеограммы, то есть письменного знака, условно обозначающего понятие: «идеограмма: призыв к внесловесной коммуникации, конкретное стихотворение осуществляет коммуникацию своей собственной структуры: структура-содержание, конкретное стихотворение – это предмет, который имеет значение сам по себе и не является истолкователем внешних предметов и более или менее субъективных чувств. его материал: слово (звук, визуальная форма, семантический заряд). его проблема: проблема функций-отношений этого материала, конкретному стихотворению свойственна метакоммуникация: совпадение и одновременность словесных и несловесных коммуникаций; однако – следует заметить – это коммуникация формы, структуры-содержания, а не обычная коммуникация идеи» [9, с. 181]. Обращает на себя внимание интерес конкретистских авторов к приемам формальной организации текста на уровне визуализации.

В 1997 году молодой белорусский поэт А. Ковалевский заявляет о новом литературно-художественном методе – логоформизме, который «дазваляе адчуць і ўсвядоміць натуральную, першародную субстанцыю вобраза пры дапамозе адзінага і найбольш гарманічнага спалучэння слова і формы... Гэта значыць, што слова (набор слоў) дыктуе форму..., а форма ў сваю чаргу абумоўлівае размяшчэнне, парадак і агульную гукавую абалонку слоўнага рада, які, дарэчы, можа быць не абавязкова лінейным, а ўяўляць круг, квадрат, трохвугольнік ці якую-небудзь іншую геаметрычную фігуру» [10, с. 38]. Многие из произведений конкретизма и логоформизма превращаются в рисование словом по бумаге, становятся визуальными опытами, орнаментальным письмом. Текст стихотворения «Літарызацыя рукі» А. Ковалевского является своеобразной реализацией языковой метафоры «приложить руку» и позволяет в буквальном смысле увидеть руку автора, строчки текста вписаны в контур ладони (в оригинале – в натуральную величину – Л. С.)



Обращает на себя внимание еще одно фигурное стихотворение А. Ковалевского «Транскрипция пакутаў арыштаванага ліхтара», внешними контурами воспроизводящее очертания уличного фонаря. Длина каждой строки в стихотворении отчасти предсказуема, поскольку «вписана» в абрис заданного в заголовке предмета, отчасти зависит от авторского произвола, в силу сложности геометрии фонаря. Текст состоит из многократных повторов фрагментов слов «ліхтар» и «арыштант», кое-где подобранных по правилам буриме («штаны», «рэшта», «танны»), в некоторых строчках продиктованных графическим порядком. Семантически стихотворение обыгрывает «прикованность» фонаря к одному месту, отчасти демонстрируя метафору «остолбенеть», «застыть на месте», «замереть». Весь спектр значений может быть транслирован и через понятие «быть арестованным». Как отмечает сам поэт, с помощью метода логоформизма «атрымліваецца маналітная еднасць СЛОВА+ФОРМА, вынікаючым з'яўляецца ідэальнае адчуванне» [10, с. 38].

Несколько с другой стороны подходит к созданию текста с подчеркнутой визуальной структурой А. Ковалевский в стихотворении «Імпразізацыя # 1», а также «Імпразізацыя # 2. Вясна ідзе». В архитектонике этих текстов важное место играет минус-прием (Ю. Лотман), обыгранный в композиции через подзаголовок: «Імпразізуі, чытач! Запаўняй прабелы, дзірыкі ды іншую прастору твора сваімі ўласнымі малюнкамі—словамі—тэкстамі!» [10, с. 93]. Текст стихотворения представляет собой своеобразные прописи, потенцию текста, где в заготовленные автором «окошечки» читатель вправе вписать интерпретации, основываясь на своих представлениях о предмете речи. В этой связи актуальны слова Н. Ламеко, которая отмечает, что «форма падчас становіцца зместам, вызначае семантыку тэксту» [11, с. 13]. В стихотворении осуществляется трансляция логоформизма не только как метода письма, но и как «метада чытання, успрымання, інтэрпрэтацыі і нават тэатралізацыі» [10, с. 39]. Отметим также, что чтение стихотворения возможно и традиционным линейным способом, с соблюдением системы рифмовки, размера и семантического плана:

калі сонца промнем чапляе
вока
недзе далёка
робіцца цёмна
і
страх
(не жах)
Там пануе

На самом деле, визуальные возможности слова, продемонстрированные в заявленных произведениях, близкие искусству каллиграфии, когда буквы или слова напрямую изображают то, что они значат, имеет вековые традиции. Их

своеобразная реактуализация становится достаточно распространенным явлением в современной белорусской литературе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Литературная энциклопедия терминов и понятий / РАН, Ин-т науч. информации по общественным наукам; под ред. А. Н. Николюкина. – М.: НПК «Интелвак», 2003. – 1600 стб.
2. Лотман, М. Ю. Анализ поэтического текста: Структура стиха. Графический образ поэзии // Лотман Ю. М. О поэтах и поэзии. – СПб.: Искусство–СПб, 1996. – 846 с. – С. 77–81.
3. Друкапісы. Вялікая імправізацыя: паэзія, проза / уклад. Інэса Кур’ян. – Мінск: Галіяфы, 2009. – 216 с. – (Другі фронт мастацтваў).
4. Рагойша, В.П. Паэтычны слоўнік / В. П. Рагойша. – 3-е выд., дапрац. і дапоўн. – Мінск: Бел. навука, 2004. – 576 с.
5. Жыбуль, В. Мова як канструктар: Камбінаторная паэзія на Беларусі і ў свеце / В. Жыбуль // Роднае слова. – 2007. – № 12. – С. 24–26.
6. Гарачка, У. [Вершы] / У. Гарачка // Крыніца. – 1998. – № 6. – с. 24–25.
7. Аркуш, А. Тэст – матрыца – споведзь / А. Аркуш // Сільнова, Л. Рысасловы / Л. Сільнова. – Полацк: Полацкае ляда, 1994. – 34 с.,
8. konkrete poesie. Deutschsprachige autoren. Antologie von E. Gomringer. – Stuttgart : Philipp Reclam jun., 1996. – 176 s.
9. Архипов, Ю. Бунт и эксперимент в литературе ФРГ и Австрии / Ю. Архипов // Неоавангардистские течения в зарубежной литературе 1950–60 гг. / ред. колл. А. Л. Дымшиц, Р. М. Самарин, Я. Е. Эльсберг. – М.: Художественная литература, 1972. – С. 171–189.
10. Кавалеўскі, А. Пачатак логафармізму / А. Кавалеўскі // Першацвет. – 1999. – № 7–8. – С. 38–42.
11. Ламека, Н. Паэзія Максіма Танка, Пімена Панчанкі, Алеся Разанава ў кантэксце эстэтычных і духоўных набыткаў сусветнай літаратуры / Н. Ламека // Ламека, Л. Сучасная беларуская літаратура: аналіз твораў, матэрыялы да экзамену / Л. Ламека, Н. Ламека. – Мінск: Кніжны Дом, 2003. – С. 13–41.

Шумский К. А. (Республика Беларусь, г. Минск)

ЭТНОЛОГИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ОБРАЗА РОДНОЙ ЗЕМЛИ В ИНТЕРНЕТ-ПРОСТРАНСТВЕ

«Образ» – понятие многозначное, его изучают этнологи, историки, психологи, географы, филологи, культурологи, богословы, имиджмейкеры и другие исследователи. Имеется много определений этого феномена. В основном они сводятся к тому, что образ – это определенная форма обобщенного отражения, описания объекта или явления. Это также схематичные утверждения и представления о самом объекте, в том числе о людях, странах, регионах.

Образные конструкции, как правило, неполны, ситуативны и далеко не всегда объективны. Но с помощью образов (стереотипов) можно воздействовать и даже управлять групповым и индивидуальным сознанием, «расширять» или «сужать» представления людей об объекте, акцентировать позитивные или негативные его характеристики, можно влиять на взаимоотношения объектов, в том числе в межгосударственной и межэтнической сферах [1, с. 32]. В определенном смысле, это навязываемая потребителю информация [2, с. 109]. Поэтому нельзя не согласиться с уже устоявшимся мнением, что образы и

стереотипы отражают не только саму реальность, но и общественную атмосферу в конкретный период и в конкретной ситуации [1, с. 32].

В 2001 году в Интернет-пространстве появился официальный Интернет-портал Президента Республики Беларусь, который стал одним из инструментов создания и распространения позитивного образа нашей страны, удобным и наглядным способом ее общественной презентации. Здесь сконцентрированы основные справочные сведения о республике, даны обзорно-аналитические материалы об ее прошлом и настоящем, различная оперативная информация.

Научное рассмотрение подобной информации, содержащейся в «виртуальном портрете», или образе, республики, ее структурирование и обобщение является одним из важных исследовательских направлений в современной этнологии (социально-культурной антропологии) [1, с. 31, 34]. Изучение этого своеобразного, многоликого портрета государства может дать новые знания об актуальных идеологических и политических процессах, тенденциях и явлениях в нынешней жизни страны, позволит выявить акцентуруемые республиканскими элитами историко-культурные ценности, увидеть социально-экономические, экологические, культурные и другие стратегии желаемого развития республики.

Огромное значение природной среды для развития материальной культуры, национального характера, религиозных верований людей, а также в экономической и политической жизни регионов и отдельных государств уже ни у кого не вызывает сомнений [1, с. 41]. Природный фактор существенен для всех этносов, которые, издавна проживая на определенной территории и используя ее ресурсы, приспособляются к своему образу жизни и сами приспособляются к ней, поэтизируют и отражают окружающий их природный мир в фольклорном и профессиональном искусстве.

Поэтому природная среда во всем ее многообразии и коллективные представления о ней – это важнейшая ценность любого территориального сообщества, а тем более – независимого государства. Осознание этого факта в нашей республике уже давно отмечено на высшем государственном уровне. Так, «в целях сбережения и приумножения национального духовного и культурного достояния, исторического наследия и природных богатств страны, самобытных традиций белорусского народа, воспитания молодежи в духе любви к Отечеству» [3], 2009 год был провозглашен Президентом страны Годом родной земли. Нынешний же, 2013 год, объявлен в СНГ, где председательствует Республика Беларусь, Годом экологической культуры и охраны окружающей среды.

Известно, что этническое сознание опирается на многие значимые явления и события – на историю своего народа, на подвиги его героев, его памятники, духовную культуру и т. д. И образы конкретного географического пространства, в том числе окружающая природа с ее отличительными чертами, также занимают в этом ряду очень важное место.

Территория страны («своя», «родная» земля), ее ландшафт, ее природа всегда были важными факторами формирования национальных чувств и патриотизма белорусов. В течение многих поколений наши предки осваивали и обживали эту землю, поэтому она стала для нас родной, «своей». «Белорусский

народ заслужил право «людзьмі звацца» и жить на *своей земле* (здесь и далее курсив наш К. Ш.)», – подчеркнул Президент Республики Беларусь А. Г. Лукашенко, выступая 21 мая 2012 года на церемонии вручения государственных наград заслуженным людям государства [4]. «Природа – это Божий дар, и мы должны сделать так, чтобы подаренная судьбой *родная земля* была любимым и уютным домом для каждого её жителя», – отметил Президент страны в своем новогоднем обращении к белорусскому народу 31 декабря 2012 года [5].

Рассмотрим теперь структурные компоненты образа родной земли, сформированного на официальном Интернет-портале Президента Республики Беларусь.

Географическое положение республики и связанные с ним природные условия – один из наиболее значимых факторов ее существования и развития. А в Интернет-пространстве – это одна из самых ярких и существенных граней образа страны и ее презентации для широкой общественности. Представленные на официальном Интернет-портале Президента материалы показывают, что их авторы вполне довольны географическим положением своей республики и позитивно его оценивают. Рассказывая о нем, авторы с гордостью подчеркивают его особенности, по сути являющиеся нашими конкурентными преимуществами: «Республика Беларусь расположена в *центре Европы*. По ее территории пролегают *самые короткие транспортные коммуникации*, связывающие страны СНГ с государствами Западной Европы» [6]; «*Страна имеет стратегическое положение для сообщений запада и востока, севера и юга*» [7]; «*Природные условия Республики Беларусь позволяют успешно производить такие высокодоходные товарные виды продукции как молоко, говядина, свинина, мясо и яйцо птицы, зерно, картофель, лен-долгунец, сахарная свекла и др*» [6].

Определенным штрихом при создании представлений о республике служит и описание **климатических условий**, в которых она живет. Их различные особенности также предстают в качестве наших преимуществ: «*В Беларуси умеренный климат, мягкая и влажная зима, теплое и влажное лето*» [7].

Территория республики – это не только основная и важнейшая ее материальная ценность, среда для жизни и развития человеческого сообщества. Будучи пространством особой местной истории и культуры (как духовной, так и материальной), особого местного менталитета, своей мифологии, фольклора, а иногда – и особого образа жизни, она также является исторической, психологической и этнокультурной коллективной ценностью проживающего на ней народа [1, с. 47–48]. В этом своем качестве территория республики официально и публично фиксируется в Интернете: «Территория занимает 207.6 тыс. кв. км. Протяженность с севера на юг составляет 560 км (350 миль), с востока на запад – 650 км (460 миль). *Беларусь больше Австрии, Ирландии, Португалии и Греции*» [7].

Немалое значение придается и таким природным условиям как **рельефу** и **ландшафту** республики. Озера, реки, заповедники, национальные парки являются не только природным, но и значимым культурным достоянием, занимая очень важное место в системе культурных ценностей и национального наследия нашей страны. Поэтому описание местных ландшафтов, находящееся на Интернет-

портале Президента, очень разнообразно и красочно, в некоторых случаях скорее лирично, чем документально. В нем говорится про «*блакітныя вочы азёр*», которые «увесь час сілкуюцца крынічнымі водамі і таму – заўсёды *крыштальна чыстыя*. Нярэдка іх звязваюць паміж сабой рачулки, каналы і пратокі. З вышыні птушынага палёту гэты малюнак вельмі нагадвае сабой *маляўнічыя каралі з блакітных сапфіраў*». Особое место отводится озеру Нарочь: «*Сапраўдная жамчужына прыроды Беларусі – возера Нарач. Кароткімі пратокамі яно звязана з іншымі азёрамі, што ператварае гэты *благаслаўлены куток беларускай зямлі ва ўнікальнае месца для развіцця індустрыі адпачынку і турызму*» [8]. Кроме привлечения туристов из разных уголков страны и мира, описание и поэтизация красот природы выступают в качестве важного эмоционально-идеологического фактора, который несомненно способствует формированию этно-республиканской идентичности, гордости за родную землю и любви нашего народа к своему краю.*

Важной гранью целостного образа республики является ее **флора и фауна**. Особое внимание Интернет-портала Президента уделено лесам Беларуси, которым отведено «*ключевое место*» среди природных богатств нашей страны. Посетитель данного информационного ресурса может узнать, что «Беларусь – лесная страна, почти 40 процентов ее территории заняты лесами», а «лесное хозяйство республики – это динамично развивающаяся отрасль реального сектора экономики, решающая важные государственные задачи в области охраны, защиты и воспроизводства лесов, рационального использования лесных ресурсов, обеспечения экономической, экологической и продовольственной безопасности страны». Справедливо отмечено, что «в лесном фонде Беларуси за последние 20 лет произошли *существенные количественные и качественные изменения в лучшую сторону*. По ряду показателей, характеризующих лесосырьевые ресурсы, Беларусь входит в *десятку ведущих лесных государств Европы*» [9].

Необходимо также отметить, что элементы местного ландшафта, флоры отражены и в государственной символике нашей страны: «Государственный герб Республики Беларусь обрамлен венком из золотых колосьев, переплетенных справа цветками клевера, слева – цветками льна» [10].

Еще одной важной ценностью и предметом подчеркиваемой авторами текстов портала гордости является **хорошее состояние окружающей среды** в республике, а также значительное количество особо охраняемых природных территорий, рациональное использование природных ресурсов [8; 9]. И эта гордость вполне оправдана, ведь охрана окружающей среды представляет собой одну из важнейших функций любого государства, является главным условием обеспечения экологической безопасности, устойчивого экономического и социального развития Беларуси. Кроме того, экологически чистая окружающая среда становится не только идеологически важной составляющей рационального природопользования, но и фактором формирования этно-республиканской идентичности жителей страны. Она также выполняет практические задачи по созданию доброжелательного отношения к стране, позитивной оценки ее образа, что, в свою очередь, способствует привлечению зарубежных туристов и инвестиций в нашу республику.

Созданию благоприятного инвестиционного климата может также послужить исчерпывающая информация о **минерально-сырьевых ресурсах** (горючие полезные ископаемые, химическое и агрохимическое сырье, металлические полезные ископаемые, сырье для производства строительных материалов, потенциально алмазоносные вулканические тела и др.), которыми обладает Республика Беларусь [11]. Рассказы о наших возможностях, связанных с полезными ископаемыми, дают возможность продемонстрировать окружающему миру наш экономический потенциал, повышают чувство самоуважения, дают ощущение большей уверенности в завтрашнем дне населению республики.

Таким образом, природно-географический образ родной земли, сформированный на официальном Интернет-портале Президента Республики Беларусь, выполняет ряд важных функций. Он представляет жителям нашей страны и всему мировому сообществу не только красивый, своеобразный по природным условиям край, но и привлекательное пространство для деятельности, для жизни и успешного развития. Кроме того, тексты Интернет-портала публично демонстрируют общественную значимость и незыблемость республиканских ценностей: целостность территории республики, с ее неизменяемыми границами, с привычными местным жителям природными условиями, климатом, ландшафтом, флорой и фауной, хорошим состоянием окружающей среды, с разрабатываемыми или еще не освоенными минерально-сырьевыми ресурсами.

Природа Беларуси, выступая в качестве важнейшей и стабильной республиканской коллективной ценности, активно формирует и укрепляет локальную, этно-республиканскую идентичность, чувства гордости за свою землю, патриотизма, любви к своей Родине.

ЛИТЕРАТУРА

1. Малькова, В. К. Образы российских республик в Интернете / В. К. Малькова, В. А. Тишков. – М. : ИЭА РАН, 2009. – 147 с.
2. Тишков, В. А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии / В. А. Тишков. – М. : Наука, 2003. – 542 с.
3. Архив нормативных документов. Указ № 710 от 29 декабря 2008 г. Об объявлении 2009 года Годом родной земли // Официальный Интернет-портал Президента Республики Беларусь [Электронный ресурс]. – 2001–2013. – Режим доступа : <http://www.president.gov.by/press66729.html#doc>. – Дата доступа : 17.02.2013.
4. Белорусский народ заслужил право «людзьмі звацца» и жить на своей земле // Новости Беларуси. Белорусское телеграфное агентство [Электронный ресурс]. – 2010–2013. – Режим доступа : http://www.belta.by/ru/all_news/president/Belorussskij-narod-zasluzhil-pravo-ljudzmi-zvatstva-i-zhit-na-svoej-zemle--Lukashenko_i_598049.html. – Дата доступа : 17.02.2013.
5. Новогоднее обращение Президента Республики Беларусь А. Г. Лукашенко к белорусскому народу 31 декабря 2012 г. // Официальный Интернет-портал Президента Республики Беларусь [Электронный ресурс]. – 2001–2013. – Режим доступа : <http://www.president.gov.by/press142005.html#doc>. Дата доступа : 17.02.2013.
6. Республика Беларусь. Общие сведения о государстве // Официальный Интернет-портал Президента Республики Беларусь [Электронный ресурс]. – 2001–2013. – Режим доступа : <http://www.president.gov.by/press10662.html>. – Дата доступа : 17.02.2013.
7. Республика Беларусь. География // Официальный Интернет-портал Президента Республики Беларусь [Электронный ресурс]. – 2001–2013. – Режим доступа : <http://www.president.gov.by/press10680.html>. – Дата доступа : 17.02.2013.

8. Республика Беларусь. Месца на Зямлі // Официальный Интернет-портал Президента Республики Беларусь [Электронный ресурс]. – 2001–2013. – Режим доступа : <http://www.president.gov.by/press23739.html>. – Дата доступа : 17.02.2013.

9. Республика Беларусь. Леса Беларуси // Официальный Интернет-портал Президента Республики Беларусь [Электронный ресурс]. – 2001–2013. – Режим доступа : <http://www.president.gov.by/press44856.html#doc>. – Дата доступа : 17.02.2013.

10. Республика Беларусь. Государственная символика // Официальный Интернет-портал Президента Республики Беларусь [Электронный ресурс]. – 2001–2013. – Режим доступа : <http://www.president.gov.by/press10664.html>. – Дата доступа : 17.02.2013.

11. Республика Беларусь. Полезные ископаемые // Официальный Интернет-портал Президента Республики Беларусь [Электронный ресурс]. – 2001–2013. – Режим доступа : <http://www.president.gov.by/press68780.html#doc>. – Дата доступа : 17.02.2013.

Навуковае выданне

**ТРАДЫЦЫІ І СУЧАСНЫ СТАН
КУЛЬТУРЫ І МАСТАЦТВАЎ**

У 5 частках

**Укладальнік
Пацюпа Юрый Віктаравіч**

Частка 4

**ПРАБЛЕМЫ ЭТНАЛОГІІ, АНТРАПАЛОГІІ,
ФАЛЬКЛАРЫСТЫКІ І СЛАВІСТЫКІ**

**МАТЭРЫЯЛЫ МІЖНАРОДНАЙ
НАВУКОВА-ПРАКТЫЧНАЙ КАНФЕРЭНЦЫІ**

(г. Мінск, 25–26 красавіка 2013 года)

Рэдактар В.Р. Гаўрыленка

Падпісана да друку 09.09.2013 Фармат 60x84 ^{1/16} Папера афсетная Гарнітура Roman
Друк лічбавы Ум.-др.арк 13,1 Ул.-выд.арк. 13,4 Наклад 100 экз. Заказ № 1693
ВТАА «Права і эканоміка» Ліцэнзія ЛП № 02330/0494335 от 16.03.2009
220072 Мінск Сурганава 1, корп. 2 Тэл. 284 18 66, 8 029 684 18 66

E-mail: pravo-v@tut.by

Надрукавана на выдавецкай сістэме KONICA MINOLTA
у ВТАА «Права і эканоміка»