

**Юлия Чернявская**

**Белорус: штрихи к автопортрету**

*Этнический самообраз белоруса в сказках*

*Минск 2006*

## Оглавление

<b>Введение .....</b>	<b>3</b>
<b>Идентичность как проблема .....</b>	<b>6</b>
<b>Этнический самообраз как фокус идентификации .....</b>	<b>9</b>
<b>Константный самообраз белоруса.....</b>	<b>14</b>
<b>Идеальный самообраз белоруса.....</b>	<b>54</b>
<b>Критический самообраз белоруса .....</b>	<b>81</b>
<b>Чужой и Другой в этническом самообразе белоруса .....</b>	<b>94</b>
Образ Чужого: Пан .....	99
От Чужого к Другому: Поп, Злодзей, Москаль .....	120
Образ Другого: Баба .....	155
Образ Иностранца, или Свой Чужой.....	192
<b>Заключение.....</b>	<b>218</b>
<b><i>Литература .....</i></b>	<b>218</b>

*Светлой памяти моего деда,  
белорусского сказочника Василя Витки,  
посвящается*

## **Введение**

*(От автора)*

Замысел этой книги пришел ко мне в 2001 году, когда я впервые столкнулась с белорусскими сказками. Нет, разумеется, как и каждый человек, выросший в Беларуси, я знала и любила многие из них с детства. Мне посчастливилось быть воспитанной в семье писателя, который помимо стихов для взрослых, художественной, педагогической и эссеистской прозы, всю свою жизнь писал сказки, вошедшие в золотой фонд белорусской детской литературы. Но мой приход к сказке как к возможному материалу для культурологического исследования происходил постепенно. За это я благодарна моему покойному другу *Киму Ивановичу Хадееву*, который в одной из бесед сказал мне о продуктивности исследования этнического менталитета и личности этнофора на материале пословиц и поговорок народа. Сказки, взятые в качестве такого материала, показались мне более благодатным полем для анализа – во-первых, по причине их развернутости, а значит, и большей возможности выхода на метафизический уровень; во-вторых, потому что сказка имеет менее амбивалентный характер: любой культуролог, работающий на фольклорном материале, знаком с кардинальной взаимопротиворечивостью пословиц. Конечно, это неизбежное свойство и сказки, да и вообще любого фольклорного жанра, ибо анонимное народное творчество создано конкретными – и очень разными – людьми. Однако, с моей точки зрения, в сказках проще найти сюжетные и характерологические точки пересечения, а также вычленить их ценностно-смысловые основания – в силу уже упомянутой их развернутости.

Над книгой я работала на протяжении трех лет, причем более двух из них заняла работа с текстами. Несмотря на то, что я использовала готовые, собранные другими исследователями и, как правило, опубликованные тексты, само богатство сказочного фольклора Беларуси не дает возможности быть поверхностным. Кроме того, даже в очень короткой сказке может содержаться мощное смысловое поле, требующее множественной, разноплановой интерпретации. Большой труд представлял отбор тех сказок, которые представлялись наиболее соответствующими цели – попытке раскрыть этнический самообраз белоруса.

В процессе работы я пользовалась трудами отечественных и зарубежных исследователей – культурологов, семиотиков, антропологов, фольклористов, чьи подходы казались мне наиболее продуктивными и научно корректными. При этом я попыталась минимизировать количество цитат (кроме сказочных), поскольку одной из внутренних целей работы было прямое отношение "сказка – интерпретатор". Потому главный упор делался не на чужих, пусть и чрезвычайно достойных трактовках, но на собственном прочтении и "понимании" (в дильтеевском смысле) сказки. Отсюда основной принцип этой работы – центрация на сказочном тексте.

Как и всякий исследователь, я пыталась быть объективной, но, как и у любого гуманитария, это получилось лишь в некоторой степени. Неизбежность личностной заинтересованности в гуманитарном исследовании отмечали еще В.Виндельбанд, В.Дильтей, М.Вебер: при всех попытках удержаться в рамках строгой объективности мы не можем говорить о создании абсолютно непредвзятой концепции. Единственное, что может попытаться сделать исследователь, – создать непротиворечивый образ изучаемого феномена, который М.Вебер назвал "идеальным типом". Именно такой тип, надеюсь, и представлен данной книгой, и он, безусловно, востребует диалога с работами других ученых, выполненных в русле иных подходов.

Не удалось избежать и другого вида пристрастности, также обычного для ученого-гуманитария: в процессе работы у меня появились любимые сказочники и любимые составители сборников. В первую очередь, это

А.К.Сержпутовский. Яркость, изящество, великолепие речевых характеристик, блистательный подбор текстов в его сборниках отмечал еще Е.Ф.Карский, говоря об "очень красочном освещении" собранных им сказок<sup>1</sup>. В книге также использованы тексты, собранные П.В.Шейном, Е.Р.Романовым, М.Федеровским, П.Демидовичем и др., а также советскими и пост-советскими исследователями (А.С.Федосик, В.К.Бондарчик, К.П.Кабашников, Г.А.Борташевич, М.Я.Гринблат, А.И.Гурский и др.). Разумеется, пришлось обратиться также и к русским, и к украинским сказкам, а также к белорусскому песенному фольклору.

Помимо затруднений, связанных с интерпретацией столь обширного количества (без малого тысячи) сказок, возникла и еще одна проблема. Дело в том, что культурологический анализ требует некоторого отстранения от текста: находясь всецело в "языковой игре" (Л.Витгенштейн) сказки, исследователь зачастую не может вывести себя за рамки поля имплицитных культурных смыслов, которыми "дышит" текст, в эксплицитное, проявленное пространство культуры. С этой целью книга была создана двуязычной, причем цитаты из отечественных научных работ были переведены на русский язык. Тем самым ментальный слой персонажей – пусть чисто формально – но отделялся от интерпретации исследователя. Этим путем некогда – и очень продуктивно – шли наши выдающиеся ученые, например, Е.Ф.Карский.

И наконец, я хочу выразить благодарность тем, кто помогал мне в работе над этой книгой.

Я благодарю:

*моего мужа, Юрия Зиссера*, который, несмотря на огромную загруженность собственной работой, по мере написания читал этот текст, редактировал, хвалил и критиковал его;

*мою мать, Александру Чернявскую, и моего отчима, Анатолия Леонтьюка*, за веру во все мои начинания;

---

<sup>1</sup> То же восхищение – уже в области истории традиционной белорусской культуры – вызывают прекрасные работы Н.Н.Улащика, дающие не просто представление о нравах и быте деревни, но даже и своеобразное ощущение присутствия читателя в особом мире повседневности прошлого.

*мою дочь Евгению* за консультации в области еврейской культуры;

*моих рецензентов* – Владимира Федоровича Мартынова и Александра Владимировича Морозова за их внимание, благожелательный подход к тексту и за высказанные ими советы;

*моих коллег по БГУ культуры и искусств* – и в первую очередь, коллектив кафедры культурологии – за моральную поддержку и доброе отношение, когда я осмеливалась представить на их рассмотрение фрагменты этого текста;

*магистранта кафедры культурологии Елену Мухину* – за помощь в редакции текста;

*моих однокурсниц* – Елену Потехину (университет г.Ольштына, Польша) и Инну Савко (филологический факультет БГУ), с которыми я делилась идеями этой книги и от которых неизменно получала доброжелательность, внимание и поддержку;

*моих бывших учеников, молодых культурологов Вячеслава Сащeko и Игоря Скрипко* – за интерес к тексту в процессе моей работы над ним;

*моих студентов*, у которых я постоянно учусь;

*Ольгу Василенок, Елену Руденко, Вадима Казначеева, Алексея Саукова, Татьяну Соколовскую-Шехтман, Леонида Шехтмана* – за верную дружбу, которая согревает меня долгие годы и на которую я надеюсь и в дальнейшем.

### **Идентичность как проблема**

Рождение нового термина всегда знаменует проблему – порой подспудную, но тем не менее реально воздействующую на жизнь людей. И вовсе не случайно гуманистика XX века взхлеб заговорила об идентификации. Само появление этого понятия в психологии и философии симптоматично. Оно обозначило ставшую явной именно к XX в. неуравновешенную, неустойчивую позицию человека в мире. "Мы — первая эпоха, когда человек стал совершенно "проблематичен", когда он больше не

знает, что он такое, но в то же время знает, что он этого не знает," – писал об этом М.Шелер. [103, с.70].

На излете тысячелетия стало ясно и другое: не укоренен не только человек, но и то, что от века считалось основным средством его укоренения – этнос. Причины этого многократно описаны; их спектр обширен, начиная с геноцида целых народов и заканчивая насильственной или добровольной ассимиляцией и аккультурацией. Бытие этноса стало не менее проблематичным, чем жизнь человека. Именно потому термин "идентичность" с легкостью перешел из психологии в сферу социальных наук, этнологии и культурологии. И сразу же возникли новые вопросы. Основной из них таков: а возможна ли в принципе некая общая, строящаяся по единым параметрам идентичность, охватывающая всех без исключения представителей этноса? Вероятно, если представлять себе этнос по-гегелевски, как ступеньку саморазвертывания единого Мирового Духа, – то да. Но при этом утрачивается всякая возможность его исследования и как социокультурного феномена, и – главное – как живого целого, неустанно создаваемого людьми. Этническая идентификация процессуальна и антропологична: она складывается из человеческих идентичностей. Здесь мы сталкиваемся с проблемой поиска той точки, в которой эти идентичности соприкасаются. Поиск этот затруднителен – в первую очередь, потому что идентичность человека "разномастна": это совокупность личностных идентичностей, из которых лишь часть зиждется на этническом фундаменте. Во-вторых, потому что и сам этот фундамент мозаичен: туда на равных правах входят исторические факты и политические мифы; социальные институты и неосознанно принимаемые обычаи, гендерные воззрения и традиционные телесные практики, и т.д. И наконец, потому, что даже феномены, являющиеся "контрапунктами" общекультурной идентичности, воспринимаются людьми по-разному. Достаточно сопоставить модели патриотизма, взятые не только из различных культур, но и сосуществующие в одной культуре, как становится ясно, что они глубоко личностны, а если даже и складываются в общий паттерн, то лишь в силу

постоянных поисков компромисса между личной и общекультурной картинами мира.

В таком случае как вообще возможна некая общая этническая идентичность, да и возможна ли? И что могло бы быть ее отправной точкой? На этот вопрос авторы часто отвечают: "ментальность" (или "менталитет"). Но поскольку эти концепты по сию пору неформализованы, то их постоянное употребление напоминает древний, но не самый продуктивный способ: говорить "мед" и терпеливо ожидать, что от этого во рту будет слаще. Пока мы не определим этих терминов (которые, на наш взгляд, имеют разное наполнение), то объяснение общей идентичности ментальностью остается истолкованием непонятого через непонятое – уж не говоря о тенденции употреблять термин "ментальность" ("менталитет") аналогично пусть и устаревшим, но излюбленным исследователями "душе народа" и "национальному духу".

Существуют и другие пути – трактовать идентичность (этничность) как намеренную конструкцию, создаваемую элитами (инструменталистский подход), или напротив – как примордиальную эмоциональную приверженность "корням" и "началам", запечатленным в традиционной культуре (примордиалистский или эссенциалистский подход). Каждая из этих парадигм имеет свои резоны, но эти резоны не абсолютны. В первом случае нельзя объяснить феномена "безэлитных культур"<sup>2</sup>. Во втором ситуация сложнее. Нет ни малейшего сомнения в том огромном воздействии, которое традиционная культура – и на явном, и на латентном уровнях – оказывает на чувство идентичности этнофоров. Более того, именно путем актуализации элементов традиционного наследия в пору нациоренессанса идет каждый народ. Но когда нация уже создана, когда она получает все менее традиционно-местнический и

---

<sup>2</sup> Этот в значительной мере условный термин мы относим к тем ситуациям, когда элита и масса в силу определенных социокультурных причин разъяты – вплоть до полного или относительного непонимания, в том числе – и непонимания вербального, лингвистического. Яркий пример здесь – белорусы вплоть до вт. пол. XIX в. Сходные исторические ситуации – хотя порой и более кратковременные – были в Австро-Венгрии, в Индии (выразившаяся в двуязычии типа англо-хинди), в Парагвае (гуарани-испанское двуязычие) и т.д. На наш взгляд, о намеренном конструировании идентичности европейских народов можно говорить лишь с эпохи Нового времени, а народов Азии и Африки в основной массе – лишь с XX в.



все более политико-гражданский смысл; когда она приобретает городской характер; когда даже в деревнях народный календарь, а следовательно сезонная упорядоченность быта утрачивают значимость в сравнении со "стандартным временем" (термин П.Бергера и Т.Лукмана) государства; когда исконное этническое пространство (малая родина) расширяется до "Большой Родины"<sup>3</sup>, т.е. Отечества; когда появляются качественно новые средства и механизмы накопления и передачи информации и т.д. – тогда идентификация с "корнями" и "началами" традиционной культуры ставится под вопрос. Этот вопрос звучит так: "С какими традиционно-этническими элементами может себя идентифицировать современный этнофор, если категории "этнического времени", "этнического пространства", примордиальных ценностей и др. во многом размываются?". Нам представляется, что определяющую роль здесь могут играть типологические характеристики "этнической личности", отраженные в текстах культуры и способные к самосохранению и самовоспроизведению на новых витках развития этноса.

### **Этнический самообраз как фокус идентификации**

Вероятно, сама устойчивость таких характеристик связана с тем, что они существуют не абстрактно, а в виде воображаемого человеческого типа, который мы назовем "этническим самообразом" (ЭС)<sup>4</sup>. Он-то и является наиболее устойчивым фокусом идентичности, ибо именно исходя из него (согласно или вопреки) человек конструирует свой этнический облик. Основные условия долговечности и продуктивности такого образа – коллективное приятие и соответствие глубинным установкам культуры.

Сразу же оговоримся: мы имеем в виду не *основную личностную структуру* (А.Кардинер) и не *модальную личность* (К. Дю Буа). Первая подразумевает некий внутриличностный каркас. На него "нанизываются" психологические травмы, которые культура наносит человеку с первых дней его жизни. Вторая олицетворяется типичным представителем культуры (или

<sup>3</sup> Ситуация затрудняется еще и тем, что в наше время население такой "Большой Родины", как правило, полиэтнично.

<sup>4</sup> Я.В.Чеснов назвал эту конструкцию "этническим образом". Однако, с нашей точки зрения, такая формулировка оставляет желать лучшего: ведь не менее "этническим" может быть и образ чужого народа.

несколькими типами). ЭС не есть продукт культурной репрессии, он не претендует на то, чтобы напрямую воздействовать на человека и вырабатывать в нем востребованные культурой качества. Но это и не "типичный представитель". Это именно образ, с которым соотносят себя люди – не только в психологически-поведенческом (когда культура понимается как выученное поведение), но и – по большей части – в ценностно-символическом ключе.

Этнический самообраз с необходимостью должен обладать несколькими качествами. Во-первых, он должен быть привычен, а потому исходить из традиционной культуры – из тех ее текстов, которые входят в жизнь индивида исподволь, с младенчества (сказки, песни, пословицы, анекдоты и т.д.). Во-вторых, влияние ЭС должно быть ненамеренным, латентным, незаметным: в этом залог его приникновения в потаенные пласты личности. Именно благодаря такой подспудности этот образ устойчиво самосохраняется в веках: в силу того, что он принимается *a priori*, он не подвергается разрушительному воздействию рациональной рефлексии. В-третьих, ЭС должен быть амбивалентным, дабы обеспечить спектральное разнообразие вписывающихся в него личностных черт: здесь показательна взаимопротиворечивость характерологических пословиц и поговорок этносов, иллюстрирующих многоаспектность собирательной этнической личности. В-четвертых, ЭС должен обладать человеческой привлекательностью. Однако, он вовсе не обязательно идеализирован, а может иметь и отрицательные характеристики – но лишь в определенной степени. Превышение этой степени – тревожный симптом духовного неблагополучия, которое может привести к этническому комплексу неполноценности и постепенному "истаиванию" этноса. И наконец, этот образ собирателен и потенциален. Возникнув в фольклоре и развиваясь в профессиональных литературе и искусстве, он постоянно дополняется новыми олицетворениями. Вспомним хотя бы английский образ джентльмена-чудака и его динамику от героев Диккенса до персонажей И.Во и М.Спарк. В силу амбивалентности и собирательности ЭС часто бывает парным: так, можно говорить о парном образе мистера Пиквика и Сэма Уэллера (джентльмена и моряка); в русской культуре такой взаимодополнительностью обладают Иван-

дурак (образ хитрости и смекалки) и Илья Муромец (образ бесхитростной, честной силы).

Для того, чтобы этнос мог развиваться, этнический самообраз должен содержать как минимум три взаимодополняющих ипостаси: константный, идеальный и самокритичный образы. Константный самообраз – это совокупность действительных качеств этноса. Он диктуется стремлением этнофоров объективно осознать свою сущность. Идеальный самообраз вырастает из потребности этноса предугадать свои максимальные возможности, историческое и / или сакральное предназначение и выстроить будущее в соответствии с таким проектом. Третья – самокритическая – ипостась возникает на основе соотнесения идеального образа с константным. Она сосредоточена на реальных качествах членов этноса, нежелательных в свете его идеалов. При этом самокритичный образ, как правило, оптимистичен: он исходит из веры в посильность преодоления недостатков. Не случайно он часто комичен, гораздо реже сатиричен, но не принимает негативного характера, пока этнос сохраняет веру в себя, а следовательно, и идентичность. Важно и то, что критический ЭС существует "для внутреннего употребления": то, что народ говорит о себе сам, его самооценки и негативные самоописания вовсе не должны стать орудием в руках "чужих".

Вкупе три типа самообраза создают единый образ "Мы" ("Мы- образ").

Важнейший компонент самообраза – образы Другого и Чужого<sup>5</sup>. Это отправная точка для сопоставления с образом "Мы". Он тоже неоднороден: существуют образы Дальних Чужих ("дивьих людей" – "псоглавцев", "чуди", "самоедов" и т.д.); Ближних Чужих – представителей тех этносов, которые вызывают неприязнь; Других, отношение к которым в целом положительно; и, наконец, Своих Чужих (иноэтнических групп, находящихся в едином культурном пространстве с общностью-Мы). Образ Другого амбивалентен и ситуативен: он может колебаться в амплитуде от "соседа" до "чужака".

---

<sup>5</sup> Согласно современной социопсихологической теории этот образ должен появляться на самых ранних этапах развития общности, т.к. без сравнения – в виде ли сопоставления (Другой) или противопоставления (Чужой) – это развитие попросту невозможно. Существует аргументированная точка зрения, что образ "Они" возникает ранее образа "Мы" (Б.Ф.Поршнева и его школа).

Предварительно отметим то, что и Чужими, и Другими могут быть не только члены иного этноса, но и представители иных социальных и гендерных групп. Так, например, в случае, если этническая культура имеет маскулинный характер, образ Другого может представлять женщина; если культура (субкультура) является традиционной крестьянской, Чужим может быть дворянин, король и т.д.

И наконец, этнический самообраз народа с необходимостью должен содержать такое измерение, как этнический фрейм (термин С.В.Соколовского), ответственный за временные изменения "фокуса идентичности". Вследствие этого фреймового характера в ЭС привносится необходимая ситуативность: так, в одни времена более значим образ "джентльмена", в другие – "моряка". Для одной группы более существен "тип Обломова", для другой – "Штольца".

Здесь следует сделать примечание: и сама структура ЭС, и дальнейший анализ ЭС белоруса не претендуют на абсолютную, достоверную, раз и навсегда заданную истинность. Как мы уже говорили, наша задача гораздо более скромна: это создание "идеального типа" – внутренне непротиворечивого образа реальности, который в силу неспособности единичного человеческого сознания к совершенной объективности нуждается в дополнительных точках зрения других исследователей. Руководствуясь этой установкой, мы избираем интерпретативный метод<sup>6</sup>, в соответствии с которым и предполагаем работать над текстами. Культурологическое исследование текстов с необходимостью востребует также использования семиотического и аксиологического подходов: с одной стороны, потому что каждая текстуальная единица есть знак кроющейся под ней смысловой реальности, а с другой – в силу того, что любой культурный текст (и особенно это касается фольклорных), по нашему убеждению, есть утверждение ценности. В противном случае совершенно непонятной остается цель его создания.

---

<sup>6</sup> Основателем интерпретативного метода в культурной антропологии является К.Гирц.

Предметом нашего анализа станут белорусские сказки<sup>7</sup>, принимаемые нами в качестве одного из сегментов обширного культурного текста. Почему мы избрали именно сказки? Во-первых, потому что фольклор дает представление не о сиюминутном, а о стабильном порядке вещей, отраженном в самосознании народа и, следовательно, о стабильном облике этнофора. Во-вторых, потому что именно в фольклоре (и в наибольшей степени это касается аутентичных сказок) наглядно передается связь между социальной и языковой ролью. Взятые в качестве систем значений лингвистические коды подспудно задают личности определенные культурные смыслы, в соответствии с которыми она проживает жизнь и идентифицирует себя с этнокультурной общностью. В-третьих, сказки раскрывают типичные модели поведения, которые становятся ориентиром для новых поколений людей. Все эти качества сказки служат маркерами самобытности этноса. Именно сказки дарят бесценные подробности быта, без которых ни жизнь, ни этос народа непредставимы. И главное: сказки дают не просто материал для анализа, а целостный, выпуклый, живой образ героя. В этом смысле, перефразируя А.Ф.Лосева, можно сказать, что они являют "развернутое магическое имя".

Важно и то, что сказки (особенно социально-бытовые) воспринимались их рассказчиками и слушателями глубоко всерьез – хоть и с большими или меньшими допущениями. Указания на это встречаются в самих текстах, где различие между сказкой и былью в значительной мере сглажено. Сказка – это текст, со временем обросший неправдоподобными подробностями, но под их наслоениями всегда таится правда, причем, правда не только в символическом смысле, но и в смысле реальности – того, что когда-то было : "Толькі гэта не казка, але саўсім праўда. А як устарэе, та мо й будзе казка" [92, 163].

Исходя и из фольклора, и из большей части текстов профессиональной литературы XX в., можно определенно говорить о том, что белорусский ЭС –

---

<sup>7</sup> Здесь мы не делаем строгой дифференциации между сказкой, байкой, анекдотом и т.д., поскольку последние часто представляют собой редуцированную сказку. Также мы используем некоторые легенды.

это образ Мужика – крестьянина. Что касается образа Бабы, то в сказках, это, скорее, один из образов Другого<sup>8</sup>, о чем далее.

Сказки, которые мы используем, вовсе не обязательно являются принадлежностью исключительно белорусского фольклора. Часто они имеют аналоги в русском, польском, украинском народном творчестве. Однако, по нашему убеждению, размежевание сказок по месту происхождения – функция не культурологов, а фольклористов. Если фольклористический подход фиксируется на самобытности или заимствованности текста, на ареале его возникновения и распространения, и т.д., то культурологический подход расценивает пригодность сказки в качестве материала исследования с одной лишь точки зрения – притяжения или отталкивания ее этнофорами. Упрощенно говоря: если народ рассказывает сказку "как свою", значит, она и является "своей". Так, например, известна китайская притча о хозяине, принимающем гостей под деревом в саду. Гости хвалят пищу, хозяина, сад, а хозяин вежливо отнекивается: мол, и пища скромная, и сад – так себе, и сам он отнюдь не идеален. И, наконец, когда кто-то из гостей говорит о том, какая прекрасная луна на небе, хозяин отвечает: "Да что там моя луна, не лучше, чем у других..." Совершенно аналогичную сказку до сих пор рассказывают в Беларуси. Есть лишь одно различие: если китайская притча прямо указывает на хитрость, подбострастие и лакейство хозяина, то белорусская сказка объясняет это его скромностью ("сціплы гаспадар"). Со скромности и начнем.

### **Константный самообраз белоруса**

Первое, что бросается в глаза в белорусских сказках, что равно прослеживается и в дореволюционных сборниках, и в советских изданиях – *минимальность требований к жизни их героя-крестьянина*.

Так, Мужик, нашедшему золото, даже не приходит в голову оставить его себе: он несет слиток царю ("Мужык і цар"). Царь предлагает ему самые соблазнительные награды, но Мужик упорно отказывается от них, прося лишь "чарку гарэлкі" и сотню розог впридачу. На предложение закусить водку

---

<sup>8</sup> Как о самообразе, скорее, можно говорить о героине белорусских песен, чрезвычайно отличающейся

белым хлебом он отвечает: "Мой дзед такога хлеба не еў і я не буду – я баюся яго есці" [102, с. 203]. Чего же еще просит крестьянин? Чтобы ему позволили поспать на соломе, сплясать под дуду (и от царского ложа, и от оркестрового аккомпанеента Мужик последовательно отказывается). Подобные мотивы мы встречаем в целом ряде сказок. В чем тут дело – в вековой закабаленности и нетребовательности крестьянства? В тайной надежде на награду? (И не зря надеется Мужик: порадовавшись его смирению, царь жалует ему дворянство). В хитрости – чтобы не делиться со взяточником-генералом, вырвавшим у Мужика обещание отдать ему половину царской платы<sup>9</sup>? Или, может быть, причина глубже? Попробуем вскрыть ее с помощью сказочных текстов.

Начнем с того, что чрезвычайная умеренность белоруса проступает в его отношении к деньгам. Так, в сказке "Аб Сахарку-злодзею"<sup>10</sup> – **“Сахарку-злодзею”** богатый крестьянин отличается от бедняка лишь тем, что может есть сало ложками и спать на соломе [91, с.58]. Разумеется, в этом есть и элемент самоиронии (типичного качества белорусского самообраза), но в то же время – и отпечаток реальной ситуации. Н.Улащик вспоминает о том, что в начале XX в. символом зажиточности в деревне считалась никелированная кровать, на которой не спал никто, кроме почетных гостей. Дополнительную престижность этому ложу придавали подушки, свидетельствующие о том, что хозяйская дочка имеет приданое [96, с. 50]. "А ведамо, у нашум стане, калі е хлеб, ведзецца гаўядо да пра ліхую беду ляжыць дзе-небудзь у шчыліне які зломаны грош, дак ужэ й лічаць багатым чалавекам" [92, с. 169], – говорит сказочник.

По-настоящему богатым может быть только пан: "Зямлі як воко схваціць, а зямля добрая, зраджайная, от здаецца, пасадзі дзіця, дак і тое вырасце... Будынак – палацы. Кругом сад, быццэ ў раю. Такая пану жытка, што й паміраць не трэ" [92, с.76-77]. Отметим: панская усадьба отождествляется с раем<sup>10</sup>. Но образ пана для белоруса ни в коей мере не является частью

---

от сказочного образа Бабы.

<sup>9</sup> Мужик по справедливости "поделился" с генералом пятьюдесятью розгами.

<sup>10</sup> Образ рая как плодородной земли – один из устойчивейших в белорусском фольклоре.

самообраза: это устойчивый, наиболее стабильный из всех Чужой. Потому ЭС белоруса строится от противного.

Умеренность в отношении к богатству санкционирована мудростью народной и находит многочисленные подтверждения в сказках. В первую очередь, эта санкция имеет моральный характер. Богач всегда непорядочен: "А ведамо, калі мужык багаты, та ён гарэй паганы да скупы, а калі не сам, дак яго жонка" [92, с.49]. Наряду с моральной существует и метафизическая интерпретация богатства как зла: "Бо калі багат, та хворы сам, або жонка, а як багат і здароў, то дзецей нема, або е, да неўдалые ці ліхіе. От гэ ўсе людзі маюць якое кольвек нешчасце. На тым і свет стаіць. Бо чаго ж бы і жыць, калі б не было чаго хацець?" [93, с.173]. В ряде сказок дается еще одно толкование того, почему богатство сочетается с физической немощью: если бы человек был бы и богат, и здоров, он обладал бы всесилием – глядишь, и Всевышнего бы сбросил с престола. А Бог – себе не враг, он знает, что делает (это еще один лейтмотив белорусского фольклора).

Потому здравому человеку, а именно таков белорусский крестьянин, богатство противопоказано; оно доводит до невроза: "Грызла яго тое ліхо, што калі добрэ, дак хочэтца ешчэ лепш, а тут нельга нічога лепшага прыдумаць" [93, с.185]. Богач – несчастный, ущербный человек: вся его жизнь проходит в склепе, куда спрятал он свои сокровища<sup>11</sup>. В конце концов, они превращаются в пот и кровь и грозят затопить горе-владельца ("Багатыр" - **Асілак, волат**). И немудрено: богатство всегда нажито несправедливым путем – и не только в социальном или моральном, но и мистическом смысле: "Ведамо, ат свае працы багат не будзеш, бо як ні працуй, як ні гаруй, а тут табе чорт дзірку знойдзе... Багатаму чэрці дзяцей калышуць, чэрці памагаюць яму на гэтым сьвеці, дак за тое на том сьвеці вазьмут сабе яго душу на расплату" [92, с.140]. Вообще семантическая линия "деньги – черт" проявляется во многих сказках: деньги – навье порождение, созданное чертом для искушения человека и

<sup>11</sup> Вероятно, связь с пушкинским скупым рыцарем не случайна: по свидетельствам мемуаристов, в конце XIX – нач. XX в. Пушкин был одним из любимых авторов белорусских грамотных крестьян.



натравливания людей друг на друга: "Мабыць, грошы чорт выдумаў, бо з-за іх уся бяда на сьвеце. Бачно, што ліхі сабраў усё ліхое да й злепіў грошы" [92, с. 182].

Богатство заразно, как болезнь. Бедняк, получивший деньги от богача, "не есь, не п'е, усё думае, каб не сгубіць тыя грошы; годзі пець песні, годзі весело жыць..." [там же, с. 187]. Рецепт отношения к деньгам дан в том же "Багатыры" Асілаку, : "нарэшце, дагадаўса, што без грошай харашэй" [93, с.187]. По тем же соображениям мудрый пан (редкий образ в белорусской сказке) бросает имение и богатство и избирает долю подпасака. Свой выбор он отстаивает не менее аргументировано, чем Г.Торо – исход в лес. Человеку для счастья нужны здоровье, богатство, слава, почести и власть. Здоровье дает ему ежедневный труд на лоне природы, которую он совсем не по-пански называет "Божьим раем". Его богатство – какая-никакая одежонка – на нем, и никто его не отнимет. Поскольку подпасок несравненно выше своих подопечных – коров да быков – он властен над ними и славен в их мычащем кругу. Словом, все составляющие счастья пан-подпасок имеет в полной мере: "І пазнаў ён, што толькі той шчаслівы чалавек, хто даволан тым, што ён е й што мае" [92, с.158]. Обратим внимание на совмещение экзистенциалий "быть" (што ён е) и "иметь" (што мае): из них Мужик выбирает первое. *Культ скромной достаточности* является залогом самоуважения, которое не только не предполагает обладания большими деньгами, но отталкивается от противного.

Впрочем, говорить о том, что декларируемое почти всеми сказочниками отрицательное отношение к деньгам отражает реальную картину, будет преувеличением. Ведь сюжетная пружина фольклорных текстов часто закручивается именно вокруг законного и незаконного добывания денег<sup>12</sup>. Более того, хоть и очень редко, но в сказках встречаются такие пассажи: "А што ні гавары, грошы многа даюць разгону. Як няма асьмакоў, та от так кала серца й завівае, а як чуеш у кішэні, та й на сэрцу веселей" [92, 183]. Мужик вовсе не пропагандирует нищенства. Просто большие деньги представляются

ему абстракцией, а обладание ими – состоянием неправомерным. Не случайно разбогатевший герой сказок чаще всего идет по одному из двух путей: либо становится злобным скаредом, которому свет не мил; либо же – чаще – теряет богатство самым глупым образом (пропивает; попадает в руки разбойникам; становится жертвой обманщиков, в том числе – и собственной жены-мотовки). Нередок вариант, когда оба эти пути сочетаются. Но после того как Мужик вновь остается "у разбитого корыта", он сокрушается недолго: встает на ноги и впрягается в привычную лямку. Отношение Мужика к большим шальным деньгам можно охарактеризовать как "зелен виноград": деньги – зло, в первую очередь, в силу недостижимости.

Итак, деньги для белорусского крестьянина не являются приметой счастья. Вот как выглядят счастливые люди в сказках: "Ён і не багаты быў, але не наракаў на Бога: гараваў, маў кусок хлеба, нікого не крыўдзіў, ніякага ліха ў яго не было на сэрцы, от ён і шчасліва жыў" ("Нашоў - **Знайшоў** грошы"); "Жыў ён як усе людзі: гараваў, працаваў, а дастаткаў не маў. Жыў ён ціхенька, гледзеў сабе да свайго хаджайства, нікому не рабіў ліха, дак і яго не чапалі людзі"; "Жыў ён не то, што багата й не саўсім бедно, а так сабе, як Бог даў. Е хлеб, та есь, а немашака, та й так абойдзеца" ("Сьветы чалавек"); муж и жена "разам гаравалі, разам працавалі, разам аддыхалі" ("Асілак"); "Гараваў да працаваў круглы год, дак і меў кавалак хлеба да й асьмакі на беду" ("Мужык, цыган і яўрэй").

Обратим внимание на устойчивость слова "гаравалі": *горе для белоруса – неотъемлемая часть не только жизни, но и счастья*. Безоблачного счастья не бывает. Если оно безоблачно, то неполноценно: это уже не счастье, а горе. Так, герой сказки "Дурэнь" - **Дурань**, обретший неиссякаемый источник богатства, не находит себе места и наконец идет к ведунье с просьбой о помощи. Диалог, состоявшийся между ними, примечателен: "А чаго ты хочэш?" – "Нічога, бабко, я не хачу, бо ўсё маю". – "Да чаго ж ты, мой саколе,

---

<sup>12</sup> Слово "законный" мы используем не в юридическом, а скорее – в моральном смысле. С этой точки зрения "законными" способами добычи денег являются и кража у пана, и выманивание их у попа и корчмаря.

прышоў... у цябе якая беда?" – "У мене, бабко, тое ліхо, што беды нема" [92, с. 143]. Горе необходимо в общем строе жизни – правомерном, справедливом, изначальном. Но горю рознь: здесь важна пропорция. Истинное несчастье – смерть, отсутствие детей, тяжелая болезнь и одиночество<sup>13</sup>.

"Калі дасць Бог здарове, у семейцэ лад да худобку, та не трэ большага шчасця" [93, с.63] – вот формула, повторяемая в сказках с завидной регулярностью. В силу этой регулярности и чрезвычайно редких отступлений от такого понимания счастливой жизни, можно с уверенностью говорить о *константности модели "малого счастья"* в ЭС белоруса. В это понятие включается "здоровье", "дети", "мир в семье" и "хозяйство". Примечательно, что эта константность сохранилась и по сей день – и в самих ценностях, и в их иерархии: так, по материалам общенационального опроса общественного мнения, проведенного Институтом социологии НАН Беларуси (2004 г.), на первых местах в иерархии ценностей белоруса – здоровье (87%), дети (75%), семья (71%) [5, с.10]. Правда, на четвертое место (68%) выдвинулась "материально обеспеченная жизнь", но что белорус понимает под этой "материальной обеспеченностью"? Думается, не богатство, а скорее, благополучие, по-белорусски характерно называемое "дабрабыт" (от "добрый", т.е. "хороший" быт). В сказках представление о белорусском благополучии проиллюстрировано весьма определенно: "Жыў сабе адзін чалавек не то, каб багач, а так сабе добры гаспадар. Ён, як жэ кажуць людзі, не баяўся, што ў Петроўку выпадзе снег, бо заўжды меў пра запас бярэме сена" [92, с.261]; "Так, як усе, жыў ён сцісла, а як дась Бог сьвято, та любіў з добрымі людзьмі смачно паесці да выпіць так, каб іці, за плот дзержаўшыся" [92, с.64]. Обратим внимание и на то, что герой последней сказки, ни разу в жизни не пивший чаю, зовется "заможным гаспадаром". Наше предположение подтверждается материалами все того же опроса: приоритет "богатства, больших денег" выбрали лишь 20% белорусов – и это реально существующем пиетете больших денег, который уже без малого два десятилетия продуцируется масс-медиа.

<sup>13</sup> Впрямую об одиночестве в сказках говорится не так уж много, но характерны оговорки сказочников,

Вторая важная компонента образа счастья – *равенство*. Обратим внимание: в сказках рефреном повторяется словосочетание "як усе". Показателен образ "золотого века" как времени согласия и равенства, когда все люди одинаково "гавалі, працавалі, каб зарабіць крыху хлеба да ўзгадаваць дзетак" [92, с.132]; "Жылі людзі бы ў раю: гавалі, працавалі да й бяды не малі... ў ласцы, у згодзе. А прыйдзе бяда, у згодзе ратаваліся у прыгодзе: бедным, хворым памагалі, дак і ўсе беды не малі" [93, с.157].

Социальный идеал белоруса – *жизнь "грамадою"*: "І чаго толькі не зробіць людзі, калі вазьмуцца за дзела грамадою, бы адзін чалавек" [там же]. Однако белорусская грамада – не синоним русской общины. Влияние грамады менее всеохватно: скорее, оно ситуативно: "а прыйдзе бяда, у згодзе ратаваліся ў прыгодзе". Так, Н.Н. Улащик вспоминает историю из своего детства: когда один из жителей села выгнал забеременевшую дочь из дому, соседи за день выстроили ей маленькую хатку с печкой. Белорусская "грамада" поможет в беде, но не будет вмешиваться в частные дела человека. Ограниченность действий "грамады" по сравнению с русской общиной доказывается и следующим фактом: совместно купив землю, крестьяне делили ее на особые участки, т.к. общинное землевладение было им неизвестно [96, с.37]. Да и сам образ "грамады" скромнен: "была маленькая ўёска, гэтак мо дымоў п'яць ці шэсь. Жылі сабе там людзі, ніхто іх не чапаў, ніхто ім ніякае беды не рабіў, бо мо кругом ... не было ні ўёскі, ні жоднае селібы" [92, с.174]. Этот идеал замкнутой жизни в привычном узком круге – на собственном клочке земли, в окружении родной природы и знакомых людей – лейтмотивом проходит по белорусским сказкам, да и по профессиональной белорусской литературе XIX-XX вв.

В связи с этой герметичностью родного "уголка" ("Мой родны кут, // Як ты мне мілы..."<sup>14</sup>) исследователи часто говорят о белорусском индивидуализме (противопоставляя его русскому коллективизму). Это не кажется правомерным. Мы уже отмечали, что во многих сказках употребляется

---

такие, например: "...ён жыў адзін. Людзі думалі, што затым ён такі паганы, што адзін" [92, с. 199].

словосочетание "як усе". Мнение других о себе белорусский крестьянин воспринимает глубоко всерьез. В одной из сказок мы встречаем даже своего рода категорический императив "по-белорусски": "Як будзеш ісці..., та ніколі не рабі таго, што людзі лічаць ліхім, та ўсе табе будуць памагаць" [92, с.143]. Обратим внимание на практический характер этого совета ("та ўсе табе будуць памагаць") и – главное – на оборот "што людзі лічаць ліхім." В терминологии Рут Бенедикт можно определить белорусскую традиционную культуру<sup>15</sup> как "культуру стыда", где наивысочайшей санкцией является мнение окружающих.

Другое дело, что круг людей, чье мнение интересует белоруса, малый – родственный, "свойственный". Потому можно говорить не столько о белорусском индивидуализме, сколько о том, что белорус – человек малой группы (как, к примеру, японец). Так, в сказке "Слепы, глухі і безногі" - **“Сляпы, глухі і бязногі”** три калеки спасаются от врагов, зверей, разбойников, ибо способности каждого из них дополнительны по отношению к другим: "І пачалі яны радзіцца, як тут далей жыць на сьвеці. І надумаліся яны не пакідаць адзін другога да самае сьмерці, а рабіць усё, бы адзін чалавек" [92, с.155]. Вот эта-то малая группа – несколько человек, живущих в согласии, – и представляется крестьянину наиболее продуктивной.

Отсюда и *особый тип семейственности* белорусского крестьянина: с одной стороны, семья есть самая основная группа в его жизни. С другой стороны, известно, что в отличие от русского крестьянина, увеличивающего избу при женитьбе сына, белорус старался выстроить ему собственный дом и купить надел земли. С этого момента рождалась новая малая группа, пусть соприкасающаяся с прежней, но в значительной мере отдельная (так, в отличие от традиционной русской семьи для белорусской свойственно наличие не трех, а двух поколений).

Отметим и то, что все сыновья имели на землю отца равные наследственные права: тем самым белорусский крестьянин настаивал на равенстве и справедливости в малом мире семьи и деревни. Вражда,

---

<sup>14</sup> Цитата из классической поэмы Я.Коласа "Новая зямля".

конфликты начинаются с того момента, когда люди (в сказках часто братья) начинают делиться: "Калаціліса, калаціліса яны, пакуль дзелілі гаўядо да ўсё дабро, а як пайшлі дзеліць землю, дак так пачалі біцца, што чуць адзін другога не пазабівалі, да так і не подзелілі мо да тых час" [92, с.100]. Вероятно, избегание конфликтов – причина обособленности соседства даже в больших селах. И не случайно А.К.Киркор пишет о расположении домов в белорусских селениях так: "эти уединенные, намеренно оббегающие друг-друга жилища, чтобы не потеснить и не обидеть беднейшего соседа" [30, с.456].

Герой сказок убежден в том, что беды начались с увеличением количества людей, в силу которого произошло имущественное расслоение и исчезло равенство: "Толькі цяпер так народу памножыласо, што як толькі іх зямля паднімае. А даўней людзей было мала, а зямлі колькі хочэш" [92, с.173]. Однако существует и иное объяснение: "Ад самага пачатку свету Бог так даў, што ні горы, ні лес, ні людзі не роўныя. Яны і цяпер не роўныя і ніколі не параўняюцца" [94, с. 64].

Отметим аналогию с природой. Человек предопределен, как предопределен весь мир, и любая попытка усовершенствовать мироустройство чревата негативными последствиями. Дорога в ад априори вымощена благими намерениями. Так, в сказке "Марцыпаны" герой из лучших побуждений – во имя воцарения всеобщего равенства – продает душу "шатану" (сатане): апеллировать к Богу в этом вопросе бесполезно, ведь именно он и сотворил людей, горы и деревья неравными. "От і пайшлі яны раўняць людзей: аднаго падрэжуць, астатак прыложуць другому. Зраўнялі яны ўсіх людзей пад адну мерку, толькі зірнуць, аж самі не падходзяць пад тую мерку" [92, с.182]. Показательно, что ни человек, ни сатана не спешат вписывать себя в это прокрустово ложе: "А хто ж будзе людзей вучыць і раўняць, як мы будзем такіе, як і яны" (там же). Равенство невозможно, т.к. для его констатации нужен арбитр, находящийся "над". Тем самым оно не может быть полным. Об

---

<sup>15</sup> Впрочем, это утверждение можно отнести практически к любой традиционной культуре.

этом герою говорят люди: "Той шчаслівы, хто лічыць себе шчаслівым, а мы не можэм себе лічыць, бо за нас лічыце нас вы, а не мы самі" [там же].

Иным, более прямым и конкретно-социальным образом модель революционных преобразований сформулирована в сказке "Палешукі й палевікі" - **Палешукі і палевікі**<sup>16</sup>. Два эти близких народца впали во вражду и потому стали легкой добычей врагов. Служат они врагам и панам, изредка, впрочем, отваживаясь на "партизанские" вылазки: "та свіран спяляць ці гумно, та кароў загоняць у такую тхлань, што яны там і пагінуць, та свіней патопяць, але ат таго й самі не маюць, чаго есці, бо, ведамо, живуць на ардынар'і: пана чорт не берэ, ён у суседа дастане, а людзі<sup>16</sup> падыхаюць да пухнуць с голаду" [92, с.103]. Но вот появляется старенький "дзедок" (в этом облике обыкновенно выступает Бог или святой) и призывает людей к восстанию. Людям удастся прогнать врагов и панов. Казалось бы, счастливый финал не за горами. Но последствия гораздо более трагичны и жизненны, чем предполагает жанр сказки: "От аслабанілі палешукі й палевікі свой край ат тых ворагаў, але не ведаюць, як ім жыць, бо кажын хочэ быць большым, ніхто не хочэ гараваць, а кожын пнецца панаваць. І стала ў іх жытка гарэй як пад панамі" [там же]. Горе вытесняется пьянством: "П'юць мужыкі да веселяцца, а пра работу й забылі" [там же]. Неудивительно, что в скором времени они становятся легкой добычей для панов.

Мужик не настолько наивен, чтобы вопреки опыту полагать, что равноправие возможно насадить "сверху" (поскольку неравенство заложено в самой структуре мироздания<sup>17</sup>), и не настолько самонадеян, чтобы считать, будто Божественное установление может быть изменено руками людей и даже сатаны. Поэтому в сказках отчетливо просматриваются косвенные способы, которыми можно так или иначе амортизировать (но не искоренить!) неравенство. Первый – создание справедливого устройства хотя бы на том

<sup>16</sup> Обратим внимание на антитезу "паны – люди". Пан в народном представлении – нечеловек или недочеловек.

<sup>17</sup> Впрочем, по некоторым сказкам, неравноправие – следствие непослушания Богу. В этом несовпадении версий проявляется не только и не столько амбивалентность этнического самовосприятия, но и амбивалентность как качество народной сказки как таковой, да и фольклора в целом.

участке мира, который подвластен человеку, – в собственной семье и собственной деревне. Путь к этому – определенный поведенческий кодекс, которому должны подчиняться члены "грамады" и одна из основных черт которого – быть, "як усе". Второй способ тонко обозначен в сказке "Марцыпаны": неравенство в том, что его степень определяется не самостоятельно, изнутри, а со стороны. Следовательно, и равенство, да и счастье в целом следует воспринимать не как внешнюю, а как внутреннюю категорию. На третьем способе, ярче всего выраженном в сказке "Іванка-прастачок", остановимся особо.

Главный герой – музыкант Иванка<sup>18</sup>. Когда он играет, происходит своего рода массовый катрасис: "Як заграе, дак і ўбачаць людзі, што вялікая крыўда на свеце, што адны пануюць, другія гаруюць... І разнёсса ад Іванавай дудкі голас па ўсяму свету... Грае, грае, а як прыдзе час, дак ўсіх ён параўняе" [93, с.160]. Обратим внимание на то, что достижение идеального равенства не требует революционных изменений и вообще особых действий: оно приходит как бы само собой, в результате чудодейственного вмешательства волшебной дуды (в других сказках – гуслей), но при этом – без всяких усилий со стороны людей<sup>19</sup>. Особенно характерна здесь установка "як прыдзе час".

Здесь мы сталкиваемся с одним из самых интересных и самых освещенных в сказках (да и освященных сказками) качеств белорусского ЭИ – с *фатализмом*. "Яшчэ на раду чалавеку даецца доля, – убежден Мужик. – І што ты не рабі, як ты не старайся, а нічога не парадзіш, калі доля ледашчыцца." [94, с. 283].

Леность доли проявляется уже в самих названиях сказочных деревень, где белорусский крестьянин ведет далеко не сказочную жизнь (Пагібельцы, Убібацькі - **Забібацькі**). Герой сказки "Маскаль", ища ночлег, заходит в разные хаты ... "Зайшоў ён у вадну хату, каб папрасіцца на нач, аж там бабы галасяць над пакойнікам. Сунуўся ён у другую – там хворая ўдава з дробнымі

<sup>18</sup> На наш взгляд, сам Иванка – не константный, а идеальный ЭС.

<sup>19</sup> Здесь отражена такая принципиальная характеристика белорусского крестьянства, как неприятие резких, а тем более насильственно насаждаемых изменений – даже из самых благих побуждений.



дзеткамі, што некаму й вады падаць" [92, с.236]. Юноша-работник, в поисках лучшей доли нанимающийся к разным хозяевам молоть зерно, слышит повсюду одну и ту же песню жерновов: "Як і там, так і тут" (сказка "З чаго ліха на свеце"). Музыкант Иванчик, который пошел по миру искать счастья, "хадзіў, хадзіў, але куды ні прыдзе, усюды гарэй як там, дзе быў уперад" [92, с.215]. О том же говорит и название уже не фольклорного, а профессионального произведения – поэмы Ф.Богушевича "Кепска будзе". Объяснение, почему бытие рядового человека столь безрадостно, во всех сказках – исключая немногочисленные предреволюционные их модификации – единообразно: оно определяется все той же "долей" ("лёсам", "бядой", "недолей"- **нядолей** ). "Мабыць, ужэ была яго такая доля," — вздыхает Мужик [93, с.56]. И это не требует объяснений. "Лёс", "бяда", "доля", "суджано" – самодостаточны. Они смотрят за крестьянином во все глаза и не дают ему нарушить не им заведенного хода вещей и событий. Иногда эти понятия заменяются высшим референтом – "Бог".

Так, в сказке с красноречивым названием "Бог ведае, што робіць" Господь посылает на землю ангела с поручением отнять жизнь у родильницы, оставив новорожденного сиротой. Возмущенный ангел отказался исполнять приказ, за что разгневанный Всевышний разжаловал его в "парабки". В итоге прав оказался не жалостливый ангел, а Бог: мать стала распутницей, а ребенок – разбойником (злодзеем). Герой сказки "Прамудры Салімон"<sup>20</sup> недоумеваает, зачем Бог сотворил отвратительных блоху, паука, змею – до тех пор, пока они не помогают спастись ему от преследователей. Мораль все та же: Бог знает, что делает. О том же повествует сказка "Богач и бедная вдова". Ее коллизия весьма распространена<sup>21</sup>. Бог и святые странствуют по дорогам в обличье нищих. Они просят на ночлег к местному богачу. Богач отказывает путникам. Зато вдова дает им приют, делится последним хлебом. Благодарность Бога выражается странным образом: он приказывает волку съесть последнюю корову женщины,

<sup>20</sup> В самом названии явно прослеживаются ветхозаветные мотивы. При этом имя героя – пример народной этимологии: Салимоном его называли, потому что он родился на соломе.

<sup>21</sup> Чего нельзя сказать о ее морали: среди белорусских сказок она стоит особняком.

а богачу посылает бочку с золотом. Даже святые возмущены такой несправедливостью. В итоге богач оказывается в аду, а вдова в раю [102, с. 360-362].

Казалось бы, исчерпывающий ответ на вопрос дан – и он имеет чисто христианский характер: бедняка-белоруса ждет награда на небесах. Но возникает вопрос: а награда ли это для Мужика? При том, что космогонические воззрения белоруса поражают глубиной, мудростью, а то и неожиданно изысканной философией – *религия* для него имеет характер, скорее, прагматический, на уровне отправления обрядов по принципу "так было от века" и соблюдения заповедей в их нормативном смысле. Тем самым религия задает достаточно строгий образ жизни в семье и в социуме, но не является основой метафизических исканий. Не случайна кочующая из сказки в сказку насмешка над "умным" евреем, который все сидит над своей "бубляю", а жизни не знает: ничего не понимает в крестьянской работе, например. Практицизм в отношении религии вовсе не означает недостаточной веры, это средство соотнесения ее с жизнью. Исходя из того, что вера должна помогать человеку, Мужик ищет в ней возможности, которые могут *реально*, "*здесь-и-сейчас*" воздействовать на ситуацию. Так, в "Казке - **Казцы** пра аднаго дзеда і Міколу" старик со всей тщательностью выбирает, кому бы из святых поставить свечку (в сказке подспудно "просвечивается", что старик беден, и не может купить несколько свечей). "Пастаяў ён, пастаяў ды й пайшоў шукаць якую-небудзь *найбольш палезную ікону*, а свечку ў карман палажыў" [3, с.63]. Затем дед предпринимает совершенно логичное действие: молится перед каждой иконой и ожидает результатов. Около иконы Николая-угодника старик обнаруживает, что свечка исчезла: "Раззлаваўся дзед ды як крыкне на Міколу:

– А ты , стары чорт, за чым глядзеў? Вось табе хвіга, а свечку ўкралі" [там же].

При таком понимании религии церковь играет не слишком значительную роль в жизни крестьянина. Вовсе не случайно и поп, и ксендз – образы не просто комические, но главным образом сатирические, а описание службы

иронично: "От ужэ дзяк заўёў "харувімы", зрабіў колькасць выкрутасаў, выцягнуў, бы журавель, доўгую шыю, стаў на пальчыкі й так увесь падняўса ўгору, баццэ хацеў паляцець, каб прапець такім тоненькім галаском, як паюць на небе анёлы" [92, с.65-66]. Хождение в церковь хоть желательный, но вовсе не обязательный атрибут жизни Мужика, он куда менее значим, чем труд: "парабку й некалі хадзіць у цэркаў, калі тамака й папоў парабак ніколі не бывае" [92, с.177]. Об этом упоминают Н.Н.Улащик, и В.С.Короткевич: если зимой, в период затишья, люди ходили в церковь, то летом на это не было времени. Отметим для контраста: русская община ходила в церковь даже в периоды самой горячей страды. Вывод напрашивается сам: церковная религиозность – культ и отчасти даже вероучение (видимо, в силу своей вербальной "затемненности", туманности) для белорусского крестьянина не находятся в числе главных жизненных приоритетов. Прежде всего человек должен уметь говорить с Богом в своем сердце: "Не таго Бог выслухае, хто ўмее добра яго прасіць, а таго, хто не моліцца, а толькі шчыра ўздыхне да падые вочы на Бога. Папоў да ксяндзоў Бог ніколі не слухае, бо яны не моляцца, а толькі благатаюць ці пяюць бы певуны, распусціўшы хвост" [94, с. 237]. И, наконец, именно об отношении к религии с точки зрения быта и здравого смысла свидетельствуют образы святых, которые в понимании Мужика не так уж и святые, поскольку обладают человеческими недостатками.

С определенной степенью осторожности можно говорить о том, что белорусский Бог олицетворяет совокупный опыт народа – опыт выживания в неблагоприятных условиях, который включает и добрые отношения между людьми, необходимые для такого выживания. Бог в понимании Мужика – рупор собственных идей, сверхмудрый (оттого, что старый), всезнающий (и с этим связан его образ странника) отец, здраво и рассудительно управляющий детьми-крестьянами. Нередко представление о Боге как о действующей силе отодвинуто в далекое прошлое: некогда он и впрямь жил на земле, "прыхадзіў к людзям бы свой брат", учил всему – и землю обихаживать, и деток плодить, и рыбу ловить, но люди отплатили ему черной неблагодарностью, возомнив, что они "самі, бы богі" [93, с. 134-137], и Бог отступился от людей и ушел на небо.

Обычно – и правомерно – исследователи говорят о синкретике христианского и языческого типов мировоззрения в общественном сознании белоруса. Думается, последний пример представляет третий тип – деистический: Бог как первоначало и первопричина, который, исполнив свои функции, удалился и предоставил людям жить своим умом. Не случайно сказка заканчивается так: после исхода Бога "радзіўса на свеце ясны розум і пачаў расці... От як вырасце той ясны, бы сонейка, розум, да пачне свяціць людзям у вочы, то тады ўсе пазнаюць, з чаго ліхо на свеце..." [там же, с. 137]<sup>22</sup>.

Именно вследствие такого отношения к религии идея посмертного воздаяния (например, в сказке "Багач и - і бедная ўдава") не типична для белорусских сказок: награда на небесах для конкретно мыслящего Мужика предельно абстрактна и очень уж отдалена. Более того, белорус вовсе не столь уж уверен в преимуществе рая перед адом. Не случайно герой сказки "Неба і пекла", оказавшись в раю, впал в тоску: "Светыя не кураць, не п'юць гарэлкі, не смеютца, ні песень не пяюць... Не мажэ чалавек ціхонько сядзець, бы намалёваны светы". Потому он и "не хочэ ў небо, бо там вельмі ўсё светое, а чалавек грэшны" [93, с.30]<sup>23</sup>. В этом смысле, в аду куда интереснее: "кажуць, што ў пекле пекне, бо ў пекле чэрці весело жывуць самі да й грэшным душам пазваляюць весяліцца. Мабыць, каму на гэтым свеце добрэ, таму й на том свеце не ліхо, а каму тут ліхо, таго і на том свеце чэрці ў смале смажаць" [94, с. 67].

Но как бы ни понимать горе – как явление преходящее, обусловленное социополитическими причинами и вследствие этого возможное к преодолению ("усе пазнаюць, з чаго ліха на свеце, паднімуцца ў згодзе, бы адзін чалавек, прагоняць паганую нечысць і зажывуць на зямлі, бы ў раю" [93, с.137]) или же как неотъемлемую часть извечного мироустроения (эта точка зрения в сказках гораздо более распространена) – все равно Мужик не торопится стремительно "браться за вилы" и искоренять несправедливость. Даже в весьма

<sup>22</sup> Можно предположить, что на эту сказку оказали воздействия веяния европейского рационализма: в начале XX в., когда А.К.Сержпутовский записал ее, белорусские крестьяне – хоть и в разной степени – были грамотны и, по свидетельству этнографов и мемуаристов, читали и любили зарубежные книги.

революционной по сути сказке "З чаго ліхо - **ліха** на свеце" он склонен ждать времени, когда у людей проснется разум. Он хорошо понимает, чем отзываются стремительные попытки огулом "усіх параўняць".

Способы, которыми Мужик противостоит несправедливости бытия, разнообразны и многочисленны. Без преувеличения можно сказать, что основной из них – *самоирония*. Белорусский крестьянин не устает смеяться над собой – в том числе и над своим фатализмом. Так, в одной из сказок обманутые купцы собираются убить героя и совещаются, каким способом это лучше сделать. "Доўго яны крычалі, аж ахрыплі, нарэшце пытают самого Сымона, як ён хочэ: ці каб павесілі, ці каб утапілі. "Э, хварэць вашуй матары, – кажэ Сымон, – рабіце, як лепш" [92, с.114]. А получив от пана за принесенный ему подарок обычную "награду" – розги, Мужик рассыпается в благодарностях: "Дзякуваць, паночку, от гэта бралі мае бацькі і дзеды..." [93, с.88].

Нередко *самоирония* является *специфическим способом утверждения чувства собственного достоинства Мужика*: "Бачыць мужык, што пан вельмі моцно штось думае, да не можэ агарнуць сваёю польскаю галавою, і захацеласо ему памагці пану сваім дурным мужыцкім розумам" [93, с.69]. Заметим, что само это утверждение производится косвенным способом – под видом почтения и подчеркивания собственного низкого статуса в социальной иерархии ("дурным мужыцкім розумам"). Естественно, "дурны розум" гораздо более проницателен и способен к нестандартным решениям, чем "польская галава" пана.

Другая, хоть и пересекающаяся с первой, модель поведения в трудных жизненных обстоятельствах – это *делать должное и находиться на должном месте*. Эта идея, пожалуй, одна из главных в белорусских сказках. Здесь необходимо сделать краткое пояснение. Не столь уж редко исследователи – в том числе и отечественные – говорят о белорусской пассивности и равнодушии

---

<sup>23</sup> Несмотря на то, что герой этой сказки не крестьянин, а "маскаль", судя по подобным оговоркам в других сказках и легендах, и сам Мужик порой серьезно задумывается, так ли страшен ад, "как его малюют", что и доказывает наша вторая цитата.

(абыякавасці)<sup>24</sup>, которые выводят из тяжелой исторической судьбы народа и порожденного ею фатализма. Это представляется верным лишь отчасти. Если объяснять социальную медлительность, послушание, долготерпение и неприязнь к радикальным изменениям лишь "абыякавасцю", то за кадром остается, например, воинский героизм белорусов – в первую очередь, в Великой Отечественной войне. От пассивного Мужика, "равнодушного к добру и злу" (П.В.Шейн) до воина-героя, причем воина инициативного (сама сущность "партизанства" инициативна) – и все это менее, чем за восемьдесят лет – не слишком ли велика и алогична эта дистанция? Ответ следует искать в некоем промежуточном качестве, которое игнорируют исследователи – не в самом фатализме, а в той форме, которую он принимает у белоруса. На наш взгляд, это *форма должествования* и – в частности – *должного действия, строго соответствующего обстоятельствам*.

Максима "Делай, что должно, и будь, что будет" (ярко выраженная, например, пословицей "Паміраць сабраўся, а жыта сей") неустанно репрезентируется белорусскими сказками. Белорус уверен, что он вовсе не случайно находится на своем, единственно должном, месте – в этой деревне, в этой семье, среди этого ландшафта и этих людей<sup>25</sup>. Оттого Мужик редко пытается "переломить" судьбу, а если и пытается, то, как правило, неудачно. В абсолютном большинстве случаев он следует тем обязанностям и функциям, к которым его обязывает "должное место" ("Гараваў, працаваў, жыў, як усе") Так, в сказке "Кавальчук і паніч" мудрый пан (чрезвычайно редкий образ в фольклоре), книгочей и естествоиспытатель, ради эксперимента подменил двух новорожденных – своего сына и сына кузнеца. Когда начали учить детей, выяснилось: настоящий панич тянется к знанию, а мнимый только и умеет, что играть с дворовыми мальчишками. При всем уважении к панской начитанности в сказке чувствуется насмешка. "Открытие", на которое пану потребовались

<sup>24</sup> Примечательна этимология этого слова: от "абы як" – "все равно, как".

<sup>25</sup> Думается, именно с этой установкой связана оседлость народа. По сравнению с другими этносами, в том числе с ближайшими соседями – русскими и поляками – беларусы достаточно редко снимались с насиженного места. Показательно, что и процент эмигрантов из БССР был меньшим, чем из соседних республик.

годы, для Мужика вовсе не составляло секрета: он изначально знал, что пытаться изменить судьбу бессмысленно. Идея должного места для Мужика бесспорна: она колеблется в амплитуде от неудачной пробы причаститься панскому столу ("Нехай, яна, паночку, спрахне, гэстая гарбата! Усе печанцы гараць" [92, с.146]) и до не более удачной попытки обмануть смерть (сказка "Круці не круці, а трэ памерці"). Какое же место является должным для белоруса – не в час катастроф, а в структурах повседневности?

В сказке "Чалавечае вока" мудрый царь ходит по земле (обратим внимание: царь избирает традиционный, идущий от Бога способ обретения опыта – странствование) и ищет причин недовольства народа. И видит: дети<sup>26</sup> взвешивают глаз. А глаз тяжел: он перевешивает гору камней. Но ребенок слегка припорошивает глаз песком, и тот вмиг становится легким. "Дагадаўся мудры цар, што тагды чалавек будзе даволён, як ёму песком прысыплюць вочы" [93, с. 42-43]. Глаз – извечный символ души человеческой, и не случайно в массовом сознании до сих пор бытуют представления о "добром" и "недобром" глазе, о "сглазе" и т.д. "Тяжелый" глаз тяжел в силу недоброты, корень которой – зависть. Ведь именно он зорко подмечает, что у другого и дом лучше, и скот справней, и жена красивее, и дети здоровее. Отсюда раздор, вражда, неистребимое страдание. Более того, даже реальная несправедливость – эта мысль тоже прочитывается в сказке – не должна быть слишком уж отчетливой. Ибо глаз, постоянно фиксирующий факты жестокости, ущерба, экзистенциальной трагедийности, становится недобрым, а человек с "тяжелым глазом" в боях за справедливость лишается главного качества – человечности.

Думается, в этом мы находим ответ сразу на два вопроса. Во-первых, исчезает разрыв между "дурным мужыком" (Я.Купала) и смелым, инициативным воином. Различие – в разности должных мест крепостного крестьянина в обыденных условиях жизни и защитника – в катастрофических обстоятельствах. И во-вторых, с долей осторожности можно предположить, по каким причинам белорус не пошел за некоторыми активными лидерами,

желавшими изменить его жизненный мир (в частности, в 90-х гг. XX в.). Это нарушало иерархию, где белорусу отводилось пусть скромное, но должное место.

Должное место предполагает строгий поведенческий кодекс, стержень которого – качество, которое мы вслед за одним из сказочников назовем "*тихостью*". Это слово, как и однокоренные слова, часто встречается в белорусских сказках и всегда с точки зрения высшего достоинства. Сама олицетворенная Правда тиха. В сказке Правда (Праўда) – крестьянин, которому его брат Крыўда выколол глаза. Тогда Правда "узяў кіёчак, мацае ім дарогу да йдзе *паціхеньку* ўперад. Ішоў ён, ішоў, падышоў к дубу да й сеў супачыць. Седзіць ён *ціхенька* да Бога хваліць, што хоць жыў астаўся" [92, с.98]. "Тихость" определяет и внешнее поведение, и внутреннее "мыслечувство" (термин М.Мамардашвили) человека. Внешне оно выражается в установке "усе казаць – ворагаў нажываць" [92, с.159]. Немногословие, застенчивость и сдержанность – характеристики белоруса, которые первыми отмечаются исследователями, причем вовсе не всегда в положительном контексте. В сказках же эта черта наделяется священностью. "За тое, што ты такі ціхі перад Богам і перад людзьмі, даў табе Бог моц" [93, с.56], – говорит Мужику старец. Обратим внимание: именно скромность и неприметность (которые старец превращает в чудодейственную невидимость) возводятся в ранг сакрального. Но как только Мужик проявил эмоциональность – усмехнулся во время церковной службы ("гэта саграшыў Богу тым сьмехам") – он незамедлительно низвергается с пьедестала. Смех как выход из состояния молчаливого смирения есть грех. Примечательно, что для усугубления неуместности веселья, нарушившего "тихость" героя, сказочник переносит действие в церковь, к которой в обыденной жизни крестьяне относились без особого пиетета, что отмечается многими сказками.

---

<sup>26</sup> Ребенок в белорусской сказке часто глашатай истины, причем, не буквальной, достоверной очевидности, а сложной, подспудной, метафизической истины.



Идея должного места проистекает из фатализма<sup>27</sup>, как и покорность обстоятельствам, долготерпение, некоторая социальная вялость ("млявасць") и другие качественные характеристики Мужика. Поскольку эти недостатки и их причины широко освещены в культурологических, этнографических, фольклористических и др. трудах, мы не видим особого смысла останавливаться на их анализе. Еще Н.Бердяев и Н.Лосский утверждали, что недостатки народа суть продолжение его достоинств. То же можно сказать и о достоинствах, которые являются обратной стороной недостатков. Здесь следует говорить о невероятной жизнестойкости белоруса, которая могла возникнуть и удержаться в тяжелейших исторических обстоятельствах лишь при условии *позитивности мышления и мировоззрения в целом*. Пессимизм и надежда на лучшее удивительным образом питают друг друга<sup>28</sup>. Ведь и трагический, и оптимистический взгляд на вещи по сути фаталистичны: они исходят из одного источника – общего миро- и человекоустройства – предполагающего ту изначальную справедливость, которая хоть и может зримо выражаться в глубочайшей несправедливости, но по сути исходит из чувства нерушимой связи, слитности жизни человека, других людей и бытия как такового. В непонимании этого – причина просчета ангела из сказки "Бог ведае, што робіць". В этой слитности находится место и злу, и добру, их связь никогда не порывается, более того, они поддерживают, уравнивают друг друга, и на этой противоречивой совокупности зиждется мир, жизнь и судьба – как всей общности, так и конкретного человека. Осознавая это, Мужик с настороженностью относится к переменам – в том числе и переменам к лучшему. Потому-то крестьяне из сказки "Поп и - і пустэльнік" не радуются хорошему урожаю: они боятся, что на смену добру придет зло. Горе ломает лишь того, кто всерьез поверил в закономерность летучего, эфемерного, случайного счастья. *Закономерно лишь выстраданное*. Потому в сердце

---

<sup>27</sup> Исторические причины фатализма хорошо известны: это и вековечное крепостное рабство, и социальное бесправие, и постоянные войны, проходящие по территории нынешней Беларуси, и конфессиональные пертурбации.

<sup>28</sup> Парадоксальная связь этих качеств, в личностном измерении выраженных экзистенциальными "трагической мудрости" и "надежды", явилась предметом философии Г.Марселя.

Мужика всегда живет надежда: чем больше невзгод обрушивается на него, тем более возможным становится будущее благоденствие, понимаемое, впрочем, весьма скромно. "Што як ні ліхо жыць на свеце, але пажыву, та моо і будзе лепш," – говорит он [93, с.186].

Фатализм белорусского константного ЭС амбивалентен<sup>29</sup>, он стоит над категориями горя и радости и оправдывает многообразные и прихотливые способы их гармонизации. Потому жизнь исторического белоруса связана с поиском таких путей, с помощью которых он может изменить ситуацию к лучшему, не колебля единства мира, человека, общности. С той же целью он вырабатывает определенные формы обращения с *Dasein*<sup>30</sup>, главная из которых – *поиск окольного пути* в речи и в действии. Такой подход к повседневности – в том числе к повседневной несправедливости – без преувеличения можно назвать основным способом действия и желательной формой взаимодействия героев сказок.

Вообще "окольное" бытийствование – древнейшая модель мышления, чувствования и поведения, типичная для традиционных культур: достаточно вспомнить центральный принцип даосизма "у-вэй" (недеяние). Корень отказа от активных действий – не в слабости или трусости, а в соучастии человека в высшем должествовании, ибо "нам не дано предугадать, как наше слово отзовется...". Потому если ситуация востребует изменений, то они должны привноситься в жизнь косвенно, как бы случайно, ocasionально.

Для соблюдения норм "окольности" необходимо учитывать характер и силу противостояния и использовать их в своих интересах: "Калі чалавек ідзе з ветрам, та яму лёгка йці, а калі проціў ветру, та вецер яго валяе" [92, с.179]. Отсюда – наиболее популярный в сказках механизм достижения целей – *хитрость*. Пожалуй, именно хитрость – самое освещенное (и самое рационализированное народным сознанием) качество константного самообраза крестьянина. Часто она реализуется в *сопротивлении под личиной послушания*.

<sup>29</sup> Более того, по нашему глубочайшему убеждению, нельзя говорить о фатализме "позитивном" или "негативном" вне контекста.

<sup>30</sup> Термин М.Хайдеггера, в переводе "здесь-бытие".

Пан или Поп (реже Черт, Баба и др.) требуют от Мужика совершения нежелательных или невыполнимых действий. Мужик соглашается, но исполняет порученное так, чтобы "убить двух зайцев": и требование удовлетворить (избегнув конфликта), и ничего не изменить по сути. Есть достаточно оснований для предположения, что такой способ действия в затруднительной ситуации был свойствен белорусскому крестьянству не только в сказке, но и в жизни.

Вот как, например, крестьяне реагировали на противоречащие их установкам и принципам правительственные указы. "В 1910 и 1911 гг. почти всех хозяев Вицьковщины записали в братства. Однако организаторы всей этой акции не учли, что православные братства XVII и XVIII вв. создавало само население и что они в значительной степени были в оппозиции к правительству. Теперь же их создавали и вынуждали работать по указке правительства, причем их главной задачей была борьба с поляками (католиками) и евреями<sup>31</sup>. Из этой задумки, разумеется, ничего не получилось... выпив и закусив, они [*члены новоявленного братства*. – Курсив мой. Ю.Ч.] пропели патриотическую песню в честь царя-батюшки (текстом певцов обеспечил, наверно, поп) и разошлись по домам. На этом деятельность братства в Вицьковщине завершилась" [96, с.117]<sup>32</sup>.

Поведение героев сказки в подобных обстоятельствах определяется так: "Быў ён хіцёр, але прыкідваўся дурням" [92, с.111]. Мужик выполняет наказ либо "через пень-колоду", либо каким-то непродуктивным способом, либо же настолько буквально, что логика требования утрачивается, и оно попросту становится абсурдным. Та же модель характерна и для бесед с сильными мира сего. На вопрос чужого Пана "откуда ты?" (подразумевающий "чьим крепостным ты являешься?") Мужик отвечает, что он из дому; на вопрос "чей ты?" следует ответ "жены"; на вопрос, как зовут его пана, Мужик ловко выворачивается: мол, в юности паничем звали, а сейчас – "ягомасць" [90,

<sup>31</sup> Для белорусского крестьянина, терпимого и в национальном, и в конфессиональном отношении, такие призывы были отвратительны.

<sup>32</sup> Здесь и далее перевод мой. – Ю.Ч.

с.433]. С целью вывести, кто же хозяин Мужика, Пан задает все новые и новые вопросы: "Кого ты боишься?", "Под кем ты живешь?". На первый крестьянин отвечает, что боится волков и собак, а на второй – что живет он под Богом. Почему Мужик не отвечает прямо? Ведь он же понимает, чего добивается от него Пан. В том-то и дело, что слишком хорошо понимает. Вопрос "чей ты?" означает: "кому ты принадлежишь?", а белорусский крестьянин принадлежит, в первую очередь, себе. Впрочем, он согласен принадлежать Богу (или, на худой конец, жене), но уж никак не Пану. Эти вопросы оскорбительны, т.к. ставят под сомнение важнейшую категорию должествования – изначальное равенство людей.

"Непонимание" панских вопросов может принимать облик "недослышания":

- Чалавечку, чый гэта двор?
- Гэта, пане, мой чорны вол!
- Да я пытаюся, чый гэта паліварак?
- Гэта, пане, мая саха і падпалак! [3, с.91].

Здесь идет речь уже не о человеке, а об имуществе. Панский двор (усадыба, фольварк) во всем своем великолепии создан крестьянином (черным волом, сохой, а главное – руками), и Мужик об этом никогда не забывает.

Модель "недопонимающего-недослышающего" поведения означает здесь *утверждение собственного достоинства*, но утверждения неявного, *косвенного*. Белорус подчеркнуто недемонстративен: ему гораздо важнее внутреннее знание того, что он поступает правильно, чем оценка Пана – самого чужого из всех "образов чужих". Впрочем, соображения безопасности тоже играют отнюдь не последнюю роль. Тому же служит подмена переносного смысла прямым, отчасти переданная в первом примере. Наиболее выразительно и тонко эта языковая игра проводится в следующем диалоге:

- Мужык, мужык, хто ў вашам сяле высшый?
- Знаю, панок, і ведаю: ёсць у нашым сяле Аўдзей – вышэ за ўсіх людзей!
- Дурак, мужык! Я ў цябе пытаю: ці ё ў вашым сяле галава?

– Знаю, панок, і ведаю: ё у нашага пана бугай – галава бальная, прабальная!

– Дурак, мужык! Я ў цябе пытаю: каго вы ў сябе баіцеся?

– Знаю, панок, і ведаю: ё у нашага пана сабака – хто йдзе, кол нясе, я іду – два нясу" [3, с.19].

Такое уклоняющееся поведение дает возможность "сохранить лицо", в очередной раз попрактиковавшись в виртуозном владении эзоповым языком, и одновременно – избежать *прямого конфликта*. Если же пассивное сопротивление не приводит к нужным результатам, Мужик переходит к более активной форме – обману<sup>33</sup>.

*Обман* в белорусской сказке – своеобразный механизм достижения того, что положено по праву, т.е. *должного*, но чего невозможно достичь напрямую. Не случайно объектом обмана со стороны Мужика, как правило, являются те, кто находится выше в социальной иерархии. Еще раз оговоримся, что идея справедливости для белорусского крестьянина имеет особую окраску: "справедливость-на-месте" должна отображать связь высшего бытия с повседневным "здесь-бытием". Потому обманывая вышестоящих, Мужик нередко опирается на религиозные и/или мифологические представления, более того, практически использует их в своих нуждах, или, по его убеждению, в нуждах справедливости. Так, Пан из сказки "Брахня" [93, с.61-62], который верит всем небылицам<sup>34</sup>, за хорошую плату просит Мужика Ахрема рассказать такую небыль, чтобы он (Пан) не поверил. Ахрем нанизывает одну ложь на другую – и реку-то он сжег, и медведя наизнанку вывернул, и с отцом и дедом на небе пьянствовал, но Пан "верит" всему. Однако стоит Ахрему заикнуться о том, что в пекле видел панского отца, и на нем черти смолу возили – как Пан немедленно кричит: "Брехня!". Обратим внимание, во-первых, на то, что

---

<sup>33</sup> Вообще обман – типичный прием социально-бытовой сказки любого народа. Потому для нас интересен не обман как таковой, а то, какие характеристики и ценности белорусского Мужика проявляются в ситуации обмана.

<sup>34</sup> Пан, верящий небылицам, -- образ, распространенный в белорусском фольклоре. В нем проявляются два устойчивых представления крестьянства: пан не знает реальной жизни (которая для Мужика определяется, в первую очередь, словом "труд") и, кроме того, пан любит всякого рода чудачества и диковины: это возвышает его в собственных глазах. Для Мужика же это служит еще одним доказательством панской ущербности.

Мужик – даже самый негодный по крестьянским меркам (Ахрем – пьяница и лентяй, не имеющий даже хозяйства<sup>35</sup>) – заведомо умнее пана; во-вторых, что образ иного мира (реального или вымышленного) можно заставить служить сиюминутным бытовым нуждам. Отметим и тонкую игру на психологических нотах, которая обеспечивает успех всего предприятия. В другой сказке Мужик подобным же образом надувает корчмаря: якобы на "том" свете он видел родителей последнего, и они просили передать лошадей и одежду, что преданный сын незамедлительно исполняет. Если в первом случае крестьянин играет на гордыне пана, то во втором – на семейственности, одном из опорнейших качеств еврейского менталитета. Стать тонким психологом Мужика вынуждает незавидная жизнь, породившая модель окольного пути как возможности добиться своего исключительно косвенным способом.

Сама привычность такого поведения и – шире – мироощущения служит Мужiku высшей санкцией: "Даўней людзі яшчэ не былі такія хітрые, як цепер... ніхто нікого не ашукоўваў, каб і яго людзі не ашукалі. Толькі вось з'явіліся такія людзі, што захацелі забагацець, от і пачалі яны ашукоўваць да крыўдзіць людзей. І нарэшце пашло па сьвеці такое круцельство, што кожны адзін другога ашукоўвае да толькі наравіць, каб яму было добра. Але трасца яму ў зубы, а не дабро, бо заўжды знайдзецца яшчэ хітрэйшы, што й яго ашукае або гарэй скрыўдзіць" [92, с.247].

Итак, вновь должное место. Если раньше, в золотом веке, люди могли позволить себе абсолютную честность, то сейчас "усе такія", а прожить можно, лишь будучи, "як усе". Хитроумия востребует не только прямая необходимость (добывание денег, усовершенствование быта и т.д.), но и представление об изначальной, но впоследствии безнадежно нарушенной справедливости. Только так – оплатив обманом за обман – можно вернуть вещи и отношения к их исходному "золотовечному" состоянию. Потому в сказке "Новы чорт" Мужик, найдя в своей кадushке развратника-Попа, повадившегося к его жене, обваливает недостойного священнослужителя в дегте и в перьях и продает под

---

<sup>35</sup> Отсутствие "гаспадаркі" (хозяйства) для белорусского крестьянина означает полную деградацию

видом черта. Таким образом крестьянин не только получает прямую выгоду от продажи (что тоже немаловажно), а и сызнова задает нарушенный статус кво: замаравший себя безнравственностью Поп приобретает самый подходящий для него облик. Обратим внимание и на то, что крестьянин наказывает Попа в его же собственной системе координат, придав ему хоть отрицательный, но религиозный образ. Такого же рода гомеопатическое<sup>36</sup> наказание постигает и ксендза в сказке "Мужык, пан і ксёндз". Хитроумный Мужик симитировал конец света: налепил на раков зажженные свечи, сам прикинулся ангелом, явившимся за ксендзом, сунул его в мех и отнес к пану в свинарник. *Обман (не просто социальный – фатальный, следствие общей порчи бытия) должен наказываться только обманом.* Для Мужика бесспорно, что именно он имеет на обман исключительное право: ведь все иные (Пан, Поп, Ксендз) могут улучшить свое бытие другим, более законным способом, хоть и не торопятся это делать.

Практическая реализация обмана – *кража*. Здесь, как никогда, необходимо учитывать, что сказка и реальность согласованы не прямо, а опосредованно. Как известно, "сказка – ложь, да в ней намек...". Впрочем, таковы отношения искусства и жизни в принципе. Искусство, по крылатому выражению М.М.Бахтина, – "со-бытие бытия", т.е. отдельное, особое бытие, живущее по своим собственным законам. Связь искусства с действительностью, скорее, пунктирна, дискретна, нежели пряма и безоговорочна. Лишь постоянно учитывая пульсирующее напряжение между искусством, с одной стороны, и жизнью – с другой, можно найти компромисс между ними и осмелиться интерпретировать текст в свете жизненных представлений и самообраза того или иного народа. Итак, кража.

По единому мнению исследователей, воровство в народе всегда считалось большим грехом [17, с.115]. По воспоминаниям мемуаристов, в белорусской деревне родители сурово наказывали детей даже за самую малую

---

личности.

<sup>36</sup> Термин "гомеопатическое" мы используем лишь в одном из его значений, предполагающем лечение подобного подобным.

кражу, например, за сорванное с чужой ветки яблоко. Потому воровство было явлением чрезвычайно редким. Об этом свидетельствует и такое наблюдение: "Рядом с входной дверью прорезали небольшое окошко. Через него, уходя из дому, закрывали его на засов, через него и открывали. Эти запоры были чисто символические, потому что о предназначении окошек знали все, но крали в деревне так редко, что хозяев такая система полностью устраивала" [96, с. 48]. Доказательство того, что подобные утверждения не являются лакировкой действительности, – до сих пор принятая во многих деревнях манера не закрывать входных дверей на замок. Однако сюжетной пружиной сказочного действия часто является кража. Почему ворует герой белорусской сказки? Неужели лишь из-за забитости и закабаленности, когда надежды на праведное достижение хотя бы самого малого "дабрабыта" разбиваются в прах? Отчасти, вероятно, так и есть. Однако причина глубже. В определенных аспектах *кража есть выражение несмирного, хоть и подавленного авантюрного и даже творческого духа*. Так, в упоминавшейся уже сказке "Аб Сахарку-злодзею" герой не только "облегчает" панское хозяйство на жеребца и быка, но еще и не отказывает себе в возможности насмеяться над Попом и получить за это деньги от Пана. Более того, крестьяне осмеливаются не только обобрать Пана до нитки, но и обратиться к нему, как к арбитру – дабы он помог поделить награбленное ("Як і з дурня часам разумны").

Фигурально выражаясь, в сказке сосуществуют кража и... Кража. Первая – презируемое белорусом воровство, недопустимое в "грамадзе". Потому его свершителем практически никогда не является Мужик: ворует Москаль (солдат, т.е. человек без корней, маргинал), ворует – впрочем, у Мужика достаточно редко – Злодзей (разбойник), которого к этому обязывает сама его "специальность"<sup>37</sup>. Ворует цыган. Вторая разновидность воровства – "Кража" с большой буквы – авантюрное воровство у сильных мира сего. Такая Кража представляет собой "произведение искусства" (изящное воплощение хитроумного плана), и Мужик охотно и с достоинством принимает на себя и



ответственность за ее свершение, и даже наказание. Отметим, что ее объектом редко становится сосед: чаще всего это Пан (Поп, Ксендз, скупой Богач и т.д.)

Такое воровство получает высокую санкцию и со стороны: в ряде сказок Мужик предварительно заключает с самим Паном спор о том, удастся ли ему того обокрасть. В этих случаях Пан, как правило, отличается умом и сообразительностью, что в сказках нечасто. Тем не менее, Мужик неизменно оказывается и умнее, и смекалистей, и проворней. Часто воровство бывает вознаграждено и сверх того, что Мужика удалось вынести из усадьбы: он получает в жены панскую дочь. Вероятно, этим мудрый Пан достигает цели впрыснуть в скудеющую кровь рода новую – жгучую и авантюрную. Однако существует и санкция воровства, куда более значимая, нежели разрешение Пана. Это санкция Бога.

Не случайно в некоторых сказках приводится своеобразная крестьянская расписка, врученная пану, например, такая:

"Жыў Іван на слабадзе, / Чорт ведае дзе;/ Ідзе кабылу красці, – / Дай, Божа, яму шчасця! /Колі ўкрадзець / І Бог яму павядзець, / Дык назад атвядзець/ А колі Бог ні павядзець / Дык і гэта прападзець" [102, с.210]<sup>37</sup>. Таким образом сам Бог задает моральное измерение кражи: если Мужика удастся облапошить богача, значит, результат сам говорит за себя, ибо "Бог ведае, што робіць". Может быть, именно в силу Божественной санкции родители, не так уж давно наказывавшие детей за ворованное из чужого сада яблоко, с пониманием относятся к такой просьбе взрослого сына: "Тата, купі гарэлкі, пайду ў пана каня красці" [91, с.59-60].

Авантюрный момент в совершении кражи нередко дополняется мотивом всеобщей справедливости. В сказке "Каму грэх, а каму не" Иисус одобряет кражу сорочки – причем, ее совершает не даже Мужик, а Св. Петр. Хотя это воровство отнюдь не из принципиальных соображений, а всецело от нищеты,

<sup>37</sup> В одной из сказок особо талантливому "зłodзею" (разбойнику) суд даже выдает диплом: "раз ён такі праворны зłodзей, даць яму дыплом і няхай ён крадзе законна" [91, с.62].

<sup>38</sup> Обратим внимание и на то, что пан соглашается на такую расписку, хоть и непонятно, чем он руководствуется, – фатализмом ("як Бог павядзець"); уверенностью в прибыли, которой заражается от оптимиста-пройдохи Мужика, или же просто желанием крестьянина-сказочника сложить звонкую и веселую, сюжетно яркую сказку.

оно косвенно служит примирению двух братьев, не могущих эту сорочку поделить. "Насі гэтую сарочку, хоць ты яе ўкраў, бо гэтым ты робіш дабро людзям – мірыш іх, а хто мірыць людзей, з тым і Бог памірыцца," – так говорит Петру Христос [92, с.44]. Итак, если воровство – во благо (или даже ocasionально служит благой цели), то оно разрешено и даже желательно. Именно потому уместно украсть у богатого и жадного, который нарушает неписанный закон "грамады": "сусецкая справа – трэ памагаць у бедзе адзін другому" [92, с.53]. В случае несоблюдения закона включается автоматический механизм отмщения: "сусецкай справай" становится кража воза сена у нарушителя. Потому и воровство у пана считается не преступлением, но возвращением "своего": даже добрый пан (в сказке это оксюморон) – звено в цепи вековой несправедливости. В этом отношении показателен разговор бедного Попа (тоже оксюморон) и его работника Штукара, названного так за "штуки", которые тот вытворяет в обычном для него нетрезвом состоянии ("Інышы сон як у руку дась"): "Укразьмо ў пана вала, тай будзе што есці". – "Гэта ж грэх". – "Які грэх? У пана красці не грэх, бо пан багаты. Ён у нас пакраў, а мы свае дабро возьмем назад. Дак гэто ж не грэх" [92, с.244]. Пусть нас не вводит в заблуждение пьянство и хулиганский нрав Штукара: так рассуждает даже самый дисциплинированный и трезвый герой сказок, Мужик-крестьянин.

Итак, кража существует в трех ипостасях: первая – мелкое, нравственно нечистоплотное воровство "со стороны"; вторая – авантюрно-решительная (кража как творческий акт, вероятно, представляющая собой мечту, а не реальность) и, наконец, третья – воровство в целях воцарения справедливости<sup>39</sup>. Ее причина – все та же уверенность, что прямым путем этой справедливости достичь невозможно, т.е. *окольность* в нашем понимании.

Несмотря на все длинноты и извилины, окольный путь, по представлению крестьянина, куда более верен и менее конфликтен, нежели прямой. Он же предпочитается и в рассуждении. Без преувеличения можно

---

<sup>39</sup> Две последние разновидности воровства в сказках, как правило, идут рука об руку.

сказать, что во многом именно "эзопов" способ мышления и дает ту утонченную метафизику, с которой мы то и дело сталкиваемся в сказках и которая разрушает стереотип прагматичного, не склонного к высоким материям Мужика, к сожалению, не столь уж редко встречаемый в исследованиях. Так, именно Мужик, а не сенаторы, верно отвечает на вопросы царя Петра: почему небо высоко, как глубока земля. Красноречивый пример народной схоластики в той же сказке – объяснение Мужика, как он тратит деньги: две гривны в долг отдает (кормит и обихаживает родителей), две – в долг закладывает (растит сыновей), две – на ветер бросает (воспитывает дочек), а две с женой проживает [91, с.29-30]. В белорусском крестьянине сочетаются бескорыстная тяга к размышлению и подспудный расчет (Петр награждает Мужика и обязывает сенаторов обратиться к нему за "платной консультацией"); здравый прагматизм уживается с философствованием, которое является основанием всего строя жизни – в том числе и бытовой, хозяйственной. Так, в сказке "Мужык і паніч" крестьянин вступает в спор со студентом ("скубэнтам") о том, чьи знания глубже. Гром и молния, которые студент объясняет электричеством, для Мужика – Божия мощь. Огонь в печи, для "ученого" юноши остающийся природным феноменом, для крестьянина – сама красота; кот, умывающийся лапкой, – не просто животное, а чистота; полати – высота, вода – благодать. В отличие от юноши, вскормленного на молоке Просвещения и живущего в ограниченном мире законов природы, Мужик видит двойное дно каждого явления.

Здесь мы сталкиваемся с чрезвычайно интересным предметом – *отношением Мужика к знанию*. Как примирить несовпадение реальных фактов (грамотность, свойственную крестьянству Беларуси уже в конце XIX – начале XX вв.; любовь к чтению в деревнях в то же время; резкий скачок в сфере культуры и образования за первые годы советской власти и т.д.) и сказки, герой которой – Мужик – относится к образованию с глубокой иронией? Вспомним уже упоминавшийся эпизод с разбойником, который крадет так залихватски, что суд выносит постановление наградить его дипломом: "нехай ён крадзе законна" [91, с. 62]. Дело здесь не только в восхищении талантом

вора, но и в уверенности, что знание как таковое имеет оттенок несправедливости. Здесь для нас наиболее важны два вопроса: из чего исходит такое отношение Мужика к знанию и насколько оно отвечает убеждениям реального крестьянина-белоруса?

Как мы можем судить по предыдущему примеру, в глазах Мужика образованный человек – отнюдь не властитель дум, скорее, это дутая фигура. Его самомнение основывается на определенном запасе бесполезных сведений, в которых нет ни величия (красоты, чистоты, благодати), ни практической применимости в крестьянской жизни и работе. Не случайно образованный человек – всегда маргинал. О его неукорененности, "манкуртности" свидетельствует то, что чаще всего он либо пришлый ("скубэнт"), либо же непутевый сын Мужика, оторвавшийся от почвы и стремящийся прочь из дома. Вообще в белорусской традиционной культуре следует четко различать почетное странничество, связанное с обретением и привнесением мудрости (старцы, странствующий Бог, Св. Николай-угодник в виде калики перехожего и др.), и отрыв от корней (москаль, цыган, разбойник и др.). К последним Мужик обыкновенно относится с насмешкой, хоть и с интересом. Даже если маргинальный персонаж умен и красноречив, верх в споре, как правило, одерживает крестьянин. В том же случае если, как в "Мужыке і панічэ"-**“Мужыку і панічу”**, побеждает студент (в ряде сказок со сходным сюжетом студента заменяет москаль), то сама победа основана на той "языковой игре" (термин Л.Витгенштейна), которую он впитал от Мужика.

И это понятно: по глубокому убеждению крестьянина, верное знание о жизни дает только труд, причем труд оседлый, сельский, почвенный, о чем далее. Разрыв с землей, с семьей, родом, домом в поисках "синей птицы" – знания – не просто непродуктивен, но и постыден: "Было ў яго двое сыноў. Адзін просты, шчыры да работы хлопец, а другі якісь шарахвост. Ён много шляўса па сьвету, дзесь быў у месці, дак лічыў себе вельмі разумным і не хацеў рабіць простаго мужыцкага дзела" [92, с.256]. Связь между знанием и ленью для Мужика бесспорна, и не случайно в мемуарах Н. Улащика мы

читаем: "Витьковцы считали настоящей только тяжелую физическую работу, а точнее – работу крестьянскую. Что касается других видов человеческой деятельности, то их воспринимали с иронией. Особенно презирали работу в разных учреждениях, где летом хорошо одетые люди сидели в холодке, а зимой – в тепле" [96, с.65].

В сказке встречаем то же мнение: "Былі ў бацька два сыны, адзін разумны, а другі дурны... Як бацько пастарэў да ўжэ не ўздужаў прыганяць сыноў да работы, та разумны сын пачаў агінацца, пачаў увільваць ат работы да ўсё цяжкае дзело ўзвальваць на дурня. А той, ведамо, як дурны, запрогса, бы чорны вол у саху, да й не бачыць прасветлае гадзіны. Разумны та ў людзі, та ў карчму, та ў волась ці куды, а дурэнь... так робіць, што аж жылы ў яго трашчаць" [92, с.130]. Естественно, "умный" брат презирует "дурня" (обратим внимание на иронию, проскальзывающую в этих определениях). И так же естественно, что в конечном счете в выигрыше оказывается "дурень", не пытавшийся перепрыгивать через собственную голову, а живущий привычным, достойным крестьянина образом.

Противопоставление "разум – трудовая жизнь" – общее место множества сказок. Нередко оно обогащается дополнительными оттенками. Так, ученый сын велит отцу не платить страховки за кобылу, вполне адекватно обосновывая это грабительскими условиями страхования. Друг отца деликатно, но и твердо комментирует это так: "Эй, сябрэ, нашоў каго слухаць. Кепьско, калі яйца курэй вучаць. Мо там па пісьменнаму і гэ, але ты чуў, што людзі кажуць: Бога хвалі, да й чорта не дражні. Выбачай, твой сын разумны хлопец, пісьменны, але ў нашум мужыцком дзеле яшчэ нічога не знае, бо, ведамо, блазан" [92, с. 202]. Оппозиция "разум – трудовая жизнь" тождественна следующему семиотическому ряду: "попытка вырваться из несправедливого круга событий (Сын) – привычное поведение, исходящее из положенного хода событий и всеобщности в соответствии с принципами "людзі кажуць"; "як усе" (Друг отца)". Разум как возмутитель спокойствия и стабильности неоправдываем ни рационализациями (накладные условия страхования), ни – тем более – пониманием вещей с точки зрения здравого – но чуждого, городского смысла.

Разум не только ленив, а и кичлив: он выдергивает человека из среды, в которой тот рожден, отрывает от людей, в кругу которых он должен находиться. Ученость нарушает сакральную для любой традиционной культуры установку – принцип уподобления каждого всем ("быць, як усе") и важнейшую белорусскую ценность – "тихость". Много повидавший и многое узнавший человек не может не выделяться из связанной традиционными нормами "грамады". Однако несмотря на то, что в белорусских сказках такое поведение считается предосудительным, отношение к нарушителю достаточно терпимое<sup>40</sup>. Его не отвергают, не проклинаят, не наказывают: его уговаривают образумиться. И хотя единственная мечта умудренного жизнью отца-крестьянина, которого угораздило породить умника-сына: "нехай толькі чорны вол наступіць на ногу, та ён кіне свае вымышляньне да будзе, як усе людзі" [там же], он не карает юношу и лишь намеком дает ему понять, что его эгоцентризм и хамство неприемлемы. В конечном счете "излишне умному" сыну предоставляют свободу действий, а вместе с ней и возможность убедиться в собственной неправоте. Здесь сказываются уже знакомые нам качества белорусского ЭС – окольность и деликатность.

В сказках акцентируется еще один отрицательный момент излишней учености – непослушание: "дак ужэ такога набраўся розуму, што пачаў і старшых вучыць. Упікалі часамі яму людзі, кажучы, што яйца курэй не вучаць, але ён не слухаў" [92, с. 261-262]. Причем в отличие от героя первой сказки, этот юноша не лентяй, не "шарахвост", напротив, "удалы да працавіты", но "на свой век моо ўжэ вельмі разумны" [там же].

Коллизия сказки такова: удалой, работающий – да вот беда! – излишне разумный парень слишком горд для того, чтобы прислушиваться к рекомендациям родни и свояков в выборе невесты. "Ведамо, у нашум стане толькі на тое пазіраюць, каб жанчына была добрая гаспадыня, каб умела спекці хлеб да зварыць страву, а ўзімку паставіць кросна да абшыць гаспадара да

---

<sup>40</sup> Более того, человек, не похожий на других, может быть гораздо лучше других, о чем свидетельствует ряд белорусских сказок. Это мы будем рассматривать в анализе идеального самообраза белоруса.

дзяцей, каб не сьвецілі цэлам. А той хлопец шукаў сабе жонку самую разумнейшую, каб яна была такая цікавая да растаропная, як і ён сам" [там же]. Год или два ходил он по всему царству, да так и не нашел умной жены. Несолоно нахлебавшись юноша вернулся в родную деревню, где женился на девушке, которую и предлагали ему родные и свояки. Обратим внимание на то, что родители, не выпячивающие свой ум, в выборе невесты для сына оказались правы изначально: ведь важнейшая компонента белорусского разума – опыт.

Наиболее ярко насмешка по отношению к образованию проявляется в образах "чужих". Так, об ученом Еврее-талмудисте, который "усё над бубліяй сядзеў" сказочник говорит: "Ён такі пісьменны, такі навучны, такі разумны, што за розумам і свету не бачыць" [93, с. 92-93]. Здесь же можно вспомнить и экспериментатора-Пана из сказки "Кавальчук", и хитреца-Попа (Ксендза). На основании анализа всех этих образов можно выстроить своеобразный семантический ряд, свойственный белорусской сказке. Если слово "ученость" принять в качестве денотата, то коннотациями к нему будут "отдаленность от жизни (т.е. от крестьянского быта и работы) и житейской мудрости"; "высокомерие", "гордыня", "надувательство" и – итоговое качество – "чуждость" (этническая, социальная, классовая и т.д.). Это не слишком удивительно, т.к. в ЭС сказочного белоруса чрезвычайно большую роль играет компонент традиционности.

Однако представлять дело так, будто ум (знание, образование) для Мужика играет сугубо отрицательную роль, неверно. Иначе совершенно непонятны приведенные нами выше реальные факты. Добавим еще один, самый красноречивый. В 1941 г. (т.е. менее через тридцать лет после того, как А.К.Сержпутовский записал сказку "Самая разумная", о которой мы ведем речь) в Беларуси на 10.000 населения приходилось 24 студента, что на то время было больше, чем в Германии, Великобритании, Франции. Начало этому было положено с 1905 г., когда детей стали отдавать в городские учебные заведения – на курсы телеграфистов, в учительскую семинарию, в школу лесничих. Некоторые даже поступали в Виленский университет.

Откуда такое противоречие? Во-первых, оно исходит из самой специфики сказки, которая, несмотря на то, что "в ней намек", – все же "ложь". Во-вторых, противопоставление крестьянского ума другим его типам – панскому, поповскому, талмудическому – проводило своего рода демаркационную линию между Мужиком и Чужими или Другими, необходимую для сохранения "порога коммуникации" (термин К.Леви-Стросса). В-третьих, недоброжелательность к знанию относится не столько к нему как к таковому, а к тем качествам, которые нередко приходят вместе с ним. Так, известно, что "некоторые "ученые" [*под "учеными" автор понимает свежее испеченных телеграфистов и учителей начальной школы.* – Курсив мой. Ю.Ч.] воспринимали свою "ученость" так серьезно, что, приезжая в родную деревню, все время молчали, т.к. не находили себе собеседников под стать" [96, с. 36]. Выразительный пример подобного "образования", незаконно поднимающего новоявленного "ученого" в собственных глазах, дает классический белорусский анекдот. Его герой, юноша, возвращается "з навукі" в родную деревню. Там он обнаруживает полное нежелание и неумение трудиться (наступил на грабли, которые огрели его по лбу, затем забрался в огород, съел морковку, влез в коноплю). Об этом юноша – в ожидании обеда после "трудового дня" – повествует "на латыни": "Настэмпус на грэбус, дастантус па лэбус, вырвантус марквянтус, улестус у канаплянтус і з'естус" [3, с. 73].

О подобном высокомерии при весьма относительном и совсем уж непригодном в работе знании и свидетельствуют сказки. В одной из них бездетные люди отдают "в науку" ...теленка. Цель этой науки – превратить бычка в человека ("з яго будуць людзі"), в сына. Наставником в этом непростом процессе становится "ведзьмар", который – на радость старикам и на пользу себе – подменяет бычка смышленным юношей, который со временем становится комиссаром. Однако счастливый финал отрицается высокомерием и наглостью комиссара, его непочтительностью в отношении стариков-родителей. Мораль сказки "Адукаваны бычок" двояка: образование и из



животного может сделать человека, но скотина (здесь – бык) при любых знаниях останется скотиной.

Однако все эти попытки обоснования неполны без главной: без определения и конкретизации того, какие именно модели знания не приемлет Мужик и что он предлагает взамен. При внимательном подходе к сказкам мы можем выделить две модели, вызывающие насмешку, а то и неприязнь крестьянина. Это модель сугубо книжной, религиозной (в узком смысле слова<sup>41</sup>) учености Ксендза, Попа, Раввина – и в то же время обратная ей рационалистическая модель, настроенная на абсолютное познание абсолютных законов. Белорус – человек срединного пути, действующий по принципу "усё добрэ ў меру" [92, с. 124]<sup>42</sup> – избирает иной подход.

Исследователи нередко пишут о прагматизме (приземленности, здравости), интерпретируя их как едва ли не главную ментальную характеристику белоруса. На наш взгляд, белорусский крестьянский прагматизм – куда более сложное явление. Иначе невозможно объяснить наличие сложной, тонкой и удивительно сообразной метафизической системы, на которой покоится сама жизнь Мужика. Прагматизм белоруса (в том числе и недоверие к обеим моделям книжного знания) парадоксальнейшим образом складывается именно на основе метафизики. Работа на земле санкционирована Богом – сятелем и пахарем, и потому урожай воспринимается не просто как гарантия относительной сытости, но как чудо. Рай (не только в народной сказке, а и в прекрасных анонимных поэмах XIX в.<sup>43</sup>) воспринимается как сад, а сад, возделанный крестьянином, – как рай. Тем самым необходимость усиленного труда приобретает гораздо более сакральный характер, чем регулярное посещение церкви. И наконец, наиболее идеальный самообраз белоруса – Бог – тоже прагматик: как мы показали выше, его задумки, которые

---

<sup>41</sup> Здесь мы – вслед за Мужиком – склонны резко разделять веру и религию.

<sup>42</sup> На нелюбовь белоруса к крайностям и поиски им "золотой середины" обращало внимание большинство отечественных исследователей (от А.Киркора и И.Абдираловича до В.Короткевича, В.Конона, И.Ширшова и мн. др.).

<sup>43</sup> Несмотря на то, что авторы "Энеиды навыварат" и "Тараса на Парнасе" (В.Ровинский и К.Вереницын соответственно) уже перестали быть безымянными, поэмы вошли в белорусскую культуру в качестве анонимных текстов.

на первый взгляд могут показаться нелепыми, всегда имеют твердый и четкий план, а когда этот план нарушается, Бог не гнушается переделать неудачное творение. Так, например, Черт, севший на плуг с целью помешать человеку в работе, превращается Богом в коня [59, с. 443]. Таким образом, в конце существует дьявольская сила, обращенная во благо. Подобный подспудный смысл одушевляет решительно все предметы и явления, с которыми сталкивается человек. Оттого самые прикладные занятия Мужика имеют как минимум двойное дно – прагматическое и священное. Обыденная жизнь важна не сама по себе, а как постоянное соотнесение неразрывных миров – земного и священного – и как реализация этой неразрывности. Здравый смысл Мужика, многократно описанный исследователями, не блуждает по поверхности явлений; напротив, в них он прозревает законы, на которых строится двуми́рность человеческой жизни.

При таком подходе ярко высвечивается причина равнодушия к книжности Попа (ксендза, раввина) и недовольство плоскими рациональными законами природы. *Срединность Мужика* – в том, что он находится между священным и природным мирами, в роли их гармонизатора и примирителя. А посему идеал Мужика – не узкое знание и не отстраненная книжность, а *мудрость*. Именно в желании прикосновения к этой мудрости и обращается он к нищему старцу, который на поверку оказывается Богом. Именно в этом – в первую очередь – причина пиететного отношения крестьянина к пожилым людям, в частности к родителям. И потому отказ от отеческой мудрости в пользу сомнительных научных сведений столь последовательно осуждается сказками: "А як пайшли вельмі разумные да пачалі вымышляць, пачалі й Бога вучыць, дак настала такая жытка, што хаць ты жыўцом лезь у землю, або засіліса да прадай чорту душу" [92, с.161]. Человеку не следует самонадеянно считать себя "хітрым да вельмі разумным" [там же], а, напротив, – внимательно слушать Бога, который наполнил мир множеством скрытых смыслов. Прочтению этих смыслов он и учит своих детей-людей. С целью анализа

некоторых из них обратимся к сказке с красноречивым названием "Усе - Усё і ў галаве не змесціцца".

Некий юноша, который хотел все знать, встречается с Богом (старцем). "А як жэ ты хочэш знаць усё на свеце, калі не ведаеш і таго, што ў цябе перад вачамі? Усё ў галаве не змесціцца," – говорит ему Бог и берет юношу в ученики [92, с. 221]. Поднявшись на небо, новоявленный ученик Бога видит удивительные вещи: мужика, который сидит один в огромной хате и кричит: "Ой, тесно!"; овец, до крайности истощенных, несмотря на то, что они пасутся на роскошном лугу, и – наоборот – тучных овец, пасущихся на пустоши; человека, безуспешно пытающегося поймать птичку, и наконец – гниющую прямо у райских врат падаль. Сплюнув от отвращения, юноша идет к Богу, и тот объясняет эзотерический и в то же время моральный смысл диковинных явлений: "Той чалавек, што крычыць у хаце, нібыто яму цесно, за жыццё павыганяў с хаты ўсіх братоў. Авечкі тлустыя і худыя, гэта добрыя і грэшныя душы людзей, птушачку ловіць чалавек – гэта ён ловіць сваю душу... Ты плюнуў на падло да й саграшыў, бо то твой бацько-ведзьмар і матка-ведзьма..." [там же, 223]. Такова вкратце канва сказки. Но есть в ней некоторые детали, на которых хотелось бы остановиться особо.

Во-первых, это человек, который ловит птичку (душу), перелетающую из гнездышка в гнездышко. Наш герой советует ему прикрыть одно из гнезд рукой, но, увы, после этого их количество увеличивается вдвое. Бог оценивает поступок юноши так: "Ты хацеў яму памагці, да зрабіў яшчэ гарэй" [там же]. Отчего же нельзя помочь человеку спасти свою душу? Оттого, что выбор между добром и злом (гнездышки) он должен сделать сам, а помощь извне мешает совершить его со всей полнотой ответственности. Это вносит дополнительные краски в самообраз белоруса: *человек – при всей зависимости и закабаленности извне – существо внутренне свободное и самодостаточное*. Вероятно, из этой установки и проистекает сравнительно небольшая тяга

белоруса к коллективности в самых разных ее формах (церкви, общины<sup>44</sup> и т.д.). Косвенное подтверждение этому мы находим у Е.Ф.Карского в анализе белорусских сказок о животных. Фольклорист отмечает, что их герои – звери – действуют сообща, лишь если нужна большая совокупная сила. "Обыкновенно же у нас звери действуют поодиночке. Нет у нас даже и царя зверей: тот руководит общим делом, кто сильнее; более слабые иногда протестуют против сильных и действуют по своему усмотрению" [42, с. 534].

Вторая примечательная деталь сказки – то, как Бог оценивает плевков героя. Казалось бы, ему должно было импонировать отвращение юноши к падали (трупам родителей-колдунов). Однако этот поступок расценивается как грех. Здесь мы имеем дело со столкновением разноуровневых ценностей: *ценность родительства настолько высока, что пересиливает стремление к нравственной чистоте* (стремление не запятнаться нечистотой "падали"). Кроме того, нежелание замараться грехом, вероятно, значит для белоруса куда меньше, чем *милосердие, сострадание*. Об этом свидетельствует эпизод, когда юноша спускается в ад и вместо того, чтобы преисполниться отвращения к грешным душам, которые корчатся в котлах со смолой, жалеет их: "Бо чым яны вінаваты, што іх такімі Бог сатварыў і так ім на раду назначыў. Не, – думае ён, – Бог даруе ім грахі, бо ён добры, міласэрды, дак не схочэ, каб тое, што ён зрабіў, досталасо ліхім. Толькі ён гэта падумаў, як паатчыняліса катлы да й вышлі аттуль грэшныя душы да й пашлі хваліць Бога" [93, с.223].

Обратим внимание на то, что в белорусской сказке апокалиптический механизм преобразования зла в добро первично запускает не Бог, а человек. Здесь уместно вспомнить и о том, что в белорусской мифо-христианской иерархии человек нередко гораздо нравственнее святых и статусно выше ангелов (указания на это есть в целом ряде легенд). Он обладает огромной потенциальной силой, непосредственно переданной ему Богом, вероятно, в процессе обучения земледелию, скотоводству, ремеслам и т.д. Отчего же он не

---

<sup>44</sup> Напомним, что белорусская "грамада" и русская "община" – понятия, далеко не синонимичные: "грамада" имеет гораздо более ситуативный характер, а ее воздействие значительно дискретнее, нежели постоянное воздействие общины.

пользуется ей в повседневной жизни? Ответ кроется в том механизме, с помощью которого действует герой сказки. Этот механизм – не действие, а *добрая мысль* – жалость, сострадание. Если следовать этому пути рассуждения далее, мы придем и к объяснению того качества ЭС, которое исследователи называют "социальной вялостью", "пассивностью", "абыякавасцю". Не безразличен Мужик: просто он уверен в том, что сила не в фактическом преобразовании, а в доброй мысли. Оттого и не склонен Мужик к глобальным внешним переворотам: он понимает, что только внутренний антропологический переворот поможет изменить мир к лучшему. Милосердие перевоспитает грешника и заставит его славить Бога: так, крестная мать, бросившая мальчика-сироту на произвол судьбы и за это посмертно мучающаяся в адовом котле, освобождается по одному его слову ("Гуслі")<sup>45</sup>. Повинуясь призыву, идущему от сердца (т.е. от Бога), бедный крестьянин отдает единственную корову в плату за жизнь незнакомого разбойника: "Шкода стало таму беднаму злодзея, от і атдаў ён тым людзям сваю карову, абы яны не вешалі злодзея" [92, с.109-110]. И разбойник платит добром за добро, спасая крестьянина и его семью от голодной смерти. Вероятно, потому в белорусских сказках за единственным исключением (образ Пана) нет окончательно испорченных людей. А если зло исходит не от людей, а от незыблемого закона, предопределившего постоянный переход добра в зло и обратно, то обращение с жизнью – и чужой, и с собственной – становится осторожным, окольным.

Жизнь – во всех ее тяготах, невзгодах, мелких и крупных пороках – нельзя перебороть открыто, ее можно лишь принять как должное. Белорус четко знает, что если нельзя изменить ситуацию, следует изменить отношение. Это не значит, что вся жизнь нашего героя-Мужика представляет собой мучительное преодоление невзгод: в ней находится место радостям – природе, урожаю, детям, празднику, музыке. Жизнь можно исправить местными мерами, в отдельных местах – на своем участке бытия, в своем кругу, в своей семье. В крайнем случае несправедливость можно перехитрить и таким

---

<sup>45</sup> Этот мотив встречается в белорусских сказках довольно часто.

образом одолеть, но вовсе не рациональным путем – а путем глубокого проникновения вглубь бытия, которое возможно лишь при отказе от вмешательства в ход вещей и в неуклонном исполнении того, что задано Богом – не трансцендентной сущностью, не иконой в церкви, а крестьянским Богом, который являет собой одну из модификаций идеального самообраза народа.

### **Идеальный самообраз белоруса**

В отличие от константного, идеальный самообраз не столь органичен и целостен: он дробится на несколько составляющих. И это неудивительно. Во-первых, этнофор должен иметь возможность выбора путей к идеальному будущему. Во-вторых, сами эти пути (персонифицированные в героях мифа и фольклора) являют своего рода градации идеальности, в целом выстраиваясь в ряд – от человека к Богу. Вместе они образуют четкую, хоть и не лишенную противоречий модель идеального человека и задают способы личностного совершенствования.

Поскольку объектом нашего анализа по преимуществу является социально-бытовая сказка, максимально приближенная к жизни, идеальный человек встречается в ней не так уж часто. Более того, святые и ангелы в сказке напоминают человека, а, значит, тоже не являют собой идеальных образцов. Идеализирован лишь Бог, о чем мы будем говорить далее. Однако существует определенный – пусть и не слишком большой – сказочный пласт, представляющий образы людей, приближенных к святости. Одна из них так и называется – "Съветы чалавек". Обратимся к ней.

Итак, жил на отшибе, на краю деревни тихий, незаметный человек, никому не отказывал ни в еде, ни в ночлеге<sup>46</sup>. "Паважаюць да кахаюць яго старцы ўбогіе да людзі падарожныя, бо любіць увесь свет лагодны прывет" [92, с.55]. Однажды забрел к нему старенький колченогий дедок, и "святой человек" вместе с ним отправился в церковь. Обратим внимание: уже с первой строчки герой называется "святым", хоть ни о каких чудесах еще нет речи,

---

<sup>46</sup> Белорусская пословица "Госць у хату – Бог у хату" вовсе не является случайной. Так, Н.Улащик отмечает, что несмотря на предельную бережливость (порой доходящую до скупости) крестьянин считал обязанностью накормить путешественника. Того, кто этого не делал, высмеивали всей деревней [96, с.115].

известно только, что этот человек совестлив и набожен<sup>47</sup>. Святым его считают соседи, поражающиеся его доброте и искреннему исполнению заповедей. Пошли хозяин со стариком в церковь. Для этого им надо было вброд перейти речку. Старик (святой угодник Божий) ударил по воде посошком – и она расступилась. Осознав высокое происхождение старика, Мужик отказывается идти в церковь с ним вместе: "не стою я таго, каб разам с табой іці ў Божую цэркву. Ідзі ты адзін, а я хаця пастаю ў дзверах" [там же, с.56]. За это смирение пред Богом и людьми святой угодник награждает Мужика умением ходить по воде, не замочившись, и невидимостью (символически возвышающей скромность, незаметность героя). Но люди не прозревают этих перемен: более того, они не замечают самого героя, когда он находится в окрестностях церкви. По деревне ползет слух, что святой сосед перестал ходить на богослужение, в то время как он молится по-прежнему, оставаясь невидимым. Заметен он лишь чертям, живущим в церкви. Их функция – записывать человеческие грехи на воловьей шкуре для предъявления их Высшим силам. Как-то раз так напряглись они, добросовестно растягивая шкуру, что случилась беда: один из них выпустил газы. Тут и улыбнулся себе в бороду наш герой – и вмиг стал зримым и телесным. Очень скоро Мужик получает доказательство своего морального падения – возвращаясь из церкви, он проваливается в реку по пояс. Причем метафизическое падение героя остается явным лишь ему одному: именно после того, как оно происходит, люди снова начинают считать героя святым, т.к. вновь видят его в церкви. Резюме сказки таково: "Ведамо, людзі заўжды толькі тагды лічаць чалавека сьвятым, як ён саграшыць, бо сэрцэ чалавека – пацёмкі, яго совесці ніхто не бычыць, апроч Бога" [там же, с. 57]. Однако главная мысль сказки – не в констатации людской слепоты, она гораздо глубже. К ней нас приведет ответ на вопрос: что обретает человек в награду за святость? Не богатство, не здоровье, не силу – а дар, никак не применимый в жизни. Более того, хотя эта способность имеет отсылку к Христовым чудесам, но в отличие от них никем не замечена. Почему же

---

<sup>47</sup> Впрочем, эта набожность выражается лишь в воскресном хождении в церковь и в молитве с

именно эту странную, бесполезную, вызывающую слухи награду жалует Мужики старец?

Ответов может быть несколько, и наиболее убедительный из них парадоксален. Мужик награждается "ничем", поскольку вещественная, фактическая награда погрузила бы его в повседневность, окунула бы в живущий сиюминутными нуждами мир людей. Обратим внимание на то, что наш герой изначально обретается на отшибе, вдали от соседства. Вероятно, эта отдаленность и помогла ему стать "свѣтым чалавекам". Вспомним, что он – олицетворение "тихости" (сдержанности, немногословности, незаметности). Вот эту-то "тихость", "нездешность" символически подчеркивает невидимость. Фигурально выражаясь, он обретает райскую оболочку, при жизни становясь душой. Его святость находит подтверждение свыше и тем самым должна отринуть то, что ниже, – житейскую суету. Святой не может, да и не должен пребывать в миру: приобщающая его к Богу судьба одновременно ограждает от обыденности. Невидимому проще удержаться на высоте аскезы. Приближение к людям и людским учреждениям (даже культовым) чревато грехом. Таким грехом является "человеческая, слишком человеческая"<sup>48</sup> реакция – смех.

В другом варианте сказки ситуация выражена еще более резко: герой не встречал старика-угодника и не ходил в церковь, а молился (причем языческим способом) у своего дома. Более того, специально отмечается, что он был святым именно до тех пор, пока не ходил в церковь. Свидетельство его святости то же – способность проходить по грязи, не запачкавшись. Стоит ему, склонившись на увещевания Попа, пойти в церковь, увидеть черта, улыбнуться усердию, с которым тот растягивает шкуру, – как он немедленно пачкается в грязи. Однако финал сказки имеет более обнадеживающий характер: Поп разрешает ему молиться дома, ибо там его молитва угоднее Богу. Отметим: этот человек не обладает прекрасными душевными качествами первого героя. Единственное свидетельство его святости – в том, что к нему не пристаёт

---

искренним сердцем.

<sup>48</sup> Перефразировано название работы Ф.Ницше "Человеческое, слишком человеческое".



грязь. Зато в его характеристике ("шалапаваты дурэнь") подчеркивается *странность* [93, с.175-177].

Еще в большей мере это выражено в сказке "Поп і пустэльнік" [93, с.112-116]. Несмотря на сюжетное сходство со "Съветым чалавекам", она еще более четко указывает на странности героя<sup>49</sup>. С ранних лет он отличался от окружающих: в юности пел песни про попов и панов, т.е. был не чужд революционным веяниям, затем стал знахарем. Отметим, что в сказках знахарь всегда связан с нечистой силой. Наш отшельник лишен представления о приличиях: ходит в одной сорочке, которая "срамацення не закрывае"; молится, прыгая через колоду и приговаривая: "Табе Божэ й мне Божэ"<sup>50</sup>, словом, "шалапаваты дурэнь"- **дурань** и есть. Однако и он подобно Иисусу способен идти по воде, не замочив ног, – в отличие от Попа, явившегося к нему с наставлениями и чуть было не утонувшего в луже. Более того, он лечит и учит людей, и это тоже выделяет его из общей массы.

Итак, сказки предлагают нам три образа, призванных иллюстрировать святость. Первый "съветы чалавек" добр, гостеприимен, набожен и почтителен к старости. Такая модель идеального поведения, в принципе, достижима каждым и заложена уже в константном ЭС. Однако этот совершенный человек не выдерживает испытания истинной святостью: награда не идет ему впрок. Второй не обладает достоинствами первого. Единственное, что выделяет его из массы – причудливость молитвы. Обратим внимание: несмотря на то, что он совершает тот же грех, что и первый "святой" (смех в церкви), у него остается надежда: Поп разрешает ему молиться дома. Молчаливо предполагается, что после этого чудесный дар вернется к нему.

И наконец, третий образ святости ("пустэльнік") ярче двух первых – но в то же время и карикатурнее их. Его поведение резко расходится со всем строем

---

<sup>49</sup> Как и в предыдущей сказке, его называют "шалапаватым дурнем"- **Дурням**.

<sup>50</sup> Вероятно, эта молитва означает желание поровну поделиться с Богом всем, чем владеет пустынник. Такая своеобразная языческая молитва характерна не только для сказок. Вот рассказ очевидца: "Адзін раз наш сусед Цімох узяў бальшое палена і выразаў бога. Потым абгарадзіў адно месца... Сам хадзіў маліцца да гэтага бога штраніцу. А маліўся так: пераскакваў праз гэтага бога і гаварыў: – Гэта, Божа, табе, а гэта, Божа, мне! Потым людзі пастроілі на тым месцы каплічку і хадзілі маліцца туды" (записано в Вилейском районе в 1963 г.).

характерологических ценностей народа: он не соблюдает положенных правил, имеет более чем сомнительную с точки зрения крестьянской религиозности профессию и, наконец, молится совершенно языческим способом. Но несмотря на все это, как и два предыдущих "святых человека", он умеет ходить по воде, более того, не теряет этого дара – вероятно, потому, что даже и не думает ходить в церковь и тем самым держится вдали от искушения. Если же говорить обо всех троих, то примечательны, главным образом, два момента: во-первых, общего у них, на первый взгляд, – разве что умение ходить по воде; во-вторых, самый достойный с моральной точки зрения человек на поверку оказывается наименее святым. Вероятно, причина в том, что этот образ менее чуждаковат, наиболее приближен к константному ЭС. Потому в обыденной жизни он выглядит совершенным, но истинного испытания не прочность не выдерживает. Корень его трагедии – отсутствие самостоятельности: как положено неписанным уставом сельской морали, он молится – пусть и со "шчырым сэрцам" – но только в церкви (т.е. действует по образу и подобию других), он обладает прекрасными душевными качествами, но принципиально ничем не отличается от соседей. Не случайно именно его награждают чудесной способностью со стороны, в то время как двое других имеют ее изначально. Они избрали себе молитву, в которой могут реализовать свою самобытность, не испытывая зависимости от социума. Значит, идеальному человеку мало просто быть добрым, порядочным – он должен обладать *смелостью жить по собственным меркам*. Эта черта, вызывающая нарекания, когда принадлежит рядовому человеку (т.е. константному ЭС), незаменима в идеальном ЭС. В чем причина такого странного поворота – от освященной обычаем установки "як усе" к идеализации "шалапаватых"?

Вероятно, это связано с тем поиском скрытого смысла вещей и явлений, который мы назовем *мудростью* и который является ценностью уже в константном ЭС. В идеальном ЭС это умение выходит на первый план. Различие между константным и идеальным образами здесь, скорее, количественное. Если обычный Мужик может увидеть тайну в обыденности, то святой – это человек, *умеющий различать добро и зло*. И пусть в первом

варианте он наделяется этим умением в награду за достойное поведение, а во втором изначально обладает им, показательно, что в обеих модификациях сказки он – единственный, кто видит в церкви черта (чертей)<sup>51</sup>. Более того, он хорошо понимает необходимость черта именно в этом месте.

Точку зрения на взаимодополнительность, амбивалентность добра и зла выражают и многие другие сказки: "Усё на свеце патрэбна, бо свет не можэ стаяць, калі б не было й таго, што нам здаецца ліхім. Праўду кажуць, што без ліха няма й дабра" [92, с. 45-46]. Потому и незлобив, и тих святой человек, что знает: зло необходимо, и попытка его уничтожения грозит еще большим злом.

Зло в белорусских сказках имеет не менее долгую историю, чем добро. Они родились одновременно. По одной версии, Бог сам сотворил зло, причем из лучших побуждений. Например, волка он "изобрел" для того, чтобы помочь детям-сиротам: люди вынуждены нанимать их стеречь скотину от лесного зверя [59, с. 57]. Вторая версия предполагает, что зло – дело рук Черта. Пока Бог творил прекрасную землю, Черт досаждал ему, создавая болото и "паганья кусты", например, лозу (сказка "Чортава балота"). Однако Бог отказался ее истребить, "бо ведама, пакуль згубіш ліхое, то добрае само згіне" [93, с.178]. Преодоление зла возможно лишь косвенным путем – как трансформация его в *добро*. Эту функцию Бог частично исполняет сам (творение коня), а частично отдает человеку. Так, "паганья кусты" служат для создания полезных вещей – лаптей, веревки, которой человек связывает черта. Призвание человека – примирять добро и зло как в окружающем мире, так и внутри себя.

Белорусский крестьянин уверен, что в силу своей природы зло пожирает себя само. В сказках это выражено четко и недвусмысленно, начиная от распространенных сюжетов, когда жадный, подлый человек (или Черт) нехотя действует себе во вред, – и вплоть до массового убийства друг друга в семействе разбойников ("Воўчае котло"). Наказывать зло извне – бесполезный труд: во-первых, оно самоистребится в положенный ему – и отнюдь не

---

<sup>51</sup> В сказке "Поп і пустэльнік" у героя такого опыта нет. Однако само умение лечить людей, в белорусской сказке устойчиво связанное с нечистой силой, предполагает способность такого различения – использование зла в целях добра, преобразование зла в добро.

человеком, а Богом – срок, во-вторых, попытка его искоренения силой приводит к еще большему злу ("Марцыпаны"). С этим связан еще один важный момент: в отличие от добра, зло творится произвольно, просто так: "Людзі заўжды робяць ліхо другому ні за што, а так сабе" [92, с.174]. Вероятно, причина этого – в том, что оно не имеет четкой локализации, рассеяно по миру и повсюду существует, перемешавшись, переплетясь с добром, а потому различить их невозможно: "Праўду кажуць людзі, што ніколі не згадаеш, дзе ліхо, дзе дабро спаткаеш" [92, с.185]. Даже труженик зла – Черт "так задурыўса, што й сам не разбярэ, што ліха, а што дабро" [92, с.188]. Добро – тоже понятие неоднозначное: "адзін кажэ, што дабро зьяе бы сонцэ, што мы любім яго сьвет, але жмурым вочы, бо яго нельга вытрымаць. Другі кажэ, што дабру людзі вочы выкалалі, дак яно цепер і не ходзіць па сьвету, а седзіць сабе на небе да цешыцца, што яму добрэ" [92, с.185]. Амбивалентна не только взаимосвязь между добром и злом, "праўдай" и "крыўдай" (не случайно такие имена в сказках носят родные братья), противоречив и сам образ добра – то ли слишком жгучего, то ли – напротив – излишне пассивного.

Потому люди не вправе судить о том, что есть добро, а что зло, это под силу только Богу, языческим божествам ("што праўда, што крыўда – багі яго ведаюць" [92, с. 185]), или же "сьвятому чалавеку". Еще раз подчеркнем: ни Бог, ни "багі", ни тем более человек, даже святой, не искореняют зла напрямую. Отсюда – то невероятное терпение исторического белоруса, которое то со знаком "плюс", то со знаком "минус" отмечают все исследователи. Сказка же и не задается целью оценивания: "Нема чаго рабіць, трэ церпець, бо ліхога не пераможэш" [92, с.201]. Единственный способ борьбы со злом, который она приветствует, – борьба со злом в себе. Разумеется, она не обходится без жертв, и чем большая *жертва* принесена во имя блага, тем более свят человек. Обратимся еще к одному образу идеального человека, представленному сказкой "Сьвіное рыло"- **Свіны лыч**.

Главный герой сказки – сын Бортника. Сразу же обратим внимание на уже знакомые нам определения и оценки, относящиеся, впрочем, не к юноше, а

к его отцу. Так, Бортник живет замкнуто, "адзін бы кол. Ужэ пагаворвалі суседзі, што он якісь *шалапаваты*, бо жыве не так, як людзі" [92, с.239]. Здесь самое время вспомнить о том, что оценка "жыве не так, як людзі" в белорусской сказке противоречива: для константного ЭС она предосудительна, а в контексте идеального вполне может означать святость. Мать героя – наиболее положительный (и наиболее же удивительный) образ женщины, не часто встречающийся в социально-бытовых сказках. Уже с детства она выделяется тягой к одиночеству, любовью к природе, ангельским голосом и совершеннейшей житейской неприспособленностью: "Пачалі да яе сватацца, але яна й слухаць не хочэ, кажэ, што яна любіць толькі кветкі да Божыя пчолкі" [92, с. 240]. Брак двух "шалапаватых" оказывается не просто совместным преодолением невзгод, как это часто бывает в социально-бытовой сказке, но счастливейшей связью родственных душ. Неудивительно, что родившийся в нем сын растет редкостным красавцем<sup>52</sup>. Из-за его красоты и развиваются дальнейшие события: две царицы вступают в борьбу за прекрасного юношу<sup>53</sup>: "Пашлі людзі ваяваць, пашлі кроў праліваць, пашлі царицы гожага хлопца дабываць" [там же]. Юноша убивается, проклинает Бога, давшего ему красоту, и умоляет забрать ее. А война все идет: "Ці доўго, ці мало яны ваявалі, уёскі палілі, людзей забівалі, толькі нарэшце тое царство забралі" [там же]. Однако, царицу Екатерину ждал неприятный сюрприз: в минуту первого поцелуя лицо юноши превратилось в свиное рыло. Так перепугалась царица, что "з яе й дух вон выперло". А юноша, навеки оставшийся в свиноподобном обличье, поселился в лесной землянке, учил и лечил людей<sup>54</sup>. "І пачалі ўсе казаць: "Сьвяты ён чалавек, дарма што сьвіное рыло" [92, с. 243].

В этой сказке мы имеем дело с целой семьей святых. Их святость, принимаемая людьми за глупость, "шалапаватасць", в очередной раз проводит водораздел между константным и идеальным ЭС: святой не должен жить "як

<sup>52</sup> По поверьям, бытующим практически у всех славянских народов, красота ребенка напрямую зависит от степени и взаимности любви его родителей.

<sup>53</sup> Вскользь отметим любопытный момент: одна из этих цариц – Екатерина. Завоевание Польши Московской Русью по сказке происходит по личным причинам – из-за борьбы двух женщин за одного юношу. Так причудливо трансформируются исторические события в повседневном сознании народа.

<sup>54</sup> Как и герой сказки "Поп і пустэльнік".

усе", а те, кто живет под властью этой популярной и в сказке, и в народном мировоззрении максимы, никогда станут святыми. Получается парадоксальная ситуация: на константном уровне сказка превозносит принцип подобия, а на уровне идеальном – принцип несходства. Как примирить это противоречие?

Мы уже говорили о том, что в личностном аспекте святость связана с мудростью (поиском скрытого смысла), с различением добра и зла. Но существует и иной аспект – уже не личностный, а культурный. Почему он востребует именно такого – отстраненного, чудаковатого, нелепого в поведении – облика святости? Каким требованиям культуры не соответствует образ доброго, верующего (причем, не языческим божествам, а христианскому Богу), порядочного Мужика из первого варианта сказки "Съветы чалавек"? Дело в том, что Мужик, живущий, как все, может достичь мира в себе и вокруг, но не способен изменить жизненную ситуацию как таковую. Для того, чтобы внести в культуру перемены к лучшему, человек должен отличаться от других.

Обратим внимание на то, что все наши "святые" живут в отдалении от соседей; на то, что все они в большей или меньшей степени "шалапаватые", что все способны на чудо. Не случайно жизнь одного из них – святого со свиным рылом – приближена к житийному канону: удивительное детство – необычность (в сказке – необыкновенная красота) – страдания (в отличие от классических святых моральные) – жертва – святость. Отметим и то, что двое из них лечат людей, т.е. *одарены эзотерическим знанием*. Именно отличный от других человек может улучшить жизнь всех либо (мягко и постепенно) учительством и лечением, либо более "зримо" – вспомним смерть Екатерины, народным сознанием интерпретируемую как результат испуга перед превращением юноши в свинью. Однако при всей необходимости перемен (являющихся залогом динамики культуры) даже идеальный персонаж никогда не действует прямо: как и константный Мужик он предпочитает *косвенный, окольный способ трансформации бытия*. Даже самый парадоксальный ЭС – пустынник – некогда певший песни про попов и панов, отказался от попыток агитации, а до революционных действий, судя по тексту сказки, никогда и не доходил.

Наиболее явственно этот путь прослеживается в сказке "Іванка-прастачок". Иванка – музыкант. Из всех профессий, не связанных с земледелием, наиболее почетна для белорусского крестьянина именно эта. Как и другие сельские специалисты (кузнец, лекарь, охотник и т.п.), музыкант связан с трансцендентными силами, причем, как с Богом, так и с чертом. В некоторых сказках эта связь выражена напрямую: он продает дьяволу душу; в некоторых – косвенно, в самом воздействии музыканта на чертей (он способен вогнать их в транс, затеяв "танцевальный марафон", в итоге которого ад разлетается на куски). Но – в любом случае – талант дает ему право быть "не как все". Отсюда – и право быть провозвестником инноваций, нарушающих традицию. Только талант может заставить Землю вертеться в другую сторону и тем самым нарушить извечно несправедливый строй жизни: "Грае, грае, а як прыдзе час, дак ўсіх ён параўняе" [93, с.160]. Однако никакой прямой активности Иванка не допускает: он действует путем незаметного, постепенного, катарсического улучшения "внутреннего человека".

Итак, со значительной мерой убежденности можно говорить о трех моделях человеческой святости, присущих белорусской сказке. Первая – жить, "как усе", по человеческим качествам будучи лучше других (первый вариант сказки "Сьветы чалавек"). Такой человек не выпячивает своего "я", живет скромно, исполняет нормы социума, но при этом отстранен от житейской суеты – вследствие веры со "шчырым сэрцам". Святость дается ему в награду со стороны высших сил. Это носитель традиционного сознания в его самом совершенном виде. Такая модель необходима, но недостаточна, ибо она не предполагает изменения мира к лучшему.

Вторая модель – "шалапаваты дурэнь"- **Дурань** (второй вариант сказки "Светы чалавек"; сказка "Поп і пустэльнік"; парный образ родителей героя сказки "Сьвіное рыло"- **Свіны лыч**). Это тип более маргинален, нежели первый. Это человек, отваживающийся жить по собственным меркам, обладающий тайным знанием о природе вещей и человеческом устройении: не

случайно он – знахарь, лекарь. Он исподволь, косвенно меняет мир вокруг себя через тех, кого лечит и учит .

И, наконец, третья модель – человек, отдающий талант (Иванка) или красоту (святой со свиным рылом) на благо людям. Можно предположить, что такая модель собирательна: в ней есть черты и первой (трудолюбие, доброта, "тихость" и др.), и второй (резкое, наглядное несходство с другими, эзотерическое знание природы вещей и человеческой сущности). Отличие третьей модели от двух первых – преобразовательная мощь. Сходная черта всех моделей – умение различать добро и зло. Отметим и то, что всем типам свойствен один способ действия – путь внутренних трансформаций, только в отличие от первого в двух последних случаях эти изменения пусть косвенным путем (молитвы юноши об утрате красоты, призванные спасти людей от войны; музыка Иванки, совершенствующая и человека, и универсум), но все же выходят на уровень социума.

Исходя из этой трояственности идеального ЭС, можно обоснованно строить предположения о глубинных причинах некоторых специфических черт белорусского менталитета – например, мягкого (хоть подчас и насмешливого) отношения к иноверцам и инородцам: вероятно, немалую роль здесь сыграло "неаллергическое отношение" (термин Э.Левинаса) к странности "шалапаватых", под которой предположительно может таиться идеальное содержание. Этим же можно попытаться объяснить корень противоречивого отношения к образованию: с одной стороны, оно мешает человеку быть, "як усе", а с другой – может являться прерогативой святости. Словом, разноплановость идеального ЭС белоруса дает возможность альтернативных выборов в реальной жизни. В конечном счете, вероятно, взаимодополнительность "святых" самообразов лежит в основании пресловутой *толерантности*. Ведь именно идеал побуждает к определенным типам мировоззрения и поведения: чем больше диапазон приемлемости в идеальном образе, чем поливалентней его характеристики, тем шире и позитивнее спектр отношений к "иному".



Однако, ЭС белоруса будет неполон без еще одного персонажа, пусть не святого, но приближенного к идеалу. Впрочем, этот образ характерен для всех без исключения традиционных культур. Это Старик ("Стары бацька").

Роль отца в маскулинных культурах<sup>55</sup> чрезвычайно велика. Его функции, права и обязанности в семье бесспорны и неограничены. "Главой семьи был отец. Он управлял хозяйством, продавал на рынке продукты, вел все денежные дела. В его руках были даже те деньги, что жена приносила в приданое... Отец оставался главой семьи и хозяйства до тех пор, пока ему хватало сил, примерно лет до 60-65, а после этого должен был передать свою власть сыну" [96, с. 62]. Впрочем, сказочный отец в годы своего возрастного "акме" вовсе не является идеальным самообразом. Это знакомый нам константный тип Мужика, обладающего как положительными, так и отрицательными чертами. Однако в определенный момент константный Мужик приближается к совершенству. Этот период – старость. Причина такой трансформации – обретенная с возрастом *мудрость*, которая больше не заглушается непосильной работой<sup>56</sup>, а потому имеет возможность проявиться в полной мере. Не менее значим и *отход от жизненной суеты* – отрешенность от страстей, желаний, надежд на удачу. Эта отрешенность дает Старику возможность углубиться в суть вещей, невзирая на наносную "шелуху". Помимо личностного аспекта такой трансформации старость как культурный феномен содержит социально важный элемент, призывающий к почтению. Это *культурный опыт*, позволивший человеку достойно прожить век и тем самым служить примером для потомков, чья жизнь в постфигуративном<sup>57</sup> обществе определена бытием предыдущих поколений.

ЭС старика связан с немощью. В том же немощном старческом образе в белорусских сказках предстают и Бог, и святые. Это не случайно: старческое бессилие человека – примета отхода от "этой" жизни и, следовательно,

<sup>55</sup> Сказки – и этот тезис мы собираемся обосновать далее, при анализе образа Бабы, – четко указывают на "мужской" характер белорусской крестьянской культуры.

<sup>56</sup> Н.Улащик отмечает, что на долю пожилого человека оставались такие необременительные работы, как пастушество и присмотр за детьми.

<sup>57</sup> Термин М.Мид. Постфигуративная культура – традиционный тип, где жизнь новых поколений строится по подобию предшествующих, а старики служат образцом единственно верного способа жизни.

приближения к "той". Кроме того, старик подчеркнуто не эгоистичен; он живет не для себя, а для внуков и правнуков: недаром детство и старость объединяются сказкой (да и жизнью) в единый круг. Бытие по меркам "нездешности", беспредельности, альтруизм и мудрость как следствие нажитого опыта в совокупности порождают особый – незамутненный и проникающий внутрь – взгляд на вещи<sup>58</sup>, который спасителен не только для души, но даже и для жизни близких.

Так, в сказке "Стары бацька" повествуется о бедной деревне, где в древности существовал обычай – уничтожать пожилых людей. Более того, старики, чувствуя себя обузой и лишними ртами, сами просили об этом. Одна из семей пошла вопреки обычаю и спрятала деда в погреб – от соседей, которые могли осудить такое нарушение неписанного закона. В укрытие к старику прибегали внуки, он рассказывал им сказки, присматривал за ними, после работы приходили взрослые сыновья и невестки в поисках совета. А когда в деревне разразился голод, эта семья выжила благодаря отцу, посоветовавшему сыновьям смолотить старую солому с крыши. Секрет раскрылся, и раскаявшиеся соседи на руках внесли старика в избу.

Вот каким представлялся белорусу идеальный образ семьи: "жылі яны разам і слухалі старога бацька, а ён ужэ сівенькі бы лунь, седзеў сабе ў кажущку й па лету да камендуваў. І быў у іх лад і ўсім было добрэ" [92, с. 99]. Однако на то и идеал, чтобы соответствовать жизни не в полной мере: при всем уважении белоруса к старикам нельзя сказать, чтобы те руководили семейным укладом, – это была забота выросших детей. Скорее, старик привлекался в качестве арбитра в тех ситуациях, в которых было востребовано его знание жизни. Что касается обыденных обстоятельств, то роль "Старого бацькі" заключалась в косвенном влиянии. Во-первых, он, перефразируя М. Мид, являл собой образец жизни, как она есть. Во-вторых, именно старики давали метафизическую санкцию повседневному бытию человека и общности: не случайно люди, благодаря которым и сохранились сказочные тексты, как

---

<sup>58</sup> Напрашивается ассоциация с последней ашрамой в жизни буддиста, когда он отстраняется от быта в

правило, были глубоко пожилыми. Через них передавались не только сюжет и даже не только мораль сказки, но и – в уточнениях, отступлениях, вводных оборотах ("ведамо", "кажуць людзі", "сам Бог казаў", "як Бог даў" и т.д.) – адресация к коллективному разуму и Богу, который с этим разумом солидарен.

Образ Старика идеален, но не свят. Для святости в нем недостает странности, он четок, конкретен и имеет бытовой, реалистический характер: таких реальных дедушек имели многие крестьянские дети. Вероятно, потому он еще более однороден и последователен, чем образ Мужика, уж не говоря о "сьветых людзях". Он являет собой ориентир в повседневной жизни, образец ее правильной реализации. Потому непослушание отцу или забвение его принципов в сказках, да и в самом опыте традиционной жизни приводит к самым серьезным последствиям: "Але, ведамо, малады дак яшчэ дурны. Як і з яго гаспадар. За бацькаваю галавою дак і ён быў разумны, а як бацько памёр, дак ён не ведае, што й рабіць... От затым па сьмерці старога якась разам пашла гаспадарка на ўпадак... А малады гаспадар усё думаў, што ён вельмі багаты, дак і не рупіўся даглядаць гаспадарку да зарабляць грошы" [92, с.170-171]. О том же свидетельствуют и названия сказок, самое красноречивое из которых – "За старога галавою, як за пнём". Выражение "малады – дурны" в сказках обретает идиоматический характер.

Очевидно, идеальный ЭС сказочного белоруса включает в себя две ипостаси – фантастическую (Сьветы чалавек) и реалистическую (Стары бацька). Обе они представляют собой образцы мудрости: первая – мудрости высшей, а вторая – повседневной, доступной каждому и выработанной в результате опыта, в первую очередь, трудового. Если первая подчеркивает особенность, отличительность, самостоятельность мысли и чувствования, то вторая культивирует традиционный строй жизни и поведения, приверженность строгим нормам, выстраданным народом на всем своем историческом пути. Вместе они осуществляют баланс между "идеально старым" (традиция) и "идеально новым" (инновация), на котором зиждутся народное мировоззрение

и действие. Ведь, пожалуй, основным качеством любого идеала является императивность. Именно в этом смысле сказка – "добрым молодцам урок": в качестве культурного текста (как, впрочем, и любой семиотический, смысловой феномен) она обладает побудительной силой, по принципу: "действуй так, а не иначе". Однако сам факт странности "Съветога чалавека" указывает на то, что это образ – из ряда вон выдающийся, в то время как привлекательность "Старога бацькі" задает тот жизненный уклад, в котором крестьянину внутренне комфортно и в котором он может устроить свою судьбу без больших потерь. Потому здесь *можно говорить соответственно о "дальнем" и "ближнем" идеалах и о перевесе ближнего идеала в традиционной белорусской культуре.*

Однако ближний идеал (Стары Бацька) имеет дальние, возвышенные корни, освящающие его идеальность. Не случайно и святые, да и сам Бог предстают перед нами в виде седых, умудренных жизнью "дзядкоў". Их зримое отличие от Старика-крестьянина не столь уж велико. В первую очередь, оно состоит в том, что и святые, и Бог – странники. Во-вторых, они умеют творить чудеса. В-третьих, они наполняют символическими смыслами бытовую жизнь. В этом смысле Старик – медиатор их мудрости. Он в силу опыта (личного и коллективного) знает, *как должно* поступать в этой жизни, они же знают, *почему должно* поступать именно так. Хотя в случае со святыми ситуация не столь проста. Позволим себе некоторое отступление от темы идеального ЭС – для более глубокого ее освещения.

Образ святого в белорусской сказке неоднозначен. С одной стороны, призвание святого – просить у Бога милости для людей. Особенно часто эту роль исполняют Св. Николай (Мікола) и Богоматерь. Как и Бог, белорусские святые спускаются на землю: "Сам Бог мёд сыціць, // Ілля піва варыць, // Сам Бог сына жэніць, // А Ілля дачку выдаець" [100, с. 523]. Святой – терпеливый спутник Бога, вместе с ним испытывающий тяготы странствия. Святой как представитель Бога чаще всего наставляет Мужика.

С другой стороны, этот образ зачастую слишком земной, гораздо более земной, нежели образы "святых людзей". Так, Св. Петр любит набить живот

дармовой едой и даже ворует хлеб у Св. Бориса или, в другом варианте сказки, у Христа ("Адкуль пашлі- **Пайшлі** грыбы"). Можно вспомнить и сказку "Каму грэх, а каму не", где Петр крадет с веревки во дворе рубашку. Вообще воровство со стороны святых – частый сюжет фольклора. Так, в сказке "Як Мікола і Пётр лашадзей – **Коней** на Украіне закупалялі" святые пропили деньги, данные Богом на покупку коней, и добыли их традиционным сказочным способом – кражей. Трудно представить, чтобы на такие действия был способен "сьветы чалавек".

Святые обладают не просто недостатками (лень, эгоизм и т.д.), совершают не обычные проступки (пьют, например), но и те, что в народе считаются настоящими грехами. Так, в сказке "Ліхо абходзь, а дабра не мінай" святые отказываются идти к бедной вдове, надеющейся, что старцы смогут вернуть жизнь ее угасающему сыну. Они предпочитают возлежать на печи в богатом доме. "Толькі Хрыстос зжаліўся да й пашоў па гразі ў самы канец вёскі к беднуй удаве" [92, с. 42].

"Посюсторонность" святых проявляется и в том, что человек не так уж редко одерживает над ними верх, в том числе – и физически. Так, существует ряд сказок, где святых наказывают, в частности, бьют "бізунамі, лупцююць папліскамі" [там же]. Но гораздо более интересны сказки, где мужик побеждает святого хитростью. Так, в сказке "П'яніца" герой оказался в аду, но так безобразно распоясался, что черти вышвырнули его вон. В поисках спиртного пьяница добредает до рая и требует отворить ему ворота. Когда Св. Петр отказывает ему в приюте, наш герой начинает действовать по принципу: "Лучшая оборона – нападение": "А, гэто той самы Пятро, што ат Хрыста атрокса" [92, с.120]. Св. Павла он упрекает в том, что тот "ганяўса да лавіў Хрыста". Наиболее показательный диалог состоялся у пьяницы с Иоанном ("Евангелістам Іванам"): "Хто ты такі?" – "П'яніца". – "Чаго табе трэ?" – "От пусці, калі стукаюць". – "Тут п'яніц не пушчаюць". – "А ты хто?" – "Я Евангеліст Іван". – "От і бачно, якая ў цябе праўда. Ты сам напісаў, што калі будзеш стукаць, та атчыняць, а калі станеш шукаць, та знойдзеш. Я от ужэ мо

паўгадзіны грукаюса, а ты ўсё не атчыняеш. Сягоднячы ўвесь дзень шукаю гарэлкі, а яе німаш і капелькі. Дак от як ты нашаго брата ашукоўваеш<sup>59</sup>". Німа чаго рабіць, пусціў той п'яніцу ў рай да яшчэ і напайў яго гарэлкаю, каб толькі маўчаў" [там же].

На основании сказочного текста можно сделать несколько выводов. Первый состоит в том, что даже самый презренный Мужик (а пьянство – наиболее презираемая черта самокритического ЭС) способен обмануть святого. Вероятно, в этом сказывается чувство собственного достоинства мужика, который ощущает себя не менее значимым в космологической иерархии.

Существен и способ, каким Мужик добивается своего: выше мы назвали его гомеопатическим (по принципу "лечения подобного подобным"). Пьяница бьет святого его же козырем – Писанием. Аналогичный вариант мы встречаем в сказках о наказании попов (ксендзов). Думается, это не случайно: вероятно, на двойственное отношение мужика к святым наложилось недоверие к культовым служителям, претендовавшим на святость – часто без всяких на то оснований. Так, существует достаточное количество сказок о том, как Поп (Ксендз) развращает молодых жен, соблазняя снисхождением на них Святого духа, он скупой, "завісны"- **зайздросны**, нечистоплотен в денежном отношении.

Представляется возможным предположить и то, что сама посредническая роль святых – между Богом и человеком (те же функции исполняет Ксендз или Поп) – воспринималась крестьянством как не вполне правомерная. Для Мужика святой – тот же мужик, сотворенный, как любой человек, из глины или "атраманту" (чернил). Не случайно в сказках постоянно подчеркивается человеческая природа святых. Правда, святой более везуч, т.к. Бог взял его под опеку: в силу этого он многому научился, но в то же время его, как и самого

---

<sup>59</sup> Обратим внимание на буквальность интерпретации Библии Мужиком. Как мы уже говорили, такая буквальность характерна для разговоров Мужика с вышестоящими – Паном, Попом. Это косвенно доказывает нашу мысль о восприятии святого не как идеальной личности, а скорее, как одного из сильных мира сего. Впрочем, это свойственно не всем сказкам.

Мужика, нередко озадачивают поступки Бога, как это происходит, например, в сказке "Багач и **і** бедная ўдава".

В отличие от Мужика, святой может творить чудеса, но вторичные: они исходят не из особой природы святого, а из того, чему его обучил Бог, т.е. даны ему в силу особого места в статусной иерархии. Часто чудеса возникают от противного, не по желанию святого, а в целях его усовестления. Так, в уже упомянутой сказке "Адкуль пашлі **пайшлі** грыбы" грибы появились благодаря эгоизму и слабости духа Св. Петра: "Петро любіў добрэ ўжываць, а тут у яго саўсім кала сэрца завіло, бо вельмі прагаладаўса. Было ў іх трохі хлеба. Петро нёс яго ў торбачцы за плячамі... Не вытрымаў Петро, ушчыпнуў крыху хлеба да й есь. Пазнаў Хрыстос, што робіць Петро, да й пытае яго, што зрабіць людзям на патрэбу. Хацеў Петро атказаць, да не можэ, бо повен рот набіў хлебам; от ён выплюнуў, а з таго й пайшлі расці грыбы. Зірнуў Хрыстос да й кажэ: Нехай гэта будзе на патрэбу людзям" [92, с. 260].

Эту маленькую сказку без особого труда можно разложить на бинарные оппозиции, ибо на них она и строится:

- терпение Христа (указующее тот же путь для Мужика в его многотрудной жизни) – неумение терпеть даже малые испытания (качество Петра);
- независимость от внешних обстоятельств (Христос) – зависимость от прозаического голода (Петр);
- размышление о благе для людей (Христос) – достижение эгоистического блага (Петр);
- высшая проницательность (Христос знает, что "Петро" **“Пятро** украл хлеб) – наивная надежда на то, что обман не раскроется (Петр - **Пётр**);
- мелкое зло (обман; себялюбие; жадность, порождающая пусть и не столь уж страшное, но предательство: ведь очеловеченный Христос так же голоден, как и "Петро" - **“Пятро**) – прощение, отсутствие наказания;

- и наконец, желание выжить любой ценой, подразумевающее, что мир является обителью зла<sup>60</sup> и каждый должен использовать все средства ради самосохранения (Петр) – уверенность в том, что зло можно преобразовать в добро посредством *доброй воли и доброй мысли* (Христос).

В пояснении здесь нуждаются две последние антитезы. В первой из них отчетливо прослеживаются христианские мотивы. По нашему убеждению, несмотря на элементы язычества и деизма, а также на весьма слабую воцерковленность Мужика, некоторые религиозные максимы вошли в кровь и плоть народа. Вероятно, это связано с самим культурным опытом белорусов, предполагающим выработанные в течение веков модели чувствования и поведения, которым данные максимы соответствуют. Поступок Петра неприемлем для Мужика в силу устоявшихся ценностей – *верности* ("Петро" **Пятро** пусть по мелочи, но предаёт Христа, причем, уже вторично: судя по сказке "П'яніца", народ не забыл отречения Петра); *равенства* (кусоч хлеба должен был поделен поровну); *терпимости к несовершенству* (поведение Христа). Что касается последней оппозиции, то она предполагает уже знакомый нам способ действия. Это *творческая трансформация зла в добро* (украденный хлеб по мановению Христову превращается в пищу для всех людей) и *косвенный путь* этой трансформации.

Можно сделать вывод о том, что святые в белорусской сказке, как правило, не являются частью идеального ЭС. Скорее, это Другие, которые ведут себя амбивалентно – в зависимости от обстоятельств и ценностной ориентированности (в том числе и степени религиозности) сказочника.

Вероятно, наиболее беспрекословным идеальным самообразом белоруса является Бог, но лишь в одном из его обликов. Дело в том, что образ Бога в народном сознании полисемантичен и поливалентен. Так, в сказках встречается "деистический" образ Бога, который создал людям землю и все, что на ней, а себе – небо, а затем скрылся на небе от человеческих грехов.

---

<sup>60</sup> Об этом косвенно говорит фраза: "часамі іх кармілі добрыя людзі, а часам паганые не прымалі" [92, с. 260].



Существует и "апокрифический" образ Бога, свойственный многим традиционным культурам. Такой Бог "справядлівы, але вельмі сярдзіты. Ён ліхому ніколі не спусціць, ніколі не даруе. Часамі за ліхо не то, што пакарае самога, але і нават прыпомніць у трэцюм пакаленні" [94, с. 236]. Тут же местными средствами решается проблема теодицеи: "Бог каб захацеў, та б ўсіх чарцей і ўсялякую нечысць да плюгаўство ... звёў бы са свету, але гэтага не робіць, каб на людзей быў страх, а то б яны і Бога забылі бы" [там же]. Существует и "трансцендентный" образ Бога: легенда настаивает на том, что есть просто бог и есть Бог над богами [59, с. 40]. Бог над богами – в отличие от "просто богов" (языческих) – не имеет выраженного антропоморфного обличия, скорее, он тождествен Року, Фатуму, таинственной могущественной силе. Это представление коррелирует с фоновым пребыванием единого Бога даже в самой разветвленной политеистической культуре, о котором писал Г.-К.Честертон в работе "Вечный человек". Существуют, наконец, и "багі" – первичные мифологические образы, олицетворения, персонифицирующие силы природы, часть из которых впоследствии, при принятии христианства, трансформируется в "нечистиков". Но самой большой распространенностью, последовательностью и цельностью отличается именно тот образ Бога, который мы относим к важнейшей компоненте идеального ЭС белоруса – *крэстьянскі Бог* (Бог как культурный герой). Именно с ним связано сотворение человека.

В этом процессе, как и в процессе творения мира вообще, Бог выступает как великий мастер. Ни дьявол, ни даже ангелы не способны на такое произведение. Безуспешно пытаюсь произвести дубли божественного творения, дьявол создает чертей, а ангелы – насекомых и пресмыкающихся [59, с. 42]<sup>61</sup>. Можно определенно сказать, что понимание жизни как труда, их тождественность ("працавалі, гаравалі, от так і жылі") в белорусской народной культуре изначально связано именно с тем, что такой образ жизни дан Богом. Не случайно Бог-труженик, Бог-хозяин – наиболее частый образ Всевышнего в

---

<sup>61</sup> В соответствии с другими легендами гадов и насекомых создал черт.

белорусском фольклоре. Это Божеское, хозяйское отношение к миру находит подтверждение в текстах: "Сатварыў Бог сьвет да й пашоў з Міколаю да Петром агледаць, ці ўсё добрэ зроблена. Ідуць яны да радзяцца, што трэба знішчыць, што перарабіць, каб усё было добрэ" [92, с. 117]. Так же и Христос, странствующий с Петром, думает, что бы еще сделать на пользу людям.

Трудовой пример Бога сказывается не только в процессе сотворения мира, но и в конкретизации человеческой деятельности. В золотом веке Он приходил к людям "бы свой брат"<sup>62</sup>, вучыў іх, як на свеце жыць да дзетак пладзіць, дзетак пладзіць да гадаваць да зямлю напаўняць... Людзі, бы кветкі, цвілі, жылі, бы птушкі ў небе ці рыба ў вадзе, жылі: што стрэлі, то ўжывалі – ні шчасця, ні бяды не зналі. Але што такое жыццё? Так жыве і звяр'ё па лесе, так жыве і дзераўляка. Бог убачыў тое да й пачаў вучыць людзей, як латвей дастаць ім жыўнасць, як зрабіць сабе адзежу, як схавацца ў непагоду, як лавіць рыбу да звяр'ё, да птушак. І пазналі тады людзі, што каму ўлажыў Бог розум, той можэ рабіць, што хочэ"<sup>63</sup> [93, с. 125]. Итак, именно Бог обучает человека трудовым умениям. Зачем Он это делает? Чем нехороша райская жизнь? Тем, что негоже человеку, созданному по Его образу и подобию, жить как "звяр'ё па лесе" или "дзераўляка". Библейская трагедия изгнания из рая (а именно там нет "ні шчасця, ні бяды", именно там человек может жить, как цветок, как птица) здесь амортизируется: рай превращается в прекрасную землю "золотого века", а труд, который в каноническом ветхозаветном понимании являет собой часть наказания за грехопадение, становится божественным предназначением. Вскользь обратим внимание и на то, что ценности белоруса поданы здесь в той же иерархии, о которой мы уже писали: дети, земля, труд, причем – в первую очередь – *труд на земле*. Не случайно этнограф отмечает: "Основание всего быта этого племени – земледелие. Белорусы-земледельцы по преимуществу и пахари исключительные, давно уже выговорившие заветное правило: "Умирать собрался, а хлеб сей". На тех землях, с которых великоросы давно уже убежали

<sup>62</sup> Это сравнение доказывает нашу мысль о том, что Бог – именно самообраз, а не образ Другого.

<sup>63</sup> Как мы увидим ниже, со временем профессии охотника и рыбака в народном сознании приобретут гораздо менее достойный вид.

в отхожие промыслы, эти основывают надежды существования с упрямством, настойчивостью и постоянством" [30, с. 455].

Другая сказка с первой же строки определяет данное Богом отношение к труду: "Перш людзі былі вельмі дурные; нічого не ўмелі рабіць" [92, с.105]. Потому Христос с Богоматерью ходили по земле и учили "як на сьвеце жыць, як абрабляць зямлю, каб кожная рэч ішла на патрэбу чалавеку" [там же]. Тем самым не только труд, но и практицизм признается угодным Богу. В этой сказке Христос не просто наставляет человека: он сам делает соху, хомут, молотилку и учит Мужика ими пользоваться. Вообще эта сказка – "Як Хрыстос вучыў людзей" – многоаспектна: в ней ставятся проблемы женского труда (и женского характера, о чем далее); и отношения к матери; и внимания к странникам ("Заўжды даюць старцам па кавалку хлеба, нікому не аткажуць і нікого не ўпікнуць" [92, с.107]). Именно от старцев исходят самые беспрекословные советы: ведь под личиной нищего странника может скрываться Бог<sup>64</sup>.

Таким образом Бог санкционирует *отношение к миру, как к хозяйству*, а следовательно – и особое почтение к крестьянскому труду. Все остальные виды деятельности гораздо более уязвимы. Так, в сказке "Стралец і рыбак" братья отказываются от выверенного отцовского пути – земледелия. Один становится охотником: "людзі ідуць на работу, а ён ускіне стрэлбу на плечо да й шмык у лес або ў балото. Цягаецца там увесь дзень, а прыдзе да гасподы з пустымі рукамі да галодны бы воўк" [92, с.74]. Обратим внимание на пренебрежительное отношение к профессии юноши, на противопоставление людей, которые идут на работу, и охотника, чье занятие работой не называется. Второй брат "дзень і ноч седзіць на рацэ да вудзіць рыбу. Наловіць ён шапку бабуроў ці плотак – якая там у хаджайству карысь?" [там же]. Немудрено, что по старости отца хозяйство настолько "прохудилось", что и путника угостить нечем. И странник делится с горе-сыновьями своей милостыней и толикой

---

<sup>64</sup> Анализ сказок несколько затрудняется тем, что иногда сказочники не уточняют, кто именно явился в виде старца – Бог или святой. Но поскольку в таких случаях образ святого всегда положителен, это образец безусловной, Божественной мудрости, мы не склонны проводить здесь различия.

собственного здравого смысла: "Дак от бачыце, ён [*отец*. – Курсив мой. Ю.Ч.] стары, да гаспадаркаю карміўса сам і карміў вас, а без гаспадаркі вы й маладые да здаровыя не можэце пражыць" [92, с. 76].

Работа, которая может принести плоды, а может и не принести (причем второе чаще) – не настоящая, ибо в гораздо меньшей мере, нежели сельское хозяйство, зависит повседневных усилий и правильной (данной Богом в процессе обучения человека) последовательности действий. Она ненадежна. Белорус же во всем взыскует *надежности и последовательности*. Но главное, что отход от земли – отступление от *должного места*, испытанного отцом, дедами, прадедами: "Люди, которые покупали землю и строили деревню, не представляли, что они сами или их дети могут заниматься чем-то другим, кроме земледелия" [96, с.34-35]. Потому и охотник, и рыбак (и не только они, а едва ли не все сельские профессионалы – кузнец, мельник, "лягчай" и др.) народным сознанием устойчиво связываются с Чертом – в противовес Мужику, который занимается святой работой. Вероятно, значительную роль здесь играет и связанный с этими профессиями образ Чужого. Нашу мысль подтверждает А.К.Киркор: "С незапамятных времен все громадные рыбные озера витебской Белоруссии берутся в аренду и облавливаются исключительно сумрачными "Осташами", которых суеверный туземный народ считает колдунами и чертовыми братьями. Думаешь вытащить сеть с целым стадом лещей, вытаскиваешь разных большеголовых страшилищ с огненными глазами и с кажаными перепончатыми крыльями. Все бедокурит Осташ. Одна легенда рассказывает, что самого черта видели в образе Осташа, т.е. рыбаком в кожаном фактуке, с широкой бородой и круглым красным лицом" [30, с. 446]. О том же свидетельствует и сказочный образ охотника, продающего или, по крайней мере, желающего продать душу Черту.

Труд на земле – наиболее почитен еще и потому что преобразователен, как преобразовательны действия Бога, создавшего землю. При этом Мужик должен четко понимать различие между собой и Всевышним и блюсти субординацию – как личную, так и профессиональную. Он не вправе брать на себя функции Бога и слепо копировать его действия. Существует ряд сказок, в

которых Бог и святые выходят на молотьбу (такова плата за ночлег у богача), но работают странным способом и с неожиданным результатом: сжигают всю солому, а зерно остается в целости и сохранности. Когда хозяин пытается повторить их действия, то сжигает всю усадьбу. Здесь прослеживаются две идеи – моральная и метафизическая. С точки зрения морали наказывается излишне расчетливый хозяин, который не может пустить странников на ночлег просто так, ни за что. Вспомним, что богач всегда корыстен (*"Скупердзяга"-Жмінда*, *"Скнара"*), за что наказывается в сказках. С точки зрения метафизики мы вновь встречаемся с идеей должного места: не равняй себя с Богом, ибо человеку не под силу сотворить чудо. Следует отметить и то, что Бог не гнушается крестьянской работы (мотив множества сказок). Не случайно он живет или во всяком случае жил на земле: тем самым народ подспудно проводит различие образа *"крестьянского Бога"* и образа деистического Всевышнего, который удалился на небо и смотрит на людские беды сверху вниз. Мотив странствия Бога имеет вполне явную подоплеку: Он путешествует потому, что необходим каждому и должен делить внимание между всеми<sup>65</sup>. Он вполне мог бы *"умыть руки"*, оправдывая себя непослушанием людей, но предпочитает мыкать горе вместе с ними<sup>66</sup>, как и положено отцу. Еще И.Кант писал, что понятие о Боге лучше всего можно выяснить по аналогии с понятием об отце, под опекой которого мы находимся. Такой подход указывает на единое, как бы из одного семейства происхождение людей [127, с. 31]. Общее *"сыновство"* становится залогом общего братства.

Потому *отношения крестьянского Бога и его "детей" – людей – прямые, "лицом к лицу"*. Здесь, кстати, кроется одна из причин того, что Бога мы считаем идеальным *самообразом*, в то время как положительного в большинстве сказок Царя – образом Другого. Путь к Царю всегда связан с посредниками (*"генераламі да сенатарамі"*), и добраться к нему для простого человека куда более сложно. Бог же сам приходит к Мужику. Даже когда Бог

<sup>65</sup> Здесь отчетливо прослеживается момент равенства. Бог *равно* принадлежит всем.

<sup>66</sup> Подобные образы можно встретить и в других культурах. Таков позднебуддийский бодхисаттва, который уйдет в нирвану лишь с последним смертным.

где-то в другом месте (у других людей или в раю), к нему достаточно обратиться со "шчырым сэрцам", и он окажет помощь или, по крайней мере, даст мудрый совет: "Не таго Бог выслухае, хто ўмее добра яго прасіць, а таго, хто не моліцца, а толькі шчыра ўздыхне да падыме вочы на Бога. Папоў да ксяндзоў Бог ніколі не слухае, бо яны не моляцца, а толькі блagатаюць ці пяюць, бы певуны, распушыўшы хвост" [94, с. 237]. Обратим внимание на прямое, непосредственно-конкретное отношение: "падыме вочы на Бога". Именно такая молитва присуща "сьветым людзям" – даже если она сопровождается языческими прыжками через колоду. Что касается попов и ксендзов, то вопреки претензиям на посредничество, они бесполезны и даже вредны, т.к. не дают сосредоточиться на прямом общении с Богом<sup>67</sup>. В этих строках выражена знакомая нам модель народной религиозности, отличающаяся от ее официальной версии. Однако изначальные отношения ("Бог, бы свой брат") подточены человеческим эгоизмом: "Даўней, як людзі шанавалі Бога да слухалі яго, то ён за тое ўсім даваў тое, што трэа..., а цяпер маладзічкі саўсім і Бога забылі, от затое цяпер уселякае ліха" [там же].

Крестьянский Бог предстает подобным человеку – и человеку определенного склада – Старику<sup>68</sup>. Он не насылает на непослушных людей громов и молний (подобно языческому Перуну или Св. Илье в белорусской мифологической модификации), а позволяет событиям развиваться своим чередом, не препятствуя злу, не трансформируя его в добро. Тем не менее это не деистический Бог – первоначало и первопричина, уклоняющийся от участия в жизни людей. Это и не "справядлівы, але вельмі сярдзіты" апокрифический Бог: Он не делает зла в наказание: "Бог з пугаю не стаіць, кожны як захочэ, мажэ жыць" [94, с.236]. Его поведение согласуется с испытанной крестьянством моделью – *тихим отходом в тень*. Именно так ведет себя "Стары Бацька", когда его не слушаются сыновья: способ противодействия их опрометчивым поступкам – молчаливое несогласие вкупе с позволением

<sup>67</sup> Такое отношение исследователи нередко объясняют неизжитым язычеством. Думается, здесь также возможна роль протестантизма, с XVI в. распространившегося на землях ВКЛ.

<sup>68</sup> Христос предстает в более молодом облике, хотя функции Христа и Бога-Отца в сказке тождественны, как, впрочем, и сюжеты некоторых сказок с их участием.

действовать, совершая собственные ошибки, и в результате приходиться к верным, т.е. испытанным, традиционным выходам (вспомним охотника и рыбака; юношу, путешествовавшего по всему царству в поисках "самой разумной" невесты, а также многочисленные образы других сыновей, решивших, что они умнее родителей, но потерпевших фиаско на своем пути).

Бог не настаивает и не требует: он дает совет, и этому совету должен подчиняться не только человек, но и сама Судьба (Доля). Так, женщина, напоившая захожего старика-Бога квасом, в награду излечивается от бесплодия. Ей снится сон: высокая гора (образ рая). На ней гуляют, танцуют, резвятся три девушки – три Доли. Одна плетет венок из чертополоха и осота, вторая – "з калікак да вещь" [94, с.285], третья из ржи и пшеницы с цветами. Девушки спорят, кто из них достанется зачатому ребенку. "Нарэшце-такі дагадаліся зрабіць так, як Бог вяліць" [там же]. С этой целью бросили вверх цветок. Его поймала третья. В результате родился мальчик и прожил счастливую крестьянскую жизнь. Как это часто бывает в белорусской сказке, здесь тесно переплетаются культурные смыслы народа: и награда за милость по отношению к беспомощному старику (ведь женщине невдомек, что она поит квасом самого Бога), и отношения Бога и Доли, и фатализм написанного на роду, и апелляция к Богу в ситуации, где надо сделать выбор. Особого внимания заслуживают два момента. Первое: Бог сильнее Доли. Сравним с греческим мифом об Эдипе, где античный Рок стоит над богами. Вероятно, обратные отношения Бога и Доли (свойственные, впрочем, не всем белорусским сказкам) связаны с христианским монотеизмом, представляющим Бога как образ беспрецедентного всесилья. Это может толковаться и тем, что Доля предстает в облике женщины, а Бог – в виде умудренного жизнью мужчины: за кем будет приоритет в маскулинной культуре – очевидно. Второе значимое наблюдение связано с моделями будущей жизни, варианты которой символизированы венками девушек: венок из осоки и чертополоха предполагает жизнь рыбака или путешественника; венок из колючек и веток – охотника, а венок из ржи, пшеницы и цветов – крестьянина. Бог однозначно дает понять, что именно последний род занятий предпочтителен. Таким

образом, как и в сказке "Стралец і рыбак", именно крестьянский труд предстает в качестве "божеского". Обратим внимание и на то, что в венок вплетены цветы: это значит, что "сялянская" работа предполагает не только труд без отдохновения, но и сопряженную с ним радость пребывания человека в прекрасном мире: "пасе ён гусі да разглядвае Божы сьвет, а кругом так гожа, так радасно. Яснае сонейко свеціць і хукае, бы на дзіцяцко родная матка. Ветрык ціхенько калышэ зялёнае веце на вербах, рака блішчыць праз рэдкіе кусты алешніку, бы тое люстэрка, што дзяццко купіў сваей дачцэ Ганне" [92, с. 213]. Неудивительно, что в сказках не столь уж редко сочетаются труд и стремление к прекрасному. Не случайно одна из коннотаций идеального самообраза, о которой мы уже упоминали, – юноша, работающий, "бы чорны вол", а в час отдохновения играющий на скрипке или гусях (Иванко-простачок, Иванчик и др.). Таким образом Бог косвенно (посредством цветка) указывает наиболее достойный и плодотворный способ проживания жизни – тот же, что и Старец из сказки "Стралец і рыбак" – труд на земле.

Как видно из сказки (и не только из этой), Бог не всегда дает рекомендации в явной форме. Напротив, он предпочитает *окольный путь* – символическую форму выражения. Дело Бога – зашифровать мир, дело человека – расшифровать, извлечь упакованный в символическую форму смысл и найти в этом "коконе" достойный императив действия и поведения. С некоторой осторожностью можно предположить, что *окольность* константного ЭС связана с божественной санкцией, данной именно такому типу поведения.

И, наконец, последний штрих к личности Крестьянского Бога – высшего идеального самообраза белорусских сказок. При их анализе обращает на себя внимание старость – признак, свойственный Богу во всех традиционных культурах и традиционно же трактуемый исследователями как символический синоним мудрости и всеведения. Отдав дань такой интерпретации при рассмотрении связи между образами Старика и Крестьянского Бога, тем не менее, мы полагаем, что этим пониманием образ Бога-Старика не исчерпывается. Старость предполагает не только мудрость, но и немощь, а странническая судьба – не только свободу, но и бесприютность. При таком



взгляде ЭС Бога приобретает дополнительные оттенки, связанные уже не с культурными функциями Бога, а с обязанностями человека относительно него. Если мы обратимся к библейской идее "вы мои свидетели, и я ваш Бог", то обнаружим, что ее трактовка в белорусской крестьянской повседневности сопрягается с тезисами религиозных мыслителей XX в. Так, М.Бубер утверждал, что эта максима означает: если (или "пока") вы мои свидетели, то я – ваш Бог. В этом смысле неверующий человек, губя Бога в себе, уничтожает Его в более широком, глобальном смысле – в качестве Бога. А М.Шелер настаивал на том, что "становление Бога и становление человека с самого начала взаимно предполагают друг друга" [103, с.94]. Тем самым личностная деятельность человека служит самоосуществлению не только его, но и Бога.

Этот мотив нужды Бога в человеке прослеживается в белорусских сказках и легендах в прямом, конкретном виде: если человек не накормит Бога – он будет идти по земле голодным; если не угостит квасом или хотя бы водой, то он будет мучиться жаждой; если не даст ночлега – он будет спать под чистым небом. Тем самым фраза "Што чалавек без Бога? – Тфу! да й толькі. Сягоднечы – гад, а заўтра – падло, ат якога толькі нос верне", которую А.К.Сержпутовский приводит в "Прымхах и - I забабонах..." [94, с.236], помимо прямого, приобретает и переносный смысл. Человек без Бога – "падло" не только потому, что не выполняет заповедей, но и потому, что лишает себя высшего права – заботы об идеале.

### **Критический самообраз белоруса**

При анализе критического ЭС белоруса бросаются в глаза две его отличительных черты. В первую очередь, то, что его достаточно сложно отличить от константного. Это объясняется самим внутренним устройством или даже внутренней сущностью фольклора. Здесь вполне приложимо наблюдение К.А.Богданова, сделанное по поводу пословиц: "Никакой, даже минимально хрестоматийный набор пословиц не позволяет сконструировать на их основе дидактически непротиворечивый план содержания. Одни пословицы учат одному, а другие – прямо противоположному. Анализ

пословиц в конкретной ситуации заставляет исследователей говорить о "социальной ситуативности" их смысла (socially-situated meaning), о переменном значении о одной и той же пословицы в зависимости от коммуникативного поведения фольклорной аудитории" [20, с.59]. Это верно и в отношении сказки. Один и тот же поступок, одна и та же характерологическая черта может осмысляться по-разному – константно или отрицательно. Граница между ними ситуативна. Различие, скорее, в мере последствий неблагоприятного поступка или в его авторской интерпретации сказочником.

Другая причина неразрывности константного и критического ЭС объясняется общей мыслью Н.Бердяева и Н.Лосского, уже упомянутой выше: достоинства и недостатки народа плавно перетекают друг в друга. Здесь важна степень, в которой проявляется недостаток: бережливость, являющаяся позитивной чертой "гаспадара" (хозяина) и входящая в крестьянский поведенческий кодекс, – и презренная скупость; почтенный практицизм – и осуждаемое народом "прагматичное" отношение к людям и даже к животным, например, такое: "Сабака, як кот, павінен сам сабе знайсці корм" [92, с. 39].

Вторая отличительная черта белорусского критического ЭС – сравнительно малое количество отмечаемых сказочниками недостатков, во всяком случае, недостатков выраженных. Это свидетельствует о том, что в целом общность оценивает себя достаточно высоко. Здесь мы сталкиваемся с проблемой различия в восприятии этноса со стороны, народами-контактерами, и самовосприятия этноса. При том, что в глазах других народов белорусы предстают, как правило, положительно (о чем свидетельствуют и социологические опросы, и мемуары), в качестве их отрицательных – или, по крайней мере, сомнительных – черт обыкновенно называются те, которые для самого этноса изнутри, "эмически"<sup>69</sup>, воспринимаются позитивно, константно. Так, в воспоминаниях о жизни на Полесье Ф.Вислоух без осуждения, но с некоторой иронией пишет об осторожности, о недоверии к изменениям, о

замкнутости полешуков. Как положительные черты Вислоух описывает смекалку Мужика, его самодостаточность, отвагу [109, р.47]. Если мы обратимся к предшествующему анализу, то не сможем игнорировать разницы в авто- и гетеровосприятии этих черт: и осторожность, и нелюбовь к радикальным сдвигам, и тем более замкнутость ("тихость") – сугубо позитивные качества белорусского ЭС.

Ни в одном социологическом опросе, где участвовали бы "сторонние наблюдатели", не выделяется такой отрицательной характеристики белоруса, как пьянство. Сам же Мужик отмечает пьянство в качестве одной из распространенных негативных черт. В сказке "Хвароба над хваробамі" оно признается главной болезнью народа. Олицетворенное Пьянство бахвалится: "Я тое зрабіло, што цепер, как не я, та б усе хваробы ні воднага чалавека не ўмарылі" [93, с. 38]. Правомерность похвальбы подтверждает и Смерть: "Яно робіць больш, чым усе хваробы разам. А колькі яно яшчэ прыгатаўляе. После п'янства вазьме й трасца, й пухліна..., й уселякая хвароба" [там же]. Потому главный черт Ничипор продвигает Пьянство по статусной лестнице, делая его "болезнью над болезнями", своего рода "генералом болезней".

У Улащика мы находим подтверждение тому, что пьянство считалось предосудительным не только в сказочной, но и в реальной действительности: "Большинство мужчин было не против того, чтобы выпить, но пьяного до положения риз крестьянина можно было увидеть чрезвычайно редко – на свадьбе или на большие праздники. К тому же этот человек старался спрятаться как можно быстрее" [96, с. 114]. Почему же в сказке так много упоминаний о пьянстве (в том числе и о женском)? Правомерно будет предположить, что так народ предупреждал возможность такого малопочтенного поведения. В этом смысле возможно предположить, что *критический самообраз обладает упреждающей мощью*, что, как и идеальный ЭС, он смотрит вперед, только "антиутопично".

---

<sup>69</sup> Эмический подход (по К.Л. Пайку) – подход "изнутри", противостоящий этическому (подходу извне).

Мы уже высказывали предположение, что критический самообраз этноса в целом должен быть оптимистичен. Если недостатки в нем превышают достоинства, то о судьбе народа можно говорить с полноправной тревогой: он недалек от ассимиляции с более "привлекательной" (более сильной, более успешно реагирующей на вызовы среды) общностью<sup>70</sup>. В случае же четкой идентификации этнофоров и стабильной культурной ситуации отрицательным характеристикам ЭС находятся оправдания и объяснения, а также положительные коннотации.

К последним относятся распространенные трактовки пьянства как мощи, как свободы, как черты, вынуждающей к хитроумию. Так, Пьяница из одноименной сказки: "прачухаўса трохі... да й крычыць на ўсё пекло: "Давайце гарэлкі, а то ўсё пекло разверну! Німа чаго рабіць, далі чэрці яму гарэлкі мо два ці тры разы, да й шкода ім стало бузаваць гарэлку, калі яна на землі так добра зводзіць людзей да ведзе іх у пекло. Толькі перасталі чэрці даваць яму гарэлку, дак ён так разбушаваўса, што аж пекло трашчыць. Разбегліса чэрці чорт ведае куды, а ён пачаў зрываць з катлоў замкі да выпускаць з смалы грэшныя душы" [92, с. 119]. Здесь мы сталкиваемся с амбигуэнтностью, присущей всем трем типам самообраза. С одной стороны, пьяница аналогично суперположительному Иванчику из сказки "Гуслі" и ученику Бога из сказки "Усе - **Усё** і ў галаве не змесціцца" освобождает души из адского плена. Правда, в отличие от Пьяницы, они выручают грешников из жалости, сострадания, а не из желания отомстить чертям и добыть "гарэлку". Да и сам способ различен: в упомянутых сказках освобождение происходит не активно-наступательным путем (срывание замков с котлов и т.д.), а посредством *доброй мысли*. Уже сам тип насильственных действий, избранный Пьяницей – пусть даже в результате его и "пекло правалиласо", – говорит об отрицательном отношении к герою. С другой стороны, мощь, позволившая этому в высшей степени сомнительному персонажу разрушить ад, не может не вызывать восхищения. Образ Пьяницы – в отличие от образа трезвого, здравомыслящего

<sup>70</sup> Об этническом комплексе неполноценности и связанных с ним отрицательных самоописаниях на

Мужика – исключает "дамоклов меч" довлеющего над константным героем самоконтроля. Если пользоваться терминологией З.Фрейда, в отличие от Мужика, находящегося под властью *Super-Ego*, Пьяница позволяет, чтобы им руководило *Id*. Свобода от норм, осуждаемая "аполлоновской" культурой, не может не находить скрытой поддержки со стороны ее "дионисийской" компоненты. Тем самым в самокритическом образе прослеживается и позитивный момент сверхчеловеческого могущества и свободы от норм. Пьяница не только сверхмогущ: он и изощренно умен, хитроумен. Для того, чтобы добиться цели, Пьяница пускает в ход всю свою незаурядную изворотливость, что явственно прослеживается в его диалоге со святыми, о котором мы говорили выше.

Что касается объяснений (а, следовательно, и оправданий) пьянства, то наиболее частое из них – горе народное. В этом смысле пьянство понимается как хотя и временное, но облегчение среди рутины и безнадежности, как иллюзия свободы: "... паляцеў бы к Богу на скаргу, каб там горкімі слёзкамі выплакаць сваю ліхую долю, выплакаць тое горэ, што гнеце да точыць табе сарцэ на землі цэлую жытку. Але Бог крылаў не даў, а велеў усю жытку лазіць у гразі чорным да цёмным і нема табе ніколі супачынку, нема радасці... Вып'еш адну-другую кварту, й пабежыць якаясь сіла па жылах, загудзе ў галаве, бы вагонь у печы, й здаецца табе, што от, каб упёрса ў што-небудзь, та б і землю перавернуў, такая ў табе чуецца моц. Вып'еш яшчэ, дак ногі самі і ходзяць, баццэ ў таго паньскага жарабца, рукі махаюць, бы крыла ў ветраку, і здаецца, што гэта не рукі, а крыла, што імі не дзело рабіць, а толькі летаць да кружыцца. І цесно стане табе у чорнай хатцы, вылеціш на шырокі Божы сьвет да так табе зробіцца весела на сэрцы, што толькі паеш да паеш. І хочэцца табе, каб усе людзі з табою пелі да скакалі, бы на весельлі" [92, с. 133]. "Трансцендентность" нетрезвости, дающая основания сему панегирику, нередко ограничивается

наказанием: так, в одной из сказок пьяница напугал старцев (Бога и святых), за что был превращен в медведя<sup>71</sup>.

Существует и более правдоподобный образ "горького" пьянства: "От раз у ваднаго чалавека заняпала карова. Бедуе мужык – нема дзецям ні каплі малака... Пайшоў той мужык з бяды у карчму, хацеў выпіць кватэрку гарэлкі" [93, с.77]. Такое пьянство – констатация безвыходности, и в сказках оно упоминается вскользь, между прочим. Можно предположить, что именно это рутинное пьянство, не дающее ни мощи, ни размаха, и есть то состояние, которого народ стыдился.

Если причины пьянства сказкой объясняются, и оно порой даже оправдывается, если пьяница не так уж редко оказывается в выигрыше, то *лень* не имеет оправданий и наказывается почти всегда. Так, помимо уже приведенной нами сказке о человеке, превращенного за пьянство в медведя, есть и другое истолкование этой трансформации: некогда людей было мало, они жили охотой, собирательством и рыболовством. Более того, между ними действовала своего рода "конвенция", весь мир-хозяйство был поделен поровну (вековая мечта белоруса о недостижимой справедливости вполне согласуется с просвещенческой идеей естественного права). Однако нерадивый мужик повадился в чужие дупла за медом и был наказан колдуном – обращен в медведя ("Медзведзь" - **Мядзведзь**). Если взять эту сказку в более широком семиотическом контексте, то можно трактовать человека-медведя как образ отпавшего от разумной, нравственной, единственно верной действительности "грамады". "Так, отщепенец, поведение которого противостоит поведению всего общества, мог называться "медведем" (Мельников-Печерский)" [61, с. 225].

Часто *лень* сочетается с социальной "непоседливостью": героя, "*непрытомнага валацугу*" не берут в работники из-за того, что он ничего не умеет и не желает делать, а лишь "таскается" от одного хозяина к другому. Часто такой персонаж пробавляется охотой (как мы показали выше, ни охота,

---

<sup>71</sup> Особая сказочная логика порождает закономерное объяснение, базирующееся на сходстве медведя и

ни рыбная ловля не считаются трудом). В одной из сказок он – с подачи знахаря-колдуна – едва не продает душу дьяволу: "Гэ, на чорта мне тая душа, ... за душу мяне ні накормяць, ні напояць" [94, с. 271].

Это неудивительно: человек без хозяйства ("гаспадаркі"), не желающий работать на земле и предпочитающий полю лес, явно не имеет твердых норм поведения, постоянно воздействующих на членов стабильного, оседлого общества. Вскользь обратим внимание на амбивалентность леса: с одной стороны, он "Божы гай", дающий крестьянину дополнительный прибыток и осеняющий его своей красотой, а с другой – прибежище темных сил. Вовсе не случайно в лесу живет нечисть всех родов – от чертей и языческих божеств, ставших "нечистиками", до "злудзеяў" и дикого зверья. Можно предположить, что лентяй, поставивший жизнь в зависимость от леса, рискует потерей души.

Оппозиция "поле–лес" есть часть более мощной антитезы "Космос–Хаос", где Космос, олицетворяемый полем (и предполагающий сезонный круг работ, ритуальные зачины и завершения трудового сезона, размеренный и заранее известный распорядок дня и в конце концов – закономерные результаты труда) противостоит Хаосу леса с его непредсказуемостью, энтропичностью. Космос культуры – антитеза Хаосу "натуры", и человек, не умеющий или не желающий включиться в круговорот обыденности, обречен на связь с навьим миром. В свете этого лень – не только личный и социальный недостаток: она грозит развернуть мир в сторону хаоса.

Не случайно промыслы – об этом мы уже писали, анализируя сказку "Стралец і рыбак", – гораздо менее угодны Богу, чем труд на земле. Охота, рыболовство предполагают удачу, везенье, которые годятся для сказочного сюжета, но непригодны в качестве жизненного ориентира – впрочем, даже в сказке эфемерные надежды на шальную удачу разлетаются в пух и прах<sup>72</sup>. Однако отметим и то, что ленивый порой (хоть и реже, чем в русских сказках)

---

человека: "От затым у медзьведзя чалавечыя ногі і ён вельмі любіць гарэлку да салодзенькі медок" [92, с. 134].

<sup>72</sup> Когда в сказке говорится о далеком прошлом, о "золотом веке", и охота, и рыбная ловля, и собирательство считаются полезными делами. Но чем ближе сказочный сюжет к современности, тем менее достойными представляются Мужика эти работы. Это объясняется устойчивым, хоть и своеобразным, представлением крестьянина о развитии, о прогрессе. Потому мы с осторожностью относимся к тезису многих исследователей о неискоренимой традиционности белорусского народа.

награждается. Так, в одной из сказок "дурань" и бездельник – именно из-за лени и глупости – вместо хлева выстроил шалаш и неожиданно стал обладателем стада, которое само пришло к нему. Это может быть связано с той толерантностью к "шалапаватым" (герой – не только лентяй, но и первично – "дурань"), о которой мы уже писали. А возможно, здесь действует сказочный "закон ситуативности", зависящий от коммуникативной установки сказочника.

Мы уже упоминали о *мотиве социальной непоседливости*, который часто сопутствует лени. Даже если это качество не связано с бездельем (например, в сказке "Самая разумная", где герой целеустремленно ищет себе невесту; или в других сказках, где он столь же направленно ищет "долю" или знание) оно нередко граничит с критическим самоосмыслением белоруса. Типичное описание такого "перекати-поля": "дзесь цягаўса па свеце" [93, с.72]. Уже в словах "цягаўса" или "бадзяўса" слышится осудительная нота. Дело даже не только в том, что он не живет крестьянским трудом (а значит, нормы и ценности "грамады" им отринуты), а в том, что во имя химеры он нарушает высшее должностное – уходит с земли, на которой рожден.

Здесь следует обратить внимание на столкновение ценностей, в иерархии Мужика находящихся приблизительно на одном уровне. Это *ценность практического отношения к миру* и *ценность должного места*. С одной стороны, Мужик уважает себя за практицизм<sup>73</sup> и стремится устроить собственную жизнь и бытие своей семьи наилучшим образом. С другой стороны, этот "наилучший образ" в социально-бытовых сказках редко выходит за грань усовершенствований крестьянского быта. Когда поиск "где лучше" нарушает почти вассальную верность Мужика должному месту, самообраз героя становится критическим. Чаще всего это разбогатевший мужик, который бахвалится перед бедняками-соседями. Тем не менее этот персонаж все-таки остается крестьянином и часто потом вновь водворяется на свое законное место бедняка. Причины могут быть как бытовые, вполне реальные (недород,

---

<sup>73</sup> Хотя и осуждает излишний прагматизм (см. сказку "Сабака й І грошы").



сгоревшая усадьба), так и метафизические (утрата "доли", наказание Бога<sup>74</sup>). Таким же неприемлемым способом может себя вести "вельмі разумны" сын, который презрительно относится к мудрости отцов и дедов. Однако, как положено законом сказки, блудный "сверчок" вновь водворяется на "свой шесток". Но бывает ситуация, когда поиск лучшей доли не только нарушает должное место, но и заставляет человека противостоять ему. Тогда речь идет уже не о самокритическом образе, а об образе Чужого. Так, в сказке "Мужык і пан" наиболее отвратителен даже не сам Пан, а его Лакей. Выбившийся из "низов", из крестьянства, он обращается с мужиком Стопаком тем способом, который Ю.М.Лотман определил как "хамский"<sup>75</sup>. Эта манера общения отличается неравномерностью в обхождении к выше- и нижестоящим. Если по отношению к пану лакей подобострастен, то по отношению к своему же брату-Мужику груб и высокомерен. Показательно, что манеры новоявленного "полупанка" вызывают у мужика здоровое презрение: "Ты пан – не пан, а так сабе – палупанак, бо ў цябе нос нізкі, лоб слізкі, от і бачно, што лізаў паньскіе палуміскі" [93, с. 98]. Между лучшей долей и "верностью мундиру" (т.е. крестьянской свитке) мужик априори выбирает второе.

Мы уже говорили о том, что критический самообраз (думается, в гораздо большей степени, нежели константный) динамичен и политендентен: его трактовка изменяется в зависимости от личности сказочника, реакции слушателей (активной коммуникативной аудитории) и, разумеется, от наличной ситуации. Подобной поливалентностью в высшей мере обладает и такое качество критического ЭС, как *конформность*. Сразу же отметим: эта самохарактеристика – одна из центральных в белорусских сказках, причем в различных обстоятельствах и сказки, и реальности она оценивается не просто по-разному, но порой с совершенно противоположных позиций. Традиционная установка "як усе", обладающая сугубо положительным наполнением, в ряде сказок трансформируется в отрицательное качество, которое описывается убийственно самокритической формулой: "народ, бы гаўядо" [93, с.146].

---

<sup>74</sup> Впрочем, в конечном счете именно они являются причиной всех бытовых бедствий.

Исходность такой оппозиции (*скромность, должное место – пассивность, конформность*) понятна: конформность – обратная сторона медали "як усе". Потому мы полагаем, что здесь в большой степени надо исходить из принципа ситуативности. Но и этого мало. Важно понять, в каких случаях крестьянин понимает традиционность/конформность как помеху – и помеху чему, а в каких – как единственно верный способ бытийствования.

Прежде всего вспомним те ситуации, когда конформность оказывается ложной и скрывает под собой чувство собственного достоинства (описанные выше попытки Мужика с готовностью, но излишне "буквально" отреагировать на вопросы и требования пана, доводя их до утраты всякого смысла). Затем – те ситуации, когда речь идет уже не о "сохранении лица", но об афере, которую Мужик, прикидываясь "абыякавым дурням", проводит с блеском и хитростью. Вспомним Сымона, который просил убить его "як лепш": его соглашательство – ларчик со многими печатями. Не случайно сказка называется "Хітры мужык".

Ее фабула в пунктирном виде такова: покупка Симоном старого коня – его продажа под маркой "чудо-животного", способного испражняться деньгами, – кабак, где Сымон пропивает полученные деньги, – продажа очередного "чуда" (горшочка, который как будто сам варит и без огня кипит) – кабак – ярость обманутых – попытка покарать прощелыгу смертью – его хитрое спасение – панская жизнь Сымона. Как мы видим, Симонова конформность кажима: он тянет время. Впрочем, нельзя не заметить и прослеживающегося в сказке мотива долженствования. Сымон понимает, что наказание правомерно, ибо заслуженно: такова модель должного поведения противников. Но одновременно Сымон знает, что должное поведение ожидающего казни – попытаться изменить ситуацию, играя на психологических нотах<sup>76</sup>: "Як пачуў Сымон, што хтось едзе, што гэта, мабыць, пан, бо хурман паліць з біча, от ён давай крычаць: "Ратуйце, добрыя людзі! Не ўмею ні чытаць, ні пісаць, а за караля везуць". Учуў тое пан і захацеласо яму зрабіцца каралём. Велеў ён хурману супыніць коней, злез з качобрыка, падышоў к Сымону, развезаў мех

---

<sup>76</sup> См. цикл телевизионных лекций Ю.М.Лотмана "Культура и интеллигентность".

да й кажэ: "Я ўмею чытаць і пісаць, з мене добры будзе кароль. Давай я ўлезу ў мех, а ты мне завежы". Улез гэта пан у мех. Сымон моцно яго завезаў, а сам сеў на качобрык да ў паехаў у маёнтак панаваць замяст пана" [92, с. 114-115]. Почему нарушивший нормы традиционного поведения Сымон в сказке не наказывается, а награждается? Тому есть несколько причин. Во-первых, он обманывает не соседей, а "незнаёмцаў", т.е. Других<sup>77</sup>. В сказке "Хітры мужык" в этой роли выступают евреи. Ниже, при анализе образа Другого, мы будем говорить об отношении Мужика к Еврею, колеблющемся в амплитуде от насмешки до уважения и сострадания. Во-вторых, приправленная хитростью конформность превращается в нечто другое – в способность изменить ситуацию без "резких телодвижений", без активного вмешательства в ход событий, т.е. косвенным путем. В этом случае она превращается в мудрость.

В тех же случаях, когда конформность Мужика не содержит в себе заряда хитрецы и / или желания взять верх над более сильным – богатым, увенчанным властью и т.д., она переходит в качество критического ЭС. Вероятно, в тонком различии между мудростью и конформностью большую роль играет не только ситуация и не только оценка сказочника или реакция слушателей, но и та *цель, к которой устремлено поведение*. Так, Мужик, утверждающий, что его луна не лучше других, поступает так из скромности, "тихости". Крестьянин в диалоге с Паном ведет себя приспособительно с целью незаметно поиздеваться над ним и сохранить внутреннее чувство собственного достоинства. Мужик Сымон использует конформность в целях спасения жизни, не лебезя и не упрасивая о пощаде. Все эти типы конформного поведения отвечают ценностям этноса. Но существует типы приспособительного поведения, глубоко не уважаемые крестьянином. Здесь мы не говорим о "полупанке" Лакее, который оторвался от крестьянства и, следовательно, не может считаться частью самообраза. Мы говорим об Соглашателе, который, на наш взгляд, представляет собой одну из

<sup>76</sup> Обратим внимание на то, что Сымон, как и другие герои сказок, избирает *окольный путь*.

<sup>77</sup> Как известно, в любом традиционном обществе соблюдение нормы обязательно именно по отношению к "своим".

самокритических ипостасей ЭС. Именно таков герой сказки "Не вер ачом", который настолько надеется на мудрость коллектива, что отказывается верить очевидности. Сюжет сказки непритязателен. Мужик находит петуха, а соседи, насмехаясь над ним, в один голос говорят, что это заяц. "А мо й заец, – думает мужык. – Не вер ачом. Мабыць, праўда, калі ўсе кажуць, бы згаварыўшыся" [93, с. 111]. Итог, подведенный сказочником, таков: "Не той дурань, каго завуць дурнем, а то дурань, хто чужым розумам жыве" [там же, с. 112].

Напрашивается вывод о том, что в белорусской социально-бытовой сказке существуют три типа "дурня" – константный, идеальный и критический. Константный тип дурня – Мужик, который хочет "памагці пану сваім дурным мужыцкім розумам" [93, с. 69], т.е. умный, скромный человек с недемонстративным, но глубоким внутренним чувством собственного достоинства. Это тот, кто идет к царю просить, чтобы царь дал народу свободу от издевательств панов (сказка так и называется – "Дурэнь"- Дурань). Это он "так робіць, што аж жылы ў яго трашчаць" [92, с. 130]. Это его Я.Купала с горечью и уважением назвал "дурным мужыком". Об идеальном типе "дурня" мы уже писали: это "сьветы чалавек", он же – "шалапаваты дурэнь". И наконец, самокритический тип дурня – *человек, который отказывается жить своим умом*. Его соглашательство – не акт противодействия, таящего под собой самоуважение; напротив, у него отсутствует всякое уважение к себе. Он предпочитает модель "кровосмешательства" (в терминологии Э.Фромма), дающее возможность полного растворения в общности вплоть до абсолютной потери личности. Взамен он получает хоть скудное, но относительно защищенное существование. Именно он, по меткому афоризму П.Шейна, равнодушен к добру и злу. Отметим, что сами сказочники, слушатели и герои фольклора прекрасно понимают разницу между этими тремя типами человека.

Иногда констатация пассивного, "абыякавага" поведения в сказках относится не к конкретным героям, а к народу, к "миру". Именно фатализмом, забитостью, равнодушием масс в сказках мотивируется необходимость "доброго царя" в качестве инициативного предводителя народа: "народ,

ведамо, дурны, бы гаўядо: куды яго гоняць, туды йдзе, што кажуць, тое робіць, гатоў за тых, або другіх паноў і на роднага бацька падняцца" ("Петро - Пятро Вялікі") [93, с.146]. В первые десятилетия XX в. идея "царя-батюшки" обретает антитезу – идею революционного переворота. Хотя, по нашему убеждению, основанному на сравнительно малочисленных призывах к революции (во всяком случае, в сказках, собранных фольклористами досоветских времен), этот мотив все же существует, и игнорировать его невозможно. Так, сказочник с горечью констатирует, что крестьяне "служаць тым гнілым панам...не думаюць аб лепшым жыцці. Ім здаецца, што гэ й трэ, што йнак жыць, так і свет звядзецца..." [93, с.159]. Далее указывается и причина такого унижительного положения – *установка на архаическую повторяемость*: "Гэ жылі нашы продкі і дзеды, трэ й нам уступіць у іх следы" [там же]. Однако пораздумав над тем, что будет после уничтожения несправедливости, сказочник делает вывод о том, что она неминуемо возвратится по причине *несовершенства самой человеческой природы*. Вспомним, как полешуки и полевики, прогнав панов и врагов, вновь стали их рабами, ибо не научились жить в ладу: "кожын хочэ быць большым, ніхто не хочэ гараваць, а кожын пнецца панаваць" [92, с. 103]. Прогнать пана и врага еще не значит уничтожить врага в себе.

Итак, самоотношение Мужика не только в личностном, но и социальном плане вполне может быть критичным, причем определено оно не только символически, но и конкретно-реалистически. Однако здесь следует внести два важных дополнения. Во-первых, обратим внимание на следующее обстоятельство: с одной стороны, Мужик осуждает пассивность и соглашательство, а с другой – неумение жить "у ласцы, у згодзе". Получается замкнутый круг. Это ощущение замечательно передано в сказке "Палешукі й І палевікі": именно "ласка" и "згода" вынуждают искать компромисс, а компромисс и есть соглашательство – разве что в менее выраженной форме. Вопрос остается без ответа, причем, не только в сказке позапрошлого века: ни одна современная демократия не разрешила этой дилеммы, ибо она неразрешима принципиально. Здесь мы имеем дело со столкновением

ценностей свободы и согласия, которые теоретически должны бы идти "в единой упряжке", но практически этого не происходит. Свобода связана с автономной, индивидуалистической, а значит, в значительной мере эгоистической личностью, а согласие призывает к коллективизму. Этот парадокс пронизывает не только белорусскую сказку, но и знаменитое марксово определение человека как индивидуального общественного существа. Потому Мужик и не может найти здесь отчетливой и однозначной схемы действия. Думается, именно в этом (не столько в исторических реалиях, сколько в осмыслении их крестьянином) и таится корень белорусского фатализма, констатация которого стала общим местом отечественных исследований постсоветского периода.

Во-вторых, следует помнить и то, на что мы уже обращали внимание читателя: критический ЭС ни в коем случае не предназначен для сторонних наблюдателей, он существует сугубо для внутреннего использования. Потому, как нам представляется, выводы об этническом комплексе неполноценности белорусского народа, популярные в публицистике и даже в ряде гуманитарных исследований 90-х гг. XX в., представляются нам неправомерными. Белорус высвечивает и гиперболизирует свои недостатки с единственной целью – выработать способы борьбы с ними. Другое дело, что они не видны взгляду стороннего наблюдателя: это поиск окольного пути, создание должного места и совершенствование "внутреннего человека" (путь доброй мысли).

### **Чужой и Другой в этническом самообразе белоруса**

Образ Чужого (как и образ Другого) с непремностью должен входить в этнический самообраз потому, что являет собой точку отсчета, предваряющую этничность как таковую и ЭС в частности. Лишь изначальное противопоставление себя Чужому, как и последующее сопоставление себя с Другим, позволяет самообразу обрести форму. Не случайно образ Чужого в этническом самосознании является не менее, а то и более древним, чем образ "Мы". По Б.Ф.Поршневу, он возникает в истории намного раньше образов "Я"

и "Мы"<sup>78</sup>: сама необходимость сплочения людей в общность рождается в ситуации угрозы, опасности. Олицетворением опасности и является Чужой – природный или человеческий.

Вопроса о человеческом происхождении Врага (а именно так первоначально рассматривается Чужой) в архаике, по всей вероятности, не возникает. Здесь можно вспомнить и "племя белых обезьян" (классический пример Э.Тайлора о восприятии чужого племени как звериной стаи); и "обезьяньего царя" в "Рамаяне"; и гораздо более поздние славянские образы чужаков – "псоглавых", "чуди", "самоедов"–каннибалов. Показательно здесь древнерусское представление о языческих царях: у некоторых из них собачьи головы, другие обладают крыльями – и все мало схожи с людьми. Да и поведение их трудно счесть человеческим: "Ибо люди, шедшие с севера, есть начнут плоть человеческую и кровь пить как воду. И все есть станут нечистых и гнусных змей... и мертвечину всякую" [4, с.25].

В образах чужаков мощно представлена нечеловечья – звериная и потусторонняя сущность. Это связано с архаической установкой на строгое разделение Космоса (Мы) и Хаоса (Они). Чужой как представитель Хаоса – сферы, где человечьи ("наши") законы не имеют силы, где нет никаких гарантий – непредсказуем и уже тем страшен<sup>79</sup>. Потому, по аргументированному мнению этнологов и этносоциологов, архаическая оппозиция "Мы – Они" первоначально возникает в виде "люди – нелюди", где человеческим содержанием обладает только образ "Мы". Не случайно многие этнонимы обозначают "люди" или "человек" ("ненец", "тюрк", "нивх" и др.).

Немалую роль в делигитимизации человеческого начала Чужого играет святость племенного пространства, знаменующего Космос, – в противоположность "чужому", хаосомному, которое не может породить человека, а лишь зверя и/или нечистые силы. Потому любая попытка

---

<sup>78</sup> Что касается осознания "Я", то – как убедительно показали социопсихологи и антропологи культуры – оно возникает значительно позже, нежели осознание "Мы".

<sup>79</sup> С печалью можно констатировать: несмотря на все усилия народов и культур по поиску путей к взаимопониманию, в экстремальных ситуациях древняя установка "чужой – враг" оживает и приводит к самым трагическим последствиям.

вторжения Чужого на "нашу" землю есть вмешательство Хаоса, угрожающее священному строю жизни. Помимо сакральной причины такого восприятия Чужого, существует и социокультурная его обусловленность – межплеменные войны. Как писал еще Г.Зиммель, "на ранних стадиях культуры война есть едва ли не единственная форма, в которой вообще идет речь о соприкосновении с чужой группой. Помимо войны не было никаких социологических взаимосвязей между различными группами" [34, с. 504].

Однако постепенно параллель "Чужой-Враг" ослабевает. Этому есть несколько причин. Во-первых, благодаря "некосмизированности" ("антикультурности"<sup>80</sup>) чужаков, у них есть преимущество – свобода от традиционных норм, открывающая новые пути развития культуры. Ведь в соответствии с архаической "космосо-хаосомной" бинарностью устойчивым является представление о том, что все нормы и правила – "здесь" (в нашей группе), а "там" их нет и не может быть. Потому Чужой воспринимается более свободным, не ограниченным ни запретами, ни даже человеческой биологией. Именно отсюда представление об огромной силе чужаков (вспомним образы чуди, псоглавцев и др.), и отнюдь не только физической: Чужой – обладатель знания, причем – эта тавтология здесь уместна – знания "чужого", скрытого, эзотеричного и в силу своей хаосомной этимологии несправедливого, потустороннего. По нашему убеждению, это "чужое знание" в глазах "общности-Мы" амбивалентно. Если на ее ранней (архаико-традиционной) ступени развития этноса отношение к нему негативно, ибо превалирует страх перед его "нечеловечьим" происхождением, то на зрелом уровне это отношение меняется: признается возможность учения у чужаков и, следовательно, *необходимость "Чужого" для "Своего"*<sup>81</sup>. По нашему предположению, в этом переломе и лежит одно из оснований превращения Чужого в Другого. Как будет показано ниже, в белорусском крестьянском сознании совмещаются оба эти отношения.

---

<sup>80</sup> Термин Ю.М.Лотмана.

<sup>81</sup> Чрезвычайно интересный анализ противоречивого отношения к Чужому как к обладателю знания на примере русской культуры дает работа Ю.М.Лотмана "Изгой" и "изгойничество" как социально-психологическая позиция в русской культуре преимущественно допетровского периода".



Другая причина изменения отношения к Чужому – увеличение и углубление контактов между народами. Особую роль здесь играет *повседневная близость* (территориальная, поведенческая, религиозная, корпоративная, бытовая и т.д.), разрушающая страх перед Чужим. Эта посылка обоснована социопсихологами (Г.Оллпорт и его последователи), доказавшими, что при условии деловых контактов, общности цели и близкого знакомства представителей этносов их взаимодействия, а, следовательно, и взаимные стереотипы восприятия изменяются к лучшему. По мере узнавания *Чужой становится Другим*. Однако этот процесс сложен и неокончателен: при разрушении контактов, в ситуациях нестабильности, конфликта Другой может вновь стать Чужим.

Отсюда, на наш взгляд, исходит наиболее важная причина перестановки акцентов с Чужого на Другого. Это *конкретизация понятия "Чужой"*. С течением веков понятие "чужих" дробится: это уже не "нелюди", и даже не только враги, это и "дивьи" люди, живущие в диковинных краях, это свой же этнический сосед (как правило, мифологизированный), это и язычник – для иудея или христианина, и "варвар" для эллина... Критерии "чуждости" обретают очертания: чужим можно быть по языку, по вере, по территории, по этическим воззрениям. При этом другие параметры "чужого" могут совпадать с собственными. Чуждость перестает быть онтологической и приобретает феноменологический характер. Это ощущение уже менее мистично, а значит, преодолимо. Становится возможно даже единение с чужим – посредством дарения. Впрочем, потенциально осознание "чуждости" присутствует, но актуализуется оно лишь в кризисные моменты для общности.

При анализе понятий "свой", "другой", "чужой" в сказке следует учитывать значительную меру их ситуативности. Чужой может становиться Другим (в результате его "освоения"), и наоборот, Свой может превратиться в Чужого (как это происходит с разбогатевшим крестьянином или Лакеем, изменившими нравственной природе Мужика, и т.д.). Причины такой ситуативности могут быть содержательными и формальными. Первые связаны с наличными ценностями этноса, при нарушении которых человек

автоматически выбывает из пространства "своего", а также – с реальными социокультурными обстоятельствами: с расширением этнического поля культуры; увеличением контактов с иными социальными и конфессиональными группами; единством или, наоборот, конкуренцией интересов этносов и групп; принадлежности к мажоритету или миноритету; разности социальных диспозиций в пространстве культуры и т.д. Вторая группа причин связана с политементностью фольклора как такового, а также с позицией сказочника и реципиентной аудитории.

Следует отметить и иной род относительности категорий "свой", "чужой", "другой" в этническом самообразе. Дело в том, что они вовсе не имеют сугубо этнического характера, а касаются всех сфер культурного самоосмысления народа. Речь идет не только и не столько об этнической чуждости (или "другости"), а о том, какие типы личности считаются приемлемыми для представителей данного этноса, а какие – нет; о том, какие черты вызывают социокультурное (и этнокультурное) одобрение, а какие категорически отторгают человека от общности.

И наконец, забегаая вперед, хотелось бы выдвинуть предположение о том, что Другим может быть также социально и этнически близкий "персонаж культуры", который никогда не мыслился в качестве Чужого. Причина такого разделения может корениться, например, в гендерных стереотипах этноса. Так, в процессе анализа белорусских сказок мы пришли к неожиданному для нас выводу – к "*другости*" Бабы, т.е. к достаточно стойкому восприятию ее как кардинально "инакового", нежели Мужик, лица. При неоднородности<sup>82</sup> ее образа, пожалуй, лишь одна из его ипостасей включается в Мы-образ: это Мать. Правда, сугубо позитивный женский образ свойствен, скорее, песням, а также – легендам (Богоматерь), но не социально-бытовым сказкам, где Баба (за редким исключением) – образ Другого, и образ этот в большинстве случаев комичен, а порой и сатиричен.

---

<sup>82</sup> Пожалуй, Баба – наиболее неоднородный образ фольклора, о чем далее.

Как мы уже говорили, наиболее адекватным образом Я в белорусской сказке является Мужик-Крестьянин. Лишь отталкиваясь от него, можно попытаться вывести образ Чужого – квинтэссенцию полной противоположности ("другости") Мужика, а также – образы Другого и Своего Чужого<sup>83</sup>, какими они сформировались к началу XX в. При этом следует обратить особое внимание на их взаимопереходы и особенно – на то, по какой причине и в какой ситуации эти взаимопереходы становятся возможными.

### ***Образ Чужого: Пан***

Водораздел между "Мы" и "Они" (Чужие") в любой традиционной культуре – и в частности, в культуре белорусского крестьянства – означен нарушением норм, причем с обеих сторон: как со стороны Чужого (в силу его хаосомности), так и со стороны "Мы" – по отношению к этому Чужому. Даже при поверхностном обращении к белорусским социально-бытовым сказкам очевидно, что коллизия большинства из них – скрытый или явный конфликт Мужика (символизирующего "Мы") и Пана (Чужого). По отношению к последнему декларируется и даже приветствуется "антиповедение", недопустимое в отношении своего брата-мужика. Так, мы уже анализировали мотив и причины кражи у Пана в белорусской сказке: "ён у нас пакраў..." и т.д. Приведем еще одно объяснение: "У пана не грэх красці, бо пан багаты, а грэх ў мужыка, бо ў яго апошняя. Хто пану не схлусіць, а паню не падмане, той у сваёй гаспадарцы не гаспадар, а пустога двара затычка" [94, с. 72]. О том же говорит и реакция крестьянина на убийство пана<sup>84</sup>: "Ото ж, дзякуй Богу. Адным паном менш" [92, с. 221]. Из этого можно заключить, что подчас – и вовсе не редко – образ Пана как Чужого перерастает в образ Врага.

Антиповедение Мужика в отношении Пана объясняется просто: человек, касательно которого нормативно-ценностные рамки, установленные этносом, не соблюдаются, и есть Чужой. Напрашивается вывод: нет героя, более ненавистного народу, нежели Пан. Из проанализированных девятисот с лишним сказок только в ста с небольшим образ Пана амбивалентен и лишь в

---

<sup>83</sup> Понятие введено семиотиками ТМШ.

нескольких десятках положителен (да и то чаще всего с оттенком иронии). *Пан* – своего рода кривое зеркало, которое показывает человеку, как нельзя себя вести. Если жизнью Мужика руководят ценности, то Пан живет в соответствии с антиценностями. Он и есть персонифицированная антиценность. Не случайно Пан – наименее противоречивый образ сказки. В этом заложена невозможность альтернативы: Пан не может измениться.

Итак, какой же образ Пана превалирует в самосознании белоруса?

Прежде всего, *Пан* – не-человек или не вполне человек. Об этом свидетельствует общее место многих сказок – желание Пана, *"каб у яго ўсё было не па-люцку"* [92, с.164]. В этом проявляется противопоставление "паны – людзі", о котором свидетельствуют панские привычки, уклад, вещи, внешность, еда и пр., маркирующие антитезу "Пан–Мужик". Так, Мужик, которого Пан угощает чаем, обжигается и говорит: "Нехай яна згарыць, гэтая гарбата. Гэта добрэ паном, а нашэму брату гарапэшніку яна шкодзіць" [92, с.63]. Тем самым в отношении к панскому напитку явно прослеживается размежевание "Мы" ("наш брат гарапэшнік") и "Они" (паны).

Эта вполне реалистическая ситуация в других сказках перерастает в фантастическую: пристрастие Пана к "нечеловеческой" пище чрезвычайно утрируется. Так, в сказке "Недапад" рассказывается о Пане, искавшем повара, с тем, чтобы тот каждый день готовил разную еду и ни разу за год не повторился. Если это все же произойдет, единственной наградой горе-"кухара" станут розги. На место повара устраивается пьянчужка – из тех, кому уже нечего терять. Что ни день "кухар" изобретает новое яство. "І чаго толькі ён не гатовіў, якім толькі брудам не карміў паноў. Але, ведамо, *паны не сабакі – усё з'едзяць да абліжуцца*. Рабіў ён каўбасы с давальдрэку, вужовую яечню, верашчаку з мышыных хвастоў, кашачых вантроб да жабячых клюшаняк; п'ёк печэню з пацукоў да чарапах, гатовіў галярэту з жабурэння або з шаршнёвае чарвы, рабіў чарвяковае масла да вашыную затаўку" [92, с. 164]. Однако повар запомнил, что год високосный, и на последний день не придумал блюда. С

---

<sup>84</sup> Отметим, однако, что убивает пана все же не Мужик, а Москаль – человек без корней, маргинал.

горя пьянчужка использует в качестве исходного материала коровий навоз. Пан и гости-паны с аппетитом съедают новое блюдо. А пьяница, забрав деньги, не отказывает себе в удовольствии оповестить их об ингредиентах.

Примечательны здесь два момента – любовь Пана к "нечеловеческому" (к нечеловеческой еде) и факт, что даже самый ленивый и пьющий крестьянин победит Пана смекалкой и "окольной" методой действия. Почему пьянчужка выигрывает в невидимой Пану схватке? Потому что несмотря на свою социальную несостоятельность, он человек, противостоящий античеловеку. "Нечеловечность" Пана подчеркивается его речью: *"дак яны не гаварылі, як Бог даў, як гавораць ўсе людзі, а гугнявілі, шапелявілі, балбаталі ці заікаліся да цягнулі кожнае слово ці выпушчалі праз зубы да лічылі, што яно даражэй золата"* [92, с. 163].

Здесь проступает насмешка не над особенностями дикции или даже не только над высокомерием, проявляющимся в подобной манере разговора, но и над существенной компонентой речевой характеристики Пана – польским языком ("гугнявілі, шапелявілі... выпушчалі праз зубы"). "А цо повеш?"; "А по добрум цо?"; "Цо ж, мой выжэл здэх?"; "То і абора паліласен?"; "Цо ж тэрас робіць?"; "С тых час каж іх карміць вшысткім, цо ест і цо готуён до мэго стола" и т.д. – именно так зачастую выглядит речь Пана. Пан и Мужик – и в буквальном, и в переносном смысле – разговаривают на разных языках<sup>85</sup>. Примечательно, что когда речь идет о "добром Пане" (что случается редко), то его речь почти всегда автоматически переводится на белорусский язык (сказки "Князь Радзівіл Коханко-Каханку", "Шчаслівы пастух", "Дагадаўся - Здагадаўся" и т.д.)<sup>86</sup>. Этот ход сказочника представляется непреднамеренным: здесь дает себя знать имплицитная функция отделения от Чужого, исполняемая языком. Итак, речь Пана, как и пища, тоже маркирует его "нечеловеческую", то есть "не-Мужичью" природу.

<sup>85</sup> Отметим факт из истории: в спектаклях школьных театров при иезуитских коллегиумах (17 в.) пан говорил по-польски, священослужитель – на латыни, а мужик по-белорусски.

<sup>86</sup> Разумеется, в значительной мере это проявляется в сказках, собранных в восточных и центральных областях Беларуси. В западных областях полонизмы встречаются и в речи Мужика.

Но Пан не только "недочеловек и "нечеловек", он "античеловек". Античеловеческая натура Пана (здесь уместно вспомнить первичную антитезу "люди–нелюди") в ряде сказок находит глубинное обоснование. Так, по одной из "теорий", паны – это люди, которых "Шатан" на заре времен переманил на свою сторону, дав им власть над тихими и слабыми. Очевидно, сила Сатаны оказалась большей, чем доброта ангелов. В ответ на попытку небесных посредников заступиться за мужиков паны обвинили их в незнании жизни: "Над мужыком трэба стаяць з бізуном над каркам да яшчэ трымаць воз лазы за хвальваркам, бо ў мужыка такая натура, што без бізуна сьвербіць шкура" [93, с.135]<sup>87</sup>. Вскользь обратим внимание на это объяснение, соответствующее всем тоталитарным самооправданиям: народ незрел, он нуждается в жестком руководстве (по тем же причинам в эпоху западного колониаторства были популярны сравнения африканцев с детьми).

По другой версии, паны родились людьми, но воспитывал их змей. Потому они стыдятся человеческого происхождения и принимают "звериные" фамилии (Волк, Свинский и т.д.). Их покровитель змей находится при последнем издыхании, разлагаясь еще при жизни, а они вдыхают этот "аромат" с упоением. Итог закономерен: "Прасмердзеліса паны да й пачалі самі гнісці" [93, с. 158]. Заметим уже знакомый мотив: "панство" сокрушится само собой, ибо источник гнили – не вовне, а внутри, а потому революционные меры здесь не действенны. Единственный возможный способ существования в таких обстоятельствах – трезвое понимание ситуации и терпеливое ожидание перемен. Правда, в некоторых сказках отмечается бесполезность всякого ожидания: "Толькі ось адзін раз вельмі доўго не было пана. Розно гадалі людзі. Другіе пашлі гаманіць, што ўжэ саўсім не будзе пана, што нас возьмуць у казну ці саўсім пусцяць на волю. Толькі быў у нас адзін п'янчужка, дак той праўду казаў, што балота без чорта не будзе – адзін загіне, дзяцць будзе" [92, с. 77].

Это сравнение не случайно, потому на нем следует остановиться подробно. Панство изначально "нечисто". Уже в силу исконности

---

<sup>87</sup> Эти слова из сказки представляют собой почти прямую цитату из "Размовы Данілы і Сцяпана".

взаимоотношений Пана с темными силами (Шатаном, змеем) Пан – "нелюдь". С другой стороны, и сказочный Черт нередко выглядит как "панічок у капелюшыку". Таким образом Черт и Пан связаны двуначально, взаимными нитями. Как показали Ю.М.Лотман, Е.М.Мелетинский, С.Ю.Неклюдов и их последователи, в народном сознании Чужой или в крайней своей модификации Враг (а как мы уже показали и покажем далее, образ Пана – самый четкий образ Чужого в белорусской сказке) устойчиво связывается с нечистой силой: не случайно латинское "inimicus" ("черт") в русском языке тождественно слову "враг" [61, с. 223]. Но при этом Черт во многих сказках гораздо привлекательней Пана. Как правило, в этом случае он не похож на "панічка", его облик не фиксируется, из чего можно заключить, что Черт появляется в своем традиционном виде. В таких сказках он даже может быть хранителем народной мудрости. Так, бабу, под его руководством готовящую "гарэлку", Черт наставляет совершенно по-крестьянски: "Бачыш, якая сіла ў хлебе. Хлеб усе му галава"; "Пачакай, не спешы на шыбеніцу ўперод бацька, бо хто спешыць, той людзей насмешыць" [92, с. 93]. Для того, чтобы разобраться в этом парадоксе, следует детальнее проникнуть в образ Черта. Это небольшое отклонение от темы поможет нам понять, почему в народном самосознании Пан страшнее Черта. Здесь уместно вспомнить классический анекдот: "Тату, тату! Чорт да нас лезе ў хату! – Глупства! Абы не пан" [3, с. 24].

Первое, с чем мы сталкиваемся в таком анализе, – двойственность Черта, характерная для фольклора, да и в целом для народного мировоззрения, и исходящая, вероятно, из противоречивости средневекового отношения к языческим персонажам: негативные с точки зрения христианства, они оставались глубоко привычными для людей. Это отразилось не только в сказках, но и в религиозной литературе. Так, в русских житиях святых бесы, которых заклинали праведники, трудятся во благо христианству: например, помогают строить Киево-Печерскую Лавру<sup>88</sup>. Во многом именно непоследовательность, амбивалентность Черта – то качество, которое

поднимает его над Паном. Черт альтернативен: в нем таятся разные возможности – в том числе, и возможность добрых поступков. Кроме того, Черт обладает другими характеристиками, которые примиряют с ним Мужика.

Во-первых, он смешон, а значит, не так уж страшен. Уморительность Черта связана не столько с его высмеиванием со стороны Мужика (наиболее привычный для сказки способ амортизировать страх перед Паном), но и с его собственной природой. Главная причина здесь в том, что Черт – совершеннейший неудачник. Его не надо ставить в неловкое положение (что Мужик проделывает с Паном, Попом, Ксендзом и прочими "сильными мира сего"): он с успехом вредит себе сам. Так, на заре времен Черт, решив напакостить человеку, наплевал в дупло, где трудились пчелы. Последствия не заставили себя ждать: "дак аттуль і высыпалі шаршні да восы да й пачалі яго рэзаць, пачалі слепіцаю лезці ў вочы... Як марскане ён роскамі, дак і паразсекае шаршнёў і вос на дробныя кукі, а з іх парабіліся мошкі, камары да ўселякі гнюс. Грызе ён чорта, аж на ём шкура пукаецца" [92, с. 52]. Попытался спастись песком – на нем проросли "паганые зелья", спрятался в воду – испортил ее; и т.д. Как и у Мужика, у черта есть свое "суджано" – заданная ему пакостная, но и несчастная натура, против которой он не может восстать. Пан же рожден человеком и сам выбирает путь в "нелюди". Кроме того, здесь важен момент удачи-неудачи. *Черт предопределен как неудачник, Пан же – по собственному желанию удачливый негодяй.* Потому отношение Мужика к невезучему Черту положительнее, чем к жестокому, наглому Пану.

Во-вторых, в отличие от панов, которые "й Бога забылі" (не случайно частое указание на то, что паны появились после того, как Бог скрылся на небе от людских грехов<sup>89</sup>), Черт Бога "не забывает", а напротив, выполняет функции, порученные ему свыше: надзирает за душами грешников в аду, записывает грехи людей в церкви (вспомним сказку "Съветы чалавек"), искушает человека, проверяя его на соответствие или несоответствие

<sup>88</sup> Это характерно не только для христианства: так, бог Бэгдзэ, сперва препятствовавший Далай-Ламе, постепенно проникся буддийскими идеями и склонил к буддизму зооморфных монгольских демонов.

<sup>89</sup> В наиболее явной форме оно выражено в сказке "З чаго ліхо - Ліха на свеце".



религиозным заповедям и нравственным ценностям общности. Например, в сказке "Дабро й - **I Ліха** ліхо" черт, которому не терпится искусить праведника Тихона, просит на это санкцию у Бога: "І просіць ён Бога, каб пазволіў яму зрабіць над Ціхонам прахтыку, які ён праўдзівы чалавек" [92, с. 186]<sup>90</sup>. Обратим внимание на то, что этот эксперимент, включающий в себя ограбление церкви, производится с разрешения Бога. Более того, Черт имеет прямой доступ к Богу и возможность визитов в рай: "уцёк чорт з пекла да й агінаецца ў раю" [там же]. Однако несмотря на все усилия, Черту не удастся искусить праведника. Причина этого проста: выбор всегда остается за человеком.

Другое дело, что человек далеко не всегда делает верный выбор. Так, скупец Мякинник из сказки "Хто выдумаў грошы" в Купальскую ночь идет искать "цвет папераці", дабы "уселякае дабро паўзла б к яму само" [92, с. 225]. В лесу он встречает нечистых, веселящихся на языческом празднестве, и рядом с ними видит вожденный цветок. "Перш хацеў ён перахрысціцца, але падумаў, што багацьце туды йдзе, дзе нема крыжа. Ну, думае, сероўно прападаць, чорту душу запрадаў бы, каб толькі было за што" [92, с. 226]. Заметим: выбор здесь делает человек, а Черт появляется лишь после того, как Мужик выразил внутреннюю готовность продать душу. Более того, искушения Черта начинаются тогда, когда дело уже решено, и весь вопрос – в том, что удастся Мужiku выторговать за свою душу. В этом смысле *Черт – часть мировой гармонии*, которая с неперемностью допускает наличие хаотических тенденций. Что касается *Пана*, то он – не часть разумного мироустройства (хоть и считает себя столпом универсума), а самое явное *его нарушение*.

И наконец, *в отличие от тунядца Пана, Черт бывает полезен*. От него пошли не только отрицательные изобретения (например, самогон), но и – пусть и против его воли – полезные вещи (конь, лоза и т.д.). Более того, Мужик может хитростью поставить Черта себе на службу и использовать его в быту

---

<sup>90</sup> Примечательно здесь слово "прахтыка" в значении "эксперимент" и в контексте действий Черта. С определенной долей осторожности можно предположить, что в белорусском крестьянском сознании всякого

(сказка "Дурэнь- **Дурань** "). Делая вид, что продает Черту душу, Мужик пишет расписки на имя скупых братьев. Разглядев обман, "Старшой" Черт<sup>91</sup> велит незадачливому подчиненному три года служить крестьянам. Другое дело, что это не приносит им пользы, напротив, их характеристика обогащается новыми – и все более темными – красками: "Абгультаіліса браты за тры гады так, што нават самі себе не могуць ахаяць, – напруцца да й валяюцца ў берлагу, бы сьвінне" [92, с. 142]. Но здесь опять же выбор за человеком; сам Черт исполняет свои обязанности на совесть: "аж на ім шкура лопаецца" [там же]. *Пан же не производит, а лишь потребляет, это паразит, трутень*. Не случайно убеждение Мужика в том, что "панаваць кожны можэ" [92, с. 142].

Наиболее явно характерологические преимущества Черта перед Паном проявляются в тех случаях, когда они прямо противопоставляются друг другу. Так, в одной из сказок ("Адкуль пашлі- **Пайшлі** паны на Палессі") Пан и Черт сталкиваются на дороге, причем, ни один не хочет уступить другому путь. Привыкший разговаривать "бізунамі" Пан наказывает гайдукам всыпать Черту плетей<sup>92</sup>. В ответ Черт хватает Пана за чуб и несет его над лесом. Пан бьется о верхушки деревьев. Где о дуб ударится пан — вырастает пан Дембицкий, а за Дембицким - Дубицкий. О березу ударится – возникают Бжезинский, Бжезовский. Таким же "древесным" образом этимологизируются другие шляхетские фамилии (Сосновский, Грабовский, Ельский, Вербицкий, Ясенский, Осинский). А когда от пана остаются лишь потроха – появляются презируемые крестьянством "полупанки": Кишки да Печенки.

Отметим здесь два основных антитетических момента: гордыня Пана – сила Черта; а также польская речь Пана – "мужыцкая мова" Черта. Уже в этих противопоставлениях прослеживается более предпочтительное отношение Мужика к Черту, нежели к Пану. Здесь заключается и нешуточный парадокс.

---

рода эксперименты воспринимались с большой настороженностью (см. выше о противоречивом отношении к рациональному знанию и вполне однозначном – к попыткам социальных "экспериментов").

<sup>91</sup> Как и весь мир, ад скруктурирован и иерархизирован, там есть высшие и низшие чины, что является косвенным доказательством нашего положения о встроенности Черта в гармоничную картину Универсума.

Дело в том, что сказка начинается с хождений Черта по земле и его страданий по поводу недостатка фантазии – оттого, что он не знает, какое бы еще зло причинить человеку. И именно благодаря его надругательству над Паном на земле размножились паны. Т.е. зло было – хоть и ненароком – сотворено, и нечистая цель достигнута. Однако, этот мотив в сказке нивелируется. Фокус переносится на лихую расправу над Паном, которая импонирует Мужу.

Итак, можно сделать существенный для нас и необходимый нам в дальнейшем анализе образов Чужих и Других вывод: когда в сказке сталкиваются два образа Чужих, то один из них хоть и против своей воли принимает положительные черты<sup>92</sup>: даже если он поступает во вред Мужу, акцент падает на позитивную функцию возмездия. Забегая вперед, отметим: тот же ход наблюдается в случае, когда Разбойник (Злодей) наказывает Пана ("Аб Сахарку-злодее"- **ЗЛОДЕЮ**).

Здесь присутствует еще один момент, на который следует обратить внимание: некий собирательный Пан существует уже *до* конкретных панов (причем, во вполне реалистическом виде: пышные усы, польская речь, щеголеватая одежда, гайдамаки, розги). Лишь после неуспеха борьбы этого "первичного пана" с Чертом возникают "ясенские", "бжезинские", "дембицкие" и т.д. Таким образом Пан признается персонажем почти мистическим – хоть и более слабым, но не менее древним по происхождению, нежели Черт. В этом смысле можно – хоть и с осторожностью – предположить, что в сказке (пусть на латентном, имплицитном уровне) заложена олицетворенная в образе Пана идея нарушения в строе мироздания, его порчи. Отсюда открывается прямой путь к обоснованию фаталистических представлений Мужика о "законе социальной несправедливости" и, следовательно, о необходимости окольного пути. Отметим, что расправу над Паном творит не Мужик, а Черт. Здесь уместно вспомнить и сказку "Як чорт тапіў паноў", где в роли фальшивого черта выступает Москаль, и уже упомянутую "Аб Сахарку-злодею"- **ЗЛОДЕЮ**

---

<sup>92</sup> Как и во многих других сказках, Пан говорит по-польски.

", и сказку "Пану навука", где ставший благородным разбойником крестьянин Римша до полусмерти лупит жестокого Пана. Однако это происходит лишь после того, как Римша: а) меняет статус – становится "злodeям"; б) переодевается (т.е. приобретает иной облик – лекаря, купца и т.д.). Это убеждает нас в том, что Мужик в его реальной сущности, как правило, отказывается от прямого способа возмездия "око за око". Наиболее вероятные причины этого – установка на исконность, вековечность несправедливости и, следовательно, на бесполезность активных форм действия, а кроме того, комплексное качество "тихости", включающее незлобивость и отсутствие мстительности.

На основе предшествующего анализа мы можем сделать некоторые предварительные выводы касательно образа Пана.

Итак, Пан – самый отчетливый образ Чужого из всех персонажей белорусской социально-бытовой сказки. Его чуждость обуславливается "нечеловеческим" воспитанием (Шатан, Змей) и вследствие этого – нечеловеческими привычками и предпочтениями ("не па-люцку"- **не па-людску**). В силу этого образ Пана знаменует собой нарушение гармонического строя мира, но поскольку это нарушение происходит изначально, задолго до того, как "панство" становится социокультурным институтом (о чем говорит происхождение конкретных панов от некоего пред-Пана), то противостояние ему в открытой форме бессмысленно. Однако фатализм, как мы уже говорили, содержит в себе и зерно надежды: как и любое зло, "панство" изживет себя самостоятельно, в силу недоброкачественной внутренней природы (гниение змея и панов). Пан сродни нечистой силе (Черту), но даже в сравнении с нечистым проигрывает и в моральных качествах, и в метафизическом обосновании, и в чисто субъективном отношении Мужика.

---

<sup>93</sup> Пожалуй, в меньшей степени это касается Пана: когда паны дерутся между собой, лбы трещат у мужиков.

Следует также отметить неразрывность этнической и социальной чуждости в образе Пана: его польская речь и внешний облик коннотативны по отношению к социальному статусу (панству). Они так тесно связаны, что можно сделать вывод о неотчетливости разделения этнического и социального в этнокультурном самосознании белорусского крестьянства. В образе этнических соседей эта недифференцированность прослеживается не в меньшей мере: так, Еврей часто упоминается как "ландар", "карчмар", "купец", Цыган – как "кузнец", и лишь при "вчитывании" в сказку становится ясно, что речь идет не только о профессиях, социальных ролях и статусах, но и об этнической принадлежности. Подобная недифференцированность очевидна и в самообразе – например, в понимании себя как "тутэйшых"<sup>94</sup>, где этническое неотрывно от "местного", узко-территориального принципа.

Сделав эти общие замечания, мы можем приступить к анализу конкретных характерологических качеств Пана. Думается, что наиболее целесообразный подход здесь – не констатация, а бинаризация. Определив Пана как "анти-Мужика", как "кривое зеркало", демонстрирующее наименее достойный тип поведения, мы сделали к ней первый шаг.

Начнем с вопроса о том, насколько оправдана в глазах Пана и Мужика неравновесность их социальных статусов.

Позиция Пана в этом вопросе освещена выше, однако, с нашей точки зрения, следует очертить ее более четкими контурами. В наиболее явной, афористической форме эта дихотомия прослеживается даже не в сказке, а в близкой по социально-бытовой проблематике классической "гутарке" – "Размове Данілы і Сцяпана (пра волю)". Из беседы двух мужиков становится ясна не только их позиция, но и – пусть во вторичной, "мужичьей" трактовке – позиция панов<sup>95</sup>: "мужык без пана быць ніяк не можа, паб'юцца, паколюцца,

---

<sup>94</sup> Об этом – в высшей степени интересном – качестве ЭС белоруса мы в этой работе не пишем, поскольку оно досконально изучено едва ли не всеми авторитетными отечественными исследователями. Автор тоже неоднократно обращался к этой теме и в кандидатской диссертации "Этнокультурная самоидентификация белорусского народа", и в ряде статей (см., например, статью "Пять парадоксов национального самосознания белорусов" [<http://julia.tut.by/culturology/>]).

<sup>95</sup> Здесь мы имеем дело с тем, что в современной семиотике называется "вторичной моделирующей системой". Мнение мужиков о том, чем оправдывают себя паны (вторичная моделирующая система), строится на реальном мнении панов (первичная моделирующая система), однако, с приданием дополнительных

сцеражы ты, Божа, над імі трэба штодзень – з кнутом стаяць над каркам, розгі каб ляжалі з возам – за хвальваркам" [101, с.674]. Почти аналогичный (и явно заимствованный из "Размовы...") текст мы встречаем и в сказке "З чаго ліхо - **Ліха** на свеце". В то же время Мужик четко осознает, что он без Пана обойдется с легкостью, а вот Пан без Мужика: "паскрабець чупрыну, як не стане хлеба" [101, с. 678]. В понимании Мужика Пан не способен ни к чему, кроме как "панавать", а, как мы уже цитировали, "панаваць кожны можэ" [92, с. 142].

В сочетании с уверенностью в собственной компетентности по всем вопросам панская неспособность к труду выглядит смехотворно: "Ускочыў пан у сваіх лясаваных ботах на кратавенне да й праваліўса па самыя костачкі. "От добрая земля" – кажэ ён камысару... Схіліўса тут пан, узяў у жменю зямлі да й палажыў яе ў губу, нібыто смакуе, на якое збожжэ яе лепш абярнуць. Пазіраюць людзі, што пан языком выбірае замлю да па смаку пробуе, што на ёй добра зародзіць да толькі сьмеюцца з дурного пана" [92, с. 78]. Отметим, что в виду имеется далеко не худший Пан: он никого не наказывает и не оскорбляет, напротив, советуется со старыми людьми. Но сам по себе комплекс "всезнания" в совокупности с беспомощностью в том, что для Мужика представляет главное наполнение жизни, – в крестьянском труде, вызывает внутренний, невысказываемый словами бунт: и этот-то неумеха считает себя значительнее, чем крестьянин, "человек земли"? "Пан дурны, работы не знае да толькі панукае" [92, с.107].

Образ кривого зеркала можно приложить и к области нравственных качеств. Наиболее часто в сказках фиксируются такие черты Пана, как беспричинная отчаянная злоба, истерическая импульсивность, распутство, безосновательная гордыня, показной характер действий. В образе Мужика им противостоят спокойная ирония, флегматичное поведение, нравственная устойчивость, насмешка и хитрость под маской смиренности.

---

коннотаций. В свете этого мы анализируем не действительное убеждение панов, а представление об этом убеждении со стороны мужика. Это необходимо учитывать при интерпретации и самообраза, и образа чужого, и – шире – исследований текста в принципе.

Вкратце рассмотрим эти оппозиции. Начнем с главного качества Пана – со злобы. "Злобный Пан" в белорусской сказке понятие тавтологическое. Несмотря на некоторое количество сказок, где наличествует образ доброго Пана (о чем мы еще будем говорить), как правило, Пан зол органически: вероятно, это следствие "шатанова" воспитания. Однако лютость Пана в глазах Мужика основана на слабости, ибо выражается болезненно, истерически: "Прыедзе бало ў двор, бегае бы шалёны да крычыць на камісара, лае дворню, а тые жаляцца на нашага брата мужыка. А, ведамо, так заўжды, што калі што не так, дак вінават мужык. "А даць яму сто гарачых," – крычыць пан. От табе і ўся справа" [92, с. 77]. Свирепый нрав Пана не умирим никакими средствами: так, крестьянин может верно служить ему, "шчыро працуе, а пан усё частуе яго кожын дзень: "Гультай, пся крэў! Немаш тобе лазы!" [92, с. 107]. Реакция Мужика – насмешливая "благодарность": "Дзякуваць, паночку, от гэта бралі мае бацькі і дзеды..." [93, с. 87].

Злоба Пана заразна, как чума: она населяет весь мир усадьбы, не обходя ни "палупанка" Лакея, ни палача Хурмана, ни, разумеется, Пани, которую Мужик презирает не менее, а то и более, чем Пана. Примечателен здесь образ "жаласлівай пані", требовавшей от крепостных женщин, чтобы они вместо своих младенцев кормили грудью ее любимых песиков и котят: "Часам з маладзіц і дзевак шкуру сдзірала, калі ены не добра даглядалі таго жыўёла... што шкадавалі сваіх дзецей і ўкрадкі кармілі іх сваімі цыцкамі, а не катой ці сабак" [93, с.154]. Отметим закономерность финала: Пани погибает от укусов взбесившихся любимцев. Помимо мотива воцарения справедливости, этот исход содержит и знакомый нам смысл: рано или поздно зло пожрет себя само.

Обратим внимание на *патологическую импульсивность* и Пана, и особенно Пани, которой противостоит *флегматичный строй личности Мужика*. Пан "бегае бы шалёны да крычыць", а Пани переживает смерть питомцев, словно это кончина родственников: "плача, бы по роднум бацьку, вяліць плакаць і другім, а потым робіць труну, хавае, бы людзей і над магілаю кладзе прыклад" [93, с. 153]. Такое поведение вызывает протест не столько в силу прагматичного отношения Мужика к животным (и кот, и собака в

крэстьянском быту бесполезны)<sup>96</sup>, но главным образом потому, что сказочник устойчиво проводит антитезу "животные – люди": "мужыкі пухлі ад голаду, таму што кожны дзень яны былі ва двары і даглядалі катоў, сабак і старых каней" [там же].

Истеричная, граничащая с психическим заболеванием экзальтация панов проявляется не только в злобе, но и в забавах: "Зірне ён, аж там поўны пакой гасцей: усе паны да паненткі... цэлая чарада голых хлопцаў, а паміж імі трэтца й сама пані, вішчыць, смяецца, бегае за тымі мужчынамі да наравіць абсеч ім крапівою срамаценне... А там яна велела сагнаць з сяла маладых мужчын і жанок да дзевак, напайла іх гарэлкаю, наняла музыку і зрабіла забаву. Панапіваліса ўсе; перш яны скакалі да спевалі песні, а потым паскідалі адзежу да бы й паны давай гайсаць па саду да валяцца в кустох да на траве" [там же].

Эта дикая картина вовсе не удивляет Мужика: нечеловеческая сущность Пана проступает во всех – мелких или крупных – поступках и его самого, и его круга. Мужик – достойный семьянин (как правило, измена в сказке – дело Бабы) и в целом спокойный и здравый человек, гордящийся своим трезвым подходом к реальности, объясняет забавы панского семейства привычной констатацией – "каб іх часам не палічылі людзьмі" [92, с. 163]. Можно сказать, что в понимании Мужика для Пана любая патология есть *норма*. Это тоже характернейший признак Чужого: достаточно хотя бы вспомнить образы "дивьих людей", язычников и т.д. не только в белорусском, но и в целом в славянском фольклоре. Вероятно, отсюда видимые преувеличения и в сказке о жалостливой пани, и в "Недападе", и во многих других текстах. Как о своего рода "антинорме" повествует Мужик и о полумифическом кормлении грудью собак и котов, и о мифическом поедании экскрементов ("Недапад"), и о реальном праве первой ночи: "толькі тагды трохі супакоіцца пан, як прыйдуць к яму ва двор тые дзеўкі, каторых хочуць людзі браць. Там была, бачыце, такая павядэнца, што пакуль дзеўка не сходзіць к пану, датуль не можэ рабіць вяселья. От бало нагоняць к пану дзевок цэлую чэрэду бы авец, а ён бярэ ці к

---

<sup>96</sup> В другой сказке доброго пса, принадлежащего Мужику, отвечает Поп, и рассказчик не видит в этом



сабе, ці гасьцям" [92, с. 77]. И то, и другое, и третье в понимании Мужика реально, ибо нет ничего "не люцкога"- **не людскага**, что не было бы присуще Пану. Причина этого проста: "Паны заўжды ат дабра круцяцца" [там же]. Как мы говорили, уже в оппозиции "бедный Мужик – богач" прослеживается достаточно четкое отношение к деньгам, на которое обращал внимание еще П.В.Шейн. Большие деньги, по мнению, Мужика, только портят человека, более того, ломают ему жизнь. Естественно, что наиболее бесспорные обладатели денег из всех, с кем сталкивается Мужик в своей жизни, – паны – не только заражаются безнравственностью, которую несет с собой богатство, но и навеки отягощены беспокойством и страхом. Потому и крутятся паны, и не знают ни минуты покоя. Немудрено, что они капризны и истеричны.

Обратим внимание на взаимность стереотипов восприятия Пана и Мужика в качестве Чужого. Мужик видит "нечистую" сущность Пана, Пан же наполняет образ Мужика "звериным" содержанием – "пся крэў", "бы гаўядо", "бы авец" и т.д. Именно так – и, думается, правомерно – Мужик объясняет абсолютное бестыдство "жалостливой пани", не стесняющейся раздеваться догола при крестьянине и справлять нужду в его присутствии и даже с его помощью: "яна ўчапілася за мае рукі, зрабіла, што трэ, да й палезла на воз" [93, с.154].

Дальнейший ход мыслей, которым наделяет Пана Мужик, в высшей степени логичен: если человек – "гаўядо", то всем поведением следует подчеркивать свою сверхчеловеческую (а с точки зрения Мужика – недочеловеческую) сущность. Отсюда – *претензии Пана на собственную уникальность и в целом панская гордыня*, напрямую зависящая от того, насколько "не па-люцку" ему удалось себя вести.

В чем чаще всего проявляется нечеловеческий внутренний мир Пана? В первую очередь, в *неблагодарности* – органически чуждом Мужику качестве. Вспомним, что даже разбойник благодарен вступившему за него Мужику ("Як

браты дзеліліса"- дзяліліся). Вспомним, как щедро платит за любую малость – кружку кваса, ночлег на соломе – сам Бог. Пан же то и дело нарушает богоданный закон – платы за добро добром: "Ведамо ж, праўду кажуць людзі, што службы пану верне, та ён табе пердне, бо ў пана ласка на парог" [92, с.107].

Антитеза "благодарность – неблагодарность" – лишь одна из компонент оппозиции "Мужик – Пан". Существуют и другие. Так, одно из ярко выраженных человеческих достоинств для мужика – оседлость, верность "малой родине". Пан же "пакруціцца з тыдзень ці больш да й зноў паедзе чорт ведае куды. Кажуць, ён усё ездзіў у Аршаву ці за граніцу" [92, с. 77]. Мужик держится за свой дом как за единственное надежное в жизни прибежище, благоустраивает свой нехитрый быт, ибо так повелел ему Бог, а Пан имеет замечательное поместье ("земля зраджайная, сенажаці мурожныя да берагі – сена некуды дзеваць ... Будынак – палацы. Дабра, аж будоўля ломіцца" [92, с. 76]), но вечно чем-то недоволен и стремится прочь. Крестьянская трактовка такого антиповедения – *желание выделиться*, быть не "як усе" (особенно явственное в сказке "Недапад"). Именно страсть к самоутверждению путем противопоставления себя нормальному миру и заставляет пана творить безумные поступки: покупать "черта" – Попа, обвалянного в дегте и перьях ("Новы чорт"); заключать глупые пари и – что с точки зрения Мужика, вдвойне глупо, – оплачивать проигрыш ("Аб Сахарку-злудзею- злудзею "); лезть в мех, чтобы вполне удовлетворить свои амбиции, став королем ("Хітры мужык") и т.д. Именно гордыня приводит Пана к необходимости раскошелиться в беседе с Ахремом ("Брахня"): если для себя Пан, вероятно, может допустить, что на его отца черти смолу возят, то Мужик об этом категорически не должен знать. Гордыня заводит человека в тупик – это выстраданное жизнью крестьянское наблюдение никогда не обманывает Мужика. Потому вовсе не нужно "рыть яму" Пану: он и сам в нее свалится.

Ответом на панскую фанаберию служат чувство собственного достоинства и юмор Мужика – не только в сказке, но и в жизни. Вот реальная

история, произошедшая в белорусской деревне: "Однажды, упрекая в чем-то крестьянина, дворянин получил вместо ответа фигу. Все произошло при свидетелях, и он, посчитав это страшнейшим неуважением, не откладывая поехал в волость, где пан писарь написал соответствующую жалобу. Рассмотрение дела затянулось, т.к.. разрешить дело об оскорблении дворянства должен был земский начальник. Тот присудил виновного к пятирублевому штрафу. В то время (начало XX в.) это была огромная для крестьянина сумма. Можно себе представить удивление писаря, когда, достав деньги, ответчик... попросил пана писаря записать не пять рублей, а десять. На вопрос, почему десять, виновник ответил, что теперь он знает, сколько стоит фигу, и хочет показать дворянину еще одну, что впоследствии и сделал" [96, с. 31].

Поражение Пана в поединке с Мужиком – главная награда крестьянину. Можно даже говорить о своеобразном законе сказки – победе слабого над сильным<sup>97</sup>. К сожалению, в реальности она куда менее достижима, но крестьянская хитрость и насмешка задают модель внутренней победы над Паном и в действительной жизни.

Эта не существующая в реальности, но абсолютно явственная для Мужика метафизическая победа обоснована: во-первых, это победа человека над античеловеком (и античеловеческим началом в принципе), во-вторых, это победа истинного над показным. Пан есть персонифицированное выражение показного, демонстрации, симулякра, который прикрывает ноль, зеро, "отсутствие", и Мужик это хорошо чувствует. "Яму не трэ добрэ рабіць, а як ён веліць," – так объясняет это герой сказки "Валачашыса парабак, ці служачы хлеб сабачы". Далее следует тот же вывод, к которому пришли и мы: "Усё робіцца не на карысь, а на паказ" [92, с. 107]. Показателен и финал сказки: поработав на Пана и на Попа, юноша понял, что доброго отношения от них не дожидаться. А помогли ему в беде черти. Так Черт в очередной раз продемонстрировал большую близость к человеку, чем власть предрержащие.

---

<sup>97</sup> Это прослеживается во всех сказочных жанрах – не только в социально-бытовых сказках, но и в сказках о животных, в волшебных сказках и т.д. Думается, здесь сказочный сюжет выполняет чрезвычайно важную компенсаторную функцию, дающую утешение от социальных обид и надежду на будущее.

Существует еще один значимый нюанс в поведении Пана, который возмущает Мужика. При всей своей античеловечности, исконной чуждости крестьянину Пан претендует не только на послушание, требует от крестьянина не только почтения (обусловленного разностью социальных статусов), но и сыновней любви. Так, представляющий крестьянам нового пана "асэсар" говорит: "От вам новы пан. Слухайце яго да шануйце, так й ён не пакіне вас, а будзе вам як бацько" [92, с. 78]. Вот эта-то лицемерная претензия на отцовство более всего претит Мужику. Эту роль крестьянин приписывает Богу, иногда – да и то с оговорками – Царю, но уж никак не Пану. Более того, как мы уже говорили, отношения "Пан – Бог" строятся от противного: не случайно Паны воспитаны антиподом Бога (змеем, "Шатанам") и возникают на земле после исхода деистического Бога на небо. Что касается отношения "Пан – Царь", то оно основано, скорее, на идее "преграды": паны (генералы, сенаторы и т.д.) преграждают Мужику путь к Царю: "Прышоў [дурень] пад царскіе палацы, але ніяк не мажэ даступіцца да цара, бо паны не пушчаюць. Ведамо, кала цара заўжды стаіць варта" [92, с.144]. Тем не менее, случайность помогает пройти Мужику к Царю, и Царь дает ему "маніхвэст", который призван обеспечить "людзям слабоду, каб паны з іх не здэкуваліса"<sup>98</sup>. Згаджаецца цар даць людзям й зямлю... Падзякуваў дурэнь цару, пакланіўся аж да землі, узяў маніхвэст за пазуху да й пайшоў. Але, ведамо, не спадабаласо паном, што цар даў людзям слабоду, от яны і схавалі царскі маніхвэст да яшчэ гарэй пачалі ціснуць хрысьціян" [там же]. Несмотря на то, что сказка "Дурэнь"- Дурань рисует Царя отнюдь не в розовых тонах (он соглашается на манифест лишь под давлением Дурня, ожидая от того помощи в освобождении своей дочери от змея), тем не менее, с ним возможен честный договор, в отличие от Пана, которому "служы ... верне, та ён табе пердне". Потому Пан никак не может претендовать на отцовскую роль в жизни крестьянина: образ белорусского Отца предполагает справедливость, а не вероломство, и в целом – отношения договора (завета), в чем-то сходные с библейскими отношениями Бога и

<sup>98</sup> Обратим внимание на устойчивую, уже привычную для нас антитезу "паны – люди".

человека, уж не говоря о высокой нравственности, последовательности, спокойной сдержанности и трудовом знании сказочного Отца, которые полностью отсутствуют у Пана.

Однако в белорусских сказках хоть и редко, но встречается более или менее позитивный образ Пана. Чаще всего это Пан прошлого. Это связано с сакральностью "золотого века", свойственной любой традиционной культуре. Поскольку образ прошлого священен, и населявшие его люди по определению более совершенны, чем современники, постольку и паны прошлого обретают более позитивные характеристики, чем хорошо и печально знакомый реальный Пан. Вот этих-то мифологизированных панов Мужик иногда и сравнивает с "бацькамі". Так, в сказке "Пану навука" мы встречаем такой экскурс в прошлое: "калі трапляўся добры пан, было так добрэ... што не трэ і паміраць. Добры пан даглядаў сваіх мужыкоў, як родны бацька" [93, с.117-118]. Его же потомок представлен уже привычным образом "античеловека": "От як трапітца такі паганы пан, та хоць лажыся і памірай – нічым яму не ўгодзіш... Ты яму годзіш, шчыро робіш, а ён табе ўсё крычыць: не так, шэльма, не так, галган, не так, пся крэў, – і есь цебе поедам, есь, зневажае, здекуецца. А чуть што – жыўцэм шкуру слупіць" [93, с.119]. В числе грехов этого пана – и избиения крестьян, и надругательства над женщинами. Эти типичные для сказки<sup>99</sup> детали дополняются сугубо местными, реалистически-бытовыми черточками: так, этот конкретный Пан запретил крестьянам продавать скот "на сторону", а сам за вола платит, как за козла. Тем самым сказка развивает типичный мифологический мотив порчи мира, частным случаем которой является постепенный переход от "доброго" к "злому" Пану. Тот же мотив характерен и для других фольклорных жанров. Так, в одной из песен встречаем такие слова:

"Як за старым было панам лёгка на работу:

Увесь тыдзень сядзі дома, шарварка ў суботу.

Цяперь за маладым панам тяжка на работу:

Увесь тыдзень на паншчыне, шарварка ў суботу" [42, с. 455].

---

<sup>99</sup> Что, впрочем, не значит их нетипичности в жизни.

Хороший Пан – это мертвый пан, чья власть давно закончилась и существует лишь в устных преданиях, неподвластных корректировке. Тем не менее даже "добрый" Пан (например, Радзивил, которого народ прозвал "каханкам" за то, что именно так, с лаской, он обращался к людям) обладает сугубо панскими чертами: например, ездит "ён не па-люцку: аб лету на санях, а ўзімку на колах" [92, с.171]; царицу Екатерину встречает шестеркой запряженных в сани медведей, а снегом служит рассыпанный по всему пути сахар; на медведях же он заезжает в покои короля и т.д. Несмотря на симпатию сказочника к Радзивилу, сам факт его чудачеств ставит преграду между ним и крестьянами, что просвечивает в уже знакомом нам выражении "не па-люцку". Такая преграда рушится лишь тогда, когда пан предпочитает крестьянскую жизнь, как, например, "шчаслівы пастух", но этот образ единичен.

Итак, образ хорошего Пана мифологичен, нереален, скорее, он – истершееся от давнего употребления свидетельство того, что "золотой век" действительно существовал. Но – что примечательно – и сам Мужик не особенно верит в это. Не случайно в другой сказке более достойный облик панов прошлого вполне рационально объясняется соображениями выгоды: "Ён клапаціўся, каб зрабіць гаспадарку лепш, як у суседзей, шкадаваў сваіх людзей, як свае гаўядо, бо, ведамо, лічыў людзей сваім дабром" [93, с. 152]. С этой точки зрения прежние паны просто были умнее и расчетливее потомков, которые только и умеют, что пускать по ветру заработанное отцами добро. В этой же сказке делается и другой вывод, менее наивный и более трезвый, чем популярная сказочная констатация: "паны – не люди": "Паны былі такія ж людзі, як мы з вамі... Такія добрыя да лагодныя, бы анёлы, але гэта толькі к свайму брату..., а не к мужыку" [там же]. Существует и полярно противоположная точка зрения. В соответствии с ней паны в золотом веке были еще "почище" их внуков и правнуков: "Бываляшніе паны не нашым роўня: такіе пушныя да грозныя, што ты й не падступіса, баццэ наравістая кабыла... Эге ж, упартыя да пушныя былі даўней паны" [92, с. 163]. Как ни странно, в этой характеристике, как отчасти и в предыдущей ("лічыў людзей сваім дабром"), слышится оттенок уважительности, связанный с

рачительностью Пана, с твердостью его статуса, которой лишены истеричные, капризные, расточительные паны настоящего.

Наибольшее отвращение у Мужика вызывают мелкие шляхтичи, "палупанкі" (Кишки да Печенки), которые едва не побираются по домам, нечисты на руку, но при этом лезут из кожи, требуя почтения к своему дворянскому статусу. Примечательна здесь народная этимология слова "дворянин": "бо не маў сваёй хаты, а бы сабака, на дварэ жыў да на людзей брахаў, батцэ б сваё дабро аберагаў" [93, с.148]. Вот как характеризует такого "палупанка" Мужик: "ад хаджайства адбіўса, ад зямлі адарваўса, але й да неба не дастаў да так і целепаецца паміж небам і зямлёю, бы баранавы яйца" (сказка "Дваранін") [там же]. Однако столь неустойчивое положение не мешает ему смотреть на мужика, "бы на гаўядо", и вообще чувствовать себя "кумом королю" и даже Богу. Вокруг необоснованного и неограниченного высокомерия мелкого шляхтича и разворачивается сказочный сюжет. Итак, "дваранін" молится в церкви следующим образом: "Пане Езу Хрыста, дай мне рублі трыста, без еднэго не вэзма" [93, с.149]. Обратим внимание и на польскую речь Полупанка, и на гордыню ("без еднэго не вэзма"), и на понижающий его слова торгашеский дух, искусно переданный сказочником. Услышав эту "молитву", ксендз решил подшутить над кичливым дворянином и от имени Христа "ниспослал" ему двести девяносто девять рублей, которые тот, несмотря на зарок, взял не поморщившись. Тогда – опять же от имени Христа – ксендз упрекнул шляхтича во лжи. И вот что отвечает "Христу" человечешка: "Я – радавіты шляхціц да патопу..., а ты з жыдкоў" [93, с.149]. Здесь открывается возможность уточнения уже цитированной мысли, что паны в Бога не веруют. Вероятно, веруют, но по-своему, по-пански. Их "вера" строится на "взаимовыгодном" обмене: я тебе молитву, ты мне блага. При этом даже самый презренный из них считает себя не только выше крестьянина, но и выше мира, выше Бога.

Итак критерии чуждости, дающие Мужику возможность самоидентификации, в белорусской сказке наиболее ярко выражены в образе Пана. Пан – это персонификация "нечистоты", беспричинной злобы,

безосновательной гордыни, истерической самовлюбленности, отсутствия личностной продуктивности, да и личности как таковой. Единственное оружие Мужика в борьбе с этим "врагом" – насмешка и терпение. Так написано в сказке. Почти так было и в жизни: об этом свидетельствует огромное множество деталей, имеющих далеко не сказочный характер. Но представляется, что на ситуацию можно взглянуть и шире: имея перед глазами – в реальности или в тексте сказок – этот красочный, непротиворечивый и вызывающий антипатию образ, белорус не просто осознавал свое отличие от Пана – он делал все, чтобы победить Пана в себе, даже в самых мелких ситуациях стараясь поступить иначе: не злиться, не заноситься, исправно трудиться и главное – относиться к человеку по-человечески.

### ***От Чужого к Другому: Поп, Злодзей, Москаль***

Пан – не единственный образ Чужого в белорусском этнокультурном самосознании: существуют и другие. В определенной – хоть и в разной – степени чуждость, "инаковость" свойственна и Попу (Ксендзу<sup>100</sup>), и Москалю (Солдату), и "Злодзеем" (Разбойнику). Однако, с точки зрения Мужика, по сравнению с Паном все они выигрывают. Именно – по сравнению, поскольку наиболее явственно их позитивные качества проступают в соотнесении с негативными характеристиками Пана. Более того, большая или меньшая мера симпатии Мужика к этим персонажам зависит от того, насколько им удастся победить Пана, взять над ним верх, и какими средствами. Спектр таких средств широк: среди них и уже знакомая нам хитрость, сходная с "окольным" действием Мужика (в этом случае параметры "чуждости" в конкретных сказках стираются), и – напротив – поведенческие модели, имеющие субкультурный характер и связанные со сказочной "специальностью" героев.

Говоря упрощенно, если Поп ("Маскаль", "Злодзей") поступает по крестьянскому образцу, тем самым он тяготеет к "Своему", если же использует кардинально иные, адекватные собственным типологическим характеристикам

---

<sup>100</sup> Эти образы в сказках очень схожи, в ряде из них взаимозаменяемы. Различие – в основном речевое (белорусский или польский язык), а кроме того, в некоторых сказках Ксендз представляется хитроумнее, образованнее, изощреннее Попа. Поп же чаще является пьяницей, нежели Ксендз.



средства, – отдаляется от Мужика. Однако если при этом Чужой действует на пользу Мужика или выступает против общего врага (например, Пана), то речь идет уже не столько о Чужом, сколько о Другом. Тем самым различие "чуждости" и "дружости" в белорусской сказке ситуативно.

Все эти персонажи маргинальны, "пограничны": Поп олицетворяет промежуток между Небом и Землей, Злодзей – между Деревней и Лесом (часто это крестьянский сын, ушедший в разбойники); Москаль же воплощает в себе границу как таковую – Дорогу, ибо главная его характеристика – странствие. Цель нашего анализа – установить, какой тип пограничности наиболее приемлем для Мужика, и почему, а какой – напротив, неприемлем, и в чем причина такого неприятия. На основе этого можно сделать более или менее достоверный вывод о том, кто для Мужика является Чужим, а кто – Другим, а следовательно, какие тенденции динамики самообраза, и шире – традиционной культуры культуры – являются возможными, а какие – нет. Для начала обратимся к образу Попа.

**Поп.** Наиболее фундаментальная характеристика Попа парадоксальна: он знается с нечистой силой. У него черный глаз, потому ему нельзя показывать ни обновы, ни денег, ни еды – иначе все это пропадет. Если же Поп ненароком увидит спрятанное, следует быстро произнести: "соль тебе ў вочы, дзяркач у зубы, а таўкач пад бокі" [94, с. 72]. По убеждению Мужика, Поп наделен чудодейственной силой, и сила эта "чертова" ("Поп чортаву сілу мае" [там же]). По всей вероятности, причина этого глубоко архаична, связана с мифической нерасчлененностью реального и сверхреального, перекрестием миров, где священнослужитель (от шамана до Попа) играет роль посредника.

По этой причине сама молитва Попа воспринимается не как свидетельство его святости, а напротив – как попытка "отмыться" от греха: "За папом чорт ходзіць следам бы цень, от затым калі поп не моліцца да не крэпіць святою вадою, та ў яго мыслі грэшныя і цело грэшнае, й тыя людзі, якія з ім, та ўсе грэшаць, а больш усяго жанчыны, каторыя любяць увівацца каля папа, а поп каля іх" [там же]. В этом рассуждении явственно прослеживается крестьянский здравый смысл, особый тип практической логики: если человек

не грешен, то зачем же ему столько молиться? Не случайно герой сказки "Гуслі" Иванчик во время своего визита в ад встречается там Попа, причем, он упоминается сказочником "в первых рядах", вместе с Паном. Вероятно, определенную роль в приписывании священника к нечистой силе играет и "книжная" специфика труда этого "самого образованного человека в деревне" [96, с. 31]: как мы уже писали, в традиционной культуре всякое знание таит в себе оттенок опасности, нарушения. Надо думать, что сакральное знание – непостижимое, сверхчеловеческое – тем более. Отсюда страх, который и призвана облегчить сказка. Путь к амортизации страха – смех, вследствие чего образ сказочного священнослужителя, как правило, комичен и даже сатиричен.

В этом вопросе мы полностью согласны со следующим рассуждением Ю.М.Лотмана: "В свете позднейшей культурной традиции (реформационные, просветительские идеи) это осмыслялось как сатирическое отношение к плохим носителям сана или антирелигиозная (антиклерикальная) сатира. Однако анализ примет, оберегов, сказок убеждает, что в основе лежит не насмешка, а боязнь, распространяющаяся на весь клир как таковой... Во всех этих случаях клирик выступает в роли нечистого и потенциально опасного *посредника между миром и истиной* [курсив мой. – Ю.Ч.]. В этой связи недостойное поведение клирика скорее входило в ожидание аудитории, чем противоречило ему" [61, с.225].

Если применить этот тезис к белорусской народной культуре, то, по всей вероятности, в ней – по сравнению, например, с русской – магическое наполнение сакрального еще усиливается: во-первых, в силу более мощного присутствия языческого начала в общественном сознании крестьянства<sup>101</sup>, а во вторых, многосотлетнее противостояние конфессий и насаждаемых государством их смен. Языческие божества – те домашние, местные

---

<sup>101</sup> На эту неизжитость языческого компонента в народной религии белорусов обращали внимание практически все отечественные исследователи – этнографы, фольклористы, культурологи и прошлого, и современности (от П.В.Шейна, А.Е.Богдановича, А.К.Киркора – и вплоть до В.М.Конона, И.И.Крука, Т.И.Шамайкиной и др.). Разумеется, мифологическое начало в культуре полностью не искоренимо (см. работы М.Элиаде, Э.Кассирера, Р.Барта), но, по нашему предположению, в русской общинной культуре оно гораздо более потеснено церковной моделью религиозности (и соответствующей, уже вторичной мифологией), нежели в белорусской.

помощники и враги, с которыми Мужик продолжал взаимодействовать в годы и столетия, когда конфессии (а значит, и идеи, и ценности, и языки богослужения) стремительно и непостижимо для крестьянства сменяли друг друга. Отсюда же и образ "здешнего", "местного" Крестьянского Бога.

В свете этого и образ Попа с необходимостью должен обладать языческой и в чем-то даже "кромешной" компонентой. В этом случае становится ясной причина пребывания в церкви Черта (чертей). Священник является связующим звеном не только горнего и дольного миров, но и третьего, подземного: в этом сказывается нерасчлененность мифологического сознания. Именно потому, по представлениям крестьянства, последовательно выраженных в сказках, истинно святому человеку незачем ходить в церковь: единственное, чего он может этим добиться, – физическая и метафизическая "запятнанность" ("Съветы чалавек"). Вспомним, что в отличие от Святого человека к Попу грязь пристаёт.

Посредническая роль Попа вызывает противоречивые эмоции: с одной стороны, он опасен, ибо наделен сверхчеловеческими<sup>102</sup> знаниями. В этом случае смех, звучащий в белорусской сказке, призван сгладить страх перед ними. С другой стороны, здравый смысл Мужика не может игнорировать несовпадения образа реального Попа и его социальной роли посредника между мирами. Более того, чувство собственного достоинства Мужика, прямо понимающего свое место "под Богом", не позволяет ему всерьез воспринимать посредников между ними. Вот этот-то синтез причин (от противостояния "небесного" и "подземного" в образе Попа и до его реальных, "земных", не одобряемых социумом качеств, особенно явных в свете взятой им на себя посреднической роли) и порождает ироническое и не слишком доброжелательное отношение Мужика. Здесь играет свою роль и близость Попа к сильным мира сего, главным образом, к Пану.

Мужик в высшей степени скептически относится к молитве Попа: "от зайшоў ён у вадну хату, паблагатаў трохі да й сеў на лаву" [92, с. 156].

Вспомним более развернутое описание поповой молитвы и объяснение ее неприятия Богом: "Папоў да ксяндзоў Бог ніколі не слухае, бо яны не моляцца, а толькі благатаюць ці пяюць, бы певуны, распусціўшы хвост" [94, с. 237]. Этому невнятному действию противостоит прямое крестьянское общение с Богом, к которому Поп не способен ни в силу моральных качеств, ни маргинального положения, ни профессиональной связанности: истинно верует тот, "хто не моліцца, а толькі шчыра ўздыхне да падые вочы на Бога" [там же]. В таком отношении Мужика к Попу (Ксендзу) как к неверующему (во всяком случае, не верующему истинно) особо значимы два момента. О первом из них мы уже писали: это "непонятность" цековной службы как таковой, для белоруса отягощенная еще и периодическими сменами языка богослужения. Отсюда в сказке (и особенно в ее редуцированной форме – анекдоте) много попыток "народной этимологии" – сближения элементов богослужения (лингвистических, поведенческих и пр.) с наличным культурным опытом, которые выглядят не просто комично, но и абсурдно: "А чаго вы, бабка, плачаце? – Як жа мне, галубок, не плакаць, калі чыталі ў цэркві, што на тым свеце будзе "плач і скрыгат зубамі". А чым жа я буду скрыгатаць, калі ў мяне ні аднюсенькага зуба няма?" [3, с. 55].

Мысль о том, что молитва Попа – пустое сотрясение воздуха, тесно связана с другой – что за это бессмысленное действие Поп получает реальные деньги. Мужик строит два отчетливых семиотических ряда: "Мужик – немая молитва – связь с Богом – бескорыстие" и "Поп (Ксендз) – болботание – симуляция связи с Богом – деньги (жадность)".

На пересечении идей "ненужности" поповской молитвы и получения за нее денег вырастает представление о корыстности Попа (Ксендза)<sup>103</sup>, об использовании молитвы в утилитарных целях (добыча денег, благ,

---

<sup>102</sup> Обратим внимание, что сверхчеловеческими умениями обладают и другие сельские специалисты – обладатели "знания" (кузнец, лекарь, "лягчай" и т.д.).

<sup>103</sup> Разумеется, корыстными были далеко не все деревенские священники. Однако связь "поп – корысть – жульничество под маской религиозности" в сказке чрезвычайно устойчива, даже тавтологична. Этот социальный стереотип в отношении священника может быть адекватен реальности лишь в некоторой степени. Это вновь доказывает обоснованность нашего подхода: разделяя сказку и действительность, пытаться изыскать пусть и не всегда фактические, но реальные мировоззренческие причины устойчивости подобных стереотипов.

возможность связи с чужой женой под маркой "одарения святостью" и т.д.). Вследствие этого для сказочных текстов типична такая установка: "Даўней ксендзы валачыліся па сьвету да дурылі людзей, каб яны слухалі паноў, шчыро рабілі да давалі на хвалу Божыю. А дзе там тое Бог бачыў? Людзі дадуць, а ксендзы да паны сажруць" [92, с. 238]. Недаром "блыгатаньне" Попа в крестьянской избе завершается так: "Бачыць жанчына, што поп разсеўса кала стала, нема чаго рабіць, пачала шукаць пачосткі. Тым часам поп седзіць да круціць галавою: пазірае ён, ці нема ў хаці чаго-небудзь здатнаго, каб узяць сабе" [92, с. 156].

Наиболее отчетливо этот мотив выявляется в сказке "Тры ксендзы", в содержании которой отразились и реальная ситуация, а именно конкуренция странствующих монашеских орденов на белорусских землях, и отношение к ним Мужика. Для начала фиксируется связь "ксендзов" (странствующих монахов) с самым чужим образом белорусского народного сознания – с Паном: именно он обычно дает приют этим прощелыгам от религии. В ситуации, описанной в этой сказке, просто "блізка не было двара, каб наесціся да напіцца ў пана" [92, с. 239], потому ксендзы завернули в нищую корчму. Путем нешуточных усилий (смехотворная погоня за курицей) ксендзам удалось раздобыть одно-единственное яйцо. Разумеется, монахи не намерены даже попытаться поделить его по справедливости (отметим: мужик в такой ситуации со "своим" делится; знакомый нам механизм хитрости включается, лишь если предполагается, что нужно отдать часть "чужому")<sup>104</sup>. В конце концов ксендзы находят компромисс: яйцо будет принадлежать самому красноречивому. Далее и разворачивается основная сюжетная линия сказки. "Узяў першы капуцын яйцо, пачаў яго лупіць да й прыказвае: "Ачысь яго ад шкарлупы непраўды". Толькі ён хацеў палажыць тое яйцэ ў рот да праглынуць, як ось з яго рук бярэ бернадын. От узяў ён яйцэ, пасыпае яго солью да прыказвае: "І пасалі яго солью мудрасьці". Сказаўшы тое, хацеў ён палажыць яйцэ ў рот да з'есьці. Але ось берэ тое яйцэ ў яго з рук апошні ксёндз язуіта. Ён зірнуў на сваіх

<sup>104</sup> Выразительный пример этого дает сказка "Хаўрус".

таварышоў да й кажэ: "Ачысьціўса ад шкарлупы непраўды, абсыпаўса солью мудрасьці, дак увайдзі да хвалы твайго пана". Пры гэтых словах язуіта ўнёс яйцэ ў рот да й праглынуў" [92, с. 239]. Таким образом в сказке дается по-крестьянски здравый и логичный ответ на вопрос, почему нищенствующие ордена конкурируют друг с другом, – не поделили яйца (читай – богатства: пищи, денег и т.д.); а также достаточно аргументированное объяснение того исторического факта, что именно иезуитская деятельность (школы, коллегиумы и т.д.) была наиболее распространена на Беларуси – иезуит представляется Мужуку хитроумнее и капуцина, и бернардинца. Однако главное, на что следует обратить внимание, – свойственное всем сказочным клирикам умение в награду за хитроумное "блыгатаньне" получать реальные блага. Поп здесь ничем не отличается от Ксендза: "Поп надта каваля хваліў і гаварыць: "От няма нікаму лепш, як гэтаму кавалю: стук-грак, так і давай пятак". А каваль атвьячае папу: "Няма нікаму лепш, як гэтаму папу: трарара-трарара, ды давай паўтара" [3, с. 45].

Однако когда в дело вступает количественный критерий, образ Попа раздваивается. Если своим "блыгатаньнем" Поп зарабатывает много – его образу приписываются еще более радикальные недостатки, роднящие его с Богачом и Паном. Если же Поп беден, недоброжелательность по отношению к нему убывает. Вероятно, здесь играет роль сходство быта крестьянина и бедного священника (близость условий быта, по данным социопсихологов, является одним из механизмов смягчения отрицательных гетеростереотипов). В этом смысле можно перефразировать пословицу: каков приход – таков и поп.

В первом случае продолжением семиотического ряда "Поп (Ксендз) – "блыгатаньне" – симуляция связи с Богом – деньги (жадность)" является "обман – вымогательство – коварство". Так, в сказке "Дабро й ліхо" негодный Поп требует у праведника Тихона поделиться деньгами, которые разбойники украли в церкви, а тот нашел: "Давай падзелімасо, та я нікому не скажу, што ты ўкраў" – "Я не краў, – кажэ Ціхон, – а грошы гэто Божыя, трэ аддаць у цэркву". Абазліўса поп да й сказаў людзям, што гэто Ціхон абакраў цэркву, але совесь замучыла, дак прынёс назад грошы" [92, с. 186]. Впрочем, эта смысловая

последовательность редко столь детально удерживается в конкретной сказке, ее можно вычленишь лишь из их совокупности: в отдельно же взятом тексте из нее могут выпадать некоторые члены. Предположительно причина в том, что в целостном виде этот ряд латентно наличествует в общественном сознании крестьянства, а в конкретных текстах внимание реципиента фиксируется на аспектах, значимых именно для данной сказки. При этом подразумевается, что приведенный семиотический ряд известен каждому слушателю так же хорошо, как и сказочнику<sup>105</sup>. Компоненты сказки могут и редуцироваться, и даже заменяться, но при этом функциональная структура остается той же. Так, например, в сказке "Завідны поп"<sup>106</sup> момент фальшивой молитвы заменяется не менее фальшивой исповедью. Ее коллизия такова: у бедного человека умирает дитя, и никто не хочет помочь выкопать могилку, а Поп отказывается хоронить ребенка в долг. Святой старец советует Мужика место для могилы. Копая землю, он находит горшочек с деньгами. Во время исповеди поп вымогает у Мужика сведения о местоположении горшочка, но когда пытается завладеть деньгами, его руки прирастают к горшку. Здесь последовательность выглядит так: "жадность – безжалостность – обман (способ, каким Поп добивается своего, – таинство исповеди, в данном случае аналогичный корыстному "блыгатанью") – коварство".

Элементом семиотического ряда, в наименьшей мере подверженным эрозии, является обман. Он в корне отличен от обмана, творимого Мужиком. Обман Мужика объясняется его подчиненной позицией, которая вынуждает к "окольности" действия, в то время как Поп вполне может добиться своего законными способами. Кроме того, Мужик обманывает чаще всего в ответ – а Поп (Ксендз) лжет на "голом месте": сам способ его жизни насквозь фальшив. Мужик обманывает более сильного (Пана, Богача, того же Попа), а Поп, как правило, более слабого и социально загнанного – Мужика (если это не совместный с Мужиком акт одурачивания Пана: в этом случае Поп чаще всего

<sup>105</sup> Этот феномен относится к "имплицитной" (по выражению Р.ЛеВина) или "фоновой" культуре.

<sup>106</sup> Эта сказка существует в нескольких вариантах – и не только в белорусском, но и в украинском фольклоре ("Кирик"). Отметим, что в украинском варианте существует дополнительный мотив – сперва жульническое, а затем и реальное превращение Попа в черта.

беден, и это сближает его с крестьянином). Обман Мужика никогда не относится к "своему", а попово жульничество распространяется и на "своих". Вспомним трех ксендзов: несмотря на принадлежность к различным орденам, они исповедуют одну и ту же веру, в прямом смысле "одним миром мазаны", что и подкрепляется единством их речевой характеристики. И наконец, парадоксально выразившись, можно определить обман Мужика как "честный": в нем Мужик надеется только на свой ум, находчивость и умение играть на слабостях противника, в то время как Поп прикрывается волей Бога. Тем самым Мужик берет на себя ответственность за неудачу, Поп же перекладывает ее на Бога. Если мы определили обман Мужика как "честный", то модель поповского обмана – *лицемерие*. Еще в большей степени это касается Ксендза – и благодаря антипатии к его фигуре – иногда распространяется на католичество как таковое<sup>107</sup>. Это отношение продемонстрировано не только к социально-бытовым сказкам, но и в сказках о животных. Так, хитрая лиса, заманивая медведя в капкан, недвусмысленно определяет свою профессиональную принадлежность: "Ну хадзі ж, я цябе завяду ў вадно места, – слаўнае сняданьня будзець! Сама б з'ела, да сягоньні серада, мне нельга есць: я каталічка" [42, с. 527].

Сказка недвусмысленно дает понять, что готовность Попа (Ксендза) к лицемерию – не просто часть его профессии ("блыгатаньне" – корысть), но и – глубже – самой его природы, в силу которой он неустанно должен искать компромисс между противоречащими друг другу мирами, в маргинальной позиции между которыми пребывает. Эта промежуточность, отзывающаяся двоедушием, окрашивает его действия в повседневной, наличной реальности.

Так, в сказке "Інышы сон як у руку дась" поп, укравший панского вола вместе с Мужиком, "адзеў лепшую раску, прычасаў збольшага кудлы да й пайшоў к пану, каб і яму сказаць таму прыемнае слаўцо ў нешчасьці. Прыходзіць поп, аж там ужэ много сабралосо ў пана гасцей. Седзяць яны,

---

<sup>107</sup> Здесь, вероятно, играет роль то, что сказки, являющиеся предметом нашего исследования, были по преимуществу созданы в тот период, когда белорусские земли принадлежали Российской империи, и основной конфессией было православие.



п'юць, ядзяць да размаўляюць аб том, як цяпер кепсько жыць на сьвеце, як много ўселякіх прыпадак; як, напрыклад, прыпадак пану з валом гаварыць і поп да яшчэ складней ад усіх.. Ківае яму пан галавою, сам налівае яму віна да гарэлкі, частуе добраго гаваруна да падкладвае яму лепшыя кускі" [92, с. 245].

Определение "гаварун" для сказочника критично: мы уже говорили о константной "тихости" Мужика, включающей в себя немногословие. Потому "говорение" подозрительно. Самим фактом говорения поп лицемерит: ведь именно он вместе с Мужиком вола и украл. Обратим внимание: речь идет о бедном Попе, по условиям жизни приближенном к Мужику. Тем не менее, лицемерие присуще и ему. Можно сделать вывод, что это качество неотрывно от образа Попа, даже если он и не вполне негативен: оно вошло в его плоть и кровь вследствие несоответствия его слов (молитвы) и дел.

Наиболее четко это несовпадение проявляется в отношении к женщинам. Не случайно сказочный Поп – распутник. Средство достижения неблагоприятной цели здесь – все то же лицемерие: Поп соблазняет женщину своей "святостью", вследствие которой традиционные нормы можно отбросить ("Новы чорт") или же данными "свыше" медицинскими дарованиями, которые способны излечить Бабу от бесплодия ("Адукаваны бычок")<sup>108</sup>. В последней сказке процесс "излечения" описан хоть и эвфемистически, но чрезвычайно иронично: "От поп трохі паблагатаў і давай лячыць бабу. Лячыў ён, лячыў, аж яе сагрэў, да й сам спацеў" [93, с.144]. Обратим внимание на привычное "благатаньне": невнятность молитвы дает возможность допустить в ней любое содержание – и в первую очередь пустую ложь, которая призвана "освятить" запретные деяния. Отсюда близко до известной нам сказочной констатации: попы в Бога не веруют. Мы уже говорили о том, что первично она зиждется на "трех китах": на "междумирном" положении священника; на утилитарном преломлении его веры в глазах Мужика (молитва – деньги) и на несоответствии конкретных

---

<sup>108</sup> В ряде сказок Поп добивается своего, мотивируя необходимость акта тем, что муж якобы не доделал жене ребенка, и тот родится без головы, если Поп известным способом "не приделает" ему голову. Здесь отчетливо видно отношение Попа к Мужику как к существу безголовому, тупому. Отметим, что здесь мы, как и в случае с Паном, вновь сталкиваемся с вторичной интерпретацией: Мужик (в лице сказочника) по-своему трактует отношение к нему священника.

священнослужителей провозглашаемым заповедям. Но это не все возможные объяснения.

Так, в ряде сказок о наказании священника ("Мужык, пан і ксёндз", "Аб злодзе Кліну" и др.) прослеживается устойчивая мысль: Поп (Ксендз) верит в Бога только в момент страха. Вспомним, как Мужик наказывает ксендза, создав тому "мини-апокалипсис" (раки с наклепленными свечами, сам шутник в роли ангела). В этот миг Ксендз искренне верует: оттого без пререканий залазит в мешок доморощенного "анёла". Но лишь – в этот миг. Можно предположить, что всплеск веры, имеющий под собой единственную цель – спасение своей шкуры – для Мужика неприемлем. Он противопоставляет ей искренний взгляд в небо и вздох, исходящий из глубины души, на который священнослужитель неспособен, ибо искренность ему неведома.

Указания на положительные качества и добрые поступки Попа в сказке нечасты – и те с оговорками. Так, в сказке "Сабака й грошы" жадная и злая Баба отравила верного друга Мужика – собаку<sup>109</sup>. Мужик попросил Попа отпеть любимого пса. Сначала Поп пришел в ярость, но в конце концов "паглядзеў у сваёй ксёнжцы да й кажэ: "Усякае стварэне да хваліць госпада" – і пахаваў сабаку. Ідуць яны з могліц, а поп і кажэ: "Шкода, што больш не хаваюць сабак" [92, с. 40]. Здесь требуется дополнение: гнев на милость Поп сменил после того, как Мужик насыпал ему полную шапку денег. Тем самым ситуация зеркально переворачивается: не из сочувствия ко всему живому Поп сожалеет об утрате обычая, а лишь оттого, что в "золотом веке" было больше шансов заработать. Обратим внимание и на то, что любое противоречащее церковному канону мероприятие можно легко оправдать ссылкой на Библию, что Поп и делает.

В каких же случаях Поп приобретает положительные черты или, по крайней мере, вызывает у Мужика симпатию? Мы уже обращали внимание на то, что понятия "своего" и "чужого" в принципе амбивалентны и наполняются тем или иным содержанием в зависимости от ситуации. Мы можем проследить

---

<sup>109</sup> В этой сказке собака – не просто друг человека, а символ абсолютной доброты и преданности.

это и на уровне флюктуаций (хоть и весьма слабых) в отношении крестьянина к священнику. Так, в сказке "Іньшы сон як у руку дась" Поп и Мужик объединяются против Пана, и вследствие этого Поп перестает быть недругом (несмотря на то, что его фальшь и лицемерие никуда не исчезают и полностью проявляются в сцене визита к Пану). Однако и в этой сцене Поп не воспринимается как враг или "абсолютно чужой", ибо: а) совместная деятельность Попа и Мужика направлена против Пана; б) как и Мужик, он идет на воровство из бедности, т.к. по условиям жизни приближен к Мужику. Играет свою роль и общий способ действия, когда Поп поступает "по-мужичьи". Более того, когда Поп ведет себя не самым лучшим образом, но его недостаток совпадает с аналогичным недостатком Мужика, то в отношении него сказочник выказывает определенную терпимость. Так, в "Казцы пра папа і дзяка" бедняки и пьяницы Поп и Дьяк для того, чтобы достать деньги на выпивку, решаются на жульничество. Поп должен гадать по книге, а дьяк в это время будет красть [102, с. 304]. Казалось бы, тон сказки должен быть недоброжелателен: к предосудительному жульничеству клириков добавляется еще и неприемлемое – особенно в свете их социальной роли – пьянство: как мы помним, оно воспринимается как черта критическая даже в отношении к Мужику. Однако тон сказки не осудительный, а, скорее, понимающий: вероятно, общий недостаток, как и сходные достоинства, служит своеобразной точкой пересечения<sup>110</sup>.

Особенно интересно, когда терпимое отношение Мужика проявляется сразу к двум Чужим, которые совместно участвуют в заведомо жульнических эскападах, причем без участия в них самого Мужика. Так, в сказке "Прошча" Поп и Корчмарь-еврей совместно фабрикуют чудо<sup>111</sup>: пускают по реке образок, обставленный свечами. Паломники устремляются в церковь, а обсуждать "чудо" приходят в корчму. Сказочник не только не осуждает героев, но и восхищается их смекалкой. В чем причина столь доброжелательного

<sup>110</sup> Правда, это происходит лишь в том случае, если данный недостаток рационализирован общественным сознанием. Когда он остается фактом имплицитной культуры, то собственные отрицательные черты "зеркальным образом" приписываются другому этносу или другой социальной группе.

<sup>111</sup> Примечательно, что идея принадлежит не Попу, а Еврею. Поп в сказках, как правило, туповат.

отношения? На наш взгляд, их три: во-первых, в сказке подчеркивается, что и Поп, и Корчмарь – бедняки и на обман пошли с горя. Во-вторых, виртуозная хитрость вызывает симпатию Мужика. В-третьих, модель этого "чуда" пересекается со "штуками", в других сказках проделываемыми самим Мужиком (уже упоминаемые нами "Мужык, пан і ксёндз", "Аб злодзе Кліну" и др.). Само сходство моделей надувательства сближает Мужика и Чужих, амортизируя чуждость и тем самым приближая последних к Другим.

В случае, если клирик действует не "по-мужичьи", а пользуется собственными профессиональными навыками, но его действия направлены против персонажа, антипатичного Мужик, например, против Пана или Полупанка, его роль в сказке тоже, как правило, положительна: вспомним насмешку Ксендза над Дворянином. Симпатии Мужика явно на стороне священнослужителя, принимающего на себя роль Бога. Обычно такое поведение вызывает стойкое неприятие Мужика: мы уже писали о том, как негативно он относится к профессиональной самоуверенности клирика. Здесь же он ведет себя даже более "остро", представая не просто в роли посредника или святого, но присваивая себе функции Всевышнего. Почему же это не вызывает у Мужика нареканий? Думается, причина следующая: когда средствами религии Поп (Ксендз) добивается неких благ для себя (соблазняет Бабу, вымогает деньги у Мужика), его образ окрашивается самыми черными красками. Если же его обман не имеет под собой никакой осязаемой цели, а представляет собой игру<sup>112</sup>, то клирик вырастает в глазах крестьянина. Немалое значение здесь имеет и то, кто выбран объектом издевки. Если в этом качестве выступает Пан или другой "абсолютно Чужой", то Поп (Ксендз) из разряда Чужих автоматически переходит в разряд Других – отличных от Мужика, но при этом необходимых именно в силу своего отличия.

Та же модель применима к "Злодзею" и Москалю.

---

<sup>112</sup> Термин "игра" мы здесь употребляем в понимании Й.Хёйзинги – как абсолютно свободную бескорыстную деятельность, цель которой состоит в самом ее факте.

*Злодзей*<sup>113</sup>. Мы уже говорили о маргинальной сущности Злодзеля и Москаля – о промежуточности между деревней и лесом (Злодзей) и принципиально граничном положении Москаля, суть которого – странствие. И тот, и другой – люди, оторвавшиеся от "корней".

В случае Злодзеля эта трансформация часто происходит по ходу сказки: Мужик становится разбойником от безнадёжности, из чувства мести или просто по глупости. Существует и глубинная психокультурная причина: человек становится Злодзем в том случае, если не разделяет важнейшего принципа крестьянской жизни – терпения. Потому отношение к нему двойко: несмотря на вопиющее несоответствие ценностям общности и на резкую грань, которая с момента преобразования Мужика в разбойника отгораживает его от "мира", т.е. от деревни, он не является вполне отрицательным героем, а часто даже выполняет позитивные функции. Показательно здесь то, что Злодзей в белорусской сказке чрезвычайно редко убивает, в основном, его "профессия" – воровство. Злодзей одновременно и близок к Мужику (до ухода в лес он и был Мужиком), и далек от него (ибо не разделяет его важнейших ценностей – терпения, оседлости, трепетного отношения к собственности "своих" и т.д.).

В ряде сказок происхождение Злодзеля четко оговорено. Это сын крестьянина или вдовы ("Аб Сахарку-злодзею"), часто ленивый или "шалапаваты", словом, не способный к работе на земле. Нередко отец, видя, что из сына не выходит ничего путного, сам отправляет его в обучение разбойникам ("Майстар-злодзей"). Иногда в лес его отвозят злые братья, желая отделаться от лишнего рта – уже не в образовательных целях, а в надежде на гибель "дурня" ("Як Іванушка навучыўся красці і ажаніўся на дачцы пана"). Порой юноша уходит в лес по собственному выбору: по большей части это реакция на издевательства Пана, и тогда герой, ведомый жаждой мести не только за себя, но и за односельчан, преобразается в благородного разбойника (Римша из сказки "Пану навука").

---

<sup>113</sup> Мы намеренно не переводим слова "злодзей" с белорусского языка, как сделали это с именами других персонажей сказки. Дело в том, что в этом наименовании просвечивают две коннотации – и дословная, номинативная ("разбойник") и оценочная ("злодей"). В свете этого благодаря имени образ подспудно обогащается.

В силу почвенного происхождения разбойника, он, как правило, не убивает и даже не избивает крестьян, а только Чужих. И обман, и воровство Злодзеля в сказках часто подаются комически: вероятно, по той причине, что на его образе остается "метка" крестьянского сына-неудачника. Потому его цели нередко мелки, а путь к ним смехотворен. Так, например, популярен сюжет, где разбойники воруют сало. Примечательна здесь и техника освещения дороги: один разбойник несет украденное, а второй "бо ноч была цёмна,... спусціўшы ганавіцы, ідзе прад ім ракам і свеціць" [91, с. 55].

С другой стороны, резонно предположить, что, как и в случае с Паном и Попом, смех призван сгладить ощущение страха перед разбойником<sup>114</sup>. Потому в рассуждении следует отправляться одновременно от двух образов – от Мужика, вынужденно ставшего разбойником, и от вызывающего страх жителя леса. Оба эти личностных слоя взаимопротиворечиво и при этом комплексно сосуществуют в образе Злодзеля.

Для начала остановимся на первом, связанном с мужичьим происхождением Злодзеля. В силу этого он не вполне Чужой, что явственно прочитывается в сказке: если он даже крадет у крестьян, то это не просто воровство, а своего рода моральное поучение: не случайно Злодзей наказывает не самых достойных членов социума. Часто он рассчитывает на жадность крестьянина, подбрасывая ему какую-то вещь (как, например, сапог в сказке "Майстар-злодзей") и тем самым привлекает Мужика, рассчитывающего на шальную удачу, в свои тенета. Как и в случае с Чертом, выбор – пытаться ли присвоить найденную вещь или пройти мимо и остаться в безопасности – за Мужиком. Злодзей становится карающей силой лишь в том случае, если Мужик прежде проявит черты, неодобряемые "грамадой".

Таким образом, на первом уровне осмысления сказки характеристика Злодзеля колеблется на весах между наследственной мужицкой хитростью и комической, нелепой ролью, которая связывается с его неспособностью к труду. Можно предположить, что латентно такой Злодзей испытывает некий

"комплекс неполноценности" по отношению к Мужiku с его стабильным бытом и твердой жизненной позицией. Вероятно, поэтому разбойники могут исправиться в том случае, если испытают положительное влияние со стороны. Так, девочка, брошенная в логово "злodeя", настолько преобразует их жизнь, что "годзі яны красыці да разбіваць. Давай яны лавіць звярыну да рыбу, давай пасыці да даглядаць тое гаўядо. Нарэшце пачалі яны рабіць будоўлю да як умелі карпаць землю, каб зарабіць сабе хлеб" [92, с.176].

Однако, чаще Злodeй не возвращается к крестьянской жизни. В результате накопления "черного капитала" он отходит от дел, становится богачом и женится на королевне ("Майстар-злodeй") или "паненке" ("Як Іванушка навучыўся красці і ажаніўся на дачцы пана"). Другой вариант развития событий таков: достигнув "титула" главного Злodeя, он перестает самолично разбойничать, но остается в шайке в качестве мозгового центра. Это свидетельствует о том, что демаркационная линия между Мужиком и Злodeем отчетлива – и это несмотря на единство происхождения, а также на то, что способы кражи и обмана, как правило, напоминают аналогичные "штуки" Мужика, да и объект их часто один – Пан.

На это причудливое "сходство-различие" Мужика и Злodeя прямо указывается в сказке "Аб Сахарку-злodeю": в ее начале говорится о чудовищной природе разбойника, о том, что он достоин худшего наказания (*различие, отторжение*) – и при этом с большой симпатией описывается герой – Злodeй. Эта симпатия вызывается двумя чертами Сахарка: во-первых, его рождением от бедной вдовы и, следовательно, родством по происхождению, а во-вторых, тем, что объект применения его разбойничьего таланта – Пан (*сходство*).

Напрашивается предположение, что "разбойник вообще" (Злodeй как таковой) и местный Злodeй из крестьян типологически различны, и соответственно разным должно быть отношение к ним. "Разбойник вообще", чьи корни в Хаосе леса, – страшен и чужд. Местный Злodeй – давний

---

<sup>114</sup> Еще в XVII-XVIII вв. разбой был явлением весьма распространенным и угрожающим каждому,

знакомец. Его ремесло – последний выход из безнадежности и беспросветной нищеты. Потому социальная функция местного Злодзеля часто расходится с его внутренней благородной сущностью. Однако, думается, это предположение слишком упрощено: ведь Злодзей из крестьян тоже живет в лесу и тоже занимается противоправными и противоморальными деяниями. Здесь содержится некоторая тонкость: *в любом случае Злодзей – маргинал*. Даже если он одарен человечностью – в конечном итоге он нарушитель. И дело даже не в том, что Злодзей совершает социально неодобряемые действия: в этом грань между Мужиком и разбойником тонка (вспомним хитроумные кражи, на которые идет Мужик). Но в отличие от него Злодзей нечист, запятнан самим своим образом жизни, причастен к Хаосу. Здесь мы вступаем на второй уровень анализа сказки, а вместе с тем приближаемся к более глубокому слою личности Злодзеля. С этой целью обратимся к сказке "Як брати дзеліліса".

Ее герой, бедняк, подчистую ограбленный собственным братом, из жалости спасает разбойника от казни. Уже назавтра он убеждается в том, что долг платежом красен: его сени оказываются завалены снедью, привезенной благодарным разбойником. Но на этом функции Злодзеля не завершаются: он шантажирует "упраўнага да скупого" брата Мужика с тем, чтобы тот по справедливости поделился с обобраным им родственником. Делает он это так: подкидывает под дверь "скупердзягі" тело только что похороненной тещи<sup>115</sup> и озвучивает ее воображаемую речь: "Аддай беднаму брату каровы і валы, бо я на тым сьвеце не маю супакою" [92, с. 110]. Испуганный скупец делает то, что повелел призрак. Однако после вторичного погребения теща не без помощи Злодзеля вновь "воскресает" и приходит к Богачу, требуя, чтоб он отдал брату свиней, овец и "рознага дабра" [там же].

В этой сказке весьма четко выражены три свойства разбойника. Об одном мы уже говорили – это умение быть благодарным и благородным. Второе качество – невероятное хитроумие и фантазия, которые сказываются в

---

потому страх перед разбойником был обусловлен реальными причинами.

<sup>115</sup> Теща – типичный образ любопытной Бабы, которая навлекла на себя смерть, подслушивая под дверями. Злодзей по ошибке убивает ее, думая, что пришли за ним, чтобы отвести его на виселицу.



самом способе наказания. Обе эти черты роднят его с Мужиком. Но есть и третья – связь с потусторонним миром, знаменующая отказ от мира правильного крестьянского бытия. Обратим внимание на то, что Злодзей делает совершенно недопустимый, чудовищный для крестьянина шаг: дважды выкапывает труп из земли (уж не будем говорить о том, что он, хоть и по ошибке, но сам убил тещу). Злодзей действует из лучших побуждений, но сама модель этих действий "антиповеденческая". Он нарушает границу между мертвым и живым, более того, использует страшный образ "ходячего покойника" – олицетворение потусторонней, навьей силы. Тем самым Злодзей ломает естественный порядок взаимосвязи здешнего и иного миров. И в этом смысле Злодзей и Мужик стоят по разные стороны баррикады. Мужик может симитировать чудо, симпровизировать "малый апокалипсис", о чем мы уже говорили, но не нарушит реальной грани между "мертвым" и "живым".

Не случайно в этой сказке не указывается на крестьянское происхождение разбойника (он появился как бы "ниоткуда"): сознательно или нет, но сказочник не причисляет его к Своим, даже несмотря на то, что Злодзей действует во благо бедняку. Более того, этим случаем их взаимодействия ограничиваются: "бедны чалавек стаў жыць да пажываць да дабра нажываць, а злодзей пашоў сабе сваю дарогаю" [92, с. 111]. И это понятно: Мужик может пожалеть Злодзея, а Злодзей – Мужика, но им не по пути, ибо принадлежат они к разным мирам, вернее, так: крестьянин принадлежит миру, а разбойник "зависает" на грани миров.

Несмотря на то, что существует немалое число сюжетов, где Мужик и Злодзей взаимозаменяемы (в разных сказках им приписываются одни и те же действия по отношению к Пану или Попу); несмотря на частое указание на единство их происхождения, способы их жизни в корне различны: Мужик проживает жизнь человечно, а Злодзей – нечисто<sup>116</sup>. Это выражено в оппозиции "деревня – лес" и непреодолимо никакими элементами сходства и даже родства.

Из этого проистекает и в корне различная ориентация Мужика и Злодзеля. Если первый ориентирован на труд, то второй – на удачу. На этом стремлении ухватить удачу строятся обе ипостаси Злодзеля. Различие здесь в результате: в комическом варианте – где разбойник представляет собой несостоявшегося крестьянина (т.е. отбившегося от "мира" человека) – удача не дается ему в руки, а во втором, где разбойник изначально нечист, он чрезвычайно везуч. Здесь мы полностью разделяем мысль Ю.М.Лотмана о том, что "весь комплекс поведения разбойника заставлял воспринимать его как связанного с нечистой силой (этому способствовала вера в то, что удачу, везенье, непредвиденное счастье, неуязвимость дает сатана)" [61, с. 229]. Потому все поведение и мир Злодзеля антитетичны по отношению к миру Мужика, живущего на Божьей земле и по Божьим законам, главный из которых – труд.

"Оборотность" разбойничьего мира диктуется перевернутостью мировоззрения и образа жизни Злодзеля: его "рабочий день" начинается тогда, когда крестьянская жизнь замирает, его религия – не молчаливая крестьянская молитва, а разбой. На то, что разбой – не просто занятие, пусть предосудительный, но труд, а именно – своего рода религия, указывает следующее напутствие атамана: "Сонцэ нізко, вечар блізко. Хлопцы, за дзело, пакуль не сцемнело. Час да касцёла нам памаліцца. Заўтра дзеліцца з ранку мы будзем, як грошэй дабудзем" [92, с. 235]. Молитва здесь отождествляется с нападением, костел – с "большой дорогой". Почетное место труда в этой "перевернутой жизни" занимает его антипод – удача.

Можно сказать, что первично именно *"жизнь наудачу"*<sup>117</sup> и есть то, что противопоставляет Злодзеля Мужику, исходящему из стабильности и нерушимости как желательнейших установок бытия. Сам фразеологический статус известной нам формулы "гаравалі, працавалі да бяды не малі" свидетельствует о том, что неторопливый, последовательный и – главное –

<sup>116</sup> Под словами "человечно" и "нечисто" мы подразумеваем не оценку моральных качеств и поведения (порой Злодзей ведет себя очень достойно), а антитезу "человек – нечистая сила".

<sup>117</sup> Все остальные элементы разбойничьего бытия – вторичны и далеко не универсальны: так, в хитроумной краже, обмане и т.д. могут участвовать и Мужик, и Москаль, более того, в сказках эти образы взаимозаменяемы. Но в этих случаях удача – не цель, а средство.

терпеливый строй бытия крестьянина абсолютно антитетичен поведению даже самого безобидного, наиболее "своего" Злодзья. В этом смысле показательно, что везучий разбойник часто становится паном или даже королем, который – в отличие от Царя – не удостоивается симпатий Мужика<sup>118</sup>, т.е. Чужим.

Помимо неудачника-Злодзья, а также Злодзья-Пана, существует и третий вариант развития его судьбы – превращение Злодзья в праведника. Мы имеем в виду широкоизвестный сказочный сюжет о кающемся разбойнике. Он существует во множестве вариантов у разных народов (в том числе в нескольких вариантах у белорусов: он встречается в сборниках Веселовского, Шейна, Романова, Федеровского и др.). Грехи, приписываемые герою, имеют отсылки и к библейским апокрифам (Иуда Предатель, кающиеся разбойники), и к античной трагедии ("Эдип-царь"). Так, герой убил своего отца, предавался кровосмесительной связи с матерью (в сборнике Федеровского – убил обоих родителей), уничтожил множество людей и т.д. Наиболее ценным для нас является вариант, приведенный у П.В.Шейна – в силу того, что он подан в разрезе повседневных структур и, следовательно, в нем гораздо более, чем в других, выражена связь с крестьянским бытом.

Итак, Злодзей, "якога і свет не бачыў" долгие годы предавался самым чудовищным порокам: "ён і краў, і чыніў разбоі, губіў людзей без пакаяння... абарачваўся ваўкалакам, пушчаў маравыя паветры – і не было ліку яго грахоў" [102, с. 371]. Старец назначает ему покаяние – сделать столько добра, чтобы оно перевесило количество сотворенных грехов. Однако эти деяния (помощь страдающим, принятие на себя чужого наказания, строжайший пост и т.д.) безрезультатны: страшных грехов не перебороть. И лишь непосредственный поступок ("азвярэў наш грэшнік", говорит сказочник), который, казалось бы, должен отнять у него возможность искупления – убийство, – снимает с него вину перед Богом. Дело в том, что убитый "войт" измывался над крестьянами. Помимо морально-этического императива (убийство истязателя во благо

---

<sup>118</sup> Если Царь в сказках по типу своей мудрости приближен к Мужику (не случайно самым симпатичным ему образом царя является "Пятро Вялікі"), то король – это "пан над панами", поляк и любитель охоты, которого можно приманить на зайца.

людей), здесь очевиден еще один мотив, который хоть и не столь явно выражен, но подтверждает некоторые наши умозаключения: грешника должен уничтожить грешник (зло можно поправить только злом).

В свете этого чрезвычайно важно, что "войта" убивает не Мужик, а Злодзей – пусть и раскаявшийся, но все же разбойник, однажды резко вычеркнувший себя из мира людей. Именно он востребован в качестве мстителя. В этом опять же читается мысль об отказе Мужика от участия в кровопролитной борьбе со злом и о том, что зло уничтожает себя само. Об этом лучше всего свидетельствует приведенная Е.Карским легенда о крестьянине, над которым безжалостно издевался Пан, и тот решил ему отомстить – "спаліць пана". Однажды он встретил старика, сидящего у костра в лесу (мы помним, что в роли старца-странника, как правило, выступает либо святой, либо сам Бог). Старик уговорил Мужика одуматься, но ненадолго: не выдержав истязаний, Мужик поджег усадьбу. И тогда Старец показал ему две "живые картины". Справа предстала ему "горніца прывуцкая, пасьцеля – і не відав я зроду, стол гасподьскі прывуцкашанны, і на сталі напіткі разныя. І пцічкі пяюць – заслухацца; і гаспадзін сядзіць за сталом і чай п'ець". А слева увидел он совсем иное, страшное зрелище – горящего в огне человека, который умоляет, чтобы его спасли, но никто не приходит к нему на помощь. Резюме Старца таково: "А я ж табе гаварыў у первых: пацярпі, гора прымі! От пан сеў за тваім сталом, а ты папав у паньскае пекла"[42, с. 545]. При сравнении этих двух сказок отчетливо видна колоссальная разница в требованиях к Злодзею, чья злая природа не только позволяет, но даже и вынуждает совершать функцию возмездия (можно даже говорить о культурной востребованности Злодзея в этом смысле), – и к Мужику, который не вправе отвечать злом на зло<sup>119</sup>.

Это в который раз дает нам основания не согласиться с популярным и в публицистических, и даже в серьезных научных работах мнением о том, что пассивность и фатализм белоруса проистекают из безнадежности. Не из

безнадежности, а скорее, из мудрости – из надежды на то, что путь к усовершенствованию мироздания заложен в самом мироздании. И потому роль маргинала (например, Злодзеля), вносящего положительные ли или же отрицательные изменения, в сказке чрезвычайно значима. Он – мера узаконенного сказкой беззакония, которое противостоит ценностному строю крестьянина и в силу этого может сделать то, что Мужик запрещает "грамада" или же он сам запрещает себе, но что сделать – необходимо.

Хотелось бы отметить еще одну немаловажную деталь: толерантность Мужика по отношению к Злодзю, на наш взгляд, имеет куда более глубокие корни, чем традиционное представление о необходимости последнего в структуре мироздания. Думается, в отношении "Мужик – Злодзей" крайне существен момент морального самовозвышения крестьянина. Дело даже не в том, что Мужик не в пример достойнее Злодзеля, это подразумевается самим строем сказки и жизни. Дело в том, что Мужик в состоянии подняться над категориями зла и добра, справедливости и несправедливости и пожалеть Злодзеля, посочувствовав его неукорененности, неустойчивости и нестабильности его жизни. Вот это-то прозревание не вполне человеческой и – именно в силу этой "недочеловечности" – мучительной судьбы Злодзеля, более того, попытка хотя бы в своем восприятии поднять его на человеческий уровень нравственно возвышает крестьянина. Потому жалость Мужика к Злодзю в сказке вознаграждается. Здесь мы имеем в виду не только ответную услугу со стороны спасенного разбойника, но – божественную награду.

Так, в сказке "Конокрад" мужик не соглашается на предложение друга магическим методом (перевернув церковную свечку) отомстить Злодзю, укравшему его кобылу. Мотивация такова: во-первых, колдовское воздействие – грех, а во-вторых, извести человека – еще больший грех: "бачыш, ён хоць і канакрад, але ўсё ж чалавек, усё ж Божае стварэнне" [92, с. 203]. Более того, когда загорелся дом конокрада, Мужик, пожалев его детей ("Дзеці – Божыя янгелята. Чаго яны будуць пакутаваць за бацькоў?" [там же]), единственный из

---

<sup>119</sup> Под "злом" мы не подразумеваем ни хитрости, ни кражи, ни даже избиения Пана (Попа), которое

сельчан побежал в горящую избу спасать их. В итоге огонь от избы конокрада перекинулся на другие хаты, занялась вся деревня, кроме дома человека, который боялся греха. И резюме сказочника прямо обосновывает это божественным вмешательством: "Дак гэто, мабыць, так Бог даў" [92, с. 204].

**Москаль.** В отличие от Злодзее корни Москаля утеряны так давно, что он и сам о них не помнит. Не задается этим вопросом и сказочник. Однако, на наш взгляд, ононимическая характеристика "москаль" относится, в первую очередь, не к узкотнической, а к социальной, субкультурной характеристике этого персонажа – к его "солдатству". Здесь мы полностью солидарны с А.С.Федосиком, отмечавшим, что "москаль" мог быть и белорусом, и украинцем, и русским, а этимологическая связь с Москвой означает здесь принадлежность к российской армии [11, с. 333]<sup>120</sup>.

Для нас наиболее важно, что это человек странствия, живущий в "вокзальном промежутке" (термин В.С.Библера) между культурами – и тем колоссально отличается от Мужика. Однако, существует и черта, роднящая Москаля и Мужика: оба они христиане и часто – оба православные. Москаль не только не инородец (об этом свидетельствует сама его речевая характеристика: он, как правило, говорит по-белорусски), но и не иноверец, что важно, т.к. до XX в. эти критерии идентичности во многом сливаются. При этом Мужик и Москаль не связаны "родственно": это взаимодействие кардинально различных, "инаковых" персонажей, которое может доходить до конфронтации, но полезно в смысле взаимодополнительности.

Мы уже говорили, что маргинальный персонаж по сравнению со стационарно принадлежащими какой-то культуре образами, проигрывая им в целостности, гармоничности, почвенной мудрости, именно в силу своей "граничности" выигрывает в свободе<sup>121</sup>. Эта свобода связана со специфическим

---

вовсе не случайно часто творится под чужой "личиной"

<sup>120</sup> Существует и косвенное подтверждение нашей мысли: в ряде сказок наличествует персонаж, называемый "расейцам". Это не солдат, и речь его включает русскоязычные элементы.

<sup>121</sup> Мы разрабатывали эту мысль в статьях "Трикстер, или Путешествие в Хаос" (Человек. – №3. — 2004. – С. 37-52) и "Трикстер в культуре, или "Трикстер-культура"?" (Slavia Orientalis. – Krakow: Polska Akademia Nauk. – 2004 – S. 429–443).

местом маргинала (на границе Космоса и Хаоса) и с соответствующим этому месту поведением, допускающим недопустимое. Эту характеристику еще в большей степени, чем к Злодзею, можно применить к Москалю.

По сравнению со Злодзем, происхождение которого в сказке часто определено (отбившийся от деревни крестьянский сын), а если и нет, то, по крайней мере, зафиксировано место проживания (лес неподалеку от деревни), – у Москаля изначально нет места: он "человек ниоткуда". Москаль проходит через село, оставляет о себе забавные и поучительные воспоминания, со временем преображающиеся в сказку, и исчезает в неизвестном направлении. Именно это дает нам основания полагать, что *Москаль, являя собой персонификацию дороги, странствия, исполняет функцию соединения белорусской деревни или затерянного в лесах хутора с остальным миром*. Если Злодзей вносит интракультурные изменения в картину мира Мужика и – тем самым – дополнительные нюансы в его самообраз, то в случае Москаля речь идет о персонификации интеркультурных перемен. Не случайно в случае противостояния Москаля и Злодзеля побеждает первый. Так, в ряде сказок соладат убивает целую шайку разбойников, спасая себя и товарища, который на поверку оказывается царем Петром.

В лице Москаля в мир деревни и ее ближайшего территориального окружения вторгается большой, незнакомый, одновременно и тревожный и заманчивый мир. Наиболее ценный опыт, которым владеет Москаль – *опыт путешествия*. Несмотря на культивацию оседлости, свойственную любой традиционной культуре, Мужик нуждается в Москале как в свидетеле "большого мира", поставщике новой информации. В этом смысле Москаль олицетворяет пучок вероятностей, символизирует неожиданность, непредсказуемость жизни. Этой цели служит как реальный опыт Москаля, так и его безудержное хвастовство.

Совсем иное, нежели в сказках, отношение к Москалю мы встречаем в белорусских песнях. Там новоявленный Москаль – тот же крестьянский

---

паренек, которого насильно забривают в солдаты. В этом отношении песни гораздо более реалистичны, чем даже социально-бытовая сказка: в них фиксируются повседневные мотивы, связанные с тяготами солдатской службы. В первую очередь, мы имеем в виду рекрутские плачи, где достоверно передан процесс "отлавливания" юноши, призванного на воинскую повинность:

Ой ўзялі малайца  
 Да ат маткі ат айца,  
 "Назад рукі завязалі...  
 Прыводзюць жа дзяціну...  
 Вы, кавалі-слесары,  
 Закуйця мальчышку".  
 Яму ножэнькі скавалі  
 І ручэнькі звязалі" [42, с. 445].

"Як рэкруцікаў лавілі,  
 Мяне доля не спазнала,  
 Ад сышчыкаў не схавала.  
 Рукі мне назад скруцілі,  
 На ногі калодкі набілі..." [42, там же].

В других солдатских песнях акцентируется дальнейшая трагическая судьба Москаля:

"Во салдацкая жысь во раскраснюшанька была:  
 Па сто палак ім кладуць, на тры дзенюшкі даюць" [42, с. 446].

И заканчивается эта жизнь одинокой смертью в поле:

"А твой сынку ажаніўся:



А ўзяў сабе каралеўну – у чыстым полі магілуньку" [42, с. 448].<sup>122</sup>

Здесь есть и указание на происхождение, и тяжкая реальность судьбы солдата царской армии.

Сказка же, как правило, создает иной, в гораздо большей степени метафорический образ Москаля – находчивого проныры, которому сам черт не брат. При всей крестьянско-военной аккуратности солдата (устраиваясь ночевать на голой земле он "убіў у неба гвоздь, павесіў свой клунак" [93, с.30], способности Москаля явно превышают возможности Мужика: ведь вбить в небо гвоздь не под силу даже самому справному крестьянину. Эта умелость имеет сверхчеловеческий характер: она связана с иным миром. Однако по поводу того, что это за мир, представления сказочников расходятся. Так, в процитированной нами сказке "Неба і пекла" Москаль предпочитает ад раю: человеку, привыкшему к путешествию, к калейдоскопической смене мест и впечатлений, в раю скучно, излишне "свято". Тем самым сказочник настаивает на связи Москаля с недозволенной запредельностью. Впрочем, было бы странно, если бы крестьянин не подозревал Москаля в контактах с нечистой силой: ведь даже Своим – охотнику, рыболову, лекарю, кузнецу и др. – устойчиво приписывается кромешная компонента, связанная с обладанием нетрадиционным, "не-мужицким" знанием. Что уж говорить о Москале, чьи знания приобретены в чужих землях, а значит, нечисты по своей природе!

Отметим, однако, что ангелы сами приглашают Москаля в рай – отчасти из уважения к его воинской смелости и смекалке, отчасти из сочувствия к бедолаге, пристраивающемуся спать на голой земле. Резонно предположить, что будь солдат грешником или обладай исключительно "навьими" характеристиками, такое приглашение было бы невозможно.

Потому отношение к солдату двояко: с одной стороны, он отчетливо "не наш", "не здешний" и тем подозрителен. С другой – Москаль не вполне Чужой, скорее, Другой. Ощущение "инаковости" Москаля связано не с нарушением

<sup>122</sup> Разработку темы рекрутской песни см.: Петровская Г.А. Белорусские социально-бытовые песни.—

изначально общих законов жизни, как в случае со Злодзеем, но с его природной "особостью" и – в то же время – широтой души и воззрений.

Наличие в фольклоре такого персонажа, как Москаль, заставляет серьезно задуматься: а так ли уж "традиционна" традиционная культура Беларуси? Дело даже не в самом образе, но в отношении к нему: человек, вопиюще "иной" и имеющий весьма малые пересечения со сложившимся строем жизни крестьянства (здесь мы оставим за скобками реальное крестьянское происхождение Москаля, ибо речь все же идет о сказке, где оно не фиксируется), часто является победителем, причем побеждает не только Пана или Попа – в этом случае симпатия к нему была бы понятна – а и Мужика, причем, жульническим путем. Пожалуй, это единственный персонаж сказки, которому Мужик позволяет себя обмануть<sup>123</sup>.

В чем корни такого отношения к Москалю? В совпадении поведенческих моделей солдата и крестьянина? Но нет, способ действия Москаля совпадает с крестьянским не столь уж часто. Модели хитрости у них, как правило, разные: если мужицкая хитрость реализуется в окольном – "недопонимающем-недослышащем" поведении, то хитрость Москаля гораздо более отчетлива, можно даже сказать, нагла. Так, украв у Мужика мешок ржи, солдат "оправдывается" перед хозяином таким образом: "Калі рож дак на! Я думаў, што гарох" [102, с.329]. Аналогичное оправдание он находит при неудавшейся попытке украсть гусыню: "Ах ты бог мой! Гэта гуска разве? Якой я дурак! Вазьмі, бабка: ей-ей, думаў, што гэта гусак" [3, с. 83].

Часто хитрость Москаля хранит отпечаток его кочевой судьбы и "шарахвостнага" мировоззрения. Так, заночевав в крестьянской избе, он (вероятно, из соображений благодарности) украл гусака, которого хозяйка спрятала в "латушку". Оставив вместо него изношенные лапти, солдат не отказывает себе в удовольствии эвфемистически поведать об этом хозяевам: "Я сначала служыў у пана Гусакоўскага, а пан жыў у Латкевічах, а цяпер

---

Минск: Наука и техника, 1982.

<sup>123</sup> Здесь мы игнорируем реалистический мотив обмана крестьянства со стороны Пана, Попа, "акамона" и др. Мы говорим о типично сказочном фабульном обмане, право на который принадлежит почти исключительно Мужика и в котором он практически неизменно одерживает успех.

перайшоў у Тарбевічы, а ў Латкевичах пасяліліся два брата Лапцюганы і Дасвіданне" [102, с. 329]. Это повествование примечательно не только "эзоповой"<sup>124</sup> манерой изложения, но и сущностью: в своем лживом рассказе Москаль предстает, как влекомое ветром по земле "перекасти-поле". Он постоянно переходит с места на место и так же стремительно передвигаются его вымышленные персонажи. Таким образом сказка имплицитно подчеркивает семиотически повышенную событийность, связанную с образом Москаля, в частности, с его хитростью и мобильностью.

Впрочем, бывают случаи, когда Москаль перенимает поведенческую модель Мужика: так, на исповеди, куда он попал после кражи коровы, солдат действует проверенным крестьянским манером: "Што ўкраў? – Вяроўку! – А пры вяроўцы што было? – Рогі. – А пры рагах? – Карова" [3, с. 82]. Это чрезвычайно напоминает мужицкую манеру изъясняться (ср. с классической сказкой "Сцізорык згубіўся"). Вероятно, причина этого сходства в том, что в данном случае солдат противостоит не Мужика, а Попу – и на фоне "чуждости" священнослужителя теряет черты "инаковости", приближаясь к крестьянину.

Можно предположить, что образ Москаля в понимании белоруса колеблется на своеобразных весах: от "не-нашего" к "нашему". В ситуациях, когда объектом обмана является Мужик, наиболее выпячиваются элементы морального и поведенческого различия, тогда как в случаях противостояния Пану или Попу на поверхность выходит латентные, дремавшие до сего момента черты сходства крестьянина и солдата.

Тем не менее, основная точка фиксации в сказках – на отличии этих персонажей, причем нередко осознание этого отличия вызывает не отрицание, а симпатию. Это верно даже для тех случаев, когда Москаль выступает заведомым хвастуном и/или лжецом. Так, описывая свои путешествия, он

---

<sup>124</sup> Здесь уместно вспомнить, что "эзопов язык" в сказке – почти исключительно прерогатива Мужика. Можно предположить, что пожаловав такую манеру Москалю, белорусский крестьянин, несмотря на все элементы несходства, выражает некоторую (то большую, то меньшую) степень симпатии по отношению к этому персонажу. В то же время сущность и, главное, цель "эзопового языка" Мужика и Москаля чаще всего отличны.

бессовестно преувеличивает, а то и откровенно лжет. В Черном море, по его словам, вода настолько черная, что не надо чистить сапоги: только сполосни – и они, как новенькие, будто вычищены наилучшей ваксой ("Мора Чорнае"). Крестьяне реагируют на это вранье уважительным: "Бачыш, а-а-а!" [3, с. 86]. Восторженная реакция, выраженная в одном слове, объяснима: дело здесь не в темноте Мужика, а в тяге к неведомому, несбывшемуся, которая пусть тайно, но живет в самодостаточном, оседлом крестьянине.

Порою ложь Москаля нехотя трансформируется в самую реалистическую реальность. В высшей степени иллюстративна здесь небольшая сказка "Салдат да баба". Сюжет ее незамысловат: деревенская старуха, у которой квартирует Москаль, впервые видит порох и интересуется, что это такое. Насмешник Москаль объясняет, что это икра, откуда вылупляются солдаты. Бабка решает на корню извести "москальскую икру" и бросает ее в печь. Следует взрыв. Опешившая старуха делает напрашивающийся вывод: "У ікры шчэ салдатня, а дывысь, што вырабляе!" [3, с. 82]. Даже в этой сказке, где бабка относится к Москалю отрицательно, подтверждается не просто его правота, но и всемогущество, причем, сам солдат в целях этого подтверждения не делает ровно ничего: он и предположить не может о далеко идущих планах бабки. Можно, конечно, трактовать эту сказку как еще одно подтверждение традиционного фатализма (война нескончаема, солдат-прощелыг никак не изведешь, и т.д.). Но думается, сердцевина сказки глубже. Это *неунывающий строй* самого характера Москаля, юмор и находчивость, которые обеспечивают ему победу как над врагом, так и над неверием, причем, порой и против его воли.

Плутовство, озорство, позерство, являющиеся стержневой характеристикой Москаля, "срабатывают" даже без его прямого вмешательства, а то и вопреки ему. Фигурально выражаясь, над Москалем витает своеобразный ореол неуязвимости, вероятно, данный ему фактом военной службы (не случайно именно "службой" величают Москаля крестьяне). Но это – лишь на уровне эксплицитной, "явной" (термин К.Клакхона) культуры. На имплицитном уровне эта неуязвимость связана с маргинальностью Москаля – маргинальностью не просто бытовой,

обусловленной его кочевой жизнью, но и – с более глубинной, "междумирной": вспомним выбор между раем и адом, который осуществляет солдат. Только человек, который является гостем в мире людей (не случайно Москаль – прохожий, в крайнем случае недолгий постоялец), может так смело обращаться с этим миром. *Бесстрашие*, впитанное Москалем на полях сражений, трансформируется в онтологическое: и не случайно именно Москаль побеждает Смерть, спрятав ее в рожке от табака<sup>125</sup> ("Маскаль і смерць").

Основной вопрос здесь таков: почему именно Москаль – человек без корней, явно связанный с потусторонним миром, неоднократно обманывающий доверчивого Мужика, чуждый оседлому, спокойному белорусу – становится значимым и нередко вызывающим симпатию (хотя бы своей победительной сущностью) персонажем белорусского фольклора? Думается, в первую очередь, это происходит в силу его *независимости*.

Сказочный Москаль – человек, который избирает собственный путь и жизненные приоритеты самостоятельно – и совершенно иначе, нежели крестьянин. Мужик действует исходя из коллективного опыта, за ним всегда роятся тени дедов, отцов, соседей, и потому даже находясь в одиночестве, он поступает исходя из освященных крестьянским общежитием ценностей "ласкі", "згоды". Москаль – всегда одиночка. Не случайно в сказочной деревне он появляется не с полком, а один. Если Мужик находит прибежище от превратностей судьбы во внутреннем мире, то солдат – во внешнем: в отличие от крестьянина у него есть возможность изменить судьбу не внутренним деянием, а внешним передвижением. Потому Москаль обладает двумя качествами – *одиночеством* и *мобильностью*. Вкупе они порождают находчивость и *бесшабашность*, свойственные человеку, которому нечего терять и не о ком заботиться.

Благодаря мобильности Москаль приобретает огромный опыт. Потому часто именно он обучает Мужика практическим навыкам и полезным умениям. В этом случае сказочные крестьяне предстают темными и глупыми. Вероятно,

---

<sup>125</sup> Ср. с красноречивым названием сказки "Круці, не круці, а трэ памерці".

здесь срабатывает двойное наложение культурных границ: говоря о "дурных людях", сказочник имеет в виду не односельчан, а соседей ("Они"), в отношении которых существуют отрицательные гетеростереотипы. Москаль здесь выступает сторонним наблюдателем, ценным для подтверждения правоты собственных стереотипов.

Так, по Е.Ф.Карскому, "особенно подвергаются насмешкам жители Могилевской губернии, потомки древних радимичей, над которыми уже смеялся начальный летописец: *"Тем и Русь корятся радимичем, глаголюще: Пищаньцы вольчьего хвоста бегают"* [42, с. 543]. Этой насмешкой над "потомками радимичей" великий этнограф и объясняет сказку о солдате, который женился на крестьянке и, осознав непроходимую глупость жены и ее родни, отправился искать по свету умных людей. Но не тут то было! Идя по дорогам, заходя в хаты, Москаль сталкивается с семьей, которая ест кисель более чем странным способом: *"ядуць кісель із сытой – зачэргнуць па ложки кісяля, а тады ўсі ідуць у клець кісель у сыту макаць"* [там же]; встречает стариков, которые тащат на крышу вола – чтобы он сжевал выросшую там траву; удивляется горе-строителям: вместо того, чтобы найти бревно подходящей длины, они пытаются растянуть короткое; смеется над незадачливым мужиком, носящим свет в лукошке с улицы в темную хату. Однако Москаль не только дивится этим несуразностям: в каждом случае он обучает людей верным действиям, исполняя функции культурного героя.

Тем самым главным содержанием образа Москаля является *перенос культурного опыта*, внесение инновации, возможное в силу маргинальной позиции путешественника. Эта позиция позволяет ему заимствовать и транслировать модели продуктивного действия из одной семиотической системы в другую. В этом смысле Москаль представляет собой *персонифицированный механизм культурной диффузии*. Здесь мы встречаем классическую последовательность: неразвитые (первобытные в культурном отношении) люди – культурный герой, подобно греческому "богу из машины" в нужное время появляющийся в нужном месте (Москаль) – привнесение новых достижений в быт и мировоззрение – совершенствование человека.

В свете этого находит свое обоснование мотив, при всей своей странности иногда встречающийся в сказках. Мы имеем в виду ситуацию, когда Москаля принимают за Бога<sup>126</sup>. Инициатива этого "принятия" хоть невольно, но исходит от солдата. Так, в сказке "Маскаль", с трудом найдя ночлег<sup>127</sup> на сене, набросанном на "вышку" в гумне, герой подслушивает разговор влюбленных. Юноша пытается соблазнить девушку, она же вполне обоснованно опасается последствий: "Я баюся, бо яшчэ будуць дзеці, дак хто іх стане гадаваць?" – "А той, што над намі, – адмаўляе хлопец. Ён хацеў сказаць, што дзяцей Бог выгадуе. Зачуў тое маскаль да як крыкне: "А хварэць жэ вашуй матары! Ці ж гэта я буду гадаваць ваших байструкоў!" [92, с. 238]. Комическая ситуация приносит ощутимые дивиденды: перепуганная парочка убегает, а Маскаль становится обладателем брошенной ими снеди и выпивки. Как мы видим, случай вполне реалистичен, тем более, в зачине сказки скупыми, но емкими штрихами описаны и трудный путь солдата, и нищета деревни, и пьянство. Однако, сам факт принятия Москаля за Бога красноречив.

По какой причине происходит ошибка? По случайности: Маскаль располагается территориально выше, чем парень с девушкой – здесь корень недоразумения. Но это объяснение "первослойное", поверхностное. При попытке более глубинной интерпретации нельзя абстрагироваться от напрашивающихся параллелей. Как мы помним, Бог со своими спутниками-святыми часто находит приют на сеновалах. Как и у Москаля, образ их жизни – кочевой. Есть и еще одно совпадение: и Бог, и Маскаль обучают людей полезным умениям, причем, Бог их первичный творец, а Москалю они даны опытом странствия. И наконец, именно Бог поддерживает солдата на поле брани. Все это дает Москалю основания относиться к Богу по-свойски.

В частности поэтому мышлению сказочного солдата нередко свойствен двойной перенос субординационных границ в отношении начальства и Бога. Когда генерал спрашивает у солдата, почему к Богу тот обращается "на ты", в

<sup>126</sup> Иногда он выдает себя за Николая-Угодника.

<sup>127</sup> Отметим: в этой сказке кочевой быт солдата передан весьма реалистично ("чуць ногі цягне, утаміўса да й у жываце бурчыць, баццэ там бубняць на трывогу" [92, с. 237]).

то время как к самому генералу – "на вы", солдат дает логичный ответ: чертей-генералов на свете много, а Бог один ("Салдацкі "Отчэ наш"). Обратим внимание на смысловую инверсию, когда почтение на поверку оказывается неуважением, и напротив, фамильярность<sup>128</sup> означает глубочайшее почтение: "вы" свидетельствует о заменяемости начальства, а "Ты" по отношению к Богу – о незаменимости, единственности. При этом "Ты", обращенное к Богу, косвенно свидетельствует и об осознании Его близости к солдату. Здесь самое место вспомнить почти аналогичный ответ Мужика чужому Пану на вопрос, "под кем" он живет? Мужик отвечает: под Богом. Вероятно, связь между двумя столь разными персонажами не случайна: оба они самостоятельны, независимы от гнева и милости "сильных мира сего". Если Москалю эту самостоятельность дает свобода передвижения, то Мужику – свобода мышления. Тем не менее, оба знают: конечным арбитром всей их жизни является Бог.

Как же в этом случае трактовать выбор Москалем ада, его не всегда добрые, а подчас и грабительские шутки по отношению к крестьянину? Однозначного ответа на этот вопрос не существует. С долей осторожности можно предположить, что здесь опять же дело в ситуативности: в случае, когда сказочная оппозиция предстает в виде взаимодействия "генерал – солдат", Москаль тяготеет к Своему, ибо в качестве фона реально наличествует резко Чужой. В этом случае Москаль исповедует крестьянскую модель веры-отношения, взаимной связи "Бог–человек". Кроме того, в отличие от удачи Злодзея, санкционированой нечистыми силами, солдатское везенье (например, на поле боя) коннотируется от противного: от смерти солдата спасает Бог. В этом смысле выживший солдат – при всех его недостатках – одобрен Богом. Но в том случае, если солдат конкурирует с Мужиком, происходит своеобразный сдвиг в сторону "чуждости": уж слишком заметны различия – причем, в морально-этическом плане Москаль значительно проигрывает Мужику.

---

<sup>128</sup> Обращение к Богу на "ты" совершенно закономерное в быту, превращается в фамильярность благодаря вопросу генерала: предполагается, что солдат должен уважать начальство больше Бога, и что именно об этом свидетельствуют местоимения "ты" и "вы".



Примечательна и другая связь, устойчиво прослеживаемая в белорусской сказке. Это отношение "Москаль – Царь". Часто этим царем является Петр Великий, который, судя по текстам, пользуется наиболее однозначным уважением крестьянства. Так, в "Казке пра Пятра Вялікага і салдата" царь проводит соревнование между Москалем и немецким солдатом. Приказав им спрыгнуть с третьего этажа, он наблюдает реакцию. Если немец просит разрешения проститься с однополчанами, то Москаль спрашивает лишь одно: "А ў якое акно прыгаць, ваша вялікасць?" [91, с. 84]. В благодарность за столь ревностное служение царь Петр делает Москаля своим "заместителем", даже "двойником": после смерти царя именно Пятро-солдат под его личиной мудро правит страной.

Однако при сравнении этой сказки с другими вырисовывается некоторая странность. В абсолютном большинстве сказок Москаль чрезвычайно инициативен. В том числе это касается тех текстов, в которых он блуждает по лесу вместе с Царем-инкогнито и спасает того от разбойников. Не менее инициативен Москаль в деревне, на дороге, в лесу. Почему же столь безропотно он подчиняется смертному приказу (от верной гибели его спасает лишь то, что от прыжка его насильно удерживают царевы слуги)?

Думается, здесь происходит столкновение ценностей: *ценность свободомыслия и инициативы* отступает перед более значимой для белоруса *ценностью должного места* – места верного солдата, действующего в соответствии с присягой. Вероятно, в этом отчасти и содержится корень не просто терпимого, а и доброжелательного отношения Мужика к Москалю. Как мы уже говорили, значимость "должного места" для крестьянина беспрецедентна, и по собственному опыту он знает, что таких мест может быть несколько, причем они обладают свойством взаимодополнительности. Можно предположить, что Мужик снисходительно относится к неодобряемым и неблагоприятным солдатским качествам – бахвальству, нечистоплотности в отношении к чужому имуществу и т.д. – именно потому, что понимает компенсаторный характер такого поведения: если на службе Москаль исповедует прямоту и верность присяге, то за ее пределами его "должное

место" меняется. Вероятно, импонирует Мужiku и то качество, которое при всей разнице "должных мест" солдата остается неизменным – отчаянная храбрость.

По всей видимости, значительную роль в толерантном отношении к Москалю играет и тот факт, что солдат в деревне – временный гость. Став на ночлег в крестьянской хате, отведав немудреной пищи и прихватив то, что плохо лежит, он расплатится историями о нездешних краях, щедро поделится новыми умениями и уйдет восвояси. В отличие от Пана, Попа, а также второстепенных "камісара" и "акамона" Москаль не будет сидеть на шее Мужика. Это поверхностное, бытовое толкование граничит с более сложным, глубинным: Москаль остается "сторонним наблюдателем", а сама роль такого "значимого Другого" (термин К.-Р.Роджерса) востребованна этносом.

Не случайно Москаль редко сближается с кем-то из деревни, практически не завязывает дружбы с Мужиком. Его связь с крестьянином сиюминутна: ее хватает на одну стоянку и на одну сказку. Однако Москаль полезен для Мужика: он являет собой отчетливый образ Другого, являющийся отправной точкой для идентификации крестьянина. Поскольку именно солдат – наиболее яркий образ "перекати-поля", во многом благодаря ему оседлый крестьянин, мало сталкивающийся с миром "большой родины"<sup>129</sup> осознает свою "тутэйшасць", глубинную принадлежность к "малой родине". Кроме того, были и небыли, рассказываемые Москалем о дальних краях задают образы "дивьих людей" и чужие, но применимые в повседневности, а значит – и полезные модели действия. Таким образом оппозиция "Я – Другой" дает определенные критерии различения и тем самым – фиксации черт собственного самообраза

В отличие от образа Чужого образ Другого не содержит онтологического неприятия, вследствие чего задает возможность идентификации с позиции не противопоставления, а сопоставления. Именно благодаря этому у Другого

---

<sup>129</sup> Уж не говоря о том, что само понятие "большой родины" для белорусского крестьянина было размыто – в силу того, что границы ее постоянно менялись (Великое княжество Литовское, Речь Посполитая, Российская империя).

можно учиться. Можно сказать, что Москаль и Мужик связаны принципом дополнительности: чего не хватает одному – то с лихвой находится у другого.

И Злодзей, и Москаль – образы промежуточные. Это касается не только их сущностной маргинальности, но и места, которое они занимают в иерархической структуре ЭС и этнического самосознания общности в целом. Путь преодоления чуждости, персонифицированный в героях сказки, хоть и сложен, но достаточно отчетлив: он пролегает от Пана (образа "абсолютно Чужого", который нередко тяготеет к трансформации в "образ Врага") – через образ Попа (Ксендза), персонажа, хоть и менее антипатичного крестьянину, но в целом обладающего отчетливыми негативными характеристиками, – к "граничным" Злодзеем и Москалю, в которых уже очевидны черты не столько "чуждости", сколько "инаковости".

### ***Образ Другого: Баба***

По нашей мысли, наиболее явно выраженным "Другим" в белорусской сказке является Баба<sup>130</sup>.

В начале работы над темой наша гипотеза состояла в том, что образы Мужика и Бабы должны строиться по законам "зеркальности", причем, двойной – и касательно внешнего мира, и в отношении друг к другу. Поскольку константный ЭС Мужика достаточно четко передает реальные черты белорусского крестьянина<sup>131</sup>, логично было бы предположить, что подобным сходством должны обладать сказочная и реальная женщины. Что касается подобия Мужика и Бабы, то в этом предположении мы основывались на свидетельствах этнографов и мемуаристов: можно, например, вспомнить известный тезис П.В.Шейна о равенстве мужчины и женщины в быту. В

---

<sup>130</sup> Баба – не единственный образ Другого в народной культуре Беларуси. Так, исходя из сказки, можно говорить, например, о значительной компоненте "другости" в образе Царя. Но, во-первых, мы уже – пусть и в рамках других подтем работы – в некоторой мере проанализировали этот образ, во-вторых, в силу своей специфической (статусной, территориальной и проч.) отдаленности Царь менее относим к ЭС, а в-третьих, образ Царя менее распространен в сказочной культуре Беларуси и гораздо менее разнопланов, а следовательно, и менее интересен.

<sup>131</sup> Разумеется, об этом можно говорить лишь с определенной мерой осторожности: "сказка – ложь...", даже когда речь идет о наиболее приближенной к жизни социально-бытовой сказке.

воспоминаниях типичная крестьянка предстает немногословной, скромной, трудолюбивой – словом, по поведенческим характеристикам напоминает Мужика-крестьянина – и реального, и сказочного. Мемуарист рисует подробный портрет такой женщины: "Крикливости, желания кого-нибудь поддеть, на кого-нибудь накричать только потому, что была сильнее, у нее совсем не было, но вместе с этим у нее был свой кодекс, которого она непоколебимо держалась всю жизнь. Правда, этот кодекс имел выразительно феодальный характер... Во-первых, уважение к старикам и даже к старшим. Во-вторых, экономия: все, что имеешь, надо беречь, ничего не расходовать просто так, без необходимости. Упаси Боже, чтоб не было ругани, даже когда кто-нибудь упоминал черта, за это ему делалось замечание... Кодекс требовал, чтобы дети были послушны не только отцу, но и Богу... В старости часто вспоминала, сколько к ней сватались, но в целом *это был очень тихий, деликатный человек*. Нас она научила держать себя на людях как можно более сдержанно, не кричать, тем паче не ссориться публично, очень серьезно контролировала, чтобы между нами не было ссор и дома" [97, с. 178-180]. В других воспоминаниях женщина 20-х гг. XX в. предстает как "чрезвычайно мягкая и жалостливая. Я никогда не слышал от нее громкого слова – все с лаской и добротой..." [22, с. 13-14].

Как мы видим, это описание лекально наложимо на уже знакомый нам константный образ Мужика: здесь находят место и "тихость", и требование должного поведения, и уважение к старикам, и деликатность, и бережливость. Тем большей неожиданностью для нас оказался образ грубой, глупой, распущенной и в словах, и в действиях Бабы, предстающий в сказках. Попробуем разобраться в этом казусе, который, безусловно, имеет свои – пусть не лежащие на поверхности, но реальные объяснения и обоснования. Для этого обратимся к образу сказочной Бабы – каков он есть.

Начнем с мифологических мотивов, которые прослеживаются в сказке, в частности – в истории о "белорусской Еве" и ее искушении. Легенда гласит, что первый человек был с хвостом – и именно из этого хвоста Бог произвел на свет женщину. Какое-то время мужчина и женщина жили в нерасторжимой –

причем, в самом прямом смысле – гармонии. Затем женщина услышала пение Шатана, которое столь сильно ее впечатлило, что она пожалела о своей подчиненной и ограниченной телесными узами позиции. Она начала вырываться и проклинать Бога за то, что связал ее с человеком. Осердившись, Бог отступился, и Шатан выдернул соединительную жилу, оставив на ее месте отверстие. "От з тых пор чалавек шукае жанчыну, а жанчына чалавека. Шукаюць аны і прагнуцца адно да другога... Толькі самі не зрастаюцца, але затое аттуль выходзіць і расце дзіця" [94, с. 63].

Эта притча явно испытала на себе влияние христианской легенды о грехопадении, где Шатан заменяет Змея (они взаимозаменяются и в других сказках, например, о происхождении панов)<sup>132</sup>. Однако, присмотревшись, мы видим и различия. Так, сексуальность, которая в Библии предстает результатом искушения Евы Змеем, здесь наличествует изначально: грех героев – не в познании радостей телесной любви (традиционная узкая трактовка библейского греха) и даже не в познании в широком смысле слова (познание как грехопадение)<sup>133</sup>. Плотская связь в сказке не греховна, а священна, задана Богом: об этом красноречиво свидетельствует характер уз мужчины и женщины. Если в Библии женщина раз и навсегда исходит из ребра мужчины и, следовательно, ни о каком сопутствующем наслаждении не может идти речи, то здесь оно постоянно и естественно: это часть глубоко продуманной Богом мировой гармонии. Можно предположить языческие корни такого представления, хотя подобная этимология и не является нашей целью. Здесь для нас важнее другое: *естественность телесной радости в белорусской сказке приветствуется, а не порицается*.

Истинный грех в этой притче – *измена*. Не следует трактовать ее как реальную женскую прерогативу: "сказка – ложь," а потому обращение со сказочным текстом требует филигранной осторожности. Скорее, речь о другом. Измена как таковая настолько не свойственна сказочному ЭС белоруса – и не

<sup>132</sup> Помимо библейской легенды о грехопадении, на эту сказку явно воздействовал платонов миф об андрогине.

<sup>133</sup> Здесь мы адресуем читателя к статье В.Ф.Мартынова "Парадокс грехопадения: ускользающее бытие".

только идеальному, но даже и константному<sup>134</sup> (фундаментальным качеством Мужика является верность, относимая ко всему его образу жизни), что, по нашему предположению, она подспудно приписывается Другому – т.е. женщине. Причины такого приписывания мы рассмотрим далее.

Именно исходя из истории "белорусской Евы", мы можем трактовать единство коллизий многих сказок – измену жены. Примечателен объект этой измены – Шатан, "увесь чорны, вочы лудатыя, нос, як у коршака" [94, с. 63]. Почему женщина полюбила это чудовище? На этот вопрос в сказке есть два ответа: во-первых, Шатан пел, и пел прекрасно. Судя по всему, от своего мужчины женщина песен так и не дождалась. Другой ответ более красноречив: "Нарэшце і спадабала яго за тое, што ён не такі, як чалавек. Ведама, жанчыне заўжды спадабаецца якая-небудзь пачвера, абы яна не такая, як людзі" [там же].

Здесь для нас особенно важно следующее. Во-первых, *Баба падка на сладкія слова* ("песни" Шатана), которым в законном союзе нет места в силу константной, да и идеальной "тихости" (сдержанности, немногословности, застенчивости) Мужика. Во-вторых, мы встречаем уже знакомую формулировку, хоть и в новом контексте: Бабе нужна "пачвера", "не такая, як людзі". (Вероятно, потому же в ряде сказок жена изменяет даже королевичу – причем с хромым шорником).

От этого *тяготения к "не-люцкаму"* проистекает целый "список" порочных пристрастий Бабы: *приверженность новому, не освященному правилом "як усе"; вера в слова, а не в дела (легковерие, глупость, недалёковидность); сладость запретного плода и т.д.* Как мы уже показали, установка "не як усе" в сказке связана с нечистым началом. В свете этого не удивительно представление, что под юбкой у Бабы прячется Черт: "людзі ўсё выганяюць яго адтуль ожагам, да не могуць выперці" [93, с. 86]. Этим же объясняется популярный сюжет о порочных сношениях Бабы с Попом.

<sup>134</sup> Упоминания о мужской измене мы встретили в считанном количестве сказок.

Связь Бабы с нечистым подводит нас к антитезе "Баба – Люди", прямо прозвучавшей в последней цитате. Нет, разумеется, человеческое содержание Бабы не подвергается сомнению: но вследствие поверхностности, необходимости в новизне, неумения противостоять соблазну, эмоциональности и т.д. она куда легче, чем рассудительный Мужик, идет на контакт с "нелюдьми". Значительную роль здесь играет желание перестраховаться перед неожиданностями (что заставляет Бабу "ставить свечку" и Богу, и черту), но расчет этот оправдывается не часто: здравый смысл – не самая сильная сторона Бабы. Поскольку ею руководит неукротимая *жадность*, она не может просчитать последствий своих действий и проигрывает. Однако у нее есть и "козырь" – *невероятная хитрость*, благодаря которой она нередко перебарывает Черта: здесь сталкиваются два достойных противника.

Связь "Черт – Баба" в белорусских сказках является одной из наиболее устойчивых. Можно даже – хоть и осторожно – выдвинуть предположение о символическом родстве этих персонажей. Разумеется, сказочники были гораздо менее озабочены требованиями "научной корректности", и благодаря этому мы легко находим обоснование нашему предположению. С этой целью остановимся на сказке "У бабы чортава галава". Она вновь возвращает нас к тем временам, когда Бог со Св. Николаем и Св. Петром ходил по земле. И так, идут они и слышат крики и проклятия. Отправляет Бог Св. Николая на помощь. И видит "Мікола" Бабу, которая трет себе лицо песком и хвощом<sup>135</sup> и сетует на свою непривлекательность. Бог позволяет святому помочь несчастной женщине. Правда, она и сама толком не знает, какой красоты хочет (это очень распространенная черта женского сказочного образа: *женищина нікогда не знае, чэго хоче*). Поэтому Св. Николай делает ее лицо нестабильным, меняющимся. Примечательно здесь сравнение: "меняецца кожную часіну, як на сонейку палыскуецца й мяняецца *гадзюка*" [92, с.117]. Думается, что такая мимикрия (как, впрочем, и сравнение с гадюкой) не случайна: сказочная Баба легко переходит от слез к смеху, от злости к доброте и наоборот. Возможно,

это происходит оттого, что она органически не обладает последовательностью Мужика. Но вернемся к сказочному сюжету.

Женщина обрадовалась и стала прихорашиваться: "от пачала яна чапляць на себе ўселякую ўселячыну, каб стаць інакшаю, як людзі" [там же]. Обратим внимание на это "*інакшаю, як людзі*", констатирующее не просто женскую суетность, но и, как показал наш предшествующий анализ других сказочных персонажей, потенциальную легкость связи с нечистым. И последний не заставляет себя ждать. На обратном пути Бог со святыми вновь слышат крики Бабы, и посланный Богом Св.Петр видит, как Баба сражается с Чертом. Силы их равны и, несмотря на тяжелые увечья противников, никто из них не сдается, "кожнае хочэ паставіць на сваём" [92, с.118]. Петр долго и безуспешно пытается их разьять, но ему это не удастся, ибо враги так "сплеліса, што й вадой не разліць" [там же]. Эта оговорка сказочника (ведь идиома "не разлить водой" относится не к врагам, а к друзьям) симптоматична: Баба и Черт находятся в отношениях не столько вражды, сколько "заклятой дружбы". Будучи одного поля ягодами, они хорошо понимают друг друга: и, видимо, в силу этой равновеликости ни один из них не может победить другого. Доказательству этого служит дальнейшее развитие сюжета. Враги сплелись в столь тесном объятии, что, пытаясь их разьять, Петр невольно отрывает обоим головы, а приставляя, по ошибке меняет их местами. Результат сказался и на Бабе, и на Черте: "От з тых часаў і засталася баба з хітраю чортаваю галавою. Мо затым яна і голаў закрывае, каб не відны былі рогі"<sup>136</sup>. А чорт так і застаўся з галавою бабы, бо так яму лаўчэй зводзіць добрых людзей" [там же].

Эта сказка задает целый смысловой пучок представлений белорусской деревни – как повседневностных (об импульсивности и суетности Бабы; о ее стремлении к особенностям, к отличию от других), так и глубинных (например, о том, что красота, будучи Божьим даром, может вполне стать принадлежностью нечистого). Но главное для нас содержание этого текста –

---

<sup>135</sup> Этот рецепт "косметической маски" не случаен: хвощ использовался в сельском быту во многих целях, связанных с женским оздоровлением.

<sup>136</sup> В ряде сказок тем же образом объясняется постоянное ношение шляпы евреем.



отношения Бабы и Черта: их "дружба-вражда", тождество в различии, их изначальная (еще с тех времен, когда Бог со святыми ходил по земле) связь.

Вероятно, поэтому Черт без излишних сомнений адресуется к Бабе как к помощнику в пакостных деяниях. К этому его подвигает само ее поведение, выдающее родственность душ. Вот Черт ищет себе союзника и видит: "Бяжыць за мужыком з качаргою падтыканая баба й дубасіць яго па патыліцы й па чом папало да крычыць на ўсё сяло: "Ось жэ табе, хварэць тваёй матары!.. Я табе пакажу, як збожэ ў карчму цягаць... Я што захачу, тое зраблю. Хібо ты забыўса, што баба і чорта перахітруе!" [93, с. 83-86]. Такие манеры находят у Черта полное понимание, и неудивительно, что вскоре Баба становится его соратницей.

Помимо открытого смысла – зарисовки колоритного характера Бабы (типичного для героини сказки), в этой характеристике проступают и скрытые мотивы. В первую очередь, это *идея нарушения правил крестьянской повседневности*, о чем свидетельствует и сам способ общения Бабы с мужем, и ее внешний вид ("падтыканая"). Однако главную роль здесь играет матерная ругань. По свидетельствам мемуаристов, в белорусской деревне мат считался недопустимым: "Говоря о культурном уровне, следует отметить, что, зная матерные ругательства<sup>137</sup>, жители деревни пользовались ими чрезвычайно редко, только в состоянии аффекта... Грязные ругательства успешно заменяли большим набором различных проклятий" [96, с. 114]. О том же говорит и следующий пример из жизни: "С ужасом мать узнала у брата Павла, который пришел на побывку из армии и начал рассказывать, что на Смоленщине, где он был, отец, сидя за столом, матерно ругает жену при детях, а мать матерно отвечает отцу.

– Божечка, Божечка, – горевала мать, услышав такое. – Что ж это за люди? У нас в войну, когда было много солдат, слышали, как они "говорят"

---

<sup>137</sup> Примечательно, что ругань по-белорусски "лаянка": следовательно, человек, пользующийся табуированной лексикой и вообще возвышающий голос, в народном сознании имплицитно связывается с животным – с брехливой собакой.

между собою, но думали, что это специальный солдатский "язык", но чтобы дома отец и мать, или к детям!.." [97, с. 277-278].

Разумеется, в выкриках сказочной Бабы можно предположить и аффект, но в текстах такой "аффект" отнюдь не является редкостью: как и в этой сказке ("Чорт і баба"), так и в других, героиня постоянно "сварыцца", "лаецца" и норовит побить мужа. В то же время, судя по приведенной цитате из мемуаров, практически никакой аффект не мог бы заставить мать семейства вести себя подобно героине сказки. Реальность текста здесь отчетливо расходится с внетекстовой реальностью. Почему же это происходит?

Для лучшего понимания этого углубимся в сказку. Итак, именно "анти-поведение" является причиной того, что Черт обращает на Бабу пристальное внимание. Более того, именно манеры Бабы позволяют ему искать в ней помощника. Напрашивающаяся семантическая линия выглядит так: "Злая Баба – ругань, грубость – искушение Чертом". Но если задуматься о том, почему именно Баба ведет себя таким неприглядным образом, и сопоставить сказочную модель поведения с действительной, то напрашивается иной ряд: "Баба – Внутренняя близость к Черту – узнавание Чертом "своего" (в Бабе)..." Мы намеренно не доводим ряда до конца, поскольку искушение Чертом Бабы нередко приводит к плачевному для него результату: именно Баба искушает и перехитряет черта (не случайно одна из сказок называется "Баба і чорта перахітруе"). В других же случаях побеждает Черт. По этому можно судить, что силы противников примерно равны.

Обратим внимание и на другую деталь: манеры Бабы имеют нешуточные основания ("Я табе пакажу, як збожэ ў карчму цягаць..."). Не от большой радости тяжел характер Бабы – а от незавидной жизни с пьяницей. Напомним, что именно пьянство считается наиболее общепризнанной отрицательной чертой в критическом ЭС белоруса. Но – поскольку именно к Бабе адресуется Черт за подмогой в своих кознях – можно сделать вывод, что грубость, крикливость, неумение держать себя в руках более предосудительны, нежели

даже пьянство<sup>138</sup>. Вероятно, причина в том, что они нарушают центральную для белорусского самообраза позитивную характеристику – "тихость". Примечательно, что ни константному, ни даже самокритическому образу Мужика такое поведение не свойственно (исключая разве что Пьяницу из одноименной сказки, но, в отличие от описанной выше Бабы, этот образ даже обаятелен). Такой "сдвиг" востребованного поведения, когда мужские недостатки – реалистичны и простительны, а женские – фантастичны (что особенно явно при сопоставлении реальной женщины и сказочной героини) и вызывают антипатию, делает возможным постановку вопроса о том, действительно ли мужчина и женщина были так уж равны в быту, или же мы имеем дело с маскулинной по своей сути культурой. Надеюсь вернуться к этому вопросу позже, мы вновь обращаемся к сказке "Чорт і баба".

Итак, за деньги Баба соглашается помочь Черту перессорить между собой любящую пожилую чету. Черт дисциплинированно платит Бабе за помощь, но Баба делом доказывает, что способна перехитрить нечистого: прорезает в дне бочки дыру, на нее кладет дырявую шапку, и бочонок, куда Черт насыпает деньги, становится безразмерным. Догадавшись об обмане, Черт лезет в драку – отважная Баба хватается за вилы. Черт посрамлен и убегает, поджав хвост. Таким образом, *отрицательные черты Бабы приводят к позитивному результату* – изгнанию Черта и добыче денег. Заметим: этот результат по отношению к действиям терпеливого Мужика – от противного. Лозунг Бабы "што захачу, тое зраблю", несмотря на противоположность традиционным устоям, а то и благодаря ей, приводит к победе.

Еще одна значимая деталь: когда Черт предлагает помочь Бабе наказать пьяницу-мужа, она накидывается на него: "Свой сечыса, рубайса, а чужы не мешайса. Што нос уваткнуў у чужую задніцу?" [там же, с. 85]. Это нежелание выносить сор из избы выражено настолько достоверной формулой (и с точки зрения сущности, и с точки зрения формы – во всяком случае, в соотношении с характером этой, конкретно-сказочной Бабы), что мы вновь возвращаемся к вопросу о динамике "фантастического-реалистического" в ее образе. Думается,

---

<sup>138</sup> Более того, как мы собираемся показать далее, и само пьянство в сказке возникает именно

точный ответ на него дать невозможно. Единственное, что мы можем сделать – это попытаться интерпретировать систему координат Бабы с точки зрения уже известных нам сказочных "фактов" и наблюдений.

Итак, Баба от начала мира связана с Шатаном, потому Черт так часто адресует к ней. О том же говорят и ее преступные отношения с Попом: несмотря на то, что часто он просто "охмуряет" бабу, суля "доделать" ей ребенка или же излечить от бесплодия (в этом случае их связь говорит о легковерии и глупости Бабы), Поп все равно является в значительной мере потусторонним персонажем, и их отношения налагают на Бабу отпечаток "нечистоты" – не только сексуальной, но и метафизической. Таким образом, в женщине существует изначальная порча, с которой можно сражаться (Мужик нередко делает это с помощью ремня или розог), но которая все равно возьмет верх – не в этой сказке, так в другой.

Можно резонно предположить, что такое отношение связано с *исходящим от женщины соблазном*. В сказке "Першы бровар" первоисточник этого соблазна отодвинут в далекое прошлое – в пору строительства Ноева ковчега. Это означает традиционность, давность, а следовательно – и безусловность воззрения на червоточину самого женского устройства.

Итак, Бог приказал Ною построить ковчег, причем "рабіць гэта ціхенько, каб ніхто не знаў і не зрабіў сабе гэтакіе каўчэгі" [92, с. 92]. Исполняя приказание Бога, Ной начал строительство<sup>139</sup>. Но любопытная Ноева жена (с подачи Черта) не могла смириться с тем, что у мужа есть секрет. С целью разговорить молчуна Черт изобретает "гарэлку", в рецептуре которой наличествует хлеб и жидкость из носа Бабы: "Хлеб усему галава, – поясняет Черт. – Як чалавек галодны, та ён маўчыць, а як наесца хлеба, та й язык у яго развяжэцца. Гэта такая е сіла ў хлебе, толькі трэба гэтую сілу згусціць... Гэстая сіла льецца ў цябе з носа, як ты месіш хлеб" [92, с. 93]. Примечательна здесь и народная этимология слова "гарэлка": "Яна так называецца затым, што з гары

---

благодаря женщине.

<sup>139</sup> Примечательно, что делает это Ной "по-белорусски": ежедневно уходит с "секеркай" в лес и там трудолюбиво и тихо мастерит ковчег.

падае, да й затым, што хто яе многа вып'е, та згарыць. Яна ў хлебе рэдкая, а ў жанчын густая, моцная. От затым, калі мужчына паседзіць кала жанчыны, та хутко ап'янее, як ат хмелю" [там же].

Сделаем небольшое отступление. Часто опьянение прямо связывается с красотой женщины: чем красивее героиня сказки, тем более сильно в ней дьявольское начало – начало соблазна. Не случайно здоровый человек выбирает жену не по принципу привлекательности: гораздо более значимо для Мужика трудолюбие: "У хаджайстве нема чаго пазіраць на хараство, а трэ дзело рабіць" [92, с. 250]<sup>140</sup>. Красота часто осознается не просто как необязательная, но и как вредная, даже греховная черта. Потому констатации "была ў яго вельмі гожая жонка, да такая паганая, такая язукатая, што беда" [92, с. 89] – отнюдь не редкость. За красоту любит ее и терпит несчастный муж: "як гляне, аж у сэрцэ заколе і зробіцца цёмно ў вачу" [там же]. Но самое скверное, что этот соблазн распространяется не только на мужа и приберегается не для одного него: "кожная гожая жанчына заўжды круціць хвастом" [92, с. 218]. Неудивительно, что "пачалі зарыцца на тую бабу, пачалі к ей прыставаць та акамон, та правантовы пісар, та дзяк" [Серж., с. 89]. Образ дьяка (который в конечном итоге и склонил женщину к сожителству) здесь далеко не случаен: на бытовом уровне он привлекает Бабу сладким "блыгатаньнем", а на более глубинном – тем же, чем и Поп, и Шатан – связью с потусторонним, "не-люцкім" миром.

В сказке "Першы бровар" этому находится объяснение: *нечистое (соблазнительное) начало Бабы* очевидно – в носу Мужика такой силы быть не может, и это вновь убеждает в ее родственности Черту. Обратим внимание и на другую деталь: наибольшая беда людей, "хвароба над хваробамі" – пьянство, – если можно так выразиться, дело женских рук, т.е. носа. Значит, в случае с мужем-пьяницей женщина сама виновата, и жалеть ее не за что. То же можно сказать и о порождении других проблем, в которых тоже виновна Баба.

---

<sup>140</sup> Многие исследователи отмечают, что такой подход был характерен не только для сказки, но и для реальности.

Так, в сказке "Бусел", отправляющейся уже не от христианства, а от греческого мифа о Пандоре, именно женщина выпускает на землю гадов. Бог дал человеку горшочек с ними и велел, не раскрывая, выкинуть его в море. Правдами-неправдами Баба залезла в горшок и выпустила оттуда отвратительных пресмыкающихся. Твари расползлись по свету. Мужик, одетый в белую сорочку и черную свитку, стал их собирать. Бог сделал его аистом и повелел и ему, и жене навечно собирать змей и ящериц. Именно человеческим происхождением аиста, а также его тихим усердием сказочник объясняет то, что люди любят аистов, и то, что аисты не боятся людей.

В этой сказке без всякого вмешательства Черта Баба делает "чертову" работу. Виновно в этом *неустрашимое женское любопытство*, в котором традиционная крестьянская мораль усматривает покушение на свои устои (так же, как и в случае с "неправедным" знанием специалиста). Возможно, именно в *неумении терпеть непонятное* и состоит причина дружбы-вражды Бабы с Чертом (и в "Першам броваре", и в "Бусле", и других сказках): именно он помогает Бабе удовлетворить любопытство. В отличие от Мужика, Баба всегда пытается прорваться через толщу нерушимых устоев, покушается на общие истины, чтобы выяснить, что находится там, за ними. Исходя из этого предположения, можно попытаться объяснить странный выбор "крестьянской Евы" (предпочтение "пачверы", Шатана): в белорусской сказке именно Баба – *основной носитель запретного для любой традиционной культуры любопытствования*<sup>141</sup>.

Столь не соответствующий истине образ не может быть константным: его условность невозможно игнорировать. Более того, можно противопоставить этой "шальной" Бабе другую – малозаметную, скромную, тихую, которая порой встречается в сказке: исходя из отношений вымысла и действительности, текста и вне-текстовой реальности, по всей вероятности, она бы и должна служить константным образом Бабы. Однако этому препятствуют несколько причин: во-первых, для константного образа она уж слишком

невыразительна, во-вторых, в сказке она появляется гораздо реже, чем шумная, скандальная, смелая Баба. Есть и третий момент, о котором далее: забегаю вперед, скажем, что, в отличие от совершенно цельного мужского образа, женщина в социально-бытовой сказке нетождественна самой себе: если юноша, мужик и старик – разные лики одного и того же образа, то женские возрастные типы чрезвычайно различаются.

Итак, в сказках вырисовывается следующее понимание образа Бабы, которое вполне согласуется с библейской легендой о Еве. Первопричина всех отрицательных характеристик Бабы – женское любопытство, заставившее ее на заре времен отпасть от райской действительности и связаться с Шатаном. Оно и порождает всевозможные беды – как космического масштаба (белорусская "Пандора"; Ноева жена, и т.д.), так и "местного" уровня.

Именно на таком повседневностном уровне развивается сюжет сказки "Цікавая жонка". Коллизия ее такова: умер человек, но, пролежав три дня, его тело не выказало признаков разложения. Более того, во время похорон он пробудился от смертного сна. Люди начали выпытывать: а что же он видел на "том" свете? Мужик отвечал, что ему не велено рассказывать об этом, иначе он умрет, и теперь уж – окончательно. Этим объяснением удовлетворились все, кроме его жены. Любопытство оказалось сильнее, чем осознание угрозы для жизни мужа. Покладистый Мужик уже приготовился к рассказу и к смерти ("Ну, давай мне на сьмерць чыстае плацце, та ужэ скажу" [92, с. 160]), как появился петух<sup>142</sup> и объяснил ему, как следует обходиться с женой: "Я сем жон маю да ўсіх сунімаю, а ты ёй патвараш да паміраеш" [там же]. Наука пошла Мужіку впрок: "усхапіўса з лавы, да як пачаў яе цягаць за косы да пачаў лупіць па чом папало, дак годзі яна с тых часаў лезці гаспадару ў вочы" [там же].

Примечательно, что лишь после того, как Мужик научился справляться с женой этим классическим способом, сказочник назвал его "гаспадаром"

---

<sup>141</sup> Не случайно именно любопытство является наиболее универсальным недостатком женщины не только в славянских сказках, но и в сказках самых разных народов мира.

<sup>142</sup> Секрет Мужика как раз и заключался в том, что после смерти он научился понимать язык животных.

(хозяином): до сих пор он именовал героя "чалавек" или "той чалавек". Что касается Бабы, то и ее образ по ходу сказки проходит определенную динамику: только если в результате петушиного совета Мужик приобретает новый опыт, Баба лишь развивает черты, исходящие из главного порока – любопытства. В первую очередь, это *назойливость*: "сьлепіцаю лезе ў вочы да кажэ, што ён яе не любіць, што кахае другую, якую-небудзь патаскушку, калі не хочэ ёй сказаць нават аднаго слаўца... ведамо, як баба прыстане, та ўжэ ты ніяк ат яе не аткаснесса ні крыжом, ні кадзілам, гарэй, як ат чорта" [92, с. 160]. Симптоматично здесь и привычное сравнение Бабы с Чертом, проводимое уже по иному критерию, чем в сказке "Чорт і баба": если там Баба состязается с Чертом в хитрости, то здесь – в навязчивости. Другое качество, проистекающее из любопытства – *болтливость*: женская манера выпытывать и вынюхивать – еще полбеды, настоящая беда в том, что Баба не в состоянии хранить информацию "про себя": "А ведамо, скажы жонцы, та яна куме, кума суседцы, суседка дзянне, а там усе, як у бубен б'юць" [92, с. 159]. И, наконец, именно неудовлетворенное любопытство приводит к постоянному раздражению, а уж оно снимается только в процессе скандала: "не сказаць бабе, та не будзе жыткі, бо яна пачне піліць да есьці, бы йржа жалезо" [92, с. 160].

Любопытство, от "времени оно" заставляющее Бабу жить "не па-люцку", коренным образом отличается от метафизических исканий Мужика: если он проникает в суть вещей путем отказа от прямого воздействия на них (и благодаря этому отказу), то Баба идет напролом. Кроме того, Мужик вдумывается в отстраненные, абстрактные глубины (вспомним поиски эйдетических "красоты", "чистоты", "благодати" в наличной реальности), то Баба живет "здесь-и-сейчас": перефразировав Х.Ортегу-и-Гассета, можно сказать, что ее предмет ее любопытства – "люди и страсти". Вследствие этого Мужик, несмотря на привычку твердо стоять на земле, гораздо более метафизически настроен, Баба же живет сиюминутными интересами, причем, любому мужскому молчаливому раздумью или непонятному занятию, приписывает суетное, чисто женское объяснение, по принципу "любит – не



любит". Этим грешат не только жена Ноя, или "цікавая" Баба, но и большинство жен – героинь белорусской сказки.

В преамбуле сказки "Цікавая жонка" и во вставных рассуждениях сказочника не только четко оформляется образ любопытной Бабы, но и констатируется его типичность и даже предопределенность: "Усё-то ёй раскажы, усё ёй пакажы, от такая цікавая, такая цікавая, як усе жанкі. А ведамо, усё казаць, та ворагаў нажываць; але нічога не парадзіш, трэ ўсё расказаць жонцы, бо калі яна чаго не ведае, та аж шкура на ёй лопаецца, ходзіць бы непрытомная ці хварэе, што не набярэсса ні варажбітоў, ні дахтуроў" [92, с. 159]. Словом, связь Бабы с Шатаном (Попом, хромым шорником и т.д.) закономерна: на что не пойдет женщина для удовлетворения "информационного голода"?

Итак, *грехопадение* – любопытство, приведшее к измене, можно даже сказать – *любопытство*, в широком смысле слова понимаемое как измена и не только Мужу, но и всему разумно и правильно устроенному мирозданию. Именно отсюда проистекают прочие запретные связи, а также большая часть отрицательных черт Бабы.

Любопытство имеет психологическую первопричину – *чрезмерную эмоциональную возбудимость*. Спектр ее проявлений широк – от падкости на красивые слова (Шатан) и невыносимой болтливости – и вплоть до регулярных избиений бедолаги-мужа. Комические, но при этом достоверные описания таких односторонних баталий в сказке встречаются часто, и все сходны между собой. Так, "каваліха" из одноименной сказки, бьет мужа кочергой, тягает его за чуб, прилюдно унижает его. Уже знакомая нам героиня сказки "Чорт і баба" бежит за мужем с кочергой, "дубасіць яго па патыліцы й па чом папало да крычыць на ўсё сяло" [93, с. 83]. А в сказке "Мужык дурэнь як варона, а хіцёр як чорт" битвы начинаются сразу от венца: "Толькі пабраліса яны, як і пачала баба піліць дурня да біць яго кавенёю... Злуе паганая баба да лупіць яго аберучкі та мешалкаю, та качаргою" [92, с. 84].

Мы уже обращали внимание на эту поведенческую модель, анализируя отношения "Баба – Черт". Теперь посмотрим на нее с другой стороны, в

аспекте отношений "Баба – Мужик". Как реагирует Мужик на побои и оскорбления? Долгое время – с видимой индифферентностью. Здесь "работает" проверенный механизм противодействия – молчание. Иногда (например, в сказке "Калатня") оно приводит к тому, что Баба устаёт кричать в пустое пространство. Но в большинстве текстов угрюмое игнорирование со стороны Мужика лишь разогревает эмоциональную супругу до ещё большего накала. Молчит кузнец и прячется от жены то в корчме<sup>143</sup>, то в кузнице ("Каваліха"). Молчит Ной. Молчит побывавший на том свете муж "цікавай жонкі". А дурень из сказки "Мужык дурэнь як варона, а хіцёр як чорт" не просто молчаливо терпит, но и вырабатывает мысленные оправдания такой сверхтерпимости: "думае, што так і трэба, ведамо, на тое ж ён і гаспадар, каб было бабе, на ком пачасаць рукі" [92, с. 84]. Его поведение диктуется благородством и заботой: "шкода стала дурному бабу, што яна саўсем атсаділа сабе рукі, от і пабег ён ат яе наўцекача" [там же]. Подобное обоснование встречаем и в сказке "Упартая баба": "хлапцы, хаць яны й управней, але паддаюцца, бо не хочуць крыўдзіць дзеўку" [92, с. 252-253]. Показательно, что женщина чужда таким благородным побуждениям, она их попросту не понимает: "А той толькі тое й трэба, чуць толькі яна зазмеціць, што ёй даюць палёжку, дак яна лезе к цябе, бы аса ў вочы" [там же].

Потому молчание продуктивно лишь в определенных ситуациях и лишь до определенного предела, а потом оно становится бесполезным. Наступает момент, когда терпение Мужика лопається, и он начинает действовать проверенным способом – кулаками или плетью. Как правило, в таком случае ему помогают наставлением посланники других миров: например, тот же петух (представитель мира животных)<sup>144</sup>. Нередко это Черт (представитель "навьего"

---

<sup>143</sup> Отметим косвенное свидетельство уже известного нам "факта": причиной пьянства является Баба. Если в сказке "Першы бровар" она с помощью черта изобретает самогон, то здесь объяснение более реалистично: своим поведением она загоняет мужа в корчму. Получается порочный круг: Баба бьет Мужика за пьянство, он же, чтобы спастись от издевательств жены, пьет еще больше.

<sup>144</sup> Помощь посланников из других миров неувидительна: так в фольклоре отображена роль "пришлых", нездешних носителей знания. Имплицированное понимание, что другой знает больше, потому что Другой, – в силу обладания иными гранями опыта – свойственно любой народной культуре, пусть и не всегда переходит в явную форму.

мира). Как правило, в подобных случаях Мужик склоняет его на свою сторону привычной и успешной методой – хитростью.

Так, истерзанный злой женою кузнец ("каваль") идет топиться и, встретив в озере проживающего там Черта, плетет ему легенду, что собирается строить на дне церковь. Черт умоляет кузнеца не нарушать его кромешного покоя и клянется известить злую Бабу. Несмотря на то, что именно Баба обыкновенно является соратником в чертовых проделках, в таком предательстве нет ничего странного. Во-первых, Черт амбивалентен и помощников избирает сообразно ситуации, по принципу "кто под руку подвернется", из тех, кто готов пожертвовать душой или – на худой конец – ее частичкой. Во-вторых, примечательно то, что в качестве орудия мести Черт вновь избирает женщину – Молодицу, которая соблазняет кузнеца (редчайший случай измены со стороны сказочного Мужика) и растолковывает ему, как сподручнее подступиться к Бабе, чтобы отлупить ее. Избитая жена волшебным образом меняется, становится такой доброй и тихой, что можно жить с ней, "хоць в вухо ўлажыушы" [93, с.123]. Резюме таково: "любі жонку шчыра, так яна й на карак сядзе" [там же, с. 124]. Тем самым наказание жены представляется полезным и необходимым.

Более того, часто сама женщина намеренно провоцирует мужа на скандал и даже драку. Так, поучение соседки: "Твой гаспадар цябе, мабыць, не любіць, калі ніколі не аблае" [93, с. 62] заставляет Бабу специально нарываться на конфликт. Тем самым поддерживается все та же мысль: жена нуждается в наказании и даже хочет его – в этом она видит проявление любви мужа<sup>145</sup>.

Иногда в роли глашатая и изобретателя наказания выступает святой старец (представитель горного мира), и в этом случае обыкновенно избирается более мягкий путь воздействия. Так в сказке "Вада памагла" мы сталкиваемся с несчастной парой, живущей по знакомому сценарию: жена кричит, муж пьет и бьет ее. Нищий старик дает Бабе волшебной воды с тем, чтобы та держала ее во рту, когда муж придет домой. После первого же применения

чудодейственного средства в семье воцаряются лад и согласие. Надо ли добавлять, что вода была обыкновенной? Главное – удержать в неподвижности злой бабий язык, который и приводит к разладу. Но несмотря на такой бескровный финал, сказочник все же делится со слушателями "извечной мудростью": "бабу б'юць за язык... за губу да ў губу" [93, с. 62-63].

Злой язык Бабы – одно из наиболее распространенных ее качеств. Типичная сказочная жена мужу "слова не дась выгаварыць. Што б ён ні зрабіў – усё не так. З кім бы ён ні загаварыў – жонка ўсюды свой язык ваткне, насыпле, як бобу" [93, с. 46]. Женский язык служит для крика, для брани, для болтовни. Порою складывается впечатление, что именно в этом и состоит истинное призвание Бабы: работа по дому, воспитание детей, труд в поле и по хозяйству в сказке часто даже не упоминаются. Напротив, подчеркивается связь языка и лени: "Як пачне сварытца, дак і хаджайства забудзе" [93, с.137]. Язык Бабы – проклятье не только для Мужика, но и для нее самое, причем, проклятье, имеющее, вероятно, мистическое начало. Не от излишнего ли доверия словам – этого, по мнению Мужика, пустого сотрясения воздуха – Баба связалась с Шатаном (а затем – и с Попом, и с Дьяком) ?<sup>146</sup>

Бабьей "языкатости" сопутствует *лень*. Мужик "клапаціцца... цэлы дзень, робіць за двух, а прыдзе дахаты, а там німа ні абеду, ні куска хлеба, сьмеце не вымецяно, у пячы не паляно, каровы равуць... Маўчыць ён да ўсё робіць сам. А ей толькі тое і трэба – наесца гатовага да й качаецца на палу ці прастарэкуе з языкатымі жанкамі" [92, с. 59]. Не привлекает ее и работа на поле: "Пашла аднаго разу жаць – нажала сноп і лягла спаць" [102, с. 184]. Впрочем, Бабе надо отдать должное: она ведет подсчет своим обязанностям: "Заўтра столькі, назаўтра столькі, а напаслязаўтра столькі, а на сёння няма" [41, с.474]. Этим ее труд и ограничивается. Показательно, что в этих случаях Мужик не применяет традиционного незамысловатого наказания: он действует хитростью, причем, наименее правдоподобной в своем выражении. В первой

<sup>145</sup> Вероятно, это происходит потому, что вследствие "тихости" Мужика Баба не может иным образом получить доказательств его любви к ней.

<sup>146</sup> К слову: именно красивой речью соблазняет девушку казак во многих белорусских песнях.

сказке муж заманивает лентяйку в лес и сажает ее в муравейник, предусмотрительно привязав к дереву, во второй и в третьей обмазывает спящую жену смолой и перьями<sup>147</sup>, а потом не пускает в хату, уверяя, что его супруга дома и почивает. Возникает вопрос: почему злой язык достоин колотушек, а лень требует хитрости, более того, хитрости явно сказочной, не возможной в реальности? Думается, потому, что сказочник не может не понимать: ленивая жена в белорусском селе – оксюморон. Если женщина с тяжелым характером – вполне реальное явление, а гиперболизация его до чудовищных размеров в сказке допустима (и можно вычленить причину или ряд причин, по которым это делается), то ленивая женщина в крестьянском быту – нонсенс, скорее, можно говорить лишь о более или менее трудолюбивой хозяйке. Чем невероятней персонаж – тем фантазийнее модель взаимодействия с ним (в нашем случае – наказание).

В действительности же, по свидетельству Н.Улащика, "женщины жали, подворачивали сено, пряли, ткали, ухаживали за коровами и свиньями; также они были должны сбивать масло и делать сыр. Главной заботой женщин было приготовление еды, чтобы накормить семью; они должны были также запаривать картошку на прокорм скотине. Естественно, женщины растили детей, стирали, обшивали детей и частично взрослых, а также прибирали в доме и носили воду. Разделение труда на женский и мужской в некоторых семьях было такое строгое, что женщины, прожившие всю жизнь в деревне, не умели запрячь в телегу или сани коня, не отваживались самостоятельно, без мужчины, куда-нибудь поехать. В то же время мужчина считал унижительным для своего чувства собственного достоинства подоить корову, принести воды, вытянуть из печи тяжелый котел и даже достать, когда женщины не было дома, готовый полдник. Вправду ли женский труд был легче?" [96, с. 65].

На этот вопрос отвечает сказка "Нездоволены муж і хітрая жонка" – один из тех крайне немногочисленных текстов, которые вообще его поднимают. Однажды Баба, муж которой считал ее бездельницей, предложила ему

---

<sup>147</sup> В сказке "Дурная жонка" с подобным сюжетом таким образом лентяйку-бабу наказывают пастухи.

поменяться "социальными ролями": она пойдет на косьбу, а он приготовит еду и присмотрит за домашней живностью. Пытаясь одновременно молоть муку, сбивать сметану, следить за телятами и т.д., он добился лишь того, что разбил посуду, предоставил избу в пользование свинье и – поскольку та испугала курицу, сидящую на яйцах, – принялся высиживать их сам. Попутно он так извозился, что родители жены приняли его за черта [102, с. 221-223].

Безусловно, любой зрячий Мужик (в том числе и сказочник) не мог не заметить изнурительного труда крестьянки. Но в этом случае наготове было оправдание: так повелел Бог. Наиболее выразительно его демонстрирует сказка "Як Хрыстос вучыў людзей". Действие ее происходит в "золотом веке". Герой встречает Христа, который делает ему соху и учит ей пользоваться. Но первый блин вышел комом: волю самовольно выпряглись из сохи и убежали в кусты. В этот момент на поле появилась Баба, принесшая мужу обед. Обругав мужа – бездельника и неумеху – она велела, чтобы он впряг ее в соху. Увидев это, Христос спросил: "Што ты робіш, чалавечэ? На што ты мучыш жанчыну? – Мне не важко, – адмаўляе яна, – бо куды вам, мужчынам, да нас, жанок" [92, с. 106]. Сказочник объясняет это вопиющее нарушение субординации безобидным желанием женщины похвалиться, доказать, что она способна справиться с тяжелой работой. Но Христу не понравилась *самонадеянность* Бабы, и он навсегда наказал ей "рабіць, як чорны вол", более того, предсказал, что ее труд будет со стороны незаметен. "От і цепер жанчына працуе ад ранку аж да поўначы, але яе работы ніхто не бачыць", – сочувствует сказочник [там же]. Впрочем, сочувствие скоро становится насмешливым: "Заўжды яна бярэцца не за свае дзело, а наробіць, бы кот наплачэ" [там же].

Наказание, наложенное на женщину Христом, страшно не тем, что она должна трудиться<sup>148</sup> (труд в белорусской культуре тождествен понятию "стиль жизни"), а тем, что ее усилий никто не замечает. Вероятно, от этой *должной невидимости*, свойственной традиционной культуре, и исходит образ

<sup>148</sup> Здесь явно просматривается переключка с библейским "добывать хлеб в поте лица своего".

крестьянки – *Бабы, отказавшейся быть "невидимой"*. Путь его создания – от противного. В первую очередь, "от противного" по отношению к Мужику.

Мужик трудолюбив – Баба ленива. Мужик молчалив – Баба "языката". Мужик скромн – Баба самонадеянна. Мужик верен – Баба изменница (часто по глупости или поддавшись на красивые "песни" Попа, Дьяка, Шатана и т.д.). Мужик, как правило, по-крестьянски практичен – Баба нередко транжира. Впрочем, она бывает даже чрезмерно прижимиста, но лишь в том случае, когда траты касаются других: себе она с радостью позволяет обновы и ради этого нередко связывается с Чертом (иногда он выступает в облике Панича). В то же время она может побить мужа за то, что он тратит деньги на выпивку (в этом случае последняя трактуется как единственный доступный способ расслабления после трудового дня); она способна безжалостно отравить верного пса – "лишний рот" ("Сабака й грошы"); наконец, она попрекает куском хлеба собственного ребенка-калеку: "Не шкадуе каваліха, на яе ліха, свайго дзіцяці, бо, кажэ, якая зь яго карысьць. Калека – не памога, а толькі абуза. Хаць бы яго Бог з сьвету прыбраў... Слухаў, слухаў каваль праклёны дурное бабы, але нічога не можа парадзіць" [92, с. 78-79]. Если практичность Мужика выражается в добросовестности и экономии, то прагматизм Бабы вырождается в жадность и бездушие. Напрашивается вывод о том, что "отрицательность" Бабы призвана оттенять "положительность" Мужика. Однако при всей необходимости этого вывода он недостаточен: такое объяснение игнорирует яркость, юмор, "бойцовское", победительное обаяние Бабы, благодаря которым функция "оттенения" явно отходит на второй план

Объяснение здесь может быть, как минимум, двояким. Известно, что сказочниками были по преимуществу мужчины. Так, например, в сборнике А.К.Сержпутовского "Казкі і апавяданні беларусаў Слуцкага павета" сказочниц всего две – Матрёна Бахмачиха и шляхтенка Уминская, причем, из уст первой в сборник вошли только три, а от второй – лишь две сказки. Соответственно от мужчин исходило 95 сказок. В своем предисловии Сержпутовский объясняет

это тем, что Матрена Бахмачиха стеснялась "сказывать" посторонним<sup>149</sup> (причина немногочисленности сказок Уминской остается неизвестной). Потому на образе Бабы отчетливо сказывается мужская субъективная оценка, исходящая из подчиненности гендерной роли Бабы. Можно сказать, что при создании мужского образа сказочник пытается *отражать* реальность – пусть и преувеличивая, и приукрашивая ее в соответствии с законами жанра. В то же время образ Бабы создается по принципу "как если бы". Им сказочник старается *упреждать* возможность изменений реальности, которые могли бы произойти в случае пусть даже и сказочного возвышения женщины: потому наказание зарвавшейся в своих амбициях Бабы – сюжет множества сказок.

Мы уже приводили свидетельства мемуариста о том, что абсолютным главой в семейных отношениях был мужчина – настолько, что даже деньги и вещи, принесенные женой в приданое, считались его собственностью. Уже этот факт – как, впрочем, и другие ("последнее слово", остававшееся за хозяином; безоговорочное послушание отцу, в котором воспитывались дети, и т.д) – свидетельствует о маскулинном характере культуры<sup>150</sup>. Впрочем, таковы почти все традиционные культуры<sup>151</sup>, и в первую очередь, славянские. Вспомним и то, какой ценностью считалась "тихость" – не только для женского, но и для господствующего в сказке мужского характера. Любое отступление от этой установки бросалось в глаза. Надо думать, это еще более верно для случаев, когда излишнюю активность проявляла женщина – существо, "уступающее" мужчине и в происхождении (см. легенду о "белорусской Еве"), и в хозяйственной роли и физической мощи ("Як Хрыстос вучыў людзей"), и в здравом смысле и практическом уме ("Мужык, яго жонка і пан", "Сеніха", "Як дваровы чалавек вернасць сваёй жонкі спытваў", "Дурная жонка", "Хомкава жонка" и мн. др.).

---

<sup>149</sup> Сама застенчивость Матрены Бахмачихи косвенно свидетельствует о том, что образы сказочной и реальной Бабы глубоко различны.

<sup>150</sup> О том же свидетельствуют и белорусские народные песни. Распространенная их тема – подчиненная доля женщины, причем не только мужу, но и всей его семье.

<sup>151</sup> Из этого правила, впрочем, хоть и редко, но бывают исключения: например, архаическая матриархальная культура племени чамбули, для которой характерна смена гендерных ролей (см. работу М.Мид "Иней на цветущей ежевике").



Можно обоснованно предположить, что именно *мотив несоответствия непосредственного женского поведения заданному гендерному образцу* и есть *корень образа Бабы*, необъяснимого с точки зрения логических параллелей между живой и придуманной женщинами. Вернемся к финалу сказки "Як Хрыстос вучыў людзей": Бог поручил Бабе быть незаметной, "невидимой". В аналогичной ситуации в свое время оказывался и Мужик ("Съветы чалавек"), правда, "невидимость" была дана ему не в наказание, а в дар. Однако даже святой человек не выдерживает почетной тяжести этого дара. Что же говорить об обычной женщине, невидимость которой отнюдь не почетна и не метафизична, а представляет собой фактическое требование стирания личности? Разумеется, ей трудно, да и невозможно удержаться в "прокрустовом ложе" этого железного требования. Особо отметим: когда Мужик ведет себя самым причудливым, самым неадекватным образом, он оказывается "святым" (вспомним "шалапаватага дурня", который не закрывал "срамаценьня" и молился, прыгая чере колоду). В случае же Бабы любое отклонение от "невидимости" – громкое слово; желание выделиться, покрасоваться; кокетство и т.д. – приобретает гиперболизированный вид и осуждается и сказочником, и коммуникативной аудиторией.

Разумеется, основание этого – не в сказке как таковой и даже не в устно передаваемой "заповеди" Христа (в законченном виде мы встретили ее лишь в одном сборнике, что свидетельствует о небольшой ее распространенности<sup>152</sup>). Вопрос в том, насколько жизненные требования к поведению Бабы соответствуют этому сюжету и – глубже – зачем она вообще нужна в сказке в такой безбожно утрированной роли? Ответ может быть найден лишь путем компаративной интерпретации, ибо латентное содержание культуры иным образом не вскрываемо.

С этой целью обратимся к образам "хорошей" жены, хоть и нечасто, но встречающимся в сказке. Она трудолюбива: здесь самое место вспомнить

---

<sup>152</sup> Существуют сказки со сходным сюжетом, но в них женщина не сама впрягается в соху: ее впрягает муж в качестве наказания за своеволие, и ни в одной из них нет образа Христа (Бога) и Его диалога с женщиной.

идеал невесты из сказки "Самая разумная" – хозяйку, умеющую из ничего приготовить еду и испечь хлеб, а зимой с ног до головы "абшыць гаспадара да дзяцей, каб не сьвецілі целам" [92, с. 262]. Такая жена достойна не только Мужика, но и Царя: не случайно он выбирает пару, руководствуясь тем, чтобы "яна лепш усіх умела рабіць дзело" [92, с. 250]<sup>153</sup>.

Она добра, кротка и – главное – послушна. В отличие от "каваліхі", бьющей мужа за то, что он готов пропить семейные припасы ("Я табе пакажу, як збожэ ў карчму цягаць..."), хорошая Баба как данность принимает любой, даже самый расточительный поступок супруга. Так, жена человека, отдавшего последнюю корову в уплату за жизнь незнакомого разбойника, реагирует на это самым неожиданным образом: "Вярнуўса той бедны да гасподы без грошэй і без каровы да й расказвае жонцы, як тое было. Горка мацеры, што дзеці плачуць, есці хочуць, але як пачула яна, што гаспадар выбавіў ат смерці чалавека, дак яна абняла да пацалавала перш гаспадара, потым дзяцей да хоць галодная, але радасная легла спаць" [92, с. 110]. Идеальная женщина – поддержка и опора супругу и в его правоте, и в его ошибках: придя с косьбы и увидев, что неумеха-муж натворил в доме, в хлеву и на дворе, героиня сказки "Нездаволены муж і хітрая жонка" принимается защищать деспотичного мужа от родителей (аналогичным образом герой сказки "Як дваровы чалавек вернась сваёй жонкі спытываў" защищает перед паном доносчицу-жену).

Именно с такой женщиной можно всю жизнь "разам гараваць, разам працаваць, разам аддыхаць", "жыць ў ласцы, у згодзе" [93, с. 175]. Обратим внимание на зеркальную отображаемость образов таких мужчины и женщины, ибо она не случайна. Даже в двойном идеальном самообразе (сказка "Сьвіное рыло") муж и жена практически идентичны: более всего на свете они любят "кветкі да Божыя пчолкі" [92, с. 240] и друг друга. Словом, женщина по-настоящему хороша лишь в том случае, если представляет собой "клон" мужа, только еще более тихий, скромный и нетребовательный – и судя по текстам сказок, достаточно маловыразительный и малочисленный.

<sup>153</sup> Впрочем, здесь Царь потерпел фиаско. Став царицей, молодая жена немедленно отказалась от

Именно в этом и кроется вторая возможность объяснения популярности обратного образа Бабы – шумной, скандальной, хитрой. В отличие от "идеальной" жены, послушно копирующей черты мужа, этот образ в сказке функционально необходим: он задает модель взаимодополнения, сопоставления, а тем самым и более богатый мужской ЭС. Ведь и позитивные, и негативные черты Мужика (особенно если учитывать его константную "тихость", характерологическую "неброскость") отчетливо видны именно на фоне Бабы – близкой, но бесконечно "инаковой". Баба, вокруг которой часто организуется сказочное действо, служит динамике сюжета и характера не только Мужика, но и других героев: с помощью неумной Бабы мы более глубоко и развернуто постигаем черты и Попа, и Черта, и даже персонажа, олицетворяющего "паспарту"<sup>154</sup>, – нарратора-сказочника. Да и они сами постигают себя в ином ракурсе и качестве: Черт осознает свою уязвимость, Поп – нечистоту. Что касается сказочника, то он оказывается в раздвоенной позиции – негодующего и одновременно, отчасти против воли восхищающегося ухарством Бабы. Но более всего Баба выявляет характеристики Мужика. Так, в ряде сказок кроткий Мужик именно в противостоянии Бабе обретает силу ("каваль" из сказки "Каваліха"), в дурне просыпается хитрость ("Мужык дурэнь як варона, а хіцёр як чорт"), и т.д.

В этом смысле Баба, безусловно, представляет собой наиболее явственный образ "значимого Другого". Если противопоставляя себя Чужому (например, Пану), Мужик осознает свое тотальное отличие, то сопоставляя себя с Другим (Бабой), он идентифицируется со своей социальной (в частности, гендерной) ролью – да и во многом со своей личностью. Это происходит в силу не только различий, но и сходства (общности быта, любви к детям, уважения к старикам, соответствия разделяемым нормам и ценностям). Поскольку же такое сродство лишь частично (и латентно: на нем сказка не фиксируется, ибо как факт "скрытой культуры" оно само собой разумеется), и

---

работы и занялась исключительно своим внешним видом.

<sup>154</sup> Понятие "паспарту" возникло во французском постструктурализме. Оно означает своеобразную "виртуальную рамку", окаймляющую текст. Мы употребляем его для характеристики маргинальной позиции автора-сказочника, пограничного по отношению и к тексту, и к внетекстовой реальности.

другие качества Мужика и Бабы противоплагаются, то Баба служит своеобразным "пучком" возможных смыслов, альтернатив мышления, действия, и тем самым – отправной точкой более глубокого самопознания.

Во многом именно благодаря Бабе (как, впрочем, остальным Другим и Чужим) имплицитные характеристики основного белорусского ЭС – Мужика – рационализируются и тем самым выводятся из тени "этнического бессознательного" (термин Дж.Деверо): не случайно и психологи, и антропологи как безусловный факт признают первостепенное значение Другого в самотождественности и личности, и общности. Именно это дало основания Х.Ортеге-и-Гассету сыронизировать: "По видимому, наше "Я" — персонаж, последним появляющийся в трагикомедии нашей жизни" [76, с.359]. Можно сказать, что Баба – в силу своей неудержимой натуры – в большой мере и создает эту калейдоскопическую, бурлящую "трагикомедию", являющуюся основанием сказки.

Между Мужиком и Бабой происходит круговорот взаимовлияний, благодаря которому каждый из них приобретает новые характеристики. По этой причине напряжение между этими персонажами иллюстрирует и даже задает модели взаимообращения традиции и инновации. Интересно, что известная концепция А.Адлера, связывающая мужчину с инновативной деятельностью, а женщину – с хранением традиции, в отношении героев белорусской сказки "не срабатывает": они дополняют друг друга, обмениваясь инновативными и традиционными функциями.

Так, в сказке "Цікавая жонка" сперва в традиционной роли (плакальщицы по умершему мужу) выступает Баба. Мужик же – своим пробуждением от смерти – вносит новизну и неожиданность. Впоследствии, став охранителем загробного секрета, Мужик приобретает черты обладателя традиционного эзотерического знания. Динамические характеристики (закрывающиеся в настойчивом желании выведать секрет и соответствующих активных действиях) становятся уделом Бабы. Наконец, в кульминационный момент "укрощения строптивой" Мужик и Баба вновь меняются местами:

динамические инновативные действия переходят к нему, благодаря чему Баба становится кроткой и благостной носительницей традиционного сознания.

"Другость", "инаковость" Бабы обоснована не только характерологически, но и структурно. Вспомним, что любой ЭС представляет собой систему, включающую несколько компонентов, основными из которых являются константный, идеальный и самокритический интраобразы. В отличие от ЭС образ Другого (как и Чужого)<sup>155</sup> не обладает такой развернутой структурой, и это понятно. Чужой (и Другой, хотя и в гораздо меньшей степени – в силу большего знакомства с ним и симпатии к нему) всегда предстает перед нами в упрощенном, обедненном виде. Причина понятна: он представляет собой квинтэссенцию этнических гетеростереотипов, которые по самой своей сути схематичны (в разное время это отмечали многие социопсихологи и антропологи: У.Липпман, Г.Оллпорт, Т.Шибутани, Р.Таджури, Г.Тэджфел, У.Тернер, Г.Триандис, Х.Дейкер и Н.Фрейда и пр.). Еще одна причина редукции гетерообразов – в том, что, они с необходимостью должны входить в "Мы-образ" – в качестве точки сравнения с "Мы-образом" (в форме со- или противопоставления), и в этом понимании как части они не могут быть больше целого или равны ему. В свете этого показательно, что образ Бабы сопротивляется попыткам членения на подструктуры. Так, если принять за константную ипостась "добрую жонку", а критическим признать тот образ, о котором мы писали, то возникает вопрос о нераспространенности и психокультурной "стертости" первой. Если же в качестве константы принять нашу героиню, мы столкнемся с тем, что этот типаж нисколько не соответствует действительности, и вывести из него реальные черты белоруски не представляется возможным. Все это доказывает "гетерообразность" Бабы.

Тому же служит и еще одна поразительная деталь, связанная с образом Бабы. При всей его яркости и убедительности он не складывается в единое целое. В отличие от Мужика, возрастные типажи которого, различаясь деталями, тем не менее органично входят в единый образ (юноша, зрелый

---

<sup>155</sup> По аналогии с гетеростереотипом назовем его "гетерообразом".

мужчина, старик представляют собой непротиворечивое личностное единство), женщина в разных возрастах не тождественна самой себе.

Так, девочка (или юная Девушка) часто предстает перед нами в одном из двух обликов. В первом случае она являет собой романтическую, невероятно добрую и нежную натуру, обладающую магическим очарованием: "яна седзіць сабе на пеньку, плече вянок з кветак да пае песьні. Яна пае, а гаўядо вушы развесіло, слухае, стаіць бы ўкопанае. Нават птушкі пазлеталіса, седзяць кругом на дзевале да слухаюць... Паслухалі разбойнікі да й не магуць варухнуцца, баццэ яна закалдавала іх сваёю песьняю" [92, с. 176]. Обратим внимание на сходство Девушки со "светыми" людьми и с мужским образом музыканта, зачаровывающего мир волшебными звуками: не случайно героиня сказки "Дзеўчына" уже самым фактом присутствия в разбойничьей шайке перевоспитывает убийц своих родителей. Не случайно в нее влюбляется царевич. И не случайно она умирает: совершенство в этом неидеальном мире обречено.

Второй образ Девушки – смекалистая умница. Наиболее распространенный типаж здесь – дочь, которая спасает своего отца хитростью и умом (в некоторых сказках она хромоножка, калека). Так, в сказке "Два браты" Пан задает братьям – богатому и бедному – загадки: если отгадает богач, то бедняк должен будет отдать ему единственную корову, если же случится наоборот – все семь коров богатого брата перейдут к горемыке.

На первый взгляд, загадки просты: кто милее всего на свете? что быстрее всего на свете? что сытнее всего на свете? Братья препоручают отгадки женщинам – жене богача и дочери бедняка. Жена богача уверенно отвечает: милее всего ее жизнь с мужем, быстрее всех их жеребец, а уж более сытого существа, нежели их кабанчик, на свете не может быть. Дочке бедняка приходят в голову другие ответы: "Э, татка, сакалок! Лажысь, каа, спаць (утра мудрэй вечара). Первая загадка – мілей за ўсё ў свеці сон..., а быстрэй за ўсяго – мыслі..., сычэй за ўсяго, каа, зямля" [42, с. 540]. Объясняет она это так: во сне уходит горе; мысль мгновенно переносит человека в любое место; земля

кормит людей и все живое. Мудрый Пан (чрезвычайно редкий случай в сказке) не только присуждает бедняку коров жадного брата, но и женится на девушке.

Примечательно, что, как и первый, этот образ глубинно совпадает с образом, нет, не Бабы, а Мужика: вспомним поиски им "красоты", "чистоты", "благодати", попытки связать повседневность со сверхжизнью. Как и деревенский метафизик – Мужик, Девушка пытается проникнуть за барьеры, ограждающие горний мир от дольного<sup>156</sup> – и этим отличается от самодовольной жены богача, которая за привычным кругом вещей и представлений не способна увидеть великого смысла. По аналогии с анализом мужского идеального образа здесь можно говорить о ближнем идеале смекалистой девушки ("Мудрая дзяўчына", "Кацярына", "Два браты", "Не сіла, а смеласць" и др.) и о дальнем идеале ("Дзеўчына" и др.). Подобным же внутренним зрением в сказке обладает Ребенок ("Чалавечае вока"). Вероятно, причина девичьей мудрости в том, что она еще очень юна и потому "не забыла "врожденной" истины, которую беспощадно заглушает взрослая женская доля.

Почему этой истиной в течении всей жизни продолжает обладать Мужик<sup>157</sup>? По нашему предположению, это объясняется различием паттернов стиля жизни и поведения Бабы и Мужика. Если Мужик занимается богоданной "мудрой" работой, то женщина проводит дни в суеде ("Заўжды яна бярэцца не за свае дзело, а наробіць, бы кот наплачэ"), причем, эта суеда тоже задана Богом. Можно предположить, что здесь также задействована оппозиция "Поле – Изба (Хата)", противопоставляющая мудрость природы (вспомним сказочные панегирики лесу, озерам, земле) бытовой рутине, связанной с замкнутым пространством дома.

Итак, Девушка (причем и в первом, и во втором обликах) резко отличается от Бабы: в первом случае – несказанной добротой и душевной тонкостью, а во втором – умом и проницательностью. Качество такого ума – живость и острота. Так, героиня сказки "Кацярына", которой Пан приказал из

---

<sup>156</sup> Не случайно в некоторых сказках и особенно часто в песнях она обладает магическими способностями.

<sup>157</sup> Впрочем, далеко не каждый: иллюстрацией этого как раз и служит сказка "Два браты".

горсточку льна за день сделать ему сорочку, платит той же монетой: посылает ему палочку с тем, чтобы Пан сделал из нее веретено. После серии подобных заданий и ответов Пан велит Девушке, чтоб она "ні прышла, ні прыехала, ні сытая, ні галодная, ні голая, ні адзетая" [102, с. 198] – и она буквально исполняет приказание (так, вместо платья на нее наброшена рыболовная сеть). В итоге хитроумная Девушка выходит замуж за Пана. Обратим внимание на два момента. Первый из них – близость способов действия Девушки и Мужика (мы уже писали о том, что именно буквальным исполнением приказов Мужик часто побеждает вышестоящих). Вероятно, причина в том, что и Мужик, и Баба изначально были сотворены одинаковыми (в области и мыслей, и чувств, и действий), и лишь неодобримое высшими силами поведение Бабы придало ей такое количество отрицательных черт. Девушка же – создание безгрешное, ее ум и душа еще не замутнены страстями и претензиями. В этой отрешенности от женской житейской суеты и состоит ее сходство с Мужиком и Ребенком.

Следует обратить внимание и на другую деталь: в обеих сказках (и "Два братья", и "Кацярына") Девушка выходит замуж не за Мужика, а за Пана. Почему народ с такой радостью отдает ее за наиболее Чужого из всех фольклорных персонажей? Здесь возможно несколько объяснений. Первое в том, что этот Пан – хоть и самодур, как все "панство", однако умен и справедлив: "совокупный сказочник", народ, так любит свою героиню, что даже готов придумать для нее "хорошего Пана". Другое объяснение гораздо реалистичнее. В традиционной крестьянской культуре девушка с таким живым и своевольным умом вполне может остаться "вековухой" – как раз по причине обладания им (достаточно вспомнить хотя бы сказку "Самая разумная", чтобы понять: общество востребует от женщины иных качеств). То же можно сказать и о других характеристиках, выделяющих Девушку из общей массы – случайно ли, например, романтическая героиня сказки "Дзеўчына" собирается замуж не за Мужика, а за царевича? Таково же отношение и к женской смелости.

Героиня яркой сказки "Не сіла, а смеласць" – Девушка крохотного роста с силой, "як у камара", – побеждает целую шайку разбойников, заперев их в костеле, который они собрались было ограбить. Причем в сказке Девушка



сталкивается не только с "перевернутым" разбойничьим миром, но и с миром мертвых: выслеживая разбойников, она падает в яму, где лежат их жертвы, и выбирается из нее совершенно реалистическим и страшным способом: "Схапіла яна аднаго да другога, аткуль і сіла ўзеласа, да давай іх складаваць у кучу кала сыцены, наверх яшчэ пасадзіла аднаго, а сама стала яму на плечы да й схапілася рукамі за веткі. Але ветка абламілася й тая дзеўчына грыманулася на мерцвецоў... Схапіла яна сук, стала на мерцвеца да давай карпаць землю да забіваць у песок той сук..., стала на сук нагою да й схапілася аберучкі за край. От вылезла яна з тое ямы" [92, с. 234]. Сказочник восхищен девичьей неустрашимостью и логикой ее действий, однако, мужчины, который взял бы ее замуж, в сказке не находится. Единственный, кто делает ей предложение, – Злодзей, да и то с корыстными целями.

Из всего этого следует вывод: Девушка, выделяющаяся из общей массы смелостью, добротой, незаурядным умом не ощущается как Своя. Она гость в крестьянском мире, и сказочник это понимает – оттого и изыскивает ей особую судьбу: либо делает ее пани ("Два браты", "Кацярына"), либо – пусть с сожалением – но "убивает" ("Дзеўчына"), либо оставляет в одиночестве ("Не сіла, а смеласць"). Возможен и еще один вариант: святая девушка выходит замуж за такого же святого человека, и их жизнь проходит в гармонии – и вдалеке от людей, например, на пасеке ("Свіное рыло"). В обычной крестьянской жизни ей не находится места. Да и трудно было бы представить, чтобы из такой Девушки могла "произрасти" сварливая Баба, типичная для сказочной повседневности. Тем самым между ними проводится явственный водораздел: взрослый образ никак не вытекает из юного.

Разумеется, в сказке встречаются и девушки, которые удачно вступают в брак с юношами из их села, но в этом случае мы узнаем о них очень мало: они не являются приоритетными в системе сказки. Иногда автор бегло и достаточно штампованно констатирует их красоту, чаще – верность и умение любить: "Што яна ні рабіла, як не ўбіваласа, чуць на себе рук не налажыла [*речь идет о браке с нелюбимым человеком.* – Курсив мой. – Ю.Ч.], нарэшце мусіла нібы згадзіцца, толькі веселле ўсё аткладвала, каб прыждаць свайго

ненаглядного да хаць яшчэ разік зірнуць яму ў вочы" [92, с. 50]. Вот у такой-то верной Девушки обычно все в итоге складывается хорошо: она выходит замуж за любимого, и сказочное действо заканчивается радостным аккордом – свадьбой. Вопрос о том, как будут складываться отношения супругов после свадьбы, не ставится – и это понятно: за порогом сказки начинается повседневность ("гаравалі, працавалі..."). След Девушки здесь теряется: трудно связать эту тихую любящую юную женщину с той Бабой, о которой мы ведем речь (скорее, она становится "доброй жонкай", т.е. персонажем эпизодическим). Впрочем, этого и следует ожидать: Девушка в этом варианте изначально неотчетлива.

Таким образом, Девушка и Баба не представляют собой целостного женского типа: он раздроблен на две разные, часто – взаимоисключающие составные. Сварливая Баба не есть возрастная модификация Девушки. Между ними существует разрыв, лакуна, зияние. Если исходить из теории этнических стереотипов, это может быть связано с тем, что образ Другого, так же, как и Чужого, не стремится к полноте и непротиворечивости – в силу его поверхностности и эмоциональной исполненности. На типологическом уровне этот разрыв объясним маскулинным характером культуры, который, вписывая женщину в предначертанную гендерную роль, стирает не соответствующую этой роли активность и порицает проявления женских амбиций, трактуя их как проявления грубости, сварливости, глупости и т.д. Объяснение с точки зрения структурного уровня таково: если структура "Мы-образа" имеет достаточно четкие очертания, то образ Другого (как и Чужого) проявляется лишь одной (или, в крайнем случае, двумя) гранями – в силу того, что его создает "взгляд со стороны"<sup>158</sup>. И, наконец, возможно чисто психокультурное, исходящее исключительно из текста толкование: в отличие от Мужика по самому своему характеру Баба не имеет "золотой середины". Потому она предстает как олицетворение оппозиции "Идеальное – Критическое", а константный уровень

<sup>158</sup> Так, образ Пана исключительно критичен, образ Попа содержит и константную компоненту, образы Злоддея и Москаля отчасти константны, отчасти критичны, но не обладают идеальной составляющей.

лишь слабо подразумевается в оговорках сказочника ("разам гаравалі, разам працавалі", "жылі ў ласцы, у згодзе" и т.д.).

Итак, истинно идеальный образ – Девушка. Что же до константного образа, то, как мы уже говорили, в прямом, отчетливом виде его не существует. Однако есть своеобразный намек на такой образ. Это Мать. Образ Матери гораздо более распространен, чем образ просто "доброй жонкі" (в случае, если речь идет о Матери, то она, как правило, является и "доброй жонкай"), – пусть не на уровне описаний, но, по крайней мере, упоминаний. Несмотря на то, что в сказках она не играет той выдающейся роли, что в песнях<sup>159</sup>, – в оговорках, сказочных зачинах и финалах и т.д. присутствие Матери реально ощущается в сказочном пространстве. Материнство воспринимается как главное предназначение женщины – отсюда многочисленные, пусть и очерченные одной-двумя фразами, образы "потенциальных" матерей – женщин, мечтающих о ребенке. Как правило, все они добры: часто ребенком одаривает их Христос (или Богоматерь) после того, как женщина проявит заботу о страннике. Как и Отец, Мать терпелива: она не понукает ребенка, не заставляет его принимать решения "по своему образцу" (вспомним сказки об излишне "разумном" сыне, не слушающемся родителей и без успеха пытающемся жить своим умом), а терпеливо ждет, когда его собственный опыт заставит его поступить, "как должно". Мать жертвенна. Если белорусская Девушка жертвует всем ради любви к юноше (что особенно видно в песнях), то в случае Матери осуществляется перенос: она готова все отдать для блага своих детей. И наконец, в отличие от Бабы, Мать глубоко чувствует присутствие в мире некоего глубинного, неподвластного начала, которое вызывает к послушанию. В этом смысле особенно примечательна сказка "У п'ятніцу не смейсе, а у недзелю не плач", одна из тех крайне немногочисленных сказок, где женщина является центральным и при этом чрезвычайно положительным персонажем<sup>160</sup>.

<sup>159</sup> Мы адресуем читателя к великолепному разбору образа матери в белорусских песнях, принадлежащему перу Е.Карского (См. "Белорусы"... , с. 416-468).

<sup>160</sup> Примечателен, впрочем, тот факт, что эта сказка, где женщина показана гораздо более мудрой, чем мужчина, принадлежит шляхтинке Уминской, одной из немногих женщин-сказочниц. Потому можно предположить, что здесь мы имеем дело не с образом Другого, а с женским ЭС.

Итак, женщина, мать двоих детей, пойдя за грибами в неурочное время ("у съветую недзельку") встречает в лесу молодую "да вельмі хорошую жанчыну", которая дает ей рецепт правильной жизни: "У п'ятніцу не смейсе, а у недзелю не плач да дзела не рабі, та Бог табе ўсё дасць" [92, с. 265]. Женщина догадывается, что это Богоматерь, и начинает жить в соответствии с полученным советом: в пятницу, оказавшись в компании веселых подруг, молчит, "бы вады ў рот набрала" [92, с. 266], в воскресенье отказывается работать и даже ходить в лес за ягодами и грибами, несмотря на то, что ей "зайздросно, што людзі назбіраюць грыбоў да ягад на ўсю зіму, а цябе няма чаго й хвораму даць"[92, с. 265].

Дела ее семьи сразу же идут на лад, так что женщине начинают завидовать люди. Да и не только люди – Черт начинает преследовать ее, выжидая, чем бы можно было ее искусить<sup>161</sup>. В тот момент, когда она бежит в церковь поставить воскресную свечу, Черт проникает в дом и душит младшего ребенка в колыбели. Старший ребенок от страха прячется в печь. Вернувшись домой, родители видят погибшего младенца. Отец приходит в отчаяние, а мать, повинувась указу "у недзелю не плач", смеется. Муж, решив, что она помешалась от горя, зажигает печь – нагреть воды и вымыть маленького покойника. Жена же ничего не делает ("дзела не рабі"), а только хохочет. Даже увидев, что старший ребенок угорел в печи, она не прекращает смеяться. "Памылі, убралі яны сваіх дзяцей да й вынеслі на гору" [там же]. Там, на горе, придя поставить к умершим детям свечи, Мать вновь встречает Богородицу, и та отдает ей чудесным образом оживших детей.

Структурно эта сказка значительно сложнее, чем это может показаться на первый взгляд. Дело в том, что в ней одновременно сосуществуют две семантические линии: первая – реально ("здесь-и-сейчас"), а вторая подспудно. Первая непосредственно связана с сюжетом сказки, вторая исходит из Евангелия. В обеих задействованы Мать и Дитя: только на первом, бытовом

---

<sup>161</sup> Показательно, что Черт, как обычно, пристраивается к наиболее праведному (или же к тому, кто по долгу службы соотносится с Высшим миром. Вспомним Попа, который постоянно молится, ибо его должность ставит его в непосредственную близость к греху).

уровне это реальные женщина и ребенок (дети), а на втором – Богоматерь и Христос. В евангельской линии четко прослеживается напоминание о казни и воскресении Христовом (откуда, собственно, и проистекают требования не смеяться в пятницу и не плакать в воскресенье). "Реальная" же линия представляет собой скол идеальной, евангельской, ее повторное возвращение в действительность: погубленные дети – материнская любовь, тождественная религиозной вере – чудо (воскрешение детей).

В принципе, в этом нет ничего странного: циклическое возвращение в священные дни является основой любой мифологии и религии – и тем самым любой традиционной культуры. Удивительно здесь другое – четкая структурная организованность сказки, не просто отражающая параллелизм Матери и Богоматери, ребенка и Христа, но и задающая организованное объяснение тем действиям и поведенческим моделям, которые исследователи XIX в. высокомерно называли "предрассудками". На самом деле именно эти "предрассудки" связывают нормативную сторону жизни (культ, обычаи, ритуальные формулы и ритуализированные действия, и т.д.) с сакральными ценностями, лежащими в основе норм. Тем самым соблюдение заданных свыше (в данном случае Божьей Матерью) правил изменяет саму внутреннюю суть жизни, производя в ней невидимые флуктуации, в конечном счете приводящие к повторению евангельского чуда. Обратим внимание, что происходит оно на горе (аналогия с Голгофой). Другая видимая аналогия прослеживается в поступке отца: если библейский Отец отдает Сына за грехи человечества, то сказочный Мужик сам разводит огонь в печи. Однако глубинно эти образы не совпадают, а напротив – противоречат друг другу. Бог-Отец знает, ради чего Бог-Сын претерпевает крестные муки, Мужик же слеп. Внутренним зрением в этой сказке обладает материнство.

Это далеко не весь "эзотерический" смысл сказки. Есть и еще одна существенная деталь. Что может означать требование не смеяться и не плакать на ином, уже не библейском, а чисто поведенческом уровне? Сдержанность. Во

---

имя чего-то высшего, пусть даже и не вполне понятного на рациональном уровне, героиня отказывается потакать эмоциям и тем самым в некоторой мере отстраняется от повседневности. Этим она выгодно отличается от типичного образа Бабы, всецело сотканной из сиюминутных страстей. Всем своим поведением она исповедует "тихость", но не потому, что так ведут себя другие, а потому, что такой образ жизни задан идеалом – Божьей Матерью. Послушание Высшему началу, основания которого заложены в душе человека – это знание, которым иногда обладает Мужик, но которое в абсолютном большинстве сказок неподластно Бабе – сопутствует истинному материнству.

Впрочем, здесь следует обратить внимание еще на одну деталь. Сказочная Баба – при всех ее недостатках<sup>162</sup> – тоже, как правило, имеет детей. Порой сказочники не упоминают об этом, порой упоминают, но совершенно очевидно, что и она – мать. Здесь мы сталкиваемся с тем же парадоксом, который в наиболее четком виде оформлен в белорусских песнях: мать и свекровь, являющиеся, по сути, одним и тем же персонажем, коннотированны сугубо по-разному: мать – как святая, свекровь – как злодейка. Дело здесь – в различии точек зрения, представленными разными наблюдателями, а также – в противоположной функциональности образа. Думается, в сказке происходит то же самое. Однако при попытке перевести это несовпадение на символический уровень, можно уловить в нем *идею пограничности женщины как таковой*: место женщины – между Бабой и Матерью, и выбор всегда за ней. От этой "точки бифуркации" всегда есть несколько путей, и два из них – основные (не случайно именно в образе женщин в сказке представлены Доля и Недоля). Первый путь заключается в потакании собственным слабостям – жадности, эгоцентризму, похоти и т.д. Но женщина может последовать путем Богоматери – помогающей людям и делом, и советом; доброй к каждому встречному (не случайно именно Божья Мать вместе с Христом идет по грязи к нуждающимся в них людям); всепрощающей (в ряде сказок именно она не позволяет Сыну наказывать людей: "Хацеў ён, каб спрэсу загубіць збожэ тых паганых людзей, але

Боская Матка заступілася за іх да й пачала прасіць Хрыста, каб ён змілуваўса" [92, с. 106]. Именно этот женский тип мы часто встречаем в мемуарах.

И вновь – и уже в последний раз – зададим тот же вопрос, который поставили перед собой изначально. Почему в белорусской сказке превалирует именно критический женский образ (Баба) и игнорируется реальная доброта, трудолюбие, заботливость женщины? В течение всего этого очерка мы отвечали на него, стараясь найти максимально разнообразный спектр объяснений, адресованных к разным аспектам женского образа и крестьянской действительности. Это и изначальный соблазн, таящийся в женщине; и маскулинный в целом характер культуры; и отрицательное отношение к женской активности (особенно явное в свете основного востребованного качества – "тихости"); и, наконец, необходимость в "значимом Другом", не только оттеняющем, но и порождающем определенные качества Мужика, как, впрочем, и иных сказочных персонажей. Но лишь тождество "Женщина – Мать" дает нам конечное обоснование этого парадоксального несовпадения.

Вероятно, именно этот, наиболее естественный для любого человека, наиболее "примордиальный" образ – образ Матери, в силу его "естественности-примордиальности" латентен. Он принадлежит к массиву того содержания культуры, которое никак не манифестируется, ибо в манифестациях не нуждается: сущность материнства с нами "отродясь и дородясь" (по образному выражению М.И.Цветаевой). Черты Матери – доброта, всепрощение, заботливость, милосердие и др. – настолько очевидны и привычны, что выявления не требуют. Относясь к самой сердцевине человеческой жизни, они имплицитны, и их экспликация может быть произведена только в случае определенного отстранения от собственных неосознаваемых привычек, паттернов, отношений и т.д. Исследовательский принцип дистанцирования ни в малой степени не свойствен прямому участнику событий – в нашем случае, герою сказки. То, что он принимает как должное, в культуролого-семиотическом анализе должно быть подвергнуто верификации. И с другой

---

<sup>162</sup> Хотя в ее случае можно говорить не столько о "недостатках", сколько, напротив, об избыточном (в

стороны: то, что интерпретируется исследователем, остается в "закадровом пространстве" для обитателя культуры. Выявление латентных представлений, фактов скрытой культуры – не дело сказочника или реципиента. Они субъективны, эта субъективность непреодолима да и не нуждается в преодолении: и сказочник, и адресат четко знают, какова в действительности белорусская женщина, и эта действительность столь очевидна, что не требует выражения. Потому в женщине, напротив, замечается (и входит в сказку) не то, что повседневно, а то, что исключительно, ярко, заметно. Этим можно объяснить тот, казалось бы, необъяснимый факт, что сказки, где Мать – образ позитивный и одновременно центральный – очень немногочисленны, а сказка, где она настолько отрицательна, что попадает в ад (откуда ее пытается вызволить любящий сын) распространена в нескольких вариантах<sup>163</sup>.

Баба – наименее стабильный, наиболее динамичный образ белорусской сказки. Вспомним женщину из сказки "У Бабы чортава галава": Св. Николай даровал ей постоянно меняющееся лицо. Если попытаться осмыслить это не прямо, а символически, женщина предстанет перед нами шкатулкой с многими потайными ящиками – обладательницей неведомой даже ей самой тайны – тайны, которая изменяет и ее самое, и мир вокруг.

### ***Образ Иностранца, или Свой Чужой***

"Чужой" – не только внешняя характеристика, данная сторонним наблюдателем. Чужой – это внутренняя "категория", входящая в структуру самого ЭС: в ее отсутствие Мы-образ был бы невозможен<sup>164</sup>. С семиотической точки зрения это объяснимо внутренним устройством культуры: "культура по самой своей природе подразумевает наличие принципиально различных и взаимонепереводимых языков... Минимальной основой ее является наличие двух взаимонесводимых языков – это различие бинарного типа, фундаментальным примером которого является глобальная победа в структуре

---

прямым смысле слова) поведении.

<sup>163</sup> См. Карский Е., "Белорусы"..., с. 546

<sup>164</sup> Необходимость "Они" для "Мы", еще в 70-х гг. XX в. отмеченная Б.Ф.Поршневым, является аксиоматичной для современных этнопсихологии, этносоциологии и этнокультурологии.



жизни бинаризма половых различий" [62, с. 69]. Половой бинаризм – не единственное проявление природной дуальности: можно привести в пример и кардинальную разность полушарий мозга. Вспомним, что именно из природного бинаризма на уровне общности Г.Зиммель выводил войну как первичный тип межкультурного контакта (здесь поведение архаических сообществ в значительной мере гомологично поведению животных).

Чужой изначален: он не "придуман" культурой, а "заложен" природой. Однако по мере развития культуры (а значит, человеческого, личностного и социального начал) этот образ меняется – по направлению к Другому. Но этот процесс длителен, сложен и прерывист. Образ Чужого мобилен: он приближается или отдаляется, и причины этого всегда коренятся в истории и культуре. Чужой может стать Врагом, что отражается даже на его "имени": иногда гетеронимом народа означает "враг" (как, например, называли друг друга враждовавшие некоторое время чукчи и коряки). Чужой (и даже Враг) может стать Другим в том случае, если этносы имеют достаточно обширные контакты, связаны общностью исторической судьбы, обладают мировоззренческими точками пересечения (заданными, например, общей религией). Впрочем, перерождение Чужого в Другого иногда происходит и в силу различия. Так, в результате социологического исследования, проведенного в Санкт-Петербурге, выяснилось, что атрибутирование группы в качестве чужой не означает ее отвержения – сам факт "инаковости" может выражать положительный смысл. Так, украинец, несравненно более близкий к русскому (и этногенетически, и исторически, и территориально, и языково), оказался гораздо менее привлекательным, нежели "чуждый" японец [95, с. 146-148]. При уточнении результатов выяснилось, что японцы вызывают симпатию непревзойденным "прыжком" из традиционного в модернизированное общество – и при этом умением сохранить стиль жизни и особенности культуры. Что касается украинцев, то на ухудшение отношения к этому этносу, безусловно, повлияло изменение характера связей между независимыми государствами – Украиной и Россией.

Отправляясь от японского примера, можно предположить следующее: для того, чтобы стать Другим, Чужой должен обладать особой привлекательностью – умениями, знаниями, моральными качествами, моделями поведения, которые признавались бы ценными для собственной общности и в то же время не входили бы в "реестр" ее наличных практик. В японском случае это способность выбраться из экономической "ямы", не нарушая целостности традиций. Для россиян она обладает еще большей привлекательностью, поскольку для многих постсоветских государств (в частности, для России) такой опыт оказался недостижимым. Безусловно, "приближение" к "дальному" Чужому (например, к японцам) связано с современной виртуализацией этнических границ, а значит, и с гораздо большей, нежели в прошлом, доступностью иной культуры. Впрочем, было бы наивно связывать этот процесс только с современностью. Вспомним "Дубинушку": "Англичанин-мудрец, чтоб природе помочь изобрел за машиной машину..." Это написано в XIX в., когда слово "Англия" воспринималось как синоним изобретательства, достижений науки, техники и т.д. Английская "машина" противопоставилась "родной дубине", причем, преимущества первой вызвали не антипатию, а уважение к опыту Другого, противоречащее "квасному патриотизму" и тем самым помогающее открыть себя – в недостатках, но и в достоинствах.

Таким образом путь "из Чужих в Другие" может проходить вне прямых контактов, *at a distance*, благодаря расширению круга текстов иной культуры. Но исторически чаще (во всяком случае, до XX в.) он связан со "встречей лицом к лицу" (М.Бубер). Такая "встреча" может тянуться столетиями, причем характер взаимоотношений этносов (групп)<sup>165</sup> может меняться – от "чуждости" к "другости" и наоборот. Здесь нет и не может быть ровного пути, "вымощенного" исключительно положительными взаимодействиями и последовательно ведущего к сближению. Непоследованность, неравномерность коммуникации отзывается построением все новых

гетеростереотипов и шире – этнических гетерообразов, которые, по мере знакомства неизбежно усложняются: к отрицательным (чуждым) характеристикам добавляются положительные и/ или наоборот. С этим связаны две странности: во-первых, представляя собой конгломерат разнородных, подчас опровергающих друг друга представлений, гетерообраз (как и гетеростереотип) обладает устойчивостью: социопсихологи говорят даже о "ригидности" стереотипов. Во-вторых, создается впечатление, что "Мы"- этнос – пусть не сознательно, но последовательно – умножает число противоречивых черт в гетерообразе. Это согласуется с основополагающим тезисом ТМШ (Тартусско-Московской школы семиотики), утверждающим, что культура постоянно и целенаправленно умножает механизмы, затрудняющие процесс передачи информации.

Так, известно, что до второй мировой войны большинство американцев характеризовали японцев как "прогрессивных", "умных" и "трудолюбивых". Но в пору войны эти определения во многом уступили место другим: японцы стали "хитрыми" и "вероломными". Когда Калифорнии были нужны рабочие-китайцы, они считались "бережливыми", "здравомыслящими" и "законопослушными", тогда как в период кампании за введение закона о запрещении въезда нежелательных иммигрантов китайцы превратились в "грязных", "отвратительных", "неассимилирующих" и "опасных" [46, с. 116]. Тем не менее, уже спустя два десятилетия после второй мировой войны отношение к японцам кардинально улучшилось (во многом это было связано с "японским экономическим чудом"), а влияние китайской культуры на современные США гораздо более обширно и многопланово, нежели того требуют экономические контакты (вспомним и триумф китайской кухни, и увлечение фэн-шуй, и акупунктуру, и т.д.).

Мотив создания новых гетеростереотипов и соответствующих им гетерообразов есть результат изменений социокультурных (политических, экономических и др.) обстоятельств. Примечательно здесь то, что даже в пору

---

<sup>165</sup> "Встреча" этносов – выражение фигуральное: их контакт всегда происходит посредством групп и

ухудшения межэтнических контактов позитивные характеристики этноса не уходят "в никуда": они сосуществуют с новыми, негативными, пусть на менее осознанном уровне. Иначе были бы совершенно непонятны сравнительно быстрые (в течение нескольких десятилетий) трансформации образа Чужого в образ Другого<sup>166</sup>. Добавим: это еще более странно, если учитывать, что важнейшей характеристикой стереотипа – и тем более образа как структурированной совокупности стереотипов – является отсутствие гибкости. Напрашивается вывод о том, что прежние (положительные или отрицательные) черты, приписываемые "Они-этносу", при смене злободневной установки не исчезают, а присутствуют в этническом бессознательном. При изменении же социокультурной ситуации (к лучшему или к худшему) они выходят на поверхность, в царство эксплицитной культуры.

В силу заведомой разноплановости гетерообраза Мы-этнос имеет возможность сопоставлять себя с Другими с максимального количества "точек зрения" (по выражению Х.Ортеги-и-Гассета), причем в каждый конкретный исторический период востребуются *иные* фокусы сравнения – при том, что наиболее фундаментальные характеристики (истинные или нет) остаются непоколебимыми. Тем не менее, богатство и разноплановость материала для сравнения дает возможность обогащения этнического самообраза – в этом состоит функциональность образа "Они" для образа "Мы".

Думается, наибольшей значимостью в этом плане – во всяком случае, в традиционной культуре (в силу ее "закрытости" широким влияниям извне) – должны обладать те этнические группы внутри собственного социума, которые, будучи хорошо знакомыми, все же в большей или меньшей мере остаются "*не-освоенными*". Эти Чужие "вкраплены" в систему "нашего", но при этом отграничены от него в силу религиозного и/или этнического своеобразия, а также (что даже более важно) – конкретных, визуальных

---

личностей (иммигрантов, туристов, политиков и т.д.).

<sup>166</sup> Вспомним, как быстро (всего за сорок лет) образ немца в сознании белоруса перестал связываться с врагом-"фрицем", а стал образом Другого. Причины этого многочисленны и известны, но не в последнюю очередь, это помощь Германии в ликвидации последствий Чернобыльской аварии (строительство больниц, хосписов, фармакологическая помощь и т.д.). Важно здесь и крушение "железного занавеса", в результате которого белорус и немец столкнулись "лицом к лицу" (туризм, волонтерство и т.д.).

характеристик. Почему это более важно? Потому что ни понятия об этнической принадлежности, ни представления о принципах, разделяющих религии (конфессии), взгляд носителя традиционной культуры не отмечает: он просто не владеет информацией о них<sup>167</sup>. Потому он фиксируется на зримых различиях в поведении, в обычаях и т.д. Именно эти визуальные особенности отделяют этносы друг от друга на бытовом уровне. В то же время "Мы-этнос" и "Они-этнос" могут пересекаться в других характеристиках – в силу сходства быта, климата, ландшафта, типа хозяйствования, повседневных контактов, и т.д.

В современной исследовательской практике для таких этногрупп принято наименование "Свой Чужой". Свой Чужой – это промежуточный персонаж, звено, отколовшееся от неких "Чужих", но уже частично "о-своенное" по причине частых контактов. При этом Свой Чужой не ассимилирован, во всяком случае, в достаточной мере, для того, чтобы его можно было бы считать "своим": потому в случае его описания тексты наиболее красноречиво подчеркивают именно отличие. Вероятно, элементы сходства (которых тоже немало) предполагаются автоматически, подспудно: так, например, в белорусских сказках часто упоминается бедность цыгана и еврея, но основная фиксация идет именно на дифференцирующих характеристиках (языке или акценте, религиозных обычаях, манере одеваться, моделях поведения и т.д.).

В силу такого намеренного дистанцирования Свой Чужой не тождествен Другому. Другого хочется понять (это понимание, влекущее за собой попытку оправдания – одна из целей сказки; вспомним хотя бы факт крестьянского происхождения Злодзеля). Понять Чужого, даже Своего Чужого представитель "Мы-этноса" не пытается – предполагается, что вполне это сделать невозможно. Скорее, он удивляется странности "Своего Чужого". Это удивление (негативное или позитивное) и старается зафиксировать сказка.

---

<sup>167</sup> Не случайно в народных представлениях восточных славян, как показала О.Белова в статье "О "жидах" и "жидовской вере" (<http://www.ruthenia.ru/folklore/belova2.htm>), образы "чужой" веры в народном сознании часто смешиваются: так, баптисты, хлысты, староверы, беспоповцы воспринимаются как почитатели "еврейского" Бога.

Наиболее яркий образ Своего Чужого в культуре белорусской деревни – Еврей<sup>168</sup>. Однако до нашего погружения в текст отметим исторически подтвержденный факт: отношения белорусов и евреев, живущих в Беларуси, практически никогда не были омрачены конфликтностью<sup>169</sup>. Не случайно на Всебелорусском съезде в Минске (1917 г.) еврейские организации выражали белорусам благодарность за что отсутствие погромов.

Известно, что на территории Беларуси евреи начали заселяться со времен правления Ягайлы, после Кревской унии; в основном это были беженцы из Германии. Они эмигрировали по причине антиеврейских настроений, обострившихся в связи с некоторыми постановлениями IV Лютеранского собора. С этого периода на белорусских землях начинается обширный культурный взаимообмен между двумя народами (в языковой, религиозной, поведенческой и др. сферах)<sup>170</sup>. В этом случае неизбежна та или иная степень взаимоуподобления этносов (что – в случае белорусских евреев – отмечает, например, А.Киркор), так что можно говорить о "своем" компоненте в "чужом" этническом характере<sup>171</sup> и наоборот. В то же время на фоне сходства быта, имущественного статуса и т.д. отчетливо выражаются и различия, которые в сказках гиперболизируются – и в силу "зримости", наглядности, и в соответствии с законами жанра.

Каков же образ сказочного Еврея? Первое, что бросается в глаза – это *книжность*, причем, носящая специфически религиозный характер. Как правило, это качество персонифицировано в образе раввина (впрочем, иногда это бывает просто умный, "навучны" еврей), к которому люди обращаются по любому бытовому поводу. Результат всегда один: "Рабін сядзеў над бубляю да мысляваў" [92, с. 114]. Это долгое сидение над "бубляю" не приводит да и не

<sup>168</sup> Несмотря на негативную коннотацию, которой обладает слово "жид" в современных белорусском и русском языках, мы вынужденно используем его в цитатах.

<sup>169</sup> Прямое доказательство этого – большое количество среди белорусов т.н. "праведников мира" – людей, спасавших еврейские семьи в пору Великой Отечественной войны.

<sup>170</sup> Адресуем читателя к классической статье Зм.Бядули "Жыды на Беларусі: бытавыя штрыхі" (Менск, друкарня Я. А. Грынблата, 1918), где приведены множественные примеры такого взаимодействия в языке и фольклоре.

<sup>171</sup> Несмотря на то, что термин "этнический (национальный) характер" представляется нам достаточно поверхностным (и не случайно он вызывает нарекания широкого круга исследователей), мы его употребляем в силу его давней общепризнанности и широкого использования.

может привести ни к какому внятному результату: для Мужика обращение к священным книгам в поисках ответа на вопрос, который решается с помощью собственного ума и трудового опыта, представляется достойным насмешки.

Так, молочник, коровы которого перестали давать молоко, идет за советом к раввину. "Той чытаў, чытаў Біблю да й кажэ: "Гэто еляк ссе твае каровы". І радзіць рабін пахцяру ўзяць ат усіх кароў патроху таго, што дарам выліваецца, наліць у кашэрны гаршчок, у пятніцу зварыць, а ў шабас ужываць разам з гугелям, а што астанеца, дак тым вышмараваць у кароў вым'е. Падзякуваў пахцяр рабіну, зрабіў рыхтык так, як ён радзіў, але нічога не памагае. Каровы не тое, што не даюць малака, але й самі пачалі худзець, пятрэць, от бы на іх якая хвароба прышла" [92, с. 216]. В итоге помогает деревенский пьяница, за три кварталы самогонки выследивший виновника – пастуха-музыканта (это колдовская сила его гуслей истощает коров). В роли самородка-детектива не случайно выступает пьянчужка: даже самый презренный "свой" более смышлен, чем самый образованный "чужой". Более того, он умен и смекалист *вопреки образованию*: именно это и призвана подчеркнуть оппозиция "Ученый Еврей – Мужик-Пьяница".

Обратим внимание и на нарочито ироничный, гротескный характер предлагаемого средства – употребления того "што дарам выліваецца" с праздничной пищей. Эта противоположность элементарным человеческим правилам призвана усугубить "чуждость" Еврея. На первый взгляд, использование экскрементов в пищу означает пренебрежительное отношение к обычаям Чужого (вспомним хотя бы сказку "Недапад", где вышеупомянутый "недапад" с удовольствием съедают паны). Однако такой предрассудок по отношению к какому-либо этносу (группе) можно рассматривать глубже. Антипища – есть одна из примет "потусторонности". Не случайно депегиры (демоны-людоеды в тунгусском фольклоре) питаются нечистотами. (Вспомним, что души покойников в "Сказании о Гильгамеше" едят глину – субстанцию, из которой был некогда создан человек. Это тоже пример "наоборотной" пищи).

По общему мнению современных культурологов и фольклористов (Ю.М.Лотмана, Е.М.Мелетинского, С.Ю.Неклюдова и др.) преворачивание обыденного (в нашем случае в оппозиции: еда – экскременты) есть отчетливый признак не просто антитетичности Чужого, но и его связи с *запредельным миром*. Не случайно различные виды антипищи, "несъедобной еды" предлагают своим подопечным знахари-"ведзьмары" – люди, находящиеся на пограничье яви и нави<sup>172</sup>. "Внутреннее, культурно освоенное пространство мыслится как земное ("свое" – земное, человеческое), а пространство чужого коллектива, "чужие земли" – как потусторонние," – пишет Ю.М.Лотман [61, с.223]. Чужой – живет ли он в "дивьих" землях, или в такой же покосившейся избе, как и ты сам, – в буквальном смысле *не от мира сего*.

О том же говорит свойственное всему славянскому фольклору сравнение Чужого с волком – наиболее потусторонним, наряду с вороном – персонажем изуственного творчества<sup>173</sup>. В белорусской сказке с волком сравнивается не только Злодзей (что понятно: и тот, и другой живут в лесу "наоборотной", ночной жизнью), но и Цыган, и Еврей: "Бегаў, бегаў воўк без прытулку, надаело яму бегаць, баццэ жыду без пачпарта" [92, с.252]. Не случайно в ряде заговоров «евреями» называют волков: "Святы Юрай-Ягорай, рассылай сваіх ярэя (вако) па цёмных лясах, па дзікіх балатах..." [32, с.156].

О близости Еврея (да и вообще Чужого) к "тому свету" свидетельствует и ряд белорусских обычаев. Так, при ряжении (на Коляды, Пасху и т.д.) полесские крестьяне надевали маски еврея, цыгана, татарина и др., причем маска цыгана была черной, а маска еврея – белой. И черный, и белый цвет в традиционных общеславянских поверьях устойчиво соотносятся с загробным миром. В некоторых районах этот смысл дополнялся кривизной маски еврея, а также горбом, "украшающим" фигуру: последнее было призвано показать близость еврея к черту [16, с. 166-170].

<sup>172</sup> Также здесь можно вспомнить "кулинарию" заговоров. Во многом по тому же образцу строятся и средневековые цеховые магические рецепты.

<sup>173</sup> Из всех животных в фольклоре волк более связан с миром мертвых: эта связь прослеживается и в мифах алгонкинов, и в Эдде, и у восточных палеоазиатов. Конец света в "Эдде" вызван гигантским волком, а по поверьям славян именно волк пожирает луну: пятна на ней – отметины его зубов.



В свете этого совет раввина не просто смешон: в нем содержится намек на запретные, магические знания, которые являются прерогативой Чужого. Скорее, как и в случае с Попом и Чертом, смех призван амортизировать страх перед неизвестностью, опасностью, таящимися в глубинах образа Чужого.

Однако, как мы уже говорили, Еврей – не просто Чужой (обладающий мистической потусторонностью, заведомой непознанностью "чуждого" содержания). Одновременно он – давний знакомец, *Свой* Чужой: отсюда – проявленное сказочником знание еврейского быта (гугель, кошерная посуда) и религиозных обрядов (шаббат). Об этом промежуточном положении свидетельствует и речевая характеристика сказочных евреев. С одной стороны, сказка передает специфический акцент: "А цаму ви не привезали коней?" [93, с. 35]; "Цуес..., я ведаю, сто ты добры цалавек, ведаю, сто ты лепс ат усіх знаесса" [92, с. 217]. С другой стороны, в отличие от полонизированного Пана (что подчеркивает речь, часто состоящая исключительно или же почти исключительно из польских слов), еврей говорит по-белорусски, вкрапления идиш в его речи редки и связаны, в основном, с обрядовой терминологией.

Вот на этих-то воображаемых "весах" между запредельностью чуждости и бытовой близостью колеблется и сам образ Еврея в глазах белорусского крестьянства, и отношение к нему Мужика. Обоснуем этот тезис детальнее.

Итак, Еврей образован и начитан. С этой чертой связан набор культурных смыслов Мужика и, в первую очередь, недоверие книжному знанию: мы уже говорили об этом, анализируя образ крестьянского сына, захотевшего стать "самым разумным". Книжное знание отдаляет от житейской мудрости, от непререкаемого опыта предков и – главное – от трудового этоса. Не случайно "разумны" сын в сказках, как правило, бездельник. Таким же *бездельником предстает и ученый Еврей*. Так, в сказках "Жыд" и "Як школу будавалі" он описан как человек, парящий в эмпиреях (что косвенно доказывает его принадлежность не к "миру сему", а к некоему "иному"), и потому неприспособленный к здоровой, продуктивной, единственно возможной жизни. Такова, по мнению большинства современных этно- и социопсихологов, обязательная сторона автостереотипа: жизнь, которую

проживает Мы-этнос, представляет собой наиболее (если не единственный) правильный из всех возможных вариантов. Образ, противоречащий этой установке, всегда в определенной мере чужд. Даже изначально "свой", нарушивший ее, обретает большие или меньшие черты "чуждости" (Лакей, Разумный сын, Охотник и т.д.). Но наиболее явно это видно на примере Чужого или Своего Чужого.

Вот как рисуется он в сказке: "Жыў сабе жыд слаўны да гучны да вельмі навучны. Ён нічога не глядзеў, толькі на Біблі седзеў, бо такі розум маў, што й на свет не пазіраў; на зямлі і пад зямлёю ўсё знаў і нікога не пытаў" [93, с. 92-93]. Тем не менее, этот "мудрец" ни в малой степени не разбирается в повадках коров, что вызывает у сказочника иронию: "Ён такі пісьменны, такі навучны, такі разумны, што за розумам і свету не бачыць" [там же, с. 93]. Не меньший повод для юмора – *беспрекословное почтение, выказываемое ребе со стороны его "наствы"*: несмотря на то, что его советы наивны, смешны и нелепы, евреи прислушиваются к ним и строят свою жизнь в соответствии с ними. Вспомним, что в аналогичных обстоятельствах крестьянин, как правило, не просит совета у Попа (Ксендза), а строит жизнь самостоятельно, учитывая опыт предшествующих поколений. Если он все же испрашивает руководства у священника, как правило, ни к чему хорошему оно не приводит (скорей, наоборот: как мы показали выше, часто в совместных проделках именно Мужик ведет за собой Попа). Тут и Поп (Ксендз), и раввин равны: ни один из них не способен к продуктивной деятельности. Разница не в них, а в отношении к ним: если Мужик прекрасно знает Попу цену – и цена эта невысока, то Еврей наивно исполняет рекомендации раввина. Такая *жизнь чужим умом* представляется крестьянину по меньшей мере странной.

При насмешливом отношении к чужой религии, в ней предполагается запретная (и оттого страшная) сила. Не случайно даты иудейского календаря (главным образом Йом-Киппур<sup>174</sup>) связаны с мистическими поверьями. Так, в соответствии с полесскими (не только белорусскими, но и украинскими)

---

<sup>174</sup> Судный день.

верованиями, в ночь на Йом-Киппур ("хапун") Черт похищает Еврея и мучает его в лесу или на болоте. Предварительно он задувает поминальные свечи, чтобы похищение человека оставалось незамеченным. Потому евреи приглашают на молитву христианина с церковной свечой [1, с. 238]. Доказательство этому мы встречаем и в сказках: "Тут якраз падышлі асеньніе свята. Сабралосо в тую карчму, дзе служыў удалы хлопец, вельмі многа яўрэяў са ўсее акругі. Ведамо, баяцца, каб іх чорт не ўхапіў і заўжды наймаюць сабе хрышчомага чалавека на свята, каб ён абараняў іх ат чарцей. Сабраліса да й мысляюць, што цепер ім нема чаго баяцца чарцей, бо ў іх е хрышчоны чалавек" [92, с. 178].

Здесь возможны два сопутствующих вывода. Во-первых, отчетливо наблюдается *связь Еврея с Чертом*. Казалось бы, Черт в данном случае выступает недругом Еврея. Но есть предыстория, которая усложняет ситуацию<sup>175</sup>. Она связана с библейской притчей о золотом тельце. По преданию, Моисей разбил созданного евреями золотого тельца, истолок его в порошок и наказал всем его пить. Вероятно, этим он пытался увеличить силы евреев (дело происходит во время странствия по пустыне). Но колдовство не бывает безнаказанным: потому перед изумленными евреями вновь предстал разбитый телец (Черт), и евреи пошли за ним. Для того, чтобы собрать свой народ, Моисей заключил договор с Чертом: вместо того, чтобы забрать разом всех, он предложил Черту отдавать каждый год по два еврея. На ту же связь с нечистым указывает и уже упомянутое нами представление о том, что Еврей носит шляпу для того, чтобы прятать под ней рожки. Что касается религиозности Еврея, то она вовсе не противоречит этому: резонно предположить, что здесь срабатывает то же убеждение, что и в случае Попа (который столь старательно молится именно потому, что грешен и за ним "чорт ходзіць па пятам"). Думается, что в ситуации с еврейской религиозностью оно еще более усугубляется чуждостью веры.

---

<sup>175</sup> Это поверье можно встретить и у М.Федеровского (с. 238), и у П.Демидовича (с.119-120). См. список литературы.

Второй вывод проистекает из факта приглашения крещенного человека на сессию евреев. Это представление глубоко символично: оно означает *осознанную необходимость "Мы" для "Чужого"*. (Как мы увидим впоследствии, Чужой не менее нужен "Мы-этносу"). Уже из приведенного поверья очевидно, что еврейская вера отнюдь не всегда действенна – вероятно, поскольку, по мнению Мужика, имеет в основе изначальную червоточину – договор с Чертом. Как мы уже говорили, в крестьянском мировоззрении факт такого договора чреват: с одной стороны, он дает большие возможности, а с другой – всегда востребует платы, причем часто платы непосильной. В случае с иудаизмом ситуация еще более усугубляется в силу евангельских напластований на фольклорные тексты: так, например, в сказку проникают реминисценции, связанные с Голгофой и, по мнению крестьянина, доказывающие неправоту "яўрэйскай веры". Истинная вера для Мужика – христианская, пусть и в специфической народной модификации. Однако вспомним: и в христианстве (во всяком случае, в церковном), по глубочайшему убеждению белоруса, наличествует связь с Чертом: об этом свидетельствуют и образ Попа, и присутствие Черта в церкви, и т.д. Возможно, отсюда во многом проистекает одно из основополагающих качеств белорусского ЭС и в целом менталитета – *веротерпимость*. Уверенность в том, что не существует безгрешных религий (хотя и существует безгрешная вера "светога чалавека") закономерным образом приводит к тому, что параметром оценки другого этноса становится не само существо его веры (тем более, для стороннего наблюдателя она всегда является "тайной за семью печатями"), а ее бытовые проявления и связанные с ними этнические характеристики. Тем самым для Мужика важнее не то, в действительности ли евреи распяли Христа, но то, в каких человеческих качествах реализуется чужая вера.

В свете этого обратим внимание на общепринятое смысловое соответствие *"религиозное (книжное) знание – безделье – еврейство"*. Если связь первых двух членов триады не проблематична (мы отдали ей дань в анализе крестьянского отношения к учености), то в применении к Еврею они нуждаются в пояснении.

Широко известен факт, что в абсолютном большинстве европейских стран (царская Россия – не исключение) еврейская диаспора была лишена прав на владение и обработку земли. В очень и очень многом это явилось причиной того, что евреи исторически были вынуждены осваивать городские профессии (а значит, получать образование), либо же – профессии, не связанные с землей (торговля, шитье, выделка кож, содержание постоялого двора и т.д.). Отсюда – сколь популярный, столь и неправомерный стереотип "еврейской лени", распространенный в крестьянской среде. Однако, как отмечает Зм. Бядуля в работе "Жыды на Беларусі", в некоторых белорусских губерниях евреи получили хоть и ограниченное, но право на крестьянский надел. Резонно предположить, что отношение к евреям в Беларуси строилось, одновременно исходя из двух "точек отсчета": во-первых, из наличия религиозного образования (и соответствующего *талмудически-интерпретативного характера "книжности"*) и, во-вторых, из *неумелости неопитов-евреев в крестьянской работе*.

Впрочем, есть и третий, субъективный момент. Он связан с фигурой сказочника. Так, ироническое отношение к Еврею, как к неумехе и книгочею-бездельнику, – общее место множества сказок. Но при этом, как правило, в них не содержится агрессивных выпадов в его адрес. Над ним смеются, ему удивляются, вскользь – как аксиому – упоминают его "причуды" и недостатки, но ни злобы, ни, тем более, черносотенных призывов в них нет. Иное дело, когда конкретному сказочнику свойствен антисемитизм: тогда мы встречаем в текстах недвусмысленную агрессию и сцены расправы над "паганымі жыдамі". Однако показательно, что такие призывы немногочисленны, и это еще более удостоверяет нас в мысли, что они связаны не с общей установкой белоруса<sup>176</sup>, а с конкретными этническими предрассудками конкретного человека. Так, например, в сборниках А.К.Сержпутовского этой социальной хворью "болен" лишь один сказочник, что отчетливо проявляется в принадлежащих ему текстах ("Мужык і жyd", "Як школу будавалі", "Баязлівы", "Хаўрус" и др.).

Более того, именно он гораздо жестче, нежели остальные сказочники, относится не только к евреям, но и к другим своим персонажам. Здесь можно говорить о ксенофобии (и шире – о недоброжелательности) как о личностном качестве конкретного сказочника, но не о ксенофобии как о компоненте этнического характера белоруса.

Не случайно бродячий сюжет о распятии Христа евреями, в белорусских сказках встречается сравнительно редко. Более того, само преломление этого сюжета нетипично. "Фокус" текстов, где упоминается Голгофа, смещен в сторону от еврейской темы. Так, в блистательной сказке "Ластаўкі" это событие, скорее, подано как проблема теодицеи. Задавая вопрос, почему ласточки высоко летают и кричат, сказочник отвечает на него так: птицы спорят с Богом. Когда распинали Христа, ласточки дважды воровали гвозди, которыми евреи пытались прибить Его руки к кресту. Но на третий раз Бог запретил им это делать. С тех пор ласточки, взлетая как можно выше, гневно "выговаривают" Богу за жестокость. Таким образом с исполнителей казни акцент перенесен на Бога. В чем причина такого сдвига? На наш взгляд, наиболее корректное объяснение здесь – *фатализм*. С этой точки зрения, исполнитель может действовать лишь в том случае, если действие дозволено, более того, предначертано Богом. Так что "сдвиг", о котором мы говорим, таит под собой более значимый пласт, связанный с верой и в целом с мировоззрением белоруса. В этом смысле даже те, кто распял Христа, несмотря на всю чудовищность своей функции, в конечном счете действовали с "разрешения" Бога: иначе Он дал бы ласточкам возможность спасти Иисуса. Однако этого не произошло, и единственное, чем можно объяснить такое поведение Всевышнего – уже известной нам максимой "Бог ведае, што робіць".

Несмотря на этот перенос акцента, мнение о виновности евреев в смерти Христа встречается в белорусских легендах<sup>177</sup>, однако показательно, что евангельская вина не переносится на соседа-еврея. Таким образом существует

---

<sup>176</sup> Уж не говоря о многочисленных не сказочных, а реальных доказательствах белорусской толерантности.

<sup>177</sup> Евреям в белорусских текстах также инкриминируется кощунственное подражание Иисусу Христу в попытке оживлять людей [1, с. 11] и подлый поступок "вечного жида" [1, с. 238]

водораздел между "паганымі" библейскими евреями, распявшими Христа, и Евреем-соседом, т.е. между абсолютно Чужим и Своим Чужим.

В чем же состоит это "свое" в применении к Еврею? Во-первых, во многих сказках Еврей, как и сам Мужик, *беден*. Его работа (даже если он "карчмар", "ландар")<sup>178</sup> приносит ему совсем не большие дивиденды: ведь его клиенты, как правило, крестьяне. Кроме того, по свидетельству Зм. Бядули ("Жыды на Беларусі: бытавыя штрыхі"), трактиры не были собственностью корчмарей: они арендовали их у пана<sup>179</sup>.

Даже в сатирических описаниях Еврея часто подчеркивается бедность. Так, в сказке "Хвароба над хваробамі" "трасца" (лихорадка) предстает в образе худой, изможденной еврейки. С одной стороны, сама ассоциация "трасцы" и еврейки вряд ли очень уж положительна: известно, что в белорусском языке слово "трасца" семантически связано с *назойливостью*, *надоедливостью* ("Прычапілася трасца..."), и эти черты сказки устойчиво приписывают Еврею: "Прычапіўся ка мне Янкель Чараваты да почаў кучыць, каб я атвёз у Петрыкаў. Што тут рабіць, нельга адкаснуцца ад жыда" [94, с. 246].

С другой стороны, "трасца" вызывает сочувствие – "зелёная, худая, от бытая жыдоўка, што анучы збірае. Дрыжыць бы асіна, і кажэ тоненькім, пісклявым галаском" [93, с. 38]. Вряд ли реализм этого образа – исключительно плод таланта сказочника: логичнее предположить, что таких евреек белорусский крестьянин многократно встречал в действительности. Вспомним и бедного Корчмаря из сказки "Прошча", который в сотрудничестве с Попом придумал религиозное чудо – пустил по реке образок, уставленный свечами. Подобным же образом в некоторых сказках действует и Мужик ("Мужык, пан і ксёндз", "Аб злодзее Кліну" и др.).

<sup>178</sup> Часто этническая принадлежность сказочного Еврея даже не упоминается; его так и называют – "карчмар", "ландар". Это означает, что сама по себе этничность для белоруса гораздо менее значима, нежели социальный статус. Более того, по нашему убеждению, в общественном сознании белорусского крестьянина эти характеристики смешиваются (то же отчетливо видно в образе Пана).

<sup>179</sup> Вскользь заметим, что в сказках сравнительно редки и упоминания о "спаивании народа" евреями, которые, к сожалению, встречаются даже сегодня и даже в некоторых научных исследованиях. Как правило, исследователи, находящиеся во власти отрицательного гетеростереотипа, "забывают" о славянских купцах, ценовальниках, которые тоже торговали спиртным – и с гораздо большим успехом.

Если в образе "трасцы" семантическое ударение падает на знакомую Мужика не понаслышке бедность (еврейка, собирающая онучи, вполне соответствует типу "бедной вдовы"-белоруски, если, конечно, исключить момент иронии в отношении к Чужому), то в образе "бедного корчмаря" упор – на *хитрости*, причем, *аналогичной хитрости Мужика*.

Между этими качествами – хитростью и бедностью – существует своего рода пропорция. Она строится не изнутри (от персонажа сказки – Еврея), а извне, со стороны наблюдателя-Мужика. Если Еврей беден, то он, как правило, "по-мужицьи" хитер ("Проща"), и отношение к нему позитивно. Это равностороннее отношение бедняка к бедняку, исключающее взаимные претензии и обман. В этом случае Мужик даже любит хитростью Еврея. Если же Корчмарь или Купец богат, то на него переносятся "чуждые" черты Богача и даже Пана.

Так, сказка "Мужык і жыд" строится на противостоянии "ландара" и парабка – богатого Еврея и бедного Мужика. "Ландар" бесконечно обманывает Парабка в денежных вопросах, что не столь уж трудно, поскольку последний – пьяница. Тем не менее, включив неискоренимый в крестьянском сознании (пусть даже и отравленном спиртным) талант хитрости, Мужик берет реванш: используя еврейский *культ семейственности*, вытягивает из "ландара" лошадей и одежду – якобы для того, чтобы послать это добро его родителям на тот свет [93, с. 72-73]. Что здесь важнее – богатство или "еврейство"? Мы полагаем, что первое. Это доказывается хотя бы тем, что совершенно аналогичным образом Мужик (Ахрэм) обходится с Паном ("Брахня"). Скажем более: часто "карчмару" ("ландару") вовсе не приписывается никаких особых недостатков, кроме самого факта богатства (именно с этим мы сталкиваемся, например, в сказке "Карчмар і мужык" [91, с. 54-55]): это уже считается вполне резонным основанием для того, чтобы богатство приуменьшить. Здесь срабатывает мотив, о котором мы уже неоднократно писали в приложении к Пану или Богачу: "Ён у нас пакраў, а мы свае дабро возьмем назад. Дак гэта ж не грэх" [92, с. 244]. Тогда ум и хитрость, присущие корчмарю в случае его бедности, совершенно исчезают: они становятся исключительной



принадлежностью Мужика. Это доказывает наш тезис о том, что *главный недостаток богатого Еврея – отнюдь не "еврейство", а богатство*. Можно сказать, что сам факт наличия больших денег напроочь отшибает ум богача (еврей ли он, пан ли или же деревенский "скупердзяга"). В этом случае Мужик неизбежно "включает" испытанный механизм обмана и оставляет его в дураках<sup>180</sup>.

Так, в сказке "Завоцкіе коні" Мужик, счастливый обладатель хороших коней, объясняет горожанам, что кони заводские, поскольку он сам их "завел", т.е. высидел, как курица, из яиц. В качестве яиц он предъявляет тыквы. Наконец, один из любопытствующих за большие деньги покупает "яйца" и принимается их высиживать, предаваясь мечтаниям о том, "як ён будзе ездзіць на завоцкіх конях, як ён з іх зробіць добры "гішэфт" [92, с. 116]. Процесс высиживания длится три недели и заканчивается тем, что, увидев выскочивших из-под кустов зайцев, незадачливый хозяин кидается за ними, думая, что это, наконец, вылупились жеребята: "Бяжыць да крычыць: "Кося, кося, мае конікі, дам аброку!" Сустракае ён людзей да й просіць: "Ой, галубцікі, ой, родненькіе, лавеце маіх жараб'ят, бо ўцекуць. Гэта ж завоцкіе коні". – "Ашалеў, – кажуць людзі, – без парток бегае за зайцамі" [92, с. 116-117].

Первым делом в этой сказке бросается в глаза то, что Еврей нигде не назван "евреем". В одном месте он именуется купцом, в другом мужиком. Собственно "еврейство" отображается только в речевой характеристике, да и та набросана мелкими штрихами и в малом количестве ("ой, галубцікі", "гішефт", "уступіс"). Вся остальная речь Еврея передана по-белорусски. Это еще раз доказывает нашу мысль, что главное в Еврее – не этническая характеристика, а имущественный статус (социальная характеристика). Именно его *обеспеченность вкупе с городским происхождением – непосредственная причина глупости*, которую он и проявляет. Другая существенная черта Купца, вокруг которой и разворачивается сказочное действо, – *совершеннейшая некомпетентность в крестьянском хозяйстве*. Собственно, она-то и

---

<sup>180</sup> Можно резонно предположить, что богатому ум (и хитрость как его проявление) незачем: их в

высмеивается. Подобные упреки белорус высказывает далеко не только Еврею, а всем, кто занят не сельскохозяйственными работами – начиная от Пана и кончая собственным сыном-"разумником", т.е. лентяем. Таким образом, собственно-этнического возмущения по отношению к Еврею Мужик не высказывает: его насмешка – отголосок уже знакомого нам презрения к богатому "гультаю".

В пресловутом спаивании народа Мужик (в отличие от некоторых печально известных исследователей) тоже не склонен винить Еврея, во всяком случае, не исключительно его. Несмотря на то, что факт "корчмарства" Еврея – общее место белорусской сказки (впрочем, и белорусской жизни в царской России), как и в случае с продажей души Черту, Мужик четко осознает возможность выбора. Так, в сказке "Палешукі й палевікі", разумно и стройно вскрывающей причины общественных бедствий<sup>181</sup>, под финал, когда люди благодаря своему эгоистическому поведению оказались в тупике, и "стала ў іх жытка гарэй як пад панамі" [92, с. 103], появляются торговцы-евреи с задорной припевкой: "Мі купцы з места слаўнаго Брэста, маем тавары – па чарцы гары, розныя зёлкі, стужкі да голкі; што хто захочэ, возьме за клоччэ. Возьмем мы смушкі, збожэ з кадушкі, дак вам за тое плацім мі ўдвое перцам, імберцам, гарэлкаю, чэрцам" [там же]. Сказочник подробно и красочно описывает покупной ажиотаж среди женщин и пьянство мужчин, заливающих водкою недовольство жизнью. "От с тае пары, – подводит он итог, – атаўбаваліса яўрэі ў кожнай вёсцы да й збудаваці сабе карчмы да кромкі... П'юць мужыкі да веселяцца, а пра работу й забылі" [там же]. Напомним, что до появления евреев герои сказки – полешуки и полевики – прогнали врагов, панов (т.е. совершили революцию), после чего оказались рабами собственной алчности, лени и воли к власти. В сказке отчетливо проводится мысль о том, что положение, в котором оказывается народ, "заработано" им самим и что выбор – трудиться, затевать бунты или пить – каждый делает самостоятельно. Так, перед лицом Чужого

---

определенной мере заменяют деньги. Ум – орудие бедняка по принципу "голь на выдумку хитра".

<sup>181</sup> Как мы уже писали, эти беды происходят оттого, что "кожын пнецца панаваць" и никто не идет на компромисс с другими.

(Еврея) проступают чрезвычайно значимые черты белорусского ЭС – *самокритичность и ответственность за происходящее вокруг*. В отличие от некоторых (по счастью, как правило, небелорусских) авторов, занятых происками "малого народа" и "руки Сиона", рядовой крестьянин-белорус знает: свою судьбу человек (и социум) созидает собственными руками. Скажем больше: по нашему убеждению, именно в отношении к другим этносам и этногруппам, особенно – к находящимся в столь унижительном положении, как евреи в империи, сказывается *чувство собственного достоинства народа*: оно заключается вовсе не в том, чтобы параноидально искать и искоренять "козлов отпущения", якобы ответственных за неудачи своего этноса, а в том, чтобы объяснять эти неудачи, прямо и честно глядя в глаза ситуации.

Лишь народ, обладающий этим умением, может не просто отказаться от обвинения Чужих – он может воспитать свое отношение к ним как к Другим, и потому не случайно в белорусской сказке встречается немало положительных образов Еврея. Таковым в конечном счете оказывается назойливый Янкель, который, не пытаясь обмануть и продешевить, щедро платит крестьянину, отвезшему его в Петриков: "Рад Янкель Чараваты, заплаціў умоўленыя дзесяць злотых да яшчэ апрыч таго даў мне добрую кватэрку" [94, с. 246-247]. Таков ландар из сказки "Жонка", делящийся с доверчивым Мужиком полезной "мудростью" – не верить коню в дороге, а жене дома. Безусловно позитивен хитрый корчмарь из сказки "Проща" – во-первых, тем, что беден, во-вторых, тем, что находчив. Кроме того, его союз с Попом исподволь подводит к мысли о том, что лишь отбросив национальные и конфессиональные дразги и объединив усилия, можно добиться весомого результата. Даже у нелепого купца, послушно высиживающего яйца, не отнять ни доброжелательности, ни доверчивости. К слову, *наивность, доверчивость* Еврея – пожалуй, одна из центральных его черт, освещенных в белорусской сказке ("Завоцкіе коні", "Карчмар і мужык", "Баязлівы", "Мужык, цыган і яўрэй" и мн. др.). Казалось бы, это должно опрокинуть все наши представления о мифологизированном общеславянском образе Еврея – хитром пройдохе. Однако этого не происходит: Свой Чужой (Еврей) умен и пройдошлив на фоне откровенно

Чужих (например, Пана), но сказочный Мужик заведомо умнее Еврея, что он многократно доказывает делом (в том числе, изяществом обмана).

Подытожив сказанное выше, можно вполне обоснованно предположить: отношение к Своему Чужому в белорусской сказке колебательно, ситуативно. Оно зависит не столько от глубинных религиозных или этнических различий (суть которых в повседневной жизни остается непознанной), сколько от конкретного поведения конкретного персонажа в определенном хронотопе. Именно поэтому мотив "библейской" вины евреев в белорусской сказке и, как мы смеем предположить в результате нашего анализа, в самой толще народной жизни существенно редуцирован по сравнению, например, с традиционной русской культурой. Основные социокультурные причины этого, думается, связаны, с "чертой оседлости", проходящей по Беларуси, благодаря чему белорусы и евреи исторически находились в плотной сети бытовых взаимодействий и узнавали друг друга не понаслышке, а в повседневной практике.

Известно, что чем более "дальним" оказывается Чужой, тем более мифологичен (и нередко страшен) его облик: достаточно вспомнить "дивьих людей", которые гораздо более напоминают загробных монстров, нежели человеческие существа. Отношение к "ближнему" Чужому гораздо более конкретно и реалистично. Несмотря на то, что на нем остается отпечаток "непонятности", и сама она востребует объяснения (первично такое объяснение имеет мифологическую компоненту и, следовательно, связывается с "магизмом чуждости"), ткань повседневного общения в значительной степени эту чуждость сглаживает, благодаря чему возможно даже использование определенной степени "нечистоты" Чужого себе во благо, о чем далее. В остальном же к Своему Чужому прилагаются те же требования, что и к Своему (например, в вопросах богатства, труда и т.д.). Отношение к нему варьируется с учетом соблюдения или несоблюдения этих требований.

О том же свидетельствует очевидец, реально живший в то время (конец XIX – начало XX вв.) и в том месте (белорусская деревня), которое мы реконструируем, исходя из текстов белорусских сказок: "... в сундуке был

комплект выходившего в Харькове журнала "Мирный труд". Это был реакционный, шовинистский журнал. Много внимания он отдавал евреям, которые убивали христианских детей, чтобы их кровь влить в мацу, и франкмасонству. Однажды у нас был в гостях дядькин зять, прежде дьяк, а ныне уже поп. "Мирный труд" этому попу как раз подходил по воззрениям, видимо, и он считал, что... жида и франкмасоны – это самая страшная беда для человечества. Сев за стол с отцом, он завел разговор о франкмасонах, и отец мог продемонстрировать свою компетентность в этой проблеме. Однако в жизни у него не было никакой национальной враждебности, и хорошим его приятелем был кузнец Абрам из Гричина, хотя пригласить к себе в гости Абрама ему, вероятно, никогда не приходило в голову. Назначенный от деревни в 1905 г. слушать графа Бобринского, который приехал, чтобы поднять православных мужиков на борьбу против католиков и евреев, он был впечатлен только тем, что граф говорил без перерыва более часа и за это время выпил целый графин воды, а сама сущность проповеди графа осталась без результатов" [97, с. 275-276].

Таким образом, Чужой и Свой Чужой кардинально различаются. Чужой – в силу своей территориальной дальности и/или давности – не просто отличен от "Мы-этноса", но нередко и вовсе "нечеловечен"<sup>182</sup> (свидетельство этой анти-человечности в приведенной цитате – кровь христианских младенцев). Более того, представитель "Мы-этноса" не подвергает сомнению существование такой "нелюди" на теоретическом уровне и даже имеет фактологические подтверждения этому (в виде ли устных преданий или же журнала "Мирный труд"). На практическом же уровне все эти ужасы не имеют никакого отношения к Своему Чужому ("Абраму из Гричина") и не могут привести к конфликту с ним.

Однако не следует забывать, что наш персонаж является не Своим (именно поэтому крестьянину не приходит в голову пригласить Абрама в

---

<sup>182</sup> Хотя бы в качестве сноски вставим замечательную выдержку из сказки, доказывающую обоснованность наших выводов в отношении "не-людского" содержания дальнего "Чужого": "белы руські цар заваяваў якоесь чужое царство, але там усе чорныя людзі, арапы ці што, а моо то й саўсім не людзі, а налпы, ці якое ліхо" [92, с. 88].

гости), а Своим *Чужим*. По нашему убеждению, в этой относительной (большей или меньшей – в разные периоды и в разных ситуациях) чуждости и, главное, в ее сердцевине – "потусторонности", "нездешности", "запредельности" – существует момент строгой функциональности и необходимости Чужого в непосредственной близости к Своему. Потому-то сказки, как правило, так или иначе подчеркивают различия (вследствие чего, даже если нет прямого указания на этничность, в качестве маркера используются акцент, словесные вставки, детали быта и обряда и т.д.).

В чем же состоит эта функциональность? Во-первых, в необходимости знаний. Мы уже говорили о двойственном отношении Мужика к знанию, которое, с одной стороны, граничило с нарушением традиционного трудового кодекса и в целом крестьянского этоса, а с другой было востребованно с точки зрения развития культуры. Здесь мы считаем необходимым отвлечься от образа Еврея и говорить вкупе о Своих Чужих, ибо каждый из них функционально необходим.

Приведем несколько примеров из быта, которые были запечатлены не только сказочниками, но и этнографами. На Полесье во время засухи исстари в колодец бросали украденный у соседа-еврея горшок: "чужое" могло вызвать дождь. Как правило, кузнецом был цыган, лекарем – немец<sup>183</sup>, корчмарем – еврей. Тем самым Чужой становился социально необходимым. Но в реальности причина востребованности Своего Чужого глубже.

Поскольку в традиционном сознании инновация изначально несет на себе отпечаток несправедности (вспомним, что даже везение в делах сказка недвусмысленно связывает с нечистой силой, а тем более, если речь идет о новом роде деятельности), то нововведение в традиционный обиход – особенно если оно было быстрым – часто осуществлялось Другими и даже Чужими: в отличие от Мужика, они в силу меньшей связанности законами и правилами имели возможность нарушать ход событий. Это мог быть Москаль, побывавший в дальних краях и привносящий новые пути в традиционный тип

действия; это могли быть Сын крестьянина, отданный в науку, Цыган, Еврей или Немец. "Неправомерность" нового знания вовсе не означала его бесполезности. Более того, поскольку связь Чужого с потусторонними силами – аксиома народного сознания, то использовались не только новый артефакт или инновативное умение: использовались сама его особая, "чуждая" природа. И в этом отношении можно говорить о другой причине необходимости Чужого в "нашем" строе жизни. Это связано с *необходимостью в Чудесном*<sup>184</sup>.

"Чудесное – это противовес обыденности и размеренности повседневной жизни" [56, с. 48]. Именно Свой Чужой в значительной мере является нарушителем привычного уклада. В силу того, что помимо черт, сближающих его с Мужиком, существуют черты и отдаляющие, и главная из них – потустороннее, непостижимое начало, он обладает даром магического воздействия. Оно может быть отрицательным: потому, например, дни еврейских праздников на Полесье считались неподходящими для многих работ: так на Кущи не квасили капусту, ибо считалось, что она сгниет [1, с. 381]. В "Прымхах і забабонах беларусаў-палешукоў" А.К.Сержпутовский приводит следующее поверье: если сеять рожь перед Йом-Киппур, когда евреи молятся в синагоге ("школе"), то она не уродится.

Тем не менее, вовсе не все колдовские действия Своего Чужого признавались вредоносными: например, в Столинском районе до недавнего времени считалось, что знахарь-еврей может победить ведьму [15]. Тем самым признавалось, что "чужое" колдовство может быть сильнее своего и быть полезным. Вспомним, как евреи из сказки "Ведзьмар" спасаются от Черта с помощью крещеного человека. Здесь можно говорить о "зеркальности" и взаимообразности: не случайно в случае тяжелого заболевания или при необходимости мести обидчику существовал "верный" способ добиться

---

<sup>183</sup> От пѣмісі – "немой", т.е. не владеющий языком группы, а значит, чужой (Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. – С.238-239).

<sup>184</sup> Термин "чудесное" используется нами не в привычном смысле сверхъестественного или чудотворного, а в понимании Ж.Ле Гоффа – как удивительное, магическое, неподцензурное ни Высшей силе, ни сильным мира сего, скорее, "диво", чем "чудо" в христианском понимании последнего. См. Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. М, 2001. С. 43-65.

благоприятного исхода – пожертвовать деньги на "яўрэйскую школу" (синагогу) [1, с. 273, 276].

И здесь – уже в последний раз в этой книге – мы вновь обращаемся к нашему герою-белорусу. *Толерантное отношение к Другим и даже к Чужим*, которое прослеживается в сказках и которое мы объяснили функциональной необходимостью (многосотлетнее существование в полиэтнических государствах<sup>185</sup>; нужда в знании; потребность в Чудесном), в реальности представляет собой гораздо более сложное явление. Поскольку его специальный анализ не входит в наши задачи, тем более, что исследованием этого феномена занимается большое количество одаренных ученых, мы не будем останавливаться на нем детально. Однако хотелось бы еще раз подчеркнуть ту черту, о которой мы уже упоминали в контексте веротерпимости: *как не существует совершенных религий, так и нет и не может быть безгрешных людей*. С целью обоснования этого тезиса, на наш взгляд, лежащего в основе белорусской толерантности и самого белорусского ЭС, позволим себе пространную цитату из сказки "Гуслі": ее обширность извинит необходимость.

Итак, музыкант Иванчик оказывается в аду – и что он там видит? "Каго толькі там не было. Перш-наперш вынырнула лысая галава ксендза, а поруч з ёю кіпелі ў смале доўгія кудлы папа... разам выскачылі з смалы маладзенькая паненка, абняўшыся са старым панам, старая пані, хурман з бізуном, лёкай з пляшкаю ў горле, камісар з ксёнжкаю пад пахаю, пакаёўка, кухар, акамон, цівун і многа другіх дваровых людзей... сам ландар з Соркаю, рабін з Бібляю, цодык з Тораю, маламед з ксёнжкаю, каваль, шавец, кравец, крамар і крамарка, шапар, нават анучнік і той высунуў са смалы сваю голаў і патрос пейзамі... Пашоў Іваньчык да другога катла..., дак тут ужэ паказаліся нашы браты хрысьціяне й усе больш самыя набожныя людзі, да такія, якіх лічылі пры жыццю чужымі не сьвятымі. Пабачыў тое наш Іваньчык дай думае сабе: "Не, мабыць, кожнаму чалавеку прыдзецца закаштаваць гарачае смалы" [92, с. 215]. Там же

<sup>185</sup> На сегодняшний день в Беларуси живет 144 этнических группы.



Иванчик встречает крестную мать, которая некогда отказалась взять на себя заботу о нем и отдала совсем маленьким в пастухи. И Иванчик великодушно снимает грех: он говорит, что именно в пастушестве и был счастлив. "Толькі ён гэтае прамовіў, як яго хросная матка вышла з катла ўся ў белум убрані, бы сьнег, і стала поруч з ім" [92, с. 216]. Герой другой сказки "Усё і ў галаве не змесціцца" спасает *всех* мучеников ада, "бо яму было вельмі шкода тых людзей. Бо чым яны вінаваты, што іх такімі Бог сатварыў і так ім на раду назначыў" [92, с. 223].

Вот в этом-то, на наш взгляд, и состоит корень удивительного качества, которое называется "толерантностью". Оно берет начало из мужественного, а значит, и *терпимого отношения к реальному человеку* — несовершенному, грешному, чуждому, но в то же время способному к бесконечному улучшению себя и мира. При всех своих недостатках и даже пороках человек — творение и ученик Бога, а значит, в нем (в Своем ли или в Чужом, в разбойнике или в праведнике) заложен огромный потенциал Блага. Оттого никого не судят ни Иванчик, ни безымянный юноша из сказки "Усё і ў галаве не змесціцца", ни совокупный Мужик-Белорус, который предстает перед нами в других сказках, созданных народом. Вероятно, некоторые исследователи и публицисты правы, и такая установка может привести к бесконечному терпению, а значит, и к безграничному страданию. Возможно... Но не в меньшей степени возможно и то, что судьба народа, лишенного умения понимать и сопереживать, будет трагична. Вся история человечества есть свидетельство того, что такое неумение приводит не просто к ошибкам и жертвам, но в конечном счете — к гибели собственного этноса в бесконечных войнах и конфликтах. Тем более, что речь идет о XXI в., когда судьбы народов становятся частью общей судьбы человечества, отныне разворачивающейся в пространстве мировой культуры. Нашу правоту или неправоту покажет время. А пока мы расстаемся с нашим героем — белорусским крестьянином. И в последний раз обращаем взгляд на сказки.

Есть в них особенность, заставляющая размышлять: в очень многих из них не существует формализованного финала. Часто сказка заканчивается так:

"Дак от вам не казка, а праўда", "Дак от якіе то былі гуслі", "Дак гэта, мабыць, так Бог даў", "От якое было здарэнне", "Дак от якая была справа", и т.д. Это оставляет впечатление незаконченности, а значит, и возможности изменений. Белорусская сказка упорно не ставит точки. Не будем ее ставить и мы...

## Заклучение

2003-2006

### *Літэратура:*

1. Federowski M. Lud Bialoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Krakow, 1897
2. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Справочно-библиографические материалы. М., 2000.
3. Анталогія беларускага народнага анекдота і жарта / Уклад А.С.Фядосіка. Мн., 2001.
4. Апокрифы древней Руси: Тексты и исследования. М., 1997.
5. Аргументы и факты. – №16. – 20 апр. 2005.
6. Бараг Л.Р. Сюжэты і матывы беларускіх народных казак. Мн., 1978.
7. Баршчэўскі Ян. Выбраныя творы. Менск, 1998.
8. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренесанса. 2 изд. М., 1990
9. Беларуская вусна-паэтычная творчасць / Кабашнікаў К.П., Фядосік А.С. і інш. — 2-е выд., перепрац. — Мінск, 1988.
10. Беларускія народныя казкі / Склад. І. Разанаў – Мн., 1973.
11. Беларускі фальклор: жанры, віды, паэтыка // К.П.Кабашнікаў, А.С.Фядосік, А.В.Цітавец. – Кн.4. – Мн., 2002.

12. Беларускі фальклор: Хрэстаматыя/ Склад. К.П.Кабашнікаў і інш. — 4-е выд., перапрац. — Мінск, 1995.

13. Белова О. «Жидовская зозуля» и «еврейская курица» в представлениях полешуков // Вестник Еврейского университета», 2001, № 5(23). С. 137–146.

14. Белова О. Евреи глазами славян: (По материалам традиционной народной культуры) // «Вестник Еврейского университета», 1996, № 3(13). С. 110–119.

15. Белова О. Евреи и славяне. Народная магия в регионах этнокультурных контактов: <http://www.ruthenia.ru/folklore/belova1.htm>.

16. Белова О. Чужие среди своих. Славянский образ "инородца" // Родина. 2001, январь-февраль. С. 166-170.

17. Белорусы / Отв. ред. Бондарчик В.К., Григорьева Р.А., Пилипенко М.Ф.// М, 1998., с.115.

18. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995.

19. Богатырев П.Г., Якобсон Р.О. Фольклор как особая форма творчества // Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.

20. Богданов Д. Повседневность и мифология. СПб., 2001

21. Богданов К. А., Панченко А. А. "Фольклорная действительность": мифология и повседневность // Мифология и повседневность (Вып. 2): Материалы научной конференции 26—26 февраля 1999 года. СПб., 1999. С. 3—21.

22. Быкаў В. Доўгая дарога дадому. Мн., 2003.

23. Бядуля Зм. Жыды на Беларусі: бытавыя штрыхі. Менск, друкарня Я. А. Грынבלата, 1918.

24. Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.

25. Гачев Г. Национальные образы мира. М., Советский писатель, 1988.
26. Гирц К. “Насыщенное описание”: в поисках интерпретативной теории культуры // Антология исследований культуры / С-Пб, 1997. — Т.1. Интерпретации культуры..
27. Гуревич П. С. Философский словарь. М., 1997, с. 31
28. Демидович П. Из области верований и сказаний белорусов // Этнографическое обозрение. М., 1896. № 1. Кн. 28. С. 91—120.
29. Ефимова Е.С. Поэтика страшного: мифологические истоки. М., 1977.
30. Живописная Россия: Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении. Литовское и Белорусское Полесье. Минск, 1993.
31. Жирмунский В.М. К вопросу о международных сказочных сюжетах // Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение: Восток и Запад. Л., 1979.
32. Замовы. Мн., 1992.
33. Зеленин Д.К. Избранные труды: Очерки русской мифологии. - М., 1995.
34. Зиммель Г. Человек как враг // Избранное. – В 2 т. М., 1996. – Т.2. – С. 501-509.
35. Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. Древний период. М., 1965.
36. Иванов В.В. Проблемы этносемиотики // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. — М, 1989.
37. Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
38. Исследования в области балто-славянской духовной культуры / Сб. трудов. М., 1993.

39. Исследования по структуре текста // Отв. ред. Т.В.Цивьян. М., 1987.
40. Кабашнікаў К.П. Малыя жанры беларускага фальклору ў славянскім кантэксце / Нац. акад. навук Беларусі. Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору. Мн., 1998.
41. Казкі ў сучасных запісах / Склад. К.П.Кабашнікаў і Г.А.Барташэвіч. Мн., 1989.
42. Карскі Я. Беларусы. Мінск, 2001.
43. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. — М., 1998.
44. Кербелите Б. Историческое развитие структур и семантики сказок. На материале литовских волшебных сказок. Вильнюс, 1991.
45. Кербелите Б. Типы народных сказаний. Структурно-семантическая классификация литовских этиологических и мифологических сказаний и преданий. Санкт-Петербург, 2001.
46. Кон И. Психология предрассудка // Психология национальной нетерпимости: Хрестоматия / Сост. Ю.В.Чернявская. — Минск, 1998.
47. Конан Ул. Славянская міфалогія ў кантэксце беларускай культуры // Мастацтва. 1997. №№ 4, 6, 7, 8, 10, 11, 12.
48. Конан Ул. Архетыпы нашай культуры // Адукацыя і выхаванне. 1996. № 1; №№ 3-11.
49. Конан Ул. Біблейскія архетыпы і сімвалы ў беларускай літаратуры // Беларусіка-Albaruthenica. Кн. 6: Ч. 1. Мн., 1997. С. 169-176.
50. Конан Ул. Біблейскія вобразы і матывы ў беларускім фальклору // Беларусіка-Albaruthenica. Кн. 4. Мн., 1995. С. 11-20.
51. Костомаров Н.И. Славянская мифология. М., 1995.

52. Краси́ков М. "Дурна баба" в слобожанских народных сказках //Гендерные исследования, 1998. № 1. С. 271-284.

53. Краси́ков М. Слобожанские народные сказки о злых и ленивых женах (в сопоставлении с другими фольклорными жанрами //Гендерные исследования. Харьков, 1999. № 2. С.220-233.

54. Крук Я. Сімволіка беларускай народнай культуры. Мн., Ураджай, 2001.

55. Кухаронак Т. Ідэал жанчыны і мужчыны ў светапоглядзе беларусаў: традыцыі і сучаснасць //Беларусь – ХХІ стагоддзе: нацыянальна-культурнае і духоўнае развіццё. Мн., 2004. С. 243-247.

56. Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. М, 2001.

57. Леви-Строс К. Первобытное мышление. — М, 1994.

58. Леви-Строс К. Структурная антропология. — М., 1985.

59. Легенды і паданні: БНТ/ Склад М.Я.Грынблат, А.І.Гурскі. Мн., 1983.

60. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 2001 г..

61. Лотман Ю.М. "Изгой" и "изгойничество" как социально-психологическая позиция в русской культуре преимущественно допетровского периода" / Лотман Ю.М. История и типология русской культуры. – СПб., 2002.

62. Лотман Ю.М. Повторяемость и уникальность в механизме культуры // Лотман Ю.М. История и типология русской культуры. С-Пб., 2002.

63. Мартынов В.Ф. Парадокс грехопадения: ускользающее бытие // Беларуская думка, 2001. – № 5. – . 105-111.

64. Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. М., 1958.

65. Мелетинский Е.М. Малые жанры фольклора и проблемы жанровой эволюции в устной традиции // Малые жанры фольклора. Сборник статей памяти Г.Л. Пермякова. М., 1995.

66. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 2000.

67. Мелетинский Е.М. Сказка-анекдот в системе фольклорных жанров // Мелетинский Е.М. Избранные статьи. Воспоминания. М., 1998.

68. Мелетинский Е.М. Структурно-типологическое изучение сказки // Пропп В.Я. Морфология сказки. 2-е изд. М., 1969. - С. 134 - 162.

69. Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М. К построению модели волшебной сказки // Третья Летняя школа по вторичным моделирующим системам. Кяэрику, 10-20 мая 1968 г. Тарту, 1968, с. 165-177.

70. Менталитет восточных славян: история, современность, перспективы: Материалы междунаро. науч. конф. (27-28 окт. 1999 г., г. Гомель) / Под ред. к.с.н., доц. В.В.Кириенко. Гомель, ГГТУ им. П.О.Сухого, 1999.

71. Неклюдов С.Ю. Душа убиваемая и мстящая // Труды по знаковым системам, VII (Уч. зап. ТГУ, N 394), Тарту, 1975, с. 65-75.

72. Неклюдов С.Ю. Структура и функция мифа // Мифы и мифология в современной России. Под ред. К.Аймермахера, Ф.Бомсдорфа, Г.Бордюкова. М.: АИРО-XX, 2000 (Фонд Фридриха Наумана. Биб-ка либерального чтения, 9). С. 17-38.

73. Ненадавец А. Агульнае і адметнае ў народнай міфалогіі беларусаў у супастаўленні з міфалогіяй нашых суседзяў // Беларусіка = Albaruthenica, Кн. 6, Ч. 1 / Рэд. Ул. Конан і інш. Мн., 1997.

74. Никифоровский Н.Я. Очерки Витебской Белоруссии. I. Старцы. М., 1892.

75. Олкер Х.Р. Волшебные сказки, трагедии и способы изложения мировой истории // Язык и моделирование социального взаимодействия / Общ. ред. В.В. Петрова. М., 1987.

76. Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди // Дегуманизация искусства. М., 1991.

77. Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.

78. Панченко А.А. Религиозные практики: к изучению "народной религии" // Мифология и повседневность. СПб., 1999, с. 198-218.

79. Петровская Г.А. Белорусские социально-бытовые песни.— Минск, 1982.

80. Поршнев Б.Ф. "Мы и они" как конститутивный принцип психологической общности // Материалы III Всесоюзного съезда Общества психологов: В 2 вып.— М., 1999. — Вып I. — С.58-64.

81. Поршнев Б.Ф. Социальная психология и история. — 2-е изд., перераб. и доп. — М, 1979.

82. Потебня А.А. Символ и миф в народной культуре. М., 2000.

83. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. М., 2004.

84. Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. М., 2005.

85. Пропп В.Я. Русская сказка. М., 2000.

86. Пропп В.Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976.

87. Пятигорский А.М. Мифологические размышления: Лекции по феноменологии мифа. - М., 1996.

88. Разумова И.А. Ведьма и женские демонические персонажи волшебной сказки // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1991. С.25-46.

89. Романов Е. Белорусский сборник. Вып. 5. Витебск, 1891.



90. Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. 3. Витебск, 1891.
91. Сацыяльна-бытавыя казкі / Пад рэд. В.К.Бандарчыка. Мн., 1976.
92. Сержпутоўскі А.К. Казкі і апавяданні беларусаў Слуцкага павета. Мінск, 2000.
93. Сержпутоўскі А.К. Казкі і апавяданні беларусаў-палешукоў. Мінск, 1999.
94. Сержпутоўскі А.К. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мінск, 1998.
95. Сикевич З.В., Крокинская О.К., Поссель Ю.А. Социальное бессознательное. – СПб, 2005, с. 146-148
96. Улашчык М. Была такая вёска // Улашчык М. Выбранае. Мінск, 2001.
97. Улашчык М. З сямейнай хронікі // Улашчык М. Выбранае. Мінск, 2001.
98. Чернявская Ю.В. Понятие и структура этнического самообраза // Природа, чалавек, культура: праблемы гармоніі. – Мн, 2003. – с.450-455
99. Чеснов Я.В. Лекции по исторической антропологии. М., 1998.
100. Шейн П.В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, сказках, легендах и т. п. СПб., 1898. – Т. 1, вып. 1.
101. Шейн П.В. Крепостное право в народных песнях // Русская старіна. СПб., 1886. № 3.
102. Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1893. – Т.2.
103. Шелер М. Избранные произведения. М., 1994.
104. Шпилевский П. М. Путешествие по Полесью и Белорусскому краю. Мн., 1992.
105. Элиаде М. Аспекты мифа. – М., 2005.

106. Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.
107. Этнические стереотипы мужского и женского поведения // Отв. ред. А.К.Байбурин, И.С.Кон. СПб., 1991.
108. Этнографическое изучение знаковых средств культуры // Отв.ред. А.С.Мыльников. Л., 1989.
109. Wyslouch F. Na sciezkach Polesia. Londyn 1976.
110. Конан У.М. Ля вытокаў самапазнання: Станаўленне духоўных каштоўнасцей у святле фальклору. – Мн., Маст. Літ., 1989. – 238 с.
111. Жанчына ў беларускай народнай творчасці / Склад.: Э.В.Галубок, А.К.Калечыц і інш. – Мн., Выд-ва АНН БССР, 1940. – 520 с.
112. Пропп В.Я. Проблемы комизма и смеха. – М., Искусство, 1976. – 183 с.
113. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г.Бараг, И.П.Березовский, К.П.Кабашников, Н.В. Новиков. – Л.: Наука, Ленингр. Отд-ние, 1979. – 473 с.
114. Шамякіна Т.І. Беларуская класічная літаратурная традыцыя і міфалогія. – Мн., БДУ, 2001. 238 с.
115. Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи в Витебской Белоруссии. – Витебск, 1897.
116. Морозов А.В. Фольклор в духовной культуре восточных славян.—Вильнюс, Ксения, 2005. – 195 с.