ГАННА ЭНГЕЛЬКІНГ

КАЛГАСНІКІ

АНТРАПАЛАГІЧНАЕ ДАСЛЕДВАННЕ
ІДЭНТЫЧНАСЦІ ЖЫХАРОЎ БЕЛАРУСКАЙ
ВЁСКІ НА МЯЖЫ XX І XXI СТАГОДДЗЯЎ



Серыя: Гісторыя

Ганна Энгелькінг

КАЛГАСНІКІ

Антрапалагічнае даследаванне ідэнтычнасці жыхароў
беларускай вёскі на мяжы XX і XXI стагоддзяў

Пераклад з польскай мовы
Ірыны Вячорка

ІНСТЫТУТ ПАЛІТЫЧНЫХ ДАСЛЕДАВАННЯЎ
ПАЛІТЫЧНАЯ СФЕРА

Палітычная Сфера

2026

Першае выданне кнігі (2012) выйшла ў серыі «Манаграфіі ФПН»
пры падтрымцы Фонда польскай навукі (Fundacji Nauki Polskiej)
ў выдавецтве Універсітэта Мікалая Каперніка ў Торуні.

Беларускае выданне стала магчымае пры ласкавай
падтрымцы Інстытута «Палітычная сфера»
і Orsa Romano Cultural and Educational Foundation..

Калгаснікі: Антрапалагічнае даследаванне ідэнтычнасці жыхароў беларускай вёскі
на мяжы XX і XXI стагоддзяў: [elektroninis išteklius] / Ганна Энгелькінг. –
Vilnius : Politsfera, 2026. – 1 pdf failas (774 p.). – ISBN 978-609-96524-3-6.

© 2026 Anna Engelking

Памяці маіх першых настаўнікаў Беларусі
Мікалая Мальца з Феліксава (1916-1995)
Ганны (1914-1996) і Васіля (1911-1994) Рыхліцкіх з Радзівонішак
Марыі Сяўрук з Паперні (1922-1997)
Ядвігі Габіс з Паперні (1917-2001)
Юзафа Шыманьчыка з Косава Палескага, Кутна і Лодзі (1909-2003)
Ніны Лушчык-Ільянковай з Пінска (1929-2004)
Пятра Скрыпскага з Мярлінскіх Хутароў і Велямiч (1920-2005)
Марыі Жватэль з Красноўцаў і Вавёркі (1925-2008)
Уладыславы Лявончык з Паперні (1945-2021)
Марыі Серафіновіч з Паперні (1929-2024)

Аня, каб пісаў тое, што мы пражывалі,
то была б о такая, о, біблія. Така біблія!
Спадарыня Фрэдзя з Паперні

Змест

Спіс скарачэнняў 9
Прадмова да беларускага выдання 11
Уводзіны. Этнограф у калгасе, альбо заўвагі да тэмы, поля і методыкі 13

ЧАСТКА I. У КАЛГАСЕ

Раздзел 1. «Без калгаса няма жыцця». Наратыў пра заканчэнне і пачатак як міф аб заснаванні 31
1.1. «Як жыць без калгаса?» Да калектыўнай ідэнтычнасці калгаснікаў 31
1.2. Памяць аб калектывізацыі, альбо гаспадары адносна канца свету. Казус заходнебеларускі 44
1.3. Памяць аб калектывізацыі, альбо гаспадары адносна падвойнага канца свету. Казус усходнебеларускі 65

Раздзел 2. «Калгас павінен быць». Працяглае існаванне феадальнай мадэлі 89
2.1. «Цяжка жыць, але прывыкшы». Асвоены калгас 89
2.2. «Што зробіш, так трэба, мусі». Сялянскі фаталізм і этас выжывання 114
2.3. Паміж *людскім* і *калгасным*. Калгасны сімбіёз 138
2.4. Калгаснік у адносінах да свецкіх і духоўных паноў. Калгасны феадалізм 169

ЧАСТКА II. КАЛГАСНІК І ПАН

Раздзел 3. Мужыкі *versus* паны. Групавая адметнасць як аснова ідэнтычнасці 171
3.1. Мужык і пан да калгаса і ў калгасе, альбо аб сучаснай паншчыне 171
3.2. Стэрэатып хама ў адносінах да пана, альбо міф аб паходжанні першым разам 187
3.3. *Шляхетная шляхта* і *простыя мужыкі*. Гродзенскі казус 197
3.4. «Мужык е мужыком», альбо ў бок апазіцыі чалавек : нечалавек. Казус палескі 210
3.5. Стэрэатып *простай* мовы, альбо аб канструяванні адметнасці.

Гродзенскі казус 218

Раздзел 4. Мужыкі *і* паны. Паміж структурай і *communitas* 241
4. 1. Мужык і шляхціц як статычныя і дынамічныя катэгорыі 241
4. 2. Няма Авеля без Каіна, альбо міф аб паходжанні другім разам 251
4. 3. Мужыцка-панскі сімбіёз, альбо *мужыкі-калгаснікі* і *шляхта-калгаснікі*. Нейтралізацыя адрозненняў 271

Раздзел 5. *Простыя рабочыя людзі*. Праца на зямлі як асноватворная для ідэнтычнасці каштоўнасць 287
5. 1. Праца на зямлі як сфера ўзаемадзеяння чалавека і Бога. Ад базавых каштоўнасцей да калектыўнай ідэнтычнасці 287
5. 2. *Натруджаны народ* паміж пакутай і малітвай, альбо міф аб паходжанні трэцім разам 317
5. 3. *Чорнарабочыя людзі*, альбо аб пачуцці крыўды ў калгаснікаў 341
5. 4. *Трудалюбівыя людзі*, альбо аб пачуцці ўласнай годнасці калгаснікаў 351
5. 5. Селянін сам сабе пан, альбо ўзор добрага гаспадара да калгаса і ў калгасе 372

ЧАСТКА III. КАЛГАСНІК І ЯЎРЭЙ

Раздзел 6. Сяляне *versus* яўрэі. Групавая адметнасць як фундамент ідэнтычнасці 391
6. 1. У сялянска-панска-яўрэйскім трохвугольніку, альбо аповесць аб парадку свету 391
6. 2. Яўрэй амбівалентны, альбо калгаснікі адносна стэрэатыпа яўрэя 405
6. 3. Вёска і горад да калгаса і ў калгасе, альбо вакол сучаснага яўрэя 424

Раздзел 7. Сяляне *і* яўрэі. Паміж структурай і *communitas* 433
7. 1. Сялянска-яўрэйскае суседства, альбо паміж уніфікацыяй і ўзнаўленнем адметнасцей 433
7. 2. Памяць пра Халакост першым разам, альбо калгаснікі адносна канца свету 458
7. 3. Памяць пра Халакост другім разам, альбо пытанне пра парадак свету 485

ЧАСТКА IV. У АДНОСІНАХ ДА БОГА

Раздзел 8. Хрысціяне і яўрэі. Значныя іншыя як удзельнікі фармавання ідэнтычнасці 519

8. 1. Хрысціяне *versus* яўрэі, альбо наконт легенд аб крыві 519

8. 2. Хрысціяне *і* яўрэі, альбо людзі, якія вераць у Бога. Нейтралізацыя адметнасцей 537

8. 3. Вавілонскі міф, альбо яўрэі і хрысціяне ў класіфікацыйнай сістэме вер-нацый. Гродзенскі казус 552

Раздзел 9. *Хрышчоныя людзі.* Крыж як ядро ідэнтычнасці калгаснікаў 583

9. 1. Хрысціяне *versus* нехрышчоныя, альбо калгаснікі як *хрышчоныя людзі* 583

9. 2. «Трэба хрысціць», альбо Бог без царквы і хрышчэнне без рэлігіі. Усходнебеларускі казус 590

9. 3. Знак крыжа як ядро ідэнтычнасці калгаснікаў. Усходнебеларускі казус 602

9. 4. Знак крыжа як ядро ідэнтычнасці калгаснікаў. Гродзенскі казус 611

Раздзел 10. *Людзі хрысціяне.* Вера ў Бога як асноватворная каштоўнасць для ідэнтычнасці 621

10. 1. *Людзі хрысціяне,* альбо *палякі* і *рускія* паміж агульным і адрозненнямі. Гродзенскі казус 621

10. 2. Мужык-хрысціянін як ахрышчаны яўрэй, альбо міф аб паходжанні чацвёртым разам 634

10. 3. Памяць пра атэізацыю: ад *зачынення* да *адкрыцця* веры. Калгаснікі ў адносінах да дэструкцыі і рэканструкцыі фундаментальных каштоўнасцей 646

Заключэнне. Этнограф у кабінеце, альбо заўвагі аб ідэнтычнасці беларускай вёскі на мяжы XX і XXI стагоддзяў 685

Суразмоўцы 691

Літаратура 691

Спіс ілюстрацый 735

Summary. Kolkhozniks: An Anthropological Study of the Identity of Belarusian Villagers at the turn of the 20th and 21st centuries 739

Імянны паказальнік 752

СПІС СКАРАЧЭННЯЎ

DWOK • Kolberg Oskar, *Dzieła wszystkie*, t. 1-84 – Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga – Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 1961-2024

KLS • Moszyński Kazimierz, *Kultura ludowa Słowian,* cz. 2. *Kultura duchowa,* zesz. 1, 2 – Kraków: PAU, 1934, 1939

KPBL • Jaworska Elżbieta, *Katalog polskiej ballady ludowej* – Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1990

LB1 • Federowski Michał, *Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materyały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877-1891*, t. 1. *Wiara, wierzenia i przesądy ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki* – Kraków: Komisja Antropologiczna Akademii Umiejętności, 1897

LB3 • Federowski Michał, *Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materyały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877-1894*, t. 3. *Baśnie, przypowieści i podania ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy, Nowogródka i Sokółki* – Kraków: Komisja Antropologiczna Akademii Umiejętności, 1903

LB4 • Federowski Michał, *Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materyały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877-1905*, t. 4, *Przysłowia, żarciki, wyrażenia stałe oraz zagadki ludu, mieszczan i zagrodowców z okolic Grodna, Sokółki, Białegostoku, Bielska, Wołkowyska, Słonima, Nowogródka, Słucka, Lidy, Wilejki, Święcian i Oszmiany* – Warszawa: Towarzystwo Naukowe Warszawskie. 1935

LB5 • Federowski Michał, *Lud białoruski. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877-1905*, t. 5, *Pieśni* / Red. A. Obrębska-Jabłońska i in. – Warszawa: PWN, 1958

LB8 • Federowski Michał, *Lud białoruski,* t. 8, Inedita. *Pieśni z archiwum zbieracza* / Oprac. M. Czurak – Warszawa: PWN, 1981

NKP • *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich* / Red. J. Krzyżanowski, t. 1-4 – Warszawa: PWN, 1969-1978

PBL • Krzyżanowski Julian, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. 1-2 – Wrocław–Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1962-1963

SEJP • Boryś Wiesław, *Słownik etymologiczny języka polskiego* – Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2005

SES • Sławski Franciszek, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. 1-5 – Kraków: Towarzystwo Miłośników Języka Polskiego, 1952-1982

SGP • Karłowicz Jan, *Słownik gwar polskich*, t. 1-6 – Kraków: Akademia Umiejętności, 1900-1911

SO • *Nowy słownik ortograficzny PWN z zasadami pisowni i interpunkcji* / Oprac. E. Polański – Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998

SP • *Słownik prasłowiański*, t. 1-8 / Red. F. Sławski – Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1974-2001

SPXVI • *Słownik polszczyzny XVI wieku* / Red. M. R. Mayenowa, t. 1 – Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN, 1966

SSiSL • *Słownik stereotypów i symboli ludowych* / Red. J. Bartmiński, t. 1, *Kosmos*, cz. 1, 2 – Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1996, 1999

БНБ • *Беларуская „народная Біблія" ў сучасных запісах* / Уступ. артыкул, уклад. і камент А.М. Боганевай – Мінск: Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт культуры і мастацтваў, 2010

МБ • *Міфалогія беларусаў. Энцыклапедчыны слоўнік* / Склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка – Мінск: Беларусь, 2011

СБГ • *Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча* / Рэд. Ю.Ф. Мацкевіч і інш., тт. 1-5 – Мінск: Навука і тэхніка, 1979-1986

СД • *Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* / Ред. Н.И. Толстой и др., т. 1 – Москва: Международные отношения, 1995

ТС • *Тураўскі слоўнік*. У 5-ці тамах / Рэд. А.А. Крывіцкі і інш. – Т 1-5 – Мінск: Навука і тэхніка, 1982-1987

ТСЯС • Мокиенко Валерий М., Никитина Татьяна Г., *Толковый словарь языка Совдепии* – Санкт-Петербург: Санкт-Петербургский государственный университет, 1998

ЭСБМ • *Этымалагічны слоўнік беларускай мовы* / Рэд. В.У. Мартынаў, т. 1 – Мінск: Навука і тэхніка, 1978

ЭСРЯ • Фасмер Макс, *Этимологический словарь русского языка* / Ред. О.Н. Трубачёв, тт. 1-4 – Москва: Прогресс, 1986

Прадмова да беларускага выдання

Беларускі пераклад «Калгаснікаў» з'яўляецца больш чым праз дзесяць гадоў пасля выхаду польскага арыгінала. Дыстанцыя ў часе паміж двума выданнямі дазволіла мне яшчэ раз пераасэнсаваць змест кнігі і дапрацаваць яе. Таму ў беларускім варыянце я ўнесла неабходныя папраўкі і дапаўненні, а таксама некаторыя скарачэнні, бо беларускім чытачам не трэба тлумачыць шэраг невідавочных для палякаў пытанняў.

Беларуская мова кнігі, надзвычай акуратная і дакладная, з'яўляецца заслугай высокага прафесіяналізму перакладчыцы. Калі б не яе добраахвотны і настойлівы шматгадовы ўдзел у няпростай справе, якой быў пераклад «Калгаснікаў», беларускае выданне не адбылося б. Я хацела б выказаць ёй тут сваё шчырае прызнанне і падзяку.

Беларускае выданне кнігі магло здзейсніцца дзякуючы падтрымцы Orsa Romano Cultural and Educational Foundation і ўдзелу выдавецтва «Палітычная сфера». Шчыра ўдзячная абедзвюм установам за добрую волю і канструктыўнае супрацоўніцтва.

Этнаграфічныя кнігі, няхай і напісаныя адным аўтарам, не з'яўляюцца творам аднаго чалавека. У працэсе іх стварэння — а пачаткі гэтай кнігі датуюцца 1993 годам, калі я распачала палявыя даследаванні ў Беларусі, — удзельнічае вялікая колькасць людзей. Гэта плён размоў, праведзеных у полі, якія былі б немагчымыя без супрацоўніцтва і добразычлівасці сустракаемых там людзей. Таму шчырую падзяку я адрасую героям кнігі, маім суразмоўцам — калгаснікам з беларускіх вёсак. Я дзякую ім за гасціннасць, адкрытасць, сардэчнасць. За тое, што жадалі, каб іх гісторыя была пачута і перададзена іншым. Сёння большасці з іх ужо няма, але жывуць іх дзеці, унукі, сем'і, суседзі. Хацелася б, каб яны ўспрынялі гэтую кнігу як выраз маёй павагі і шчырага захаплення.

Удзячнасці этнографа заўсёды заслугоўваюць таксама людзі, якія звычайна не маюць голасу ў яго кнігах, але без якіх немагчымая плённая праца ў полі. Гэта грамадскія лідары і прадстаўнікі мясцовых улад, з якімі сутыкаешся падчас даследаванняў. У Беларусі маёй даследчай групе ўсюды аказвалі дружалюбную дапамогу, і мы часта адчувалі надзвычайную гасціннасць. Кіраўнікі школ і настаўнікі, старшыні калгасаў, супрацоўнікі раённых аддзелаў культуры і мясцовых музеяў, краязнаў-

цы і журналісты, праваслаўныя і каталіцкія святары, актывісты Саюза палякаў у Беларусі — калі б я наважылася назваць усе імёны і прозвішчы альбо хаця б пералічыць населеныя пункты, дзе мы сустракаліся, гэты спіс павінен быць вельмі доўгім.

Надзвычай цэннай для мяне была таксама прадметная і арганізацыйная сардэчная дапамога беларускіх сяброў — палявых даследчыкаў, якую я атрымлівала ад іх з самага пачатку майго этнаграфічнага зацікаўлення Беларуссю, як у полі, гэтак і ў кабінеце. Без сумесных экспедыцый і размоў, што вяліся гадамі, без Вольгі Лабачэўскай, Алеся Смаленчука, Валерыя Каліноўскага, Вячаслава Ільянкова мне было б не толькі значна цяжэй асвоіцца са спецыфікай беларускай правінцыі і калгасных рэалій, але і дакрануцца да жывой сапраўднай Беларусі і — проста — заразіцца любоўю да гэтай краіны і яе людзей.

На працягу многіх гадоў экспедыцый у беларускія вёскі ездзілі са мною польскія супрацоўнікі, перш за ўсё студэнты; са многімі з іх мяне аб'ядноўвала партнёрства ў мысленні і творчыя дыскусіі. Яны аказвалі мне велізарную падтрымку. А ў часе напісання кнігі мне вельмі дапамагла Марта Ваявудска, расшыфроўваючы касеты з размовамі з калгаснікамі, якія раней, па розных прычынах, не дачакаліся транскрыпцыі. Была гэта не толькі механічная дапамога, але і падзяленне маіх думак, што луналі вакол кнігі, і сімпатыі да яе герояў.

Асаблівую падзяку я хачу выказаць Эльжбеце Смулковай — спадарыні прафесару і спадарыні паслу, якая ад пачатку дзевяностых гадоў апекавалася маімі беларускімі даследаваннямі. Яна — выключны Настаўнік. Без сталага ўзаемнага абмену думкамі, якія балансавалі паміж творчым вяртаннем да вытокаў і пастаноўкай нестандартных пытанняў, як мае веды пра Беларусь, так і яе разуменне былі б непараўнальна сціплейшымі. Іншай была б і гэтая кніга.

«Калгаснікі» адзначаны дзвюма ўзнагародамі — польскай і беларускай. У 2013 годзе кніга атрымала прэмію часопіса «Przegląd Wschodni» ў намінацыі «Айчынныя працы», а ў 2016 годзе — прэмію Міжнароднага кангрэса даследчыкаў Беларусі ў намінацыі «Найлепшая польская манаграфія пра Беларусь у 2011–2015 гг.». Я асабліва цаню гэтую другую ўзнагароду; гэта таксама падштурхнула нас са спадарыняй Ірынай да рашэння працаваць над беларускім перакладам кнігі. Бо мы падзяляем перакананне, што беларусы павінны мець магчымасць чытаць яе на сваёй мове.

Варшава, сакавік 2025 года

УВОДЗІНЫ

Этнограф у калгасе, альбо заўвагі да тэмы, поля і методыкі

Сутнасць заключаецца ў тым, каб зразумець, што, да халеры, яны самі пра сябе думаюць.
Кліфард Гірц

Гэтая кніга з'яўляецца антрапалагічнай інтэрпрэтацыяй самаідэнтыфікацыйнай нарацыі беларускіх калгаснікаў. Шукаючы — у дыялогу з суразмоўцамі — каштоўнасцей, норм і правіл, фундаментальных семіятычных апазіцый і адметных рыс, што выяўляюцца ў гэтай нарацыі, я імкнуся зразумець, якім чынам яны абумоўліваюць калектыўную ідэнтычнасць сучасных жыхароў вёсак Заходняй і Усходняй Беларусі. Іду па гэтым следзе, трымаючы ў памяці сфармуляваны ў *Антрапалогіі культуры польскай вёскі XIX стагоддзя* пастулат Людвіка Стомы, «каб рэканструкцыя гэтых недаацэненых, закадаваных у міфах аб чужых вызначальнікаў ідэнтычнасці г.зв. „неэлітарных" сацыяльных груп, стала важнай і актуальнай даследчыцкай задачай», як і звязаны з ім каментар: «Гэта — што для этнолага з'яўляецца бадай што самым важным — было б таксама рэканструкцыяй своеасаблівай іерархіі сацыяльных каштоўнасцей; ключом да разумення схаваных структур свядомасці дадзенай групы і сіл, што на яе ўплываюць» (Stomma 1986: 25–26). Трымаю ў свядомасці таксама пастулат Роха Сулімы, каб гэтыя «элементы семіятычнага каталогу» селяніна, якія ствараюць ягоны аўтапартрэт, даследаваць «у дынаміцы» — у сацыяльнай камунікатыўнай практыцы, не губляючы, разам з тым, з поля зроку таго, што «міфалагічны дыскурс няспынна пераплятаецца з дыскурсам гістарычным» (Sulima 1992: 202–209).

Шукаючы асноватворныя для калектыўнай самасвядомасці сучасных калгаснікаў элементы іх дыскурса ідэнтычнасці, спрабую, такім чынам, разабрацца ў «схаванай» граматыцы іх культуры: закадаваных у моўным вобразе свету паняційных катэгорыях разам з сеткай іх узаемаадносін і змешчанымі ў іх сімвалічнымі зместамі. Прадметам маёй зацікаўленасці з'яўляецца семіятычная мадэль калектыўнай ідэнтычнасці калгаснікаў, укаранёная ў сістэме іх культуры, а таксама ў іх сацыяльным асяроддзі

разам з усёй яго гістарычнай спецыфікай. У гэтым сэнсе дадзеную кнігу можна ўспрымаць як твор аб класіфікацыях, якія ад Льюіса Генры Моргана да Клода Леві-Строса і Мэры Дуглас лічыліся сутнасцю антрапалогіі.

Разам з тым, аднак, хаця я і канцэнтруюся на «граматыцы» і «мадэлі», хаця і аналізую тэксты і не цураюся спасылак на сістэму мовы, я стараюся пазбягаць структурна-семіятычнага рэдукцыянізму. Імкнуся трымаць у памяці, што «гуманітарыстыка сваім прадметам абірае тэкст, а той апошні трактуецца не як маўклівая з'ява, а як аб'ектываваны ў слове голас іншага чалавека, з якім даследчык уступае ў своеасаблівы дыялог» (Brocki 2008: 119). Таму ў нарацыі суразмоўцаў я прасочваю таксама этнаграфічныя дэталі і рухаюся следам за зместам гістарычнай памяці, звязанай з канкрэтным месцам і часам. Назапашаныя крыніцы я трактую «як след нечыяга жыцця, шматгалосы запіс усяго гэтага таямнічага працэсу, якім з'яўляецца мінулае» (Tokarska-Bakir 2004c: 49) — таму кніга, з'яўляючыся антрапалагічнай інтэрпрэтацыяй даследуемага дыскурса, разам з тым мае характар этнаграфічнага дакумента. Аналізуючы сабраны падчас палявых даследаванняў матэрыял, я адначасова яго прэзентую: хачу, каб тут побач з голасам даследчыка гучалі таксама галасы яго суразмоўцаў. У гэтым сэнсе дадзеную кнігу можна чытаць як фіксацыю грамадска-культурнай самасвядомасці беларускіх калгаснікаў, вербалізаванай у дыялогу са слухачом-назіральнікам-сведкам, кім з'яўляецца антраполаг.

Гэта сённяшняя самасвядомасць — размовы з калгаснікамі запісаныя ў апошнім дзесяцігоддзі XX стагоддзя і ў першым XXI, — але разам з тым гістарычная, паколькі, спадарожнічаючы памяці суразмоўцаў, у сферы падзей вяртаемся да пачатку XX стагоддзя, а ў сферы сэнсаў закранаем архаічныя пласты іх культурнай свядомасці (і неўсвядомленага), што сягаюць часоў да эры мадэрнізацыі і сучасных нацыяналізмаў. Не падлягае сумненню, што тут мы маем дачыненне з дамадэрнай сялянскай ментальнасцю, якую, карыстаючыся ідэямі даследчыкаў постсавецкай беларускасці, можна разглядаць у катэгорыях «саветызаванай этнічнасці» (Radzik 2009: 46) альбо «беларускага неафеадалізму» (Zowczak 1998: 27). Нарэшце, па-трэцяе — гэтую кнігу можна чытаць як твор аб трываласці: трываласці ментальных структур, неўсвядомленых катэгорый культуры, урэшце, сялянскага этасу, які — тут рэалізуемы ў беларускім калгасным варыянце — безумоўна, патрэбна было б назваць этасам постсялянскім.

Калі я пачала пісаць гэтую кнігу, прайшло 15 гадоў з часу маёй першай экспедыцыі ў беларускую вёску; калі завяршаю — 18. Гэты час вельмі важны для маіх «даверчых грамат» палявога этнографа (Malinowski 1981: 46). Адначасова, я думаю, ён стварае магчымасці перспектывы для антрапалагічнай дыстанцыі, неабходнай у кабінеце. Адносна кожнага з гэтых

узаемазвязаных і ўзаемаабумоўленых аспектаў працы, якую я рабіла як даследчыца ментальнасці беларускіх калгаснікаў, мне належыць зрабіць для Чытача каментар.

***

Метад, які я прымяняла для правядзення палявых даследаванняў, з'яўляецца вытворнай ад некалькіх метадаў. Можна яго разгледзець, уявіўшы шкалу «ад разведвальных да стацыянарных даследаванняў» альбо «ад працы з апытальнікам да ўключанага назірання». На адным полюсе лакалізуецца даўняя традыцыя палявых даследаванняў, што грунтуецца на «абследаванні тэрыторыі», падчас якога даследуецца кожная «кропка», дзе этнограф ці дыялектолаг фіксуе абраныя культурныя і моўныя факты, праводзячы інтэрвію з апорай на апытальнік. З суразмоўцамі, што ўспрымаюцца як «інфарманты», не ўсталёўваецца больш глыбокіх адносін. Другі полюс — гэта метад палявых даследаванняў, што бярэ свой пачатак ад Браніслава Маліноўскага і патрабуе ад этнографа доўгатэрміновага знаходжання сярод «тубыльцаў», наладжвання з імі адносін даверу і сімпатыі, а таксама спалучэння розных даследчых тэхнік (перадусім, уключанага назірання і інтэрвію-размовы), а таксама — што з'яўляецца ключавым для разумення даследуемай культуры — бягучай верыфікацыі высунутых гіпотэз. Гэты стыль палявой этнаграфічнай працы на беларускіх землях у трыццатыя гады XX стагоддзя прымяняў найвыдатнейшы тагачасны даследчык працэсаў трансфармацыі традыцыйнай вясковай супольнасці, у тым ліку і калектыўнай ідэнтычнасці, Юзаф Абрэмбскі. Ягоны натхняльны ўплыў быў надзвычай важны для маіх даследаванняў.

Працуючы ў Беларусі на працягу больш як паўтара дзясятка гадоў, я праводзіла — у залежнасці ад інстытуцыйных умоў у кожны з перыядаў і ад канкрэтных задач вывучэння — як маршрутныя экспедыцыі, так і стацыянарныя даследаванні[1]. У большасці выпадкаў гэта не былі індывідуальныя праекты. Працавала ў камандах, кіруючы групамі студэнтаў і аспірантаў, альбо супрацоўнічаючы з калегамі-даследчыкамі. Падчас маршрутных экспедыцый мы вялі размовы з асобамі, якіх не спадзяваліся пазней сустрэць; гэтыя размовы былі найбольш набліжаныя да класічных інтэрвію, што абапіраліся на загадзя падрыхтаваныя апытальнікі. Тады як падчас стацыянарных даследаванняў, што доўжыліся па некалькі гадоў (эпізодамі ад некалькіх да двух дзясяткаў дзён), калі

[1] Больш падрабязная інфармацыя аб суразмоўцах і тэрыторыі даследавання, як і інстытуцыянальнай прыналежнасці змешчана ў спісе «Суразмоўцы» напрыканцы кнігі.



Паперня, Лідскі р-н. Размова са спадарыняй Фэляй і яе ўнукам, 1997.
Фотаздымак Юстыны Страчук

камунікатыўнае поле складаюць не ананімныя, а асабістыя ўзаемаадносіны з «тубыльцамі», метадам стварэння крыніц было не інтэрвію, а размова, якая абапіралася на даследчыцкія задачы, — чым больш нязмушаная, тым лепей. Няма тут апытальніка як спіса пытанняў (хаця са свядомасці даследчыка гэты спіс не знікае), застаецца шырока трактаваная тэма і адкрытасць для ідучых ад суразмоўцы імпульсаў, што нярэдка прыводзіць да закранання іншых пытанняў, чым тыя, што вынікаюць з логікі сфармуляванай у кабінеце праблемы даследавання. Гэты спосаб працы этнографа ўключае ў сябе назіранне і свядомы ўдзел, трактаваны не як эксперымент, а як пастаяннае рэагаванне на тое, што прапаноўвае поле: часцей за ўсё на сітуацыі, якія маюць месца тады, калі жывеш у каго-небудзь дома, ствараючы яму магчымасць індывідуальнай канкрэтызацыі ёмістай і эластычнай катэгорыі «госця». Такім чынам этнограф, у залежнасці ад абставін, ужываецца ў ролю памагатага ў гаспадарчых занятках, таварыша па гульнях дзецям, фатографа на пахаванні, ці вяселлі, альбо ўдзельніка (на правах вучня альбо партнёра) сумесных спеваў і малітваў. Удзельнічае ён таксама ў якасці аб'екта і суб'екта ў жывой сетцы мясцовых плётак, якія тут жартам называюць BBC (ці «баба бабе сказала»), і па просьбах суразмоўцаў выступае пасрэднікам у вырашэнні іх спраў па-за вёскай (Kordos 1999; Osiecka 2011; Straczuk 2006: 45–54).

Дзякуючы таму, што мела прыемнасць доўгатэрміновай працы на адной і той жа тэрыторыі (беларуская вёска, хоць і мае рэгіянальныя адрозненні, рэпрэзентуе адзіны культурны ўзор: славянскую сялянскую культуру памежжа Еўропы лацінскай і візантыйскай), я магу трактаваць свае экспедыцыйныя і стацыянарныя даследаванні як своеасаблівы сінтэз. Набыты з цягам часу вопыт палявой працы ўплываў на тое, што і нестацыянарныя даследаванні набывалі больш шырокую перспектыву і давалі больш глыбокае разуменне даследуемай рэальнасці, чым экспедыцыйныя абследаванні ў традыцыйным уяўленні. Гэта як рэалізоўваць класічную методыку палявых даследаванняў Маліноўскага не праз шматмесячнае пражыванне ў тубыльчай вёсцы, а праз шматгадовае назапашванне вопыту[2], які атрымліваеш шляхам шматлікіх — больш кароткіх ці даўжэйшых — разавых і шматразовых кантактаў з «тубыльцамі» ў іх краіне, што складаецца са шматлікіх вёсак. Бо менавіта з методыкай палявых даследаванняў Маліноўскага я ідэнтыфікую сябе як этнограф, і гэта яна застаецца для мяне ўзорам антрапалагічнага стварэння — а дакладней: сумеснага стварэння — крыніц.

У 1993 годзе я пачала стацыянарныя даследаванні ў вёсках на каталіцка-праваслаўным памежжы ў ваколіцах Ліды[3] (з жыхарамі некаторых з іх я знаходжуся ў пастаянным кантакце) і паралельна, на працягу наступных шасці гадоў, даследавала населеныя пункты ў Столінскім і Лунінецкім раёнах на Заходнім Палессі[4]. Потым, напрыканцы дзевяностых гадоў, калі тэрыторыяй стацыянарных даследаванняў была Нацкая парафія Воранаўскага раёна[5], што знаходзіцца каля самай беларускалітоўскай мяжы, мае экспедыцыйныя маршруты пашырыліся на ўсход, на Віцебшчыну, да Дубровенскага раёна, што знаходзіцца каля самай мяжы з Расіяй. Ад пачатку двухтысячных гадоў калектыўныя палявыя даследаванні канцэнтраваліся менавіта на ўсходзе, у ваколіцах Мазыра (Гомельшчына) і Горак (Магілёўшчына)[6], тады як самастойна я вярталася,

---

[2] «Паняцце „суб'ектыўнага палявога вопыту“ (не нейтральнага, што непазбежна, інструмента ў этнаграфічных даследаваннях) з'яўляецца вельмі ёмістым і ўтрымлівае ў сабе камунікатыўныя навыкі і іх выкарыстанне, спосаб атрымання дадзеных (што грунтуецца на адпаведнай метадалогіі), […] культурныя кампетэнцыі як у галіне ўласнай (у тым ліку і прафесійнай), так і чужой культуры і да т.п.» (Brocki 2008: 30).

[3] Болей інфармацыі аб даследуемай тэрыторыі ў: (Engelking 1996a, 1996b; Straczuk 1999: 31–38; 2006: 34–42).

[4] Гэта была экспедыцыя шляхам Юзафа Абрэмбскага; болей пар. (Engelking 1999b; Obrębski 2007).

[5] Болей інфармацыі аб даследуемай тэрыторыі ў: (Engelking 2000, 2003).

[6] Болей інфармацыі аб даследуемай тэрыторыі ў: (Smułkowa 2007).

і дасёння вяртаюся на Заходняе Палессе і Гродзеншчыну. Даследчыцкія калектывы, у якіх я працавала ўвесь гэты час, былі інтэрдысцыплінарнымі і міжнароднымі. Гэтую акалічнасць нельга пераацаніць. Дзякуючы абмену ідэямі і супастаўленню метадаў працы з мовазнаўцамі, гісторыкамі, сацыёлагамі, этнамузыколагамі і гісторыкамі мастацтваў, гартавалася мая самакрытычнасць і расло разуменне складанасці і шматмернасці прадмета даследаванняў, а супрацоўніцтва з беларускімі калегамі, як ў полі, так і кабінеце, засцерагло мяне — я ўпэўнена — ад шэрагу памылак, якія можа цягнуць за сабой польскацэнтрычны пункт гледжання.

Паступовы пераход майго бачання даследуемай рэчаіснасці ад пазіцыі знешняй да перспектывы «знутры», з плоскасці *etic* да *emic*[7], быў бы немагчымы без адкрытасці суразмоўцаў. Усталяванне кантакту з жыхарамі беларускіх вёсак, правядзенне з імі размоў, знаходжанне сярод іх і назіранне за іх жыццём не выклікала вялікіх цяжкасцей. Нават неспрактыкаванаму даследчыку гэты рэгіён уяўляецца «лёгкім»: людзі тут, як правіла, да незнаёмых ставяцца зычліва, а моўны бар'ер не з'яўляецца для паляка цяжкім для пераадолення. У гэтай лёгкасці, аднак, хаваецца пастка: беларускі Іншы аказваецца для польскага даследчыка настолькі культурна і лінгвістычна блізкім, настолькі «свойскім», што няцяжка заблукаць, спакусіўшыся ўяўнай відавочнасцю. Таму асноўнай даследчыцкай задачай тут павінна быць падтрыманне пастаяннай уражлівасці на пошук адрозненняў у падобным. Гэта добра бачна на прыкладзе класіфікацыі грамадскага свету — тэмы гэтай кнігі. Шмат «тутэйшых» катэгорый, на фармальным узроўні ідэнтычных катэгорыям даследчыка (напрыклад, *нацыя*, *паляк*, *рускі* альбо *паншчына*), істотна адрозніваецца ад іх у семантычным полі; без усведамлення гэтых далёка не нюансаў, а паняційных слупоў культурнай адметнасці, намаганні на шляху да разумення Іншага асуджаныя на паразу. За беларускай мовай у яе разнастайных дыялектных і пераходных да ўкраінскай і рускай моў формах, а асабліва за ўжываным на Гродзеншчыне змanліва блізкім да польскай мовы яе рэгіянальным варыянтам, тоіцца прынцыпова іншы, чым агульнапольскі, моўны вобраз свету, іншая сістэма каштоўнасцей і, такім чынам, іншая ідэнтычнасць групы.

---

[7] Даследчыцкі падыход, называны *etic*, у антрапалогіі адносіцца да даследаванняў культурнай сістэмы з пазіцыі вонкавага назіральніка. Мэтай падыходу *emic* з'яўляецца ахопліванне сістэмы даследуемай культуры «з пазіцыі ўнутранага інтэрпрэтатара», які ў працэсе рэканструкцыі «спецыфічна ўнутрыкультурных адзінак» выяўляе паняційныя сістэмы, якімі карыстаюцца носьбіты даследуемай культуры. Апазіцыю *emic*/*etic* у 1960-я гады прапанаваў амерыканскі мовазнаўца К. Пайк; катэгорыя *emic* супадае з «гуманістычным кампанентам» Знанецкага, пар. (Burszta 1987).

***

На асноўную катэгорыю гэтай кнігі — калектыўную ідэнтычнасць — я гляджу з перспектывы антрапалагічнай, чулай да суб'ектыўнага пункту гледжання, якая ўсведамляе, што гэта менавіта носьбіты культуры надаюць сэнс фармуючым іх ідэнтычнасць культурным адрозненням, а не самі з'яўляюцца сфармаванымі за пасрэдніцтвам адрозненняў, існуючых «аб'ектыўна». Задача антраполага — «схапіць» унутрыгрупавы пункт гледжання даследуемай супольнасці: яе «самаўспрыманне», «аўтастэрэатып», «уласны вобраз», і апісаць яго ў катэгорыях адрозненняў, што «бачныя розумам, а не вокам» (Hertz 2003: 70) — адрозненняў сімвалічных, а не натуралістычных. З'яўляецца ёю адкрыццё і спроба разумення функцыянуючых у свеце даследуемых суб'ектаў «паняццяў блізкіх-да-досведу» для таго, каб — у працэсе інтэрпрэтацыі — «ухітрыцца ўзгадніць гэтыя паняцці з асвятляючымі іх паняццямі далёкімі-ад-досведу, якія тэарэтыкі сфармулявалі з мэтай вылучэння агульных рыс сацыяльнага жыцця» (Geertz 2005: 65).

Гэты суб'ектны (эмічны) пункт гледжання, які я спрабую паказаць у кнізе, выражаецца праз гучанне ў індывідуальных размовах калгаснікаў частковых адказаў на фундаментальнае пытанне «хто мы як супольнасць?» і становіцца даступным, калі мы аналізуем мову гэтых адказаў. «Паколькі ідэнтычнасць з'яўляецца канструктам ментальным, яна не дадзена нам непасрэдна. Не маем доступу да ідэнтычнасці самой у сабе, а толькі выключна да яе вобразаў, якія ўвесь час дапаўняюцца, серыі яе „партрэтаў", будаўнічым матэрыялам, злучальнай тканкай і формай выражэння якіх з'яўляецца мова. Даследаванні ідэнтычнасці з'яўляюцца паспяховымі настолькі, наколькі ёсць даследаваннямі мовы як у вузкім лінгвальным сэнсе, гэтак і шырокім семіятычным. […] Такім чынам, аб'ектам аналізу ідэнтычнасці становяцца разнастайныя нарацыі» (Bartmiński, Chlebda 2008: 14–15).

Таму, аналізуючы нарацыі калгаснікаў аб ідэнтычнасці, каб на іх падставе рэканструяваць аб'ектываваную ў мове і выражаную ў тэкстах калектыўную ідэнтычнасць гэтай групы, я перадусім усведамляю, што адказ на пытанне «хто мы як супольнасць?» заўсёды крышталізуецца ў сувязі з больш канкрэтным пытаннем «што для нас самае важнае?». Паколькі ідэнтычнасць з'яўляецца вытворнай ад прынятай сістэмы каштоўнасцей. «Калі […] прыняць тэзіс, што ў аснове кожнага моўнага вобразу свету ляжыць пэўная сістэма каштоўнасцей […], тады […] у першую чаргу патрэбна было б паставіць пытанне аб групавых каштоўнасцях, суб'ектыўна прыманых супольнасцямі ў якасці вызначальнікаў іх ідэнтычнасці» (тамсама: 25). Таму сфера базавых (па-іншаму: цэн-

тральных, карэнных, асноўных) каштоўнасцей, як яўна дэкларацыяваных, так і прысутных у выказваннях суразмоўцаў імпліцытна, меркаваных, з'яўляецца адной з абласцей, што даследуецца ў пошуках вызначальнікаў калектыўнай ідэнтычнасці вывучаемай супольнасці.

Аднак, што цалкам відавочна, апісанне ідэнтычнасці праз прызму цэнтральных каштоўнасцей групы не вычэрпвае праблемы. Даследчыкі гавораць аб канструяванні ідэнтычнасці вакол каштоўнасцей, норм і стаўленняў (культурны ўзор, этас), а таксама вакол памяці і няпамяці калектыўнай, альбо гістарычнай — сацыяльна трансляванай памяці, што датычыць элементаў з істотным для групы повязетворчым значэннем. Гавораць яны аб фундаментальнай для ідэнтычнасці групы ролі міфаў аб заснаванні (аб паходжанні). Гавораць, нарэшце, аб уласным вобразе групы (аўтастэрэатыпе), які фармуецца ў суаднясенні з вобразамі (стэрэатыпамі) іншых груп (значных іншых) — звяртаючыся ў гэтым кантэксце да ўніверсальнай культурнай апазіцыі свой : чужы (свой : іншы). Такую ёмістую і шматгранную катэгорыю, якой з'яўляецца калектыўная ідэнтычнасць, трэба, такім чынам, аналізаваць у розных пласкасцях, ставячы розныя канкрэтныя пытанні, у адказах на якія праяўляецца кожны з яе аспектаў.

Адно з ключавых для фармавання калектыўнай ідэнтычнасці пытанняў гучыць: «кім з'яўляюцца іншыя?». Паколькі, як лічаць даследчыкі адносін свой : чужы, «уяўленні дадзенай групы пра сябе з'яўляюцца супроцьпастаўленнем, своеасаблівым негатывам уяўленняў гэтай групы пра чужых. Дастаткова, такім чынам, перавярнуць гэтыя ўяўленні, пераўтварыць негатыў у пазітыў, каб атрымаць уласны партрэт групы, каб даведацца, якім патрабаванням павінен адпавядаць „свой“» (Stomma 1986: 63). Людвік Стома вызначыў — у адносінах да польскамоўнага сялянства XIX стагоддзя на тэрыторыях, што пасля падзелаў Рэчы Паспалітай адышлі Аўстрыі і Расіі, — чатыры асноўныя крытэрыі для вылучэння чужых: моўны, тэрытарыяльны, класава/саслоўна-прафесійны і рэлігійны. Зыходзячы з іх і прымяняючы механізм «пераўтварэння негатыву ў пазітыў», ён сфармуляваў «своеасаблівую аўтадэфініцыю польскага селяніна XIX і мяжы XIX/XX стагоддзяў», якая мае выгляд: «1) я — тутэйшы, 2) я — селянін-земляроб, 3) я — католік». «Вядома, — заўважаў ён, — як такі выбар элементаў сялянскай самаідэнтыфікацыі, так і іх іерархія, павінны зыходзіць з пэўных сацыяльна-гістарычных умоў, якія вызначаюць як іх форму, так і наступствы, што з іх вынікаюць» (тамсама; падрабязней: 56–64). Таму, калі, улічваючы сацыяльна-гістарычныя ўмовы Беларусі ў XX стагоддзі, мы аднясём палажэнні Стомы да тамашніх калгаснікаў мяжы XX і XXI стагоддзяў, зразумеем, што ў адносінах да іх могуць быць прыменены тыя самыя крытэрыі, — такім чынам,

аўтадэфініцыя будзе складацца з аналагічных элементаў. Сфармуляваць яе можна наступным чынам: 1) я — тутэйшы, 2) я — калгаснік (калгаснік-мужык, калгаснік-шляхціч), 3) я — хрысціянін (праваслаўны, ці *рускай веры* / католік, ці *польскай веры*).

Гэтая кніга прысвечана другому і трэцяму элементам аўтадэфініцыі калгасніка: наступствам, што для ідэнтычнасці гэтай супольнасці вынікаюць з колішняй саслоўнай (каставай) сацыяльнай структуры, а таксама з рэлігійнай разнастайнасці, якая стагоддзямі існавала на беларускіх землях і ў змененым выглядзе існуе і зараз. Фундаментам гэтых двух аспектаў ідэнтычнасці з'яўляюцца — як вынікае з аналізу паняційных катэгорый, якімі карыстаюцца суразмоўцы, — апазіцыі: селянін : пан (мужык : шляхціч), селянін : яўрэй, хрысціянін : *жыд* і *паляк* : *рускі*. Каструяваная на іх аснове калектыўная ідэнтычнасць жыхароў беларускіх вёсак як калгаснікаў-хрысціян заўсёды будзе лакальнай ідэнтычнасцю, якая ў прынцыпе застаецца абыякавай да сучасных ідэалагічных і палітычных праектаў. Гэтая «тутэйшасць», што супроцьпастаўляецца «нетутэйшасці» — першая складаючая аўтадэфініцыі ў трактоўцы Стомы — заўсёды, прынамсі няяўна, прысутнічае ў наратыве калгаснікаў аб ідэнтычнасці, аднак рэдка падлягае рэфлексіі і вербалізацыі[8]. Менавіта *тутэйшых*, *мясцовых*, *з нашае вёскі*, *з нашай парафіі*, *з нашага калгаса* (альбо вызначаемых іншымі формуламі, якія заўсёды з'яўляюцца сінонімам *сваіх*) людзей, людзей, якім «пшыходзісе жыць на мейсцу пшы каждэй власці» (G97Dyl.BS), перадусім сустракае сучасны этнограф, калі прыязджае ў беларускую вёску; аб іншых ідэнтыфікацыях ён даведваецца пазней, як правіла, пасля дадатковых пытанняў. З гэтым перакананнем — што *тутэйшая*, лакальная ідэнтычнасць з'яўляецца для калгаснікаў натуральнай, як паветра, — будзем адсочваць іншыя аспекты іх уласнага вобразу, што інспіраваныя ў размове з этнографам.

***

Працэсы стварэння крыніц, потым іх аналізу і, нарэшце, інтэрпрэтацыі альбо напісання маёй «этнаграфічнай аповесці» адбываліся пад эгідай антрапалагічнага метадалагічнага імператыву, якім з'яўляецца апастэрыёрная даследчая працэдура. Антрапалагічнае поле — гэта абшар такіх эмпірычных даследаванняў, у якіх як даследчык, так і даследуемы

[8] Праблематыкай лакальнай ідэнтычнасці («тутэйшасці») жыхароў беларускіх вёсак я займалася ў: (Engelking 2000, 2007, 2009). Фундаментальныя працы, шо датычаць беларускай «тутэйшасці», гэта: (Obrębski 2007a, 2007b; Pawluczuk 1968, 1972; Radzik 2000).

(даследуемыя) функцыянуюць у якасці суб'ектаў, кожны з якіх мае ўплыў на ход працэсу даследавання: дыяпазон і метад атрымання дадзеных (вытворчасць крыніц), карэкцыю пытанняў, верыфікацыю гіпотэз. У рэшце рэшт абодва бакі гэтага антрапалагічнага дыялогу-ўдзелу з'яўляюцца сааўтарамі яго канчатковага выніку, чым з'яўляецца этнаграфічны тэкст. Пры гэтым справа не ў тым, каб пункты гледжання этнографа і «тубыльцаў» зліліся разам, а ў тым, каб яны рухаліся ў кірунку збліжэння адзін да аднаго, каб мы «скачучы туды-сюды, […] у выніку свайго роду вечнага інтэлектуальнага руху [маглі] пераўтварыць іх у эксплікацыі адзін аднаго» (Geertz 2005: 76). Таму і словы даследуемых, і вывад даследчыка не ідуць у гэтай кнізе побач, не з'яўляюцца асобнымі галасамі. Яны ўзаемапранікаюць адно ў другое, вядуць дыялог ці нават палілог.

Дыялог упісаны ў працу антраполага на ўсіх яе этапах[9]. Пачынаецца ён у полі, дзе асноўнай задачай і паўнамоцтвам этнографа з'яўляецца стварэнне крыніц шляхам размоў з «тубыльцамі». Ад самасвядомасці, вопыту і добрасумленнасці даследчыка, які не пазбягае сутыкнення з фактам, што ягоная пазіцыя ў адносінах да суразмоўцаў з'яўляецца прывілеяванай, залежыць, ці тыя размовы будуць набліжаныя да добра замацаванага ў традыцыі сацыяльных навук інтэрвію-апытання альбо да аўтэнтычнага дыялогу, у якім кожны з бакоў гатовы да пастаяннай карэкцыі ўласнай пазіцыі (дамаўлення аб значэннях). Першы крок адбываецца ўласна падчас размовы, калі пытанні фармулююцца ў залежнасці ад таго, што раней сказаў суразмоўца. Пры гэтым патрэбна імкнуцца да таго, каб у як мага большай ступені карыстацца ягонымі катэгорыямі, дыстанцуючыся ад уласных. Такім чынам, даследчык, перадусім, слухае суразмоўцаў, «выслухоўваючы» ў іх словах ключы для далейшага ходу размовы. Другі крок робіцца ўжо ў кабінеце, падчас напісання: антрапалаг, як «этнаграфічны пісьменнік», павінен стрымліваць і пастаянна верыфікаваць уласныя дапушчэнні і гіпотэзы, каб мець магчымасць як мага больш «счытаць» з матэрыялу, пакідаючы — як і ў полі — права кіравання суразмоўцам.

Праца антраполага грунтуецца на руху па коле — ці, хутчэй, па спіралі — паміж полем і кабінетам; яны збліжаюцца і ўзаемапранікаюць, застаючыся, аднак, асобнымі рэчаіснасцямі. Кабінетны вопыт жывіцца палявым, які набываецца гадамі практыкі ў размовах з «тубыльцамі»; з кабінета — дзе пастаянна знаходзіцца ў полі, якое занатавана ў дакументацыі, а таксама прысутнічае ў памяці і ўзнаўляецца ва ўяўленні, — даслед-

[9] Аб дыялогу (дыялагічнасці) як тэарэтычным і практычным даследчыцкім падыходзе, а таксама аб «антрапалагічным здумленні» як фундаменце паспяховай антрапалагічнай практыкі, пар. між інш. (Brocki 2008: 114–170).



Размова з бабуляй Вольгай у Альманах, Столінскі р-н, 2011.
Фотаздымак Алеся Смаленчука

чык, які ўзбагаціўся праведзенымі верыфікацыямі і новымі гіпотэзамі, вяртаецца ў сапраўднае поле, каб стварыць для іх сітуацыю «вочнай стаўкі» з суразмоўцамі ў чарговых фазах дыялогу і выпрабавання. Працуючы ў полі, ён мусіць звяртацца да «ўнутранага кабінета», які носіць у сабе; працуючы ў кабінеце — павінен інтэлектуальна, але таксама і эмацыйна прысутнічаць у полі. Гэтая кніга з'яўляецца плёнам акурат такога доўгагадовага стылю знаходжання ў антрапалагічным полі; хаця і пісала я за сталом, не з'явілася яна ў кабінеце, а была «выслуханая» і «зчытаная» з размоў з яе героямі — калгаснікамі. Як тэма кнігі, гэтак і яе падача былі імі вызначаныя, расказаныя і лагічна структураваныя.

Згодна з маёй першапачатковай задумай, гэтая кніга павінна была выглядаць зусім інакш. Я ведала, што хачу, ідучы шляхам Людвіка Стомы, даследаваць самавызначэнне калгасніка і што, паколькі ідэнтычнасць з'яўляецца элементам адносным, я павінна разглядаць яе ў сувязі з іншымі суб'ектамі. Але тое, што ідэнтычнасць з'яўляецца вытворнай ад пастаянна функцыянуючых у калектыўных уяўленнях і насычаных жывым і багатым зместам вобразаў пана і яўрэя — двух гістарычных і сімвалічных партнёраў колішняга селяніна, я ясна зразумела толькі

тады, калі аналізавала запісы размоў, што правяла ў полі. Пачынаючы пісаць кнігу, я не ведала, што буду пісаць менавіта аб гэтым і менавіта такім чынам. Яна нараджалася ва ўяўным дыялогу з суразмоўцамі, што быў працягам таго непасрэднага, які меў месца ў полі. Калі напісанне, а потым рэдагаванне кнігі набліжалася да завяршэння, у маі 2010 і ліпені 2011 года, я чарговы раз паехала ў поле — да вёсак пад Лідай і Радунем, дзе ў мяне склаліся прыязныя адносіны з людзьмі, — каб праверыць, як суразмоўцы верыфікуюць маю папярэднюю інтэрпрэтацыю. Такім чынам, калгаснікі ўводзяць мяне ў свой свет пастаянна. І кожная наступная размова, як у полі, гэтак і ў кабінеце, пераконвае мяне, што гэты працэс не ёсць — бо не можа быць — завершаны[10]. Таму і кніга — у чым крытычны Чытач з лёгкасцю пераканаецца — застаецца адкрытай для верыфікацыі, дапаўненняў і іншых інтэрпрэтацый.

***

Палявыя даследаванні, якія я праводзіла ў 1993–1998-я гады, датычылі перадусім праблематыкі г.зв. культурнага памежжа. Іх мэтай было сяганне да розных аспектаў сацыяльнай ідэнтычнасці суб'ектаў даследавання: рэлігійнай, моўнай, саслоўнай, лакальнай, рэгіянальнай, дзяржаўнай і нацыянальнай. Пазней, у 1999–2006-я гады, мяне перадусім цікавілі канцэптуалізацыі, сістэма каштоўнасцей і гістарычная памяць жыхароў калгасных вёсак. Дзякуючы таму, што я працавала ў калектывах і што — і гэта неверагодна важна — мела час, неацэннай каштоўнасцю і адначасова зручнасцю гэтых даследаванняў была магчымасць выкарыстання апастэрыёрнай даследчай працэдуры ў прынцыпе без навязаных звонку абмежаванняў. Магло гэта, такім чынам, быць у значна большай ступені назіранне і «выслухоўванне» поля, чым здабыванне ў ім скіраванай рэакцыі на даследчыцкія спадзяванні. Мы хацелі слухаць людзей і дазвалялі ім гаварыць. Таму мы, хоць і былі забяспечаныя запісанымі ў апыталь-

[10] Цяжка тут не пагадзіцца з Юстынай Страчук, якая пісала: «Тып крыніц, якія мы тут выкарыстоўваем, па сутнасці, невычэрпныя — у любы момант можна паехаць у поле і дапаўняць іх: пытацца, удакладняць і знаходзіць новыя сюжэты і новыя пытанні. Катэгорыі „насычанасці", якую ў свой час намагаўся ўвесці для якасных даследаванняў Даніэль Берто і якая павінна была служыць паказчыкам, што мы ўжо маем дастатковую колькасць сабраных дадзеных, на мой погляд, не існуе. Падобна, як бясконцым з'яўляецца чалавечае разуменне, бясконцая таксама патрэба далейшага запытання; у лепшым выпадку тут можна разлічваць на вычарпанне часу і матэрыяльных сродкаў. „Аналіз культуры, — як гаворыць добра дасведчаны ў гэтых пытаннях Кліфард Гірц, — па прыродзе сваёй з'яўляецца бясконцым і, што яшчэ горш, чым ён глыбейшы, тым меней цэласным становіцца"» (Straczuk 2006: 53).

ніках пытаннямі і тэмамі, рупліва занатоўвалі таксама тое, што было «не па тэме», тое, што суразмоўцы хацелі распавесці нам побач і апроч нашых пытанняў; тое, аб чым этнографы гавораць, што «выходзіць само сабою».

Перадусім былі гэта тры важнейшыя тэмы, звязаныя з траўматычным вопытам: калектывізацыя, вайна і Катастрофа. Толькі першая з іх — памяць аб калектывізацыі ў Заходняй і Усходняй Беларусі — на другім этапе даследаванняў, пасля таго, як суразмоўцы ўказалі мне на яе як на істотную для іх ідэнтычнасці, становіцца свядома ўведзеным полем навуковага пошуку. Памяць пра вайну і Катастрофу ніколі не была для мяне спецыяльнай тэмай даследавання; ніколі такой тэмай не быў таксама моўна-культурны вобраз яўрэя (таксама, як і пана) — яна ўпісвалася толькі ў якасці аднаго з мноства элементаў у досыць агульна акрэсленую «ментальную карту» калгаснікаў ва ўзаемаадносінах свой : чужы. Такім чынам, у полі мы запытваліся болей для парадку, чым зыходзячы са спецыяльнага навуковага зацікаўлення: «а яўрэі?» — спантанныя нарацыі, што чуліся ў адказах на гэтае другаснае ў той час для мяне пытанне, у выніку сталі асновай значнай часткі гэтай кнігі. «Яўрэйская тэма» ў выкананні беларускіх суразмоўцаў падаецца поўнай супрацьлегласцю кольбергаўскага «правіла адсутнасці» — «недамоўленасці», «банальных каментароў», «абрыўкаў фраз, рэчаў так відавочных, што нявартых натавання», аб якім пісала Іаана Такарска-Бакір (Tokarska-Bakir 2004c: 50–51). Тут яна прысутнічае ў своеасаблівым «правіле наяўнасці», як тэма, на якую людзі хочуць размаўляць — нібы адыходзячае пакаленне імкнецца замацаваць сведчанне сваёй памяці, карыстаючыся наладжанай на слуханне прысутнасцю этнографа. Нібы імкнецца перадаць яму сваю «праўдзівую гісторыю». «Праўдзівыя гісторыі маюць дзіўную ўладу над намі. Яны самі нас знаходзяць. Праўдзівую гісторыю можна пазнаць па тым, што яна ніколі не здолее застацца схаванай» (Tokarska-Bakir 2004a: 30).

***

Плёнам шматгадовых калектыўных палявых даследаванняў з'яўляецца велізарны корпус крыніц. Гэта каля сямісот размоў (каля паўтара дзясятка тысяч старонак), транскрыбіраваных з магнітафонных запісаў[11],

[11] У корпусе маіх крыніц знаходзіцца таксама каля паўтара дзясятка размоў, якія не былі запісаныя на магнітафон, але занатаваныя на паперы (на мове суразмоўцы альбо ў польскім перакладзе *a vista*). Цытуючы, у сігнатуры размовы я пазначаю іх скарачэннем *not*.



Спадарыня Маня з Марынкаю, унучкай суседкі, Паперня, 1994

з якіх я больш за палову выкарыстоўваю ў кнізе[12]. Гэта размовы, якія праводзіла як я, так і мае супрацоўнікі[13]. Адбываліся яны заўсёды на мове рэспандэнтаў, за выключэннем выпадку двухмоўных католікаў на Гродзеншчыне, калі звычайна, згодна з мясцовым моўным этыкетам, які загадвае дастасоўвацца да мовы госця, абіралася не беларуская, а польская. Я перадаю размовы ў напаўлітаратурным запісе (не фанетычным) і цытую ў арыгінальнай версіі, без тлумачэння[14].

Нашыя суразмоўцы — у пераважнай большасці пажылыя людзі, якія нарадзіліся да Другой сусветнай вайны. Гэта зусім не азначае, што ў полі мы пазбягалі кантакту з прадстаўнікамі сярэдняга пакалення, моладдзю, дзецьмі; гэта сведчыць толькі аб дэмаграфічнай спецыфіцы беларускіх вёсак. Жывуць тут у большасці адзінокія, у гадах удовы, чые мужы ўжо памерлі, а дзеці з'ехалі ў горад. Ёсць тут таксама значная колькасць пажылых жанчын, якія ніколі не былі ў шлюбе; яны належаць да пакалення ваенных і пасляваенных дзяўчат, чые хлопцы не вярнуліся з вайны. Такога кшталту «выбарку» з лёгкасцю можна было б назваць нерэпрэзентатыўнай. Аднак этнограф, у адрозненне ад сацыёлага, а ні не робіць выбаркі, а ні не імкнецца да рэпрэзентатыўнасці — бо яго цікавяць пытанні, статыстычнае адлюстраванне якіх не адыгрывае такой ролі, як у колькасных даследаваннях. «Фіксуючы рэчаіснасць у фенаменалагічным аглядзе, этнаграфія трактуе свае крыніцы інакш, чым тая частка сацыялогіі, якая патрабуе рэпрэзентатыўнасці. Трактуе іх таксама інакш, чым гісторыя, для якой вусныя крыні-

[12] Базу матэрыялаў кнігі складае 400 запісаў размоў, праведзеных у1993–2011-я гады.

[13] Прозвішчы даследчыкаў пададзены ў спісе «Суразмоўцы».

[14] У гэтым выданні ў польскамоўных цытатах даецца пераклад асобных слоў і выразаў, без разумення якіх, на нашу думку, будзе зацемнены агульны сэнс выказвання (заўв. перакладчыка).

цы бываюць каштоўнымі пастолькі, паколькі спрыяюць устанаўленню фактаў. І хоць этнаграфічныя крыніцы часам істотна могуць дапамагчы ў тым ці іншым, аднак для антраполага яны маюць перадусім аўтаномную каштоўнасць, дзе ён шукае сведчанняў калектыўных уяўленняў» (Tokarska-Bakir 2011: 776)[15].

У Чытача можа скласціся ўражанне, што ў кнізе я цытую болей матэрыялаў з Гродзеншчыны, чым з Палесся і Усходняй Беларусі, альбо нават, што яна напісаная з перспектывы аднаго назіральнага пункта, размешчанага ў вёсках каталіцка-праваслаўнага памежжа пад Лідай і Радунем. Ёсць для гэтага дзве істотныя прычыны. Па-першае, гэты рэгіён у непараўнальна большай ступені, чым таксама даследуемыя мною Палессе і Усходняя Беларусь, разнастайны ў культурных адносінах. Гэта тэрыторыя гістарычнага балта-славянскага памежжа, дзе дасёння адчуваецца рэлігійная, моўная, а таксама сацыяльная разнароднасць. Сярод сялян, што суседнічаюць з дробнай шляхтай, праваслаўных, якія знаходзяцца ў штодзённым кантакце з католікамі, сярод людзей шматмоўных лягчэй заўважыць істотныя для калектыўнай ідэнтычнасці знакі адрозненняў, чым у болей аднастайным рэгіёне; чытаць культурна-моўны код лягчэй у кантэксце выразных апазіцый, чым без такога кантэксту. Культурнае памежжа натуральным чынам становіцца лабараторыяй адметнасцей; пабудаваную на сабраным тут матэрыяле мадэль я магу прымяніць у дачыненні да іншых рэгіёнаў, супастаўляючы яе з тамтэйшымі гістарычнымі і сацыяльнымі рэаліямі і іх культурнай спецыфікай. Па-другое — Гродзеншчыну я ведаю найлепей. Тут я працавала найдаўжэй і найболей інтэнсіўна, сюды (хоць таксама і ў Заходняе Палессе) вярталася і працягваю вяртацца. Зразумела, што корпус палявых матэрыялаў, якія паходзяць з гэтай тэрыторыі, з'яўляецца найвялікшым, а значыць — павінен цытавацца болей, чым астатнія.

Цяжкасці для ўспрымання Чытачом гэтай кнігі можа стварaць не толькі запіс слоў суразмоўцаў, які імкнецца да дакументальнай дакладнасці, але і неабходнасць падчас чытання аддзяляць галоўныя сюжэты ад другасных. Месцамі можа падацца, што тэкст перагружаны альбо там зашмат адступленняў; аднак неаднаразова другасныя матывы, зазначаныя на пачатку кнігі, вяртаюцца і развіваюцца ў далейшых частках тэксту. Этнограф як пісьменнік сутыкаецца тут з сур'ёзнымі выпрабаваннямі: пастаянна вырашаючы, якім чынам будзе скарачаць цытуемыя выказванні суразмоўцаў, ён адначасова не можа выдаляць з іх істотных асацыяцый і суаднясенняў. Усведамляючы, што яго этнаграфічная апо-

[15] Пар. таксама раздз. «Рэпрэзентатыўнасць і замыканне крыніц», у: (Tokarska-Bakir 2008: 639–644).

весць з'яўляецца сумесным творам даследчыка і даследуемых, ён павінен дбаць аб захаванні і перадачы цэласнасці пункту гледжання партнёраў — і адначасова, клапоцячыся аб зручнасці для Чытача, старацца, каб аўтарскі вывад быў паслядоўны і ясны. У рэшце рэшт, ён піша для адрасата з па-за даследуемага рэгіёна і яму хоча перадаць сваё разуменне Іншасці, адначасова даючы слова ёй самой.

Таму давайце запытаемся, кім ва ўласных вачах з'яўляюцца сучасныя беларускія калгаснікі — вясковыя жыхары Гродзеншчыны, Палесся, Магілёўшчыны ці Віцебшчыны. Давайце паспрабуем зразумець іх калектыўную ідэнтычнасць.

ЧАСТКА І

У КАЛГАСЕ

Любіш, не любіш – мусіш жыць і конец
Спадарыня Уладзя з Паперні

РАЗДЗЕЛ I

«Без калгаса няма жыцця». Наратыў пра заканчэнне і пачатак як міф аб заснаванні

Вшыстко [усё] ж было, і вшыско забралі. Страшне. З чэго жыць?
Спадарыня Марыя з Паперні

Плакалі крывавымі лзамі і добровольне шлі.
Спадар Юзаф з Бялюньцаў

Хто хоцеў — ішоў, хто не хоцеў — ішчэз.
Баба Жэня з Аляксандраўкі

Страдалі. Очэнь-очэнь страдалі!
Баба Маня з Алексічаў

Чловек ніц не зробі, як жонд робі
[чалавек нічога не зробіць, як урад робіць].
Спадарыня Анна з Багатырэвічаў

1. 1. «Як жыць без калгаса?» Да калектыўнай ідэнтычнасці калгаснікаў

— «[Якім чынам прымушалі ісці ў калгас]? — запыталася я ў спадара Пятра з Велямічаў, што каля Давыд-Гарадка.

— Зэбране [сход], но, агітац'я пшэз цалы час шла. Жэ [што] тылько в колхозе шчэнсьце можна осёнгнонць [дасягнуць] і тылько в колхозе можна жыць. Но. А потэм жэ ж юж ведзелі, жэ цалы Звёнзэк Радзецкі в колхозах [а потым жа — ужо ж ведалі, што ўвесь Савецкі Саюз у калгасах], жэ бэз кохоза жыця нема. Но, то юж муселі [ужо мусілі]! Муселі» (B99Wlm.PS).

Жыхары беларускіх вёсак дакладна ведаюць, што калгасная сістэма была ўсталявана сілаю, калі савецкая ўлада, якая не лічылася з воляю народа, распаўсюдзіла на сялян «камуністычны закон» (G98Puz.FS),



Спадар Пётр з Велямічаў Столінскага р-на, 1999

і вёска павінна была падпарадкавацца. «Совецка владза лапа своя наложыла і тут заціснэла [заціснула] на нет. Попшысылала тых вшысткіх комуністов і дала ім власьць над народэм» (G97Mej.FK). «Бунтовалісе. Ешчэ як бунтовалісе. Но, але жонд [урад], пані. Чловек ніц не зробі, як жонд робі. Цо хцелі [што хацелі], то робілі. А цо чловекем пшэймоваць-се [а што за чалавека пераживаць]? Ніц. Тэды была іх, як оні мувё [гавораць], „наша власць“. Іхна была власць, оні цо хцелі, робілі. Мало мял значэня тэн чловек. То было іхнэ вшыстко [усё], і юж [тут: і ўсё]. А не нашэ» (G06Boh.AB).

Для беларускіх сялян увядзенне «калгаснага ладу жыцця» было траўматычным і адначасова фарміруючым досведам, індывідуальным і калектыўным, які прывёў да разбурэння грамадска-культурнага асяроддзя, у якім яны існавалі да гэтага часу, часта да страты блізкіх і, як правіла, да рэзкага пагаршэння матэрыяльнага становішча. Можна аб гэтым вопыце сказаць словамі Уладзіміра Паўлючука: «Для традыцыйнай сялянскай ментальнасці — агістарычнай, якой вядомы толькі дзве сапраўдныя падзеі: пачатак і канец свету, якая не пагаджаецца існаваць у свеце развіцця і зменаў, — гэта было неаспрэчным доказам канца свету» (Pawluczuk 1972: 196).

Адначасова — што мне на пачатковым этапе даследаванняў было цяжка зразумець — сёння ўсе прымаюць гэтую сістэму. Не хацелі б



Дзверы гумна, якое не адабралі ў гаспадара падчас калектывізацыі.
Паперня, Лідскі р-н, 2011

вяртання да дакалгаснай вёскі. «Тэраз не хцо браць земі [зараз не хочуць браць зямлі]. О, така справа» (G99Pap.WL). «Я не знаю, як колхозы роскідаюцца, як жыць» (B99Drb.EJ) — гавораць у адзін голас.

— «[Людзі не хочуць, каб калгасы ліквідавалі]?

— Юж вэшло в крэв. Тых старых, ктурых сіло загналі в колхоз, жэбы [каб] оні жылі, то оні бы рэнкамі на ново хвыцілі [рукамі зноў схапілі] своё земе. А млодзі не хцон [маладыя не хочуць]» (B95Wlm.PS).

«Нам сразу не было лучшэ, а сразу і лучшэ. Все мы пенсіі дождалі» (B95Olm.LO) — гэтая фармулёўка суразмоўцы з палескіх Альман, цэнтра калгаса «Беларусь» (некалі «Савецкая Беларусь»), адэкватна адлюстроўвае агульнапрынятае сёння перакананне. Ад краю да краю Беларусі калгаснікі паўтараюць: «Мусіць быць калхоз. Без калхоза прападуць людзі» (G98Nac.AK.not). Альбо:

— «Еслі б не было калхозаў, як жа ж мы б цяпер жылі? Еслі б у нас не было калхозаў, еслі б не Лукашэнка, у нас ужо ўсё б было. Усё! Пакуль мы ў калхозе, дык хоць чым-та маем права пользавацца. […]. Там дзе-та што-та із калхоза выдзеляць, абеспячэнне якоя ці зярніну. А як жа ж? Не, калхозы далжны быць.

— Далжны быць?

— Абязацельна» (M04Sts.PJ).

Рэфрэн «калхозы далжны быць» / «колхоз мусі быць» паўсюдна паўтараецца як заклінанне. Гучыць ён як ад прадстаўнікоў калгаснага кіраўніцтва, так і ад звычайных калгаснікаў, як пенсіянераў, так і моладзі. Гаворыцца сур'ёзна, але часам і прыжмурыўшы вока, як у вёсках Гродзеншчыны, дзе цыркулюе загадка: як расшыфраваць скарачэнне К+М+В, што пішуць на дзвярах асвечанай крэйдай на свята Трох Каралёў [Вадохрышча — заўв. перакл.]? — «То як советы пшышлі тутай і якраз на каждым доме напісанэ КМВ, то розшыфровалі: „калхоз мусі быць“» (G93Bhr.KK).

Сёння з перакананнем, што калгас неабходны для выжывання, звязаны таксама гонар за калгас. Суразмоўцы любяць падкрэсліваць, што ў іх — у адрозненне, напрыклад, ад Украіны, Расіі альбо Літвы[1] — зямля не ляжыць адлогам, а ўся апрацавана. «З Украіны пісала сястра, што там разкідалі калхоз […]. Но, у нас, слава Богу, пака дзержыцца всё» (H03Auc.PJ). «Украінцы сюды пераяжджаюць, бо там землю не пашуць, калхозаў там няма, параскідаліся» (H03Rom.AI). «Ты ж паглядзі, што у Расеі тварыцца! Там жа ж куды не пайдзі — бур'яны. Кругом пазарасталі паля. А у нас прайдзіся — усюды красіва паглядзець! Во, едзеш, сюды паглядзіш — зярно. Дзе-та картошка цвіцець, нідзе бур'яна не увідзіш. А там у Расеі ужо калхозы параскідаліся […]. Там страшна глянуць на гэтыя паля» (M04Sts.PJ).

— «На Літве нема колхозов і толку нема. […] І ве, земя… не маё чым працоваць. […] Нема кому робіць, одлогем лежы земя. Земя лежы. Хто старэ, нема кому робіць і земі браць. […] На цо ж оні розпэндзівшы [разагнаўшы]? Розпэндзілі, спшэдалі кровы, нема ніц юж [нічога ўжо]…

— То на Бялорусі лепей?

— Пэвне жэ лепей» (G98Gin.AD).

Імператыў рацыянальнага выкарыстання зямлі[2] датычыць як калгаснай зямлі, так і прысядзібных надзелаў калгаснікаў: «Няма, штоб непаханая земля была. Ну, напрімер, людзі выехалі. Я забрала, засеяла кулачок землі. А в калхозе у нас засеяна, всё засеяна. Земля не гуляе!» (H03Alk.HAK). Калі зямля «не гуляе» — што з'яўляецца прадметам сумеснага клопату калгаснікаў і *начальства,* — можна адчуваць гонар за калгас (альбо саўгас). Задаволенасць ягонай гаспадарлівасцю, багаццем, вядучым месцам у раёне альбо вобласці: «Наш колхоз пэрэдовый вездзе. Быў трыжды міліонер[3]» (B99Dwr.KD). Можна адчуць задавальненне ад добрай арганізацыі працы і зацікаўленасці калгаснікаў:

---

[1] Аб працэсах распаду і паталогіях у вясковых супольнасцях ва Украіне і Літве, дзе напачатку 1990-х гадоў распусцілі калгасы, гл. між. інш. (Kosiek 2008; Pietruszka 2005).

[2] Болей на гэтую тэму я пішу ў падраздзеле 5. 1.

[3] *Колхоз-миллионер* — так у Савецкім Саюзе называлі калгасы, гадавы даход якіх перавышаў мільён рублёў, гл. (ТСЯС: 255).



Машынны двор калгаса ў Начы, Воранаўскі р-н. Перапынак у працы, 1998

— «Багатый калгас у вас?

— У нас богатый. Быў Конюшый, харашо руководзіл. Стаў Абраменя, тожэ неплохо руководзіў. […] У нас і коні, у нас і возы, і хамуты. […] В нас вэдушча е брыгадзірка жэншчына, вона дзержыць порадок» (B99Jaz.WJ).

Таму нічога дзіўнага, што ў калгасных вёсках можна спаткаць і маладых людзей, якія не ўяўляюць сабе жыцця без калгаса — такіх, як дваццацітрохгадовы механік з калгаса «Светлы шлях» у Начы, які правёў мяне па тамашніх базе і ферме, гаворачы: «Як розпаднесе колхоз, то найбардзей бэндо церпець [найбольш пацерпяць] людзе. Одбіесе пшэдэвшысткім [перадусім] на людзях. Чловекові самэму зьле [чалавеку аднаму дрэнна]. Чловекові самэму гожэй [горш], ніж в колхозе. Чловекові в колхозе лепей» (G98Nac.AK.not).

***

Лакальная ідэнтыфікацыя калгаснікаў па тым жа самым прынцыпе, што вёску і прыход, ахоплівае і калгас; Людзі атаясамліваюць сябе з ім і не гавораць аб ім інакш, чым «наш калгас» (гл. Engelking 2009: 48–49). Факт калгаснай ідэнтычнасці жыхароў беларускіх вёсак і іх атаясамлівання з калгасам я ўсвядоміла, калі падчас адной з экспедыцый на Палессі ў



Вёска Дварэц, Лунінецкі р-н.
Уезд у калгас «Расія», 1999

калгасным аўтобусе, які выехаў, каб забраць нашу даследчыцкую групу з чыгуначнага вакзала, нас запыталіся: «Ну што, прыехалі да нас в „Расію“?». Не, мы не былі ў Расіі; мы былі ў Заходняй Беларусі. Гэта калгас, які павінен быў нас прымаць, называўся «Россія».

За ўсе гады маіх палявых даследаванняў я зафіксавала толькі адно выказванне суразмоўцы, які лічыў, што калгасы не толькі могуць, а нават і павінны быць распушчаныя: «Но, то мусі дойсьць до тэго, жэ онэ розжуцонэ бэндо [што яны будуць раскіданыя]. […] Такі огромняха, як наш колхоз, он не выправясе добжэ [тут: добра не спраўляецца], длятэго, жэ тэн адміністратор едэн, он не допатшы [не даглядзіць]. То тшэба цось робіць, тшэба. […] Тут, можэ, бэндо фермеры таке, можэ цо… Но цосі мусі быць такего, жэбы, о, то было свое. Жэбы то свое было, от. […] То мусі быць. То і бэндзе [будзе]» (G93Pap.AW). Адзінкавыя ініцыятывы арэнды зямлі ў калгасаў і вядзення індывідуальных гаспадарак (якія тут называлі фермерскімі), распачатыя напачатку дзевяностых гадоў, не знайшлі шмат паслядоўнікаў[4]. «Тэраз [цяпер], о, то жэб далі та земя, то не бралі б, бо цо ж ізь ей робіць? Нема кому працоваць» (G99Pap.MB). «А тэраз земя оні оддаваён [аддаюць] — а цу ж, а кто ж? Нема сілы юж [ужо]» (G98Gin.WZ). Я таксама не заўважыла, каб распачатае пасля 2000 года пераўтварэнне калектыўных гаспадарак у кааператывы і сельскагаспадарчыя прадпрыемствы[5] ўнес-

[4] Паводле М. Вярбіцкага, у Беларусі функцыянуе каля дзвюх тысяч фермерскіх гаспадарак (Wierzbicki 2002: 144). На Гродзеншчыне я сутыкнулася з перакананнем, што прычынай супраціўлення арганізацыі гэтага тыпу гаспадарак з'яўляецца не толькі адсутнасць тэхнікі і працоўнай сілы, але і страх перад увядзеннем на аднаасобных гаспадароў падаткаў, аналагічных тым, якія за 60 гадоў да гэтага прымусілі іх уступіць у калгас.

[5] Пасля 2000 года калгасы пачалі пераўтвараць у сучасныя сельскагаспадарчыя



«Прыватная ўласнасць. Уезд забаронены» – шыльда пры ўездзе на поле фермера, які выдзеліўся з калгаса. Паперня, Лідскі р-н, 2011

ла якія-небудзь змены ў сталую ідэнтычнасць жыхароў вёскі, якая прымушае іх ідэнтыфікаваць і акрэсліваць сябе як калгаснікаў. Калі ў 2005, 2010 і 2011 гадах я наведвала сем'і сваіх сяброў у колішнім калгасе імя Чапаева пад Лідаю, то з вуснаў некалькіх мужчын, гэтаксама як і ў 1993 годзе, калі я пачынала даследаванні, чула тую самую выразна сфармуляваную дэкларацыю «я – калгаснік». Нягледзячы на відавочныя на працягу апошніх гадоў інфраструктурныя і інстытуцыянальныя змены ў вёсцы, жыхары, як правіла, не ведаюць, як расшыфраваць новыя скарачэнні тыпу СПК, ЗАО альбо КСУП[6] і лічаць, што па сутнасці нічога не

прадпрыемствы; шмат якія з іх займаюцца жывёлагадоўляй згодна з заходнімі стандартамі. Новыя прадпрыемствы часта ўтвараюцца ў выніку аб'яднання колішніх калгасаў. Аб структурных і маёмасных зменах у беларускім сельскагаспадарчым сектары гл. (Сарокін 2005: 17–18, 283–289).

[6] СПК (рус.) — Сельскохозяйственно-производственный кооператив, ЗАО (рус.) — Закрытое акционерное общество, КСУП (рус.) — Коммунальное сельскохозяйственное унитарное предприятие. У беларускай сельскагаспадарчай прамысловасці такога тыпу прадпрыемстваў значна больш.

змянілася, а новаўвядзенні маюць чыста бюракратычны характар: «Нада была всё меняць, і печаці, і бумагі. Прэдседацель ужэ дзірэктор шчытаецца, не прэдседацель» (G10Waw.TWS). На іх думку, калгасы працягваюць існаваць.

— «Пане Станіславе, слышэ тутай, жэ юж вашэго колхозу нема?

— Колхоз ест.

— Жэ з Мытэм полончылі [што з Мытам аб'ядналі], якесь змяны. Цо то такего?

— Ужо не пішэсе калхоз, алі я сам не вем, як гэто называецца. Мыто, а як ён…

— Не пішэцца калхоз?

— Ну, калхоз не пішэцца.

— Якісь скрут [скарачэнне] мі Пані Владзя мувіла. СП? КПС? Але цо то значы?

— А хто то знае? Не могэ вытлумачыць.

— І тэраз цэнтр ест в Мыто?

— Мыто.

— Ага, то юж не Вавёрка.

— В Вавюрцы ест канторы.

— Але Мыто важнейшэ, ніж Вавёрка?

— Там цэнтр»[7] (G05Pap.SK).

— «Што такое СПК?

— А хто яго знае? Трэба розшыфроваць.

— Кооператыв, можэ?

— Но…

— Але людзі называюць *калхоз*?

— Ну, калхоз, усё раўно называюць *калхоз*» (G10Pap.WWL).

— «Эта Калектыўна сельскахазяйственна унітарна прадпрыяцье.

— І адрозніваецца нечым ад савхозу?



Сельскагаспадарчы вытворчы кааператыў «Праца» – сучасны варыянт калгаснага заменніка крыжа ля ўезду ў Пінскі р-н, 2011

[7] Гаворка пра СВК «Світанак — Мыто» ў Лідскім раёне, утвораным з калгаса імя Чапаева ў Вавёрцы і «Світанак» (рус. «Рассвет») у Мыто.

— Да, но чэм-та адрозніваецца… Унітарная — эта што недзелімае, да. Ну што-та, не знаю. *Савхоз* кажуць, і всё. Гэта, як СУП стал, гэта недаўно, годы тры. *Савхоз* завуць, і всё» (H03Auc.PJ).

***

Дык чаму калгас павінен быць? Чаму прыняцце калгаснай рэчаіснасці з'яўляецца паўсюдным: не толькі зверху, але — што для даследчыка вобраза свету калгаснікаў мае прынцыповае значэнне — і знізу?

Гэтае прыняцце знізу існуе, нягледзячы на першапачатковае адчайнае супраціўленне інстытуту калгасаў, нягледзячы на траўматычны досвед, звязаны з першым перыядам яго функцыянавання, і незалежна ад па меншай меры амбівалентнага стаўлення жыхароў вёскі да рэалій калгаснага жыцця. Ад калгаснікаў нярэдка можна пачуць: «Я якось се освоілэм з тым комунізмэм і… но, добжэ чы зьле, якось жэ жыемы [добра ці дрэнна, неяк жа жывем]!» (B99Wlm.PS), альбо нават: «Тэраз добжэ жыць. Можна жыць. Людзе маё. І пенендзы маё [грошы маюць], і вшыстко маё» (G06Jod.CMC). Можна сутыкнуцца нават са своеасаблівай апалогіяй калгаса, прамаўляемай людзьмі, якія не звяртаюць увагі на тое, што былі там «чорнымі рабамі»: «Ну і, дзеткі, у калхозе было лучшэ, як, во, цяпер. […] Як, вот, мне, у калхозе дак было лучшэ. А знаеце, чаго? Я на работу хадзіла, я у калхозі була рабам, чорным рабам. І сеяла ўручную, усе. Мне дажэ і медаль есць, похвальныя граматы е, калхоз ужэ даваў акцівісту» (H03Alk.AW).

Не адзін суразмоўца падаецца ўвасабленнем ідэала чалавека, задаволенага сваім жыццём, які знаходзіць задавальненне ў малым, радуючыся, што жыве ў міры пад апекай клапатлівай улады: «Слава Богу, што пенсію даюць і хапае на кусок хлеба. Бо раней давалі, што не хапала» (H03Wic.AT). «Нема войны. Людзі цеперака жывуць харашо. По-городскому цепер» (B96Ozr.WZ).

— «Я бы сказал, тепер мы жывём легчэ: меньшэ работаем і чышчэ жывём. […] Пока што нашая страна благодаря правітелю нашэму как-то держытся. […] У нас тіхо, спокойно, мірное небо, всё харашо. І дадуть немножко денег, можно покупіть. Пенсію дают. Картошка своя. Кабанчыка держым — жыры своі. Корову держым — молоко своё. На хлеб, на сахар, крупу якую хватает.

— Жыть можна?

— Да, харашо» (B99Win.AK).

Аднак, з другога боку, суразмоўцы кажуць: «Мы не жыем, мы гніем» (G98Nac.MC), альбо: «В калхозе — Божэ, стжэж [барані]! В калхозе — остатні [апошні] чловек. Тшэба робіць невядомо за цо і невядомо кому



Група калгасніц каля крыжа ў Паперні, 1993

падчыняцца» (G98Bl.JWM). Калгасы пусцеюць[8], а калгаснікі робяць усё, каб іх дзеці не мусілі «калхозіць» — выштурхоўваюць іх у горад альбо хаця б у мястэчка: «Так бардзо [вельмі] трудно было […]. То як юж дзеці зачэлі подрастаць, то з остатніх сіл, то подучылі потроху, то так, то овак — і абы ту [тут] не было дзеці!» (G93Mac.BR). «Добжэ, жэ хоць дзеці выправілі з колхозу. Богу дзенкі [дзякуючы], в месце [у горадзе] вшыстке кватэры маё. […] Жэбы тылько дзецём эдукац'я даць, і жэб оні выехалі б з тэго пекла» (G98Bl.JWM).

Тады з чым мы маем справу? Няўжо з прыняццем пекла? Безумоўна, з вельмі складанай з'явай: шматаспектнай, шматзначнай, якая не паддаецца простым ацэнкам.

---

[8] У 1959 годзе ў вёсках жыло 69% жыхароў Беларусі, у 1999 годзе — 31%, у 2009 — ужо толькі 25,7% (каля. 2,5 млн чалавек); болей аб працэсе вымірання беларускай вёскі у: (Сарокін 2005: 15–17).

***

Каб зразумець гэты феномен усеагульнага прыняцця малакамфортных умоў жыцця і нізкага сацыяльнага становішча, варта звярнуцца да яго перадумоў: сукупнасці перакананняў, каштоўнасцей і нормаў, асноўных паняццяў і звычак мыслення, у значнай ступені заснаваных на міфічным змесце. Патрэбна вывучаць мадэль свету калгаснікаў, што закадавана ў мове і выходзіць на яву ў выказваннях, з пункту гледжання таго, як яна фармуе калектыўную ідэнтычнасць жыхароў беларускай вёскі і адначасова фармуецца ёю сама.

Даследчыцкая рэфлексія над праблематыкай ідэнтычнасці (калектыўнай і індывідуальнай) мае багатую літаратуру; немагчыма тут яе агарнуць. Я абмяжуюся прывядзеннем некалькіх дэфініцый, сфармуляваных аўтарамі, працы якіх асабліва паўплывалі на мае разважанні аб ідэнтычнасці калгаснікаў. У разуменні гэтай катэгорыі я звяртаюся да светапоглядавай мадэлі ідэнтычнасці, якая «выкарыстоўвае такія паняцці, як каштоўнасць, культурны ўзор альбо этас. У гэтым выпадку канцэпцыю ідэнтычнасці мы разумеем як сукупнасць пастаянных фактараў аўтаперцэпцыі, што сфармаваліся ў членаў дадзенай супольнасці, прычым гэтыя фактары абумоўлены асаблівасцямі сацыяльнай структуры альбо культуры гэтай супольнасці ў цэласным, антрапалагічным яе значэнні» (Bokszański 2002: 254). У гэтым духу Антаніна Класкоўская разумела ідэнтычнасць супольнасці як яе «калектыўную самасвядомасць, яе самавызначэнне, стварэнне ўласнага вобразу і ўвесь змест, усю сукупнасць ведаў аб сабе саміх» (Kłoskowska 1996: 99; болей: 97–102). Гэты ўласны вобраз канструюецца ў вобласці сеткі адрозненняў і падабенстваў паміж сваёй групай і іншымі — таму, услед за Фрэдэрыкам Бартам, я разумею ідэнтычнасць групы як «сферу перакананняў яе членаў адносна таго, хто яны як супольнасць і чым адрозніваюцца ад іншых супольнасцей» (цыт. па: Bokszański 1997: 94). Даследчыкі «ідэнтычнасці, якую можна выразіць моваю», Ежы Бартміньскі і Войцех Хлебда, засяроджваючыся на пытанні суаднясення паміж індывідуальнымі ідэнтычнасцямі і іх калектыўным карэлятам, сцвярджалі: «Пад калектыўнай ідэнтычнасцю мы разумеем усё тое, што аказваецца — ці то з пункту гледжання знешняга назіральніка, ці ў адчуванні саміх членаў дадзенай супольнасці — агульным: аднолькавым, падобным альбо максімальна блізкім, які тым самым паўтараецца і – у пэўнай ступені – узнаўляецца. Гэтая агульная частка мае дзве важныя сацыяльныя характарыстыкі. Па-першае, яна не з'яўляецца звычайнай і простай сумай частак індывідуальных ідэнтычнасцей, а, у адпаведнасці з законам сінергіі, стварае новую якасць — пэўную дадатковую вартасць, якая ў некаторым сэнсе абцяжарвае групу

і праграмуе яе дзейнасць. […] Па-другое, так адбываецца таму, што элементы паасобных ідэнтычнасцей, генетычна індывідуальныя, у рамках калектыўнай ідэнтычнасці перастаюць быць суб'ектыўнымі: яны праяўляюцца і аўтанамізуюцца, пераўтвараючыся ў самастойны аб'ектыўны факт […]. Такім чынам, калектыўная ідэнтычнасць — гэта абстрагаваная ад індывідуальных ідэнтычнасцей дадзенай групы агульная частка іх самаідэнтыфікацыі з наборам падзяляемых імі сімвалаў, каштоўнасцей і перакананняў, зварот да якога трактуецца як прыкмета прыналежнасці да гэтай супольнасці» (Bartmiński, Chlebda 2008: 13).

Аналізуючы такім чынам трактуемую ідэнтычнасць і спрабуючы раскрыць канкрэтныя паняткавыя і аксіялагічныя катэгорыі, якія яе выражаюць і рэпрэзентуюць, трэба памятаць таксама аб яе гістарычных каранях — аб тым, што яна з'яўляецца працягам ідэнтычнасці прыгонных сялян, якая склалася ў феадальным саслоўным грамадстве. Даследчыкі падкрэсліваюць дрэнна персаналізаваны характар гэтага тыпу сацыяльнай ідэнтычнасці, што звязана з успрыманнем яе як прызначанай катэгорыі, а не як аб'екта выбару.

Чарльз Тэйлар звярнуў увагу на тое, што ў саслоўным грамадстве «дыяпазон [ідэнтычнасці] не належаў асобе, а быў прэрагатывай, напрыклад, яе групы, класа, саслоўя, полу і г.д.». «Дыяпазон успрымаецца як ужо ўстаноўлены», «дыяпазон быў цалкам дадзены, як прызначэнне альбо аб'ектыўныя факты» — адным словам, у гэтай сістэме асоба ставілася ў залежнасць «ад свайго грамадскага прызначэння, навязанага ёй яе становішчам у сацыяльнай іерархіі». «Дадзены і вызначаны дыяпазон, — заключае Тэйлар, — павінен быць зацверджаны […] акружэннем. „Ідэнтычнасць", якую надаваў нам наш сацыяльны статус, была, па сутнасці, санкцыянавана ўсім грамадствам» (Taylor 1995: 12–14). «Для народных мас даіндустрыяльнай эпохі, — пісаў Рышард Радзік у адносінах да беларускіх сялян XIX — пачатку XX стагоддзя, — характэрным з'яўляецца слаба сфармаваная ідэнтычнасць увогуле (нізкі ўзровень суб'ектнасці асобы), што выклікана, між іншым, значнай ступенню прыняцця свайго месца ў сацыяльнай структуры (у сэнсе адчування ягонай прызначанасці і немагчымасці змены), слабасцю персаналісцкіх каштоўнасцей. А. Класкоўская піша, што […] „гэтая ідэнтычнасць з'яўляецца хутчэй справай звычкі, чым самарэфлексіі". […] Несупадзенне грамадскай ідэнтычнасці і індывідуальнай […] увогуле выступае рэдка і выражана слаба з-за не вельмі выразнай сфармаванасці ўсёй сістэмы ідэнтычнасці, нізкага ўзроўню аўтарэфлексіі, адсутнасці ідэалагічнага абгрунтавання этнічнай прыналежнасці» (Radzik 2000: 29–30). «Механізм атрымання пачуцця ідэнтычнасці шляхам прызначэння, — сцвярджалі Збігнеў Бенедыктовіч і Данута Маркоўская, — мы знаходзім у традыцыйнай сялянскай культу-

ры Еўропы, прычым не толькі сярэднявечнай, але нават і пачатку нашага стагоддзя. […] У традыцыйных культурах працэс набыцця ідэнтычнасці быў абумоўлены не столькі індывідуальнымі якасцямі асобы, колькі культурнымі ўзорамі, што рэгулююць парадак выковаемых ёю роляў і чарговыя этапы „ініцыяцыі“ — у грамадскі лад, маральны парадак, этыкет, веды аб чужых, практычныя навыкі» (Benedyktowicz, Markowska 1979: 221; болей: 220–224).

Такім чынам трактуемая ідэнтычнасць — як прыпісванне, якое вызначае для асобы альбо групы месца сярод іншых, падобным чынам «дадзеных» груп у іерархічным грамадстве, — гэта прадукт дамадэрнай (даіндустрыяльнай) эпохі. Як мы потым пабачым, у не надта зменена форме характарызуе яна беларускіх калгаснікаў і на парозе XXI стагоддзя. «Шматмоўную калектыўную ідэнтычнасць» калгаснікаў, «выражаную ў тэкстах, а значыць — наратыўна», немагчыма аддзяліць ад кантэксту ментальнасці і гістарычнай памяці групы, аб якім двое вышэйзгаданых даследчыкаў, пастулюючы «этналінгвістыку як навуку аб ідэнтычнасці», пісалі: «Разнастайныя наратывы ідэнтычнасці […] супольнасці функцыянуюць дзякуючы існаванню „корпуса для спасылак“: ментальнага злучальніка гэтай супольнасці. […] Якія б аспекты гэтай апеляцыйнай інстанцыі мы б ні выдзялялі і як бы мы яе ні называлі — культурным кодам, ментальнай картай, калектыўнай памяццю […] і да т.п. — яна базуецца на наборы знакаў, якія маюць каштоўнасць для гэтай супольнасці. Калектыўная ідэнтычнасць часцей за ўсё звязваецца з калектыўнай памяццю […], [у якой] падзеі і постаці мінулага функцыянуюць як сімвалы калектыўнай ідэнтыфікацыі і адначасова як носьбіты каштоўнасцей і мадэляў паводзін, што ствараюць вобраз калектыўнага „я“» (Bartmiński, Chlebda 2008: 12–16).

Адным з фундаментальных фактараў, якія ствараюць калектыўнае «я» калгаснікаў, з’яўляецца памяць аб калектывізацыі — падзеі, якая прывяла да разбурэння іх ідэнтычнасці сялян і дробных шляхціцаў, што распараджаюцца ўласнай гаспадаркай, усталёўваючы агульную для ўсіх катэгорыю пазбаўленага маёмасці калгасніка. То давайце пачнем слухаць гісторыю калгаснікаў, пачынаючы з аповесці пра канец свету аднаасобных гаспадароў і пачатках калгасаў, што адначасова зблізіць гістарычныя, сацыяльныя і свядомасныя рэаліі, праз якія мы будзем рухацца да канца кнігі. Калектыўным героем гэтай нарацыі з’яўляецца вясковая супольнасць. Асобныя ўспаміны звычайна пачынаюцца з апісання асуджаных на правал спроб калектыўнага супраціву вёскі вонкава навязаным ёй дэманічнымі сіламі разбуральным зменам. Адначасова мы даведваемся аб калектыўнай рэакцыі на гэтыя змены, на перажыванне страты — зварот да жалобных рытуалаў.

1. 2. Памяць аб калектывізацыі, альбо гаспадары адносна канца свету. Казус заходнебеларускі

«В пеньцдзесёнтым року я пожэнілсе, — апавядаў спадар Альбін са шляхецкай ваколіцы Роўбы з-пад Ліды, якому калектывізацыя не дазволіла стаць гаспадаром на ўласнай зямлі. — І в тым самым року встомпілі [увайшлі] до колхозу. Але тылько так встомпілі, жэ было засянэ жыто, то юж так домовілісе, жэ мы самі здэймем [тут: сажнем]. І юж она [г. зн. жонка — А.Э.] жыто жэла замэнжна [замужняя]. О, першы і остатні раз. То юж колхозы, о» (G97Rou.ATB). «Татусь мувіл, жэ умжэмы [памрэм] з глоду, — успамінала бацьку, якому калектывізацыя каштавала інфаркту, спадарыня Марыя з сялянскай Паперні, што суседнічае з Роўбамі. — А кто ж его ве? Страшне было. […] З глоду умжэмы. Набрал до гловы, за сэрцэ взело і… Не дзів, жэ татусь умар з тэго. Плакал і плакал. […] Мама плачэ по господажу. Ораць нема кому. Косіць нема кому…» (G99Pap.MB). Гаспадароў, якім калектывізацыя каштавала жыцця, было шмат. Спадарыня Ядзя з Міцканцаў калгаса «Светлы шлях» пад Радунем так распавядала пра апошнія хвіліны свайго бацькі: «Муй ойцец мял [меў] гектарув чтэрдзесьці земі за польскіх часув. Он тшымал жывёлы дужо, у его машыны былі. У мэго ойца і млоцарка была, і вага была, і манеж был […]. А потэм, вэдлуг [паводле] тэго: дужо земі — поставілі его в кулакі, руске. А он, як стары чловек юж был, его не вывезьлі на Рос'я, але вшыстко [усё] забралі. А, Божэ! Мял шэсць овечэк, я паментам, я ешчэ былам млодзенька. Шэсць овечэк мял і малютке два ягнюшкі. На воз покладлі, забералі. Тэ ягнюшкі кшычо [крычаць]. Вёсново поро, посьле зімы — то ж онэ маленьке. І кшычо тэ ягнюшкі. Целюшкув мял дужо, крув [кароў] мял дужо. Но і вшыстко позабералі, тылько една крова зоставілі ему. Но, то, ве [ведаеце], як он з натэнжэня [напружання] мысьлі, но, ве, жэ его так вшыстко позабералі, но, жэ он мял… Но і жыла пэнкла [лопнула] в правым боку. Од натэнжэня мысьлі. […] Параліж хвыціл [параліч схапіў], і значыць… Но тшы тыгодні пожыл тылько» (G98Mic.JK). У сваю чаргу дзед Купрыян з Альман пад Столінам, якога залічылі да кулакоў, правёў пяць гадоў у высылцы: «Як прышол з партызан дохаты, то тыя комуністы кулаком зробілі, розкулачылі. Колхоз організовался, то зробілі, шо я кулак, імею две пары волов, пару коней. Отец помер, а у отца хозяйство осталося богатэ. То вшыстко забралі, посаділі як кулака. […] В Сібір, у Красноярск на пять лет» (B95Olm.KS). А дзеда Міхася з Качановічаў над Прыпяццю судзілі за крадзеж… уласнага каня: «Я ішол на фронт, покынул кобылу з жрэбіком. Забралы мэнэ. Пока я прышол, стало трое. Прышол осенью, сіна нэма, я одную продал

да купіл сіна, коб эты выкормыты. Судят в суде (а я работал цырковным старостою): „Цырковный староста продал колхозну лошадь!“ А дэ ж она колхозна лошадь, када я ей кормыл, она ў мэнэ! […] Прыіжжают на место судыть мэня. Прокурор кажэ: „Трі года“. […] Судят мэнэ. Куда мэнэ проташчылі! Нэ пустылы дажэ розвітацца з жінкою. Проташчылі. „Цырковный староста продал колхозную лошадь!“» (B93Kac.MS).

Жывая памяць аб калектывізацыі («камунікатыўная памяць», альбо «памяць штодзённасці»[9]) адносіцца да асабістай гісторыі старэйшых суразмоўцаў з Заходняй Беларусі; з'яўляецца адным з фундаментальных складнікаў іх аўтабіяграфічных апавяданняў. Як сфармуляваная і фальклярызаваная гісторыя аб траўматычных перажываннях, «яна своеасаблівым чынам спалучае ў сабе вымярэнне індывідуальнага досведу з групавымі ўяўленнямі, пабудаванымі ў калектыўным вобразе мінулага. […] Уласная рэтраспекцыя зліваецца з успамінамі іншых, утвараючы часцей за ўсё цэласны і адпаведны для дадзенай групы вобраз мінулага. Такое калектыўнае бачанне гісторыі, адлюстраванай у біяграфіі, узмацняе ідэнтыфікацыю з групай» (Kaźmierska 1999: 11–12). Памяць аб калектывізацыі, перададзеная маладым пакаленням у выглядзе ўспамінаў, становіцца гісторыяй з грамадскім вымярэннем — калектыўнай уласнасцю і гісторыяй групы. Як супольная гісторыя калгаснікаў, фармуе і арганізуе яна іх гістарычную памяць. З'яўляецца «жыццёва важнай крыніцай сацыяльнай ідэнтычнасці» (Hastrup 1997: 23), дзякуючы чаму мае характар асноватворнага міфа — вызначае ідэнтычнасць гэтай супольнасці менавіта як калгаснікаў.

На Гродзеншчыне і ў Заходнім Палессі масавая калектывізацыя мела месца ў 1947–1952 гадах (Ruchniewicz 2010: 243–340; Шыбека 2003: 348–350; Wierzbicki 2002: 127–140). Вясковыя супольнасці на гэтым абшары панеслі вялікія страты ў перыяд савецкага і нацысцкага тэрору падчас

---

[9] Тэрмін *камунікатыўная памяць* (*памяць штодзённасці*) прапанаваў Ян Асман: «Паняцце камунікатыўнай памяці ўключае ў сябе тыя ўласцівасці калектыўнай памяці, якія заснаваны толькі і выключна на штодзённай камунікацыі. Гэта ўласцівасці, якія Хальбвакс сабраў і прааналізаваў у рамках паняцця калектыўнай памяці […] і якія з'яўляюцца прадметам зацікаўленасці *oral history*. Штодзённую камунікацыю ў вялікай ступені характарызуе адсутнасць спецыялізацыі, узаемазамяняльнасць роляў і тэматычная нестабільнасць, а таксама неарганізаванасць. […] Такога тыпу камунікацыя фармуе ў чалавека памяць, якая, як паказаў Хальбвакс, (a) перадаецца шляхам сацыялізацыі, (b) мае калектыўны характар. […] Адной з найважнейшых яе характарыстык з'яўляецца абмежаванасць у часе. Як правіла, гэтая памяць сягае ў мінулае […] не больш як на 80, да (максімум) 100 гадоў, альбо ад трох да чатырох пакаленняў […]. Гэтыя межы рухаюцца разам з перамяшчэннем сучаснасці» (Assmann 2003: 12–13).

вайны і акупацыі, адразу пасля вайны балюча адбіліся на іх дэпартацыі ўглыб Савецкага Саюза і перасяленні ў Польшчу (г.зв. рэпатрыяцыя). Заходнебеларуская вёска была знішчана і запалохана, але, нягледзячы на гэта, калектывізацыя адбывалася пад прымусам, у атмасферы тэрору і страху. Яе сведкі расказваюць:

«Ой, было ценжко. Беднэ былі, калхозы тэ савецке зрабілі. Глуд [голад] был. Людзе былі глоднэ. Не было ніц. Сталін так вывозіл людзі, одвозіл. Пшыедзе в ноцы [уначы], а родзіна цала [цэлую сям'ю] на уліцэ выбежэ і зараз до машыны. Так і вывозіл Сталін. От, Сталін был недобры чловек. […] О, ценжко нам было жыць. О, балі се [баяліся] его, Сталіна» (G94Krp.SS). «Як едзеш до Пелясы, не доежджаёнц, Запрудняны така весь [вёска], веш [ведаеш]? То ей, Тэрэсы дзядзько там, он мял шэсцьдзесёнт гэктары земі. […] То іх забралі, вывезьлі на Сыбір» (G97Rou.ATB)[10].

— «Тшэба было подпісацьсе, жэ ты хцэш [хочаш] добровольне пуйсьць до колхозу. І было тшэба ісьць до колхозу… [далей праз слёзы:] Вшысткего відзелі [усё бачылі]. І вывузка та страшна была, і колхоз тэн страшны был. Вшыстко было страшнэ.

— [Глядзелі, хто колькі мае зямлі, праўда]?

— І кто людзі брал на помоц[11]. Былі таке людзі спэц'яльне, ктурэ подкаблёвалі [даносілі], жэ, от, он брал людзі тэ на роботэ і пшэз то вруг [і з-за гэтага вораг]. […] Вывозілі, а пузьней то робілі тэ колхозы. То вшыстко едночэсьне [адначасова] се робіло.

— [Вы, напэўна, баяліся, што вас вывезуць]?

— [Суседка:] Спаковані былі. Кажда ноц чэкалі» (G06Ob.PR).

— «[А калі хто не хацеў далучацца да калгаса, то што]?

— Вывозілі. Ой, нееднэго вывезьлі. […] Таке, о, хлопцы, збежэмсе з пенць, шэсць і патшым, гдзе пшыежджаё [збярэмся ўпяцёх, ушасцёх і глядзім, куды тыя прыязджаюць]. Конно пшыежджалі, в сёдлах. То самі пшывёнзывалі коні, ідо до господажа… То мы збежэмсе, тэ коні поодвёнзуем, напэндзім і уцекамы [нагонім і ўцякаем], жэб оні нас не відзелі. Ой, то было страшнэ пшэжыце.

— [Усё трэба было аддаць]?

— Но, вшыстко. Возы, коня, земя, будова.

— А стодолы?

---

[10] Аб акцыі «ліквідацыі кулацтва як класа» ў Заходняй Беларусі, гл. (Ruchniewicz 2010: 324–327; Wierzbicki 2002: 110–111, 134–136).

[11] Выкарыстанне наёмных работнікаў (парабкаў) было асноўным крытэрыем аднясення сялян да кулакоў. Сталінскае вызначэнне кулака не грунтавалася на крытэрыі колькасці зямлі, а «мела перадусім палітычны змест і азначала ворага савецкай улады ў вёсцы» (Ruchniewicz 2010: 51).

— Не, стодолы сталі, а потэм розбералі. Ставялі таке гумны, кароўнікі. Розбералі, ставілі ў калхоз.

— [Жонка:] Но, вшыстко забералі! Ешчэ тшэба было ім зярно даваць посяць на вёснэ» (G97Rou.MKR).

— «Вшыстко будынкі позабералі, тылько зоставілі там, гдзе крова [карову] поставіць. У нас спіхш [свіран] такі ладны был і стодола така дужа на пенць сох, і вшыстко позабералі. І кровы позабералі, і вшыстко позабералі до колхозу. От, так нішчылі. Людзі понішчылі, і всё.

— І стодолы нішчылі?

— І вшыстко. І вшыстко понішчылі, тылько кто мял дом, то застался. То наш дом застался, жэ мы іх подкупілі[12]. Так, от, позоставаліся. Так, о, было нішчэння» (G94Sur.MC).

— [Жонка:] «До пеньдзесёнтэго року кажды мял своя земя. Моі тато осемнасьце гэктары мелі. Два коні, чтэры кровы, я ж паментам.

— [Муж:] Мелі двадзесьця лят і до колхозу шлі. Я тэж працовалэм з ойцэм. […] А потэм в колхоз пошэл, як мувён, вспульна [сумесная] праца. Вшыстко позабералі, вшыстко зруйновалі. І маёнткі, і коні, і возы. Вшыстко» (G93Dub.MSA).

— «Сіло [сілаю], сіло заганялі. От, пшыходзі і зачына квіты справздзаць вшыстке [пачынае ўсе квітанцыі правяраць]. Ешчэ не змлуцонэ, ешчэ тылько зачэлі жонць, а юж пшыходзі. Давалі абезацельства, іле [колькі] даць збожа, іле чэго. І пшыходзі: „Чаму не здано?». І зачынае —

---

[12] «Подкуп», як у царскія часы, так і цяпер, з'яўляецца часткай сістэмы. Функцыянаваў ён і ў перыяд наймацнейшага тэрору падчас калектывізацыі; суразмоўцы гавораць аб выкупе будынкаў, а таксама людзей:

–«Дужо кулакув з Заневіч вывезьлі?

– Нікого.

– [У вас тады ўжо не было багатых гаспадароў]?

– Былі, але якось залатвялі [тут: вырашалі пытанне] з тымі владзамі [уладамі]. Ту едэн мял злото […]. То доведзялсе прэдседацель сельсавета, то выцёнгнол вшыстке злото. Вшыстке. «Кулацке дам [залічу да кулакоў]! Кулацке дам!» Ходзіл, ходзіл, доконд не выцёнгнол тых пенендзы [пакуль не выцягнуў тыя грошы], тэго злота вшысткего.

– [І людзі тым золатам неяк адкупіліся, так? І ўдалося, так]?

– Удавало се» (G06Zan.WZ).

– «[Вашага бацьку не залічылі да кулакоў]?

– Тэж зачыналі.

– Тэж?

– Так, але тэн, о, прэдседацель сельсавету, то: «Пака я буду, то вам кулацтво не дадуць». Але за то сцёнгал [вымагаў] дужо. Тшэба было раховаць се [разлічвацца]» (G06Stn.RS).

Аб прыкладах уцягвання сялянамі ў карупцыю функцыянераў ніжэйшага звяна і велізарных маштабах гэтай практыкі: (Ruchniewicz 2010: 235–236, 259).

то млеко неодданэ, іле тшэба, то то, то то. Пшычэпялісе [чапляліся], о, за таке жэчы. Пшычэпялісе.

— [Суседка:] На зэбраня таке зганялі.

— Зэбраня, но і вшыстко. Страшылі ружнымі [рознымі] способамі. Закрэнцалі [закручвалі]. Кулацке давалі [тут: залічалі да кулакоў], о.

— [Суседка:] Людзе не хцелі на тэ зэбраня ісць. Ховалісе.

— Ховалісе, но. У кого дужо было земі, то кулацке давалі. Былі таке, жэ і по седым гэктары земі мелі, но, але господаж был некепскі. І одразу пшыходзо і даё кулацке, і забераё коні, значы. […] Ружнымі способамі, значы. То страхы, то тым, то тым, то тым, то тым. […] Мы два лята не шлі до колхозу. Ешчэ мэнчылісе. Ойцец не пошэд до колхозу. Ешчэ хцяло се тшымаць [хацелася трымацца] — парэ коні было, две кровы. А земя забралі, обэжнэлі [абрэзалі] коло хаты. То од дрогі был загонэк, так, о, оралосе, то і то забралі. Поведзелі: «Купуй самолёт і самолётэм вылятуй, бо по тэй земі не маш права ходзіць». Но, юж не было другего выйсьця, пошэд до колхозу.

— [А як яшчэ два гады трымаўся]?

— Был прэдседацель колхозу, з йім [г.зн. з бацькам — А.Э.] бардзо добжэ жыл. Он любіл выпіць і чэнсто в госьціна пшыходзіл. І то тшымал его на свой ужытэк, жэ значы, бо то юж то до колхозьніка зайдзеш, то тэн не зафундуе ему ніц. І воды не да напіцьсе. А тут пшыйдзе собе: «Прошэ за стул, прошэ тэго». То он тшымал, поконд мог. Потым юж поведзял: «Станевскі, ідзі ў калхоз. Ужэ далей не дам рады»»[13] (G06Stn.RS).

— «Выплаціш, дае друге тобе. Зараз друге плаціш. Збожэ, картофле, тшэба вшыстко здаваць. Менсо, млеко. Назначалі, іле кому здаць.

— [А вы давалі рады выплочваць, ці гэта ўжо было немагчыма]?

— Не, давалі выплацаць рады.

— [То, можа, вы не мусілі ісці ў калгас]?

---

[13] Становішча сямей, якія патрапілі пад калектывізацыю, у пэўнай ступені залежала ад індывідуальнага стаўлення функцыянераў сістэмы. Можна было быць актывістам у рознай ступені: больш альбо менш бязлітасным, а нават і такім, які спрабаваў абараняць раскулачаных сялян. Напр.: «Я был секрэтаром у сельсавеце [пры „першых саветах“]. [Патом, пры немцах] я не баяўся: і каля Раўбоў іду, і каля Мацясоў (г.зн. каля шляхецкіх ваколіц, якія былі раскулачаныя ў 1939–1941 гг.). Не баяўся, што мне хто зачэпіць, бо я ўсім старался, каб толькі добра рабіць, а не яке зло. Я кулакоў узял, паразьдзелял. […] Як дзвоніць Кульманоўскі з раёна: „Малец, сколькі у цябе кулакоў?“, кажу: „Еднаго німа“. Кажа: „Як німа?“ — Кажу: „Я паразганял іх к чорту!“ — „Як паразганял?“ — „Ну, падзяліл“. Ну, тому малацілку, тому керат, тому сечкарня, тому тое. Паразьдзелял — і бедные людзі сталі. Усе бедненькіе» [смяецца] (G93Fel.MM).

— А як не муселі, як земя забралі? […] Не мял права юж ісьць на своя земя. Юж под колхоз пошла. Коня тшэба было здаць, упшонж. Вшыстко тшэба было поздаваць. Стодолы порозвалялі, позабералі.

— [І што з імі рабілі]?

— А в колхозе будовалі тэ вельке конюшне» (G06Zan.WZ).

Вобразы, якія складаюць змест гісторыі калгаснікаў аб калектывізацыі, уражваюць сваёю эмацыянальнаю сілаю. У людзей, якія распавядаюць гісторыю паўвекавой даўнасці, у вачах стаяць слёзы. Многія плачуць, ізноў перажываючы дамінуючыя эмоцыі таго часу: страх, роспач, гнеў. Актуалізуецца пачуццё бездапаможнасці і прыніжэння, калі аб паважаных у дакалгаснай вёсцы гаспадарах — сваіх бацьках, дзядах, суседзях — яны гавораць: «Унічтажалі самых харошых людзей» (H03Zah.HI). Гэта іх гісторыя: міф аб заснаванні супольнасці, якая перажыла голад і дэпартацыі, страту зямлі і маёмасці, знішчэнне матэрыяльных дасягненняў цэлых пакаленняў, даносы, праверкі, канфіскацыі і грабеж ад імя закона. Фундаментам калектыўнай ідэнтычнасці цяперашніх калгаснікаў з'яўляецца памяць аб траўме, якая і фармавалася пад уплывам шматгадовага фізічнага і псіхічнага тэрору.

***

Што распавядае калгасная «гісторыя аб пачатках» пра непасрэдных выканаўцаў экспрапрыяцыі гаспадароў — функцыянераў сістэмы, якія арганізоўвалі калгасы? З аднаго боку, яна ўпісвае іх у вобраз ворага — агітатары, палітрукі, чыноўнікі, актывісты ў адносінах да сялян, сярод якіх праводзіцца калектывізацыя, выкарыстоўваюць розныя формы псіхічнага і фізічнага гвалту: пагражаюць і шантажуюць, канфіскуюць маёмасць, *прымушаюць*, *заганяюць*, *мучаць* і *душаць*; не спыняюцца нават перад забойствам. З іншага боку, падаецца, што гэты вораг не з'яўляецца цалкам аўтаномным суб'ектам: народная гісторыя адводзіць яму ролю выканаўцы загадаў, якія прыходзяць зверху, больш за тое — ён, як і ўсе людзі, падпарадкоўваецца ўніверсальнаму закону лёсу і правілам боскай справядлівасці.

«Тэ палітрукі ружнэ езьдзілі і мэнчылі. Владзэ [улады] тэ савецке, тэ. За податкамі ходзілі, вшыстко» (G06Zan.WZ). «Былі тацы [такія], тэраз нема іх, парційных комуністых. А кедысь, як такі камуніст прыкажэ — оні ежджо. В рэёне прыкажэ, і оні ежджо і змушаё. А оні потэм выпіскі подаё тэ і нагрода за то, жэ оні юж выпэлняё то» (G97Rou.MKR).

— «Мэго мэнжа [майго мужа] сонсяд застшэліл. Комуніста. Он мял земя велька. А его навэт не сондзілі, ніц. Але, міла моя, і не збогацял! Забіл мэго мэнжа так около есені, а до пулзімы не дожыл і сам здэх. І не

збогацял. То справедліве было. І мэго мэнжа так зробіл, потэм мэго мэнжа ойца так зробіл, он тутай невядомо кім хцял быць! А тэраз сонсядка та, бліско мне ту жые, цо её бацька нас губіл! Но і цо зробіш? Жые чловек помалёначку.

— [А кім быў той забойца]?

— Вёсковы чловек, з вёскі. Як жэ му назвіско [як жа ягонае прозвішча], почэкай… Грымовіч, з тых Сербенішэк. Звыклы вёсковы чловек. Але: «Нашто тые кулакі, трэба выкасоваць [вынішчыць]!» — он за ужэндніка выляз [ён у чыноўнікі пралез]. То цо хцял, то робіл. Ах, Божэ муй!» (G98Nac.JP).

Партыйныя камуністы, якія дзейнічалі ў ніжэйшых эшалонах улады[14], — гэта часта маладыя людзі, што прайшлі партызанскія атрады і палітычную падрыхтоўку і былі адданыя камуністычнай ідэалогіі. Большасць з іх паходзіла з сельскіх нізоў — даваеннай беднаты, парабкаў, беззямельных. Не прыслалі іх з усходу; яны былі *тутэйшыя*, *свае*.

— «Але ж мы бальшэвіка ні відзелі. Ні відзелі мы в очы бальшэвіка. Мы толька свае людзі відзелі. З Красноўцоў Вашкевіч, з Красноўцоў Барышэвіч, вавёрскі Бядуліс, нейкі тут Гудароўскі. Малакоўскі Казюк. Нас свае людзі душылі. Нас не душылі бальшэвікі. Мы не відзелі бальшэвікоў. Но, што зрабіць? Гэты былі агенты, гэты былі страхавые, гэты был прэдседацель сельскі. Гэты такі, гэты сякі. Ну і што?

— Але іх бальшэвікі паставілі.

— Так, так. Жонд [урад], жонд. Зрабіл йіх жонд, і яны жондзілі. Дзе прэдседацель калхозу, брыгадзір там…» (G99Pap.FS).

Актыўная падтрымка новай улады адчыняла перад гэтымі *прызначанымі ўрадам* функцыянерамі перспектывы сацыяльнага росту. Са свайго пункту гледжання яны, магчыма, успрымалі калектывізацыю, прынамсі да пэўнай ступені, у засвоеных імі катэгорыях савецкай прапаганды, якая абвяшчала пабудову новага справядлівага ладу, які кампенсуе колішнія крыўды прыгнечаных. Звернутую супраць іх нянавісць і агрэсію з боку людзей, якіх яны пазбавілі жыццёвых дасягненняў і спадчыны продкаў, успрымалі як несправядлівую помсту. Тут сутыкаліся два супрацьлеглыя пункты гледжання.

---

[14] Арганізацыйна-палітычнымі цэнтрамі калектывізацыі на мясцовым узроўні былі існаваўшыя ў 1928–1959 гг. МТС (машынна-трактарныя станцыі), якія кіравалі калгасамі і пры якіх функцыянавалі палітычныя аддзелы (Сарокін 2005: 71–106). Аб прапагандзе «калгаснага ладу» і г.зв. масавай палітпрацы: (Ruchniewicz 2010: 263–265, 281–282, 341–381). Гл. таксама вялікую групу назваў, што паходзяць ад слова *агітацыя*, а таксама артыкулы *Актив*, *Активист*, *Активистка* ў: (ТСЯС: 27–31, 32–33).

— «Мой муж став прэдседацелем сельсавета, а другіе вжэ організовывалі калхоз. І клуні у людей ходів, помогав забірать, шо люді до сіх пор клянуть. Ну, а як жэ? Прэдседацель сельсавета тожэ помагае. У кого большая клуня. Не було ж обор ніякіх. Трэба було з этого строіць колхоз.

— А чаму трэба было гэтую клуню ў людзей забіраць?

— А з чого коровнік зробіць? З гэтого начыналі. Тэпэр на готовенькому все хітрые. А тогды, я помню, другі раз і обіда. Аж плакать хочэцца» (B99Koż.SW.KK).

— «Ацец мой арганізаваў калхоз. Як начався ў нас калхоз, то сказалі, шчоб здаць у каго шчо. […] Ён ішоў, ужэ запішуць: целёнка, карову ілі лошадзь здаць. То ён пойдзе ўжэ забіраць. То сколька яму гразілі! „Прыдуць другая ўласць, то будзе табе!»

— Другую власць чакалі?

— Думалі, нова будзе. Да ўжэ гавораць: «Будзе табе!». Гразілі» (B99Czw.WZ).

Што цікава, здараецца, што гэтыя два супрацьлеглыя пункты гледжання — селяніна, сілай пазбаўленага ўласнасці, і будаўніка *новага ладу жыцця* ў калгасе — прысутнічаюць у выказваннях адной і той жа асобы. Так, нібы адбіранне *камунай* у людзей загонаў, цялят і кароў не вызваляла іх ад імператыву дапамогі слабому ў першы перыяд функцыянавання калгасу і ад атаясамлівання з ім. Ад спачування калгасу, аб якім гаворыцца са спагадай: «і ценжко і калхозам была» (G99Pap.WL).

— «Зразу ж не хацелі ўступаць. Трудно було, забралі ўсе ж. І возы, і коні. Усе калхозы памагалі строіці.

— Чаму яны забіралі?

— Свойго ж не було ў калхозе. То забіралі, звозілі, каб було чым у калхозе рабіці.

— А чаму яны гэты калхоз хацелі зрабіць?

— Ну, то раньшэ ж казалі, шо камуна. Раньшэ казалі, шчо «як адзенам пагоны, то дадуць загоны». А яны забралі загоны.

– [Суседка:] Цялята забіралі, каровы забіралі. Да. Ой, зразу трудно було.

— Калхоз був слабенькі, вастанавлівалі» (B99Czw.TH).

Аднак пераважная большасць гісторый аб калектывізацыі, асабліва калі іх расказчыкамі з'яўляюцца нашчадкі багацейшых гаспадароў — *сераднякоў* і *кулакоў* — не толькі рэпрэзентуе адназначна негатыўную ацэнку мерапрыемстваў новай улады, але і сведчыць аб нязгаслым да сённяшняга дня пачуцці крыўды з боку абсалютна пазбаўленых уласнасці сялян.

«Юж ту колхоз зробілі — то мы се загубілі навекі. Пшышлі, нас загубілі» (G98Bl.JWM). «Так оні нас менчылі, дусілі [душылі], а тэраз я іх

ненавідзэ, хоць то, можэ, і гжэх. Тшэба одпусьціць. Але вшытко едно, як мы ценжко жылі. Вшыстко нам забралі, помысьлець, зоставілі як жэбракув на пустэй торбе. […] Такі хлевэк едны, така стодола мелі, манеж, млоцарня [малацілку]. Тылько сечкарня як-то урвалі, украдлі і сховалі до лясу, то потэм юж пшывезьлі. Всё позабералі. Зоставілі мешкане [тут: хату] і тэн слабы, марны хлевэк такі» (G98Puz.DŻ). «Оей! То было страшнэ. Упераліся людзе. Навэт едэн з первшых, муй монж [муж]. Шэдл [ішоў] он, паментам, косіл там гдзесь. До него подэшлі. Он з то косо. Потым длуго вспоміналі: „О, мы помнім, што ты з касой к нам“» (G06Ob.LO).

***

Незалежна ад досведу роспачы і страху, сяляне супраціўляліся; некаторыя рабілі гэта салідарна і арганізавана. Так было, напрыклад, у Паперні пад Лідаю (пазней — адной з вёсак калгаса імя Чапаева), якая ўступіла ў калгас толькі ў 1953 годзе[15]. «Там была война. О, Паперня не хцяла встэмповаць до колхозу. Як іх там мэнчылі! Оні пузьней на тшы лята встомпілі. Там оні іх мэнчылі — ай-яй-яй, за тэн колхоз. А Паперня тшымаласе, она тылько вудкой [гарэлкай] жыла. Пэндзіла вудкэ [гнала гарэлку], по рынках возіла вшэндзе, так тылько жылі…» (G97Cze.HG). «Ту хлеба не было. А вудка пэндзілі, а за вудка садзілі нас. Цо хата — то кажды чловек одбыл вензене [зняволенне] за вудка. За самогонка, бо не было з чэго жыць. То страшны, страшны окрэс [перыяд] мы пшэжылі. […] Ту выпэндзо, ту спшэдадзо, ту хлеба купё [тут выганяюць, тут прадаюць, тут хлеб купляюць]. Божэ, цо ту было, нех Пан Буг броні!» (G94Pap.MS1). «Забералі од нас жніво. Калхоз хцял забраць. Но, у нас былі ешчэ свое загоны. На зімэ пасеялі людзі, а яны хацелі ужо зжаць. У калхоз папісалі, хацелі зжаць. Людзі не далі, плакалі […]. Кладлісе под машыны, як шлі жаць. І не далі. […] Ешчо аддалі людзям. Што людзі пасеялі, тое аддалі. […] А юж [ужо], о, потым, як оні самі засялі, юж і забралі. Юж і так юж мы былі в колхозе» (G99Pap.MB).

Тое, што яшчэ атрымалася ў мужыцкай Паперні, не ўдалося ў шляхецкай аколіцы Заневічы каля Індуры. У змаганні за ўласны набытак гаспадары не мелі ніякіх шанцаў. «Озіміна ешчэ самэ селі [самі сеялі]. Обецалі оддаць. Мувілі: „Бэндзеце самэ жонць [будзеце самі жаць]“. Тылько юж вёсно, еровэ, колхозэм селі. То гдзе там! Пшышло лято — цо то ту робілосе! Кобеты [жанчыны] постронкі в жнівярках целі [пераразалі].

[15] Лічбы, якія ілюструюць нераўнамерны характар калектывізацыі ў Заходняй Беларусі, у тым ліку і самы павольны яе тэмп на Гродзеншчыне, у: (Ruchniewicz 2010: 277–281).

То до вензеня [у турму] посадзілі іх. Вшыстко едно забралі вшыстко»[16] (G06Zan.WZ).

Супраціўляліся і паасобныя сем'і, хаваючы ад канфіскацыі жывёлу і сельскагаспадарчыя прылады: «Сховаё, як в колхоз пэндзілі [гналі]. Сховаё овечкі. Ешчэ мысьлелі, жэ то вруцісе вшыстко [вернецца ўсё]» (G97Pap.MS). «Ховалісе по лясах з кровамі. […] Бо як запішэш две кровы, за две кровы мусіш млеко выдаць — тыле, іле тшэба бэндзе [столькі, колькі будзе патрэбна]. Но, так хцо [хочуць] едно запісаць, а друго сховаць. Но і з то крово уцекаш, як зараз агэнт едзе, чы там якісь там начальнік, юж уцекаш до лясу, чы гдзесь до жыта, чы гдзе. Старашсе [стараешся] то кровэ сховаць, жэбы то жыце было якесь [было нейкае жыццё]» (G93Waw.HD). «Нех Пан Буг броні, што вырабялося. А кароўка… Ой, прыехал там агент. Бядуліс Эдзюк. Ой, ён такі — ой-ёй, о, які он был… У куфры каня шукал. Правда! У куфры каровы шукал! Бандзіт поўносцю был. І ведаеш, што? Но і што? „Ой, Бядуліс прыехоў!" То ж лецімо ў поле, а ён да хаты ідзе. У поле лецімо, кароўкі лапаем [хапаем] і ужо там начуем. Там мы начуем у поле. І конікі лапалі на поле, начавалі. Всё начавалі на поле. Павяжэм, павяжэм так, у кустох начуем. І гавечэчкі у кустох. І курачкі у кустох. Всё на сьвеце. Кашмар был, хай Буг сцеражэ! От, мы прэжылі. От, прэжылі… Хай Буг сцеражэ» (G99Pap.FS).

Незалежна ад розных, прыманых калектыўна і індывідуальна, стратэгій супраціву дамінаваў страх, заснаваны на асабістым досведзе перыяду савецкай акупацыі 1939–1941 гг. (г.зв. *першых саветаў*)[17] і першых

---

[16] Больш падрабязна аб супрацьдзеянні калектыўнаму збору ўраджаю ў новастворaных калгасах: (Ruchniewicz 2010: 311).

[17] Савецкая ўлада распачала калектывізацыю ў Заходняй Беларусі ўжо ў 1940–1941 гадах; падчас нямецкай акупацыі гэтыя калгасы распусцілі. Падрабязныя дадзеныя падае М. Вярбіцкі, паводле якога ў чэрвені 1941 года тут функцыянавала 1115 калгасаў (Wierzbicki 2002: 105–121; пар. Ruchniewicz 2010: 106–118; Сарокін 2005: 13). З усіх суразмоўцаў аб калектывізацыі пры першых саветах успамінала толькі некалькі чалавек. Напр.: «В тшыдзестым дзевёнтым годзе тут зашлі руске. А потэм немец попэндзіл [пагнаў] рускіх і был немец. А потэм руске знув попэндзілі немца, і од тэго зашэд [зайшоў] рускі. І руске, першы раз як пшышлі, то колхоза не было» (G93Dub.MSA). «За першымі советамі полякі ні былі в колхозе, тылько православні» (G06Stn.RS). «Быў ужэ калхоз у трыццаць дзевятом году. А потом жэ вон раскідавса. А потом жэ опяць організовывалі. То шэ моі бацькі в трыццаць дзевятому былі в колхозе. От, маці тоды, в трыццаць дзевятом, дзепутатом была. […] А шо робіла? Нічо, чыслілась дзепутатом» (B99Drb.EJ).

– «В тшыдзестым дзевёнтым ешчэ не здонжылі [не паспелі], але в чтэрдзестым року то юж в Тэрэблічах, потэм в Коротычах, потэм Туры… юж колхоз был зробёны.

– А потэм, як немцы пшышлі?

– То юж кажды свое забрал» (B99Wlm.PS).

паслyваенных гадоў, а таксама адэкватным разуменні намераў новай улады. «Сталіньска програма то ні хужэ Гітлера была, столька вынішчыла бэзвінных людзей. Страшна мувіць навэт» (G97Fel.KM). «Мало кто не седзял. Не брат, то ойцец, не ойцец, то цёця. О-о-о, але нех Пан Буг ім вынагродзі [узнагародзіць] за то. Пшэжылісьмы дужо [мы пражылі шмат]. Пжэжылісьмы, кохані» (G94Pap.MS1). «Но, цо людзе моглі зробіць? Ніц не моглі зробіць. З войска пшыходзілі людзі, а оні іх до Сібіру. Пшышэд чловек з фронта, оні за него — і на дзесенць лят! І на Калыму там, на этые астравя. Я служыл на Дальнім Вастоку, аж коло Японіі. Я то вшыстко відзял, як там было. […] Як потым Сталін умар [памёр], і юж амнэстіа та вышла. Як людзі ехалі з тых высп [астравоў]… Потым, як параходы… Параходы таке дужэ. Поцёнгі [цягнікі] не моглі одвозіцт, не усьпевалі. Іле людзі было там, Божэ, Божэ… А іле там згінэло [загінула] на тым мрозе?» (G10Waw.WM).

— «Як яны гаварылі: „Перэсеем церэз трубу, а ў трубе ешчэ труба. Перэсеем церэз рэшэто, патом цераз сіта перэсеем“. І так перэсеелі. Першэ паноў перэсеелі. Патом асаднікоў. Патом такіх перэсеелі, каторые трохэ багатшые, а патом ужэ церэз сіто беднейшых. Туда усіх.

— Туда, на север?

— Да. І галоўкі там паклалі» (G99Pap.SK).

Усведамляючы, што вынікам адкрытага, а тым болей арганізаванага супраціву будзе выгнанне альбо смерць, гаспадары аддавалі ў калгас *сваё* і прыступалі да *калектыўнай працы*.

«Мы одразу, мы одразу встонпілі, як тылько зачэлі. То там нектурых так мэнчылі, і так не хцелі запісывацьсе, а мы ніц, ані слова не сказал ойцец. Пшышэд до колхозу, запісалсе […] — абы, абы ту зостаць [тут застацца]. Мы бардзо непокоілісе Сыбэріі. Як юж повёзо на Сыбір, то згінем. Бо дужо з нашэй родзіны [сям'і] повезьлі. Дужо там згінэло, навэт в поцёнгах дзеці выжуцалі [у цягніках дзяцей выкідвалі]» (G93Waw.HD).

— «Не хцелі, бунтовалісе?

Самым цікавым матывам, які тычыцца першых калгасаў у Заходняй Беларусі, з'яўляецца памяць пра пераслед іх членаў пасля роспуску гэтых гаспадарак падчас нямецкай акупацыі. Людзі, якія пасля 1941 года сталі ахвярамі помсты з боку ўласнай супольнасці за падтрымку створанага савецкай уладай калгаса, баяліся ўступаць у яго пасля паўторнага заняцця краю Савецкім Саюзам: «У сорок дзевятом году у колхоз сталі пісацца. Ну, усе не запісаліса. У пяцідзесятом чысто ўсе людзі пошлі у колхоз работать. І мы в пяцідзесятом году запісаліса. Бо мы, як прышлі рускіе [у 1939 г. — А.Э.], то зразу запісаліса. То колхозніков жэ расстрэлівалі, білі [падчас нямецкай акупацыі — А.Э.]. То як другі раз прышлі рускіе, то баяліся» (B99Ozr.TJ).

— А нікт [ніхто]! Цо то поможэ, пані?! Ту бэз опору [супраціўлення] то чловек як тэн врубель [верабей] под дахем был. Страшоны, змэнчоны… А там ешчэ опур які?! Цо пані?!» (G06Ob.PR).

— «Які ж мугл быць бунт? Жэбы тылько кто цо… Гулаг працовал. Вшыскы се балі [усе баяліся].

— І оддавалі земе [зямлю]?

— Но, оддавалі… З почонтку забералі, жэбы кажды дал цось, жэ он добровольне встэмпуе в колхоз. Але як заявленье то забралі, то втэды тэж зэбране і юж, значіт, статут — працуе ужэ в колхозе, нема власнэй земі. Вшыстко. Граніцэ, вшыстко се сцераё [усё сціраецца] — і колхознэ. Но, сыстэм [сістэма]… вшыстко то был функц'ёнальны сыстэм» (B95Wlm.PS).

Каб прымусіць вёскі да ўступлення ў калгас, звярталіся да метадаў, апрабіраваных у пачатку трыццатых гадоў ва Усходняй Беларусі: гаспадароў абцяжарвалі такімі высокімі падаткамі і абавязковымі пастаўкамі, што гаспадаркі даходзілі да галечы[18]. «Едэн встомпі, другі — не. Податкі наложо. „Ага, ты не встонпіл?" На ютро [назаўтра] тобе, альбо за тыдзень, пшыношо [прыносяць], і знову: два разы венцэй [удвая болей], тшы разы венцэй. Людзе юж не моглі выплацацьсе [расплаціцца] і муселі встонпіць» (G93Waw.PA). «Чловек не давал бы рады выплаціць. А як подпісалсе до калхозу, то вшыстко тэды знялі. От, так і… такім, такім способэм» (G98Mic.JM1). «Аплаціць тшэба было тэ падаткі. До кохозу не здавалісе, то выплаць. Дадзо норма [дадуць норму], гдзе ж ты выплаціш? І рады не даш. Выплацалі… Мы самі астатнего паршучка спшэдалі [апошняга парасючка прадалі], ім аддалі пенёндзэ [грошы], а самі заклуць [клюнуць] не мелі чэго. А вшыстко едно, гдзе ж ты выплаціш? Вшыстко едно не выплацілі. Так зробілі, жэбы не выплацілі. Колхоз был, запэндзілі [загналі]» (G99Pap.MB). «Колхозы тутай, а Божэ! А вшэндзе [усюды], не маш жаднэго глосу [не маеш ніякага голасу], а ніц. Сьмеёсе тэ большэвікі. Як зачно ехаць… Едэн едзе — тшэба было оплацаць [плаціць]. Млеко

[18] «Фактарам, неабходным для правядзення суцэльнай калектывізацыі сельскай гаспадаркі, быў ціск на сялян з боку ўладаў. Яго першым элементам была падатковая палітыка ў адносінах да аднаасобных гаспадароў, у прыватнасці, да кулакоў. Падатковы ціск спалучаўся з суровымі рэпрэсіямі ў адносінах да тых, хто меў нядоімкі ў выплаце падаткаў (канфіскацыя гаспадарак, арышты і перасяленні). Яны ўзмацняліся з ходам калектывізацыі. Так ішло запалохванне вясковай супольнасці, тым больш што мяжа паміж кулаком і серадняком была размытай і часта залежала ад рашэння мясцовых уладаў» (Wierzbicki 2002: 142). Падрабязна аб сістэме абавязковых паставак (квот) у пасляваенны час у Заходняй Беларусі: (Ruchniewicz 2010: 229–239); аб падатковай сістэме, уведзенай у 1947 годзе, як галоўным інструменце для злому супраціўлення заходнебеларускай вёскі працэсу калектывізацыі: (тамсама: 251–263).

назначонэ, яйка назначонэ, вэлна од овечэк назначона, збожэ назначонэ, менсо назначонэ. Ядо [едуць], то я вем? Ядо і ядо каждэн дзень, каждэму тшэба вудкі стявяць. А оні невядомо цо. Потым, абы тылько гдзесь згубілосе, альбо не оддадзон [не аддадуць] — і знову тшэба плаціць. А ешчэ, веш, непшызвычаёнэ былі так то робіць. Сташнэ, но, страшнэ» (G97Rou.ATB).

— [Спадарыня Яня:] «О, тату два разы судзілі ужо пад суд, што за падаткі.

— [Спадарыня Фрэдзя:] Падаткоў ні уплачваеш — пад суд.

— [Спадарыня Яня:] Адну рату [частку] выплаць, другую — а дзе ж? І дзеці. Чацьвёра дзяцей малых. І трэба было карміць, і падаткі гэтакіе велькіе наложоные былі.

— [Спадарыня Фрэдзя:] Страшна.

— [Спадарыня Яня:] Ні мог выплаціць. На хату такова дзерава харошага мелі. Муселі прэдаць, бо ужо прышла павестка на суд. Тату ужо будуць судзіць. Прадалі тое дзерэва, аплацілі падатэк, і знов тата застаўсе…» (G99Pap.FS).

— «Но, але Паперня не хцяла до колхозу?

— Не хцяла, і цо? Не хцяла, то вшыстко едно злупілі. Накладалі дужэ податкі. Кантынгэнт [нормы паставак] накладалі дужы. Зярно здаваць од земі. Назначалі там кому двесьце, трыста, пяцьсот, а кому тону. І потэм нікуда не дзенешса, мусіш даць.

— Тону аж?

— Так, кто был богатшы. […] А за кантінгэнтэм то па чалавек восем хадзілі.

— Цо?

— За кантінгентэм чловек восем брыгада, как давалі кантінгэнт.

— Осем чалавек за кантынгэнтэм?

— Да!» (G99Pap.SK).

Супраціўленне сялян было зламана. Яны сталі калгаснікамі. «Муселі ісьць. […] Неможліве было жыць» (G06Zan.WZ). «Но, а пузьней, цо ж? Юж ніц не было» (G94Krs.MJ). «Но і потым чловек не мял гдзе се подзяць [падзецца]. Впісалсе, і вшыстко» (G06Ob.LO). «Пузьней зглосілісе [тут: падалі заявы] вшыстко едно. Едэн встомпіл, другі встомпіл, і юж вшысцы пошлі за німі. Но, цо зробіш?» (G99Pap.WL).

Гісторыя калгаснікаў аб калектывізацыі ўказвае на розныя прычыны ўступлення ў калгас: ад спакушэння афіцыяльнай ідэалогіяй і прапагандай, праз ахвотнае прыняцце гэтага рашэння ў надзеі на паляпшэнне жыцця (у выпадку беднаты альбо ваенных удоў з дзецьмі; усе яны сёння ў адзін голас гавораць: «Як стал колхоз, мне легшэ сталось» (G93Rdz.AR)), падмацаванае страхам канфармісцкае стаўленне (здаралася, што

і з элементамі свядомай тактыкі), да падпарадкавання пад непасрэдным прымусам.

— «А былі ж такія перадавікі. Хацелі, зналі, шчо гэта добра.

— Адкуль яны зналі?

— Ну, гаварылі, газэты чыталі» (B99Czw.TH).

«Был Денісенко Пётр Павловіч, молодой учітель. Сюда назначілі ево учітелем. […] І вот однажды нікаво не было дома. Он прішол, прінёс газету „Правда“. Говоріт: „Ідёт коллектівізац'я. Я бы Вам советовал так: не быть первым, но не остацца последнім. Первым еслі Вы пайдёте, могут односельчане на Вас обідецца“. Значіт, еслі б не он… А так он пошол, повёл… „Последнім могут вас немножко… А так: люді ідуть, всё“. І правда. Первымі пошлі беднее люді, подалі заявленія. Ну, а этім што ж остаецца?» (B99Win.AK). «„Будзе вам лучшэ жыць, все будзе обшчэе, да не будзеце так мучацца“ — так угаварывалі. Да людзі вынуждены былі ісьці, бо трудно было. […] А сразу ходзілі, зганялі сілою парційцы. […] Некоторых сілою зганялі, а в нашые мацеры багато дзецей, да она пошла добровольно. Шо ж, жыть нельга было! Да вродзе бы первая пошла у калхоз, то смеяліса. Шо дзецей багато, да нельга жыть, то вона пошла» (B99Drb.EJ). «Колхоз началі у нас арганізоваць […], мусі адзінаццаць каровак загналі. А бабы баялісь у нас — вядомо, колхоза раньшэ не было […]. Нікто не хочэт. Прыходзят брыгадзіры і на меня гаворат: „Ганьця, ідзі каровы даіць“. — „А дзе ж я пайду, а чым мне дзяцей выкарміць?“ — „Даш ты сваім дзецям есьць, не бойся“. Тады я падумала, што мене ужэ легчэ будзет, і первая пашла. І стала я жыць. А людзі баялісь. А я пашла первая, бо мене было найцяжэй, бо ў нас хазяйство было саўсім малое. Як калхоз арганізовалі, тады людзям пабралі і кані, і возы, і стадолы — а ў нас нічога не была» (G93Rdz.AR). «Занялі нашэ гэтэ поле, под колхоз пошло. […] Занялі тэе поле, а людзі бояліса в калхоз ітті. Сілою ходілі, і ноччу дажэ ходілі да прымушалі: „Пішытеса в калхоз!“ Я на хазяіна говору: „Поле нашэ забралі, дзе мы дзеномса? Пішыса в калхоз!“ Ну, вон і запісавса» (B99Dwr.SS). «У сорак сёмым арганізаваўся, бо мы ў пядзесятым ужэ ўступілі. Ужэ я замужам была. Там тое поле было, навазілі лесу, хацелі ставіць хату. Занялі пад калхоз поле. Ну, і другее место. І тэе занялі. […] Уперш зразу спрачаліся ж, уцякалі людзі, не хацелася ж каня здаваць, калёса. А ў нас не было каня, шчэ ж мы маладыя. Пабачылі, да я кажу: „Ну, чаго нам ужэ бегаць? Куды мы ўжо ўцячом?“ Да пашлі, запісаліса, да ўжэ ўсё» (B99MCz.JD). «Баяліся зразу, шо ў калхоз: „Ох, это ж мы ўжэ пагібнем у калхозе ўжэ!“ Зразу баяліса. А некаторых і паўвозілі булі ў Валагодзк. […] Да баяліса. А дале пашлі… От і лошадзі бягуць у кучу, то і мы бягім» (B99Czw.WZ).

***

Уступленне ў калгас — як таго патрабавала савецкая ідэалогія і савецкае права — павінна было быць добраахвотным[19]. Кожны гаспадар падаваў заяву, завераную ўласнаручным подпісам (непісьменныя — крыжыкам). «Не хцелі оддаваць земі, ісьць до колхозу. А в докумэнтах пісалі, жэ просіл о колхоз…» (G93Pap.LAP). «Было зробёнэ так, жэ, значыць, жэбы заявленья пісал сам, жэ то добровольнэ. Жэ оддаеш коне, оддаеш плуг, оддаеш брона [барану]… Забераё гумны, сьвірны, тылько пожуцаё [пакідаюць] хлевэк і хатка. І вшыстко. Земі тшыдзесьці сэтэк даён [даюць]. […] То вшыстко было зробёнэ так, жэбы…, жэ то добровольне» (G98Mic.JM1). «Заяўленіе пісалі. […] Падпісывал сваё імушчэство і з сям'ёю, і скацінаю, і усё. І гумно забралі, і каня забралі, воз забралі, всё на сьвеце забралі. Каб іх сьмерць спаткала! От яны надаелі» (G99Pap.FS). «Палкамі білі, обералі, сондзілі [абіралі, судзілі] — о, цо было. Цо тутай не было! Забералі і кровы, і коне — вшыстко. Забёро, значы, до сельсавету — „Пішыся ў калхоз!". Но, і всё. Мусіш пісацьсе. Оні самі запішон, але мусіш рэнка [руку] своя положыць, жэ ту… Но, гдзе ж, ніц не зробіш под палкем [палкаю]» (G93Pap.AW). «Ну, ту як пшышлі саветы, зрабілі сельсавет тут. В тым дому. Так. Ну, цо? […] Был…, у нас дэпутатэм называлі его. Ходзіл. Пшыйдзе: „Станіславе!" — на мэго ойца, бо ойцец муй Станіслав был — „Станіславе, на зэбране!". Ну, і пошэд [пайшоў] тато юж. Пошэд на зэбране. Седзо цала ноц [сядзяць усю ноч]. Цала ноц. „Пішы заявленье. Дзісь [сёння], ну, жэ юж в калхоз ідзеш". І вшыстке апераёсе [упіраюцца]. І так ні подпісал ні едэн. На друга ноц знову. Стука в окно: „Станіславе, на зэбране". Друга ноц душо [душаць]. Ну, на тшэця ноц, чы можэ на чварта, чы на пёнта, я не вем, надоядла [надакучыла] юж ходзіць. Бо юж там, в тамтэй всі [у той вёсцы] вшыстке пошлі в калхоз. В тамтэй пошлі. Ну і цо, мы тут еднэ дамы рады [самі дамо рады]? Но і подпісалісь, і пашлі в калхоз. Ну і пошлі на трудадні робіць» (G06Boh.TB).

Правіла фармальнай добраахвотнасці ўступлення ў калгас пацвярджалася істотным выключэннем: існаваннем катэгорыі *адзіналічнікаў*[20],

---

[19] «Афіцыйнае ўступленне ў калгас магло быць толькі добраахвотным, тым не менш на практыцы гэта выглядала зусім інакш. […] Улады ніжэйшага ўзроўню адчувалі ціск цэнтральных улад і павінны былі паказаць вынікі ў выглядзе як мага большай колькасці новастварэных калгасаў. Такім чынам паўставаў — у СССР у 1930-я гг., а ў Заходняй Беларусі і Заходняй Украіне ў 1940–1941 гг. — самазабеспячальны механізм ціску мясцовых улад на сялян, які выклікаў маштабныя грубыя парушэнні прынцыпу добраахвотнасці пры ўступленні ў калгасы» (Wierzbicki 2002: 109, 132).

[20] Ад рус. *единоличный* — «індывідуальны, аднаасобны». Пар. артыкулы *Единоличник*, *Единоличница*, *Единоличный* у: (ТСЯС: 186).

альбо — афіцыйна — аднаасобных гаспадароў. Гэта былі людзі, якія, застаючыся ў вёсцы, не падалі заяву на ўступленне ў калгас. Пазбаўленыя зямлі, жывёлы, прылад працы і гаспадарчых будынкаў, яны жылі ў сваіх хатах (хаты, як правіла, не забіралі), а зараблялі на жыццё пераважна ездзячы ўглыб Савецкага Саюза *на заробатках*. У рэшце рэшт, з цягам часу большасць з іх таксама апынулася ў калгасах.

— «Адзінолічнікі тутай былі у вас?

— То цо з тэго? Оні ніц, земі жаднэй [ніякай] не мелі. Як оні жылі, я не мам поенця [не маю паняцця]. А вшыстко едно потым пошлі до колхозу» (G06Zan.WZ).

— «А которы осталіса едінолічнікамі, не пошлі в колхоз, то здзековаліса з тых. Ні землі не давалі ім, ні соткі, ні роботы — нічого ім не давалі. То нам, такім колхознікам, ішлі за кош картошкі копать картошку. К нам з Кожан-Городка бабы ходзілі копаць картошку, кош груш дзічок вечэром… Копае дзень бульбу, шоб эты кош груш дала маці ім. Такіе однолічнікі, шо в колхоз не шлі. Оны бояліса калхоза этого. А хто сразу пошов, то…

— А што потым з гэтымі едінолічнікамі?

— Нічого. Сталі жыть. Вжэ ў нас мало іх осталоса, мо тры чоловекі. Да пошлі в колхоз постепенно. Налогі на іх накладалі, всіх высылалі некі лес заготовлять, колоды. В іх жэ своі коні былі, то іх заставлялі. Постепенно шлі самі. А цепер эты однолічнікі так жывуць на правах, бы і все. Соткі ім даюць, пенсію получаюць все. Таксамо зара все в калхозе. Получаем все пенсію, да жывём все одінаково» (B99Drb.EJ).

— «То юж тылько едносткі [адзінкі]. Едносткі. Нектужы [некаторыя], значы, упарлісе [упёрліся] і до колхоза не пошлі. То як над йімі се… Но, едэн рок венцэй [адзін год больш], другі рок мней [менш], цось там іх дусілі, знэнцаліс [здзекаваліся] над німі. Але ж, як можна было ехаць стэртоваць то сломэ [салому], чы там цо, на заробкі гдзесь там жуцаліс [кідаліся]. І потэм, тэ журавіны як уродзілі, то шлі. А ктужы бліжэй лясу, то і борувкі тэ чэрніцэ, чы гжыбы, вшыстко то шло…

— [Відаць, у Расію шмат палешукоў ездзіла на заробкі]?

— Езьдзілі дужо і в самэ ружнэ строны. Нектужы аж в Сыбэр'е [Сібір] езьдзілі чы цо, там юж людзі мало зостало на всі в калхозах, то цалэ тэ так званэ брыгады се добералы і ехалі, і там будовалі тэ будынкі господарчэ, всё. […]

— [Гэта азначала, што як хто не ішоў у калгас, то так ці інакш калгас забіраў у яго зямлю, стадолу, каня, хамут, воз і гэтак далей, толькі што той чалавек не падпісаўся, так? І потым ён неяк выкручваўся, неяк жыў]?

— Но, в хаце то он жыл. І там оборэ мало, чы цо, то тэж мугл [мог] мець.

— Соткі мял [меў]?

— Земе [зямлю], то у него, можна поведзець, моглі одэбраць вшыстко. Ешчэ дзесенць арув то можэ там зоставілі, а так моглі і вшыстко ему одэбраць.

— Чылі он навэт картофлі для тэй своей сьвінкі не мугл выгодоваць?

— То юж залежало од тэго, но, керовніцтва колхозу. А оні моглі се юж над нім знэнцаць [здзекавацца], як тылько фантаз'я ім подповедзяла [падказвала]» (B99Wlm.PS).

У заключэнне гэтай размовы спадар Пётр з Веляміч — вельмі свядомы назіральнік, фактограф рэчаіснасці, якая яго атачала, – сфармуляваў праніклівы сацыялагічна-паліталагічны каментар, з якім цяжка было б не пагадзіцца: «Но, то добжэ… Ежэлі тэго, цо не пошэдл в колхоз, не гнэмбіць [прыгнятаць], то се розбегно [разбягуцца] і тэ, цо встонпілі в колхозы! Ім там добжэ не ест, оні бэзплатне мушо працоваць. Як там працовалі, але вшыстко едно іх тшымалі на увензі [трымалі на прывязі]. Но? А ежэлі тых, цо не пошлі до колхозу, не гнэмбіць, то… То муселі, жэбы вшысцы чулі, жэ як ім не зьле [як ім ні дрэнна] в колхозе, але вшыстко едно бэз колхозу гожэй [горш]» (B99Wlm.PS).

***

Вёскі былі ў роспачы. Плач і галашэнне суправаджалі першае калгаснае жніво, калі збожжа, пасеянае гаспадарамі яшчэ на ўласных палях, збіралі ўжо ў калгасныя гумны. У Начы, што пад літоўскай мяжою [пазней цэнтр калгаса «Светлы шлях»), «кобеты [жанчыны] так плакалі, якбы ктосьці умар [памёр]» (G98Nac.TW) — выходзілі на жніво, заводзячы рытуальнае галашэнне (званае таксама *плачам* і *вылічаннем*)[21]. «Тады, у той год,

[21] Славянскія пахавальныя, памінальныя і вясельныя галашэнні (жалобныя напевы і прыговоры, плачы) падрабязна разглядаюцца К. Машыньскім; ён таксама ўзгадвае, што «часам штосьці накшталт галашэння можна пачуць падчас бедстваў тыпу пажару і да т.п.» (KLS 2/2: 1515; падрабязней: 1372–1373, 1438–1439, 1515–1521). Аб сучасных пахавальных галашэннях на Гродзеншчыне гл. (Straczuk 2006: 116–118). Літоўска-беларускімі галашэннямі займаўся Г. Юзаля; ён адзначае, што на гэтай тэрыторыі, акрамя пахавальных, выконвалі таксама вясельныя і ваенныя галашэнні, гл. (Juzala 2007: 171–179). Беларускія этнамузыколагі фіксуюць галашэнні «як па нябожчыку» ў іншых сітуацыях страты, адрозных ад кантэксту пахавальных, памінальных, вясельных абрадаў альбо прызыву ў войска, вядомых з этнаграфічнай літаратуры. Напрыклад, пасля чарнобыльскай катастрофы З. Мажэйка рэгістравала на Палессі рытуальныя плачы «па роднай зямлі, па лесе, па пташках, якія зніклі», у т.л. у вёсцы Тонеж Лельчыцкага раёна Гомельскай вобласці (1989): «Ох, а мой лясочак, / Які ты стаў цёмненькі, / Ды мы ж тут так весела жылі, / Ды грыбочкі збіралі, / А цяпер… / Усё пацямнела, ды няма і нічога… / У нас няма ні зязюлькі, ні салавейкі, / У нас ужо

жанчыны ўзялі сярпы — і плакалі. І мама так плакала! І я не розумела, чого яна плачэ. Я думала, што хто-та памёр. От. Аказалася, што, от, осенью пасеялі, а летам не далі ўжо жаць. Забралі ў калхоз. І вот паэтаму жанчыны плакалі. Я відзела вот эта. Жаць не далі, забралі ў калхоз. […] Все ішлі па дарозе і так вылічалі, як по небожчыку» (G11Nac.TW).

Гэтаксама — *як по небожчыку* — галасілі па маёмасці, якую забіралі ў калгас: па жывёле і сельскагаспадарчых прыладах. Ад суразмоўцы з палескіх Чучавіч я пачула: «Як в калхоз паступілі? […] Аддай цяля уступного, аддай авечкі уступныя, аддалі каня. Ішлі за возом. Я тое малое на руках несла, шо в пядзесятом радзілося, а чацвёра ішлі бы па мярцу. Я галашу, і яны галосяць, ідучы за возом. Ізгрузілі все, забралі» (B99Czw.MR). Рытуальнае галашэнне, як пісаў Рох Суліма, належыць — разам з, напрыклад, малітвамі, замовамі, сямейнымі гісторыямі і ўспамінамі — да «„абавязковых“ жанраў сялянскіх прамоў». З'яўляецца «выстаўленнем сябе перад усімі. […] Галашэнне, плач былі рэакцыяй на вялікія катастрофы […]. З тэкстам галашэння мы маем дачыненне звычайна тады, калі адбываецца раптоўная змена чалавечага лёсу. […] Галашэнне вызначае чалавека, які медытуе над сваім лёсам. […] Галашэнні былі пераважна імправізаванымі, ствараемымі ў прыступе болю, пад уздзеяннем таго, што непазбежнае, як бы чалавек паўставаў перад абліччам канца свету» (Sulima 1992: 42, 82–87).

Сродкамі выражэння, якія выкарыстоўваюць суразмоўцы, фармулюючы траўматычны досвед прымусовай калектывізацыі, часцей за ўсё з'яўляюцца «прыказванні», рэфрэны («страшна, страшна было», «цяжка, ой, цяжка»), у тым ліку і характэрнае прыгаворванне «усё забралі, усё змарнавалі», а таксама шматлікія звароты да Бога, Ісуса, Божай Маці і лексічныя і фразеалагічныя аднясенні да Евангелля, у прыватнасці да ягонага сюжэта пакут Хрыстовых. Яны ўзятыя з моўна-стылістычнай сістэмы сялянскага галашэння і скаргі (прашэння), а таксама з рэлігійных тэкстаў (у прыватнасці літаній і пахавальных песнапенняў)[22]. Яны з'яўляюцца ўмоўнымі спосабамі выражэння скрайніх эмоцый, але таксама і сведчаннем таго, што падзеі, пра якія ідзе гаворка, маюць аднясенне да міфічных узораў, заўсёды канструяваных дуалістычна, вакол апазіцый

ўсё заціхла. / І наш лес цёмны, / І наша зямля смутна…» (Мухарынская, Якіменка 1993: 118).

[22] Даследчык польскай «сялянскай скаргі» Пётр Кэндзёрэк звяртае ўвагу на падабенства зместу і асабліва фармальныя аналогіі паміж галашэннямі і выказваннямі, што з'яўляюцца прыкладамі жанру «скаргі». Сярод моўных сродкаў, якія іх характарызуюць, ён называе «прыказванні», паўторы, а таксама шматлікія экспрэсіўныя выразы (Kędziorek 1996: 116–119).

жыццё : смерць, дабро : зло, Бог : Д'ябал, космас : хаос. Нарацыі калгаснікаў аб калектывізацыі належаць да сялянскіх жалобных тэкстаў, якія даследчык іх гістарычнага паходжання Станіслаў Шчотка назваў «журботнымі псалмамі прыгону» (Szczotka 1946: 45), а Рох Суліма лічыў важнаю праяваю калектыўнай ідэнтычнасці. «Пры аналізе гістарычных форм народнага бачання ўласнага вобразу, — пісаў апошні, — на першы план выступае „вобраз рытуальны", замацаваны перадусім у жанры народнага галашэння […]. Найбольш глыбокім, псіхалагічна насычаным аўтапартрэтам, які можа дараўнаць дасягненням псіхалагічнай прозы, было ў сялянскай культуры галашэнне, плач, паэтычнае нараканне. «Пагранічныя сітуацыі» ў жыцці селяніна браліся пад кантроль і нейтралізіваліся пры дапамозе фармальна і эмацыянальна насычанага зместу галашэння. Народны вобраз чалавека, які фармаваўся ў сферы традыцыі народнага галашэння, ускосна прысутнічае ў такіх формах выказвання, як сялянскі ліст, тэстамент, дзённік…» (Sulima 1992: 125). Да гэтага пераліку форм выказвання патрэбна дадаць гісторыі калгаснікаў аб калектывізацыі. Вось прыклады гэтага калектыўнага галашэння ў ролі «народнага аўтапартрэта» (Sulima 1992: 125).

«Пшышлі нашэ „асвабадітелі" […]. Вшыстко забралі, вшыстко забралі, тылько ешчэ яке крувкі зосталі [кароўкі засталіся] […]. Земя забралі, коня забралі, вуз забралі, но і всё… Зосталісьмы [мы засталіся]» (G97Cze.HG). «Вшыстко забралі. Но, цо? Страшне одразу. Вшыстко забралі. І коне забралі, і вуз забралі, і брона, і плуг. І стодола у нас розэбралі. Стодола была у нас там, гдзе стоён тэ стогі. Вшыстко ж было, і вшыстко забралі. Страшне. З чэго жыць? І забралі, ну і з чэго жыць? […] Страшне было. Конь был, вуз был і броны былы, і плуг был, вшыстко. Але забралі, оголоцілі [абабралі]. А стодола была нова, тылько цо татусь поставіл… Яны ні пыталі. Пшыехалі, забралі» (G99Pap.MB). «Як колхоз робілі? Вшыстко забралі, цо кто мял. Вшыстко. Хоць бы мы самэ, одэ мне [ад мяне]. Была у нас стодола, былі два домка, была і жывёла. Вшыстко было. То пшышлі, вшытко, колхоз як робілі. Вшыстко пшышло бэз ласкі, бэз нічэго забралі. І до колхозу» (G06Boh.AB). «Позабералі всё, помарновалі всё: і гумна, і коні, і всё, всё помарновалі. […] Хата і хлев только зосталсе, хата і хлев только асталсе. […] Людзка праца всё была, людзке гумны. Позабералі, поламалі, помарновалі. […] Поставілі фермы, вшыстко… Нема, помарноване вшыстко» (G98Gin.WZ). «Вшыстко забралі. До колхозу запэндзілі [загналі]. Мусімы даць збожэ, вуз оддаць, коня, бронэ [барану], вшыстко оддаць. Вшыстко забралі. Стодолы, вшыстко. Кажды господаж мял стодолы[23]. А вшыстко розэбралі. […] Вшыстко забралі.

[23] Першым, што ў беларускай вёсцы кідаецца ў вочы назіральніку, які прыязджае

Понакладалі податкі дужэ, зярна контыгент [квоту] даваць, менса даваць, от. Пшыходзі, забера кровэ, ці целяка, ці вепша, і юж» (G97Pap.SZK). «Ктурэ навэт людзі з розуму сходзілі! Ест, ктурэ пшэжывалі, жэ то цалэн [увесь] век працовал чловек, своя земя мял, свэго коня мял, свое вшыстко — то вшыстко забралі, ніц нема» (G98Mic.JM1). «Як зашлі тэ большэвікі, о-о-о, Езус Маріа… Цо ту за страшне было! Вывозілі, назабералі, о-о-о… Трудно было жыць, ой, трудно было жыць, бардзо трудно, бардзо трудно…» (G97Mac.BR). «Ой, Божэ, ты Божэ, клопоту іле [колькі] было, а было, было…» (G97Mac.TR). «Змордовалісе людзі од такей жызьні. Як нас мэнчылі [мучылі], Божэ! Мы былі таке под страхем. Ніц нігдзе не рухнійсе [не павярніся], а цебе тшэнсо [трасуць], а цебе страшо, а цебе вшыстко, то чловек држал [дрыжаў] в нэрвах тых едных» (G97Mej.FK). «Допукі [да таго часу, як] оні пшышлі, то юж мелісьмы вшыстко. Але як оні пшышлі, то… вшыстко. Як оні мувё, „освободзілі". Од вшысткего освободзілі. Вшыстко забралі, і заплачсе, чловек, як хцэш жый [жыві як хочаш]. Ніц о то не дбалі. Хцэш жый, хцэш умерай, як хцэш» (G06Boh.AB). «Плакалі крвавымі льзамі і добровольне шлі. Былі б вшыстке поуцекалі б од советув, гдыбы [калі б] свобода была» (G98Bl.JWM).

Калі з жыхарамі Гродзеншчыны альбо Палесся размаўляеш пра калектывізацыю — якая абсалютнай большасцю ўспрымаецца ў эсхаталагічных катэгорыях[24] — яны гавораць, што на ўсходзе было яшчэ горш.

— «Ве пані, по войне [пасля вайны], тэ з Росйі (г.зн. з Усходняй Беларусі — А.Э.) ходзілі людзе, жэбровалі тутай. Там глуд [голад] был. Поніщонэ вшыстко было. Пшыйдзе, цалы дзень працуе. Даш зэ два кіло збожа.

з Польшчы, з'яўляецца адсутнасць у ландшафце гумнаў. Калгаснікі маюць хаты, хлявы і іншыя невялікія гаспадарчыя пабудовы. Гумны (стадолы, на Палессі званыя *клунямі*) сустракаюцца рэдка. У гэтым кантэксце патрэбна звярнуць увагу на абавязковы ў заходнебеларускіх апавяданнях пра калектывізацыю матыў разбірання гумнаў — матэрыяльных сімвалаў гаспадарчага дабрабыту. На функцыю гумна як вызначальніка сялянскага статуса, знакавага атрыбута добрага гаспадара звярнула ўвагу ў трыццатыя гады Ц. Эрэнкройц: «Характэрныя для віленскага пейзажу гумны, што атачаюць вёскі з боку палёў ланцугом магутных бастыёнаў, у параўнанні з якімі астатнія пабудовы губляюцца і выглядаюць мізэрнымі, з'яўляюцца сапраўдным прадметам гонару гаспадароў, хоць часам яны і знаходзяцца ў дыспрапорцыі з колькасцю зямлі, якою валодаюць сённяшнія спадкаберцы. […] Пакуль будзе хапаць дрэва, а розум не пераважыць фанабэрыю і снабізм, побач з шэрым і мохам парослым гумном-продкам будуць паўставаць новыя, залацістых колераў дрэва і саломы сведчанні гаспадарання на зямлі, якія амаль што насоўваюцца адно на другое» (Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa 2005a: 300). Аб гаспадарчых пабудовах як паказчыку сацыяльнага прэстыжу сям'і гл. (Styk 1988: 129).

[24] Аб інтэрпрэтацыі сялянамі калектывізацыі ў тэрмінах Апакаліпсіса, гл. (Снайдэр 2013: 48).



Уваход у машынны двор у калгасе «Светлы шлях». Нача, Воранаўскі р-н, 1999

То мы сьмелісе [смяяліся]: „То вы так дармо работаеце?“ То оні, цо повед-зелі: „Прыдзе врэмя, і вы за гэто будзеце рабіць“.

— І справдзіло се.

— Справдзілосе. Оні то вшыстко пшэжывалі. Оні ведзелі, які заструй [парадак] в колхозе» (G06Zan.WZ).

«А в тэн галхоз як нас спэндзілі [сагналі], то мы плакалі, так мы не хцелі. […] А муй мувіл, як юж там (г.зн. на ўсходзе — А.Э.) Ленін зробіл галхоз, то муві, гдзе маленька сем’я, то на две сем’е една крова зостала. То муві: забералі крова, мама плакала, я малы был… Но і там надто Ленін, там было ценжко, як робілі тэ галхозы. Муві: набежэм клоскув [набярэм каласкоў]…[25] І Сталін чы Ленін, як оні мэнчылі тых людзі… Плакаць, от, плакаць, як оні гаровалі там» (G98Ale.PJ).

[25] Гаворка ідзе пра выбіранне зерня з каласоў яшчэ нязжатага збожжа альбо збіранне каласоў, што засталіся на іржышчы пасля жніва, што рабілася (у прыватнасці дзецьмі) падчас голаду; падрабязней на гэтую тэму ў падраздз. 2. 3.

З пытаннем, якая памяць аб калектывізацыі функцыянуе ва Усходняй Беларусі, мы звернемся да калгаснікаў з ваколіц Мазыра і Калінкавіч на Гомельшчыне.

1. 3. Памяць аб калектывізацыі, альбо гаспадары адносна падвойнага канца свету. Казус усходнебеларускі

Размаўляючы з калгаснікамі з Усходняга Палесся аб адлюстраваных у іх памяці пачатках калгаснай сістэмы[26], мы вяртаемся ў мінулае прыкладна на дваццаць гадоў адносна гісторыі калектывізацыі на захадзе краіны. Ва Усходняй Беларусі — тады гэта была ўтвораная ў 1919 годзе Беларуская Савецкая Сацыялістычная Рэспубліка, якая з 1922 года знаходзілася ў складзе СССР, — масавая калектывізацыя праводзілася ў 1930–1937 гадах[27]. Хоць адбывалася гэта на цэлае пакаленне раней, чым на захадзе, калектыўная памяць мясцовых калгаснікаў захоўвае яскравае ўсведамленне дакалгаснай эпохі, калі «працавалі кажны на сваёй зямлі» (H03Pot.KA1).

«Самі сабе жылі, калхозаў жэ не было, аж самі дак пахалі землю, аралі» (H03Auc.OS). «Тады коні дзяржалі сваіх. І ў каждаму двару коні былі да калхозаў. І волы булі, пара волоў. Німа каня, дык пара волоў. А ў каго конь е, а ў каго двое каней. І абрубатувалі ўсё на свеце. І малацілі коньмі свою пожню. Повозяць, і ўсё на свеце. І мір не відал — красота була!» (H03Aks.WL).

— [Дачка:] «Ну, тут жа быў конь выязны, парабак быў. Іх жа раскулачылі.

— [Маці:] Парабак быў, дак было тады ў нас, раскулачвалі. Дак было ў нас чатыры каровы, тры пары валоў было, дзьве пары коней было ўездных. Бацька мой быў раскулачаны, дак яго як пабілі… Ні шоў жа ў калхоз.

— У калхоз не хацеў іці?

---

[26] Пра памяць аб калектывізацыі і наступных перыядах функцыянавання калгасаў на Гомельшчыне і Магілёўшчыне на падставе нашых палявых даследаванняў 2003–2004 гадоў пісала Святлана Чувак (Чувак 2007: 241–250).

[27] Рашэнне аб прымусовай калектывізацыі сялянскіх гаспадарак савецкая ўлада прыняла ў 1927 годзе; яго масавая рэалізацыя пачалася з 1930 года. Да канца 1937 года ў БССР абагульнена 87,5% гаспадарак, а ў 1937–1940 гг. завершана ліквідацыя індывідуальных хутарскіх гаспадарак (Шыбека 2003: 284–288). Першыя эксперыментальныя калгасы з'явіліся яшчэ раней, адразу пасля нацыяналізацыі зямлі ў 1917 годзе; да пачатку 1921 года ва Усходняй Беларусі было 374 саўгасы і 740 калектыўных гаспадарак (кааператываў, камун, таварыстваў) (Сарокін 2005: 6–7, 20).

— [Маці:] Не хацеў жа іці. […] Дак яго ўжэ пабілі, дак ён памёр» (H03JRd.FN.LK).

Ва Усходняй Беларусі, гэтаксама як пазней на захадзе, пераважная большасць сялян (за выключэннем беднякоў) не хацела ісці ў калгасы; як сказаў беларускі гісторык Захар Шыбека, «фактычна з пачаткам калектывізацыі беларускае сялянства знаходзілася ў стане яўнай і затоенай барацьбы з бальшавіцкімі ўладамі» (Шыбека 2003: 288). Сяляне станавіліся калгаснікамі *добровольно-прінудітельно* — пад пагрозаю страты жыцця.



Дарожны ўказальнік перад саўгасам «Навукі Ілліча» ў Петрыкаўскім р-не, 2011

— «Людзі ахвотна ішлі да калхоза?

— Хто бедный был, то ішлі, а хто такі зажытачны был крэстьянін, так тые не хацелі. Такім было удобна свае хазяйство дзержаць лічнае.

— А як гэта было, все пашлі адразу разам ці паасобку?

— Не, паасобку. Каторые не саглашаліс, каторые дабравольна, каторе не» (H03Auc.PN).

— «Охотно шлі людзі в колхоз?

— Заставлялі. Страшылі, што не будзе зямлі ў вас, як вы будзеце жыць?» (H03Alk.MD).

— «Хацелі людзі туды іці?

— Не хацелі, канешно.

— А чаго не?

— Но, мы свайго не хацелі туды аддавать. […] Но у калхозы прымушалі. Людей тады прымушалі — действітельно…» (H03Alk.SI).

— «Гдзе то ўжэ ў трідцатых гадах была полна каллектівізац'я, вот. Ужэ, ужэ, хто ні хоцеў, дак пошоў… добравольна прінудітельно.

— А як гэта было — усе хацелі ілі мало хто хацел?

— Не хоцелі, канешно так. […] Думалі, як ето ўжэ свой собственный, свой загон патеряеш, то свайго каня патеряеш, та як гэта будзе…» (H03Wau.JS).

Адданыя на волю і капрызы ўлады, якая дзейнічала па-над іх галовамі, пазбаўленыя магчымасці аўтаномнага рашэння, сяляне маглі толькі адчуваць сябе ўпісанымі ў сцэнар гістарычнага фаталізму, сіла якога пераўтвараць людзей у аб'екты адлюстравана ў такіх выразах, як *такая*

ўлада, *такі час* альбо *ўказанне зверху*, а таксама апавяданне ад трэцяй асобы, прадметам якога з'яўляюцца ананімныя «яны», якія дзейнічаюць у несялянскім свеце і ўмешваюцца ў яго звонку. «Селянін адчувае, што не мае ніякай улады над светам, — пісаў Фларыян Знанецкі, — але яго прывучылі да думкі, што іншыя распараджаюцца гэтаю ўладаю максімальна неабмежавана» (Thomas, Znaniecki 1976: 220). Здараецца, што «іх» увасабляе канкрэтны ўладар альбо ўлада — новы цар, Сталін, савецкая ўлада, партыя, «дземакраты».



Дзед Васіль з Юравічаў, Калінкавіцкі р-н, 2003

— «Жылі мы, донька, пры Нікалае, цар был Нікалай. Знялі этава Нікалая і паставілі другога цара. Сталі будаваць калхозы — а то бэз калхозов жылі. А ў калхозы так пазганялі коні, да пазганялі каровы, да пазганялі і возы… Усе ў калхоз. Будавалі калхоз, жыто бралі на семена, картошку убіралі на семена, і гэта так у калхозе, каб разбагачывался калхоз. Будавалі калхоз.

— Гэта зараз пасля цара былі калхозы?

— Да, эта посьле рэвалюцыі сталі калхозы строіць. Пасьля ужэ савецка власць, ужэ всё, сталі калхозы строіць» (H03Auc.PN).

— «Хто арганізаваў калхоз?

— Дземакраты. Яшчэ як быў пан. Яны хаваліся ад паліцыі. Гэтыя дземакраты… Пойдуць к пану на работу людзі, дык яны іх праганялі, што паны мало плоцяць. Потым дземакратаў гэтых пан пабачыў, Аксейко такі ў нас называлі[28]. Ну, ён пабачыў, што плоха. Узяў і паехаў. Ну, савецка власць заняла тут пасты.

— А хто такія дземакраты?

[28] Напэўна, гаворка ідзе пра Аскерку; Аскеркі валодалі вялікімі маёнткамі на Мазыршчыне.

— Эта былі дземакраты, каторыя не сагласны былі з панам, не сагласны былі з панскай аплатай. […] Ходзяць і прагоняць іх. Не надо работаць на пана.

— Яны хацелі, каб людзі дзе працавалі?

— Ані хацелі савецкую ўласць. Во, што яны хацелі. Панятна? Іх называлі *дземакраты*, патаму шта ані ішлі проці панскай власці. Людзей праганялі з поля, а самі хаваліся ў лесе.

— А не баяліся людзі дземакратаў?

— Людзі — не. Пан баяўся. Патаму шта дземакраты мяшалі жыць пану.

— А чаму яны хацелі калхоз арганізаваць?

— Было ўказанне зверху арганізаваць і ліквідзіраваць кулачаства, як гаварылі раньшэ» (H03Jur.WJ).

— «Раскулачвалі[29] — эта што значыць?

— Ну, усе разграбілі, усе забралі і усе.

— А хто эта забіраў?

— Забіралі, да. Тады ж як называлі? Парцейцы. Як парція была, парцейцы былі.

— А хто ім даў такую власць — забіраць у людзей?

— Хто даў уласць? Такая была уласць, такое урэм'я было. Власць такая была» (H03Jur.PP).

— «Што гэтыя кулакі такога паганага зрабілі, што іх так?

— Такое было указанне Сталіна.

— Ці стараліся яны сябе выратаваць?

— Як жа яны выратуюць, калі указанне было?

— Чаму іх Сталін ненавідзеў так?

— Я не знаю» (H03Jur.WJ).

Усё, што маглі зрабіць ахвяры прымусовай калектывізацыі, — гэта марудзіць, ухіляцца, аказваць супраціўленне[30], якое непазбежна аказвала-

---

[29] «Колькасць раскулачаных сялянскіх двароў у асобных раёнах даходзіла да 10–15%, а месцамі і да 20%, тады як заможныя сяляне сярод вяскоўцаў БССР складалі перад калектывізацыяй усяго 1,5%. З 800 тыс. сялянскіх гаспадарак савецкай Беларусі было „раскулачана" (разбурана) прыкладна 95,5 тыс.» (Шыбека 2003: 285–286). Аб «ліквідацыі кулацтва як класа», як на ўсходзе, так пазней і не захадзе Беларусі, гл. (Сарокін 2005: 9–11, 107–122, 189–203, 241–244; Процька 1998: 70–80). Гл. таксама артыкулы *Коллективизация*, *Коллективизировать*», *Кулачество* і *Кулачьё* у: (ТСЯС: 253, 297). Пра памяць аб раскулачванні я пішу ў наступным параграфе, а больш падрабязна, у тым ліку аб вобразе кулака, — у падраздзеле 5. 5.

[30] Аб супраціўленні ўсходнебеларускіх сялян калектывізацыі, як узброеным, так і г.зв. «пасіўным пратэсце», гл. (Сарокін 2005: 7, 9–10, 22–24, 118–120, 203–204; Шыбека 2003: 284–288). Манаграфічнае даследаванне гісторыі гэтага супраціўлення ў Беларусі

ся слабым, кароткачасовым і асуджаным на няўдачу. «Ну і што? Трэба іці ў калхоз. У нас было свіней багато, худобы багато, пара волоў була, был кунь. Бацько што робіць? Бацько, пакуль запісвацца ў калхоз — хочуць забраць жа ж, знаеш, беднякоў було багато, падхлябацелей — дык бацько мяне і брата, я з свінямі, а брат із худобою, загналі нас у лес. І мы шэсць дней хаваліся з тэй худобаю. І ўсё-такі прыйшлі, і восем сьвіні з парасятамі — восем парасят! — забралі. Патом бацько ўжэ здал каня, здаў воза, плуга, борану — такія, от, усе хазяйскія. Запісаўся ў калхоз. Прыйшоў у лес, нас пазваў, і мы прыйшлі і ўжо паступілі ў калхоз» (H03Osw.WS).

Сяляне, сутыкнуўшыся з шантажом, не мелі выбару: каб не памерці з голаду, павінны былі ісці ў калгас. Гэты стан чалавека ў бязвыхаднай сітуацыі цудоўна апісала баба Жэня з Аляксандраўкі, што каля Калінкавіч, адказваючы на пытанне, ці хацелі людзі ісці ў калгасы: «Хто хоцеў — ішоў, хто не хоцеў — ішчэз» (H03Aks.JJD). Абсалютна бездапаможныя і безабаронныя перад уладаю, усходнебеларускія сяляне мелі фаталістычнае адчуванне, што яны ідуць на смерць. «Как не гаваря, канешна, каждае не хотело ідті. Потому што своя кароўка, свої свіні, свої куры. А там всё здай! Не хоцелі. Но мой ацец, он сказал так: „Што нада, то нада зделать. Потому што мы жэ не ідём к жізні, а ідём ужэ к смерті“» (H03Jur.FF). Каб уратаваць жыццё, ішлі ў калгас *паняволі*.

— «Застаўлялі людзей у гэты калхоз ісці?

— (Жонка:) Самі беглі людзі.

— Самі беглі, а чаму?

— (Жонка:) Самі беглі — жыць жа нада было. Жыць.

— (Муж:) Слухайце, як не будуць ісці ў калхоз? Землю забралі ўсю — і ідзі паніволі. Паніволі трэба было ісці» (H03Jur.AUK).

Тых, хто ўпарта супраціўляўся, пазней, ужо з пункту гледжання здзейсненай — і ў выніку перажытай — калектывізацыі, можна было лічыць дурнямі, якія дзейнічалі насуперак уласным інтарэсам і інтарэсам сваёй сям'і.

— «Майго бацьку, ён у цюрме был… Абкладалі сільнымі налогамі, так ён не выплачывал, не дал рады. Дурны был, адным словам. Еслі б пашол у калхоз, дак і жыл бы, так, о. А дурны был: „Гэта я не пайду ў калхоз, я не хачу».

— Чаму не хацел?

— Розуму не было у чалавека. «Гэта я буду прадаваць душу душэгубам?» Нерозумный был, адным словам» (H03Auc.TM)[31].

ў: (Сарокін 2005: 154–166). У адносінах да Заходняй Беларусі: (Ruchniewicz 2010: 159, 255–259, 308–311).

[31] Аналагічныя выказванні асобаў, якія доўга супраціўляліся ўступленню ў калгас,

Аксіялогія, якая пранізвае гэтае выказванне, на чале ўсіх каштоўнасцей ставіць жыццё. Дачка селяніна, які супраціўляецца ўступленню ў калгас, здаецца, кажа, што няважна, з'яўляецца чалавек гаспадаром ці калгаснікам. Ён нарадзіўся для таго, каб жыць і забяспечыць жыццё сям'і. Калі ён канцэнтруе свае намаганні вакол гэтай мэты — ён дзейнічае рацыянальна і рэалістычна. Гонар, годнасць, барацьба за ўласнасць і прэстыж — гэта ўсё дробязі, прадмет клопату неразумных людзей. У гэтым кантэксце вымушанае адмаўленне сялян ад асабістай і эканамічнай свабоды на карысць «паўторнаму запрыгоньванню» (пар. Шыбека 2003: 284–289) аказваецца выбарам не толькі адзіна магчымым, але і прагматычным, правільным і ў рэшце рэшт — станоўчым. Яно аказваецца вырашальным для далейшага існавання асобы і супольнасці актам салідарнасці з жыццём.

***

Гісторыя аб калектывізацыі ва Усходняй Беларусі — міф аб заснаванні мясцовай супольнасці калгаснікаў — пацвярджае асноўныя палажэнні гісторыкаў (гл. Процька 1998: 51–85; Ruchniewicz 2010: 49–62; Сарокін 2005: 71–122, 189–246; Снайдэр 2013: 39–77; Шыбека 2003: 281–289). Адначасова яна ўзбагачае гістарыяграфічны дыскурс фактаў і сінтэзу тыповай для вуснага апавядання лакальнай і біяграфічнай перспектывай: характэрнымі дэталямі і постацямі, асабістымі здарэннямі, інтэрпрэтацыяй свету з дапамогаю паняційных і аксіялагічных катэгорый сялянскай культуры. З яе мы даведваемся аб канкрэтных — не статыстычных — *бедняках*, якія першымі сталі членамі калгасаў і дэпутатамі (маецца на ўвазе сельскіх і раённых саветаў), аб раскулачаных *серадняках* і *кулаках* — персаніфікацыі «ворагаў народа». Праз апавяданні іх дзяцей і ўнукаў праступае вобраз прадпрымальнай і па меншай меры нябеднай дакалгаснай вёскі. Дзякуючы сталыпінскім рэформам пачатку XX стагоддзя і меншым, чым на захадзе краю ваенным знішчэнням 1915–1920 гг., а таксама кароткаму перыяду эканамічнай лібералізацыі падчас НЭПа ў 1920-я гг., вёска тут мела, пасля экспрапрыяцыі «паноў» у 1917 годзе[32], адносна спрыяльныя, хоць і пастаўленыя ў залежнасць

я фіксавала і ў Заходняй Беларусі, напр.: «Аню, як мы шлі у калхоз…, Аню, што пражылі, хай Бог сцеражэ! Пяць гадоў мучыліся. Чэму мы такіе дурные былі? Людзі падпісаліся — ні падаткаў не плацілі, ні страху не мелі, нічого. А мы…» (G99Pap.FS).

[32] Экспрапрыяцыя адбывалася на падставе «Дэкрэта аб зямлі», абвешчанага 26 кастрычніка 1917 года, пры гэтым шмат (больш за тысячу) былых землеўладальнікаў засталося на месцы, працуючы, між іншым, у кааператывах,

ад зменлівай гаспадарчай палітыкі ўлад, умовы эканамічнага развіцця (гл. Ruchniewicz 2010: 47–49; Сарокін 2005: 24–53; Шыбека 2003: 149–151, 246–248). Калектывізацыя паставіла яе перад абліччам беднасці, голаду і шматгадовага існавання, якое не давала магчымасці задаволіць элементарныя жыццёвыя патрэбы.

— «Былі багатыя, серэднякі і беднякі.

— Калі чалавек шчытаўся бедняком?

— Када ў яго мала было зямлі, у яго заробак малы, у яго нікакога не было праізводства. А такія былі, каторыя імелі свае ваўначоскі, ішчэ разныя такія, дык яны шчыталіса багатыя. А бедныя хадзілі к ім на работу.

— А можна быць бедняком і мець, напрыклад, карову ці каня?

— Можна.

— А свае хаты ў іх былі, у гэтых бедных?

— Былі.

— А огароды?

— Да. І коні мелі. Ну, бедныя поле меншае мелі, а багатыя — большае. Сеялі жыта, каноплі, лён сеялі. Аралі. Ткалі» (H03Jur.WJ).

— «Гэтыя людзі, што прыехалі арганізаваць калхоз, ці гаварылі, навошта этой калхоз?

— Гаварылі, што савецка власць і будзе раўнаправіе, все будуць адзінаковые, не будзе бедных і багатых. Все в калхоз, нада всё аддаваць в калхоз. Будзем мы жыць в калектівным хазяйстве, все будуць роўна пітацца, жыць і роўна адзявацца. Така была у нех паліціка, што раўнапраўе» (H03Auc.PN).

Гэтую ідэалогію раўнапраўя, што знаходзіць водгук у псіхалагічных пластах чалавечай зайздрасці, першымі падхапілі *беднякі*, якім было мала што губляць. Яны станавіліся прыхільнікамі новай улады.

— «Сабраліся адна бедната, бедныя, і арганізавалі калхоз. […]

— Ваша маць была задаволена, што пашла ў калхоз?

— Задоволена, конечно. Раз ей всё равно, гдзе яна была. Тады быў сельскі савет, дзепутат сельскага савета была[33]. Усе беднякі пашлі ў дзепутаты. Усе арганізавалі калхоз.

— Беднякі сталі дэпутатамі?

— Не, не ўсе. Дзяпутаты — это хто первыя пашлі ў калхоз» (H03Jur.WJ).

створаных у іх колішніх маёнтках. Працэс перасялення часткі з іх працягваўся ўсё наступнае дзесяцігоддзе, а рэшта была рэпрэсавана падчас калектывізацыі, гл. (Процька 1998: 12; Сарокін 2005: 182–183).

[33] Аб руху дэлегатак, якія павінны былі «ўвасабляць новы тып жанчыны-грамадзянкі, савецкай патрыёткі», гл. (Ruchniewicz 2010: 383–386).

У імя гэтай «палітыкі роўнасці» да ўзроўню беднякоў паніжалі багацейшых, пазбаўляючы іх уласнасці на зямлю і накладваючы драконаўскія падаткі[34].

— «Беднякі пайшлі ў калхоз, а сярэднякі?

— А сярэднякі пасцепенно тожа пашлі ў колхоз. Панятна? Калхоз стаў забіраць землю і іх лішаць. Зямлі было ў іх пабольшэ. Калхоз забірае, а сям'я аставалася без зямлі. […] Калхоз забіраў. Насіліем. А то чым? Вот зямля — кусок тамака, калхоз рашыл пасеяць сад ці што, а іхняя зямля сакрашчалася, было ўказанне такое, штоб украпіць калхоз» (H03Jur.WJ).

«Муй бацька непанятный буў. Да ён держался до самого трідцать пятого года едінолічно. Кані держаў. Потом нешто прідумалі да даводілі да двара [г.зн.: пазбаўлялі гаспадаркі — А.Э.]. Абкладалі вялікімі налогамі для тых, хто не быў у калгасе. Налогі, хліба вымяталі… [г.зн.: забіралі ўсё збожжа — А.Э.]. У-у-у-у, вабшчэ абкладалі гэтымі налогамі, непереносімымі» (H03Wau.JS).

У калгасы, як нам вядома з паведамленняў з Заходняй Беларусі, апрача зямлі, забіралі таксама свойскую жывёлу, сельскагаспадарчыя прылады і пабудовы. Абагульненая маёмасць станавілася калектыўным сродкам працы. Для гаспадароў гэта было шокам. «Наш калхоз арганізавалі ў дваццаць дзевятым гаду. Я помню, была у маёй маткі карова, конь у бацька. Забралі каня у калхоз, абагулілі. Не то, што забралі, а яны самі аддалі. Забралі каня. Карову не бралі. Забралі воза, збрую, усе забралі. Так, ну, ужо калхоз этым пользаваўся. У нас зямлі мала было, землю нашу усю абагулілі у калхоз. Забралі у калхоз землю, і мы там рабілі у калхозе» (H03Alk.AW). «Дзядзю майго раскулачылі, забралі карову, усе на свеце, аставілі голага. Людзі прывыклі на сваём хазяйстве, яны унь як работалі! Яны не зналі, што такое калхоз! А гэта ж нада было усё-ўсё здаць…» (H03Zah.MH).

Даволі значная група багацейшых сялян не была калектывізавана. Гэта тыя, хто не хацеў *усё здаць*, вядомыя нам з паведамленняў з захаду *адзіналічнікі*. Былі сярод іх такія, хто супраціўляўся ўступленню ў калгасы да канца трыццатых гадоў, а гэта значыць — каля дзесяці гадоў.

— «У калхоз усе ўступалі?

— [Дзед Пётр:] Не хацелі некаторые ўступаць.

— [Баба Каця:] Ох, багато такіх не хацелі.

— [Дзед Пётр:] Кое-хто яшчэ і до войны быў не ў колхозе» (H03Hln.KPK).

— «У архівах атмячаецца, што ў трыццаць шостым яшчэ былі едзіналічнікі. До 5% ад хазяйств.

---

[34] Аб сістэме прагрэсіўных падаткаў для аднаасобных гаспадароў і звязаных з іх невыплочваннем пакаранняў гл.(Сарокін 2005: 113–114, 233–241).

— А патом не асталося?

— Факцічэскі ужэ к вайне не асталося» (H03Aks.JJD)[35].

«„Рэакцыйны клас“ (так называў аднаасобных сялян У. Ленін), як адно цэлае, быў „перакроены“; найбольш дзеяздольныя яго прадстаўнікі — знішчаны, а астатнія пераўтвораны ў сельскіх пралетарыяў» (Сарокін 2005: 246)[36]. Шматгадовае супраціўленне індывідуальных гаспадароў калгасам скончылася адпаведна сцэнару, напісанаму ўладамі, — яны станавіліся, як і рэшта іх супольнасці, шараговымі калгаснікамі.

— «От, былі такіе, каторые не саглашаліся ітці, но мала, мала. Ані тожэ труділіся, шчэ больш за тых, што былі у калхозе…

— Чаму больш?

— Таму, што нада было заработываць дзе-то.

— [Суседка:] Таму што, вось — у тое врэмя у калхозе лепш было жыць, чым едіналічнікам» (H03Kor.BW).

— [Муж:] «Эціх прыжымалі, каторыя не шлі, абкладалі налогам: мясам, малаком, усё-ўсё. Прыжымалі. От, эта суседка, было шэсцеро дзецей. І ён не йшоў у калхоз.

— [Жонка:] І яна не шла.

— [Муж:] І не шла, дак от, там к раке пясочак — пахай, пашы.

— [Жонка:] Трудно жылося.

— Этым аднаасобнікам цяжэй было жыць, чым у калхозе?

— [Жонка:] Ой, канешно цяжэй. Цяжэй.

— [Муж:] А патом усе ўжэ аташлі…» (H03Jur.AUK).

***

Аднак з цягам часу калгасы функцыянавалі больш эфектыўна, а апошнія перадваенныя гады запомніліся калгаснікам ужо як лепшыя. Людзі пачыналі разжывацца[37].

---

[35] У 1940 годзе ў БССР было 9608 калгасаў, якія ахоплівалі 96,7% ворнай зямлі, крыху больш за 700 тысяч сялянскіх гаспадарак (каля 3 млн чалавек). Па-за калгасамі заставалася каля 50 тысяч аднаасобных гаспадарак (каля 300 тыс. чалавек) (Сарокін 2005: 11).

[36] Падрабязна аб ліквідацыі індывідуальных гаспадарак у трыццатыя гады мінулага стагоддзя: знішчэнні хутароў, прымусовым перасяленні іх жыхароў у вёскі і супраціўленні, якое яны аказвалі, гл. (Процька 1998: 51–68).

[37] «Напрыканцы 1930-х гадоў заробкі калгаснікаў выраслі. З’явіліся таксама грашовы выплаты» (Ruchniewicz 2010: 59). «У 1940 годзе плата за *працадні* ў калектыўных гаспадарках БССР складала каля 2/5 даходаў сямей калгаснікаў. Астатнюю частку даходаў прыносілі прысядзібны ўчастак і сад — уласная гаспадарка, праца на якой лічылася ледзь не контррэвалюцыйнай дзейнасцю» (Процька 1998: 84).

— [Маці:] «Потым ужо хлеба далі. Работалі, вот і усё. А перад вайной сільна людзі ужэ сталі жыць. Ужэ сільна сталі з калхозаў даваць усе. Зараблялі, во. Сільна давалі ўсе. І гароды пахалі. Хто сколькі пахаў — столькі й пахаў.

— [Сын:] Ну, прыусадзебны участок у майго дзеда, ну, перад вайной пядзесят сотак было. […]

— Калхоз быў добры ці дрэнны?

— [Маці:] Добрэ, неплохо було. Можна було жыць.

— [Сын:] Перэд войной, последнія два года перэд войной очэнь харашо ўродзе зажылі» (H03Aks.JJD).

«Усе у калхозе былі. Усе-усе у калхозе былі. І калхоз быў харошы. І сад быў харошы, агарод быў харошы. І кавуны расьлі і, ой, ўсе на свеце! І баклажаны, і памідоры, і капуста, і цыбуля, і этае… Ягад насадзілі перад вайной. Пшчолы булі. Сільна быў харошы этый, ну, брыгадзір этага агароду» (H03Alk.HK).

У канцы чэрвеня 1941 г. сюды ўвайшлі нямецкія войскі. Першапачаткова калгасы захавалі; вясной 1942 г. яны былі расфарміраваны (гл. Ruchniewicz 2010: 134–136; Снайдэр 2013: 214–215, 221–224; Туронак 1993: 51, 115, 133–134, 151)[38]. Калгаснікі вярнуліся да сваёй зямлі. Працавалі на ёй у асноўным жанчыны, дзеці і старыя; у рэшце рэшт, тысячы мужчын знаходзіліся ў палоне, арміі, партызанскіх атрадах, на працы ў Германіі.

— «Што зрабілі немцы з калхозам?

— Раскідаўся калхоз, да і ўсё.

— Самі сеялі людзі…?

— Ну, а як жэ? Самі. Булі каровы, булі і коні і ўсё» (H03Aks.WL).

— «Тут у час вайны працавал калхоз?

— Не. Чыі былі каровы, чыі былі коні, што забралі ў калхоз, каго раскулачвалі, то ўсё людзі забіралі назад. Всё пазабіралі і ў хаты свае пашлі і жылі. А як асвабадзілі нашые, то зноў павыганялі з хат» (H03Auc.TM).

Некаторыя цешылі сябе ілюзіяй, што калгасы ўжо не вернуцца; аднак следам за Чырвонай Арміяй, якая вызваляла гэтыя землі, неўзабаве вярнуліся і яны.

— «Пасля вайны сразу арганізавалі калхозы?

— Сразу, сразу ўсе арганізоваліся эті калхозы назад, і усё. […] О, мая мама — пражыла дзевяносто шэсть год — так яна не любіла калхозаў!

[38] Пра розную палітыку нямецкіх акупацыйных улад у адносінах да ўсходнебеларускіх і заходнебеларускіх вёсак: (Туронак 1993: 151–153). Пра дзеянні нямецкіх акупантаў у адносінах вёскі, у прыватнасці заходнебеларускай: (Ruchniewicz 2010: 119–142).

[…] Яна пытаецься: «Степа, а што ужэ буде, як красные прыйдуць?» — «Што жэ, будуць тые калхозы…»» (H03Alk.SI)[39].

Такім чынам, Усходняя Беларусь перажыла калектывізацыю двойчы. «Все землі аб'едзінілі, апяць калхозы пашлі» (H03Pot.KA1). «Прышлі красныя — дык у калхоз. У мяне цяля забралі ў калхоз. Бо ні було ні ферм, нідзе нічога. Коні бралі, цялята бралі, так? А потым так і свіней развялі, ізноў пайшоў калхоз. От, такое дело» (H03Alk.HK).

— [Маці:] «Сразу арганізавалі калхозы. Таго, што людзі сільна хоцелі таго, штоб як організувацца.

— [Сын:] Вы знаеце, маментально. Не таго, што хацелі арганізавацца, а хацелі, каб засеялі паля, каб не пуставала зямля. Нада жэ была размініраваць. Агромнае калічаства было мін. […] Фронт стаяў» (H03Aks.JJD).

Пасляваеннае аднаўленне калгасаў запомнілася суразмоўцам як перыяд крайняй галечы і голаду. «Зямля пустая, безнавозная, без нічога. Рабіць не було каму яе, ні пахаць. Што яна тамака магла даць?» (H03Pot.KA1). «После вайны… Нас жа спалілі, ні капейкі, нічога няма, нішто ні прадаць, ні купіць. Нідзе нічога. Так жылі, як Бог даў» (H03Alk.HK). «Гора застаўляла ткаць. Нада сарочку надзець, а купіць няма за што. Так пралі да ткалі. На верх і на ніз пададзяваць. Пасталы плялі, в пастолах хадзілі. Вайна прайшла, нічого німа! […] Прышлі на селішча, нічога німа. Зрабілі зямлянку і жылі. Патом пастроілі хатку. Нічыво не было! Есьці не было чаго. Голод быў! Хадзілі па полю да збіралі картошку-гнілушку» (H03Alk.HAK). «Бул голад. Елі картошку гнілую, зьбіралі. Ліпу — лісься абдзіралі. Сушылі, таўклі ў ступе і елі. Пяклі каржы такія, бліны такія і елі» (H03Aks.WL). «Я не знаю, які голад быў да вайны, а после вайны то быў. […] Усе, як ішлі, ўсё-ўсё забіралі. Немцы ішлі — забіралі. Рускія ішлі — забіралі. Картошку пахавалі, закапалі, а яна там пагніла. Голад быў. Елі мерзлую картошку, шчавель. З другіх дзеравень хадзілі, прасілі. […] А нада ж было васстанавліваць калхозы. Капалі лапатай калхозную зямлю, баранавалі і аралі сабой» (H03Zah.MH). «Работала ў калхозе. Жала, капала, сеяла. І арала, і валачыла, усе рабіла. І жалезняком капалі, плуга за сабой цягалі… То такая жытка была наша» (H03Alk.HK).

— «А голад быў у вёсцы калі?

---

[39] У размовах з калгаснікамі з Усходняй Беларусі неаднаразова ўсплывае матыў пасляваеннай надзеі на вяртанне індывідуальных гаспадарак; а вось успамін са Смаленшчыны: «Наші прішлі в сорак третім гаду. […] А тут самый старый дед і спрашівает: „А калхозы будут?“ — „Будут, будут“. Он махнул рукой і ушол. Он із таво пакаленія, каторые крестьянскую жізнь чувствовалі по-другому» (M04Hor.AG).

— У сорак сёмым гаду эта, вот.

— І як людзі перабіваліся, што елі?

— Ну, елі, сматра хто… Вон, па шчавель хадзілі на балоты, шчаўлёў елі, хто жолудзі збірал, а хто — картафліна засталася ў ямцы — дак вот тую картошку даставалі. А тые езьдзілі ў Западную.

— А не дапамагала вам дзяржава? Хлеб не прывозілі?

— Ніхто нічога не прывазіў, бо ім свайго самім не было чаго есьць» (H03Pot.KA1).

Не было цяглавой жывёлы, не хапала інвентару і зерня на насенне — калгаснікі, а дакладней, у большасці калгасніцы — жонкі салдат, ваенныя ўдовы і сіроты — аралі і баранавалі, упрагаючыся замест жывёлы ў плугі і бароны[40].

— «Ну, а як немцаў выгналі, то як калхоз — сразу арганізавалі?

— Зразу колхоз арганізовалі і аралі ў калхозе сабою. Вот, даюць нам вукопаць лопатою, вукопаць, вот столькі. Мы сталі копаць — цяжола. Давай ораць собою. Адзінаццаць чоловек, і пятнаццаць, і шаснаццаць» (H03Aks.WL).

— «Калхоз сабою пахалі. Ты знаеш, як пахалі сабою, не знаеш?

— Не.

— Восем баб. Восем. Вот палка, во, тутака вяроўка, во, цягнем [паказвае], а дзевяты за плугам. А дзесяты і там адзінаццаты сажаюць картошку. Вот, такая работа эта была посьле вайны» (H03Auc.MB).

Каб ратавацца ад голаду, калгаснікі выпраўляліся па хлеб на захад краіны, дзе калектывізацыя тады яшчэ не пачалася. Выпрашаныя, выменяныя альбо зароблены ў тамтэйшых гаспадароў зерне, муку і іншыя прадукты яны везлі ў свае знішчаныя вайной і паўторнай калектывізацыяй вёскі. Тысячы іх здзяйснялі гэтыя падарожжы шматразова. «Пасля вайны ж галадалі сільна. Езьдзілі ў Западную Беларусь за хлебам. Ехалі ў Хойнікі, а там да Калінкавіч, а адтуль можа поязд, што да Брэста. Прывозілі. А сколькі яны маглі прывезьці? Можа, мяшок. Як прывязуць, можа, дзесяць буханак хлеба, а дзяцей жа багата. Гэта сорак шосты, можа яшчэ сорак сёмы год. Вот, пака свой хлеб пасеялі і вырасцілі» (H03Zah.MH). «Я паехаў у Заходнюю Беларусь, там было лепш. А тут галадалі. Мерлі. Здохне конь, дык яны яго адкапаюць і з'ядзяць. Жыў у Брэсце. Салдаты давалі яду. Хадзіў па вёсках, людзі давалі хлеб, крупу, насенне — вёз дадому» (H03Zah.HI). Адзін з суразмоўцаў працытаваў вершык, які ён запомніў з тых часоў:

---

[40] «У 1948 годзе на іх [жанчын] долю прыпадала 77% працаздольнага насельніцтва беларускай вёскі. Колькасць мужчынаў у працаздольным узросце (16–60 гадоў) скарацілася ў калгасах Беларусі напалову» (Шыбека 2003: 350).

«Стаіць Сталін на сцяне,
Няма хлеба на стале.
Ён паказвае рукой:
Ехаць в запад за мукой» (H03Zah.MH).

Вось такім чынам гаспадары з Заходняй Беларусі, якія тады яшчэ вялі ўласную гаспадарку, атрымлівалі ад сваіх суайчыннікаў — калгаснікаў з усходу — першы паказальны ўрок таго, што хутка павінна было напаткаць іх саміх.

***

Гісторыя калектывізацыі ва Усходняй Беларусі мае свой — адсутны на захадзе — лейтматыў, які мае фундаментальнае значэнне для калектыўнай ідэнтычнасці мясцовых калгаснікаў. Гэта памяць пра тэрор, у выніку якога было дэпартавана і расстраляна, па ацэнках розных гісторыкаў, ад больш за паўмільёна (Процька 1998: 126) да каля мільёна сялян (Шыбека 2003: 289)[41]. «Арыштоўвалі амаль заўсёды мужчын, і гэтыя арышты ставілі іх сем'і ў адчайнае становішча» (Снайдэр 2013: 138). Тыповым пачаткам мясцовых аўтабіяграфічных нарацый з'яўляюцца сказы, падобныя гэтаму: «Бацька не знаю, забралі у трыццаць трэцім годзе» (H03Pot.SM) альбо: «У трыццаць пятом я нарадзілася. Бацька забралі. Мы сіратамі асталіса» (H03Mjs.WN). Расстрэл бацькоў, дэпартацыя цэлых сем'яў, голад, галеча, сіроцкае дзяцінства — вось асноўныя складнікі калектыўнай памяці ўсходнебеларускіх калгаснікаў, для якіх сістэма таталітарнага гвалту амаль знішчыла асновы існавання. Пра ссылкі суразмоўцы гавораць як пра звычайную з'яву, якая закранула большасць сямей.

«Тады, як ідзеш у калхоз, намячалі: бядняк, сьрэдняк, кулак. Гдзе намеціць старшына: „ты кулак" — за яго! Тады усе у калхоз, а яго — туда…» (H03Alk.AW). «Тут усе былі ў калхозе. Хто не ішоў у калхоз, яго высылалі» (H03Zah.MH).

— «У дваццаць дзевятым гаду, у трыццатых гадах калхозы арганізоўвалі. Ну, а ўсе сразу ж не пашлі, знаеце. Той ідзе, а той не ідзе. Дык бацька тожэ муй сумляваўся: іцці — не іцці. Я так, во, трохі помню этае. Дык за яго — і на Урал. […] Маю матку із бацькам саслалі.

— А чаго іх саслалі?

[41] Больш шырока аб замірэнні ўсходнебеларускай вёскі ў перыяд калектывізацыі, у тым ліку і непасрэдным тэроры ў адносінах да сялян, абвінавачаных у шпіянажы і дыверсіях, гл: (Процька 1998: 85–107). Аб рэпрэсіях у адносінах да кулакоў гл. (Снайдэр 2013: 111–120; Шыбека 2003: 285–289).

— А хто знае. Паліціка такая была, дзеўкі. Пражывяце — пуймяце. Паліціка такая была.

— А куды іх саслалі?

— На Урал. Пермяцкая абласць, Качаўскі раён, пасёлак Усьцянульва.

— А ці толькі Вашых бацькоў саслалі на Урал?

— Ну, тады багато павысылалі» (H03Alk.HK).

— «Тут былі этыя, як тобе расказаць, *чорны воран*[42] называлі. Это, кажуць, пропагандзісты за тое, штобы ішлі у калхозы.

— А што такое *чорны воран*?

— Машыны! Машыны у цюрму на Дальні Васток, на Сахалін куда-то там! І знаеш, сколькі там погібло этых людзей. Ну, у цюрму, і ўсё, дзесяць год далі» (H03Auc.MB).

— «Кулакі? Сажалі іх на павекі вякоў. Ноччу прыяжджаюць — забралі ў цюрму. А хто багата жыў, паслалі на север. Там на северы работа.

— А каго бралі? Толькі хазяіна? Сям'ю?

— Сям'ю. У мяне када-та была знакомая мне добра. Забралі на павекі аж у Цюменскую. Ну і там завезлі, кажа, ў лес, у тайгу. Вот там лес, вот там зямля — і жывіце як хочаце. Стройце. Самі лес валялі, самі хаты сабе строілі. […] Сперва пастроілі, кажа, зямлянкі, а патом лес валялі ды й строілі хаты.

— Ці нехта вярнуўся потым?

— Нема» (H03Jur.WJ).

У кожнай вёсцы адбываліся арышты, якія вельмі часта заканчваліся расстрэлам сялян, аднесеных да катэгорыі кулакоў. «Застаўлялі усё здаваць у калгасы, а хто не згаджаўся — папаў у тройку» (H03Jur.PM). *Тройкі* НКУС павінны былі выконваць даведзеныя нормы па ліквідацыі *ворагаў народа*[43]. І яны выконвалі: першы раз — паралельна з калектывізацыяй, другі раз — у 1937 годзе. Калгаснікі тут перажылі дзве хвалі тэрору.

«У дваццаць дзевятым арэстоўвалі кулакоў, у трыццаць сёмым–трыццаць васьмом — ізменнікаў родзіны. Унічтажалі самых харошых людзей» (H03Zah.HI). «Як раскулачывалі? Ну, знаеце, Сталін-та не мог ведаць, што ў мяне ёсць, а месныя-та былі такія. Называліся *тройкі*. Пад'яжджалі да тых, каго называлі *кулакамі*, забіралі, сажалі на воз. Усё ў іх забіралі. Разве ж эта можна было так? Раз можна, значыць — Сталін ведаў. Слова баяліся сказаць. […] Дзеці малыя былі да вочы на партрэце Сталіна пра-

---

[42] *Чорны воран* — так называлі аўтамабілі НКУС, якія выкарыстоўвалі для перавозу арыштаваных.

[43] «Тройкі, якія складаліся з начальніка мясцовага ўпраўлення НКУС, партыйнага сакратара і абласнога (рэспубліканскага) пракурора, адказвалі за пераўтварэнне квот у расстрэлы, нумароў — у мёртвыя целы» (Снайдэр 2013: 114).

дыравілі. А другі заявіў, то яго і саслалі» (H03Zah.MH). «Свёкра тройка ўбіла. Свёкар быў серадняк і ў калгас што-та не хацеў ісці, і хто-та на яго… Тады ж даносы, вот, тыя былі. Вот, толькі два словы напішы. І хто-та на яго напісаў. І яго забралі з сям'ёй. Паехалі да Чарнігава. Свякруха даехала, і там ужэ хто-та ёй падсказаў, відна, з этых міліцыянераў, што ты адкажыся ад яго — двое дзетак у яе было малых — патаму што ў Сібір павязуць, хто яво знае, што там будзе. Дак яна ад яго атказалась, вярнулась у Юравічы. А нам ужэ, вот што, рабіліціравалі. Пісьмо такое прыслалі, што ў такім-та годзе ваш быў тройкай убіты. Тройка забрала яго» (H03Jur.PM).

— «Расстрэльвалі?

— Расстрэльвалі.

— Ну, гэта рабілі тайна ці больш так на вачах іх расстрэльвалі?

— Ноччу, каб ніхто не бачыў. Панятна?

— Так.

— У нас много ў Юравічах яўрэяў было. Дзе багаты яўрэй, ды тожа забіралі ў цюрму. Ноччу завязьлі і расстралялі. Была ў Мозыры цюрма абласная. Дык завозілі ў гэту цюрму, а патом ноччу прыедуць да расстраляюць.

— Хто іх расстрэльваў?

— Хто? Я знаю? Міліцыя была тады тут. Указанне такое.

— І забірала адсюль таксама міліцыя?

— Да. Прыяжджалі з Мозыра, да пазабіралі, да павезьлі кулакоў. […] Назад яны не вярнулісь» (H03Jur.WJ).

— «Высылалі багато. І бацьку майго выслалі тожэ. […]

— І Ваш бацька вярнуўся?

— Раз вярнуўся. Паўтара года пабыў. А далей вторычно прыехалі, забралі і загналі на золотые прыіскі.

— А ў якім годзе першы раз забралі?

— Першы раз не знаю. Другі раз у трыццаць сёмым. Тады ўночы, як бандыты якія прыяжджалі, у два часы ночы. Быў у нас тут такі сабака там адзін, водзіў, водзіў іх к хатам. Так ніхто і не надзееўся, што будуць забіраць. А паказаў усе тыя хаты — а тады міліцыянер за яго [г.зн. бацьку — А.Э.] і ў кузаў. Дык ён ужэ вельмі плакаў.

— А калі Вашага бацьку забіралі, суд быў?

— У Гомелі судзілі іх. Сказалі — з белымі знаўся. А дзе ён іх бачыў? […] У ту самую ноч бралі ў трыццаць сёмым гаду. Так як сабакі якія, бандыты.

— А людзі не хаваліся?

— Так ніхто не знаў, што будуць забіраць. У нас забралі ўсіх мужчын за адну ноч. Засталіся такія там, мо ўчатырох — то прэдсядацель савета

застаўся, прэдсядацель калхоза, а такіх бедных сялян… Быў, казалі, такі сабака, што ўсе пісаў, пісаў… А тады і яго забралі.

— А што ён пісаў у гэтых даносах?

— Пісаў, што врэдзіцелі такія.

— Чаму ён пісаў такое?

— Таму, што сабака быў. Здаваў людзей. Падлізваўся к уласці» (H03Pot.LS).

— «Мы сіратамі асталіса, жылі без маткі, без бацька, хадзілі хлеба прасіць. Картошку елі, і гнілую, і жолуд елі. […] Такіх багато бралі, як майго бацька. Багато. Завезьлі ў цэркву, што ў Мазырэ стаіць, на базар як ехаць. І там этых людзей поросстрэлівалі, поубівалі.

— У трыццаць сёмым?

— Да, у трыццаць сёмым бацько мой погінуў. А я з трыццаць пятого года, о, побачце, сколькі мне было. Бацька забралі. І мы осталіса маленькіе […]. Мы ўсе на сплаву робілі. Я ў лапцях ходзіла, чобут не было. У лапцях на сплаў пошоў — у двенаццаць годоў на сплаў! То ў прошакі ходзіла… Хто ўжэ дасць того хлеба — то дасць, а не дасць — то мене ганяць: «О, ужэ стыдно по прошаках ходзіць!». А хіба я з добра ходзіла?» (H03Mjs.WN).

Усе нарацыі пра тэрор у перыяд калектывізацыі маюць аднолькавую структуру і ўтрымліваюць адныя і тыя ж матывы: даносчык у вёсцы (часта потым у сваю чаргу сасланы/расстраляны альбо дэканспіраваны праз некаторы час), прыезд *чорнага ворана* пасярод ночы, арышт бацькі/бацькоў/усёй сям'і, адпраўка ў раённую/абласную турму і адсутнасць інфармацыі аб зняволеных, ссылка ў Сібір і ў адзінкавых выпадках вяртанне праз некалькі гадоў, стыгматызацыя і маргіналізацыя астатніх членаў сям'і як *ворагаў народа*, перажытыя імі гады галечы, голаду і няшчасцяў, сірочае і жабрацкае дзяцінства, нарэшце — атрыманне пасля некалькіх дзясяткаў гадоў інфармацыі аб расстрэле бацькі разам з паведамленнем аб рэабілітацыі і часам сціплай кампенсацыяй.

Матывам, які вылучаецца ў многіх нарацыях, з'яўляецца таксама лакальная памяць аб антыпольскай арыентацыі тэрору напрыканцы 1930-х гадоў[44]. «Фельшэроў помніш? Мне бацька расказываў. Дзело

[44] «Самай пераследаванай нацыянальнай меншасцю ў Еўропе другой паловы 1930-х г. […] [былі] шэсцьсот тысяч савецкіх палякаў (якія былі фізічна знішчаны). Сталін быў піянерам масавых забойстваў па нацыянальнай прыкмеце, а палякі — самай „улюбёнай" ахвярай сярод савецкіх нацменшасцяў. Палякам, пагалоўна запісаным у кулакі, давялося ўзяць на сябе віну за зрывы ў калектывізацыі» (Снайдэр 2013: 123). «Паводле ўмеркаваных ацэнак, да 1937–1938 г. былі расстраляны каля 85 тыс. палякаў, што складала прыкладна 1/8 ад агульнай колькасці ахвяр Вялікага тэрору. Гэта вельмі вялікая доля, калі ўлічыць, што палякаў у СССР жыло зусім няшмат —

было — фельшэроў абвінілі ў патраве каней. У трыццаць васьмом гаду іх забралі. Абвінілі ў сатруднічэстве з польскай разведкай» (H03Aks.JJD).

Мясцовых католікаў расстрэльвалі цэлымі вёскамі; у лепшым выпадку іх абвінавачвалі ў шпіянажы на карысць *панскай Польшчы* і ссылалі на ўсход[45]. «„Польская аперацыя“ была ў некаторых адносінах самай крывавай старонкай Вялікага тэрору ў Савецкім Саюзе. Яна была не самай маштабнай, але другой па велічыні пасля „кулацкай аперацыі“» (Снайдэр 2013: 140; болей: 123–142). У паведамленнях суразмоўцаў з ваколіц Мазыра звязаны з раскулачваннем генацыд палякаў параўноўваецца з наступнай акцыяй масавага тэрору, якая мела тут месца праз некалькі гадоў, — знішчэннем яўрэяў.

— «Бацьку як вашага звалі?

— Міхайлоўскі Вікенцій Адамавіч.

— Палякам ён быў?

— Ну, палякі яны шчыталіся. Была польская школа. Разгаварывалі ў асноўном старыя на польском языке. Маць мая пісала па-польскі, чытала па-польскі. […]

— А Вы свайго дзеда памятаеце?

— Помню. Ён шчэ жыў пасля бацькі. Выкінулі нас з хаты, раскулачылі. Які там кулак — это было такое ганенне. Пастроіў дом быў, накрыў чорнай жэсцю. Які ён кулак? Конь быў, карова была, там свінні, да чатыры якіх аўцы… Хіба это кулак? Яго забралі. Гаварылі, у Мозыры расстралялі. Пры Хрушчову пісаў туда у органы, і прышло мне: рэабіліцірованы пасьмертно.

— А дзе расстралялі, не ведаеце?

— Там ніхто нідзе… Это тутака, говорылі, ў Мозыры расстрэлівалі іх[46]. Дзело было ў таком порадке, говораць. Яны попрышывалі… Которые здавалі, ім плацілі. Так яму прышылі, што ён імеў связь з Польшчай. Так, от, як хто, такі ён не маў той связі, не хацеў на сябе гаварыць клеве-

менш за 0,4% ад усяго насельніцтва. Савецкія палякі мелі ў 40 разоў больш шанцаў загінуць падчас Вялікага тэрору, чым іншыя савецкія грамадзяне» (тамсама: 141). Аб савецкім антыпольскім тэроры ў гэты перыяд гл. (Iwanow 1991: 324–378).

[45] Аб антыпольскіх рэпрэсіях на Мазыршчыне — на падставе матэрыялаў, сабраных падчас нашай экспедыцыі 2003 года — ідзе гаворка ў артыкуле Надзеі Сычуговай: (Сычугова 2007: 163–165).

[46] «На самой справе, лёс кожнай ахвяры вырашаўся следчым, а потым больш ці менш аўтаматычна зацвярджаўся. Біяграфічныя звесткі ператвараліся ў смяротныя прысуды, сувязь з польскай культурай і рыма-каталіцызмам рабілася доказам удзелу ў міжнародным шпіянажы. Людзі асуджаліся за самыя нязначныя праявы „злачынства“ — дзесяць гадоў у ГУЛАГу за валоданне ружанцам, расстрэл за невытворчасць цукру» (Снайдэр 2013: 132).

ту. А каторые сказалі: да, да — так ім дзесяць гадоў ссылкі ў Котлас. […] Тады на палякаў ганенне было. Усю дзярэўню саслалі. […] Два разы бралі. Бралі ў трыццаць трэцім, і ў трыццаць сёмым падчысцілі астальных.

— А калі ў трыццаць трэцім забіралі, дык некаторыя павярталіся яшчэ?

— Ніхто не вярнуўся. Усіх забралі, і ўсе яны… Яны невінаватыя былі. […] Відзімо, тады было ганенне на палякаў.

— А ў чым абвінавачвалі?

— А ў чым абвінавацілі яўрэяў, як немцы расстрэлівалі нацыю?

— А можа, як польскіх шпіёнаў?

— Каторые, штоб ту дзесятку получыць, так говорылі, што з Польшчай звязан.

— А колькі чалавек забралі?

— Первы раз мо чалавек болей дзесяткі. І другі раз чалавек восем.

— А ведалі ўжо тых, хто данасіў?

— Ну, патом зналі. Выяснілось патом ужэ» (H03Pot.SM).

***

З памяццю аб пачатках калектывізацыі ва Усходняй Беларусі непарыўна звязаны яшчэ два матывы: голад і страх. Хоць напачатку 1930-х гадоў тут не было голаду ў той ступені, што ва Украіне[47], у памяці суразмоўцаў голад, што разам з неад'емнай ад яго галечай суправаджаў *ліквідацыю кулацтва,* упісваецца ў гісторыю аб пачатках калгаса як адзіны шэраг пакут.

— «Голад быў?

— Быў. Пакуль падраслі, дык кажды год быў голад» (H03Pot.KA).

«[Калі раскулачвалі], мало ў каго земля была, да хлеб быў — дак ужэ гэта багатый. А багатых тады, дзевочкі, не было. Ніколі шчэ беда так сплашная не была: лапті, гразь, лапті, і всё» (H03Wau.JS). «Хлеба нідзе не было. Прыйдзеш купіць, а там кажуць: „А дзе яго бацька?“ — „Сасланы. Хлеба не даваць“» (H03Zah.HI). «Дак якая была ў калхозе жызнь? Снег растане, дак ідом у поле, мерзлая картопля дзе; сабіралі, і матка пакойная напячэ бліноў. […] І жолуд елі ў галадоўку, і шчавель рвалі да шчаўлёвікі такія, во, пяклі да елі. Усяго было» (H03Wic.MB.HR). «У трыццаць

[47] «Найбольш драматычна сітуацыя з забеспячэннем прадуктамі харчавання ў вёсках выглядала ў 1932–1933 гг., хоць беларускія землі і не сталі абшарам татальнага голаду. Аднак з'ява гэтая ўсё ж такі мела месца, асабліва ў паўднёва-ўсходніх рэгіёнах рэспублікі, дзе мясцовыя ўлады пацвярджалі выпадкі галоднай смерці» (Ruchniewicz 2010: 61). Аб штучна выкліканым у Беларусі крызісе забеспячэння збожжам у 1928–1929-я гг. і ўвядзенні сістэмы харчовых картак гл. (Сарокін 2005: 54–58). Пра голад у 1933 годзе: (Процька 1998: 40).

трэцім быў голад, уміралі многа. Уражай быў, но забралі, бо нада было другіх карміць. […] Памерла да ста чалавек. Сільна многа вымерла тагда. Невінных» (H03Auc.OD).

— «Галадуха сільна ж была ў трыццатых гадах. Дзе што будзе, так матка дзяліла ўсім: большанькім трошкі болей атломіць, а меньшэнькім меней.

— А што вы елі, калі была галадоўка?

— Гнілушкі па полю збіралі. Дзе з прошлага года картошка змерзла, так на весне збіралі. Бліны такія чорныя пеклі, жолудь малолі ў жарнаве, елі. Шчавель рвалі, варылі да елі. Страдалі. Очэнь-очэнь страдалі!» (H03Alk.MD).

Пакут калгаснікам дадаваў страх.

— «Людзі як-небудзь на савецкую ўладу гаварывалі?

— Гаварылі между сабой, каб ніхто не чуў. Бо пасадзяць і цябе.

— Адкрыта не выступаў ніхто?

— Ніхто. Колісьці папу забралі, а ў нас было трое малых, дак ёй [г.зн. маці] удзень на работу: чысцілі зярно ўручную. Так яна прыйдзе да зварыць. А есці не было чаго, так яна этэ зярно ў грубу паставіць, штоб на ранак наварылася. І зноў выгоніць брыгадзір і прэдседацель: «Ідзі, лён тры». Дык яна кажа: «Божа, у мяне ж дзеці, я толькі прыйшла». — «Знаеш, дзе Сібір? Пойдзеш услед за ім, за мужыком сваім!». Так кідала нас адных і хадзіла» (H03Pot.LS).

Страх суправаджаў калектывізацыю, а потым і ўвесь перыяд кіраўніцтва Сталіна: «Баяліся ж гаварыць. Тады, знаеце, пры Сталіну было это — скажаш, дык…» (H03Pot.LS). «Еслі мая мама дзелала пасху, пякла там булку якую, то яна закрывала стаўні. А еслі прыдзе той, што хлеба ў яго на стале не было, да ўбачыць тут булку, то мы былі б ужо врагі народа, маглі б саслаць. Страх які-та быў. Разве мы так гаварылі а Сталіне, як цяпер пра рукавадзіцеля па радыё?» (H03Zah.HJ).

Гэта быў страх не толькі перад стараннімі людзьмі і суседзямі; ён ахопліваў і блізкія адносіны ў сем'ях і прыводзіў да таго, што нашчадкі кулакоў баяліся гаварыць амаль да апошніх гадоў існавання Савецкага Саюза. Гэта выклікала незваротныя страты ў сховішчах памяці беларускай вёскі. «Вы знаеце, што. Тада жэ, вот, баяліся гаварiць вабшчэ. Вот, я знаю, што у маго дзедушкі мельніцу забралі. Ён дажэ баяўся, дажэ гаварiць. У маго дзедушкі быў гэты дзядзька, эта ужэ мой прапрадзед, у Кіеве, быў генералам некім — і мне дзедушка не гаварiл. Ні хфатаграфій не было, нічога. Я не знаю. Каб гэта хто сказаў, яго б расстралялі, дзедушку. Баяліся гаварiць, панімаеце» (H03Jur.PM).

Страх быў звязаны таксама з памяццю вёскі пра звядзенне рахункаў за раскулачванне («Яны і сягоння, як што, дык крычаць. Дзеці іх,

адросткі, напамінаюць» (H03Hln.KPK)). Бальшавікі, укараняючы калгасную сістэму ў беларускай вёсцы, антаганізавалі яе значна больш, чым гэта было магчыма пры колішнім расслаенні пасля знясення прыгоннага права, якое, незалежна ад дыстанцыі паміж тагачаснымі *багатырамі* і *басякамі*, функцыянавала ў сістэме традыцыйных норм вясковай салідарнасці. Пры новай уладзе нядаўнія кулакі і іх нашчадкі станавіліся смяротнымі ворагамі савецкіх актывістаў[48]. Неўзабаве магчымасці для помсты стварылі абставіны нямецкай акупацыі, калі частка пазбаўленых дзесяць гадоў таму маёмасці сялян пайшла на супрацоўніцтва з нямецкімі ўладамі ў якасці паліцэйскіх ці солтысаў альбо знаходзіла іншыя магчымасці адплаціць арганізатарам калгасаў і даносчыкам за раскулачванне, дэпартацыі і смерць блізкіх.

«Не ішоў у калгас — ссылалі. Раскулачылі, усё забралі — пайшоў падчас вайны ў паліцыю. Паліцай падчас вайны пазабіваў тых, якія ў яго ўсё забралі і пакінулі яго дзяцей без хлеба» (H03Zah.HI). «Ой, паліцаі страшно білі. […] Хваліся і свае, хто былі старшынамі калхоза. І дзяцей хавалі. Я хавала на чардаках старшыновых дзяцей» (H03Hln.HM).

— «У нас у Будзе раскулачылі тагда аднаго дзядзьку. Мне таго дзядзькі сыны мсцілі за тату — ён быў прэдседацелем сельсавета, а потім был прэдседацелем калхоза. І кагда немцы прышлі, яны яго вывелі, расстралялі.

— Хто — немцы ці тыя родственнікі?

— Родственнікі» (H03Aks.MB).

— «Калі вайна была, у вас у вёсцы пяць чалавек, кажуць, расстралялі?

— Было. Расстралялі тут мо і болей. Была адна камсамольская арганізацыя.

— А за што расстрэльвалі?

— Яны акцівісты былі тагда, як майго бацьку… Тожэ здавалі. Ну, так яны былі акцівісты. Ну, а тады нехта і іх, мабыць, здаў» (H03Pot.SM).

Калі з заканчэннем вайны сюды вярнулася савецкая ўлада — «асуждалі тых, хто быў паліцаем. Людзі не зналі, хто пабедзіць. Калі б пабедзілі немцы, то тыя паліцаі былі б на высаце» (H03Wic.LB). Трагічны лёс мно-

[48] Водгукі гэтай варожасці дасёння сустракаюцца ў вёсках па ўсёй краіне; пар. выказванне з Гродзеншчыны: «О, тут был такі Венціс, […] он вбілсе за прэдседацеля. І біл вшыстке тэ людзі, ктурэ трохэ былі богатшэ […]. Он вшысткіх тропіл [пераследаваў], жэбы [каб] як змарноваць. Потэм повывозіл — то на Сыбір, то до турмы посадзіл. І потэм, як іх взелі, як юж зачэлі тых нацкіх, тых беднейшых браць, то оні подсунэлі [падсунулі], жэ он был немецкім солтысом. Так его взелі одразу. То жонка его под машынэ жуціласе [кінулася], а он уцекал, і машына тэж его забіла. І обыдвох забіла. От і маш, і взбогацял людзко кшывдо [вось і маеш, і разбагацеў на чалавечым горы]» (G98Nac.JP).

гіх колішніх кулакоў і членаў іх сямей папоўніўся новымі прысудамі, ахвярамі і пакутамі. Тыя, хто супрацоўнічаў з немцамі, калі не ўцяклі на Захад, заплацілі за гэта турмой альбо жыццём. А страх заставаўся.

***

Гісторыя пра канец свету гаспадароў і пачатак свету калгаснікаў, хоць у факталагічнай памяці падзей і расстаноўцы акцэнтаў розная, у сваім істотным семантычным і аксіялагічным змесце, пасыле і эмацыйнай танальнасці такая самая і на ўсходзе, і на захадзе Беларусі. Гэта не тая тэма, якую цяжка падняць падчас палявых даследаванняў. Дастаткова задаць пытанне: «калі з'явіўся ваш калгас?» альбо «як вы жылі да калгаса?», каб палілося эмацыйнае апавяданне аб траўме калектывізацыі. Часта яно пачынаецца спантанна ў ходзе размовы, нават калі этнограф не збіраўся закранаць гэтую тэму. Памяць пра звязаны з калектывізацыяй гвалт, які меў намер знішчыць сакралізаваную сферу каштоўнасцей, што складаюць аснову сялянскай ідэнтычнасці (гэтаксама як памяць аб Другой сусветнай вайне, а ў яе межах — перадусім, аб знішчэнні яўрэяў), адносіцца тут да тэм, якія, па словах этнографаў, «выходзяць самі сабою»[49]. Яна носіць характар фундаментальнай траўмы. Як указвае Дамінік ЛаКапра, «асноватворная траўма — гэта сапраўдная альбо ўяўная падзея (ці серыя памежных альбо экстрэмальных падзей), што праблематызуе пытанне ідэнтычнасці як такой, хаця, як гэта ні парадаксальна, яна можа стаць асновай індывідуальнай альбо калектыўнай ідэнтычнасці. […] Некаторыя з найбольш экстрэмальных і згубных перажыванняў, у тым ліку і звязаныя з фундаментальнай стратаю, могуць быць пераўтвораныя ў асноватворныя траўмы як (з розных пунктаў гледжання прызнаваемыя заслужанымі альбо незаслужанымі) аснову індывідуальнага і калектыўнага існавання» (LaCapra 2009: 77–78).

«Вшыстко юж помешалосе, як ту пшышлі колхозы» (G98Pap.MB), — апісала канец старога свету і хаос перамен спадарыня Марыя з Паперні пад Лідаю. «Нарушылся эты весь рэжім жыця, што тое туда, тое туда… Ужэ всё як бура та пайшло…» (B95Olp.TL) — паўтарыла спадарыня Таіса з Альпеня каля Давыд-Гарадка. Катаклізм, які пагражае фізічна і сімвалічна знішчыць групу, перажываецца, успамінаецца і распавядаецца ў дамадэрнай культурнай сістэме, дзе сацыяльныя ўяўленні легітымізу-

[49] На гэта звярнула ўвагу таксама І. Кабзіньска; у запісаных ёю ўспамінах жыхароў Заходняй Беларусі аб пасляваенным перыядзе прымусовая калектывізацыя была самым распаўсюджаным матывам, які выклікаў жывыя эмоцыі (Kabzińska 1999: 175–177).



Малыя Аўцюкі, Калінкавіцкі р-н. Калгасны заменнік крыжа, 2003

юцца праз міф. Наратывы пра іх маюць няшмат агульнага з апісваемымі Тэйларам наратывамі новага часу — гісторыямі пра прагрэс, рэвалюцыю і народ (Taylor 2010: 235–245). Посттраўматычны наратыў калгаснікаў упісаны ў міфічную мадэль сялянскага мыслення ў катэгорыях канца свету і яго новага пачатку, мадэль «змены сусветаў» (Zowczak 2000: 88–93). Даследчыкі сацыяльнага інтэрпрэтуюць такія змены як дэзынтэграцыю (дэструкцыю) каштоўнасцей, норм і сацыяльных практык; з цягам часу яна выклікае працэсы рэінтэграцыі (рэканструкцыі)[50].

Калгасны міф аб паходжанні — траўма, трансфармаваная ў наратыўную памяць (пар. LaCapra 2009: 156) — расказвае, як у лакальны свет гаспадароў, што сканцэнтраваны вакол катэгорыі *свайго* з яе фундаментальнымі патрабаваннямі «мець усё сваё», «працаваць на сваім», «жыць сярод сваіх», уварвалася знешняя, незразумелая знішчальная сіла і пераўтварыла яго ў руіны. Новая супольнасць, «добровольно-прінудітельно»[51] створаная ў выніку выключна жорсткага распараджэння зверху, была пазбаўлена ўсіх атрыбутаў суб'ектнасці. Адбылася дэструкцыя *свайго*; замянілі яго нечым, на першы погляд, *агульным*, аднак, насамрэч, пастаўленым у залежнасць ад аўтарытарнай улады. Гаспадароў ізноў — як у часы прыгоннага права — прымацавалі да зямлі ў якасці залежных *рабоў*.

---

[50] Класічны прыклад аналізу і інтэрпрэтацыі таго, як «традыцыйная тэрытарыяльная супольнасць» спраўляецца з успрымаемымі ў катэгорыях канца свету дэзынтэграцыйнымі працэсамі ў міжваенны перыяд, падае — на прыкладзе этнічнай групы, сфарміраванай у рамках праваслаўя на Беласточчыне — У. Паўлючук у: (Pawluczuk 1972).

[51] *Добровольно-прінудітельно* — гэта агульнараспаўсюджаны фразеалагізм, які адносіцца да розных праяўленняў савецкай рэчаіснасці, з'яўляецца характэрным і для размовы аб калектывізацыі; у гэтым кантэксце фіксавала яго, між інш., М. Наўрацкая (Nawracka 2003: 300).

Новая супольнасць падданых-калгаснікаў, першапачаткова паралізаваная перажываннем страху і страт, з цягам часу пачала прыстасоўвацца да новых макраструктурных умоў: эканамічных, палітычных, сацыяльных і культурных. Яна прыклала намаганні да рэінтэграцыі сваіх памкненняў на новых матэрыяльных і сацыяльных асновах вакол цэнтральнай каштоўнасці сялянскага этасу — салідарнасці з жыццём[52], якая выражаецца ў сялянскай «ідэі выжывання» (Sulima 1992: 161–163; 2001: 165–169). Бо жыццё, незалежна ад гістарычных катаклізмаў, павінна працягвацца. Як сфармулявала гэта спадарыня Маня з Паперні: «Як былі загонкі, людзе собе робілі, непшэслядовані былі [ніхто іх не праследаваў], ніц. А тэраз [цяпер] залежні од когось, правда? І от, жыё. Каждэн здобыва труд свуй» (G93Pap.MS).

Сведчанне калектыўнай памяці, чым з'яўляецца аб'ектывізаваная гісторыя аб калектывізацыі, якая ўпісвае лёсы асобных людзей і лакальных супольнасцей у стуктураваныя і фармалізаваныя апавядальныя формы, уяўляе з сябе добры прыклад пераходу ад памяці траўматычнай да наратыўнай, які сведчыць аб асваенні (прапрацоўцы) калектыўнай траўмы. Гэты працэс яскрава сімвалізуе ва ўнісон паўтораная многімі суразмоўцамі фраза: «Бояліся в калхоз іці. А тэпэр прывыклі, да вжэ боящца бэз калхоза. Бо як жыці бэз калхоза?» (B99Dwr.SS). Гісторыя аб калектывізацыі — гэта гісторыя драматычнага змагання за жыццё і выжыванне: за «працяг свету» пасля ягонага пераўтварэння ў руіны. Патрэбна чытаць яе як складаны тэкст галашэння, які служыць рэінтэграцыі, і разам з тым як паэму ў гонар жыцця, якая дэкларуе гордасць селяніна за тое, што — хоць гэта і здавалася немагчымым — іх супольнасці ўдалося выжыць. Менавіта гісторыя аб выжыванні — гісторыя «феномену прыняцця» калгаса, што ёсць сведчаннем асваення траўмы, — з'яўляецца сутнасцю асноватворнага міфа супольнасці калгаснікаў.

[52] Аб сувязях салідарнасці ў прыродзе і — па аналогіі з імі — у сацыяльным свеце як асноўным прынцыпе арганізацыі сялянскага светапогляду і грамадскага жыцця гл. (Thomas, Znaniecki 1976, *passim*).

РАЗДЗЕЛ 2

«Калгас павінен быць». Працяглае існаванне феадальнай мадэлі

Пшышэд [прыйшоў] такі час, і што ты здзелаеш?
Цо ты зробіш?
Спадарыня Схоля з Сурконтаў

Ну, знаеце, ужо і ў калхозах прывыклі, а куда дзенешся?
Спадарыня Марыя з Загалля

Так камандуюць, так правяць, так і падчыняйся.
І работалі так, на зямле
Баба Параска з Юравіч

Як гэта калхоз будзе без прэдседацеля?!
Ты што?!
Спадарыня Галя з Алексіч

2.1. «Цяжка жыць, але прывыкшы». Асвоены калгас

Калгаснікам, большасць якіх яшчэ нядаўна самастойна гаспадарыла на гаспадарках у некалькі гектараў[1], пакінулі, апрача хаты і двара,толькі невялікія прысядзібныя ўчасткі[2], што ў калгасных рэаліях пераўтвараліся ў агарод каля дому. Яны таксама мелі права на атрыманне (кожны год

[1] Ва Усходняй Беларусі напярэдадні калектывізацыі — у 1927 годзе — было 64,7% сераднякоў (уладальнікі ад 2 да 6 дзесяцін ворнай зямлі (г.зн. ад каля 2,2 да каля 6,6 га)), 31,2% беднякоў і парабкаў (меней за 2 дзесяціны), а таксама 4,1% кулакоў (больш за 6 дзесяцін) [Процька 1998: 70–71; Сарокін 2005: 8]. У заходняй частцы краю ў 1946 годзе структура сялянскага землеўладання выглядала наступным чынам: 1-м га зямлі валодалі 3,8% сялян, ад 1 да 3 — 20,4%, ад 3 да 5 — 29%, ад 5 да 8 — 25,8%, ад 9 да 10 — 11,9%, і болей за 10 га — 9,1% (Wierzbicki 2002: 123).

[2] Памер участкаў мяняўся як з цягам часу, так і ў залежнасці ад мясцовых норм.

у новым месцы) загонаў пад бульбу, г.зв. *соткі*. Калгаснікам дазвалялася трымаць карову, якую пасвілі на агульным вясковым выгане, а таксама адну альбо некалькі свіней і птушку. Акрамя таго, яны працавалі на былой сваёй, а цяпер калгаснай зямлі, выкарыстоўваючы раней сваю, а цяпер *абагуленую* цяглавую жывёлу і сельскагаспадарчы інвентар. Бо «кеды [калі] в колхоз встэнповалі, вшыстко тшэба было обогуліць. Упшонж [вупраж], возы, коне. Вшыстко [усё] то забералі» (B99Wlm.PS). «Забералі, так, вшыстко. Яке господарство кто вельке мял, значы, кровы там, чы жывёл, вшыстко, жэбы [каб] до калхозу здалі. І земя. Земя забралі. Вшыстка, кто мял. Жэбы, значы, зрувнаць, жэбы калхоз тылько был. Тылько зоставілі… по іле [колькі]? По тшыдзесьці сэтэк для людзі. Для господажы» (G98Nac.JN).

Такім чынам усіх прыраўнялі да становішча працаўнікоў фальваркаў — да «паходзячай з колішніх прыгонных […] катэгорыі сямей фальваркавай службы, што атрымлівалі ардынарыю [утрыманне ў натуры — заўв. перакл.]». «Той, хто атрымлівае ардынарыю, — пісаў Уладзіслаў Грабскі, — мае ўласную карову і дробную рагаціну, мае свае загоны пад бульбу — такім чынам, ён забяспечаны накшталт колішняга беззямельнага халупніка» (Grabski 1938: 52). У прыгоннай сістэме — халупнік, у перыяд існавання капіталістычнага фальварка — працаўнік фальварка на ардынарыі, у калектывізаванай сельскай гаспадарцы — калгаснік: так уяўляецца гістарычная пераемнасць сацыяльных катэгорый, якую савецкая сістэма хацела бачыць у якасці традыцыі беларускіх сялян.

У выніку калектывізацыі, і на ўсходзе, а пазней паводле таго самага ўзору — і на захадзе краю кожная вёска станавілася асобным калгасам[3]. З цягам часу структура калгасаў мянялася: іх узбуйнялі, аб'ядноўваючы па некалькі вёсак, адначасова ліквідуючы хутары, калоніі і пасёлкі. «Колхозы парабілі — што вёска, то калхоз. Фэліксова — „Светлый пуць", мусі. А там Дзьмітроўцы — „Дымітрова калхоз". Там „Пабяды", там усякіх, ну, тых названнёў павыдумлялі. А за ракою — „Пуць камунізму". А патом, памаленьку, відзяць: гэты калхозы кульгаюць. […] Так потым… Дзьмітроўцы, Палуты, Лемпінова і Фэліксова — чатыры вёскі аб'ед-

[3] А ў большых паселішчах арганізоўвалі некалькі калгасаў; гл., напр.:
– «Чатыры калхозы у адных Лядах?
– Да. «Светач», «Максім Горкі», «Закабыліцы» і «Ляды».
– І потым з гэтых чатырох зрабілі саўхоз?
– Да, адзін саўхоз.
– Чаму?
– Я не знаю, дробныя калхозы былі. Укрупняліся. У каждым калхозе был свой председатель, все между сабой саревнаваліс: хто лучшэ уберёть, хто лучшэ зделает, у каго лучшэ уражай был» (W99Lad.ZL).

зінілі в адзін калхоз. Эта крупнейш, будзе лепей парадак» (G93Fel.MM). «З почонтку [спачатку] была тылько една наша околіца. Тылько ту, о. А потым юж зробілі тшы всі [ужо зрабілі тры вёскі]. […] До тэго року было седым [сем]. А юж тэраз мувё [цяпер кажуць], жэ есенё бэндзе [што восенню будзе] бардзо огромны колхоз» (G06Boh.IS). Было гэта гэтак званае *ўзбуйненне*[4], якое досыць паспяхова пазбавіла беларускі краявід слядоў пасяленняў па-за межамі вёсак, якія былі звязаны з папярэднімі зямельнымі рэформамі — рэформай Сталыпіна 1905–1915 гг. (Шыбека 2003: 149–151), хутарызацыяй, што праводзілася ў 1920-я гады ў БССР (Процька 1998: 13–15), парцэляцыяй і камасацыяй ва ўсходніх ваяводствах II РП у 1930-я гады (Ruchniewicz 2010: 34–35; Шыбека 2003: 283–284)[5]. Сёння ў склад адной калектыўнай гаспадаркі ўваходзіць ад некалькіх да нават некалькіх дзясяткаў вёсак (часам і 50)[6].

---

[4] Працэс узбуйнення пачаўся напачатку 1950-х гадоў (гл. Ruchniewicz 2010: 296–299). Знайшоў ён ідэалагічнае адлюстраванне ў змене назваў калгасаў, напр.:
– «[Як гэты калгас называецца]?
– «Над Немнэм». Называлсе «Сорак лет Акцябра». А тэраз юж зробілі «Над Немнэм».
– [А як тут быў толькі ў Багатырэвічах]?
– То называлсе «Імені Свердлава». Якісь начальнік был там, ну, в Рос'і. «Імені Свердлава». А, пшэпрашам [прашу прабачэння]. То юж было тшы всі, то была «Свердлава». А сама перша, як една околіца, то называласе «Красный багатыр»» (G06Boh.IS).
– «Ваш калхоз як называўся?
– «Трудавік».
– А потым, як укрупнілі?
– «Актябрь». Ешчо раз укрупнілі — стал «Імені Дзяржынскага»» (W99Irw.AJ).
– «Гэты калхоз як называўся да вайны?
– «Камунар», ці як…?
– [Суседка:] Этый… «Ленінскій шлях».
– А зараз як называецца?
– А зараз «Мележа».
– [Суседка:] «Коллектівное сельскохозяйственное предпріятіе імені Івана Мележа» (H03Kor.BW).

[5] Што не азначае, што сям-там, перадусім на захадзе краіны, не сустракаюцца даваенныя яшчэ хутары:
– [Суседка:] В трыццаць шэстом селілісь з села на хуторы.
– [Сусед:] А тэпэр з хутора — в дерэвню. Тэпэр на хуторы плохо, от што. Свету нема.
– [Гаспадыня:] Далеко по хлеб ходіть. Самі хлеб пеклі, а цепер все йдом у магазін.
– Асталісь яшчэ хуторы? Жывуць людзі?
– [Гаспадыня:] Е, жывуць. […]
– [Сусед:] Мало хуторов в нас осталось.
– [Гаспадыня:] Чого? За мостом е. Да і там, во, жывуть. А Пэтро оставса. І Ганя — тры. І Евдокея — чотыры. Да Степан, да Ванда там жыве. Е хаты шчэ» (B96Ozr.WZ).

[6] У рэгіёне кампактнага пражывання католікаў на паўночным захадзе Гродзеншчыны межы калгасаў у асноўным супадаюць з межамі парафій; сетка парафій — адзінак

У 1960-я гады, пры Хрушчове, пачалі функцыянаваць у большым, чым раней маштабе саўгасы[7] — дзяржаўныя гаспадаркі.

«Перша калхоз арганізвалі. А саўхоз зрабілі толька у маёнтку. У маёнтку у Мажэйкаві і ў Лебядзе — эта была саўхоз» (G93Fel.MM).

— «У нас саўхоз. Малэ Мажэйково. Саўхоз — экспэрыментальна база „Васток".

— [Ці Вы памятаеце, калі вас аб'ядналі ў адзін саўгас]?

— Ооо, в совхоз нас втопілі гдзесь то мусі в шэсьцьдзесёнтым року? Колхоз был, а потэм совхоз. Малэ Можэйково. Од тамтэго часу мусі было седэм дырэкторув» (G97Rou.MKR).

— «У колхозе тоды не плацілі грошэй, а за трудодні работалі. А соўхоз ужэ получыўся — грошы плацяць. Кожны месяц плацілі.

— А дзе лепш было — у калхозе ці саўхозе?

— Як сказаць? І ў колхозе не саўсім плоха, і ў соўхозе неплоха» (H03Aks.JJD).

Кожная вёска, што належала калгасу ці саўгасу, была арганізавана ў асобную брыгаду[8], працай якой кіраваў калгасны «эканом» — *брыгадзір*. Брыгады дзяліліся на каманды па 10 чалавек, г.зв. *звёны*[9]. «Брыгадзір был, каторы камандавал ужэ людзьмі. Заказывал на работу. Заказывал людзям, і так шлі на работу. Касілі, гаралі, но і цо тшэба было там працоваць на тэй земі. І збіралі зярно, звозілі, жалі. Снапы такіе вязалі і возілі до стодолы, а пузьней малацілі, от. Камбайноў не было вчэсьней [раней]» (G99Pap.WL).

Першапачаткова праца ў калгасе не забяспечвала дастатковых сродкаў для людзей і жывёлы[10]. У памяці суразмоўцаў з Усходняй Беларусі, як мы ўжо ведаем з папярэдняга раздзела, першыя гады ў калгасе адклаліся як драматычны час барацьбы за жыццё — пакуты і *гора* — калі ім даводзілася звяртацца да спрадвечных вясковых стратэгій выжы-

---

радыусам парадку 20 км, па некалькі дзясяткаў вёсак — застаецца тут даваеннай.

[7] Рус. *совхоз* (скарочана ад *советское хозяйство*), бел. *саўгас* (*савецкая гаспадарка*). Аб гісторыі дзяржаўнага сектара беларускай сельскай гаспадаркі — саўгасаў — з 1917 года да 1990-х гадоў, гл. (Сарокін 2005: 146–153). Пар. тэрмін *совхоз* і групу звязаных тэрмінаў у: (ТСЯС: 565–566).

[8] Брыгада — асноўная арганізацыйная адзінка ў савецкай сістэме калектыўнай працы; яе ўзначальваў брыгадзір, членаў называлі *брыгаднік* / *брыгадніца* (ТСЯС: 65–67).

[9] Гл. тэрмін *звено* і групу звязаных тэрмінаў у: (ТСЯС: 212–214).

[10] «Нават па афіцыйных звестках калгаснікам больш як у трэці беларускіх калгасаў не выдавалі на заробленыя працадні хлеба, а больш як у палове — грошай. […] Выратоўвалі прысядзібныя ўчасткі. Але і тут сяляне мусілі плаціць падатак з пладовых дрэваў, вулляў, хатняй жывёлы» (Шыбека 2003: 349–350).

вання ў перыяды крызісу: напаўгалоднае існаванне, што абапіралася на замену якаснага харчавання сурагатамі, крадзеж прадуктаў і кармоў альбо жабрацтва (пар. Obrębski 2007g: 485–486, 490). Падобна было і на захадзе.

«Дзеці крычаць: „Мамо, есці хочам!“ А шчо у мяне есці було? […] То былі галодныя, былі і босыя, і голыя — былі усякія» (B99Czw.MR). «Ужэ калхоз стал рабіць, тады каласы збералі (г.зн. кралі каласы з поля — А.Э.). Я дзецей выправлю — ідзіце, вы маленькіе, вас ніхто не увідзіць — і этых каласоў на жарнах умелю, з вадой завару і сама на работу іду» (G93Rdz.AR). «Я был млоды, так вшысткего не уважал тэго [на ўсё тое не звяртаў увагі], цо ту робісе. Але цо нашэ родзіцэ [бацькі]? Тшэба было вшысткіх одзяць дзеці, накарміць дзеці… Я там пшыбег дахаты. „Ага, мамо, то есць хцэ се [хочацца]“ — але ей цо даць? Га-га-га-га! А, во, то было жыце. Ой, попомэнчылі большэвікі нас, у!» (G06Boh.TB). «Як шлі до колхозу, то ніц не было, а ніц. Ніц не давалі. На разе ніц. Былісьмы [мы былі] бэз хлеба тэды, седзелісьмы. […] Паментам, цурка [дачка] ешчэ была мала, то так завшэ [заўсёды]: „Есць!“ Плачэ: „Хліба хцэм [хачу]“. А хлеба не было. А ні кавалэчка. І так муселісьмы [мы павінны былі] жыць длужшы [працяглы] час. Былісьмы бэз хлеба і бэз нічэго. Картофлі то, напшыклад, тэж не давалі садзіць. То юж катрофлі пузьней, як тэн колхоз повыбераё свое картофле, то юж мы ідзем на поле і шукамы. Гдзесь хуць една картофэлька зналезць [знайсці]. Так шукалі, так зьбіралі, так елі і так жылі» (G06Boh.AB). «На сотках картошчыну гэту да яке поросятко одгодуюць, да коровку дзержать. А сено косілі. Дажэ жэншчыны, которые самые жывуть, то ходілі да косілі, да стожкі этые кідалі бабы. Да дзеружкамі носілі сено. Это трэба на корову наносіць! Мучыліс. А потом одбіралі шчэ эты дзеружкы. Высып сено, або і дзеружку забэруць. Да в складзе кінуць, да вона валяецца. Але ж, коб не ішлі да не носілі. Всёго було за жызнь» (B99Koż.SW.KK). «І як то тшэба пшэжыць? Тшэба было красць. Як зачно жонць [жаць], снопы стоё — пуйсць [пайсці] на поля. Пшэходзі, розсьцела тако сцялкэ [посцілку] — веце, цо то [ведаеце, што гэта]? — положы сноп і кіямі млоці. Намлоці, намлоці, очысьці і цось таке, хлеб спец [спячы] чы там кашэ зготоваць. О, таке горо было. І то вшыстко пшэжытэ [усё пераж ылі]» (G97Rou.ATB). «Зразу ніц сяна не было, тэго, то вшыстко так пуйдзем, гдзе трава, чы цо, то мы і жнемы так высоко — а потым тэ ржыско на карм косілі. Але кшычэлі, не давалі. Гдзе трава, то пусьціш так, о, в пул [напалову] абы тылько. Хаця собе было бы юж [ужо]. […] І жэлі тэ ржыско, потым косілі для кровы своей. О, як было. То бывала так кедысь, паментам, сама з то сонсядко [з гэтаю суседкаю] мы ходзілі. То мы пошлі раненько, цемно, пошлі нажэнць [нажаць]. Влезьлі вэ сьродэк [узяліся ўсярэд-

зіну], там жыто гдзе… То мы цалы дзень не півшы, не ядшы, жэлі, о. Жэбы [каб]… хцелі, жэбы трошкі травы нажонць собе» (G98Nac.JW). «Было дужо людзі, устомпілі ў колхоз, ну і цо? Гадуеш целё — трэба цось дзе взёнць [узяць]. Нема гдзе пасьвіць, нема гдзе навёнзаць того целяці. Но і мушэ ісць красць та трава. Мушэ. Ну і як? Хай грэх — не грэх, а я іду краду. Ну і што зраблю? І цо зробіць?» (G99Pap.WL). «Кажды носіл [краў — А.Э.] то сяна трохэ, то сломы, а я балэм се [баяўся], жэ знову посадзо [што зноў пасадзяць]. І так потэм было. Не мелісьмы за цо хлеба купіць, то пэндзілісьмы бімбэр [гналі самагонку]. Зналезьлі, вылелі. Інным даровалі, а мне не даровалі» (G94Krs.MJ). «Татусь хоровал [бацька хварэў], мусі дванасьце лят мяла тылько. І на санках, зімон, в ляс по джэва. Трэба наромбаць [насячы], трэба пшывезьць, трэба обаграць [тут: натапіць]. Тшэба было, Аню, вудкі [гарэлкі] выгнаць, завязьці. Выганю вудкі, завязу, спшэдам [прадам], то я мам на хлеба кавалэк. І то шчэ трэба было, як: завязьці трэба шчэ дзесяць кілёметраў, зімою цяжка… І гарала, і касіла, не дай, Пане Божэ. Не дай, Пане Божэ, от. Ценжко было. Ценжко жыць было. Але што зробіш — так трэба, мусі. І гарала, і касіла… І не хцэ се [не хочацца] вспомінаць, не хцэ се» (G97Pap.WL).

— «По парэ тылько сотэк давалі на картофле. Цо оні там давалі тэй картофлі… Нігды не старчало [ніколі не хапала]. Давалі парэ сотэк якісьці. Але тылько тыле [столькі], цо оні хцелі. Гдыбы [калі б] я хцяла, напшыклад, я хцяла венцэй [болей], то не. Оні жондзілі [кіравалі] і оні давалі.

— [А кароўку можна было тады трымаць]?

— Можна было. Але чым ё тшымаць, як ніц не было? А ні травы не давалі, а ні сяна. І чым бэндзеш тшымаць? Пшэцеж крувка потшэбуе цалы рок гдзесь пасьць, і на зімэ жэбы было. […] Но, так. То была іх власць. Можэш — то тшымай, не можэш — то не тшымай. Но, а крувкэ кто муг тшымаць, як ніц не давалі? Пшэцеж крувка мусяла есьць і зімо, і весно. Не было тэго — ні крувэк, нічэго» (G06Boh.AB).

— [Спадарыня Маня:] «У мне карму не было. А у ніх [г.зн. у суседзяў — А.Э.] в стодоле канюшня была [калгасная — А.Э.], і коні. І мы тым гноем кровы кармілі. То она [г.зн. суседка — А.Э.] влазіла потаемне, набера тэго гною, пшыносі мне кош гною.

— [Спадарыня Уладзя:] Каб выхаваць…

— [Спадарыня Маня:] То она вэшла, тэ коне віжджо, оні моглі забіць ей… Вола [кажа]: «Чэкай, зараз палезем, украдзем». Малы швіндулец [махлярка]! Она там, віжджо тэ коне, я ту стое: «Матко Боска, жэбы хоць не забілі». О, кохана, як.

— [Спадарыня Уладзя:] І то жыце было?

— [Спадарыня Маня:] Нехай Пан Буг броні такего жыця.

— [Спадарыня Уладзя:] Хай Бог сцеражэ.

— [Спадарыня Маня:] Хай Бог сцеражэ, от» (G97Pap.MS.WL).

На працягу першых дзесяці з лішнім гадоў функцыянавання сістэмы калгаснікі «за колкі работалі» (H03Rom.AL). Заробак атрымлівалі натурай: ім плацілі зернем. Людзям налічвалі адпрацаваныя дні (рус. *трудодни*, белар. *працадні*)[11], за якія яны аднаразова ў канцы года (часам двойчы на год) атрымлівалі пэўную колькасць збожжа. Сістэма вылічэнняў была складанай; фактычна адпрацаваны дзень не абавязкова быў роўны аднаму *працадню*. Памер *працадня* вызначаўся паводле ўсталяванай зверху нормы (ён мог складацца з некалькіх адпрацаваных дзён), а належную за *працадзень* аплату ў збожжы налічвалі ў залежнасці ад ураджаю, сабранага ў калгасе. У 1939 годзе ўведзены абавязковы для калгасніка працоўны мінімум — 80 *працадзён*. Калі чалавек іх не выпрацоўваў, яго можна было выключыць з калгаса (гл. Процька 1998: 84)[12].

«Як пошлі до колхозу, цалэн [цэлы] дзень працуеш, запішо тобе трудодзень такі. Дзень робочы. На тэн трудодзень в коньцу року двесьце грам альбо тшыста. Ну, в другім господарстве, можэ, і пулкіло. О, прошэ [калі ласка]» (G97Rou.ATB). «Зарабялі тылько грамы. От так. Кілі не зарабялі в дзень. Пісалсе *трудодзень*. От, так: працовал в дзень — трудодзень запісалі, а в коньцу року на тэн трудодзень дэкі тылько отшымывалі. Грамы. То сто грам, то двесьце грам — веле [шмат] выходзило на трудодзень. […] А-а! Но, то на плецкі [спінку] — і пошэд, за цалэн рок цо заробіл!» (G98Mic.JM1). «Палучыш у мяшку ў канцы года — і жыві гэтым год!» (H03Zah.MH). «А яке там грамы збожа тэго? Цалы рок робіш і достанеш, іле достанеш [колькі атрымаеш]? Двесьця, сто пеньдзесёнт кілограмув. Цалы рок робіш задармо» (G97Rou.MKR). «Но, в колхозе ты працуеш, і цо мы зарабялі втэды в колхозе? […] Я за цалы рок заробіл тылько дзевеньдзесёнт шэсць кілё енчменя, венцэй ніц [болей нічога]. Жыта на хлеб ніц. То копалосе груб [капалі магілу]» (G97Mac.TR). «Не плацілі. В торбэ жнеш цалэ лято. Ходзіш-ходзіш цалэ лято на

---

[11] Як тлумачыць ТСЯС, *трудодень* — гэта «адзінка ўліку працы ў калгасах, якая вызначала долю калгасніка ў даходах (прымянялася да 1966 года)». Прыводзяцца там таксама прапагандысцкія лозунгі-прымаўкі савецкага часу: «У кого много трудодней, у того и в избе светлей», «Трудодень и поит и кормит» (ТСЯС: 613).

[12] Прыняты ў 1950 годзе «Рэгламент унутранага парадку сельскагаспадарчай арцелі» вызначаў гадавы мінімум працадзён для аднаго калгасніка на ўзроўні 120. «Быў гэта дастаткова высокі ўзровень. Разліковыя працадні не супадалі з працоўным днём, бо за некаторыя віды працы запісвалі большую альбо меншую іх колькасць у залежнасці ад роду заняткаў» (Ruchniewicz 2010: 307).

роботэ, в торбэ цо пшыносілі[13]. Зарплатэ збожэм плацілі. Там пенендзы [грошы] нікт не давал» (G99Pap.MB). «Як колхоз строілі, одна кошэлем гной насыпае, а другая — бульбу. А дале за намі оруть. І нам нічэво не давалі. Трудодзень постановлят, палочку. Да, здацца, коб нам хто дав на две булкы хлеба! А то ж мы ейцэ возьмём, понесём в магазін да купім булку хлеба. От, як» (B99Ozr.WZ). «Тады людзі жылі под каблуком. Работаеш-работаеш, да сумачку палучыш зярна, да яшчэ і доўжэн застаешся» (H03Pot.LS). «Еслі харошы уражай палучыцца, дак дадуць пуд-два зярна, і всё, вот. А дзенег вабшчэ нікагда не бачылі. А на шчату ёсць! Дак вот: прідзёт сенакос, дак на сенакосе ж нада людзей і пакарміць. Ну, і там зарэжуць пару бараноў на сенакос, ілі трі там, ілі большэ — ну, а патом эці бараны як загоняць на шчот, дак ужэ трі года ані вісят на шчату у людзей. За іх вышчытывают дзеньгі эці, каторыя зарабатывай. Вот, па такім случаям ніхто не відзел эціх дзенег в калхозе» (H03Wic.RD).

— «Ніяк не плацілі. Да паставяць палку, што сёня рабіла. Напішуць палку — вот ана сёня рабіла. А плаціць — не плацілі нічым-ніякім. Нам трэба посеяць, сабраць, і тагда [дадуць] збожжа на семена.

— А што давалі за эты палачкі?

— Нічога не давалі. Атмецілі, што была на рабоце. Тагда ужэ не ругаюць — атработала дзень безплатна» (H03Auc.PN).

***

Пасля пачатковага перыяду роспачы, бунту і барацьбы за выжыванне становішча калгаснікаў палепшалася і стабілізавалася[14]. Паступова змякчаліся і выкарыстоўваемыя ўладамі стратэгіі. Людзі перасталі галадаць і пачалі выбірацца з галечы. З цягам часу яны прынялі новую сітуацыю; бо ў аснове сваёй інтарэсы людзей і калгаса супадалі: трэба было прадукаваць харчаванне, каб жыць.

«В колхозе бардзо ценжко было. Потэм по трошэчку [патроху], по трошэчку» (G93Pln.JD). «Пузьней юж стало юж трошкэ лепей, лепей, лепей. Зачэлі даваць хоць трохэ на хлеб, бо хлеба не мелі. […] Бо пузьней юж якось усталілосе так трохэ. Зачэлі то то, то то, то то. То сяць, то то. Зачэлі собе робіць хуць хлеб» (G06Boh.AB). «Ну, троха зразу було пагановато. А дале палепшало» (B99MCz.DP). «На трудодзень только

[13] Гаворка аб спосабах крадзяжу для сябе каласкоў падчас жніва ў калгасе (у схаваную пад адзеннем торбу). Болей аб крадзяжах у калгасе я пішу ў падраздзеле 2. 3.

[14] Больш падрабязна пра стан беларускай сельскай гаспадаркі ў 1950–80-я гады гл. (Сарокін 2005: 129–145; Шыбека 2003: 363–365, 372–373).

ставілі так, вот, рісочку — і всё. А давалі? Хлеб давалі. Но, з того хлеба трудно было подняць крылья, жыць. Было трудно-трудно. А потом усё ж такі, когда падняўся калхоз, падняўся вышэ — тогда ўсё было. І дзеньгі давалі, і ўсё» (H03Jur.FF). «І сталі людзям сено готовое даваць, в кого корова. Як мужык, то заставляюць накосіць, а без мужыка, то накошаного дадуць. Но, ідзі да грэбі, да прывезі додому. Соломы сталі людзям даваць. Да вжэ й не плохо. […] Пенсьёнерам даюць по пядзесяць кілограм зерна. А такжэ нам пенсію даюць. Дочке і за роботу даюць зерна, і сена юй даюць, і соломы далі. Прывызлі і мне соломы. Зара і неплохо, можна жыць» (B99Dwr.SS).

У калгаснай сістэме *дармовай працы* — за *працадні* — удавалася выжыць, а таксама паступова разжывацца дзякуючы не толькі апрацоўцы прысядзібных участкаў, але і продажу атрыманых з іх прадуктаў, збору лясных дароў, выконваемай узімку надомнай працы. Выжыванне сямей калгаснікаў у значнай ступені залежала ад клапатлівасці жанчын; таксама ад працы дзяцей.

— «У калхозі можно было жыць?

— Да. Можно было жыць. […] Ведаеце, што… Я сёння была на рабоці, дак і, от, у мяне дзеткі, у нас агарод, курачкі трымаюць, кароўка тожа ж е, ілі там свінча. Дак назбіраеш дзесятак яіц, то картошкі маладой укапаеш, ну, усяго таго назбіраеш за нядзелю — і ў горад.

— У горад прадаць?

— Прадаць. Што-то хочаш дзіцяці купіць, якую рубашачку» (H03Jur.AUK).

«У шасцідзесятыя гады ткалі яшчэ поўнасцю. Маглі браць з фабрыкі работу. Ткалі толькі зімою. Дзеці таксама хадзілі ў школу толькі зімою, бо не было часу. Каб пражыць, трэба было набраць ягад, грыбоў, каб панесьці, прадаць — каб было на што жыць» (H03Rom.UA).

— «Калі сталі людзі жыць багацей?

— Як сталі мы ягоды саджаць, клубніку. То я там, на Запрэччы, в одном месьце мо соток дзесяць наорала, корчовалі лес. А да на другом месьце, а да в трэцім месьце. Да гэтак потрошку. […] От, тогды мы сталі ужэ богацець. Сталі вжэ в нас грошы, стала одзёжка» (B99Ozr.WZ).

З сярэдзіны шасцідзясятых гадоў (з 1966 года) праца ўжо не аплачвалася натурай — калгаснікі пачалі атрымліваць зарплату, а таксама пенсію (гл. Сарокін 2005: 15). «А юж потэм сталі даваць пенендзы [грошы], зярна не давалі. Працуеш, цалы месёнц працуеш — достанеш седэмдзесёнт, осемдзесёнт рублі. На старэ, давнейшэ ешчэ» (G97Rou. MKR). «Пошэд юж працоваць на трактожэ в шэсцьдзесёнтым сюдмым року. Но, то як на тамтэ пенёндзэ, злотых — по сто, по пендзесёнт. Паментам, первша заплата злоты дзевендзесёнт пенць. Но, то лічыло-

се, жэ то ест добжэ, юж як пошлі на оплатэ пенёндзыма [грашамі]. Но і так, о, потрохі пшэжылі дотэхчас [дагэтуль]. Потэм юж было нічэго» (G98Mic.JM1).

У шасцідзясятыя гады адбылася яшчэ адна істотная змена: «пачалося вызваленне калгаснікаў ад прававой дыскрымінацыі, якая з 1930-х гг. ставіла іх у становішча „грамадзян другога гатунку“» (Сарокін 2005: 15). Гэта група савецкіх грамадзян, якая ў апошнюю чаргу атрымала на рукі не толькі грошы, але і ўнутраныя пашпарты[15]. Пасля ліквідацыі ў 1962 годзе забароны мець асабістыя дакументы яны перасталі быць людзьмі, што прыпісаныя да вёскі, як прыгонныя сяляне. «Пашпорты зачэлі даваць не бардзо [вельмі] так давно у нас. […] А так у нас, но, калхознікі ж былі, оні ніц не вартэ на всі, оні ніц не мелі. А потэм юж, от, до Ліды, напшыклад, до Ліды на працэ, то не маш паспорту — не постомпіш на працэ. Прыпіску нада было, штобы была прыпісана в городзе. Есьлі нету прыпіскі, значыт не должэн работать в городзе. […] А в месьце, гарадскіе, то мелі паспорта одразу. А на всі калхознікі не мелі паспортов» (G93Cze.TK). «Раньшэ прэдседацель сельсавета забіраў паспарт. І тока можна было ўцякці, када у армію забіралі. Палучаеш ваенны дзембельскі і паспорт. І бягом куда-нібудзь на Урал у шахту» (H03Aks.WL). «Но, паспортув жэ ж не давалі колхозніком. Он жыл бэз вшэлькіх [усялякіх] докумэнтув. Ежэлі хцял гдзесь поехаць, то тшэба было ісьць в сельсовет і просіць, жэбы му далі засьвядчэнне, справкэ, жэ он ест, но, мешканец [жыхар] такей-то всі. І, значы, та справка з печэнцё, значыць, вшыстко [усё]. То он пшыходзіл в сельсовет просіць — то ідзь в колхоз і пшынесь паперэк, жэ цебе одпушчаё на тэ дні, значы. А колхоз ма свое выображэне [уяўленне], пусціць его чы не, даць му чы не даць, і о, таке от, но. То юж тылько Хрушчов розпожондзілсе, жэ вшысткім далі паспорты, і юж чловек ма документ в рэнцэ і мугл ехаць, гдзе хцэ [хоча]» (B99Wlm.PS)[16].

---

[15] «У 1932 г. у СССР уводзілася пашпартная сістэма з прапіскай па месцы жыхарства. Ніводзін вясковец пад пагрозай турмы не мог пакінуць месца жыхарства без пашпарта, які сельскім жыхарам на рукі, аднак, не выдавалі. Так савецкія сяляне амаль на 30 гадоў ператварыліся ў прыгонных бальшавіцкай дзяржавы» (Шыбека 2003: 287). Калгаснікам дазвалялася выязджаць з вёскі толькі ў трох выпадках: у армію, на вучобу і на камуністычныя будоўлі.

[16] У беларускіх вёсках няцяжка сустрэць старэйшых людзей, якія не ведаюць сваёй даты нараджэння; таму з пашпартамі звязаны і некаторы анекдатычны досвед, напр.: «Я роскажу, колі я первый паспорт получыла. Я робіла вжэ в буфеце. Прышов участковый, говорыть: „Трэба паспорт. Мацеріально ответственное ліцо, обязательно паспорт“. Захожу я в Лунінец той паспорт робіті. Нічого у мэне німа: ні справкы, ні мэтрыкы. Захожу, говору: „Мне паспорт, я в буфете роблю“. — „А з якого ты году?“ — „З дваццаць шостого“, — говору. — „А якого месяца?“. Я знаю, шо осенню

І ўсё ж калгасы, а разам з імі і іх працаўнікі, функцыянавалі ў сістэме бюракратычных норм, планаў і канструяванага «на паперы» іх перавыканання. «Нормэ давалі, жэ, от, тыле мусіш выпец, тыле цось там зробіць, ежэлі не зробіш, то… Но, звлашча кеды ешчэ не плацілі эмэрытуры [асабліва, калі яшчэ не плацілі пенсію], то было бардзо [вельмі], бардзо трудно. А потэм, кеды юж зачэлі плаціць эмэрытуры, то юж ежэлі нормы не выробіш, то не лічысе тобе в стаж. То юж мусял чловек, хоць там не плацілі, хоця ж цо, але выробіць, жэбы потэм отшымываць эмэрытурэ» (B99Wlm.PS). «Я была пэрэдовая доярка. В Брэст ілі в Мінск вэзуть на совешчаніе, то напішуть на бумажку, бы стіхотворэніе, в машыне едучы вывучыш баламутню ту разну, несправедлівосць. Доіла дваццаць пяць коров вручную, а запісано двэнаццаць. То вот давала план на тые двэнаццаць з дваццаці пяці коров, да вжэ пэрэдовая доярка. Трэба справіцца столько ж подоіць. Да вэзу і кажу, шо двэнаццаць короў, да надоіла пяць тысяч літров. А я ж дою дваццаць пяць. Вот такая была несправедлівосць» (B99Drb.EJ).

«Сялянская праца стала падпарадкаванай незлічоным указанням і планам, калі нават дзень пачатку пасяўной па ўсёй рэспубліцы вызначаўся ў Савеце міністраў» (Сарокін 2005: 245). Калгаснікі пастаянна адчувалі абсурд спланаванай зверху сельскай гаспадаркі, якою кіравалі не заўсёды кампетэнтныя, бо падабраныя паводле партыйнага крытэрыя, кадры.

— «Гдзесь там в Москве, чы цо, скомбіновалі, жэ пшэніца венцэй [болей] дае уродзаю, чэм жыто. Но. Но, то там на глебах жызных, на чэрноземах. А там, Футоры [хутары] Мэрліньске і Храпунь — пясэк, значы земя сама неуродзайна. То ешчэ жыто посяць [пасеяць] альбо грыкэ [грэчку], то цось выросне, а пшэніцэ — то ніц не бэндзе. Но. Так тэн сэкрэтаж райкома, Мацюшэвскі, дае розказ [загад], жэбы сялі пшэніцэ. Так тэн з Храпуня муві, жэ можэ бы лепей грыкэ посялі. А тэн кшычы, значыць: „Цо за розмова? Сказано: сеяць пшэніцу — сей пшэніцэ і юж [тут: усё]!» І было таке. […] Прэдседацель колхоза отшымывал пэнс'е [зарплату] од тэго, іле [колькі] посее. Чым венцэй он посял, тэм венкша его пэнс'я.

— [А не ад таго, колькі збярэ]?

— Не, іле посее. З Рубрыня пшышэдл тэн брыгадзір і муві, жэ там, дзе я, но, мам надзее, жэ цось выросьне, то в каждым мейсцу цось посялэм

я роділас. Кажу: „Дзесятого“ — „А з якого чысла?“ — Я кажу: „С дваццатого“. На сем дней ошыблас. Бо я знаю, шо я на Уздвіжэнне роділас. А Здвіжэнне дваццать сёмаго. А я не знала. Да так скорэй сказала, но воны поверілі. І так мне выпісалі, і зара той паспорт» (B99Koż.SW.KK).

[пасеяў]. А зостал такі угур [тут: пустка], жэ я вем, жэ там сяць на пружно [упустую]. Там ніц не выросьне. А он муві: «А ты посей! А ты посей». То тэн чловек был такі, жэ он не згодзілсе сяць.

— [Гэта значыць, калгасамі кіраваў гэты райкам, які не меў паняцця пра сельскую гаспадарку]…

— Он за ніц не одповялал [ён ні за што не адказваў]. А тылько, значы, давал інструкц'е, давал розказ, розпожондзэне [распараджэнне]…» (B99Wlm.PS).

Часы Хрушчова, хаця і запомніліся перадусім тым, што адышла ў мінулае сістэма працы за *палкі* альбо *калкі*, асацыюцца ў калгаснікаў з шэрагам бюракратычных абмежаванняў і жосткімі падаткамі, якія абцяжарвалі гаспадараванне на тым, што засталося ў іх са *свайго*, — на прысядзібных участках.

— [Маці:] «Пры Хрушчове свіней не давалі дзяржаць[17]. Да, вон, мае дзеці пагналі за хлеў. Толькі прыйшла эта камісія — бягуць сьвіні. А я сказала, што німа! А янэ не удзержалі іх там.

— [Сын:] І участкі устанавілі ліміты па пятнаццаць сотак. Эта была пры Хрушчове. Посьле ўжэ эта было мала. Пры Брэжневе ўсё стала на свае места» (H03Aks.JJD).

— «Як это Хрушчоў забараняў свіней гадаваць і трэба было шкуры загатаўляць і здаваць, то як білі свіні?

— Як білі сьвіння? Шчэ мой бацька пакойны ўбіў сьвіню, дый у хаце сваёй смаліў, шчоб не відно было.

— А як інспектара хадзілі, то куды свіней хавалі?

— А яны не правяралі ў хляве. Німа, то німа. А як правяраюшчы, так у хату возьмеш. […] І пад мост саджалі кабаноў» (H03Aks.WL).

— «Посьле Сталіна был Хрушчов. Так прійдет і корову подоіт, і помацае куру. І курэ оддай, яйца оддай, молоко оддай, смятану оддай, всё оддай.

— Это, которые налогі собіралі?

— Да-да-да.

— Трудно было. А кагда ён пагіб, пасля его, я не помню, кто стаў?

— Брэжнев?

— О, тода мы зажылі! […] Я купіла корову сібе і купіла сьвіней…» (H03Jur.FF).

***

[17] «У 1963 г. выйшаў загад, які забараняў вяскоўцам трымаць авечак, козаў і больш за адну карову і адну свінню. Прадстаўнікі раённых фінансавых аддзелаў часам шукалі „пазаштатную“ жывёлу па брудных хлявах» (Шыбека 2003: 365).

З сярэдзіны шасцідзясятых гадоў пачынаецца перыяд адноснага дабрабыту — узгадваюцца з настальгіяй, а многімі з энтузіязмам, часы праўлення Брэжнева[18]. «У нас як за Брэжнева было, то в Амэрыцэтак не было!»[19] — у адзін голас паўтараюць суразмоўцы. «Пры Брэжневе была не жысь, а маліна» (H03Auc.MB). «Вжэ Брэжнев стаў, вжэ саўсім іначэй стало» (B99Czw.WZ). «В то врэмя для рабочіх, для крэстян была жызня. А почэму, я вам скажу: всё дёшэво было і всё доступно было. Только не ленісь, работы всем хватало» (B96Dwr.RF.ML). «Пры Брэжневом, от, пажылі! Дзеткі мілыя, і вам жэлаю так жыць. Не жэлаю ўласці такой, но такое, як мы жылі. Усяго во так было [паказвае жэстам] — і дзяшоваго, і хліба, і адзежы разной. Усяго-усяго было пры Брэжневом» (H03Alk.AW).

Не можа быць сумненняў у тым, што постаць гэтага кіраўніка Савецкага Саюза функцыянуе ў калектыўнай памяці калгаснікаў як ідэальнае ўвасабленне традыцыйнага стэрэатыпа добрага цара — кіраўніка, клопат пра дабрабыт падданых якога прыводзіць да іх *добрага жыцця*[20]. Ніводная іншая ўлада, акрамя цара Мікалая II, не дасягнула гэтага ідэалу.

— [Жонка:] «За Брэжневэм то прэжылі людзе. О-о-о, за Брэжневэм! Всего было! У нас тутай, о-о-о!

— [Лепш, чым цяпер]?

— [Жонка:] О-о-о-о!!!

— І лепей як за Польскі?

— [Жонка:] А пэвне [безумоўна].

— [Муж:] Лепей ніж за Польскі.

— [Жонка:] Відзіце, о веле [нашмат] лепей было. […]

— [Вы б хацелі, каб з'явіўся такі новы Брэжнеў]?

— [Муж:] О, канешна. Канешна. Жэбы [каб] Брэжнев был, то я ешчэ хацел бы. То бы мог і пажыць ешчо і гадоў сто. […] Цо [што] была за Польскі, цо? Пултора злота была бутылка вудкі! Обложыць цебя податкам — ты плаці. І так была за Польскі, о!

---

[18] Леанід Брэжнеў выконваў функцыі Першага сакратара ЦК КПСС у 1964–1966 гг., а з 1966 г. да 1982 г. — Генеральнага сакратара ЦК КПСС. Аб вобразе Брэжнева, які ва ўяўленнях калгаснікаў звязваецца з дабрабытам «добрага гаспадара», гл. (Шаталава 2007: 235–236).

[19] Топас Амерыкі як ідэалу дабрабыту з'яўляецца ў беларускіх вёсках агульнараспаўсюджаным і, верагодна, старэйшым, чым Савецкі Саюз; ён павінен сягаць часоў сялянскіх міграцый за акіян яшчэ ў XIX стагоддзі. Ю. Абрэмбскі ў міжваенны час натаваў: «Шырокамаштабная вырубка лясоў стварыла такія магчымасці заробку, што, паводле меркавання палешукоў, Амерыка не магла параўнацца з Палессем» (Абрэмбскі 2013а: 473).

[20] Да матыву добрага цара я вярнуся ў падраздзеле 2. 4.

— [Жонка:] «Хавайце, уцекайце», — казалі. Кажэ: «Падатэк забіраць!». А нема чэм даваць.

— [Муж:] А за Брэжнева — нічога» (G94Szp.TS).

— «Ой, Брэжнеў! О, була ўласць!

— А чаму Брэжнеў, што там была за ўласць?

— У магазінах было усяго на свеце. Каўбасу, і этае за шэсць рублей купіш, і за дзвенаццаць, і за дзесяць, колькі хочаш, а хлеба — усяго, дзеўкі, было. Пры Брэжнем пажылі правільна тутака. […] Пры Брэжневе, от, пажылі! Ён казаў, што будзеце ўспамінаць мяне. І мы цяпер часта ўспамінаем таго Брэжнево, як жылі…» (H03Alk.HK).

— «Сямнаццаць с палавіной гадоў пажылі мы пры Леаніду Ільічу Брэжневу.

— [Суседка:] Мы толькі жызні пабачылі пры іх, пры Брэжневе. Калхозы акрэплі» (B99MCz.JD)[21].

Такім чынам, падчас праўлення Брэжнева *калгасы акрэплі*. Калгаснікі не толькі перасталі быць галоднымі, але і сталі мець у распараджэнні грошы. Скончылася *мучэнне*, пачалася *жызьня*. У другім пасляваенным дзесяцігоддзі на сцэну выходзіць пакаленне людзей, якія нарадзіліся і выхоўваліся ў калгаснай вёсцы і не мелі ўласных успамінаў з часоў да калектывізацыі. А іх бацькі дачакаліся рэалізацыі памкненняў даваеннага маладога пакалення сялян Палесся і Беларусі — нарэшце яны зараблялі дастатковую колькасць грошай, каб мець спажывецкія магчымасці, параўнальныя з магчымасцямі гараджан. Памяць пра даваенную, ваенную і пасляваенную галечу дазваляла яшчэ больш — згодна з прынцыпам кантрасту — цаніць брэжнеўскі дабрабыт, што апісваўся дзвюма стэрэатыпнымі фразамі: *усё было* і *ўсё было танным*. Выражаюць яны сялянскі ідэал добрага жыцця, заснаванага на «новых геданісцкіх каштоўнасцях» (Абрэмбскі 2013а:

---

[21] Варта звярнуць увагу на падабенства нарацыйных схем у апавяданнях пра жыццё пры Брэжневе і пры цару. Пар., напр.: «Кедысь, пшы цару, як мувіся, то там людзі і надто жылі добжэ» (G94Sur.MC). «Был цар. Цар был. За цара жылі надто добжэ, мувілі. Парэ копеек маш — купіш тэго, цо хцэш [што хочаш]. […] То мама мі мувіла: „О, за цара, мы, муві, жылі!“ От, за царом людзі багата жылі. От, цара тэго нема юж [ужо]. От табе і цар. […] За цара парэ копеек маш, то тобе навалё — така таніна была! Така таніна была. Танна вшыстко было» (G94Krp.SS).

– «Маці мая расказывала, пры цару Мікалаю яна жыла. Вот, гаварыла, тады добра було жыть! Шчо і дзеньгі булі дарагія. То добрэ було пры цару Мікалаю.

– Што, багато грошэй было?

– І грошэй. То тыі грошы пааставаліса, некія *кацярыны* — о, такія длінныя. Я бачыла іх. У сумцы так много! Много, мікалаевскіе. […] Жылі добра! Па много ската дзяржалі» (B99Czw.WZ).

461–465; Obrębski 2007g: 540–541). Як адзначаў Юзаф Абрэмбскі, імкненне да гэтых каштоўнасцей з'яўляецца спробай рэалізацыі ўзору жыцця прадстаўніка групы, якая лічыцца вышэйшай, вызначальнай рысай якога з'яўляецца *панскасць* (Obrębski 2007g, Абрэмбскі 2011, Абрэмбскі 2013a: *passim*). У часы Брэжнева сялянская мара *жыць як паны* магла нарэшце набыць рэальныя контуры. «После войны сталі людзі разжывацца, — тлумачыла баба Савета з калгаса „Расія", — што год — то лепш. Началі зразу купляці ровэра. До войны, як я дзеўкою была, ровэра ні в кого не було. Да началі купляць целевізоры. Да началі купляць шкапы, а то ж не було гэтого. Началі всякую мэбель купляць, да сталі машыны купляць. Да цепер мало на котором дворэ машыны нема» (B99Dwr.SS).

Сёння брэжнеўская эпоха з'яўляецца для калгасніка міфічным эталонам — перыядам амаль райскага шчасця, ідэальным калгасам. Для многіх, у прыватнасці для калгасных пенсіянераў, якія штомесяц атрымліваюць грошы і памяць штодзённасці якіх ахоплівае мінулае, напоўненае голадам, тэрорам і пакутамі, — гэты шчаслівы перыяд уключае і сённяшні дзень. «Муй бацька то езьдзіў у зарабаткі. У Хатынічы, далей. Да ўжэ прывязе нам, то маці падзеліць па крошаццы булкі тэі. А шчас поўно ў магазінах! Я возьму, то ўжэ неохота й есці! А мукі тожэ понабіраем, то напеком і сваім булок. Цяперашня жытка — рай. Можа, нам гэтэ Бог даў, ці хто, што гэту пенсію плацяць. Ажыдаем того чысла, пака палучым» (B99Czw.WZ).

***

«Баяліса сразу ж. А цяпер не выганіш з калхоза. Баяліса. Эта нова була работа. А цяпер за калхоз усі, бач, дзержымса. Цяпер ужэ прывыклі. Нам добра. А бацькі нашы яшчэ едзіналічнікамі шчыталіса» (B99Czw.TH). У гэтым выказванні спадарыня Таццяна, 50-гадовая калгасніца з заходнепалескай вёскі Вялікія Чучавічы, прадставіла схему, паводле якой часцей за ўсё выбудоўваецца гісторыя жыцця калгаснікаў у іх аўтабіяграфічных нарацыях. Ён мае наступную структуру: нязгода з новай сістэмай — цяжкі пачатак — паступовае паляпшэнне жыццёвай сітуацыі — прыняцце сістэмы. Гэтая схема найбольш кідаецца ў вочы ў кароткіх выказваннях, у якіх суразмоўцы, фармулюючы агульныя рэфлексіі, ацэньваюць сваё жыццё.

«Ох, як было трудно зпочонтку. Ох, як было… До шэсцьдзесёнт хыба шустэго року. Юж як пшэшлісьмы на пінёндзэ працоваць [ужо як перайшлі мы на грошы працаваць], юж там цось, юж там льжэй [лягчэй], і льжэй, і льжэй… Длятэго [таму], жэ цось спшэдаш, юж на хлеб

заробіш пенёндзэ тэ, юж хлеба купіш […]. Юж можна цось. І пошло льжэй, і льжэй, і льжэй. І юж» (G97Cze.HG). «Сначала было как-то діко. Оддать всё, а тепер куда? А потом потіхоньку-потіхоньку пашлі туда, в обшчэство. Вместе сталі работать» (B99Win.AK). «Як пшышлі тутэй советы, то нектурэ ленкалісе [пужаліся], жэ… А потэм… А потэм цешылісе. Жэ, муві, калхозы поробілі, і жыць добжэ. І кажды працуе, кажды ма, но, чы трактарісты, чы… Но, розумеё самі» (G98Nac.JN). «Мая жызнь інцерэснее была. В трыццаць трэцім быў голад, а дальшэ ўжэ на павышэніе пашло. Была красата! Былі песьні! Сяло стагнала ад песень» (H03Auc.OD).

Важным аспектам «феномену прыняцця калгаса» з'яўляецца прывыканне. «Ну, знаеце, ужо ў калхозах прывыклі, а куда дзенешся?» (H03Zah.MH). Аб паступовым прымірэнні з новымі ўмовамі жыцця і працы гавораць усе. Філасофская канстатацыя, што ўтрымліваецца ў фармулёўках тыпу «трудно жыць, але прывыкшы» (G98Mic.JK1), з'яўляецца абавязковым элементам размоў аб жыцці калгаснікаў. Напрыклад: «Тутай, як вруцілэм [пасля вайны з Расіі — А.Э.], то зараз колхоз зробілі. Забралі всё: кровы, стодолы, спіклежэ побралі, побралі і коне, і возы, плугі, вшыстко побралі, і ніц не было. Ценжко се жыло. Потэм мы пшызвычаілісе до тэго. Потэм то юж цалэ жыце в колхозе» (G93Pln.JD). «А потом прывыклі, прыжылісь. Тепер люді не хочут вобшчэ. Пожалуйста, бері землю — ніхто не хочэ. Прывыклі так ужэ. […] Я бы сказал, неплохо — харашо. Ужэ прывыклі, прыжылісь к этому, і харашо» (B99Win.AK).

— «Ой, было і пшэжыця [пераживанняў]. І лэз [слёз], і вшысткего было. Але потым якось обтарлосе [абцёрлася] то вшыстко.

— Тшэба якось жыць?

— Но, жыць тшэба. Власьне [менавіта].

— [Так, як Ваш муж: спачатку выйшаў з касою. А праз пару гадоў стаў старшынёю].

— Так, так, так. Власьне. Пшыежджал его брат з Польскі, то тэж мувіл: «Але я се дзіве. З еднэй остатэчносці [крайнасці] в друго, о». Но, але цо зробіць? Жыце ест жыце» (G06Ob.LO).

У катэгорыях прывыкання гаворыцца не толькі аб гадах жыцця ў калгасах, але і пра больш раннюю эпоху гаспадарання на ўласным; абодва перыяды гэткім чынам атрымліваюць больш глыбокую гістарыясофскую інтэрпрэтацыю, становячыся часткай цыклу «змены сусветаў»:

— «Как Вам кажется, лучше было, как была своя земля ілі как калхозы?

— Ой, раньшэ работалі так. Так яны прывыклі, і так ім нравілася. А цяперака ўжэ папрівыкалі к такой, што вот у калхозі работаць: адро-

біць часы, дзеньгі палучыць. Там хоць слаба плоцяць, слаба, дый так ужо і жывуць. Так жывуць» (H03Jur.PP).

2. 2. «Што зробіш, так трэба, мусі». Сялянскі фаталізм і этас выжывання

Аб чым сведчыць прызвычайванне да цяжкага жыцця? Ці самы распаўсюджаны з рэфрэнаў калгаснікаў «Но і цо зробіш? Ніц не зробіш…» трэба разумець як сведчанне бездапаможнасці? Безумоўна, так. «Дзе мы дзеномса?», «Куды мы ўжо ўцячом?» — гэта звыклыя рытуалізаваныя рытарычныя пытанні[22], за якімі стаіць ідэя чалавека, упісанага ў «традыцыйнае мужыцкае „гора“, ці фаталісцкую канцэпцыю сялянскай нядолі, якая прыпісвалася хутчэй натуральнаму парадку свету, чым чалавечай волі» (Абрэмбскі 2013а: 474). Чалавек-*мужык* успрымаецца тут праз прызму архаічнай катэгорыі долі-лёсу, якая «не з'яўляецца прысудам, вызначаным зверху, а элементам існавання, народным спосабам асэнсавання жыцця» (Sulima 2001: 165). Таму калгаснікі гавораць: «Судзьба наша така, жэ тутай советы пшышлі, і мы тутай родзілісе пшы іх, і мы жыем і мы мусімы [павінны]» (G97Dyl.BS).

Аднак не толькі фаталісцкае стаўленне можна прачытаць у калгасным *ніц не зробіш*. У гэтым рэфрэне варта бачыць таксама выражэнне прагматычнай пазіцыі, якая вынікае з трактавання жыцця як найвышэйшай каштоўнасці. Выдатна выразіла яе спадарыня Уладзя з Паперні:

— «Людзе любён [любяць] колхоз?

— Но, так, любён. А цо позостаесе робіць? Любіш, не любіш — мусіш жыць і конец» (G99Pap.WL).

Рэфрэн *ніц не зробіш* з'яўляецца таксама сведчаннем сацыяльнага канфармізму, моўнае выражэнне якога лёгка знайсці ў агульнараспаўсюджаных зваротах і прымаўках, як напрыклад: «Проці ветру не надуеш», «Адзін супраць усіх не пойдзе», «Адзін у полі не воін», «Дзе ж мы подзенемся?» альбо: «Хто как спявае, так і слухай» (H03Wic.RD), «Людзі у нас так: куда павярнут, туда і ідут» (H03Wic.RD), «Лошадзі бягуць у кучу, то і мы бягім» (B99Czw.WZ). Асабліва выразным прыкладам такога тыпу фраземікі з'яўляецца эмацыйнае выказванне спадарыні Валерыі з Сур-

[22] П. Кэндзёрэк указвае на рытарычныя пытанні (тыпу *Што мы зробім? Якое жыццё? — Няма жыцця*) як на найбольш характэрныя рысы выказванняў, якія рэпрэзентуюць «сялянскае нараканне» (Kędziorek 1996: 116–117). На ягоную думку, «фаталісцкая канцэпцыя чалавека» з'яўляецца асноўным элементам бачання чалавека і свету, якое змяшчае такога тыпу сялянская нарацыя (тамсама: 120).



Спадарыня Уладзя з Паперні, 1999

контаў, шляхецкай аколіцы каля Радуня: «А цо зробіш? Як в пшысловю мувісе: на чыім возе едзеш — тэму песьня сьпевай. А цо зробіш? Жыць хцэш — умей верціцца. А цо ж ты зробіш? Гдзе ж ты удашсе [куды ты пойдзеш]? Цо пшэціў вятру надмухаш?» (G94Sur.WS)[23].

У гэтым кантэксце можна таксама весці гаворку аб сялянскім стаіцызме — «сялянскім трыванні». Яго сутнасць добра перадае наступны калгасны анекдот: «Муві чловек вейскі до новэго прэдседацеля: „Ты юж у мне усмы [ты ў мяне ўжо восмы]“. — „Як то?“ — „Ты пшышэдлэсь і пуйдзеш, а я былэм і зостанэ [быў і застануся]“» (G98Nac.TW.not.).

[23] Гэта не азначае, што сярод калгаснікаў не сустракаецца нонканфармісцкае стаўленне. Аднак гэта толькі адзінкавыя выпадкі, якія функцыянуюць згодна з прынцыпам выключэнняў, якія пацвярджаюць правіла. Такім выключэннем была жыхарка ваколіцы Пузелі ў калгасе «Светлы шлях», спадарыня Дануся, вядомая ў сваёй супольнасці адкрытым аспрэчваннем савецкіх парадкаў і дэманстратыўным выкарыстаннем польскай мовы. Яна заяўляла: «То ж то вшыстко пшэжывшы, то нікт не мял бы лепшэго ока, значы, на іх. А дзісь [сёння] мусіш. На якім… та кобета [жанчына] муві: „На якім возе едзеш, тэму песьня тшэба сьпеваць“. Я муве: ім песьня бэндэ сьпеваць? Не! Юж моя нех недоля не дочэка. Я ім песьня спеваць то не бэндэ [не буду]!» (G98Puz.DŻ). Праніклівы і цёплы партрэт спадарыні Данусі як «польскага піскуна» (бо, на погляд суседзяў, пішчыць па-польску) намалявала Катажына Лэбкоўска ў: (Łebkowska 1999).

Савецкая ўлада адабрала ў сялян уласнасць і намагалася адабраць годнасць, але не адабрала ў іх жыцця. Трымацца за жыццё — фундаментальную і ўніверсальную каштоўнасць, якая арганізуе сялянскае бачанне свету, — засталося для калгаснікаў (гэтаксама, як было для іх продкаў, прыгонных сялян) задачай, рэалізацыя якой патрабуе як інтэлектуальных і фізічных кампетэнцый, так і велізарных псіхічных сіл. «Але жыемы. Хлеб жуемы [смех]. Но, так ест. Так і ест. Така справа» (G99Pap. WL). Мастацтвам выжывання — і неад'емным ад яго спантанным культываваннем жыцця — калгаснікі, здаецца, павінны авалодаць да дасканаласці[24]. Сумняюся, што ў супастаўленні з агромністасцю намаганняў, актыўнасці і прадпрымальнасці, якую беларускія сяляне-калгаснікі мусілі ўкласці ў сваё ператрыванне на працягу апошніх некалькіх дзясяткаў гадоў, распаўсюджаны погляд на іх як на пасіўных і бездапаможных можа аказацца чым-небудзь іншым, чым усталяваным са знешняй перспектывы, перспектывы вышэйшасці, каланіяльным па сваёй сутнасці стэрэатыпам.

Выжыванне, ператрыванне асобнага чалавека, ягонай сям'і і ягонай вясковай супольнасці — гэта неабходная ўмова існавання сялянскага космасу, сэнс якога «быў засяроджаны [уласна] на ідэі трывання […]. Трыванне з'яўляецца аспектам вечнасці», — пісаў Рох Суліма (Sulima 2001: 165). Падобна таму, як пасля зімы прыходзіць вясна і дзякуючы сялянскай працы нараджаецца новы хлеб, так і пазбаўленыя ўласнасці і годнасці калгаснікі нанава разжываліся і нанава рэалізоўвалі старыя — і спрадвечныя — «ідэалы невялікай сялянскай супольнасці, з характэрнай для яе беражлівасцю, клапатлівасцю, непрыкметнасцю, уразлівасцю, але і пастаяннай узнаўляемасцю і незнішчальнасцю, а значыць — трываласцю нават перад абліччам агромністых жорнаў гісторыі» (Sulima 2001: 167).

Калі ўважліва прыслухацца да нарацый суразмоўцаў, можна заўважыць у іх яшчэ адну характэрную схему пабудовы. Часта завяршаюць яны — такім спосабам, што хацелася б назваць яго рытуальным — свае

[24] Ю.Абрэмбскі ў якасці прычын дасканалай адаптацыі палескіх сялян да цяжкіх прыродных і гаспадарчых умоў называў, па-першае, «прыстасаванне чалавека ў ягонай тэхніцы, фізічных прыёмах і таямніцах ведаў да прыродных складаючых айкумены, да натуральных дароў альбо выгад, уласцівых прыродзе зямлі, на якой ён жыў і з якой працаю, цяжкімі намаганнямі, кемлівасцю і ўдачлівасцю здабываў падставы свайго жыцця», а па-другое, «багацце і патэнцыял сацыяльнай арганізацыі, што мае ў сваім распараджэнні багатую культурную традыцыю і дынамічны маральны клімат, якія здольныя забяспечыць жыхара пушчы і балота матэрыяльнымі і духоўнымі прыладамі барацьбы за выжыванне і насыціць ягонае існаванне, жорсткае і суровае, зместам, што надае жыццю чароўнасць і своеасаблівую прыгажосць» (Obrębski 2007b: 138).



Нядзеля ў Чучавічах Лунінецкага р-на. Размова з жанчынамі на вуліцы, 1999

гісторыі пра вельмі цяжкае, напоўненае знясільваючай працай жыццё сцверджаннямі, такімі, як: *жывем, выжылі, от, потрохі пережылі* альбо: *і гэта ўсё пережылі*. Напрыклад: «Ну, але ж трэба было жыць — і выжылі» (H03Jur.PM) ці: «А мы жывом! Сколькі Бог даст, столькі будам жыць» (H03Jur.PM). Станоўчае *Выжылі!* аказваецца падсумаваннем найбольш балючых гісторый і прыкрых успамінаў, як у апавяданні спадарыні Данусі з Пузеляў: «Така каторжна робота была… Зашлі калхозы, запэндзілі в калхоз. До Вільна за хлебом езьдзілі, глод был. А копалі торфы… Тэраз, о, машыны пшывожо, тракторы, а мы копалі по тых лясах, по лонках [лугах], по ройстах [імшарах]. Пшышэд змарзненты [прыдзеш змерзлы]… Якесь там копейкі заплацон і сто-двесьце грам збожа на трудадзень. А на тэн дзень тшэба ешчэ два дні пшэробіць. Але цо там! Пшэжылі сяк-так» (G98Puz.DŻ).

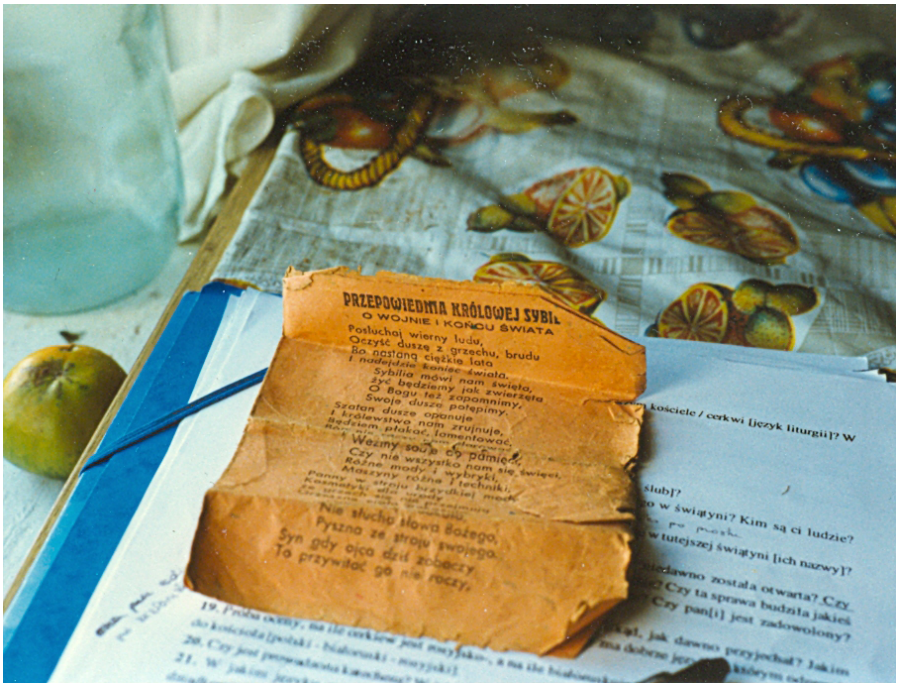
Гэтыя нарацыі можна звесці да заключэння «было цяжка — але жывем» альбо нават «жывём лепш, чым калі-небудзь». Іх сутнасць бадай што, найбольш лаканічна выразілі жанчыны з Вялікіх Чучавічаў і Азярніцы (калісьці гэта былі адныя з самых бедных вёсак на балоцістым Палессі), гаворачы: «А цяпер дождалі жыть» (B99Ozr.WZ), «Вот, тепер

жызьня!» (B99Czw.CR) альбо нават: «Цяперашня жытка — рай!» (B99Czw.WZ). Гучыць у іх наўпрост гонар суразмоўцаў за тое, што яны выжылі; што змаглі перажыць жорсткі і цяжкі час і што яны цэняць сённяшні дзень, а ў мінулае глядзяць без шкадавання. Яны не прасякнуты горыччу; падаецца, што яны пагадзіліся з лёсам і задаволены. Услед за Рохам Сулімам можна гаварыць пра прысутнасць ва ўспамінах калгаснікаў «евангельскага матыву чалавека, моцнага магчымасцю страты і вяртання», альбо «чалавека, моцнага з усведамлення трывання» (Sulima 2001: 165). Жыццё і выжыванне, трыванне і перажыванне — матывы, вядомыя нам ужо з гісторыі калектывізацыі — з'яўляюцца стрыжнем колішняга сялянскага, а цяпер калгаснага этасу. З'яўляюцца тымі каштоўнасцямі, дзякуючы якім урэшце стала магчымым прыняцце антыгаспадарчай і антысакральнай савецкай калгаснай сістэмы.

***

«Як Буг дал жыце, так тшэба жыць помаленьку» (G93Rou.SR), — гавораць калгаснікі. Каб жыць, каб выжыць, яны прыстасоўваюцца і канцэнтруюцца на штодзённых намаганнях вакол выжывання. І гэта зусім не стратэгія пасіўнасці, адчаю і адмаўлення. Яе матывуе прадыктаванае прыняццем жыцця пагадненне з лёсам, якое сведчыць пра прызнанне законаў, якія кіруюць парадкам рэчаў. А гэты парадак вынікае з перакананння, што на вяршыні іерархіі свету знаходзіцца Гасподзь Бог, які ўсё стварыў і ўсім кіруе. «Як Гасподзь Бог дасць, так і будзе», — гавораць калгаснікі. І спакойна пакідаюць Госпаду Богу клопат пра ўсё, што прасціраецца за межы іх магчымасцей, вопыту, ведаў альбо ўяўленняў, выражаючы гэта паціскананнем плячыма і заявай: «Бог яго ведае…». Але таму яны таксама могуць гаварыць: «Дзенкі Богу якось пшэжывамы [выжываем]…» (G97Mej.MP). Бо: «То, кохана, вшыстко Пан Буг робі. І тэ пенёндзэ [грошы], і тэ людзе…» (G93Pap.MS). І: «Пан Буг дае бедэ і вытрване [тут: цярплівасць]» (G10Pap.MB).

«То Пан Буг зэслал вшыстко [паслаў усё]. То Пан Буг. Як Сыбіля [Сівіла] пісала. То вшыстко ідзе по тым, як она опісала. У нас по-бялоруску мувілі: як будзе народ мудрый — будуць гараць межы і кудры, а як прыйдзе ліхая доля — пакінуць рабоча поля. […] І то жэчывісьце [сапраўды]…» (G93Pap.MS). «Есьлі взёнць по Сыбільі, там вшыстко то само. Як, о, робісе, так і вшыстко ідзе. Вшыстко спэлнясе, от по Сыбільі взёнць. Як там бэндон [будуць] […], прімерно, касоваць медзэ [ліквідаваць межы], пусткі вырабяць, як бэндон тэ, о, калхозы — то вшыстко, о… А, муві, хлеб як был дрогі [дарагі], то і бэндзе дрогі. О, відзіце!» (G93Pap.AW). «[Сівіла] мувіла, жэ бэндо жызнэ поля, і пшэніцы бэндо



«Праройства каралевы Сівілы пра вайну і канец свету».
Улётка ва ўласнасці спадарыні Хэлены з Мейраў, Лідскі р-н, 1997.
Фотаздымак Дароты Калакоўскай

таке гуры, а людзі бэндо кілёмэтры ехаць за хлебэм. І так было, жэ і хлеб был, і пшэніца, і вшыстко тшэба было оддаваць в калхоз. Вшыстко, цо людзе заселі [засеялі], то муселі оддваць в калхоз, а людзём ніц не давалі, тылько в коньцу року пулкіля якего жыта» (G98Mic.HK). «Было напісанэ, жэ пшэд коньцэм сьвята бэндо порушонэ вшыстке камене — прошэ [калі ласка], як пшышла тэхніка, як пшышло вшыстко, камене з поля повыберали вшыстке, камене повыцёнгалі, гдзе яке былі заложонэ, вельке якесь, валы таке вшыстке повыцёнгалі. Мувіла Сыбіля, жэ бэндзе хлеб, жэ бэндо в бутах ходзіць по хлебе, а людзі бэндо глоднэ. Правда! Тэ подставкі, тэ контынгенты [нормы паставак], як мы мувім. Тэ, но, наложывшы былі на каждэго господажа, ешчэ до колхозу. Тшэба тшыдзесьці, пеньдзесёнт пуды завезьць до жонду [тут: дзяржаве]. Там вёзон [туды вязуць]. В Лідзе там стосы тэго збожа нажуцанэ. В бутах там якіх ходзо по тым, а мы хлеба не мелі. Но то, то была правда. […] І то вшыстко, цо Сыбіля… Лясы бэндо вшыстке выцентэ [усе лясы павысякаюць] — правда. Пшэцеж мелісьмы свое лясы [мелі ж мы свае лясы]. По войне

будовалі тэ радіа, пшэпровадзалі слупы тэ вшыстке — то вшыстке лясы былі выцентэ» (G97Cze.HG)[25].

— «Такое, кажуць, пісалі, што жывыя будуць завідаваць мёртвым.

— А чаму завідаваць мёртвым?

— Патаму, што крэпакае горэчко на белом свеце, а там спакойствіе.

— А чаму так устроена, што гора на свеце?

— А што ж, не горэ? […]

— А ці гаварылі пра тое, што калхозы будуць? Што будзе галадоўка?

— Гаварылі, што саедзіняць. Яшчэ гаварылі, быў разгавор такі, што будзе камуна. Будзем в адзін кацёл хадзіць палучаць яду. То этого ж няма!

— А што такое гэта камуна?

— Ну, камуна. Прымерна, будзем в обшчэжыціях аддыхаць, у мяне не будзе сваёй краваці. Ужэ мне і вас саедзіняць, у вас не будзе жылплошчадзі. Другая такая маладзенька жыве — будзе варыць, гатовіць яду. Пойдзем, з місачкай пастаім, то дадуць жа і нам, вочарадзь дойдзе да нас.

— Усе будуць нішчыя?

— Да-да. От, так і кажуць: «Будуць жывыя завідаваць мёртвым». То не дай Гасподзь такога даждаць!» (H03Alk.MD).

Здаецца, можна сказаць: калгасы ёсць, бо павінны былі быць. Успамінаецца сфармуляванае Людвікам Стомам адно з правіл, якім кіруецца ўласцівая народнай культуры свядомасная ізаляцыя: «ёсць так, як павінна быць» (Stomma 1986: 82). Ну, уласна: меліся быць калгасы, дык яны і ёсць[26]. Іх насельнікі жывуць у свеце спраўджанага прароцтва Сівілы. «Цо Сьвента Сыбіля напісавшы, так і робісе» (G98Nac.JI). Гэта чарговы аспект «феномену прыняцця»: пагаджэнне з рэчаіснасцю, якое выцякае з прыняцця міфічнага абгрунтавання арганізацыі свету. Такім абгрунтаваннем з'яўляецца падпарадкаванне боскай волі, якое прымушае успрымаць свет праз прызму прароцтваў, што спраўджваюцца. Больш за тое: атаясамліваемая з Бібліяй беларуская «Сівіла» — гэта, як піша Яана

[25] Тэксты песень, якія ўтрымліваюць прадказанні каралевы Сівілы (што пачынаюцца са збітай страфы «Послухайце, верны люду, / Очысць душэ з гжэхув бруду, / Бо настано ценжке лята, / І надэйдзе конец свята») належаць да сталага рэпертуару, які, у прыватнасці, можна знайсці ў старых сшытках з песнямі, што маюць жанчыны Гродзеншчыны. Хто не ведае саміх песень, ведае іх сэнс; гэта датычыць як католікаў, так і праваслаўных. Прыведзеныя тут прадказанні аб калгасах можна параўнаць са страфою песні з друкаванай улёткі, якую захавала спадарыня Гэлена з Мейраў каля Ліды: «Бэндзе на нас кара Божа, / Бэндзем бэз зярна, бэз збожа, / Нэндза [галеча], глуд і нажэкане, / Цо се з намі вувчас [тады] стане?» (G97Mej.HK1).

[26] Пар. цікавы палявы запіс з Віцебшчыны, дзе ў разважаннях 94-гадовай суразмоўцы постаці вершнікаў Апакаліпсіса сімвалізуюць (па парадку): Леніна, рэпрэсіі, калгасы, «нямецкую вайну» і «чачэнскую вайну»: (БНБ: 130–131).

Такарска-Бакір, «крыніца, якая забяспечвае сэнсам культуру тыпу народнай. Парадаксальна, але крыніцай сэнсаў гэтай вуснай па сваёй сутнасці культуры з'яўляецца Святое Пісанне, прычым гаворка тут ідзе не столькі пра Біблію, колькі пра ўяўленне, якое може мець непісьменны чалавек аб мудрасці Бібліі. Гэтае ўяўленне прымае […] форму […] г.зв. „Сівілыбібліі" і іншых прароцтваў […]. „Сівіла" выкарыстоўвае аўтарытэт Бібліі, якую яна, па сутнасці, замяняе, але таксама мае і свой уласны. Гэта кніга аб заканчэнні, кніга-напамін, за якім стаіць традыцыя» (Tokarska-Bakir 2000: 132, 177; болей: 104–117, 171–180)[27].

Гэты свет заснаванага на аўтарытэце традыцыі сэнсу, адзін з аспектаў якога апісваецца правілам «ёсць так, як павінна быць», датычыць не толькі парадку, усталяванага ў грамадскім свеце, але ўключае ў сябе і парадак індывідуальны: сацыяльную ідэнтычнасць асобы. Больш за тое, выходзіць за межы зямнога свету. Калгаснік з'яўляецца калгаснікам пры жыцці і… пасля смерці. Так адбываецца таму, што ягоная ідэнтычнасць належыць да класу ідэнтычнасцей не абіраемых, а (аб чым ужо гаварылася) прызначаемых[28], гэтаксама як (мы ўбачым гэта пазней) прыналежнасць да сялян альбо паноў, хрысціян альбо яўрэяў.

— «Колхозьнік ест вшэндзе [усюды] колхозьнік, Аню, — сказала мне спадарыня Уладзя з Паперні.

— Цо то значы?

— Подпісал, жэ бэндзеш [будзеш] до смерці колхозьнік — і так бэндзе. Як устомпіл в колхоз, так і подпісал. До смерці. А Марыся, як хоровала [хварэла], оповядала: „Нех Пан Буг стшэжэ [сцеражэ]. Еслі ешчэ там [г.зн. на тым свеце — А.Э.] бэндзе колхоз, то я не вытшымам [не вытрымаю]". Паменташ [памятаеш], ці не паменташ? „Ежэлі там бэндзе колхоз, то я не вытшымам» — кажа"» (G99Pap.WL).

Не было гэта жартам спадарыні Мані. Бачанне таго свету як копіі гэтага не новае ў традыцыйнай культуры[29]. Калгаснікі ведаюць аб ім

---

[27] Аб характэрнай для Віленшчыны (а мною зафіксаванай на Гродзеншчыне) з'яве кантамінацыі і атаясамлівання прароцтваў Сівілы і Бібліі гл. (Zowczak 2000: 210–211); больш падрабязна аб Сівіле і народнай Бібліі (тамсама: 205–224).

[28] Аб калектыўнай ідэнтычнасці калгаснікаў як катэгорыі, дадзенай праз прызначэнне, а не праз выбар, я пісала ў: (Engelking 2007: 210–212, 217–221; 2009: 52–59).

[29] Уяўленне тагасвету падобным да свету гэтага належыць да культурных універсалій; у колішняй Польшчы разуменне існавання пасля смерці як рэалістычнага працягу зямнога жыцця было вядома як сялянскай культуры, так і шляхецкай. Быстрань пісаў: «Свет зямны і свет нябесны адпавядалі адзін аднаму самым цесным чынам. […] Польскі селянін уяўляе сабе ўвесь тагасвет па ўзоры вясковага» (Bystroń 1980a: 294, 296). Таксама і Федароўскі: «Душа чалавека пасля смерці большаю часткаю робіць тое самае, што чалавек рабіў пры жыцці. Выключэнне складаюць душы бясшлюбных»

таксама са сваіх сноў. Бабуля Ядзя з Паперні расказвала, як яе суседцы прысніўся пакойны бацька: «Сьніл сень і цурка его пыта [сніўся, і дачка ў яго пытаецца]: „Таточка, а цо вы робіце на тамтым свеце?“ — „Мы робім то само, цо і вы. Тылько у нас людзі не родзон сень і не умераён. Але нам, як тылько тшэба роботніка, бо акурат нема, то мы вызыв высьлем до вас, і пшыедзе“. О так, вызыв юж тутай до нас, і чловек умера і ідзе до іх помагаць» (G94Pap.JG).

Скончым гэты падраздзел гісторыяй спадарыні Марыі, адной з маіх сябровак-калгасніц з той жа Паперні, аб сне, у якім яна сустрэла сваю нябожчыцу-маці ў чысцілішчы — месцы з відавочнымі рысамі калгаса[30]. «Кажу: „Мама, а цо вы ту робіце?“ — „Вшыстко робім. Цо поведзо [што скажуць], то робім“. Я кажу: „Мама, а ты старэнька, ты ж не сільна, як ты зробіш?“ — „А тут не спрашываюць, як ты: можэш чы не можэш. А як не выпэлніш, то біё [б’юць]“. — „Ой, мама“, — кажу. „А ешчэ мама якась така жвава“, — кажу. „Я тут найжвавейша“, — муві. Ага, так я муве: „Мама, а тобе така ценжка праца задаё. Пшэцеж така была добра, цебе так вшысцы любілі“. — „Не знаю“, — муві. Я муве: „А можэ мы цо поможэм для мамы?“ Я мысьле, жэ она не слышы, так я ешчэ раз повтужыла, і тэж ніц не поведзяла. „Не знаю, — кажэ, — за што“. І так зараз юж да працы — такая некая колясэчка. Так насыпала, насыпала пяску, якісь дэсэк [дошак] налажыла, і так я муве: „А нацо ж так дужо насыпала? Як юж заставяё, жэбы цёнгнонць, так сып трошэчкэ“. Мэнжчызна [мужчына] так муві: „І я для ней так муве. Насыпе, — кажа, — ледве поцёгне“. Так я муве: „Мама, дай, я тобе помогэ. Хоць на дрога [на дарогу]“. Выцёнгнэлі на дрога, помоглі мы ей, і венцэй [болей] она мне ніц не поведзяла. Я встае рано і мысьле: можэ тшэба ешчэ ей помуц [дапамагчы]? І поехала до Ліды, бо першы пёнтэк [пятніца]. Кажу: „Попросіць ксендза, нех одправі ешчэ мша“. Дала ему пенедзы [грошы]. Кажу: „Можэ ешчэ потшэбуе, як мувіла, жэ ценжка праца“. А юж потэм пшысьніла юж по року [праз год]. Ідэ я і відзэ — млода. Не та, цо старушко умарла. Так, можэ, лят

(LB1: 224). Беларускі матэрыял, прадстаўлены ім у пацверджанне гэтага тэзіса, выдатна ілюструе існуючае дасёння пераканане ў пасмяротнай пераемнасці сацыяльнай ідэнтычнасці чалавека, напр.: «Паном і на том сьвеці лепш, бо нічого рабіць ні умеюць, як каторы дастанецьсе да пекла, то анно смажыцьсе ў катле, а бедны мужык нідосьць, што его мэнчылі на тум сьвеці, то ешчэ мусіць валачыць смалу і падкладаць пад катлы з панамі». «Мужыку і ў пеклі горш, ніж пану, бо панаві ужэ адно: кіпіць да кіпіць ў смале, а мужыку: едзь па дрова, рубай, пад кацёл падкладай, бо паны гэтаго за жыця ні умелі, то і па смерці ні умеюць» (тамсама: 224–225).

[30] Аналагічны сон жыхаркі Дарашэвічаў над Прыпяццю, Агаты Сухрэевай, у якім тагасвет быў сканструяваны з падрабязна адлюстраваных вясковых рэалій, быў запісаны ў 1914 годзе, гл. (Moszyński 1928: 169–172).

тшыдзесьці, млода і бэз хусты. Но, в чарнэй сукенцэ, не в тэй, цо ховалі. Така млода ідзе на споткане зэ мно. Тшы разы поведзяла [сказала]: „Але добжэ в небе. Але добжэ в небе. Але добжэ в небе“. Так поведзяла. Так я муве: „А цо, мама юж в небе?“ — „Ах, дочэнька, я юж в небе“. І юж од тэго не сьніласе» (G99Pap.MB).

2. 3. Паміж *людскім* і *калгасным*. Калгасны сімбіёз

— «Хыба Пані Фрэдзя любі свуй колхоз?
— Любе.
— Любі?
— Бардзо [вельмі], бардзо любе. А тэраз, як калхоз розходзісе, бэндэ бардзо плакаць. Длячэго [чаму]? Жэ он мне помага тэраз, колхоз. Он мне выжуці гной, пагарэ і патом картошэчку пасадзіць. Но, выкопаць — я сама капаю…» (G99Pap.FS).
— «Што каўхоз даваў людзям?
— Ну, грошы, работу. Соткі даваў, пашу. Сена выдзелялі.
— А ці былі недавольныя саўхозам?
— Ну, пачэму? Давольныя былі. Всё нармально было.
— Ну, а яшчэ што даваў саўхоз?
— Зерно. Грошы заплаціш — дадуць. Картошкі нада — выпішэш» (H03Aks.MB).

Калгас арганізуе жыццё калгаснікаў. Дае працу, гэта зразумела. Дае таксама жыллё: «Така была футор, Камёнка. Это чтэры кіломэтры од Радзівонішэк. А потэм, ну, татусь і мама змарлі, і нам далі калхозну кватэру» (G94Rdz.PO). «Раней будаваліся, а зараз ўжо ніхто не будуецца — калхоз кварціру дае, ды і ўсё» (H03Rom.AI). Можа пабудаваць дом калгасніку, які потым яго ў калгасе адпрацуе: «У каго слабаватая хата — бесплатна калхоз строів. Атчысляв в калхоз дваццать трудадней» (W99Irw.AJ). Выдае работнікам ежу (у калгаснай сталовай альбо падвозіць на палі). Прадастаўляе транспарт — калгасны аўтобус часта бывае адзіным сродкам транспарту[31] і калі мае паліва, то не абмяжоўваецца дастаўкай працаўнікоў на палі і фермы: «Аўтобус [курсуе] до Ліды, і другі аўтобус колхозовы» (G93Ser.MP.WP). Калгас праводзіць газ, будуе

[31] Здараецца і так, як у былым калгасе імя Чапаева ў Вавёрцы, калі пасля апошніх рэарганізацый сістэмы сельскай гаспадаркі колішні калгасны аўтобус замяняе прыватны, уладальнікам якога, што асабіста здзяйсняе рэгулярныя рэйсы ў раённы цэнтр (а таксама перавозкі ўдзельнікаў вясковых пахаванняў і вяселляў), з'яўляецца… былы старшыня калгаса.



Паперня, Лідскі р-н. Жанчыны на лаўцы, першая з правага боку – спадарыня Фрэдзя, 1998

дарогі: «У нас таке дрогі былы блотнэ, каменістэ. Камене, ямы таке былі. Бардзо зьле [вельмі дрэнна], мы як на выспе [востраве] якей седзелі. То тэраз нас калхоз под'ёл [падняў] трохэ, зробіл дрогі нам вшэндзе [усюды]» (G93Ser.MP.WP). Будуе клубы і кіруе імі, тое самае датычыць калгасных лазняў. Забяспечвае недаступнымі альбо цяжкадаступнымі на рынку таварамі (такімі, як зерне, мука, цукар альбо паліва, а таксама корм і ўгнаенні для прысядзібных гаспадарак калгаснікаў) — так, нібы старшыня калгаса працягваў выконваць патрыярхальныя абавязкі феадальнага пана, які дапамагаў падданым пракарміцца да новых збораў.

Уласнасць *людская* можа пераўтварыцца ў калгасную і наадварот: можна калгасу прадаць сваю карову і можна карову ў яго купіць, а падчас арганізацыі калгасаў здаралася нават, што можна было вярнуць адабранае калгасам гумно, калі аддаць яму карову[32]. Калгасных кароў

[32] Так адбылося ў выпадку спадара Станіслава з Паперні:
– «А як то было з вашо стодоло, жэ стодола се застала, гумно?
– Адкупіл в колхозе.
– Можна было так одкупіць?
– Так. Прэдседацель калхоза муві: «Стась, купляй гумно, бо розбёро [разбяруць]». А я пшэд колхозэм его поставіл. Была стара, а потэм набрал новэго джэва і поставіл.



Людскія каровы падчас выпасу. Парэ, Пінскі р-н, 1999

утрымліваюць і пасуць калгаснікі, якія працуюць на ферме (у калгасных аборах), а каровы *людскія* пасуць усе сем'і калгаснікаў па чарзе — чарга не абмінае ніводнага ўладальніка каровы, у тым ліку і старшыню калгаса. Па-ранейшаму дзейнічаюць нормы звычаёвага права колішняй «калектыўнай, пазасямейнай арганізацыі выпасаў [на агульнавясковым выгане] […]. Выпасы […], ажыццяўляемыя альбо ўсёй грамадой, альбо групамі» (Obrębski 2007g: 478).

— «Тэраз вшысцы дзержо кровэ. Мы у колхозе жыем, то цо? Ехаць до Ліды млеко куповаць?

— І таксамо прэдседацель дзержы кровэ?

Но і дал крову до колхозу. І гумно асталосе нам.
– Крова за…
– За своё власно стодолэ.
– Своё власно стодолэ.
– Да. І так осталось.
– Но, то мял пан шчэнсце, бо вшысцы інні [усе іншыя] оддалі.
– Так. Прэдседацель был добры для міне» (G99Pap.SK).



Нача Воранаўскага р-на. Калгасныя выпасы ўлетку, 1998

— Ну. І колейка пасал [чаргу пасвіў], вшыстко. І сьвінкі ма. Но, для себе. Такі час вшысцы дзержо [усе трымаюць]. Вшысцы маё крувкі. Учыцелька, не учыцелька — а кровэ дзержыць» (G99Pap.WL).

Калі калгасныя каровы хварэюць альбо не дазваляюць сябе даіць, вясковая шаптуха выпраўляецца на ферму і ратуе сітуацыю — як спадарыня Вера з праваслаўных Радзівонішак, што непадалёку ад Паперні:

— «Вы на ферму ездзілі замаўляць кароў?

— Я прыду. Яна така лядача, б'юць яе, эту кароўку. Яна маладая, яна не стаіць. Я прыду, пагладжу яе: «Цялушачка, чаго ты б'ешся, пастой, дурненькая». Я паціхеньку пагладжу, тады ўжо загавару ёй і сяду даіць. Гэта Уладзя на ферме за мной хадзіла: „Бабачкі, яна нека чараўніца. Каровы ёй стаяць“» (G97Rdz.WN).

Калгасных коней работнікі фермы трымаюць ва ўласных стайнях — гэтаксама, як прыгонныя сяляне трымалі ў сваіх аборах панскіх валоў і рабочых коней (Staniewicz 1923: 19–20); у выніку адзін і той жа конь працуе і для калгаса, і для людзей. Можна таксама працу чалавека з канём выменяць[33] у калгаса на соткі: «Есьлі мне нада конь, я іду к брігадзіру:

[33] Памяняцца можна было таксама працаднямі; яны функцыянавалі ў калгасах як эквівалент грошай. Напр.: «Да вайны харашо было. Клуб был у нас харошый. У нас асобенна не раз'ежжалісь маладзеж. Толька хто учіцца. Вечэр, танцы, нанімалі

„дай мне каня, мне нада паараць агарод“. Мне калхоз — пажауста. Брігадзір напраўляе чалавека, ён мне паарэ, там яку сотку запішуць ужэ ад мяне вярнуць яму» (H03Alk.AW). Усе абрабляюць калгасныя буракі за калгаснае сена для ўласных кароў[34]; праца на бураках з’яўляецца абавязковай[35]. Хто не поле буракоў, той не мае чым узімку карміць карову. Гэты абавязак не мінае нікога: ні настаўнікаў і дырэктараў вясковых школ, ні пенсіянераў. «За сена палолі. Буракі полеш — табе грошы не нашчытаюць. За дваццаць сотак сена — дваццаць сотак буракоў. За дзесяць сотак — дзесяць сотак» (H03Aks.MB).

— «Тэраз сянуюць. Сена у калхозі. Там падавалі таке дзялкі за буракі.

— Буракі за сяно?

— Ну, так. Ну, така помоц. Ну, як? Як час сенакосу падходзі, і ходзіш на тэн сянякос і маш там петнасьце дні. І на тых петнасьце дні давалі там тых кілька сотак земі, дзесеньць там. Ну, як там калхоз мае. Дужа сяна мае ці мала, ну і даюць там пенць сотак ці дзесенць сотак.

— Сотэк сяна?

— Ну, так. […] Буракі бяруць вшысцы [усе]. Ну, і ужо як там дзялка цала — ту дзесенць сотак. Пул-дзялкі даюць — то пенць сотак даюць за тэ буракі. Ну, каб чловек муг кровэ выховаць [карову трымаць].

музыканта. Абычна іграў мой дядя, он слепой быв. На гармошке іграў. От, нанімает ево маладзёж на месяц. Каждый атпісует ему трудадзень. І танцуй ты хоть круглыя суткі!» (W99Irw.AJ).

[34] Спосабы атрымання калгаснікамі сена для ўласных кароў бываюць самыя розныя; гэта заўсёды, як падаецца, нейкі від звычаёвага абмену за адпрацоўку, што нагадвае колішнюю сістэму сервітутаў. Напр., на Заходнім Палессі я зафіксавала сітуацыю, у якой мне падалася размытай мяжа не толькі паміж людзьмі і калгасам, але і трэцім суб’ектам, што ўваходзіў у гульню: лясгасам; пар. (ТСЯС: 313)).

– «Сено трэба рабіць. То шчэ дзержо карову.

– А сено ў вас свае ці калхознае?

– Не, робім самі. У нас па лесу е багато дзікой травы.

– І можна так касіць, ніхто не чапае?

– Можна, то лесхознае, то выкошваем. Гэтак жывём» (B99MCz.JD).

Іншы варыянт (саўгасны) — гэта не «сена за буракі», а «сена за малако»:

– «Як давалі сена?

– Як малако здавалі, так яны давалі. Напрымер, работаеш у саўхозі — яны пенсіянерам давалі бесплатна. Напрымер: малако здаеш — табе пядзесят сотак адмяраюцца бясплатна. І людзі кароў дзяржалі» (H03Aks.MB).

[35] За невыкананне гэтага абавязку каралі: «Кедысь буракі на дзялкі дзелілі. Мне буракі давалі. Я парэ разы оплел [прапалоў] іх, а потым раз, едэн рок не пошэд плець [не пайшоў палоць]. То пшыехалі мне тут огруд тракторэм пшэрылі і забралі. Тылько двадзесьця сэтэк мне зоставілі. […] За карэ, жэ не пошэд буракув плець» (G06Zan.WZ).

— Я колхозові обрабям буракі, а в зямян за то колхоз дае мі соткэ, на ктурэй росьне трава для моей кровы. Мушэ ешчэ косіць то соткэ?

— Ну, сена пакосіць, высушыць.

— Я обрабям то свое сяно і буракі тэж обрабям?

— Ну, так» (G99Pap.WL)[36].

У якасці аплаты працы па праполцы і капанні буракоў можна было таксама атрымаць цукар альбо частку буракоў на корм свінням.

— «Людзе бёро тэ буракі. Но, і цукер за то даё. Кармавые буракі тэ здаё. процэнт такі даё.

— В чым тэн процэнт?

— Я, напрымер, здала дзесенць тон буракув кармовых до колхозу. Мне даё тонэ буракув.



Гаспадар нарыхтоўвае сена для каровы. Велямічы, Столінскі р-н, 1995

— Ага, і то пані ма для своего просяка?

— Ну, от, така справа. Ту, Аню, людзі бёро. Хто можэ, хто ні можэ, але дзеці пшыядо помагаць, тэ буракі апалоць. То там пузьней здадуць. Осенью здадуць кармовых буракоў. А тут у нас у господарстве вшыстко потшэбнэ. І тэн бурак, картофля тэраз не родзі, то і бурак добжэ для свіней. Там тарка така ставіцца, і так таркуецца» (G99Pap.WL).

У сістэму ўзаемаабмену паміж людзьмі і калгасам уключаны і вясковыя школы[37] — апрацоўка вучнямі калгаснай агародніны ўзнагародж-

[36] Аналагічная сістэма адпрацоўкі на панскім (у дадзеным выпадку падчас жніва, а не на бураках) у абмен на сена для кароў і коней функцыянавала да вайны: «Это был пан Брухоцкі тут. Паментам, я яшчо да яго хадзіла на работу. Мы адраблялі яму […]. Вот у нас, вядома, такая палоска была вузенькая. І был сенакос. Вот, сена касілі. Эта ж была мала, штоб карову пракарміць і каня. І пан дал дзе кусочак, штоб пасьвіць скот. І за эта ён казал летам адрабляць. Вот, кагда жыта жнуць, тры дні яму адрабіць ад каровы. А две каровы — шэсць дней. Грошы ні брал, а толька каб адраблялі, бо парабкі яго не смаглі всего парабіць» (G93Szp.KN).

[37] Гэта не заўсёды бесканфліктнае суіснаванне. Восенню 1998 года ў Начы я запісала: «Дзеці капалі калгасную бульбу. Калгас яшчэ не заплаціў ім. Магчыма, ёсць канфлікт паміж школай і калгасам. Адносіны не добрыя. Дырэктар сказаў старшыні, што болей

ваецца забеспячэннем школьнай сталовай калгасам альбо залічэннем працадзён бацькам[38].

— «Там школа сее буракі, ці што такое. Ды капалі моркву… Школа хадзіла прыбіраць буракі, моркву. Такое, вот, хадзіла.

— А ім плацілі, ілі как?

— На школу, наверно, пераводзілі этае, прадукты. Так казалі, што пераводзяць прадукты на школу. Хадзілі дзеці, хадзілі. Цыбулю убіралі, капусту. Ну, вобшчэм, памагае школа. Наставнікі хадзілі зь імі, і яны хадзілі» (H03Alk.HK).

— «Школьнікі работают в калхозе?

— Тые годы не ганялі, а гэтый і свяклу ўбіраюць, і моркву даюць, акапуюць. І ў капцы ходзяць картошку перабіраць.

— Дзецям плоцяць за працу ў калхозе?

— А кормяць у школе. Кажуць, добра кормяць. Хай отрабатывают» (H03Alk.HIK).

«Труділісь все ад мала да веліка. Бывала, деті школу канчают — і пашлі в калхоз работать. […] Сенакос — сушат деті сена. Складают ужэ взрослые, а деті загребают» (W99Irw.AJ).

— «Бегалі дзеці, мы, малалеткі, памагалі у калхозе палоць картошку. Эта добра было [смяецца]. Картошку палолі, прыйдзем да кажам: вот мы сёння заработалі картошку. Такая работа была, па нашым сілам.

— А дзецям што-небудзь давалі за работу?

— Тое, што і радзіцелям. Слабая аплачываемасць была.

— Радзіцелям што — трудадзень ставілі?

— Да. Дак смяяліся — кул, кул паставілі, заработалі кул» (H03Jur.PP).

Як бачна, тут мы маем справу з разгалінаванай і складанай сістэмай супрацоўніцтва, заснаванай на сетцы ўзаемаабавязкаў і інтарэсаў, паслуг і залежнасцей, прывілеяў і выгад, у якой размываюцца межы паміж тым, што з'яўляецца *людскім*, а што *калгасным*. Гэта своеасаблівы сімбіёз калгаса і калгаснікаў. Гэты сімбіёз не нарадзіўся разам з калектывізацыяй. Гэта значна старэйшая з'ява, што сягае перыяду феадалізму і з'яўляецца вытворнай ад архаічнай сістэмы землеўладання[39]. «Зямля не з'яўляецца

не пойдуць у брыгаду. Яны зарабілі, а зараз інфляцыя».

[38] У «Рэгламенце ўнутранага парадку сельскагаспадарчай арцелі» (1950) «дзецям ва ўзросце 12–16 гадоў вызначаны мінімум на ўзроўні 50 працадзён, што азначала размеркаванне ім працы як мінімум на час канікул» (Ruchniewicz 2010: 307).

[39] Яе рэшткі, плёнам якіх стала нарастанне канфлікту паміж сялянамі і панамі, на даваенным Палессі аналізаваў Абрэмбскі. «З ліквідацыяй паншчыны не адбылася, — пісаў ён, — ліквідацыя той сістэмы валодання зямлёю, якая існавала тут і раней і якая — у толькі пэўным чынам змененым выглядзе — праіснавала да апошніх

нічыёй уласнасцю [прынцып *no man's land* з'яўляецца тут фікцыяй]», — пісаў Юзаф Абрэмбскі ў адносінах да эканамічнай сістэмы даваеннай палескай вёскі, а мы можам гэтыя словы аднесці да калектыўнай гаспадаркі: — «Адначасова яна не з'яўляецца выключнай і безумоўнай уласнасцю аднаго [уладальніка]. Сапраўднае грамадскае, не кадыфікаванае права на зямлю і на атрыманне з яе карысці вызначаюць тут не нечыя прэтэнзіі, абгрунтаваныя тымі ці іншымі дакументамі, а жыццёвая практыка: выкарыстанне гэтых тэрыторый з вялікай колькасцю гаспадароў індывідам, які свае правы на выкарыстанне аплочвае шэрагам звычаёвых павіннасцяў у адносінах да іншых саўладальнікаў» (Абрэмбскі 2013а: 492).

Скончым гэты падраздзел цытаваннем размовы, дзе спадар Тадэвуш, калгасны вадзіцель з наднеманскіх Багатыровічаў, апісаў мне не звязаны ўжо непасрэдным чынам з працай на зямлі варыянт *калгасна-людскага* сімбіёзу: укладу, у якім калгас і яго работнік *дапамагаюць* адзін аднаму, *спраўляюцца, круцяцца, камбінуюць, вырашаюць:*

— «Завшэ [заўсёды] мне рэйсы былі таке далеке. […] Я, веце, был в Краснодарскім краю, і в Москве, і у Ленінградзі. Таке рэйсы былі, жэ чтэры, пенць дні едзеш, о.

— То колхоз мял [меў] якесь інтэрэсы?

— Мял інтэрэсы. Там везеш картофля. Назад гроху домувёсе [дамовяцца], чы там цось такего. Чы ябка [яблыкі]: у нас сад был калзохный. В Ленінград вёз. […] Значыся, машына даё. […] Файне было, ой! Пшывезеш собе вшыстко, цо тшэба [смяецца].

— Так. Не тылько для колхозу, але і для домку.

— І для домку то была выгода. Тэн домэк будовал я. То было в якім шэсцьдзесёнт можэ пёнтым року. То у мне была машына та. З такім пшыцэпэм, і ляс вшыстко возіл я. І от, навозіл собе. Юж мне была якась ульга [палёгка]. Мней [меней] тшэба было плаціць за то, о.

— Але ляс тшэба было купіць?

— Купіць. Але веце, як втэды было? З гаёвым [лесніком] домувішсе за пулцэны[40].

гадоў. Галоўнай рысай гэтай сістэмы валодання зямлёю (назавем яе, з-за адсутнасці іншага вызначэння, феадальнай сістэмай), якая, захоўваючы ўзаемную залежнасць вёскі і двара, садзейнічала канфліктам і супярэчнасцям паміж панамі ды сялянамі, з'яўляецца інклюзіўнасць пэўных катэгорый уласнасці, якая цягне за сабою раўназначнасць прэтэнзій на карыстанне зямлёй з боку розных звязаных з ёю партнёраў, з якіх кожны выкарыстоўвае яе ў сваёй сферы» (Абрэмбскі 2013а: 470).

[40] Паведамленняў аб такога тыпу *камбінаванні* я запісала болей, напр.:
– «[Дзе бралася дрэва на хату ў калгасе]?
– У злодзея дрэва было [смяецца]. Ест там за Бешанкамі. В калхозе у нас не было, так, о. З лесьнікамі дагаварваліся. Паедзем, лесьнікі прэдавалі [тут: прадавалі]. Так

Но, так. Ту, як пан был керовцо [вадзіцелем], то вшысткіх знал пшэцеж. І з тэго начальства колхозовэго, і…

Но, так. Ту, як пан был керовцо [вадзіцелем], то вшысткіх знал пшэцеж. І з тэго начальства колхозовэго, і…

— І вшыстке дрогі ведзял, вшыстко ведзял. Гдзе можэ хто мне споткаць» (G06Boh.TB).

***

Адной з праяў калгасніцка-калгаснага сімбіёзу, упісаных у сістэму, з'яўляюцца крадзяжы калгаснікамі калгаснай маёмасці[41]. Ці гэта дакладна калгасная ўласнасць, ці гэта дакладна крадзеж, ці патрэбна лічыць яго грахом альбо не — нельга адказаць адназначна. Аднак вядома, што сфера, у якой адбываецца гэтае нелегальнае (напаўлегальнае?), індывідуальнае пераразмеркаванне дабротаў, мае размытыя межы і недакладна вызначаныя правілы функцыянавання. Накладваюцца тут узаемна «сумарныя прэтэнзіі і абавязацельствы», усталяваныя «складанай сістэмай прэтэнзій і карыстання» (Malinowski 2000: 261). Мы можам гаварыць аб своеасаблівай стратэгіі медыяцыі альбо перамоў паміж людзьмі і калгасам, звязанай з рэсурсам запасаў, што забяспечвалі асноўныя жыццёвыя патрэбы ў часы недахопу, а раней, на заранку калгасаў, наўпрост ратавалі ад голаду. Тут прыходзіць да галавы параўнанне з колішнім грамадскім зернясховішчам, з якога ў сітуацыі пагрозы голаду кожны член вясковай супольнасці мог атрымаць збожжа[42]. У калгасе такіх сховішчаў не было і няма; іх часткова замяняе нефармальна ўсталяваны калгаснікамі рэсурс створаных сумеснай працай *калгасна-людскіх* дабротаў, якімі канкрэтныя сем'і — пры маўклівай згодзе астатніх — самі сабе дапамагаюць у разе патрэбы[43].

і вазілі ночамі.

– Ночамі?

– Да.

– [А потым ніхто не правяраў, адкуль у Вас дрэва? Не было кантролю]?

– Не. Было спакойна» (G99Pap.SK).

[41] Аб прысваенні калгаснікамі калгаснай маёмасці, у тым ліку і зямлі, у першыя гады пасля калектывізацыі ў Заходняй Беларусі гл. (Ruchniewicz 2010: 314–317).

[42] Абрэмбскі натаваў на Палессі: «З іншых інстытутаў вясковай узаемадапамогі: грамадскае зернясховішча, якое штогод напаўняецца пад кантролем выбарных кладаўшчыкоў. Пазыкі зваротныя, з працэнтамі альбо без» (Obrębski 2007g: 478).

[43] Стратэгія такога тыпу ўпісваецца ў спрадвечную традыцыю сялянскіх намаганняў выжыць. Памяць калгаснікаў звязвае яе, напрыклад, з групавымі крадзяжамі, якія арганізоўваліся тут падчас Першай сусветнай вайны сялянамі, якія не выехалі ў 1915

Стратэгію паводзін у гэтай сферы называюць па-рознаму. Ёсць тыя, хто адкрыта гаворыць аб *крадзяжах*, не шукаючы альтэрнатыўных азначэнняў. Іншыя, аддаючы перавагу эўфемізмам, гавораць аб тым, што людзі *бяруць, падбіраюць, нясуць, выносяць* альбо *камбінуюць, верцяцца* ці *круцяцца*: «Я не вем, як мы жыем. Комбіноваць тшэба» (G98Bl. JWM). Бадай што, найбольш прасунутым лінгвістычным спосабам злагоджвання азначэння «крадзеж», з'яўляюцца перыфразы, што звяртаюцца да «ўмення жыць»: «Кто не уме жыць, тэму трудно жыць» (G98Mic. JK1), «Жыць хцэш — умей верціцца» (G94Sur.WS) альбо «Нада жыць, як набяжыць» [паўсюдна].

«Мастацтва жыцця» і «крадзеж» — гэта два паняційныя полюсы, што адносяцца да калгасных стратэгій выжывання і адначасова ўтрымліваюць іх маральную ацэнку, якая вагаецца ад захаплення да асуджэння. Нічога новага: у рэшце рэшт, у народнай карціне свету крадзеж мае амбівалентны характар, а ў рэгламентаваныя абрадам моманты змен і пераходаў — наўпрост дыктуецца рытуалам. «Стаўленне народнай маралі да крадзяжу не павінна падавацца дзіўным: з аднаго боку, гэта грэшная, „нячыстая" справа, якая караецца як грамадствам, так і найвышэйшымі сіламі („Не крадзі!"); з іншага — універсальны магічны прыём, які выкарыстоўваецца ў многіх ахоўных рытуалах і рытуалах плоднасці» (Белова 2004: 105)[44]. Таму калгаснікі Гарадзеншчыны гавораць:

«А тэраз гжэшнэ вшыстке [цяпер усе грэшныя]… Мы самі жыем і модлімсе [молімся], і гжэшым разэм. Бо гдзе-то тшэба закламаць [падмануць], гдзе-то тшэба украсць, жэбы пшэжыць [каб выжыць], скомбіноваць цось. А правды не можна поведзець нікому, найвыжэй тылько ксендзу. А, можэ, і ксендзу не можна мувіць» (G97Mac.WR).

— «То не ест гжэх красць з колхозу, правда?

— Ест, не ест — але краднем [смяецца]. А цо робіць? Мала жэч [тут: справа], ну, така, от, напрымер. От, студэнты копаё картофле. […] Посьле тэго, кто можэ — якісь кошык дзе укопне. Перэбераё та картофля школьнікі. Малэ дзеці школьнэ, ну, недужэ тэ дзеці, слабэ. Ну і зараз мруз [мароз], ну і так пуйдземы — то ганяюць з тэй картоплі нас. Алі вшыстко едно краднем. Ну, ну, то так. От, так і жыем. Но» (G99Pap.WL).

— «[Ці выносілі жанчыны з калгаса лён для сябе]?

годзе ў Расію ў бежанства: «Пані, яка глодувка была в тамтэй войне! А тэ, ктурэ зосталісе, не поехалі, пані, то тэ, мама оповядала, муві, добжэ жылі, але красць ходзілі. Краднонць ходзілі. Пані, крадлі, тшэба было, муві, подзеліцьсе тым самым, тым самым подзеліцьсе» (G98Nac.WK).

[44] Аб крадзяжы ў рытуале і магіі, а таксама аб вераваннях, што датычаць крадзяжоў, гл. (МБ: 249–250, *Крадзеж рытуальны*; СД 2: 640–643, *Кража*).

— Можэ і выносілосе. Чэму не? Як оні смеёсе: «Цо зьле лежало, то подбералі». Но.

— [Я чула, што ў калгасе красці — гэта не грэх].

— А кто его ве? Можэ не гжэх, а можэ і гжэх. В ксёнжэчцэ косьцельнэй то ест, тшэба, ну, завуд [прафесію] свуй уважаць, тшэба і тэго, ну, вшыстко. І начальніка уважаць, і, як поведзець, ну, падчыніцца ўсім нада. Ну, але ж якось юж, як в калхозе украднеш, то якось не так бжыдко, як у кого хто цо везьме. У нас нікт у кого не бежэ ніц, так у людзі. Але, жэ в колхозе, то так цо попадло, то чэму не?» (G06Boh.IS).

Здаецца, мы тут маем справу з узаемапранікненнем дзвюх класіфікацыйных мадэляў семантычнага поля крадзяжу і дзвюх аксіялагічных сістэм, якія да яго адносяцца. Адзін з гэтых узаемапранікаючых парадкаў — гэта, канечне, вядомая з *касцельнай кніжачкі* сістэма хрысціянскіх запаведзяў, другі — старая сялянская традыцыя звычаёвага права, якая значна ад яе адрозніваецца. На гэта звяртаў увагу яшчэ Оскар Кольберг. У ягоным *Кракаўскім* мы знаходзім наступны пасаж: «Праступак крадзяжу, нягледзячы на намаганні святароў яго вынішчыць, і раней быў ужо досыць часта спатыканым. Цяжкасць яго вынішчэння заключалася і заключаецца галоўным чынам у скрупулёзным выпраўленні фальшывых уяўленняў, якія народ выпрацаваў для сябе з даўніх часоў, не толькі тут, але і ва ўсёй Польшчы і Русі. Украсці штосьці з-пад нечае страхі, вынесці з чыйгосьці дому альбо падворка, напрыклад, грошы, посуд, інвентар, вопратку і г.д. […] ён лічыць грахом куды большым, чым узяць які-небудзь прадмет, напрыклад, расліну з поля, саду, лесу, рыбіну з ракі і да т.п., альбо таксама прадукт, дастаўлены адтуль да гумна альбо кладоўкі, і ўвогуле ўсялякі прадукт харчавання. Зрэшты, апошняе ён амаль не прызнае грахом. Бо лічыць, нібы Бог стварыў свет аднолькава для ўсіх людзей; такім чынам лес, поле, паша, вада і г.д. служаць для агульнага карыстання, і ніхто нікога абмяжоўваць у гэтым не мае права. Чалавека, які выводзіць (асабліва ўначы) на дарогу са стайні каня альбо карову, называюць *злодзеем*. А таго, хто з поля альбо гумна вынесе збожжа, канюшыну, бульбу і г.д., звычайна завуць толькі *выкрадальнікам, шкоднікам, несуном*; выкрадальнік дробных рэчаў называецца *паскуднікам*» (DWOK 5, *Krakowskie* 1: 117–118)[45]. З гэтага пункту гледжання калгас-

[45] Падрабязную класіфікацыю (моўную, семантычную і аксіялагічную) сялянскіх злодзейскіх практык зрабіў Ян Сьвентэк, аўтар глыбокага этнаправавога даследавання інстытута крадзяжоў у сялянскай культуры канца XIX стагоддзя ў вёсках над Рабай (Święte k 1897: 298–311). Ён піша, у прыватнасці, аб тым, што ў народзе адрозніваюць *асноўных злодзеяў* (*złodziei głównych*) (тых, хто займаецца крадзяжамі прафесійна) і *несуноў* (*porwisiów*), якія «толькі і глядзяць, каб што-небудзь сцягнуць». […] «Як і

нае *падбіранне* не з'яўляецца крадзяжом — у крайнім выпадку гэта *падкраданне, псоты, паскудства*. Таму: «У саўхозе ўсё можна ўзяць, усё, што пацянеш. Што бачыш, то бяры» (H03Auc.HJ). Калгаснікі з ваколіц Мазыра гавораць:

— «Красці ў саўхозе — эта грэх ці не?

— [Суседка:] А, які грэх?

— [Маці:] Несільны грэх. Хто ўмеў, вот і ўсё!

— А чаму нясільны?

— [Маці:] Патаму.

— [Суседка:] Мы хадзілі на работу, дак мы бралі столечкі [паказвае жменю] у хустачку, да так подвязывалі. А хто, дак машынай правязе, і мяшком правязе. Усякае было.

— То можна было красці?

— [Суседка:] Так» (H03Aks.JJD).

— «Можна красці ў калхозе?

— Можна. Нясільна можна. А што было ў калхозе красці?

— [Сын:] Нечава было ў калхозе красці. За палачкі работалі. А што заработалі? Ім паўмяшка жыта дадуць у канцы года — і кармі сям'ю» (H03Aks.WL).

— «Украсць грэх в колхозе?

— Ну, што можна украсці в калхозе? Хто пойдзе па салому, возьме. А так, што ты в калхозе украдзеш? Тяля ж не ўкрадзеш в калхозе. Карову не забярэш. […] Што ты в калхозе украдзеш? Эта толькі тыя могуць украсці, которы в канторе работають. А такіе пенс'ёнеры, што яны могуць у калхозе узяць?» (H03Alk.HAK).

Распавядаючы пра крадзяжы, суразмоўцы прыводзяць прагматычную матывацыю (колішнія этнографы пісалі аб «сялянскай хітрасці» альбо «сялянскай спрытнасці»), звяртаючы ўвагу на абгрунтаванасць сваіх патрэб і сціплыя памеры скрадзенага. «Што у калхозе уваруеш? Хазяін на конях работал, дак на кароўніку, дак там, ну, што? Муку прывозілі скармліваць худобу — дак там возьмем ужэ. Хазяйства свае, дзержыш эту свінку да кароўку» (H03Jur.PP). Украсці ў калгасе — гэта ўзяць *трохі (падабраць)*, узяць на ўласныя, неабходныя для выжывання сям'і патрэбы, і пры гэтым так, каб не паменшыць дабрабыт абкрадаемага да такой

злодзеяў, гэтак і крадзяжы народ падзяляе на: 1) „грубыя альбо страшныя крадзяжы"; 2) „выкраданні, меншыя крадзяжы", часам „меншыя падкраданні"; 3) нявінныя крадзяжы — „падкраданні, за якія не грэх", інакш: „падбіранне, вынясенне"; 4) „паскудствы"» (тамсама: 298–300). Падрабязны спіс практык, якія адносяцца да кожнай з груп (тамсама: 300–301). Пра розныя класіфікацыі і градацыі сялянскіх крадзяжоў таксама ў: (Thomas, Znaniecki 1976: 163).

ступені, каб зрабіць немагчымым ягонае далейшае функцыянаванне альбо істотна падарваць яго жыццёвы патэнцыял.

— [Спадарыня Яня:] «Я, дзе тылько сяно, там я. На воз, на воз нажуцам [накідаю] — і до хаты.

— То значы?

— [Спадарыня Фрэдзя:] То значы, жэ чловек злодзей.

— [Спадарыня Яня:] Злодзей. Алі так, о, рошчытала собе, жэ за то гжэху для мне нема, бо я старамсе, жэбы крова была [смяецца].

— [Спадарыня Фрэдзя:] І тэраз в Радуню ксёндз муві, жэ еслі краднеш, як млуцон [малоцяць], то гжэху нема. Але еслі до сяня, до севу бы везлі, а вы скрадлі, то был бы бардзо [вельмі] гжэх» (G99Pap.FS).

Такія крадзяжы — практыкаваныя ў індывідуальным маштабе сялянскай сям'і, якія не пагражаюць функцыянаванню лакальнай супольнасці ў цэлым, а таксама не з'яўляюцца супрацьлегласцю працы, а толькі своеасаблівай кампенсацыяй недастатковасці даходаў ад яе — суразмоўцы супрацьпастаўляюць матываваным сквапнасцю і нежаданнем працаваць шырокамаштабным практыкам, якія пачынаюцца вывязеннем калгаснай маёмасці *машынамі*, а скончваюцца стварэннем *начальствам* капіталаў за кошт людзей. Менавіта гэтая працэдура, выканаўцай якой з'яўляецца *лодар*, які «не хочэт работать, а толька варавать» (W99Baj.LK), — гэта сапраўдны крадзеж. У адрозненне ад дробных крадзяжоў, ён уваходзіць у супярэчнасць з працаю. Напрыклад:

— «Бальшынство, от, якія у нас былі. Прыязжая сюда у калхоз, уварвалі кусок. А ці будзе там цехнікам ці якім-та вецінарам, дык ужо ён і машыну купіць.

— А як так палучаецца?

— Как? Начыць, што: грабёжка. От, там ён, от, там ён украдзе. От, і ўсё. Яны ж там… Первы прымер у нас, у саўхозі: дзірэктар дом паставіў…» (H03Auc.MB)[46].

Сялянскі крадзеж, абумоўлены істотнымі жыццёвымі патрэбамі — «санкцыянаваны грэх»[47] — прынцыпова адрозніваецца ад рабункаў, якія дазваляюць сабе тыя, хто займае становішча, вышэйшае, чым калгаснікі, і атрымлівае матэрыяльную карысць ад іх працы. Калгаснік, у адрозненне ад *лодараў*, крадзе тое, што сам зарабіў.

---

[46] Аб перакананасці калгаснікаў у тым, што *начальства* іх выкарыстоўвае, будзе гаворка ў падраздзеле 5. 3.

[47] Да катэгорыі народных «санкцыянаваных грахоў» адносіць крадзяжы В. Бялова (Белова 2004: 105). Больш падрабязна аб народнай канцэптуалізацыі граху, адрознай ад хрысціянскай інтэрпрэтацыі (тамсама: 93–95). Пар. (Świętek 1897, *passim*).

— «Калі і кралі ў калхозі, усяк было. Пойдзем капаць картофлі, пакрадам сабе, нахаваем. Брыгадзір пойдзе дадому, а мы тыя картоплі набяром ды і цягном дадому[48].

— А скажыце, это не грех, штобы так браць з калхоза?

— Не.

— Пачэму?

— [смех] Патаму, што мы рабілі на яго — і вы, і я, і ўсе. Прымерно так: мы рабілі — мы і бралі. У чалавека грэх красці, а ў калхозе — які грэх? Я жэ, во, рабіла, а яны што? Усе збяруць і збяруць, і у гасударства завозяць. Так я украла і з'ела — які то грэх?» (H03Alk.AW).

Баба Анюта з Алексічаў каля Мазыра звярнула ўвагу тут на чарговую істотную падказку, што рэгулюе прынцыпы сялянскага крадзяжу: грэх украсці ў *чалавека*, тады як у калгасе — не. Пойдзем за ёю далей.

— «Можна так браць з калхоза, это не грэх?

— Ой, Божа мой! Там всі ж работают, то ж не ў хазяіна! То маё, і тваё, і ўсіх падрад. Ой, кралі, о-ё-ёй!» (H03Alk.HK).

— «Ці можна красці ў калхозе?

— А чаму неможна? Шчэ колькі крадуць і нясуць!

— А чаму можна ў калхозе красці?

— Я думаю, у калхозе можна, патаму што эта всё нашэ» (H03Alk.MD).

Такім чынам, крадзеж з калгаса — гэта, у разуменні калгаснікаў, пераразмеркаванне дабротаў у межах, усталяваных сумеснай працай. Тут бяруць не чыёсьці, а сваё. Гэта цалкам лагічны вывад з факту, што калгас з'яўляецца сумеснай гаспадаркай. Паколькі сумеснай, то значыць — і маёй. Крадучы ў калгасе, гэта калгаснікі дзейнічаюць справядліва, а не іх суверэн — дзяржава, якая не прытрымліваецца правіл узаемнай лаяльнасці, што дзейнічаюць паміж дзяржавай і народам (аб гэтым гаворка далей).

— [Маці:] «А чаго ў калхозе грэх красці? Мы ў обшчэм там работаем, і то наш труд.

— [Сын:] Калхоз — эта гасударства. А гасударства нас скока раз абакрала? Скока раз абакрала?» (H03Aks.WL).

---

[48] Такія самыя тэхнікі падбірання ўраджаю зафіксаваў Свёнтэк напрыканцы XIX стагоддзя ў вёсках над Рабай: «Каморнікі і халупнікі, што працуюць на панскім, як толькі наглядчык адварочваецца ў іншы бок, „прыхоўваюць найлепшыя бульбіны" ў лункі, якія накрываюць слоем зямлі. Увечары адшукваюць лункі, выбіраюць з іх патаемна прыхаваныя бульбіны і выносяць у кошыках пад плахтаю дадому. Падчас жніва ізноў альбо „выкручваюць" з каласоў зжатага збожжа зерне, альбо з каласкоў, аддзеленых ад сцяблін, робяць вялікія „гронкі". Бо толькі такім чынам „удасца ім" вечарам вынесці з панскага сваю здабычу, зразумела, старанна схаваную ў плахце» (Święţek 1897: 305).

Калгаснікі ўсведамляюць, што іх праца не аплачваецца належным чынам, што іх эксплуатуюць, што яны *працуюць задарма*. Як сказаў Марсэль Мос, «абавязак эквівалентнай узнагароды з'яўляецца безумоўным» (Mauss 1973: 270); ён належыць да культурных універсалій. Такім чынам, калі працадаўца абкрадвае працаўніка — працаўнік мае права адплаціць яму тым самым[49]. Прынцып адплаты мае ў народнай этычнай сістэме вельмі даўняе паходжанне, гл. (Engelking 2010: 172–175, 241–242). Антрапалогія з часоў Браніслава Маліноўскага і Марсэля Моса інтэрпрэтуе яго ў катэгорыях абмену дарамі, які абазначаецца прынцыпам *do ut des* (я табе, ты мне) (Malinowski 1980: 35–42; Mauss 1973). Згодна з гэтым універсальным культурным прынцыпам, наступствам нерэалізацыі вярхамі правіла салідарнасці, якое прадугледжвае сумленную аплату працы, з'яўляецца вызваленне калгаснікаў ад абавязку сумленнай працы. У такіх абставінах крадзеж — які, паводле дэкларатыўна прынятай вёскай сістэмы хрысціянскіх каштоўнасцей, лічыцца грахом — грахом не з'яўляецца[50].

У адносінах да калгаса дзейнічаюць іншыя правілы «ўласніцкай маралі» (Obrębski 2007g: 516), чым у адносінах да суседзяў-калгаснікаў. «Крадзяжы, якія парушаюць сістэму калектыўнай бяспекі, заснаваную на ўзаемным даверы і зычлівасці, сурова асуджаліся грамадскай супольнасцю. […] У супольнасці, дзе людзі — суседзі і сваякі — з'яўляюцца калектыўнай каштоўнасцю і дзе кожны ўчынак чалавека мае свой грамадскі сэнс, дзе найвышэйшым законам з'яўляецца зычлівасць і актыўная добрасуседская салідарнасць, дзеянне, што прыносіць каму-небудзь шкоду не па прычыне асабістай варожасці, а з-за пазіцыянавання рэчаў вышэй за людзей, асабістай выгады вышэй за добрасуседскія адносіны, з'яўляецца злачынствам, якое падрывае ўсю маральную сістэму добрасуседскай супольнасці і зневажае яе годнасць» (Obrębski 2007b: 178). Суседскі маральны кодэкс з'яўляецца рэстрыктыўным, крадзеж называе *крадзяжом* і ў імя сямейна-грамадскіх каштоўнасцей катэгарычна яго забараняе. Гэта да сферы добрасуседства, да *крадзяжу ў чалавека* адносіцца каментар бабы Параскі з Юравічаў, які абапіраецца на аўтарытэт Пісання і сялянскага этасу: «То грэх эта, да, пісана у Пісаніі. Нільзя.

---

[49] Перакананне ў тым, што недастатковая аплата працы апраўдвае крадзяжы ў працадаўцы, мае значна больш даўнюю традыцыю, чым калгасная сістэма, гл. «Крадзеж „на панскім" лічыцца справай цалкам натуральнай у вачах „бяднейшых" жыхароў берагоў Рабы, „бо пан няшмат плаці за працу". Такое „сцягванне" часам кампенсуе пажаданую суму заробка» (Świętek 1897: 305).

[50] Аб традыцыйным разуменні ўзаемасувязі працы і яе аплаты ў маральных катэгорыях і яе сувязі з катэгорыяй справядлівасці на падставе палявых даследаванняў у раёне Новага Таргу гл. (Malewska-Szałygin 2008: 74–77).

Чэсным трудом, то на пользу пуйдзе, а крадзенае…» (H03Jur.PP). Сумленная праца *была на карысць* гаспадару ў дакалгасны перыяд; цяпер тое самае адносіцца да працы калгасніка на прысядзібным участку. Але па-за межамі цеснага кола *сваіх* — напрыклад, на палях і фермах, што належаць калгасу, — на якія не распаўсюджваюцца правілы вясковай салідарнасці, кодэкс становіцца больш ліберальным, а прысвоеныя з *несваёй* сферы даброты павінны служыць на карысць гэтага ўнутранага кола. У іерархіі каштоўнасцей на першым месцы заўсёды знаходзіцца сямейна-суседская падтрымка жыцця. На гэтую з'яву звярталі ўвагу ўжо ранейшыя этнографы, даследчыкі сялянскай культуры альбо падчас прыгонніцтва, альбо пасля адмены прыгоннага права, калі семіятычным адпаведнікам сучаснай калгаснай уласнасці была ўласнасць панская[51]. Вядома, з памяці калгаснікаў няцяжка здабыць успаміны аб крадзяжах у паноў. Вось хаця б спадарыня Маня з Паперні, распавядаючы мне пра мясцовыя абрады гадавога цыклу, мімаходзь успомніла аб практыцы выкрадання рыбы з панскай сажалкі, каб… прыгатаваць яе на Куццю:

— «Макаронка розкачэ з тэго, з монкі [мукі], і гжыбкув посечэ. *Ушкі* называлі. Потэм, цо ешчэ? Сьледзе [селядцы], рыбка юж, сурова [сырая]. Ту был став [сажалка], дужы став, і лапалі [лавілі] рыба. Шчупакі. Ту пан жыл, он не позволіл.

---

[51] Пар. «Пад пагрозай дробных крадзяжоў, гэтак званых „вынасаў, сцягванняў", найболей і часцей за ўсё бываюць землеўладальніцкія абшары і дзяржаўная маёмасць. Патаемны вынас дворскага сена і канюшыны з пакосаў альбо нават са „стажкоў" на корм для жывёлы — справа амаль што звычайная» (Święte k 1897: 304). «Украсці штосьці ў пана — гэта толькі паўграха, у яўрэя — амаль заслуга, але ў суседа, аднавяскоўца — гэта вялікае злачынства», — пісала Эма Яленская, уважлівая назіральніца сялянска-панскіх узаемаадносін у фамільных Камаровічах ва Усходнім Палессі (цяпер — Гомельская вобл.) «Украсці грошы, выцягнуць са стадолы або свірна крыху жыта, залезці ў замкнутую камору — гэта сапраўдны крадзеж. Але сцягнуць кавалак жалеза альбо вяроўкі, выняць з рамы ў парніку шыбу, сцягнуць якую бутэльку альбо слоік, ухапіць, ідучы па дарозе, крыху гародніны, паслаць дзіця, каб крадком нарвала гароху на панскім полі, нарэшце, ссячы ў лесе пару дрэў — гэтыя ўчынкі наогул не лічацца заганнымі. […] У абедзвюх камароўскіх вёсках няма ніводнага чалавека, які б не рабіў такіх учынкаў амаль кожны дзень. Той самы чалавек, які без найменшых дакораў сумлення крадзе цвікі, рамяні і яблыкі, калі б знайшоў на дарозе мяшок з брыльянтамі, напэўна ж, ніводнага не ўзяў бы сабе. […] Разам з тым нельга развешваць дзікі вінаград на сценах дома, бо праз нейкі час усе цвікі будуць выцягнуты. Бутэлькі з-пад старых лякарстваў, нягледзячы на папярэджанне і абяцанне вярнуць, ніколі назад не вяртаюць у рукі ўладальнікаў; я ўжо не кажу пра вяровачкі і раменьчыкі. У адносінах да сваіх суседзяў сяляне досыць памяркоўныя, і нават можна здзіўляцца, як пры такім блізкім жыхарстве, пры магчымасці ўзяць чужое (бо і ў іх дзверы ў хатах, аборах і стадолах ніколі не бываюць замкнутыя) адносна рэдка здараюцца крадзяжы» (Яленская 2019: 167–168).



Алексічы, Хойніцкі р-н. Калгасныя палі вясною, 2003

— Так?
— Але украдкем юж. Скрадалісе.
— То на Вігіліе така крадзёна рыба?
— Крадзёна рыба юж была.
— Но, прошэ.
— До пана шлі. І та юж жыва рыбка» (G93Pap.MS).

Сялянская дэфініцыя крадзяжу відавочна адрознівалася ад панскай; абагуленая альбо прысвоеная пераходная сфера паміж тым, што сялянскае, і тым, што панскае, падлягала — з сялянскага пункту гледжання — іншым правілам размежавання на «маё» і «не маё», упісваючыся ў іншую класіфікацыю ўласнасці. Юзаф Абрэмбскі, даследуючы сялянска-панскія гаспадарчыя ўзаемаадносіны ў прыгоннай палескай вёсцы, пасля адмены прыгоннага права і ў міжваенны перыяд, звярнуў увагу на сталае існаванне ў яе сацыяльна-эканамічнай структуры «вобласці, вакол якой пастаянна адбывалася спрэчка паміж вёскай і дваром, селянінам і панам, [спрэчка] вакол прывілея панскага ўладання і межаў сялянскай уласнасці. Таму добрасуседская мараль вёскі ў маёмасных пытаннях прынцыпова адрознівалася ад звычаёвага кодэксу, які дзейнічаў адносна землеўладальніка» (Obrębski 2007b: 172). І таму, на аналагічнай падставе, як восемдзесят гадоў таму палескі селянін бачыў у панскім лесе свае, сялянскія абшары пашы (Абрэмбскі 2013a: 460–475), так сёння спадарыня Стася

з Крупава каля Ліды бачыць у калгаснай зямлі свае палі: «Тут в калхозе конічына была. Пуйдэ в ноцы, серп вэзмэ, накраднэ конічыны для крув. То ж нашэ поля. Ксёндз муві, жэ гжэху нема. Бо то нашэ поле, наша земя» (G93Krp.SS).

Падаецца, што сялянска-калгасніцкі крадзеж патрэбна ўспрымаць як акт, рэлятывізаваны як адносна дэфініцыі *свайго*, так і да тыпу сацыяльных адносін, што аб'ядноўвае бакі. Там, дзе сялянскія катэгорыі ўспрымання свету вызначаюць поле інакавасці, іерархічнасці, патэнцыяльнай варожасці і канфлікту — крадзеж не называюць *крадзяжом*; там, як паміж людзьмі і калгасам, выкарыстоўваюцца розныя іншыя практыкі з шырока трактаванай сферы камбінавання — мастацтва жыць. «Асуджэнне [крадзяжу], — заўважаў Фларыян Знанецкі, — узрастае, калі ўладальнік бедны, а злодзей належыць да той самай грамады, і памяншаецца, калі злодзей знаходзіцца ў рэальнай сітуацыі нястачы, а ўладальнік належыць да іншай грамады альбо, асабліва, да іншага класу» (Thomas, Znaniecki 1976: 163).

Катэгорыя сапраўднай нястачы з'яўляецца надзвычай важнай і для калгаснікаў. У прыватнасці, яна была фактычна інстытуцыялізавана ў выглядзе практыкаваных цягам некалькіх дзесяцігоддзяў крадзяжоў калгаснага лёну. Гэта была паўсюдная працэдура, здзяйсняная жанчынамі, якія былі пазбаўлены магчымасці сеяння ўласнага лёну (*сотак* хапала толькі на бульбу[52]), але мусілі вырабляць палатно на патрэбы сям'і. Асноўнай сыравінай, што выкарыстоўвалася ў хатнім ткацтве, якое развівалася ў Беларусі да 1970-х гадоў, а ў некаторых раёнах краіны нават даўжэй (Лобачевская 2003), быў скрадзены ў калгасе лён. Улады павінны былі заплюшчваць на гэта вочы.

«Давалі додому сушыть эты лён на печ, да коб церлі. То половіну в колхоз, а тое — собі. Нахаваюць, да пралі зімою, да ткалі» (B99Koż. SW.KK). «Раньшэ мы ночы не высыпалі. Нада ж было пранесць, украсць. Не было ж. Нада было украсць, прынесць, каб было з чаго напрясць — усё рукамі. Я не знаю, як успевалі, делалі. […] Адявацца нада, што делать? Голаму не ходіть, нада ж была адевацца. І ткалі-прялі. І насілі, кралі лён. А дзе браць?» (W99Baj.LK).

— «Пойдзем, да на дзве посьцілкі вязкі прынясом, украдам, бо нада дзяцей было адзець.

— Ну дак грэх жэ красці.

— Не, это не грэх. Это ў калхозі, это не ў чалавека.

---

[52] «Жыта юж так не давалі, тылько картофэлька садзіць. Венцэй [болей] ніц не давалі в первшэ лята сяць. Ні енчменя, нічэго, тылько жэбы [каб] картофэлька садзіць. Тылько картофэлька» (G98Mic.JM1).

— Калі не ў чалавека, то не грэх? Это обшчае?

— Не, не. Это обшчае шчытаецца. Як хочаш, каб твае дзіця не было галоднае і не голае, дак, от, не лянуйся і ідзі. От, так, о, мая дзетка. […] Прывязе калхоз мне, о сюды, о, вывярне воз, во такі во, як сена, пад акно, штоб я сцерла яго і ў калхоз здала чыстым ужэ прадуктам. Дак я што ім здам, а што сабе ўкраду, схаваю — ну, нада было дзяцей карміць та, о, надзяваць было» (H03Jur.AUK).

Такім чынам, матывам, які асабліва вылучаецца ў апавяданнях пра крадзяжы ў калгасе, з'яўляецца імператыў задавальнення асноўных жыццёвых патрэб. Красці *прымушае жыццё*.

— «А не грэх эта?

— Грэх. А як застаўляла жысть?» (H03Jur.PP).

— «Не кралі ў калхозе?

— А чо мы не кралі? Сее калхоз картошку, дык у ямачку закапаем. А, эта, едом пахаць — стараемса, як бы ўзяць этых картопляў ды наварыць чугун у печы, з'есці хароша.

— А не наказывалі за эта?

— Да хто накажа? Есці хочацца» (H03Auc.MB).

Памяць калгаснікаў з Гомельшчыны ўтрымлівае і найбольш драматычныя выпадкі крадзяжоў: тыя, што ўчыняліся з голаду, для ратавання жыцця — і аплочваліся зняволеннем, здароўем, жыццём[53]. Гэта рэмініс цэнцыі «закону аб пяці каласках»[54]: «Тады за корч картохлі тры годы давалі. О» (H03Jur.AUK). «Украў жменю — дык дадуць тры годы[55]. Да вайны. Две жэншчыны укралі лёну па восем снапоў, дык ім далі па тры годы. Дык адна прышла, дык немцы убілі. Шчэ ана пажыла трохі. А ў другой беркулёз, дык яна памерла дзеўкай. О-о-о-хо…» (H03Alk.HK)[56].

---

[53] Распавядаюць і аб больш лагодных, хаця з нашага пункту гледжання і жорсткіх, санкцыях, напрыклад: «Сена кралі. Посцілкі палілі на плячах. З сеном посцілкі. Зграбалі сена ў посцілку — на плечы да насілі. Ну, дак стораж прыйдзе да запаліць на плячах, да гарыць тая посцілка. Дак кінеш, скінеш толькі, каб сама не горэла» (H03Aks.WL).

[54] «У 1932 г. быў прыняты сумна вядомы закон аб пяці каласках, які дазваляў расстрэльваць ці кідаць галодных сялянаў на 10 год у турму, калі яны падбіралі нават тое, што засталося на калгасным полі пасля ўборкі. […] У 1947 г. быў прыняты чарговы ўказ аб крымінальнай адказнасці за раскраданне дзяржаўнай і грамадскай маёмасці. Ён прадугледжваў нават за нязначны крадзеж турэмнае зняволенне ад 5 да 25 гадоў» (2003: 287, 349).

[55] ТСЯС падае жаргонны фразеалагізм *сидеть за колоски* (ТСЯС: 255).

[56] Суразмоўцы сведчаць таксама і аб прыняцці імі *сталінскай дысцыпліны*, напр.:
– [Дзед Пётр:] «Раней людзі галадалі, але больш дысцыпліны было. Сталінская дысцыпліна была. Власць такая была.

У сітуацыях, калі пад пагрозаю найвышэйшая каштоўнасць, якою з'яўляецца жыццё, вартасць уласнасці анулюецца — і, такім чынам, не можа быць і гаворкі пра крадзеж[57]. «„Узяць" прадукты, якія паслужаць для падтрымання жыцця чалавека альбо жывёлы, можна назваць несумленным учынкам, але, калі прадукты ўзятыя не для продажу, гэта не лічыцца крадзяжом. „Узяць" гатовую ежу, каб адразу задаволіць голад, па меншай меры не з'яўляецца справай несумленнай» (Thomas, Znaniecki 1976: 163). У гэтым кантэксце крадзяжы калгасных дабротаў аказваюцца стратэгіяй, якая ратуе жыццё і ў пэўнай ступені абараняе селяніна ад поўных наступстваў калектывізацыі — адной з тых «інавацый, якія з пазіцыі палешука б'юць па асновах ягонага жыцця» (Абрэмбскі 2013а: 475).

Уцягнутыя ў калгасную рэчаіснасць барацьбы за выжыванне ў не да канца акрэсленым абшары «ўласна-сумесна-чужой» зямлі і яе плёнаў калгаснікі пастаянна паўтараюць адзін са сваіх рэфрэнаў: «Дзенкі Богу, якось пшэжывамы» (G97Mej.MP). Такім чынам, мы, напэўна, маем права спытаць, ці не з'яўляецца крадзеж, які ратуе жыццё, спосабам, указаным людзям самім Богам — падаўцам жыцця? Станоўчы адказ на гэтае пытанне дае казка пра Святога Іллю, дзе той выступае ў якасці міфічнага настаўніка крадзяжу (запісана маскоўскімі этналінгвістамі ў 1983 годзе ў вёсцы Замошша Лельчыцкага раёна на Гомельшчыне): «Колісь Ілья ездзіл по свету на сівом коне і з золотым седлом. Прііхаў к чоловіку, попросіўся на ноч. Того чоловіка було дітей багато. А жіл он вельме бедно. Ілья ему і кажэ: „Шо ты такой бедный? Нету у тебя нічого. Хай бы ты шо крал трохі". От усе полеглі спать. А бідный чоловік вышэў ў двор. Глядіт, а у Ілье золотэ сідло. Он за ножья пошоў і ўсе золото пообрезоваў. Рано устал Ілья да і поіхаў. Прошло несколько год. Опять попросіўся у того чоловіка на ноч. А тот чоловік вжэ богатый-богатый. Ілья его і пытае: „Чому ты такой богатый стал?" А тот і кажэ: „А я што зроблю, а што і украду!"» (Белова 2004: 105)[58]. У гэтым месцы варта таксама

– [Баба Каця:] Я ў калхоз ходзіла і штоб я ўзяла бурака? Ні за што! Ляжыць — і няхай ляжыць» (H03Hln.KPK).

[57] Пар. «Красці з голаду — гэта не грэх, бо *голад крадзе*» (Пяткевіч 2004: 542).

[58] Аналагічны міфічны дазвол на крадзеж — гэтым разам для русінаў (= украінскіх сялян) — утрымлівае валынская казка *Чаму палякі любяць біцца, русіны красці, а армяне з'яўляюцца багацеямі?*: «Калі яўрэі схапілі Ісуса і кінулі ў астрог, сышліся палякі, русіны і армяне на нараду, каб вызваліць Ісуса Хрыста з астрога. Палякі сказалі: „Пайшлі, адаб'ем Яго", армяне сказалі: „Мы Яго выкупім", а русіны сказалі: „Найліпшэ выкрасты". Але Ісус за людскія грахі павінен быў памерці, бо так хацеў. Пасля ўваскрасення прамовіў ім: „Вы, палякі, хацелі мяне адбіць, то будзеце біцца да сканчэння свету; вы, армяне, хацелі мяне выкупіць, то будзеце багатымі да сканчэння свету; а вы, русінкі Божыя, хацелі мяне выкрасці, — будзетэ отжэ злодіямы покон

нагадаць пра санкцыянаванне крадзяжу ў міфічны час першапачаткаў: народным прататыпам злодзея з'яўляецца цыган, які ўкраў адзін з цвікоў, якімі прыбівалі Ісуса да крыжа; таму цыганам «Пан Буг позволіл красць» (G98Szw.SJ)[59].

Боскі дазвол красці, падаецца, санкцыянаваны яшчэ і евангельскімі запаветамі карміць галодных і апранаць голых, якія калгаснікі выконваюць як найвышэйшыя ў іерархіі прынцыпаў грамадскай маралі. Пацвярджае гэта і практыка супрацоўніцтва калгасных функцыянераў з калгаснікамі, якія крадуць прадукты, неабходныя для выжывання іх сямей[60]. Вось поўнае спагады паведамленне бабы Зіны з Лядаў, якая, быўшы калгасным брыгадзірам, «не бачыла», як жанчыны кралі зерне на кашу для дзяцей і лёну для вырабу дамашняй пражы:

— «І дажэ так было после вайны: Стагуюць, нажалі, а я брігадзір. „Зенка ідзець, ці дадзім мы ей?" Тады на што бралі? На крупеню дзіцям трошку. „Ай, не, не нада". А я іду, я і ня віжу. Ну, на здароўе, вазьміце. Яны ж не мех нясуць, а вузельчык пад паху. Дзіцям стаўчы круп да крупеню зварыць. Вы ж рукамі работаеце, на сабе стагуеце.

— Так і не звярталі Вы ўвагі — няхай бяруць?

— Што яны дзелаюць, я не глядзела.

— І лён таксама бралі — трэба ж было прасці?

— Жменьку кругом сябе [г.зн. жанчыны кралі па жмені лёну і абвязваліся ім пад вопраткаю — А.Э.], а тада напрядут» (W99Lad.ZL).

віка"» (Siewiński 1903: 69). Пар. Т 1638 *Тры нацыі на Галгофе* (PBL 2: 110).

[59] Пар. таксама: «Цыганув так любе [люблю], але муве: „Чэму вы таке бываце негжэчнэ [несумленныя]? Чэму так красць? Злодзее", — муве. А оні мне мувён: „Нам можна". — „А длячэго?" — „А длятэго, што мысьмы [мы], як Пана Езуса мэнчылі, то цыгане скрадлі гвозьдзі. То мы не сповядамысе ксендзом, жэ мы краднем"» (G97Cze.TK).
– «[Чаму цыгане крадуць]?
– Но, крадно, іх натура такая. Ім можна красць.
– А чэму?
– Бо як Пана Езуса на кшыж бралі, то яны ручкі пшыбілі двома гвозьдзямі, а ножкі одным гвозьдзем. Цыгане скрадлі адін гвозьдзь. Яны за эта граху не маюць, што яны украдлі, от» (G97Sie.HD).
Больш аб матыве «чаму цыган крадзе» гл. (БНБ: 86, 113, 117–120; Белова 2004: 78–81; Zowczak 2000: 381–387). Сьвёнтэк прыводзіць такую ж міфічную генеалогію крадзяжу, толькі без постаці цыгана; сярод горцаў ля Рабы яе героем быў «першы злодзей» (Świętek 1897: 299).

[60] Пішуць аб гэтым і гісторыкі: «Калгаснікі і іншыя асобы, што раскрадалі абагульненую маёмасць, звычайна рабілі гэта для задавальнення самых асноўных патрэбаў сваіх сем'яў. Праяўленне талерантнасці ў адносінах да такіх фактаў з боку прадстаўнікоў ніжэйшых узроўняў улады не падлягала сумненню» (Ruchniewicz 2010: 313).

Сялянска-калгасніцкі інстытут крадзяжоў існуе і функцыянуе ў сувязі з асноўнай каштоўнасцю гэтай культуры: чалавечым жыццём. Чалавек павінен жыць. Нават калі не можа працаваць — жыць павінен. Менавіта таму яму можна красці. Забеспячэнне магчымасці такога выратавальнага і *дапамагаючага ў жыцці* крадзяжу, несумненна, з'яўляецца адной з істотных функцый калгаса. Магчыма, менавіта для гэтага калгас і існуе? Ва ўсялякім разе, так, падаецца, думала баба Ева з Малых Чучавічаў, якая мне тлумачыла: «Каля калхозаў хто зарабіў, хто ўкраў. А хто не можа рабіць, таму ж трэба жыць. Хоць чалавек паваруе. А так без калхозаў…» (B99MCz.JD). І не яна адна; гэты спосаб мыслення з'яўляецца агульным і распаўсюджаны не толькі сярод прадстаўнікоў старэйшага пакалення. Яго адэкватна выразіў малады калгасны механік з Начы, Толік, патлумачыўшы мне, што пакідаць калгас рызыкоўна, бо гэта можа скончыцца банкруцтвам, тады як калгас дае магчымасць *круціцца* (G98Nac.AK.not).

***

Бліжэй, чым гэта адразу магло падавацца, да крадзяжоў у калгасе стаіць яшчэ адна стратэгія ўзаемаадносін паміж людзьмі і калгасам — гэтак званая *дапамога ў жыцці*. Калі ў выпадку крадзяжу калгаснік сам прысвойвае ўласнасць, якая фармальна лічыцца калгаснай (па сутнасці, абменьвае яе на сваю працу, за якую не атрымаў належнай узнагароды ў грашах альбо натуры); то ў гэтым выпадку ўжо калгас *дапамагае людзям у жыцці*. Ён можа калгаснікам нешта папросту даць (альбо *дапамагчы* ім), можа таксама абмяняць дапамогу на дапамогу. Будзе гэта крадзеж, дапамога альбо абмен — кожную з гэтых стратэгій патрэбна разглядаць у катэгорыях абмену дарамі. Часам гэты абмен адбываецца рэгулярна, іншым разам ягоныя этапы адтэрмінаваны, часам ён узаконены, часам — не; аднак ён заўсёды канцэнтруецца вакол фундаментальнай каштоўнасці — падтрымання жыцця. Крадзеж дзеля жыцця — ужо зусім не крадзеж, ён аказваецца наўпрост абавязкам (як гэта выразіла баба Саша з Юравічаў: «Як хочаш, каб твае дзіця не было галоднае і не голае, дак, от, не лянуйся і ідзі» (H03Jur.AUK)), а звычаёвая сістэма абмену працы, паслуг і дабротаў, якая ахоплівае людзей і калгас і дзе грошы сыходзяць на другі план, а часам і зусім знікаюць з гаспадарчага абарачэння[61], успрымаецца ў катэгорыях сістэмы ўзаемадапамо-

[61] Сітуацыі, у якіх калгаснікі аддаюць перавагу абмену таварамі перад здзелкамі купля-продажу, — на парадку дня, напр.:
– «За целёнка плацяць петнаццаць кілаграм зярна. А хто хочэ за грошы, то не вем, як пенёндзэ [грошы]. Але по цо браць пенёндзы, як тшэба куповаць зярно?
– [Ну, так, то ўжо лепей узяць зерне].



Шыльда на будынку праўлення калгаса «Светлы шлях» у Начы, 1998

гі, якая калісьці ахоплівала феадальную вёску і ў якой супольнасць людзей і пана павінны былі разам імкнуцца да таго, каб усе выжылі. Калгас, асвоены і ўспрымаемы як супольная даброта, аказаўся ўключаным у колішнюю традыцыю грамадскай узаемадапамогі і салідарнасці паміж вёскай і двором. Інтэрпрэтуемы ў гэтых катэгорыях, адпаведна з імі ён і функцыянуе. Таму не павінна здзіўляць тое, што прыніжаныя і пазбаўленыя годнасці гаспадары з цягам часу пераўтварыліся ў парабкаў-калгаснікаў, занепакоеных сумесным клопатам пра свой калгас.

«Юж тутай у нас вшыстке рэнцяжэ [усе пенсіянеры], вшыстке рэнцяжэ. Но, але помагамы, бурачкі бежэм [бяром]. То юж і для себе, і для калхоза. Як кто можэ працоваць, як кто можэ…» (G97Cze.HG). «Колхоз, от, трошкэ што і поможэ. От, трактор якісць дасць там. […] Помагаё

– Я в тамтым року здал седэмдзесёнт… Ілі шэсцьдзесёнт пенць кілаграм была целёнка ту. То збожэ взёў і всё. А збожэ, правда, ладнэ давалі. Зярно вымлоцоно [вымалачанае]. Добрэ зярно. Половіна енчменю, половіна жыта. […]
– [Лепей, што зерне дае, чым калі б даваў грошы]?
– Да. Нашто пенёндзы?» (G05Pap.SK).

трохэ, хоць тэраз трудны час і для калхоза. Але, якось трудна, але соткі помагаё посадзіць. Старшым людзём тэго навозу тэж даё. І у кого земнякі [бульба] в тым року былі слабые, не уродзіўшы — по тшыста кілёграмув далі. Так, бэзплатне далі. А кто дзеці венцэй ма [больш мае], то тым і венцэй далі, допомагалі. Цім можэ. Вшысцым [усім] то і не можэ, бо гдзе тэн колхоз вытшыма? [смяецца]. Алі хоця ж трошкі, хоця ж трошкі» (G99Pap.WL).

— «Чому это прэдседацеля не уважать? Канечно, уважают. Я пошла, трактора попросіла — ён выпісаў мне трактора. Пакультівіровалі.

— Помогает?

— Памагает» (H03Alk.HAK).

«Вот, згарэў матор у нас. Вада ў нас была на уліцах, в калонках. […] І згарэў матор. Да я кажу: „Я сама баба. Давайце, возьмем з пенсіі па дзесяць рублей да купім калхозу той матор. Хай будзе, бо цяжка ж вельмі, воду насіць далёка“. То сьмяюцца: „Яна слабая, але бач — не жалее“» (H03Alk.MD).

— «Колхоз вам помага?

— Ну, так. Ну, як ж мы жылі б, жэб [каб] колхоз не помагал трохэ?

— [А вы калгасу дапамагаеце]?

— Ну, так. Я могла бы не браць тых буракув, Аню. Мне ніхт не заставі, бо я естэм на працы жондовэй [бо я на дзяржаўнай працы]. А як оні даё мне, то і буракув вэзмэ, а чэму ж мне не взёнць? Своім часэм працуе в школе. А пузьней — прыйда з працы і іда на тэ буракі. […] Я ўжо з колхозэм, эта мая ласка. Пайду ў калхоз, памагу» (G99Pap.WL).

У гэтым святле становіцца зразумелым яшчэ адзін калгасны рэфрэн: «Калгас нам дапаможа — мы дапаможам калгасу» альбо наадварот: «Мы дапаможам калгасу — калгас дапаможа нам». *Дапамога* — гэта, несумненна, адно з ключавых калгасных слоў, праз якія «праглядвае […] вобраз Ладу» (Sulima 1992: 3). Канатацыі гэтых узаемаадносін паміж людзьмі і калгасам можна ахарактарызаваць як гарызантальныя, з аднаго боку, і вертыкальныя — з другога. У першым выпадку яны адсылаюць да ідэалу вясковай супольнасці з яе інстытутамі суседскай узаемадапамогі, а ў другім — сягаюць у мінулае да феадальнага ўзору добрага пана, які клапоціцца пра падданых[62]; і адначасова яны з'яўляюцца сугучнымі

[62] Гэты ўзор склаўся ў Еўропе ў Сярэднявеччы: «Побач з эксплуататарамі знаходзіліся таксама паны, якія культывавалі феадальную законнасць, былі здольныя прыйсці на дапамогу падчас неўраджаю альбо стыхійнага бедства, абаранялі [сялян] ад прэтэнзій суседніх латыфундыстаў […]. Такая пазіцыя „справядлівага пана“ спрыяла ўмацаванню лаяльнасці сялян у адносінах да яго і ягонай сям'і і давала свой плён, калі даводзілася яму абараняцца ад магутных суседзяў […]. У межах доўгатрывалых

з сённяшнімі чаканнямі людзей адносна ўлады. Любой улады — як калгаснай, так і дзяржаўнай. У гэтым аспекце правіла *людска-калгаснай* узаемадапамогі з'яўляецца працягам феадальных канцэпцый, «эмацыйнай афарбоўкай [якіх быў] давер да ўлады. Гэты давер не азначае культу ўлады — ён вырастае з тыповай для псіхалогіі селяніна канцэпцыі аб тым, што апякунскае стаўленне ўлады да народа вынікае з матываў узаемнага інтарэсу: „Паньство опіраецца на народзе, а народ на паньстве“» (Абрэмбскі 2013a: 490)[63]. Гэты ўзаемны інтарэс — не што іншае, як прынцып *do ut des*: універсальнае правіла ўзаемнасці.

2. 4. Калгаснік у адносінах да свецкіх і духоўных паноў. Калгасны феадалізм

«Як савецка армія пшышла, в газэтах пісало, жэ „паны мужыкамі гаруць“, жэ намі паны оралі. У нас тут был посьле вайны, кагда я жэнілся, хахол [украінец — А.Э.]. Кажэ: „В газэце пісалі, жэ вот тут, гаворыць, на западзе, паны мужыкамі гаруць. Ідзём мы, ідзём — нігдзе не відно, што паны гаруць мужыкамі“. Он сам расказал нам, он был гаёвы, лесьнік. „Ідзём мы, ідзём — нігдзе не відно, каб паны гаралі мужыкамі[64]. От, кажэ, балталі нас“. Як Сталін балтал. От, як. В газэтах Сталін обманул іх» (G99Pap. SK).

Як мы ўжо ведаем ад суразмоўцаў з Усходняй Беларусі, тым, хто ў тых раёнах *араў мужыкамі*, быў зусім не пан, а калгас. Спрадвечную вясковую стратэгію ратавання ўраджаю ў крызісныя часы, якой з'яўляецца ўпраганне людзей у плугі (а раней сохі) і бароны пры адсутнасці цяглавой жывёлы, якую калгаснікі дасёння ўспрымаюць, нароўні з голадам, як найбольш зневажальны варыянт *мужыцкага гора*, выкарыстоўвала савецкая прапаганда дзеля ўзмацнення сялянска-панскага антаганізму[65]. На месцы

маёнткавых комплексаў […] утвараліся цесныя эканамічныя сувязі, якія дазвалялі насельніцтву маёнткаў усвядоміць агульныя інтарэсы ў адносінах да знешняга свету» (Zientara 1996b: 114–115).

[63] На гэтую тэму гл. «*Noblesse oblige* — узаемныя абавязкі ўлады і рангу» ў: (Malinowski 2000: 258–261).

[64] Вобраз арання панамі на сялянах у польскай традыцыі замацаваў «Сялянскі лямант супраць паноў», што адносіцца да XVII стагоддзя. Тут мы чытаем: «Бо вы на око відзіце то самі / Ледве панове не ожо [аруць] юж намі» (Szczotka 1946: 59).

[65] Практыка ідэалагічнага гвалту ў выглядзе дэманстратыўнага запрагання чалавека ў плуг, накіраваная на прыніжэнне людзей, названых ворагамі, выкарыстоўвалася прадстаўнікамі савецкай улады ў Заходняй Беларусі пасля яе анэксіі восенню 1939 года. Паведамленне пра такое абыходжанне з Аляксандрам Кернажыцкім, які



Жывёлагадоўчая ферма калгаса імя Чапаева. Серафіны, Лідскі р-н, 1997

ліквідаванага і спустошанага панскага свету — які перад гэтым належала знішчыць і абясцэніць сімвалічна — павінен быў паўстаць новы свет, які б абапіраўся на ідэалогіі роўнасці ўсіх сялян, вызваленых ад *аранння мужыкамі*, якое сімвалізавала *панскі гнёт*[66]. Новая сістэма павінна была быць адмаўленнем, супрацьлегласцю старой[67]. Усталявалася на яе руінах — і пачала функцыянаваць у яе колішняй структуры. Ва ўспамінах калгаснікаў пра канец панскага свету няцяжка пачуць нотку іроніі:

«Одразу давалі земе: „Ідзьце, бежце земе тых панув. Розберайце вшыстко [усё], і то вашэ вшыстко". Но, і нектурэ бралі земя та» (G93Waw. PA). «Тут зваўся *фольварк* калхоз „Первае мая". І тут быў фольварк. Тут

быў настаўнікам, садаводам і пчаляром у Тугановічах (Навагрудскае ваяв.), я запісала ў 2016 годзе з вуснаў яго ўнучкі.

66 Знаёмству калгаснікаў з бальшавіцкай ідэалогіяй пазней служылі лозунгі і надпісы, якія размяшчаліся на колішніх панскіх гаспадарчых пабудовах. Напр., на адным з кароўнікаў на ферме, што цяпер належыць СВК «Світанак — Мыто» каля Ліды, можна прачытаць, што «ў часы паноў людзі тут пад кнутом працавалі» (G10Pap. WWL.not.).

67 Аб «укаранёным у рускай культуры перакананні ў тым, што можна поўнасцю скончыць з мінулым і пачаць усё спачатку», гл. (Broda 2005: 238–240).

быў упраўляюшчый паляк. […] Гэты пан схаваўся, ішчэз, як стала разруха. […] Камуну зделалі з таго фольварка. Тая камуна пабыла трыццать дней. Паелі памешчыкава сала, мяса, кароў…» (W99Bch.WM).

— «[Што стала з панам]?

— Советы схвыцілі і дзесьці помордовалі [забілі]. […] Он тут седзял, і его вывезьлі.

— [А з зямлёю што стала]?

— А з земі калхоз пошэд. Калхоз» (G97Mej.FK).

— «У Рудакове быў маёнтак?

— [Жонка:] Быў. Там крыніца была. Так як пана выганялі таго, ён спірт у ту крыніцу выпусціў з бочкі. Так мужыкі ўжэ сталі вельмі бегці, хватаць. Так ён запаліў.

— [Муж:] Это собранне было, імушчэство дзелілі. Пан прыйшоў, стаў так у дзвярах. Мужыкі там гавораць: „Ну, пан, цяпер нам будзе лучшэ". А ён: „Будзе лучшэ, ды не вам, будзе хужэ, ды не нам"» (H03Pot.LS).

Якім чынам рэвалюцыйныя змены ў сацыяльнай і эканамічнай структуры вёскі і яе культурным ландшафце адклаліся ў памяці суразмоўцаў? Ці і ў якой ступені згодна з распрацаваным бальшавіцкімі ідэолагамі прапагандысцкім пасланнем? Калгаснікі распавядаюць:

«Кагда савецка власць зайшла, палілі палацы, будынкі. Рубай панскае!» (G11Pap.SK.MB). «Был палац панскі. Ён яшчэ добры был, але раскідалі яго» (G93Leb.KP). «Оні ту пшышлі, вшыстке маёнткі розбамбілі, вшыстко забралі, панув завезьлі на Сыбір» (G93Dub.MSA). «Маёнтэк тутай, о, в Паперні был. О, был палац ладны. Такі палац! Но, большэвіцы то зруйновалі вшыстко, знішчылі. Тутай став был, млынэк был, і рыба была» (G93Pap.AW1). «Пуйдзеш, заробіш до маёнтку… Кунцэвічэ тутай был маёнтэк. Но, не такі дужы, але был маёнтэчэк. […] Вшыстко, нема юж, навэт і еднэго доміка не зостало. Вшыстко знішчылі тэ советы, вшыстко. […] Здэпталі [патапталі] вшыстко. Могілкі тэж здэпталі» (G93Rdz.BB). «На гарэ пан жыў. Там у яго і сад, там у яго бяседкі разныя, дарожкі паабсаджваныя. Там яблык было. Сад быў вялікі ў пана. Там быў дом упраўляюшчага, дзе адпраўлялі на работу. Усё забрала савецка власць» (H03Jur.WJ).

— «Двур ешчэ ест?

— Там на тым мейсцу нема, тылько построёнэ калхозные кароўнікі. А так вшыстко знішчонэ» (G93Dub.MSA).

— «Ту был якісь двур? Там, гдзе дзісяй [сёння] ферма?

— [Сусед:] Там был дом царскі. Царскі дом ешчэ был там.

— [Гаспадыня:] Ой, Аню, які сьлічны [прыгожы] был палац! Но, палац был сьлічны, але юж знішчоны. […] Але сьлічны был палац!» (G93Pap.AP).



Калгасная жывёлагадоўчая ферма ў колішніх панскіх хлявах.
Віць, Хойніцкі р-н, 2003

— [Спадар Станіслаў:] «У нас маёнтэк, такі был маёнтэк двуэтажны, жэ такего маёнтку не было! Двуэтажны палац, там бацян [бусел] вёўся. Ешчэ од цара был. Забудова така была, каменна…

— [Спадар Мар'ян:] А рвалі ту, чуць…

— [Спадар Станіслаў:] Абсажэна дрога была, такіе джэва грубые [дрэвы тоўстыя]. Был сад — там застала юж ферма. Тутай даходзіш да палацу — до права был сад. Маёнтак был каменны.

— [Спадар Мар'ян:] А рвалі гэтыя… Такі каменны был, крэпкі.

— [Спадар Станіслаў:] Сцяны таке былі [паказвае].

— Таке грубэ на мэтр. А чаму яны так рвалі гэта?

— [Спадар Мар'ян:] Панска! Зняць, каб не было ета.

— [Спадар Станіслаў:] Вот, палац был. Панска! Но, то была панска — а тэраз [цяпер] твое! Ламалі. Панска! Такіе будынкі былі! Стодола така была длінна… Не так, як тэраз, о, на полю всё — але было в стодоле. Хлеў, кароў мусі шэсьдзесят. То ж былі роботніцы [рабочыя], парабкі…» (G11Pap.SK.MB).

— «Паны былі на Самадумке там. Ліпы былі, я помню, ліпы бальшые былі. […] Там цяпер нічога німа.

— Был палац?

— Дом бальшы, сад — у іх усё было. І озера было. Озера цяпер асталась. Дзеці цяпер ходзяць, рыбу цяпер ловяць. У Самадумке быў пан» (W99Lad.ZL).

У тыповым для гэтых паведамленняў рэфрэне «советы вшыстко змарновалі»[68] (G97Rou.AR) закадаваны вобраз *саветаў* як знішчальніцкай стыхіі, якая разбурае ўсё толькі для таго, каб разбураць. Гэтая стыхія не шкадуе ні свецкага (будынкі, прылады, машыны, гаспадарчыя пабудовы), ні духоўнага (могілкі, крыжы, капліцы, храмы). Не звяртае ўвагі ні на эканамічную вартасць панскай інфраструктуры, ні на яе гістарычную і мастацкую каштоўнасць, разбураючы без разбору і тое, што *яшчэ добрае,* і тое, што *прыгожае*. Знішчае стары парадак як на матэрыяльным, так і на сімвалічным узроўні. Замена старога на новае адлюстроўваецца, між іншым, у аперацыі перайменавання, якая ўзыходзіць да правіл народнага мыслення, што абапіраецца на недыферэнцыраванасць азначэння і азначаемага (сплаву *signans i signatum*) (Engelking 2010: 75–96 і *passim*, Tokarska-Bakir 2000: 33–100 і *passim*), згодна з якімі, разам са знікненнем назвы знікае і яе дэсігнат, а са з'яўленнем новай — узнікае новы.

— «В Велемічах ешчэ жые шляхта, правда?

— Но, уліца една, то она называсе *Шляхэцка*. А пшышэдл совет — пшэмяновал на *Пролетарска*» (B95Wlm.PS)[69].

Паны, якіх назвалі *пралетарыямі*, павінны былі спыніць сваё існаванне. «Нема панув, але вшыстке робочэ» (G97Mac.TR).

---

[68] Характэрным (але не дзіўным) з'яўляецца тое, што ў паведамленнях аб знішчэнні панскіх маёнткаў у якасці злачынцаў суразмоўцы заўсёды называюць *саветы*, не ўспамінаючы пра саўдзел вёскі. Між тым актыўная роля сялян у «рабаванні панскага» — відавочнае наступства ўпісаных яшчэ ў феадальную сістэму валодання зямлёй сялянска-панскіх антаганізмаў — добра знаёмая гісторыкам як адна са з'яў, тыповых для перыядаў ваенных і рэвалюцыйных завірух, падаецца непарыўна звязанай з гэтаю сістэмаю, уяўляючы з сябе яе патэнцыяльна дэструктыўнае «адлюстраванне». У захопе панскіх маёнткаў у 1917–1918-м гадах, які спалучаўся з рабункам і знішчэннем, істотны ўдзел бралі сялянскія «камітэты беднаты» (*камбеды*) (Sarokin 2005: 155–156). Аб «аграрнай рэвалюцыі» ўвосень 1939 года, падчас якой «новая ўлада давала дабро і заахвочвала забіраць „панскае", вызваляючы ў вясковага насельніцтва самыя нізкія інстынкты», гл. у: (Wierzbicki 2002: 99–101; пар. Ruchniewicz 2010: 90–97).

[69] Назвы вуліц у вёсках, дзе размешчаны цэнтры калгасаў і сельсаветаў, а таксама ў невялікіх вёсках падпарадкоўваліся той самай ідэалагічнай палітыцы найменняў, што і тапаніміка гарадской прасторы. Таму вуліцы ў беларускіх вёсках маюць не індывідуальныя, а тыповыя назвы: Леніна, Энгельса, Савецкая, Калхозная, Пралетарская, 17 сентября, Камсамольская, Маладзёжная і да т.п. У штодзённым ужытку функцыянуюць колішнія, нефармальныя, агульнаўжывальныя назвы (г.зв. *по-улічному*). Стаўленне жыхароў да ідэалагічнага пасылу савецкай сістэмы назваў падаецца абыякавым:
– «Почэму у вас уліца Совецкая? Партрет Леніна вісіт? Как вы до этого относітесь?
– Лічна мне (я думаю — і всем) абсалютна ўсё раўно, як называецца уліца. Абсалютна ўсё раўно» (H03Aks.NK).

***

«Абсалютная дэструкцыя старой сістэмы на практыцы немагчымая, — пісаў даследчык працэсаў пераемнасці ў рускай ментальнасці і палітычнай культуры Мар'ян Брода, — аднак у моманты выбуху элемент працягу аказваецца выштухнутым з поля зроку свядомасці і канцэптуалізацыі. Супрацьпастаўленне бальшавікамі ствараемага імі парадку таму свету, з якім яны хацелі беззваротна парваць, у многіх выпадках, аднак, узмацняла — *de facto*, хоць і неўсвядомлена — сувязь паміж імі» (Broda 2005: 239). Знішчэнне панскіх маёнткаў і панскага дабра, хоць і ўяўляла з сябе «ўзор жудаснага варварства» (Wierzbicki 2002: 100), не сцерла з зямной паверхні ўсіх матэрыяльных слядоў *панскага гнёту*. Бо менавіта ў нацыяналізаваных маёнтках савецкая ўлада арганізавала калгасы. У адабраных у паноў жылых і гаспадарчых пабудовах паўсталі калектыўныя гаспадаркі, а панская калісьці зямля станавілася асновай іх сельскагаспадарчых угоддзяў. Стары парадак не знікаў бясследна.

«Там стаял палац, такі велькі, двухэтажны. На горцэ. Тэраз там масцерская. І ешчэ ест два панскіх хлявы. Кароўнікі стаяць, каменные такіе» (G99Pap.WL). «Панове мелі паробкув, слугі мелі там. І домы былі, і тэ чворакі [тут: будынак на чатыры кватэры], як мы называмы, чворакі поставёнэ. І мешкалі [жылі], працовалі. […] А потэм то млечарня была, то сельсавет был в тым мешканю, але мешкане ешчэ зосталосе, ешчэ мешкаё там людзе. Чтэры, чтэры кватэры зробёнэ, чтэры на чтэрэх господажы» (G97Cze.HG). «Маёнтэк был в Белюнцах. Тэраз з тэго маёнтку Міцканцэ тэ построёнэ. Як мувён по-руску — *пасёлэк*. То на его маёнтку» (G98Nac.JK). «Там на гарэ была школа посьле пана, у панском памяшчэнні» (H03Jur.WJ). «Імені Леніна был калхоз, очэнь богатый. Тут сады былі большые. А какіе сады? Это все сады былі помешчіцкіе» (H03Jur.FF). «Эта парк, вон, за мостам, дак у парку былі паны. Там жэ і башня, і малочная. Раньшэ, як не было дзе жыць, жылі ў тых пакоях людзі, і ў башне жылі ж. І танцы ж былі, і клуб тамака быў» (H03Wic.MB.HR).

Нароўні з вобразамі татальных рэвалюцыйных зменаў у паведамленнях калгаснікаў выступаюць вобразы пераемнасці. Сёння панскі палац з'яўляецца сядзібай сельсавету[70], панскі бровар — саўгасным спіртзаводам (які вырабляе вядомую гарэлку «Панскі дом», будуючы свой імідж з дапамогай маркетынгавай маніфестацыі працяглай традыцыі), а дырэктар саўгаса — сучасны пан — застаецца ў добрых адносінах з сям'ёй даваеннага пана. «Спіртзавод свуй ест. То завод ешчэ пана, Анджэя Брохоцкего. Чысты спітр вырабяё і каньяк. Дырэктор совхоза тэж поль-

[70] Гл. артыкул *Сельсовет* у: (ТСЯС: 540).

скей нац'ёнальносці. Двур был за шошо, за асфальтэм. Цурка [дачка] сёстры его з Англіі пшыежджала, у дырэктора совхозу госьціла. В панскім доме[71] сельсовет тэраз, там выпісуён [распісваюць] пары млодэ. Там цалэ начальство нашэ совхозовэ. Ладны дом і был, і одрэмонтовавшы» (G93Rou.JHM).

«Калгасная сістэма стала працягам адносінаў, якія існавалі стагоддзямі, яшчэ пры паншчыне» (Чувак 2007: 252). Аналогіі калгаснай і фальваркава-прыгоннай сістэмы можна працягваць, прыводзячы шматлікія прыклады таго, як суразмоўцы паказвалі на пераемнасць/падабенства фальваркавых і калгасных устаноў, *пана* і *прэдседацеля*, адміністратара і брыгадзіра. Напрыклад: «Тут жэ ж был пан Пілсудскій [sic!], командовал всем. Слепцы, колхоз „Первое мая" — всё-всё ево владеніе. А рядом жыл управляюшчій, как брігадір вроде. Он організовывал все работы» (W99Bch.AB). Адно з найважнейшых падабенстваў абедзвюх сістэм — гэта ўласна арганізацыя працы: пад кіраўніцтвам *прэдседацеля* і брыгадзіраў калгаснікі працавалі гэтаксама, як колішнія працаўнікі фальварку пад наглядам адміністратараў і эканомаў.

— «Кто пільновал роботнікув?

— А был начальны. У нас называлі *брыгадзір*. В каждэй брыгадзе брыгадзір был. А там в калхозе юж был тэн, налічалі тэ, за робота іле [колькі] там, цо. Прэдседацель колхоза, начальство ружнэ [рознае]» (G06Zan.WZ).

— «Брыгадзіры не білі народ?

— Не білі. Ругаліся.

— А як на работу ганялі?

— Ну, як на работу ганялі? [крычыць:] «Ідзі зараз на работу!!!» Сёння туда ідзі, а ўзаўтры, назаўтра — туда» (H03Aks.WL).

«В колхозе попшэдне [першапачаткова] не было ешчэ тэхнікі. […] Но, то людзі гналі просто» (B99Wlm.PS). «Сілай заставлялі работаць. Выганялі на работу: і жэншчын, і мужчын, і дзедоў — все работалі тагда. […] Прыходзіт брыгадзір і мерае ўжэ, колькі нажэла сотак. Умесьце жнем плошчадзь, а ўжэ на мене, на ее ўжэ размерае, разпішэ» (H03Auc.PN).

Прынамсі пачаткі калгасаў звязаныя для многіх суразмоўцаў з успамінамі аб брутальнасці і злоўжываннях брыгадзіраў — так, нібы з прыгоннага мінулага паўстала постаць панскага эканома, які здзекаваўся з людзей[72]. «У, тэн наш брыгадзір, но, камуніст был, першы камуніст.

---

[71] Палац у Малым Мажэйкаве — гэта класіцыстычная сядзіба Ромераў мяжы XIX і XX стст., пазней перабудаваная Брахоцкімі і адрэстаўраваная сёння; тут размяшчаецца сельсавет і кіраўніцтва саўгаса.

[72] Аналіз поўных жорсткасці ўзаемаадносін пан — панскія слугі — селянін у прыгоннай

Потэм […] показалі, тэго, прэдседацелю, як он выжондза [тут: злоўжывае]. Як он спшэдавал лонка [прадаваў луг], сяно, соткі тэ дзеліл. То одэ мне одбежэ, другему да. А нігдзе се не пожаліш [і нікуды не паскардзішся]. […] І не могл нігдзе пожаліцьсе, веш? І от, оні так і жондзілі [кіравалі]. Для ніх добжэ было. То я мысьле, чы Пан Буг даруе тэму, тэму комуністу? Я не вем, бо он так знэнцалсе [здзекаваўся] над людзьмі, нех Пан Буг броні. От» (G93Pap.MS).

Брыгадзір, як колішні эканом, *гнаў людзей на працу*, ставячы пазней *палкі*, якія потым пералічваліся ў *канторы* на аплату ў натуры. Паўперызаваныя гаспадары нібы вярнуліся на стагоддзе назад: ізноў апынуліся ў становішчы прыгонных сялян, у сістэме, якая грунтавалася «на наглядзе і паліцэйскіх паўнамоцтвах „падпанкаў“: панскіх слуг, эканомаў, намеснікаў і ўпраўляючых» (Абрэмбскі 2012: 280).

***

А над прыгоннымі сялянамі, як вядома, стаіць пан. Гэтаксама і над калгаснікамі. «Як гэта калхоз будзе без прэдседацеля?! Ты што?!» (H03Alk.HAK) — усклікнула спадарыня Галя з Алексічаў каля Мазыра ў адказ на правакацыйнае пытанне, ці патрэбна гэтая пасада. Пастаўлены на месца колішняга пана, *прэдседацель* калгаса выконвае ў адносінах да вёскі аналагічныя функцыі, аб чым суразмоўцы дасканала ведаюць. «Чем-то, наверно, ані пахожые з паном. От, теперашный председацель, каторый ест, і пан, каторый был. Всё равно, знаете, всё равно шчітаецца, што председацель вышэ, чем этые людзі. Этые ж людзі шчітаюцца ужэ прастые, рабочые людзі, а ужэ председацель, знаеце, начальнік ужэ ён… Всё равно там вышэ ужэ. Всё завісіт от председацеля. Напрімер, каня трэба ці трактара — да председацеля абрашчайся, як некалі да пана» (G93Ser.PM).

Прэдседацелі таксама ўсведамляюць сваё функцыянальнае сваяцтва з панамі да калектывізацыі; часам уздыхнуць напаўжартам, напаўсур'ёзна: «Цяжка жывецца красному памешчыку…» (G98Nac.IC).

Здараецца, што калгаснікі ўжываюць назвы *пан* і *прэдседацель* як узаемазамяняльныя[73], што найлепшым чынам сведчыць пра пераемнасць функцый і сацыяльнага зместу гэтай ключавой постаці фальваркава-калгаснага свету[74].

сістэме на падставе гістарычных крыніц і размоў з жыхарамі Палесся прадставіў Абрэмбскі, гл. (Абрэмбскі 2012: 257–295).

[73] А нават *Першы* (*Генеральны*) *сакратар* і *прэдседацель*: «У Савецкім Саюзе глаўнага начальніка звалі прадседацелем. Гэта цяпер ужо папрыдумвалі» (H03Jur.WJ1).

[74] «Функцыянаванне буйных гаспадарак, плошча якіх набліжалася да колішніх вялікіх

— «Якіе тут паны былі пры Польшчы?

— Буў прэсэдацель. Я з яго дочкай, Крыся звалася, хадзіла я ў школу разам. У яго і секрэтар буў, тожэ яго дачка Гэля хадзіла за мной ў школу. […] Гміна була, тут яны жылі. І секрэтар, і прэсэдацель. *Войт* называлі» (B99Czw.WZ).

Згодна з паведамленнямі суразмоўцаў, *прэдседацелі*[75] — кіраўнікі калгасаў — фармальна абіраліся жыхарамі вёскі[76]; фактычна ж належалі да партыйна-адміністратыўнай наменклатуры. Аднак, што характэрна, пра дрэнных *прэдседацеляў* чуеш непараўнальна радзей, чым пра добрых. Падобны дрэнны кіраўнік калгаса ўвасабляе мадэль улады, якая *набівае сабе кішэні* за кошт звычайных людзей.

— «Ну, і як мянушка дзірэктара?

— [Сын:] О, добрая — *Буржуй*.

— [Маці:] І *Злодзій* на яго кажуць, і ўсяк кажуць. І *Буржуй*.

— [Сын:] Чалавек ён крупны — ды кажуць *Буржуй*.

— [Маці:] Сабе дом то ён паставіў, сабе дачу паставіў» (H03Aks.JJD).

Дрэнны *прэдседацель* — гэта несправядлівы пан, які дбае не пра калгаснікаў, а пра самога сябе. Пан, які разбурае кіруючыя ўзаемаадносінамі паміж уладай і людзьмі «матывы ўзаемнага інтарэсу» (Абрэмбскі 2013a: 268), парушаючы прынцып узаемнай лаяльнасці. *Прэдседацелей*, да якіх суразмоўцы маюць негатыўныя адносіны, можна падзяліць на дзве групы. Да першай адносяцца тыя, хто рэалізуе не столькі ўзор добрага пана, колькі «ўладара-рабаўніка» (Абрэмбскі 2012: 279) ці дрэннага падпанка[77], які *не дае людзям жыць*; да другой — негаспадарлівыя *прэд-*

маёнткаў […], спарадзіла новую кіраўнічую групу. […] Самай важнай фігурай тут быў кіраўнік калгаса, яго гаспадар, які, аднак, не мог марыць пра аўтаномію і становішча колішніх землеўладальніцкіх адміністратараў альбо эканомаў. Разам з гаспадарчымі функцыямі ён выконваў ролю пасярэдніка паміж сялянствам і раённымі ўладамі — быў, такім чынам, нягледзячы на тое, што выбіраўся калгаснікамі, таксама і прадстаўніком улады. Аднак ягоная пазіцыя была слабейшая, чым у чыноўніка» (Ruchniewicz 2010: 328).

[75] Пар. артыкул *Председатель* і групу звязаных артыкулаў у: (ТСЯС: 471–473).

[76] «Оні тылько пішо, жэ выбераё людзі. Тылько пішо, а выбераё самі» (G98Nac.MC). «У нас так робісе. Нібы зэбране робё, глосоваць, кого выбераць на прэдседацеля. А потым пшыпровадзо [прывядуць]: „О, ваш прэдседацель“. Пшывёзо зупэлне другего» (G06Zan.WZ).

– «Хто выбірае прэдседацеля?

– [Маці:] А чорт яго ведае, хто яго выбірае. Самі сабе выбіраюць, ды ўсё.

– [Сын:] Начальнікі з Калінкавіч прыязджаюць.

– [Маці:] Назначаюць, ды ўсё» (H03Aks.WL).

[77] Гэты ўзор, як правіла, адносяць увогуле да рознага *начальства* — катэгорыі,

седацелі, які былі антытэзай узору добрага гаспадара. Напрыклад: «Но… пан пану нерувны. Едэн был такі, другі сякі, едэн был якісь людзкі, жэ якось імі жондзіл [кіраваў], жэ цось і ім се доставало, і оні якось пшы нім моглі жыць. Но? А былі тацы [такія], жэ тылько хцял выціснонць вшыстко, цо можна» (B99Wlm.PS). «Прыслалі з Вялікіх Аўцюкоў свайго ужэ, карочэ гавара. Ён прапаліў всё. Ён эта хазяйства так давёў да ручкі, так давёў да ручкі, што нідзе нічога няма. Быў у нас свінарнік — свіння папрадаваў. Быў комплекс — каровы папрадаваў. Вывез на базар. У дзірэўні голая ферма стаіць — німа нідзе нічога. А еслі хто што-нібудзь запытае — адносіцца ён очэнь плоха. […] Ён бацька свайго матам пасылае, што хочэш можэш пачуць ад яго. І сталі п'яніцы. Вобшчэм, стаў ніпарадак. К людзям ён стал адносіцца гнюсліва. Сена не дае […]. Вобшчэм, ніпарадак. Саўхоз разваліўся» (H03Aks.MB).

Постаці такіх нядбайных *прэдседацелей* увекавечваў калгасны жартоўны фальклор, выкарыстоўваючы, між іншым, вобраз пана, які прапівае свае вёскі: «Посьле вайны председатели пілі. Была дажэ такая частушка:

Камененко, Камененко,
У тебя красные штаны,
Пропіл ты деревню Тышча,
Прапівай і Даманы» (M04Hor.AG).

Безумоўная большасць старшынь калгасаў і дырэктараў саўгасаў, аб якіх распавядалі суразмоўцы, упісваецца ў традыцыйны сакральны вобраз добрага пана, што сягае яшчэ часоў прыгоннага фальварка. Калгасныя паны — ці то са сваёй вёскі, ці тыя, што паходзяць з-за межаў лакальнай супольнасці — як правіла, былі і ёсць добрымі. *Добры* — стэрэатыпны эпітэт *прэдседацеля* — у большасці размоў пра яго зрываецца з вуснаў калгаснікаў амаль што рэфлектыўна, быццам бы выраз *добры прэдседацель* –агульнапрыняты фразеалагізм:

— «Кто был первшым прэседацелем в колхозе?
— Украінец был, Шэвцоў. Добры чловек был» (G06Zan.WZ).

якая з'яўляецца працягам канцэптаў панскіх слуг і падпанкаў і якая адносіцца да ўлады ніжэйшых узроўняў, залежнай ад адмежаванага ад іх «добрага цара» ці «добрага пана». «Мужыком кіраваў і ганяў [яго] не пан, але войт і панскі эканом — панскі слуга і панскі батог. Не пан, а гэтыя панскія слугі, панскія гайдукі і хапуны былі беспасрэднай крыніцай пабояў, крыўдаў, пераследу і прыгнёту. З імі, а не з вялікім „сапраўдным" панам звязваліся пачуццёвыя комплексы страху, нянавісці і прыніжэння» (Абрэмбскі 2012: 280).

— «Прэдседацель колхоза был Дзеншчыков. Ту закладал он колхоз. Дужо лят [шмат гадоў] он был.

— [Людзі яго паважалі]?

— Добры был чловек. Тутэйшы, з Могілян» (G06Zan.WZ).

— «[Якая яна — старшыня сельсавету]?

— [Спадарыня Яніна:] Она стара се [стараецца] для людзі. Она стара се для людзі і помага, і так вшыстко.

— [Спадар Альфрэд:] Она добра кобета [жанчына], добра.

— [Спадарыня Яніна:] Для людзі стара се. […] Она як з чловекем зэйдзесе, то она ма розмова. Якась ей розмова така до людзі ідзе.

— [Спадар Альфрэд:] І прадседацель калхозу, так, о: пуйдзь, попрось, но то і одпове [адкажа] і дае збожэ там выпісаць. Не повеш. Гжэх поведзець чэго, чловек добры» (G98Gin.AWD.JS).

«Но, тэн прэдседацель ніц. Был добры, можна поведзець. Веце, таке завшэ… В колхозе можэ чэго і не было, але як чловек пуйдзе, попросі, то нігды [ніколі] не одкажэ. Завшэ цосьці поможэ, цо можэ. […] А тэраз юж [цяпер ужо] другі. Але і тэраз тэн, тэж мувё, жэ добры, жэ нікому не одкажэ, цо кто просі. Якісь оні таке, значы се, тутэйшэ людзі, розумеё жыце» (G06Boh.IS). «У нас богатый савхоз, бо спіртзавод дзержыт. Наш дзерэктар, он як можэт за людзей стоіт. Он тэж католік, паляк, Казімеж Владзіміровіч. Тутэйшы, з Нецечы» (G93Rdz.WZ). «Ён парабіл тут. […] Дарогу устроіл. І да людзей добры был чалавек. Хоць сабе брал, алі і людзям ён ні шкадавал [смяецца]» (G10Pap.WWL).

Для суразмоўцаў важна, каб *прэдседацель* быў *сваім чалавекам*. Тутэйшым — такім, як і яны. *Свой прэдседацель* увасабляе асвоены калгас. Зрэшты… шмат хто з іх таксама выконваў калісьці гэтыя функцыі.

— «Монж [муж] был прэдседацелем?

— Так. А я былам калхозьніца. […] А он был прэдседацелям. Якесь дужо лят. Можэ, коло пентнасту [пятнаццаці].

— [У якім прыблізна годзе ён стаў прэдседацелем]?

— В осемдзесёнтым чвартым хыба. А, можэ, тылько на замесьціцеля? Я юж добжэ не паментам. Трохэ был тым, застэмпцо [намеснікам] тэго, прэдседацеля. […] Был брыгадзірэм тутэй, в нашэй брыгадзе. Но і працовал.

— [А чаму абралі менавіта яго]?

— Можэ длятэго, жэ он еднак мял трохэ тэго, хоця ж тэ седым клясы школы повшэхнэй [агульнаадукацыйнай]. Втэды то было дужо. Мало было тутай такіх, ктужы мелі уконьчоных седым кляс. Можэ длятэго. Но і такі был, такі бардзей обыты [таварыскі] з людзьмі, свуй. Працовал» (G06Ob.LO).

***

Давайце спытаем, у чым заключаецца дабрыня *прэдседацеля*.

— «Які ест прэдседатель?

— Добры. […] І так от, цо тшэба, то он поможэ завшэ. Тэраз, о, монкі [мукі] купіл так дужо, ешчэ… бо з первшэго подрожало вшыстко. Он там дзесьці поехал, замувіл та монка. І так, о, і тутай людзём пшышэд, поведзял: «Чы бэндзеце браць? Запісуйце се, іле кто воркув [колькі хто мяшкоў]». Кто ворэк, кто два, кто тшы — он запісал. І потэм розвозілі: по Семейках, по Чэшэйках […]. Так, жэ он добры чловек у нас. Поляк, тутэйшы» (G93Cze.TK). «Век гаравала. І на такіх работах! Вайна була. […] Так алешнік рвала і ела. І дзеці малы. Здумаю, дык… [плача]. Сям'я мая ўся пагібша. Ага. […] Да ў нас буў старшына харошы. Харошы був і на мяне глядзеў. Гукае мяне: „Будзеце пасьціць маладняк. І вам дадуць картошачкі. Вам дадуць мукі, вам дадуць жыта, усе будзеце карміць дзеці". А загадчык у нас буў на фермі, так нальёт мне малачка літра, яечак дасць. Малыя ж дзеткі» (H03Jur.KP).

Бацькоўская фігура *прэдседацеля*-апекуна, які дапамагае людзям і клапоціцца пра іх, які ў хвіліны крызісу літаральна іх корміць, дае працу, каб яны мелі што есці, падтрымлівае ўдоў, сірот і старых, да болю нагадвае індывідуальны ўзор, паводле якога суразмоўцы канструююць вобраз-стэрэатып дарэвалюцыйнага і даваеннага пана, якога памятаюць і/альбо ўключаюць у традыцыю.

— «Памента пані пана?

— Паментам. Брухоцкі. Пан Брухоцкі. Анджэй Брухоцкі.

— Які он был?

— Ну, неплахі. Ну, яжэлі трэба каму-нібудь пайсці да яго што-та папрасіць — дасть. Паможэ чалавеку. Да, есьлі он што-та паможэ, то адрабіть яму нада» (G93Szp.NL).

«Ну, баба кажэ, што пан был ту добры. Добры. Не мучыл он так людзей, як всё бывала паны, расказывалі, што былі злые. А ту, гаваріла, добры пан, хваляць все старыя людзі, што добры пан тут в Паперні» (G93Ser.PM). «Нарбут[78] — он был бардзо добры пан. Але, ве, як пан — земі мял дужо. А то людзі — тэй бедоты было — то хлеба нема на вёснэ: „Панок, дай пуд жыта на хлеб". — „Дам — дзень жоньць [жаць]". Пуд

[78] Размешчаны па суседстве з Начай маёнтак Шаўры належаў сям'і Остык-Нарбутаў. Тут стваралася *Гісторыя Літвы* (1835–41) Тэадора Нарбута (1784–1864). Яго сын Людвік (1832–1863), вайсковы начальнік Лідскага павета, а потым кіраўнік вайсковымі сіламі Літвы ў Студзеньскім паўстанні (пад кіраўніцтвам Каліноўскага), загінуў каля суседніх Дубічаў (сёння тэрыторыя Літвы).

жыта. Потэм пшыйдзе лято, і жалі людзі вшыстке [усе] задармо. Але в тэн раз да тобе пуд жыта на хлеб, вшыстко. Як мало, то венцэй [болей], жэбы як доцёнгнол до жніва. Добры был. Не можна поведзець, жэ то так скурэ дар [дзёр], чы цо выкожыстывал. Я паментам его» (G98Nac.HL). «Вот этот помешчык, фамілія Немеровіч[79]. […] Дажэ гаварят: ужэ Красная Армія сюда, рускіе наступалі, то он был тут. Вы знаеце, он был очэнь харошый чалавек. Па-рускі гаварыл очэнь харашо. Сам был паляк. Такой снісхадітельный чалавек. І помагал многім. Скоко у него было рабочых, штатных рабочых. Он давал ім сто кілограм на месяц ржы. Карова хаділа бесплатно на ево пастбішчэ. Давал поля кусок соток десять, ілі большэ — льна пасеять. Штобы какое-нібудь бельё хазяйка могла сделать. К каждому праздніку: к Ражаству, к Паске убівает кабана, даёт бесплатно всё это. Дрова бесплатно, сено бесплатно. Это штатному роботніку. А подённые шлі за деньгі. Днём поработал — вечэром расплата. Харошый был» (B99Win.AK).

Вельмі падобныя характарыстыкі паноў, якіх памяталі з перыяду паншчыны, фіксаваў у 1930-я гады на Палессі Абрэмбскі: «Но то ўжэ пры этом пану: ныма вола, ідэш по вола до пана; ныма коровы, ідэш — корову дасць; ныма хлеба — дасць хлеба; ныма хаты — дасць хату, дрова. І ў помоч людзямі заставляе дзелаць. Значыць, ныма клуні, дае і клуню. Сарая ныма, дае сарая, опалу ныма — дае опал опалівацца. А ныма землі, давалі землю грунтовую» (Абрэмбскі 2012: 262).

Аналагічныя запісы з канца XIX стагоддзя з Гродзеншчыны мы знаходзім у Федароўскага: «А даўней лепей такі было: ураджаі лепшы былі, вала не стало, то пан дасць, хлеба не стае — пан дасць, хата згарэла — пан паставіць, а дзісь нічого не дастанеш. […] Даўней то праз што было лепш: паны свае былі, то спамагалі, і так ці крупа, ці мука, усё ў горбачцы… Цепер ужэ ўсё пашло по сабе: пачалі дзеліцісе — ні жарты што тудака!» (LB3: 13–14).

Такім чынам, і сто гадоў таму, і сёння, незалежна ад таго, ці асоба, што трымае ў сваіх руках непасрэдную ўладу над працуючымі на зямлі сялянамі, называецца *пан*, *прэдседацель*, *старшыня* альбо *дырэктар*, беларускія сяляне прыпісваюць яму аднолькавыя характарыстыкі: перш за ўсё *добры*, *свой* і *дапамагае ў жыцці*. Гэта стэрэатыпная, патрыярхальна-феадальная постаць — «распарадчык зямель», што здзяйсняе «апякунскі патранаж над прыгонным „мужычком“» (Абрэмбскі 2012: 279). Пры такім пане селяніну жывецца добра; пан-патрон гарантуе яму бяспеку жыцця.

---

[79] У міжваенны перыяд уладальнікам маёнтка ў Дворцы быў Кшыштаф Шчыт-Неміровіч.

Аднак гэта толькі адзін аспект узору-ідэалу добрага пана. Для поўнага задавальнення селяніна, які працуе на зямлі, неабходна, каб пан — як колішні, так і сучасны — быў таксама (калі не ў першую чаргу) добрым гаспадаром. Гаспадаром, які падтрымлівае ў сваёй гаспадарцы-калгасе, таксама як некалі ў фальварку, парадак і дысцыпліну, кантралюючы працу і матывуючы падначаленых. Як сфармуляваў гэта *прэдседацель* калгаса ў Горах на Магілёўшчыне: «Калхоз — это прежде всево дісціпліна. Без дісціпліны не будет калхоза» (M04Hor.AG). Бо: «Дзе дзісцыпліна, да дзе руководзіцель, то жывуць лучшэ. А дзе нет дзісцыпліны ды хозяіна ў калхозі — дык там і хужэ» (H03Hln.KPK). Таму:

— «Утрам праедзе Рагатка [дырэктар саўгаса — А.Э.], раненька, часоў восем — ён едзе, і по ўсем участку праедзе. „А, тут недароблено". Усе утром у кантору прыежджаюць. І даёт: „Ты то не дарабіл, ты то не дарабіл!" І даёт!

— Выгавор…

— Да. От так у нас, от» (G11Pap.SK.MB).

Добры прэдседацель — гэта гаспадар, які клапоціцца пра зямлю, пра жывёлу і пра людзей: яго палі засеяныя, быдла дагледжана, а калгаснікі працуюць якасна і эфектыўна, за што атрымліваюць адпаведную аплату. Ён за ўсім наглядае асабіста, быццам бы без яго «панскага вока» будзе бяднейшы ўраджай і меншы прыплод. Ён заняты працаю ад світанку да ночы, быццам бы без яго асабістага прыкладу людзі б працавалі горш. Такі гаспадар не толькі ведае сваіх парабкаў-калгаснікаў і клапоціцца пра іх дабрабыт, але і выказвае ім павагу. Яны адказваюць яму ўзаемнасцю. Гаворачы аб ім, калгаснікі нават не ўжываюць слова *прэдседацель*, а кажуць *гаспадар*, *хазяін*, *арганізатар*:

«Знаеце, як калгас — трэба гаспадара. А як няма гаспадара — нашто вам калгас? І дом вазьміце, дзе е гаспадар… Эта тожэ тое самае — всё кругом маё» (H03Jur.PM). «У нас нікагда не была чужых прэдседацелей, всё былі свае. […] Раньшэ прэдседацель, вот, летам падхваціцца на зорачку і аббежыт всё поле, пасмотріт, как растёт, где растёт. Он везде пабудет» (W99Irw.AJ). «Там, дзе харошы хазяін, трудалюбівы, как колісь у нас — ён ня спаў, а думаў, як бы эта запахаць… Усё гароў. Значыць, цяпер там е калхоз. […] А от, нет хазаіна — і нет нічаго. Нет каманды. А во, як у арміі — ежлі паганы камандзір, то нет каманды, нет пріказа, нет указа, і нічога няма. […] Е калхозы, е савхозы — а е развал, нічога няма» (H03Auc.MB). «Быў харошы дырэктар, Табулін. Вот ён хазяін — прыедзе на свінарнік, паходзіць, на кароўнік паедзе. […] Абрашчаў уніманіе на людзей, дысцыпліна была» (H03Auc.HJ). «Быў дзірэктар Табулін такі, Васілій Іванавіч. Ён очэнь быў харошы ў нас хазяін. Ён вёў саўхоз ад нуля да канца вобшчэм. […] Ён такі мне

часта сніцца, што я з ім у кабінеце сяжу, разгаварываю і прочэ, і прочэ. […] Кагда этат дзірэктар Табулін был, людзі к нему аднасілісь очэнь харашо. Ішлі. Ён іх уважал. П'яніц была мала. […] Бывала, асеем, сабяромся все, пагасцюем і ідзём заўтра да работы, каб была. […] Потым далі нам, сюды прыслалі Зіновенко Мікалая Рыгоравіча. Ён быў харошы хлопец. Очэнь адносілся з людзьмі харашо. Уважалі яго. Хазяйства шло нармальна. Очэнь харашо адносіліся людзі. Ён пагаворыць з людзьмі, от, як мы з вамі. Встрэціць, вот, напрымер, мяне, пагаворыць» (H03Aks.MB).

– [Сын:] «Вы знаеце, у Прудку чалавек стаіць, которы за хазайства балеет. Так вы пасматрыце — і дойнае стада, і зарплата людзям рэгулярна. І мала таго, што сваю землю засявае — так яшчэ нахватал у саседзяў, каторыя не абрабатываюць. І нескалькі тысяч гектараў у Прудку.

— [Маці:] А ён не для сябе жыве. […]

— [Сын:] Очэнь много ад арганізатара завісіць» (H03Aks.JJD).

Савецкая ідэалогія і прапаганда, якія постаць пана абясцэньвалі і атаясамлівалі са стэрэатыпам ворага, не маглі, аднак, бясследна выдаліць яе з канструюемай мадэлі *новага ладу жыцця* ў вёсцы. Станоўчыя аспекты гэтай амбівалентнай[80] і адначасова ключавой для сялянскай супольнасці фігуры ўзяў на сябе новы пан. У афіцыйным калгасным дыскурсе савецкіх часоў мадэль постаці *прэдседацеля*, па зразумелых прычынах забяспечаная «паліткарэктнымі» атрыбутамі эпохі, усё ж пераймала, праз зварот да традыцыйных калектыўных сялянскіх каштоўнасцей (зямлі, жыццядайнага збожжа-хлеба і клопату чалавека пра гэтыя даброты) колішні стэрэатып добрага пана — гаспадара і апекуна. Вось якую рэалізацыю атрымала яна ў вершы *Ідзе па полі старшыня*, напісаным у 1985 годзе ў гонар старшыні калгаса імя Свярдлова ў Горах[81] на Магілёўшчыне:

Ідзе па полі старшыня,
Усюды дбайна аглядае,
Ідзе ў промні заўтрашняга дня,

---

[80] На амбівалентнасць вобраза пана звяртаў увагу Абрэмбскі: «У мужыцкіх калектыўных уяўленнях, у мужыцкім разуменні панскага свету існавала побач з партрэтам ляхапрыгнятальніка і ўладара-рабаўніка таксама поўнае адмаўленне гэтага негатыўнага вобразу, а менавіта, прысутнічаў стэрэатып вялікага і добрага пана, пана не толькі ўладара, але і апекуна. […] Пан быў па-над рэальнасцю штодзённага мужыцкага *горэ*. Культ пана мог таму існаваць і квітнець незалежна ад суровасці і лютасці сістэмы, так як і культ усёмагутнага і міласэрнага Бога можа існаваць незалежна ад няўдачаў і катастрофаў вернікаў» (Абрэмбскі 2012: 111–112; болей: 259–287).

[81] «Када было пяцідзесяцілеціе калхоза, то в чэсць прэдседацеля калхоза наш месны паэт (М. Ісаеў) напісаў яму сціхатварэніе» (M04Hor.RM1).

Зямная сіла прарастае.
Ідзе па полі старшыня,
Ці восень з дажынкамі, ці лета,
І кожная прыгаршня зярна
Яго душы цяплом сагрэта.
Ідзе па полі старшыня —
І ў людзях спорыцца работа,
І, мабыць, кожны пераняў
Яго жыццёвыя турботы.
Ідзе па полі старшыня,
І вырастае побач вёска,
І дахі комплекс вунь узняў,
Асфальт сінеецца палоскай.
Ідзе па полі старшыня,
І хоць ужо бялеюць скроні,
Але рунее зноў вясна
І колас спее на далонях (M04Hor.RM).

Гэты верш — размешчаны ў вітрыне школьнага музея і вядомы мясцовым жыхарам — можна ўспрымаць не толькі як калгаснае ўвасабленне стэрэатыпу-ідэалу добрага пана. Ен утрымлівае больш глыбокі змест: архаічны, ключавы для славянскай сялянскай культуры матыў Бога, які дае спор. Мы спынімся на ім пазней, а зараз канстатуем толькі сакральнае, дэміургічнае вымярэнне постаці пана-*прэдседацеля*-гаспадара. І прывядзем важны фрагмент размовы з героем верша і ягонаю жонкаю, дзе мы, з аднаго боку, знаходзім змястоўную калгасную характарыстыку ўзору добрага гаспадара, а з другога — прыгожа выказанае ягонае ўласнае жыццёвае крэда, якое базуецца на асноўных сялянскіх каштоўнасцях: жыцці і працы.

— [Жонка *прэседацеля*:] «Кагда он работал, то знал толька калхоз. Толька на ночь пріходіл. Очень многа езділ, всево дабівался. Нікагда людзі без зарплаты не сіделі. І о нём нічево плахова не скажут, патаму што был полностью атдан работе. […] Он очень скромный, так я ево пахвалю. Всё, што у нас есть пастроено — прі нём. Все ево уважалі, і в раёне, і тут. Он лучшый в раёне. Школу пастроіл. Заслужэнный работнік сельскава хазяйства раённава маштаба. Я ево і мала відела, он предан работе. Ему памагалі учоные.

— [*Прэдседацель*:] Эта не главнае.

— А што главнае?

— [*Прэдседацель*:] Штобы меншэ умірало і большэ ражалось. А большэ нічэво не нада. […] Смысл жізні — для чево-та жіть. Адін велікій чела-

век перед смертью сказал: «Как харашо, как многа я успел сделать». Эта был Суворав. Главнае — многа сделать» (M04Hor.AG).

***

А які вобраз узаемаадносін ксяндза, бацюшкі і старшыні сельсавета з калгасам і людзьмі паўстае з размоў з калгаснікамі?

«Ксёндз тшыма [тут: трымае сувязь] — мусі тшымаць — з прэдседацелем і сельсоветэм. То власць — оні вшыстко даён [усё даюць]. Тэраз тэж машыны колхозовэ камене вожон на новы мур цмэнтарны [на могілках]. Аутобус колхозовы повюзл выцечкэн міністрантув [экскурсію памочнікаў ксяндза] до Гродна» (G98Pap.SK.not.). Старшыня падвозіць сваім аўтамабілем бацюшку да цэркві, а калгас забяспечвае вернікам транспарт да далёкага храму: «Цяпер калхоз дае інагда аўтобус у царкву ездзіць, як вялікія святы» (H03Hln.KPK). Можа нават вазіць пілігрымаў у Пячэрскую Лаўру: «Раней проста едзілі ў Кіеў, у Лаўру, я была тры разы. Раней, канешне, было лепей, калгас арганізоўваў, і мы ездзілі ў Лаўру на экскурсію» (H03Wic.PW). На вясковых пахаваннях, што я сама неаднаразова назірала, калгасная машына выконвае функцыі катафалка. На вяселлях — возіць вясельных гасцей. Памінальныя абеды, як і вяселлі, адбываюцца ў калгасных сталоўках і клубах. Цяля на памінкі выпісваецца ў старшыні ў канторы. Сельсавет і калгас арганізуюць памінальныя ўрачыстасці на Задушны дзень на вясковых могілках, дзе свецкія памінанні (заснаваныя на рыторыцы, што праслаўляе герояў Вялікай Айчыннай вайны, у спалучэнні з паэтыкай памінальнага плачу) праводзіць старшыня сельсавета. «Аня, слухай, така у нас ест юж, така, од сельсавета політыка ест, веш? Граён там і, до тшэх лят, до чытэрёх, хто змар — вычытуён [пералічваюць]. Юж там як ктось так троху працовал дужо, то і венцэй — седэм лят і дзесенць такего чытаня. […] І там такі, о, вычыта там якіх душ і дзесенць — і пузьней мінута мільчэня і граён марш. Така пшэдмова маён, таке дзеці там вершэ ладнэ мувён. […] До могілэк пшыежджаён. Взываё та оркестра з Ліды, чы гдзе оні там. Жалобна така аркестра, веш. Но, і ксёндз ідзе. А людзі, Божэ коханы!» (G93Pap.AP).

Калгас садзіць ксяндзу бульбу: «Некалісьці ксендзы мелі землю. І кровы ксёндз свої імел, і коні, всё. Тэраз ужо нема. Тылько калхоз бульбу пасадзіл ксендзу там, пару сотэк, каб ужо не ўмер» (G94Lel.MK).

Дырэктар саўгаса дае саўгаснае жыллё бацюшку і яго сям'і:

— «[Дзе бацюшка жыве]?
— В Можэйкове тутай, тшы кілёмэтры.
— Ма свуй дом?



Пахавальная працэсія ў Вавёрцы, Лідскі р-н. У якасці катафалка – калгасны грузавік, 1993

— У нас мувісе *гасударственны*, *саўхозны*, з саўхоза… Он гдзе там на Расіі был, в Смаленску, чы гдзе он был, я не знаю. І ему тутай далі мешкане, і жые» (G97Fel.MS).

Калгасныя ўлады прадастаўляюць ксяндзу будынак вясковага клуба, каб ён мог спавядаць там старых людзей, якім цяжка ехаць да далёкага касцёла:

— «Клуб ест тутай вэ всі [у вёсцы]?

— Ест клуб. Ест вэ всі клуб зробёны. Калхоз, пад калхозэм юж. Прэдседацель калхозу зробіл юж.

— І цо там в тым клубе? Бавён се [бавяццца], чы…

— Но, бавён се, я юж муве, жэ навэт парэ разы ксёндз пшыежджал там. Ксёндз парэ разы пшыежджал.

— Ксёндз? А по цо [навошта]?

— Но, сповядал там старшых людзі…» (G97Pap.AW).

Клуб, пра які ідзе гаворка, быў пераўтвораны ў капліцу — сёння ў кожную нядзелю і свята ксёндз адпраўляе тут імшу, манахіні вучаць дзяцей рэлігіі, а жанчыны сустракаюцца на маёвых, чэрвеньскіх і ружанцовых набажэнствах.

Улады калгаса і сельсавета не абмяжоўваюцца дапамогаю бацюшкам і ксяндзам у вырашэнні паўсядзённых праблем. Робяць болей: падтрымліваюць царкву і касцёл у аднаўленні знішчаных падчас савецкай кам-



Святкаванне Дзядоў на могілках. Старшыня сельсавета і адзін з вучняў называюць прозвішчы памерлых. Бялюнцы, Воранаўскі р-н, 1998

паніі барацьбы з рэлігіяй цэркваў, касцёлаў і капліц, закладваюць крыжы і помнікі, і нават будуюць новыя храмы. «Тшэба рэмонтоваць, капіталу тшэба. Нада міліоны. Жонд [кіраўніцтва] помага вшысткім. Прэдседатель дае і дэскі, і фарбы. Вавюрскі косьцюл был замкненты, пусты стал. Одновілі» (G93Rou.JHM). «В Доцішках калхоз строіць касьцёл» (G98Nac.HS). «У нас тутай ест дзірэктор. Он польскі, то сам працуе. Цэркев была ж закрыта, о, дал тэй бляхі, пшыкрылі. Тшэба пенендзы [грошы]» (G97Bil.LB). «Тутай дырэхтор наш, он так недрэнный чловек. Добры дырэхтор. До косьцёла помагал. Як капліца будовалі, дэскі давал» (G97Rou.MM).

— «Тэраз в Мыто недавно цэрквэ одкрылі. Одбудовалі. Прэдседацель сам одбудовал цэрква. […] Одновілі, рэмонт зробілі. Колхоз там помагал, я вем, прэдседацель калхоза Мыто. Помагал, я вем, жэ дужо. І плацілі за працэ людзём, ктурэ однавялі. Моя сёстра там касьерко [касірам], то ве, жэ тшэба заплаціць там тым і тым. Калхоз оплаца рэмонты цэркві, хаця прэдседацель тэж поляк. Палякем так па нац'янальнасці был.

— Прэдседацель поляк, а цэркев одбудовуе…

— Но [смяецца]. Стала [стаяла] ту цэрква, то цэрква одбудовал» (G94Krs.KŁ).



Клуб у Паперні, ператвораны ў капліцу. Ля ўвахода – «зелянцовыя» бярозкі, 2005

Старшыня калгаса імя Свярдлова ў Горах, апрача адкрыцця зачыненай царквы, таксама павінен быў, у адпаведнасці з найлепшым узорам патрыярхальнага пана, арганізаваць царкоўную абшчыну:

— «Я начал аткрывать цэрковь, кагда это стало можна. Всё, што я саздал, эта праваслаўную обшчіну. […] Мне пріходілось делать всё: паставілі часовенку, паставілі яшчік для сбора средств.

— А Вы самі состоіте в обшчіне?

— Нет, я толька хажу свечку паставіть. Я счітаю себя веруюшчім челавекам, я православный, кресчённый.

— А как Вы решілі арганізовать обшчіну?

— Па просьбе веруюшчіх» (M04Hor.AG).

У наднёманскіх Багатыровічах *прэдседацель* калгаса аднавіў і выбудаваў для турыстаў з Польшчы, якія вандруюць па слядах Элізы Ажэшкі, славуты крыж Яна і Цэцыліі:

— «Дэмбовы кшыж паставілі, жэб юж был длужэй.

— То тэн кшыж Яна і Цэцыліі? Прэдседацель паставіл?

— Колхоза. Так. Прэдседацель колхоза. Его назвіско [прозвішча] Панасевіч. Паставіл нам тэн помнік. І, о, дружка та з цэмэнту, та, тэго, з асфальту. Аж до самэго помніка зробёна. То тэж его заслуга, жэ он так та дружка зробіл.



Вышыўка на алтарным абрусе ў капліцы ў Паперні, 2005

— То добры прэдседацель?
— Так, добры» (G06Boh.IS).

Калгасныя «добрыя паны» з'яўляюцца, як відаць, не толькі апекунамі калгаснікаў, але таксама касцёла і царквы. Узамен яны атрымліваюць легітымізацыю з боку абедзвюх устаноў, становячыся своеасаблівымі су-функцыянерамі культу. Так, напрыклад, кіраўнік калгаса можа дапамагчы ў арганізацыі прадстаўлення на Божае Нараджэнне: «Прэдседацель такі бардзо гжэчны [тут: прыстойны] чловек. І до рэлігіі не меша се. […] Прэдседацеля попросілі позволеня на таке пшэдставеня, на тэ ясэлкі. Позволіл» (G06Stn.RS). Можа быць арганізатарам памінальных абрадаў у Задушны дзень: «На Вшыстке Свентэ [Усіх Святых] прэдседацель годзі [замаўляе] духова музыка, і пшыежджаён з Ліды, і так і, на машыне робё трыбуна, і там чытаё вшысткіх, в два лята кто змар [хто памёр цягам апошніх двух гадоў]. Спомінаё, вшысткіх вычытаё, і потэм музыка жалобнэ маршэ гра. І то одчытаё, а потэм юж ксёндз» (G93Ser.MP.WP). Падчас дажынак у парафіяльным касцёле ўлады калгаса і раённага выканаўчага камітэта сядзяць на першай лаве, а старшыня сельсавета падае пробашчу бохан хлеба на белым ручніку: «Булка хлеба на бялым рэнчніку подавал прэдседацель сельвовету Ёдка. Прэдселацель калхоза Саладзінскі і Блуднік з райіспалкому седзелі в первшэй лавцэ. Оні вшыстко полякі» (G98Pap.SK).

Ад пачатку 1990-х гадоў, пасля таго як «Гарбачоў адкрыў веру»[82], прысутнасць і ўдзел прадстаўнікоў мясцовай улады ў рэлігійным жыцці сталі для людзей нечым натуральным, гэтаксама як выкарыстанне ксяндзом і бацюшкам дапамогі калгасных, дзяржаўных установ, інстытутаў самакіравання. «І прэдседацель сельсовета, і онэ вшыстке тэраз падлі [тут: прыпалі] до ксендза. Як найлепей працуён в вежэ [у веры]. І прэдседацель сельсавета, файна дзевчынка, працуе, спева і модлісе, чыта Пісмо Сьвентэ. Ой, тэраз вруцілісе [вярнуліся]. Свенткуён [святкуюць] сьвента. І законніцэ [манахінь] тшымаён. О, пані кохана, як то тэраз оні вшыстке вруцілісе…» (G93Ser.MM). Святар, як і *добры прэдседацель*, успрымаецца як увасабленне патрыярхальнага ўзору добрага гаспадара. Разам з кіраўнікамі калгаса і сельсавета ён выконвае ў адносінах да калгаснікаў функцыі пана, які *за ўсё адказвае*. «Ладны вавюрскі косьцюл. Мамы добрэго каплана, добрэго каплана, господажа, пана. Станіслав Пацына — то бардзо добры господаж, бардзо господарны каплан. Такі пожондэк [парадак] зробіл!» (G93Ser.MM). «Правда, жэ жэчывісьце [на самой справе] ксендзу тшэба даваць пенёндзэ [грошы]. Ксёндз… у него потшэбы ружнэ косьцельнэ, а часамі і тшэба ему і жондом [урадам] даць. До него ксенжа [ксяндзы] пшыежджаё — тэж тшэба. А по друге, родзіна [сям'я] ест у него, я мысьле. Он трошчыцца [клапоціцца]. Он ту нераз за вшыстко одповяда [ён тут іншым разам за ўсё адказвае]» (G97Mac.TR)[83]. «Чтэрдзесьці чтэры всі [вёскі] до еднэго косьцёла — то бардзо дужо. Споро гроша. Рочнэ [гадавыя] сьвента то — у-у-у… Тшэба ксендзу заплаціць, такі млоды тэн ксёндз [смяецца]» (G97Pap.AP). У калгаснiцкім вобразе грамадскага свету сучасны ксёндз і бацюшка, як «добрыя гаспадары», упісаны, побач з прэдседацелем, у феадальны ўзор пана. Маючы ў распараджэнні панскія атрыбуты, такія як аўтарытэт улады і адукацыі, а таксама грошы, дамы, аўтамабілі, яны пануюць над «прыгонным мужычком», для якога цалкам відавочна, што ён павінен фінансава аддзячыць парафіяльнаму святару за рэлігійныя паслугі[84].

— «У нас дужо ксендзув наехавшы з Польшчы тепер на Беларусь. Патаму што там тепер дужо ксендзув, у ніх малэ заробкі там. А у нас надто людзі несут, у нас православнэ людзі не так помагают батюшке, як ксендзу. А ксендзу веле грошы — то страх. Ложат мехамі.

---

[82] Аб *адкрыцці веры* Гарбачовым я пішу ў падраздзеле 10. 3.

[83] Аб успрыманні постаці каталіцкага і праваслаўнага святара калгаснікамі на Гродзеншчыне гл. (Cichocki 1996); пра вобраз ксяндза гл. таксама: (Kabzińska 1999: 91–93).

[84] Хоць здараецца, што не прымае гэтага: «Гдыбы [калі б] была една вяра, то лепей. Бо то кажды называсе *ксёндз*, *батюшка*, *манахы*, *татары*, *баптісты* — тэж і кажды збера, збера тэго беднэго роботніка» (G97Sie.EM).

— А до батюшкі не ношо?

— Не так. Меней, меней, я не знаю, чому. Батюшкі бедней у нас жывут. А ксендзы… Каб вы відзелі, якій у него дом в Лідзі, у Пацыны, вавюрскага ксендза. На два этажы! Сколька у ніх машын, мусі тры чы чатыры. І он не знае, дзе сваё дабро дзевать.

— А пані тэж дае ксендзу?

— Но, так, а як жэ ж? Брыдка — пойдзеш юж, каб там не палажыл до скарбонкі тых пенёндзов [грошай]. Чы, о: польскіе ідут до цэрквы, то тэж ложат. Якая разьніца?» (G93Rdz.WZ).

— «Тут у нас царква ў Храпкаве, там поп работает в этай цэркві. Ён раньшэ работал начальнікам, а патом (мала там плоцяць) он думае: „Ну, я арганізую сабе цэркву тут“. І цяпер пакупает машыну за машынай.

— Нажывает грошы?

— Да, людзі грошы нясуць.

— А чаму яму нясуць?

— Панастанавліваў, ужэ як строіць цэркву, дак панастанавліваў балонаў [тут: скарбонак — А.Э.] у каждым магазіне. Дак штоб людзі шлі да дзенег не далі? Паезьдзіць, пазабірае. Да апяць» (H03Wic.RD).

Калгасны сімбіёз, як мы бачым, уключае ў сябе не толькі людзей і калгас, але таксама сельсавет і царкву/касцёл[85]. Па-іншаму, відаць, не можа і быць: бо гэтыя ўстановы не толькі сумесна арганізуюць дзейнасць калгаснікаў у працоўныя дні і святы, але і ахопліваюць жыццё чалавека ад

---

[85] У памяці калгаснікаў даваенныя ксяндзы, бацюшкі і дзякі прадстаўляюць — згодна з гістарычнымі рэаліямі — розныя варыянты постаці пана:

– «Розпарцэлёвалі попа, так? Як то было?

– Ну. Поповска земя забралі. Ну, за госьцінцам, так, о, з тамтэй строны. А там од лясу тэж обэжнэлі [таксама абрэзалі] гэктары, ні знаю, чтэры, пенць, чы…

– А ксендзу ешчэ зоставілі цось [пакінулі што-небудзь]?

– Зоставілі. Там дзялку, мусі трэцю часць. […] Я, о, яшчэ за польскіх, то хадзіл да яго на работу. Бацюшка, ну малаціл кератам [прылада, якая прыводзіцца ў рух жывёлай, што рухаецца па коле — заўв. перакл.]. Коне запшэнжэ, і там паробэк у его был. А у дзяка — эта, што хорэм дырыговал — то, о рэнкамі крэнціл млоцярня [рукамі круціў малацілку]. […] Всякіе… І у маёнтку, і у папа, і да дзяка, і малацілку ручную круці, і уселяка» (G93Fel.MM).

– «У папа быў вялікі надзел зямлі. У папа гледзелі зямлю не паповыя работнікі, а красцьяне гледзелі, да зараблялі сабе. Усе ходзілі.

– Плаціл грошы за гэтую працу?

– Ну, а як жа. Плаціў. У цэркві багата даходаў усегда. […] Доўга была царкоўная зямля. Ну, а патом эту землю забралі і калхозу аддалі. Раздзялілі людзям, у каторых была мала зямлі.

– Ці тады дэмакраты не мелі нічога процію?

– Проці мелі. Яны процію. Таксама, як проці пана, так і проці цэркві» (H03Jur.WJ).

нараджэння да смерці, забяспечваючы афіцыйнае і рытуальнае афармленне пераломных яго момантаў. Гэтым самым яны канцэнтруюцца вакол асноўных каштоўнасцей сялянскай культуры, якімі з'яўляюцца праца земляроба і вера ў Бога. Але не толькі. Больш за тое: удзельнічаючы ў стварэнні сацыяльнай індывідуальнасці калгасніка, яны маюць фундаментальнае значэнне для канструявання іх калектыўнай ідэнтычнасці.

***

Прадстаўленая карціна была б няпоўнай без ключавой для феадальных сацыяльных уяўленняў калгаснікаў постаці: былога дырэктара саўгаса, прэзідэнта Беларусі Аляксадра Лукашэнкі[86].

«Лукашэнка ест бардзо добры, бо был прэдседацелем колхозу. То господаж, розуме людзі. Пэнс'я завшэ ест і завшэ на час [зарплата заўсёды ёсць і заўсёды своечасова]» (B06Kos.AML.not.).

— «Он добры чловек. Гдыбы не Лукашэнка, то мы поумералі б. […] Он об людзі старасе, жэбы жылі. Жэбы не Лукашэнка, то ве, коханенька, тутай і колхозы розпэндзілі б [разагналі б], і тэго, і толку не было б. Земя не была б орана, і была б глодувка. А там, дзе калхозы — і даё, і посеё і поожо [пааруць], вшыстко зробёнэ. На Літве нема кохозув і толку нема.– «Он добры чловек. Гдыбы не Лукашэнка, то мы поумералі б. […] Он об людзі старасе, жэбы жылі. Жэбы не Лукашэнка, то ве, коханенька, тутай і колхозы розпэндзілі б [разагналі б], і тэго, і толку не было б. Земя не была б орана, і была б глодувка. А там, дзе калхозы — і даё, і посеё і поожо [пааруць], вшыстко зробёнэ. На Літве нема кохозув і толку нема.

— Як колзозув бы не было, толку бы не было?

— Толку не…, жэб [каб] колхозув не было б» (G98Gin.AD).

Бачанне гэтага *толку*, альбо сэнсу, парадку, падаецца даволі зразумелым: гэта іерархічная структура сацыяльнай рэчаіснасці, на вяршыні якой знаходзіцца ўлада (сёння ўвасобленая прэзідэнтам альбо *ўрадам*), ніжэй яе прадстаўнікі — службовыя асобы, у тым ліку і *прэдседацель* калгаса, а ўнізе — звычайныя калгаснікі: *простые, чарнарабочые людзі* (G93Fel.KP). Гэта людзі, якія кажуць пра сябе: «Юж на всі чловек жые — то остатні [апошні]. Но, як мы радавые калхозьнікі, простэ — і за чловека навэт не лічо» (G98Bl.JWM) ці: «Абразаванія не было, куда дзенешся? Так камандуюць, так правяць, так і падчыняйся. І работалі так, на зямле. Дарам — так дарам» (H03Jur.PP).

---

[86] Аляксандр Лукашэнка (нар. у 1954 г.) быў дырэктарам саўгаса «Гарадок» у Шклоўскім раёне. Ён скончыў Беларускую сельскагаспадарчую акадэмію ў Горках — з'яўляецца спецыялістам па арганізацыі сельскагаспадарчай вытворчасці.

Просты чалавек, падначалены ўладзе, працуе для яе моўчкі. Гэтаксама, як прыгонныя сяляне, «калгаснае сялянства з'яўлялася найніжэйшым сацыяльным слоем грамадства. Яно, як высвятляецца, было пазбаўлена жыццёвых магчымасцей і правоў, якімі валодалі гараджане (праўда, не вельмі шырокімі), нават у большай ступені параўнаўча з пачаткам XX ст.» (Сарокін 2005: 245). Зведзеных да становішча вясковага пралетарыяту, успрымаемых інструментальна колішніх гаспадароў «пастаянна прывучалі да таго, што яны падзёншчыкі, механічныя аб'екты знешняга маніпулявання: у іх то адбіралі кароў у калгасны статак, то прадавалі іх назад, то зноў адбіралі […]. За і з іх уласнымі лёсамі рабілі тое ж: то задумвалі ссяляць у „аграгарады", то ўзбуйнялі ці здрабнялі калгасы. Як кажуць, адным росчыркам пяра калгас мог быць пераўтвораны ў саўгас, і наадварот, пакуль не прыйшлі да канцэпцыі „неперспектыўнай вёскі"…» (тамсама: 245–246).

Як стагоддзі таму, так і сёння традыцыйны парадак з феадальным радаводам структуруе карціну сацыяльнага свету калгаснікаў і надзяляе яго асобныя іерархічныя сегменты падобнымі функцыямі. «Тшэба якась власць, жэбы была над тымі людзьмі» (G99Pap.WL). «Без кіраўніцтва з Калінкавіч, без райіспалкома не можа быць. Дзірэктар не мае права сам. Над кіраўніком ёсць кіраўнікі, іх там многа. У вёсцы галоўны кіраўнік — сельсавет. Каму паложана, таму участковы штраф дае. Мы нічога не дзелаем, моўчкі сядзім» (H03Auc.MJ.MW). Успрымаемы ў катэгорыях феадальнай лесвіцы і адначасова патрыярхальнай апекі, гэты парадак датычыць лакальнай вясковай супольнасці і асобных сямей у ёй: «Но, кто опекуесе всён [клапоціцца пра вёску]? Опекуесе жонд [кіраўніцтва]. І дзеці под бацькамі, і вшыстко. А бацькі над дзецьмі» (G97Mac.WR).

Патэрналісцкая ўлада з'яўляецца гарантам не толькі парадку і дысцыпліны, але і — што падаецца калгаснікам асабліва важным — апекі. Такая ўлада можа схіліцца да чалавека, выслухаць яго і дапамагчы; у рэшце рэшт, панская ласка з'яўляецца традыцыйным прывілеем простага чалавека[87]. Пазней феадальная традыцыя сялянскай скаргі (прашэння) знайшла новае ўвасабленне ў выглядзе падачы скаргаў на калгасніцкую крыўду ў органы савецкай адміністрацыі. «Пры савецкай власці быў парадак: былі райіспалкомы — пажалішся, еслі што. Пажалішся — абрацят вніманіе. Было мужыку куды абраціцца. Раней прыедзе первы сакратар, ці другі з райкома…» (H03Auc.HJ).

---

[87] Аб патрэбе «звяртацца» да вышэйшай улады, каб данесці свае крыўды, і практыцы «паломніцтва са скаргай» да цэнтральных улад, зафіксаванай у 1930-я гады на Палессі, гл. (Абрэмбскі 2013а: 496).

Гэты іерархічны парадак мае таксама — бо іначай у традыцыйнай карціне свету, зынтэграванай вакол сакральнага, быць не можа — метафізічнае вымярэнне. Ролю яго захавальніка і гаранта выконвае сам Бог:

— «Ойцец то ест родзіны [сям'і] ойцэм, а Пан Буг — родзіны цалэй кулі земскей [зямнога шара]. Правда?

— Правда.

— Едным словэм, людзе керуё, але Пан Буг керуе. […] Пан Буг намі жондзі [кіруе]» (G94Pap.MS).

«Традыцыйная канцэпцыя дзяржавы[88], такая, якая існуе ў палешукоў, — пісаў Абрэмбскі, — ёсць тыповай феадальнай канцэпцыяй. [Згодна з ёй], улада і дзяржава […] з'яўляюцца элементамі натуральнага парадку свету. Гэты натуральны парадак свету ў канцэпцыі палешука, абаперты на божае права і божыя ўстанаўленні, існаваў вечна. Маглі змяняцца дзяржавы і ўрады; падзел на народ, якім кіруюць, ды ўрад, які кіруе, існаваў заўсёды і як натуральны парадак павінен існаваць вечна. Тыповае традыцыйнае стаўленне селяніна да ўлады і дзяржавы выводзіцца з гэтай канцэпцыі. Народ і ўрад — гэта два супрацьлеглыя полюсы адной і той жа сістэмы. Урад дзяржавы абапіраецца на народ; народ знаходзіць у дзяржаве, ва ўрадзе свайго апекуна ды абаронцу. […] Эмацыйнай афарбоўкай гэтых канцэпцый служыць давер да ўлады, якая надзяляецца атрыбутамі амаль што ўсемагутнасці і лічыцца добразычлівай да народа, хоць і не заўсёды добра паінфармаванай» (Абрэмбскі 2013а: 489, 468). У Расіі, якая працягвала візантыйскую традыцыю, а потым і ў Савецкім Саюзе «няглядзячы на несумненную метамарфозу, якую яны зазналі, не зніклі, а нават у пэўным сэнсе ўзмацніліся, трывалыя ў Расіі тэндэнцыі сакралізацыі

[88] Аб традыцыйным сялянскім стаўленні да дзяржавы і вышэйшай улады («цара») пісаў таксама Знанецкі. Параўноўваў яго «з аднаго боку, са стаўленнем да натуральнага парадку, а з другога — да парадку божага; з'яўляецца яно сярэднім паміж гэтымі двума. […] Уся гэтая сістэма, гэтае спалучэнне безасабовай улады і напаўрэлігійнай іерархіі, безумоўна, дае магчымасць растлумачыць усё, але абсалютна выключае ідэю палітычнай дзейнасці. Селянін можа толькі пасіўна прымаць падзеі і радавацца альбо смуткаваць» (Thomas, Znaniecki 1976: 132–133; болей: 132–134). Аб народным поглядзе на дзяржаву як на прадукт працэсаў міфалагізацыі, які неадназначна ацэньваецца і не паддаецца зменам, а таксама аб сакралізаваным бачанні ўлады, звязаным з «міфам пра добрага манарха» і «добрага гаспадара», гл:. (Malewska-Szałygin 2008: 59–98). Малеўска-Шалыгін інтэрпрэтуе лакальны дыскурс аб уладзе і дзяржаве, спасылаючыся на «зыходную метафару» — заснаваную на традыцыйных сялянскіх уяўленнях аб гаспадарстве і ролі гаспадара метафару дзяржавы-гаспадарства (тамсама: 64–67 і *passim*). Яна сцвярджае: «Найбольш укаранёным у сялянскай культуры падаецца ўспрыманне ўлады праз прызму постаці бацькі-гаспадара, з усімі звязанымі з гэтай мадэллю абавязкамі і прывілеямі. З „гаспадарскай" перспектывы разглядаюцца таксама адносіны ўласнасці, што звязваюць уладу, дзяржаву і народ» (тамсама: 208).

ўлады» (Broda 2005: 241). Згодна са спрадвечнай традыцыяй «квазірэлігійнага культу персаніфікаванай улады» (Broda 2007: 253)[89], ролю апекуна і патрона — «добрага цара» альбо «цара мужыкоў» (Абрэмбскі 2012: 283–285) — калгаснікі прыпісваюць чарговым савецкім правадырам (акрамя Гарбачова, стаўленне да якога неадназначнае) (гл. Шаталава 2007). У вобраз добрага цара яны ўпісваюць таксама сённяшняга прэзідэнта Беларусі, які менавіта ў іх павінен бачыць той народ, на які абапіраецца ягоная ўлада.

«Ленін нам даў савецкую уласць. Арганізаваў саюз, шэснаццаць рэспублік. Цяпер Лукашэнка дае пенсію. Нам і добра» (H03Wic.PW). «Тепер харашо. Дай Бог только, шоб ён жіл. Он людей смотріт хорошо. […] Над яго чэловека нету в жізні. Он сознательный, он мілый к людям, он радостный к людям. А то, што, может быть, болтают на нево — ані таго не стояць» (H03Jur.FF). «А цяпер каб нашаму Лукашэнку даў Бог здароўя і доўгіх лет жызні. Як ён нас, старых, прыглядаець. Дзенежкі прыносяць вовремя, пенсію аддаюць» (W99Lad.ZL). «Лукашэнка вёскі не апуская, патаму што ўся маладзёж у гарадах. А будуе і хоча, каб маладые ішлі работаць у вёску. У нас, о, самых, сколька тут, о, набудавалі гэтых хатоў? Аднакватэры гэты, адзінокіе. От, так. І будуе, хоча, каб вёскі ні уміралі» (G10Pap.WWL). «Лукашэнка у нас маладзец. Эта золото! Спасіба ему, што ён пенсьёнероў содержыт, што ён за старымі ідзя. Спасіба ему! А без его мы пропалі б, без Лукашэнкі» (H03Alk.SI). «У нас цяпер старікам, спасіба Лукашэнку, жыть, умірать не трэба. Он забоціцца о нас» (H03Kor.BW).

— [Муж:] «У нас Лукашэнка ад Бога. Каб у нас не стал Лукашэнка, мы б ужо хлеб з вадой елі.

— [Жонка:] Да, да, в самом дзеле.

---

[89] Аб квазірэлігійным кульце ўлады ў Савецкім Саюзе, неаддзельным ад «архаічнай пераплеценасці рускай ментальнасці» і грамадскай запатрабаванасці ў моцнай уладзе, «што праяўляе сілу», гл. (Broda 2007). Гэты аўтар, між інш., піша: «Каб зразумець маштаб, характар і сэнс спадзяванняў і адносін рускіх да ўлады, патрэбна ўсвядоміць, наколькі шырокім з'яўляецца семантычнае поле рускага слова *власть*: „Гэта і "панаваць", і "кіраваць", і "прымушаць", і "ўплываць" і г.д. Больш за тое, яно звязана з першаснай сімвалізацыяй пачаткаў жыцця, станаўленнем парадку і г.д. Носьбіт і прадстаўнік улады — гэта *начальнік* [рус. *начальник* ад *начало*, г.зн. *пачатак*, але таксама *прынцып* і *права* — заўв. М. В.], які з'яўляецца постаццю, што звязана са станаўленнем грамадства" — тым, хто ўсталёўвае парадак, фармулюе закон, прымае рашэнні, дзейнічае ў адпаведнасці з праўдай. У рускай мове і рускай ментальнасці ўлада, кіраванне, парадак, ідэнтычнасць, праўда і справядлівасць інтэгральна звязаныя паміж сабою, а рэальнае прызнанне атрымлівае толькі ўлада (і ўладар), здольная адпавядаць падобнай татальнасці спадзяванняў. Тады не заключаюць з ёю ніякай „дамовы", якая б рэгулявала ўзаемныя правы і абавязкі абодвух бакоў, а тыповым для рэлігійнага альбо квазірэлігійнага акту чынам безумоўна аддаюцца ўладзе, даручаючы ёй сябе» (Broda 2007: 253–254).

— [Муж:] Да, коб не ён, то мы б прапалі.

— [Жонка:] Коб эты Пазьняк ілі Шушкевіч сядзелі, то мы б прапалі.

— [Муж:] Аны думаюць не пра народ, а пра сябе» (B06Kos.AML).

Сакральныя канатацыі дадзенага Богам *цара-бацюшкі*, як успрымаюць цяперашняга прэзідэнта многія калгаснікі, могуць насоўвацца з такой вялікай сілаю, што часам яго атаясамліваюць нават з міфічнай постаццю Бога-жабрака, які вандруе па зямлі і ўсталёўвае справядлівасць (гл. Zowczak 2000: 304–323):

— «Пані Аліно, а то, цо о Лукашэнцэ пані мувіла, жэ он бы вложыл [надзеў] жэбрачо чапкэ і куфайкэ — і цо? Походзіл бы по краю, так?

— Но, а цо? А чэму ж не?

— [І што тады]?

— Но, цо? Ведзял бы, што тут робіцца. Што, ён ні можэ? Ён то можэ. Чаму, як некатарэ кажуць: «О, ён не усьледзіць, не можэ»? Чаму ён, як недзе был, на хлеб павышылі цэну? Ён узнаў, і за адзін дзень назад паставілі цэну. Так і можэ. Што, юн не можэ? Можэ зрабіць, ну але ж…» (G99Pap.AW).

Цэласнае бачанне гэтай постфеадальнай, характэрнай для лакальнай ідэнтычнасці *тутэйшых* людзей канцэпцыі грамадска-палітычнага свету і месца, якое займаюць у ім улада і калгаснік — як усталяванай Богам іерархічнай лесвіцы, — дэманструе размова са спадарыняй Марыяй з Мейраў у калгасе імя Чапаева:

— «Кто жондзі [кіруе] колхозэм?

— Наставёнэ людзі. Еднэ працуё, друге жондзо.

— А ест ту сельсовет?

— Сельсавет? Ест, ест.

— [А што гэта такое]?

— Но, чэму ж? Жонд [кіраўніцтва] вшыстко. В Вавюрцэ. Не дай Божэ бэз жонду. Кшывдзілі бы еднэ другіх. А так на разе спокуй. Спокуй.

— [А як называюць гэтую зямлю тут навокал]?

— Як калхоз называсе? Імя Чапаева.

— А кто ту тэраз жондзі?

— В калхозе прэдседацель.

— А в краю? Кто наймоцнейшы?

— Но, так по вёсках? Брыгадзір. Брыгадзір.

— А на Беларусі? То тэраз Беларусь пшэцеж [бо гэта ж цяпер Беларусь]?

— Беларусь. Беларусь. А як далей бэндзе [будзе]? Беларусь на разе [цяпер]. Хай жэ — абы спокуй был. Нам вшыстко едно [усё роўна]. […] Мы, о, так собе, помаленьку. Модлімсе по-польску, ходзім до косьцёла, а так Пан Буг его ве, як оні…» (G97Mej.MP).



Калгас імя Чапаева ў Вавёрцы. Бюст апекуна, 1997

«Канонам традыцыйнага стаўлення да ўлады, — пісаў далей Абрэмбскі, — ёсць лаяльнасць, што палягае ў выкананні абавязку падданства ў адносінах да любой улады, якая пануе. Лаяльнасць мяжуе з поўнай пасіўнасцю, вельмі несупастаўнай з тымі прынцыпамі, што кіруюць палітычным жыццём у сучасных нацыянальных дэмакратыях. […] Вынікам лаяльнага стаўлення, прадпісанага традыцыяй, ёсць падпарадкаванне ўсім патрабаванням улады і пасіўная пазіцыя ў дачыненні да любых зменаў улады і рэжыму, якія могуць мець месца. Змены ўлады — гэта натуральныя катаклізмы, якім селянін павінен падпарадкоўвацца, аднак з якімі ён не павінен змагацца ці актыўна ўзаемадзейнічаць» (Абрэмбскі 2013а: 490). Адзін з тыповых прыкладаў менавіта такога стаўлення адносна ўлады паказвае размова са спадарыняй Схоляй з Сурконтаў, якая адбылася напярэдадні прэзідэнцкіх выбараў:

— «[Ці ведаеце Вы, што зараз будуць прэзідэнцкія выбары]?
— Ніц не вем.

— А як бы пшышлі людзе, жэбы пані глосовала, то глосовала бы пані?
— То тшэба.
— А сконд [адкуль] бы пані ведзяла, на кого тшэба глосоваць?
— Оні мі дадзо карткэ. Я іх не пытамсе, ні оні мне.
— А як выбраць когось?
— А я не выберам. Дужо разы пшыежджалі на то глосованя: «На кого ты, кажэ, хцэш [хочаш]?» — «А Буг іх, кажу, ве». […] Но, цожэ, чловек непісьменны, нeграматны, а цо я там знам? Як оні хцо [хочуць]. Мне вшыстко то само» (G93Sur.SS).

«Грамадская легітымізацыя ўлады, заснаваная на аўтарытарным складніку і здольнасці да праяўлення сілы, а таксама на ўсведамленні дэлегітымізацыйных наступстваў сітуацыі, калі гэтая здольнасць будзе адсутнічаць, узмацняюць тэндэнцыю захавання традыцыйнага характару ўзаемаадносін паміж ёю і грамадствам», — рэзюмаваў свой аналіз квазісакральнага характару ўлады ў Расіі і Савецкім Саюзе Мар'ян Брода (Broda 2007: 257). Падаецца, што калгаснікі, знаходзячыся ў самым нізе постфеадальнай сацыяльнай лесвіцы, з'яўляюцца людзьмі, падданымі падвойна. З аднаго боку — падуладныя ў метафізічным сэнсе — фаталісцкай канцэпцыі лёсу і Божай волі, што адлюстроўваецца ў спраўджаных прароцтвах. З другога — у сацыяльным сэнсе — у выніку працяглага трывання феадальнай мадэлі яны падпарадкаваныя патрыярхальна-аўтарытарнай уладзе. Уладзе свецкіх і духоўных паноў, а таксама цара разам з чарадой ягоных чыноўнікаў і іх савецкіх і постсавецкіх прадаўжальнікаў, якія рэалізуюць «супрацьлеглыя мадэлі: селяніна для працы і пана для кіравання» (Chałasiński 1938: 99). Гэтае падначаленне яны прымаюць як стан натуральны і ўдзельнічаюць у ім, з'яўляючыся сталым элементам спрадвечнай сістэмы. «Любая класавая структура, — пісаў Фларыян Знанецкі, — можа выжыць толькі пры ўмове, што не толькі вышэйшыя класы, але і ніжэйшыя прымуць ствараючыя яе мадэлі грамадскага жыцця асобных людзей як нешта нармальнае. Гэтае прыняцце сярод ніжэйшых слаёў не можа быць растлумачана адным толькі пачуццём уласнай бездапаможнасці. Становішча гэтых слаёў павінна ўтрымліваць станоўчыя з іх пункту гледжання элементы, даваць асобам, жыццё якіх адпавядае дадзенаму класаваму ўзору, нейкую прастору для задавальнення іх памкненняў, інакш паўстанне мас не магло б быць задушана аніякай сілай» (Znaniecki 1938: XIII).

Каб адшукаць гэтыя станоўчыя элементы, гэта значыць паспрабаваць глыбей зразумець калгасніцкі ўзор «існавання ў свеце» (Sulima 1992: 36), мы павінны спытаць саміх калгаснікаў пра важныя для іх нормы і каштоўнасці і сфарміраваную з іх улікам калектыўную ідэнтычнасць. Мы павінны, у дыялогу з суразмоўцамі, паспрабаваць зразумець іх улас-

ныя паняткавыя катэгорыі і фармаваны імі вобраз свету, каб потым мець магчымасць аналізаваць і інтэрпрэтаваць іх у катэгорыях «мовы даследчыка» — спадзеючыся, што гэтыя намаганні дазволяць нам «зразумець, што, да халеры, яны самі пра сябе думаюць» (Geertz 2005: 65).

ЧАСТКА II

КАЛГАСНІК І ПАН

Ідзь, працуй, і ты бэндзеш панэм
[Ідзі, працуй, і ты будзеш панам]
Спадарыня Ядвіга з Начы

РАЗДЗЕЛ 3

Мужыкі *versus* паны. Групавая адметнасць як аснова ідэнтычнасці

Праўда, што не чулі дзяды і айцовя,
Каб над мужыкамі не былі пановя.
Запісана Міхалам Федароўскім у Навагрудскім павеце

Тэраз венцэй [зараз болей] паноў, як тэды было.
Спадарыня Уладзя з Паперні

Лічы се, жэ [лічыцца, што] шляхціц то чловек,
а хамы… называют па-руску ***челавек второво сорта****.*
Спадарыня Рузя з Міцканцаў

Просты чловек, працовіты,
сконд [адкуль] он можэ быць пан?
Спадар Ян з Пелюнцоў

3.1. Мужык і пан да калгаса і ў калгасе, альбо аб сучаснай паншчыне

— «[Ці старэйшыя людзі ўспаміналі аб паншчыне?]» — запытала я спадара Станіслава з Паперні.

— «Так, была паншчызна. В нашом дварэ была паншчызна.

— [Што гэта азначае]?

— Тры дні робіл пану, а тры дні сабе. […] А тепер усё паншчызна забрала [смех].

— [Але ж цяпер няма паноў]?

— Тэраз і венцэй [болей] паноў. Венцэй паноў.

— Як то венцэй?

— Ооо! Пэвне, жэ венцэй. Прэдседацель — пан, замесціцель — пан, аграном — пан, старшы аграном — пан, зооцехнік — пан, заведуюшчый



Будынак праўлення калгаса ў Вялікіх Чучавічах, Лунінецкі р-н, 1999

фермы — пан, брыгадзір — пан… В каждэй вёсцэ сколько паноў! Усё паны! І кажды на машыне ездзіць» (G99Pap.SK).

Сучаснае бачанне паноў і паншчыны ў калгасных вёсках, дзе «ўсе парабкі», — гэта не *licentia poetica* спадара Станіслава, рытарычная фігура на патрэбу застольнай размовы. Наадварот, здаецца, што катэгарызацыя не толькі *прэдседацеля*, а і *начальства* ўвогуле ў якасці паноў (з іх верным атрыбутам — аўтамабілем, які замяніў даўнейшую шляхецкую брычку[1]) сярод калгаснікаў паўсюдная. «Тэраз венцэй паноў, як тэды было. Тэды тылько едэн пан был у дварэ у нас. А тэраз у нас дужо ест. Брыгадзір — пан [смех]. Брыгадзір пан, бо вшыстко команда» (G99Pap.WL).

[1] Матыў брычкі-аўтамабіля — вельмі характэрны элемент аповяду пра колішніх і сучасных паноў, пар. напрыклад:
– [Спадар Станіслаў:] «Две пары коні [былі ў пана]. Был Рулька, усё пана вазіл у Ліду на брычцы. Машынаў не было… Такія жэ брычкі былі панскія ўжо.
– [Спадар Мар'ян:] Два чалавекі ззаду седзяць і ізвозчык уперадзі. А цепер у Мажэйкаві такая плошчадзь велька — уся машынамі! Усёж у каждага начальніка машына. Уся плашчадка застаўлена, шнурамі стояць. А эта ўсё саўхоз аплачывае! Бензіна запраўляецца на шчот саўхоза» (G11Pap.SK.MB).

— «[Зараз, пасля вайны, болей паноў, чым было некалі? Як гэта магчыма]?

— [Спадар Станіслаў:] Гааа! Втэды тылько был Іван пан, Клімовіч. Паробкі былі яго. Пан плаціл. […] А тэраз тыле панув! Не злічыш, іле панув тэраз! А работнік едэн. Чэкаш цалы месёнц, іле он тобе заплаці за работа твоя. […]

— [Спадар Мар'ян:] Што калхоз, то і пан. Але яшчэ да гэтага пана — можэ машын пяць, яшчэ другіе паны. Памочнікі. Пан гэты толька каманду дае: «А, там зрабіць!»

— Гэты пан гэта прэдседацель?

— [Спадар Мар'ян:] Да. А ён дае толькі указання, а гэтые паны ездзяць… А ён па каждой дзерэўне прэедзе і глядзіць: «Ты не так здзелал, усё, давай». Брыгадзірам этым, аграному, усё. Оўшэм, з главнага ідзе да паследняга, а паследні толька атвечае. Ён рабочы.

— А брыгадзіры, значыць, таксама паны?

— [Спадар Мар'ян:] Ой, ешчэ як!

— [Спадар Станіслаў:] Брыгадзір камандуе, у яго участак там» (G11Pap.SK.MB).

Апазіцыйная пара мужык : пан таксама і сёння, калі няма ўжо ані паноў-землеўласнікаў, ані тым болей паншчыны, не перастае арганізоўваць уяўленняў і бачання свету калгаснікаў. Актуальным застаецца не толькі канцэпт пана, але і паншчыны, што сведчыць аб грамадскай жыццяздольнасці рэпрэзентаваных ёю ўзораў і каштоўнасцей[2]. «Колхоз ест жондовы [дзяржаўны]. Можна так і поведзець, жэ то ест паншчызна» (G98Bl.JWM)[3] — гавораць калгаснікі. Таму што калектыўная памяць — як пісаў Марыс Хальбвакс — узнаўляе мінулае праз сучасныя, цяперашнія катэгорыі, актуалізуе яго праз прызму грамадскай сучаснасці. «Падстава паўторнага з'яўлення [успамінаў] знаходзіцца не ў іх саміх, а ў іх сувязях з нашымі сённяшнімі ідэямі і досведам» (Halbwachs 2008: 211). Гэтую рысу калектыўнай (культурнай) памяці Ян Асман назваў рэканструк-

[2] Аб апазіцыі *паны* : *людзі* і крытэрыях, якія канстытуюць яе, такіх як багацце, адукацыя і доступ да ўлады, яе ўпляценні ў «шматвяковыя традыцыі мужыцка-панскай непрыязнасці» і «вясковае ўяўленне грамадскай бездані» на падставе палявых даследаванняў у ваколіцах Новага Таргу, пар. раздз. «Вось цяпер то паны! Цяпер іх поўна па ўрадах!» у: (Malewska-Szałygin 2008: 101–103).

[3] Аб успрыманні калектывізацыі ў 1930-х гадах як увядзення «другой паншчыны», пар. (Ruchniewicz 2010: 58; Снайдэр 2013: 48). Аналагічна ў 1939–1941 гадах: «У антыкалгасных выказваннях мужыкоў таксама можна адшукаць адсылку да паншчыны, што была адменена ў 60-я гады XIX стагоддзя […]. „Зараз запісваюць у калгасы, а калгасы — гэта не што іншае, як паншчына, што існавала некалькі дзесяцігоддзяў таму — пераконваў адзін з мужыкоў"» (Ruchniewicz 2010: 111).

тыўнасцю. З мінулага — пісаў — «застаецца […] толькі тое, „што грамадства кожнай эпохі ў стане рэканструяваць пры дапамозе актуальнай сістэмы каардынат“ (Хальбвакс). Культурная памяць заўсёды функцыянуе рэканструктыўна, г.зн. заўсёды суадносіць свае веды з актуальнай сітуацыяй. Абапіраецца яна на фіксаваныя вобразы ўспамінаў і запасы ведаў, з якімі, аднак, уваходзіць у стасункі кожная сучаснасць, прысвойваючы іх, дыскутуючы з імі, захоўваючы і змяняючы іх. Культурная памяць існуе ў двух вымярэннях: па-першае, як архіўны патэнцыял, як цэлы гарызонт сабраных тэкстаў, карцін, узораў паводзін; па-другое — як актуальнасць, запас аб'ектываванага сэнсу, што актуалізуецца і атрымлівае новыя перспектывы з пункту гледжання дадзенай сучаснасці» (Assmann 2003: 14–15).

На распаўсюджанасць «канцэпцыі сучаснай паншчыны» ў 1930-я гады звярнуў увагу Юзаф Абрэмбскі, які ў той час вывучаў на Палессі функцыянаванне традыцыі паншчыны ў калектыўнай памяці (Obrębski 2007g: 516). Ён пісаў пра актуалізацыю гэтай традыцыі праз праецыраванне яе на сучаснасць, аб яе абавязковай сувязі з панамі і польскасцю, аб пануючым сярод мужыкоў у перыяд усталявання польскай дзяржаўнасці пасля 1918 года непакоі пра наступленне «новай паншчыны» (Абрэмбскі 2013b: 513–514, Абрэмбскі 2012: 279–295, Абрэмбскі 2013a: 469–472, Obrębski 2007g: 509). Меркаваў, што трактоўка мужыкамі ўласнай сітуацыі ў катэгорыях паншчыны вынікае з іх пачуцця несправядлівасці. «Устойлівасць легенд аб паншчыне — гэта прыкмета іх групавога характару, — пісаў, абапіраючыся на Хальбвакса. — Вынік таго, што яны з'яўляюцца фрагментам вясковай гісторыі, а не звычайным адзінкавым аповедам, пазбаўленым грамадскага значэння. Для вясковай супольнасці гэтыя легенды — гэта не сурагат гістарычных ведаў. Гэта „ўяўленне пра падзеі і рэчы, пра людзей і ўчынкі, якія акумулююць у сабе назапашаны пакаленнямі сумесны групавы досвед і выражаюць яе фундаментальныя каштоўнасці“ (Czarnowski 1956: 99). Такім чынам, зместам гісторыі, па сутнасці, ніколі не з'яўляецца мінуўшчына, але заўсёды сучаснасць. Мінулае — гэта толькі матэрыял, з дапамогай якога гісторыя групы выказвае яе галоўныя каштоўнасці, яе памкненні і прэтэнзіі, паўнамоцтвы і прывілеі. Аповесць пра мінулыя часы — гэта заўсёды праекцыя ў будучыню сучаснай калектыўнай волі групы людзей. І такое ж значэнне маюць для палескай вёскі яе аповесці і легенды пра паншчыну» (Абрэмбскі 2012: 289).

Памяць аб колішнім мужыцка-панскім грамадскім парадку, звязаная з феадальнымі традыцыямі беларускай вёскі, актуалізуецца ў размовах з калгаснікамі без асаблівых цяжкасцей. Пачнем з дуэта, што адклікаецца рэхам даўніх эмоцый, спадарыні Марыі і спадара Вацюка з Начы — доказу працяглага існавання памяці аб паншчыне.

— [Спадарыня Марыя:] «Тэ нашэ дзяды, то пшы паншчызьне [гэтыя нашы дзяды, то пры паншчыне]…

— [Як гэта выглядала]?

— [Спадарыня Марыя:] Зле было, собе тылько ноцамі… [Кепска было, сабе толькі па начах]

— [Спадар Вацюк:] Цалы тыдзень, шэсць дні, пану робіш.

— [Шэсць дзён]?!

— [Спадар Вацюк:] Шэсць дні бэз жаднэго нагродзэня [без усялякага заробку]. Жаднэй заплаты не далі. А собе то юж в недзеле робі і святлымі вечорамі [Нікай платы не давалі. А сабе то ўжо ў нядзелю робіць і светлымі вечарамі].

— [Спадарыня Марыя:] Так, не далі. Паншчызна было ценжко для людзі.

— [Але ж у нядзелю не можна працаваць, грэх]?

— [Спадар Вацюк:] Робілі.

— [Спадарыня Марыя:] Робілі, зд'ентэ [знята] было.

— [Знята было]?

— [Спадарыня Марыя:] Тэды моі оповядалі, як ладна дзевчына ідзе замонж, то пан цо зэхцэ, вэзьме. Первша ноц пшэноцуе зь нё [Мае распавядалі, што тады, як прыгожая дзяўчына ідзе замуж, то пан што захоча, тое і возьме. Першую ноч пераначуе з ёю].

— [Спадар Вацюк:] Но, ценжко было [Так, цяжка было].

— [Пан пераначаваць мог з дзяўчынаю]?

— [Спадарыня Марыя:] Як подоба се. Он мял право [Калі падабаецца. Ён меў права].

— [А адкуль узялася паншчына]?

— [Спадарыня Марыя:] Організовал ктось.

— [Спадар Вацюк:] Панове мелі по шэсць маёнткоў, по дзесенць. Сконд оні взелі [Адкуль яны ўзялі]?

— [Спадарыня Марыя:] Ценжко было» (G98Nac.MWC).

Падобныя фармулёўкі ўжываюць калгаснікі, калі гавораць аб суаднясенні паміж працай на сваіх участках і калгасных палях:

— «Як вы работалі на калхозным, то потым был час работаць на этых сотках сваіх?

— Был. Там атработаеш, потым дома. Ілі утрам дома і вечарам дома.

— А рабочадзень [працадзень] як гэта было? З васьмі да чацвёртай?

— Была апрэдзелённэ врэмя, з утра, па-моему, да шэсці вечара.

— Толька две гадзіны аставаліся для сваево?

— Да, а всё астальное для гасударства в калхозе» (H03Auc.PN).

— «Ну, а каб вы пайшлі замест таго, каб калхозную бульбу капаць — сваю? Што вам было б?

— [маці:] Ну, а як жэ? Уперв важнее ў калхоз ісці, а не сваю капаць.
— А сваю калі?
— [сын:] Сваю па начах капалі.
— [маці:] Сваю после работы. І да работы» (H03Aks.WL).

Ва ўспамінах суразмоўцаў з Заходняй Беларусі стандартным з'яўляецца вобраз міжваеннай вёскі як мужыцка-панскай супольнасці, дзеянні і інтарэсы якой канцэнтруюцца вакол валодання зямлёй і працы на ёй. У іх разважаннях аб інстытуце маёнтка-фальварка таксама няцяжка заўважыць канатацыі з колішняй катэгорыяй паншчыны.

— [жонка:] «Был і в Повлоцэ маёнтэк і в Больцішках был. Былі вшыстко таке маёнткі, былі. Паны, як гавораць, паны.

— [муж:] Но, полякі. Охотнікі. Охотнік, то он мял шмат землі. Но, і он мял парабкі. Як тэраз ферма, так і он был господаж. І он мял несколько такіх маёнтков. Он у Варшаве седзял, а у фольварке не мешкал. Ой, былі оні за Польшчы. Мы робілі у панов» (G94Pow.SWK).

— [гаспадар:] «То кедысь Міцканцы, то там был Юндзіл[4]. Там был маёнтэк, называлісе чворакі.

— [сусед:] То, то былі паробковске домы.

— [гаспадар:] Паробкув пан тшымал.

— [сусед:] А маёнтэк был аддзельны, Юндзіл такі жыл, маёнтку пан. Но, пан мял собе роботнікі, і Белюнцы, вёска, юж была под нім. Як кедысь за паншчызнон, то навэт кілька дні працовалі у пана» (G98Mic.JM).

«Тут такі маёнтэк богаты, пан Юндзіл жыл, тут гдзе та ферма. А тэ вшыстке юж таке беднэ, оні служылі, былі паробкі у него. А кедысь то была така паншчызна, то оні, по веле…? По чтэры, по пенць дні служылі у него, а два вшысткего у себе. Але тылько тэ з Белюнцув…» (G98Mic.HK). «Тутэй, недалеко, Белюнцы вёска. Міцканцы там, но, то он [г.зн. Юндзіл] мял сто гектары земі. А людзе нектурэ цалкем не мелі земі. І прошэ помысьлець, з чэго жыць было такім людзём? Тшэба было картофлі загонэк посадзіць, і тшэба было, значы, допатшыць [даглядзець], жэбы якось можна пшэжыць. Бо з чэго жыць? Нема, ідзь до пана, у пана роб, то он тобе цо выжуці, то бэндзеш мял [то ён табе што выкіне, то будзеш мець]. А як не, то не. І служыць ходзілі беднэ людзі. Служылі і паробкамі, і пастухамі, но, кто чым змуг. Абы тылько пшэжыць» (G98Nac.JN).

Гэта паведамленні з Гродзеншчыны. Аналагічныя ўспаміны рэгіструюцца таксама і ва Усходняй Беларусі, хаця паны-памешчыкі

[4] Юндзілы былі ўладальнікамі маёнтка ў Белюнцах. З гэтай сям'і паходзіў прафесар Віленскага ўніверсітэта, батанік і заолаг, айцец піяр Станіслаў Баніфацы Юндзіл (1761–1847), заснавальнік віленскага батанічнага саду.

зніклі там з грамадскага ландшафту на чвэрць стагоддзя раней, чым на захадзе. Працягласць на тых абшарах памяці аб панах і паншчыне на першы погляд можа падацца нечаканай; аднак насамрэч, паколькі ў мужыцкай (а значыць і калгаснай) катэгарызацыі сацыяльнага парадку пан з'яўляецца неад'емным элементам, нечаканай была б хутчэй яго адсутнасць.

«Паны ў нас жылі. Былі крепасныя тута раньшэ. […] Мой бацька быў, і знаець гэтых паноў, работаў у іх. Казаў, каторый чэсна работаў, харашо, і карову дасць, калі няма. І уважалі людзей, каторыя чэсна работалі. Ён работае там тры дні, а астальное сабе. Еслі ты чэсна атработаў, я ж не знаю, эта расказывалі — наградзіть тебе. Німа хаты, і хату дадуць. Вот, так было» (W99Lad.ZL).

— «Як тут было пры паншчыне?

— Крепасное право. Это маі бабушкі расказвалі. Отцова мать і мать матері.

— І што яны казалі?

— Несладко было. Землі мало, ідут да пана, да управляюшчэво: «Дай сенакосу, штоб накосіть сена». В аснавном сенакос. А патом ході всё время на паншчіну. Работай на пана, а себе там што какой-то день-два астаётся в неделю. А женшчінам нада ткать палатна на пана.

— На пана трэба было ткаць палатна?

— На пана. Себе само собой, а на пана само собой» (W99Irw.AJ).

«Тут Ястрэмскі быў. Мама расказвала, што тут такія красівыя аранжарэі, алеі былі, цветы былі, сажалкі былі. […] У Рудакове быў пан Ваньковіч[5]. Так спявалі песні: „Расчытай нас, пан Ваньковіч, мы дадомачку пайдзём. Мы дадомачку пайдзём і к табе больш не прыйдзём“» (H03Pot.RD).

Калгасны вобраз дакалгаснага пана, пабудаваны ці на падставе яшчэ асабістага вопыту і ўспамінаў, ці зместу, што ўтрымліваецца ў камунікатыўнай памяці вясковай супольнасці, надзелены ўсімі яго стэрэатыпнымі патрыярхальна-феадальнымі рысамі. Пан дае працу, якая, хаця і цяжкая, але справядліва ўзнагароджваецца, ён клапатлівы, дапамагае пры патрэбе. І характарызуецца знешнімі праявамі вышэйшага статусу, што адрозніваюць яго ад мужыкоў. З такім панам — гаспадаром і апекуном — параўноўваюць калгаснікі тых, хто сёння стаіць над імі, перадусім — як мы бачылі ў папярэднім раздзеле — *прэдседацеля* і *начальство*. І ўспрымаюць іх у катэгорыях «сучаснай паншчыны».

---

[5] Закінуты палац Ваньковічаў разам з паркам захаваўся ў Рудакове да сённяшняга часу — зараз на памежжы чарнобыльскай зоны.

***

«Памяць не **захоўвае** мінулага, а дастасоўвае яе да ўмоў, што пануюць у цяперашні час» (Hastrup 1997: 24) — яна рэканструявана. Сёння няма ўжо даваенных і дарэвалюцыйных паноў, а прызначанае для іх шматвекавым феадальным парадкам месца займаюць іншыя асобы, што ў грамадскай іерархіі вёскі стаяць вышэй за калгасніка. Гэта тыя, што не працуюць непасрэдна ў полі і не займаюцца цяжкай фізічнай працай; не прызначаны да *чорнай работы*. Уладыслаў Грабскі, адзначаючы ў трыццатыя гады ўзаемасувязь «ганарлівасці інтэлігенцыі ў адносінах да сялян» і «недаверлівасці народу да кожнага, хто адносна яго выступае ў якасці пана альбо панскага прыслужніка», пісаў: «Гэта яшчэ адзін перажытак прыгонных часоў, які заключаецца ў тым, што адныя людзі прызначаны для цяжкай працы, а іншыя да кіравання, пры гэтым кіраванне не лічыцца разумовай працай, а толькі аддаваннем загадаў і наглядам за іх выкананнем» (Grabski 1938: 39). Дакладнасць гэтай ідэі даваеннага сацыёлага вёскі і яе актуальнасць адносна сувязей паміж *рабочымі людзьмі* і *начальствам* у калгасе, якія з'яўляюцца працягам феадальнай іерархіі, пацвярджаюць суразмоўцы, адзначаючы крывадушнасць савецкай наменклатуры, якая, ураўноўваючы ўсіх як *таварышаў*, робіць гэта толькі на вербальным узроўні.

«Чловек бедны працуе, з его выцёнгаё [выцягваюць], з его душо, значы, жэбы тут парэ якіх людзі жыло як панове. І называё *товарішч*» (G93Pap.AW), — зынтэрпрэтаваў сутнасць залежнасці паміж калгаснікамі і *начальствам* спадар Антоні з Паперні. Яго сусед, спадар Тадэвуш з недалёкай шляхецкай ваколіцы Мацясы, пацвердзіў гэтую інтэрпрэтацыю, прыводзячы дыялог з пэўным чыноўнікам, які на зварот «мое ушановане, панове і пане» адказаў: «Цо ты до мне мувіш так: *панове*? Паноў, кажэ, нема. Нема паноў, але вшыстке робочэ», на што пачуў адказ: «Як то нема? Ты пан, ты в жондовэй [тут: дзяржаўнай]… „Волга" жондова ты ездзіш» (G97Mac.TR).

Вызначэнне калгаснікамі сябе праз прыметнікі *рабочы* альбо *працавіты* сведчыць аб працяглым функцыянаванні засвоеных феадальных саслоўных падзелаў. Ужыванне вызначэння *рабочы* сведчыць аб апеляванні суразмоўцаў да абавязковага ў Савецкім Саюзе службовага падзелу насельніцтва на сацыяльныя катэгорыі *рабочих*, *колхозников* и *служащих* (*рабочых*, *калгаснікаў* і *службоўцаў*). У калгасных рэаліях *рабочы* — гэта, напрыклад, механік ці паштальён, *служашчы* — работнік канторы[6]. Гэтыя

[6] Да гэтай катэгорыі адносяць цэлыя сем'і; я сутыкнулася, напрыклад, з сітуацыяй, калі сям'я старшыні сельсавета лічылася калгаснай, паколькі яе муж працаваў у калгасе.

катэгорыі можна разумець, з аднаго боку, як працяг царскай іерархічнай структуры *чыноў*, а з іншага — трохчленнай структуры феадальнага грамадства, якое апрача сялян — *laboratores* альбо *aratores*, ці тых, хто працуе, альбо аратых — складалася з рыцараў, *bellatores* альбо *pugnatores*, ці ваяроў, і з духавенства — *oratores*, тых, што моляцца [пар. Guriewicz 1997: 164, 248][7]. «Разам з Дэкрэтам аб адмене прыгоннага права і надзяленні сялян зямлёй […] не былі канчаткова ліквідаваны фармальныя рэшткі саслоўнай структуры грамадства. І надалей працягвалі рэгістраваць саслоўную прыналежнасць паводле нараджэння альбо даравання. […] На тэрыторыях, далучаных да Расійскай імперыі, гэтыя фармальныя размежаванні саслоўяў фіксавалі таксама і прыналежнасць да сялянскага стану: такім чынам, побач з прозвішчам у розных дакументах падавалася таксама і азначэнне, якое выражала гэтую прыналежнасць — *крестьянин* альбо *крестьянского происхождения*. Усё менш значным гэта станавілася з уплывам часу і ў той ступені, у якой у выніку юрыдычных зменаў альбо зменаў практыкі і звычаю змяншаліся абмежаванні сялянскіх праў і дыстанцыя, што аддзяляла сялян ад іншых грамадскіх слаёў і класаў; аднак і ў XX стагоддзі яшчэ панаваў прынцып фармальнага размежавання саслоўнай прыналежнасці» (Ihnatowicz 1996: 494–495). Сёння гэты прынцып, хоць фармальна і не пануе, актуалізуецца ў фундаментальным для ідэнтычнасці калгаснікаў супрацьпастаўленні *рабочыя людзі*: *начальства* (*паны*).

Засяродзімся на слове *пан*. Звароты *пан*, *пані* — звароты ветлівасці, прадыктаваныя польскай граматыкай ветлівасці, у якой «звароты ветлівасці, што ўтрымлівалі *пан*, першапачаткова былі прызначаны **толькі** для не-сялян» (Sikora 1993: 301) — выклікаюць іншыя асацыяцыі, чым беларускае і рускае *Вы* (*вы* таксама ўжывалася ў польскіх гаворках і раней выкарыстоўвалася пры звароце да людзей «ніжэйшых саслоўяў») (пар. Bednarczuk 2005; Sikora 1993). У постфеадальным свеце калгасных вёсак людзі, якія, як бы там ні было, не карыстаюцца агульнай польскай мовай, вельмі часта разумеюць слова *пан* субстанцыяльна — не як зварот ветлівасці[8], а як назоўнік са значэннем «той, хто мае ўладу» альбо «ўладаль-

[7] У польскіх сярэднявечных дакументах сяляне пазначаюцца як *honestus* (сумленны) і *laboriosus* (працавіты), por. (Zientara 1996b: 105). У якасці прыкладу іншых слядоў рэалізацыі прынцыпу саслоўнага падзелу можна прывесці запісы з *Кнігі пахавальных метрык парафіяльнага касцёла ў Начы* за 1838–1847 гады. У ёй прыведзены наступныя катэгорыі прыхажан: *працовіты* [працавіты], *уродзоны* [народжаны], *вельможны* [вяльможны], *славэтны еднодворэц* [знатны аднадворац], *славны жолнеж* [славуты воін] (рукапіс, Нача 1998).

[8] Хаця ёсць суразмоўцы, якія дакладна ўказваюць канвенцыянальны характар формы ветлівасці *пан*:

нік маёнтка»[9]. Таму форма *пан* тут можа выконваць таксама функцыі ўласнага імя, што замяняе прозвішча ўладальніка маёнтка.

— «[Як звалі пана]?

— Пан был *Пан*. Як мувіць? *Панэм* называлі. *Пан*, *пан*. […] *Панэм* у нас называлі. *Прошэ пана*, *пан*… Не называлі по імя отчэству, як тэраз в Расеі» (G98Nac.JK).

«Традыцыя прыгону існуе […] у маладога пакалення, толькі ў іншым сэнсе, чым у старэйшага, — пісаў Абрэмбскі. — Яна грунтуецца не на гістарычнай памяці, а на ўжыванні традыцыйных сялянскіх канцэпцый для акрэслівання новай, адрознай ад традыцыйнага ўкладу адносін, грамадскай сітуацыі» (Абрэмбскі 2013b: 514). Словаўтваральная сувязь лексем *пан* і *паншчына* ўсталёўвае ў карціне свету суразмоўнікаў такія семантычныя суаднясенні паміж імі, дзякуючы якім *паншчына* разумеецца не толькі ў яе гістарычным сэнсе, але і ў даслоўным этымалагічным значэнні як «улада паноў», «уласнасць паноў» (SEJP: 410), ці нават шырэй — «тое, што звязана з панам/панамі»[10]. Гэта таму спадар Станіслаў з Паперні можа гаварыць аб

– «[На каго гавораць *пан*]?

– Так я мысьле в своей глове, жэ то панове, як мы з панэм спотыкамы се, то пан на мне *пан*, а я на пана. То у нас было пшыентэ так, *пан* і *пан*. *Пане Станіславе*, *пане Яне* — загадаць так. Але на справедлівосць, ктуры пан, то мы ніц не вемы, кто з нас ест пан» (G93Pln.JD).

[9] Такое разуменне суадносіцца з састарэлым значэннем выразу *пан*, які «семантычна звязаны […] з прывілеяванымі слаямі саслоўнай Польшчы, абазначаючы высокіх дзяржаўных саноўнікаў, уладальнікаў зямельных латыфундый, маёмасці і нявольнікаў; а таксама Бога. Усе гэтыя сэнсавыя адценні, звязаныя з элітарнай прыналежнасцю да ўлады, панскасцю і шляхецтвам, характарызуюць чалавека зыходзячы з пазіцыі, якую ён займае ў грамадскай іерархіі. […] Першапачаткова форма ветлівасці была цесна звязана з высокім грамадскім становішчам мужчыны […]. Ужо ў Сярэднявеччы мяжа „панскасці“ была пераадолена, а ў XVI стагоддзі […] выраз *пан* мог быць ужыты ў адносінах да асобаў з ніжэйшых слаёў грамадства» (Tokarski 1984: 70–71).

[10] Вось некалькі прыкладаў разумення паншчыны як улады альбо ўласнасці паноў, а таксама атаясамлівання міжваеннай Польшчы з паншчынай:
«Маці знала, як под паншчыной жылі. Знала, тож вона шчэ трохі жыла. Вона пану жаць ходзіла» (B99Drb.EJ). «Паншчына была тама, у Сабалеве. А тута, я не знаю. […] Дзе пан жыў, там паншчына. […] А тут, Людзінічы, тожэ ж паншчына была, пан быў» (W99Baj.WD).
– [Баба Ева:] «Пры Польшчы, пры паншчыне, то посылалі в школу, школа была.
– Пры паншчыне?
– [Баба Фядора:] Паншчына то була ешчэ індей, далей. Пры Польшчы то ўжэ не казалі паншчына» (B96Ozr.FJ.JW).
Такі самы ход разважання пацвярджае запісанае ў Налібоцкай пушчы выказванне суразмоўцы, што акрэсліла праведзеную ў міжваенны перыяд парцэляцыю як *одмену паншчыны* (Nawracka 2003: 294).

тым, што «сёння паншчына ўсё забрала», бо сёння паноў болей, чым некалі: «старшыня — пан, намеснік — пан, аграном — пан, старшы аграном — пан, заатэхнік — пан, загадчык фермы — пан, брыгадзір — пан…».

Як вядома, гэтую мнагазначнасць польскага *пан* (зварот ветлівасці і «ўладальнік маёнтка») і яго канатацыі з паншчынай і польскасцю выкарыстоўвала савецкая прапаганда для стварэння вобразу варожай народным масам «панскай Польшчы», у якой усе паны[11]; прычым сам стэрэатып палякаў як паноў значна старэйшы — у палітычных мэтах выкарыстоўваўся ўжо царызмам (пар. Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa 2005a: 380–381; Bednarczuk 2005: 143; Moszyński 1918: 25–27)[12]. Адгалоскі гэтай прапаганды рэзаніруюць

[11] Аўтары манаграфіі, заснаванай на аналізе польскамоўнай савецкай прэсы міжваеннага перыяду, прыводзяць багаты моўны матэрыял, які дае разуменне моўных механізмаў свядомага канструіравання вобразу паляка-пана як ворага. Пар., напрыклад, назву рубрыкі ў газеце «Orka»: «Со се дзее в ясьнепаньскей Польсцэ [Што робіцца ў белапанскай Польшчы]» альбо словазлучэнні, што адносяцца да вайны 1920 года: *бялопольска окупац'я*, *ясьнепаньске банды* [панскавяльможныя банды], *бялобандыцка зграя*, *уцекаёнцы ясьнепанента* [яснавяльможныя паночкі, што ўцякаюць], вызначэнні ўрада ў Польшчы як *ясьнепаньскего бута* [бота] ці *бата паньскего* [панскага бізуна], а самой краіны як *ясьнепаньскей* альбо *шляхэцко-паскарскей* [шляхецка-жыдоўскай] Польшчы (Grek-Pabisowa, Ostrówka, Biesiadowska-Magdziarz 2008: 213–240). Даследчык рускамоўных крыніц таго перыяду піша: «Ключавым словам у наглядная прапагандзе, словам проста незаменным, якое абазначала як сярэдняга паляка, польскага салдата, гэтак і самога Пілсудскага, было слова „пан". Часта суправаджалася яно прыметнікамі: „белы", „бахвальскі", „вяльможны", „яснавяльможны", „польскі", але і без гэтага апошняга гэтая пагардлівая ў разуменні бальшавікоў „мянушка" абазначала паляка. […] Палякі — гэта „панічы", што „высмоктваюць кроў" са сваіх суайчыннікаў, і іх адзінае жаданне — атрымаць магчымасць зрабіць тое самае з насельніцтвам Савецкага Саюза. Перашкаджае рэалізацыі гэтых імперыялістычных спробаў, канешне ж, магутнасць „міралюбівай краіны", і толькі гэта стрымлівае „белапаноў" перад развязваннем вайны» (Życki 2006: 245, 252). Пар. тэрміны *белополяк* і *белополяцкий* у: (ТСЯС: 49).

[12] Машыньскі адзначаў выкарыстанне ланцужка негатыўна насычаных асацыяцый: *паляк — пан — паншчына* ў якасці аднаго з інструментаў абуджэння нацыянальнай свядомасці літоўскіх і беларускіх сялян на мяжы XIX і XX стагоддзяў дзеячамі гэтых фарміруючыхся нацый, што атрымалі адукацыю ў расійскіх навучальных установах: «Усялякі рух, які калі-небудзь народзіцца супраць „паноў", адначасова будзе накіраваны супраць польскасці, і наадварот — усялякая барацьба з польскасцю назавецца барацьбою з маёнткам. […] Патрэбна абудзіць дрымотнае пачуццё несправядлівасці на фоне класавых адрозненняў. І вось літоўскія дзеячы ўсялякімі магчымымі спосабамі скланяюць словы „пан" і „паншчына" […]. Па прыкладзе літоўскай агітацыі з'явілася […] беларуская. І яна грае перадусім на класавых супярэчнасцях, і для яе вядучым матывам з'яўляецца „несправядлівасць", а слова „паны" і „паншчына" таксама не сыходзяць з яе вуснаў» (тамсама: 25–27). Аб функцыянаванні сялянскай крыўды

сёння ў размовах з калгаснікамі, нават на ўсходзе Беларусі, надзвычай рэдка; зарэгістраваныя падчас даследаванняў нешматлікія выказванні пра дрэнных паноў — гэта нават не столькі рэшткі савецкіх прапагандысцкіх клішэ, колькі памяць аб канкрэтных здарэннях і асобных індывідах[13]. Ад засвойвання прапагандысцкага вобразу пана — *ворага народу* — баранілі калгаснікаў жыццёвы досвед і сямейна-суседская памяць штодзённасці. Таму цяперашнія калгаснікі — ранейшыя партнёры пана ў сумленным абмене працы на заробак — не былі ўдзячнымі спажыўцамі савецкай агітацыі і антыпанскай прапаганды; таму іх патрэбна было зламаць, каб загнаць у калгасы. «Насмешкі строілі, што палякі мучалі людзей — непраўда! Пан памагал людзям. Плаціл за роботу, не то што ў калхозе»[14] (G94Rdz.TS). «В тшыдзестым дзевёнтым року, як та басота савецка нас заняла тутай, то, значыць, мувілі, жэ намі паны тут і оралі, і броновалі. Нам, пан прыйдзе: „Хцэш до мне до роботы пшыйсць? Пшыходзь, я заплацэ. А не хцэш, не ідзь“. І он, як Вам поведзець, слова дрэннога не сказал на чловека. От. […] Хцэш — кажды вечэр заплаці, а хцэш цалу недзелю — пузьней заплаці. Нема хлеба — пшыйдзеш до пана: „Дай, пан, парэн пуды“. А пенендзы [грошай] нема: „Беж [бяры], одробіш пузьней“. От, так было у нас. До тшыдзестэго дзевёнтэго року» (G94Bil.WO).

Не падлягае сумневу, што феадальны, надзелены сакральнымі рысамі вобраз добрага пана ператрываў тут навальніцу прапаганды, што імкнулася ператварыць яго ў вобраз ворага, таму што добры, справядлівы пан-патрыярх і пан-гаспадар — гэта фігура, абавязковая для падтрымання цэласнасці карціны грамадскага парадку калгаснікаў.

***

Спытаем аб розніцы паміж зафіксаваным у калектыўнай памяці вобразам дакалгаснага пана і вядомымі са штодзённага вопыту калгаснымі

і стэрэатыпе пана як *ляха-прыгнятальніка* ў рэаліях сялянска-панскага антаганізму ў міжваенным Палессі, пар. (Obrębski 2007: *passim*).

[13] Суразмоўцы пералічваюць канкрэтных паноў, якія былі дрэннымі людзьмі альбо перагружалі парабкаў працаю, напрыклад: «Был ту маёнтэк, Богдановшчына, тераз там ферма. То, то тэн маёнтэк, то был пан Гойны. О, як цо не подоба се, то зараз псамі нашчуе» (G93Waw.KK2).

[14] Не на карысць калгаснай сістэмы і параўнанні з панскім фальваркам, што датычаць арганізацыі працы і эфектыўнасці вытворчасці: «У пана кровы доіла. А панске кровы, маёнтковэ, то не колхознэ крувкі! Велька ружніца. В калхозе од пенцю, од шэсцю крув еднэ вядэрко надоіш, а у панскіх од еднэй кровы в вядро ні влезе [смех]. От і ружніца!» (G93Bil.ZN).

панамі і падпанкамі. Параўноўваючы колішніх і новых паноў, калгаснікі звяртаюць увагу перадусім на сумленнасць у суаднясенні платы і працы: на тое, ці сялянская праца належным чынам — згодна з іх крытэрыямі — паважаецца і ўзнагароджваецца. І гэтыя параўнанні, як правіла, не на карысць калгаснай сістэмы.

«В маёнтку было льжэй як [лягчэй, чым] в колхозе. Моя цёця пошэдшы была за бэзземельного, то сто двадзесьця пуды зярна давалі, двадзесьця сотэк картофлі і лёну пенць-дзесенць сотэк, но і, о, так. І жона не ходзіла на працэ до пана, тылько монж [муж]. То льжэй было як в колхозе. Кто працовал. А як кто працоваць не хцял [не хацеў], то і у пана ценжко — не плаціл. Пан такіх не хцял» (G93Pln.JD).

— «От, мувілі кедысь: „О, паны, паны там мэнчылі людзі [мучылі людзей]“. А я потым, як розэбрал се в тым: у пана паробэк працовал. У его было мешкане [жыллё], у его был хлев. Пан выдавал ему земі, там шэсць загоны, посадзіць земнякі. Крова стала з панскімі в хлеве, пастух пас. Тылько господыня ходзіла, доіла своя крова. Джэво [дрэва] там, о, для отапленя, огжэвал там свое мешкане, была панске. От, о, тэраз я помысьлял [зараз я падумаў]: он жыл, як в камунізме оні мувілі [смех]. На вшысткім готовым. Тылько пошэд на працэ, попрацовал. І жона ходзіла на працэ, ей оддзельне плацілі. Там сыны былі, там чы хто — ходзіл, хто мог, і оддзельне плацілі. От, і людзе жылі.

— [Мне падаецца, што гэта падобна на тое, як у калгасе. Што калгаснік, як гэты парабак].

— [смех] Гожэй [горш]. Гожэй паробка. Паробэк вышэд на роботэ і працуе, а ту — его то там, то там ганяё. І ты на ніц права не маш.

— [Ну, так і на сваіх сотках калгаснік болей працуе, чым парабак пры пане на сваім працаваў, так]?

— Так, так, так» (G10Waw.WM).

— «Пры Польшы был пан у нас, Клімовіч, то пшыежджал до мэго ойца: „Козловскі, прошэ пшыйсць до мне косіць сяно“. — „Іле [колькі] пан заплаці?» Там злот, ці злот пенцьдзесёнт плаціл. То пуйдзеш, ежэлі хцэш заробіць. А не хцэш, то цебе пан не заставі ісць.

— Не змушалі?

— Бо я мам своя господарка. Як у него было чтэрэх людзі, каторы у него працовалі — *паробкі* называён. Там оні жылі у йіх і працовалі. Але оні плацілі — по сто пуды зярна на рок.

— [Гэтым парабкам]?

— Так. А жона працуе, жоне тэж плаціл. Картофля, іле там загонув, не вем, льну… Опал давал дармо, бо ляс был у пана. А тэраз іле паробкув? І ніц не даён! І не заплацон, тылько: «Ладна»…

— [Зараз ужо няма гаспадароў, усе сталі парабкамі]…

— Усі паробкамі, но»[15] (G99Pap.SK).

Дакалгасны пан ставіцца ў апазіцыю да калгасных улад як узор справядлівага працадаўцы. Такога, які клапоціцца аб камфорце працы сваіх работнікаў і іх сацыяльных патрэбах, але перадусім плаціць за працу — як таго патрабуюць правілы ўзаемнай лаяльнасці, якія абавязваюць селяніна і пана. «Стаўленне, якое патрабавалася ад абодвух бакоў, — пісаў Фларыян Знанецкі, — было прынцыпова ідэнтычным, нягледзячы на розніцу ў пазіцыі і сферы дзейнасці. У яго аснове ляжала „дабрыня" абодвух бакоў, што заключалася ў клопаце аб інтарэсах і карысці для другога боку — разам з сем'ямі. Працадаўца павінен быць „справядлівым", гэта значыць плаціць узаемнасцю за дабрыню свайго працаўніка; працаўнік павінен быць „верным", гэта значыць адказваць узаемнасцю на дабрыню працадаўцы» (Thomas, Znaniecki 1976: 153). Добрае жыццё пры пане азначала не толькі тое, што сялянам, што жывуць у нястачы, пан *дапамагаў у жыцці*. Азначала перадусім — у агульным меркаванні калгаснікаў, што апавядалі аб панах, — годнае ўзнагароджанне ім сялянскай працы. У памяці суразмоўцаў у якасці ідэальнага ўзору, з якім параўноўваюцца суадносіны працы і платы ў калгасе, функцыянуе ўспамін аб даваеннай добраахвотнай працы ў панскім маёнтку, за якую атрымлівалі ўзнагароду наяўнымі грашыма[16]. «Працовалі і плацілі! Дармо не плаціл пан» (G99Pap.SK). Канешне, пан плаціў таксама і натураю, падтрым-

---

[15] Вызначэнне калгаснікамі парабка як «таго, хто падпарадкаваны, залежны», сфармулявала суразмоўца з Юравічаў над Прыпяццю ў кантэксце аўтабіяграфічнай аповесці аб вывазе на працу ў Германію:
– «У Германіі што Вы дзелалі?
– А што я там дзелала? Ну, работалі. […] Мы ж былі парабкі, мы ж падчыняліся. Што яны казалі, то мы і рабілі.
– А тут у калхозе вы не былі парабкі?
– І ў калхозе былі парабкі» (H03Jur.PP).

[16] Такое параўнанне атрымліваецца відавочна не на карысць калгасаў: у перыяд «працы за палачкі» калгаснік (пры норме 80 працадзён) атрымліваў 16–40 кг зерня на год або столькі, колькі за каля 1–2,5 дзён у пана (дзённая аплата ў апошняга складала пуд жыта — 16,38 кг). Парабак у панскім фальварку атрымліваў (паводле ўспамінаў суразмоўцаў), акрамя сталых выплат, 100–120 пудоў зерня на год (г.зн. 1638–1965 кг). Паводле В. Станевіча, памер сталых выплат у мясцовасці Майтузы-Баландзішкі ў Лідскім павеце перад І сусветнай вайной — «40–50 пуд. збожжа, 30–40 руб. заработнай платы, жыллё і паліва, утрыманне каровы, 1/4 літоўскага моргу пад бульбу, кавалак саду, 20 фунт. газы і 6 гарнцаў солі», а на пачатку дваццатых гадоў «на падставе […] калектыўнай дамовы паміж Саюзам землеўласнікаў і Саюзам сельскагаспадарчых працаўнікоў у Лідскім павеце складае […] апрача жылля, паліва, зямлі пад гародніну і бульбу, а таксама ўтрыманне каровы, разам з выплатай натурай кошт ад 12 да 15 цэнтнераў жыта» (Staniewicz 1923: 85–86).

ліваў зернем альбо сенам за адпрацоўку, аддзячваў за дробныя паслугі[17]. Перадусім, аднак, памятаюць — як справядлівы і паважаючы чалавечую годнасць — сялянска-панскі абмен працы за аплату. Гэты матыў дамінуе ў апавяданні калгаснікаў аб колішніх панах як на захадзе, гэтаксама і на ўсходзе Беларусі.

«В Вавюрцэ маёнтэк был, і был пан. […] То он напшыклад бардзо был пожондны чловек [дык ён, напрыклад, быў вельмі сумленны чалавек], хоця ж был рускі, чы які. Але досць был бардзо пожондны. Нігды нікого не покшывдзіл. Як тылько муг, розлічал се з людзьмі. Тэго у его не было, жэбы чловек працовал, а он не заплаціл. Бардзо был добры, до людзі односіл се бардзо пенкне [вельмі добра]» (G93Waw.KK2). «Пшыежджа пан і наймуе. Плаці. Плаці втэды юж два злотэ. То был пуд жыта. Наймуе, ідон [ідуць] працоваць людзе. Пшы працы заспеваён [заспяваюць] дзевчыны, вшэндзе [усюды] спевы былы, вшэндзе вэсоло было. Вшэндзе, на каждым кроку» (G93Ser.MM). «Это был пан Брухоцкі тут, паментам. Я яшчо да яго хадзіла на работу. […] Мы адраблялі яму. Ну, так от, мы хадзілі, і я хадзіла жать. А, ну і он нам плаціл. Не то, што мы дарма ему рабілі. Он нам плаціл за эта. […] Жонцы [эканом], ілі як назывался ешчэ, ну каторы стаял над намі, запісывал нас, фамілііі, і ўжэ што мы робім. Вот, і он, эты [пан], карточку тую глядзіць — а, твая фамілія ест, два злоты дал, і всё. Во як, о. Но, я паэтаму хадзіла на работу тады. І буракі як палолі, тожэ мы хадзілі на работу до его. Тожэ плаціл, ужэ не помню сколька. Ну, але плаціл добрэ тады» (G93Szp.KN). «Як пан быў, эта мая бабушка расказывала, яна хадзіла к пану. Казала: „Вот, як дзеўкі хочам, штобы гэтага, во, сукенку сабе купіць к празніку, кажа, пойдзем к пану, пажнем жыта яму. Ну, паможам што пану і заробім на сукенку. Эта добра дажэ было для людзей, для маладых да вясковых, хто хоча зарабіць“» (H03Jur.PM). «Вот, у мяне была цёшча, так яна работала ў пана. Дак расказывала: „Я, гаваріт, пайду, дзень паработаю, вот і мне там заплоцяць дваццаць-трыццаць капеек, дак я, гаваріт, пайду, да плацця набяру у магазіне сабе на эці грошы“. Ну, а сейчас што за дзень заработаеш? Нічо. Булку хлеба» (H03Wic.RD).

— «Людзе в маёнтках працовалі?

— Працовалі. Наймалі людзей. Так то дармо не, як в колхозе. Наймалі і плацілі. В маёнтку дзень одпрацовал, вечорэм заплаці. А в калхозе — палучыш альбо не палучыш. Пан недрэнный был» (G93Dub.MSA).

---

[17] Датычыць гэта, у прыватнасці, транспартных паслуг: «В сэлі харашо жылы. Як пан гэты польскі прыйідэ, да як одвэзэш его куды, то он тобі у сам раз заплатыть. А тэпэр гэты жэ одні пэрдуны, самы голэ» (B93Kac.MS).

Павага да сялянскай працы, якая выяўляецца праз аплату — не што іншае, як універсальнае правіла ўзаемнасці *do ut des* — з'яўляецца матывам, што мае істотнае значэнне для сялянскай і калгасніцкай ідэнтычнасці. Задавальненне працай — адной з каштоўнасцей, што складае гэтую ідэнтычнасць, сфарміраваную ў адносінах да пана — абумоўлена таксама, як бачна, узаемаадносінамі з панам: калісьці *маёнткавым*, цяпер калгасным. Да такой ступені, што калгасную безгаспадарлівасць і нядобрасумленныя ў іх адчуванні адносіны працы і платы калгаснікі каментуюць агульнавядомым: «І панов тут німа, і штанов німа» (W99Bch.AB).

Трактоўка сучасных грамадскіх адносін у калгасных вёсках у катэгорыях адносін паміж тымі, хто працуе, і тымі, хто імі кіруе, клапоцячыся і дапамагаючы, справядліва ўзнагароджваючы за працу альбо жывучы за кошт іх працы і выкарыстоўваючы іх — а таму ў амбівалентных катэгорыях паншчыны — мае, такім чынам, вельмі даўнюю і моцна ўкаранёную ў калектыўнай памяці традыцыю. «У гэтай сістэме, згодна з гістарычнай традыцыяй, мужык прызначаны толькі для працы і знаходзіцца нароўні з худобай. У падтрымліванні гэтай традыцыі ўзаемадзейнічае „прыгонная душа" мужыка з „прыгонным духам" вышэйшых слаёў» (Chałasiński 1938: 105). Сёння мужык і пан, панічы і падпанкі змянілі свой знешні выгляд, рэквізіты і мову — аднак у калгасніцкай карціне свету іх узаемаадносіны і найважнейшыя функцыі застаюцца нязменнымі. У «гісторыі аб паншчыне», вызначаемай як «сацыяльны свет, кіруемы панамі», канструкцыйнай воссю якой з'яўляецца супрацьпастаўленне *мужык, што працуе : пан, што кіруе*, трэба шукаць, такім чынам, чарговых важнейшых каштоўнасцей, што складаюць калектыўную ідэнтычнасць сялян-калгаснікаў.

Перадусім мы павінны больш пільна прыгледзецца да апазіцыі мужык : пан. Вызначаныя ёю грамадскія адносіны стагоддзямі былі асноўным зыходным пунктам фарміравання сялянскай ідэнтычнасці, і — як бачым — яна не перастала адыгрываць істотную ролю ў пабудове ўласнага вобразу беларускім селянінам-калгаснікам.

Механізмы функцыянавання сялянска-панскіх адносін аналізавалі даваенныя польскія даследчыкі ментальнасці і этасу сялян: Фларыян Знанецкі, Юзаф Халасіньскі і Юзаф Абрэмбскі. Звернемся, такім чынам, да *Маладога пакалення сялян*, у якім Халасіньскі гаворыць аб працягласці «традыцыйнага стылю сялянскага жыцця, сфармаванага ў перыяд прыгонніцтва». «Цэнтральны зрэз структуры польскага грамадства — гэта яго двухслойнасць: мужыкі і паны», — пісаў ён. «З такога пункту гледжання гэтая структура выяўляе гістарычную непарыўнасць з колішнім падзелам на мужыкоў і шляхту. […] Гэтыя катэгорыі не з'яўляюцца а ні ўнутрана цэласнымі, а ні закрытымі. […] Падзел грамадства на мужыкоў і паноў […] ёсць **сацыяльным фактам**. Пры гэтым

трэба падкрэсліць, што **мужыкі і паны** не з'яўляюцца, як калісьці, двума асобнымі, непранікальнымі саслоўямі, а двума **крытэрыямі** грамадскай класіфікацыі — крытэрыямі, якімі глыбока прасякнута ўсё наша грамадства. **Мужыкі і паны** — гэта два стылі жыцця, два звычаёвыя ўзоры, на якіх выхоўваюцца маладыя пакаленні. **Мужык і пан** — гэта тая **грамадская мера,** з дапамогай якой індывіды ацэньваюць іншых і самі сябе. […] **Мужык** — гэта не толькі эканамічная катэгорыя, але і пэўная **форма**, што арганізуе ўсё ягонае жыццё, акрэсліваючы месца ў грамадскай іерархіі, пэўны тып **сацыяльнай індывідуальнасці,** пэўнае стаўленне да жыцця, своеасаблівы характар і своеасаблівыя межы жыццёвых амбіцый» (Chałasiński 1938: 69–71). Аналізуючы «фундаментальную проціпегласць грамадска-звычаёвага ўзору пана і мужыка», Халасіньскі пісаў: «Змест гэтых узораў можна адлюстраваць наступным чынам. Пан — гэта асоба аўтаномная; усё, што ён робіць, мае вартасць само па сабе, не павінна служыць ніякай мэце, ані карысці, ён сам надае вартасць таму, што робіць. Яго праца, забава, мысленне не патрабуюць знешняга абгрунтавання праз мэту, якой служаць, альбо вынік, да якога прыводзяць. Ён сам з'яўляецца эталонам і крытыкам каштоўнасці. Сам для сябе з'яўляецца ўладаром. У адрозненне ад пана, мужык — для **працы**. Не ён надае сэнс **працы**, а **праца** яму. Сэнсам існавання мужыка з'яўляецца **праца**. […] Абгрунтаванне яго існавання знаходзіцца не ў ім самім, а па-за ім, у спрадвечным парадку грамадства і свету, у якім „мужык мужыком будзе заўсёды". […] Гэтыя два ўзоры мужыка і пана ўяўляюць з сябе прынцып, што парадкуе два грамадскія колы: мужыцкі і панскі. Асобы, што належаць да гэтых розных колаў, па-рознаму разглядаюць усё грамадства. У грамадстве, якое бачыцца з панскага кола, дамінуючую ролю адыгрывае чалавечая індывідуальнасць; грамадства, якое бачыцца з мужыцкага кола, — гэта іерархія грамадскіх становішчаў. […] Вядома, што з гістарычнага пункту гледжання супрацьпастаўленне гэтых звычаёвых **узораў** і тыпаў сацыяльнай **індывідуальнасці**, якія ім адпавядаюць, сягае пачаткаў заходняй цывілізацыі і цесна звязана з аддзяленнем фізічнай працы ад дзейнасці, што не патрабуе фізічных высілкаў. Непарыўна звязана яно з існаваннем класа фізічнай працы з аднаго боку і класа, вызваленага ад фізічнай працы, — з другога» (тамсама: 72).

3.2. Стэрэатып хама ў адносінах да пана, альбо міф аб паходжанні першым разам

У размовах з калгаснікамі ўвагу антраполага прыцягвае характэрная заканамернасць: у выказваннях, што датычаць калектыўнай ідэнтычнасці,

а нават і ў самавызначальных фармулёўках, *мужык* у прынцыпе не выступае ў якасці аўтаномнай катэгорыі. Нязменна, як рэверс і аверс, суправаджае яго пан: памешчык, шляхціц, начальнік, граматны чалавек, гарадскі жыхар. Нібыта для таго, каб ахарактарызаваць сябе, селянін спачатку павінен быў сказаць, якія рысы мае пан; нібыта не мог вызначыць сам сябе без аднясення да яго — бо «асновы […] грамадскай пазіцыі [колішняга мужыка], яго сацыяльная індывідуальнасць, арганізаваны не вакол яго ўласнай індывідуальнасці, а вакол асобы пана» (Chałasiński 1938: 73). Вакол пана, які да таго ж рэпрэзентуе «сацыяльны стэрэатып „чужога“» (Sulima 1992: 145).

Таму мужык малюе свой аўтапартрэт з негатыва. Гэты механізм добра апісаны антраполагамі і сацыёлагамі. «У дыхатаміі „наша–іншае (чужое)“ усведамляецца і фармулюецца толькі другі з яе членаў. […] Уяўленні дадзенай групы аб сабе ёсць супрацьпастаўленне, своеасаблівы негатыў уяўленняў гэтай групы аб чужых» (Stomma 1986: 24–25)[18]. «Самасвядомасць — у этнічным вымярэнні — выяўляецца толькі ў працэсе канфрантацыі з іншымі, мае як бы другасны характар. Рэфлексія над непадабенствам „чужых“ рашуча пераважае над аўтарэфлексіяй. Стэрэатыпізацыі падлягаюць хутчэй іншыя праз аднясенне да ўласнай звычайнасці» (Radzik 2000: 28). Таму таксама і ўласны вобраз мужыка-калгасніка быў — і застаецца — канструіраваны як негатыў вобраза яго бліжэйшага грамадскага партнёра, якім з'яўляюцца групы (слаі, касты, класы), што ў сацыяльнай іерархіі займаюць вышэйшае становішча.

Правілы канструіравання гэткай адноснай ідэнтычнасці[19], якія абапіраюцца на пастулат, што «стэрэатып чужога кожны раз адсылае нас да аўтастэрэатыпа» (Bokszański 1997: 69), належаць сёння да сцвярджэнняў, агульнапрынятых сярод даследчыкаў свядомасных працэсаў. Удала прадстаўляе іх наступная фармулёўка: «адказ на пытанне „хто я?“ утрымліваецца ў вобразе чужых — магчымы дзякуючы Іншым, з'яўляецца рэакцыяй на вобраз Іншага. У гэтым сэнсе працэс ідэнтыфікацыі з'яўляецца

[18] Аб катэгорыі «свой : чужы» як элементарнай адзінцы міфалагічнага дыскурса і рудыментнай форме сацыяльных сувязей, як аб'екце і адначасова сродку даследавання, таксама яе суаднясенні з больш шырокім «семіятычным каталогам» і гістарычным і хрысціянскім дыскурсам, а таксама сацыяльнай практыкі і камунікацыі, пар. (Sulima 1992: 198–209).

[19] У гэтым кантэксце варта звярнуцца да прынятага ў сацыялогіі тэрміна *рэферэнтная група*; паводле аднаго з азначэнняў яна з'яўляецца «фонам, рысы якога служаць для выяўлення ўласных сацыяльных асаблівасцей. Гэта тая група, з якою асоба параўноўвае сябе з мэтаю акрэслення і ацэнкі ўласнага грамадскага становішча» (Gołdyka 1998: 258; пар. *passim*).

часткай працэсу камунікацыі» (Benedyktowicz, Markowska 1979: 209)[20]. Адным з першых гэты механізм апісаў Юзаф Абрэмбскі ў сваіх даследаваннях аб этнічных групах, эмпірычны матэрыял для якіх паходзіць з палявых даследаванняў, што праводзіліся ў трыццатыя гады на Палессі. Нагадаем галоўныя тэзісы гэтага вучонага, якія датычаць пабудовы ўласнага вобразу этнічнай групы ў адносінах да знешніх груп, а таксама стэрэатыпнага характару вобразу сацыяльных груп.

«Этнічная група не можа разглядацца як штосьці незалежнае […]. Не мае [яна] […] разбудаванай, выкрышталізаванай і інтэграванай этнічнай свядомасці, гэта значыць, комплексу сістэматызаваных і ўзгодненых паміж сабою канцэпцый, які б ахоплівaў пэўнай сістэмай уяўленняў уласную групавую рэчаіснасць. Тое, што ў яе канцэпцыях выступае моцным і выразна акцэнтаваным, не з'яўляецца яе ўласнымі рысамі і ўласцівасцямі, а рысамі, якія вылучаюць чужых. У канцэпцыях пэўнай этнічнай групы, такім чынам, на першы план трывала і пастаянна выходзіць вобраз чужой групы. Уласны вобраз — толькі водбліск гэтых кантрастаў, на падставе якіх якая-небудзь этнічная група вызначае адасобленасць іншых груп. Усё тое, што група ацэньвае як сваё, уласнае, адрознае ад іншай этнічнай групы, выступае ў гэтай сістэме як антытэза рысаў, што ўказваюць на асаблівасці чужой групы. З гэтай перспектывы ўласны вобраз групы выступае як другасны і залежны; з'яўляецца ён папросту негатывам усіх тых вобразаў, якімі яна вызначае рэчаіснасць чужых этнічных груп. Ва ўяўнай рэчаіснасці этнічнай групы вырашальнымі з'яўляюцца не столькі яе ўласныя і самастойныя ўяўленні пра сябе, колькі яе ўяўленні аб суседніх этнічных групах і ўяўленні гэтых груп аб ёй. Пачуццё адрознення тут заўсёды дамінуе над усведамленнем супольнасці. […] Цалкам відавочна, што гэты вобраз — нягледзячы на трапнасць, з якою ён перадае альбо акцэнтуе пэўныя рысы і ўласцівасці суседзей — звычайна далёкі ад аб'ектыўнасці і яго адпаведнасць рэчаіснасці заўсёды праблематычная. Гэта вобраз умоўны, перадаваемы традыцыяй, у невялікай ступені мадыфікаваны досведам, наадварот — сам пастаянна яго ствараe згодна з традыцыйнымі ўяўленнямі. Ён заўсёды эмацыйна нагружаны і служыць для фармавання пазітыўных альбо негатыўных адносін да прадстаўнікоў чужой групы. Ён з'яўляецца тэндэнцыйным у тым сэнсе, што рысы чужасці, што прыпісваюцца іншай групе, у ім заўсёды ўзмоцнены звыш рэальнага стану рэчаў» (Obrębski 2005: 160–163, 168). «Такі

[20] Болей на тэму фарміравання калектыўнай ідэнтычнасці ў адносінах да апазацыі свой : чужы, м.інш. у: (Barth 2004; Benedyktowicz 2000: 15–80; Bokszański 1997: 89–106; Mirga 1984: 63–67; Stomma 1986: 24–26, 56–64; Taylor 1995); таксама артыкулы ў 19 і 20 томе часопіса «Этналінгвістыка. Праблемы мовы і культуры» (2007, 2008).

вобраз фактычна — стэрэатып[21], у які нейкая група ўключае сваё нега-

[21] Паняцце *стэрэатыпа* з'яўляецца інтэрдысцыплінарным, і літаратура прадмета — мовазнаўчая, антрапалагічная, сацыялагічная — вельмі багатая; яе агляд і розныя аўтарскія трактоўкі між інш. у: (Bartmiński 2009; Benedyktowicz 2000: 81–114; Bokszański 1997; Chałasiński 1935: 188–192 і *passim*; Hertz 2003: 59–88, 253–257; Mirga 1984; Mudyń 2002; *Stereotyp* 1998; Wejland 1991). Дэфініцыі стэрэатыпа акцэнтуюць розныя яго аспекты. С. Ассоўскі падкрэсліваў калектыўны характар стэрэатыпаў: «Вобразы, уласцівыя ўсёй сацыяльнай групе, мы называем стэрэатыпамі. Звычайна адносяцца яны не да канкрэтных індывідуумаў, а да членаў канкрэтных супольнасцей: маем, такім чынам, стэрэатып паляка, стэрэатып яўрэя, стэрэатып настаўніка альбо адваката, стэрэатып буржуя, спадчынніка ці мужыка. Гэтакі вобраз мае ў такім выпадку сацыяльны характар у падвойным значэнні: і таму, што выпрацаваны і прыняты пэўнай супольнасцю, і таму, што адносіцца да ўсёй супольнасці» (цыт. за: Bokszański 1997: 30). Ю. Халасіньскі ўказваў на ключавую ролю стэрэатыпаў для структуралізацыі і непарыўнасці грамадскага свету: «Традыцыя – гэта […] шэраг вобразаў і ўзораў, стэрэатыпаў, перадаваемых з пакалення ў пакаленне. Гэтыя стэрэатыпы з'яўляюцца **дэфініцыямі**, на якія абапіраецца ўвесь грамадскі парадак, у якім кожны мае сваё акрэсленае месца. Гэтыя стэрэатыпы вызначаюць менавіта ўзаемныя ролі людзей у грамадскім жыцці. Традыцыя, як сукупнасць такіх стэрэатыпаў, перадаваемая з пакалення ў пакаленне з усім баластам звязаных з імі эмоцый, не толькі вызначае кожнай асобе яе месца ў свеце людзей, а і ўвогуле **робіць яе тым, чым яна ёсць**. Традыцыя — гэта грамадская памяць, і калі б мы калі-небудзь гэтую памяць цалкам страцілі, то не ведалі б, чым адзін для аднаго з'яўляемся» (Chałasiński 1935: 190–191). З Бенедыктовіч і Д. Маркоўска звярталі ўвагу на эмацыйна-кагнітыўную функцыю стэрэатыпа: «Стэрэатып, падобна сімвалу, не належыць ні выключна да сферы мыслення (дыскурсійнага, крытычнага, аналітычнага), а ні выключна да эмацыйнай сферы (перажыванняў і досведу). З'яўляецца спалучэннем абедзвюх. Гэта спроба ахоплівання, упарадкавання, выражэння перажыванняў і досведу ў паняццепадобных тэрмінах. Стэрэатып аналагічна сімвалу, які з'яўляецца знакам, замяняе сабою штосьці, чым сам непасрэдна не з'яўляецца» (Benedyktowicz, Markowska 1979: 211). Бенедыктовіч канцэнтраваў увагу на ролі стэрэатыпаў у працэсе фармавання ідэнтычнасці. Прымаў, за Абрэмбскім, што «стэрэатыпы нам няшмат гавораць аб тых, каго датычаць, затое вельмі многа […] аб тых, хто іх стварыў» (Benedyktowicz 2000: 83). У фенаменалагічным аналізе стэрэатыпа ўказваў на яго цесныя сувязі з сімвалам і міфам, якія выражаюцца між інш. у «складанасці, шматслойнасці стэрэатыпа, […] яго аналагічнай сімвалу дуалістычнасці, дыялектыцы. […] Стэрэатып можа ўтрымліваць у сабе пазітыўныя і негатыўныя ўяўленні і адчуванні адначасова». У яго трактоўцы «стэрэатып — гэта міф са спрошчанымі і перавернутымі прапорцыямі». Стэрэатып — «мадыфікацыя сімвала», «перавернуты сімвал» — гэта «вынік дыспрапорцыі і дысгармоніі, якая заключаецца, між інш., у залішняй рацыяналізацыі сімвалічнага ўяўлення» (тамсама: 107, 111, 113). Е. Бартміньскі, які разглядае моўныя стэрэатыпы ў кантэксце моўнага вобразу свету, падкрэслівае іх кагнітыўную функцыю: «маем справу з аднастайнымі з'явамі, што заключаюцца ў стабілізацыі і нават цэментаванні цэлых сэнсавых комплексаў, якія адпавядаюць моўным намінацыям, але значна выходзяць за межы першасных, лексічных значэнняў гэтых намінацый, комплексаў, якія вынікаюць з патрэб, што

тыўнае стаўленне і выказвае ірацыянальныя сімпатыі ці антыпатыі да чужой групы» (Абрэмбскі 2011: 142).

Абрэмбскі назіраў уздзеянне гэтых залежнасцей паміж стэрэатыпам груп іншых (гетэрастэрэатыпам) і стэрэатыпам уласнай групы (аўтастэрэатыпам) у сферы этнічных адрозненняў альбо такіх, якія — па яго азначэнні — адбываюцца «ў плоскасці народу» (Obrębski 2005: 158; шырэй: *passim)*, а значыць, у тым самым сацыяльным слоі. Мае даследаванні канцэнтруюцца на функцыянаванні механізмаў стварэння ўласнага вобразу групы ў полі вертыкальнай дыферэнцыяцыі: саслоўнай (каставай) альбо класавай. Не прадпрымаючы тут рэфлексіі над значэннем тэрмінаў *этнічная група* ці *этнічнасць* — сфера прымянення якіх у грамадскіх навуках досыць недакладная (пар. Babiński 1998; Jasiewicz 1987; Kwaśniewski 1987; Posern-Zieliński 1987), а іх ўжыванне часта «мае характар круцельства» (Nowicka 2006: 113) — у сваёй трактоўцы звяртаюся да тых азначэнняў з літаратуры прадмета, якія датычаць залежнасцей паміж этнічнасцю і сацыяльнай стратыфікацыяй (пар. Barth 2004; у прыватнасці: 365–367) і паказваюць аналогію альбо наўпрост тоеснасць паміж групамі, якія называюць *этнічнымі*, і грамадскімі саслоўямі, слаямі, класамі ці таксама кастамі (пар. Barth 2004; Obrębski 2005, 2007b; Radzik 2000: 19–30). Кіруючыся трактоўкай Абрэмбскага і Барта, разумею групу — дадаткова акрэсліваемую аўтарамі звычайна праз класіфікацыйнае азначэнне *этнічная*[22] — як групу, што збудавана на грамадскай арганізацыі культурных адрозненняў і якая замацавана ў сацыяльнай свядомасці і, як вынік гэтага, адлюстравана ў аўтастэрэатыпе.

З гэтага пункту гледжання, мой погляд на ідэнтычнасць мужыкоў-калгаснікаў найбольш адпавядае разуменню супольнасці і этнічнай групы, прапанаванаму Рышардам Радзікам, даследчыкам беларускіх нацыятворчых працэсаў, які працягвае і развівае ранейшыя працы, перадусім Абрэмбскага і Паўлючука (Pawluczuk 1968, 1972). «У этнічнай групе, — піша Радзік, — пачуццё супольнасці вынікае са штодзённых, непасрэдных індывідуальных адносін, не ідзе далей навакольных вёсак

адчуваюцца ў дадзеным асяроддзі, у дадзенай культуры, перадаюцца традыцыяй і рэгулююць паводзіны асобы ў адносінах да асяроддзя. […] Патрэбна таксама падкрэсліць, што стэрэатып не складаецца выключна з ацэначных меркаванняў, яго шматлікія кампаненты маюць пазнавальную вартасць, ва ўсялякім разе паўстаюць на падставе пазнавальнага падыходу да свету» (Bartmiński 2009a: 114).

[22] У адносінах да групы мужыкоў-калгаснікаў можна, услед за літаратурай прадмета, гаварыць аб этнічнай групе «ў больш вузкім разуменні» — а значыць, бліжэйшай да паняцця «этнаграфічная група», чым «народ» альбо «нацыя». Паводле Р. Радзіка, больш адэкватным было б у адносінах да яе азначэнне «этнічная супольнасць» (Radzik 2000: 19–21; пар. Kłoskowska 1996: 19).

[…]. Прычынай гэтага з'яўляецца невысокая сацыяльная мабільнасць, а таксама адсутнасць пісьменнасці (што робіць немагчымым прыняцце ідэалагічных катэгорый мыслення). Месца, дзе пражывае этнічная група, успрымаецца ў большай альбо меншай ступені ў якасці цэнтра свету. Яе прадстаўнікі лічаць сябе звычайнымі, нармальнымі, „мясцовымі", „тутэйшымі". Іншае — гэта не толькі „не маё", але і дзіўнае, не зусім нармальнае […]. Нярэдка суправаджаецца гэта не надта высокай ацэнкай уласнай культуры, якая бачыцца „простай" у процілегласць з вышэйшай — што не азначае, каб пэўныя яе элементы не маглі быць трактаваны як дзівацкія — культуры паноў, гарадскіх інтэлігентаў. Этнічнасць, што так разумеецца, ёсць этнічнасцю народнай, плебейскай, перадусім сялянскай. Не ахоплівае вышэйшых слаёў, адукаваных, сацыяльна мабільных (што выяўляюць іншы тып сацыяльных сувязей і сімвалічнай культуры). Не ахоплівае паноў (землеўладальнікаў), што жывуць сярод сялян» (Radzik 2000: 22).

Антраполагі, што цяпер праводзяць палявыя даследаванні ў Беларусі, праз шмат дзесяцігоддзяў пасля Абрэмбскага, канстатуюць тую самую, што і ён, заканамернасць у стварэнні сялянамі ўласнага вобразу: паўстае ён як негатыў з іншых груп, фармуючыся — у фармулёўцы Радзіка — як вобраз культуры «„простай" у процілегласць вышэйшай». Пісаў аб гэтым, напрыклад, Рафал Паборскі, даследчык мужыцка-шляхецкіх узаемаадносін у Цэнтральнай Беларусі: «Стэрэатып мужыка з'яўляецца амаль выключна знешнім, пабудаваным часта на аснове апазіцыі адносна вызначаных рысаў, рэпрэзентаваных нашчадкамі былой засцянковай шляхты. […] Праяўляецца ён амаль выключна ў выпадку канфрантацыі з прадстаўнікамі іншай групы. […] Як правіла, выяўляецца ён толькі ў канфліктных сітуацыях пры пагрозе ўласнай ідэнтычнасці і тады, калі мужыкі вымушаны акрэсліць сваю прыналежнасць» (Poborski 1999: 183–187).

Вынікі маіх даследаванняў пацвярджаюць канстатацыі папярэднікаў, дазваляючы іх таксама развіць і ўдакладніць.

***

Як сцвярджае Фрэдэрык Барт, «аднясенне да пэўнай этнічнай групы з'яўляецца прыпісваннем катэгарыяльным, калі асоба класіфікуецца з пункту гледжання яе асноўнай, найагульнейшай ідэнтыфікацыі, нібы наканаванай яе паходжаннем» (Barth 2004: 352). Пачнем, такім чынам, з міфа аб паходжанні — ад этыялагічных сюжэтаў, што паказваюць паходжанне мужыкоў і шляхты, ці інакш: мужыкоў (хамаў) і паноў[23].

[23] Народным бачаннем паходжання розных сацыяльных слаёў займаецца В. Бялова ў кнізе, прысвечанай «фальклорнай этыялогіі» (Белова 2004: 65–72 і *passim*). Аб міфах,

Распаўсюджаным — як у колішніх этнаграфічных апісаннях, гэтак і сучасных палявых запісах — этыялагічным сюжэтам, які распавядае аб паходжанні мужыкоў і шляхты, з'яўляецца зарэгістраваны Крыжаноўскім як T 777 — *Паходжанне шляхты*: «Шляхта паходзіць ад дзяцей Авеля, якія былі вызваленыя ад працы, тады як мужыкі — ад дзяцей Каіна, якія за злачынства бацькі пакараныя працаю» (PBL 1: 245). Запісаны Кольбергам варыянт з Кракаўшчыны атаясамлівае мужыцкую працу з паншчынай, акцэнтуючы ўвагу на апазіцыі мужык : пан. Гэтай трактоўцы адпавядае мой беларускі матэрыял, таму варта прывесці яго фрагмент: «Прыйшоў анёл Божы і грэх [Каіна] асудзіў на вечную няволю. Загадаў анёл Каіну, каб усё жыццё працаваў не толькі дзеля ўласных дзяцей, але і для нашчадкаў Авеля, нашчадкам якога дазволіў добра жыць на свеце, нічога не робячы. Дык вось, ад Авеля паходзяць каралі і паны, а ад Каіна — мужыкі, што адрабляюць паншчыну, працуюць на карысць паноў. Ад тых часоў паўстала ўсялякая няроўнасць паміж людзьмі і існуе да сённяшняга дня» (DWOK 7, *Krakowskie* 3: 8)[24].

У нашыя часы сюжэт T 777 запісала Магдалена Зоўчак на Віленшчыне, у якім, паводле яе суразмоўцаў, Каін «аналагічна Хаму — лічыцца продкам залежных мужыкоў» (Zowczak 2000: 140). Яна падкрэслівае «глыбокую ўзаемазалежнасць постацей Каіна і Хама»[25] і піша: «дзеянні

якія тлумачаць паходжанне этнічных і сацыяльных адрозненняў, у тым ліку аб міфе пра Каіна і Авеля, пар. (Tomicki 1980: 57–58, 64–65). Міфамі аб паходжанні літоўскай шляхты ў адносінах да трактоўкі Ассоўскага, які падзяляў іх на генеалагічныя і расавыя (этнічныя), займаюцца З. Саванеўска-Мохава і Г. Зеліньска ў: (Sawaniewska-Mochowa, Zielińska 2007: 81–82, 90–95).

[24] Пар. фармулёўку Федароўскага: «Затым то і патомство Абляво пануе на свеці, а Каінаво мусіць яму служыць і на его працаваць» (LB1: 149). Падобная фармулёўка з *Сялянскага ляманту на паноў*, што адносіцца да XVII стагоддзя: «Próżno się tedy frasujem na pany, / Onym od Boga rząd na nas podany [Дарэмна тады наракаем на паноў, / Ім ад Бога дадзена кіраванне над намі]» (Szczotka 1946: 62).

[25] Як сцвярджае Бялова, «у агульнаславянскім кантэксце сюжэт аб Каіне і Авелю з'яўляецца „сінанімічным" сюжэту аб сынах Ноя» (Белова 2004: 66). Сінанімічнасць абодвух сюжэтаў павінна была таксама быць відавочнай для народнай свядомасці, прыкладам чаго можа быць апавяданне пра паходжанне розных саслоўяў, запісанае Свенткам ад аднаго з гаспадароў з-над Рабы. Яно з'яўляецца цікавым працягам варыянта, занатаванага Кольбергам, у якім апавядальнік упісвае шляхту і мужыкоў, з аднаго боку, у кантэкст моцнага ўзаемнага антаганізму (у тым ліку і паншчыны), а з іншага — супольнасці людзей як божых стварэнняў (Świętek 1897: 155–159). Цікавай з'яўляецца метатэкставая свядомасць суразмоўцы Свентка, што выражаецца ў каментарах тыпу: «to wszyćko próżne baje pajskie, izeby chłopów ćmić, ize to óni mają prawo rządzić nad nimi [гэта ўсё парожнія панскія байкі, каб сляпіць мужыкоў, бо то яны маюць права ўладарыць над імі]» (тамсама: 157). Варыянт, у якім продак мужыкоў

абодвух персанажаў — накіраваныя супраць брата альбо бацькі — абумоўліваюць тое, што Каін і Хам з'яўляюцца ледзь не люстэркавай копіяй адзін аднаго» (Zowczak 2000: 150). Гэтую семіятычную эквівалентнасць персанажаў абодвух міфічных продкаў зафіксавала і мая даследчая група ў ваколіцах Ліды на Гродзеншчыне: у шляхецкай ваколіцы Роўбы і мужыцкай вёсцы Серафіны.

«Так пошло од Бога, жэ ест Каін і Абэль. Абэль то был шляхэтнэй родзіны. Браці двух былі. А Каін был, брата забіл свэго, жэ не пошла его офяра до Бога. А родзіна пошла з Каіна. А шляхціц нігды не забіва, не забіе чловека. За Ніколаем, кеды царскі жонд был, то шляхціца ж не сондзіл сонд, якісь там просты сонд. Тшэба было высокі, бо оні ведзелі, жэ он ніц злэго не зробіл» (G97Rou.AR). «Када-та ў бацькі былі два сыны. А бацька любіл выпіваць. Но, от, бацька шол п'яны дарогаю, і шлі два сыны. Адзін сын бацьку бросіл, а втары паднял бацьку і харашо абцёр, і прывёл [дахаты], палажыл. І бацька яму назвал *шляхціц*. А таго назвал *хам*. *Хам* то значы просты. От, гавару, ад таго пачалося шляхецтва» (G93Ser.MM).

Прыведзеныя этыялагічныя апавяданні, у якіх «Авель сімвалізуе групу „сваіх", а Каін групы „чужых"» (Tomicki 1980: 65), паходзяць з па-за мужыцкай культуры[26]; іх аўтарамі мужык успрымаўся як культурны чужы праз прызмат стэрэатыпа, які абясцэньваў апошняга. Усталёўваюць яны паміж хамам і панам, мужыком і шляхціцам фундаментальную апазіцыю. Продак мужыка забівае брата альбо зневажае бацьку, парушаючы гэтым самым асноўнае культурнае табу (пар. Zowczak 2000: 139–150); яго ніжэйшае грамадскае становішча, такім чынам, можна інтэрпрэтаваць як наступства пакарання за першаснае парушэнне ўсталяваных Богам правіл грамадскага суіснавання — за прафанацыю правіл культуры праз «антыкультуру», што ўрываецца на яе тэрыторыю. Продак шляхціца рэпрэзентуе культуру: абраны Богам і адданы бацьку, мае права да перавагі над апанентам, да таго, каб быць лепшым. Адзін з'яўляецца люстэркавай копіяй другога; іх адносіны ўзаемадапаўняючыя. Гэты нададзены міфічным прэцэдэнтам[27] — а значыць, той, што ўяўляе з сябе

Хам выступае як постаць пазітыўная, запісаны на Магілёўшчыне, пар. (BNB: 50).

[26] Як падае Крыжаноўскі, сюжэт T 777 часта сустракаецца ў сярэднявечнай і рэнесансавай літаратуры (PBL 1: 245).

[27] Як прадставіў гэта Р. Таміцкі, «міф заўсёды пастулюе акрэслены аксіялагічны парадак, выконваючы тым самым адначасова ролю апісання і нормы […]. Міф прадастаўляе ўзоры дзеянняў і паводзін, а таксама „абгрунтоўвае" іх праз аднясенне да міфічнага часу. […] Міф мадэлюе і асвячае правілы індывідуальнага і грамадскага жыцця непасрэдна — падаючы ўсталяваныя багамі (героямі, першапродкамі) прэцэдэнты як безальтэрнатыўныя ўзоры, альбо ўскосна — прадстаўляючы пэўныя рашэнні,

іх дэфініцыйную ўласцівасць і гэтым самым выконвае ўзораўтваральныя і нарматыўныя функцыі, — абедзвюм групам ніжэйшы і вышэйшы грамадскі статус паўсюдна пацвярджаюць суразмоўцы, прыпісваючы *мужыку* і пану, мужыку і шляхціцу супрацьлеглыя, антанімічныя рысы. Каталог гэтых рысаў багаты, дынамічны і адкрыты; заўсёды надае ім адценне грамадска-гістарычны кантэкст і лакальная спецыфіка. Аднак заўсёды нязменнымі застаюцца тыя «аспекты культурных адрозненняў […], якія маюць уласнае грамадскае значэнне» (Obrębski 2005: 162).

Цэнтральнай воссю, вакол якой сканструявана супрацьпастаўленне пануючага Авеля і падпарадкаванага Каіна, з'яўляецца апазіцыя праца : няпраца. Усталяваны ў міфічны час пачаткаў, з'яўляецца *eo ipso* прынцыпам універсальным: адвечная «няроўнасць» як была, так і доўжыцца «да сённяшняга дня». Таму гэтая самая апазіцыя структуруе супрацьпастаўленне сучасных паноў як непрацуючых мужыкам-калгаснікам як людзям, што выконваюць сялянскую працу на зямлі[28].

— «Нам, мужыком, нікагда дабра німа: і цяпер паны, і тагды паны булі.

— А цяпер якія паны?

— Якія? Тыя, шо не робяць, шо хочаць вараваць.

— Ёсць такіх багато?

— А колькі хоч. Я табе кажу, шо пагано. Нам, рольнікам, пагано. Бо палякі казалі, дык і цяпер кажуць. І вельмі пагано.

— Чаму пагано?

— Трэба дзень і ноч рабіць. Поняла?» (B99MCz.JK).

альтэрнатыўныя ў адносінах да тых, што дапушчальныя і функцыянуюць у дадзенай культуры з тым, каб паказаць іх шкоднасць, памылковасць і г.д. і тым самым санкцыянаваць і падтрымаць рэальна існуючы парадак» (Tomicki 1987: 245; шырэй: *passim*).

[28] «Адносіны да працы як каштоўнасці ў народнай культуры — элемент настолькі заўважальны, што ў аналізе перадваеннага перыяду і больш ранніх гістарычных перыядаў супрацьпастаўлялі сялянскую культуру як тую, што абапіраецца на фізічную працу, культуры панскай — як культуры задавальнення і забавы. „Пан" быў „чалавекам забавы", „селянін" — „чалавекам працы", пры гэтым працы вытворчай» (Jagiełło-Łysiowa 1968: 19). «У поўнай ступені ўхвалялася толькі ўласная праца, земляробчая, тады як з недаверам альбо нават негатыўна ацэньвалася праца прадстаўнікоў іншых прафесій, бо: была яна невядомай, не заўсёды мела фізічны характар („мужык прызначаны для працы"), не была звязаная з зямлёю, выконвалася па-за грамадскай сістэмай „уласнай" вёскі» (Styk 1988: 146–147). Гэтыя канстатацыі сацыёлагаў вёскі пацвярджаюцца сучаснымі палявымі даследаваннямі: «Першасная лакальная грамадская класіфікацыя абапіраецца на выдзяленні тых, „што робяць", і тых, „што не мусяць рабіць". […] Вынікі даследаванняў у ваколіцах Новага Таргу паказваюць, што падзел на „паноў" і „мужыкоў" і надалей з'яўляецца значным у лакальным дыскурсе» (Malewska-Szałygin 2008: 132–133).

Падобна як у часы *дзядоў-прадзедаў* да калгаса, гэтаксама і ў калгасе *рабочыя людзі* працуюць, а паны пануюць — гэта значыць кіруюць і крадуць, маюць грошы і *лёгкае жыццё*. Бо *жыццё* — толькі для паноў: «Польска тшымала свое вшыстко [усё] […]. Но, але мы тэго дужо не розумелі. Тылько ведзелі [ведалі], жэ жыце было тылько для панув. Но, бо оні вальчылі [змагаліся], бо то іхнэ. Бо оні выучылі се пшэцеж. Просты чловек не выучыл се кедысь за ніц» (G98Nac.JN).

Мабыць, найбольш поўна сярод усіх суразмоўцаў апазіцыю непрацуючы пан : працуючы ня-пан выразіў спадар Ян з Пелюньцаў, прыпісваючы пану рысы, звязаныя з вышэйшым сацыяльным статусам і адукаванасцю, а таксама адназначна змяшчаючы яго на баку няпрацы, для якой характэрны ўлада і багацце. Так зразумеламу пану — пераемніку стэрэатыпа феадальнага добрага пана — супрацьпаставіў спадар Ян тыя катэгорыі, з якімі атаясамліваўся сам: чалавека *простага*[29] і працавітага: «Пан ест, кто уме обэйсць се і се зна [умее абыходзіцца і знаецца] з людзьмі і пан ест, ктуры вшыстко розуме і ма под собон людзі. А так просты чловек, працовіты, сконд он можэ быць пан? Пан, ктуры ніц не працуе, а з людзьмі обходзіць се можэ, то тэн ест пан. І богаты чловек, навэт, як юж людзі нема» (G93Pln.JD).

Перакананне ў тым, што заняткі паноў не з'яўляюцца працай — санкцыянаванае міфам аб паходжанні, які ўсталяваў, што нашчадкі Авеля «нічога не робяць, а добра жывуць» — гэта стэрэатып, глыбока ўкаранёны ў народнай культуры, у якой як праца трактавана толькі фізічная праца земляроба. «В дому была пані, мяла собе кухаркі. Цо она там? Ніц не робіла пані. І пан ніц не робіл», (G99Pap.SK) — сцвердзіў спадар Станіслаў з Паперні, калі ў яго запыталі, чым займаліся пан і пані. Падобна і аб *дваранцы*, жонцы даваеннага прадпрымальніка, які займаўся лесам, гаварылі ў Начы: «за польске часы, то его жона ніц не робіла, тылько на поветшу ходзіла. Так он гандлёвал тым лясэм, жэ ему на вшыстко выстарчыло [што яму на ўсё хапала]» (G98Nac.JP).

Прывядзем яшчэ запісаную пад Мазыром канфрантацыю двух поглядаў, з якіх кожны з'яўляецца лагічным вынікам стэрэатыпнай (і амбівалентнай!) канцэпцыі панскай няпрацы: паводле аднаго з іх, паны нічога не робяць (толькі *сядзяць*), паводле другога — іх працай з'яўляецца кіраванне, да якога яны прызначаныя[30].

---

[29] Катэгорыя *простае саслоўе* / *простыя людзі* (лац. адпаведнік *simplices*) мае даўнюю юрыдычную традыцыю; ужывалася ў літоўскіх статутах, пар. (Bardach 1988: *passim*).

[30] «Другой групай сацыяльных каштоўнасцей [поруч з культурай і адукацыяй], якія гістарычна належаць пану, з'яўляецца палітыка і кіраванне» (Chałasiński 1938: 99). Аб трактоўцы сялянамі разумовай працы як «незразумелага паразітызму», які не

— «Паны тут у вас былі?

– [Баба Каця:] Былі. Я не знаю, моя матка колісь расказвала. Жыта жалі ў паноў, а яны сядзяць.

— [Дзед Пётр:] Не сядзяць, не бойся. Яны руководзілі. Паноў тожэ, еслі пользы не прыносілі, то іх не дзержалі доўго. Надо, штоб хозяйство прыбыль давало» (H03Hln.KPK).

Згодна з ідэяй міфа аб паходжанні, інтэрпрэтацыя грамадскай структуры калгаснікамі ўпісвае паноў і мужыкоў у апазіцыйныя пары: непрацуючы : працуючы; пануючы : падначалены; той, хто ў іерархіі стаіць вышэй : ніжэй; культурны : прасцяцкі; далікатны : грубы; адукаваны : неадукаваны; багаты : бедны; лепшы : горшы. Гэтак акрэсленыя апазіцыі, пабудаваныя на падставе «іерархічнай каплементарнасці», выражаюцца ў разнастайнейшых удакладненнях, праз якія праступае ўласны вобраз сучаснага калгасніка — працяг аўтастэрэатыпу селяніна феадальнай эпохі. І адначасова працяг сялянскай канцэптуалізацыі сацыяльнай структуры, сутнасць якой наступным чынам ахарактарызаваў Чарльз Тэйлар: «Дасучасныя еўрапейскія грамадствы абапіраліся на правіла, якое можна акрэсліць як „іерархічную камплементарнасць“. […] Гэтыя супольнасці былі камплементарнымі, паколькі розныя саслоўі мелі патрэбу адно ў адным, і гэтак былі спасціганыя; але адначасова былі і іерархічнымі, паколькі ніхто не рабіў выгляду, што гэтая ўзаемная патрэба рабіла саслоўі роўнымі» (Taylor 1995: 18–19)[31].

3. 3. *Шляхетная шляхта* і *простыя мужыкі*. Гродзенскі казус

Калгаснікі жывуць у мужыцкіх вёсках і шляхецкіх ваколіцах. Гэты пастаянна прысутны ў іх свядомасці колішні падзел саслоўны (ці наўпрост, як акрэсліваў яго Аляксандр Герц, каставы (Hertz 2003: 91–124) актуалізуецца ў розных кантэкстах як нарацыі, праз якую выяўляецца ідэнтычнасць, гэтак і штодзённай і святочнай сацыяльнай практыкі. Мае

заслугоўвае на тое, каб называцца працаю, і толькі ў лепшым выпадку належыць да «катэгорыі квазі-працы», пар. (Styk 1988: 149–150). Аб упісанні ў іерархічнае бачанне грамадства і мужыцка-панскі антаганізм апазіцыі праца : няпраца (гаспадарлівасць : «панскае гультайства»), на якім заснавана бачанне людзей улады як маральна няздольных, «што прысвойваюць плён працы „тых, што робяць“», пар. (Malewska-Szałygin 2008: 104–107; 132–144).

[31] Аб камплементарных, стабільных і сімбіятычных узаемаадносінах этнічных груп у сувязі з механізмам падтрымання паміж імі стэрэатыпізаваных культурных адрозненняў, пар. (Barth 2004: 357–359).

формаўтваральны ўплыў на пачуццё ідэнтычнасці жыхароў беларускіх вёсак — у прыватнасці там, дзе суседзямі мужыкоў з'яўляюцца нашчадкі дробнай шляхты[32]. Падчас маіх даследаванняў гэтыя мужыцка-шляхецкія адрозненні больш за ўсё выявіліся на Гродзеншчыне, выразна прысутнічалі ў Заходнім Палессі; аднак гэта не азначае, што памяць аб іх не існавала на ўсходзе Беларусі.

Супрацьпастаўленні вёска : ваколіца, мужыкі : шляхта для суразмоўцаў з'яўляюцца відавочнымі і да сённяшняга дня ўяўляюць з сябе своеасаблівую сацыясемантычную структуру, праз якую інтэрпрэтуюць яны тапаграфію суседства. Этнографа, які слаба арыентуецца ў гэтай тапаграфіі, які з-за недасведчанасці альбо няўвагі назаве ваколіцу *вёскай*, паправяць адразу ж, аўтаматычна; я шматразова знаходзілася ў сітуацыі такога ненаўмыснага тэсту, які ўказвае на жывучасць традыцыйных катэгарызацый — карэляту колішняй саслоўнай структуры грамадства.

— «Пісало се не *вёска*, а *околіца*.

— Чэшэйкі?

— Так. *Околіца* пісало се.

— А Семейкі?

— Семейкі не. Семейкі пісало се *весь*. Семейкі. А юж Чэшэйкі то была околіца.

— А Роўбы то тэж околіца?

— Роўбы — околіца. Околіца.

— А Сэрафіны?

— Не, весь» (G97Cze.HG).

— «Кедысь было так: Чэшэйкі — шляхта, а Семейкі — не шляхта.

— [А як на іх гаварылі]?

— Называлі *мужыкі*» (G97Cze.TK).

— «Тутай у нас в мейсцовосці шляхта. А там в Паперні — хлопы [мужыкі]. Чы пані розуме то?

— Так, так.

---

[32] У апошнія дваццаць гадоў пачуццё ідэнтычнасці нашчадкаў дробнай шляхты ў Беларусі, а таксама мужыцка-шляхецкія адрозненні і ўзаемныя стэрэатыпы даследаваліся як антраполагамі, гэтак і мовазнаўцамі, пар. між інш. (Grek-Pabisowa, Handke, Ostrówka, Zielińska 1998; Poborski 1999; Sawaniewska-Mochowa, Zielińska 2007: 79–194, 315–320; Straczuk 1999: 51–54; 2006: 223–226 і *passim*; Waszczyńska 1996, 2009). З маёй інтэрпрэтацыяй пераклікаюцца, у прыватнасці, — і могуць разглядацца як яе пацвярджэнне, а таксама як факталагічнае ўзбагачэнне — трактоўкі Юстыны Страчук на падставе даследаванняў на Гродзеншчыне, Катажыны Вашчыньскай у ваколіцах Буйвідз у Літве і на беларускай Ашмяншчыне, а таксама Рафала Паборскага ў раёне Клецка і Нясвіжа.

— Розуме? Но, то от. Вшыстко мувілі *хамы*, о, так. Іначэй не» (G97Mac.BR).

«Еслі сурконтовске, то вядомо — шляхта. А тутай в вёсцэ мужыкі вшыстке» (G94Pln.FK). «Роўбы, о, там то польска вёска. Шляхецка, шляхецка. Былі? Там шляхецка вёска. Паперня — польска. Только, цо Роўбы шляхецка, а ў нас Паперня, но, як можна назваць? Но, так — простэ палякі. Палякі, но не шляхта. Як некалі называлі — *хамы*, так называлі. Эта роўбічы — шляхта» (G93Moż.IP).

«Мы іх *хамы* называлі, *мужыкі*. Мы се з німі не колеговалі [не мелі зносін]. Якжэ бы то, жэбы до Паперні на забавэ [тут: танцы, вечарына]?» (G93Rou.HR). Гэтае поўнае эмоцый рытарычнае пытанне спадарыні Гелены з Роўбаў адкрывае перад намі прынцыповы для захавання групавых адрозненняў комплекс правіл узаемнай эндагаміі, што замацаваліся ў калектыўнай памяці суразмоўцаў і якія ўключаюць ў сябе сістэму дашлюбных знаёмстваў і выбару шлюбнага партнёра[33]. Вось так характарызуюць яго самі дзейныя асобы.

Гавораць вёскі:

«Шляхта шляхтов шукалі, […] ані выбералі юж, каб культурнейшэ. До шляхтов сваіх, шляхта з шляхтамі» (G93Moż.IP). «І оні жэнілі се мендзы собон, поляк з полякем» (G93Rdz.BB). «І оні пільновалі, жэбы помешаня не было» (G93Leb.MO).

— «А оні ружнілі се [адрозніваліся] од тых вёсковых?

— [муж:] О, оні ружнілі се. Оні не жэнілі се нікт. Зэ старшых людзі ані едэн.

— [жонка:] Кедысь то забава зробё, то тылько оні. Оні не хцелі нас таньцоваць. Не было тэй мовы» (G94Pln.FK).

Гавораць ваколіцы:

— «Вёска у нас Белюньцэ жэндэм [тут — побач]. То на танцы, еслі на забавах, то нігды [ніколі] белюнске у нас не былі. Нігды а нігды. І ані не хочут, жэбы пшыходзілі мы до іх. Но і не шлі, бо мы не запрашалі іх.

— А кого се запрашало?

— Но, тылько самі своя, таке, як і мы» (G98Mic.JK).

— «О, та весь Белюнцы, цо я муве *літвіны*, хоць оні по-польску умеё мувіць, але оні…, мы кедысь не колеговалі з німі. Як по-руску поведзець — мы не дружылі.

— Чэму?

---

[33] Аб гэтай з'яве, што акрэсліваецца як мужыцка-шляхецкая этнічная выключнасць (эксклюзіўнасць), у адносінах да палескіх рэалій трыццатых гадоў, пар. (Obrębski 2007g: 531–532).

— Чэму? Бо, відзі, у нас по-польску то называлі се *шляхта*. Кто розмавя. То значы, называлі се *шляхцянка*. А то хамство было тэ, попросту. То мы не займовалі се з тымі хамамі. Як у нас забавы былі, то Белюнцы не прыходзілі. Тылько, о — Пузелі. Не была в Пузелях? То тылько парэн домув, але тэж по-польску гадаён [гавораць].

— Тэж шляхецке?

— Шляхецке, но. По-польску» (G98Mic.JK1).

«В нашэ часы, як мы былі млодымі, то мы не лончылі се [не злучаліся, тут: не бралі шлюбу паміж сабою]. У нас, еслі пуйсць там гдзе, то в Гасціловцы, чы там тут на вёска Пеляса, то то был велькі встыд. І еслі хлопец там які, то уцекаш. […] Оні попросту, якось, я не вем, мелі вражэне [уражанне], жэ то іннэ. […] То было то вельке убліжэне [абраза]. Я паментам, пошлі мы, тут Мацясы, така недужа околічка. Мы пошлі на таньцэ. А з Паперні, оні польске, але то юж лічо се хлопі… І мы пошлі, і оні попшыходзілі. То мы згасілі огень, зашлі в едно мешкане, сховалі се, жэбы оні до нас не пшышлі, бо то нам бжыдко было. […] Но, то нас ойцец…, ого, еслі ідзеш гдзе, то тшэба вшыстко, жэбы… под чопэм [літаральна: коркам, „пад каўпаком“]. Гдзе ты был, цо ты робіл, з кім ты пошед на таньцэ? А разэм вшысцы ходзілі до косцёла. Тылько гдзе-то там на таньцэ, робён забава, от напшыклад, то у нас ешчэ по запрошэнях. Кого запросілі, тэн, значы, пшышэд. А як не, непрошоны пшышэд, то он юж не ма тутай валору жаднэго [тут: ніякага прызнання годнасці]» (G93Rou.PT). «У нас [у Роўбах] забава была, то там Гасціловцы тэ, то не пуйдон. Оні до нас не пуйдон. До шляхтов танчыць — не. А шляхціц жадэн з мужычко не жэні се, з просто тако, православно, чы яко. Навэт не тылько полячка; полячка, еслі з мужыкув походзі, но, з мужыкоў значы, нешляхцянка, — то не. Тшэба, жэбы шляхцянка была, альбо яка двожанка [дваранка], чы з лепшых родзін [сямей], з богатых родзін. То тэды жэні се» (G97Rou.AR).

У гэтых выказваннях мы можам прасачыць канцэптуальныя катэгорыі, што служаць шляхце і мужыкам для канструявання ўзаемных адрозненняў — гэтакія, як катэгорыя *змешвання* альбо апазіцыі культура : адсутнасць культуры, польскі : просты, багаты : бедны. Будзем яшчэ прыглядацца да іх бліжэй. Разам з правіламі эндагаміі ўтвараюць яны групавыя стратэгіі стварэння межаў.

Сваю адасобленасць ад мужыкоў і вышэйшае грамадскае становішча жыхары ваколіц падкрэсліваюць таксама, выкарыстоўваючы ў размовах сімвалічныя атрыбуты шляхецтва, такія як брычка, сукенка і касцюм, капялюш і пальчаткі ці пісьмовае запрашэнне на вечарыну[34]. Гэтыя атры-

[34] Аб капелюшы і пальчатках, інтэрпрэтаваных — разам з домам, садам, дрэвамі, кнігамі,

буты можна ўслед за Рохам Сулімам акрэсліць як «знакі ідэнтычнасці» ці «знакі этасу»[35] (Sulima 1992: 10–11), альбо за Юзафам Абрэмбскім як «сацыяльны пашпарт», як метафарычна акрэсліў ён другі пасля мовы асноўны элемент вобраза групы — комплекс адзення альбо, шырэй, знешні выгляд (Obrębski 2005: 165). Шляхецкі капялюш, супрацьпастаўлены мужыцкай хустцы, быў — і застаўся ў памяці суразмоўцаў — зразумелым для ўсіх ідэнтыфікацыйным знакам *сваіх* жыхароў аколіц як групы, што мае вышэйшы сацыяльны статус. Незабыўна гаварыла аб гэтым спадарыня Валерыя з Сурконтаў: «Дужо нас было, то я родзіны была беднэй. Але я была пшыента до грона польскего. […] Зачэлі дорастаць, свят был вымагаенцы [патрабавальны], але капелюшэ носілам. Я, міленька, мялам шэсць капелюшув. Зімовы, есенны, летні. Хусткі ні еднэй» (G94Sur.WS). А спадарыня Тэрэза з Багатыровіч так успамінала багацейшую суседку, якую ў аколіцы звалі *маёнткова* [уладарная] *пані*: «Она так трошэчкэ інтэлігентней завшэ, в хустцэ нігды не ходзіла. Такі турбанік мяла завёнзаны. […] І она собе мяла такі косцюмік. Пані так інтэлігэнтне убрана» (G06Boh.TTB). І для спадара Вацлава з Заневічаў вышэйшы статус сям'і ўвасабляўся ў багацці, брычцы і конях: «Родзіна богатэ былі. І брычка своя мелі, і коні былі, ооо!» (G06Zan.WZ)[36].

Спадарыня Вераніка з Вавёркі, што пад Лідай, так успамінала даваеннае баўленне вольнага часу ў сваёй мясцовасці: «Там, гдзе тэраз клюб, то там была кедысь сцэна. […] Была дужа саля до таньцув. І был буфет завшэ обфіце заопатшоны [заўсёды багата забяспечаны]. Но і цуж, дванасце тых музыкантув пенкных. […] Газова лямпа осьвецаёнца, жэ відзі се іглэ на подлодзэ. Як навоскуё, то юж паненка не ідзе нужкон, але тылько слізга се [як натруць воскам, то ўжо дзяўчына не ідзе ножкаю, а толькі слізгае]. Балёвэ пенкнэ сукне. Гэля, напшыклад, мяла, як коньчыла сюдмон клясэ [сёмы клас], небескон монголёвон сукне [блакітную крэпавую сукенку] і чарнэ бэлерко аксамітнэ. І чарна та встонжка і прунэлечкі атласувэчкі пенкнэ [чорная тая стужка і прыгожыя атласныя балеткі]. Лёля мяла крэмовон чарнон жэржонковон [крэмава-чорную з жаржэту], і віл се пенкны вонж злоты на подкове. Пенкнэ то. […] Мэншчызьні в бялых рэнкавічках, жэбы сукенэчкі не забрудзіць, в костюмах пенкных чарных,

канём і сувенірамі — як характэрныя шляхецкія сімвалы, якія «ствараюць вобраз свету шляхецкай культуры», пар. (Sawaniewska-Mochowa, Zielińska 2007: 189–194).

[35] У якасці прыкладаў адзнак мужыцкага этасу (сімвалаў мужыцкага стану) Суліма прыводзіць плуг і серп (Sulima 1992: 11).

[36] *Брычка, драбінка* і *каляска* пералічваюцца ў якасці адзнак шляхецкасці, што сігналізуюць аб адмежаванні ад мужыкоў у: (Waszczyńska 2009: 155). Пар. таксама спасылку 1.

пшэважне вечорово [пераважна вечаровых]. […] Ооо, было…» (G93Waw.WS). Аб танцах, так *культурна* арганізаваных для ўласнага кола запрошаных гасцей, ахвотна распавядае большасць суразмоўцаў старэйшага веку са шляхецкіх аколіц. Гаворыць спадарыня Валерыя з Сурконтаў: «У нас былі танцы, выбраны дырыгент [дырыжор] дырыговал. Цо недзеля на танцы пшыежджалі, по запрошэнях. В запрошэню пішэ: „Прошэ пшыбыць до нас на забава танэчна. Буфэт на мейсцу обфіце заопатшоны". Так пісало се. Для такей пані і для такей. І до Сурконтув на така годзіна» (G94Sur.WS). А яе суседка спадарыня Марыя, успамінаючы гэта, спасылаецца *expressis verbis* на апазіцыю хамства : шляхетнасць: «Кедысь, як была забава, то хлопцы облецо [тут: аббягуць] вшыстка, бо у нас на околёніі вшыстке, до каждэго дому, дзе дзевчэнта ест — і на забава пшыпровадзо. А тэраз — ну, таке хамство, таке запровадзоно [заведзена]! На забавах по запрошэнях было, о так, о, было. Ну, было шляхетносць і всё» (G94Sur.MC). Запрашэнне — фармалізаваны сімвал прыналежнасці да групы *сваіх*, што пацвярджаў эксклюзіўны вобраз шляхты ў якасці лепшай — дазваляла сімвалічна і адначасова эфектыўна прытрымлівацца групавой (а раней саслоўнай) эндагаміі: «Попшыежджалі по запрошэнях, но і едэн пшыбыл з Дубіньцув літвін […]. „Пане — як он называл се — пане Лукашэвіч, а пан запрошэне ма?" Бэндзе так пытал [вядучы] тэго літвіна. „Не, аш нат не"[37]. — „Прошэ саля опусціць [пакінуць]". — „Ой, не, вай, такіх а такіх такего". — „Прошэ саля опусціць". Забрал чапка, своя есёнка [тут: дэмісезоннае паліто] і ушэд. Не зналі мы этіх, этіх, ыыыых…» (G94Sur.WS).

***

Апазіцыя шляхціц : мужык цягне за сабою багаты набор рысаў, прыпісваемых абодвум полюсам па прынцыпе антыноміі. Гэтыя антынамічныя ўласцівацi сягаюць ужо згаданага пераканання, што шляхціц *шляхетны*, а мужык — *просты*. «Наша околіца то называ се *шляхэтна*. А там далей простэ полякі» (G93Rou.JHM). Які змест утрымлівае катэгорыя *шляхетнасці*?

Па-першае, несумненна, памяць аб вышэйшым сацыяльна-прававым статусе ў мінулым. «Шляхта то так, як двожане[38]. […] Кедысь шляхта, то

[37] Суразмоўца, якая дэкларуе, што «не зна ані слова по-літэвску», тут, верагодна, скажае літоўскія словы, перадражніваючы суседа-літоўца. *Aš[аш]* — гэта літоўскі займеннік «я», *net[нэт]* азначае «нават». (За кансультацыю па літоўскай мове дзякую Малгажаце Каснэр.)

[38] Узгаданыя тут спадарыняй Ядвігай з Роўбаў *двожане* — гэта дваране Расійскай імперыі. Да дваран прыпісалі тую частку польскай шляхты, якая была ўраўняная

оні мелі таке прывілее, жэ як цось зробілі, то оні не мелі права наказаць [пакараць]. І не ходзілі на казённу работу [паншчыну] до пана» (G93Rou. JHM). «По-руску мувёно, жэ то з дворан походзо. Дворане кедысь былі. Ну, якісці важнейшэ людзі» (G06Boh.IS). «Мего ойца ойцец то был дворанін шляхэцкі. Ойца ойцец. Былі таке докумэнты, така торба докумэнтув. Дворанін шляхэцкі то не то, жэ ты шляхціц. […] То кедысь, ооо, мілютка [міленькая] моя, прошэ ведзець! Дворанін польскі то не быле цо, то выжша пара была. Таке былы Монгялы, Лясковске, Гурске… Ооо, мілютка…» (G94Sur.WS). Дробная шляхта, якая не адрабляла паншчыну і не падлягала фізічным пакараннем, — хаця і працавала на зямлі гэтак сама, як і мужыкі, і часта бывала за іх бяднейшая — у вобразе свету калгаснікаў належыць да катэгорыі паноў, і гэта фундаментальны прынцып. Вышэйшы сацыяльны статус шляхціца-пана ўтрымліваецца таксама ў памяці аб вайсковых абавязках, а таксама юрыдычных і эканамічных прывілеях шляхты, што не распаўсюджваліся на мужыкоў; таксама аб правілах этыкету, што адлюстроўвалі вышэйшае і ніжэйшае сацыяльнае становішча: «Кедысь, як шляхта была, то тылько шляхта ж і воёвала. Мужыкоў, как гаварытся, не бралі на вайну. Тылько оні, значы, там валька [бітву] провадзілі» (G93Pap.AW). «Шляхта хоць в загродзе, але рувна воеводзе. В Польсцэ оні былі таке, жэ моглі купіць земя панув. А простэму чловекові пан земі не спшэда [прадасць]» (G93Rou.SR). «Дзядэк муй был двожанінэм, і то было пшэз самэго цара наданэ ему. Двожанін то был

ў правах з расійскім дваранствам. «Царскі ўказ ад 19 кастрычніка 1831 г. сярод усёй колішняй польскай шляхты вылучыў *дворян* — шляхту, якая валодала паўнатою праў, што належалі яе саслоўю, а таксама залічыў да іх уладальнікаў нерухомасці і нешматлікую дробную шляхту, што пацвердзіла шляхецкі стан і не скампраметавала сябе ўдзелам у паўстанні. Акрамя таго, утвараў два новыя саслоўі: *аднадворцаў*, альбо вясковую шляхту, што не пацвердзіла шляхецкае паходжанне, і *граждан*, альбо гарадскую шляхту, што не пацвердзіла шляхецкае паходжанне. Між іншым, шмат шляхты было залічана да сялянскага саслоўя» (Zajączkowski 1993: 104). На тэму дэградацыі і дэкласацыі дробнай шляхты на цяперашняй тэрыторыі Беларусі ў XIX стагоддзі пар. між інш. (Sikorska-Kulesza 1995; Zasztowt 1991). Мае суразмоўцы ўжываюць вызначэнне *дваранін* галоўным чынам у значэнні «шляхціца» альбо «лепшы шляхціца», але можна таксама спаткацца з яго неразуменнем — тады тлумачыцца, абапіраючыся на народную этымалогію, як «чалавек, што служыць у *двары* [маёнтку]», ці парабак, як напрыклад: «Двожанін, я слышэ і тэраз, о цось нашэ тэ руске оповядаё о тых двожанінах. Но, таке, ктурэ бэз своей земі былі і ктурэ у панув былі. Згодзі се там у пана, то пан мусі крова ему пшэкарміць і там веле даць земі на картофле посадзіць, і он ідзе працуе ў пана. […] То таке былі. Но і панове, то ж оні самі там не ездзілі, там коня не керовалі, не тшымалі тэго коня. То мусял быць кто такі подданы» (G98Nac.WK).

як тэраз, о, пшы советах партыйны[39]. Его сонд [суд] не сондзіл. Тшэба было перв зд'ёнць [зняць] двожанство тэ, а втэды юж сонд вэндзе сондзіць. А так сонд не сондзіл, лічыл се з нім» (G06Stn.RS). «То давно было, мусі зэ сто пенцьдзесёнт лят тэму. То втэды, як шляхціц ехал, то хлоп мусял ему даць дрогэ, іначэй батэм [пугаю] цебе осьвеньціл» (G93Leb.MO). «Кедысьці былі таке, от, муй ойцец мувіл. […] Былі якісьці, но…, ежэлі шляхціц ідзе, то шляхціц ідзе, о, з такон палэчкон і он ежэлі ідзе з палэчкон, то тэн хам устэнпуе мейсцэ, дзе в трамваю, чы дзе. „Прошэ сядаць", бо то ест пан шляхціц. А хам, то он постоі» (G97Mac.WR).

Па-другое, логіка апазіцыі пан : мужык прадпісвае, каб пан быў багаты, а мужык бедны, каб пан меў многа зямлі, а мужык мала — хаця, як добра вядома, рэалізацыя гэтага прынцыпу ў рэчаіснасці магла моцна разыходзіцца са стэрэатыпам[40]. Стэрэатып, аднак, дэкларуе: «Іх надзялы венкшэ [большыя] былі, оні богатшэ былі. Ту Паперня велька, цуж, то тэй земі мало, то тутай бедней жылі. Оні таке, можна поведзець, як двожане, то значы таке шляхты, таке, о. У ніх земі дужо было, лясу было, а у нас не, ту мало земі мелі. Но, іх надзялы былі венкшэ тей земі, вшыстkего [усяго]» (G93Pap.AW). «То таке венкшосць шляхты былі богатшэ, як ці по вёсках. В тых вёсках то таке господарэчкі беднэ, там по еднэй крувцэ [кароўцы] тшымалі» (G93Waw.HD). «Оні подставялі се, жэ оні лепшэ од нас. Оні грубшэ [тут: багацейшыя], богатшэ, венцэй земі маён,

---

[39] Разуменне шляхты-дваранства ў катэгорыях аналогіі з *партыйнымі камуністамі*, альбо як вышэйшага слоя, што стаіць па-над правам і мае неабмежаваную ўладу над мужыком-калгаснікам, паўтараецца і ў іншых выказваннях, напрыклад.: «От, тэраз былі партыйнэ і непартыйнэ у нас. Партыйны цо хцял, то робіл. А непртыйны, хоць он был і лепшы, і венцэй учоны — он не муг так высоко засёнгнонць [сягнуць], як партыйны. А партыйны, тэн был хоць і глупшы, але он был важны. То так кедысць, то хыба так, я так мысьле [думаю]. […] Бо мувілі, жэ кедысць пан мужыка поменяе на сабаку. На сабаку мужыка оддал, от, свэго паробка — а то был мужык. Он як, от, завіні се [правініцца], так білі шамполамі юж, гумамі. Так, о, наказане было. То шляхціца не білі, а мужыка. Так як тэраз партыйны — цо хцял, то робіл. Он і украдне, он і вшыстко, і его по докумэнтах его не сондзо [судзяць]. Бо он партыйны. Так кедысць было і шляхэтство. […] Но, то якосць дворане, то хыба повстало дворанство то, так як тэраз камуністы былі. Но, то так кедысць, я мысьле, то было дворанство. Двораніны і шляхта» (G93Cze.TK).

[40] Аб сіле гэтага стэрэатыпа сведчаць выказванні, што датычаць разрыву паміж стэрэатыпам і рэчаіснасцю, напрыклад:
– «Юж як шляхта, то тшэба, жэбы чловек был такі шляхэтны, там і богатшы, вшыстко, а оні і беднэ былі. Тылько шкода назвы такей, як оні шляхта ту былі.
– То чэму іх *шляхто* называлі?
– А я не вем» (G98Bl.SW).

по двадзесця, по тшыдзесці гектары. […] Но, а в вёсцэ, то ж цо? Ужэ не таке богатэ» (G93Pie.AAK).

— [Спадарыня Дануся:] «У нас, дзевчынкі, веце [ведаеце], так — околіца, людзі венцэй таке богатэ, шляхетнейшэ былі кедысь.

— А чэму околіца?

— [Спадарыня Дануся:] Околіца была богатша, і людзі шляхетнейшэ таке, в околіцы од дзядув-прадзядув. А по всях таке людзі беднейшэ і, о, таке — попросту тылько.

— [Спадарыня Геня:] Дерэвеньске таке простэ былі, оні попросту розмавялі, і іх… мней-венцэй як кедысь, то… жэбракі.

— Жэбракі?

— [Спадарыня Геня:] Бо оні беднейшэ былі, беднейшэ таке, мало земі мелі. І, о, поколене шло, і мало, і мало…

— [Спадарыня Дануся:] І тэ старэ родзіцэ [бацькі] не мелі, пшыходзілі до нас, значы се, гдзе богатшэ. Пшыходзілі. Пацежэ [пацеры] мувён за душы, там цо — но і давай ім, цокольвек [што-небудзь] дай юж ім за то.

— [Спадар Богдан:] Жэбы он крэпчэ был трохэ, подкрэпчыць [падмацаваць]» (G98Puz.BDŻ.GM).

Стэрэатыпная мужыцкая беднасць можа ў такой ступені атаясамлівацца з жабрацтвам, што знаходзіць сваё адлюстраванне ў тапаніміі вёскі: «Была така уліца, жэ вшыстке былі…, там мусі з седэм хат было, то в лесе зарабялі, ходзілі до лясу, зарабялі. І ладне убранэ [добра апранутыя] ходзілі[41], але та уліца называла се *Жэбрацка*. Бо длятэго [таму], жэ там земі не мелі» (G98Nac.HM).

Па-трэцяе, шляхта, у адрозненне ад мужыкоў, заўсёды выступае ў спалучэнні з польскай мовай, польскасцю, палякамі і Польшчай.

«Шляхта то юж культурнэ таке людзі венцэй, юж венцэй таке поважнэ. Оні до полякув таке подобнэ юж» (G98Gin.JWW). «От, напшыклад, тутай Роўбічэ ест, то оні юж завшэ… жэ оні лепшэ од нас. […] Оні самі себе лічо. І оні, гдзе едно спотка се, то он не бэндзе з тобон розмавяць іначэй — по-польску тылько розмавя, жэ то он пове, жэ он ест шляхціц» (G93Ser.MP.WP).

— «Длячэго [чаму] оні се называлі *шляхто*?

— Но, така околіца у ніх была, вшыстке по-польску, до еднэго» (G93Rdz.BB).

---

[41] Беззямельныя ў даваеннай беларускай вёсцы, якія жылі не з уласнай зямлі, а з заробкаў, часта таксама не ткалі палатна з-за адсутнасці ўласнага льну, а апраналіся ў адзенне з крамных матэрыялаў. У перыяды карыснай кан'юнктуры на высечку лясоў іх даходы ўспрымаліся нават як паказчык раскошы, пар. (Абрэмбскі 2013a: 461–463, 465, 2007g: *passim*).

— «Міцканьцы то была кедысь околіца шляхэцка — але цо то значы?

— Як то вытлумачыць пані? Так як называлі кедысь *шляхта*, розмавялі тылько по-польску, простэго ензыка не было. Пузелі тэж околіца была шляхэцка, Пузелі тэж таксамо» (G98Mic.JM).

— «В Сурконтах то польска шляхта мешка [жыве]?

— Польска, польска. Іх Ягелло тутай посадзіл. Сурконты, потэм там далей ест Пашкевічы, Гештовты. То шляхта, оні з Польскі тутай попшыежджавшы» (G94Pln.FK).

— «Вшысцы [усе] попросту розмавяё.

— А Роўбы?

— На Роўбах то шляхта там вшыстко.

— А оні сон полякамі [А яны палякі]?

— Так, шляхціц завшэ [заўсёды] поляк» (G93Ser.MM).

Праз апазіцыю багацце : беднасць і польскасць : *прастата* выражаюць калгаснікі фундаментальнае супрацьпастаўленне становішча абедзвюх груп у грамадскай іерархіі, «натуралізуючы» такім чынам існуючы тут спрадвеку і санкцыянаваны міфам грамадскі лад, які кожную асобу замацоўвае за прызначаным для яе месцам у межах гэтага ладу. Гэтая сіла натуралізацыі ўпарадкавання грамадства і яго культуры вынікае менавіта з пастаяннай прысутнасці міфа, асноўная функцыя якога, як паказвае Ралан Барт, заключаецца ў «рабенні паняццяў натуральнымі», «пераўтварэнні гісторыі ў натуру» (Barthes 1970: 48). Шляхецкая вышэйшасць, багацце і польскасць, гэтаксама як і мужыцкая ніжэйшасць, беднасць і *прастата*, грунтуюцца на міфічным пастулаце, які «пераапранае» ў знаёмыя гістарычныя рэаліі біблейскую апазіцыю Авеля і Каіна ці Іяфета і Хама: «А я чытала в ксёнжцэ, скуль взелі се шляхта. Я, хоць простачка, але дужо чэго пшэчытала ксёнжэк і дужо цо вем. […] То так: была война, і на война кто пошэд охотнікем [добраахвотнікам], то назвалі *панамі* і далі маёнткі. Ктурэ по вызыве, юж вызывалі іх, то тым далі земя, *шляхта* называлі. А ктурэ в ляс поўцекалі, то назвалі *паробкі* і ніц не далі, і оні служылі. […] То пшэд войно так было, за Польскі. Як вруцілі з войны, далі маёнткі охотніком, пошлі в охота. Далі маёнткі, *фольваркі* называлі. Сто гектарув фольварэк, двесце, там тшыста, пенцьсэт маёнтэк. *Панамі* назвалі за то, жэ оні пошлі охотнікамі на война. А ктурэ по вызыве, то тым далі юж мней, далі там тшыдзесці, чы дзесенць гектарув, чы пенць. А ктурэ до лясу ўсеклі, вцале тэй войны оджэклі се, то паробкамі — ніц не далі. По-руску называён *батракі* на тых паробкув» (G98Szw.JS).

Па-чацвёртае, чарговай важнай праявай шляхецкай *шляхетнасці* з'яўляецца *далікатнасць*, акрэсліваемая таксама як *культурнасць* альбо *культура* ці *ветлівасць*. Гэтыя азначэнні адносяцца да шырокай сферы

этыкету: прынцыпаў добрага выхавання, паводзін за сталом, камунікабельнасці, граматыкі ветлівасці, табу на лаянку. Гэтыя рысы аднагалосна прыпісваюць шляхце сённяшнія жыхары як аколіц, гэтак і вёсак. Вось як, напрыклад, гаворыць пра сябе шляхта з Роўбаў: «Там хлопы былі, а ту шляхта была. Ту шляхэтнэ людзі, юж оні дэлікатнэ таке» (G94Rou.DTB). «Кедысь муй ойцец мувіл, ого, цо то значы шляхэцтво і двожаньство. У нас якось было дэлікатней дужо. У нас, просто, шляхта то іначэй себе провадзіла [паводзіла]» (G93Rou.PT). «У нас ешчэ то цёнгне се вшыстко од *прошэ пана*. Од *пана*. Не пове: *ты*. Брыгадзір захоровал, то сонседне вёскі пыталы: „Но, як жэ там ваш пан Ян тэраз, хворы ці здаровы?“ І то не з пшэсьмевкон [кпінамі] пытаён! Было пшыенто *товажыш* [таварыш], то розмавямы там [г.зн. па-за вёскай], як тшэба, а мендзы собо на своім акцэнце. Ту завшэ: *пан Гэнек*, *пан Ромэк*, *пані Ядзя*, *пані Марыся* — я нігды не повем іначэй на сонсядка. [А една сонсядка праваслаўна] на мне муві: „Ядзя, ты хадзі сюды!“[42]. А юж насі з околіцы людзе тэго не поведзон. […] Шляхта — оні культурнейшэ людзе. Он не выража се як тэ вёсковэ. Он не бэндзе в товажыстве выражал се там, мат і всё. Наша околіца тшыма се бардзо добжэ, така культурна. Не нагрубі чловекові бэз потшэбы. Бялорусы мого чловекові вляць в очы [тут: нахаміць у твар] бэз потшэбы, бжыдко выразіць се. Шляхта — дэлікатнейшэ, культурнейшэ людзе» (G93Rou.JHM). «Шляхціц кланя се, в рэнка поцалуе. А оні бёрон за рэнка: „Пайдзём гуляць!“» (G93Rou.DTB).

Жыва і вобразна распавядаюць у суседніх вёсках аб *культуры*, *далікатнасці* і *шляхетнасці* ваколіц:

— «Чым се ружнілы [адрозніваліся] Роубы?

— Но, чым? Дэлікатносцё, ве пані. Дэлікатносць. Оні не поведзон на чловека. Цосьці былы слова таке дэлікатнэ. Тых матув, то не. А тэ простэ — то і маты, то то бжыдке слово таке, недобрэ мувён» (G93Ser.MM).

«Шчэжэ то Вам повем, жэ за часув Жэчпосполітэй, то оні [Паперня і Роўбы] зьле зэ собон жылі. Паперня — то былі мужыкі, беднота, крадлі […] і навэт забіць моглі когось. А Роўбы венцэй таке культурнэ былі. Там жадных буек не было» (G93Leb.MO). «А была шляхта неучона, но, але шляхціц был з уродзэня. У него і другі обход [абыходжанне] в дому. Як я естэм хам, то пшыйдэ і до паньства повем: „Сядайце!“ А у него ензык обходзі се такі ладны: „Ту прошэ пшысёнсць, ту прошэ так, ту гэрбатка,

[42] Аб тытулаванні шляхціцаў *панамі* і зваротах да мужыкоў на *Вы*/*ты* напрыканцы XIX стагоддзя на Падляссі, пар. (Czarkowski 1896: 6–7).

ту то, ту то". Ото і од тэго оні і *шляхта* называён се. Шляхціц мял обхуд з людзьмі, обходзіл се надто ладне» (G93Pln.JD).

– [муж:] «На конто культуры тэй, то я сто процэнт вем. Цо я муве, то я юж вем. Гралэм я кедысь там і ходзілэм, вэсэлі [вяселлі] гралэм і забавы, то я юж відзялэм. Былэм і ў едных, і ў другіх. Навэт ежэлі до столу подадзон тэ і тэ, то юж ружніца [розніца] была.

— Яка ружніца?

— [муж:] Но, но, то кедысь так: пшынёсон, як то у тых простых людзі, но, то там міса якась пшынёсон там, чэгось там. Менса [мяса], чы цось там. Ні відэльца, там ніц не было. А юж шляхэцке вёскі былі, юж там і відэлец ест, нуж [нож] ест, там цось такего.

— Але тэж з еднэй місы было?

— [муж:] Не, трохэ юж іначэй было. І талежыкі [талерачкі] гдзе ест. Ну, кто беднейшы, то можэ там і тэго нема. Але кто так трохэ юж заможнейшы, то юж іначэй.

— А як таньчылі, чы былы якесь ружніцэ в тым, як кавалер просі паннэ до таньца?

— [муж:] Но, былі. В тым жэч [у гэтым і справа], жэ в шляхэццкіх вёсках трохэ была культура інакша.

— [жонка:] Таньчыць не ўмелі шляхты.

— [муж:] Не, танчыць можэ там оні не ўмелі — але культура! Хлопец пшыйдзе до дзевчыны, уклоні се, попросі до таньца. Но, а тэ простэ хлопцы — о, там за рэнка взёл і попровадзіл: «Ну, давай, пошлі!» Таке былі звычае.

— А пані муві, жэ таньчыць не ўмелі.

— [муж:] Ну, оні якбы, можэ, так не мелі такего спрыту […]. Але, жэ культура, то у ніх была» (G93Waw.PA).

Прыпісваемая шляхце *культура*[43] разумеецца як прыроджаная рыса, іманентная. І менавіта таму — паколькі яна лічыцца натуральнай, прыроднай — можа быць незалежнай ад адукацыі. Супрацьпастаўляецца ёй *дзікасць* як уласцівасць людзей, гэтай *культуры* пазбаўленых: «Под названем *шляхта* тутай двожане, так, о. Так ту вшыстке былі культурнэ людзе, оні наукі не мелі кедысь, тылько пшыродна культура, пшыродна. […] Тэраз юж здзічавшы [цяпер ужо здзічэлі]. У нас юж тэраз ружных, мешанэ — і православнэ, і руске, і з Казахстана, і зэвшонд зэбралі се людзе [у нас цяпер розных, намешана — і праваслаўныя, і рускія, і з Казахстана, і адусюль сабраліся людзі]. Но, але ест ешчэ нашых пшыродных людзі, ктурэ зоставшы се» (G93Rou.AR).

---

[43] Аб канцэпцыі *панскай*, *вышэйшай* культуры, што выключае мужыка, і супрацьпастаўленай ёй *хамскай* культурнай ніжэйшасці, пар. (Chałasiński 1938: 73–99).

Цяпер зададзімся пытаннем, якім чынам выяўляецца другі, антанімічны полюс *шляхетнасці — прастата*. Стэрэатып (і аўтастэрэатып) *простага* мужыка — заўсёды вызначаемы ў адносінах да *культурнага* і *далікатнага* пана/шляхціца — будуецца як «партрэт з негатыва» шляхецкага суседа. Ужо ведаем, што мужыкі — тыя, хто ў часы дзядоўпрадзедаў адпрацоўвалі паншчыну, не вялі войнаў і падлягалі цялесным пакаранням — успрымаюцца не толькі як тыя, што бядней жылі, але перш за ўсё як істоты, што стаяць на ніжэйшым узроўні культуры, альбо нават, у крайніх выпадках — істоты, увогуле пазбаўленыя культуры. Мужык звяртаецца да іншых на *ты* замест *Вы* (*пан* альбо *пані*), лаецца (кідаецца матамі), можа «нагрубіць [абразіць] чловекові бэз потшэбы», з лёгкасцю кідаецца ў бойку (можа нават забіць!) — адным словам, нявыхаваны, грубы, бесцырымонны, жорсткі, наўпрост небяспечны. Не прытрымліваецца ніякіх манер. *Дзікаваты* і *бандытаваты*, як акрэслівала мужыкоў адна з маіх суразмоўцаў у Лідзе, спадарыня Марыся, што паходзіла са шляхецкай ваколіцы з-пад Радуня (G93Lid.MG).

У стэрэатыпе *прастаты* спатыкаецца прыпісванне беларускім мужыкам культурнага прымітывізму і нізкага матэрыяльнага статуса з яўна адчуванай у адносінах да іх пагардай з боку вышэйшых сацыяльных слаёў:

«Як поляк, то значы се і шляхціц. Но, культура інна, як то муві се. Бэз тых выразув, бэз тэго вшысткего. А тэ бялорусы, о, вядомо… так. Тэраз можэ ест і учонэ. Як кедысь, то тылько лапці і торба і хлеб з мякіно. І таке онэ, вядомо, былі бэзземнэ [беззямельныя]» (G98Mic.HK).

— «Лічы се, жэ шляхціц то культурны чловек, а хам то не. О, так, топорнэй роботы чловек.

— [Чаму так гаворыцца, што гэтыя культурныя, а гэтыя не? Хіба не аднолькава]?

— Не так само, не. Хам можэ поведзець слова таке негоднэ. Но, а тэн шляхта… Культурнэ людзе, культурнэ, вшыстко. Розмавя так ладне [прыгожа], пшэпровадза [праводзіць] жыце так нормальна. Но, а хамы… Называют па-рускі *челавек втарово сорта*» (G98Mic.RA).

— «Пані муві: *лапцюжнікі*. Длячэго лапцюжнікі [Вы гаворыце: лапцюжнікі. Чаму лапцюжнікі]?

— [дачка:] Бо простота така. Простота. Лапцюжнікі, всё.

— Длятэго, жэ в лапцях ходзон [Таму, што ў лапцях ходзяць]?

— [маці:] В лапцях. Тэраз юж не ходзо! Юж лапці, постолы жуцілі [кінулі]. А кедысь юж з лапцямі ходзілі. Нооо, моя дрога [мая дарагая]!» (G94Sur.WS1).

Апазіцыя культура : адсутнасць культуры (культура : натура), якая прадстаўляе з сябе семіятычны адпаведнік апазіцыі свой : чужы і чалавек :

нечалавек, рэалізуецца тут у «павярхоўных варыянтах», такіх як *шляхетны* : *просты* ці *культурны* : *дзікі*. Істотным падаецца тое, што мужыкі прымаюць гэты стэрэатып, праектаваны на іх панамі з перспектывы вышэйшасці, і прызнаюць яго ўласным — што адначасова ён функцыянуе як аўтастэрэатып, трывала ўпісваючы рысы горшасці ў калектыўную свядомасць мужыцкай касты. Больш за тое, як сведчаць размовы з калгаснікамі, тыражуюць яго нават тады, калі сэнс для іх ужо няясны: «Я ўжэ не помню, пачэму ані шляхта. Но, пэвне з якіх панов та шляхта. Так вся вёска, і ана шляхетна. […] Што то за шляхта? Я сама не вем. Так я Вам тэго не разтлумачу, як то стаіць. Но, то такіе законные, законные[44]. Шляхетные якіе, шляхта. Я юж не вем, і не скажу Вам. Ані па-шляхецку гаворацъ, а мы ж па-просту, то, можа, оні і лепшэ?» (G93Moż.IP).

«Стэрэатыпамі з'яўляюцца не толькі назвы тыпу „буржуй", „пралетарый", „інтэлігент", „жыд" […], але і менш характарныя, такія як „шляхціц", „мужык", — пісаў Юзаф Халасіньскі. — Усё гэта — пэўныя вобразы, абазначэнні, да якіх прывязаныя пазітыўныя альбо негатыўныя эмацыянальныя комплексы. […] У іх праецыруюцца чалавечыя жаданні, памкненні і перадузятасць, узаемныя крыўды і нянавісць. Сацыяльная рэчаіснасць менавіта тым і адрозніваецца ад рэчаіснасці прыроднай, што яна такая, **якою яе бачаць людзі; ёсць тым, чым з'яўляецца для людзей,** а не існуе незалежна ад людзей. Сацыяльная рэчаіснасць не з'яўляецца *Ding an sich*, рэччу ў сабе, а ёсць вобразам у нашай свядомасці. […] Ёсць светам вобразаў з канвенцыянальным, зменным зместам; гэта свет стэрэатыпаў і міфаў» (Chałasiński 1935: 189–190).

3. 4. «Мужык е мужыком», альбо ў бок апазіцыі чалавек : нечалавек. Казус палескі

Насяляючыя гэты «свет стэрэатыпаў і міфаў» *просты* мужык і *культурны* пан, у некалькі іншым варыянце, чым на вяскова-ваколічнай Гродзеншчыне, выступаюць ва ўласным вобразе калгаснікаў у Заходнім Палессі.

Сучасны ўласны вобраз мужыка з Палесся — які баба Алеся з Чучавічаў абагульніла словамі: «знаеце, у нас безграматнасць, цемната» (B99Czw. AM) — не супрацьпастаўляецца так рэзка, як на Гродзеншчыне, вобразу шляхціца. Тут значнымі іншымі[45], на кантрасце з якімі будуюць свой

[44] Дакладней аб катэгорыі *закону* ў падраздзеле 8. 2.

[45] Тэрмін *значныя іншыя* ў грамадскія навукі ўвёў Дж. Г. Мід для апісання фарміравання аўтадэфініцыі суб'екта і ўзятых ім на сябе сацыяльных роляў у адносінах да *іншых* (Bokszański 2002: 252).

аўтастэрэатып палешукі, з'яўляюцца альбо іх суседзі з поўначы, што жывуць на лепшых землях (што падрабязна аналізаваў Абрэмбскі [пар. Obrębski 2007b]), альбо гараджане, альбо памятаемыя яшчэ з перадваенных часоў вялікія паны, увасабляемыя ў постаці князя Радзівіла, і стала прыслужваючыя ім падпанкі: паліцыянты, гаёвыя, разнастайныя кіраўнікі. У стэрэатып гэтых паноў неад'емна ўпісваюцца культура, парадак і польскасць. Напрыклад:

— «Былі тут паны?

— Булі.

— Якія?

— Паны булі палякі. Паліцыянты булі. Чалавек мо сем было.

— І што гэтыя паліцыянты?

— Усё. Гэтак хто дзе шалеў, ці што краў, што яны рабілі? У цюрму саджалі.

— Парадак пільнавалі, каб быў?

— Ооо, парадок!» (B99Czw.KP).

«Пры паляках, от, двор коб був чыстый. Вуліца коб була чыста, коб була згрэбана, ачышчана, мусару коб не было. А тады гразка было. Паехаў, алешыну адну зрэзаў, другую. Абчэсаў, паклаў. І ідуць па тратуарах панство» (B99MCz.JK).

У межах катэгорыі паноў аколічная шляхта займае некалькі іншае становішча, чым на Гродзеншчыне, паколькі інакш складаюцца ўзаемаадносіны мужыкі: шляхта[46]. У Заходнім Палессі саслоўна-рэлігійная дыферэнцыяцыя характарызуецца іншай сістэмай дыстынктыўных рыс: тут дробная шляхта ў пераважнай большасці з'яўляецца праваслаўнай (таксама, як і мужыкі), хаця і існуе памяць пра колішнюю прыналежнасць часткі шляхты да рыма- альбо грэка-каталіцтва (уніяцтва); сёння ўсё большай папулярнасцю карыстаюцца неапратэстанцкія веравызнанні (іх прадстаўнікоў суседзі называюць *баптыстамі*, самі сябе яны акрэсліваюць як *веруючыя*)[47]. Абедзве групы не падзяляе і мова — тут усе размаўляюць на палескіх дыялектах (а таксама па-руску). Такім чынам, польскасць, атаясамліваемая з моваю і каталіцтвам, не адыгрывае такой

[46] Абагульнены вобраз дробнай шляхты, упісаны ў саслоўныя ўзаемаадносіны ў грамадстве ў даваенным Палессі, пар. (Tomaszewski 1963: 129–142).

[47] Неапратэстанцкія канфесіі, што функцыянуюць сёння (2010) у Беларусі, — гэта перадусім хрысціяне веры евангельскай, альбо «зялёнасвяткоўцы», і іх адгалінаванне — пяцідзясятнікі (налічвае агулам 501 абшчыну), евангельскія хрысціяне-баптысты (272 абшчыны) і адвентысты сёмага дня (*суботнікі*) (72 абшчыны) [http://www.belarus21.by/ru/main_menu/religion/relig_org/new_url_1949557390, 6.04.2011].

ролі ў якасці крытэрыя, што адрознівае шляхту ад мужыкоў[48], як на Гродзеншчыне — хаця таксама ў некаторай ступені прысутнічае ў вобразе тутэйшай шляхты.

— «З себя делалі какую-то шляхту, а тожэ самы мужыкі. А себя представлялі высшэй расы какой-то… Шляхта!

— Эта польскіе…

— Да, эта ані военны былі, салдаты…» (B93Kac.WZ).

— «Шляхта і мужыкі разгаварывалі на одінаковом языке ілі на разных?

– [муж:] На таком самом. Но, вся деревня на одінаковом. Не полскій, не беларускій і не рускій.

— А какой?

— [муж:] Но, местный.

— А какой веры шляхта?

— [Муж:] Но, какой? Хрестіанской.

— Православна ілі католікі?

— [муж:] Православна.

— А шляхта-баптісты была?

— [муж:] Это не было, это тепер паявілісь, раньшэ не было.

— А шляхта это былі беларусы ілі полякі?

— [муж:] Беларусы і полякі.

— А мужыкі?

— [муж:] А мужык, но, как тебе сказать? Дворянін?

— [жонка:] Мужык был, і всё…

— [муж:] А сейчас ужэ всё одінаково. Раньшэ то было, раньшэ» (B95Wlm.PL).

Незалежна ад асаблівасцей лакальнай спецыфікі, палескі вобраз дробнай шляхты ў сваіх галоўных структурных рысах супадае з гродзенскім (а таксама і з зарэгістраваным ва Усходняй Беларусі)[49]. Нягледзячы на

---

[48] Гэтакі стан рэчаў канстатаваў у трыццатыя гады Абрэмбскі, пішучы аб палескай шляхце наступнае: «Найбольш слаба праяўляецца польскасць у праваслаўнай частцы колішняй засцянковай шляхты. Гэтая частка шляхты рана, ужо пасля падзелаў зазнала моцны русіфікатарскі ўплыў, засвоіла літаратурную рускую мову і ўспрыняла рускую нацыянальную свядомасць. […] Ва ўсялякім разе, гэтая фракцыя засцянковай шляхты, хаця і паддаецца польскім уплывам, яшчэ далёкая ад таго, каб прэзентаваць на Палессі польскасць» (Obrębski 2007g: 531).

[49] Аб вобразе дробнай шляхты ў памяці жыхароў Мазыршчыны, пар. (Сычугова 2007). Істотную розніцу паміж усходнім і заходнім вобразамі складае памяць аб сталінскіх рэпрэсіях канца трыццатых гадоў, скіраваных на каталіцкія супольнасці шляхецкага паходжання, якія ідэнтыфікавалі сябе як палякі (пар. падраздзел 1. 3.). Вось прыклад размовы са шляхціцам з Паташні з-пад Мазыра, у якой знайшоў адлюстраванне

агульнасць мовы і веравызнання, а таксама ўсведамлення сучаснай нейтралізацыі міжгрупавых адметнасцей, захоўваецца памяць аб колішняй эндагаміі, перакананне аб адрозненнях у культуры абедзвюх груп і пачуццё «лепшасці» шляхты, якое асацыюецца з абагульненай «польскасцю», што ўказвае на трывалую ўкаранёнасць апазіцыі мужык : пан у вобразе свету тутэйшых калгаснікаў.

Адным з сігналаў, што сведчыць аб трыванні саслоўнага падзелу ў грамадскай свядомасці, з'яўляецца сімвалічнае адлюстраванне яго ў сакральнай прасторы, якой з'яўляюцца могілкі. Паколькі сацыяльная ідэнтычнасць асобы і групы не знікае са смерцю: нават на той свет шляхта пераходзіла як шляхта, а мужыкі як мужыкі.

«Вёска Мочуль, то там цмэнтажэ [могілкі]. То смэнтаж мужыцкі оддзельно, а шляхэцкі оддзельно» (B95Wlm.PS).

— «Здзесь было адно кладбішчэ для мужыков і для шляхты? Патаму што в Мочулі два.

досыць поўны і цэласны стэрэатып шляхты, пабудаваны на кантрасце са стэрэатыпам мужыкоў:

– «Гэта дзярэўня была сільнее ўсіх матерыяльно. Яны былі людзі дружныя. Не было вражды. І ў рэзультаце крапчэй жылі. Былі і коні харошыя, былі і касілкі. І кругом і ў раёне — лепш жылі ў Паташне. Паэтаму вот і тагда ўжэ вучыліся і да вайны. А патом, после вайны тожэ много нашых вучыліся. У дзярэўні было больш за двадцаць учыцелей.

– А Вашы бацькі ўмелі чытаць?

– Маці ўмела і чытаць, і пісаць. І ацец, відзімо, так. Па-польску яны вучыліся. Тагды школа і да этага была. У Хойніках была.

– А як тыя, хто жыў у Паташні, ставіліся да тых, хто жыў паблізу?

– А мало было связі. Гаварылі ў Клівах так, што ў Паташню папасці ў госці — так это рэдко хто мог. Яны дзяржалі сваю годнасць. Не хацелі связі мець з абы-якімі людзьмі. Была более развітая нацыя. Ну, так яно завялося мо з даўніх пор.

– Можа, яны шляхтай былі раней?

– Вобшчэ-то да. Маці ж моя шляхцянка, шляхцянская фамілія. Здзесь была гараздо лепшая культура. Там у Клівах это цяпер тарэлочкі, а тогда яны поняція не зналі. Халоднае звараць, усіх касцей не повыбіраюць, так у адну міску — ды й сёрбай ложкай. А тут ужэ раздзелено, болей культурно.

– А ў Клівах праваслаўныя жылі?

– У асноўном православныя.

– А Вы ад палякаў калі-небудзь чулі, што яны шляхцічы?

– Не гаварылі. Усіх гэтых бацькоў поунічтожалі, забралі, а там аставаліся… Былі там Дубікоўскія. Есць там што-то, што яны дваране былі. Дажэ на зямлю ў Польшчы дакументы былі» (H03Pot.SM).

Рэшткі стэрэатыпа шляхты, зарэгістраваныя падчас даследаванняў на Магілёўшчыне і Віцебшчыне, істотна не разыходзяцца з такімі ж з-пад Мазыра; заўсёды ўкладваецца ў апазіцыі: пан : мужык, культура : адсутнасць культуры, каталіцкі : праваслаўны (польскі : рускі), польская мова : дыялект беларускай.

— Не, у нас адно. Толька в ту старану тых кладут, а в эту — этых» (B95Wlm.NR).

«Кладбішчэ адное, але так вот на той стороне эті, а на этой стороне эті, вместе не ложылісь всё равно» (B95Wlm.ŻBS)[50].

Супрацьпастаўленне шляхты і мужыкоў і, шырэй, паноў і мужыкоў сканструявана тут, абапіраючыся на апазіцыю культура : адсутнасць культуры, якая з'яўляецца карэлятам высокага і нізкага становішча ў грамадскай іерархіі.

«Шляхта культурнейша была. Шляхта — это паны счыталіса, а мужык — это мужык, некультурные такіе. Можэ, і культурные былі, але так счыталоса: мужык — это мужык вроде, некультурный. А шляхта — это паны» (B95Wlm.PL).

— «То была шляхэцка весь [вёска] кедысь, правда?

— Та, мы называліс *шляхта*. Но, полякі, мы шляхта былі тожэ. Но, а там жэ дерэвня, вот, чэрэз рэчку, это *мужыкі* называліс у нас. Вот. А это шляхта была ў нас.

— Але розмавялосе по-тутэйшэму, не по-польску?

— Мы говорылі так, як, от у дерэвні говорат. По-просту. У нас тут мы разговарывалі так.

— А та шляхта чым се ружніла од мужыкув?

— Ана была болей-меней культурная. Культурные людзі былі, былі болей-меней такіе, но, пшыемные людзі. А ў нас там, это мужыкі — то мужыкі былі ўжэ» (B93Kac.LK).

Мужыка, як негатыўны адбітак *культурнага* шляхціца, характарызуе менавіта тое, што … ёсць *мужыком*. Да рэфлексіі над гэтай фармуліроўкай мяне схіліла гісторыя, якую распавяла спадарыня Люба з Альпеня — шляхецкай ваколіцы пад Давыд-Гарадком.

— «Чаму шляхце не трэба было жэніцьса на мужыках?

— Не жэнілісь. Оні свою, свою шляхту цэнілі, понімаеце? Не пойдзе, дочка не пойдзе за мужыка, а мужык не бэндзе браць шляхцянкі. Хай будзе беднейшы шляхцянін, а той будзе богатый, но не хочут. Не могут.

— Мужыкі былі беднейшые?

— Не, гдзе ж там беднейшые, оні былі богатые — но мужык. Он той культуры не мял. Той культуры, да. […] Я помню, была моя колежанка, із Рэмля. Правда, што выдалі её за мужыка. Он богатый был сільно.

---

[50] Прыклады функцыянавання асобных шляхецкіх і мужыцкіх могілак альбо саслоўнага падзелу ў межах адных могілак, а таксама сузалежнасці шляхецтва, каталіцызму і польскай мовы ў надмагільных надпісах прыводзіць шмат хто з палявых даследчыкаў Беларусі, пар. (Poborski 1999: 183, 186; Straczuk 2006: 64–68; болей: 118–144; Werenicz 2001).

І оні её выдалі. І вот, я кагда споткала её, она говоріт: «Любочка, хай он прокляты будзе за сваё богацтво. Мужык е мужыком». От. Он всё равно покажэ свое. Мужык е мужыком[51]. Он покажэсе» (B95Olp.LTL).

«Мужык е мужыком». Канструкцыі такога тыпу — гэта «таўталогіі з параўнальнай перспектывай», як называе іх Анжэй Павал Вэйланд (Wejland 1991: 185–186). Задаючыся пытаннем, што могуць азначаць таўталогіі ў форме «*х* ёсць *х*», ён пісаў: «у пэўных сітуацыях дыялогавы сэнс [такой таўталогіі] вызначае формула „*х* ёсць *х*, а не у“ альбо формула, што супрацьпастаўляе *х* якому-небудзь *у*, як вось: „чаканні, якія звычайна звязаныя з *у*, не павінны пераносіцца на *х*“. […] Істотным у гэтай інтэрпрэтацыі ёсць тое, што […] паняцці *х* і *у* не з'яўляюцца незалежнымі адно ад аднаго». Такім чынам, мы маем справу з проціпастаўленнямі, якія «выклікаюць да жыцця пэўны параўнальны кантэкст», у якім *у* для *х* з'яўляецца «зыходнай кропкай пазнання»[52]. Перафразоўваючы эксплікацыі Вэйланда, прымаўку спадарыні Любы можна было б растлумачыць наступным чынам: «ад *мужыка,* чакай толькі таго, чаго можна чакаць ад *мужыка* і не перанось на яго спадзяванняў, якія звычайна звязваюцца са шляхціцам (тое, чаго чакаюць ад кожнага з іх, трактуецца тут, ясная справа, як „вядомае“, „відавочнае“» (тамсама)). Бо звяртаецца, патрэбна дадаць, да зместаў, замацаваных у стэрэатыпе групы.

Сучасная стэрэатыпная *мужыцкасць* палешука, зведзеная да *цёмнасці* і супрацьпастаўленая панскай *культуры*, з'яўляецца працягам стэрэатыпу з трыццатых гадоў, вядомага са спецыяльнай літаратуры дзякуючы даследаванням Абрэмбскага. «Палескасць, — пісаў ён, — гэта культурны анахранізм. Для тых, хто не праецыруе палескасці на сябе, паляшук — сінонім першабытнасці, дзікунства, варварства, адмаўленне таго комплексу рысаў, якія ўласцівыя для сучаснай сялянскай канцэпцыі вышэйшай культуры. […] Усё, што пра палешука апавядаюць ягоныя суседзі: пра ягоныя фізічныя рысы і псіхічныя асаблівасці, ягонае ўбранне і выгляд, спосабы паводзінаў і асабістыя звычкі, хатні побыт, формы гаспадарання і звычаі, урэшце, нават ягоныя вартасці і недахопы, — гэта ўсё разглядаецца […] як культурны

---

[51] Пар. прыказку, запісаную Пяткевічам: «Мужык мужыком, на век веком» (Пяткевіч 2004: 603).

[52] Паміж *х* і *у* могуць складвацца ўзаемаадносіны антаніміі, каплементарнасці, супрацьлегласці альбо таксама «супярэчнасці праз дапаўненне». «Якая назва супрацьпастаўлена назве „мужык“? Хіба толькі назва камплементацыйная „немужык“, па тым самым прынцыпе, па якім назва […] „паляк“ [знаходзіць сваё дапаўненне] ў назве „не-паляк“ і да т.п. […] Да таго ж, кожная з таўталогій, ахопленых параўнальнай перспектывай, можа выступаць не толькі ў варыянце „х ёсць х“, але і ў варыянтах „х гэта х“, „х гэта ёсць х“ і да т.п.» (Wejland 1991: 186).

анахранізм, як доказ ягонай непаўнавартаснасці, тая акалічнасць, якая апраўдвае пагарду і пачуццё перавагі над палешуком і робіць яго прадметам з'едлівых каментароў і кепікаў. […] Асноўны агульны сэнс гэтага вобразу, ягонае эмацыйнае гучанне застаюцца, аднак, заўсёды нязменныя: паляшук падаецца вельмі жорстка — як некультурны, дзікі, нявыхаваны, нязграбны, пазбаўлены культурных патрэбаў і памкненняў. Ён жыве ўсё яшчэ так, што гэта можа быць акрэслена заалагічнымі эпітэтамі, — словам, поўнае адмаўленне таго культурнага ўзроўню, манераў і далягляду, да якіх прызвычаеныя яго непалескія суседзі» (Абрэмбскі 2011: 197, 147).

Палеская *цёмная* вёска і яе *цёмныя* — неадукаваныя, што наўпрост лічыліся непісьменнымі, — жыхары супрацьпастаўлены на Палессі сёння, як і раней, людзям гарадскім і адукаваным, як, напрыклад, у размове аб даваеннай школе з бабай Евай з Малых Чучавічаў:

— «Вы былі ў гэтых харцэжах?

— Не, не була. У сяле, у цемнаце гэтай!? А гэ булі ў гарадскіх школах» (B99MCz.JD).

Квінтэсенцыю палескай *цёмнасці*, асацыяванай з брудам і каўтунамі на галавах, выражае стэрэатып адной вёскі Лунінецкага раёна, *Вулькі Другой* (Вулька Втарая), якую суседзі называюць *Вулькай Калтунаватай*, а яе жыхароў — *махунамі*, альбо «замшэлымі»:

«*Махуны* — адсталыя, цёмныя, абы-якія. […] Былі адсталыя і немытыя. І калтуны немытыя. Ну, ні бані ў іх, нічога» (B96Wul.PH).

— [Спадарыня Рэгіна:] «Вулька Втарая — это дражняць Ковтуноватой.

— *Ковтуновата* з-за таго, што там людзі мелі каўтуны?

— [Спадар Мацвей:] Вроде так. Люді адсталы былі, старово образца, более мало развітые. Оні дажэ не розчэсываліся. І от, заведут ковтуна.

— Чаму Палессе такое ёсць дзікае?

— [Спадар Мацвей:] Відіте, как сказать? Канешна, раньшэ былі дікіе, паскольку была беднота, темнота, нішчэта, неграмотность. А втарое, земля плахая, балота ж былі. Дажэ не ў каждого хлеб свой быв, не было. Паэтому і адсталые. Сейчас ужэ сталі более-менее одеваться, сталі дама харошые делать, в дамах всё есть. […] Пры Польшчы гаварілі: «Цо, пан з Полеся?» Значыть, еслі палешук, усё прашчалося. Патаму што чловек з Полеся — он неразвітый. Еслі вжэ, дапустім, з Польшчы з города Зелёна Гура, то вжэ шчыталіся культівірованные люді. А то — «Цо, пан з Полеся?»…

— [Спадарыня Рэгіна:] Ну, вроде дурачок.

— [Спадар Мацвей:] Не дурачок, а проста неразвітый чэлавек» (B96Dwr.RF.ML).

Канцэпт *неразвітага* палешука, супрацьпастаўлены людзям *лепшым*, якія *ідуць у нагу з прагрэсам*, засвойваючы цывілізацыйныя інавацыі, — гэта чарговая іпастась прыпісваемай яму адсутнасці культуры. Стэрэатып *цёмнага* і *неразвітага* палешука з адрэзанай ад свету, закінутай дзесьці сярод балотаў вёскі, вагаецца паміж рацыянальнымі апраўданнямі, як у цытаванага спадара Мацвея з Дварца, які бачыць яго ў катэгорыях цывілізацыйнай адсталасці і тлумачыць беднасцю, дрэннымі глебамі і цяжкімі ўмовамі жыцця, і крайнім абясцэньваннем, якое наўпрост адмаўляе жыхарам Палесся ў прыналежнасці да людзей:

— [Спадарыня Галя:] «„Палешукі, а не чалавекі". Казалі так.

— [суседка:] Это не толька казалі, дажэ вершык быв такі, стіхатварэніе. Эта не то, што выдумана»[53] (B96Wul.PH).

Цёмнасць і адсталасць — вызначальныя рысы стэрэатыпу палешука — гэта процілегласць адукаванасці і культурнай кампетэнтнасці, неабходнай у пазавясковым грамадскім свеце, процілегласць уласцівасцям, якія рэпрэзентуе культурны ці «сапраўдны» чалавек — пан. Адсылаюць яны да негатыўных полюсаў апазіцыі людзі : нялюдзі і людзі : жывёлы. А таксама — праз канатацыю з вобразам дзікіх істот з каўтунамі, што сядзяць у балоце[54] — да апазіцыі людзі : дэманы. З-пад паверхні супрацьпастаўлення паны : мужыкі становіцца тут відочнай добра вядомая ў этнаграфічнай літаратуры праблематыка дэманічнасці чужых (Benedyktowicz 2000: 124–148; Bystroń 1980c; Stomma 1986: 29–55 і *passim*). Такім чынам, палескі мужык, пераняўшы ад дамінуючых груп негатыўны стэрэатып уласнай групы, можа з'яўляцца сам для сябе ў якасці дэманічнага чужога…

Стэрэатып палешукоў–нелюдзей, крайні выпадак негатыўнага стэрэатыпа мужыка, з'яўляецца — на сімвалічным узроўні — вынікам спецыфікі сацыяльнай структуры Палесся, што склалася гістарычна. Коратка і выразна ахарактарызаваў яе Абрэмбскі: «На Палессі […] грамадскі падзел на дзве ў аснове сваёй асобныя, герметычна ізаляваныя, не суіснуючыя адна з адной, а толькі звязаныя механічна, чужыя адна адной і варожыя сацыяльныя стыхіі: паноў і мужыкоў, набыў найбольш кантрасныя формы, найбольшую крайнасць, найшырэйшы размах і найманейшае выражэнне. Два аддаленыя грамадскія полюсы Польшчы сутыкаліся тут між сабою непасрэдна: з аднаго боку — найвышэйшы гатунак польскага магнацтва — крэсовыя каралевічы, з другога — найніжэйшы від сялянства — рускі мужык. Таксама нідзе саслоўная будова

[53] Пар. «Толькі аб пінчуку з пагардай гавораць: *а скуль чэловек? Я не чэловек, я пінчук,* паўтараючы ўяўны адказ пінскага мужыка» (Bystroń 1933: 170).

[54] Пар. «*Д'яблам пінскім* альбо таксама *палескім* называюць літвіны пінчукоў, што сядзяць у балоце, *д'яблаў пінскага балота*» (Bystroń 1935c: 160).

польскага грамадства не набліжалася болей да каставасці: крэсовых паноў і іх сялянскіх падданых не аб'ядноўвалі самыя элементарныя сацыяльныя сувязі; нават іх мова і вера былі розныя. Таксама нідзе панскасць не дасягнула так бліскучага выражэння, і нідзе сялянскасць не адрознівалася ад яе як гэтакая поўная і ідэальная ёй антытэза. Таму Палессе ў сваёй будове грамадства — гэта самы чысты варыянт тыповай для ўсёй Польшчы двухслойнай сацыяльнай структуры, найбольш развітая форма сімбіёза розных, чужых і варожых адзін аднаму, але звязаных у адну грамадскую сістэму двух светаў: паноў і сялянства» (Obrębski 2007a: 34).

У сацыяльнай рэчаіснасці гэтая структура даўно адышла ў мінулае; у ментальнай рэчаіснасці — трывае ў стэрэатыпах, што памятаюцца і актуалізуюцца ў спрыяльных умовах. Паколькі «аднойчы створаныя, стэрэатыпы захоўваюцца дзякуючы таму, што менавіта яны арганізоўваюць сацыяльную рэчаіснасць […]. Яны з'яўляюцца тымі акулярамі, праз якія [групы] разглядваюць адна другую. Гэтыя стэрэатыпы-акуляры становяцца прычынай таго, што абодва бакі бачаць адзін ў адным толькі тое, што [іх] пераконвае ў слушнасці гэтых стэрэатыпаў» (Chałasiński 1935: 205).

3. 5. Стэрэатып *простай* мовы, альбо аб канструяванні адметнасці. Гродзенскі казус

Паглядзім зараз, як апазіцыя *шляхетны*:*просты* праяўляецца ў межах вызначанай істотнай прыкметы, што дыферэнцыруе абедзве групы і якая прысутнічае не толькі ў свядомасці зацікаўленых, але і аб'ектыўна ў сацыяльнай рэчаіснасці. Гэтай прыкметай, што рашуча сведчыць аб пачуцці ўзаемнай адметнасці, з'яўляецца ўжываная шляхтай і мужыкамі мова: «ктурэ былі всі таке, околіцы, розмавялі по-польску, а як таке вёскі былі простэ, розмавялі попросту» (G97Mej.HK). «Мова, — сцвярджаў Юзаф Абрэмбскі, — ці не найбольш вызначае пачуццё групавой асобнасці, праводзіць дэмаркацыйную лінію паміж сваімі ды чужымі. Яна не толькі прыкмета групавой прыналежнасці, але і яе ўмова» (Абрэмбскі 2011: 165). «Пры дапамозе мовы і грамадскай традыцыі, што на яе абапіраецца, — працягваў Юзэф Халасіньскі, — адбываецца вызначэнне людзей як членаў калектыўнага жыцця і ствараюцца стэрэатыпы, якія акрэсліваюць месца асобаў у супольным сацыяльным парадку і звязанае з гэтым месцам пачуццё годнасці» (Chałasiński 1935: 193). Увага да стэрэатыпа *простай* мовы[55] дазволіць нам лепей зразумець супрацьпастаўлены *шляхетнасці*

[55] Спробу апісання сфармуліраванага носьбітамі беларускіх дыялектаў з Гродзеншчыны

канцэпт *прастаты* — вызначальную рысу вобраза мужыка, як уласнага, так і канструяванага шляхецкімі суседзямі.

Гаворыць шляхта:

«Шляхта, як то поведзець…, оні по-польску умеён розмавяць, а тэ хлопі, по-просту поведзець *мужыкі*, альбо іначэй поведзець *хам*, розумеш…? І от, пуйдзеш в та весь: оні по-польску не умеён розмавяць» (G97Mac.TR). «А по вёсках такіх, о там в Паперні, напшыклад, то там і нектурэ старшэ не могон розмавяць по-польску. Бо оні не розмавялі нігды [ніколі] по-польску[56]. А юж по-давнейшэму, то там Мацясы, Роўбы, Дылево, то то юж шляхта былі. Но і вшыстко венцэй [болей] по-польску розмавялі. А муй ойцец, як я ешчэ была мала, товажыство тылько мял з ксендзэм, научыцелем, вшыстко з такімі выжшымі. То мы пшэцеж [тут: як бы там ні было] до тэго былі научонэ» (G93Mac.BR). «Шляхта — то шляхэтнэ людзі, юж оні дэлікатнэ таке. Но, оні розмавялі ладне і, тэго… А тэ юж, вейске, оні таке простэ, грубэ таке. Розмова іхня і обходзэне грубэ таке было. Но, то юж не подобалосе так» (G97Rou.DTB).

— «Длятэго [таму] шляхта, жэ значысе, як то поведзець, не ужывалі ензыкув жадных [ніякіх] простых, то за то. О, за то шляхта называлі.

— А Пузеле, то тэж была околіца?

— Пузеле, то ест стара шляхта, як і мы. І Нача, оні там розмавяё по-просту венцэй, але тэж полякі вшыстке. У іх таке дэлікатнэ людзе, нацке, бардзо [вельмі]. Но, Нача шчытасе шляхцянка, но, шляхта по-просту, длятэго, жэ мувён по-польску. Длятэго»[57] (G98Mic.JK).

стэрэатыпа *простай* мовы зрабілі да мяне Юстына Страчук (Straczuk 1999: 54–60) і Данута Жычыньска-Цёлэк (Życzyńska-Ciołek 1996a: 146–148). Спасылаліся на нашыя сумесныя даследаванні, таму некаторыя выказванні суразмоўцаў, а таксама некаторыя высновы, змешчаныя ў іх працах, супадаюць з прадстаўленымі тут. Маё ранейшае даследаванне гэтай праблематыкі — вобраз *простай* мовы, ахарактарызаваны ў кантэксце апазіцыі мова размовы : мова малітвы — прадстаўлена ў: (Engelking 1996b: 125–128).

[56] Гэтая канстатацыя суразмоўцы цалкам адпавядае высновам мовазнаўцаў. К. Нітш у 1925 годзе пісаў: «Мясцовае насельніцтва на польскую гаворку адпавядае па-беларуску: пан размаўляе на вучонай мове — мужык на „простай“; гэта падаецца цалкам натуральным. Вядома, ёсць і такія, што ўмеюць размаўляць па-польску, але агульнай масе гэта цяжка, бо на штодня непадзельна пануе [бела]руская. […] З'яўляецца гэта, калі не нармальным, то дакладна пераважаючым станам рэчаў у Ашмянскім, Лідскім, Гродзенскім паветах» (Nitsch 1925: 28). Працэс пераходу з беларускай на польскую мову ў штодзённай камунікацыі распачало ў гэтых краях напярэдадні II Сусветнай вайны першае пакаленне навучэнцаў польскай школы; спынілі яго ваенныя і пасляваенныя палітычныя пераўтварэнні.

[57] Нача — вялікая вёска, што з'яўляецца цэнтрам парафіі, сельсавета і сядзібай калгасных улад — ніколі не была шляхецкай аколіцай. Большасць яе жыхароў — гэта

Гавораць мужыкі:

«Ані па-шляхэцку гавораць, а мы па-просту» (G93Moż.IP). «Вэзь [вазьмі], пуйдзь до Роўбов, як онэ ладне розмавяён, та шляхта» (G93Ser.MM). «Оні, ве цо? Оні як шляхта. Так у ніх юж інна культура была. А мы ўжо мужыкі. То оні одразу, іх і дзеці […], оні тылько по-польску» (G97Pap.MB). «Наш просты ензык то хамскі такі, а польскі дэлікатны, ладнейшы» (G93Pap.JG).

— «Длячэго [чаму] шляхта?

— [свякроў:] Но, шляхта, оні по-польску розмавяён мендзы собо, і оні таке, но… Шляхта. Околіца.

— [нявестка:] Но, польскій язык шчітается такім шляхэцкім, культурным языком» (G93Pie.AAK).

— [гаспадыня:] «Но, а нектурэ то і в дому розмавяён по-польску, навэт ідзе дрого [дарогаю], то до людзі одзывасе по-польску. Дужо такіх людзі ест. Венцэй шляхта. Оні хцон [хочуць] одружніцьсе од нас, нас шчытаён, жэ зупэлне [зусім] простэ людзе.

— [суседка:] Мы тэж умемы, но так не умемы граматычне по-польску. […]

— Чэму оні себе называлі *шляхтамі*?

— [гаспадыня:] Кто его ве [ведае]? Я тэго не могэ оповедзець. Но, ешчэ тэраз нектурэ тшымаёнсе [трымаюцца] самэ себе. Хоць мово, хоць мово, але жэбы [каб] одружніцьсе од чловека» (G93Ser.MP.WP).

Польская мова шляхты — *далікатная*, *прыгожая*, *граматная*, атаясамліваемая з вышэйшай культурай і вышэйшымі грамадскімі коламі — лагічна ўпісваецца ў шэраг канатацыі, выкліканы азначэннямі *польскі — паляк — пан — шляхціц*. Гэтакі стэрэатып польскай мовы — якая «разам з камунікатыўнай выконвае функцыю сімвалічную, што вылучае і інтэгруе *традыцыйную шляхту*» — служыць для пацвярджэння і фіксацыі вышэйшага становішча паноў адносна мужыкоў, тым болей што, як канстатуюць даследчыцы літоўска-беларускай шляхты, «існаван-

нашчадкі мужыкоў, у мінулым таксама і літоўскамоўных. Існаванне з'явы, пра якую сведчыць прыведзенае выказванне — трактаванне польскай мовы як фактара, што вызначае шляхецкасць — пацвердзіла таксама А. Зеліньска ў ваколіцах Сапоцкіна на Гродзеншчыне, дзе (у вёсцы Радзівілкі) крыніцай гэтай наданай шляхецкасці былі блізкія сувязі са двaром (Zielińska 1997: 177–178). У Начы аб ёй сведчыць сувязь з парафіяльным цэнтрам. Зыходзячы з абодвух асяродкаў, што карыстаюцца высокім, «панскім» прэстыжам, «польскасць» «робіць высакароднымі» прэтэндуючае на яе мужыцкае атачэнне. Гэтыя прыклады паказваюць, як функцыянуе адно з прынятых у мужыцка-панскім свеце правіл: «хто размаўляе па-польску, той з'яўляецца шляхціцам (панам)».

не гэтай групы шляхты немагчыма без польскай мовы» (Sawaniewska-Mochowa, Zielińska 2007: 218).

Значную ролю як у канстытуяванні гэтага ланцуга звязаных значэнняў (які можна было б апісаць як семантычнае поле «панскай польскасці»), гэтак і ў выкананні функцыі «ахоўніка» саслоўнай розніцы паміж мужыкамі і шляхтай адыгрывае таксама форма звароту *пан*/*пані*, на якую мы ўжо звярталі ўвагу на пачатку гэтага раздзела.

«То гжэчне [ветліва] по-польску, то так ладне мувісе, о — *прошэ пана*, *дзенкуя пану*, вшыстко» (G98Nac.HL).

— «Як се до пана зврацало [Як да пана звярталіся]?

— *Прошэ пана*. А цо зробі, то *сэрдэчне дзенкуе*. Культура была» (G97Sie.EM).

— «Чаму называлі іх *паны*?

— Ну, яны і мяне завуць *пані*. У іх гэ трэба було. Ідзе вучыцель, будзе стаяць жанчына, прастая баба, ён скажа: *дзень добры, пані*. Усе на *пана* завуць. У іх трэбы було. […] Яны хораша атнасіліса, культурно, паны» (B99MCz.JD).

Баба Ева з Малых Чучавічаў у прыведзеным тут выказванні, абгрунтоўваючы ўжыванне панамі формы звароту *пан*/*пані* словамі «ў іх трэба було», прывяла сведчанне натуральнага, субстанцыяльнага — а не канвенцыянальнага — разумення рыс польскай мовы, супрацьпастаўленай *простай*: паколькі яна з'яўляецца панскай мовай, то **патрэбна** на ёй «называць *на пана*». З-за гэткай метафарычна-метанімічнай канцэптуалізацыі *панскасці* польскай мовы праглядвае логіка міфа — «семіятычнай сістэмы, якая імкнецца развіцца ў сістэму фактаў» (Barthes 1970: 53).

Згодна з гэтай логікай, польскамоўныя мужыкі з Начы лічацца шляхтай, і нават сучасны начальнік можа быць «польскім панам». У вобразе свету калгаснікаў польскасць, атаясамліваемая тут з каталіцкім веравызнаннем, якое разумеецца як *польская вера*, абавязкова — на падставе «магічна-рэлігійнага злучэння слова і рэчы» (Tokarska-Bakir 2000: 49) — цягне за сабою ўменне размаўляць па-польску, а значыцца, і быццё панам. Маем дачыненне з правілам: калі ты католік (называны тут *палякам*), то размаўляеш па-польску і з'яўляешся панам. *Signatum*, альбо азначаемае, выступае як атаясамленае («злучанае») з азначаемым яго — *signans*. Таму спадарыня Гэлена з Вавёркі магла сказаць: «Мне тылько дзівіло, длячэго [чаму] в косьцеле спева по-польску, пацеж муві по-польску, а еслі до него мувіш по-польску — он не можэ одповядаць» (G93Waw.HD). І таму спадарыня Марыя з Паперні, якая сама польскую мову вывучыла толькі ў школе, не разумела, чаму яе суседзі, хоць і палякі, не размаўляюць па-польску:

— «А так, о, як впшуд [тут — раней], то і хоць поляцы былі у нас, жылі вшысцы, але по-польску не розмавялі.

— Так? То длячэго [чаму] поляцы, як не мувілі по-польску?

— Я не вем, чэму оні не мувілі по-польску.

— Але поляцы? Пісалі се *поляцы*?

— Поляцы жымскокатоліцкей вяры. […] І то…, і моя мама тэж в дому розмавяла по-бялоруску, так, от» (G94Pap.MS2).

Таму таксама парафіяне ў Пелясе, што моляцца па-польску, а дзе святаром з'яўляецца літовец, які не ведае польскай мовы, перакананыя, што ён не размаўляе па-польску, бо не хоча:

— [жонка:] Ту косьцёл літэвскі у нас, па-польску ніц нема. Па-руску наука. Дажэ не па-беларуску. Такі ксёндз, не вем, як на него поведзець. Які ксёндз, як он па-польску не уме розмавяць?

— [муж:] Бо не хцэ.

— [жонка:] Мусі, не хцэ.

— [муж:] Літвін такі заядлы! (G94Pln.MK).

І таму шляхта з Роўбаў размаўляе па-польску з дырэктарам саўгаса — католікам:

— «[Як ідзеце ў праўленне вырашаць якія-небудзь справы, то размаўляеце па-простаму ці]…?

— [Спадар Канстанты:] Не, залежы, які начальнік. Еслі начальнік седзі польскі, то мувіш по-польску, а еслі начальнік седзі…

— [Спадарыня Марыя:] Веш [ведаеш], жэ он рускі, бялорускі. Але веш, жэ тэн юж пан — по-польску, як он сам, так розмавяш до его по-польску, бо он розуме. У нас, о, дырэктор сам поляк, а…

— Дырэктор совхозу?

— [Спадарыня Марыя:] Так, так. Но, поляк. Я пуйдэ, о, яке там справэ до него залатвіць — я завшэ [заўсёды] по-польску муве. І го запытам, чы он розуме, а он муві: "Панімаю, панімаю. Гаварiць — не гавару, но панімаць — всё панімаю. Гаварыце…"» (G97Rou.MKR).

Польская мова, мова панская — і што за гэтым ідзе: польскасць і *панскасць* — належаць да сферы, называемай *культурай*, на падставе сваіх *прыродных* якасцей, успрымаемых як натуральныя. Яе прысутнасць павінна цягнуць за сабою з'яўленне паноў усюды, дзе ўжываецца, і — у выніку — яна павінна знаходзіцца ў апазіцыі да беларускай мовы мужыкоў, якая — таксама, у перакананні суразмоўцаў, па прыродзе, а не на падставе сацыяльных умоўнасцей — з'яўляецца *простай*, *хамскай* і *грубаватай*.

— [Спадырыня Валя:] «Но, правду сказаць, нашые беларусы — такіе грубоватые людзі. Разговор іх такой грубоватый. А в Польсцэ людзі такіе ласкавые.

— [Баба Ганьця:] Тут, как кажут, нашые такіе как раз, как з-пад тапара.

— [Спадарыня Валя:] Сама высокая культура — эта ваша, польска» (G93Rdz.AWR.WN).

Што суразмоўцы маюць на ўвазе, калі гавораць, што *просты* — гэта *грубы* ці *грубаваты*? Апазіцыя *культурны* : *грубы* адносіцца да этыкі размовы. *Грубае* маўленне тут атаясамліваецца з праклёнам, лаянкай, *руганнем*, нарэшце *крыццём* альбо *пасыланнем матамі*. З гэтым семантычным полем — полем праклёну альбо шырэй, маўлення, якое парушае правілы этыкету, не прытрымліваецца норм граматыкі ветлівасці — звязваецца таксама часта ўжываемая для характарыстыкі *простай* мовы фразема *як з-пад тапара* альбо *як з-пад сякеры*.

«Кагда кто плоха гаворыць ілі так рубае, как паложыл бы сякеру, то называюць *хамэм* втэды [тады]» (G93Ser.MM). «Но, по-просту, но як по-просту? Хамскі. Но, як эта… „ты такая, ты сякая", от, як у нас п'яніцы тут на вёсцэ. Ай, бабы тэ пороспіваўшысе, нех іх холера. То оні не розмавяё по-польску нігды [ніколі]» (G98Mic.JK1).

— «Ці ёсць языкі грубые?

— Но, грубые… Як кто хоча, так то і лаецца ўселяк жэ ж і матам пасылае. Но. Уселякіе ж ест людзі. Як у нас, то мы, о, і тата был, і мама, то у нас нігды не лаеліса мы, і матам нікто нікога не пасылал. […] Но, а ў вёсцы ешчэ, Божэ, уселякіх жэ ж ест […], то толька і матам крыюць адзін аднаго» (G97Rdz.ZS).

Мову стэрэатыпнага мужыка-хама — якая, як *грубая*, атаясамліваецца з парушэннем моўных прынцыпаў грамадскага суіснавання — метафарычна можна было б, такім чынам, акрэсліць як *граматыку грубасці*. Яе супрацьлегласць — гэта размова *культурная*, *ласкавая*, *далікатная*, *ветлівая*, прыпісваемая стэрэатыпнаму шляхціцу — чалавеку, у якога «ензык обходзісе такі ладны», як ахарактарызаваў гэта спадар Ян з Пелюньцаў; чалавеку, які ведае і ўжывае правілы граматыкі ветлівасці. Супярэчнасць паміж імі, якая адлюстроўвае розніцу ў сацыяльным статусе, успрымаецца менавіта ў катэгорыях этыкі маўлення. Як моцна паглынаюць яны суразмоўцаў, мы маглі заўважыць яшчэ раней (у падраздзеле 3.3. «*Шляхетная шляхта* і *простыя мужыкі*. *Гродзенскі казус*»), калі ў сваіх характарыстыках *шляхетнай шляхты* і *простых мужыкоў* высоўвалі на першы план не толькі апазіцыю польская мова : *простая* мова, а таксама і адсутнасць у мужыкоў табу праклёну.

Даследчыкі этнічнай дыферэнцыяцыі, традыцыйна спасылаючыся на моўныя адрозненні, што сведчаць аб адметнасцях груп, гавораць перадусім аб лексічных і фанетычных адрозненнях паміж сваімі і чужымі, якія кожная з кантактуючых груп успрымае як дзіўныя альбо смешныя

(пар. Bystroń 1935a: 234–238; 1935b: 208–211; 1935c: 100–120; 1980b: 338–341; Абрэмбскі 2011: 150–155; Stomma 1986: 31–35). Між тым у стэрэатыпах польскага і *простага*, якія служылі для акцэнтавання саслоўнай дыстанцыі і праз гэта ўмацавання сацыяльнай іерархіі — але не для ўсталявання адрозненняў паміж суседзямі, што не належаць да розных класаў — у прынцыпе не маем дачынення з указаннем на ўнутрымоўныя адрозненні (сістэмныя)[58]. Тут канструіруюцца не этнічныя адрозненні (у разуменні, паводле Абрэмбскага, гарызантальнай «дыферэнцыяцыі ў плоскасці народа» (Obrębski 2005: 158)), а адрозненні вертыкальныя — сацыяльнай іерархіі. Для яе пабудовы ўжываюцца «блокі», што належаць не да граматыкі, лексікі альбо семантыкі мовы, а да яе прагматыкі. Мужыкі і шляхта ўспрымаюць свае мовы ў такіх катэгорыях, як этыка маўлення (*ветлівы*:*грубы*) і яе вынік – эстэтыка (*далікатны*: *агідны*, *акуратны*:*неакуратны*), эмацыйныя адносіны да мовы (люблю: ненавіджу) альбо абагульненая якасная ацэнка (лепшы: горшы). Гэтыя катэгорыі з'яўляюцца вытворнай вертыкальнай сацыяльнай дыстанцыі і адначасова гэтую дыстанцыю замацоўваюць. І ўвесь час нанова ўсталёўваюць, згодна з правіламі натуралістычнага трактавання мовы і механізмамі ўспрымання рэчаіснасці праз прызму стэрэатыпаў. Тут, такім чынам, належала б бачыць крыніцу распаўсюджанага ў сучаснай Беларусі — таксама і па-за калгаснымі вёскамі — агульнага перакананне, што, хто размаўляе па-беларуску, той горшы, займае ніжэйшае сацыяльнае становішча, чым той, хто размаўляе па-руску альбо па-польску.

Групы, якія смяюцца з мовы суседніх вёсак (альбо мазураў, чэхаў ці немцаў), зневажаюць і стыгматызуюць чужых, ствараючы такім спосабам этнічную дыстанцыю. Тут маем дачыненне з іншай сітуацыяй: мова чужых — або польская мова паноў, як успрымаюць яе сяляне — ацэньваецца вышэй, чым уласная мова. На з'яву амбівалентных адносін да мовы чужых звяртаў увагу Людвік Стома, спасылаючыся на палажэнні Збігнева Бенедыктовіча, які апісаў, якім чынам вопыт чужасці звязаны з вопытам і перажываннем сакральнасці. «Адносіны да таго, што з'яўляецца чужым, маюць амбівалентны характар; гэта спалучэнне жаху, непрыязнасці і зачаравання» (Benedyktowicz 2000: 192; болей: 139–177). «У адносінах да мовы чужых пераплятаюцца пагарда з зачараваннем і кпіна з захапленнем […], — пісаў Стома. — Таксама часта ў народнай культуры гэтая мова лічыцца элегантнай, прыгажэйшай. Як часта і цяпер прыезджы з горада чуе ад вяскоўцаў, што „гаворыць прыгожа", „чыста", „разумнай мовай".

[58] Эмічнай артыкуляцыі ўнутрымоўных адрозненняў паміж *простай* мовай і літаратурнымі мовамі служыць, я лічу, катэгорыя *змешанасці*. Болей на гэтую тэму ў: (Engelking 2012).

Гэткую ж рэакцыю адзначалі ў XIX ст. таксама ў адносінах да славацкай, а нават нямецкай і яўрэйскай моваў» (Stomma 1986: 34). Стаўленне мужыкоў да польскай мовы паноў (і шырэй: да ўсіх больш прэстыжных моваў) знаходзіцца менавіта ў гэтым коле: у коле зачаравання чужасцю, што цягне за сабою імкненне да яе. Бо калі мужык пачынае размаўляць на панскай мове, сімвалізуемая гэтай мовай культура становіцца таксама і яго ўдзелам. І мужык становіцца панам.

***

Ніхто не сумняваецца ў вышэйшым статусе польскай мовы. Яе высокая ацэнка непарыўна суправаджаецца пазітыўнымі эмоцыямі суразмоўцаў:

«З Гродна ест соботамі, кеды пёнткамі, ест надавчый [радыёпраграма] по-польску, на польскім ензыку. То вшыстко едно — я ж не вем, як для кого, але для мне, то вшыстко едно — як з неба глос! Веце цо — як з неба глос! Цо то значы польскі ензык! Цо то значы культура! Цо то значы менткосць [мяккасць], класічносць і тэму подобнэ!» (G93Pap.AW).

— «Мне найлепей подобасе, бо найладнейшы польскі ензык.

— А цо в нім такего ладнэго?

— Но, ладнэго, я не вем, цо ладнэго. Ладна. Ладна мова, і вшыстко. Чэму не. Культурна така, вшыстко в пожондку [усё ў парадку].

— Культурна? Культурна, то значы яка?

— Культурна — ладна, культурна — акуратна» (G97Pap.MB).

Згодна з логікай апазіцыі, рэверсам узвышэння польскай мовы павінна быць абясцэньванне *простага*, якое датычыць як самой мовы, гэтаксама і яе карыстальнікаў. Таму і моўная кампетэнцыя мужыкоў, якія «не умеён граматычне по-польску», а толькі «розмавяён просто, гемба розцёгновшы [расцягнуўшы вусны]» (G93Rou.DTB), ўпісаная ў стэрэатып некультурнага мужыка, які «жыл в простэй всі, і так і розмавя» (G93Rou.JHM), павінна быць, па сутнасці, некампетэнцыяй: няграматнасцю і няветлівасцю. Рысы, якія прыпісваюцца *простаму*, гэта рысы яго карыстальнікаў — *простых*, неадукаваных мужыкоў. Як горшы за пана мужык, гэтаксама і яго мова як *грубаватая* альбо *хамаватая* ці *лапцюжная*, як мужыкі, што ходзяць у лапцях, супрацьпастаўляецца *культурнай* і *далікатнай* мове паноў. Гэтак, як мужык за пана, так і яго мова — горшая за панскую *па прыродзе*. Чалавек, што гаворыць *па-простy*, уласна нават не размаўляе, а *сячэ*. Сячэ, як сякера. На гэтай мове падзываюць жывёл[59], сварацца і праклінаюць. Ці

[59] Мовазнаўцы адзначаюць, што ў зваротах да жывёлы захавалася шмат архаічных форм. Той самы механізм — выкарыстанне ў адносінах да жывёлы мовы, што

ўвогуле гэта яшчэ людская мова? Стэрэатып мовы як утварэння, рэдуцыраванага да сваркі і праклёнаў, найлепшым чынам прыстасаванага для камунікавання з жывёламі, указвае на прысутнасць вераванняў аб чужых і іх нялюдскай мове, сутнасць якіх трапна перадаў Міхал Федароўскі знакамітай фразай «дзікі народ за морамы […], і не гавораць, тылько пішчаць» (LB1: 232)[60], а Людвік Стома аднёс да дыхатаміі чалавек : чужы (Stomma 1986: 33)[61]. Чужы — тут карыстальнік *простай* мовы, успрымаемы з перспектывы польскамоўнага суседа — належаў бы, такім чынам, да катэгорыі «нечалавек». «Негатыўнай і пазітыўнай сакралізацыі падлягалі і чалавечыя супольнасці, — сцвярджае Рышард Таміцкі, — адначасова адлюстроўваючы хіба найлепшым чынам спалучэнне дыхатамічнага класіфікацыйнага прынцыпу з іерархічнай структурай свету» (Tomicki 1981: 35). Польскамоўны/рускамоўны пан і хам, што размаўляе на простай мове, уяўляюць з сябе хрэстаматыйную ілюстрацыю гэтай канстатацыі.

— «Вшыстке мувён, як яка секера вэзь [усе гавораць, як якую сякеру ўзяўшы]. Нема, жэбы [каб] тутай, жэбы ктось по-польску розмавял.

— А які то ест ензык?

— Но, такі просты, такі с-под секеры […]. *Дай міску*. *Місэчка* не мувісе, але *дай міску*, так, от. Такі просты, такі просты, такі остатні [апошні], остатні ензык. Рускі то ешчэ ладнейшы ензык. Дэлікатны, а просты — не» (G93Ser.MM).

— «А по-якему пані муві до незнаёмэго, до когось обцэго [чужога]?

выходзіць з ужытку, там, дзе насельніцтва перажывае працэс яе зменаў — фіксавалі палявыя даследчыкі на літоўска-беларуска-польскім памежжы ўжо ў першых дзесяцігоддзях XX ст. Напрыклад: «Вёскі, у якіх літоўская мова ўжо знікла альбо знікае, свіней падклікаюць і надалей гэтаксама, як літоўцы („кукуць“), „па-літоўску“ таксама адганяюць і падклікаюць гусей: „жуль-жуль“, „жіу-жіу“. У падобным стане справы таксама ў вёсках, што ўжо ўжываюць польскую мову, але да хатняй жывёлы гавораць па-беларуску, бо „жывёлка по-простэму лепей розуме“. […] Жывёлу, паводле іх масці, […] акрэсліваюць такія [бела]рускія назвы, як „Раба“, „Рыжа“, „Краса“ і да т.п., якімі ахрышчваюць сваё быдла вёскі, што цяпер ужо, за гэтым выключэннем, гавораць па-польску, адварочваючы, напрыклад, карову ад спакусы канюшыны нязменным „куды, Краса?“» (Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa 2005b: 294, 296).

[60] Гэткае ж перакананне ў беларускім варыянце занатаваў Федароўскі: «Дзікі народ за морамы ў чужом краю, бэз адзення, тылё шэрсць на іх парасла, з хвастамі доўгімі і велькімі ушамі, як у вала, і не гавораць, тылько пішчаць» (LB1: 232).

[61] Супрацьпастаўленне валодаючыя моваю: нямыя, што развівае апазіцыю людзі : нялюдзі, разглядаў З. Бенедыктовіч; пісаў таксама аб сувязі мовы чужых як «незразумелай тарабаршчыны» з іх звярынасцю і дэманічнасцю, пар. (Benedyktowicz 2000: 128–130, 134–136).

— Но, я по-просту рубаю, і всё [смех]» (G97Mej.FK).

— «То відзіш, о, ідон [ідуць], то по-просту розмавяён. То не по-руску. По-просту.

— А цо то за ензык, сконд он се взёл [А што гэта за мова, адкуль яна ўзялася]?

— Домовы. Его в ксёнжцэ нігдзе нема запісанэ. Польске, руске, беларуске — яке хцэш слова знайдзеш. Домовы такі.

— Цо то значы *домовы*?

— Хамскі.

— Хамскі?

— Но» (G98Nac.BW).

Гэтая абясцэненая, як і яе сялянскія карыстальнікі, *хамская*, *апошняя* і *няважная* мова — супрацьпастаўленая «кніжным», літаратурным мовам адукаваных людзей як мова непісменных да нядаўняга часу мужыкоў — канешне, падыходзіць да камунікацыі, але гэта не мяняе негатыўнай аксіялагічна-эстэтычнай ацэнкі і негатыўных эмоцый, якія яна выклікае.

— «Нектужы [некаторыя] мувё, жэ просты — то горшы ензык…

— Можэ быць, і горшы, я не бэндэ пшэцівны тэму [не буду гэтаму пярэчыць]. Длятэго, жэ он сам не бардзо клеісе» (G93Pap.AW1).

«Я его не люблю, паэтаму не гавару. Мне он не нравіцца. Я его шчітаю мужыцкім, грубым. Я сама мужычка, але всё равно ён грубы сільна» (G93Ser.PM). «Я так не любе, такі страшны просты ензык, такі страшны, о ей» (G93Waw.WS). «Беларускій язык такій лапцёваты, но, некультурны, я так думаю. Патаму што па-руску, от, так культурно гаварiть […]. І як-то так культурна па-польску разгаварівають. А это вот, проста такій вёсковый, беларускій язык. Хоць я і беларуска, но я его сама ненавіжу. Всё панімаю, но ненавіжу з самых малых лет» (G93Rdz.WZ)[62].

---

[62] Нельга ў гэтым месцы не адзначыць характэрнага *votum separatum*, выказанага ў тых самых Радзівонішках суседкай бабы Валі, якая ненавідзіць сваю мову. Спадарыня Зося — атаясамліваючы *простую* мову з беларускаю — з годнасцю рэпрэзентавала невялікую групу суразмоўцаў, якія не падзяляюць стэрэатыпу мовы *простай* як горшай:
– «Ці ёсць чыстые языкі і мешаные языкі?
– Но, так ест, канешна што. Но, от, дапусцім, у міне язык чыстый, бо я па-беларуску чыста гавару.
– А ці беларускій — гэта дэлікатный язык?
– Но, па-моему беларускій — найдалікатнейшый, бо ён… Па-просту, просто гаворыш. І *карова*, і *конь* і *кабыла* тамака, ці *свіньчо*, і *сабака*. Но, ўсё ж па-просту [смех]. *Курыца* і *пятух*. А як па-польску, то ўжо *когут*.
– Но, так.
– На петуха. […]
– А мувё, жэ просты, то такі неладны ензык?

Кожны, хто не хоча быць *простым*, хто імкнецца да *культуры*, не можа карыстацца гэтаю моваю: павінен гаварыць так, як паны, а значыць — на адной з *культурных* моваў. «Карыстанне дзяржаўнай мовай на штодзень было прыкметай грамадскай набілітацыі, ужыванне лакальнай мовы рабілася сур'ёзнай перашкодай для дасягнення поспеху ў грамадстве. „Горшая" мова, такім чынам, пакідаецца без асаблівых сентыментаў» (Straczuk 2008: 101).

— «[Да вайны таксама па-просту гаварылі ў вёсцы]?

— Як гдзе. Гдзе культурнейшэ вёскі, то по-польску» (G97Sie.EM).

— «Ктуры ензык ладнейшы: польскі чы просты?

— [гаспадыня:] Ой, як я пшызвычаёна [прывыкла], ходзілам до школы, то был бардзо слічны тэн ензык, такі якісь менткі такі. А то просты, но, просты… Але зрозумець можна.

— [суседка:] Мне се так по-просту, так по-просту, но, так — мне се не подоба [не падабаецца]. […] Як мы пшызвычаёнэ ест по-польску, то по-польску» (G97Cze.HG).

— «Нема ладнейшэго ензыка, як по-польску і по-руску. Первшы ензык — польскі. А юж дугі — росыйскі, жэбы чысто по-росыйску вымавяць. А то бжыдкі такі, гарлаты такі, неладны. Не-не-не.

— Жэ он такі нераматычны?

— Так, так. Такі якісь…, якісь такі… звероваты ензык.

— Які?

— Но, якісь такі просты. Такі якісь, но, як то… не вем, як то для вас поведзець. Но, такі… забіяцкі! [смех]» (G97Rou.MKR).

— [Спадарыня Фрэдзя]: «Беларускія язык такі брыдкі, ой! Брыдкі, нідзе не любітса. От, брыдкі. […] Чыста рускій — харошый язык, польскі харошы, но бялорускі — от я не люблю. От, абарвана торба, о.

— [Спадарыня Маня]: Польскі найладнейшы.

— [Спадарыня Фрэдзя]: І польскі, і чэскі харошы, украінскі харошы язык. Сільна харошы украінскі язык. Ну, а гэта о, наша эта беларуска мова — нікуды. Каб ей трохэ пастругал [смех]. Украінскі язык харошый, прылічны. Ну наш белорускі с-пад тапара чэсаны, халера. І от.

— А чэму он такі бжыдкі?

— [Спадарыня Фрэдзя]: Ну, бжыдкі. Ну, я так не любе гэтага бялорускага языка.

— А нам нравіцца, мы любім.

– Но, можэ каму і неладный, я не ведаю. Як у нас, то ўсё гаворыць па-просту.

– І Вам ладны?

– Но» (G97Rdz.ZS).

— [Спадарыня Фрэдзя]: Ой, не-не-не! Напраўду не, не!» (G94Pap.FS.MS).

З усіх вышэйпрыведзеных характарыстык вынікае, што *простая* мова ўспрымаецца перадусім як «мова вясковая» — а значыць, у сацыяльных катэгорыях, катэгорыях класавасці. Стэрэатып *простай* мовы, звязаны са стэрэатыпам мужыка і стэрэатыпам вёскі, застаецца на паслугах у грамадскай іерархіі, нібы прызначаны для таго, каб «захаваць дыхатамію і розніцу» (Barth 2004: 357) — сегментуючыя грамадства ўяўленні аб саслоўных альбо класавых адрозненнях. Змена становішча асобы ў гэтай іерархіі, грамадскі поспех павінны, такім чынам, суправаджацца зменай мовы, прычым гэтая змена «не ўспрымаецца негатыўна. Трактуецца як натуральны вынік прыстасавання да новай жыццёвай сітуацыі, а таму не абцяжарана грамадскімі санкцыямі» (Straczuk 1999: 28). «О юж дзеці нашэ, то юж, о, оні по мястах [гарадах]. То юж оні юж там хцо [хочуць]. Як в дому, то можэ кеды по-просту, але як пуйдзе до роботы, до працы, то оні юж по-другему. По-жондовэму [па-ўрадаваму]» (G97Mej.MP).

З факта, што *простая* мова — гэта мова мужыкоў, вынікаюць яе іншыя цікавыя ўласцівасці: карыстальнікі *простай* мовы маюць праблему з яе апісаннем, з адказам на пытанне аб яе характэрных рысах. «Гаворім, от, так, как гаворім» (G93Szp.NL), — кажуць альбо: «простый — то такій простый язык» (G93Pie.HAG) ці «такі обыкновенны наш простый язык […]; тэн просты ензык наш — он такі, но, просты ензык» (G97Mej.FK). На пытанне, якая гэтая мова, часта адказваюць: «Попросту, но, то по-просту, мувісе по-просту… От мы, то гаворім так о, як ест, простымі словы» (G93Pap.JW1) альбо: «По-просту, но, такі по-просту ензык, от, як мы з собо [паміж сабою] розмавямы. Бо мы так з собо, то по-просту» (G97Mej.FK) ці: «Мы просто так. Простые мужыкі, да і всё» (B96Ozr.FJ.JW). Сутнасць *простай* мовы — так як і мужыкоў, што на ёй размаўляюць — перадаюць таўталогіі з параўнальнай перспектывай: *простая* гэта *простая* — не панская. Таму суразмоўцам так цяжка падрабязней яе апісаць; яе рысы ўяўляюць з сябе відавочную для ўсіх процілегласць стэрэатыпу панскай мовы.

— «Як называце ваш ензык?

— *Просты*.

— А чаму просты?

— Чаму просты? Чаму не крывы? Просты.

— Но власьне [тут: менавіта]: чэму не кшывы? Чаму *просты* называюць?

— Ну вот, рускій язык харошы, польскі харошы, украінскі харошы, но наш беларускі, но, ні магу вытрымаць!» (G97Pap.FS).

Суразмоўцам цяжка гэтую мову нават ахарактарызаваць інакш, чым негатыўным чынам: пералічваючы, чым не з'яўляецца. Таксама не можа ён лагічна, на роўных правах быць упісаны ў сетку вядомых калгаснікам моваў — а некаторыя з іх, што патрэбна ўсведамляць, з'яўляюцца ажно чатырохмоўнымі: ведаюць (у рознай ступені) беларускую, рускую, польскую і літоўскую ў іх розных функцыянальных варыянтах[63]. Узоры такога негатыўнага апісання *простага*, пабудаванага на канструкцыі адмаўлення, гучаць наступным чынам:

— «Якім ензыкем вы мувіце?

— А чорт ёго знае! З нас се смеё [смяюцца], млодзеж се смее… Ні по-руску, ні по-бялоруску, в каждэй всі іначэй. І не польскі. Местный язык» (G93Pap.LAP).

«По-просту. Ту з войны ні бялорускі, ні рускі які… Пшызвычаені, такі свуй ензык» (G97Pap.SZK). «Там в Паперні оні былі таке простэ, не оповедзець, і розмавялі так страшне, так, жэ навэт нема, як оні розмавялі, то нема ні в бялорускім, ні в рускім ензыку такіх слув» (G97Mac.BR). «Якась та мова была пшэкрэнцона [перакручаная]. Не бялоруска, не руска. О така, о. […] О так, но: „Ты што дзісь будзеш рабіць?" — „Ну, тое і тое буду рабіць". — „Ну, заўтра мне трэба калейку пасвіць". — „А ты ўжо пажала там? Коньчыла жаць?" — „Не, ешчэ пайду жаць". Но, от, така розмова. Не росыйска, не бялоруска, кто ей ве [ведае]» (G94Pap.MS2).

— «Не беларускі і не рускі, от, такі часаны с-пад сякеры.

---

[63] Больш за тое, не бачаць у гэтым нічога надзвычайнага:
– «Яке ензыкі пані зна?
– Жадных [ніякіх], польскі тылько. Рускі, бялорускі» (G97Rou.AR).
Шматмоўем на землях былога Вялікага княства Літоўскага займалася многа даследчыкаў. Л. Беднарчук разумее шматмоўе гэтага абшару як камунікатыўную супольнасць — феномен, які «фарміруецца ў выніку збліжэння розных моваў на пэўнай тэрыторыі, не патрабуе, аднак, аднароднага сродку камунікацыі; яе можа абслугоўваць некалькі этналектаў, што ўжываюцца на розных узроўнях культуры» (Bednarczuk 1999: 122). Э. Смулкова гаворыць нават аб функцыянаванні на літоўска-беларускіх землях некалькіх камунікатыўных супольнасцей (Smułkowa 2002c), у іншай працы праводзіць тыпалагізацыю сустракаючыхся там камунікатыўных сітуацый і разважае аб узаемадзеянні кантактуючых моваў (Smułkowa 2002b). І. Грэк-Пабісава прадстаўляе дыяхранічны накід трансфармацыі камунікатыўных супольнасцей гэтага рэгіёна з гістарычна-сацыялагічнай перспектывы (Grek-Pabisowa 1997). Аб сутнасці шматмоўя на польска-беларуска-літоўскім памежжы, якое ўказвае не столькі на «мноства», колькі на агульнасць, а таксама аб яго непарыўнай сувязі з лакальнай ідэнтычнасцю («тутэйшасцю») пісала Ю. Страчук (Straczuk 2008: 102–103). Яна падкрэслівае, што сферу лігвістычнай кампетэнцыі члена шматмоўнага грамадства «складае не столькі сума, колькі сінтэз вядомых [яму] моваў, якія дапаўняюць адна адну» (Straczuk 1999: 20).

— Часаны с-пад сякеры?

— С-пад сякеры [смех].

— То значы, жэ цо?

— Ні украінскі, ні рускі, ні беларускі» (G97Pap.FS).

— [гаспадыня:] «Мы гаворім, но, слухайце, як мы гаворім: нібы па-польску. Но можэм па-літовску троху акуратней.

— [цётка:] Па-беларуску — вобшчэ не, наш язык не беларускі.

— [гаспадыня:] Не беларускі, не. Он ні сюда, ні туда.

— [цётка:] Шалду-балду[64]» (G93Dub.MSA.RK).

Простая мова — гэта мова без назвы, мова *простага* мужыка, які «проста размаўляе». «Он не ма [мае] назьвіска [прозвішча]. Назвы жаднэй, я муве назьвіска, назвы жаднэй не ма тэн ензык. Он просто, як поведзець, не могэ я выразіць се, як то… Но то, но, просты, попросту мешаны: бялоруске словы і польске словы, і руске розмаітэ [разнастайныя]. О так, мешанэ таке» (G97Mac.BR). «Ніякі мешаны язык, я ні панімаю. Ні рускі, ні беларускі, ні што» (G94Pap.FS.MS). «Па-нашэму, як мы гаворым в вёсцэ, такого нема, газеты такой. Эта, знаеце, он такой змешаный разгавор, што эта яго і не назавёш. Ніякій он, просто ніякій. О» (G93Szp.NL). Мовы мужыкоў няможна не толькі запісаць, але і назваць ні ў нацыянальных, ні ў дзяржаўных катэгорыях — як польскую, рускую, беларускую альбо літоўскую — ані ў рэлігійных, як, напрыклад, *мова каталіцкая* і *праваслаўная*, ці мова *польскай веры* і *рускай веры* (por. Engelking 1996b). Гэта падаецца абгрунтаваным: ва ўсялякім выпадку няма ані сучаснага «мужыцкага народу», а ні «мужыцкай веры». «Лакальная мова не мае ніякіх палітычных прэтэнзій — з'яўляецца толькі мовай паразумення, мовай размовы, часта называемай суразмоўцамі ўласна *мовай*. Мовай, якую так разумеюць, нельга абазначыць ідэнтычнасць іншую, чым тутэйшая, агульную для ўсіх жыхароў дадзенай ваколіцы, незалежна ад веравызнання ці нацыянальнасці. […] Мясцовая, простая мова, неад'емны і відавочны элемент штодзённасці, прысутны, як паветра („хадзілі, жылі, і так і осталося"), будуе сувязі паміж людзьмі звычайным чынам, што не падтрымліваецца ніякімі ідэалагічнымі праектамі» (Straczuk 2008: 103). Цяжкасць, якую для суразмоўцаў уяўляе з сябе пастаноўка тэарэтычных патанняў аб іх мове, з'яўляецца выражэннем менавіта такога перакананння аб відавочнасці мужыцкага свету:

— «Чаму ваша мова называецца *па-просту*?

— Па-просту — як нашыя дзяды, прадзяды, так як я гавару. Так яно цягнецца і цягнулася. Жылі мы так і жыць будзем так» (G97Pap.FS1).

---

[64] Літоўскі анаматапеічны выраз *шалду-балду* імітуе голас індыка (гэтай інфармацыяй я абавязана Густаву Юзалі).

— «А длячэго [чаму] тэн ензык просты называсе *просты*?

— Но, то як… як можэш поведзець? Но, так мувім мы, жэ просты. Ну длячэго? Но, як? Просты, і вшыстко.

— Цо в нім такего простэго?

— Но, як…

— Длячэго он просты?

— Но, то як мы можэм поведзець? Но, як-то по… Просты, і вшыстко. Но, як так, чэму? Но, як то? Но ж… но, не такі дэлікатны. Просты, мусі за то [мабыць за гэта]. По-просту розмавямы — і просты ензык. Так з простэго… Як іначэй? Я не вем, як я могэ Вам вытлумачыць» (G98Nac.JW).

Адзінай назвай *простай* мовы, якая суразмоўцам прыходзіць на розум, з'яўляецца не ўласная назва (якая паходзіць, як, напрыклад, *польская* альбо *руская*, ад уласнай назвы дзяржавы), а апісальная (не найменне, якое толькі абазначае, указвае на аб'ект, а акрэсленая характарыстыка, якая мае значэнне, указвае на рысы аб'екта), яна сігналізуе, што мы маем дачыненне з мовай *простых людзей* з вёскі. Паколькі такую інфармацыю заключаюць у сабе азначэнні *мова* (альбо *ензык*, *язык*) *простая, мужыцкая, хлопская, вясковая, дамашняя, мясцовая, тутэйшая, наша, свая* — якія па сутнасці з'яўляюцца эмічнымі адпаведнікамі мовазнаўчых тэрмінаў *гаворка*, *дыялект* альбо *неўнармаваная мова*[65].

— «А чэму *по-просту*? Кто тако назвэ вымысліл [прыдумаў]?

— По-просту так, по-просту мувімы, но, по-просту, так называмы свуй ензык: *просты*. Бо не беларускі і не польскі — значы просты, вёсковы. Вёсковы ензык» (G97Cze.HG).

Падаецца, што спробай пераадолення немагчымасці пазітыўнай характарыстыкі гэтай вясковай мовы і прысваення ёй уласнай назвы з'яўляецца прыпісванне ёй рысы змешанасці: нібыта яна, сама не з'яўляючыся ў поўным сэнсе слова моваю (моваю веры, дзяржавы альбо нацыі), павінна быць кангламератам некалькіх іншых, «сапраўдных» моваў[66]. У трактоўцы цытаванай вышэй спадарыні Браніславы з Мацясоў, якая рэпрэзентуе ў гэтым пытанні большасць суразмоўцаў, са *змешанасці простай* мовы,

[65] Пар. цікавы аналіз адносін народных лінгвонімаў і лінгвістычнай тэрміналогіі на прыкладзе катэгорыі *хахляцка мова* ў: (Drzazgowski 1992). М. Джазгоўскі канстатуе, між іншым, што народныя тэрміны *простая мова* і *тутэйшая*/*мясцовая мова* «ўсё ж абазначаюць не канкрэтны дыялект якога-небудзь рэгіёна, хаця часам такім чынам бываюць трактаваныя, а дыялект увогуле ў адрозненне ад літаратурнай мовы» (тамсама: 34).

[66] Паводле Абрэмбскага, гэта канцэпцыя па-за вясковага паходжання: «Уласная гаворка лічыцца ніжэйшай, і гэтаксама і адчуваецца. Выразная праява гэтага — успрыманне прапагандаванай вышэйшымі сацыяльнымі пластамі канцэпцыі, згодна з якой мясцовая мова — польска-ўкраінска-беларуска-руская трасянка (Абрэмбскі 2011: 166)».

якая складаецца з элементаў моваў *чыстых*, вынікае, што яна з'яўляецца неаднароднай, «нячыстай». З'яўляецца *ніякай*, як хацела спадарыня Ніна са Шпілек, ёсць «а ні польская, а ні руская, а ні беларуская». Не падлягае лагічнай катэгарызацыі, якая дазваляе стварыць ментальную карту *чыстых* моваў, замацаваных за асобнымі веравызнаннямі альбо дзяржавамі. *Простая* мова застаецца ў апазіцыі да іх усіх. Функцыянуе ў іншай плоскасці.

Аднак можна таксама, як баба Валя з Радзівонішак, тую самую *змешанасць* інтэрпрэтаваць пазітыўна — як рысу, што дае магчымасць разумець тыя мовы, элементы якіх перамяшаліся ў *простай*: «Но, знаеце, на вёске такій проста вёсковый, ізмешанный язык. Мы панімаем, як і кто па-польску скажэт, ці па-руску» (G93Rdz.WZ). Нягледзячы на тое, ці мы гэтую амбівалентную (а значыць, медыяцыйную) уласцівасць *простай* мовы, якой з'яўляецца яе *змешанасць*[67], будзем — услед за суразмоўцамі — інтэрпрэтаваць негатыўна альбо пазітыўна, павінны заўсёды бачыць яе ў апазіцыі да тых моваў, якія з'яўляюцца *чыстымі* — а значыць, нязмешанымі, і з гэтай прычыны лепшымі. Да моваў унармаваных — літаратурнай польскай, рускай, беларускай ці літоўскай, што ў «моўным атласе» вядомага калгаснікам грамадскага свету рэпрэзентуюць дакладныя катэгорыі.

Не можа быць інакш, бо карыстаюцца ж *простай* мовай — у адрозненне ад *акуратных* і *культурных* карыстальнікаў унармаваных моваў, якія займаюць вышэйшае сацыяльнае становішча — неадукаваныя мужыкі. Нават лічыцца, што гэтая мова *простых людзей* — *вясковая* мова — з'яўляецца, магчыма, «сапсаванаю» польскаю; бо гэта ж немагчыма, каб неадукаваныя, простыя людзі ўмелі размаўляць гэтак жа добра, як і вучоныя паны: «Па-просту то так: слово і па-руску скажэ, і па-беларуску. Такіе людзі старые, зачыць — не учылі іх» (G93Pie.HAG).

— «Сконд се взёл такі ензык [адкуль узялася такая мова]?

— О, вёсковы напэвно, но, якось сам пшэз себе, я мысьле [думаю], жэ тэн ензык якось… Можэ се якісь поляк здэнэрвовал [расхваляваўся], і так пошло…» (G97Cze.HG).

Незалежна ад таго, які аспект стэрэатыпа *простай* мовы будзем улічваць — суб'ектны, што паказвае сацыяльную прыналежнасць суб'ектаў

---

[67] Інтэрпрэтацыю катэгорыі *змешаная мова* ў адносінах да стэрэатыпа *простай мовы* я прадстаўляю ў: (Engelking 2012), дзе паказваю яе функцыянаванне ў двух значэннях. У першым *змешаная мова* з'яўляецца эмічным адпаведнікам такіх паняццяў, як *змешаныя дыялекты*, *працэсы інтэрферэнцыі*, *моўная канвергенцыя* альбо *інтэрдыялект*, мае гістарычна-прагматычнае паходжанне і спасылаецца на культурны парадак маўлення (*дыскурса*). У другім — з'яўляецца эмічнай трактоўкай тэрміналагічных канцэптаў *шматмоўе, білінгвізм, камунікатыўная супольнасць, моўны саюз,* што мае міфічнае паходжанне (вавілонскае «змешванне моваў») і адносіцца да культурнага *langue (мовы)*.

камунікацыі да катэгорыі *простых людзей* (мова *мужыцкая*, *вясковая*, *хамаватая*), альбо лакатыўны, што апісвае яе як камунікацыйны код лакальнай супольнасці (мова *мясцовая*, *тутэйшая*, *дамашняя*, *наша*, *свая*), альбо нарматыўна-аксіялагічны, які адносіцца да яе нестандартнасці ў катэгорыях этыкі маўлення (граматыка няветлівасці), эстэтычных (мова *неакуратная*, *няграматная*, *некультурная*) альбо абагульненага якаснага вызначэння як кода, што ацэньваецца ніжэй, чым стандартныя коды (мова *апошняя*, *няважная*), нарэшце, яе *змешанасць* ці адсутнасць назвы — заўсёды адлюструе ён яе ніжэйшае за *чыстыя* альбо *акуратныя* мовы становішча ў іерархіі, адсутнасць прэстыжу[68]. Бо «неважны просты ензык. Важнэ — альбо чысты рускі альбо чысты польскі» (G93Myt.BS).

***

Ці вобраз свету калгаснікаў ведае якое-небудзь глыбейшае абгрунтаванне гэтай горшасці і знаходжання па-за катэгарыяльнасцю мовы мужыкоў акрамя прыпісвання ёй падпарадкаванага становішча ў сацыяльнай іерархіі? Як бы там ні было, такое абгрунтаванне мы можам знайсці ў міфічных пластах светапогляду калгасніка. Узаемаадносіны мужыка і пана санкцыянуе, як вядома, міф аб паходжанні. Ці паходжанне мужыцкай мовы таксама мае сваю міфічную санкцыю? Адказ на гэтае пытанне магчыма сфармуляваць, я лічу, толькі ў парадаксальнай форме: не мае, у выніку чаго мае. Альбо: мае, хаця і не мае. Бо міф аб паходжанні *чыстых* моваў адначасова з'яўляецца і міфам аб «непаходжанні» *простай* мовы. Бо ва ўсталяваным Богам падзеле людзей на групы (нацыі), якім прызначаны веравызнанні і мовы — у міфічнай катэгарызацыі сацыяльнага свету — не знайшлося месца для мовы мужыкоў. Паслухаем размову, якая адбылася за гасцінным сталом у спадара Альфрэда ў Гінэлях, невялікай вёсцы каля Начы.

— [Спадар Альфрэд:] «Вежа будовалі, бо хцелі до неба добрацьсе. Така вежа, *бабілёнска* называсе. Но, і то был едэн ензык, ве, тэго. То оні юж подавалі цэглы… А дзе ж? Буг [Бог] поведзял, жэ дзе ж мне до неба добёронсе [дабяруцца]! І взёл Буг ім ензыкі помешал на вшыстке. І оні,

[68] Сацыялінгвісты (за Ч. А. Фергюсанам) прымаюць падзел на дамены: нізкіх моваў (L; ад англ. *Low*), пазбаўленых грамадскага прэстыжу, і прэстыжных высокіх (H – ад *High*). Ніжэйшы прэстыж мовы сялян — гэта з'ява ўніверсальная, добра апісаная даследчыкамі ўзаемаабумоўленасці сацыяльнага поспеху і адмовы ад дыялекта альбо змены мовы. На цікавай для нас тэрыторыі гэтая з'ява назіралася і апісвалася ўжо перад вайною як мовазнаўцамі (Nitsch 1925; Turska 1995 (1939)), так і этнолагамі (Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa 2005b: 330–331; Moszyński 1918: 23–25; Абрэмбскі 2011: *passim*).

хто розмувілісе там, о, і пошлі, так, о, розмнажалісе. Каждэ паньство [дзяржава] зробілісе. Поляцы собе, хто по-польску. Хто по-літэвску… Там хтурэ чым розмувілсе, то пошлі панство од тэго. А то было… Едэн ензык был на свеце, а потэм Буг ім ензыкі помешал.

— Длячэго [чаму] помешал?

— [Спадар Альфрэд:] А, жэ оні до неба не добёронсе. Оні будовалі, мыслелі, жэ до неба, цо в небе ест.

— За карэ ім помешал [Як пакаранне ім перамяшаў]?

— [Спадар Альфрэд:] Так. За карэ помешал ім ензык, но і тэго, юж оні потэм… Юж едэн муві *джэво* — другі вода дае, не ведзо, цо даць. І потэм жуцілі [пакінулі] будоваць і пошлі, хто як розмувілсе. […]

— [Вы сказалі, што пайшлі ўсе дзяржавы пасля гэтага… Ці гэта так ёсць, што кожная дзяржава мае сваю мову]?

— [Спадар Альфрэд:] Каждэ паньство свуй ензык.

— [Спадарыня Яніна:] Едні літвіні, друге поляцы, тшэце беларусі, чвартэ по-літэвску розмавяён. […]

— [І як тады гэтыя мовы перамяшаліся каля Вавілонскай вежы, то простая таксама тады]…?

— [Спадар Альфрэд:] Пузьней по тым кажды розмувілсе своім ензыкем, і пошлі по свеце…

— [А простая мова ўжо тады была]?

— [Спадар Альфрэд:] То втэды простэго не было. Ешчэ тэды оні по-своему розмавялі кажды. Тэды простэго не было ензыка.

— [То гэтая простая мова адкуль узялася]?

— [Спадарыня Яніна:] Ой, тэн просты, то тылько целенчы [цялячы] ензык.

— Целенчы?

— [Спадарыня Яніна:] А так. Тылько целякі такім е… розмавяё.

— [Але я чула, што людзі таксама на ёй размаўляюць]…

— [Спадар Альфрэд:] Людзе розмавяё, тылько мувісе, жэ целякі [гэта толькі гаворыцца, што цяляты]…

— [Спадарыня Яніна:] Тылько целякі такім ензыкем бэндо розмавяць.

— [А чаму]?

— [Спадарыня Яніна:] Просты такі он» (G98Gin.AWD.JS).

Добра вядомае старэйшым суразмоўцам біблейскае апавяданне аб Вавілонскай вежы (пар. Straczuk 1999: 38–40; Zowczak 1994: 81–83; 2000: 190–194; Życzyńska-Ciołek 1996b: 205–206) з'яўляецца тым міфічным узорам[69], на які абапіраецца іх бачанне дыферэнцыяцыі людзей: свету

[69] У народнай Біблії матыў Вавілонскай вежы з'яўляецца трансфармацыяй райскага дрэва пазнання дабра і зла (Zowczak 2000: 224).



Атрыбуты індывідуальнай малітвы. Нача, Воранаўскі р-н, 1998

веравызнанняў-нацый (часта атаясамліваемых з дзяржавамі) і прызначаных ім моваў (часам атаясамліваемых з народамі)[70]. «Не дастроілі, і Гасподзь на разные нацыі, на языкі ўжо падзяліў людзей. Это чытаю, і дзед мой расказываў» (B99Czw.WZ). «З часоў Вавілонскай вежы, — пісала Юстына Страчук, — *кажда нац'я свою веру ма*, што азначае, што *кажда нац'я модліс*е [моліцца] *по-своему*. Разнароднасць веравызнанняў, народаў і моваў, такім чынам, упісаная ў касмалогію: сусвет збудаваны з блокаў — разнастайных чалавечых груп — з якіх складаецца яго цэласнасць» (Straczuk 1999: 45). У гэтай цэласнасці *простай* мове няма месца: яна не мае сакральнага генэзісу, не паходзіць ад Бога. Не належыць да гэтага ўсталяванага міфам парадку чалавецтва, падзеленага на нацыі ці веравызнанні, канстытуіраваныя мовамі[71]. Ці з'яўляецца яго рэверс яго «адваротным бокам»?

[70] Ментальнай картай свету веравызнанняў-нацый калгаснікаў я займаюся ў падраздзеле 8. 3.

[71] Аб сакральнай мове як «ключы» да адрознення веры *польскай, літоўскай* і *рускай* і яе адносінах да мовы *простай*, якая «не можа мець паўнапраўнага статуса мовы sacrum», паколькі яна не мае санкцыі пісання — не з'яўляецца мовай кніжак для богаслужэння, пар. (Osiecka 2011: 178–186).

— «Мондры Саломон хцял добудоваць се до неба. Така розбудовал шэрока така вежа, на тшы кілёмэтры шэрокосьці […]. Но і будовалі, будовалі, то высоко юж добудовалі… І потэм ім замешаласе розмова — не розумелі тэн тэго. Ружнымі ензыкамі зачэлі мувіць.

— То од тэго пошлы ружнэ ензыкі?

— Так. То давней, давней… то з почонтку свята гдзесь было то.

— І польскі од тэго пошэдл?

— Мусі і польскі.

— І бялорускі од тэго тэж пошэдл?

— Мусі од тэго, я не вем, як то вышло.

— А просты?

— А просты, то юж так… з пшызвычаеня [па прывычцы]. З вёскі часэм, чы в родзіне [у сям'і] кто розмавя…» (G98Mż.BR).

Няважнасць простай мовы, акрамя ўсіх яе рысаў, аб якіх ішла раней гаворка, знаходзіць, такім чынам, абгрунтаванне ў яе генэзісе. У адрозненне ад *чыстых* і *важных* моў, прызначаных для канкрэтных веравызнанняў[72] і дзяржаў, *простая* не належыць да класіфікацыйнай сістэмы, усталяванай Богам актам крэацыі ў часы міфічнага пачатку. Верагодна, з'яўляецца чалавечым вынаходніцтвам; хаця і ў гэтым няма ўпэўненасці.

— «Сконд се взёл просты [адкуль узялася простая мова]?

— Мы не вемы. Народзілісе ту, і такі ензык наш. Как народзілісе» (G97Pap.JD).

— [жонка:] «Ні у нас по-літэвску добжэ, ні у нас по-польску.

— [муж:] Ні у нас по-беларуску. У нас такі ензык, то чорт его знае сконд [адкуль].

— [жонка:] Местны, местны ензык» (G93Dub.MSA).

Генэзіс *простай* мовы невядомы і няясны. Мяркуецца, што, паколькі не паходзіць яна ад Бога, то, можа, ад чорта?[73] Таму не можа не быць

---

[72] Магчыма, быў час, калі беларуская мова простага народа таксама мела паўнапраўную — бо звязаную з уніяцкай царквою — сакральную метрыку вавілонскага міфа. Мог бы на гэта ўказваць палявы запіс М. Знамяроўскай-Пруффер, зроблены ў дваццатыя гады: «Беларускую мову ваколіц Вільні называюць „унеяцкай" альбо маўленнем „папростаму", што, зрэшты, калі-нікалі ўжываецца таксама ў адносінах да змешанай беларуска-польскай гаворкі» (Znamierowska-Prüfferowa 1930: 4).

[73] Кольберг у *Кракаўскім* прыводзіць варыянт міфа аб Вавілонскай вежы, які залічае «тых, хто не размаўляе», і «малавераў» да адной катэгорыі. Такая трактоўка, згодна з «матрыцай народнага погляду на свет» (Stomma 1986: 151), указвае, па-першае, на сувязь у народным светапоглядзе мовы і вызнання і, па-другое, атаясамлівае «немаўленне» на якой-небудзь унармаванай мове з нявер'ем, а значыць, з дзейнасцю божага канкурэнта — чорта. «Да сённяшняга дня стаіць незавершаны Вавілон — яны ж разляцеліся па свеце, кожны ў іншы бок і зрабіліся немцамі, італьянцамі,

мовай *цялячай*, *звераватай* і *забіяцкай* і таму павінна знаходзіцца на супрацьлеглым полюсе ад моваў, дадзеных людзям і зразумелых Богам, як, напрыклад, мова *польскай веры*.

— «А Матка Боска з Езусэм по якему розмавя?
— По-польску.
— А Пан Буг?
— По-польску» (G97Bil.LB)[74].

Гледзячы з гэтай перспектывы, якая супрацьпастаўляе *простую* мовам «сапраўдным», дадзеным Богам, мовам канкрэтных вызнанняў-нацый (por. Engelking 1996b; Straczuk 1999: 38–50) і маючы на ўвазе яе асацыяцыі з жывёламі, лаянкай і д'яблам[75], а значыць — сферай «нелюдзей» і негатыўнага sacrum, патрэбна было б вызначыць яе як «не-мову». Бо *простая* мова — у адрозненне ад польскай і рускай, сакральных моваў касцёла і царквы — не атрымала міфічнай легітымнасці, якая дае права да камунікацыі са сферай sacrum. Менавіта таму не можа мець назвы: выкарыстанне лінгвонімаў *руская* і *польская* зарэзервавана для моваў рэлігій; згодна з гэтай логікай, калі б *простая* мова называлася *рускай* (альбо *польскай*), то павінна была б набыць сакральныя ўласцівасці, што, у сваю чаргу, выключыла б яе са сферы штодзённай камунікацыі і накладвала б на яе табу праклёну. Тады для функцыянавання ў гэтай сферы павінна была б узнікнуць нейкая новая *простая* мова… Апазіцыя святая мова (мова вызнання-нацыі) : несвятая мова («нямова»), функцыяй якой выступае лаянка, арганізуе ўзаемаадносіны чалавека з sacrum і antisacrum. На полюсе моваў, аднесеных да сферы Бога і благаслаўлення, лаянка забаронена, на супрацьлеглым — размовы, канатаванай са сферай д'ябла і праклёну — прымальная, а можа, нават і абавязковая, паколькі з'яўляецца яго *дэфініенсам*. Чалавек павінен маліцца — і для гэтага яму служаць тыя мовы, якія, дзякуючы функцыянаванню ў царкве і касцёле, маюць санкцыю сакральнасці. Павінен таксама крычаць

палякамі, французамі, туркамі, яўрэямі, як каму з гаворкі выпала. Былі сярод іх такія, што зусім размаўляць не маглі — і гэтыя, што не размаўлялі, пайшлі на малавераў, і так ёсць да гэтай пары» (DWOK 7, *Krakowskie* 3: 9).

[74] «Малаадукаваны чалавек не можа ўявіць сабе Бога інакш, чым шляхам узняцця да нябесных вышынь зямных адносін. […] Бо ў яго галаве ніколі не ўзнікне сумненне, што ў небе гавораць іншай мовай, чым польская, якая да таго ж кожнаму зразумелая» (Bystroń 1980a: 296), шырэй аб нацыяналізацыі Бога і святых у мысленні народнага тыпу: (тамсама: 1980a: 296–302). Пар. таксама спасылку 13 у падраздзеле 10.2. «*Мужык-хрысціянін як ахрышчаны яўрэй, альбо міф аб паходжанні чацвёртым разам*».

[75] Аб тым, як у народным светапоглядзе лаянка звязана з д'яблам, я пісала ў: (Engelking 2010: 119–125).

на жывёлу і лаяцца — а гэта было б немагчымым без пазбаўленай гэтай санкцыі *простай* мовы.

«Падаецца, што негатыўныя ацэнкі простай мовы […] сваёй крыніцай могуць мець цэласны вобраз свету, які маюць нашы суразмоўцы», — напісала Данута Жычыньска-Цёлэк; гэтае асцярожнае меркаванне мы можам рашуча ўзмацніць. Як і пагадзіцца з указанымі ёю прычынамі негатыўнай ацэнкі *простай* мовы: «Гэта мова штодзённай гаворкі, ужываная ў доме і вёсцы, а не ў святыні альбо малітве. Ні ў царкве, ні ў касцёле ніхто не моліцца па-просту. Няма малітвасловаў, пісаных на простай мове. **Няма простай веры, але ёсць простая мова. Такім чынам, існуе мова без нацыі.** Гэта на самой справе і не мова, а толькі звычайная гаворка, што служыць для ўзаемапагаднення людзей розных нацый. Інструмент камунікацыі, і нічога болей» (Życzyńska-Ciołek 1996b: 205–206).

І менавіта гэты аспект *простай* мовы — прагматычны — падкрэсліваюць суразмоўцы, калі, абстрагуючыся ад прыпісваемых ёй тых альбо іншых стэрэатыпных уласцівасцей, гавораць аб сваёй мове ў неідэалагічных катэгорыях прызвычаенасці і зразумеласці.

— «[Тая мова, на якой тут размаўляюць, гэта беларуская]?

— По-просту — то бялорускі ензык. Ну, просты. Людзе малопісьменні на вёсцэ, і он так…

– [А некаторыя гавораць, што тая беларуская мова, то непрыгожая, грубая]…

— Но, так, але мы пшызвычаені, то ўжо нам…» (G94Fel.MM).

— [гаспадыня:] «Просты ензык — бялорускі — хамоваты трохэ.

— Просты горшы?

— [суседка:] Не, ніц. Жэбы такі бжыдкі — не, не ест. Не, небжыдка розмова. Поёнць [зразумець] можна (G93Ser.MP.WP).

З моваю — асноўным (побач са строем) элементам вобразу групы — заўсёды звязаны «момант ацэнкі» і «эмацыйная інтэрпрэтацыя» (Obrębski 2005: 166). Нізкае сацыяльнае становішча беларускіх мужыкоў не магло не пацягнуць за сабою негатыўнай ацэнкі іх мовы — як з боку іх грамадскага атачэння, так і з боку іх саміх. Гэтая «горшасць» *простай* мовы, супрацьпастаўленая «лепшасці» панскіх моў («механізм адсутнасці прэстыжу беларускай мовы» (Smułkowa 2002a: 417)) — ролю якіх у беларускіх рэаліях на працягу стагоддзяў выконвалі перадусім польская і руская — з'яўляецца феноменам з працяглым гістарычным існаваннем, так працяглым, як старым ёсць мужыцка-панскі антаганізм і мужыцкае імкненне да *панскасці*. З'яўляецца таксама адным з наступстваў спрадвеку пануючага на гэтых тэрыторыях шматмоўя, у якім «ляжаць карані пагражаючай наступствамі сацыяльнай дыферэнцыяцыі

моў — недаацэнка беларускай і літоўскай як моў народных (простых) і ўзрастанне прэстыжу польскай мовы як афіцыйнай, касцельнай і „панскай“» (Smułkowa 2002b: 363). Таму сёння — згодна з гэтым шматвекавым культурным узорам і яго адлюстраваннем ва ўсё яшчэ актуальным стэрэатыпе *простай* мовы — сяляне, што мігруюць з вёскі ў горад, не могуць размаўляць інакш, чым *па-афіцыйнаму*, у пераважнай большасці абіраючы сярод дзвюх дзяржаўных у Беларусі моў рускую, а не беларускую, што мае таўро *прастаты*.

РАЗДЗЕЛ 4

Мужыкі *і* паны. Паміж структурай і *communitas*

Як хама, то зродзіла мама, а шляхціца — чарна псіца.
Мужыцкая кпіна са шляхты, запісаная ў Суркантах

Жылі, оралі землю і всё. І мужыкі, і шляхта.
Суразмоўца з Велямічі

Разэм жыем, разэм працуем, разэм до колхозу ходзім.
Спадарыня Маня з Паперні

Пан Буг вшысткіх любі. І шляхціцув, і чэрвоных, і чарных, і бялых … Вшысткіх.
Спадарыня Яніна з Гінэляў

4. 1. Мужык і шляхціц як статычныя і дынамічныя катэгорыі

Бар'ер паміж мужыцкім і шляхецкім светам будуе, як мы бачым, пастаянна прысутнае ў грамадскай свядомасці пачуццё вышэйшасці адных і, яго рэверс, — ніжэйшасці іншых. Перакананне аб культурнай розніцы паміж імі, упісанае ў памяць аб правілах групавой эндагаміі, і штодня актуалізаваны стэрэатып *простай* мовы, супрацьпастаўленай «лепшым мовам», з вялікай сілай прыцягвае ўвагу палявога даследчыка. І даследчык — у прыватнасці, калі ставіць пытанне аб калектыўнай ідэнтычнасці калгаснікаў, — мусіць засяроджваць на ім сваю ўвагу. Тым болей, што гэтае неад'емнае ад вобразаў мужыка і шляхціца пачуццё ўзаемнай іерархічнай адасобленасці і камплементарнасці функцыянуе тут незалежна ад таго, што шмат дзесяцігоддзяў абедзве супольнасці сумесна працуюць у адных тых самых калгасах/саўгасах. Падаецца яно таксама семантычна больш багатым, чым іншае з мясцовых асноватворных для ідэнтычнасці адрозненняў, што ўяўляе з сябе падзел паводле веравызнаўчага крытэрыя на праваслаўных і католікаў (які з'яўляецца прадметам разгляду ў трох

апошніх раздзелах кнігі). Больш за тое, працяглае існаванне колішніх саслоўных падзелаў з'яўляецца тут этнаграфічным феноменам кшталту тых, якія «самі выходзяць»: гэта аб шляхце і мужыках, аб панах і хамах хутчэй, чым аб *паляках* і *рускіх*, болей, ахвотней і больш эмацыйна гавораць суразмоўцы, адказваючы на пытанне: «якія людзі тут жывуць?». Здаецца, не падлягае сумненню, што менавіта апазіцыя мужык : пан, якая ў залежнасці ад гістарычнага і сацыяльнага кантэксту рэалізуецца ў іх наратывах як мужык : дробны шляхціц, мужык : *маёнткавы* пан, калгаснікі : *начальства* і да т.п., мае тут цэнтральнае «грамадскае значэнне».

«Толькі пэўныя аспекты культурных адрозненняў маюць значэнне — пісаў Юзаф Абрэмбскі — менавіта толькі тыя, якія могуць уздзейнічаць на фарміраванне […] адносін, што складваюцца паміж членамі асобных груп. А значыць: толькі тыя, якія маюць сваё грамадскае значэнне» (Obrębski 2005: 162). Падаецца, што Абрэмбскі прапанаваў тут разуменне вобраза ці стэрэатыпа групы як своеасаблівай антрапалагічнай «фанемы». Гэты вобраз нельга атаясамліваць з наборам гэтак званых аб'ектыўных рыс групы, якія, у сваю чаргу, можна ўявіць як адпаведнік гука. Гэтая «група-фанема» ўяўляла б з сябе, такім чынам, перапляценне рыс дыстынктыўных («тых, што маюць грамадскае значэнне»), а не дыякрытычных («не ўсе з гэтых адрозненняў будуць істотнымі [тамсама]), што функцыянуе ў сістэме бінарных апазіцый з іншымі, аналагічнымі „фанемамі" („з'явы [этнічнай групы] праяўляюцца толькі тады, калі адбываецца кантакт дзвюх розных этнічных груп" (тамсама: 161)). Фанема, абстрактнае ўтварэнне, — гэта сукупнасць дыстынктыўных рыс гука. На гэтую думку наводзіць Абрэмбскі, калі гаворыць: „аб тым, якая аб'ектыўная рыса мае вырашальнае значэнне для пэўнага размежавання, вызначаць павінен факт фігуравання яе ў этнічным вобразе групы і ўзвядзення яе ў ранг прынцыпу адрознення прадстаўнікамі іншых груп» (тамсама: 172). Прынцып адрознення — дыстынктыўнасць — сведчыць, такім чынам, аб узаемаадрозненні груп, сузалежным з развіццём іх узаемных стэрэатыпаў. Гэта своеасаблівыя акуляры, праз якія класіфікуючыя сацыяльную рэчаіснасць суб'екты яе ўспрымаюць; рэчаіснасць дынамічная і змяняецца ў часе, акуляры ж прымушаюць бачыць яе праз доўгатрывалыя дыстынктыўныя апазіцыі[1].

[1] Сёння аналагічная трактоўка паўсюдна прынятая даследчыкамі этнічных адрозненняў. «Рысы [этнічных катэгорый], якія бяруцца пад увагу, з'яўляюцца сумай не „аб'ектыўных адрозненняў", а толькі тых, якія самі дзейныя асобы лічаць істотнымі. […] Некаторыя культурныя рысы ўжываюцца актарамі ў якасці знакаў і эмблем, сімвалізуючых адрозненні, іншыя ігнаруюцца, а ў некаторых паведамленнях радыкальныя адрозненні аспрэчваюцца і памяншаюцца. […] Для вызначэння

Сённяшнія калгаснікі — колішнія мужыкі і дробная шляхта — «у ранг прынцыпу адрознення» нязменна ўзводзяць тыя рысы ўзаемных стэрэатыпаў, якія ў традыцыйным вобразе свету былі звязаныя з іерархічным саслоўным падзелам. Пастаянна падкрэсліваюць яны розныя аспекты шляхецка-панскай «вышэйшасці», супрацьпастаўленай мужыцкай «ніжэйшасці»; у сённяшняй сацыяльнай рэчаіснасці гэта перадусім адукацыя, матэрыяльны статус, распараджэнне атрыбутамі ўлады. Той, хто гэтымі асаблівасцямі не валодае, застаецца мужыком — нібы, нягледзячы на палітычныя, гаспадарча-сацыяльныя змены на макраўзроўні, немагчыма забыцца на тое, што «мужыкі паходзяць ад праклятага Ноевага сына Хама, а шляхта — ад Іяфета, і таму натуральным чынам апошняя павінна быць больш паважанай і прыемнай Богу» (Czarkowski 1896: 6). І таму мы пастаянна чуем аб лепшых і горшых людзях. Аб панах і мужыках: «Роўбы шляхта. Оні по-польску розмавяё […], оні іначэй не мувён. На любэго поляка *хам* мувілі. І не любён, нікого не любён. Нікого не любён. *Пан* і юж» (G93Myt.BS). «Онэ лепшэ юж, а мы хамы юж. Там у ніх таке ест. Як там зайдземы, то оні, шляхта, кажут: *хамувкі*, *хамувкі*» (G93Pap.JW). «Но, то могло быць в клутні [сварцы] там якесь. Можэ не пшэзве [назаве], але вылае [аббрэша], жэ ты якісь там *хам*, ты які такі, от, так можэ назваць. А жэ он сам шляхціц, то можэ он был лепшы од тэго хама» (G93Ser.MP.WP). «А мужыкі, но, то як мужыкі. Мужыкі называё ту *хам*, за то, жэ он… І *хам*, і *хам*, і *хам*. І бэндзе хам» (G98Nac.JK).

Такім чынам, мы дайшлі легітымізаванага за пасрэдніцтвам міфа аб паходжанні атаясамлівання мужыка з хамам. Выражаецца яно не толькі (што падаецца банальным) у практыцы дражнення гэтым эпітэтам жыхарамі ваколіц мужыкоў, што знаходзяцца ніжэй у грамадскай іерархіі. Выражаецца таксама — што падаецца значна цікавейшым як доказ прыняцця вобраза, які сканструяваны дамінуючай групай, у якасці ўласнага, а таксама працяглага існавання колішняга каставага этыкету (Hertz 2003: 108–111) — у эмацыйна нейтральным самавызначэнні жыхароў мужыцкіх вёсак азначэннем *хам*. Вось характэрная размова са спадаром Янам з Пелюнцаў, літоўскамоўнай вёскі ў Пеляскай парафіі, якая суседнічае са шляхецкімі Суркантамі:

прыналежнасці да этнічнай групы служаць выключна сацыяльна значныя фактары» (Barth 2004: 353). «Сацыяльныя супольнасці, у тым ліку і этнічныя, з'яўляюцца інтэлектуальнымі ўтварэннямі, заключаюцца перадусім у мысленні аб іх, а ўсялякія „аб'ектыўныя" праявы — у выпадку этнічнасці, напрыклад, асобнае веравызнанне альбо мова — не столькі іх вызначаюць, колькі могуць надаць ім верагоднасць» (Straczuk 2006: 247). Пар. (Bokszański 1997).

— «А шляхта юж [ужо] якось не бавіла се з літвінамі, оні юж самі з собон. […] Замонж [замуж] тэж юж та шляхцянка за тэго полякa, кеды он з хамскей вёскі, то не пошла. Хоця ж она і полька, і он поляк, але не шлі.

— То ту [тут] хамска вёска?

— Так, то хамске вёскі. Та шляхта на нашэ забавы пшыходзілі, але нашэ дзевчынкі і хлопцы то там [туды] юж не шлі. Оні там по-польску мувілі, а у нас доперо [толькі] пшэд войно зачэлі по-польску мувіць, то ценжко было.

— А Пеляса тэж хамска вёска?

— Хамска. Тэ вшыстке вёскі хамске. І Валдоцішкі хамске, хоця ж я там родзоны, але тэж хамска вёска» (G93Pln.JD).

У якасці каментара да гэтай размовы прывядзем выснову Аляксандра Герца: «Пакуль каставая сістэма ў Польшчы была трывала замацаваная і прымалася як нешта відавочнае і натуральнае, датуль гэтыя назвы і адпаведны ім змест былі ў шырокім звароце і не выклікалі пярэчанняў. Мужык пагаджаўся з тым, што ён „хам“, мешчанін — што ён „лык“[2], яўрэй — што ён „парх“. Кожная з гэтых груп трактавала сваю каставасць як нешта відавочнае, і кожная з іх пагаджалася з тым месцам, якое сістэма загадвала ёй займаць. […] Мужык і яўрэй — дзве групы з асабліва выразнымі каставымі рысамі — цалкам прымалі дэфініцыі „хама“ і „парха“. Гэтыя вызначэнні і ацэнкі ўжываліся не толькі ў адносінах паміж шляхтай і не-шляхтай. Яны сталі выражэннем узаемаадносін паміж ніжэйшымі слаямі. […] Мужык бачыў у яўрэю „парха“, а яўрэй у мужыку „хама“. […] Польскі шляхціц, абражаючы яўрэя як „парха“, а мужыка як „хама“, не з'яўляўся ні антысемітам, ані ворагам мужыкоў. І зусім не абавязкова нядобразычліва адносіўся як да адных, так і да другіх. Ён проста сацыяльна класіфікаваў яўрэя і мужыка, карыстаючыся пры гэтым паўсюдна прынятым узорам» (Hertz 2003: 109–110, 249).

***

— «А сон літвіны-шляхта [А ці ёсць літоўцы-шляхта]?» — працягваў этнограф размову са спадаром Янам з Пелюнцаў.

— «Як ктуры там — сон [ёсць], але у нас нема такіх інтэлігэнтных. Ту кажды ест хам. Там учыцель літэвскі, то он был шляхціц, вшыстко едно: літвін, а шляхціц. Ктуры інтэлігэнтны чловек, он ест шляхціц.

---

[2] *Лык* (польск. *łyk*) — колішняя пагардлівая назва мешчаніна. Паходзіць ад колеру жупаноў, называных *лычаковымі*, якія насілі мяшчане. Гэта быў жоўты колер канаплянай тканіны.

— [А не было шляхты неразумнай]?

— Было і такіх у шляхтув. Ну, шляхэцтво, мувілі давней людзе, і муй ойцец мувіл, жэ не кажды чловек ма. Як он выучысе за якего учыцеля чы доктора, то можэ і стане шляхціц, вэзьме то шляхэцтво польске. Польске шляхэцтво пшыёнць можэ чловек — выучысе на чловека добрэго і шляхэцтво польске можэ пшыёнць. А такі просты чловек, тылько ораць, косіць — сконд [адкуль] у него бэндзе шляхэцтво? […]

— [А ці былі беларусы, якія змаглі па-шляхецку, шляхта]?

— То само. І на бялорускім, на простым ензыку чловек был шляхціц, тылько так, кеды обходзісе з людзьмі так ладне.

— [Шляхціц можа быць не толькі паляк, але і беларус]?

— Так, так. І бялорусін, і літвін. Інтэлігэнтны чловек, то ест шляхціц, то ест шляхціц.

— [А Вы]?

— А я естэм хам. Я пшэцеж ест неучоны [Бо я невучоны].

— [Але ж Вы добра абыходзіцеся з людзьмі]?

— Так пану мыслісе, жэ я обходзэсе [Гэтак Вы думаеце, што я абыходжуся], але можэ я для кого хам. Я з хамскей всі, і мама тэж. Бабця зэ шляхтув была, але юж ей давно нема. І жыесе [тут: жыву] з тымі хамамі, і, можэ, я такі сам, як вшыстке [усе]? [смех]» (G93Pln.JD).

Спадар Ян ужывае тут слова *шляхціц* у іншым, чым тое, з якім мы мелі да гэтага часу дачыненне, значэнні; ён надае яму шматзначнасці, вызначаючы шляхціца не толькі як таго, хто з'яўляецца ім з нараджэння ў шляхецкай сям'і і шляхецкай ваколіцы, але хутчэй як чалавека адукаванага, інтэлігента. Пабудаваў апазіцыю шляхціц : *хам*, абапіраючыся на дыстынктыўнае размежаванне вучоны : невучоны, і аднёс да іншай, чым дасучасная, саслоўнай сацыяльнай рэчаіснасці. Сінанімічнасць *шляхціца* і *інтэлігента*, як удакладненняў катэгорыі «граматны чалавек», знаходзіць пацвярджэнне і ў выказваннях іншых суразмоўцаў, напрыклад, спадарыні Анны з Роўбаў: «У православных не слышала я о шляхце. Я тылько повем, жэ то кедысь было, то за Ніколаем, еслі он ма наукэ велько. […] Іх не допускалі до наукі велькей. Але ктурэн выучысе, то он допісуесе до дворанства[3]. О, такі бацюшка, но, як ксёндз, то от, мне оповядала цёця, жэ, муві, цурка [дачка] бацюшкі муві: „Ты, гаворыць, шляхэцкей родзіны, а мой ацец тожэ шляхціцэм цепер стал. Патаму што, гаворыць, выучыл. Грамота яго вывышыла [узвысіла]". Грамота вывышыла, так, міленька моя» (G97Rou.AR).

---

[3] У гэтым выказванні можна ўбачыць памяць аб існуючай у царскай Расіі практыцы надання дваранскага тытулу, а з другой паловы XIX ст. ганаровага грамадзянства асобам, што дасягнулі першай ступені ў іерархіі чыноў (табелі аб рангах).

Падобна ў трактоўцы спадара Станіслава з Дубінцаў:

— «Шляхта літэвска тэж была?

— [жонка:] Не, не. Літэвскей нема. Тылько польска.

— Длячэго [чаму] оні былі шляхта?

— [жонка:] Но, шляхта і шляхта. Бог ведае, чому. Мы помнім іх як шляхта. А як там оні нашліся, та шляхта? Бог іх ве.

— [муж:] Люді толковатые такіе» (G93Dub.MSA).

І ў дыялогу спадара Альбіна і спадарыні Тэрэзы з Роўбаў:

— [Спадар Альбін:] «Там навэт, ежэлі поведзець отварце [адкрыта], там і дзевчына така як бы у мне была. В войску разэм былі. Бо там бардзо дужо было на тэн час. То веш, то якась сэкрэтарка, то знову цось такего. Тшэба было нам… [смех].

— [Спадарыня Тэрэза:] Жэб можэ дзе панэм якім был [То ўжо, можа, дзе б якім панам быў]?» (G97Rou.ATB).

Гэтая сінанімічнасць функцыянуе таксама і на ўсходзе Беларусі:

— [Баба Стася:] «Столькі работала, і даяркай, і пастухом… Дзеўкі, было, было!

— [Баба Люба:] А чаму ты не паступала? Паступіла б у Мозырскі універсітэт, то была б чалавекам. Стала б шляхтай» (H03Wic.LB).

Атаясамліваемаму са шляхціцам/панам інтэлігенту прыпісваецца, такім чынам, перш за ўсё адукацыя, што ў дадзеным выпадку з'яўляецца відавочным, але таксама і добрыя манеры/веданне этыкету (*абыходжанне з людзьмі*)[4]. Разуменне шляхціца як чалавека разумнага, добрага, высакароднага, ганаровага з'яўлялася таксама і ў іншых размовах, калі ён вызначаўся не праз саслоўную прыналежнасць («шляхціц па нараджэнні»), а праз выкананне этычных норм («шляхціч па паводзінах»). Напрыклад: «Кто харашо дзелае, он тыле, цо шляхта. Шляхетны чловек» (G93Ser.MM). «Ксёндз мувіл [гаварыў]: „не тэн шляхціц, ктуры паперовы, але ктуры гоноровы“» (G93Rou.DTB). Быццё шлях-

[4] Веданне этыкету — насуперак стэрэатыпу — уласціва таксама мужыкам; прыкладам атрыбуту шляхецкасці, якім карысталіся, былі запрашэнні на вечарыны ў мужыцкіх вёсках:

– «Была юж забава [тут: вечарына] з запрашэннямі. Но, так, ежэлі насі хлопцы бы посылалі до Роўбов запрошэня, то оні пшыйдон [прыйдуць]. А бэз запрошэня давней не было, жэбы запросіць млодзеж на забава. […] То ж таке было… гжэчносць [ветлівасць]. То таке гжэчнэ.

– І так было тутай, чы тылько в шляхэцкей вёсцэ?

– Не, тутай, тутай, вшэндзе [усюды], по цалым.

– А праваславні тэж пшыходзілі?

– Ну, як запрашал… Ведзон [ведаюць], кого прошон. Якего піяніцэ не прошон. Прошон, то юж добры чловек» (G93Ser.MM).

ціцам і быццё шляхетным узаемна абумоўленыя. Адно натуральным чынам цягне за сабою другое. Ізноў маем справу з недыферэнцыраванасцю паміж знакам і рэферэнтам, якая разумеецца як «антаэпістэмалагіная […] тэндэнцыя да зліцця не толькі *signans* і *signatum* у сэнсе традыцыйных семіятычных адрозненняў, але і самога быцця азначаемага і азначаючага» (Tokarska-Bakir 2000: 48). З трактоўкай міфа «як сістэмы фактаў, тады як ён з'яўляецца толькі семіялагічнай сістэмай» (Barthes 1970: 50). Той, хто з'яўляецца шляхціцам, шляхетны з азначэння, па сутнасці, вызначанай праз значэнне слова. Такім чынам, як той, хто размаўляе па-польску/панску, становіцца палякам/панам, гэтак і той, хто шляхетны, *eo ipso* з'яўляецца шляхціцам. Гэты прынцып, прадстаўлены ў катэгорыях кроўнай сувязі, знаходзім у выказванні спадарыні Крысі, 35-гадовай шляхцянкі з Роўбаў: «Я паментам, жэ бардзо [вельмі] гоноровэ людзі былі. І нас трошкэ пшыучалі, жэ то пенкне [прыгожа], жэ то непенкне, жэ так вольно [можна], жэ так невольно. Другему і так і так уходзі [абыдзецца], а нам із крвё дадзено, жэ нам то не можно людзём на пшыкро робіць. Но, напэвно венцэй з рэлігіі, тэ, от, научане по-божэму жыць. […] Якось я не пшэцівесе [не супраць], мне подобасе так о жыць. А моя сёстра муві: „От, мама научыла тэму і тэму!" Не научыла, з крвё напэвно то далосе. То в крэві» (G94Krs.KŁ).

***

Функцыянуючы ў свядомасці суразмоўцаў вобраз шляхціца не дазваляе, такім чынам, на аднамернае змяшчэнне яго ў апазіцыйным супастаўленні шляхціц : мужык. Не можа быць цалкам зведзены да розніцы ў сацыяльным статусе і звязаных з ёю перакананняў аб культурных адрозненнях. Не падлягае спрашчэнням. Бо аказваецца, што кожны чалавек, незалежна ад сацыяльнага паходжання, можа лічыцца шляхціцам альбо панам, калі будзе валодаць іх вызначальнымі рысамі, такімі як *шляхетнасць*, *культурнасць*, *граматнасць*, *гонар* альбо *абыходжанне з людзьмі*. Тады, калі «выучысе і панэм стане» (G98Nac.JN), будзе заслугоўваць павагі паводле правіла, сфармуляванага спадарыняй Ядвігай з Паперні: «Вот, як уважа кто кого, то *панэм* называ [вось, як хто каго паважае, то *панам* называе]» (G93Pap.JW1). Раней мы ўжо назіралі эфект гэтага правіла ў сферы моўных крытэрыяў *шляхецкасці*, калі мужыкі, што добра размаўлялі па-польску, лічыліся шляхтай; міфічная недыферэнцыраванасць ставіла знак роўнасці паміж польскамоўнасцю і *панскасцю*.

Можам прывесці яшчэ адзін прыклад, што дэманструе, як замест традыцыйнай апазіцыі мужык : шляхціц ужываецца апазіцыя бедны : багаты, якая адсылае ўжо да нефеадальнай сацыяльнай рэчаіснасці.

Колішняя шляхта «з нараджэння» пераўтвараецца ў легітымізаванае грашыма і добрай польскай мовай «прыстойнае таварыства» — і тады аказваецца, што ў «панскім» свеце аднолькава добра могуць дзейнічаць таксама яўрэі і праваслаўныя. Што *панам* становіцца той, у адносінах да каго не ўжываецца стэрэатып мужыцкай вёскі.

— «Тэн жыд, цо мял млын, был богаты, завшэ был в товажыстве такім богатым. Але як была якась забава така… По запрошэнях былі таке забавы, ладнэ, котыліоновэ [з катыльёнам]. Напшыклад, таке квятушкі пшыпіналісе і якась уподобана пані. І пан вэзьме ё до таньца, купуе котыліонік. Потаньчыла, прошэ сядаць, ктось другі вэзьме, і потэм она крулёва забавы тэй. І паментам, моя научыцелька — така была панна Вознічкувна, пшыстойна была, ладна… Таньчыла. А тэн жыд — бжыдкі-бжыдкі! […] І так уподобал, она была его уподобана. І он траціл сто злотых. То тыле траціл, іле крова коштовала.

— Маёнтэк пшэцеж… [Значная сума…]

— Іле крова коштовала. І он вшыстко — цо вэзьме ё до таньца, окрэнцісе, і котыліонік, і котыліонік… І завесіл котыліонамі ей вшыстке персі [грудзі]. І потэм полічылі — і панна Оля Возьнічкувна крулёва балю. […] А як я робілам у себе забавэ, то я по запрошэнях. Значы, я пісалам на запрошэнях, чы я там пшэз когось посьле просіць, жэ у мне забава і прошэ госці і робе пшыенце у себе там, вечур якісь. І тэго, я бым так хлопув з вёскі позапрашала — не!

— А праваслаўні пшыходзілі?

— Так. І паментам собе — был едэн бардзо богаты, з фольварку праваслаўны, згінол [загінуў] он в часе партызанткі, завшэ пшыежджал. А сконд кто ведзял, жэ он праваслаўны, як он мувіл ладне по-польску?» (G93Waw.HD).

Логіку гэтага разумення пацвярджае факт, што правіла «хто мае панскія якасці, той з'яўляецца панам» дзейнічае і тады, калі маем справу з яго адмаўленнем: «хто не мае панскіх якасцей, той не з'яўляецца панам». *Ergo* — з'яўляецца мужыком. Бо з таго, што катэгорыі шляхціца прыпісваецца *прыроднасць*, зусім не вынікае, што яе нельга страціць. Падобна, як мужык можа стаць *шляхетным*, таксама і шляхціц можа стаць *хамам*, а сучасны «пан» страціць сваю *панскасць*: «Ка мне прыехал з Мінска міністр Прамгаза БССР. І тут мы тожэ выпівалі. Сразу показався очэнь суровый дзядзько. А потом такі став — шо шэ простейшый за мэне! Адін стаканчык, другі стаканчык — вжэ і не міністр он» (B99Dwr.KD).

Суразмоўцы надзвычай ахвотна распавядаюць аб праявах *мужыцкасці* ў колішніх паноў. Можна, такім чынам, перш за ўсё пачуць аб панах, якія размаўляюць *папросту* — што з'яўляецца адным з многіх

праяўленняў тыповага для тэрыторыі былога Вялікага Княства Літоўскага шматмоўя (por. Bednarczuk 1999; Smułkowa 2002b, 2002c), а ў гэтым выпадку — дыгласіі (пар. Smułkowa 2002a) вышэйшых слаёў грамадства, тым не менш не ўпісваецца ў стэрэатыпны вобраз польскамоўнага пана.

— «По-якему пан мувіл?

— Но, так мувіл по-просту, і по-руску розмавял, по-польску мог тэж мувіць» (G93Pap.JW1).

— «А до пана по-якему мувілі людзе ту з вёсэк?

— По-просту. Он мувіл по-просту до людзі, ходзілі на робота до него…» (G97Mej.HK).

Жыхары Лебяды з-пад Ліды і Феліксава дасёння ўспамінаюць паніча, з якім перад вайной былі ў прыяцельскіх адносінах і які жыў у аднаго з іх падчас нямецкай акупацыі: «Земовіт Фэдэцкі[5], па-руску он ту розмавял і па-беларуску, нікт не поведзял бы, жэ то дзедзіца [тут: землеўладальніка] сын — такі хлоп [мужык] был» (G93Fel.KM).

Можна таксама пачуць аб *некультурнасці* паноў: «І от, запросіл іх вуйт гміны на баль. А тэн Гутэк асыстовал [тут: суправаджаў] его цуркэ [дачку], Кліміовіча. І от, она пшыехала з мамо на дорожцэ, коні дужо было, пшыехалі она з мамо і з ойцэм. […] Но, так юж вуйт гміны запрашал: „Садзіцеся, садзіце". А она така проста мама была тэй Ніны. Она муві: „Паночку…" — я пшэпрашам [прашу прабачэння], я так повем, як она мувіла. Повем, но цуж, я пшэпросілам людзі [Скажу, што ж, я папрасіла прабачэння ў людзей]. „Паночку, мне аж жопа забалела". І як ей стало пшыкро, Божэ-Божэ! Почэрвеняла та бедна штубачка [вучаніца] студэнцка. Як она умяла, так поведзяла — матка. Так пшыкро зробілосе пшы нажэчоным [жаніху]» (G93Waw.WS).

Можна нават даведацца аб мужыцкім паходжанні паноў: «Но, Клімовіч был, он з Клімовіч походіл. Якась вёска гдзесь — Клімовічі. Клімовічі вёска. Он Клімовіч, а вёска была… тата оповядал, жэ, кажэ, от — мужык клімавіцкі, мужык клімавіцкі» (G97Cze.HG). «То можна б было поведзець, жэ тутай не такі был пан; от, такі спросты чловек был» (G93Pap.AW). Нездарма ў Паперні пра яго кажуць *Іван-пан*.

Кожны пан — ці будзе то *маёнткавы* пан, ці дробны шляхціц, — што ў апазіцыі *культурны : некультурны* змяняе станоўчы полюс на адмоўны альбо дэманструе хамскія якасці, аўтаматычна становіцца

---

[5] Земавіт Фядэцкі (1923–2009), нарадзіўся ў Лебядзе, літаратар і перакладчык, адзін з заснавальнікаў крытычна скіраванага адносна ўлад ПНР Студэнцкага тэатра сатырыкаў, шматгадовы рэдактар старэйшага польскага літаратурнага часопіса «Творчасць» («Twórczość»). Апублікаваў запісаныя ў 1942–1943 гадах у Феліксаве беларускія песні, што ствараюць «музычны партрэт вёскі» (Fedecki 1992).

адпаведным стэрэатыпнаму *хаму*. «Есьлі акуратне бы поведзець, шляхціц, то он повінен шляхэтны чловек быць, і по розмове, і … А кеды я слышал парэ раз, ту ест такі — он ругасе [лаецца] по-руску!» (G98Nac. JK). Відавочна, з гумарыстычным эфектам дзеяння гэтага правіла мы сустрэліся ў Нацкай парафіі, калі ў Міцканцах размаўлялі з аселым там прымаком з Роўбаў, спадаром Роўбам, а на наступны дзень зафіксавалі наступны дыялог:

— «По-польску он гада [гаворыць], не?

— Так, трохэ.

— Но, так юж пшэшэд на хама [Ну, так пераўтварыўся ў *хама*] [смех].

— Як то можна пшэйсць на хама [Як гэта можна пераўтварыцца ў хама]?

— Но, так. Был шляхціц, то был дэлікатны такі чловек, як шляхціц. Мувісе: «дзенкуе Пану Богу, жэ мне уродзіл шляхціцэм». А юж потэм такім стал юж грубым, такім негжэчным [няветлівым]» (G98Gin.JWW).

Як бачна, апазіцыя граматыка ветлівасці : граматыка няветлівасці вызначае не толькі розніцу паміж польскай мовай і *простай*, але і, згодна з логікай канструявання стэрэатыпаў абедзвюх груп — і згодна міфалагічнаму прынцыпу недыферэнцыраванасці — паміж іх носьбітамі: шляхціцам і мужыком. І, як недыферэнцыраванасць *шляхетнасці* (высакароднасці) і шляхецтва можа стварыць з плебея шляхціца, таксама і недыферэнцыраванасць *хамскіх паводзін* і прыналежнасці да касты *хамаў* паніжае пана да *хама*/мужыка. «Словы „хам“ і „лык“, — чытаем у Герца, — у Польшчы з другой паловы XIX стагоддзя атрымалі больш шырокае распаўсюджанне і значэнне. Ва ўсіх гэтых выпадках слова-дэфініцыя пачынала адрывацца ад сваёй каставай пазіцыі і станавіцца папросту абразлівым словам. Але і ў тым, якім чынам яно ўжывалася і ў чый адрас, захаваліся рэшткі колішняй каставай пазіцыі. „Хамам“ не павінен быць мужык, а быў ім чалавек, які — незалежна ад свайго паходжання — паводзіў сябе не так, як бы паводзіў сябе шляхціц, а так, як мог бы паводзіць сябе мужык» (Hertz 2003: 110–111).

Можам падвесці вынік: у вобразе грамадскага свету калгаснікаў, незалежна ад фактычнага дачынення да колішняй саслоўнай прывязкі, *шляхціц* (*пан*) азначае тое самае, што «адпавядаючы стэрэатыпу шляхціца (пана)», *хам* — «адпавядаючы стэрэатыпу хама (мужыка)». А таму катэгорыі мужыка і шляхціца, хаця, здавалася б, звязаныя з чалавекам ад нараджэння, — аказваюцца ў значнай ступені сітуацыйнымі. Полюсы апазіцыі — у адпаведнасці з апісанымі структуралістамі правіламі — без асаблівых цяжкасцей мяняюцца месцамі. Успрыманне сацыяльнай структуры калгаснікамі, хаця і вельмі стэрэатыпізаванае і на першы погляд статычнае, дапускае дынаміку зменаў. Маем тут справу з пра-

цэсамі, «у выніку якіх змяняюцца ідэнтычнасці асобаў і груп. Урэшце, супольнасць людзей, арганізаваная ў этнічную групу, не з'яўляецца нязменнай, і хаця сацыяльныя механізмы […] падтрымліваюць дыхатамію і этнічныя межы, не выклікаюць „застою" той чалавечай супольнасці, якую арганізуюць: межы могуць існаваць, нягледзячы на існаванне з'явы, якую вобразна можна назваць „осмасам" людзей праз гэтыя межы» (Barth 2004: 360). Пойдзем далей гэтым шляхам.

4.2. Няма Авеля без Каіна, альбо міф аб паходжанні другім разам

Міфы аб паходжанні, што выводзяць мужыка ад Каіна альбо Хама, — гэта гісторыі, якія з'явіліся з перспектывы «лепшага»: Авеля, Ноя, шляхціца, пана. Гэта сімвалічныя экстракты панскага стэрэатыпа мужыка, што сканструяваны на падставе шырокага спісу прыпісваемых мужыку рысаў, якія павінны быць рэверсам уласцівасцей пана. Але мужык-хам — насуперак таму, на што мог бы ўказваць папярэдні аргумент — не застаецца выключна пасіўным і пакорным спажыўцом такога вобразу, навязанага з пункту гледжання дамінуючага суб'екта, што распараджаецца атрыбутамі ўлады, і не толькі сімвалічнай. Безумоўна, прызнаў гэты вобраз за свой, аднак не дазволіў, каб ён стаў вычарпальным і безальтэрнатыўным апісаннем мужыцка-панскіх узаемаадносін.

Давайце ўважліва прачытаем іншую этыялагічную гісторыю, якая паказвае гэтыя адносіны з пункту гледжання мужыка. Адзін з яе варыянтаў запісаў Чэслаў Пяткевіч у Рэчыцкім Палессі (сёння гэты рэгіён належыць Гомельскай вобласці, дзе я праводзіла палявыя даследаванні ў 2003 годзе): «Бог вылепіў пана з пшэнічнаго цеста, а мужыка з гліны, да паклаўшы, штоб сохлі, пашоў абедаць, а пад той час, дзе ён узяўся, прышоў сабака, просты мужыцкі падваротнік, панюхаў мужыка, абасцаў, скрабнуў усімі лапамі, да, дабраўшыся да пана, чыста его з'еў. Толькі стаў аблізывацца, калі ось прыходзіць Бог, да як пабачыў, што зрабілася, то, учапіўшы сабаку за хвост, давай трусіць, а з сабакі сыплюцца паны і бегуць, куды від, а дзе каторы астанавіцца, так Бог его і называе. Астанавіўся пад берозаю — пан Берэзоўскі, пад дубам — пан Дубінскі, пад ольхаю — пан Альховіч, пад гарою — пан Падгурскі, а як каторы ачнуўся за балотам альбо за рэкою, то пан Заблоцкі і пан Зарэцкі. Як усіх вытрусіў і паназываў, тагды кінуў сабаку аб землю да й кажэ: „Ідзі цепер, падлюка, да й служы да канца света толькі мужыку за тое, што его апаганіў, і галадай, бо пан цебе не прыйме за тое, што ты его з'еў. У его будзе загранічны сабачка есці курэнятка да цукеркі і спаць на перынцы, а ты пагледай, як

мужык жарэ лусту хлеба, да ідзі галодны спаць на сметнік"» (Пяткевіч 2004: 345)[6].

Гэтая гісторыя рэпрэзентуе «звязаныя з вандроўным Богам сюжэты стварэння альбо метамарфоз, [якія] „тлумачаць" чалавечы стан і сацыяльны парадак. Яны трансфармуюць структуру міфаў аб стварэнні, а значыць, патрабуюць прысутнасці іншай постаці, якая прэзентуе антытэзу божых дзеянняў і меркаванняў» (Zowczak 2000: 323). Выкарыстоўваючы матыў сумеснай крэацыі — стварэнне чалавека Богам і яго антаганістам, у дадзеным выпадку ўвасобленым у постаці сабакі — міф апавядае аб фундаментальнай процілегласці дзвюх цікавых для нас сацыяльных катэгорый: мужык з гліны і пан з цеста адрозніваюцца па сваёй прыродзе, з'яўляюцца рознымі анталагічна і ніколі не будуць тоеснымі. Вельмі адэкватна гэтую анталагічную рознасць сфармулявала спадарыня Мальвінка з Серафінаў, тлумачачы, што Роўбы ад Паперні адрозніваліся, паколькі «таке пшыродзэне [прыроджанасць] было» (G93Ser.MM). Крыніца мужыцка-панскай непадобнасці, як прадпісвае парадак міфу, знаходзіцца, такім чынам, не ў культуры, а ў прыродзе. У адпаведнасці з гэтай міфічнай *прыроджанасцю* мужыку ў якасці іманентнай уласцівасці прыпісваецца беднасць/голад, пану — багацце/дастатак; яны створаныя, каб быць горшым і лепшым, аб чым мы ўжо добра ведаем з папярэдняй аргументацыі. Аб гэтым ведаюць таксама суразмоўцы, для якіх гэты ўстаноўлены Богам парадак — хаця і бывае аб'ектам жартаў[7] — прынцыпова не падлягае сумненню.

---

[6] Фальклорнымі тэкстамі, што рэпрэзентуюць казачны сюжэт 777, займалася В. Бялова, якая, між іншым, заўважае: «Матыў паходжання розных этнасаў ад жывёл альбо ператварэння „чужых" у жывёл і птушак — адзін з самых распаўсюджаных у этыялагічных легендах. Адлюстраваўся ён таксама ў этнакультурным дыялогу паміж усходнімі славянамі і палякамі, дзе цэнтральным персанажам, дзякуючы якому з'яўляюцца на свет „маскалі", „хахлы", „літвіны" і „ляхі", з'яўляецца сабака […].Усе гэтыя легенды аб'яднаныя матывам чалавека з цеста (мукі, тварагу […]), прычым з гэтых „непрактычных" матэрыялаў часцей за ўсё створаны групы „чужыя" (гэта значыць, „няправільныя (вар: памылковыя"). […] Сюжэты аб стварэнні людзей з зямлі, гліны, цеста, тварагу часта маюць „этнічную" і сацыяльную афарбоўку. Часцей за ўсё „свой" этнас альбо саслоўе простых людзей аказваюцца створанымі з зямлі (гэтаксама, як быў створаны Богам першы чалавек Адам); этнічна і сацыяльна „чужыя" ствараюцца з нетрывалых матэрыялаў альбо прадуктаў харчавання […]. Ва ўкраінскай, беларускай і заходнярускай традыцыях [па гэтым прынцыпе пабудаваны] легенды аб стварэнні „ляхаў", „палякаў", „шляхты", „паноў"» (Белова 2004: 70, 231). Падрабязны разгляд матыву стварэння першага чалавека (разам з крыніцамі і літаратурай), пар. (тамсама: 229–231); пар. таксама (Белова 2005: 21–23). Аб хлебным цесце як праматэрыі, з якой Бог стварыў чалавека і іншых істот, пар. (Kubiak, Kubiak 1981: 104–106).

[7] «У традыцыйнай культуры ў якасці абароны ад чужога [і] злога духа выступае смех»

— «А сконд се панове взелі [а адкуль узяліся паны]?

— [Спадарыня Марыя:] Кто іх ве, от, таке зналезлісе [хто іх ведае, от, такія знайшліся]…

— [Спадар Вацюк:] То пан Буг уродзіл панув в богацтве, а цебе в бедацтве…

— [Спадарыня Марыя:] То выходзіт: пан Буг панув.

— Пан Буг уродзіл цебе в бедацтве…

— [Спадарыня Марыя:] Цебе в бедацтве, то не вольно [няможна] заздросціць. […] Так пісано, о, в чытанках» (G98Nac.MWC).

Парадак мужыцка-панскага непадабенства — гэта іерархічная сістэма катэгарыяльных калектыўных ідэнтычнасцей, да якой асоба залічаецца яшчэ да нараджэння і міфічная санкцыя якой *eo ipso* забараняе ставіць яе пад сумненне. На індывідуальным псіхалагічным узроўні ён выражаецца ў выглядзе забароны зайздрасці — бо зайздрасць (як і сквапнасць) парушае правілы ўнутрыгрупавой і міжгрупавой салідарнасці.

Разам з тым, аднак, *абасцаны* сабакам мужык і з'едзены, а потым выпадаючы ў яго з-пад хваста[8] (альбо, гаворачы без эўфемізмаў, *высраны*[9]) пан — як супрацьлеглыя полюсы апазіцыі — асуджаны на суіснаванне: на «іерархічную ўзаемадапаўняльнасць» (Taylor 1995: 18). Гэтак, як няма мужыка без пана, так няма і пана без мужыка. «Панская эканомія, што аб'ядноўвала ў адну сістэму два процілеглыя полюсы і два асобныя светы: пана і сялянства, была па сваёй структуры сістэмай сацыяльнай, а не гаспадарчай, — пісаў Абрэмбскі. — Грамадскія сувязі пераважалі ў ёй над сувязямі матэрыяльнымі; […] гаспадарчыя функцыі пана і мужыка вынікалі з акрэсленых традыцыяй і панскім правам сацыяльных роляў: пана — уладальніка зямлі і яго падданых. Пан уладарыў: распараджаўся зямлёю, людзьмі і багаццем; справай мужыка было гэтае багацце ствараць. Пан жыў з мужыцкай працы, мужык — з панскай зямлі» (Obrębski 2007a: 80). Насамрэч, гэтыя канстатацыі адносяцца да перыяду існавання прыгоннага права, але разуменне апазіцыі мужык : пан як сацыяль-

(Benedyktowicz 2000: 181). Шырэй аб камічным аспекце стэрэатыпа чужога, пар. (тамсама: 177–181). Як піша Р. Суліма, народная гумарыстыка «па сутнасці стварае мадэлі, што служаць засваенню і „пераадольванню" апазіцыі „свой" — „чужы". Такою, зрэшты, ёсць фенаменалогія смеху» (Sulima 1992: 208).

[8] Азначэнне *(месца) пад хвастом* мовазнаўцы кваліфікуюць як фразеалагічны эўфемізм слова *дупа* [*срака*] (Rak 2007: 43). З сабачым хвастом-сракаю звязаныя фразеалагізмы, што ўжываюцца як абраза і зневажальныя выразы: *цалуй сабаку пад хвост*, *пацалуй сабаку ў сраку*, *сабачай бзды (штосьці) не вартае*, *сраў (кагосьці, штосьці) сабака* (Rak 2007: 46).

[9] Аб медыяцыйнай функцыі экскрэментаў, перадусім у апазіцыях чалавек : нечалавек і жыццё : смерць, пар. (Stomma 1986: 152–156, Wasilewski 2010: 273–313).

най сувязі, што з'яўляецца фундаментам усёй сацыяльна-гаспадарчай сістэмы, застаецца — як мы ўжо ведаем — у значнай ступені актуальным і дагэтуль, абумоўліваючы існаванне збудаванага ў апазіцыі да паноў пачуцця ідэнтычнасці беларускіх калгаснікаў.

Аднак этыялагічная аповесць з Усходняга Палесся гаворыць пра нешта большае, чым фундаментальная, іерархічная і камплементарная апазіцыя мужык : пан. У ёй пан не паўстае безумоўна лепшым, чым мужык; яго постаць мае амбівалентныя рысы. Праўда, злеплены ён з найлепшага цеста[10], але неўзабаве выходзіць у сабакі з-пад хваста. Паўстае ён не Божым выбраннікам, які б увасабляў сацыяльную перавагу, абагульненую «лепшасць», як Авель ці Ной, а крыху камічным, далёкім ад уладарнага становішча магнатаў дробным шляхціцам, адным з натоўпу такіх самых, як і ён. У літоўскіх і беларускіх запісах[11] гэтую дробнашляхецкую масу вытрасае з сабакі Бог; у аналагічных польскіх варыянтах высыпае з мяшка іншы дэміург — д'ябал[12]. Таксама і мужык не з'яўляецца ў гэтым сюжэце бясспрэчна горшым за пана. Ён злеплены з гліны, як Адам — ягоны продак, і з'яўляецца, такім чынам, біблейскім першым чалавекам (пар. СД 3: *Мужчина*). Што датычыць яго кантакту з сабачаю мачою, то —

---

[10] Пшанічная мука і выпечка з яе ў традыцыйным моўна-культурным кодзе рэпрэзентуюць катэгорыю *панскасці*. Пшанічная булка, супрацьпастаўленая жытняму хлебу, заўсёды абазначае тут дабрабыт, багацце, «лёгкае» і «лепшае» жыццё.

[11] Вось як гучыць гэты сюжэт у адным з літоўскіх запісаў: «З гліны зляпіў Бог чалавека, а з пшанічнага цеста вырашыў стварыць паноў. Замяшаў такое цеста, але прыйшоў сабака і сажраў. Творца раззлаваўся на сабаку і, схапіўшы яго за хвост, пачаў ім стукаць аб розныя прадметы: калі ўдарыў аб камень, выскачыў Камінскі, аб бярозу — Бжазоўскі, у вербу — Вярбоўскі, у клён — Кляноўскі. А дробная шляхта вывалілася з-пад сабачага хваста, калі пад канец Бог тым хвастом пакруціў» (Vėlius 1986: паданне 34).

[12] Сама сабою напрошваецца аналогія паміж панамі, вытрушанымі Богам з сабакі ў запісе Пяткевіча і зафіксаваным Кжыжаноўскім варыянтам b сюжэта T 777, які распавядае аб паходжанні шляхты «ад д'ябла, які пагубіў нягоднікаў з распоратага меха» (PBL 1: 245). Беларуская семантыка казкі пад тым самым нумарам 777 называе гэты сюжэт *Паны з пшанічнага цеста, мужыкі з гліны* і каментуе: «Легендарна-анекдатычны сюжэт пра пшанічных паноў і гліняных мужыкоў сфармаваўся на аснове апокрыфа пра тое, як бог стварыў Адама з гліны і як чорт у выглядзе сабакі папсаваў боскае тварэнне» (Бараг 1978: 119). На эквівалентнасць д'ябал=сабака ўказвае таксама Таміцкі, разглядаючы ўкраінскі варыянт цікавы для нас сюжэта: «Ва Украіне распавядаюць, што русіны (сяляне) паходзяць ад чалавека, вылепленага з гліны, тады як шляхта (палякі) з'яўляюцца нашчадкамі чалавека, вылепленага з пшанічнага цеста, з'едзенага, а потым выведзенага з арганізма сабакам. У літоўцаў розніца паміж імі самімі (сяляне) і шляхтаю была яшчэ большаю, паколькі апошнія не толькі былі злепленыя з цеста і перажылі ідэнтычныя перыпетыі з сабакам, але, акрамя гэтага, іх творцаю быў д'ябал» (Tomicki 1980: 57–58).

згодна са славянскай семантыкай мачы як субстанцыі з апатрапейнымі і лекавымі функцыямі (пар. СД 3: *Моча*)[13] — *абасцанне* мужыка сабакам азначае, што адбыўся акт, які спрыяе здароўю, росту, ураджаю. Больш за тое, замацаванай у эпіцы славян функцыяй сабакі «як медыятара паміж жыццём і смерцю» з'яўляецца «ажыўленне казачнага героя» (Tomicki 1980: 90); *абасцанне*, такім чынам, належыць трактаваць як ажыўленне глінянага мужыка. Пан, адзначаны знаходжаннем у чэраве сабакі, займае ў адносінах да мужыка прыніжанае становішча; яго сімвалічныя канатацыі адсылаюць да семантыкі бруду-фекалій і негатыўнага sacrum (пар. СД 2: *Кал*). Гэта мужык — архетыпны чалавек — мае тут перавагу над апанентам. Полюсы апазіцыі змянілі сваё аксіялагічнае значэнне.

***

Сімвалічны змест, звязаны з постаццю пана, які выпадае ў сабакі з-пад хваста, наводзіць на думку, па-першае, аб народных вераваннях аб чужых як «народжаных інакш», *de culo*, альбо «смярдзячай адтулінай» (Stomma 1986: 29; Bystroń 1980c: 325[14]). Чужы — у нашым выпадку пан — не з'яўляецца на свет чалавечым спосабам; не можа, такім чынам, належаць да групы *сваіх*, што складаецца з людзей. Не з'яўляецца «адной з істот такіх, як мы» — як вызначыла людзей Анна Вежбіцка (Wierzbicka 1971: 22–26).

Па-другое, гэты змест прымушае нас звярнуць увагу на стэрэатып сабакі ў славянскім моўна-культурным вобразе свету. Казімір Машыньскі змяшчаў сабаку, разам з катом і канём, сярод «д'ябальскіх стварэнняў, у вобразе якіх асабліва часта паказваецца чорт альбо злы дух», і адзначаў яго «вельмі двухсэнсоўную ролю» — «дэманічную і супрацьдэманічную сілу» (KLS 2/1: 562–563)[15]. На сувязь чужых з сабакам указваў Збігнеў Бенедыктовіч, гаворачы аб зоамарфізме чужых у кантэксце супраць-

---

[13] Аб семантыцы мачы як жыватворнай субстанцыі сведчыць звязаны з забаронай працы у святы звычай спавівання немаўлят у *абасцаныя* пялёнкі, які звязваецца з перакананнем, што, дзякуючы гэтаму, яны будуць лепей расці: «В празднік не нада што асобенна дзелаць. Не стірайте в празднік. […] У празднікі, ці Каляды йдуць, ужэ не сціраеш, накладаеш тых пялёнак ярус. А тады перэсціраеш і высушыш. Ой, нада дзіцёнка спеленаць! Ну, пеленалі ж у што-та. Няхай у абасцаны яшчо раз, лепш будзець расці. Зато здаравей дзеці былі калісьці» (W99Baj.LK).

[14] Паводле Быстраня, чэхі прыпісвалі немцам паходжанне «з задніцы Пілата» (Bystroń 1980c: 325).

[15] Аб стварэнні сабакі д'яблам у адным з варыянтаў славянскага касмаганічнага міфа пар. (Tomicki 1976: 60–61). Аб медыяцыйных уласцівасцях сабакі, яго сувязі са сферай sacrum, у прыватнасці, з нячыстай сілай, у беларускай народнай міфалогіі на параўнаўчым фоне, пар. (МБ: 421–422, *Сабака*).

пастаўлення людзі : жывёлы, якое развівае апазіцыю людзі : нялюдзі (Benedyktowicz 2000: *passim*). Аб амбівалентнасці і дэманізацыі сабакі пішуць таксама мовазнаўцы (пар. Kobylińska 1997; Mosiołek 1992; Mosiołek-Kłosińska 1995; Rak 2007: 39–50; Raszewska-Żurek 2010, 2011), якія звяртаюць увагу на складанасць, шматзначнасць і ўнутраную супярэчлівасць моўнага стэрэатыпу сабакі альбо нават гавораць аб двух яго стэрэатыпах: пазітыўным і негатыўным (пар. Mosiołek 1992, Raszewska-Żurek 2010). Катажына Масёлэк паказвае, што лексема *pies [сабака]* «з'яўляецца метафарычнай назвай чалавека нікчэмнага, які займае ніжэйшае за іншых становішча» (Mosiołek 1992: 302). Вылучае *горшасць*, пасрэднасць і бруднасць сабакі як тыя прапісваемыя яму ўласцівасці, якія «складаюць фундамент негатыўнага стэрэатыпу жывёлы. Акрамя таго, у яго склад уваходзяць […] разважанні аб зацятасці, агрэсіўнасці, а таксама аб зайздрасці і эгаізме» (тамсама: 303). З лексемай *pies [сабака]* звязваюцца таксама канатацыі пагарды і ігнаравання, пераканне ў горшасці сабакі ў адносінах да чалавека, пераканне ў ягонай нізкай вартасці, бруднасці і нягоднасці, нарэшце, канатацыі з марнасцю, горшасцю, злосцю, агрэсіўнасцю (пар. Mosiołek-Kłosińska 1995). Дыяхранічная трактоўка стэрэатыпу сабакі ў польскай мове аўтарства Беаты Рашэўскай-Журэк пераканаўча паказвае, што «пазітыўная частка вобразу сабакі […] значна бяднейшая за негатыўную», больш за тое — яна і значна пазнейшая. Негатыўны вобраз сабакі «старэйшы і болей укаранёны ў мове. У старапольскай мове, а таксама ў польскай мове XVI–XVIII стагоддзяў можна гаварыць толькі аб негатыўным вобразе сабакі» (Рашэўска-Журэк 2010: 66, 76). У гэтым «старадаўнім, замацаваным і ўстойлівым да верыфікацыі» (тамсама: 78) вобразе жывёлы на першы план выходзяць канатацыі з паганасцю і хлуснёй, а таксама з марнасцю і нікчэмнасцю, з чым звязана частае ўжыванне лексемы *сабака* ў якасці лаянкі, а прыметніка *сабачы* — абразлівага эпітэта (пар. таксама: Raszewska-Żurek 2011).

«Паніжэнне да ўзроўню найгоршай з жывёл з'яўляецца […] найвялікшай знявагай», — канстатуе іншы даследчык моўнага стэрэатыпу сабакі, Мацей Рак (Rak 2007: 47). Моўным сродкам такога паніжэння з'яўляюцца, канешне, рэпрэзентаваныя ў славянскіх мовах шматлікія праклёны і абразы з лексемай *сабака* (*сука*, *пес*), сярод якіх у кантэксце прыніжанага пана прыгадваецца *псякрэв* (*псяюха*) і перадусім *сукін сын* (*сабачы сын*)[16] — эўфемізм абразы *скурвысын*[17] (пар. Dąbrowska 1998: 217–224,

[16] Пар. шырокі агляд польскага дыякталагічнага матэрыялу, што абазначае «няправільнае паходжанне» і канцэнтруецца вакол лексем *пес [сабака]*, *крэв [кроў]*, *матка* (*маць*) і *курва*, у: (Krawczyk-Tyrpa 2001a: 175–185).

[17] Называць кагосьці *скурвысынам* азначае *лаяць па мацеры* (Dąbrowska 1998: 219–221).

назвы: *Курва (яго) маць, скурвысын і Ебаць)*. Як лічаць этымолагі, ад *пса* (*сабакі*) паходзяць выразы *псота* (які раней азначаў «распусту») і *псуць* («рабіць штосьці як *пес* [сабака], сабачым спосабам») (SEJP: 500–501). Канатацыі стэрэатыпу сабакі са сферай амаральнасці, бессаромнасці і распусты былі раней у славянскіх мовах вельмі моцнымі, нават і сёння гэтую сувязь «можна ўсё яшчэ заўважыць, напрыклад, у польскім абразлівым называнні жанчыны *сукаю*» (Raszewska-Żurek 2011: 211).

Дзякуючы замацаваным у мове суаднясенням сабакі з дэманічнасцю і распустаю, прыніжаны мужыком шляхціц становіцца сынам д'ябла і распусніцы. З сабачым (ці таксама сабача-д'ябальскім)[18] і разам з тым – выбачайце за выраз — блядскім паходжаннем звязвае народная міфалагічная думка істоты, якія падвяргаюцца прыніжэнню, маргіналізацыі, выключэнню — адным словам, вывядзенню за дужкі той асновы грамадства, што складаецца з асобаў, вызначаных як *людзі*. Рышард Таміцкі, указваючы на карэляцыю ў традыцыйным светапоглядзе апазіцыі свой : чужы і людзі : дэманы, сярод постацей, у якіх у народных уяўленнях мог з'яўляцца д'ябал, называе — побач з сабакам і іншымі дэманічнымі стварэннямі — таксама пана (Tomicki 1981: 36)[19]. Маем, такім чынам, справу з сімвалічнай эквівалентнасцю пан = д'ябал = сабака[20], якая рэпрэзентуе негатыўны полюс sacrum. Больш за

Дакранаемся тут да архаічнай, сакральнай вобласці славянскіх праклёнаў на маці (*матаў*, рус. *матерная ругань*). На ўзроўні міфалагічнай інтэрпрэтацыі аналізаваў яе Барыс Успенскі, выяўляючы міфічную і рытуальную эквівалентнасць паміж біялагічнай маці, Божай Маці і маці-зямлёю (святою зямлёю) (Успенский 1983). Рытуальнае знеслаўленне маці адрасата, што з'яўляецца семіятычнай інтэнцыяй мату, выклікае сімвалічнае прыніжэнне/смерць асобы, на якую скіраваны праклён. Таму на праклёны з гэтай групы — *маты* — накладзена такое моцнае табу, а самі яны валодаюць такім вялікім патэнцыялам зневажання адрасата.

[18] Пар. у Быстраня запіс аб сабача-д'ябальскім паходжанні мазура: «У адным з рукапісаў (ад 1762 года) знаходзім такое мазавецкае *крэда*: „Не давярай мазуру, такому сыну, які з'явіўся ад сабакі бацькі, ад сукі маці. Д'ябал сваю цётку вадзіў, з Мазоўша да Польшчы кабылы вадзілі. Адзін з іх, шыбенік, д'яблаў у пекле пабіў, паваяваў; потым выйшаў адтуль, травою зрабіўся. Конь траву з'еў, воўк з'еў каня, сабакі з'елі ваўка, вось так мазур прайшоў праз тры рэчы, як праз найлепшы алембік (від перагоннага апарата — заўв. перакладчыка)“» (Bystroń 1935b: 214).

[19] Аб *Пану* як адной з іпастасей д'ябла і яго атрыбутах (золата, конь, брычка), а таксама эўфемістычным называнні д'ябла *панам* у народнай беларускай традыцыі пар. (МБ: 348: *Пан*, *Панейко*, *Паніч*). Аб камбінацыі *пан-д'ябал* пар. (Krawczyk-Tyrpa 2001a: 56).

[20] Тэкставым паказчыкам гэтай эквівалентнасці з'яўляецца адвольны пералік суразмоўцамі складаючых *чорт*/*д'ябал*/*перун*/*пёрун* і *сабака* ў зваротах са значэннем «невядома», «ня маю паняцця». Што характэрна, яны ўяўляюць з сябе сінанімічныя аналагі зваротаў, у якіх у гэтым самым значэнні — носьбітам ведаў, якіх чалавек

тое, у прыведзеным міфалагічным апавяданні ён выступае ў ролі сутворцы Бога — займае, такім чынам, месца, якое славянскі касмаганічны міф адводзіць д'яблу[21]. Мужыка сабака панюхаў, абасцаў і падрапаў — гэта было неабходна для таго, каб гліняны селянін ажыў, падобна як у антрапаганічным міфе д'ябал прымае ўдзел у ажыўленні злепленага Богам чалавека, плюючы на яго альбо забруджваючы іншым спосабам. Без гэтага акта «ачалавечвання» не магло б быць Адама (пар. Tomicki 1976: 87–89; 1980: 54–56). А таму мужык — сумесны твор Бога і д'ябла/сабакі — з'яўляецца постаццю, што надзелена боска-д'ябальскай амбівалентнасцю. Уласна такім чынам міфічны антрапагенэз вызначае сутнасць чалавека[22]. Не лішнім будзе ў гэтым месцы нагадаць этымалогію беларускага слова *мужык*. Яго этымалагічным значэннем з'яўляецца «чалавек»; паколькі *мужык*, дэмінутыў[23] ад *муж*, паходзіць ад праіндаеўрапейскага **mапи-* (**mопи*) — «чалавек, мужчына» (ЭСРЯ 2: 670–671, SEJP: 318)[24].

не мае — функцыянуе азначэнне пазітыўнага sacrum (*Пан Буг его ве* [бел.: *Бог яго ведае*]); паводле Краўчык-Тырпы, такі выпадак з'яўляецца прыкладам эўфемізацыі слова *д'ябал* праз слова *Бог* (Krawczyk-Tyrpa 2001a: 56). Напрыклад:
– «Нацёнгнэлосе там з розмаітых строн. Тэн прэдседацель набудовал тых халупув. То розмаітосці, і правослaвных можэ і ест, і *пес іх ве там* [Нацягнулася туды з розных бакоў. Гэты старшыня набудаваў гэтых хацін. Гэта мешаніна, і праваслаўных можа ёсць, і *пёс іх ведае там*].
– А сконд сі людзе попшыежджалі [А адкуль гэтыя людзі папрыязджалі]?
– А перон іх ве. Прэдседацель едэн аж од Острыны был, то тэн найвенцэй нацёнгнол [Старшыня адзін ажно з-пад Астрына быў, гэта ён найболей насцягваў]. А тэн гдзесьці од Ліды, пес его ве» (G98Nac.AC).

[21] Аб сабаку як супрацьлегласці Грамавержца (стваральніка) трактуе даследаванне Барыса Успенскага (Успенский 1987). Тут, паміж іншым, падрабязна разглядаецца семантыка сабакі ў славянскіх мацерных праклёнах, эквівалентнасць сабакі, які гаўкае, і чалавека, які лаецца, а таксама міфічны сюжэт аб пераўтварэнні чалавека ў сабаку за хлусню. Аб удзеле сабакі ў акце стварэння чалавека (між іншым, у функцыі вартаўніка, які з'ядае злепленую дэміургам істоту) паводле дуалістычнай славянскай антрапалогіі пар. (Белова 2004: 70–71, 225–226, 237–238). Аб ролі сабакі — медыятара паміж жыццём і смерцю — як міфічнага віноўніка страты людзьмі бессмяротнасці ў азіяцкіх паралелях славянскага касмаганічнага міфа пар. (Tomicki 1980: 70–92).

[22] Падрабязней аб народным антрапагенэзе ў святле фальклорнай этыялогіі, разам з крыніцамі і літаратурай: (Белова 2004: 222–256). У кантэксце славянскага касмаганічнага міфа: (Tomicki 1976: 62–63, 86–92; 1980: *passim*).

[23] Дэмінутыўнасць формы *мужык* слоўнік тлумачыць наступным чынам: «людзей, ніжэйшых у прававых адносінах, вызначалі як непаўналетніх» (ЭСРЯ 2: 671).

[24] Польскі лексічны адпаведнік *мужыка* — *хлоп* паходзіць ад праславянскага **cholpъ* — «нявольнік, падданы», а таксама «слуга, парабак» (SEJP: 62, 318); дыскусія на гэтую тэму, пар. (Tokarski 1984: 67).

Тады як пан, як істота, народжаная наадварот, увасабляючым негатыўны полюс sacrum сабакам (звернем увагу на акумуляваныя ў гэтым вобразе дэтэрмінанты чужароднасці-дэманічнасці: нараджэнне *de culo* і «сабачасць»), гэта не хто іншы, як д'ябальскі нашчадак. Патрэбна таксама звярнуць увагу на знаходжанне шляхціца ў сабачым чэраве — месцы, аналагічным вядомаму з мазавецкіх варыянтаў цікавага для нас матыву д'ябальскага меха. Гэта ёсць — паводле азначэння Магдалены Зоўчак — гэтак званая «схема хавання»: у народных этыялагічных міфах з істот, што былі пэўны час схаваныя, атрымліваюцца «горшыя гатункі» людзей, напрыклад, жанчыны, мужыкі альбо яўрэі (пар.: Zowczak 2000: 139–155). Трэба таксама памятаць, што, згодна з логікай гэтых міфаў, антаганіст Бога, няўмела капіруючы яго творчую дзейнасць, заўсёды стварае «горшы гатунак» дадзенай істоты (напрыклад: Бог стварае карову, д'ябал — казу; Бог — пчалу, д'ябал — асу (сюжэты T 2491, T 2621, T 2622, у: PBL 2: 179, 186))[25]. І ясна, што ў палескім міфе аб паходжанні мужыкоў і паноў гэтым горшым гатункам чалавека — калі пагадзіцца з тым, што яму ўвогуле належыць нейкае права называцца чалавекам — з'яўляецца пан.

Гэтую інтэрпрэтацыю можна было б працягваць, аднак я не стаўлю тут перад сабой такую мэту. Гэты экскурс у сферу сімвалічнай антрапалогіі павінен толькі паказаць нам, што пазіцыя пана, які ў мужыцкім міфе аб паходжанні асацыюецца з сабакам-д'яблам і блудам, у апазіцыі чалавек : нечалавек — на супрацьлеглым полюсе ад атаясамліваемага з чалавекам мужыка. Вывад мужыка: хто з'яўляецца сабакам (чытай: панам і/альбо д'яблам), той не з'яўляецца чалавекам[26]. Суразмоўцы дасканала аб гэтым ведаюць: нават калі не знаёмыя з запісанай Пяткевічам гісторыяй у поўным наратыўным варыянце, яны карыстаюцца ўпісанымі ў яе глыбокую семантычную структуру супрацьлеглымі катэгорыямі. *Чалавек* і *сабака* заўсёды з'яўляюцца антонімамі: «Ежэлі чловек акуратны, і в дому жые, дзецко выховуе акуратне, то і вшэндзе [усюды] бэндзе акуратны. А як не, як пес які, но, то і псэм ідзе. […] Ежэлі чловек жые, о, з вярон [вераю] вшыстко, но, то бэндзе чловек акуратны, по-католіцку жые, як

[25] Аб «горшых» стварэннях д'ябла, пар. (Белова 2004: 106–108, 147–150 і *passim*; Tomicki 1976: 60–62).

[26] Матыў сабакі, разглядаемы як «сімвал пагрозы» і «класіфікатар нечыстотаў», аналізавала ў кантэксце стратэгіі дэгуманізацыі яўрэяў І. Такарска-Бакір. Упісваецца ён, па яе меркаванні, «у катэгорыі ўніверсальных этнічных класіфікацый. „Сабака" фігуруе ў іх заўсёды ў рубрыцы, процілеглай катэгорыі „чалавек", і з'яўляецца выразным абазначэннем „нялюдскасці" і звязаных з ёю атрыбутаў: нячыстасці, падпарадкаванасці, прыніжанасці» (Tokarska-Bakir 2008: 349–350; шырэй: *passim*).

чловек. А як які пес не узнае нічэго [ні ў што не верыць], но, со ж ему там? Ему і то, і друго, і там далей, і так ідзе, невядомо гдзе [куды]. Чловек юж такі зупэлне розтрацоны і затрацоны [такі чалавек ужо цалкам разгублены і знішчаны]» (G98Nac.AC). Альбо коратка і ясна: «Вшыстко рувно [усё роўна], чы літвін, чы поляк. Як чловек, то і чловек. А як собака, то собака» (G98Nac.JP).

***

Гэтая версія міфа аб продках мужыка і пана — расказаная з пункту гледжання мужыка — адсылае да вобласці ўзаемных мужыцка-панскіх антаганізмаў, суперніцтва і змагання; вобласці перавагі над панам, якой мужык дасягае з дапамогай кпінаў і анекдота[27], спрытнасці і хітрасці[28], каварства і байкоту; урэшце, да вобласці мужыцкага супраціўлення і бунту, помсты і задавальнення ад яе[29]. Іншымі словамі — адсылае да феномену «сілы слабых», які Віктар Цёрнэр інтэрпрэтаваў як адну з маніфестацый «сацыяльнай антыструктуры» — *communitas*[30], паказваючы, што яе рэпрэзентуюць тыя, што застаюцца ў ізаляцыі, на ўскрайку альбо на самых нізкіх узроўнях сацыяльнай структуры. «Тыя зверху, — пісаў Цёр-

---

[27] У зборы Федароўскага матыў «мужык разумнейшы за пана» рэпрэзентаваны некалькімі дзясяткамі анекдатычных гісторый. Мужыцка-панскі антаганізм знаходзіць тут выражэнне ў здзеках і кпінах з вышэйстаячых у сацыяльнай іерархіі: засцянковай шляхты, паноў, ксяндзоў, папоў, дзякаў і яўрэяў, пар. (LB3: 148–184, 221–251). Пар. казачныя сюжэты № 1525–1639 (*Аб хітрых і спрытных людзях*) у беларускай сістэматыцы народнай казкі (Бараг 1978: 191–216).

[28] Пар. сцверджанне мужыцкага спрыту ў прымаўцы: «Калі б на панскую мудрасць да не хітрасць мужыка, то б мы даўно прапалі» (Пяткевіч 2004: 550).

[29] Аб мужыцка-панскім антаганізме як негатыўным аспекце іх амбівалентных узаемаадносін, пар. між іншым: (Mączak 1996: 378–383, Абрэмбскі 2012: 269–282). «Гэтай дваістасці значэнняў пана ў вачах мужыка, якая была звязаная з рысамі і структурай паншчыны і адлюстроўвала розныя панскія ролі, сфарміраваныя гэтай сістэмай, адпавядала таксама дваістасць мужыцкіх адносінаў да пана, якія вагаліся паміж яўнай пакорай і дэманстрацыйнай паслухмянасцю і прыхаваным бунтам» (Абрэмбскі 2012: 281).

[30] В. Цёрнэр разумеў *communitas* як супольнасць (называў яе таксама «сацыяльнай антыструктурай»), якую супрацьпастаўляў іерархічнай штодзённай сацыяльнай структуры з яе сістэмай роляў і статусаў (Turner 2004: 241–242). Уведзеную ім апазіцыю структура : *communitas* Е. С. Васілеўскі перафармуляваў у дыхатамію грамадства : супольнасць. Характарызаваў *communitas* як «род нефармальных сувязей, зносін альбо нават аб'яднання, што носіць характар роўнаснай супольнасці, братэрства ці сяброўства, якое блакіруе альбо знішчае адносіны іерархіі і падпарадкавання» (Wasilewski 2010: 203; шырэй: 202–204).

нер, — не знаходзіліся б там, калі б не існавалі гэтыя знізу, а той, хто знаходзіцца зверху, павінен з уласнага досведу ведаць, як гэта — быць знізу» (Turner 2004: 242). Мужык «сцягвае ўніз» пана, высранага/народжанага сабакам, на пэўны час узвышаючыся над панам; дзейнічае тут механізм, падобны да карнавальнай змены роляў альбо абрадаў пераходу, якія часова здымаюць сацыяльныя абмежаванні — «каб вярнуцца да структуры, адроджанай і ўзмоцненай у вопыце *communitas*» (Turner 2004: 265). Дынаміка сацыяльнага жыцця разварочваецца паміж двума полюсамі апазіцыі. «Для адзінак і груп грамадскае жыццё з'яўляецца працэсам дыялектычным, — пісаў Цёрнэр, — які ўтрымлівае ў сабе паслядоўны досвед знаходжання высока і нізка, *communitas* і структуры, аднароднасці і дыферэнцыраванасці, роўнасці і няроўнасці. […] У гэтым працэсе супрацьлегласці ўзаемна ствараюць адна адну і не з'яўляюцца ўзаемазамяняльнымі» (тамсама: 242).

У маім палявым матэрыяле запісаны Пяткевічам мужыцкі міф, што прыніжае пана, не прысутнічае *in extenso*. Аднак прысутнічае яго сімвалічны змест; знаходзім яго, у прыватнасці, у такім жанры народнага маўлення-паводзін, якім з'яўляюцца кпіны (*насмешкі*) і мянушкі[31]. Упісаны ў яго ўзаемны мужыцка-шляхецкі антаганізм праяўляецца ўжо ў саміх — у прынцыпе нейтральных — асноўных назвах *шляхціц* і *мужык*. Паколькі яны могуць функцыянаваць як мянушкі-абразы па прынцыпе, падобным да функцыянавання экспрэсіўных дэрыватаў *шляхтун*, *хамут*, *хамула* альбо *хамічына*, ці нават іх словатворчай асновы *хам* (хаця апошні, як вядома, ужываецца таксама апісальна, без негатыўнага адцення).

— «Былы якесь пшэзвіска [мянушкі] на шляхтэ?

— Шляхта то *шляхта*» (G97Pap.MB).

«Пішосе *полякі*, а розмавяць не умеё, тылько крытыкуё. Насьмеваёсе, еслі кто по-польску розмавя, *шляхціц* гадаён [кажуць]» (G98Mic. JM). «Кедысь [калісьці] называлі нас *шляхтамі*. А мы тамтэ [тых] *кацапамі*. […] На нас называлі вшыстко [усё] *шляхта*. А мы на іх: *ах, вы мужыкі!* То оні не любілі. Мы любілі, мы не ображаліся [не крыўдзіліся]. Мы, як то мувісе [гаворыцца] попросту, вніманья не обрашчалі, жэ то на нас мувілі *шляхта*. Мы зашчыт [гонар] мелі. А оні злэ былі, як повеш [скажаш]: *ах, ты мужычка*, чы *мужык*, чы *хам* [смех]. Но» (G97Rou.MKR).

---

[31] Аб «скарачэнні» міфа да анекдота, пар. (Benedyktowicz 2000: 110–111). На прыкладзе анекдота ён паказвае, што стэрэатып — гэта «міф, у якім перавернуты настрой і прапорцыі» (тамсама). Аб «механізме ўзаемадыстанцыявання людзей пры дапамозе мянушак» якія, між іншым, «выкарыстоўваюцца для ідэнтыфікацыі сабе падобных» пар. раздз. «Функцыя мянушак», у: (Tokarska-Bakir 2008: 603–608).

— «Ежэлі ідзе [тут: замуж] шляхцянка за хлопа, то юж бардзо [ужо вельмі] недобжэ было. У ніх называласе і крова *шляхцянка*, і кура *шляхцянка* [смех].

— Смялі се [смяяліся] зэ шляхты?

— Так, так» (G97Rou.DTB).

— «Длячэго се смялі з польскего ензыка [Чаму смяяліся з польскай мовы]?

— Но, пшэцеж [тут: усё ж такі] хамство ест, хамство ест вшэндзе [усюды], венцэй [болей] хамства, як шляхэцтва. Оні се смялі [смяяліся]. І тэраз се смеён [І зараз смяюцца]. Як, напшыклад, замонж пуйдзе до рускего полька і потэм до дзеці в дому по-польску муві, то на нё [яе] *шляхцянка* волаён [гавораць]. І потэм ей крова на паствіску [пашы] тэж *шляхцянка*, і вшыстко [усё] *шляхцянкі* і *шляхцянкі*. А по-літэвску бэндзе гадаць [будзе размаўляць], то *барцянка* і *барцянка*»[32] (G93Pln.JD).

— «А оні мувілі цось [нешта казалі] на тых людзі в вёсцэ?

— А як жэ: *хамы*, *барцякі*. А як Вы мыслелі [думалі]?

— А вёскові на ніх цось мувілі [нешта казалі]?

— Но, цо мы на ніх можэмы мувіць? А оні нас: *хамы*, *барцякі*» (G94Pln.FK).

— «О, тэ з Дылева юж [ужо] *шляхта* называлісе. Ну, то як малэ мы былі, то цось клуцілісе [нешта сварыліся]: „Шляхта, шляхта…“, по-бялорусску: „Шляхта, шляхта, барбажынцы [варвары], абарвалі срачку сьвінцы“ [смех]. А потэм ешчэ: „А Дылево куку, зарэзалі суку, палажылі на пяску, разарвалі па куску. Кроў палізалі, нам не сказалі“[33]. То мы се так клуцілі [сварыліся], але ешчэ малэ былі, дзеці. […] А то недалеко, так пшэз лонка [цераз луг]. Там слышыш, як оні там кшычон на нас, а мы на іх.

— А як оні на вас кшычэлі?

---

[32] Распаўсюджаная ў ваколіцах Пелясы мянушка *барцякі*, якою суседзі называюць жыхароў гэтай вёскі, І. Страчук тлумачыць наступным чынам: «Як сведчаць гістарычныя крыніцы, сённяшняя Пеляская парафія — гэта тэрыторыя, каланізаваная прусамі ў XIV стагоддзі, якая аж да канца XVIII стагоддзя была асобнай адміністрацыйнай адзінкай, што называлася Барцянскім староствам. […] У мове мясцовых жыхароў таксама захавалася назва колішняга староства, якая паходзіць, відавочна, ад прускай назвы *Барты*. Сучаснае слова *барцяк* ужываецца палякамі для азначэння літоўца — вясковага жыхара, а *барцянская мова* — гэта мова літоўская. На пытанне аб паходжанні гэтага слова нашыя суразмоўцы звярталіся ўжо выключна да народнай этымалогіі — выводзілі яго ад *борці*, тлумачачы, што літоўцы вядомыя як добрыя пчаляры» (Straczuk 1996: 193).

[33] Звернем увагу на прысутнасць у гэтых адрасаваных шляхце мянушках не толькі сабакі, але і свінні. «Пара *Sau-Hund* [свіння-сабака] як мала якая іншая прыдатная да дэгуманізацыі працiўніка» (Tokarska-Bakir 2008: 192; болей: *passim*).

— Як оні? *Пшэкі*. Не вем, як пшэзывалісе, не паментам. Але *пшэкі*, *пшэкі*»[34] (G93Pap.MS).

— [суседка:] «Яны казалі: *хамы*, а мы — *шляхта*.

— Вы на ніх *шляхта*?

— [суседка:] *Шляхта*, *шляхціц-махціц* [смех].

— [Спадарыня Адэля]: Шляхціц-махціц, кундыры сын, еў гаўно, думаў, што сыр[35] [смех].

— [суседка:] Пшэзывалісе [абзываліся]» (G93Pap.AP).

— «Школа была пеляска, як і тэраз [зараз]. В едным коньцу літвіні, в другім поляцы. А тэраз умар [памёр] в Пелясе чловек, ктуры ходзіл зэ

---

[34] *Пшэканне* — гэта здзеклівая назва размовы па-польску, што тлумачыцца распаўсюджаным у польскай мове — а адсутным ва ўсходнеславянскіх мовах — спалучэннем гукаў *пшэ*. Адсюль шырока распаўсюджаная ў Беларусі мянушка палякаў — *пшэкі*. Напрыклад:
– «Кедысьці [калісьці] то дражнілі, *пшэкі* называлі.
– А чэму *пшэкі*?
– А тэму *пшэкі*, жэ [што], о, словы польске венцэй [болей] шшшы выходзі, но, ве: *шшшы*. Называлі *пшэкі*. За то юж насмевалісе [За гэта ўжо насміхаліся]. По-польску зачнеш мувіць, то — *пшэкі*» (G98Mic.JK1).
– «А цо то означа [А што гэта азначае]?
– А цо я вем [А што я — ведаю]? Но, *пшэкі*, жэ то поляк.
– Але длячэго [чаму] мувё на полякув *пшэкі*?
– Жэ [што] польске. Поляк, поляк, жэ то ладне розмавяё [прыгожа размаўляюць], жэ то розмова така пенкна [прыгожая]» (G97Rou.MKR).
– Длячэго [чаму] праваслаўні на полякув мувё *пшэкі*?
– Юж не вем [Ужо не ведаю]. Поляк мусі [мабыць] *пшэк*. Тэго я не могэ вытлумачыць. […] Можэ, насмешка? *Ах, ты пшэчка,* оні.
– *Пшэчка*.
– Но, як загневасе [раззлуецца]. Добрым то не муві. Як гды ктурэ полончонэ малжэньство [змешаны шлюб], он рос'янін, чы она рос'янка, чы праваслаўна, а он поляк. Як тылько загневаёнсе [раззлуюцца] — *ах, ты кацап*, она муві, а он: *ах, ты пшэчка*.
– Цекавэ, жэ муві *пшэчка*, а не *полячка*.
– Но, *полячка* не. *Пшэчка*» (G97Pap.MB).
Катэгорыя *пшэкаў* — у прыведзеным ніжэй выказванні атаясамленая з катэгорыяй *паноў* — функцыянуе таксама і ва Усходняй Беларусі:
– «Расія праваслаўна ж уся.
– А Польшча — эта ўжэ інач, да?
– А Польшча — ужэ не, другое. Эта ўжэ *пані пшэго*» (H03Jur.AUK).
Аб мянушцы *пшэк*, якая адносіцца да палякаў, таксама ў: (Kabzińska 1999: 46). Суразмоўцы Кабзіньскай адзначалі асацыяцыю формы *пшэк* з прыпісваемай палякам пярэчлівасцю, супрацьпастаўленай мужыцкай пакорлівасці.

[35] Сувязь пана і экскрэментаў у мужыцкім моўным вобразе свету не абмяжоўваецца, як бачым, канцэптам пана, высранага сабакам; пар. таксама палескі фразеалагізм: «пан гаўном напхан» (Pietkiewicz 1938: 383).

мно до школы. „Шляхціч-махціч, кундала сын“, — на нас мувілі, на шляхтув. А я: „вашка, рашка, пасакык, нешка»[36]. Клуцілісе [сварыліся]. […] *Шляхта* і *шляхта* — оні іначэй не мувё, як *паршыва шляхта*.

— А на ніх як се муві [А на іх як гавораць]?

— «Хам, я цебе в дупе мам». Пшэпрашам [прашу прабачэння], дзевчынкі. А оні венцэй маё [тут: а яны яшчэ болей маюць]. Но, цо венцэй повеш, цо повеш [Ну, што тут болей скажаш, што скажаш]? Очы бэндзеш ему пруць [вочы яму вырвеш]? Так, так. «Шляхціч-махціч, кундала сын». […] Оні мувё так: «Як хама, то зродзіла мама, а шляхціча — чарна псіца». А то пшэцерпець тшэба, чы повежыце, дзевчыны? Сэрцэ зась [тут: ажно] крвё заходзі з кшывды» (G94Sur.WS).

У мянушках, у прыватнасці ў кплівых рыфмаванках, маем справу з галоўнымі матывамі палескага міфа аб паходжанні мужыкоў і шляхты. Сустракаем, такім чынам, канешне сабаку, і не толькі ў постаці *чарнай псіцы*, якую, верагодна, можна прызнаць зборным сімвалам сабачасці — дэманізацыі — распусты[37], але перадусім як *кундыру*/*кундала*. Гэты загадкавы *кундыра* альбо *кундал* — гэта самы звычайны *дварняк* (польск.: *kundel*). Ян Станіслаў Быстрань, каментуючы прымаўкі на тэму дробнай шляхты, пісаў: «…досыць своеасабліва выглядаў такі шляхціч, што спалучаў мужыцкі ўзровень з панскімі прэтэнзіямі. […] Называлі таксама такіх індывідуумаў […]: *шляхціц з Помыева, пана Вехця сын; шляхціц з Махціц, Кундля сын* (у шляхецкай тэрміналогіі кундаль [дварняк] абазначаў плебея)» (Bystroń 1933: 171–172)[38]. Можам таксама звярнуць увагу, што «знаходжанне ў кагосьці ў дупе [срацы]»[39] і знаходжанне ў чэраве сабакі, што здарылася з панам у разглядаемым мужыцкім міфе, — гэта розныя варыянты адной і той жа «схемы хавання» — міфічнай генеалогіі горшасці. У абодвух выпадках маем справу з вербальна-сімвалічным прыніжэннем апанента. У гэтай «дуэлі на абразах» бясспрэчным пераможцам — у адпаведнасці з пасланнем, што ўтрымлівае мужыцкі міф аб

---

[36] Гэтая дражнілка з літоўскамоўных мужыкоў з'яўляецца, у адпаведнасці з агульным механізмам насміхання з суседзяў, здзеклівай імітацыяй іх мовы: *пасакык* (*pasakyk*) — гэта па-літоўску «скажы», тады як *нешка* можа быць літоўскім *meska* — «мядзведзь».

[37] Аб лексемах *psica*, *psiczka*, *psiocha*, якія ў заходнеславянскіх мовах азначаюць «жанчыну лёгкіх паводзін» і ўжываюцца ў функцыі абраз, пар. (Raszewska-Żurek 2011).

[38] Аб беларускім варыянце этыялагічнай легенды, што распавядае аб шляхціцу, злепленым Богам з тварагу, а потым з'едзеным дварнякам, з-за чаго шляхту «дражняць», прамаўляючы «Шляхціч-махціч, кундэлю сын!», пар. (Biełowa 2004: 71).

[39] Нялішнім будзе нагадаць этымалогію слова *дупа*. Паходзіць яно ад праславянскага **dupa* «заглыбленне, натуральная поласць у зямлі, горнай пародзе, дрэве, у якімсьці прадмеце, у целе (чалавечым)» (SEJP: 132–133), а таму яго этымалагічнае значэнне (працягам якога з'яўляецца варыянт *дупло*) — гэта тое самае, што «ўнутранасць».

паходжанні — выходзіць мужык. Ці то ў поўным наратыўным варыянце, ці ў водгаласах, што можна пачуць падчас вербальных канфліктаў паміж дзецьмі, праўда міфа застаецца нязменнай: гэта мужык з'яўляецца чалавекам — дзіцём жанчыны; тады як шляхціц, народжаны сукай, — гэта не хто іншы, як… *сукін сын*?

Шляхціцу — нашчадку *чарнай псіцы* — мужыцкая міфічная думка прыпісвае, такім чынам, усе негатыўныя ўласцівасці сабакі. Не абавязкова гэта рабіць *expressis verbis*. Дастаткова, што мужык усклікне: *кундала сын*! — і аўдыторыя актуалізуе ўпісаныя ў моўна-культурны код стэрэатыпныя, дэманічныя якасці сабакі. І адразу вядома: шляхціц — злы, як сабака, заўзяты, зайздросны, распушчаны… Нездарма прымаўка гаворыць: «Свіння не родзіць бабра, а сава не выседжвае арла» (Прыказкі і прымаўкі 1976: 129).

На мужыцка-шляхецкія мянушкі і абразы варта зірнуць праз прызму прапанаванай Альфрэдам Рэджынальдам Рэдкліфам-Браўнам катэгорыі «жартаўлівыя адносіны» (Radcliffe-Brown 2001). Адносіцца яна да такіх міжгрупавых сітуацый, у якіх «замест канкрэтных абавязкаў практыкуецца прывілей адсутнасці павагі і вольнасць альбо нават фамільярнасць, а адзінае патрабаванне — не абражацца на адсутнасць павагі, калі яна знаходзіцца ў межах, акрэсленых звычаем, і іх не пераходзіць». Гэтыя адносіны, сіметрычныя альбо асіметрычныя, назіраюцца там, дзе «існуе сувязь, альбо злучэнне, таксама як і падзел альбо раздзяленне», і разумеюцца як «спосабы арганізацыі вызначанай і стабільнай сістэмы сацыяльных паводзін, у якой злучальныя і падзяляючыя элементы […] падтрымліваюцца і перамешваюцца» (тамсама: 168–176). З гэтага пункту гледжання мужыцка-шляхецкая сістэма *насмешак*, якая скіроўвае міжгрупавую агрэсію ў русла рытуальных паводзін, гарантуе асіметрычнай і непарыўнай повязі паміж абедзвюма групамі ўстойлівасць і «натуралізацыю».

***

Яшчэ адна серыя мужыцкіх *насмешак* — гэтых міні-рытуалаў, што стаяць на варце мяжы паміж групамі і разам з тым яе нейтралізуюць[40] — адсылае

[40] «Рытуалы, што адсылаюць да парадыйных матываў, да стыхіі народнага смеху, служылі для нейтралізацыі апазіцыі „свой" — „чужы", пераадолення яе сацыяльных і псіхалагічных наступстваў. Гэтыя рытуалы служылі для пераўтварэння сфер свайго і чужога, празрыстасці іх межаў, і нават ператварэння свайго ў чужое і чужога ў сваё» (Sulima 1992: 148).

да важнай рысы стэрэатыпу шляхты, якою з'яўляецца бруд і смурод[41].

— «Мы як з німі ходзілі на работэ, то мы з іх насьмевалісе [смех].

— А яке то былы насьмеваня?

— Мы мувімы [гаворым] *шапкі*, а оні мувён *чапкі. Чапкі!* [смех]. Юж оны якось, вшыстко едно трохэ ружніца ест [Яны ўжо неяк, усё роўна трохі розніца ёсць]. Мы з іх смеемсе.

— А як людзе ту на ніх мувілі [гаварылі]?

— Ано, кажон [кажуць]: *шляхта мазаные.* То мы з іх смеемсе» (G97Mej.FK).

— «Пшэзывалісьцесе [абзываліся] якось з німі?

— Даа! «Шляхта, вы, от, такіе!»

— А як на ніх мувільсьце [вы гаварылі]?

— Як поведзець [сказаць]… Но, от, ходзілі там шчав [шчаўе] збералі, оні на нас кшычалі, а мы: «Ааа, шляхта, вы, от, такіе!».

— А якіе, якіе?

– [смех] *Шляхта замазаные!* Но, оні якось, от, на тэн просты народ… но, як поведзець…

— *Хамы, мужыкі* — так мувілі?

— Мувілі. Мувілі на нас і *хамы*, і *галадамеры вы*, жэ мы ходзілі там на іхне поле шчав збераць.

— Галадамеры? Цо то значы?

— Глодны [галодны]. Вшыстко [усё] было… І ешчэ дзецьмі былі, а юж [ужо] взрослэ, то не. […] Тэраз, то юж бжыдко, но, як то чловека [Зараз, то ўжо брыдка, ну, як гэта чалавека]…» (G97Fel.MS).

— «Между прочым, палякі — непаганыя людзі. Я прыйшла сюда, так мне понравілось. […] Мой мужык быў, пакойны, так тожэ казаў *чарнаротыя*. Это ўжэ мужыкі, так *чарнаротыя*.

— А ён сябе шляхцічам лічыў?

— Да, шляхцічам. Ён жа ў касцёлі хрышчаны. […] Яны ўсе, хто тут у Паташні жыў, так яны шчытаюць сябе вышэй этых мужыкоў, праваслаўных этых.

— А ў сваю чаргу праваслаўныя як-небудзь іх называлі?

— *Пшэкі ванючыя.* Як засердзімся» (H03Pot.RD).

І знову, як у папярэдняй серыі абраз, так і ў гэтай, можам заўважыць важныя сімвалічныя адгалоскі мужыцкага міфа аб паходжанні: з пункту

[41] Бруд як рыса, што прыпісваецца чужому, — гэта адна з культурных універсалій; аб бруднасці і неахайнасці чужых, пар. (Benedyktowicz 2000: 134; Stomma 1986: 43). Аб смуродзе, бруднасці і неахайнасці яўрэя як рысе, пакладзенай у аснову яго стэрэатыпа, пар.: (Buszko 2012: 76–80). Пар. таксама згадкі аб брудзе палешукоў у падраздзеле 3. 4.

гледжання шляхты, мужыкі — гэта галадаморы і істоты «чарнаротыя», а значыць — з чорным нёбам (гэта класічны атрыбут, што ўказвае на канатацыю з сабакам, які міфічная думка прыпісвае чужым[42]); з пункту гледжання мужыкоў, шляхта *замазаная (мазаная)* і *ванючая* — а значыць, асацыюецца з брудам, вывалянасцю ў нечым, смаркатасцю і смуродам. Ці будзе адчытанне выразаў *шляхта мазана* і *пшэкі ванючыя* як іх выгляду пасля выпадання з-пад хваста сабакі ў гэтым агульным семіятычным кантэксце недастаткова абгрунтаваным? Не думаю.

Бруд-*замазанасць* шляхты (сімвалічны карэлят нараджэння *de culo*?) — гэтая рыса яе стэрэатыпа шырока вядома калгаснікам: «То таке брудаскі [мурзы] былі. Но, так, бо там і в домах, і оні самі… Не подобало мі се» (G93Pie.AAK). «У нас у Банцэвічах дзевчына была, ей матка з Роўбув, шляхцянка. Сваталі ей хлопца з тых Роўбув; поехалі там в сваты. Потэм впэнзаё [заганяюць] велька свіня і в прогу [каля парога] есць далі. Та свіня разэм з людзьмі! „Я за такего брудаса [мурзу] не пуйдэ [не пайду]“, — поведзяла [сказала]» (G93Myt.BS). «Мужыкі, хоць оні беднэ былі, но в дому так тшымалі, жэбы [каб] было бы чысцей, і вшыстко [усё]. А оні [г.зн. шляхта] — там было страх зобачыць [паглядзець]! Тылько назва у ніх. Бо я вем [ведаю] добжэ, жэ гдзе шляхта, то оні там юж і шляхэтнэ, і богатэ, і … А ту в Міцканцах і Соболюнцах — то шкода назвы. […] Зобачыш [пабачыш], як оні жылі по мешканях і вшэндзе [па жытлах і ўсюды], то оні… Шкода назвы было *шляхта*!» (G98Bl.SW). «А юж тэраз, то тэраз [А ўжо зараз — то зараз]. А ўперод у тых шляхтоў, пуйсць [пайсці] до дому, то там ногі поламаеш, такі былі брудны. Юж тэраз, то юж маён часу [Ужо зараз, то яны ўжо маюць час], а так у іх господаркі вельке былі, оні не мелі кеды спшонтаць [не было калі прыбіраць]. Працовалі» (G93Pap.AW), — спрабаваў рацыяналізаваць стэрэатып бруднага шляхціца мысляр і індывідуаліст з Паперні спадар Антоні. Аднак мы застаемся ў перакананні, што міф «натуралізуе» — што сімвалічны бруд шляхты цягне за сабою ўспрыманне яе як бруднай.

Стэрэатып бруднага шляхціца[43] можна інтэрпрэтаваць як сканстуіраваны з пункту гледжання мужыка люстэркавы адбітак стэрэатыпу *некультурнага* мужыка; таму што бруд (нячыстасць) міфічная думка

---

[42] Аб сувязі паміж чорным нёбам чужых, незразумеласцю іх мовы і кваліфікаваннем іх як істот дэманічных, пар. (Benedyktowicz 2000: 136 і *passim*; пар. Bystroń 1980c: 320–322).

[43] Шэраг цікавых прыкладаў стэрэатыпа, а таксама аўтастэрэатыпа шляхты як бруднай, неахайнай, мурзатай (бо – гэтаксама як мужык стэрэатып *прастаты* і *некультурнасці* — гэтак і шляхта ўключае ва ўласны вобраз стэрэатып *бруду* і *смуроду*) прыводзіць К. Вашчыньска з матэрыялаў, сабраных у Ашмянскім раёне: (Waszczyńska 1996: 174–176].

атаясамлівае з адсутнасцю культуры, што заўсёды прыпісваецца чужым, якія змяшчаюцца за межамі свету *сваіх*. Такая інтэрпрэтацыя пацвярджаецца і ў размовах з жыхарамі Заходняга Палесся, якія ў якасці асноўных прыкмет культуры называюць чысціню і парадак; з гэтага пункту гледжання, апазіцыя *культурны* : *некультурны* раўназначная апазіцыі чысты : нячысты (пар. Wasilewski 2010: *passim)*. Адзін з жыхароў Альман успамінаў даваеннае імкненне палешукоў да пераезду з вёскі на *культурнейшыя* хутары наступным чынам:

— «Лучшэ, кагда хутор?

— Но, как, пэвно лучшэ! […] Ужэ там люді началі культуру держать, і деті сталі культурные, і маті, і батькі ужэ культурнейшые.

— А што это значіт *культурнейшые*?

— Вот, відіш — чісто» (B95Olm.LO).

Калі мужык імкнецца да шляхецкасці-польскасці, то павінен набыць яе атрыбуты, у тым ліку і *культуру* — што разумеецца як чысціня. Гэтую канцэпцыю ў пашыранай версіі выклала спадарыня Люба, прадстаўнічка пінскай шляхты з Альпеня пад Давыд-Гарадком: «Этые людзі, каторые шляхта былі, оні старалісь немножка, штобы у ніх было чысцее кала дома, штобы у ніх культурнее было. Но, вовшэм, я не знаю, я годовалась у своіх родзіцелей, то у нас было чысто і красіво. Но, мэблюв не было, бо думалі докупіць землі трошку, розумееце. І стараліся, штобы всё было: і коні штоб былі харошые, і збруя штоб была харошая, — это всё стараліс. […] Все былі культурные, все былі уважытельные, вовшэм, наш дом шчіталі культурным» (B95Olp.LTL).

З іншага боку, у выказванні спадарыні Лёні з Паташні ва Усходнім Палессі вымалёўваецца канцэпцыя культуры як рэалізацыі цывілізацыйна-эстэтычнага ўзору, які асацыюецца з панскім і гарадскім.

— «Вашы бацькі сябе шляхтай лічылі?

— Шляхта, да. Это ўжо былі такія культурныя дзярэўні.

— А што там было такога культурнага?

— Акуратныя дамы былі. Паташня — это ж была, каб вы пабачылі, як я замуж ішла, я пашла ў пядзесят шостым, это ж было… город был. Гэта вуліца была агарожана. І вішні, і сірэні, да цвіце…» (H03Pot.LS).

Узнікае пытанне, чаму — калі бруд сімвалізуе адсутнасць культуры — негатыўна стэрэатыпаванага шляхціца не назваць папросту *некультурным*? Гэта немагчыма. Бо *культурнасць* належыць да вызначальных рыс пазітыўнага стэрэатыпа шляхціца; уяўляе з сябе экзэмпліфікацыю «традыцыйнай канцэпцыі культуры, паводле якой гэтая культура знаходзіцца толькі сярод вышэйшых слаёў, а вёска і мужык — гэта асяроддзе, пазбаўленае культуры» (Chałasiński 1938: 98). Рыса, якую тутэйшая міфалагічная недыферэнцыраванасць называе *некультурнасцю*, павін-

на, такім чынам, быць зарэзервавана для стэрэатыпнага мужыка. Шляхціц, названы *некультурным*, непазбежна набраўся б мужыцкіх якасцей, а значыць — і ператварыўся б у мужыка. Таму — каб першы мог застацца шляхціцам, але згодна з логікай міфа, якая загадвае чужых заўсёды змяшчаць на баку не-культуры (г.зн. натуры) — мужыкі пры канструяванні вобраза шляхціца ў якасці абазначэння яго не-культуры выкарыстоўваюць паняцці бруду і сквапнасці[44], але не ўжываюць зарэзерваванага для вобразу мужыка азначэння *некультурнасць*. У сваю чаргу, канструяваныя шляхтай кампетэнцыі мужыцкай не-культуры апісваюцца іншай, асобнай наменклатурай, да якой, апроч *некультурнасці*, належаць *непісьменнасць*, *бандытаватасць*, *цемната*, *прастата* і гэтак далей. Каб шляхціц застаўся шляхціцам, а мужык мужыком, гэтыя дзве серыі эпітэтаў не могуць ні перамешвацца, ні ўзаемазамяняцца. Азначэнні *брудная шляхта* і *некультурныя мужыкі* — акрамя таго, што адсылаюць да негатыўнага стэрэатыпу шляхты, што жыве ў брудзе, і некультурных мужыкоў, — перадусім гавораць аб чужых, змешчаных па-за абшарам уласнай культуры, і кожным разам з пункту гледжання іншай групы. На ўзроўні наменклатуры (г.зн. на мове даследуемых) мужыку прыпісваецца *некультурнасць*, а шляхціцу *замазанасць*, на ўзроўні семантычным (ці на мове даследчыка, што дэшыфруе сэнс гэтай наменклатуры) кожны вобраз

---

[44] Ілюстрацыяй да вобразу сквапнай шляхты (сквапнасць, як парушэнне правіл гасціннасці і салідарнасці, рэпрэзентуе не-культуру) можа служыць наступная размова, якая адбылася ў Паперні:
– [Спадарыня Адэля:] «Там горшэ людзі, як у нас.
– Длячэго [чаму] горшэ?
– [Спадарыня Адэля:] Скомпейшэ [сквапнейшыя].
– Скомпейшэ? Не любё госці [не любяць гасцей]?
– [Спадарыня Адэля:] Тэраз, можэ. А так, оні… У нас нескомпэ людзе таке, веш [У нас такія нясквапныя людзі, ведаеш].
– Ту [тут]? Но, сконд [Але адкуль]!
– [Спадарыня Адэля:] Правда? […]
– [суседка:] Земі было дужо [шмат] у ніх.
– Земі дужо, але домы марнэ [дрэнныя]?
– [Спадарыня Адэля:] Марнэ былі. Тэраз немарнэ юж [ужо].
– Але длячэго [чаму] так было?
– [суседка:] Та блюзка чы кошуля яка, то у папернякіх была лепша. Ворэк [мяшок] был картофле всыпаць, як у іх кошуля была [г.зн. з грубага даматканага палатна].
– Але длячэго так было пшэд войно, жэ тэ домы марнэ, тэ кошуле марнэ?
– [суседка:] Оні в Роўбах мелі своего лясу дужо. […] Дзяд пшы дзяду [тут: жабрак за жабраком] былі тэ домы.
– Жаловалі [шкадавалі] своего лясу?
– [суседка:] Лясу жаловалі, бо така сосенка пенць злотых. Ну, можэ, якіх дзесенць злотых…» (G93Pap.AP).

чужога павінен мець рысы, супрацьлеглыя зарэзерваванай для *сваіх* культуры[45]. Паколькі «існаванне этнічных груп у сітуацыі падтрымлівання кантактаў з іншымі групамі патрабуе існавання не толькі крытэрыяў і сімвалаў ідэнтычнасці, але і такой структуры ўзаемаадносін, якая робіць магчымым існаванне культурных адрозненняў» (Barth 2004: 355).

Інтэрпрэтацыю стэрэатыпных рыс мужыка і шляхціца, іх канфігурацый і люстэркавых адбіткаў можна было б працягваць, напаўняючы падрабязным зместам раней акрэсленыя апазіцыі — канструкцыйны скелет вобразаў абедзвюх груп.

Міф гуляецца ў свае «кубікі» — мяняе іх месцамі і выкарыстоўвае іх амбівалентнасць для стварэння новых канатацыйных ланцужкоў. Ён можа паказаць, што пан лепшы за мужыка і адначасова — як бы падміргваючы антраполагу — мужык нягоршы за пана. Аднак, для нас у дадзены момант самым важным з'яўляецца яснае ўсведамленне суіснавання і цеснай узаемазалежнасці абодвух стэрэатыпаў. Таго, што няма і не можа быць Авеля без Каіна, гэтак як пшанічнага цеста без зямлі, якая родзіць пшаніцу.

Узаемны антаганізм магчымы толькі ва ўмовах камплементарнасці. Толькі там, дзе існуе поле для сумеснай дзейнасці і агульных інтарэсаў. Спрадвеку гэты агульны абшар стваралі інтарэсы абедзвюх груп, сканцэнтраваныя вакол зямлі і працы земляроба[46]; у цяперашніх беларускіх вёсках шляхта і мужыкі апісваюць яго словамі: «разэм жыем, разэм працуем, разэм до колхозу ходзім [разам жывем, разам працуем, разам у калгас ходзім]» (G93Pap.MS1).

---

[45] На маргінэсе гэтых разважанняў можна зрабіць выснову, што стэрэатып *культуры* ў моўнай карціне свету беларускіх калгаснікаў заслугоўвае асобнага этналінгвістычнага аналізу.

[46] «Што аб'ядноўвала гэтую супольнасць у XIX стагоддзі? — пытаў І. Ігнатовіч — Перадусім, сумесны ўдзел у адным тым самым вытворчым працэсе, у другой палове стагоддзя яшчэ і ў больш інтэгруючых умовах, чым перад адменай прыгоннага права. І пану, і селяніну пагражалі тыя ж самыя неспрыяльныя прыродныя ўмовы — град, павадак і іншыя стыхіі. […] І селянін, і пан баяліся спаду цэн на збожжа, і селянін, і пан чакалі восені як перыяду, які вызначыць іх гадавы даход. На супрацьлеглых становішчах удзельнічалі ў адной і той жа дамове аб найме падчас жніва, гадамі цягнуліся паміж дваром і вёскай спрэчкі пра сервітуты — у адным тым самым лесе. Быў гэта, такім чынам, саюз, поўны антаганізмаў, часта саюз супрацьборства. Аднак, нягледзячы на гэта, існавалі ўзаемаўплывы культурныя і эканамічныя, а часам і палітычныя» (Ihnatowicz 1996: 466). У падобным святле сялянска-панскі альянс бачыў Знанецкі: «Селянін лічыць, што кожны шляхціц у глыбіні сэрца прагне аднаўлення прыгону, але, акрамя гэтага, ён з'яўляецца земляробам, чалавекам, якога з селянінам звязваюць шматлікія супольныя традыцыі. Паміж ім і яго суседзьмі-сялянамі можа існаваць варожасць, але заўсёды ў большай альбо меншай ступені яны прыходзяць да ўзаемаразумення» (Thomas, Znaniecki 1976: 231).

4. 3. Мужыцка-панскі сімбіёз, альбо *мужыкі-калгаснікі* і *шляхта-калгаснікі*. Нейтралізацыя адрозненняў

Незалежна ад таго, што было сказана раней, нельга забываць, што пан, які выпаў у сабакі з-пад хваста, перад гэтым — таксама, як і мужык, хаця і з іншага матэрыялу — быў вылеплены Богам. На эквівалентнасць цеста і чалавечага цела народная думка ўказвае не толькі ў тэкстах, што рэпрэзентуюць сюжэт 777. Вядома яна, напрыклад, з казачнага сюжэта Т 2466 *Стварэнне хлеба*: «Дзіця падчас хросту пераўтвараецца ў рыбу, агонь і хлеб, пасля ахрышчэння хлеба атрымлівае чалавечы выгляд і тлумачыць, што ахрышчэнне рыбы прывяло б да патопу, агня — сусветнага пажару, хлеба — ураджаю» (PBL 2: 176)[47]. І, што асабліва важна ў святле палескага міфа аб паходжанні, мы ведаем аналагічны сюжэт, дзе размова вядзецца аб тым, што з цеста быў створаны не шляхціц, а — таксама з'едзеная сабакам — жанчына: «Паводле ўкраінскіх паданняў, спачатку жанчына была выраблена Богам з цеста (мужчына — з зямлі), але яе з'еў сабака, тады па просьбе Адама Еву зрабілі з ягонага рабра» (СД 2: 205, *Женщина*; пар. Белова 2004: 227)[48]. З улікам гэтага варыянта міфічнага антрапагенэзу можна лепей зразумець ідэю гісторыі аб пане і *мужыку*. Іх узаемаадносіны будуць такімі ж, як паміж жанчынай і мужчынам: пан горшы за мужыка і адначасова камплементарны яму. Хаця і не з'яўляюцца роўнымі, але не могуць існаваць адзін без аднаго. «Бэз хама не было б пана» (Пяткевіч 2004: 604).

Такім чынам, пан — усё ж такі чалавек? Паводле міфа, гэта не падлягае сумненню: ва ўсялякім разе, да таго, як высраў яго сабака/нарадзіла сука, ён быў злеплены Богам. Гэтае боска-д'ябальскае паходжанне з'яўляецца асновай яго нераадольнай амбівалентнасці — нават, з'яўляючыся панам, ёсць чалавекам. Паколькі міф аб паходжанні вучыць, што амбівалентнасць чалавечай прыроды аднолькава датычыць і мужыка, і шляхціца — у кожнай асобе ў зменных і дынамічных прапорцыях прысутнічае элемент боскі і д'ябальскі. Толькі іх сінтэз абумоўлівае чалавечасць. Як

---

[47] Быстрань указвае на функцыі выпечкі і кашы як «абрадавага двайніка» чалавека ў абрадах пераходу (хрысцінах, вяселлі) і жніўных звычаях (Bystroń 1916a: 115–117). Аб эквівалентнасці чалавек=збожжа на прыкладзе апакрыфічных гісторый аб уцёках у Егіпет, дзе Дзіця на руках у Марыі ператвараецца ў пшаніцу альбо ячмень, пар. (БНБ: 88; Zowczak 2000: 271)

[48] Паходжанне жанчыны ад сабакі народная міфалогія замацоўвае таксама ў казачным сюжэце Т 2463A *Стварэнне жанчыны*: «Бог стварае жанчыну з сабачага хваста» (PBL 2: 175; пар. Белова 2004: 228–229; Tomicki 1980: 57–59; Zowczak 2000: 54).

гаварыла бабка Марыя з Краснаўцоў: «А кто ж ест свенты, жэбы не мял гжэхув [А хто ж святы, каб не меў граху]?» (G94Waw.MŻ).

Мужык з гліны, пан — з цеста, першы абасцаны, другі — высраны; хаця склад, прапорцыі і размяшчэнне «кубікаў» тут розныя, але прынцып канструкцыі адзін і той самы. Больш за тое, тою самаю на глыбокім семіятычным узроўні з'яўляецца і матэрыя, з якой яны былі створаны: пшаніцу на цеста родзіць зямля[49], а для атрымання ўраджаю патрэбна ўгнаенне. Як гавораць калгаснікі: «Пасеяць поле, каровушэк німа, то ужэ німа навозу. А без навозу наша земля не родзіць» (B99MCz.JD). Міфічная думка, калі вядзе гаворку аб структуры грамадскага свету, указвае на «натуральныя» адрозненні паміж панам і мужыком, а калі мова вядзецца пра *communitas* — на іх такое ж «натуральнае» адзінства. Не забывае аб тым, што Каін і Авель былі братамі — братамі ў чалавечасці павінны, такім чынам, быць і іх патомкі, мужык і пан. Паколькі *homo aequalis* і *homo hierarchicus* заўсёды суіснуюць паміж сабою (Wasilewski 2010: 376). «Прыналежнасць да канкурыруючых сегментаў [грамадства], — пісаў Віктар Цёрнэр, — ангажуе асобу ў структуру і канфлікты, якія немагчыма аддзяліць ад структурнага падзелу. Аднак нават у самых простых грамадствах існуе адрозненне паміж структурай і *communitas*, якое атрымлівае сімвалічнае выражэнне ў культурных атрыбутах лімінальнасці, маргіналізацыі і падпарадкавання. […] У кожным грамадстве адзін альбо другі з гэтых „вечных антаганістаў" […] мае ўладу. Але разам абумоўліваюць яны „чалавечы стан", што датычыць узаемаадносін чалавека з іншымі людзьмі» (Turner 2004: 266).

Парадак міфа і абумоўлены ім парадак нормы, што прысутнічае ў сведчаннях суразмоўцаў — паводле якога патомкаў Каіна і Авеля падзяляюць фундаментальныя, непераадольныя адрозненні і межы — у штодзённасці рэгулюецца парадкам жыццёвай практыкі, якая падкідвае шматлікія канкрэтныя прыклады пярэчання рысам, якія абедзвюм групам загадваюць прыпісваць іх стэрэатыпныя вобразы. Пан становіцца меней панскім, *хам* — меней *хамскім*: апазіцыя паміж імі імкнецца да нейтралізацыі. Узаемная дыстанцыя змяншаецца, пашыраецца вобласць агульнага. Структура скіроўваецца да *communitas*.

З гэтага пункту гледжання можна заўважыць, што памяць калгаснікаў захоўвае значна болей складанае, чым гэта магло падавацца на падставе ранейшай інтэрпрэтацыі апазіцыйных вобразаў абедзвюх груп, бачанне колішняга, сканцэнтраванага вакол фальварка, мужыцка-панскага свету. Бо прысутнічаюць у ім не толькі супрацьлеглыя стэрэатыпы і аўтастэрэа-

[49] І. і К. Кубяк пішуць аб «аналогіі паміж двума відамі матэрыі — хлебам і зямлёю. Хлеб — гэта істота, народжаная зямлёю. Гэтак, як яна, так і ён называецца святым і таксама аналагічна трактаваны» (Kubiak, Kubiak 1981: 121).

тыпы мужыкоў і паноў. Прысутныя таксама — акрамя гэтых стэрэатыпаў, а можа, насуперак ім — такія вобразы абедзвюх груп, якія ўказваюць на значную ступень іх узаемапранікнення, на нейтралізацыю існуючых паміж імі адрозненняў, супрацьлегласцей і антаганізмаў (пар. Straczuk 2006: *passim*)[50]. Нарацыі калгаснікаў канкрэтнымі прыкладамі пацвярджаюць, што «на практыцы падзел на сваіх і чужых не з'яўляецца ні нечым нерухомым, ні адназначным. І чым болей мы пераходзім ад агульных тэорый да канкрэтных жыццёвых фактаў, тым болей уражвае нас цякучасць і шматзначнасць гэтай фундаментальнай класіфікацыі» (Hertz 2003: 78). Бо «там, дзе вопыт жывы і сапраўды нешта нам гаворыць, вобраз адной чалавечай супольнасці, што існуе ў свядомасці іншай, ніколі не будзе чымсьці статычным і аднастайным. […] Калі […] з'яўляецца ён жывым вобразам, які ўваходзіць у склад непасрэднага калектыўнага вопыту, то заўсёды будзе мазаікай, што змяняецца ў часе і прасторы, поўнай супярэчнасцей, рэдка калі паслядоўнай, заўсёды фрагментарнай, вельмі цякучай» (тамсама: 256). Таму, калі ў нас ёсць яснасць, што мужык ёсць мужыком, а пан панам і што няма аднаго без другога, можам ставіць пытанне аб адносінах падобнасці, роднасці і сваяцтва паміж гэтымі дыхатамічнымі катэгорыямі. Мы можам заняцца пошукам іх сумеснай прасторы, уважліва даследуючы дэталі, раней адсунутыя на ўзбочча, узіраючыся ў тое, што знаходзіцца на памежжы ўжо апісаных класаў. Прыглядацца, як стэрэатып, сутыкнуўшыся з жыццёвай практыкай, страчвае магчымасць выклікання да жыцця форм існавання, якія нельга адрозніць ад яго самога.

Напрыклад, нават фундаментальнае, здавалася б, правіла, што ўказвае на раўназначнасць *панскасці*, шляхецкасці, польскасці і культуры — а нават польскасці і прыналежнасці да каталіцтва — бывае анулявана суразмоўцамі:

«І, вот, у нас ту доокола Вевюркі, то вшыстко маёнткі. Былы маёнткі, маёнткі, маёнткі, но і былы православні — Клімовічэ. Оні таке простэ, беларуске былі людзе, хоця ж то былі маёнтковэ паны» (G93Waw.WS).

---

[50] Узгадаем, як пытанне адноснасці паняцця *чужыя* сфармуляваў Знанецкі: «Чужымі ў адносінах да даследуемай асобы альбо групы з'яўляюцца толькі тыя, каго гэтая асоба альбо група ўспрымае як чужых. Паколькі тыя самыя людзі альбо падобныя да іх часам могуць быць, а часам могуць і не быць успрымаемыя як чужыя, то прыналежнасць да чужых не з'яўляецца, такім чынам, безумоўнай і не належыць стала да характарыстыкі аднаго і таго ж чалавека альбо заўсёды аднаго і таго ж класа людзей, а з'яўляецца адноснай характарыстыкай, якую адзін і той жа чалавек альбо адзін той самы клас людзей у пэўных умовах можа мець, а ў іншых умовах не мець. Такім чынам, праблема чужых […] гучыць не: „якія людзі з'яўляюцца чужымі адносна вызначанай асобы альбо групы", а „ў якіх умовах дадзеныя людзі альбо людзі дадзенага класа з'яўляюцца чужымі ў вопыце пэўнай асобы альбо групы?"» (Znaniecki 1931: 18).

— «А паны былі якей нац'ёнальносці?

— Розны былі. Былі і праваслаўны, былі і каталікі.

— А яке ту былы маёнткі?

— Тут в поблізкосці нас, тут по сто гектарув там мелі, от, крыху богатшы чловек был за нас.

— І такі пан, то поляк чы бялорусін?

— Вшыстко едно [усё адно] было» (G94Bil.WO).

— [Спадарыня Марыя:] «Жадко [рэдка] было, жэбы [каб] гдзе поляк мял маёнтэк. Не вем, чэму так. То у нас там, коло Ліды, было так, жэ руске мелі маёнткі. Маёнткі бардзо [вельмі] вельке мелі.

— [Спадар Ян:] А полякі мелі якесь, там было, тшыдзесьці гэктарув, шэсцьдзесёнт найвенцэй [трыццаць гектараў, шэсцьдзясят найболей].

— [Спадарыня Марыя:] Поляцы венцэй [болей] не мелі.

— [Спадар Ян:] А ктурэ там мелі юж по двесьце, по тшыста — беларусы таке мелі» (G93Ser.MP.JP).

— «Был там бліскі маёнтэк коло Вавюркі. Ту такі был пан Петухов[51]. Он росыйскі, росыйскі был памешчык.

— І он был праваслаўны, тэн Петухов?

— Так, так. Але такі чловек был акуратны, его вшыстке [усе] так уважалі, хвалілі. Такі чловек был бардзо пожондны [вельмі прыстойны]» (G93Waw.PA).

«Тут был князь в Маньковічах, он вшыстку землю імел. І он роздавал. […] Князь Радзівіл[52], там служылі коло него, это вшыстко его было, лесу было много. […] Он дал этім мужыком землю. […] І відзіце, он жэ ж не поляк. Он был, князь Радзівіл, какой-то рускі по предках. Был по предках князь і князь, і его эта земля сталаса» (B95Wlm.ŻBS).

Маянтковыя паны, што суседнічалі з мужыкамі перад эпохай калгасаў, звычайна ўспамінаюцца як *свае*, гэтаксама як *сваімі* былі і іх маёнткі. Намаляваны ва ўспамінах суразмоўцаў вобраз добрасуседскага суіснавання паказвае, што *сваіх* паноў і *сваіх* мужыкоў аб'ядноўвае ўзаемны сімбіёз[53]. «Тутай в своім маёнтку былам [Я тут, у сваім маёнтку была]», —

---

[51] У XIX ст. маёнтак у Вавёрцы належаў Петуховым; у міжваенны перыяд яго ўладальнікам быў Аляксандр Петухоў.

[52] Гаворка ідзе пра Караля Мікалая Радзівіла (1886–1968), апошняга ўладальніка Давыд-Гарадоцкай ардынацыі. Сёння ад палацавага комплекса ў Манькавічах (зараз — тэрыторыя Століна) захаваўся пейзажны парк, дзе знаходзіцца краязнаўчы музей.

[53] Абрэмбскі зафіксаваў: «Паміж мужыкамі [і] панамі: […] суіснаванне, канфлікты і ўзаемадзеянне, узаемазалежнасць і суседства і да т.п. Узаемныя назвы, узаемныя звароты, этыкет і да т.п. Сімбіёз. У гэтай сітуацыі няма месца пачуццю сацыяльнай прыніжанасці, хаця ніжэйшасць саслоўная, класавая [з'яўляецца] фактам



Бабуля Ядзя на вуліцы ў Паперні, 1993

расказвала мне бабуля Ядзя з Паперні. «Два лята пшэбыла [пабыла], пузьней оны былі поехалі з дзецьмі до гімназіі. […] Тэн жонца зостал се, то я у жонцы [гэты стаў кіраўніком, то я ў кіраўніка]. […] То тэж я ходзіла. І ходзіла кровы доіла і на кухня ходзілам, працовалам. Мне плацілі, мялам тшыста злотых заробёных» (G95Pap.JG). «Сын [пана Петухова] коло Вільна там ешчэ был докторэм недавно […]. Едэн раз заежджал ту, як ойцец был хоры [хворы], а ойцец добжэ з нім зналсе, бо ойцец тэж якісь час працовал экономэм там у его, у тэго Петухова. А мама там тэж моя, дзеці там няньчыла тэ іх. От, і так ойцец там запознался [пазнаёміўся] з мамо, і так, о, побралісе [узялі шлюб], пожэнілісе. Там така дзевчынка была, Ніна. І, от, муві [гаворыць], як пшыехала ту до Вавюркі [пасля вайны], то муві: „Хцэ зобачыць та бабця [хачу ўбачыць гэтую бабулю], ктура мне годовала“. То моя мама ховала ей [гадавала яе]» (G93Waw.PA).

У асвоеных маёнтках жывуць добрыя паны, аб якіх гаварылася ў папярэдніх раздзелах. Паны, якіх звязвае з мужыкамі салідарны абмен працы за плату, якія жывуць паблізу і выказваюць ім сімпатыю, за якую плацяць узаемнасцю. Якія клапоцяцца аб дабрабыце сваіх парабкаў і ў штодзённых адносінах з імі касуюць апазіцыю свой : чужы, пан : мужык, лепшы: горшы, *культурны : просты*… «Не біл [біў] тэн пан. Его матка таксамо ходзіла жонць [жаць]. […] Ешчо, кажэ, пані ім каза-

(гуманітарным)» (Obrębski 2007f: 545).

ла: „Кобеткі, поставайце [пастойце], ешчэ поспівайце, жэбы вам легчэй было“. Не ганялі так. „Адпочнійце трошка, погадайце [пагаварыце], поспівайце троха“. Пан добры был Клемовіч. Ешчэ моя мама трымала склеп [краму], то до склепу прыходзіл до нас, то куповал ту в склепе. […] Хлопцы Клемовіча былі в нашых лятах [гадах]. До школы разэм з намі ходзілі, а потэм уж матка наняла учыцеля до дому. Он на вечоркі ходзіл до дзевчынок ту в Паперні, на танцы ходзіл» (G93Pap.JW1). «Муй татусь [тата] был ковалем. Кедысьці [калісьці], у пана, от, працовал. То дом дал, сосна дал дом поставіць, і вшыстко [усё]. І земя дал, от, шэсць гектары земі заробіл, два гектары лонкі [лугу]. […] А такі был добры пан, жэ ох, ох… Он пшыйдзе до кузні до ойца, сёндзе на прогу [парозе] і муві: „Ну, каваль — он так попросту — ну, каваль, не работаеш, то позвоні мне хоця ж раз по кавадле млотэм [молатам]“. Так любіл тэн звон ковадэл. Добры пан был…» (G93Ser.FT). «А наш пан тэн, как мы пожэнілісе, он нас поволал [пазваў] до покою. „Ну, — муві [гаворыць], — Стаху, ты взёл, — муві, — жонэ собе ладнон [прыгожую], Ядзе. Ну, і ты добры хлопец. Я тобе, — муві, — в Лідзе дам добра робота. Я знам дужо вшысткіх [тут: шмат каго]“. І муві: „Пойдзеш“ — тэраз [зараз] *база* называё, а давней то *гуртовня* называлі — „Я, — муві, –дам тобе мейсцэ. Дужо не бэндзе клопоту. Ты пуйдзеш до гуртовні солі. Суль тылько на склепы роздаш, — муві, — і бэндзе тобе спокою [і будзе табе спакой]“. А тутай война выбухла і конец…» (G94Pap.JG).

У гэтым месцы прывядзем даволі вялікі ўрывак з размовы са спадарыняй Ядзяй з Начы — сведчанне насычанага прыхільнасцю і сімпатыяй суіснавання мужыкоў і паноў — які можа служыць хрэстаматыйнай ілюстрацыяй феномену, які завецца «культуратворчай функцыяй двара». «Божэ муй, Божэ, ілю [колькі] тых панув было. Был старшы Зыгмусь, млодшы Мечысь. […] Ту был тэн в Белюнцах Юндзіл, а ту в Шаврах — Жылінскі[54] і в Солопечішках, бо то родзоны брат жонаты і Солопечішкі юж взёл, огромны кавал земі. Тож пан з Вільна мял жона, якегось, юж не вем, якего учонэго цурка мял [Гэта пан з Вільні меў жонку якогасьці, ужо не ведаю, нейкага вучонага дачку меў]. То ходзіла в плюшовэй сукенцэ, до долу сукенка та… І патшы [глядзіць], смеесе — така дзіўна была. […] Бо ту то працовалам [Бо я то тут працавала]. […] Бо зэ всі тэй [з гэтай вёскі], з Готувкі, дзевчынкі вшыстке убралісе, шлі до Солопечішэк [працаваць]. А в Шаврах, то пшы пані гжыбкі [грыбочкі] збералі, пані небошчка [нябожчыца] научыла на цалэ жыце гжыбкі збераць. Пуйдземы до лясу, то она юж венкшых не бежэ [ужо большых не бярэ]. Ідземы до лясу, то боровік — о такі седзі, о такі. А она ідзе, пані небошчка, і муві: „Віся — она на мне Віся — не бег-

[54] У трыццатыя гады ўладальнікам Шаўроў і Салапяцішак быў Баляслаў Жылінскі.

ній [не бяжы], ідземы помалютку і зобач [пабач], гдзе лістэк, о, так одгенты [адагнуты], гдзе мешэк [мох], гдзе якісь, но, цось такего подвінентэ [нешта такое падагнутае], попрубуй, пошукай, там бэндзе боровічэк". Правда. То карзіны накладамы гжыбув, і втэды она марынуе. […] Кеды [калі] ж то было, Божэ, муй Божэ… Она огуркі засадза [саджае], то я вшэндзе [усюды] з панё. В покоях, до столу накрывала, лужкі [ложкі], гдзе цо юж тшэба [дзе што ўжо патрэбна] — то я пшы пані былам. І в Белюнцах, як пані до Вільна, то я старша дзівка юж была, кухарка. Ту в двожэ [тут у двары] в Белюнцах, ешчэ вшыстко млодзенька така былам, до столу для панув тшэба было накрываць, спшонтаць [прыбіраць] лужкі […]. Так былам пшыучона [гэтак я была прывучаная]. Буты як люстэрко, жэбы [каб] чловека было відаць. […] Самовар розпаліл, жарок насыпал. […] І добжэ паментам, як млодшы паніч Эдмунд… старшы был Чэслав, а тэн Эдмунд повяда [гаварыў]: „Віся, цо я тобе повем [што я табе скажу]". — „Не вем, цо пан пове [не ведаю, што Вы скажаце]". — „Бэндзем зберацъ яйка". А кур! Кур было, а Буг ве, іле [колькі]! „Я тобе покажэ, як попёлэм бэндземы засыпываць [попелам будзем засыпаць], скшыне [скрыні] таке паковаць, бо бэндзе война". А кту ж то мувіл, жэ война бэндзе? А кту ж то помыслял? А оні, панове, юж ведзелі [ужо ведалі]» (G98Nac.JI). Гэты самы феномен ілюструюць успаміны спадарыні Зюні з Більтаўцаў: «Мое паны вшыстке поехалі на Польскэ. Сама мне добжэ было ў пана Сележыцкего, у офіцэра польскего. Она была така добра. Тылько запытала мне, чы я умем чытаць. „Умем". Дала мне ксёнжка [кнігу] кухарска: „Чытай і готуй". […] То я ей завшэ спомнэ [заўсёды ўспомню]. Як зачэласе та война юж, то оні давалі мне крова, жэбы я ей взела [як ужо пачалася гэтая вайна, то яны давалі мне карову, каб я яе ўзяла]. „Ніц, — я кажу, — не хцэм [не хачу]. Я, — кажу, — паненка, ешчэ Пан Буг сьвенты ве, цо бэндзе [што будзе]". Як пшыежджал потэм — споткалісе в Лідзе. То он: „Цо, Зюта, тобе заплаціць?" — „Ніц, — кажу, — прошэ пана, не тшэба. Я мам плата од пані Ванды, жэ я могэ в любое места стаць і готоваць". І от, як пшышла я ту, то вшыстке, гдзе вэсэле [вяселле], чы гдзе родзіны, чы гдзе яке хшціны [хрысціны], то я мало в дому была. Пошла і пошла» (G93Bil.ZN).

Прыслухоўваючыся да апавяданняў калгаснікаў аб прыязнай мужыцка-панскай штодзённасці, што напоўнены пазітыўнымі эмоцыямі і нязменна прыводзяцца ў якасці доказу хлуслівасці бальшавіцкай прапаганды, якая абвяшчала, што «паны аралі мужыкамі», канстатуем пашыраную сферу прымянення катэгорыі *свой*. Калі жыццёвая практыка не стварае падставы, каб мужыкоў і паноў размяркоўваць на полюсах апазіцыі свой : чужы, абедзве групы, асвоеныя ў шматпакаленным сімбіёзе, сумесна займаюць поле таго, што *сваё*. У гэтай канфігурацыі ролю чужых будуць выконваць іншыя, знешнія адносна гэтага кола *сваіх* групы: камуністы, немясцовыя, *начальства*.

***

А мужыкі і шляхта ў калгасе, ці аднолькава яны *зраўнаваныя* да становішча парабкаў? Не падлягае сумненню, што пры ўсіх міфічных, стэрэатыпных і прагматычных атрыбутах адметнасці сённяшняя жыццёвая практыка калгаснікаў указвае на мужыцка-шляхецкую супольнасць *тутэйшых* людзей, перад абліччам якой адбываецца скасаванне ўсіх гэтых структурыруючых адрозненні атрыбутаў.

— «Што гаварылі пра гэту шляхту людзі?

— Ну, знаеце, там шуткі. Яны фактычэскі тутэйшые людзі. Яны ж тут і радзіліся» (G93Fel.MM).

— [Спадарыня Ядвіга:] «Загневамысе [раззлуемся], я скажу: *шляхцянка*. Так, то добжэ — розмавямы [размаўляем], дружым, усё, в еднэй лавцэ седзім. А як чэго загневамысе, оні на нас: *хамы*. А мы на ніх *шляхцянкі* тэ. Але то дзеці.

— [Спадар Антоні:] Але то жадко [рэдка] было. Добжэ жылі, кеды снегу дужо, то у нас пшэноцуён [пераначуюць]» (G93Pap.AJW1).

Гэта супольнасць, якая, відавочна, кіруецца правіламі *communitas*.

— «Тутай се не любі тых людзі з Чэшэек [Тут не любяць гэтых людзей з Чэшэек]?

— Чэму? Една [адна] брыгада. Ходзон і робён разэм [ходзяць і працуюць разам]» (G97Sie.HD).

— «Чы шляхта мяла трудней в колхозах ніж хлопі [Ці шляхце было цяжэй у калгасах, чым мужыкам]?

— Не, не, як пошедл юж [пайшлі ўжо] в тэ колхозы» (G06Ob.LO).

— «Чы хлопі [мужыкі] вас не дражнілі?

— Не можна поведзець [сказаць]. Не. Не было ружніцы [розніцы]. […] Як, о, тэн Станевскі тракторыстом працовал, Тадэуш — шофэрэм, то якосьці не было так слыхаць, жэхбы цо мувілі [каб нешта гаварылі].

— Колхоз был шляхэцкі [агульны смех].

— Но, то нашэ тылько Богатырэвічэ былі шляхта, а так то остатне всі [вёскі] — не-шляхта. Але, ну, не можно нажэкаць [наракаць]» (G06Boh.IS).

Умовы працы ў калгасе з'яўляюцца прычынай таго, што прынцыпы *communitas*, альбо «супольнасці роўных індывідаў» (Turner 2004: 242), функцыянуюць тут, відавочна, не эпізадычна і цыклічна (што характэрна для святочнага часу), а пастаянна. Апынуўшыся ў сітуацыі калгасных сельскагаспадарчых работнікаў, колішнія мужыкі і дробная шляхта становяцца аднолькава простымі калгаснікамі. Іх узаемная дыферэнцыяцыя губляе сваё «грамадскае значэнне»; у той жа час набываюць яны пачуццё супольнасці, атрыманае ў выніку выканання адной той самай працы. Спадар Жорж з Велямічі, вызначаючы калгас як «сумесную працу»

(B95Wlm.ŻBS) (пар. далей), гэтым самым абазначыў асноўны прынцып калгаснай *communitas*.

«Особно жылі. А тэраз, то вшыстко разэм [А зараз, то ўсё разам]. Всё пашло ў калхоз» (G93Rou.JHM). «Наша вёска пісаласе *околіца*. А Семейкі юж [ужо] была вёска. Тэраз у нас една [адна] брыгада» (G93Cze.TK). «Давней, то кажды на своім господарстве працовал. А потэм, юж былі калхозы, мы вспульне [сумесна] працовалі. Мы ходзілі до тэй сонседней [суседняй] околіцы там, от. І мы працовалі разэм» (G97Mac.BR). «Кедысьці было хамство, но, як поведзець, задэптанэ таке было венцэй [Калісьці было мужыччо, ну, як сказаць, прыніжанае такое больш было]. А вывыжшонэ [узвялічаныя] былі шляхта. А як пошла война, вшыстко [усё] змешалосе, но і тэраз вшыстке рувнэ [роўныя]. Вшыстке рувнэ тутай тэраз [Усе роўныя тут зараз]» (G97Mac.WR). «Потэм цораз далей, далей то юж пошло, жэ жаднэй ружніцы праве нема [Потым шторaз далей, далей пайшло, што амаль ніякай розніцы няма]» (G93Waw.PA). «Чаму ані і шляхта, я не ведаю, міленькіе маі. То ж ані з аднаго савхоза і разам на работу ходзяць» (G93Rdz.WZ).

Сумесная праца — якая ў крайнім варыянце разумеецца як капанне ў каровіным лайне — з'яўляецца прычынай таго, што мужык-калгаснік на згодныя з парадкам стэрэатыпу дражнілкі шляхціца-калгасніка можа адрэагаваць толькі смехам: «Гэтат шляхціц на мяне кажа: *хамула ты!* А мне смех неякі. Але думаю: „Ну і чым жэж ён горшы, *хамула?* Такіе самыя абодва. Адзінакава робяць. Там у гнае капаюцца, прапахшы этым кароўскім калам“» (G93Fel.MM). Такія і падобныя ім выказванні, што адзначаюць сумесную працу ў калгасе як акалічнасць, якая нівеліруе шматвекавыя культурныя адрозненні паміж мужыкамі і шляхтай, сустракаліся ў большасці размоў, што датычылі сацыяльнай дыферэнцыяцыі беларускіх вёсак і ваколіц[55]. «Сумесная праца, сумесныя намаганні, ажыццяўляемыя па неабходнасці альбо свабодна, могуць стаць прыкметай пераадолення межаў чужога. Гэта, у сваю чаргу, можа быць пачаткам збліжэння» (Zadrożyńska 1983: 89).

Доказам росту міжгрупавога збліжэння як у жыццёвай практыцы, гэтак і ў свядомасці калгаснікаў, з'яўляецца адыходжанне ў мінулае правіл сацыяльнай (у тым ліку і шлюбнай) эндагаміі, якія раней ізалявалі шляхту і мужыкоў. Шляхецка-мужыцкія шлюбы цяпер ужо нікога не здзіўляюць, не засмучаюць і не абураюць. Выпадкі, калі саюз шляхціца з мужычкай успрымаўся як мезальянс, пераўтвараюцца ў анекдоты:

---

[55] Аналагічныя выказванні фіксаваў Р. Паборскі паблізу Клецка і Нясвіжа. Гэта дазволіла канстатаваць, што мы маем справу з працэсам дэактуалізацыі ўзаемных шляхецка-мужыцкіх стэрэатыпаў (Poborski 1999: 186–187).

— «Маго зяця матка шляхцянкон была. То давала ксяндзу сто злотых, каб не пісал, што з вёскі Паперні.

— Каб не пісал, жэ се жэні [жэніцца] з дзевчыно з вёскі, так?

— «Пробошчу, ні гавары, што з вёскі»» (G93Pap.AP).

Сёння роўнасць стала нормай. Адметнасці, на варце якіх стаялі правілы эндагаміі, ужо скасаваныя.

— [Спадарыня Ядвіга:] «Но, тутай з Дылева, то бралі з Паперні дзевчыны, а з Роўбув то мусі ні однэй не взелі.

— [Спадар Антоні:] Тэраз та ружніца юж не ест важна [Цяпер гэтая розніца ўжо няважная]» (G93Pap.AJW1).

— «Жэнілісе шляхта з мужыкамі?

— [Спадарыня Лена:] Но, не. Вначале ніхто не жэнілся, шляхта з мужыкамі.

— [суседка:] А эта была очэнь плоха, зьле бардзо [вельмі дрэнна] было жэніцца з мужыкамі.

— [Спадарыня Лена:] А после ўжэ сталі, ужэ жэнілісь, і мужыкі, і шляхта. А пры власті радзецкей [савецкай] — всё помешалось» (B93Kac.LK).

«Оні жаднэго [ніякага] з вёскон дочынення не мелі. А юж [ужо] там з оддалі, з-за кілёмэтрув дзесенць оні юж там сходзілісе, так і жэнілісе. Але тэраз [цяпер] юж так нема. Якось як зашлі тэ саветы, так юж поровновалі» (G94Pln.FK). «Тэраз нашэ раўбоўске повыходзілі за тых папернянцкіх замонж» (G93Rou.PT). «Колісь, ешчо не прі моей памяті, […] то кагда хлопец был з мужыков, шляхты протестовалі, штобы не брал. Раньшэ не ходілі, хлопец не ходіл, деўка не ходіла з этім хлопцом. То ешчо пры Польшчы. А сейчас ужэ без разніцы, как нравітса» (B95Wlm.PL). «Тэраз юж чловек, то чловек. Цо там поведзець [Што там казаць], як пожондны [прыстойны] чловек, то які бы он там не был, чы то з Паперні, чы то з Роўбув…» (G93Pap.AW).

Сёння змешаныя шлюбы, як вынікае з размоваў і з мужыкамі, і са шляхтай, — агульнапрынятыя, і нават болей: новая норма прызнаецца лепшай за папярэднюю. «[Раней] можэ, для млодзежы то было і бардзо [вельмі] трудно. Можэ, гдзе когось уподобала, і любіла, але ж, ве [тут: ведаеце], як то родзіна [сям'я], як то не допусціць до тэго. Можэ, то было троха і не так. Еслі он поляк, еслі чловек акуратны, то яка там ружніца [розніца]. Тэраз то і та млодзеж — венцэй [болей] она порувналасе. То, можэ, і лепей. То был сільне гонор велькі, бо пыха была» (G93Rou.PT). Прыхільнаму стаўленню не супярэчыць ужыванае большасцю суразмоўцаў азначэнне *змешванне*[56], якое адносіцца тут перадусім менавіта да зме-

[56] Аб катэгорыі *змешвання* і *змяшанага свету* як адным з істотных інструментаў

шаных шлюбаў — і міжкласавых, і міжканфесійных. «Як тэраз, вшыстко у нас помешалосе юж [Як зараз, то ўсё ў нас змяшалася ўжо]. І жэнёсе, но, як пшыходзісе [прыходзіцца]. Но, кто кому подобасе [падабаецца]. І так, о» (G06Boh.IS). «Но, ест змешаны свят тэраз. Тэраз юж і шляхта, і шмахта — юж все помешалісе …» (G97Rou.AR). «Шляхта цепер тожэ помешаліся. Пабралі і рускіх, і польскіх, всякіх. Яны такіе людзі нічэво. Негордые, дружбістые людзі» (G97Bsz.PN).

Нейтралізацыі адметнасцей спрыяе таксама ўдзел у богаслужэннях у сумесных святынях. Хаця колішнія шляхта і мужыкі нязменна займаюць усталяваныя традыцыяй месцы бліжэй альбо далей ад алтара ў касцёлах («В косцеле разэм, шляхта бліжэй олтажа [алтара]. […] Одлічалосе [Адрозніваласа]» (G93Rou.DTB)), гэта, здаецца, не мае іншага сэнсу, чым проста фармальнасць. Падобна і ў цэрквах:

— «В цэркві шляхта стала по еднэй строне, а мужыкі по другей?

— Ага, ага. І зара тожэ так.

— Зара тожэ так?

— Но, як попрывыкалі, то ўжэ і… А нема там разніцы. Нема разніцы» (B95Wlm.NR).

Там, дзе канфесія з'яўляецца агульнай катэгорыяй для прадстаўнікоў абодвух колішніх саслоўяў, мы маем справу з прыняццем сумеснай плоскасці існавання.

Гавораць мужыкі:

«Вяра была една хшэсцьяньска [Вера была адна хрысціянская]. Але то ешчэ з давнейшых часы ешчэ шляхта была. Но, оні одлічалісе, яко шляхта. Но, оні вшыстко едно до косцёла ходзілі, як і вшыстке [усе]» (G93Pap.AJW1). «Оні нашэй парафіі, вавюрскей. І ховаёнсе ту, як умераён [І хаваюцца тут, як паміраюць]» (G93Pap.AW).

— «В Сурконтах околіца шляхэцка. Там полякі.

— А оні се ружнілі [адрозніваліся] од тых людзі з вёсэк?

— Но, як оні се ружнілі? Ніц оні се не ружнілі. До косцёла шлі і модлілісе [маліліся]» (G94Pow.JL).

Гаворыць шляхта:

— «А ці з Паперні ходзілі до тэго самэго косцёла?

— Ходзілі, ходзілі тэ вшыстке [усе]. То ніц, жэ хлопы [Гэта нічога, што мужыкі], але оні до косцёла ходзілі, модлілісе [маліліся]» (G93Rou.PT).

апісання жыхарамі беларускіх вёсак уласнай сацыяльнай рэчаіснасці, пар. (Życzyńska-Ciołek 1996b; Іванова 2007). Пар. таксама аб *змешванні*, якое «не тоесна хаосу» ў: (Osiecka 2011: 174–176). Прапанова больш шырокага ўжывання катэгорыі *змяшаны свет* — для апісання такіх феноменаў, як культурнае памежжа, полікультурнасць, мультыкультуралізм, пар. (Engelking 2015, Kabzińska 2009).

«Там Паперня, […] там жыён хлопі [жывуць мужыкі]. Оні полякі, до косцёла ходзо разэм, до споведзі, модлімся» (G97Mac.TR). «Паперня, оні тэж до рэлігіі, оні польске. До рэлігіі оні, можна поведзець [сказаць], не гожэй [не горш], як нашэ» (G93Rou.PW).

Паступовае нівеліраванне культурных адрозненняў датычыць таксама выкарыстоўвання шляхтай польскай мовы як паказчыка групавой адметнасці. Польска-*простае* двухмоўе, функцыянаванне якога мае фундаментальнае значэнне для сімвалічнага парадку пабудовы мясцовых асаблівасцей, на ўзроўні сацыяльнай практыкі паступова набывае рысы, характэрныя для парадку *змяшэння*. Суразмоўцы з Гродзеншчыны прыводзяць шматлікія прыклады абмежавання сферы ўжывання польскай мовы шляхтаю і па меншай меры недасканалага яе ведання: «Парэн [пару] разы так зэ строны, гдзе там пшы лесе, мне попадалосе так відзець: ідон [ідуць] две з Роўбоў, две кобеты — по-просту ламён, мувён, вшыстко [тут: рэжуць, гавораць, усё]! Як тылько споткаёнсе [з кім-небудзь з па-за свайго кола] — юж [ужо] по-польску. Відзіце, цо! О, як было» (G93Pap.AW). «Та шляхта, то оні тэж розмавяён як я: едэн бут, другі сапог» (G97Fel.MS). «Юж [ужо] по-польску не розмавяён і Сурконты. По-просту юж і до своіх дзеці, і до вшысткіх. По-просту» (G94Pln.FK). «Ну, эта ж адін савхоз, все дзерэвні. І ані [г.зн. шляхта] разам, і работаюць разам. […] І рубаюць па-просту так, как все. Дзень рабочы, таксама не пшэкаюць яны па-польску» (G93Szp.NL). «Ту, юж як зашло [тут: усталявалася] тэ росыйске право, то юж зачэлі в венькшосці [у большасці] розмавяць по-просту. Калхоз як зачолсе [пачаўся], як юж нас, тэго, забралі до калхозу, пошлі вшыстке юж там на тэ роботы калхознэ. Вшыстке разэм збераюцьсе: і руске, і простэ, і польске. І юж наша розмова змешаласе. Юж там зачэлі венкшосць по-просту розмавяць» (G97Rou.MKR).

— «Кедысь [Калісьці] ту былі шляхта і хамы. Но, то мы былі шляхта, то розмавялі по-польску, а цю [што] былі хамы, то оні розмавялі по-просту, по-беларуску. А тэраз юж вшыстке рувнэ. Зрувноваліся.

— А длячэго [чаму] так се стало?

— А длячэго? Но, власць така пшышла [прыйшла]» (G97Mac.WR).

Калгас зраўноўвае: сфера ўжывання польскай мовы шляхтаю абмяжоўваецца сямейным колам, у малодшых пакаленнях яе веданне слабее альбо знікае[57]. Польская мова перастае выконваць функцыю адасаблення сацыяльных груп, перастае быць «прыкметай і ўмовай група-

[57] Працэсы страчвання пазіцый польскай мовы на беларуска-польска-літоўскім памежжы ў абслугоўваемых ёю раней сферах ужывання з'яўляецца прадметам даследавання сацыялінгвістаў ад пачатку шасцідзясятых гадоў XX ст., пар. між інш. (Zielińska 1993, 1997, 2008).

вой прыналежнасці» (Абрэмбскі 2011: 165). Валоданне польскаю моваю ўжо не павышае сацыяльны статус (гэтую функцыю ў яе перахапіла руская мова, сучасная «лакмусавая паперка», што ідэнтыфікуе жыхароў беларускага горада) і гэтым самым больш не ўзвышае адных людзей над іншымі дзе-небудзь па-за сімвалічнай сферай стэрэатыпа. У сацыяльнай практыцы сёння ўсе аднолькавыя — з'яўляюцца *рабочымі людзьмі.* «Но, было ружнене якесь. А тэраз то вшыстко з'едналосе [Ну, было нейкае адрозненне. А цяпер усё аб'ядналася]» (G97Cze.HG).

***

Наогул, нярэдка бывае так, што шляхта сама паказвае этнографу свае мужыцкія рысы — і тады можа выявіцца, што нават спадарыня Валерыя з Суркантаў, якая так пагардліва гаварыла аб *лапцюжніках*, хадзіла ў лапцях…

— «А пані памента [памятае], як ходзілі в лапцях?

— О, Божэнька… я, мусі, рок і сама ходзіла. То было… в якім то року было? То, мусі, в року тшыдзестым [трыццатым] первшым, другім… Так трудно было» (G94Sur.WS1).

Паколькі не чужым для суразмоўцаў з'яўляецца вобраз шляхты, што жыве як мужыкі, ураўнаванай з імі праз недахоп адукацыі і беднасць: «Былі людзе кедысь [калісьці] мало образованэ. Хоць околіца была шляхта, то жылі, як вшыстке [усе]» (G93Rou.JHM). «Шляхта в дрэвняках [дзеравяшках] ходзіла до школы. Яка ж там шляхта? Богатшэ [багацейшыя] таке, то онэ не ходзілі тутай…» (G97Rou.DTB). «Раўбы, там католікі, там шляхта. Шляхта ходачкова[58]. Яны бедные, шляхта. Самы рабілі. Парабкоў, ну, як трошкі багатшы, то дзержалі так аднаго якого лапцюка там, каровы пасць» (G93Fel.MM).

— «Шляхта завшэ [заўсёды] мусяла мець герб?

— Кто тэго пільновалсе, то мелі. А кто таке былі, от таке о, собе… Кедысь шкул тых не было, неучонэ былі. От, цёнгалсе [цягаўся] в тэй працы. Жылі в курных хатах ешчэ. Я трохэ паментам.

— То шляхта так жыла?

— Жыла і шляхта, а чэго?» (G06Stn.RS).

Апазіцыі багаты : бедны, вучоны : невучоны нейтралізуюцца. Цёмны і бедны шляхціц аказваецца, гэтаксама як і мужык, *простым* чалавекам. Калі гэтыя крытэрыі адметнасці затушоўваюцца таксама ва ўласным адчуванні, шляхціц з аколіцы можа нават сам сябе вызначыць як чала-

[58] Так называлі дробную, бедную шляхту (ад польск. *chodaczek* — дрэнны, прымітыўны абутак) — заўв. перакладчыка.

века *простага*, як, напрыклад, спадарыня Схоля з Суркантаў: «Паненка, цо ж я вем [што ж я ведаю]? Я не вем, я неучоны чловек. Ве [тут: ведаеш] сама, жэ я проста. Я чтэры клясы не коньчыла. Цо ж я, міленька, вем? Богу ведзець. […] Я вем, жэ я неучоны чловек, просты, о. Цо умяла пісаць, то запомняла [Што ўмела пісаць, тое забылася]. О, своя фамілія розпішэсе і іме» (G93Sur.SS).

Таму былі і такія суразмоўцы, якія ўказвалі на адсутнасць якіх-небудзь сацыяльна значных адрозненняў паміж мужыкамі і шляхтай; азначэнне *шляхта* ўжо было для іх семантычна пустой катэгорыяй.

— «Цо то ест шляхта [Што такое шляхта]?

— А я не вем. І у нас в Радзівіловічах тэж [таксама]. Муй ойцец і матка шляхэтнэ.

— А пані монж [муж] был шляхціц?

— А кто его ве, чы он шляхціц, чы он мужык?» (G94Sur.JP).

— «Шляхта, она не гаворіць па-польскі. […] Оны не полякі.

— Оні работают, как і вы, в калхозе?

— Работают, как мы. […] [І калісьці] разніцы не было. Только называют *польска шляхта*.

— А якей вяры оні сон [А якой яны веры]?

— Не католікі. Оні жэ такіе православны, как і мы, людзі. Нема ў нас поляков. Только называют *шляхта*. […] У нас нема разніцы, што шляшта, што мужыкі» (B95Wlm.AD).

— «Чым оні се ружнілі [адрозніваліся] од інных?

— Такі самы народ был, тылько называлісе *шляхта*. Така назва была.

— А оні былі богатсі [багацейшыя]?

— Ружных было.

— По якему мувілі [На якой мове размаўлялі]?

— Тэж розмавялі, так як кажды чловек. […] О, тут недалеко была весь [вёска], называлісе *шляхта*. Але такі самы наруд был, так само розмавялі.

— А пшыходзілі на забавы? До ніх се ходзіло [А прыходзілі на вечарыны? Да іх хадзілі]?

— Вшыстко едно [Усё роўна]. І жэнілісе, і на забавах ходзілі, і вшыстко [усё], ніякей ружніцы. Цо тылько [Што толькі], как-то з давнэго […], называлісе, жэ там *шляхта*» (G94Bil.WO).

Бо, па сутнасці, усе — такія самыя людзі. «Поузераешся, гэта шляхта — такіе жэ самые людзі, як і мы» (G93Rdz.WZ), як гаворыць баба Валя з Радзівонішак. І менавіта пры апеляцыі да гэтай плоскасці, гуманітарнай і індывідуальнай, нейтралізуюцца зафіксаваныя ў стэрэатыпных вобразах адметнасці. На першы план выступае значэнне, якое Анна Вержбіцкая тлумачыць як кагнітыўную дэфініцыю *людзей* — «істоты гэтакія, як

мы» (Wierzbicka 1971: 22) [59]. Калгаснікі, калі апелююць да гэтай плоскасці чалавечай *communitas*, культурныя знакі адрознення каментуюць словамі: «Пан Буг вшысткіх любі [Гасподзь Бог усіх любіць]. І шляхціцув, і чэрвоных, і чарных, і бялых… Вшысткіх» (G98Gin.JWW).

У заключэнне можам сказаць, што адметнасці, апазіцыі і антаганізмы паміж былымі мужыкамі і шляхтай праяўляюцца сітуацыйна, не касуючы пераканання аб фундаментальнай чалавечай салідарнасці, што яднае абедзве катэгорыі калгаснікаў. Не падлягае сумневу, што за апошнія некалькі дзесяцігоддзяў калгаснага суіснавання гэтае пачуццё агульнасці ў чалавечнасці паміж імі ўмацавалася. «Вшыстко пошло в едно [усё пайшло ў адно]. Едэн еднэго жалуён [шкадуюць], едэн еднэго любён і помагаён едны другім. […] Муй монж [муж], он здровшы [здаравейшы], можэ ходзіць. Он ходзі, вшысткім помага [усім дапамагае]. І тэму: *помуж, Божэ,* і тэму: *помагай, Божэ,* і от, так і он помага. І еднэ едным… У нас коня нема, а тшэба сэткі [соткі], о, посадзіць — і даён нам коня тэ, ктурэ маён. А ему поможэ кто працоваць там на земі…» (G97Mac.WR). Калгасная *communitas* перамагае саслоўна-каставую структуру.

Мужыкоў і дробную шляхту, пры ўсім адчуванні міжгрупавой адметнасці, якая праяўляецца сітуацыйна, аб'ядноўвае праца на зямлі — у адных тых самых калгасах і саўгасах. Гэта яна нівелюе адметнасці і дае калгаснікам пачуццё агульнай ідэнтычнасці, незалежна ад гістарычна абумоўленай сацыяльнай дыстанцыі, дыхатамічных стэрэатыпаў і адрозненняў у свядомасці ўнутры гэтай супольнасці. Незалежна ад таго, кім былі некалі — сёння гэта *мужыкі-калгаснікі* і *шляхта-калгаснікі*. Аб'ядноўваюць іх аднолькавыя фундаментальныя каштоўнасці: зямля і праца. Каштоўнасці, якія, побач з верай, з'яўляюцца традыцыйнымі для абедзвюх груп і абумоўліваюць іх ідэнтычнасць на працягу стагоддзяў. «Земля была, робілі на земле, то ж не было, как сейчас. Работа на земле, і шляхта, і мужыкі робілі, і всё. А так не было нікакой работы. То ўжэ сейчас, што тэн на магазіне робіт, тэн на заводе робіт, а колішне — не, на земле делалі і всё. […] А то жылі, оралі землю, і всё. І мужыкі, і шляхта» (B95Wlm.PL). Мужыкі з вёсак і дробная шляхта з аколіц разам, у якасці

[59] Р. Такарскі ў сваім аналізе семантычнага поля ЧАЛАВЕК у польскай мове вылучыў значэнне лексічнай адзінкі *чалавек*1, якое характарызуецца архісемай [+Чалавечая істота], адпаведнікам множнага ліку якой з'яўляецца форма *людзі*1. Менавіта з гэтым значэннем мы маем справу ў выразах тыпу «оні такіе самые людзі, як і мы». Асобнай адзінкай з'яўляецца *людзі*2, якая «датычыць людзей, сацыяльна залежных, ніжэйшых у грамадскай іерархіі. Лексічным выражэннем такога значэння можа служыць, напрыклад, узнікаючае супрацьпастаўленне *людзі*: „чалавек альбо група, вышэйшая ў сацыяльнай іерархіі", напрыклад, *людзі*: *пан*» (Tokarski 1984: 43, шырэй: 39–43).

калгаснікаў, ствараюць зборную катэгорыю *рабочых людзей*[60], якая сёння адносіны іерархічнай камплементарнасці звязвае, у сваю чаргу, з калгасным *начальствам* — сучаснымі, новымі панамі.

Аповед калгаснікаў аб панах і мужыках, аб іх адметнасці, антаганізме, сімбіёзе і нівеліраванні разнароднасці паказвае, што, незалежна ад уласнай дынамікі і сітуацыйнасці, а таксама зменлівасці гісторыка-сацыяльных рэалій, апазіцыя мужык : пан трывала функцыянуе як сімвалічны інструмент сегментавання і іерархізацыі сацыяльнай рэчаіснасці. Незалежна ад таго, ці ў гэтым аповедзе фігуруе колішні, патрыярхальны пан, супрацьпастаўлены прыгонным сялянам, ці міжваенны *маёнткавы* пан і яго парабкі, ці дробная шляхта з аколіц і мужыкі з вёсак у розныя перыяды XX стагоддзя, ці *прэдседацель* і калгаснікі, ці таксама гарадскі *вучоны* чалавек і вясковы *невучоны* — заўсёды будуць увасабляюць стэрэатып пана і *хама*. Рэпрэзентаваныя гэтай апазіцыяй узоры і каштоўнасці — прадукт калектыўнай ідэнтычнасці мужыка-калгасніка — застаюцца актуальнымі. Кагнітыўныя структуры працяглага існавання, упісаныя ў прыгонна-мужыцка-калгасную ідэнтычнасць, абумоўліваюць тое, што жыхары калгасных вёсак інтэрпрэтуюць навакольную сацыяльную рэчаіснасць, спасылаючыся на традыцыйныя, уласцівыя культурам з высокім узроўнем свядомаснай ізаляцыі[61] механізмы ўспрымання і класіфікацыі свету.

---

[60] Аднясенне мужыкоў і дробнай шляхты да адной катэгорыі з боку ўладаў мела месца яшчэ ў царскія часы (пераклад дробнай шляхты ў разрад аднадворцаў); гэтую палітыку працягвала савецкая ўлада — катэгорыі кулакоў, сераднякоў і беднякоў ахоплівалі абодва колішнія саслоўі без размежавання.

[61] У трактоўцы Л. Стомы свядомасная ізаляцыя (узмоцненая класавай і прасторавай) з'яўляецца найважнейшым вымярэннем ізаляцыі ў традыцыйнай мадэлі сялянскай культуры. Характэрныя для яе погляды і стаўленне абапіраюцца на два тэзісы: «павінна быць так, як ёсць» і «ёсць так, як павінна быць» (Stomma 1986: 82; болей: 82–87, 130–150).

РАЗДЗЕЛ 5

Простыя рабочыя людзі. Праца на зямлі як асноватворная для ідэнтычнасці каштоўнасць

Мы пражылі. Нічога не пабачылі харошага, акрамя гора і труда.
Баба Саша з Юравіч

Ой, можна було жыць. Нішчо. Гэ і цяпер, гэ і тагды.
Як не лянуешса, да гаруеш, то і жыць можна.
Баба Хвядора з Чучавіч

Колхознік — это последній чэлавек,
последня нац'я колхознік.
Баба Насця з Велямічі

Як господаж ест, у него вшыстко на мейсцу
[Як ёсць гаспадар, у яго ўсё на месцы].
Спадар Владэк з Вавёркі

Мы калгаснаю сям'ёй
Песню запеваем,
Славім свята мы сваё,
Свята ўражаю.
Сучасная дажынкавая песня з Начы

5.1. Праца на зямлі як сфера ўзаемадзеяння чалавека і Бога. Ад базавых каштоўнасцей да калектыўнай ідэнтычнасці

Разгляд сістэмы каштоўнасцей беларускіх калгаснікаў пачнем ад аўтабіяграфічнага паведамлення спадарыні Надзі са Шпілек, праваслаўнай вёскі паміж Шчучынам і Лідай.

— «Мой папа был батраком. Зямлі не было ніяк. Можа, вы ад Брахоцкага прысланыя?

— Не.

— Так ён нас пашкадаваў, гэты пан. Рабілі мы ў яго, так ён нам прадаў зямлі, і мы ўжо сталі сваю мець землю. А так у вёсцы, як былі батракі, бывала, пабягу гуляць на вуліцу, так усё смяюцца — *батрачка!* — з мяне. Ну, ніхто ж не ўважаў. Ён паглядзеў. Тата пошоў да яго, пагаварыў. Ён узяў тату пасвіць разам свінні і цялята. Пасвіл трынасьце гадоў у пана. […] А потым, як пабыў тата, папасвіў, так ён нам прадаў тры гектары зямлі. А ў нас не было зямлі, так дзядзька мамін паехаў у Амерыку. Зарабіў грошай і прыслаў нам, і мы выплачывалі. Трыста злотых узялі і паняслі з татам плаціць яму. […] То не ўзяў пан. То ён добры быў для нас. […] Ён очэнь быў для нас харошы, што мы былі верныя» (G93Szp.PN).

Гэтая гісторыя — аб бедным, але працавітым і верным мужыку і багатым і добрым пане гаворыць перадусім аб аб'ядноўваючай іх фундаментальнай каштоўнасці, якою з'яўляецца зямля. Мужык без зямлі — *батрак*[1] — для вясковай супольнасці гэта ніхто; ён не адпавядае ўмовам сацыяльнага прэстыжу. Без зямлі і працы на ёй няма мужыка-гаспадара.

«Господарство у нас было вельке дзело. […] Бо тылько з господаркі людзе жылі на всі [вёсцы]. Бо в мястах [гарадах] то жылі з чэго іннэго, бо мелі, значы, якесь працы народовэ [тут: дзяржаўныя], і вшыстко [усё] іначэй. А тутай… но, цуж [што ж]. Тылько земя была, і на земі працовалі» (G98Nac.JN). «Свое было, но, веце [ведаеце], як то ест. Земі было дужо, робілі. Кто робіць хцял, то і перэжылі» (G94Szp.TS). «Прымерна едзіналічнікі… У мяне было гектар зямлі, гектар сенакосу. Эта была самая лучшая жысь, пракрасная жысь. У мяне конь свой, так? Значыць, конь, ды волы. Ну, вот. Нада мне сягоння пахаць. У мяне, і ў цябе, і ў каждаго у нас была цягавая сіла. […] От, так, мае [збожжа] стаіць, ніхто яго не трогае» (H03Auc.MB).

Сялянскі лад жыцця, культурныя ўзоры, нормы і каштоўнасці ствараюць уклад аграцэнтрычны — канцэнтруюцца вакол зямлі. Вакол працы на зямлі[2] і ўласнасці на зямлю. Гэта ад іх залежыць статус і прэстыж

---

[1] *Батракі* — ці фальваркавыя слугі і парабкі — з'яўляліся адной з катэгорый прыгоннага насельніцтва; шырэй: (Obrębski 2007a: 178–183). Спадар Міхал з недалёкай ад Шпілек вёскі Лебяда гэтае паняцце тлумачыў наступным чынам: «То таке было право пшы Росіі, жэ [што] як пошэдл до войска, 25 лят выслужыл і тылько 3 гэктары земі дадзо [дадуць] і венцэй ніц [больш нічога]. То з тэй ту всі [Лебяды] было аж седмю [сямёра] тых батракув» (G93Leb.MO).

[2] «Фарміраванне сялянскай культуры як культуры працы цесна звязана з адносінамі да зямлі як да каштоўнасці. Тут можна сапраўды гаварыць аб свайго роду аграцэнтрычнай сістэме. […] У сялянскай ментальнасці, што склалася ў коле гэтай культуры, зямля і гаспадарка вызначалі пазіцыю чалавека ва ўсіх сферах жыцця, а абавязак працаваць на зямлі і павага да гэтай працы ўяўлялі з сябе бясспрэчную сацыяльна-маральную вартасць» (Jagiełło-Łysiowa 1968: 19–20). Стан польскіх

асобы і сям'і ў вясковай супольнасці (пар. Thomas, Znaniecki 1976: 143–147). «Сувязь чалавека з зямлёю, акрэсленая яго паходжаннем і сямейнай прыналежнасцю, была пасведчаннем яго грамадзянства і асновай грамадскага значэння ў вясковай супольнасці, — пісаў Юзаф Абрэмбскі. — Мець зямлю, быць звязаным з ёю праз продкаў альбо вясковыя сем'і азначала быць „сваім", належаць да вёскі. Азначала быць „кімсьці"» (Obrębski 2007a: 171). «Каму була пры Польшчы жызня? У каго больш зямлі було» (B99MCz.DP), — адэкватна выразіў гэтую заўважаную ім у маладосці залежнасць дзядзька Піліп з Малых Чучавічаў у Лунінецкім раёне на Палессі. Баба Ева з недалёкай Азярніцы следам: «А у кого землі мало, то вжэ он бедно жыв, не було на чом насевать» (B96Ozr.FJ.JW). «А німа зямлі — шчо ты?» (B99Czw.CR) — падсумавала баба Хвядора з Вялікіх Чучавічаў. Падобна сфармулявала гэта спадарыня Ядзя з Начы на Гродзеншчыне: «Кедысь — земя жэбы была, земя, земя. Бэндзеш жыл. А есьлі не бэндзеш мял земі — пшэпад! [Калісьці — зямля каб была, зямля, зямля. Будзеш жыць. Калі не будзеш мець зямлі — прапаў!]» (G98Nac.JI). У прасторы, што ляжыць паміж гэтымі полюсамі — адсутнасцю зямлі і яе дастаткам — фарміруецца ідэнтычнасць селяніна-земляроба: калісьці прыгоннага, пазней гаспадара альбо парабка, цяпер — калгасніка.

Гэтая ідэнтычнасць аднолькава датычыць як багацея, так і беднага селяніна. Атрыманая ў спадчыну ад папярэдніх пакаленняў і актуалізаваная ва ўмовах сучаснай сістэмы калектыўнай гаспадаркі, яна непарыўна звязаная з працай на зямлі. Зямля — уласная, свая зямля — забяспечвала селяніну-гаспадару самадастатковасць[3]. Шмат зямлі і цяжкая, бясконцая праца на ёй — гараванне «ад цямна да цямна» ці ад світанку да ночы — не толькі абумоўлівалі выжыванне сям'і, але і былі крыніцай сатысфакцыі, пачуцця годнасці і грамадскага прэстыжу гаспадара. Паколькі — як гэта сфармуляваў Фларыян Знанецкі — «зямля ўяўляе з сябе […] хутчэй сацыяльную, а не эканамічную каштоўнасць — з'яўляецца матэрыяльнай умовай існавання групы як аднаго цэлага […]. Уласнасць на зямлю натуральным чынам з'яўляецца галоўным вызначальнікам сацыяльнага становішча сям'і» (Thomas, Znaniecki 1976: 146). Зямля з'яўляецца

даследаванняў «цэнтральнай катэгорыі сялянскай культуры», якою з'яўляецца гэта «спецыфічная, аграцэнтрычная сістэма каштоўнасцей» на чале з зямлёй і працай, падрабязна разгледзеў Ю. Стык (Styk 1988: 50–52, 77–79, 122–134, 146–153).

[3] Р. Суліма, канстатуючы «неверагодную трываласць тысячагадовых інстытутаў сялянскага жыцця, даўгавечнасць каштоўнасцей сялянскага свету, якія сталі фундаментам этасу сялянскага класа», піша: «Істотнай асаблівасцю сялянскага жыцця, яго асноўным прынцыпам на працягу многіх стагоддзяў быў прынцып самадастатковасці» (Sulima 1992: 16–17).

каштоўнасцю, што ляжыць у аснове сялянскага трывання, сялянскага этасу і сялянскай ідэнтычнасці. Селянін без зямлі не з'яўляецца ні паўнавартасным земляробам, ні паўнапраўным членам супольнасці; толькі валоданне зямлёй забяспечвае яму статус селяніна-гаспадара[4].

— «Хуторы пры Польшчы булі. Так земля, харашо було. Малі землю свою. Но, работалі багато. У мене хватало, було…

— А много у Вас зямлі было?

— У мене землі було: болота десеть гектар, пять гектар поля. […] Корову дзержал, пару коней дзержал, товару штук чэтверопятеро. Робів, о!

— Волы у Вас былі?

— Булі. […] Я коней дзержал пару. То хлеба було! Клаў два стогі» (B96Ozr.WZ).

«Было дзесяць гектаров с половіною землі. Работы хватало. Пара лошадзей было своіх, две коровы, овцы. Работы было, но ні в чом не нуждалісь. Была свая крупа, былі свої жыры, усё было сваё» (B99Win.AK). «А хлеб жэ свуй пяклі. Жыто ж малацілі дома, да і пяклі. Мололі ў жорнах. Мололі, да й пяклі свуй хлеб. Сваё жыто сеялі, молоцят, да ўжэ…» (B99Czw.KP).

Уласная зямля — праца на ёй — свой уласны хлеб у дастатку — гонар гаспадара за такі стан рэчаў: вось нязменны ланцужок матываў у апавяданнях калгаснікаў аб жыцці да калектывізацыі[5]. Пастаянным матывам у іх з'яўляецца таксама адсыланне да сённяшняй сітуацыі і параўнанне абодвух кантэкстаў працы на зямлі — гаспадарскага і калгаснага. Калектыўная памяць калгаснікаў — сённяшніх, як даваенныя батракі, беззямельных — нязменна, нібы незалежна ад рэалій, на першы план высоўвае постаць гаспадара, што валодае *сваім*. Давайце паслухаем некалькі вельмі тыповых фрагментаў такіх размоў з Заходняй Беларусі.

— «Кеды лепей се жыло, за Польскі чы тэраз [Калі лепей жылося, пры Польшчы ці цяпер]?

— Кеды лепей? Втэды [тады] вшыстко свое было. Тэраз відзіце, які покос. Цо ту свое? Вшыстко несвое. Цо мы мамы [маем] свое?

---

[4] «Зямля ў функцыянаванні традыцыйнай вёскі не толькі займала цэнтральнае месца, з'яўлялася вартасцю сама па сабе, але была таксама адной з істотных дэтэрмінант сацыяльнай структуры. Валоданне зямлёю і праца на ёй вызначалі не толькі існаванне і яго забеспячэнне, але таксама і прыналежнасць да сялянства; таму была яна важным фактарам, што фармаваў сялянскую ідэнтычнасць» (Styk 1988: 127).

[5] Аналагічныя разважанні адносна сялянскага этасу, працы на зямлі, прынцыпу самадастатковасці і спецыфікі сялянскага харчавання пададзеныя на аснове даследаванняў на беларуска-польскім памежжы, пар. (Straczuk 2006: 168–185).

— За Польскі своя земя была…

— Своя земя, свуй конь, своя стодола. Ежэлі оралі, вшыстко мелі. А тэраз цо мы мамы? Тылько крувка [кароўка], куркі, качушкі — і вшыстко. Чтэрдзесьці сотэк земі дадзо [дадуць], і вшыстко. Чэкай тэраз, які транспорт дадзо, вывезць навуз, посадзіць… Не маш чым посадзіць. А был свуй конь, свуй вуз [воз]. Помаленьку возілі, оралі — а тэраз нема» (G94Pap.MB).

— «Было петнасьце гектары. Бардзо дужо [вельмі шмат]. Жыто тшэба было серпамі жонць. А то было іле [колькі] працы? То была праца, веце [ведаеце] яка? З цемна до цемна. […] Паментам жніво, снопы тшэба возіць — прэндзей [хутчэй], прэндзей, прэндзей. А потэм тшэба было млоціць цэпэм, тшэба было вымлоціць то вшыстко. Так, зараз [неадкладна] тшэба было сяць, броноваць, ораць. От як.

— Але на своім се робіло [Але на сваім працавалі].

— Ой, пэвне, жэ на своім. Жэб тэраз так [каб цяпер гэтак]» (G97Rou.ATB).

— «Ойцец богатым был господажэм. Богаты, но, богаты… Чтэры кровы тшымалі. Конь. Овец было дужо, двадзесьця, ці, можэ, і тшыдзесьце штук было овец, свіня вельке, матка юж [ужо], просякі дужэ… […] Ой, у нас было вшыстко, цо до господаркі тшэба. Сечкарня, і манеж был, і млоцярня была, і арфа [веялка] была… Земя — чтэрнасьце гэктарув. Вшыстке земе, разэм з лонко [лугам], з лясэм. То юж мусі вшыстко разэм [Гэта ўжо, напэўна, усё разам]. А орнэй земі чтэры, вот.

— То не так бардзо дужо, але…

— Жэбы [каб] пожыл длужэй [даўжэй], жэбы, от не тэн, во, колхоз тэн, то можэ і добжэ было б, і богатшэ ешчэ былі б. Наш ойцец, он завшэ [заўсёды] і сам робіл, ну, і наймовал людзі» (G97Rdz.WK).

— «Нас пенць хлопцув было, тшы сюстр [тры сястры]. То шукалі вшыстко дзедзічка [спадчынніца] яка. Земя жэб [каб зямля]. Двух ожэнілосе так. А я тшэці таксамо. У йіх господарка велька была, але юж колхоз был. Колхоз был юж. Вшыстко пшэпадло [усё прапала].

— Была якась надзея, жэ то оддадзо [Была якая-небудзь надзея, што гэта аддадуць]? Жэ сконьчонсе тэ колхозы?

— Дужо людзі змарновалі то обецанко [Шмат людзей змаранавалі гэтаю абяцанкаю]. Вшыстко ютро [заўтра], ютро, ютро, ютро. Мало кто засталсе б. Вшыстке до Польскі выехалі б. Та обецанка вшыстко. Кажды не хцял жуцаць [кідаць] свэго.

— Бо так, то бы пэвне…

— Мало кто зостал бы» (G06Zan.WZ).

«Лята юж не тэ [Гады ўжо не тыя]. Не тэ лята. А робіць тшэба, працоваць тшэба. Кедысь, на своей господарцэ, то я подрос, ойцец юж показал, як ораць, і я з чтэрнасту лят орал. І косіць […]. Але для себе робіць



Гаспадар едзе касіць сена. Скрыбаўцы, Шчучынскі р-н, 1993

охота маш. Відзіш працэ своё, свое, як то мувён, рэзультаты відзіш. А тэраз ідзеш і не веш, цо выжуці [выкіне]. Веля [тут: многа]? Веля ласка?» (G98Bl.AM).

— «Мне здаесе, жэ за Польшчы было лучшэ.

— Длячэго [чаму]?

— Попросту не было вспульнэй [сумеснай] працы, колхоза, да. Не было вспульнэй працы. От, у нас был конь свуй, крова, земя, поле, паствіско. Ойцец муй хцял то вшыстко нам даць, а сейчас колхоз. Я должэн ітті і просіть: «Дай мне коня, дай мне траву покосіть…». От, шчо. Плохо.

— Вы думаете, што лучше, кагда свая земля?

— Да, свая, свуй конь. […] А колхоз — то вспульна праца. […] Шчас колхознік я» (B95Wlm.ŻBS).

Калгаснікі — гаспадары, паніжаныя да становішча парабкаў — пастаўлены сёння ў залежнасць ад працадаўцы, пазбаўлены аўтаноміі, якую забяспечвае жыццё на сваім. *Сваё* заменена *сумесным*, што выключна трапна вызначыў спадар Жорж з Веляміч, дэфінуючы калгас як сумесную працу. Гэта, аднак, зусім не азначае, што з сацыяльна-эканамічнай рэчаіснасці калгаснай вёскі знікла катэгорыя *свайго*. Яна не толькі не знікла, але і па-ранейшаму арганізуе штодзённую працу, клопат і намаганні калгаснікаў.



Гаспадар на сваёй сядзібе. Плошчава, Пінскі р-н, 1993

«Мець усё сваё» ў сваёй уласнай гаспадарцы — гэта ідэал, да якога працягваеш імкнуцца[6], няхай і з'яўляешся толькі ўладальнікам прысядзібнага ўчастка і старым чалавекам, што губляе сілу. Хто мае *сваё*, той мае пачуццё паўнавартаснага жыцця. Можа з гонарам казаць: «У мене всё своё» (H03Alk.HAK). «Соткі малі, кажны ўжэ сваю зямельку абрабатываў, конік там гнуй вёз у свае сотачкі… Там, як? Для сябе толькі» (H03Jur.PP). «Так жывэмо… Но, мы ўжо доходные. А діты ў нас трое ў Пінску. […] З дідом шчэ жывэм. Шчэ і короўку дэржымо, шчэ свынкы двое… Хазяйство. Шчэ е свое малако, сэры, масло… Е свое всё. Купляты, не купляем» (B93Psz.KP). «Мамы [маем] две кровы, мамы коня, взёвшы земі гэктар і тшыдзесці арув, о, так, то мы мамы. Зенць пшыежджа [зяць прыязджае], помага, мы кабаны укарміць мамы зярно, мамы карму кровы карміць, так, о. Не ест зьле [Нядрэнна]» (G97Mac.BR). «Ужэ чэты-

[6] Паводле паведамленняў суразмоўцаў з Заходняй Беларусі, зямельны голад быў істотным матывам пры прыняцці рашэння аб гэтак званай рэпатрыяцыі на заходнія польскія землі ў пасляваенны час: «У каго землі мала было, тые жылі бедна. Вот, каторые землі не мелі, і вот, как ужэ разрэшылі, вот, пры совецкай власці, разрэшылі да Польскі ехаць, то тые все паехалі. Все старалісе землі захваціць чым пабольш, там жэ ж давалі землю. Вот, од нас паехал адзін да Польшчы. Патом прыежджал он сюда, да нас у госці. То казал: „Я мам свуй трактар, мам свэго коня, мам свое млоцілка, которэ млоціць зярно, но, всё, всё. Большэнство я всё сам зрабіл“» (G93Szp.KN).

ре внука у меня. Жівём, слава Богу. Работаем. І ўчасток есть, і карова, і парасёнак, і куры, і цыплята…» (W99Lad.WC).

Калгаснік не мае ўжо зямлі апроч прысядзібнага ўчастка; участак гэты выконвае для яго функцыю *сваёй* зямлі, нібы пераняў яе ад адабраных калгасамі гектараў поля[7]. Прадукты, што вырошчваюцца на ім з вялікімі выдаткамі сіл і эмоцый, хаця, з аднаго боку, — як працяг колішняй натуральнай гаспадаркі — сведчаць аб сціплым узроўні жыцця і нізкіх даходах калгаснікаў, з іншага — забяспечваюць ім неабходнае для жыцця пачуццё гонару за *сваё*. Няма ў гэтых адносінах розніцы паміж захадам і ўсходам Беларусі; усюды ад гаспадынь чуваць словы, падобныя да слоў бабы Валі з Лядаў з-пад расійскай мяжы: «Беріте картошэчку. Перец свой у нас у парнічку, бурак тожэ свой. (…] Знаете, мы так как-та абходзімся сваім. Чэснэ слово, девчата. В мене пенсія небальшая […]. А што делать? Картошэчка свая, і в этам годе нічога зараділась. Агурок свой і эта картошэчка. Нажарю, пускай деті едят. […] Хлеб, і чорны і белы, сама пяку. А вчера закатку с Сашкам делалі, агурцы с перцамі, с марковачкай, с лучком. Восем банак закаталі. Нада ж к зіме троху прыгатавлівать. Я вам парнік свой пакажу. Перцав там багата, памідор… Еслі бы не была ў нас сваего хазяйства, то не пражылі б» (W99Lad.WC).

***

«Валоданне зямлёю — гэта антрапалагічная тэма, якую можна вывучаць усюды, — пісаў Браніслаў Маліноўскі. — Усюды і заўсёды чалавек аточвае вераваннямі і ўяўленнямі маці-зямлю: раллю, якая яго корміць, і асяроддзе, якое забяспечвае яму абарону і ахову. Усюды і заўсёды аточвае яе міфалагічнай і гістарычнай традыцыяй і акрэслівае свае адносіны да зямлі пры дапамозе больш або менш дакладных прававых норм. Адначасова ён гэтую зямлю выкарыстоўвае і прысвойвае, размяркоўвае і спажывае яе прадукты. Што з'яўляецца сутнасцю валодання зямлёй, то гэта, на мой погляд, сувязь паміж міфалагічнымі і прававымі ўяўлен-

[7] «Прысядзібны надзел пры абмежаваннях, што да памераў (0,3–0,6 га) і характару вытворчасці (адсутнасць збожжавых культур) насамрэч быў цэнтрам жыцця сям'і пасля калектывізацыі. У адносінах да яго знікала пасіўнасць і безгаспадарчасць, якую калгаснікі ад моманту пераходу да новага статуса дэманстравалі ў адносінах да маёмасці абагульненай, а значыць — належачай ім як членам арцелі. Выдзелены калгасам для асабістага карыстання кавалак зямлі станавіўся заменай колішняй самастойнай гаспадаркі. […] Традыцыйны вясковы этас працы […], калі не лічыць прыкладаў працоўнага спаборніцтва, часта матываванага прапагандай, захаваўся на вёсцы менавіта на лапіках зямлі, выдзеленых калгаснікам для прыватнага карыстання» (Ruchniewicz 2010: 312).

нямі, з аднаго боку, і гаспадарчай дзейнасцю — з другога» (Malinowski 2000: 262–263). Зямля, з якою раней былі звязаны жыццёвыя інтарэсы мужыкоў і паноў, а сёння калгаснікаў і калгаснага кіраўніцтва, — гэта канкрэтная зямля канкрэтных вёсак у пераліку на надзелы, моргі, гектары, соткі і, канешне, хлеб; але гэта таксама і зямля сакральная[8], што родзіць дзякуючы волі і ўплыву Бога. Гэта зямля-карміцелька, ад якой залежыць існаванне працуючых на ёй людзей, зямля, звязаная з чалавекам повяззю міфічнай салідарнасці, «праявы якой выражаюць той самы маральны прынцып, што і салідарнасць сям'і і супольнасці» (Thomas, Znaniecki 1976: 181; болей: 174–186).

«Зямля — самая дарагая рэч для беларуса, — пісаў напрыканцы XIX стагоддзя Мітрафан Доўнар-Запольскі. — Ва ўсіх яго шматлікіх абрадах, песнях, казках, што вылучаюцца старажытнасцю ўяўленняў, праглядвае пачуццё пашаны да зямлі. Гэта цалкам зразумела, таму што зямля шмат стагоддзяў жывіла яго і жывіць цяпер. З уяўленнем аб зямлі цесна звязана ўяўленне пра род…» (Доўнар-Запольскі 2017: 246). Юзаф Абрэмбскі пракаментаваў гэтыя словы наступным чынам: «Святасць сямейнай зямлі не з'яўляецца толькі простай рысай альбо атрыбутам зямлі ўвогуле — гэта яе сацыяльная характарыстыка, сямейна-родавая. Вынікае са святасці продкаў, якія яе абраблялі і працаю пераўтваралі ў калектыўную сямейную каштоўнасць, і з няспыннага рытуалу, здзяйсняемага над зямлёю і яе жыццядайнымі сіламі ў працэсе прац і заняткаў земляроба, пастуха альбо бортніка. Сямейная зямля, „бацькаўшчына“ — гэта […] наўпрост частка жыцця памерлых продкаў, перанесеная ў свет жывых. З'яўляецца яна […] сімвалам пераемнасці групы, неаддзельным ад яе існавання. Таму сувязь чалавека з бацькаўшчынай з'яўляецца сувяззю непарыўнай, містычнай» (Obrębski 2007a: 147–148).

Гэтыя словы аб святасці сямейнай зямлі, што належаць вельмі архаічнаму светапоглядаваму комплексу, таксама можна трактаваць як каментар антраполага да сучасных выказванняў жыхароў беларускіх вёсак, якія сведчаць аб тым, што зямля не перастала мець для іх сакральную вартасць. Адчуванне святасці зямлі праглядвае праз словы і паводзіны многіх суразмоўцаў, як, напрыклад, у ваколіцах Мазыра: «Бога трэба мець у сэрцы, а святое — гэта вада і зямля. Зямля карміліца і прынімае

---

[8] Паняцце *зямлі* ў традыцыйным славянскім вобразе свету вычарпальна прадставілі аўтары артыкула *Земля* ў: (СД 2: 315–321). Багаты беларускі рэлігійны матэрыял, звязаны з сакральнасцю зямлі, пар. (KLS 2/1: 513–517; Пяткевіч 2004: 303–304). Аб семантыцы зямлі ў беларускай народнай міфалогіі, у: (МБ: 198–199, *Зямля*). Моўны стэрэатып зямлі ў польскай народнай культуры прадстаўлены ў артыкуле *Ziemia* ў: (SSiSL 1/2: 17–56).

ўсё плахое» (H03Auc.MJ.MW). Альбо: «Я ў газеце чытала, што е малітвы, як вот, садзіш. А я перахрышчуся, ды кажу: земелька, прымі, каб падрасло. Ды ўсё» (H03Jur.PP)[9].

Канцэптуальнае кола зямля — Бог — праца чалавека на зямлі функцыянуе сёння, між іншым, у агульным перакананні, што не гадзіцца, каб зямля ляжала адлогам (*пуставала*) і каб яе дары марнаваліся[10]. «Шкода земі, нехай чловек робі. Нехай сее, нехай тшыма кровы, жэбы было, цо есць, глоду не было» (G98Nac.MC). На думку калгаснікаў, «зямля просіцца, каб яе абработалі» (H03Jur.WJ1). «Зямля любіць рукі» (G11Rdz.WR), — гавораць.

Ад працы на зямлі, урэшце, залежыць жыццё чалавека і існаванне ягонага сацыяльнага асяроддзя — вясковай супольнасці. Таму яны перакананыя, што гэтая праца павінна быць вечнай, нягледзячы на макраструктурныя змены ў сучаснай сельскай гаспадарцы: «Земля пустоваць не будзе, не цэліна. Не, не. Хто-та будзе рабіць. Не нашэ пакаленье, то другіе. Будуць рабіць. Хлопцы будуць рабіць! Прышлюць. Усё будзе зроблено» (G11Pap.SK.MB).

— «Я ешчэ тылько як праз сэн помню та господарка, нават і як я хадзіла клоскі [каласкі] тэ пабірала па полю, каб не марнавалася», — расказвала мне спадарыня Уладзя, якая перажыла калектывізацыю Паперні шасцігадовай дзяўчынкай.

— «Мувіла Пані, жэ земе тшэба обрабяць, жэ не можэ пустоваць?» — запытала я.

— «Так, не вольно [няможна]. Трэба, каб яна працавала. Пан Буг то ствожыл.

---

[9] Святасць зямлі звязаная з культам продкаў, якія з таго свету спрыяюць ураджаю і плоднасці; сведчанні гэтага архаічнага комплексу вераванняў няцяжка знайсці ў размовах з калгаснікамі. Вось як, напрыклад, расказвала мне аб смерці свайго дзеда спадарыня Валя з Радзівонішак: «І ужо стал памірaць і казал: „Дзеткі, я, як памру, калі можна з тога свету вам спрыяць, то я буду вам спрыяць. […] І кажэ: я буду прасіць і буду вам спрыяць так, каб вам і ніва радзіла, і скацінка пладзіла, і каб вашэ сем'і разжываліся, і каб вы добра жылі“» (G94Rdz.WR).

[10] Гэты імператыў меў таксама істотны ўплыў на матывацыю сялян пры ўступленні ў калгас. Напрыклад:
– «Як арганізоўвалі калхозы, так хадзілі вядро зерня прасілі — засявалі калхозу зямлю.
– Забіралі ў людзей зерно?
– Не забіралі, а проста прасілі: «Памагіце». Так як я рашыла іці ў калхоз, то значыць — нада.
– Чаму нада?
– Нада ж засеяць зямлю» (H03Alk.MD).
Пар. таксама заўвагі на гэтую тэму ў падраздзеле 1. 1.

— Трэба, каб земя працавала? То земя працуе?

— Ну, так. Мы на земі працуем, а она нам дае плёны. І земнякі, і ягоды, і ляс, і гжыбы, і вшыстко-вшыстко дае пшы боскей помоцы, Аню. Пшы боскей помоцы» (G05Pap.WL).

Аб божай дапамозе ў больш моцнай версіі — як аб актыўным божым удзеле, што абумоўлівае плоднасць зямлі — гаворыць аповяд бабулі Ядзі[11] з гэтай самай Паперні. У яе трактоўцы казачны сюжэт «*Помагай Божэ!*»[12] выступае як сапраўднае здарэнне («О, як было!») і ўпісаны ў філасофскае сцверджанне аб божай волі, якая кіруе людзьмі і светам: «Едэн раз, так о, опявядалі людзі. Жэ, от, таке было здажэня. Шэд Пан Е…, сам Пан Буг дрого (дарогаю). А чловек сее енчмень. А на тэн енчмень дал навозу дужо. Дужо навозіл, но. А другі чловек мало зупэлне (зусім) там навозу, бедненькі был. Пшэнічка сял (сеяў). Но, так он ідзе: „Божэ допомуж, човеку“. А он муві: „Буг заплаць“. — „Але, чловечэ, марна твоя пшэнічка, муві, бэндзе. Ты ж тыле навозу мала дал“. А он муві: „Не родзі роля, але божа воля“, — одповедзял тэму. Тэн далей пошэд. Пошэд далей, гдзе тэн тыле навозу дал на поле, муві: „Але твуй бэндзе енчмень велькі тутай“. — „Я і бэз Бога знаю, што будзе велькі, столька гною дал“. І тылько як так в попшэк (у поперак) шэд тэго поля, то тылько гдзе его сляды — там велькі, а ту малюсенькі зупэлны у тэго. А у тэго, муві: „Ідзь, ты пшэніцы своей патшай (глядзі), глянь, якая твоя пшэніца“. А ён муві: „Не смейцесе вы зэ мне, я мало нагноіл“. Ну, правда. Пшыходзі тэн, о, пшэніца его росне така дужа, а тэго, муві: „Енчмень твуй марны, чэму ж твуй енчмень такі марны, ты ж тыле дал навозу?“ А он муві: „Нашто ты так кажэш, муй енчмень нічэго, хай!“ Пшыходзі, патшы (глядзіць) — тылько тэ сляды, о тэ, гдзе пшэшэд Пан Буг. Як тэ сляды тылько гдзе — там дужы енчмень, дужы. А, так ему муві: „О, гэта, муві, Бог был“. А он муві: „Як бы знал, што гэта Бог ішол, як взял бы его за галаву, то по всём поле качал бы, то хаця енчмень велькі вырос бы“. О, як было! Бо он гдзе пшэшэд, то там

---

[11] Ядвіга Габіс (1917–2001) была выдатнай спявачкай і казачніцай. Яе нестандартны фальклорны рэпертуар ахарактарызавала Рэната Банасіньска ў: (Banasińska 1996: 202). З рэпертуару Я. Габіс паходзіць, між іншым, варыянт матыву *Люблю я!* (T 4022; PBL 2: 205), прадстаўлены Э. Смулковай як аргумент на карысць народнага паходжання балады Міцкевіча, у: (Smułkowa 2002d: 399–400).

[12] Паводле беларускай сістэматыкі казкі, гэта сюжэт 750B *Дзівосны падарожны («Помажы, божа!»)* (Бараг 1978: 109). Варта звярнуць увагу, што гэты сюжэт адсутнічае ў польскім фальклоры — не фіксуе яго Крыжаноўскі ў (PBL); прыводзіць толькі прыказку «Не родзі роля, але божа воля» (NKP 3: 67–68). Тады як у Беларусі гэты сюжэт вельмі распаўсюджаны (Белова 2004: 101–102), таксама і ў прыказках, пар. «Ні родзіць поле, дасць Боска воля» (LB4: 239).

сляды тэ[13]. О, як! І так, чэнсто муве, жэ там цо такего: „Сееш?“ — „Сее“. „Но, не вядомо як. Не родзіць роля, але божа воля. Як Бог да“. От, так. Цо ж ты зробіш, коханенька моя. О» (G95Pap.JG)[14].

Перакананне аб тым, што плоднасць зямлі залежыць ад Бога, падаецца паўсюдна падзяляемым сярод калгаснікаў. Вось яшчэ два варыянты гэтага сюжэта, зафіксаваныя на Мазыршчыне. «Ужо нема такіх, дзеткі, што ходзіў па зямлі Бог. Было такоя. Адзін дзядзька выехаў сеяць картошку, і другі дзядзька. Дак у аднаго навоз е, а ў другога німа навозу. Дак а эты, што навоз е, кажа: „Што тут у цябе парасце без навозу?! Навозу німа“. Той ўжо кажа: „Што Бог дасць, тое ніхай і расце. А ў цябе навозу?“ — „А ў мяне навозу многа, у мяне далжно парасці“. Ну й пасеялі картошку. Ага. А эты сам Бог гаворыць…, падышоў да й кажа: „У цябе навоз, у цябе парасце“, а ён кажа: „Канечна, парасце, бо ў мяне навозу многа“. А другі кажа: „А мне ўжо, што Бог дасць“. Аж вышла такое, што ў таго, дзе нема навозу, нарасло картошкі. А ў таго прапалі, дзе сказаў,

---

[13] Пракаментуем гэтае архаічнае перакананне аб добрым ураджаі ў выніку фізічнага кантакту зямлі з Богам словамі Машыньскага: «Качанне, гэтак, як і датыканне і да т.п. з’яўляецца магічным дзеяннем, скіраваным на перанясенне пэўнай уласцівасці, у фізічным яе значэнні, з аднаго прадмета на другі (скажам, падобна да таго, як, паводле нашых уяўленняў, пераносіцца, напрыклад, цяпло)» (Moszyński 1929: B60). У беларускіх абрадавых песнях, звязаных з земляробчым цыклам, паўсюдна прысутнічае фраза «сам Бог ходзіць і жыта родзіць». Матыў Бога, які ходзіць па полі і надае яму ўраджайнасці, развівае Пяткевіч, спасылаючыся на матэрыялы з розных куткоў Беларусі (Pietkiewicz 1933), а ў нашыя часы Успенскі (Uspieński 1985: 88–89). Гэты самы матыў з’яўляецца галоўнай канструктыўнай воссю сучаснага верша аб *прэдседацелю* калгаса *Ідзе па полі старшыня*, прыведзенага ў падраздзеле 2. 4.

[14] У запісе Федароўскага казка, расказаная бабуляй Ядзяй, мае наступны выгляд: «Як Бог пакарал чалавека за самахвальство. Ішоў Бог, ажно бачыць: двох гаспадароў гарэ; адзін валы такіе благенькіе мае і земля кепска, а ў другого валы як мур, земля таксамо добра. Так Бог падышоў да першаго і кажа: „Памажы Божа!“ — „Дзякую!“ Падыходзіць да другого і кажа таксамо, а той: „Ат! Што тут Бог паможа. Калі земля і валы добры, то і без Бога будзе!“ А той першы, пачуўшы, кажа: „Ах ты дурню, дурню! Бог дождж, расіцу і ураджай дае, а ты гэтак кажаш!“ — „Ат, што мне Бог!“ Бог завернуўсе і пашоў. После ў таго, што была земля кепска, з межы валілосе, а ў таго, што была добра, анно куколь да метліца» (LB1: 10). У сваю чаргу, у палескім варыянце, названым Пяткевічам *Бэз Бога ні да парога,* знаходзім такі самы, што і ў Паперні, матыў працягвання альбо качання Бога па зямлі, каб у месцах, да якіх ён дакранаўся, быў добры ўраджай: «Як бы быў знаў, што ета быў Бог, дак бы ўзяўшы за лаб, вывалачыў ім усю палянку, а то, бач, толькі па его сьлядках паўсходзіло» (Пяткевіч 2004: 401). У нашыя часы сюжэт 750B занатавала таксама М. Зоўчак на Віленшчыне (Zowczak 1991: 541; 2000: 305–306). Яна звязвае вераванне аб вырастанні збожжа там, дзе Бог датыкаўся да поля, з сюжэтам вандровак Бога па зямлі і «цуду збожжа», вядомым з апокрыфаў аб уцёках Святой Сям’і ў Егіпет (Zowczak 2000: 304–306, 268–273).

што „ў мяне нарасце, бо ў мяне навоз“» (H03Auc.HD). «Бог хадзіў, да багач сеяў. Сільно багач сеяў, зямля добра в яго, добра, в таго багача. […] А Бог ідзе да кажа: „От, добра зямля, як Бог дасць, дак і поросце!“ — так Бог, сам. То быў дзядок такі, шоў — да Бог это. […] А той вжэ, багач: „Го! Я й без Бога знаю, шо поросце!“ Ну, добрэ. […] А вжэ сее бедняк землю, да такі жоўценькі пясочок, такі, о. Пусцюсенькая земля в того вжэ бедного чоловека. То й Бог да ка: „Вот, хазяін, чы гаспадар…“ — як ён ужэ сказав на ёго, Бог той ужэ кажэ: „Такая у вас пусцюсенькая земелька. Як онэ ужэ і поросце ў такой земельцы пусцюсенькой?“ А той чоловек кажэ: „Ай! Як Бог дасць, то поросце і на пусценькой земельцы“. Так той ужэ чоловек. Ну, дак в того богача поросло толькі, дзе Бог прошоў, по тых следочках. А ў того, шо пусценька земелька, по розорах чувало, што поросло. Вот, такі урожай быв. Вот, так Бог дае. Бог дае, Бога нада просіць, шоб онэ наросло. Хоць і пустая земля, Бог дасць, шоб росло» (H03Mjs.WN).

Пераканане ў божым натхненні, неабходным для плоднасці зямлі, таксама, што відавочна, упісанае ў рытуальныя благаславенні, якія суправаджаюць штогадовую працу земляроба: «Селі [сеялі] з фартуха то збожэ. Такі фартух, о, длінны [паказвае], насыпана збожэ: „В іме Ойца і Сына і Духа Свентэго, амэн. Дай Божэ, зарадзі!“ І пашол сеяць. Картофле садзіш, то: „В іме Ойца і Сына і Духа Свентэго, амэн“. Ежэлі там сею жыта, праходзіць сусед — „Дай Божэ, зарадзі!“ А я одповядам: „Дай Божэ!“ От, я сею, ці картофле саджу: „Дай Божэ, зарадзі!“ — „Дай Божэ!“. О, так, от, сеялі. Ці гарэ: „Памажы Божа!“ — „Памажы Божа!“. „Допомуж, Божэ“ — от, як плугам…» (G11Pap.SK.MB).

Ад святасці зямлі неад'емнай з'яўляецца святасць ураджаю альбо хлеба[15]. У адну семантычную групу звязвае іх праца селяніна на зямлі: «Од млодых лят паментам родзіна своя. Замесі мама хлеб, то кшыжык дае: „Нех Буг поблогославі“. Татусь выходзі в поле: „В ім'е Ойца і Сына і Духа Свентэго. Не родзі роля, а божа воля“. Так. Потэм хлебусь е. Ежэлі хлеб упадне, то он поднесе і уцалуе го: „Ах, шкода!“ А тэраз іле хлеба выжуцалі до сметніка [а зараз колькі хлеба выкідвалі на сметнік]? […] Кавалэк хлеба так дужо коштуе. Не жуцайце псом [не кідайце сабакам], не выжуцайце на двур хлеба. Патшайце [глядзіце], моя мама, кедысь кавалэчэк

[15] Аб непавазе да хлеба як адным з самых цяжкіх грахоў паводле этычнай сістэмы сялян на прыкладзе Палесся, пар. (Пяткевіч 2004: 543–545). Аб семантыцы хлеба ў беларускай народнай міфалогіі, пар. (МБ: 498, *Хлеб*); на падставе сучасных даследаванняў на беларуска-польскім культурным памежжы: (Straczuk 2006: 209–211). Багаты фактычны матэрыял і этнаграфічная інтэрпрэтацыя комплексу вераванняў і рытуалаў, звязаных з хлебам, з польскіх, беларускіх і ўкраінскіх тэрыторый, пар. (Kubiak, Kubiak 1981).

хлеба упадне, она подэйме, уцалуе го, бо то хлеб, то пот чловека. Як ценжко было жонць нам! Жэлі, возілі снопкі, о, тым цэпэм млоцілісьмы, я сама млоцілам. А тэраз [цяпер]? Тэраз тэж ценжко пшыходзісе кавалэк хлеба. Бо тэн трактарыст, як была суш, пэлно тэго кужу [пылу] в ушах, в очах, правда? А млын? Пушчо млын, а тэн пыл тэж выгрыза очы, монка та. А ты кавалэк хлеба выжуцаш на земе!» (G94Pap.MS1).

Зямля не прынясе ўраджаю без працы чалавека, але і плоднасць зямлі, як і земляробчая актыўнасць чалавека, упісаныя ў вышэйшы парадак, залежны ад волі Бога. «Цо Пан Буг да, то Пан Буг Свенты ве [што Гасподзь Бог дасць, тое Святы Гасподзь Бог ведае]…» (G94Pap.MS1). «Намі рукавадзіць Бог, а не мы самі» (H03Auc.TJ). «А як тут будзе? Тшэба в Бога завежыць. Як Бог дасць. Я так і кажу: „Што заслужылі, тое палучым". Бог дасць на лепшэ — будзе на добрэ» (G05Pap.AW). «Народны фаталізм»[16], аб якім мы ўжо ведаем з гісторыі аб калектывізацыі і які ў штодзённасці выражаецца рэфрэнамі «Будзе, як Бог дасць» альбо «Што ж ты зробіш? Нічога не зробіш», фармаваў і яшчэ фармуе — а разам з гэтым і адлюстроўвае — вобраз свету і жыццёвую практыку жыхароў беларускіх вёсак.

Адносіны чалавек — Бог ва ўяўленнях калгаснікаў з'яўляюцца цэнтральнай воссю, вакол якой сканцэнтраваны канцэптуальныя катэгорыі і сістэма каштоўнасцей жыхароў беларускіх вёсак. «Бог над намі, ён усё чуе і відзіць», — гаворыць баба Валя з Радзівонішак (G94Rdz.WZ). «Бог е, дзеткі. Нас і спасае, нас і наказуе, каб мы спомнілі, што ён е» (H03Auc.HD). Гэта Бог[17], што кіруе светам і чалавекам, усюдыісны і справядлівы, аднак, перадусім — Бог, які з'яўляецца для чалавека крыніцай усялякіх даброт. Як сфармулявала гэта спадарыня Яніна з Міцканьцаў: «Божэнька дасць. Як звернешса да Бога, як кажэ ксёндз з амбоны: «Модліцесен, просіце, Пам Бо венцэй ма [мае болей], чэм роздал». Вшысткего упросіш, і здровя, і шчэнсця, і долі, всево упросіш…» (G98Mic.PJ). «Усё раўно няма ж моцнага на свеце, як Бог наш. Як ён нам памагае! Толька да яго з душою і маліся, дык ён паможа» (G95Rdz.WN), — выразіла гэтае паўсюднае перакананне аб божай шчодрасці спадарыня Вера з Радзівонішак.

---

[16] М. Зоўчак у сваіх працах, што абапіраюцца на палявыя матэрыялы з Літвы і Беларусі, канстатуе «больш катэгарычна, чым у Польшчы, сфармуляваную залежнасць чалавека ад лёсу» (Zowczak 1991: 539; szerzej: 539–545). Болей аб «свайго роду фаталізме, які выражаецца ў перакананні, што без Бога нічога не можа адбыцца», што характарызуе народную рэлігійнасць, пар. (Tomicki 1981: 41–42).

[17] Вобраз Бога ў трактоўцы палескага мужыка выдатна прадставіў Пяткевіч у: (Пяткевіч 2004: 399–405). Характарыстыку народнага Госпада Бога пар. (KLS 2/1: 712–715; Tomicki 1981: 41–43; Zowczak 2000: 49–56); артыкул *Бог* у: (МБ: 48–49; СД 1: 202–203). На падставе даследаванняў ва Усходняй Беларусі: (Алюніна 2007).

У гэтых выказваннях заўважаецца архаічная, дахрысціянская ідэя Бога як крыніцы дабрабыту, таго, хто дарыць шчасце і долю. «Найстарэйшае значэнне выразу *богъ,* — пісаў Казімір Машыньскі, — было вельмі адрозным ад сённяшняга; яно тлумачылася: «лёс, доля; той, хто дае долю, добрую долю, шчасце»; таму Бог, як міфічная істота, калісьці быў персаніфікаванай прычынай долі альбо шчасця» (KLS 2/1: 714). Вобраз Бога, што вынікае з нарацый, а таксама паўтараемых фразеалагічных клішэ і свабодных каментароў суразмоўцаў, дае падставы паўтарыць услед за Машыньскім: «Уяўленні славян, абуджаныя некалі ў напрамку персаніфікацыі і антрапамарфізацыі прычыны шчасця, працавалі і працягваюць працаваць» (тамсама: 717). Існаванне рэштак архаічнай канцэпцыі Бога, што дае долю, — адна з важных і жывых рыс сучаснага Бога калгаснікаў.

***

У рэлігійных адносінах да зямлі і працы дзеля хлеба важным з'яўляецца кантэкст архаічных паняццяў *долі*[18] і *спору*[19], які актуалізуецца ў размовах

[18] «Выраз *dola*, роднасны слову *dĕliti* „дзяліць", першапачаткова абазначаў не болей, чым „удзел, частка" […]. У пэўным сэнсе ідэнтычнай з'яўляецца этымалогія выразу **sъ-čęstьje* „шчасце" дасл. „удзел", што паходзіць ад *čęstь* „частка (кус)" […]. А і аб шчасці, не толькі аб долі, надзвычай часта гаворыцца па славянскіх вёсках» (KLS 2/1: 717). Польскі моўны вобраз *doli [долі]* у параўнанні з рускім адпаведнікам *судьба* прадставіў Е. Бартміньскі ў: (Bartmiński 2006). Пісаў, між іншым: «У найбольш архаічнай культурнай традыцыі *доля*, што разумеецца як дар, атрыманы зверху, магла наўпрост атаясамлівацца з самім яе падаўцам, з Богам. […] Уражвае, што ў аўтэнтычных народных тэкстах […] не гаворыцца аб нядобрай *долі*, яна прымаецца як данасць, якую патрэбна проста прыняць. Выражэннем адносін **пакорнага прыняцця**, прымірэння са сваім лёсам з'яўляюцца народныя памяншальныя словы: *долічка*, *доленька*» (тамсама: 249). Аб семантыцы долі ў беларускай народнай міфалогіі, пар. (МБ: 155, *Доля*, *Доля-шчасце*).

[19] «Апроч долі-шчасця, некаторым славянам вядомы іншыя роднасныя паняцці, што таксама адыгрываюць важную ролю ў іх рэлігійным жыцці. Маю тут на ўвазе перадусім *спор* (*sporъ*) як адасоблены і самастойна існуючы „поспех, пладавітасць, плённасць". Краем, дзе гэтак зразуметы спор набывае асабліва вялікую вартасць у вачах сялян, з'яўляецца Беларусь» (KLS 2/1: 717). Этналінгвістычны і этнаграфічны аналіз спору прадставіў Машыньскі у: (Moszyński 1929), дзе ён правёў крытычнае параўнанне паняццяў *спор* і *мана* і паказаў сувязь *спору* з сакрум. Эрэнкройц у 1920-я гады назірала на Віленшчыне звычай, які яе суразмоўцы «вельмі хавалі»: «На полі выкрыкваюць ці вызываюць пры дапамозе воклічаў […] „спор", патаемную сілу, якая з'яўляецца крыніцай і прычынай ці таксама энэргіяй, патэнцыйна ўласцівай таму, што можа выклікаць большы альбо меншы ўраджай і ўвогуле ўсялякую плоднасць у земляробчай гаспадарцы» (Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa



Боханы хлеба ўласнага вырабу. Альманы, Столінскі р-н, 1995

з калгаснікамі ў выклікаемай імі праз ужыванне фразеалагізмаў прысутнасці спрыяючага і надзяляючага плоднасцю альбо даючага спор Бога. «Пан Буг дал спор» (G93Lid.LG), — канстатаваў у філасофскім роздуме над сваім паспяховым у матэрыяльным плане жыццём спадар Леанард, які некалі прымаў мяне ў Лідзе. «Дастатак, пладавітасць, прадукцыйнасць рэчы альбо плённасць працы акрэслівае паляшук паняццем *спор*. […] Не з'яўляецца ён натуральнай уласцівасцю рэчы альбо чалавечай дзейнасці, а — у рэшце рэшт — уласцівасцю надзвычайнай, надпрыроднай, вынікам сакральных дзеянняў альбо магічных працэдур, прадуктам ці атрыбутам чалавека, які знаходзіцца пад сакральнай апекай альбо ў стане магічнай сілы. Гэты стан […] чалавека, што выражаецца […] у канкрэтных праявах і адчувальных доказах яго поспеху, дабрабыту ці багацця, акрэсліваюць таксама два роднасныя і пастаянна ўзаемазвязаныя паняцці *шчасця* і *долі*. Гэтыя паняцці […] маюць розныя сэнсавыя канатацыі і розныя эмацыйнае напружанне і змест. Нягледзячы на гэтыя

2005b: 334). Яна таксама звярталася да паняцця *спору*, абмяркоўваючы памінальную і земляробчую абраднасць на гэтай тэрыторыі, пар. (Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa 2005b: 223, 288). Аб семантыцы спору ў беларускай народнай міфалогіі, яго канатацыях з ураджаем, багаццем і культам продкаў, пар. (МБ: 458, *Спарыш*; 459, *Спешка-Спарышка*; *Спорнік*).

адрозненні, яны нязменна абазначаюць стан спрыяння альбо магічнай сілы, крыніцай якой з'яўляецца не столькі асабістая індывідуальнасць чалавека, колькі сямейная ці родавая дэтэрмінацыя яго лёсу» (Obrębski 2007a: 150).

Давайце спытаемся ў калгаснікаў аб іх разуменні долі.

— «Цо то ест доля [што такое доля]? Добра доля?

— Добра доля — добжэ жыем. Добра доля. Зьле [дрэнна] жыем, зла доля. «Зла доля споткала мне».

— Цо тшэба робіць, жэбы [каб] мець доброн доле?

— А цо робіць, то я не вем тэго юж, як та добра доля взёнць. Не вем…

— Чы то Пан Буг дае доле?

— А кто ж дае? Чловек родзісе і юж он сондзоны [ужо яму вызначана], якай смерцю умераць, які лёс его, яке цо, вшыстко.

— Юж пшэсондзонэ [ужо перадвызначана]?

— На родзімай годзіне тылько [у гадзіну нараджэння толькі]. Чловек на свят пада, і юж вшыстко.

— Вшыстко юж вядомо в тэй еднэй годзіне?

— Так, юж офяровanэ [ахвяравана] ему.

— Офяровanэ…

— Ці свояй смерцю умжэць, ці забіць, ці як кто гдзе под машына впадне… Юж осондзонэ ему» (G94Waw.MŻ).

— «Цо то ест доля?

— Доля? Доля, мусі, цалэ жыце нашэ, яке Пан Буг удзелі. Быва смутна, быва вэсола. Быва, з почонтку чловек жые вэсоло. То под конец цось, якась доля спотыка смутна. […] Правда, цо чловека спотка юж, цо мусі быць, то мусі быць.

— То юж ест пшэзначонэ [прызначана], та доля?

— Так[20]» (G95Pap.MS).

---

[20] У якасці тыповага прыкладу разумення ідэі долі беларускімі калгаснікамі можна прывесці маю размову з бабуляй Ядзяй з Паперні, у якой яна распавядае казку, вядомую ў польскай сістэматыцы як T 932A *Смерць у калодзежы* — варыянт сюжэта T 932 *Сын, схаваны ад маланкі ў сутарэнні*, якому ў беларускай сістэматыцы адпавядае № 934 *Асуджаны на смерць ад грому* (PBL 1: 282–283; Бараг 1978: 152–153).

– «Чы своён доле кажды достае пшы уродзэню [ці сваю долю кожны атрымлівае падчас нараджэння]?

– Доля. То так юж ему Буг вызнача жыце на родзімэй гадзіні. На родзімэй гадзіні Пан Буг пшэзнача лёс на сондзе [судзе]. У еднэго пана был сын. Муві: «Татачка, я бэндэ жэніцьсе [жаніцца]». «Ну, жэньсе», муві. Ту якась вружка [варажбітка] ходзіла, на картах тых вружыла. Ему карты розложыла і муві: «Твой сын будзе жэніцца і утопіцца ў студні. Утопіцца». Он юж, яке студні — позамыкал вшыстке. Коло каджэй студні поставіл стружа [ахоўніка]. О, паробка свэго. І, от, он зачол жэніцьсе, тэн сын і відзі, як его годзіна пшышла та. Одгулялі тэ вэсэле, юж одбавіліся [набавіліся] там.

— «Калі чалавек нараджаецца, яму назначаецца жызнь і смерць: каму ўтапіцца, каму павесіцца, каму ў агне згарэць.

— Хто гэта назначае?

— Ну, хто? Бог жа, можа. Бог назначае» (H03Alk.MD).

— «У каждого чалавека Бог послаў яму свою судзьбу. Як каму прышлося.

— Бог і смерць вызначае?

— І смерць вызначае. От, одно молодое помрэ, а другое і в дзевяноста не помірае, доходзіт до ста. У каждага напісано свое. Як кому Бог. […] Говорят: «Дітя нарождается, і Бог наменяе ему і долю». Так гавораць.

— Получается, што человек не может перейті эту долю, переступіть, жіть, как захочет?

— А хто знае? Вот, допустім, ты хочэш добрэ-добрэ жыть. А получыцца іначэй. Так не получаецца, як хочэш. […] І планіровать не нада. Як Бог поможэ. […] Як кому прыдёцца. Гавораць, дзіця як нараджаецца, так што ему Бог дае? Вот, я ішла з сваёй сястрою Зосяю. А немцы гавораць: «Цурюк, цурюк». А я схавалася. Я схавалася, а яе забралі і жывую закапалі яе. Сягоння забралі, а назавтра красные прышлі[21]. Вот, так. Вот, якая в каго судзьба. Мне нада жыць, а яе — нет. Як Бог пошле чалавеку. От, бачыш, друг павесіўся. Яму нада повесіцца. Расказвалі, марак адслужыўся і прыехаў. Мараком быў, вады не баяўся. Божэнька ходзіць і кажа: «Врэмя прышло, яго няма». Ён прыяжджае. Купаўся і ўтапіўся. Як каму сужджэно быць. Каждаму чалавеку наіменовано, всё наіменовано, вся судзьба» (H03Alk.HAK).

Паняцце *долі* — блізкае лацінскаму *fatum* — «пабудавана з пункту гледжання чалавека, які разумее шматлікія абмежаванні свайго становіш-

---

Пшышэд [прыйшоў] на студне, так, от, положылсе і змар [лёг і памёр]. Ему сондзэне таке было. От, як. По вэсэлю і поховалі. Вшыстко од Пана Бога залежы. От, он его хроніл [ахоўваў], мувісе так, жэбы до студні не впад [каб у калодзеж не ўпаў], не утопілсе. Наверх положылсе, на дах. Студня закрыта, і змар. […] Но, юж як Пан Буг кому пшэзначы, то то юж мусі так» (G95Pap.JG).

У беларускай сістэматыцы казкі прысутнічае шэраг сюжэтаў, што датычаць долі (лёсу), і якія не занатаваны ў паказальніках Аарнэ-Томпсана і Крыжаноўскага; пар. № 735* *Багацей і Доля*, 840B* *Лёс, які чакае ўнукаў*, 840D *Лёс ненароджаных душ* альбо сюжэты з групы 930–949 *Казкі пра лёс* (Бараг 1978: 107, 140, 151–156).

Доля з'яўляецца таксама пастаянным матывам у песнях, што спяваюць калгаснікі; мой палявы матэрыял утрымлівае яго шматлікія занатоўкі. Напрыклад: «Это мая судзьба такая», — пракаментавала адна з суразмоўцаў на Мазыршчыне, заспяваўшы прыпеў: «А чужэ дочкі рано ўсталі, / Воны шчасьце-долю розобралі. / А я, молодзенька, узнеслася, / Мене ліха доля судзілася» (H03Mjs.WN).

[21] Аб памяці вынішчэння беларускай вёскі ў часы II Сусветнай вайны я пішу ў падраздзеле 7. 3.

ча і пагаджаецца з дадзенай яму звонку жыццёвай сітуацыяй, якой ён сам змяніць не можа» (Bartmiński 2006: 250). Гэта канцэпцыя неаўтаномнага становішча чалавека.

У адрозненне ад долі, якая адносіцца да становішча асобы, спор датычыць жыцця ўсёй сялянскай сям'і, якое залежыць ад ураджайнасці зямлі і пладавітасці жывёлы.

— «Слышалам [я чула], жэ можна мець спор, жэ Пан Буг дал спор. Альбо не дал спору?

— А, спор, то ўжо у скаціні, в збожы, як сее ўжо. Спорно ўжо у мне ўсё, дзенкуе Богу. Другому ніяк німа спору, нічого Бог добрэго не дал. А так ужэ і спор, так.

— То якісь уродзай [ураджай]?

— Уродзай, так. Спор усё мне Бог дае. А другі працуе-працуе — ніякога спору німа. Ніякага спору німа.

— А як то можэ быць, жэ чловек працуе, а нема спору?

— Но, не росне, не родзі. А як скаціна ктурэму чловеку не ідзе? Хцэ мець, і ему ніяк [хоча мець, а яму ніяк]. То здэхне, то крова пшэбіла… Хоць бы яка просёнка чы овечка, ему ніяк не можэ пуйсць на ногі.

— Як то се дзее? Длячэго [як гэта адбываецца? Чаму]?

— Но, так. Но, цосьці ест, але ж мы ж не можэм поведзець як, цо, до чэго.

— А цо зробіць, жэбы [каб] то полепшыць?

— Но, тшэба даваць на мша [імшу], жэбы ксёндз помодлілсе за жывёлу, за уродзай. Ну, так людзі робён» (G94Waw.MŻ).

У адрозненне ад атрыманай у гадзіну нараджэння долі, на якую чалавек не мае ніякага ўплыву, ідэя *спору* не толькі дапускае актыўнасць чалавека, а наўпрост яе патрабуе. Каб Гасподзь Бог даваў спор, чалавек павінен удзельнічаць у абмене дарамі: павінен быць шчодрым як у адносінах да іншых людзей, гэтак і да зямлі і Бога.

— «Цо то ест спор?

— Но, Пан Буг, напшыклад…, ну, як мам вытлумачыць? Жэ здаесе мало, а Пан Буг вынагродзі [тут: кампенсуе] ці то, а подзелішсе — і вшысцы насыцэні [сытыя] естэсьмы. Як Пан Езус рыбы зажуціл і тыле окрушынэк зостало ешчэ, а тыле людзі накарміл [як Гасподзь Ісус закідаў рыбінамі і столькі рэштак яшчэ засталося, а столькі людзей накарміў]. Это спор, «спор Божа». От, напшыклад, як шлі мы жонць. І ідо, тэго, дрого [дарогаю] і: «Божэ допомуж», нектужы мувё [некаторыя гавораць]. А як хлеб мама месі, пшыходзі сонсядка [суседка]: «Похвалёны Езус Хрыстус!» — «На векі векув, амэн». — «Но, цо Міля робі? Спор Божа!» — «Дзенькуе, дай Божэ». О, так пшыходзо, юж поздравя мама [ужо вітаюць маму]. […] То блогославіла, жэбы спорны, жэбы, но, былібысь мы

насыцэні тым кавалкем хлеба. Жэбы Пан Буг нам вынагродзіл і стале [пастаянна] та бохенка хлеба з ронк не выходзіла. «Спор Божа». А мама: «Дзенкуе, дай Божэ». О, так. […]

— А як нема спору?

— Як спору нема, вшыстко [усё] недостатэк якісь. Недостатэк. Вшыстко чэгось бракне [не хапае] — то тэго, то тэго. Спору нема. Пан Буг спорув мі не дае. Зробілам тыле, тыле [я зрабіла столькі, столькі], а Пан Буг спору не дае. А тэн спур, веш [ведаеш]… Напшыклад, як якісь чловек ест такі заздросны [тут — зайздросны], он у себе дужо ма, але патшы [бачыць]: ах, у тэго, патш [глядзі], яке жыто ладнэ […]. От, ему выдаесе, жэ у него мало, а там дужо. От, заздросны чловек, жэ, от, [той] спор божы ма.

— Жэ тэму другему пшыспожыло [што таму іншаму спорыцца]?

— Так. Заздросны такі чловек[22]. А як чловек незаздросны, то он пшэходзі [праходзіць], о: «Хвала Богу», як муй тато завшэ мувіл [заўсёды гаварыў]. «Дзяткі, — муві, — дай Божэ, жэб у каждэго было, не заздрошчэ, жэ у мне ест, а у него нема. Дай Божэ, жэб кажды мял, то бэндзе добжэ,—муві. — А як у мне ест, а у него нема, то он можэ мне і забіць. Можэ окрасць пшыйсць [прыйсці абакрасці], бо у него нема. І не бэндзеш клуціць [біцца], бо он глодны ест». Тато стале [пастаянна] так мувіл» (G95Pap.MS).

У гэтым выказванні спадарыні Мані дакладна акрэслілася норма, якую мы абмяркоўвалі раней, разважаючы аб практыцы крадзяжоў у калгасе. Гэта сялянскі маральны імператыў — накарміць галоднага. Жыццё з'яўляецца больш высокай каштоўнасцю, чым уласнасць, таму галодны мае — патрэбна сказаць: святое — права ўкрасці, калі гэта ратуе і падтрымлівае яго жыццё.

Такім чынам, сялянскім ідэалам з'яўляецца сітуацыя, пры якой — з божаю дапамогаю — «кожны мае». Становішча гармоніі, у якім няма галодных і беззямельных, у якім не пакутуеш ад усведамлення, што «няроўна была падзелена зямля» (G99Pap.SK)[23]. Узрушана, спасыла-

---

[22] Сувязь паміж зайздрасцю і зніжэннем плоднасці, плённасці, росту ў народнай традыцыі асабліва падкрэсліваецца ў перакананні аб небяспечным уздзеянні людзей з «урочымі вачыма», пар. (Barthel de Weydenthal 1922; Poniatowski 1927). Машыньскі падкрэслівае сувязь нядобрага позірку і зайздроснага слова (KLS 2/1: 587–589), Пяткевіч таксама фіксуе перкананні і паводзіны палешукоў, звязаныя з комплексам зайздрасці (Пяткевіч 2004: 572).

[23] Сялянская мара аб роўнасці мае свой адваротны бок у выглядзе зайздрасці. Гэта да яе апелюе ўжываная ў адносінах з чарговымі ўладамі практыка даносаў (прыклады якой мы бачылі ў паведамленнях аб раскулачванні). Пар. таксама: «Жыхары Матуйзаў вельмі зайздросныя; прынамсі, пры абцяжарванні павіннасцямі дбаюць пра тое, каб

ючыся на найвышэйшы, боскі аўтарытэт, сфармулявала гэты ідэал — супольнасці роўнасці і братэрства, ідэал *communitas* — спадарыня Ліда з колішняга мястэчка Баева ля мяжы з Расіяй: «Ведь нада не толька сабе жыть, ведь нада думать а другіх! А не так жыть. Так Бог вялеў. Чытаете, можа, Біблію? Как ана есть: „Іба Бог вялеў, штоб людзі былі все сытые“. Прымерна, ты ясі, а другій галодный будет. Так нельзя. Дай, хоць штоб той паеў»[24] (W99Baj.LK). Падобным чынам разважала спадарыня Гелена, што паходзіла з багатай шляхецкай сям'і, якая да вайны мела ўласны невялічкі фальварак ля Вавёркі ў Лідскім павеце: «Еслі бы далей польске жонды [кіраванне] побылі, то я ведзяла [ведала], жэ од нас земі бы взелі. Далі бы нам тыле [столькі], іле [колькі] бы моглі обробіць. Мець еднэго, цудзэго [чужога] якегось роботніка і то земе обрабяць, а то даць малорольным [малазямельным], жэбы кажды мял кавалэчэк. І паментам, свентэй паменці ойцец мувіл, як то бэндзе монджэ [мудра]. Длячэго тэн чловек юж такі бедны, ма быць зупэлне [зусім] такі бедны, жэ он не ма гдзе кровы попасць і не ма на чым картофлі посадзіць? А у мне, муві, кавалкі таке дужэ поля і тыле [столькі] ценжкей працы?» (G93Waw.HD).

Не ў адной размове давалася адчуць мару аб роўным падзеле зямлі:

— «В Польшы тэж не было рувно?

— Брохоцкі, о, у Малом Можэйкове, но, он мял, мувілі, і на Польшчы свое маёнткі. А тутай людзе зэ вшысткім беднэ былі. […] А юж розмова была, жэ іх хцелі… Жэбы не война, то юж розпарцэлёвалі бы гэтых паноў. Старшэ людзі мувілі, жэ ўсё адно розпарцэлёвалі бы. Зоставілі бы земі кілька там гэктары.

— А рэшта?

— Но, а рэшта там беднейшым людзём далі б, каторы зусім былі беднэ людзе. Земі мелі нектужы [некаторыя] мало. Нерувно была подзелёна земя» (G99Pap.SK).

былі яны раўнамерна размеркаваныя на ўсю вёску. Гэтая негатыўная рыса праявілася, у прыватнасці, падчас нямецкай акупацыі [у 1915–1918 гадах], калі нераўнамерна размеркаваныя рэквізіцыі выклікалі даносы з боку пацярпелых, якія паказвалі жандарам на тых, хто здолеў пазбегнуць рэквізіцыі» (Staniewicz 1923: 128).

[24] Для сялянскага ідэалу роўнасці фундаментальнае значэнне маюць такія катэгорыі, як абмен дарамі, ахвяра (міласціна), салідарнасць з жыццём, справядлівасць. Пар. «Міласціна з'яўляецца прадуктам маральнага паняцця дару і багацця, з аднаго боку, і паняцця ахвярапрынашэння — з другога. Шчодрасць з'яўляецца абавязкам, бо Немезіда помсціць за бедных і боствы з-за празмернасці шчасця і багацця ў некаторых людзей, якія павінны ад іх пазбавіцца. Гэта старажытная мараль дару, што стала прынцыпам справядлівасці» (Mauss 1973: 234).

***

Ці калектывізацыя, у выніку якой «бальшавікі зраўнялі людзей» (G93Pap. MS), звярталася да сялянскага ідэалу роўнасці[25]? Роўнасці, якая — як паказаў Абрэмбскі — грунтуецца на працы, якую чалавек укладвае ў апрацоўку зямлі? І якую бацька спадарыні Мані, Адольф Сяўрук, сасланы ў Варкуту за «антысавецкую дзейнасць», апісваў формулай-зычэннем «дай Божа, каб кожны меў, то будзе добра»?[26] У нарацыях калгаснікаў аб калектывізацыі і зменах, якія яна прынесла, *роўнасць*, без сумнення, з'яўляецца адным з ключавых слоў. Этнограф чуе: «Людзе на сваім працовалі, коне і кровы мелі, а як у кторэго дужо дзеці, то онэ шлы працоваць до богатэго. А як колхоз пшышэд [прыйшоў], то юж вшысцы [усе] рувні сталі» (G93Pln.JD); альбо: «Тэраз [зараз] нема [шляхты і парабкаў]. Тераз рувнэ. Кто был паробэк, вшыстке в калхозе. […] Тэраз то юж вшыстке рувнэ» (G98Szw.JS)[27].

Гэты ідэал роўнасці, туга па гармоніі ў грамадстве з'яўляецца адной з маніфестацый *communitas* — гамагеннага цэлага, аб'яднанага «повяз-

---

[25] Аб існуючай у Сярэднявеччы народнай традыцыі першабытнай роўнасці, якая знаходзіла падставы ў міфе аб паходжанні ўсіх людзей ад Адама, пар. (Zientara 1996a: 86–87). Зоўчак інтэрпрэтуе народнае разуменне становішча чалавека як «гісторыю няўдалага стварэння» — «узрастаючай дыферэнцыяцыі першапачаткова роўных паміж сабою людзей, якая адбываецца паводле схем узнагароды і пакарання» (Zowczak 2000: 139). Першабытная роўнасць, што адносілася да сітуацыі ў раі і якая была знішчана «грахом падзелу», застаецца міфічным краевугольным каменем гісторыі аб метамарфозах чалавечага роду (інакш, аб разнастайнасці людзей) (болей тамсама: 139–205).

[26] Гэтая добразычлівасць не ўратавала яго, аднак, ад даносу зайздросных суседзей-беднякоў:
– [Спадарыня Яня:] «Людзі, людзі зробілі. Людзі. Бо он господаж был пенкны [тут: добры]. Он працовал ладне. Господарка тшымал в пожондку [гаспадарку трымаў у парадку].
– [Спадарыня Фрэдзя:] Ну, то зрабілі кулаком.
– [Спадарыня Яня:] От, то такі дзісь [сёння] П., юн мял [меў] седэм дзеці і не мял хлеба. А ту ўсё у руках был хлеб. Так он, дзевчынкі тэ до Сеўрука пшылецон [прылятуць], а Марыся йім по кавалэчку хлеба дасць, і онэ тым былі задоволёнэ. Бо он працовал, он мял.
– Працовал, то мял.
– [Спадарыня Яня:] А тэн П. ні працовал, ні мял, і зэйздровал [зайздросціў] тэму. От, і зрабіл кулаком.
– Поведзял, кому тшэба.
– [Спадарыня Яня:] Но, но так. А былі ж людзе такіе, жэ спшэдавалі [прадавалі] еднэ еднэго. А, ты маш? На недзьведзі цебе [тут: да мядзведзяў цябе]!» (G99Pap.FS.JS).

[27] Аб «ураўнаванні людзей» у калгасе пар. болей у падраздзеле 4. 3.

зю чалавецтва», «асноўнай і фундаментальнай, паўсюднай міжчалавечай повяззю, без якой не існавала б ніякага грамадства» (Turner 2004: 242). Падаецца, што той частцы супольнасці беларускай вёскі, якая знаходзілася ўнізе іерархіі — батракам, беднякам, парабкам — калектывізацыя абяцала спатоленне тугі па *communitas*. «Прышлі рускія, ужэ вайна кончылась. Калхоз ужэ стаў. Вот ужэ яна кажэ: „Дзякую Богу, што прышлі да ўсіх і зраўнавалі — што багаты, што бедны“» (B99Czw.CR). «Юж советы тамтэ першэ як зашлі [г.зн. у 1939 годзе], то тэ беднякі юж квяты жуцалі [кветкі кідалі] для ніх: „От, мы будзем усе разам!“ Я пуйдэ ешчэ жонць, ешчэ жнемы жыто. Горонцо, ценжко, а она юж под кшачкем лежы собе [горача, цяжка, а яна ўжо ляжыць сабе пад карчом]. Такі загоньчык ма вонскі [вузкі]. Усёндон, выпэндзон [тут: абсядуць, пройдуць] тэн загон і юж, оні юж вольнэ. А я трудзэсе [працую] і татусь трудзісе. І оні нас *кулакамі* называлі юж. Потэм і совеці, і оні: „От, будзем усе роўныя!“. Напрымер: „От, Сеўрук, ён жыл, а мы хлеба ні мелі“. То онэ таке задоволёнэ» (G93Pap.MS).

Ажыццяўленне ўтопіі немагчыма, бо няма грамадства без структуры. Гэтаксама як для антраполагаў, гэта відавочна і для эканамічна і ідэалагічна *зраўнаваных* калгаснікаў. «І тагда людзі, і цяпер не ўсе роўныя» (W99Baj.LK), — гавораць. Альбо: «Все людзі не роўные — есть багатые, есть бедные» (H03Alk.HAK) ці: «Но, не мого быць рувні людзе і рувно жыць. Тэго не можэ быць» (G98Nac.SN1) альбо таксама: «Няроўны лес, няроўны народ, не зрувнуе ніц» (G98Nac.JI)[28]. Аднак, можа, менавіта той факт, што калгасная сістэма, хаця і ўдарыла па асноўнай каштоўнасці гэтай культуры — *сваёй* зямлі, — падтрымлівала роўнасць, абапіраючыся на сялянскія мары аб ёй, быў адной з прычын параўнальна хуткага прыняцця яе жыхарамі вёскі? Бо ў калгасах, нягледзячы на першапачатковы перыяд нязгоды, бунту і роспачы, у рэшце рэшт стала магчымым

[28] «Сямідзесяціпяцігадовая жыхарка Налібок заявіла, што калі Гасподзь Бог хацеў, каб людзі былі роўнымі, то такімі б іх стварыў. Стварыў бы таксама дрэвы ў лесе роўнай велічыні, аднолькавыя кусты, імхі і травы. Аднак ён гэтага не зрабіў, таму людзі адрозніваюцца паміж сабою. Гэта датычыць як іх выгляду, так і сацыяльнага становішча» (Kabzińska 2009: 28). Перакананне суразмоўцаў аб абумоўленай боскай воляй няроўнасці людзей звязваецца з апакрыфічна-фальклорным сюжэтам аб няроўных дзецях Евы: «Рашэнне, вядомае ў Польшчы ўжо з *Сялянскага ляманту на паноў* [помніка ананімнай польскай сатырычнай літаратуры XVII стагоддзя?] […] гаворыць […] аб утойванні часткі дзяцей ад Бога, аднак падзел, што адбыўся такім чынам, мае выключна сацыяльнае значэнне. Тыя, якіх паказалі Богу, сталі панамі, астатнія — існаванне якіх Адам і Ева схавалі — далі пачатак ніжэйшым слаям. Гэта з'яўляецца ілюстрацыяй вядомай заканамернасці, што міфалагічныя структуры могуць ужывацца для апісання розных узроўняў рэчаіснасці, у дадзеным выпадку сацыякосмасу» (Tomicki 1980: 65); por. (PBL 1: 245 (T 777); Zowczak 2000: 150–155).

жыць? Магчыма, гэтае прыняцце знайшло падставы ў факце, што — нягледзячы на змены сістэмы ўласнасці на зямлю[29] — праца на ёй працягвалася і была, гэтаксама як і дагэтуль, абавязковай умовай жыцця і выжывання? Што калгаснікі «пашлі работать, зараблять» — і «хватае цяпер, дзякую Богу святому» (B99Czw.CR). Бо, у рэшце рэшт, найважнейшай з усіх каштоўнасцей з'яўляецца жыццё, якое магчыма дзякуючы працы чалавека на зямлі, і даруе яго, таксама як і хлеб, спор і долю, Бог. «Бясспрэчна, — сцвярджаў Рышард Таміцкі, — што боскія памкненні былі тыя самыя, што і імкненні вясковай супольнасці — падтрыманне жыцця ў прыродзе і функцыянаванне сацыяльнай групы» (Tomicki 1981: 42).

Гэтае жыццё і функцыянаванне не можа быць шчаслівым без боскага бласлаўлення, якому чалавек адчыняе прастору для дзейнасці тады, калі з яго фізічнымі намаганнямі спалучаецца прызнанне ўплывовасці Бога, афірмаванае славеснымі рытуаламі, ядром якіх з'яўляюцца формулы тыпу *спор Божа, дай Божэ зарадзі!* альбо *памажы Божа!*, пар. (Engelking 2010a: 306–308). Чалавек працуе і верыць у Бога — і гэта асноўныя, можна сказаць архетыпічныя, чыннасці як колішняга селяніна, так і цяперашняга калгасніка. Яны спрадвеку ўпісаныя — разам з саслоўнай структурай феадальнага грамадства — у сацыяльную ідэнтычнасць селяніна як чалавека працавітага і набожнага і не перастаюць вызначаць гэтую ідэнтычнасць да сённяшняга дня.

Працаю на зямлі і вераю ў Бога жылі дзяды-прадзеды маіх сучасных суразмоўцаў; гэтаксама жывуць і яны. Гэта з працавітасці і набожнасці, а не колькасці зямельнай маёмасці вынікалі поспех і багацце сям'і. Прывядзем тут ізноў каментар Абрэмбскага, у якім ён змяшчае сялянскі ідэал роўнасці ў кантэкст працы як асноўнай каштоўнасці: «Сацыяльная роўнасць вясковай супольнасці вырастала з яе сямейнай структуры. Бо падставай сямейнага багацця было не валоданне зямлёю, не права ўласнасці, а праца, якая разам з разрастаннем і развіццём сям'і пашырала яе жыццёвую прастору і акумулявала яе супольнае багацце. Гэтае багацце было функцыяй зменлівай сямейнай фартуны, якая абапіралася ў першую чаргу на працу, а не нязменнага права ўладання. Не індывідуальная маёмасць вызначала месца асобы ў вясковай супольнасці, а яе сямейны

[29] Гэта не было першае такога тыпу змяненне адносна сялян на беларускіх землях. «На працягу цэлых стагоддзяў селянін не быў паўнапраўным уладальнікам сваёй зямлі, і таму аж да сёння юрыдычны бок уласнасці адыгрывае для селяніна другарадную ролю, хаця ад часу адмены прыгоннага права неабходнасць вымусіла ў значнай ступені падпарадкоўвацца юрыдычным нормам» (Thomas, Znaniecki 1976: 143). Аб уласнасці на зямлю як справе другараднай для традыцыйнага селяніна, пар. (Styk 1988: 123–124).

лёс змяшчаў чалавека ў кола багацеяў, гаспадароў ці вясковай беднаты. „Вот у нас былі людзі, шчо ў іх земля не была, — успамінае адзін з палешукоў. — Но оны жылі чэстно, благородно. То ў того дзядзька послужыць, то ў того дзядзька послужыць. Взял собе жонку з землею, і такім образом добылісь — докупіл частку землі, да жывэ як чэловек“» (Obrębski 2007a: 183).

Палескі суразмоўца Абрэмбскага гаворыць тут аб сітуацыі, аналагічнай гісторыі батрака са Шпілек з-пад Ліды, робячы аналагічны вывад: для таго, хто не мае ўласнай зямлі, дарога да яе набыцця і станаўлення такім спосабам «чалавекам» — паўнавартасным членам супольнасці *сваіх* — вядзе праз працу. Праз працу, плён якой, трэба дадаць, залежыць ад узаемадзеяння чалавека і Бога.

***

Сялянска-калгасная канстатацыя «нічога не зробіш» з'яўляецца — з пункту гледжання суб'екта — ісцінай, калі адносіцца да вышэйшага парадку, што вырашае чалавечы лёс. Аднак, калі аднесці яе да парадку штодзённасці, то ісцінным будзе яе адмаўленне. Паколькі існуе сфера, у якой чалавек не толькі можа, але і павінен «нешта рабіць», і нават болей — уплываць на тое, каб яго патэнцыял спору альбо шчасця быў станоўчы. Гэта праца, што надае існаванню земляроба структуру і сэнс[30].

[30] Працу як традыцыйную сялянскую каштоўнасць у кантэксце яе пасляваенных трансфармацый (з сацыялагічнай перспектывы) даследавала Я. Ягелла-Лысёва (Jagiełło-Łysiowa 1968, 1981). Яна прыйшла, між іншым, да наступнай высновы: «Гэтая характэрная вызначальная рыса — вытворчая праца — абумоўлівала тое, што даследчыкі сялянскай культуры называлі яе часам проста культурай працы, супрацьпастаўляючы яе культуры вышэйшых слаёў грамадства, свабодных ад працы ўвогуле альбо ад працы фізічнай. […] Праца, працавітасць былі каштоўнасцямі, якія цаніліся настолькі высока, што ўмовы выканання працы — фізічнае намаганне, працягласць, прыродныя ўмовы — не маглі падвяргацца крытыцы, паколькі гэта апошняе з'яўлялася свайго роду сацыяльна-культурным злачынствам. Працоўныя затраты ў разлік не ўваходзілі, паколькі яна была маральным, глыбока ўсвядомленым абавязкам. Неабходнасць працы прызнавала і цаніла ўсё асяроддзе, гэта было адно з істотных вымярэнняў грамадскага прызнання. […] Высокі статус працы і маральнасці працы, безумоўна, спалучаліся тут з сялянскай сістэмай каштоўнасцей і сялянскай культурай, якая ўзнікла ў выніку працы на зямлі і сфармавалася, абапіраючыся на рытм прыроды» (Jagiełło-Łysiowa 1981: 75, 82–83). Значэнне працы як фундаментальнай каштоўнасці, вакол якой арганізавана ўсё жыццё беларускіх калгаснікаў, падкрэслівае С. Чувак (Чувак 2007: 251–256). Аб працы (*рабоце*) як найважнейшай катэгорыі, вакол якой «канструюецца індывідуальная і калектыўная ідэнтычнасць» у лакальным дыскурсе, на падставе даследаванняў у ваколіцах Новага Таргу піша А. Малеўска-Шалыгін (Malewska-Szałygin 2008: 132–144).

«Праца дзеля хлеба з'яўляецца абавязкам чалавека, накладзеным на яго Богам. […] Поспех у працы, добры ўраджай раўназначныя бласлаўенню Бога — ініцыятара, апекуна і выканаўцы чалавечай працы», — піша даследчыца стэрэатыпа *працы* ў польскім народным вобразе свету Малгажата Мазуркевіч (Mazurkiewicz 1989: 24). У сферы выканання гэтага абавязку — здабывання хлеба працай на асвечанай Богам раллі — чалавек з'яўляецца аўтаномным суб'ектам; бо толькі ад яго залежыць, як ён адносіцца да працы[31]. «Дагледзіш поле, так яно табе ўродзіць, а як не дагледзіш, так яно і не ўродзіць. А я такая, што я пайду на свой загон, на свае поле, да дагледжу — дак яно і родзіць» (H03Słb.LD). «Кто богатшы — знову і працы мелі венцэй [болей]. Тэму былі богатсі, жэ оні працовалі бардзей. Бо то тылько праца. На всі [вёсцы] то тылько праца» (G06Ob.LO). Селянін павінен працаваць з адданасцю, клапоцячыся пра тое, каб яго працу падтрымлівала божае бласлаўенне, бачнай адзнакай якога з'яўляюцца сілы і здароўе для працы — як гэта выразіла ў прыгожым зычэнні баба Ганна з Малых Аўцюкоў на Гомельшчыне: «Дай, Божа, табе здароўя, штоб ты заработаў сабе на хлеб» (H03Auc.HD). Калі так адбываецца, тады — згодна з правілам, выражаным у прыслоўях «Калі не дась Бог за шчасце, то дась за працу» ці «Працуй, небожэ, то й Бог паможэ» (Пяткевіч 2004: 560)[32] — чалавек рэалізуе ідэал і мэту сялянскага жыцця. «Праца асобы і яе карыснасць для групы, — пісаў Абрэмбскі, — з'яўляюцца сэнсам яе існавання […]. Праца азначае не толькі рэальны ўдзел у жыцці групы, але таксама і падзяленне і павагу да яе найвышэйшых каштоўнасцей: зямлі-бацькаўшчыны і ўвасобленай у постацях бацькоў і дзядоў сямейнай традыцыі. Таму таксама праца і звязаныя з ёю фізічныя і разумовыя здольнасці і якасці характару з'яўляюцца асновай значэння асобы ў сямейнай групе, крыніцай станоўчых адзнак сямейнага і пазасямейнага асяроддзя, абгрунтаваннем сацыяльнай пазіцыі асобы. У іерархіі станоўча ацэньваемых чалавечых якасцей працавітасць, тэхнічная вынаходлівасць, эфектыўнасць гаспадарчай дзейнасці і зацікаўленасць вытворчым працэсам з'яўляюцца вядучымі, а ніжэйшую адзнаку

[31] Даследчыца лексічна-семантычнага поля «адносіны чалавека да працы» М. Яроміна на падставе аналізу рускага дыялекталагічнага матэрыялу паказала, што ў традыцыйным вобразе свету «адзін з галоўных прынцыпаў ацэнкі чалавека абапіраецца на яго адносіны да працы, на здольнасцях, уменнях і ахвоце да працы. Моўныя вобразы чалавека працавітага і гультая […] адлюстроўваюць стэрэатып працы, які існуе ў носьбітаў дадзенай гаворкі» (Еремина 2006: 221).

[32] Пар. таксама: «Хто працуе, таму і шанцуе» (Грынблат 1976: 168), «На Бога спадзявайся, але і сам старайся» (Янкоўскі 1992: 2, 88).

атрымлівае індывід, які ўяўляе з сябе антытэзу працавітага чалавека: лянцюх, гультай, абібок, ёлупень і дармаед» (Obrębski 2007a: 164)[33].

Селянін-земляроб можа адысці з гэтага свету ў згодзе з сабою, калі вызначыць для сябе, што ўсё сваё жыццё працаваў, імкнучыся да салідарнасці і гармоніі ў сваім асяроддзі[34]. Жыхаркі Паперні, спадарыня Маня і бабуля Ядзя, з якімі ў мяне склаліся сяброўскія адносіны, сфармулявалі гэта наступным чынам (абедзве ў прадчуванні блізкай смерці): «Мысьле [думаю] собе так: жылам, працовалам, допомагалам, нікому ніц не зробілам злэго… Напэвно прэндко [хутка] умрэ, жэбы тылько Пан Буг дал шчэнсліве» (G97Pap.MS). «Дзенкі Болу, дзе я была, там мне [мяне] любілі. Працовалам, послушна былам вшысткім [усім]. Любілі мне вшэндзе [усюды], хвалілі мне. […] Я нігдзе не мешамсе, гдзе кто клуцісе [сварыцца]. […] Пшэжыла, дзенкі Богу [пражыла, дзякую Богу]» (G95Pap.JG). Падобна спадарыня Валя з Радзівонішак у філасофскім роздуме над непазбежным канцом чалавечага існавання вызначала жыццё праз паняцце працы: «Эта, во, гляньце, жыця нашэ. А мы жыемо, як я падумаю, гэтак цяжка. Я гэтак плоха раблю, гэтак цяжка раблю… А як памру, то мі ешчэ адна сукенка, адна кашуля… Усё ж адно. І засыплюць чэлавека… А столька чэлавек упрацавал, уцягал…» (G94Rdz.WR).

---

[33] Гаворыць аб гэтым прыказка: «Гультая зямля не любіць» (Грынблат 1976: 120). «Увогуле, лянота не з'яўляецца прыроджаным недахопам палешука — наадварот, ён вельмі працавіты», — адзначаў Пяткевіч (Пяткевіч 2004: 548; шырэй: тамсама). Сучасны працяг гэтай антытэзы знаходзіць выражэнне ў апазіцыях веруючы чалавек : п'яніца, а перадусім працавіты чалавек : п'яніца. Яны маюць сакральнае вымярэнне і вельмі хутка завалодваюць увагай калгаснікаў. Напрыклад: «Ён верыць, праваслаўны, ды верыць у Бога, а алкаголік — ляжыць пад плотам» (H03Aks.JJD). «Тэраз і у нас тэ млодэ, цо тылько не хцо працоваць, тылько жэбы попіць, і вшыстко [цяпер і ў нас гэтыя маладыя, што толькі не хочуць працаваць, толькі каб напіцца і ўсё]. А кедысь [калісьці] людзі працовалі, працовалі, ешчэ як працовалі. О» (G98Szw.SJ). «Кто працуе, то ні піе. А кто піе, то ні розжыесе. Ні в месце [горадзе], ні гдзе. Акуратны чловек, мувё, розжыесе. А лайдак, то і…» (G10Pap.MB).

– [Баба Марыя:] Цяперака, хто не п'е, дак жыць можна, во так, во! [жэст]. А хто п'е, дак у таго куска хлеба няма на стале.

– [Баба Галя:] А цяперака, во — хлеба, мукі, макаронаў, крупоў усякіх хватае. Не п'еш — во так во жыві! А хто п'е, правільна — тыя страдаюць. Тыя, во, палучку палучаць, і зразу ў магазіны… Па хатах продаюць водку. А тады дзеткі страдаюць, ні з чым той суп ядзяць, без хлеба, без куска…» (H03Wic.MB.HR).

[34] «Чалавек перад тварам смерці […] хоча здзейсніць усе ролі-абавязкі, ускладзеныя на яго чалавечым і грамадскім станам. Імкнецца выканаць усе свае абавязацельствы, паколькі, па вялікім рахунку, трактуе сваё жыццё ў катэгорыях абавязку, прызначэння альбо місіі. […] Падрыхтоўка „на смерць" — безумоўна, адна з найзначнейшых сфер сялянскага жыцця» (Sulima 1992: 73).



Развітанне з нябожчыцай пад крыжам у Паперні. Спадарыня Марыся выконвае развітальную *прадмову*, 2010

Водгукі сярэднявечнага ідэалу набожнага, працавітага і пакорнага селяніна чуваць таксама падчас каталіцкіх пахаванняў, калі суседзі, што праводзяць памерлага «ў вечны шлях», спыняюцца пад вясковым крыжам, каб уся вёска магла з ім развітацца пры дапамозе слоў, якія ад імя нябожчыка гучаць у *прадмове*, што агучвае кіраўнік хору пеўчых на пахаванні[35]: «Ото я, [тут імя нябожчыка], зэшэд з тэго мізэрнэго сьвята [сышоў з гэтага марнага свету]. […] Жэгнам вас і благославёнц я вас вшысткіх [развітваюся з вамі, бласлаўляючы вас усіх] […]. Укончылэм вшыстке труды, і працы, і старане і од вас одшэдлэм [скончыліся для мяне ўсе цяжары, і працы, і клопат, і ад вас я адышоў]». Вобраз памерлага селяніна-калгасніка як чалавека працавітага, што з'яўляецца працягам сярэднявечнага вобразу *homo laboriosus* [чалавека працавітага][36], выка-

[35] Аб сялянскіх пахавальных прамовах і развітанні з нябожчыкам пад крыжам, пар. (Sulima 1992: 74–78).

[36] «Асноваўтваральнай рысай „сялянскага характару" была працавітасць. Так, верагодна, было здаўна, паколькі ў наменклатуры саслоўнага грамадства I Рэчы Паспалітай селянін абазначаўся катэгорыяй *laboriosus*, якую пазней даслоўна пераклалі як *працавіты*» (Styk 1988: 77–78).

рыстоўвае і сучасная пахавальная песня, якая, у адрозненне ад астатніх, польскіх, не паходзіць са спеўнікаў XIX стагоддзя, а складзена «народам» і спяваецца па-беларуску:

«Калісь мае ножкі так многа хадзілі,
Такі был той радасный час.
Калісь мае ручкі так цяжка рабілі,
Цяпер жа на грудзях ляжаць»[37].

Тым, што згуртоўвае сямейна-суседскую супольнасць і надае сэнс існаванню асобы, з'яўляецца імператыў выконваемай у атмасферы сацыяльнай гармоніі працы на зямлі, які нараджае філасофскае перакананне аб роўнасці ў чалавечым, сялянскім — і калгасным — лёсе і адначасова патрабуе рэалізацыі каштоўнасці са станоўчага полюса апазіцыі праца : няпраца, працавітасць : гультайства ці гаспадарлівасць : п'янства. Так было да калгасу, так ёсць і ў калгасе. Умовай «добрага жыцця» ў постсялянскай культуры калгаснікаў застаецца праца, гаспадарлівасць і божы спор — добрая доля. Здзейсненае жыццё чалавека — гэта жыццё, у якім «каждый рабіў і каждый разжываўся» (G97Pap.FS1). Гэта жыццё, поўнае працы, ў якім удалося памножыць і перадаць дзецям і ўнукам матэрыяльныя даброты, асвечаныя боскім бласлаўленнем; гэта жыццё, у якім — па азначэнні суразмоўцаў — удалося *нажыць* шмат дабра (альбо, па-просту, людзі *абжыліся*) і тое, што *нажыта*, перадаць пераемнікам. «Кажуць: поміраць собіраешся, а хлеб пашы, рабі, штоб було[38]. Хай лучшэй останецца. Памрэш — на той свет не панясеш. Хай будзе. Дзецям тваім будзе, унучкам будзе, пляменнічкам. Усім будзе. […] Хай астанецца, хай будзе. Людзям будзе» (H03Mjs.WN).

***

Праца на зямлі і вера ў Бога з'яўляюцца для сялянскай культуры фундаментальнымі каштоўнасцямі — аспектамі культуры, якія «маюць настолькі грунтоўнае значэнне для яе далейшай жыццяздольнасці і цэласна-

[37] *Прадмова*, фрагмент якой я тут прыводжу, належыць да рэпертуару групы пахавальных пеўчых з Паперні Лідскага раёна. Паўтараецца, з адпаведнымі мадыфікацыямі, падчас кожнага пахавання ў вёсцы. Першы раз я мела магчымасць пачуць яе ў 1993 годзе, апошні — як на цяперашні час — у 2010. Тады як беларуская пахавальная песня з'яўляецца навацыяй у дагэтуль выключна польскамоўным рэпертуары пеўчых; я запісала яе ў 2010 годзе.

[38] Пар. прыказкі: «Паміраць збіраешся, а жыта сей», «Не зважай на ўраджай, а жыта сей» (Лепешаў, Якалцэвіч 1996: 162, 142).

сці, што могуць лічыцца „воссю“, вакол якой адбываецца ідэнтыфікацыя і арганізуецца ўся сацыяльная сістэма» (Smolicz 1999a: 201). Ежы Смоліч, указваючы на інтэграцыйную і ідэнтыфікацыйную функцыю фундаментальных каштоўнасцей, пісаў: «Базавыя каштоўнасці[39] могуць быць вызначаны ў тэрмінах сацыяльнай сістэмы, з якой суадносяць сябе яе члены, і наадварот — сацыяльная сістэма можа быць вызначана праз тэрміны прызнаваемых імі базавых каштоўнасцей. […] Сувязь паміж базавымі каштоўнасцямі і сацыяльнай сістэмай падтрымліваецца калектыўнай ідэнтычнасцю групы, члены якой гэтую ідэнтычнасць, называную Дзюркгеймам і Парсансам групавой „салідарнасцю“, адчуваюць на падставе прыняцця гэтых каштоўнасцей. Гэтая салідарнасць прыводзіць да дзейснага адрознення паміж тымі, хто з’яўляецца, і тымі, хто не з’яўляецца членамі групы, а таксама прычыняецца да таго, што абшчыннае вымярэнне калектыўнасці ўяўляе з сябе пэўны тып ідэнтычнасці. […] У выпадку ідэнтычнасці тое, з чым сапраўды маем справу, з’яўляецца, па сутнасці, стаўленнем асобы да базавых каштоўнасцей канкрэтнай сацыяльнай групы. Таму […] культурная ідэнтычнасць — гэта з’ява, якая ўласцівая як для групы, гэтак і для асобы. Гэтая групавая з’ява падтрымліваецца яе прадстаўнікамі, якія часта ўсведамляюць, што іх адмысловае стаўленне падзяляюць іншыя члены групы і што яна з’яўляецца адлюстраваннем пануючых у групе сістэм каштоўнасцей. […] Гэтакі вобраз групы — як калектыўнага цела з агульнай свядомасцю (у тым сэнсе, што вызначае яе наяўнасць агульнапрынятай сістэмы базавых каштоўнасцей) — заўсё-

[39] Е. Смоліч разумее іх як каштоўнасці, якія «часцей за ўсё адсылаюць да эмацыйных каранёў ідэалагічных сістэм і функцыянуюць як ідэнтыфікацыйныя каштоўнасці, сімвалічныя для групы і яе членаў. Адмова ад асноўных каштоўнасцей цягне за сабой выключэнне з групы. […] Асаблівае стаўленне да базавых каштоўнасцей звязана з тым, што яны забяспечваюць неабходную сувязь паміж сацыяльнымі і культурнымі сістэмамі групы. У выпадку іх адсутнасці абедзве сістэмы апынуліся б пад пагрозай распаду. Менавіта дзякуючы базавым каштоўнасцям сацыяльныя групы могуць быць ідэнтыфікаваныя як асобныя этнічныя [або] рэлігійныя […] культурныя супольнасці. […] Адна з характэрных рысаў базавых каштоўнасцей, асабліва тых, якія настолькі глыбока ўкараніліся ў нашу культуру, што складаюць негалосны, схаваны набор перадумоў, якія ляжаць у аснове ўсёй цывілізацыі, заключаецца ў тым, што гэтыя каштоўнасці ўспрымаюцца як штосьці відавочнае належнае і ў сувязі з гэтым прымаюцца бясспрэчна» (Smolicz 1999b: 32, 43). Томас і Знанецкі (на якіх спасылаецца Смоліч) указваюць на цесную ўзаемасувязь сацыяльных каштоўнасцей з установамі і нормамі і іх ролю ў фарміраванні сацыяльнай арганізацыі групы, а таксама на тое, што іх парушэнне трактуецца як пагроза існаванню групы (Thomas, Znaniecki 1976: 53–63). На вывучэнні групавых каштоўнасцей, якія разглядаюцца ў якасці дэтэрмінант калектыўнай ідэнтычнасці, робяць акцэнт таксама этналінгвісты, пар. (Bartmiński, Chlebda 2008).

ды павінна разглядацца з улікам гуманістычнага фактара. Базавыя каштоўнасці групы ўвесь час адсылаюць да таго, якім чынам яны ўспрымаюцца, падзяляюцца і выражаюцца яе прадстаўнікамі» (Smolicz 1999b: 45–47).

Такім чынам, разглядаючы калектыўную ідэнтычнасць колішніх сялян, а цяперашніх калгаснікаў, у эмічных катэгорыях, можна сказаць, што яны вызначаюць сябе — кіруючыся прынятымі супольнасцю фундаментальнымі каштоўнасцямі — як людзей, што працуюць на зямлі і вераць у Бога. Сканструяваны такім чынам уласны вобраз адпавядае сфармуляванай Людвікам Стомам «аўтадэфініцыі польскага селяніна XIX і мяжы XIX/XX стагоддзяў», якая — як памятаем — між іншым, уключае ў сябе элементы «я селянін-земляроб» і «я католік» (Stomma 1986: 63). У дачыненні да сучасных беларускіх рэалій маюць яны выгляд: «я калгаснік (калгаснік-мужык / калгаснік-шляхціц)» і «я хрысціянін [праваслаўны / католік)».



Франтон хаты, аздоблены сонцам з праваслаўным крыжам. Альманы, Столінскі р-н, 1995

5.2. *Натруджаны народ* паміж пакутай і малітвай, альбо міф аб паходжанні трэцім разам

Фундаментальная для ідэнтычнасці калгаснікаў апазіцыя паміж панамі і мужыкамі знаходзіць сваю міфічную легітымізацыю не толькі ў анекдатычных гісторыях аб Каіне ці Хаме. Аб важнасці і жыццёвасці адносін мужык — пан сведчыць функцыянаванне і іншага іх генетычнага абгрунтавання, якое караніцца ў парадку штодзённай рэлігійнасці. Паводле гэтага парадку, міфічным узорам мужыка з'яўляецца сам Ісус Хрыстос. Ісус Хрыстос інтэрпрэтуецца тут як Ісус-няпан — пазашлюбны, дзяваўцкі сын Божай Маці.

— «Вот, ужо ў польскіх, вот, называюць *Пан Езус*. А ў нас *Есус Хрыстос*. Но, які ён можэ быць пан? Ён не пан жэ ж, ён Есус жэ ж Хрыстос,

а не пан. Но, ужо па-польску дэлікатней: *пан*. Но, які он **Пан** Езус? Есус Хрыстос! Ён жэ ж то з пана не радзілся.

— Но, пэвне. Ён з Бога радзілся.

— Но, так о, вот, відзіце. Так які он можэ быць пан? Як у нас, то ўжо па-просту: *Есус Хрыстос.* А як ужо ў польскіх, то *Пан Езус*. […] Мы і кажэм: но, які ён пан? Ён жэ ж не пан, ён жэ ж Есус Хрыстос, а не пан. Бо каб ён із пана, о, был, но, то ўжо был бы Пан Езус, а то ж, кажу, ён жэ ж то радзілся ж ад дзевы, і яна ж была незамужна[40]. О, Есус Хрыстос» (G97Rdz.ZS)[41].

Гэтае так эмацыйна абгрунтаванае спадарыняй Зосяй з Радзівонішак перакананне, што Ісус не быў панам, сугучна з прыведзенай раней рэфлексіяй спадарыні Марыі з Начы, якая ўказвала на згоду Госпада Бога і паноў. Успомнім:

– [Спадар Вацюк:] «То Пан Буг уродзіл панув в богацтве, а цебе в бедацтве…

— [Спадарыня Марыя:] То выходзіт: Пан Буг панув» (G98Nac.MWC).

У інтэрпрэтацыі суседкі спадарыні Зосі, спадарыні Валі, ідэя панскасці атаясамліваецца з польскасцю і «выкарыстоўваецца для дыхатамізацыі» (Barth 2004: 373) вер-нацый — як бы народная філасофія міжкультурных адрозненняў абрала канцэпт *панскасці* ў якасці аператара адасобленасці.

— «Я думаю так, што гэта называюць *Пан Езус* для таго, каб трошкі адрозніць ад веры. У нас *Ісус Хрыстос,* а вы кажаце *Пан Езус.* Тот жэ самый Ісус Хрыстос! А чаму *Пан Езус?* Я лічу, што каб адрозніць веру ад

---

[40] З інтэрпрэтацыяй спадарыні Зосі сугучна зафіксаванае М. Зоўчак на Віленшчыне перакананне аб тым, што Божая Маці асабліва клапоціцца аб дзяўчынах, якія маюць пазашлюбных дзяцей, паколькі яны падобныя да яе: «Божая Маці любіць тых дзяўчат, што маюць дзяцей без бацькі, […] бо гэта яе калегі […]; Божая Маці Ісуса нарадзіла дзяўчынай. Таму яна гэтых дзяўчат любіць» (Zowczak 1991: 535), пар. таксама (Zowczak 2000: 237, 447). Акцэнтацыя ў адносінах да Божай Маці таго факту, што была незамужняй маці, а Ісус — пазашлюбным дзіцём, падаецца распаўсюджаным на даследуемай тэрыторыі матывам. В. Бялова фіксуе яго прысутнасць на Палессі і ў Расіі; адзін з суразмоўцаў з Гомельшчыны, якога яна цытуе, заяўляе: «Коб Дева Марія не роділа Суса Хріста — діўчата б ніколе не рожалі» (Белова 2004: 314).

[41] Негатыўная ацэнка складніка *Пан* у выразе *Пан Бог* прысутнічала таксама ў мове савецкай прапаганды. Пар. прыклад, у якім выразнікам абясцэньвання з'яўляецца арфаграфічная форма: «Гэта адбываецца на моцы спрадвечнай традыцыі, паводле якой „зямля ўродзіць, калі ПАН бог дасць“» (Grek-Pabisowa, Ostrówka, Biesiadowska-Magdziarz 2008: 253). Пар. таксама: «Адзін з расійскіх „радыкалаў“ заявіў, што Польшча настолькі прасякнута *панскай* культурай і *панскім* варожым складам мыслення, што нават да Бога звяртаюцца *Пан*, а звычайны туфель [поль. *pantofel*] называюць *пан-туфель* (*pan-tufiel*)» (Bednarczuk 2005: 144).

веры. От, у нас *Ісус Хрыстос.* У вас *Пан Езус.* […] Тут ужо не паправіш. Тут бож'я воля. Так Богам… У вас так, і у нас так.

— А можа, *Пан Езус* таму, што палякі паны?

— А чом я гавару вам? Штоб адрозніць польску веру ад рускай. У вас *пан*, *пан*, *пан* і, о, за тое, штоб адрозніць польску веру ад рускай, за тое называюць *Пан Езус.* У вас так, усё *пан*. *Пані*, *пан*» (G11Rdz.WR).

Відавочна, тут у чарговы раз прысутнічаюць ужо вядомыя нам паслядоўнасці апазіцыйных паняццяў: пара *пан* і *польскі* супрацьпастаўляецца пары *мужык* і *рускі*. Спадарыня Зося, гаворачы аб Ісусе-няпане, гаворыць аб мужыках — аб людзях, што пакутуюць, якіх крыўдзяць і прыніжаюць. Гаворыць аб сабе[42].

У міфічным вобразе Ісуса-няпана аспектам, з якім найболей ідэнтыфікуюць сябе калгаснікі, з'яўляецца яго пакута. Гэты ўзор Бога, які пакутуе — пакуты Хрыстовыя[43] — з'яўляецца крыніцай міфічнага і філасофскага абгрунтавання для людзей, што часта жывуць у галечы, змучаных хваробамі, самотных, старых (але таксама і малодшых). Дае ім адчуванне сэнсу і прыносіць суцяшэнне. «Но, так трэба. Чловек, як кажуць, садзаны на пакуту, на муку. Пан Езус мэнчылсе, і нам трэба

---

[42] Пар. прыведзеныя Бяловай выказванні з Гомельшчыны, якія сведчаць аб такім самым, як у спадарыні Зосі, разуменні герояў народнай Бібліі ў катэгорыях лакальнасці: «Юда родзіўса на этой земле, де ўот ета була… Ён родзіўса ў Беларусіі… Он у дерэўне родіўса. Сус Хрыстос родіўса ў дерэвне. А Юда тожэ ў дерэўне родіўса»; «Хрістос, он радіўся тута, свіней пас, пастушок быў» (Белова 2004: 338).

[43] «У мадэлі народнай набожнасці пакуты Госпада выходзяць на першы план, пастаянна як умярцвення і сумеснай пакуты з Хрыстом, знішчаным за чалавечыя грахі. Такі падыход да апошняга часу дамінаваў ва ўсім духоўным хрысціянскім жыцці. Дастаткова ўспомніць хаця б аб важнасці гэтага сюжэта для перажывання вернікамі ахвяры св. імшы ў выглядзе распаўсюджанага ўжо з часоў Сярэднявечча прыгадвання падчас службы пакут Госпада. Пакутніцкі складнік таксама стаў пастаяннай у манеры польскай набожнасці. У якасці тыповага прыкладу тут можа служыць факт акцэнтавання на пакутах Гасподніх у польскіх звычаях, звязаных з Вялікім пастом. […] Паводле агульнараспаўсюджанага цяпер пераканання, генэзіс сённяшняй скіраванасці хрысціянскага пакланення на ўкрыжаванне і пакуты Хрыста патрэбна шукаць у Сярэднявеччы. […] Распяты з прыкметамі страшэннага знясілення, з ранамі ад бічавання і цвікоў, будзе прымацца ў духоўным жыцці, у выяўленчым мастацтве і рэлігійных уяўленнях як найболей распаўсюджаны тып Хрыста» (Кореć 1981: 38, 46). Паводле В. Грыневіча, у праваслаўнай духоўнасці таксама прысутнічае «шырока распаўсюджаны культ пакутуючага і прыніжанага Хрыста». […] «У візантыйскай іканаграфіі існуюць пранізлівыя вобразы Хрыста, якога вядуць на пакуты (*элькаменас — Хрыстос у вярыгах*), а таксама вобраз Хрыста знясіленага і бязмерна прыніжанага. Гэтую тэму пазней атрымала ў спадчыну […] літургія і народная набожнасць праваслаўнай царквы. Такім чынам, элемент, так дарагі сярэднявечнаму Захаду, прысутны і ў праваслаўі» (Hryniewicz 1981: 175, 179).

мэнчарство это. Усё праходзіць эта. Так трэба» (G97Pap.WL), — тлумачыла мне спадарыня Уладзя з Паперні. Ідэнтыфікацыя са шматпакутным Ісусам[44], што фармуецца рэлігійнай адукацыяй і практыкамі, перажываецца людзьмі вельмі моцна і эмацыйна. Як акрэсліў гэта даследчык «пакутніцкай» плыні ў народнай рэлігійнасці Юзэф Ежы Копэць, «гэтае эмацыйна-пачуццёвае перажыванне пакуты вядзе да атаясамлівання сябе з пакутуючым Хрыстом, у прыватнасці, бачацца шматлікія паралелі паміж уласным жыццём і пакутамі Госпада» (Kореć 1981: 59). Гэтае цэнтральнае, асноватворнае для ідэнтычнасці калгаснікаў становішча «сканцэнтраванага вакол гісторыі Распяцця *grand récit* хрысціянства» (Tokarska-Bakir 2000: 171) не падаецца дзіўным; у рэшце рэшт, народная рэлігійнасць «грунтуецца на гісторыі крыжа» (тамсама: 186; шырэй: 181–190, 214–226 і *passim*).

У каталіцкіх вёсках адной з агульных пакутніцкіх практык з'яўляецца выкананне падчас Вялікага посту ўрачыстасці крыжовага шляху — ці то ў касцёле, ці то групай суседзяў пад вясковым крыжам альбо ў хаце. У Паперні, адкуль да парафіяльнага касцёла далёка, людзі моляцца самі. З нядаўняга часу лектаркай (свецкай асобай, што ўпаўнаважана чытаць Біблію падчас набажэнства — заўв. перакладчыка) крыжовага шляху тут з'яўляецца спадарыня Уладзя, якую вывучылі жанчыны старэйшага пакалення, клапоцячыся аб захаванні традыцыі сумеснага чытання малітвы з «польскай кніжкі». Аднак цяжка ім маліцца, калі спадарыня Уладзя чытае, бо чытаючы, яна не можа ўстрымацца ад плачу. Размаўлялі мы аб гэтым з адной з яе настаўніц, спадарыняй Марыяй:

— «Владзя дрога кшыжова [крыжовы шлях] чыта. „Ты млода, млодша, я юж стара", — я кажу. „Ты не плач мне, чытай, і пойдзеш… Неча плакаць, чэво плачэш?"

— Она муві, жэ то пшэжыва, жэ таке окропнэ жэчы, ту мэнка Пана Езуса, і попросту сэрцэ се сціска, і мусіш плакаць… Но, ценжко ест, як не плакаць [Яна гаворыць, што перажывае, што такія жудасныя рэчы, тут пакуты Госпада Ісуса, і проста сэрца сціскаецца, і мусіш плакаць… Ну, цяжка, як не плакаць]?» (G05Pap.MB).

Падобным чынам гаворыць аб сваіх перажываннях падчас Вялікага посту спадарыня Уладзіслава з Серафінаў: «Велькі пост — это ж така жалоба, така ж, ой… Я завшэ [заўсёды], як тылько ксёндз, то я плачэ, жэ так Пана Езуса мэнчон [катуюць], так он за нашэ гжэхы [грахі] покутуе. Я не могэ. Я модлесень [малюся], то мне лзы плынон [слёзы плы-

[44] Эліядэ пісаў: «У міжземнаморска-месапатамскім арэале пакуты чалавека вельмі рана сталі звязаныя з пакутамі бога. Гэтым самым яны былі надзелены архетыпам, які надаваў ім адначасова рэальнасць і нармальнасць» (Eliade 1974: 259).

вуць], як невядомо цо» (G93Ser.MP.WP). А спадарыня Гэлена з Вавёркі падкрэслівае: «Матка Боска, як плакала под кшыжэм, то мувіла: „Умераш [паміраеш]?“ Пыталасе, тшы разы повтужыла [паўтарыла]: „Умераш? Умераш?“ – і плакала. То чэму мы, просты народ, не мамы [маем] права плакаць? Напэвно мамы. Напэвно мамы» (G93Waw.HD). Гэтаксама пакутніцкія матывы пражываюць і праваслаўныя. Спадарыня Валя з Радзівонішак, калі спявае сваю любімую песню пра Божую Маці, што стаіць пад крыжам (а робіць гэта, калі ёй цяжка), заўсёды плача[45]; падобна было пры яе запісванні на дыктафон:

«На мрачнай гаре у падноже креста Прэчістая Мацер стаяла
І з горкім реданьем, з глубокай таскою на мукі Страдальца взерала.
Предсмертные слабые стоны ево да слуха её данасілісь
І крупные слёзы адна за другою із глаз её ціха каціліс ь…» (G11Rdz.WR).

Эмацыйная і ментальная сувязь людзей з крыжам і сімвалізуемымі ім рэлігійнымі палажэннямі пранізвае ўсё іх жыццё[46]. Перадусім надае сэнс пакутам, абгрунтоўваючы іх і дапамагаючы цярпліва пераносіць. Як тлумачыла мне спадарыня Марыя з Паперні: «Пан Езус за нас вшысткіх церпял, і тшэба го в паменці мець [Ісус Хрыстос за нас усіх пакутаваў, і трэба яго памятаць]. Ага, мне церпене, ценжко мне. А еднак Пан Езус церпял за вшыткіх, і мусімы встэнповаць в сляды [тут: павінны браць прыклад з] Пана Езуса» (G94Pap.MS). Спадарыні Ядзі з Начы, якая вельмі хварэе, крыж прысніўся напярэдадні шлюбу: «І юж, як ютро бэндзе вэсэле, а я отверам джві, а там в дому, од прогу аж до образу — кшыж, а на кшыжу Пан Езус. На цалэ жыце кшыж пшыснілам, і на цалэ жыце, іле ж жыла, іле ж пшэжыла, з лужка не сходзэ [і ўжо, як заўтра будзе вяселле, а я адчыняю дзверы, а там у хаце, ад парога аж да вобраза — крыж, а на крыжы Гасподзь Ісус. На ўсё жыццё я сабе крыж прысніла, і на ўсё жыццё, колькі ж жыла, колькі пражыла, з ложка не ўстаю]» (G98Nac.JI). Бабуля Ядзя з Паперні, моцна пакутуючы ад рэўматычных болеў, гаварыла: «Ах,

[45] Каталіцкія даследчыкі з’явай, характэрнай для пакутніцкай складаючай народнай рэлігійнасці, лічаць «экзістэнцыяльнае стаўленне да пакут Хрыста»: «Аўтэнтычнасць спаткання [народных мас] з пакутуючым Хрыстом выяўлялася не столькі ў іх свядомай веры, колькі — скажам — у болі экзістэнцыі, які гэтую веру часам скажаў альбо прыгнятаў, а часам дазваляў падтрымліваць яе і будаваць на ёй надзею» (Wojtyska 1981: 69).

[46] Аб інтэрпрэтацыі крыжа і пакут Хрыста ў народнай Бібліі пар. (Zowczak 2000: 371–421). Функцыю крыжа як знаку ідэнтычнасці я разглядаю ў раздзеле 9.

муй Божэ, моцны Божэчка… Як то мувё [гавораць]: „Кого Пан Буг коха, тэму кшыжык дае, кто го зносі церпліве, шчэнслівы зостае [становіцца шчаслівым]“. Але кто го зносі церпліве? Мне і ногі як зачэлі болець, то я і модліласе, і трошкэ так заплачэ, усёндэ [сяду], і муве: “Ну, Божэ, мілы Божэ, Пан Езус небогі церпял [небарака пакутаваў], можа, мне тшэба поцерпець. Можэ мне, о, Пан Буг така доля дал”. Можэ, муй такі лёс. […]. І так я згодзіласе з Панэм Богем» (G95Pap.JG). Глыбока рэлігійныя людзі ў большасці пагаджаюцца на пакуты, зносячы іх у духу як хрысціянскай пакорнасці, так і фаталістычнай згоды на тое, што наканавана, бо «сколькі ўжо Бог наіменаваў, столькі трэба мучыцца» (H03Wic.MB.HR). «Лёс селяніна [...], — пісаў Рох Суліма, — быў трактаваны як „крыж“, які мусіш цягнуць усё жыццё з пакораю, бо няма ніякага спосабу ад яго пазбавіцца. Пакорнасць, вера ў нейкую адтэрмінаваную справядлівасць, прысуд якой некалі будзе выкананы, стварала сялянскі ўзор існавання ў свеце, была адным з кампанентаў сялянскага **этасу**» (Sulima 2001: 158)[47].

Гэтая пакорнасць — як у трактоўцы бабы Сашы з Гораў на Магілёўшчыне — загад маўкліва прымаць тое, што чалавеку наканавана, і адначасова забарона бунту супраць Бога, канцэптуалізаваная як табу на багахульства.

— «Усё ад Бога нам даёцца. І еслі ты забалеў, то гэта ад Бога дано. Усё нада сцярпець. Тут цярпіш, то там будзе легчэ. Не нада на Бога ні абіжацца, ні раптаць на яго. Усё, што суджано, дано, усё перанасі, усё спакойна.

— А вось які самы страшны грэх?

— Самы страшны грэх — ругацца на Бога» (M04Hor.AT).

***

Звернем увагу, што другім, побач з *пакутай*, вызначэннем, якое суразмоўцы ўжываюць для азнаямлення са спосабам, якім радзяць са сваім жыццём, з’яўляецца *пакаянне*. Гэта важнае сведчанне, якое ўказвае на чарговыя істотныя для калгаснікаў міфічныя ўзоры і абгрунтаванні чалавечага стану.

— [Спадар Альфрэд:] «Адам мусял [павінен быў] длуго жыць, бо Адам…

— То он длятэго [таму] мусял так длуго жыць, жэбы земе запэлніць [каб зямлю запоўніць]?

---

[47] Падобным чынам бачыць гэтае пытанне П. Кэндзёрэк: «Моцным з’яўляецца перакананне аб адвечным лёсе сялян як „ахвярным лёсе“ (Sulima 1992: 163). Гэтыя пакуты сялян, іх нізкае месца ў сацыяльнай іерархіі замацавана ад пачаткаў гісторыі гэтай групы» (Kędziorek 1996: 119).

— [Спадарыня Яніна:] Он ябко з'яд з тэго джэва, цо не позволёно ему было, то он покутовал [ён яблык з'еў з таго дрэва, што яму не дазволена было, то ён каяўся]. І Лазаж седэмсэт лят покутовал [каяўся] юж на тым свеце. Он в прох се обруціл, покутуёнц [ен ператварыўся ў прах, каючыся].

— Як то было, жэ он в прох се обруціл?

— [Спадарыня Яніна:] Ну, як он покутовал, ну, то тего, ходзіл, ходзіл, і юж тылько прох зосталсе з него. Его прох поховалі, он в прох обруцілсе[48]. Я муве, можэ, як у нас то в Попелец ксёндз муві: «З проху сень повстал, в прох сень обруці [з праху паўстаў, у прах звернецца]». І попёлэм тым посыпуе. Но, так і он: ходзіл, ходзіл і в прох…

— А Лазаж чэму седэмсэт лят жыл?

— [Спадарыня Яніна:] Но, бо он покутовал. Он на покуце был [тут: яму было прызначана пакаянне].

— Так само, як Адам? І Адам, і Лазаж седэмсэт лят жылі?

— [Спадарыня Яніна:] Ну, он покутовал тутай…» (G98Gin.AWD.JS).

Для нас тут няважная кантамінацыя постацей Адама і Лазара — механізм, добра вядомы ў народнай Біблії, дзе «кантамінацыі не з'яўляюцца выпадковымі, а выражаюць пэўны прынцып, пацвярджаюць незалежныя інтэрпрэтацыі біблейскіх сюжэтаў» (Zowczak 2000: 87). Аднак важнае значэнне мае разуменне становішча чалавека як пакаяння за першародны грэх Адама і Евы і адначасова за індывідуальныя грахі канкрэтных асобаў. У міфалагічным светапоглядзе калгаснікаў людзі з'яўляюцца дзецьмі прабацькоў, якія нясуць пакаянне, такім чынам, чалавечае жыццё з азначэння павінна быць пакаяннем і пакутай. Таму зводзіцца яно да працы, разглядаемай як божае пакаранне за першародны грэх[49]. «Адам і Ева в раю то оні ніц не мелі, а ні встыду [сораму], а ні ніц. Доперо [толькі тады], як іх Пан Буг выпэндзіл [выгнаў] з раю, то дал ім то вшыстко до зрозуменя. І оні в поце чола бэндо працоваць» (G94Krs.MJ)[50].

---

[48] Ператварэнне ў прах сімвалізуе заканчэнне пакаяння, дараванне грэшніку Богам — гэта матыў, вядомы як з казак, перадусім аб разбойніку Мадэю (Т 756B *Мадэеў ложак*; пар. PBL 1: 235–238), так і з народных інтэрпрэтацый Біблії (Zowczak 2000: 367).

[49] Пар. аналіз матываў першароднага граху і выгнання з раю, страты прабацькамі бессмяротнасці і пачатку працы на зямлі ў кантэксце падзелу ўлады ў космасе (і над чалавечымі душамі) паміж парай палярызаваных стваральнікаў у славянскім антрапаганічным міфе, у: (Tomicki 1980: 61–64, 67–70, 100–109).

[50] Аналагічна ў фармулёўцы, занатаванай М. Зоўчак на Віленшчыне: «Пан Буг іх потэм стронціл [тут: скінуў] з Раю на земе і тэраз [зараз] мы мусім працоваць» (Zowczak 2000: 85). І. Рак і С. Грэнбэцка-Цьвек на падставе даследаванняў на Браслаўшчыне пісалі: «Наступствы граху Адама і Евы адчула, як вядома, усё чалавецтва. Гэто

Урок, засвоены ад міфічных продкаў мужыка, вучыць, што доля чалавека — гэта пакута, пакаянне. Што жыццё, эквівалентнае працы, вядзе да смерці[51]. Каючыся Адам, які пасля выгнання з раю становіцца селянінам-аратым, вучыць, што жыццё селяніна, які працуе на зямлі павінна быць і ёсць «антыраем»; пакуты Ісуса-няпана — што жыццё мужыка павінна зводзіцца да пакутавання. І сялянская антрапалогія наказвае калгаснікам успрымаць сябе перадусім як людзей пакутуючых. Як людзей, якія «нічога не пабачылі харошага, акрамя гора і труда» (H03Jur.AUK). «Гора было, што там гаварыць, — кажуць. — Несе матка целяці тою жменю травы, заступае брыгадзір. Прэдседацель штрафуе, не дае нічого. Грошы, прыдзеш, палучку табе зрэжэ. Што там гаварыць? Какоя там было жыце… Какоя там было жыце? То не жыце. Пакута была» (G05Pap.AW). «Як се не полепшы, то ценжко бэндзе. В тым року ешчэ картофле пшэпадлы, марнэ [як не стане лепей, то цяжка будзе. У гэтым годзе яшчэ і бульба прапала, мізэрная]. Нехітра жыць на свеце. […] Выберали тэго Лукашэнку, мувілі, осем месенцы погаруеце, потым пайдзём жыць. А тут ужо два годы гаруем. А цож ту зробіць, мусі быць…» (G97Pap.AP). Так ёсць *па прыродзе,* гэта значыць з божага ўсталявання ў міфічныя прачасы — таму адзінай магчымай для чалавека пазіцыяй з'яўляецца прымірэнне з лёсам. «Я повем [скажу] так: но, мусі чловек покутоваць, Пан Буг так дал. А дзе ж ты подзенешсе?» (G98Soł.MK).

Pendant да гэтага ўсеабдымнага пераканання аб дзейснасці божай волі з'яўляецца канцэпцыя «традыцыйнага „гора", гэта значыць фаталісцкая канцэпцыя сялянскай нядолі, якая прыпісвалася хутчэй натуральнаму парадку свету, чым чалавечай волі» (Абрэмбскі 2013a: 474), якую наступным чынам тлумачыла мне бабуля Марыя з Красноўцаў:

— «Чы можна поведзець, жэ як нема спору, то втэды ест горэ [ці можна сказаць, што як няма спору, то тады гора]?

было выгнанне з раю, хваробы, цяжкая праца, нараджэнне дзяцей: [Бог] „пакараў іх і сказаў: Адам, скідваю цябе з раю на зямлю, будзеш працаваць ў поце твару. І мы следам за ім гаруем, мучымся. А, можа, мы усё былі б у раі, каб Адам і Ева не здрадзілі. А зараз будзеш размнажацца і працаваць у поце твару" (Опса). Сённяшні стан свету і чалавека ў свеце з'яўляецца вынікам божай кары. Маецца на ўвазе тут як фізічны стан […], так і сацыяльны („мусілі працаваць, як і мы цяпер працуем") альбо духоўны („сталі цяпер грэшнымі людзьмі")» (Rak, Grębecka-Ćwiek 1998: 53).

[51] Гэтую думку адэкватна выразіў адзін з суразмоўцаў М. Зоўчак на Віленшчыне: «Ежэлі была бы Эва не згжэшывшы, былі бы людзе неумераёнцэ [няўміручыя]. Але не оралі б, не косілі б. Ніц не робілі бы» (Zowczak 2000: 101).

— Гора, канешна, а як жэ ж? Гора втэды юж чловеку. Як ніякей рады нема, ніц. Ні спожысе [не спорыцца]. Хцэ мець, і ему не удаесе. То тылько гора.

— Чы *горэ* то ест по-польску *bieda* [бяда], чы якось іначэй?

— Беда. «Гора, гора, мое гора», кажуць. «Горэ, моё горэ, а я засміюся, а я свайму гору ўсё не падаюся».

— Так, але ктось так собе жартуе.

— Так, то жарт — а то і правда выходзі. Бо і правда. Чловек, жэбы [каб] то в таке горэ забіялсе, так жэ горэ, то ж ён не жыл бы. Але, от горэ, пагаруеш дзень, два, і нецо собе до гловы бежэш друге юж [штосьці сабе да галавы бярэш іншае ўжо]. Жэбы так трошкі пшэгораць [перагараваць]. Кажу: «Прыгаравал я трошэчкі юж. І цосі ужо, ужо прызабыл тога гора».

— То така покута [пакаянне] як бы?

— Така, но. Так, веце [ведаеце], юж недобра. І покута, но, як жэ ж?» (G94Waw.MŻ).

Такім чынам, чалавек жыве, пераносячы *гора*, каючыся, а каецца, каб заслужыць божае дараванне за грахі і неба пасля смерці; каб вярнуцца ў рай. Клопат аб прыняцці Богам гэтага жыццёвага пакаяння альбо пакуты ў перакананні, што ўжо выканалі сваё прызначэнне на гэтым свеце, з'яўляецца агульным у настроях калгаснікаў на схіле ўласнага жыцця.

— «Таке лята [гады], жэ тэ школьнэ часы то юж до гловы не пшыходзо навэт.

— А цо пшыходзі до гловы [а што прыходзіць у галаву]?

— Цуж… смерць. Мэнка [пакута]. Буль [боль]. Цо там бэндзе пшыходзіць венцэй [болей] такему чловеку старэму? З дня на дзень чэкамы. І ложымсе спаць, можэ не встанем?» (G98Mż.BR).

— «Мне осемдзесёнт два лята, тшэба умераць юж. Я стара естэм, мне тшэба умераць. Не хцэм юж жыць [не хачу ўжо жыць]. […] Не тшэба жыць. А я ж не умерам, а я ж умарла бы бэз болю.

— Не боі се пані умераня [Вы не баіцеся паміраць]?

— Не боесе, не. А чэго бацьсе [а чаго баяцца]? Вшыстко умера. У нас таке могілкі ладнэ, спокойне. А цож там таке? Нажыласе юж, намэнчыла [намучылася]. Вшысткего было, добрэго і злэго» (G94Krp.SS).

«Надто добрэ государство, жэ пенсію плаці. А цож, я пуйдэ жэброваць? […] Юж і трумна закупіш і косцёл убэзпечыш, мша замувіш [ужо і труну купіш і касцёл забяспечыш, імшу замовіш]. Пані міленька, веле не мей [не трэба мець многа], юж на тамтэн свят ніц не понесеш [ужо на той свет нічога не панясеш]. Вшыстко зостав [пакінь], нема ніц. […] Пані дрога, а чэго мне тут жаловаць [шкадаваць]? Мне юж ніц не потшэбнэ, тылько цо заробе у Пана Бога [мне ўжо нічога не патрэбна, толькі тое, што зараблю ў Госпада Бога]» (G98Soł.MK).

***

— «Чы былі на всі людзе, цо мелі іннэ жэмёсло [ці былі ў вёсцы людзі, якія мелі іншае рамяство]?

— Не, гдзе там, на земі, міла. Людзе былі просты, міла, працовалі, як дурне» (G93Sur.SS).

«Усё равно работаеш у калхозе, як вол, с утра і да вечара» (W99Baj.WD). «Мы ўсё працавалі, працавалі, працавалі, працавалі» (M04Len.WF).

Жыццё калгаснікаў — гэта пакаянне і пакута, але перадусім — праца. «Но, бо юж чловек, як працуе — но, то праца. Працэ ма [мае], і вшыстко [усё]. І жыесе [жывецца]» (G98Nac.TL1). Тут мы павінны паставіць пытанне аб вобразе працы ва ўяўленнях калгаснікаў: аб суб'ектных катэгорыях яе апісання і ацэнкі ў сувязі з асноватворнай функцыяй, якую яна выконвае ў канструяванні калектыўнай ідэнтычнасці.

Праца ахоплівае і запаўняе ўсё жыццё калгаснікаў. Здаецца, што калгаснік працуе без перапынку: ад світання да ночы, а нават і ўначы[52], дзень пры дні, круглы год і ад дзяцінства да самай смерці[53]. Бо «дзярэўня ёсць дзярэўня: гаравалі і гаруюць» (H03Rom.AI). «А ве цо, дзяткі, жэ на вёсцэ цо робілі [а ведаеце, дзеткі, што ў вёсцы рабілі]? Земя робілі. Од позна до рана, од рана до позна на земі робілі» (G97Mej.HK). «Працы дужо. Весь [вёска] то страшнэ дзело, бо ту тшэба з раней вёсны і до пузьней есені [восені], то так, як, но, як мам поведзець [як сказаць]… Як се нахылё [як сагнешся], то так мусі цалэ лято, цала есень. Но, працуй, едным словэм — працуй. То трудна, трудна праца» (G98Nac.SN1). «Мы од світу до цемнэй ноцы працуемы. Бо господарка потшэбовала працоваць. Працы, ой, дужо было. І для таты, і для нас. От, мы, я і сёстра… То я мала

---

[52] Праца па начах з'яўляецца працягам стылю працы падчас прыгонніцтва; аб працы *пры месяцы* распавядаюць, між іншым, колішнія жніўныя песні, пар. (Ліс 1993: 74–75).

[53] «Пастаянны абавязак працаваць, быць да паслуг гаспадаркі, што абумоўлена эканамічнымі ўмовамі і звычаем, сталі асноўнымі элементамі сялянскай працоўнай культуры» (Jagiełło-Łysiowa 1968: 21). Пар. прымаўкі: «Прышла весна, ужэ часу німа, прышло лето, берысе то за тое, то за гэто, надышла осень — ешчэ работ осім» (LB4: 332–333) ці: «Працуй цэлы век, а работы не кончыш», «Рабоце няма канца» (Янкоўскі 1992: 2, 94, 96), «Тады аддыхнеш, як рукі зложыш» (Грынблат 1976: 171). Тут патрэбна ўспомніць казачны сюжэт Т 2469 *Вечна занятая жанчына* (задакументаваны Крыжаноўскім запісамі з цэнтральнай Польшчы): «Хрыстос пытаецца пра дарогу, не атрымлівае адказу, яму дапамагае мужык, прыпыняючы працу; з таго часу жанчына заўсёды занятая, тады як мужык, нягледзячы на працу, заўсёды мае час» (PBL 2: 177). Пар. запісы з Віленшчыны ў: (Zowczak 1991: 536; 2000: 322); *Чаму жанчына занятая* (БНБ: 28–29); артыкул *Женщина* (СД 2: 205–206); *Мужчина* (СД 3: 317). Падрабязней на тэму гэтага сюжэта ў: (Белова 2004: 102–104).



Машынны двор калгаса ў Начы. Калгаснікі за працаю, 1998

былам, а юж серпэм жолам [а ўжо сярпом жала]. Так, жолам. Жыто, енчмень» (G94Pap.MS1). «На всі то было так: ні для кобеты часу, ні для мэншчызны не было часу. Од рана і до вечора. Цалы дзень. […] Мне ойцец, можэ, я не вем [не ведаю], седэм, можэ осім, но, можэ і раней, пенць лят, будзіл мне о пёнтэй годзіне вёсно рано. То я на коня не могэ влезць, то я так сядам коню на гловэ [галаву]. Конь поджуці [падкіне], седзэ на коню і ядэ пасць коне [сяджу на кані і еду пасвіць коней]. Вежце мі [верце мне], жэ я вам правда муве, о, як было на всі. Таксамо і кобеты. Як пшышла зіма, мэнжчызьні млоцілі [мужчыны малацілі], то бабкі старэ, і млодшых было, то тэ кросна цёнгалі вшыстко [то гэтыя кросны цягалі ўсё], бо тшэба было цось зробіць на одзеня. На га га! Ой, то юж было забіяцке жыце» (G06Boh.TB). «Нада в начную ітті работать — пашоў. Ці пашоў бы хто сейчас? За палачку […] работалі, дзеўкі. Ішлі в начную. Дзень работаем, ноччу пайдём, работаем. Салому стогувалі. Асобенна жыта стогувалі в начную. Рукамі» (W99Baj.LK). «Работалі крепка. Всё рукамі. Стогувалі на сабе. І на каровах пахалі, і лапаткамі пахалі» (W99Lad.ZL).

Праца так паглынае чалавека і да такой ступені адбірае яго час, што нават «гаспадыні няма калі спаць з гаспадаром»:

— «Дзеці булі, то ў нас дзеці. Круцілі эту кудзелю.

— [суседка] Семеро дзецей було! Ніякай весялосьці не було. Прыдзеш із калхозу, пака паробіш усё… Паробіць няма калі. Трэба прасці, няма калі. […] Не ўспееш паспаці з гаспадарэм — некалі було.

— Што, і ноччу сядзелі, і дзень сядзелі?

— А як жа! І ўночу сядзіш, і ўдзень сядзіш. То цяпер свет, а даўно лямпа. Павесіш блізенько лямпу, коб ано не зачапіў ніт, нізенько, шоб бачыў. Бо парвецца нітка, то нехораша будзе. Ой, гаравалі.

— Можа, мужык памагаў?

— Чаму, памагаў. Мужык кароў напоіць, мужык жыто малоціць, бывае, і вады прынясе. А лапці дзецям плесці трэба ж. І мужыку хвата-ло, і мне» (B99Czw.CR).

«Норма працавітасці азначала практычную адсутнасць вольнага часу, „скрупулёзную прадбачлівасць", пастаянную актыўнасць» (Styk 1988: 78). Працавалі з дзіцячых гадоў, і не працаваць няможна, бо імператыў працы датычыць кожнага ад дзяцінства да смерці. «Дзяцей було багато, трудно було і дзецям. І рабілі дзеці дзе. Нельга ж було не робячы. Вот, так» (B99MCz.JD)[54]. «В дому такжэ пшысядла [прысела] трохэ, зараз цось знову ідэ робіць [адразу штосьці зноў іду рабіць]. Працоваць чловек мусі, пукі жые [пакуль жыве]. Але трудно, трудно, ценжко мі… Але цо зробіць?» (G98Nac.SN). «Работай і работай да канца жызні. Раньша работалі і цяпер работаюць» (G94Krs.KŁ). У святле гэтай нормы, якая патрабуе няспыннай працы, адпачынак не прадугледжваецца.

— «У нас в деревне не отдыхают: то агарод сеют, то тое, то тое. Пасеяў агарод, то буракі нада, то картошку, то гарбуз, то ягады, то агуркі, памідоры.

— То есть, смысл жызні — в труде?

— Да, да. Варушыцца нада. Варушыцца, не сядзець. А сядзець будзеш – заседзешся і не будет нічога. Нада варушыцца. Я бегаў, да і добра бегаў.

— То есть, работаеш — будеш жыть?

---

[54] «Выхоўвалі перадусім працаю, якую выконвалі ад наймалодшых гадоў жыцця. Менавіта дзякуючы гэтаму адбывалася інтэрыярызацыя неабходнай для селяніна маральнай нормы і адначасова індывідуальнай рысы-каштоўнасці: працавітасці» (Styk 1988: 91). Болей аб працы дзяцей у сялянскай культуры (тамсама: 90–93). А вось як сваё поўнае працы дзяцінства ўспамінала адна з суразмоўцаў у Лебядзе пад Лідай: «Застаўлялі прасць. Трэба было прасць, ткаць. Не было ж нічого, ні куплялі. Прыдзеш, прадзеш, а потым… Ідзе весна, трэба хадзіць у школу, — кросна стаяць. Сходзіл у школу, прынёс сумку, кінул. […] Ні была нават калі і учыцься. […] А ужо як канікулы, лето як прыдзе, то жнеш. Ужо як падраслі потым, то й каровы пасеш. Пасеш карову, бо кажды сам свае каровы пасе. У нас самых сем штук было кароў. І гоніш. Ано німа калі атдыхаць. Двінадцаць прыгнаў, чатыры выганяеш. Ідзі, жні жыта. За серп, і пашоў. Паеў і пашоў. Жне да чатырох. Чатыры, пяць: „Но, хай яшчо троха пастаяць, падажні". […] Пагнала, папаслі, і ў пяць часоў каровы прыганяць. Прыгнал, і зноў ідзеш нешто робіш. А гэта і лыжкі, і міскі памыеш. Каструлі якіе, саганы павышароўваеш, всё» (G93Leb.KP).

— Да, еслі работаеш, будеш жыть. Нада работать, да і добра работать нада. Панасееш — всё будзе, а не насееш — нічаво не будзе» (H03Alk.HAK).

Праца селяніна і калгасніка на зямлі непасрэдным чынам абумоўлівае жыццё, і наадварот. «Працаваць трэба, каб есці, а есці, каб былі сілы працаваць» (Чувак 2007: 251). «Хто гаруе да робіць, усюды добра жыве» (H03Kor.BW), — гавораць калгаснікі. Гэтую залежнасць паміж працай і дабрабытам, што дае магчымасць жыць і выжываць, яны найбольш ахвотна выражаюць ва ўстойлівых выразах, што сведчыць аб фундаментальным значэнні абедзвюх гэтых каштоўнасцей, што фармуюць калектыўную ідэнтычнасць, — працы і жыцця. Напрыклад: «Будзеш рабіць, дак усё будзе» (H03Jur.FF) альбо: «Гаруй пака можаш — будеш жыть» (H03Kor.BW) ці: «Хто хоча рабіць, той і будзе жыць» (G11Rdz.WR)[55]. *Ergo:* «Не будзеш трудзіцца — не будзеш і жыць» (H03Hln.KPK) ці: «Не будзеш гараваць — не будзеш і маць» (H03Rom.KP). Як дасціпна падсумаваў спадар Владэк з Вавёркі: «Но, бэз працы ніц не бэндзе [нічога не будзе]. Працоваць тшэба, як бы не было» (G10Waw.WM).

***

Імператыў працы загадвае чалавеку ангажавацца настолькі, што дзеля яе парушае ён адвечную і фундаментальную забарону працаваць у свята — «адзін з абавязкаў людзей перад Богам і святымі, рэгулярнае выкананне якога забяспечвала, згодна з прынцыпам *ex opere operato,* падтрыманне натуральнага і пажаданага ходу падзей» (Tomicki 1981: 47)[56]. Калгаснікі працуюць «свёнтэк, пёнтэк [свята, пятніцу]», нібыта не існуе для іх нядзелі і нават хаця б гадзіны свята: «Тэраз юж [зараз ужо], о, муве, як муй сын жые, в тым самым колхозе: чтэры штукі рогатых тшыма. Але ж праца яка, оні свента годзіны не маё [яны гадзіны свята не маюць]. Она ідзе, і он ешчэ з фермы не пшыехал, кармі тэ бугайкі, она пшы школе, дзеці в школе…» (G98Nac.JI). Гэтым самым адступаюцца яны ад парадку, што

[55] Пар. у Федароўскага: «Хто працуе, той мае», «Хто працуе, з голаду ні умрэ», «Добро рабі, добро і будзе» (LB4: 242, 254).

[56] Болей аб рыгарызме ў прытрымліванні свят і пастоў, што характарызуе народную рэлігійнасць, у: (Tomicki 1981: 54). Антрапалагічны аналіз сімвалічнага ўзаемавыключэння працы і свята, а таксама сувязі забароны працы ў свята з тэмпаральным вымярэннем існавання чалавека, у: (Wasilewski 2010: 328–367). Даследаванне выпадку забароны працы ў свята і яе невыкананння сялянамі над Рабай напрыканцы XIX стагоддзя, пар. (Święte k 1897: 271–272). Аб забароне працы ў нядзелю і святы, а таксама санкцыях за яе невыкананне ў кантэксце славянскай міфалогіі: (Белова 2004: 95).

быў устаноўлены міфічным прэцэдэнтам часоў стварэння, які загадвае шанаваць дзень святочны[57]. «Пан Буг шэсць дні стважал [стваraў] свят, вшыстко пожондковал [усё даводзіў да ладу]. А сюдмы одпочывал. Сюдмы одпочывал» (G93Pap.MS). «Но, як свят зачолсе [пачаўся], была цемносць. Окрытэ вшыстко было цемносцён [усё было ахутана цемраю]. Потэм Пан Буг розлончыл [раздзяліў], можэ [мора] назвал *можэм* [морам], а земе *земён* [зямлёю], і вшыстко сталосе юж так, як тшэба было. А недзеле посвенціл на свуй дзень. А тэраз, пані, юж в недзеле робё і в понедзялэк, і свента ніц не пшызнаё людзе» (G97Bil.LB). Заснаваная на гэтым божым парадку норма, сфармуляваная ў запаведзі аб шанаванні святога дня, у сялянскай культуры «ўзнялася да краевугольнага каменя маралі» (Pawluczuk 1972: 124)[58].

Жыццёвая практыка калгаснікаў, аднак, не лічыцца з гэтым «краевугольным каменем», уваходзіць у канфлікт з запаведдзю, што прадпісвае шанаваць святы дзень. Падаецца важнейшым шанаваць святы абавязак працаваць на зямлі, чым забарону працы ў свята. «Так од повшэд-

---

[57] Упісаныя ў гэты парадак міфічныя пакаранні за невыкананне забароны — працу ў свята — прысутныя, між іншым, у казачных матывах, добра вядомыя суразмоўцам. Напрыклад, пераўтварэнне святататніка ў камень: «Дзеткі, за Мозырам, недзе блізка, стоіць конь і воз із каменя. Гавораць: у празнік пахаў, дак ператварыўся ў камень. І хазяін, эта гаварылі… Бог ёго знае, які то празнік. Мо Пасха, ці што, была» (H03Auc.HD). У занатаваных тэкстах казачнага сюжэту T 792 *Праца ў нядзелю* найбольш частым пакараннем за парушэнне забароны працы ў свята з'яўляецца смерць, пар. (PBL 1: 249). Гэта санкцыя, якую народныя маральна-сімвалічныя нормы прадугледжваюць для святататцаў (на гэтую тэму пар. падраздз. 10. 3.). Аб матыве пакарання за працу ў свята ў беларускіх фальклорных тэкстах, пар. (LB1: 138–140); пар. таксама (Kabzińska 1999: 99).

[58] Дыдактычнымі інструментамі культывацыі ў дзяцей гэтай нормы з'яўляюцца, між іншым, зафіксаваныя на Гродзеншчыне рыфмаванкі і вершыкі:
– [Спадарыня Маня:] «Марыночка, як то ксёнз мувіл, жэ кто мшэ…?
— [Марынка, сямігадовая ўнучка спадарыні Уладзі:] Кто мшу свенту пшэпушча [прапускае], то Пан Буг до неба не впушча.
— То ксёндз такего вершыка вас научыл?
— [Марынка:] То сёстра» (G94Pap.MS).
І прыклад песенькі з даваеннай польскай школы: «Поехал песэчэк по джэво до бору. / Повруціл небавэм вцале бэз гумору. / Секеркэ му взенто, огонэк одценто: /Паментай, песэчку, жэ в недзеле свенто. / Волялэсь пружноваць, свента не шановаць. / За то дзісь огонка мусіш оджаловаць. / Чэмужэсь, песэчку, одкладал роботэ? / Мялэсь час ронбаць ляс хоця ж бы в соботэ [Паехаў сабачка па дрэва да бору. / Неўзабаве вярнуўся зусім без гумору. / Сякерку адабралі, хвосцік адсяклі: / Памятай, сабачка, што ў нядзелю свята. / Ты хацеў лайдакаваць, свята не паважаць. / За гэта хвосцік сёння мусіш аддаць. / Чаму ж ты, сабачка, адкладваў работу? / Ты меў час рубаць лес хаця б у суботу]» (G97Pap.MS).



Юравічы, Калінкавіцкі р-н. Мужчыны на лаўцы, 2003

ней недзелі, то не бардзо дужо ходзо [у звычайную нядзелю, то не вельмі шмат ходзяць]. Запрацованы наруд. Но, цось ты — две особы в хаце, кровы ховаё [гадуюць], сьвіне, роботы ест! Гдзе ж там до косьцёла?» (G97Pap.AP).

— «Сёння нядзеля, а мы бачым, што ёсць людзі, якія працуюць.

— [Баба Галя:] Дак а што, працуюць. Зеллям жэ ўжэ зараслі. Два дні празнікоў было, дак не работалі ж.

— А які празнік быў?

— [Баба Галя:] Пераплаўна серада[59]. Ну, Іван Мікольны у сераду, і ў чацвер Мікола был. Дак ужэ не работалі. А нядзелька ж кожны тыжджань. […]

— Як святкуеце гэту пераплаўную сераду?

— [разам:] А нічога не робім» (H03Wic.MB.HR).

[59] Гаворка ідзе пра чацвёртую сераду пасля Вялікадня, у народнай традыцыі — памяць аб дні, калі Божая Маці (Хрыстос) пераплыла раку (ваду); з гэтага часу не дзейнічала забарона купацца, якая датычыла, у прыватнасці, дзяцей. Важны дзень у магіі ўраджаю: практыкавалася абыходжанне поля для выклікання дажджу і абароны ад навальніцы і граду, патрэбна было сеяць гарбузы і агуркі. Называюць таксама *сухой* альбо *градавой*, пар. (Толстая: 169–170).



Нядзеля ў Малых Аўцюках, Калінкавіцкі р-н. Жанчыны на лаўцы, 2003

Як мы бачым, свята святу розніца — у «звычайную нядзелю» значна прасцей дазволіць сабе працаваць, чым у большае свята[60]. У Малых Аўцюках на Гомельшчыне я запісала: «Працаваць у нядзелю можна, бо праца ня грэх — зямля павінна быць апрацавана». Гэтае перакананне падзяляецца паўсюдна, падобна як агульна паважаецца забарона працы ў важныя гадавыя святы.

— «Паўважайце Бога, в празднікі не работайце, дзеўкі.

— А вы всегда празднікі атмечалі? Пасху, Тройцу, Рождество?

— Сабіраліся, на Паску сабіраліся свае: дачка, кумы. Сабяромся все, выпіваем, стол накрыем. Раждяство, і так якія празнікі.

— А еслі работать нада было в этот день, то как, в калхозе, напрімер?

— В калхозе работать, гаварілі, ня грех. В калхозе работать нада.

— А на сваей гаспадарке ужэ нельзя?

— Да. Скот ты корміш. Ну, так што? Гасподь яго знаець, хай прашчаець нас. […] Ну, жалі мы рукамі, і стоговалі, і лён пранікамі малацілі. Но, які празнік гадавый, не васкресенье, а гадавый — празнавалі, не йшлі» (W99Baj.LK).

Спецыфіка вясковых гаспадарчых заняткаў вымагае, каб праца была на першым месцы — бо «адносіны да працы з'яўляюцца тут вытворнай ад адносін да зямлі» (Jagiełło-Łysiowa 1968: 19). «У хазяйстве празнікоў нет. Любыя празнікі в хазяйстве все работаюць» (H03Wic.RD). Зямля павінна быць апрацавана, ураджай павінен быць сабраны, пустазелле павінна быць выпалата, скаціна накормлена, напоена і падоена, нягледзячы

[60] Прычым здаецца, што статус нядзелі і свят як абавязкова непрацоўных дзён можа падлягаць сумневу і быць аб'ектам торгу:
– [Баба Люба:] «Сёння саграшыла: у нядзелю буракі секла.
– [суседка:] А, ёма ё, я думала — які празнік?
– [Баба Люба:] А хіба нядзеля не празнік?» (H03Wic.LB).

на тое, які выпадае дзень на тыдні. «У недзелю і жнуць жа — як хмара ідзе, хутчэй бягуць — павязаць, пахаваць…» (H03Auc.AD.PP). «Дапусцім, празнік. Хлопцы маі прыехалі, нявесткі прыехалі, сеялі агарод. На Йвана, прытом. Работаюць, як каму пападае, еслі рабочая сіла есть. Вот, хлопцы прыехалі, нада ж пасяять агарод. А не пасееш — будет стаять» (H03Alk.HAK).

Такім чынам, праца ў свята не з'яўляецца грахом, калі па прычыне знешніх акалічнасцей, у прыватнасці прыродных умоў, не можа быць адкладзена на звычайны дзень. Такімі акалічнасцямі з'яўляюцца таксама загады зверху — воля ўлады, якую калгаснікі прымаюць у духу фаталісцкага «нічога не зробіш». «Святые дні, вот, васкресенье, прасдник які. Тады дома ужэ не рабілі, а ў калхозе трэба было» (H03Kor.BW). «Тэраз, як мувё, вшыстко се пшэбача [зараз, як кажуць, усё даруецца], бо Пан Буг ве, жэ то не з своей волі. Ктось заставіл вас, і вы мусіце выпэлняць, мусіце своё працэ зробіць. Я мысьле [думаю] так. Бо як, напшыклад, мша, то ксёндз залеца пацежэ [раіць пацеры] за тых, кто в подружы, кто на можу жэглюе, кто в якім заводзе працуе [у дарозе, хто на моры плавае, хто якую прафесію мае]. Он прывёнзаны ест, мусі ісць [ён прывязаны, мусіць ісці]. То не од него залежы. Ежэлі ты естэсь в дому і робіш цось, но, то юж гжэх. А як цебе заставяё?»[61] (G94Pap.MS).

Працаваць не толькі ў нядзелю, але і на Раздво і Вялікдзень застаўляла калгаснікаў савецкая ўлада ў перыяд актыўнай барацьбы з рэлігіяй, калі калгаснікі «без выхадных работалі, работалі каждый дзень» (H03Auc.PN). «Тады, знаеце што, ралігію ету ламалі. […] Тады ж мы пахаваемся на чардакі, ды усюды, а нас брыгадзір з старшынёй панаходзяць: ідзіце, картоплю сейце на первы дзень Паскі. І мы хадзілі і рабілі. Ну, нас жа камуністы застаўлялі, мы ж рабілі» (H03Alk.AW).

— «Дзеткі, не позвалялі да касцёла хадзіць […]. І да работы гоняць, толька так. Збераліс людзе, не хацелі ісці, але ж ужо мус. Заставлялі.

— Тшэба было ісць до працы, так?

— Да, в калхоз, чы там гдзе так ехаць гдзе на работу, чы якую работу рабілі» (G97Pap.LAP).

---

[61] Далей у ходзе гэтай размовы спадарыня Марыя выразіла сваё меркаванне аб выконваемай у святочныя дні працы этнографа:
– «І вы пшэцеж естэсьце для своей працы, вырабяце то працэ для пшышлосьці, для жыця. То в жыцю пшыдасе для вас та праца [а і вы ж тут дзеля сваёй працы, робіце гэтую працу на будучыню, дзеля жыцця. У жыцці прыдасца вам гэтая праца].
– Ой, пшыдасе [прыдасца].
– Так, так. То пшыдасе праца в жыцю для вас, я мысьле, то не ест гжэх [я думаю — гэта не грэх]. Навэт ксёнз пове, то не ест гжэх» (G94Pap.MS).



Спадарыня Марыя з вёскі Нача Воранаўскага р-на, 1998

— «Тады так было: на первый дзень Вялікадня адпраўлялі ў калхоз работать. Гэта цяпер сталі веровать, да всё. Тады ніхто не вероваў нічога.

— Это нада, как вы думаете? Еслі сейчас погналі б на Пасху работать?

— Канешно, это неправільно. Паска е Паска» (H03Alk.HAK)[62].

Не адмяняе гэта факта, што на ўзроўні дэкларованай нормы традыцыйны падзел часу на час працы і час свята (пар. Zowczak 2000: 359–361) не падлягае сумненню. Больш за тое, падаецца, што супярэчнасць паміж імператывам і забаронай працы ў свята, якая выяўляецца ў жыццёвай практыцы, такога парадку нормы не разбурае. Хутчэй, дазваляе часова заблакаваць яе праз, як мы ўжо бачылі, падзел свят на важнейшыя і меней важныя, якія дапускаюць працу, альбо вылучэнне на першы план галоўнага імператыва сялянскага этасу — салідарнасці з жыццём, неабходнай умовай якой з'яўляецца праца. Перакананне, што «праца не грэх, бо зямля павінна апрацоўвацца», якое можа вызваляць калгаснікаў ад царкоўнага/касцельнага абавязку ўдзельнічаць у богаслужэннях, ніякім чынам не цягне за сабою аспрэчвання ні самой апазіцыі праца : свята, ані божай запаведзі адпачываць у сёмы дзень тыдня[63]. Больш за тое, міфічна-рэлігійны светапогляд калгаснікаў, які ў цэнтр увагі змяшчае ўзаемаадносіны чалавека з sacrum, не губляе з поля зроку сакральнага вымярэння працы. Наказвае працы і малітве пераплятацца і ўзаемадапаўняцца. І з малітвы ў дзень як святы, так і звычайны чэрпаць духоўныя і фізічныя сілы.

---

[62] Болей аб канфлікце паміж працай і святам у рэаліях савецкай антырэлігійнай кампаніі я пішу ў падраздзеле 10. 3.

[63] Аб гэтакіх самых перакананнях і стаўленні на падставе даследаванняў у посткалгаснай вёсцы на Бойкаўшчыне, пар. (Kosiek 2008: 155–159).

— «Мне здаесе, як пуйдэ до косьцёла помодліцьсе, сьпеваць любе, на хужэ спевам, то мне аж льжэй [мне здаецца, як пайду да касцёла памаліцца, спяваць люблю, у хоры спяваю, то мне аж лягчэй]. Юж здаесе, я так замэнчывшысе [ужо, здаецца, я так змучылася]… Як копалім картофле, но, веле ж за мне нікт ні ворка не под'ёл [больш за мяне ніхто ж ні мяшка не падняў], не высыпал, ні ніц. Ту мяла сэткі в огродзе, жэ ж сама пшывёзэ, высыпуе юж мусі собе. Ах, Божэ. Юж собота як дочэкам [дачакаюся]: „В недзеле юж хыба да косьцёла не пуйдэ, ценжко, замэнчывшысе". Як пшыйдзе недзеля, здайсе, хцэсе жэбы прэндзей помыцьсе [хочацца, каб хутчэй памыцца] і ісць до косьцёла. Якось чловек чуесе так як здровшы [неяк чалавек адчувае сябе як бы здаравейшым]. […] Тшэба працоваць цалы тыдзень. Напрацуешсе. А в недзеле пошэд [пайшоў] до косьцёла, помодлілсе, і так. І одпочнеш, і сілы венцэй набежэсе [болей набярэцца], і вшыстко.

— То пшэз модлітвэ се сілы набера [гэта праз малітву сілы набіраюцца]?

— А цо мыслі [а што думаеш]?» (G98Nac.MG).

***

Калгаснік — як і пакаленні яго продкаў — згодна з сярэднявечным дэвізам і маральным павучальным наказам для «паслухмяных мужычкоў» *ora et labora,* жыве ў коле малітвы і працы. Ёсць людзі, якія працу і малітву спалучаюць у адзін фізічна-духоўны акт[64]:

— «У Бога просіте помошчі в жізні?

— Прошу да таго дня, да якога ён мне намеціў. Прошу, ўтоб я ўжэ дажыла, да Гасподь ужэ меня адправіў.

— А когда молітесь?

— І спать лажуся, малюся, і как работаю, утамлюся, сама сабе кажу тіхонечко.

— Штоб не стаміцца?

— Штоб не стаміцца.

— А якая эта молітва?

— Сама важнейшая молітва — *Отчэ наш*» (H03Alk.BD).

— «Як нема часу кленкноньць [стаць на калені], то робёнц цо [робячы штосьці], чы дзе в огродзе пеле [палю], чы цо, і то само Пан Буг пшыйме, чытала в ксёнжцэ. Чы кровы пасеш, чы дзе в полю працу-

[64] Бялова ўспамінае гуцульскую легенду, паводле якой Адам не ўмеў працаваць, пакуль Бог не навучыў яго маліцца. «Праца зараз жа пайшла на лад, і пачынаць справу з малітвы стала звычаем» (Белова 2004: 153).

еш… І модліцьсе [маліцца] — розмова з Панэм Богем. […] Не маш часу, то ідонц дрого [ідучы дарогаю] і до косцёла ідонц. Можэш мувіць пацеж і кровы пасонц [можаш гаварыць пацеры і каровы пасучы].

— А то така сама модлітва, як се цось робі і як се кленчы [як што робіш і як на калені ўстаеш]?

— То само, то само! Розмова з Панэм Богем. То само. Так і в ксёнжцэ свентэй пішэ, жэ чы в полю, чы в лесе, чы в дродзэ [дарозе] — і то само» (G98Szw.JS)[65].

Гэтакім чынам трактаваная праца сама становіцца малітваю, набывае рысы святасці. Малгажата Мазуркевіч звярнула ўвагу на ўзаемапранікненне і нават атаясамліванне працы і сакральных дзеянняў, на «фундаментальную адсутнасць супрацьпастаўлення працы і малітвы ў народнай культуры». Яна лічыць, што «праца і малітва ў народным вобразе свету з'яўляюцца двума несупярэчлівымі дзеяннямі, што дапаўняюць адно аднаго альбо чаргуюцца» (Mazurkiewicz 1989: 8–10). Аналізуючы народную сакралізацыю працы на зямлі, гэтак як і — прысутную перадусім у фальклорных тэкстах — функцыю Бога як «творцы працы», яна прыйшла да высновы, што ў народным моўным вобразе свету існуюць два стэрэатыпы працы. Першы з іх — гэта стрэатып працы асвечанай, сакралізаванай: «Праца — гэта дзейнасць, што патрабуе намагання і выконваецца не толькі чалавекам, але і святымі істотамі, якія, акрамя гэтага, патрабуюць працы ад людзей, даючы ім прылады, асвячаючы месца чалавечай працы і ўплываючы на яе вынік. Чалавек прымае ўдзел у гэтых актах праз абрады і рытуальныя дзеянні. Такая праца […] асвечана» (Mazurkiewicz 1989: 26). Аб гэтым аспекце сялянскай працы пісаў Знанецкі: «Усялякая праца, што выконваецца з мэтай памнажэння і захавання жыцця, прымае характар акта салідарнасці і ўяўляе з сябе рэлігійную каштоўнасць. Праца, якая непасрэднай мэтай мае дапамогу, з'яўляецца святыняй. Ворыва, сяўба, ахова і кармленне хатняй жывёлы, капанне магіл і калодзежаў належаць да гэтага роду заняткаў. Яны, па неабходнасці, прадугледжваюць і карысць для чалавека, але сам па сабе гэты факт не з'яўляецца дастатковым, каб надаць ім характар святасці. Галоўнае прызначэнне іх — проста стварэнне ўмоў, у якіх найлепшым чынам можа выявіцца іманентная салідарнасць прыроды» (Thomas, Znaniecki 1976: 186). Падобным чынам трактуе справу Паўлючук, паводле якога праца ў традыцыйнай культуры з'яўляецца «рэалізацыяй міфа, дзейнасцю, уцягнутай у справы ўсяго адушаўлёнага Космасу, рэалізацыяй агульнага парадку сусвету» (Pawluczuk 1972: 93).

---

[65] Аб малітве беларускіх католікаў падчас працы, пар. (Kabzińska 1999: 96).

У святле другога стэрэатыпа «праца з'яўляецца болем, фізічным намаганнем, прыкрай неабходнасцю і абавязкам, што асацыюецца са знешнім прымусам, урэшце — умовай выжывання» (Mazurkiewicz 1989: 26) [66]. Гэты стэрэатып супадае з этымалагічным значэннем выразу *работа*, які паходзіць ад праславянскага **orbъ* — «раб»[67].

— «Пачэму так гаравалі у калхозе?
— Жыць нада было — і гаравалі, а дзе дзенесся?
— А *гаравалі* — эта значыць *работалі*?
— *Работалі* па-беларускі. Работалі людзі» (H03Jur.PP).

Гэтак трактаваная праца з'яўляецца не столькі выкананнем чаго-небудзь, колькі ўласна гараваннем. «Бог ты мой, батрацка жызнь, гаруеш і гаруеш. […] Бог мой, гаруй ды гаруй! Ня рабіўшы, нічога не будзе…» (H03Rom.UA). *Гараванне* — гэта адно з ключавых слоў калгаснікаў. Паводле лексікографаў, яно мае два значэнні: «цяжкая, пастаянная знясільваючая праца» і «жыццё ў беднасці, пераживанне няшчасця». Этымалагічна звязана са слова *гора*[68] — «беднасць, няшчасце, нядоля, пакуты» (ЭСБМ 3: 53, 102; СБГ 1: 422, 464–465; SES 1: 408–409); «развіццё падобнай семантыкі не патрабуе тлумачэння», — каментуе адзін са стваральнікаў слоўніка (ЭСБМ 3: 53). У выказваннях калгаснікаў часта цяжка аддзяліць адно

---

[66] Падобным чынам інтэрпрэтуе сялянскую трактоўку працы Кэндзёрэк: «"Крыўда" ўтрымлівае перадусім негатыўнае бачанне „сялянскай долі". […] [Яе вобраз] стварае перадусім цяжкая праца. Аднак не з'яўляецца яна выключна станоўчай каштоўнасцю, а хутчэй праклёнам. Менавіта сяляне асуджаны на цяжкую працу, якая не прыносіць ніякіх добрых вынікаў» (Kędziorek 1996: 119). Гэты даследчык канстатуе характэрнае для „сялянскай крыўды" пачуццё нізкай каштоўнасці ўласнай працы, якое супярэчыць высокай ацэнцы працы на зямлі ў традыцыйнай сялянскай культуры.

[67] «У выпадку выразу *робота*, які ў якасці дэрывата дзеяслова *рабіць* выводзіцца ад праслав. **orbiti* «выконваць абавязкі раба» і абапіраецца на праславянскі назоўнік **orbъ* «раб», можам зрабіць дапушчэнне, што падобнае значэнне асновы магло паўплываць на канатацыі гэтай лексемы. […] Значэнне старапольскага дзеяслова *robić* адрознівалася ад сённяшняга літаратурнага большай спецыялізацыяй: асноўнае значэнне — «працаваць, у прыватнасці фізічна». Яшчэ больш выразна гэтыя канатацыі выступаюць у самім дэрываце *robota*, для якога *Słoŭnik starapolʂki*, акрамя асноўнага значэння «праца, у прыватнасці фізічная, занятак, дзеянне», прыводзіць таксама ў якасці добра абгрунтаванага значэнне «адпрацоўка паншчыны на карысць феадала», а радзей таксама «няволя, рабства». Гэта можа ўказваць на тое, што сувязь слова *робота* з няволяй была яшчэ ў XV стагоддзі жывой і лёгка распазнавальнай» (Jakubowicz 2012: 37). Прыклады сувязі паміж значэннямі «праца» і «пакута», «боль», «прымус» у выразах, што абазначаюць працу ў многіх еўрапейскіх мовах, у: (Zadrożyńska 1983: 36–37); пар. (SEJP: 319–320, 478, 515, 644).

[68] *Горэ* / *горе* / *gorze* — формы, што сустракаюцца ва ўсіх славянскіх мовах, паходзяць ад garь «паленне, спальванне, вынік спальвання», пар. (SP 7: 50–55, 8: 134–135; SES 1: 322–323).



Жанчына з вёскі Негаціна Дубровенскага р-на, 1999

значэнне ад другога; калі гавораць аб *гараванні*, звяртаюцца да слаба з іх пункту гледжання дыферэнцыраванага семантычнага поля нядолі: працы-мучэння, атаясамліваемай з жыццём-пакутай. Размаўляючы з этнографам, яны пастаянна ўзгадваюць «унутрана цэласную і заснаваную на грунтоўных прынцыпах сістэму сялянскай працы: цяжкая праца, складанае жыццё, высокая маральнасць працы» (Jagiełło-Łysiowa 1981: 84). І ўздыхаюць са спачуваннем: «Каб не давялося нікому хрящчонаму столька перажыць і столька паработаць, сколька мы параболталі, во, етыя людзі…» (M04Len.TC).

***

Ядром індывідуальнай і калектыўнай ідэнтычнасці сялян-калгаснікаў з'яўляецца іх ідэнтыфікацыя ў якасці людзей, што працуюць на зямлі. Іх часта агучваемыя ў размовах аўтаідэнтыфікацыйныя формулы, такія як *рабочыя* альбо *чорнарабочыя людзі, трудалюбівыя людзі, працавітыя людзі*[69], сведчаць аб тым, што яны вызначаюць сябе праз працу. Указва-

[69] Гэтыя і падобныя да іх формулы выкарыстоўваліся ў мове савецкай прапаганды, а таксама ствараліся і распаўсюджваліся ёю. ТСЯС фіксуе рускія формулы

юць таксама на тое, што спасцігаюць яны свой стан у катэгорыях міфічнага, устаноўленага спрадвеку парадку, згодна з якім селянін быў створаны для працы, беднасці і сацыяльнай непаўнавартаснасці. І больш за тое — указваюць на «гуманістычнае і ўніверсальнае вымярэнне сялянскай працы» (Sulima 1992: 43).

— «Чаму тут людзі так гарують?

— Гэ, чаму так гарують? Так пастроено, дык гарують» (H03Kor.BW).

Так пастроено. Такі парадак свету. Селянін прызначаны да працы па волі Бога, і праца з'яўляецца яго лёсам[70]. Датычыць гэта абодвух полюсаў працы калгаснікаў: як працы-*гора*, што прыносіць пакуты, гэтак і працы-малітвы, якая дае радасць[71]. Усё ж такі лёс міфічнага першапродка «чалавека працавітага» — выгнанага з раю Адама — гэта бясконцая праца-пакаянне ў поце твару: «Пан Буг поведзял, як выгнал Адама і Евэ: „Ідзьце, множцесе, бэндзеце [будзеце] працоваць, в поце чола [дасл.: ілба] хлеб здобываць“» (G94Pap.MS). Разам з тым, гэтая самая праца — святая праца аратага — з'яўляецца лёсам, вызначаным чалавеку Богам, а значыць асвечаным: «Пан Буг поведзял: працуй, чловеку, а я ці [табе] допомогэ» (G93Pap.AW1). Гэта праца, як трактуе яе Таміцкі, ачалавечвае створанага Богам Адама: «Аддалене ад Бога цягне за сабою чарговыя змены, сярод якіх асабліва падкрэсліваецца неабходнасць працы, якая, аднак, не заўсёды мае такі недвухсэнсоўны характар пакарання, як ў *Кнізе Быцця*. Вынікае яна перадусім з агульнага сэнсу, які мае разрыў непасрэдных кантактаў з Богам, а менавіта з пераходу ад райскага *quasi*-натуральнага жыцця да культурнага існавання. Людзі павінны працаваць, каб забяспечыць сабе ўтрыманне — ежу, убранне і г.д. — і з гэтай мэтаю атрымліваюць ад Бога неабходныя прылады, і акрамя гэтага, ім прывіты прынцыпы паспяховай дзейнасці, як то знак крыжа, малітва, магічныя дзеянні. […] Таму грэх і аддаленне ад Бога вядуць да канчатковага ачалавечвання першых людзей» (Tomicki 1980: 67–68).

і прапагандысцкія лозунгі з прыметнікамі *трудовой* і *трудящийся*, як, напрыклад, *трудовой народ* (*человек*), *трудовое крестьянство*, *все трудящиеся города и деревни*, «Не трудящийся не ест». Пар. азначэнне труженик/труженица і патэтычнае вызначэнне калгаснікаў *труженики полей (села)* (тамсама: 613–614).

[70] Такое самае стаўленне назірала сярод сялян у Польшчы ў 1960-я гады Я. Ягелла-Лысёва: «Цяпер […] сярод часткі старэйшага пакалення, якой уласцівая традыцыйная ментальнасць, яшчэ захаваліся колішнія, агістарычныя […] адносіны да працы — трактаванне працы селяніна-земляроба як лёсу, бясспрэчнага абавязку, які вынікае з прыняцця стэрэатыпа, што селянін прызначаны „для працы“» (Jagiełło-Łysiowa 1968: 22).

[71] Аб *пакуце* і *радасці* як двух аспектах працы калгаснікаў пар. таксама: (Чувак 2007: 251, 254).

Такім чынам, сялянская праца на зямлі мае амбівалентныя рысы — і, паводле яе міфалагізацыі ў апісваемай карціне свету, інакш не можа быць. Аб гэтым дасканала ведаюць калгаснікі, якія сваю працу праклінаюць і любяць[72], лічаць *найгоршаю* і не могуць без яе жыць. І мы чуем ад іх: «Усе людзі гаруюць. У каго ёсць слёзы, той больш, у каго гора. Без гора няма нічога. А работа — радасць, калі ёсць здароўе» (H03Jur.WJ1). Альбо: «Працую-тапчуся, то і весялей. Гаруем дзень і ноч» (H03Rom.KP). «Міла, на вёсцэ — то паследня жызня, але ужэ так прывыкшы. І хочэтса, кажэтса, і рабіць трэба» (G98Mic.PJ).

«І хочэтса, і рабіць трэба», пакуль хопіць сіл. Гэты імператыў трактуецца калгаснікамі даслоўна.

— «У нас такіх шчэ баб няма, штоб ужэ не работалі. Работают.
— Восьмідесятілетніе?
— Да» (H03Alk.HAK).
— «Вы будете рабіть так увесь час?
— [Баба Васіліна:] Пака ногі будут держать.
— [муж:] Адным словам, девочкі, гаруй пака можаш — будеш жыть.
— [Баба Васіліна:] Нам нада работать, нада дзвігацься.
— А есть у вёсцы хтосьці, хто не гаруе?
— [Баба Васіліна:] Что ужэ пальцам, не можна пальцам ківать» (H03Kor.BW).

Калі стары чалавек ужо не мае сіл працаваць — пакутуе. Без працы ягонае жыццё губляе сэнс. Таму выгляд састарэлых людзей, што старанна ўвіхаюцца на падворках, агародах і ў полі, які часта сустракаецца ў беларускіх вёсках, не павінен здзіўляць. Калгаснікі працуюць да смерці.

У вёсцы Алексічы недалёка Чарнобыльскай зоны я сустрэла згорбленую старую жанчыну, якая працавала ў агародзе. Пасля размовы з ёю запісала: «Баба Дуня, 84 гады. Поле агарод — бульбу. Ледзь абапіраецца на матыку. Любіць зямлю — гэта першыя словы. Будзе працаваць, пакуль Бог не забярэ. Напэўна, памрэ стоячы ў сваім агародзе». А ў размешчаных непадалёк Малых Аўцюках была сведкай хвалюючага рытуальнага галашэння, якое я чула з адлегласці некалькіх метраў, гледзячы на старую жанчыну, што стаяла ў агародзе каля хаты, мне ўдалося разабраць словы аб тым, што баляць ногі і рукі, што няма ўжо сілы, каб працаваць («сіла не берэ»). Гэта быў такі самы, як па нябожчыку, лямант па працы на зямлі.

---

[72] *Слоўнік беларускіх гаворак* падае памяншальнае *работка*, што сведчыць аб любові да працы: «Яна ўсю работку робіла: і касіла, і пасьціла» (Браслаўскі раён) (СБГ 4: 234).

5.3. *Чорнарабочыя людзі*, альбо аб пачуцці крыўды ў калгаснікаў

«Та робота, цо ей чловек…, ей нігды [ніколі] не зробіш, не кончыш ей нігды» (G98Nac.MG). Праца селяніна і калгасніка не толькі бясконцая, але і, як вядома, з'яўляецца гараваннем — знясільваючай працай. І гэта не залежыць ад таго, ці ахоплівае яна толькі земляробчыя заняткі, ці пашыраецца таксама на фізічную працу, якую робіць калгаснік як лесаруб у лясгасе, ці капаючы торф альбо меліярацыйныя канавы, ці выконваючы будаўнічыя працы. Хто прыслухаецца да тэкстаў-плачаў калгаснай гісторыі аб працы, упісанай у кантэкст гора[73], той пачуе сялянскую скаргу[74], сканструяваную вакол ідэі *пакуты-гора* з яе рэфрэнамі *цяжка, ой, цяжка было, ой, мучыліся, усё ўручную, нама дабра, пагано-пагано, плакаць хочацца* і да т.п. Напрыклад:

«Мы мучыліса. Это с трынаццаці год подой дваццаць пяць коров уручную!» (B99Drb.EJ). «Нам дабра ніколі няма. Рабоцем, рабоцем, нікагда няма дабра. Ні тут, ні гэтут, не тэя, не тэя. А калоды… каб ты відзела, колькі я калод вывез! Колькі я там заправіў, колькі я рэзаў і сплавіў…» (B99MCz.JK). «Ой-ой-ой, мучылісь! Да голые, не было нічого. Да у белом платочку, да у лапцях. Да ходзім жэ ж мы, да плачам-плачам кала этага паравоза. А паравоз тапіўся чуркай, дрэвам. Не было шчэ ж этого вугля. То ўжэ мы плачам-плачам, ногы, бачыш, у лапцях. Да ногы померзнуць. А без штаноў! Ніякіх штаноў не було, гэ. Лапці гэтыя, а тут калены голыя. Да мароз. Да палопаюцца этыя каленка» (B99Czw.WZ). «Ценжко, ценжко, пані, было. Бедным гожэй [горш] было, но, богатшэ то…, але богатшэ тэж [таксама], но вшыстко едно [усё адно]. Кажды мял [меў], кажды мял якась земя, то і ценжко працовалі. Ценжко працовалі, муселі і кровы пасць, і свінкі тшэба было попасць і покарміць. Но, едным словэм, жэ… На господарстве, пані, вшэндзе [усюды] ценжко ест, вшэндзе ценжко. Гдзе не обруцісе [куды ні павярніся], то вшэндзе ценжко» (G98Nac.WK1). «Ценжка праца была. Лен рвалісь мы в рэнчно роботэ [уручную]. Пуйдзеш рваць, а там была та цімотка [цімафееўка], она

---

[73] Аб сучасных выказваннях аб цяжкай долі селяніна ў форме плачаў, зарэгістраваных на беларуска-польскім памежжы, пар. (Straczuk 2006: 178).

[74] Шматаспектны аналіз сучаснага польскага варыянту сялянскай скаргі зрабіў П. Кэндзёрэк. Феномен «сялянскай скаргі», разглядаемы як маніфестацыя спецыфічнага бачання свету і выражэнне некамфортнага культурнага самаадчування, аўтар звязвае з фрустрацыяй і незадавальненнем польскіх сялян, адсутнасцю ўнутраных крыніц адчування ўласнай вартасці і суб'ектнасці (Kędziorek 1996).



84-гадовая баба Дуня поле свой агарод. Алексічы, Хойніцкі р-н, 2003

така тварда седзі, то за тых стрымнякув насадзілісь мы на рэнцэ [то тых стрэмак панасаджваеш у рукі], жэ пшыйдзеш крова доіць, не можэш сціснонць… Потэм тшэба было мендліць [мяць] лен. Высьце не відзелі навэт тэй мендліцы [вы нават гэтай мялкі не бачылі]… Ту гарсць набежэш велько, а ту нажымаш то, жэбы то вытшэць, тэн лен. Выбіеш добжэ, потым тшэпаць [трапаць] подложыш, така тшэпалка біеш [такою трапачкаю б'еш]. Кохані, яка ценжка робота была! А плаціць — зупэлне [зусім] мала плацілі. Цалы дзень мусіш то розсцелаць. Рвеш тэн лен, потэм млуціш [малоціш], тэ глувкі обіяш. Такі пранік был в рэнчно роботэ. А потэм пуйдзеш, цалы дзень розсцеляш го. Дадзо [дадуць] ці тако дзялкэ. […] То, кохана, не відзіш. За потэм не відзіш, і очу не отвожыш [і вачэй не расплюшчыш]. Ценжка праца была» (G94Pap.MS2). «О, як жылі. Як вспомніш, то плакаць хочэцца» (B99Koż.SW.KK). «Мужык е мужык. А калі мужыку добра было? Рабі, ды і ўсё» (H03Auc.HJ).

Да гісторыі аб працы калгаснікаў абавязкова прыпісваюцца фразеалагізмы з элементам *чорны*, такія як: *чорная работа, чорная праца, чорнарабочыя людзі, працаваць, як чорны вол*[75], *працаваць чорным мазалём.* Прыметнік *чорны* з'яўляецца шматзначным, азначае як «цёмны колер», так і «бруд» (СБГ 5: 425–426), а таксама сустракаецца ў стэрэатыпным словазлучэнні *чорная зямля* (SSiSL 1/2: 21, 35). Упісаны ў семантыку цёмнасці, бруду і зямлі выраз *чорная работа* функцыянуе тут у якасці сіноніма працы на зямлі: «[Тут жылі] бояжы [баяры] і хлопі. Бояжы, то мял [меў] свое коне, орэнж [зброю], і в разе потшэбы ставал до валькі [калі было патрэбна, ішоў на вайну], а хлопі то тылько робілі тэ чарнэ роботы» (B95Wlm.PS). Калгаснікі гавораць: «Мы то господажэ юж таке былі, чарно працуёнцэ. Працовалі і працовалі» (G98Nac.AC). «Бедна

[75] Пар. у іншых крыніцах: «Працуе, як чорны вол», «Працуе, як вол у ярме» (LB4: 242), «Даўней я работала, што чорны вол» (СБГ 4: 233).

жывём, но што ж зробіш? Самы абое такія прастыя, чарнарабочыя людзі» (G93Fel.KP). «Працы пэлно была. Дужо тшэба было жонць серпэм, пшэцеж господажэ то не мелі тых трактуров [бо гаспадары ж не мелі гэтых трактараў], но, попросту не мелі і муселі врэнчную, рэнкома [уручную, рукамі]. І оралі плугем. […] Но, то працовалі, як чарнэ волы. Бардзо [вельмі] працовалі. Але цо ты зробіш? Мусіш жыць» (G98Mic.JK). Клішэ *чорная работа* нязменна асацыюецца тут з крайняй галечай, залежнасцю і падпарадкаванасцю; інтэрпрэтаванае праз яго прызму становішча калгаснікаў супадае з нізкім сацыяльным становішчам[76].

«Ніц ту добрэго у нас нема і не бэндзе [нічога добрага ў нас тут няма і не будзе]. Мы як былі рабамі, так будзем рабамі тымі» (G94Pap.MS).

— «Скажыце, а калхознік — эта просты чарнарабочы, ці хто?
— Саўхознік? Ну, а хто ж? Просты чалавек. Старац.
— Старац?
— Да, зачуха» (H03Aks.WL).

Самаідэнтыфікацыйныя вызначэнні калгаснікаў, якія чуваць у ходзе нязмушанага апавядання альбо ў адказах на пытанні аб ідэнтыфікацыі («вы хто?»), сведчаць аб засвоеным адчуванні ніжэйшасці і пакрыўджанасці[77]. Калгаснік, раб і жабрак, гэта *апошні чалавек.* Ягонае жыццё, поўнае знясільваючай працы, не прыводзіць ані да назапашвання маёмасці, а ні да павышэння сацыяльнага статусу. Памірае, як і працаваў, — у фуфайцы. «Я такога не помню, штоб мы добра жылі. Я, знаеце што, па фатаграфіі сваей мамы гляджу. Яна, вот, красіва жанчына была, я Вам пакажу [паказвае фотаздымак]. […] Сядзіць у куфаечке, у хустке сядзіць. […] Гараваць жа трэбы было, знаеце, як адной, да двое дзяцей. Дажэ не знасіла за сваю жытку плюшавую жакетку, у куфайке і памерла. У хвар-

[76] Аб разуменні працы як фізічных намаганнях людзей «нізканароджаных», пар. (Zadrożyńska 1983: 35–36).

[77] Падобныя матывы паказвае Кэндзёрэк у польскай «сялянскай скарзе». Ён піша, што ў ёй дамінуе «пачуццё крыўды жыхароў вёскі, звязанае таксама са шматлікімі выпадкамі пагардлівых адносін да сялян з боку гарадскіх жыхароў», што становішча вёскі «трактаванае як вынік спрадвечнай культурнай, эканамічнай і палітычнай непаўнавартаснасці сялян», а таксама што «культурнае самаадчуванне селяніна, адлюстраванае ў тэкстах „скаргі“», базуецца на вобразе селяніна, у якім ён з'яўляецца «пагарджаемым, адсунутым на ўзбочча, прыніжаным і недаацэненым. Найбольш даходліва выражана гэта ў словах аднаго з інфармантаў: „Я лічу, што мужык павінен быў быць нейкі, курва, бандзюга альбо злодзей, курва, і Гасподзь Бог яго мужыком стварыў“. Такім чынам, быць селянінам — гэта кара Божая» (Kędziorek 1996: 115, 116, 122). Абрэмбскі лічыў, што пачуццё крыўды, што крышталізуецца ў палескіх сялян у трыццатыя гады, «выціскае традыцыйнае мужыцкае „гора“» (Абрэмбскі 2013a: 474). Аб узмацненні сярод іх пачуцця прыніжанасці і знявагі, пар. (Obrębski 2007f: 544–545).

тушку сядзіць [слёзы ў голасе]… Дак, вот, і жытка вам. Рэзультат — вот, эта картачка. І не трэба болей ні пра што гаварыць» (H03Jur.PM). *Простаму* чалавеку, створанаму Богам для чорнай работы, з азначэння не ўласцівыя атрыбуты *панскасці*, увасобленыя тут у сімвалізуючай лёгкае жыццё *плюшавай жакетцы*. Калгаснік, які ходзіць у лапцях і фуфайцы, не можа пераадолець свайго наканаванага лёсам і сацыяльным ладам найніжэйшага, неаўтаномнага становішча ў іерархіі. Становішча, якому не надае вартасці не толькі грамадскае атачэнне, але і ён сам. Бо такім з'яўляецца парадак рэчаў: «колхознік — это последній чэлавек, последня нац'я колхознік» (B95Wlm.AD).

***

Чорная праца — гараванне — заўсёды мала чаго вартая і, падобна як і яе выканаўца — *чорнарабочы* калгаснік, — супрацьпастаўляецца іншым, лягчэйшым заняткам і іншаму жыццю, якое разумеецца як *лёгкае*. Стэрэатып працы ў калгаснікаў нязменна падпарадкоўваецца логіцы вышэйстаячай апазіцыі селянін : пан. Падаецца істотным, хоць і парадаксальным, што цяпер да катэгорыі паноў у шырокім яе разуменні — тых, хто «не хоча працаваць» — адносяцца, між іншым, і дзеці калгаснікаў, што сталі падобныя да паноў і жывуць у гарадах. Гісторыі аб цяжкіх для разумення цывілізацыйных і гаспадарчых зменах сучаснасці суразмоўцы будуюць — таксама, як гэта рабілі іх продкі — згодна з апазіцыяй стары : малады, адукаваны : неадукаваны і, перадусім, вёска : горад[78]. Чуем ад іх: «Усе мы сельскія простыя, гэта гарадскія нешта другое» (H03Wic.LB); «Як кто жыве в мястэчку, так той граматный больш, так он і пабывал і в цэркве, і в косьцеле, везьдзе. А як у вёсцэ жые… Весь [вёска] ест весь. Тут нема калі ісці, тшэба млоціць, тшэба сеяць, тшэба араць, тшэба броноваць, і так вшыстко пшэходзі час…» (G97Pap.LAP).

---

[78] Супрацьпастаўленне вёска : горад з'яўляецца таксама адным з галоўных матываў польскай «сялянскай скаргі». Кэндзёрэк падкрэслівае, што вобраз горада, які яна ўтрымлівае, з'яўляецца амбівалентным і поўным супярэчнасцей, характарызуецца крайнасцямі і сам па сабе «адпавядае ўспрыманню [горада] у якасці міфічнага знешняга свету», адпавядае «міфалагічнай карце» (Kędziorek 1996: 115–116, 121). У сваю чаргу Стык паказвае, што ў наш час эвалюцыю сялянскай сістэмы каштоўнасцей патрэбна разглядаць у кантэксце апазіцыі горад : вёска, якая з'яўляецца працягам колішняй апазіцыі селянін : пан (Styk 1988: 230). Аб негатыўным сялянскім стэрэатыпе горада ў XIX стагоддзі, які звязаны з узаемнай пагардай сялян і мяшчан, пар. (Świętek 1897: 160–161).

Фундаментальным «крытэрам адрознення» з'яўляецца тут супрацьпастаўленне праца : няпраца, г.зн. сялянская праца на зямлі *versus* іншыя, адрозныя ад фізічнай працы, пазавясковыя заняткі:

«А маладзёж, о, тэраз ужо не хочэць рабіць» (G98Mic.PJ). «Тэраз пшывыклі людзе до хлеба готовэго, юж не тшэба своего пец [пячы] в печы своей. Не тшэба збожа млоціць. Юж готовэ то вшыстко. Одвыклі людзе і тэраз ніяк не хцо [хочуць] робіць нічэго. Тылько картофэль садзон, сэткі тэ даён [соткі гэтыя даюць]. Трудно жыць… Але пшывыкшы [прызвычаіліся]. Ой, хоць бы і тэ нашэ дзеці, хоць бы і тэ власнэ. Пшывыкшы так, о, бэз працы жыць» (G98Mic.JK1). «Пожэнёсе млодэ, будуёсе, мешканя ставё, юж оні працоваць [пажэняцца маладыя, будуюцца, жыллё ставяць, ужо яны працаваць]… То в канторэ працуё, то в магазынах, о, як працуё млодэ. Млодэ… вядомо, кедыцсь мелі поле свое, оралі і жылі, а тэраз?» (G93Sur.SS). «Вшыстка [уся] млодзеж поехала до мяста. […] Не хцо [не хочуць] жыць в вёсцэ, не хцо жыць. Парцоваць, можэ, ценжко тутай на тэй вёсцэ, правда?» (G97Bil.LB). «„А нашто она мне, эта земля? Оно робіць трэба моцно". Молодые не хочут горовать, то ўжэ нам трэ горовать» (B95Wlm.AD). «Не хочут колхозіць, то все уцекаюць» (B95Wlm.AD). «Што ў горадзе? На балконах сядзяць, ды толькі плююць» (H03Aks.WL). «І ім добжэ, цуж [тут: што ж]? Гулялі… Цо зэхцэ [што захоча], то робі — і паны» (G93Ser.MM).

Аднак мы мусім асцерагацца спрашчэнняў. Дзеці калгаснікаў, якія ў горадзе *гуляюць, як паны,* не з'яўляюцца людзьмі, якія ўвогуле не працуюць; іх бацькі і дзядулі з бабулямі выдатна гэта ўсведамляюць. На самой справе, мы тут маем дачыненне з дваякім разуменнем катэгорыі «праца». Калі калгаснік гаворыць *праца* — мае на ўвазе працу земляроба. Калі гаворыць аб дзецях, якія «прывыклі жыць без працы», мае на ўвазе іх «панскія» заняткі — *лягчэйшую працу*[79]. Не фізічную працу, а разумовую, наёмную, за якую атрымліваюць не *палкі*, а грошы. Працу, выканаўца якой з'яўляецца не мужыком, а панам. Вось як спадарыня Рэгіна з Дворца супрацьпаставіла «панскае» жыццё свайго бацькі, адміністратара млына, і бедных мужыкоў, убраных у лапці і даматканае адзенне: «Мой атец на работе был, он палучал пенсію. Заведуюшчым мельніцы стал. Так, харашо жылі. Гаворать — *паны*. А это хлопы, мужыкі, оні бедные. В лаптях ходілі, всё это тканое на ніх было» (B96Dwr.RF.ML). Вызначальнікам *панскасці* тут становіцца наёмная праца, што прыносіць грошы;

[79] Не магу тут не адзначыць спагадлівых слоў бабы Варкі з Юравічаў, якія надавалі мне сілу ў моманты крызісу ў этнаграфічным кабінеце: «Пісаць — таксама гараваць. Умсцьвенны чалавек яшчэ як гаруе! Чарнарабочага чалавека хоць як на ноч кіне, а разумнага не» (H03Jur.WJ1).

такім чынам, «быць на працы» азначае тут штосьці іншае, чым «працаваць на зямлі».

Калгаснікі, імкнучыся выратаваць дзяцей ад напоўненага пакутайгараваннем лёсу *апошняга чалавека,* спрыялі і спрыяюць іх заняткам несялянскай працай; іх пераўтварэнню ў паноў. «Мама гаварыла: „Дочэнька мая, учыся, хаця на кусок хлеба заробіш". Тады не гаварылі пра адзёжу, а „хаця на кусок хлеба". І, от, паехала я ў Мозыр учыцца. […] Тады стараліся дзяцей куды-небудзь адпраўляць, штоб хоць лягчэй ім пражыць, так што ў нас все дзеці… „Едзьце, куды толькі можна"» (H03Jur.PM).

Такім чынам, незалежна ад сілы ўціску стэрэатыпных супрацьпастаўленняў вёска : горад, праца : няпраца і мужык : пан, ва ўспрыманні калгаснікамі іншага, чым іх уласнае, сацыяльна-культурнага становішча дзяцей, здаецца, пераважае прагматычны пункт гледжання, які грунтуецца на перакананні, што атрыманая дзякуючы адукацыі разумовая праца гарантуе жыццё, лягчэйшае за тое, што забяспечваецца *чорнай работай* у калгасе. «Я повем, за советамі тэраз незьле жыць [я скажу, пры саветах цяпер няблага жыць]. Кто можэ працоваць альбо учыцьсе, то жые тэж добжэ. Бо так: выучысе і панэм стане. А цуж венцэй [а што ж болей]? Абы пенёндзэ [грошы]. Прошэ бардзо [калі ласка]» (G98Nac.JN).

Пазітыўная ацэнка рэалізуемага дзецьмі панскага ўзору жыцця, вызначальнікам якога з'яўляецца зараблянне грошай па-за калгасам, не падлягае сумненню.

— «Ну, а так на Вашу думку — лепш вучыцца ці работаць?

— Ну, таму ж, хто вучыў, — легчэ жыть» (H03Kor.BW).

— «Цяпер маладыя не хочуць работаць. А старыя робяць.

— А те, шо в городе? Те, шо работают на фірмах? Это работа чы не?

— Еслі моі хлопцы работаюць, значыць, яны получаюць. А хто не работае — бомжы бегаюць» (H03Alk.HAK).

«Вшыстке пошлі до мяст, вэ всях тэраз млодзежы юж зупэлне нема [усе пайшлі ў гарады, у вёсках цяпер моладзі зусім няма]. Было працы, было роботы, то вшыстке шлі на льжэйша [лягчэйшую] робота, не хцелі в калхозе працоваць. Там венцэй [болей] зарабялі і льжэй было пшэжыць [выжыць]» (G94Pow.JL). «Тэраз кого знайдзеш з млодых? Нікого не знайдзеш пшы ойцу. […] В колхозе не хцелі працоваць. Дадзо [дадуць] дзялка тобе, жыеш, а цо з тэго маш [а што з гэтага маеш]? А еднак, як дотыхчас [да гэтага часу], добжэ жылі в месце [горадзе]. Зарабялі ненайгожэй, правда? Льжэй пшэжылі, чысьцютко было. А ту тшэба было працоваць» (G94Pap.MS1)[80].

[80] Заснаваная на прынцыпе ўзаемнасці повязь паміж дзецьмі ў горадзе, якія прыязджаюць у вёску, каб дапамагаць апрацоўваць соткі, і іх бацькамі па вёсках,

Апазіцыя праца : няпраца напаўняецца зместам з актуальнай сацыяльнай значнасцю: у катэгорыю працы ўпісваецца ўсякая работа, што прыносіць грошы, тады як няпраца адносіцца да тых, хто не займаецца аплочваемай працай. Дзеці калгаснікаў — сучасныя паны, што ўвасабляюць ужо не феадальна-патрыярхальны варыянт узору пана, але пана-інтэлігента — якія рэалізавалі бацькоўскае жаданне «выехаць з гэтага пекла» (G98Bl.JWM), пазбегнуць лёсу *чорнарабочага*, выкарыстоўваемага *раба*, успрымаюцца ўжо як пакаленне, што функцыянуе па-за колам сялянскага і калгаснага пачуцця крыўды, поспех якога з'яўляецца падставай для гонару.

— «Усе паканчалі інстітут і академію, і так няма дзяцей, штобы эта, ну, як тобе сказаць… рабочыя. А эты — учоныя.

— Ну, Вы довольны?

— Гэ! Яны ўсі вучыліся, і на мядалі здавалі, і очэнь лёгка паступалі.

— Ну, Вы не хацелі, штоб яны ў калхозе аставаліс?

— А нашто ён у калхозе? У яго галава, работае сягоня прэпадавацелем у інстітуце, а эта… А ты будзеш, эта, работаць, бы я работаю? Што ж эта такая работа? Он учоны. […] А гэ, сын! Два, трі дажэ. Два в Гомеле. І другі там. Два. Адзін у акадземіі, дык той у Хойніках. Тожэ вялікая шышка.

— А внукі?

— А унукі тожэ ўсе паканчалі у Хойніках ды у Калінковічах інстітуты. Рабочых у мяне нет. Усе вучоныя, усі цягнуць уперод» (H03Auc.MB).

***

Супрацьпастаўленыя *чорнарабочым* калгаснікам іх стаўшыя «панамі» дзеці, такім чынам, прызваны напоўніць катэгорыю сённяшняга «пана» станоўчым, у рэшце рэшт, зместам. Другі полюс гэтай амбівалентнай

што забяспечваюць дзяцей прадуктамі, — адзін са стаўпоў беларускай штодзённасці.

– «Ну, цо ім в колхозе? Горад был. На фабрыцэ лепей зарабял, як в колхозе. […] Пенендзы [грошы] мял в кешэні. О, пшыедзе додому, вэзьме од ойца, ці там од маткі. Он одробіл гдзе там годзін шэсць і свободны чловек.

– А вшысцы пшыежджаё на соботэ, недзеле до родзіцув [бацькоў]? Поробё на полю?

– То як ж, помагаён [дапамагаюць]! Як едзе, ідзе з мястэчка, то, о, так ідзе, просто [прама]. А як ідзе юж на аўтобус, то, от, так ідзе, о, пшэхылёны [сагнуты] [смех].

– Так, так, так.

– Ценжка сумка» (G99Pap.SK).

– [Спадарыня Марыя:] «Дзеці з мяста пшыежджаё [з горада прызджаюць].

– І се дае [і даяце]?

– [Спадарыня Марыя:] Так, так. Ой, ядо [едуць] з торбамі.

– [Спадар Канстанты:] Тэн пшыедзе: «Мама, дай». Тэн пшыедзе: «Мама, дай, бо дроге вшыстко [дарагое ўсё]». Но як, своему дзецку не даш? Мусіш даць» (G97Rou.MKR).

катэгорыі — паноў, ацэньваемых негатыўна, — рэпрэзентуюць у сучаснай сацыяльнай канфігурацыі тыя, хто мала што не працуюць, але і выкарыстоўваюць працу калгаснікаў. Гэта тыя, хто здраджвае фундаментальнай норме абмену працы за плату. Іх увасабленнем становяцца прадстаўнікі ўлады, калі не рэалізуюць узору добрага пана[81]. Гэта кіраўнікі калгаснікаў, якія за іх працу плацяць занадта мала, затрымліваюць аплату альбо зусім не плацяць, у той час як самі жывуць на шырокую нагу. Разам з усімі тымі, да каго можна адначасова аднесці стэрэатып няпрацы, несумленнасці, крадзяжу-рабавання і багацця, складаюць яны шырокую і слаба акрэсленую катэгорыю *начальства* — спекулянтаў — мафіі. Яна вызначаецца «ў вельмі тыповых для антаганізмаў ніжэйшых класаў, гаспадарча залежных ад вышэйшых, стэрэатыпаў: злачынцы альбо злодзеі […], махляры і эксплуататары» (Абрэмбскі 2013a: 476)[82]. Інтэрпрэтацыя іх актыўнасці як *рабавання беднага народу* ўмацоўвае калгаснікаў у іх адчуванні крыўды. Быццам у гэтых адносінах нічога не змянілася — у сённяшніх рэаліях мы знаходзім вядомы з даўнейшых апісанняў комплекс крыўды прыгоннага селяніна і яго працягу да трыццатых гадоў XX стагоддзя (Абрэмбскі 2012: 267–271; 20013a: 474–486, 493–496; Obrębski 2007f: 512–515, 544–545). Гэты аспект уласнага вобразу калгасніка ўпісваецца ў больш шырокі кантэкст «**формулы сялянскага лёсу**, сістэмы каштоўнасцей, што аб'ядноўвае сялянскі свет, сістэмы, якая на пярэдні план высоўвае ідэю пакуты, ахвяры і адмаўлення, якая павінна была нейтралізаваць альбо толькі ўраўнаважыць дамінаванне іншых», трапна вызначанай Рохам Сулімам як «пакрыўджаная мужыцкасць» (Sulima 2001: 158). І ў выніку мы чуем «сялянскую скаргу», у якой, акрамя матыву «пакрыўджанай мужыцкасці», чуюцца ноты расчаравання адсутнасцю спадзяванай апекі з боку тых, хто займае становішча пана[83], гэтаксама як зайздрасці ў адносінах да тых, хто дэманструе адзнакі матэрыяльнага дастатку — да тых, каму, у адрозненне ад *чорнарабочых* калгаснікаў, «Гасподзь Бог даў спор».

«Ве пані, простэму роботніку вшэндзе [усюды] ценжко. Гдзе кто пшы начальстве якім, гдзе кто цось таке ма, то он ма якесь там цось поцёнгнонць [пацягнуць]. Но, а такі роботнік, гдзе он поцёнгне? Фермы організовалі, то на ферме працуе, працуе кобета — не маён [не маюць], чым заплаціць…» (G98Nac.WK). «Пшы такім жондзе [кіраўніцтве], то

[81] На гэтую тэму я пішу ў падраздзеле 2. 4.

[82] Аб успрыманні гэтай групы праз прызму стэрэатыпа ворага, пар. (тамсама).

[83] Пар. «На думку суразмоўцаў, сяляне з'яўляюцца групай сацыяльна і культурна адсталай. Яны адсунутыя на ўзбочча грамадскага жыцця. Ніхто (ні кіраўніцтва, ні жыхары горада, ні звышнатуральныя сілы) не дбаюць пра іх інтарэсы» (Kędziorek 1996: 119).

бэндзеш працовал, сам себе запэндзіш до дэскі [тут: загоніш у труну], а заробіць — ніц не заробіш» (G93Pap.AW1). «Вшэндзе таке мафіэ, тылько забераё, ограбяё. А от — бедны наруд, нікт не звраца увагі, жэ як там бэндзе тэн беднейшы, як он бэндзе мял, чы он бэндзе цо мял [усюды такая мафія, толькі забіраюць, рабуюць. А от — бедны народ, ніхто не звяртае ўвагі, як там будзе той бяднейшы, што ён будзе мець, ці будзе што мець]. Тэго нема» (G93Waw.HD). «Жыён [жывуць] людзі, ешчэ жыён. Кто жые? Спэкулянты. […] А ктурэ працуё такім чарным мозолем, то слабо маён [маюць], слабо» (G98Nac.JI). «Тутэй, кто ест допушчоны до якейсь працы такей, жэ маён бліске [блізкія] таке стосункі з начальствэм, то тэж так по дзюркі носа [тут: даволі, „па горла“] маён вшысткего. А звыклы робочы чловек — он не ма [не мае], бо сконд ма взёнсць [бо адкуль можа ўзяць]… Ежэлі ешчэ оплатна праца і плацо пенёндзэ [грошы] рувномерне, но, то можэ. Але як часэм не достаё по тшы, чтэры месёнцэ [не атрымліваюць па тры, чатыры месяцы]?» (G98Nac.SN1).

— «У нас і зарплата малая. От, робім, робім, а нічорта получать нема.

— Чаму така малая?

— А чорт іх ведае! У іх всё нема да нема, а собі самі хватаюць. Жывуць начальнікі. А мы, калхознікі, робім, робім ні за шчо» (B96Ozr.WZ).

У цэнтры гэтай, супрацьпастаўленай ідэі *communitas*, канцэпцыі *няроўнага народу,* найбольш хіба лапідарна выражанай спадарыняй Ядзяй з Начы словамі «Няроўны лес, няроўны народ, не зраўняе нічога» (G98Nac.JI) — іерархічнай сацыяльнай структуры, у якой тыя, што стаяць вышэй, выкарыстоўваюць працу *паследняй нацыі,* якая знаходзіцца на самым нізе — сустракаем матыў дармовай працы, які мае даўнюю традыцыю. Урэшце тым, што найбольш дапякае калгаснікам, з'яўляецца менавіта занядбанне выражанага ў форме зарплаты прынцыпу павагі да сялянскай працы. Мы ўжо гаварылі аб гэтым раней, разважаючы аб механізме параўнання сучаснага калгаснага кіраўніцтва з колішнім панам, які «плаціл за роботу, не то, што ў калхозе» (G94Rdz.TS). Дармовая праца — як вынік парушэння фундаментальнай нормы *do ut des* з боку кіраўніцтва, якое не выконвае свайго традыцыйнага абавязку апекі над «паслухмяным мужычком», — асабліва балюча ўспрымаецца калгаснікамі. Непазбежнасць выканання працы ў такіх абставінах раніць іх пачуццё годнасці, бо «сколькі сушчэствуюць людзі, за труд трэба плаціць» (H03Auc.TJ).

З узрушэннем гавораць: «Мы працуем, працуем, в тым гною тлучэмсе [таўчэмся] до остатніх печэнці [тут: да апошняга] і ніц не мамы [нічога не маем]» (G98Nac.WK1). «Ну, а сейчас што за дзень заработаеш? Нічо» (H03Wic.RD). «Я вставала в чатыры часы ночы, да хадзіла, да рабіла дарам. Я ж дарам рабіла!» (H03Alk.HAK). «За палкі працовалі. Дарма, коханенька, дарма. І так працовалі, як чарнэ волы» (G05Pap.AW). «І цепер

пенсіі нам нема, бо мы дарма робілі» (B99Ozr.WZ). «То вшыстко было для ніх [г.зн. камуністаў], цалэ богацтво, людзі дармо працовалі, дармо робілі, а тылько оні жылі» (G93Pap.AJW1). «Глодні [галодныя] робілі, працовалі дармо. Цалы тэн час. […] Ценжко было, ценжко. Тылько на словах соц'ялізм — а то пекло, то пекло з пекла выбранэ» (G93Pap.AW).

— «Ту цо попадне робё [тут што прыдзецца робяць]. Кажа: „Нема чым, нема чым плаціць". Панство забежэ вшыстко то [дзяржава забярэ ўсё гэта]… Ну, збожэ тэ. Вшыстко забера, млеко. Ну і можна поведзець, жэ ніц не плацо за то [што нічога не плацяць за гэта]. От, і на калхозніку і выежджаё, і ему ніц не плацо. „Нема чым, кажа, плаціць". Ну.

— На колхозніку і выежджаё?

— І он бэзплатне, можна поведзець, працуе.

— Бо колхознік то остатні [апошні] чловек?

— Так, так. Он нігдзе права ніякего не ма» (G10Waw.WM).

Калгасная «дармовая праца» — гэта адна з самых яскравых праяў феномена «сучаснай паншчыны». Абумоўленае гэтай паншчынай пачуццё крыўды знаходзіць выразнае адлюстраванне ў ідэнтыфікацыйным наратыве калгаснікаў — у гэтым выпадку ў мясцовым варыянце «сялянскай скаргі». Прыведзены ніжэй яе прыклад змяшчае багаты склад тыповых матываў, з якіх складаецца апавядальны ўзор сялянскай скаргі: цяжкая праца прымітыўнымі прыладамі (чытай: стэрэатып адсталай вёскі), адсутнасць выгод, адсутнасць сіл, неабходнасць адпраўкі дзяцей у горад, малая пенсія, дарагоўля, залежнасць ад дапамогі іншых. У той жа час з'яўляецца ён своеасаблівым галашэннем-тугой па колішняй вёсцы, дзе сумесна працавалі на зямлі старэйшыя і малодшыя пакаленні і — нягледзячы на моцную эмацыйную нагружанасць смуткам — сцвярджэнне жыцця і *прывыкання*: «У нас жа што? Як, прасціце, хадзілі в туалет нашыя дзяды-прадзеды, так і мы ходзім. Памыцца нема гдзе. Як мы матыгай рабілі все, так мы і робім. Эта ж гаруеш-гаруеш — сіл нема, панімаеце, нічога за столькі гадоў… Атамы летаюць у паветры, а мы матыгаю. І людзі проста, самі панімаеце, самі адпраўлялі сваіх дзяцей. Вот, я сіжу і думаю: слава Богу, прыедуць. Ну, гарую я так в аснаўном, ну, яны памагаюць мне. Ну, хоць паеду да там памыюся, а тут жэ нема ніякага быта, условій бытавых. Я люблю вёску, я, панімаеце, радзілась і жыла, я люблю ее, очэнь прырода у нас красівая. Я люблю, но ужэ сіл нема, сіл вот эта вот рабіць. Так устаеш, што нема сіл. І рады быў бы, штоб былі бытавыя условія, дак можа б і дзеці прыязджалі б, і тожа маладыя б аставаліся. А так жа што? Гарую. Я учора, да такая жара, дак ужэ выйду раненька, а тут зелля столькі, той матыгай рабіла-рабіла. Дак сёння ужэ устала, нядзеля. Думаю а сыне, ён баранує яшчэ граблямі, усе дарагое. Ну, а што пенсіі, на долары эта пядзесяць долараў, ну, от, пражыві — усё ж трэба

купіць. Я ж не ў састаяніі ні карову дзяржаць, ні свіней дзяржаць. Вот, усе купі і папрасі, штоб табе хто зрабіў. І вот такая жытка. Жывеш. Мы ужэ прывыклі так, панімаеце, жыць. Мы жывом» (H03Jur.PM).

5.4. *Трудалюбівыя людзі*, альбо аб пачуцці ўласнай годнасці калгаснікаў

«Людзі, вот, нашэ пакаленіе, як я шчытаю, было очэнь трудолюбівое» (G98Nac.TW1).

— «Гэта былі, Вы кажэце, трудалюбівыя людзі?

— Да. Любілі трудзіцца на зямле увесь дзень. Стараліся, каб хазяйства…

— А Вы таксама трудалюбівы чалавек?

— Канешна. Я бедны чалавек, маці бедная… Я бедны.

— Значыць, беднякі таксама любілі працаваць на зямлі?

— Канешна» (H03Jur.WJ).

— «Дзе лягчэй было: на памешчыка працаваць ці ў калгасе?

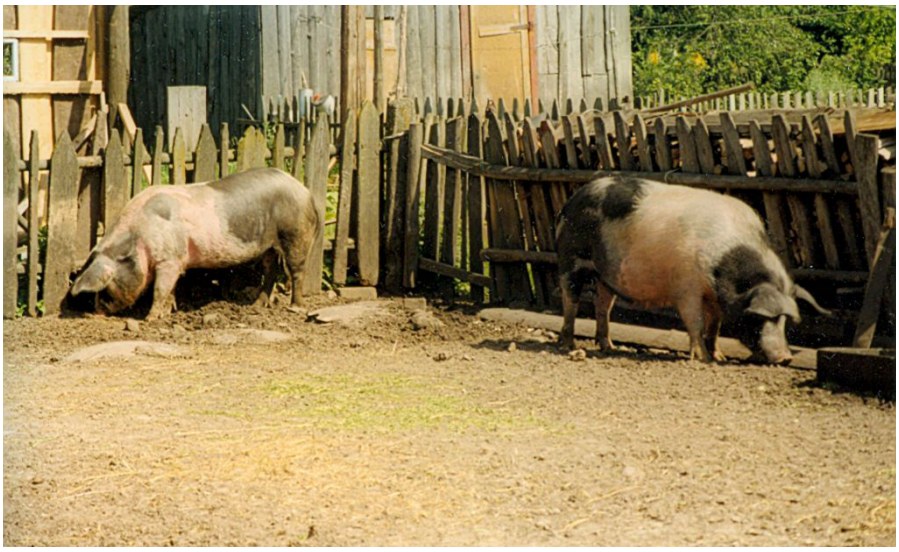
— Нам было харашо ўсюды. Раз мы рабочыя, дык нам усюды харашо. І на памешчыка харашо работаць. Ці сабе работаць, ці яму. Усё раўно на работу цянець: ці сабе, ці каму. А канешне, як? А многія тарговалі, прэдавалі, куплялі ілі не работалі, ну, дак ім і жызні не было. А нам нічога» (M04Len.WF).

«Працу палюбіш, чалавекам будзеш» (Лепешаў, Якалцэвіч 1996: 171) — гаворыць беларуская прыказка. Бадай што найбольш часта ўжываным станоўчым самавызначэннем калгаснікаў з'яўляецца — як працяг колішняга акрэслення сялян класіфікацыйным азначэннем *laboriosus/працавіты* — формула *трудалюбівыя людзі*. Не можа быць сумнення, што калгаснікі — незалежна ад таго, што ўспрымаюць сваю працу як пакуту і гора — лічаць сябе менавіта «людзьмі, што любяць працу»[84], што ў любові да сваёй *чорнай работы* знаходзяць сэнс жыцця. Этнограф можа без праблем назіраць, як гэты элемент іх аўтастэрэатыпу[85]

---

[84] Гэтая высока цанімая рыса — як дыктуюць нормы стэрэатыпізацыі груп — недасяжная чужынцам, напрыклад: «Там на Росіі, там было ценжэй, можэ, жыць. Кеды людзі, рос'яне, пшыежджалі вшыстко тут, у нас людзі добжэ жылі. У нас працоваць любё, а там ні працуё бардзо [вельмі]» (G94Sur.MC).

[85] Сучасныя беларускія сацыялагічныя даследаванні паказваюць, што працавітасць мае найбольшую прысутнасць у спісе называемых рэспандэнтамі характарыстык аўтастэрэатыпа беларуса; пасля ідуць гасціннасць, сардэчнасць і добразычлівасць (Науменко 2009: 439; пар. Radzik 2001: 40–41).



Людскія свінні, выпушчаныя з хлява. Нача, Воранаўскі р-н, 1998

пацвярджаецца штодзённай практыкай, і не толькі тады, калі яны не маюць часу на размовы падчас капання караняплодаў. Таксама і тады, калі, жывучы ў якім-небудзь з гасцінных дамоў калгаснікаў, дапамагае церці буракі для свіней, абіраць бульбу альбо збіраць садавіну, палоць калгасныя буракі, зграбаць і звозіць сена, калі прыглядаецца да даення *каровак* і даглядання *свінак*. Тады ён усведамляе, што праца з'яўляецца зместам і, звычайна, сапраўднай радасцю жыцця калгаснікаў[86]; што без працы яны не толькі не змогуць, але, перадусім, і не захочуць жыць. «Была сестра старшая, я пад сестрой, а тады брат. Усе былі трудалюбівыя […]. Трудзіцца не лянуемся і чэсно рабіць…» (H03Jur.PP). «Тэж в якімсь такім коловроце чловек жые. Тылько праца і праца. Хоця ж юж мне мувё [гавораць], жэ в моім веку, то можна не працоваць. […] Але як чловек ніц не робі, то я бым тэж не могла. Пшэцеж то недобжэ так жыць і ніц не робіць» (G06Ob.LO). «Ну, як? Ежэлі я пайду на рэнту [пенсію], цо я бэндэ седзець? Я не выцерпе. Ежэлі мам здрове, не вытшымам [не вытрымаю], не. Я мушэ ісць і працоваць. Як то седзець в тым дому? Я не могэ, не»

[86] Знанецкі, характарызуючы адносіны польскага селяніна да працы, звяртае ўвагу, што селянін — у адрозненне ад нацэленага на майстэрства, эфектыўнасць і вынікі рамесніка — зацікаўлены самім працэсам працы і звязанымі з ёю прыемнасцю і незадаволенасцю (Thomas, Znaniecki 1976: 153–155).

(G99Pap.WL)[87]. «Чловек муй то рано умар [памёр], пенцьдзесёнт чварты рок мял, як умар. А я, як на покуце. […] Але едно шчэнсце — господарство. Едно шчэнсце — господарство» (G98Soł.MK). Паколькі самі не могуць жыць без працы, яны гатовыя гэтакія самыя адносіны прыпісваць і антрапамарфізаваным постацям звышнатуральнага свету. Вось як штовечара моліцца спадарыня Валя з Белюнцаў у калгасе «Светлый путь»: «Но, ужэ свет выключыла, пережэгналася [перахрысцілася] і гаварыла па-своему пацер. І папрасіла, і падзяковала, і кажу: „І ты, Панна Марія, аддыхай, напрацовалася за цалы дзень". Чэстнэ слово, так і гавару! Кажу: „Аддыхайце і вы, спакойнай ночы і вам". Далібуг… но, просто… А што Вы думаеце?» (G98Bl.WM).

Не толькі праца ў сваёй гаспадарцы і на сваіх сотках, але таксама і праца ў калгасе, якая выконваецца добрасумленна і цэніцца кіраўніцтвам[88], стварае адчуванне ўласнай вартасці і годнасці калгаснікаў, іх адпаведны сялянскаму этасу вобраз сябе як людзей, што здабываюць сабе жыццёвыя сродкі сумленнай і цяжкай працай уласных рук. Бо «крыніца гаспадарчай актыўнасці» селяніна-палешука знаходзіцца, як пісаў Абрэмбскі, «у грамадска-маральным змесце працы, што стварае фундамент уласнага адчування вартасці і аб'ектыўнага значэння асобы ў гаспадарчай супольнасці» (Obrębski 2007a: 164). «Я рабіла, рабіла моцно. Я рабіла в калхозе, но добра рабіла, не так, как некаторые — цяп-цяляп, штоб толька ад рук адкінуць. І мне начальства любіла за эта» (G93Rdz.AR). «Мы жылі чэсна-благародна. Мы чэсна работалі. Еслі б я нічэсна работал на эта врэмя, то в міне была б машынка, і я б ездзіл на этай машынке. А так я сваім трудом сваіх дзяцей вучыл, а красць — я не крал. Вот так. Понялі?» (H03Aks.MB).

Гэтая праца, што прыносіць глыбокае маральнае задавальненне, непарыўна звязаная з любоўю да зямлі. Радасць і пачуццё годнасці, якое з іх вынікае, мабыць, найлепшым чынам дазваляе адчуць размова са спадаром Владэкам з Вавёркі — 78-гадовым пенсіянерам-калгаснікам, які, гаспадарачы на арандуемых у калгаса двух гектарах, у постсавец-

---

[87] Падобныя дэкларованні немагчымасці жыцця без працы фіксуе слоўнік беларускіх гаворак: «Не хачу жыць, каб не робіла, як робіш, то нікога не баіся» (Мядзельскі р-н) (СБГ 4: 232).

[88] «Ядром […] гістарычна сфармаванага тыпу селяніна з'яўляецца выканаўчы характар яго дзейнасці; ініцыятыва належала не яму, а пану; у сферы працы-работы, на якой замыкаецца існаванне селяніна, „не аб тым гаворка, — як піша Ф. Знанецкі, — каб працаваць творча, а каб працаваць дзеля задавальнення начальнікаў"» (Chałasiński 1938: 73).

кіх рэаліях калектыўнага земляробства працягвае стыль жыцця і этас селяніна-гаспадара.

— «Выжылі в таке ценжке часы. Ну, правда, працовал у калхозе. А я такі был, жэ [што] любіл працоваць. Жэ тшэба было жыць. Тшэба было. […] Мам тшы унукі. То тэраз юж [ужо], то я стое і патшэ [гляджу]. А оні і воркі [мяшкі] заладуё на прыцэп там, з картофлё. Юж вшыстко. Юж на полю, як копамы, тэж, о… Аж не вежысе [верыцца]. А я вшыстко едэн робіл! [смех] Но, але выжыл. Ну, працовал. І дом збудовал, і цурэк [дачок] учыл.

— Пане Владку, а іле [колькі] земі ма пан тэраз [зараз]?

— Тэраз два гектары. […] Споро, дужо тэраз, я мысле [думаю], но [смех]. Але відзіце, трактор ест, вшыстко.

— І цо пан сее?

— Ну, енчмень, картофля, там жыто быва. Конюшына посяна. Крова мам, то юж я нігдзе з косо не ходзэ і з кошэм. Ту попрошэ хлопцув…

— А цо з енчменем і жытэм?

— Ну, меле для свінь. […] Господарка ест. Ну, свіня ест, крова ест, ту куры мам. Ту ніц не спшэдае [прадаю].

— Чылі то вшыстко ест для себе? Збожэ для крувэк, для свінэк?

— Так. І ест чым дзеці покарміць, як пшыядо [прыедуць] [смех].

— Но так.

— Веце [ведаеце], я, от, якось та земя любе. Мне цось там посадзіць, выросціць… То там яблонка яка… Для мне бардзо то подобасе. То сад, цо ест у мне, то вшыстко своімі рэнкамі зробіл, посадзіл, і… От.

— Земе пан любі.

— Но.

— І працэ пан любі.

— Любе. Любе на земі. Я, як працовал в калхозе, бывало… Веце, як то кажды мондры [разумны] там, і так цебе знэрвуё, жэ мысліш: ну, чэму так? Едзеш на робота і аж, ну, недобжэ впрост [проста-такі нядобра]. Але як зобачыш [паглядзіш] на то, цо я посял, і вшыстко росне таке ладнэ, так якось льжэй [лягчэй] на душы робісе, і забывамсе пшэз тэ ўсяке незгоды [смех]. Но, любіл земе з дзецтва. На земі, еслі ей юж не любіш, то…» (G10Waw.WM).

Калі праца не звязана з адчуваннем прыніжанасці і недаацэненасці, калі дзякуючы ёй жывуць і разжываюцца сем'і калгаснікаў, калі яна дазваляе самастойнасць і творчасць — прыносіць чалавеку радасць. «Кедыс мувілі, жэ рольнік ожэ, а сковронэк спева. Но, очывісце жэ так [калісьці гаварылі, што земляроб арэ, а жаўрук спявае. Ну канешне, што так]» (G98Nac.HS1). Раней жаданне працаваць і задавальненне з працы выражалася ў паўсюдна з расчуленасцю ўзгадваным звычаі сумесных

спеваў падчас працы[89] і пасля яе. Спявалі яшчэ ў першыя гады пасля стварэння калгасаў[90], а спарадычна гэта здараецца і сёння.

«Бывала, так работалі, так работалі! Прыбягом, памыешся, да на прызбу — і пеем ноч. І харашо было» (H03Auc.TJ). «Сільно весело было. Ідом на поле — спяваем, ідом із поля — спяваем. На луг, пятнаццаць кіламетраў, ідом із луга, ужэ позно… мы з луга ідом з такімі песнямі, аж дзе… А цяпер постыло, уныло, дажэ маладзёж — куды да нашых песень! Ня умеюць спяваць» [H03Osw.WS]. «Але ж жылі! І красіва жылі! І з песнямі хадзілі! Усю дарогу з песнямі» (W99Baj.WD). «На работу — з песнямі, з работы — з песнямі» (W99Lad.ZL). «І было вэсоло, собе збералісе, і спевалі так, таньчылі [танцавалі]. Гдзесь, о, гдзе лонкі [лугі], там спеваё. Чы ідо кобеты, там жніва, спеваё пёсэнкі, яка юж [ужо] гдзесь услышэлі, юж разучылі. Спеваё вшыстке. Кровы пэндзі [гоніць], то спева. На полю то пастухы спеваё пёсэнкі, а, о, як выйдзеш, як вёсна юж, на подвуж [падворак], то аж розлегасе. Там коні пасо мэнжчызьні [мужчыны] — спеваё собе. Кедысь і, от, як выйдзеш — так ту, там слыхаць. То на лонцэ кобеты, дзевчэнта, там сяно грабё до стогув такіх, і там спеваё, одпочываё. То юж жніва — спеваё. І еднэ песні! А тэраз і пташэк не спева. Юж тэраз і пташкув тых нема…» (G93Pap.MS). «Кедысь то так весоло было, Божэ, муй Божэ! А тэраз, я муве, нема юж тых словікув [салаўёў], юж не спеваё. Не услышыш нігдзе. А пшэдтэм [раней] наруд як словікі былі і спевалі. Ідо жыто жонць, спеваё, аж розлегасе. Ідо праца якась… Ах, Божэ, яке ж то слічнэ [прыгожыя] пёсэнкі былі! […] А тэраз і словічкі замільклі [змоўклі] і наруд вшысткі, ежэлі гдзесь ктось услышал, жэ спева, муві: піяны. А кедысь, гдзе не ідо, на якесь працы… Зачэлі [пачаліся] юж тэ колхозы, дояркі ідо доіць кровы, як заспеваё, то тэ хлевы тшэшчо [трашчаць]. Пара людзі было, о, монж з жоно [муж з жонкаю], як оні слічне спевалі! А як юж заспеваё вшыстке до помоцы [тут: у падтрымку]…» (G98Nac.JI). «Та песня, я услышала едэн раз в Воронове. Мы копалі картофле, там у своей добрэй знаёмэй, помагалі ей картофле копаць, она спевала і монж ей. Ах! Як то было ладне! Ах, Божэ! Я муве:

---

[89] «Праца, у прыватнасці калектыўная, напрыклад малацьба, падпарадкоўваецца музычнаму рытму, што палягчае сумесныя намаганні адзінак, арганізуючы іх у зладжаную групу» (Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa 2005c: 155). Аб спевах, што суправаджаюць працу, пар. таксама (Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa 2005b: 327). Манаграфічнае даследаванне «працоўных песень» на літоўска-беларускім памежжы, пар. (Juzala 2007: 179–201).

[90] Спявалі таксама і ў найгоршыя часы «арання мужыкамі»:
– «А как вы работалі во время вайны?
– Как? Запрягутся жэншчіны в плуг і пашут с песнямі» (M04Hor.AG).



Фестываль-кірмаш «Дажынкі» ў Іванаве, 1999

„Галінка, науч ты мне та песня!“ Кеды і учыць не тшэба было. Цо подобасе, то так запада в душа…» (G98Nac.WN.JN).

Калектыўныя спевы — маніфестацыя ствараемай праз сумесна выконваемую працу *communitas* — адлюстроўваюць не толькі станоўчыя эмоцыі, але таксама і самасвядомасць калгаснікаў як *трудалюбівых людзей.*

***

Праца калгасніка — незалежна ад усіх складнікаў яе стэрэатыпа, якія паказваюць на абясцэньванне як самой працы ў калгасе, так і яе выканаўцаў — выглядае, аднак, у рэшце рэшт, ацэненай панам. Гэтая досыць неспадзяваная ў святле папярэдняй высновы канстатацыя знаходзіць сваё абгрунтаванне ў акалічнасцях, што адсутнічаюць у калгаснай штодзённасці, якія, аднак, з вялікаю сілаю праяўляюцца падчас свята. «Цырымонія і рытуал заўсёды падкрэсліваюць найвышэйшыя калектыўныя каштоўнасці, — чытаем у Абрэмбскага. — Бо абрад ушаноўвае толькі істотна важныя рэчы; неістотныя і няважныя не падлягаюць ушанаванню. Сімволіка цырыманіялу выражае тое, чаго часта чалавечая мова не ў стане выразіць, а думка ахапіць, яна выражае „калектыўны дух“ у яго найбольш канцэнтраванай форме» (brębski 2007e: 421). Зразумела, гэтым святам з’яўляюцца дажынкі, якія ў афіцыйнай беларускай наменклатуры носяць назву *свята ўраджаю.*

Дажынкі ўяўляюць з сябе кульмінацыю і абрадавае дапаўненне летняга жніўнага цыклу, які з’яўляецца рэалізацыяй «міфа сялянскай працы „ў поце твару“, непарыўна звязанай са становішчам селяніна, працы, якая пачалася ў тыя міфічныя часы, калі быў пакладзены пачатак усім рэчам і з’явам […]. Як кожная рэалізацыя міфа, жніўныя працы былі рытуалам» (Pawluczuk 1972: 89; болей: 87–93). Семантыку жніва як «своеасаблівага містычнага акта» (тамсама: 87), што хіба найлепей адлюстроўвае чалавечую годнасць мужыка і яго працы, адкрыла для мяне спадарыня

Марыя з Паперні, расказваючы аб пачатку жніва — зажынках:

— «Спульне выходзілі вшыс-цы [разам выходзілі ўсе]. Кобеты убераліс̀е в бялэ фартухы, блюзкі. Серпамі ешчэ жэлі першэ жніва в колхозе. Не комбайны. […] Пошлі, жэлі.

— А длячэго [чаму], пані Мар'ё, жніво то было таке свенто?

— Но, якось так заведзено, жэ выходзо першы раз жонць. Так, як ешчэ былі едзіналічна, то так збіралісе. Полецяла, полецяла, як хто хцэ. Але як першы дзень — вшысцы разэм выходзілі, як една кобета. Ладне: бялэ фартухі, бяла хустка жэбы была. Бялы фартух, блюзка бяла. А як давнейшэ бабы, то кошулі. А кошулі нашыванэ. В кошулях, як тэ старшэ, як моя бабця, цо мне учыла жонць.



Фестываль-кірмаш "Дажынкі" ў Іванаве, 1999

— А чы спевалы кобеты песні, як шлы до жнів?

— Ой, спевалі. Збераёсе в едным мейсцу, вшыстке разэм з вёскі выходзо. «Ужэ людзі пашлі жаць», — так смялісе. Хоць раз в року тылько кобеты людзьмі. А так кобеты то не людзі. А то юж не мувё: «Кобеты пойдуць жаць». Ужо: «Пойдуць людзі жаць» альбо і: «Пашлі людзі жаць». О, тылько адзін раз кобета людзьмі! А так яна нічого ні варта. Вшысцы разэм выходзо, вёска дужа была» (G99Pap.MB)[91].

Падобным чынам расказвала аб зажынкавым рытуале іншая мая суразмоўца з Паперні, спадарыня Фрэдзя[92]: «Тады то яшчэ троха конь-

[91] Аб «рускім звычаі зажынак» і рытуальных актах, якія яго суправаджалі, у тым ліку святочным (белым і чыстым) убранні, пар. (Bystroń 1916b: 32–37; Godula 1996: 130; Ліс 1993: 45–48; Толстая 2005: 99–100). Аб звычаі калектыўнага пачатку жніва на Беласточчыне, яго ўрачыстым характары, што падкрэсліваўся, між іншым, белым строем, а таксама магічных акцэнтах, што ў ім прысутнічалі: (Gaweł 2009: 250–251).

[92] Таксама і спадарыня Тэрэза з Начы: «Першэ жніво — то така была таржэство, одзяваліся ладне. Завязывалі фартушкі такія белыя […]. Спаднічкі доўгія, хустачкі беленькія, так, узад, узад все завязывалі. І шлі. Серп на раме [плячо], і шлі разам, от. Но і потым там сноп яны зажнуць ужэ — і ў гэты дзень не жалі. От, толькі адзін ужэ эты сноп зажнуць, от, там, і ён такі вялікі сноп. Калі прыносілі яго, ставілі у кут у хаце. І ён стаял там, но… Овшэм [тут: увогуле], ён доўга стаял» (G11Nac.TW).

мі сеялі, трохэ яшчэ вазамі рабілі, пака яшчэ эта мы прыабрылі гэтую самую цехніку, пака мы набралі трахтары, пака мы набралі камбайноў. А так, як выйдуць бабы так красіва папрыбіраные, брыгадзір першы як журавель ідзе. А мы за йім усе з серпамі. Так ён уставіць бабы па парадку, по пожондку. І так юж жнем. Нажалі, так першы ужэ сноп нажалі, гэтага звязалі, брыгадзіра… Брыгадзір нам стакан, шклянкі, і п'ём…» (G99Pap.FS)[93].

У паведамленні спадарыні Фрэдзі абрадавую ролю ў зажынках адыгрывае брыгадзір, у паведамленні спадарыні Раісы з Гор на Магілёўшчыне — *прэдседацель*. Жніўная абрадавасць у калгасных рэаліях функцыянуе цалкам адэкватна: «Зажынкі мы дзелалі, то есть красачна эта афармлялі. Ну, зажынкі. Он [г.зн. *прэдседацель*] брал жэншчыну, такую, знаеце, она харошая работніца, усё. Как правіла, выбіралі жэншчыну более сталага возраста, но здаровую такую, крепкую. Ну, вот, ана шла і дзелала, зажынала сноп жыта этага, звязвала, как паложэна. Абвязвалі патом этай краснай лентай, занасіла Аляксандру Панфіловічу, прэдседацелю. Прынасіла ў калхознае праўленне і на стале Аляксандру Панфілавічу ставіла і гаварыла, што можаце начынаць, всё, я ўжэ зажала. І тут жа за ней начыналі жаць, камбайны пускаць. Начыналася жніво» (M04Hor.RM1).

Як зажынкі, так і абрадавае заканчэнне жніва — дажынкі — гэта момант, калі калгаснікі (і калгасніцы!) трактуюцца як людзі і адчуваюць сябе людзьмі, калі бярэ голас іх чалавечая, матываваная працаю годнасць. Менавіта тады ў сімвалічнай і мастацкай мове рытуалу артыкулюецца і сакралізуецца «найвышэйшая калектыўная каштоўнасць» (Obrębski 2007e: 421) — праца земляроба: выконваемая з Божага благаслаўлення праца чалавека на святой зямлі, дзякуючы якой існуе чалавецтва. І таму ў гэтым аб'яднаўчым рытуале, які ўвенчвае гадавы цыкл земляробчай абраднасці, бярэ ўдзел уся грамадскасць: і калгаснікі, і ўсе тыя, што працягваюць выконваць ролю свецкіх і духоўных паноў.

— «Рабілі такі дажыначны сноп?

— [гаспадыня:] Рабілі, як у калхозе былі. Бывала, спляцём вянок з каласоў і нажнём сноп, і ідзём к председателю калхоза. Несём яму той сноп, ставім яму дзе-нібудзь там у кут вянок.

— А где у нево кут был, у председателя?

---

[93] Звычай рытуальнага звязвання жняцамі гаспадара (пана, эканома, прахожых), разам з неад'емнымі ад яго выкупамі і цырыманіяльнымі зычэннямі, у этнаграфічнай літаратуры багата задакументаваны, пар. між іншым (Bystroń 1916b: 220–238; Gaweł 2009: 254–256; Godula 1996: 131–132).



«Свята ўраджаю» ў школе ў Начы. Вырабы і экспанаты, падрыхтаваныя вучнямі, 1998

— [гаспадыня:] Вугольчык у кабінеце пряма. Он тады аткупіцца: дасць нам што-небудзь, пахмеліцца [смех].

— А вянок на каго адзявалі?

— [гаспадыня:] На яго. Яму на галаву з калосся надзелі.

— А бараду[94] вы дзелалі?

– [гаспадыня:] Дажынкі. Вот, усё пажалі, значыць, ідуць абратна к этаму, к дірэктару і нясуць бараду яму. Із песней.

— [суседка:] Яе прыгожа украшалі. На ей вешалі красівые цвяточкі, банцікі завязывалі, васілёчкі. Камбайны выжджалі, а эту бараду кругом аб'яжджалі, яе астаўлялі. […] Вот, ужо камбайны всё здзелалі, зжалі. І вот к этай барадзе кругом все камбайны становяцца, эта барада астаецца ў кругу. Прыходзіць председатель і самая знаменітая жнея, каторая

[94] Гаворка ідзе аб звычаі пакідання на зжатым полі *барады (райка, дзеда, перапёлкі, куклы, спарыні)* (МБ: 41, Барада). Гэта апошнія сцябліны збожжа, якія звязваюцца зверху, упрыгожваюцца, а пад імі пакідаецца сімвалічная ахвяра (для «духа нівы», птушак, продкаў), пар. (Bystroń 1916b: 40–75; Gaweł 2009: 268–277; Godula 1996: 134–135; Ліс 1993: 51–55, 126–128); аб семантыцы *барады*: (МБ: 41, *Барада*; СД 1: 231–234, *Борода)*.

харошая работніца. Вот, тады яны зжыналі і яму аддавалі. Яе красіва ўкрашалі і няслі яму» (W99Lad.ZL).

Дажынкі — гэта важны момант публічнага, рытуальнага прызнання працы калгаснікаў: прэміі і ўзнагароды з'яўляюцца тут неад'емным элементам сялянска-панскага абмену дарамі. Яны з'яўляюцца не толькі матэрыяльным, але і сімвалічным эквівалентам за *чорную работу*.

«Када дажынкі былі, тожэ дзелал Аляксандр Панфіловіч. Всех сабірает на маёвку такую — уражай ужэ здалі, значыць, вот, здзесь на плошчадзі пряма. Прыезжалі, чэствавалі лучшых камбайнёраў, хто дабіўся высокіх рэзультатаў. Даска пачоту здзесь была, вялося эта всё. Патом здзесь награджалі. Ну, есцественна, у нас фальклорны этат ансамбль. Оні песні пелі в чэсць каждага, каго награджалі. Прэміі дзенежныя здзесь выпісвалі, што калхоз даст… Ну, есцественна, канцэрт такой быў. Масавае гулянне. Гэта на дажынкі. Восенню. […] На дажынкі, как правіла, яны вянок такой плялі — з калосьяў, ужэ паследніх. Адзевалі яго прэдседацелю калхоза в чэсць бальшога уражая. Мітынг быў, награджэнія. Патом в чэсць каждага механізатара-камбайнёра песні пелі» (M04Hor.RM1).

— «У вжэсні [верасні] дажынкі спраўляюць у касцелі, вянкі віюць. Ту і прэдседацелі: і з сельсавета, і прадседацель колхозный, і усе там, ужо хто убірал. Мша там за ніх ест і ўсё.

— А потэм колхоз цось організуе для людзі на дожынкі?

— Ну, там потым, пузьней, як дажынкі ест, ту якіе прэзэнты [падарункі] даець калхоз. Дае калхоз прэзэнты, дае. І целевізары даюць, і мікраваўнуўкі, і яшчэ якое што там, то даюць. А астальное ужо, то даюць пінёндзы [грошы].

— І кому даён [даюць]?

— Трактарыстам, камбайнёрам… Вшыстке [усе] працовалі. І сеялі, і гаралі, і убералі, і ўсе. Усім потым, пузьней, даюць, так.

— Пані Владзю, але вшысткім, чы тылько найлепшым?

— Найлепшым. А хто ест? Мало ест, усім даюць, Аня, бо ўсе працуюць. Найлепшым даюць цось венкшэ [большае], а ужо потым астальным даюць. Па веле [многа] там? Па підзісят тысенцы…» (G10Pap.WWL).

«Усім даюць, бо ўсе працуюць» — тут маем справу з маніфестацыяй ушанавання сялянскай працы, супрацьлегласцю зневажальнай дармовай працы. Калгасныя паны паказваюць, што ацанілі сваіх мужыкоў.

***

Аб дажынках да калектывізацыі вось так расказвае дачка калісьці паважанага ў Начы музыканта, цёця Гэля: «Нарбут пшыходзіл, дожынкі робіл. Бабы, цала Нача пошла жонць! Но, і он пшыходзі і муві: „Пане Гордый,

нец, жэбы [калі б] пан муг пограць“. — А муй тата музыкантэм был, і на скшыпцах [скрыпцы] грал. Муві: „Жэбы пан муг вечур пограць, пшыйдон кобеткі, на дзедзіньцу столы поставім, бэндзем таньчыць, спеваць, бэндон дожынкі у мне вечорэм“. […] І потэм тэ пшышлі бабы, пшынеслі вянэк. Бабы убранэ, кажда таньчы, кажда спева. І пшынеслі. Пані вышла, вянэк пшыела [прыняла], но і запросіла вшысткіх, цала весь [уся вёска] втэды была. Вшыстке піянэ лежэлі на дзедзіньцу, бабы попілісе [напіліся]. І потэм мама муві: „О, дзеткі, муві, як — вшыстке піянэ былі“. І муві: „А тата, то, муві, ешчэ якось пшычолгалсе [тут: даплёўся] до дому, але, муві, кобеткі…“»[95] (G98Nac.HL).

А вось сцэнар сучасных нацкіх дажынак — арганізаваных з удзелам «усяго калгаса» — разам з прамовамі, што гучалі перад прысутнымі. «Мы проста збераемся павіншоваць тых людзей, падзяковаць ім за працу, паспеваць ім песні, сказаць добрые, шчырые словы, і всё — от, такіе у нас бывают дажынкі» (G98Nac.DK), — тлумачыла арганізатар урачыстасці, дырэктар клуба спадарыня Дануся. З вуснаў асоб, што звяртаюцца да калгаснікаў, гучаць узнёслыя словы аб святасці хлеба і зямлі, аб значэнні працы хлебаробаў для ўсяго грамадства і належнай ім за яе ўдзячнасці. Тое, што застылая, рытуальная мова гэтых сучасных дажынак паўтарае некаторыя клішэ савецкай прапаганды разам з яе ідэалагічнай скіраванасцю, здаецца, зусім не заўважаецца калгаснікамі. Тым болей, што гэтая прапагандысцкая складаючая сугучная традыцыйным каштоўнасцям сялянскага этасу. Аўтары сцэнару абрада — беларускія культурна-асветніцкія работнікі — уключылі ў яго традыцыйныя элементы, ствараючы спецыфічны сінтэз старой і новай традыцыі. Дзякуючы гэтаму, сучасныя калгасныя дажынкі, кульмінацыйным момантам якіх з’яўляецца ўручэнне вянка са збожжа старшыні калгаса, можна ўспрымаць як мадыфікаваны па форме, але не па па змесце і функцыі працяг дажынак, якія спрадвеку арганізоўваліся на гэтых землях у панскіх фальварках.

Урачыстасць пачынаецца маналогам вядучага: «Севодня у калгаснікоў свята. […] Усіх на свята запрашаем і сэрдэчна вас вітаем, і узрослых, і дзяцей, шаноўных усіх гасцей. Шановане добрым людзям, хай вам радасці прыбудзе. Камбайнёры, трактарысты, шафёры, спэц’ялі-

[95] Семантыка спажывання вялікай колькасці алкаголю падчас дажынкавага частавання (гарэлка, як і хлеб, робіцца з жыта), а таксама спажывання рытуальных страў (кашы, бліноў, масла) звязаная з магіяй ураджаю. Мае яна адлюстраванне і ў колішніх дажынкавых песнях, напрыклад: «…Да выкаціў бочку мёду, / А другую гарэлкі / Да папаіў свае жнейкі. / — Піце, мае жнейкі, до дна, / Каб на лета было родна» (Ліс 1993: 146). Аб сімвалічнай ролі гарэлкі ў земляробчай абраднасці, пар. (МБ: 117–118, *Гарэлка)*.



Машынны двор калгаса ў Начы. Камбайн «Дон 1500», 1998

сты… Вашай працай земля багата — запрашаем усіх на свята. Паважаные сябры, севодня в наш калгас прышло радоснае працоўнае свята. Свята апошнява снапа — дажынкі. В гэтые дні апошніе зёрны нашых палёў зліваюцца ракой жыцця у каравай на нашым стале. У цяжкіх, складаных умовах моцные рукі комбайнёраў перамагаюць з ранейшым удзелам камбайнаў у бітве за хлеб. Хлебаробы не шкадавалі сваіх сіл, энергіі і ведаў для таго, каб узрасціць урожай на палях. Дзень і ноч яны працовалі ў поле, дзень і ноч дабывалі хлеб, а хлеб — гэта пачатак усяго. […] Хлебам-солью сустракаем, дарагіх гасцей праслaвляем, сваіх герояў, і адзначаем, колькі працы ўкладзена ў кожны кавалачак хлеба. Вашай працы, паважаные працоўнікі калгаса. Севодня мы хочэм павітаць камбайнёраў, шафёраў, кладоўшчыкаў і ўсіх вас, паважаные. Запрашаем за стол гонару ўсех нашых дарагіх удзельнікаў жатвы. […] Мы ганарымся вашай працай і шлём вам самыя шчырыя і цёплыя словы падзякі. Вас віншуют жанчыны, якім у дзеціньстве прыходзілося жаць серпамі жыта. Калі яго дажыналі, справялі дажынкі, звівалі вянкі, упрыгожвалі снапы, спевалі песні, і галоўная з іх была песня *Плён жыта, плён*[96]. Зараз гэтай песняй старэйшыя жанчыны нашай вёскі вітаюць вас».

[96] Варыянт гэтай песні, што спявалі ў Шаўрах, запісала (па-польску) этнограф Амелія Дэрэвіньска (Бірута), якая ў 1887 годзе назірала дажынкі ў Баляслава Нарбута

— [Спадарыня Дануся:] «І гучыць песня *Плён жыта, плён.* І калі ужэ эта песня, то ані такій вяночэк сплецены нясуць і уручаюць гэты вяночэк старшыне калгаса.

— Значыть, председацелю?

— [Спадарыня Дануся:] Так. Тэн вяночэк такі ладны, звіты з жыта з квяткамі. І далей ведучы, далей гаворыць: «Правільна кажуць у народзе: хлеб усему галава, пачатак, працяг жыцця, і без яго нічога няма. […] Хлеб — эта перш за ўсё праца. Праца цяжкая, мэтанакіраваная. Лёгкага хлеба не бывае. Эта добра ведаюць працоўнікі села. І яны гатовы до любых выпробаванняў».

Пасля гэтай прамовы жанчыны спяваюць песню *Над калхозным, над полем зоры рана встают* і пачынаецца другі этап урачыстасці — узнагароджванне выдатных калгаснікаў. Вядучы гаворыць: «Севодня хочэцца паасобку кожнага пералічыць, кто вёл бітву за хлеб. Нашы дарагія камбайнёры…» [пералічвае некалькі дзясяткаў прозвішч разам з іх дасягненнямі, напрыклад:] «Ульбін Станіслав Эдмундовіч намалаціл пятсот шэсцьдзесят тон на камбайне „Дон“ і занял першае месца. Кіюць Франц Іосіфовіч на камбайне „Ніва“ намалаціл трыста семдзесят восем тон і занял таксама першае месца. Седзюкевіч Іван Зыгмунтовіч на камбайне „Дон“ намалаціл пятсот дваццаць две тоны і занял другое месца. Куней Вандалін Грыгоравіч — двесте сорок тры тоны […]».

— [Спадарыня Дануся:] «І за гэта нашы працоўнікі атрымліваюць падарункі: канверты з грашыма, каўры, магнетафоны». [Чытае працяг маналога вядучага:] «Нізкій паклон вам, хлебаробы. Хай дабрабыту вам прыбудзе, міру і шчасця ўсім навекі, шчасця, здароўя вам, добрые людзі, хлеб вам і соль вам, сябры-землякі. […] У далях марскіх і на касмічных шляхах людзей хлеб жывіць сілай зямною. Он з намі вечна: учора, сёння, заўтра, як сонцэ ясна над галавою. Севодня у нас хлеб ест, як кажуць, усякі: чорный, белый, пухкій і мягкі, частуйся і еш, які хочэш беры. […]. Калі ласка, прымі, старшыня, ад людзей працавітых бохан хлеба з растваранага жыта. Гэтый важкій, духмяны наш дар — каравай, ад якога

(Biruta 1889: 93–94). Федароўскі фіксуе восем яе варыянтаў (LB5: 720–722; LB8: 102–104). Быстрань разглядае яе шматлікія варыянты, указваючы на велікапольскае паходжанне і найбольшае распаўсюджанне на Мазоўшы, адкуль яна разышлася па іншых рэгіёнах (Bystroń 1916b: 178–188). Я. Булгак, пішучы аб абрадзе дажынак у маёнтку Фердынанда Рушчыца на Віленшчыне, даваў наступны каментар: «Дзіўная, кранальная песня. Чужы не знойдзе ў ёй, можа, нічога, акрамя крыклівай манатоннасці. Але калі яе слухаеш усё жыццё, то чуеш у гэтым рэхавым рэфрэне штосьці містычнае, народжанае з таямніц глебы, нейкі сімвал спрадвечнага існавання раллі і поля» (цыт. па: Pawluczuk 1972: 93; пар.: Juzala 2007: 190–191; болей: 188–197).



Лозунг на калгаснай Дошцы гонару: «Хвала рукам, што пахнуць хлебам». Вавёрка, Лідскі р-н, 1999

цвецее і багацее наш край. Гэтый каравай уручаем старшыне калгаса Чэрніку Івану Міхайловічу як сімвол заканчэння жніва».

Тут адбываецца ўручэнне каравая *прэдседацелю*[97], падчас якога гучыць песня *Пагода ў хаце,* пасля чаго вядучы працягвае: «Гэты сноп мы збералі, стараючыся не згубіць ні аднога каласка, так як велі ўборку нашы комбайнёры. Добра была, міла, недрэннае жыта ўродзіла, з жыта зробілі снапочэк, звілі з саломы вяночэк. Аграному хочэм яго падараваць, здаровя і радосці пажадаць».

— [Спадарыня Дануся:] «Ну, сноп уручаецца аграному[98] і таксама спевают ему песню, напрыклад, *Выхаділ на паля маладой агра-*

[97] «У беларусаў існавала традыцыя выпякаць каравай пры канцы жніва як сімвал заканчэння збору ўраджаю і адначасова падзяку і зварот да зямлі захаваць спарыну на новы год» (МБ: 225); пар. шырэй: (МБ: 224–225, *Каравай).*

[98] А вось апісанне ўручэння дажынкавага вянка пану Нарбуту ў Шаўрах у 1887 годзе: «Песня гэтая *[Плён жыта, плён]*, распачатая на полі падчас павольнай хады з сярпамі на плячы, скончаная пасля заходу сонца ля двара, праніклівае і прыемнае рабіла ўражанне. Пасля гэтага першая жняя наблізілася і, зняўшы з галавы залацісты вянок са збожжа, нясмела, з відавочным хваляваннем выказала зычэнне такімі словамі: „Віншуе пану тым вянкем, боскім дарэм, / Тэн вянэчэк по полю збераны, / З клосув

ном» [спявае, пасля чаго працягвае маналог вядучага:] «Севодня у нас дажынэчкі, всё жыта пажалі, у снапы павязалі, сваго гаспадара павіншавалі. Наш гаспадар нестарэнькі, у яго ўазік новенькі. Он на поля прыежжае, камбайнёраў даглядае, […] комбайнёраў выгукае: „Жніце, жніце, не стоіце, а пажаўшы адпачніце“[99]. Для ўсіх вас, дарагіе, звучыць песня у выкананні зноў нашых старэйшых жанчын *Гэй, там под лясэм*». [Каментуе:] «Вшысцы [усе] оні спеваён така польска пёсэнка *Гэй, там под лясэм*». [І чытае далей:] «А цепер сама прыемнае — узнагароды. Слово для этага мае старшыня калгаса Чэрнік Іван Міхайловіч. А мы затым падаруем вам ешчо некалькі музычных нумероў». [Каментуе:] «Ну, цепер старшыня врэнчает там кавёр, там нашым камбайнёрам, каму магнетафон, каму грошы… І потым ешчэ гучать песні». [Чытае:] «Мы славім нашэ сонцэ-каравай, мы благадарім всяробам-хлебаробам. Без хлеба в хаце шчасця не бывае. Хлеб — эта доля святая народа. Мы таксама шчыра яшчэ раз віншуем вас за святам, з поспехамі. Хай вам заўжды свеціць яркае сонца, дае Бог здароўе, і жадаем, каб заўсёды у вас был духмяны каравай на стале. Вам нашыя песні, вам нашыя жарты». [Каментуе:] «Но, і у канцы яшчэ ідзе канцэрт. Там жэ песні, танцы, всё, от.

— А якія песні?

— [Спадарыня Дануся:] Но, там ужэ цалый канцэрт у нас. Ужэ там пад ямахы, пад акордеоны, так ужэ цалый канцэрт» [G98Nac.DK].

Сёння ямахі і акардэоны замянілі колішнія скрыпкі і цымбалы, але ўнукі святкуюць тое самае, што святкавалі дзяды-прадзеды: створаную *чорнай работай* святасць хлеба, дзякуючы якому жывуць і мужыкі, і паны і калгаснікі, і *начальства*. Ушаноўваюць універсальную повязь чалавецтва, умовай якой з'яўляецца прызнанне чалавечай годнасці калгасніка-хлебароба.

складаны / До Маткі Боскей залецаны; / Матка Боска нех поблогославі / Пана нашэго тым вянкем: / Абы до гумна копамі, / До спіхша [сховішча] бэчкамі, / До шкатулы тысёнцамі / Пшыносіл“. Потым паклала вянок на паднос і, узяўшы з яго ўзамен хлеб, соль і грошы, пацалаваўшы рукі гаспадарам, весела вярнулася да сваіх сябровак. Пасля гарэлкі і закускі музыкант зайграў на скрыпцы жвавую польку, і пачаліся поўныя захаплення танцы» (Biruta 1889: 93–94).

[99] «Жніце, жніце, не стоіце…» — гэта традыцыйная формула з колішніх дажыначных песень, што была ўкладзена ў вусны кіраўніка (прыганятага), які пільнаваў прыгонных жняцоў, як напрыклад: «Ды ў мяжы прыганяты, / Малады, нежанаты, / На коніку паязджае, / Сваіх жнейкаў прыганяе: / — Жніце, жнейкі, не стаіце, / Не пажаўшы, не пойдзеце, / Палуднаваць не будзеце» (Ліс 1993: 70). Болей аб вобразе пана, панскіх слуг і паншчыны ў дажыначных песнях, пар. (тамсама: 70–89).

***

Дажынкі адбываюцца не толькі ў калгасах, але і на дзяржаўным узроўні. Як у калгасах пан-*прэдседацель* атрымлівае дажыначны вянок (альбо каравай), узнагароджвае калгаснікаў за працу, а потым усе разам п'юць і гуляюць, так і ў краіне цар-прэзідэнт прымае вянок ад раённых прадстаўнікоў калектыўных гаспадарак і ўзнагароджвае выдатныя калгасы і перадавых калгаснікаў.

— [Спадар Вацэк:] «Будуць у Лідзі усесаюзны дажынкі.

— Всесаюзны?

— [Спадар Вацэк:] Но.

— Лукашэнка прыедзе?

— [Спадарыня Уладзя:] Прыедзе, канешна. Будзе уручаць прэміі. Ён жэ ж уручая. Як на дожынках, верталётам прыедзе, сядзе і усё. […] Калхозам даюць машыны, уручаюць. От, прымерна, наш калхоз был… у Мінску, мусі, тожэ ездзілі, то легкавую далі машыну на калхоз. Ну, а камбайнёрам тэж даюць, хто першэ мейсцэ, целевізар. Ну і пінёнжкі [грошы] даюць. Перша, втарое, трэце месца хто. І па ураджайнасці, хто занял. І ці калхоз перша мейсцэ, тэж даюць машыны. Камбайны даюць, прэміі.

— На гэтых рэспубліканскіх дажынках даюць?

— [Спадарыня Уладзя:] Ну, ну, ну. Калхозу добра, чаму? Тыле [столькі] тысенцы і міліоноў тэраз камбайн стоіць, а так дадуць, і ўжо ест новый. А новый — то не старый» (G10Pap.WWL).

Савецкая сістэма, хоць і пазбавіла сялян суб'ектнасці, пераўтвараючы самастойных гаспадароў у сельскагаспадарчых рабочых, што выконваюць спушчаныя зверху планы і каманды, але адначасова выкарыстоўвала іх складаючую традыцыйнага вобразу працавітага селяніна *шчырасць да работы*, каб матываваць калгаснікаў да ўдзелу ў разнастайных формах «сацыялістычнага спаборніцтва».

— «Былі у вас какіе-то героі труда у калхозе?

— Героі труда? Стаханаўцы называліс — як многа работал, чэсна работал. Яны работалі не пакладая рук. Я была яшчэ малалітка, эта мне запомнілася: я так хацела у калхоз! Лён палолі, картошку палолі, я бегала на работу, там брыгадзіры ж былі, старшыя. «Ох, кажэ, каб ты не малая бы, то, от, паставілі б цябе стаханаўкай». Шчырая да работы была» (H03Jur.PP).

Разбудаваная і моцна ўкаранёная ў грамадстве сістэма вылучэння лепшых працаўнікоў[100] шляхам надання ўзнагарод, дыпломаў, медалёў,

[100] Пар. назвы *доска* [*доска почёта*, *красная доска*, *доска славы*, *доска социалистического соревнования*), *поощрение*, у: (ТСЯС: 179, 461).

размяшчэння фотаздымкаў на дошках перадавікоў працы і да т.п. была і застаецца вельмі пазітыўна, часта з хваляваннем і вельмі эмацыйна ўспрыманая калгаснікамі. Яна сканструявана згодна з правілам раўназначнага абмену *do ut des* і адначасова з патэрналісцкім узорам добрага пана, які паважае годнасць свайго мужыка, даючы яму адчуць, што цэніць ягоную працу. Альбо інакш: праяўляючы да яго час ад часу сваю ласку.

«Нада было крэпко гараваць. Я ж, Госпадзі, сама канаву капала ўручную, усё сама рабіла. […] Так мне калхоз усюды папіхаў, куды трэба, куды не трэба. Мне давалі тыя пахвальныя граматы, я веціран труда у калхозе была. Ну, рабіла, як чорны вул рабіў. [Паказвае медалі і дыплом „За успехи в социалистическом соревновании и в весеннем севе, 1974 год".] Эта усё для памяці хаваю. Медаль, во, всё для памяці. Няхай, можа, чужыя хто калі-небудзь успамінуць. Сама другей раз вазьму да адкрыю, да разгарну да пачытаю, да паплачу сама сабе, што мы так рабілі горко» (H03Alk.AW). «Восьмага марта сільна правілі. Табулін быў у нас дзірэктар. Божэ, падаркі нам давалі! Вільмі харошы быў дзірэктар» (H03Aks.WL). «Была брігадірам, была звеннявой два гады. За звенняўство, што лён вырасціла, мне далі машыну швейную. У Дуброўне на сабраніі мяне прэміравалі. […] Там ён [г.зн. *прэдседацель*] раздаваў падаркі: каму плацце, каму што. І торкаець, во, мне ужо. Машыну ж далі мне» (W99Lad.ZL).

— «Ну, давалі прэміі нам. Сабіралі ў дзень страіцеля, давалі прэміі, давалі дзеньгі ішчэ тада. Мне, тада сталецце Леніна, і Леніна [г.зн. ордэн Леніна] мне далі.

— А была раней доска пачота?

— Была.

— А людзям было прыятна, кагда іх вешалі?

— Канешна. У газету напішуць. Канешно было прыятно. Каждому прыятно» (H03Aks.MB).

— «Што такое празнік деревні?

— Эта чествованіе передавіков, пажылых людей, ветеранов труда, ветеранов вайны.

— Был в каждой деревне?

— Да» (M04Hor.AG).

Узнагароды, падаецца, з'яўляюцца аднолькава важным элементам калгаснай сістэмы як для мужыкоў, так і для паноў. Справядлівы абмен працы і платы разам з адкрытым выразам прызнання дазваляе абодвум бакам адчуваць узаемную павагу. Гаворыць галоўны эканаміст саўгаса «Галевічы» у Малых Аўцюках:

— «Я помню врэміна. Я давно работаю. Мы когда-то поедзем, подведзём ітогі і доярке па пяць рублей уручым. І как-то і самім было пры-

ятно, і доярка эта, і собраніе… Может, там оно надоі от этого оні і не повышаліс, но лучшэ жэ было. […] Людзей поошчраюць і отмечаюць, дні работніков сельского хозяйства і по ітогам года. Особенно жывотноводы. Жывотноводов мы абязацельно, і механізаторов в основном. То есць людзей труда.

— Дні работнікаў сельскага хазяйства вы атмечаеце як-нібудзь у саўхозе?

— Да. Ну, как, отмечаем! Это осенью. Это последняя нідзеля ноября. Значыць, і прыміруюць» (H03Aks.NK).

Зададзімся пытаннем, што адбываецца, калі сучасны пан не цэніць свайго мужыка. Адсутнасць прызнання і павагі да іх працы — гэта ўдар па чалавечай годнасці калгаснікаў, на які тыя могуць рэагаваць толькі пачуццём крыўды. Жаляцца: «Дырэктар [саўхоза] на нас не абрашчае ніякога вніманія. Дажэ кагда нам было пядзесять лет — не прышоў. Мы стол зделалі ата всей душы, но ён дажэ не паздравіл. […] Не нада нам грошай. Хоть бы ён быў, слова добрае сказаў, і то б ладна было. Людзі ж! Пускай бы он пачэствавал. Ані атработалі пядзесять лет в калхозе! Уваж этіх старікоў! Ані работалі на этай земле. І жалі вручную, і ноч'ю стагавалі. Не пріехал іх паздравіть» (W99Lad.WC).

— «Цо, не шануе калхоз сваіх работнікоў?

— А не. Тылько тады яны любяць, як ім робіш дарэм. Ішчо дай дарэм. Што ж яго та цётка, цэла жыце па гаўне лазячы, па-просту сказаўшы. Ну, праўда, гэтыя каровы. Даярка. І пенсья малая, і захварэла, ніхто ні зная, ніхто ні запытая. Як ты хцэш, так ты ляжы, хоць ты не вядомо, як… От, як у нас» (G99Pap.AW).

— [сын:] «І ў газеце печаталі іх, што харошые работнікі, і ўсё.

— [маці:] А калхозну пенсію яку даюць? А як жэ эта пражыць? Калхозніку нада, штоб лепшую пенсію давалі. Так гаравалі! Як аралі сабой, як мучыліся, як сена цягалі на насілках, да ўсё! […] А оні даюць рабочым пенсію, а калхознікам не. Разве эта паложэна?» (H03Aks.WL).

Клопат з боку кіраўніцтва — *обрашчаніе вніманія* — успрымаецца ў катэгорыях патрыярхальных, камплементарных адносін «добрага пана» і яго «паслухмянага мужычка». Абавязкам пана — у рэчаіснасці дарам, якім мусіць ён адплаціць за сялянскі дар на ягоную карысць, чым з'яўляецца выконваемая праца — з'яўляецца акружэнне селяніна апекай і ўзнагарода хаця б добрым словам, увагай, зацікаўленасцю. Гаворка ідзе пра «добрыя адносіны да людзей», «павагу да працаўнікоў», як гэта фармулююць суразмоўцы. Менавіта з гэтага пункту гледжання ацэньваюць свайго сучаснага пана калгаснікі: «той харошы, што людзей пахваліць» (H03Alk.AW). Падаецца, што гэты ўзор увасабляе прэзідэнт Лукашэнка:

— «Літашэнко, Рыгоравіч наш. Мы ж яго не бачым, ён жа ў Мінску, ну, мы за яго галасавалі, мы яго выбіралі. Ну, як? Абіды вялікай на яго няма. Што ён нам можа памагаць, як нечым? Нечым памагаць. Ну, колі што-небудзь памагае, хаця словам скажэць — і то вялікае дзела.

— А што ён словам скажэць?

— Хваліць, пахваліць нам, што ён нас глядзіць. Эта ж он прыказаў, штоб старых глядзелі, штоб сабез іх не кідаў, адзінокіх. Цяпер жэ прэстарэлыя дама…» (H03Alk.AW).

Тады як адсутнасць клопату з боку кіраўніцтва — выпадак, калі пан на селяніна *не абрашчает вніманія*, калі не рэалізуе феадальнага ўзору добрага пана, у прыватнасці, у адносінах да старых людзей, якія ўсё жыццё цяжка працавалі — прыводзіць да нарастання ў сялянах пачуцця крыўды і з'яўлення кагнітыўнага дысанансу ў адносінах да сучасных рэаліяў: «Нічога не купляем, бо нам няма за што, а ўніманія на нас ніякенького не абрашчаюць» (H03Alk.AW). «Знялі гэтыя льготы, то мы не ведаем, хто гэта робіць: ці Лукашэнка, ці хто пад Лукашэнкам. Чорт яго ведае. Далі б калі нам, старым, мы ж усё жыццё гаравалі! […] То ты, доня, напішы Лукашэнку, каб ён дроваў даў» (H03Auc.MP).

Пакрыўджаны мужык-калгаснік падмацоўвае сваю каштоўнасць і годнасць, звяртаючыся да міфічна-рэлігійнага парадку. Ён знаходзіць суцяшэнне, як мы ўжо раней бачылі, у ідэнтыфікацыі з асобай пакутуючага Хрыста-няпана, а таксама ў перакананні аб асаблівым клопаце, які праяўляе ў адносінах да *бедных хамоў* такая ж бедная Божая Маці[101]: «Ве, тэго, як на свеце, вшыстко… Матка Боска тэж была боса. Матэнька Боска не любіла богатэго чловека, а ні Пан Езус. Пан Езус босы, Матка Боска боса была на тым [гэтым] свеце. А богаты, а домы ставя [будуе] — а Матка Боска боса была. Матэнька Боска бардзей [болей] беднэго чловека любі, як [чым] богатэго. […] Матка Боска ходзіла, за жэбрачка удавшысе [пад выглядам жабрачкі]. Зашла до богатэго, а там баль у богатых. Но і посадзілі Матка Боска, далі тылько тэ обгрызкі. Далі обгрызкі, ніц. Матэнька Боска подзенковала і пошла далей, жабруёнц [жабруючы]. Заходзі там знув до мешканя, балі знув. Далі гожэй [горш] есць. Потэм зашла там юж знув до беднейшэго, там тэж баль. Посадзілі, розьдзелі там, вшыстко далі, вшысткего [усяго]. Матэнька Боска запросіла потым тых вшысткіх, цо была. Богаты пошэд — Матэнька Боска там дала обгрызкув тэму богатэму, посадзіла. Потым там,

[101] Паводле народнай Бібліі, Божая Маці асабліва любіць і ахоўвае «горшых» [а значыць, і сялян]: «Прапускаць „брыдоту" праз бакавую брамку [на неба], здаецца, з'яўляецца яе пастаянным заняткам у святле розных своеасаблівых заступніцтваў Марыі» (Zowczak 2000: 444). Болей аб Божай Маці як медыятары (тамсама: 485).

гдзе знув шла, дала — але тэж гожэй. А потым зашла до тых бедных. Тэ пшышлі, тэ хамы, цо юж угашчалі Матка Боска, то дала… вшысткего дала Матэнька Боска[102]. Потым Матэнька Боска поведзяла, жэ добрэ сон людзе [што людзі добрыя]. О, як шкодоваць людзі тшэба…» (G98Gin.AD).

***

«Добрыя людзі», — сказала аб мужыках-калгасніках Божая Маці вуснамі спадара Альфрэда з Гінэляў. Бывае, што яны і самі гэтак сябе вызначаюць — як, напрыклад, баба Вера з Шамава: «Мы добрыя людзі. Мы сплетнямі не занімаемся, паціхоньку жывём. Слушаем радзіо, смотрім целевізар, газеты чытаем, ну, і агародамі занімаемся» (M04Szm.WK.NK). Калі пытаеш іх пра добрых людзей, гавораць: «Тшэба быць самэму чловекем, то бэндо [будуць] і людзе» (G97Mej.MN). Гэтую ацэнку падзяляюць і іншыя суразмоўцы, хаця б спадар Уладэк з Вавёркі, які слова *людзі* ўжывае для таго, каб перадаць самую высокую сацыяльнаманальную ацэнку[103]: «Родзіцы [бацькі] его былі людзі. І брата знал, его ойца, вшысткіх знал. Людзі былі, господарка мелі, працовалі. А кто працуе на земі, тэн добры чловек. […] З вшысткім жывым ма дочыненя, от» (G10Waw.WM). Калгаснікі сваю калектыўную ідэнтычнасць успрымаюць перш за ўсё менавіта ў катэгорыях філасофска-антрапалагічных: як чалавечую ідэнтычнасць. У самаідэнтыфікацыйных формулах, якімі яны акрэсліваюць уласную групу, надзвычай часта фігуруе азначэнне *людзі*. Ягонай вобласцю аднясення з'яўляецца агульнагуманістычная сфера *communitas*, дамен *homo aequalis:* сфера сацыяльнай супольнасці, не структуры. Толькі другі член гэтых формул — азначэнні, што гэтых *людзей* характарызуюць і нагадваюць аб існаванні *homo hierarchicus:* аб саслоўных і рэлігійных катэгорыях — паказвае на розныя аспекты ўказанай структуры, адсылаючы да фундаментальных семіятычных апазіцый, якія ўтвараюць шкілет канструяванага калгаснікамі сацыяльнага ўяўнага. Такім чынам, *простыя людзі* супрацьпастаўлены ў ёй, згодна

[102] Прыведзенае апавяданне з'яўляецца выдатнай ілюстрацыяй як прынцыпа *do ut des*, так і «правіла люстэрка» [прынцыпа адплаты), што абапіраецца на логіку ўзаемнасці, тыповую для народных уяўленняў аб тым свеце і божай адплаце. Суразмоўцы фармулююць гэта, напрыклад, так: «Юж по смерці, на земі цо заробіш, то там отшымаш» (G98Szw.JS). Болей на гэтую тэму я пішу ў падраздзеле 10. 3.

[103] Аб функцыянаванні ў выразах *чалавек*1 і *людзі* віртуальнай семы <+Добры>, з якой звязваюцца паняцці, якія паказваюць на маральнасць і годнасць, пар. разд. «Чалавек як добрая істота», у: (Tokarski 1984: 44–46).

з прынцыпам іерархічнай камплементарнасці, людзям *культурным* і *вучоным*, тады як *рабочыя/чорнарабочыя* альбо таксама *трудалюбівыя/працавітыя людзі* — тым, якія не працуюць. Саслоўныя (каставыя, класавыя) катэгорыі сведчаць аб асноватворнай для іх калектыўнай ідэнтычнасці фундаментальнай апазіцыі мужык : пан, рэлігійныя (аналізам якіх мы зоймемся ў апошняй частцы кнігі) — наказваюць ім успрымаць сябе як *людзей-хрысціян*.

«Просты чловек, працовіты, сконд [адкуль] он можэ быць пан?» (G93Pln.JD) — гэтая фармулёўка спадара Яна з Пелюньцаў з'яўляецца бадай што самай трапнай аўтадэфініцыяй калгасніка, якая паказвае сутнасць калектыўнай ідэнтычнасці гэтай супольнасці. Абодва значныя «блокі» (рысы, неабходныя для ідэнтыфікацыі), выкарыстаныя для пабудовы вобразу члена ўласнай групы, *прастату* і працавітасць, ён супрацьпаставіў структурнаму апаненту гэтага *простага* і працавітага чалавека — чалавеку «няпростаму» (бо адукаванаму) і непрацуючаму, альбо пану. «Узнятыя да статуса прынцыпу адрознення» атрыбуты, якімі з'яўляюцца адукацыя і праца, фігуруюць паўсюдна ва ўжываных калгаснікамі самаідэнтэфікацыйных формулах, прымушаючы іх акрэсліваць сваю супольнасць як *просты народ, натруджаны народ, рабочых людзей, пасляднюю нацыю* і да т.п.[104]… Усе яны адсылаюць да нізкага, насычанага «горшасцю» і маючага міфічнае абгрунтаванне становішча, якое калгаснікі, як некалі і іх продкі, займаюць у сацыяльнай структуры.

Селянін-земляроб — сёння калгаснік — быў і застаецца залежным ад пана, а ягонае жыццё сёння, як і раней, заснавана на працы, якая з'яўляецца пакараннем за першародны грэх. Праца на зямлі, якой пан не выконвае, хаця і ацэньваецца амбівалентна — як пакута і радасць — з'яўляецца мэтай і сэнсам ягонага жыцця. Як вызначальная рыса, што адрозніваe стэрэатыпнага мужыка ад пана, яна адначасова з'яўляецца асноватворнай каштоўнасцю, што будуе этас і калектыўную ідэнтычнасць сучасных беларускіх сялян-калгаснікаў.

---

[104] Аналагічныя самаідэнтыфікацыйныя формулы, пабудаваныя згодна з логікай апазіцыі селянін : пан, запісала А. Малевска-Шалыгін у раёне Новага Таргу, пар. «Акрэсліваючы самі сябе, новатаргаўскія суразмоўцы ніколі не ўжывалі слова *сяляне*. Гаварылі пра сябе „тыя, што працуюць"; „простыя, бедныя людзі"; „просты народ"; „шэрая маса"; „шаракі, звычайныя людзі" альбо проста „мы". Нягледзячы на тое, што тэрмін *сяляне* звычайна замяняўся іншымі азначэннямі, слова *паны* вельмі часта ўжывалася ў розных кантэкстах» (Malewska-Szałygin 2008: 133).

5.5. Селянін сам сабе пан, альбо ўзор добрага гаспадара да калгаса і ў калгасе

«У нашым грамадстве, — пісаў Юзаф Халасіньскі, — захавалася […] не толькі дваякая ацэнка фізічнай і разумовай працы, і не толькі вельмі моцная тэндэнцыя да сацыяльнай сегрэгацыі людзей паводле гэтых відаў працы, але таксама — і гэта самае важнае — трактаванне гэтых мадэляў паводзін як узаемавыключальных. Селянін можа стаць панам, але не можа быць адначасова і селянінам, і панам» (Chałasiński 1938: 73). Рэфлексію над асноватворнай для калектыўнай ідэнтычнасці калгаснікаў каштоўнасцю, якою з'яўляецца неад'емная ад «узаемавыключальных мадэляў паводзін» селяніна і пана праца на зямлі, мы павінны дапоўніць аналізам феномена, які выходзіць за рамкі гэтай, так рэзка акрэсленай Халасіньскім, апазіцыі. Гэта аперацыя, у якой міфічная думка дэканструюе стэрэатыпныя вобразы мужыка і пана і будуе новы вобраз, які спалучае станоўчыя рысы абодвух. І гаворка тут зусім не пра мужыка, які «можа стаць панам», і не пра пана, што набыў рысы хама. Гаворка вядзецца пра такога селяніна, які сам сабе з'яўляецца панам. Гэта топас з фундаментальным для калектыўнай ідэнтычнасці калгаснікаў значэннем — узор добрага гаспадара[105].

Прысутнасць гэтага вобраза Чытач мог адчуць у выказваннях калгаснікаў ужо ад першых абзацаў кнігі. Ён бярэ голас тады, калі мы чуем аб іх гонары за гаспадарлівасць і дабрабыт калгаса; аб радасці і задавальненні ад уласнай працы на прысядзібных участках, сотках і арандаваных гектарах, дзякуючы якой маюць *усё сваё,* і не толькі для сябе, але і для сям'і; аб клопаце, каб зямля не пуставала, а была эфектыўна апрацавана; а таксама аб павазе да гаспадарлівых *прэдседацелей* і «добрых паноў» да калектывізацыі — партнёраў селяніна ў тыя часы, калі «пан то был пан, а господаж был свуй господаж» (G99Pap.SK). Мы ўжо мелі справу з сакралізацыяй гэтага вобраза як у традыцыйных фальклорных тэкстах, дзе гаворка ідзе аб узаемаадносінах паміж гаспадаром і Богам, так і ў іх сучасных варыяцыях, героем якіх з'яўляецца *прэдседацель* калгаса як сейбіт, будаўнік і бацька «калгаснай сям'і».

Менавіта вобраз добрага гаспадара — аўтаномны грамадскі ідэал колішніх сялян і цяперашніх калгаснікаў, у якім сканцэнтраваны іх групавыя каштоўнасці, вобразы і памкненні, — быў мэтай нападаў савец-

[105] Аб мадэлі добрага гаспадара і яе трываласці на падставе польскай этнаграфічнай літаратуры і сучасных палявых даследаванняў у раёне Новага Таргу, пар.: (Malewska-Szałygin 2008: 82–87).

кай улады і прапаганды падчас кампаніі калектывізацыі сялянства. Бо гэтыя напады, што набылі форму раскулачвання, засяроджваліся на *кулаку*[106]: паводле афіцыйнай інтэрпрэтацыі, хціўцу і крывапіўцу, найбольшым ворагу працоўнага сялянства; у сялянскім бачанні сацыяльнага свету — тым, хто «сільно гаравал» (H03Hln.HM). Раскулачванне было «адной з самых жорсткіх і масавых рэпрэсіўных акцый савецкага кіраўніцтва», якая прывяла да «разгрому сялянскай эліты» (Сарокін 2005: 108–110).

— «Раскулачвалі — эта што значыць?

— Ну, усе разграбілі, усе забралі, і ўсе» (H03Jur.PP).

Гэта была «ліквідацыя шляхам вынішчэння […] больш заможнай (багатай) групы сялянства, прадпрымальнікаў вёскі (паводле афіцыйнай савецкай тэрміналогіі, кулацкіх гаспадарак, сельскіх багацеяў, „сялянскай буржуазіі“)» (Сарокін 2005: 109)[107]. Не рабілі мы падрабязнага аналізу гэтага сюжэта, калі ў першым раздзеле ішла гаворка аб траўме калектывізацыі ў калектыўнай памяці калгаснікаў. Павінны запоўніць гэты прабел цяпер, падкрэсліваючы, што ў калгасным міфе аб заснаванні постаццю, вакол якой канцэнтруецца ход падзей, з'яўляецца менавіта кулак. Не кулак — *вораг народа*[108], а кулак — увасабленне фундаменталь-

[106] «Кулакі былі сялянамі, якія здолелі пражыць „другую рэвалюцыю“ Сталіна — калектывізацыю, голад, а вельмі часта і ГУЛАГ. Кулакі (заможныя сяляне) ніколі не былі рэальным сацыяльным класам; хутчэй гэта быў савецкі ярлык, які зажыў уласным палітычным жыццём. Спроба „ліквідацыі кулацтва“ падчас першай пяцігодкі прывяла да гібелі незлічонага мноства людзей, але яна, хутчэй, не знішчыла, а спарадзіла „клас“ — тых, хто прайшоў праз публічнае ганьбаванне і рэпрэсіі, але выжыў» (Снайдэр 2013: 111). Рускі выраз *кулак* азначае «хцівы, скнара». Як пісаў С. Віткевіч, да рэвалюцыі «тыпы людзей, якіх у Расіі звалі *кулакамі* [гэта былі] тыпы прагных эгаістаў, якія дарваліся да міскі з памыямі дастатку і не бачаць нічога вышэй за гэты дастатак, а годнае ў жыцці зводзяць да набыцця і валодання» (цыт. па: Chałasiński 1938: 96). Выкарыстанне гэтага азначэння ў адносінах да багатых гаспадароў *(багатыроў)*, якія, як правіла, былі аўтарытэтамі ў вясковых супольнасцях, было моўнай маніпуляцыяй, што мела на мэце канструяванне вобразу ворага. ТСЯС вызначае кулака наступным чынам: «багаты селянін-уласнік, які эксплуатуе батракоў, беднякоў», прыводзячы таксама адпаведную цытату з прац Леніна: «Кулаки — самые зверские, самые грубые, самые дикие эксплуататоры» (ТСЯС: 296; шырэй, тамсама: 296–297). Аб крытэрыях палітыка-адміністрацыйнага вызначэння кулака як ворага савецкай улады, пар. (Ruchniewicz 2010: 253–256).

[107] Пікі масавых раскулачванняў прыйшліся ва Усходняй Беларусі на 1918–1919 і 1929–1931 гады, у Заходняй — на 1939–1941 і 1949–1952: (Сарокін 2005: 109).

[108] У маіх палявых матэрыялах можна знайсці літаральна некалькі негатыўных выказванняў пра кулакоў (гэтак, як і пра паноў); гэта паасобныя выпадкі на фоне ўсеагульнай ухвалы і спачування. Найбольш характэрная сярод паўтараючых

най каштоўнасці вясковай супольнасці, якой з'яўляецца праца на зямлі разам з неад'емнай ад яе годнасцю.

***

«Жондзіл [кіраваў] Сталін. Бялорусінов, і тых, і літвінов вывозіл, ктурэ жылі, но, як поведзець, юж трохэ лепей. Як оні называлі — *кулак*. Які ж он кулак, як он працовал од всходу до заходу, старалсе, жэбы [каб] было? А *кулакем* называлі, повывозілі» (G98Nac.JK). «А іле [колькі] людзі згінело? І пшэважне [пераважна] таке добрэ господажэ. Умелі управяць [апрацоўваць] земе, то у нас называлі *кулакі*. Кулак — то *враг народа*, і его зараз повезьлі» (G97Rou.ATB). «Вывозілі на Рос'е [Расію] жэж так. Таке нібы то богачы. Як оні там богатэ? Оні старалісе. Оні не з'едлі [яны не з'ядуць]. Тшэба было вшыстко купіць і до господаркі — то броны, то машыны там якесь там, чы цо. То збералі і млеко, там сметана та і везлі на рынэк, спшэдавалі, з дому. І куповалі. А оні таке богатшэ былі. Там Цыдзікі таке… Трошкэ то і повывозілі потым на Сыбір. Но, то то багатыры, кулакі» (G98Nac.JW).

— «Бацька мой пайшоў сена сабакам касіць. […] Забралі ў дваццаць восьмым гаду.

— Што значыць *сабакам сена касіць?*

— У цюрму забралі, да і ўсё.

— А за што забралі?

— За то, што рабіў» (H03Pot.KA).

— «За што Вашага дзеда саслалі?

— У пастолах хадзіў, хаты ставіў, цяпер кажуць *нямецкі чысты вугал,* красівые. А за што яго саслалі? За тое ссылалі, што яны горко гаравалі, у пастолах хадзілі. Вы ж не знаеце, што гэта такое — лапці тыя.

савецкія прапагандысцкія клішэ трактовак належыць суразмоўцы з Юравічаў па-над Прыпяццю, якая называе сябе камуністкаю:

– «Былі кулакі в Юровічах?

– Былі. І большые кулакі былі.

– І чем владелі эті кулакі?

– Ну, чем? Чем кулак действуе? Еслі прідёт, у вас ноч'ю выташчіт кабана да прадасць, і дзенюжку в карман. Во, так. Во, так яны разжываліся.

– То есть, воровалі кулакі?

– Да.

– А нам говорілі по деревням, што кулакі былі те, кто очень много работалі і этой работой зарабатывалі себе богатство.

– Работалі оні! Кулакі не работалі. На іх только люді работалі. А ані не работалі. Нада сказать одкрыто, нада не тая гаваріть, а правільно гаваріть» (H03Jur.FF).

— А потом вернулся дзед?

— Не. Там і памёр у Сібірі» (H03Alk.MD).

«Тут у нас хадзіла каманда, раскулачвалі. Дак некатаріх высылалі. Вот, эты во дзед быў, тожэ ужэ прі мне саслалі яго, і он работаў дзе-та на севері, чуць ногі прывалок аттуда. В Сібір саслалі. А за што? За то, што ён трудзіўся. Вот, імеў там, прімерна, пяць кароў, двое-трое коней, зямлю імеў, дак яво за эта саслалі. Дак, а зачэм яво ссылаць? Да ў яго забірайце тую зямлю, да і хай жыве чалавек! Дак саслалі, разабралі всё астальное ў яго, дак саслалі на смерць. Дак ён какім-та вобразам там шчэ выжыў. Дома ўжэ помер» (H03Wic.RD). «От, у кого яка пшаніца, мешок там, ці ячменю — усе забіралі, раскулачвалі. Усе, усе бралі. Свіння бралі ў хазяіна. Высылалі аж на Урал этых, которых… А яны, от, як падумаеш — сільно гаравалі тыя людзі. Это *кулакі* называлі. Это кулакоў раскулачвалі, которые сільно гаравалі. […] А колісь у пастолах кулак хадзіў. Ён жа нічога не бачыў харошага» (H03Hln.HM).

Герой гісторыі калгаснікаў аб раскулачванні — гэта працавіты, прадбачлівы і знаходлівы селянін-гаспадар, што з'яўляецца ўвасабленнем сялянскага ідэалу маральнасці працы. Атрыбутамі, якія сведчаць пра яго нявіннасць і сумленнасць, з'яўляюцца, паміж іншым, лапці [пасталы], што сёння сімвалізуюць сялянскую беднасць, і фраза «нічога не бачыў добрага» — характэрная для сялянскай скаргі квінтэсенцыя існавання земляроба. Кулак-гаспадар быў знішчаны разбуральнай таталітарнай машынай, у канфрантацыі з якой няма ніякіх шансаў. Раскулачванне — гэта канец свету гаспадароў. Аднак ні ў якім выпадку не канец узору-ідэалу кулака ў сацыяльным уяўляемым калгаснікаў, дзе гэты галоўны вораг савецкай калгаснай сістэмы з'яўляецца тоесным традыцыйнаму сялянскаму ўзору добрага гаспадара.

Апавядаючы аб калектывізацыі, суразмоўцы часта фармулююць фразы, якія з'яўляюцца не чым іншым, як лапідарнымі вызначэннямі кулака. Напрыклад: «Які кулак был? Жэ [што] муй тато працовал» (G93Pap.MS). «То было парэ гэктары венцэй [болей] — было: *кулак*» (G06Jod.CMC). «Хто робів, то той кулак» (B99Ozr.WZ). «Ды яны трудзіліся, не ляніліся. Так у іх усё было. Так кулак ён» (H03Aks.JJD). «У кого былі дзве каровы — ужо, значыць, кулак быў» (H03Pot.LS). «Кулак хто буў? Ну, багаты чалавек буў. Зямля була, коні булі, карова була. Ото такія кулакі булі. Булі харошыя кулакі» (H03Alk.HK). «Кулаком мог стаць нават той, у каго былі барана і плуг. Вобшчэм, так гаварылі: хто трудзяга быў, той кулаком стаў» (H03Zah.MH).

Кулак, як загадвае гэта рабіць стэрэатып селяніна, вызначаецца праз працу на зямлі. Ва ўзоры кулака — добрага гаспадара маем, аднак, справу з пэўнай празмернасцю гэтай вызначальнай рысы ці, хутчэй, з яе пра-

яўленнем у поўнай насычанасці, з вычарпальнай, поўнай яе рэалізацыяй. Стэрэатып працы, які вызначае кулака, ахоплівае не толькі сам яе працэс, але і ўласная зямля і жывёла, а таксама выраблены дабраты — вынік божага благаслаўлення, рэалізаваны спор, шчасце, доля. Кулак — добры гаспадар — гэта «не нехта першы-лепшы, хто-небудзь з вёскі, [гэта] гаспадар-багатыр, гаспадар-багацей, найвышэйшы ўласны аўтарытэт вясковай супольнасці» (Obrębski 2007f: 462).

— «Вывозілі кулаков. Як чоловек горэмный, да горовав, да не лежав, не піў, тады казалі: *кулакі*. Да за іх — да і поўвозілі. Ну, продалі.

— Хто робів, то той кулак. А хто на пэчэ ледав, то той дзепутат.

— Ага. Хто крав, той дзепутатом став, вот шчо» (B99Ozr.WZ).

Кулак-*рабацяга*, увасабленне ідэалу працавітага чалавека (*гарэмнага*, альбо таго, хто гаруе), супрацьпастаўляецца суразмоўцамі ўжо вядомым нам прадстаўнікам вельмі шырокай катэгорыі тых, хто не працуе: гультаям, п'яніцам, злодзеям, лайдакам і разбойнікам, а таксама — савецкім дэпутатам. Фундаментальная для апісання сялянска-панскага грамадскага свету апазіцыя праца : няпраца нязменна функцыянуе таксама як асноўная канструкцыйная вось гісторый калгаснікаў аб раскулачванні.

«Мая мама з дзярэўні Кажушкі, у іх багатая сям'я, адзінаццаць дзяцей. Яны жылі разам, усе рабілі. Рабацягі. Вот, мая мама рабацяга была. Трудзіліся і купілі эту малацілку польскую. Дак за эту, во, малацілку яе бацьку, і брата, і сястру на Салаўкі вувязлі. […] А мама, што? Бывала, толькі скажа: „Да, параскулачывалі гарэмных людзей. А галытарі — кажа — у хату нашу пасяліліся. Усе — кажа — знішчылі". Тады ж была правілегія: ленцяі, гультаі, чэсна гавара…» (H03Jur.PM). «Людзей цярзалі, мучылі, каб ішлі ў калхоз. Многа саслалі, найбольш аўтарытэтных людзей. Асталіся тыя лодыры, каторыя не работалі і бедна жылі. Каторыя жылі адзіналічнікамі, так у іх двары былі і хазяйства харошае, дык іх раскулачвалі» (H03Zah.HJ).

— «Жыў чалавек, гараваў, трудзіўся, быў багаты. Яго раскулачылі, яго саслалі у Сібір, а эты дом снеслі зусім. Так было. Як гаруе, ды багаты — дак пан, бо ён гаруе. А хто лодыр, дык ён не будзе пан, панімаеце?

— Нет. Багаты гаруе?

— Ну, кто многа гаруе, хочат усё імець, работае […]. Забагацее, дак ён ужэ шчытаецца як пан — бо ён багаты, бо ён гараваў» (H03Jur.PP).

Такім чынам, мы дайшлі да атаясамлівання селяніна і пана.

***

«Панам-селянінам», «сабе панам» селянін становіцца за пасрэдніцтвам працы. Стэрэатыпны атрыбут пана — багацце — здабываецца не дзяку-

ючы панскім заняткам, якія патрабуюць пакінуць зямлю і гэтым самым перастаць быць самім сабою, а дзякуючы поўнаму ажыццяўленню ўласна сялянскага, а не панскага, ідэала гаспадара. Такім чынам, плоскасцю, у якой адбываецца пераадоленне апазіцыі селянін : пан, якое прыводзіць да атаясамлівання абедзвюх катэгорый, з'яўляецца матэрыяльны дастатак, у выпадку кулака зароблены *сваім трудом.* Катэгорыя *свайго труда*[109] — высока цанёнай працы ўласных рук — гэта істотная вызначальная рыса гаспадара-кулака. Калгаснікі вызначаюць гэты вобраз-ідэал селяніна ўласна як таго, хто сам — асабіста, у адрозненне ад пана, які наймае на працу парабкаў, — працуе на сваім.

«Было мусі осем крув [кароў] у ойца, як руске зашлі. […] В кулакі былі поставівшы ойца, по гектарах, по земі. […] Но, то было тего, працы пэлнэ очы. Які он кулак, як он сам робіл! То ж не пан! Но, оні панув нішчылі, як зашлі руске. А тотэж своім трудэм. Я сама… Мы, о, з сёстрон былы ешчэ млодзеньке, по петнасьце лят, юж выйдзем на поле жонць. А іле [колькі] то працы! Ах, Божэнька, сьпекота, а збодэ то грубэ, на лубіне посянэ [пасеянае]. Ах, Божэнька, як трудно было жонць! А іле ж мы працовалі! За цо было тым рускім чэпіцьсе, пёрун іх ве [ведае]» (G98Mic.JK1). «Мелісьмы [мы мелі] бардзо дужэ господарство, такі фольварэк дужы мелі. Хыба венцэй [болей] як двесьце гэктары. Дужо. Дужо было жывёлы, якіх можэ осемнасьце, двадзесьця крув, і тэго, і коні. І самі мы там працовалі, я тэж працовалам там. Не было то, жэ, як юж мы богатэ, то мамы ніц не робіць. Муселі навэт працоваць» (G93Waw.HD).

Гаспадар-кулак, што працуе сам на сваім, супрацьпастаўлены пану як таму, хто «сам рабіць не павінен»[110]. Кулак — хаця, паводле прапа-

---

[109] Гэтая катэгорыя мае варыянт у выглядзе *вольнай працы*. «Людзьмі вольнай працы» называў індывідуальных гаспадароў старшыня калгаса ў Горах на Магілёўшчыне, апавядаючы мне анекдатычную гісторыю аб тым, як, прыехаўшы ў складзе афіцыйнай дэлегацыі ў Польшчу, папрасіў арганізаваць яму спатканне з «ідэйным ворагам» — *панам кулаком*:
– «В Гданьском воеводстве, на Вісле, я гаварю, што хачу встретіться с маім ідейным пратівніком, паном кулаком. Мне мой первый секретарь за эта чуть падзатыльніка не дал. Павезлі меня к крестьянам, фермерам, но мне кулаков не паказалі, а самых бедных фермеров. Я ім гаварю, што буду у вас калхоз арганізовывать. Та ані: „Не, не, — хахочут, — калхозав мы не хатім".
– А пачему ані не хателі?
– А зачем калхоз? Эта прінуділовка. Ані людзі свабоднава труда» (M04Hor.AG).

[110] Выдатна вызначыла шляхціца — праз *панскасць*, багацце і ўласна «непрацаванне сваімі рукамі» — адна з суразмоўцаў К. Вашчыньскай: «Шляхт — то пан ест, ма маёнтэк і сам робіць не мусі» (Waszczyńska 1996: 163).

гандысцкай версіі, гэта менавіта ён «чужым трудом работал» (G06Jod.CMC) — працуе асабіста, а людзям, якія яму дапамагаюць у працы, плаціць (грашыма, прадуктамі, паслугамі), заўсёды прытрымліваючыся нормы сумленнага абмену працы за плату.

«У нас было тшыдзесьці гэктары. То татусь едэн не муг […]. То тэж тшымалі завшэ [заўсёды] когось. За то плацілосе. Но, як тэраз [цяпер] ідо до працы. Так, як тэраз, плацілосе. Но, вшыстко едно, чы ісць в колхоз робіць, чы до чловека робіць. Но, але так, як право, робіш. Таке право» (G06Jod.CMC).

— «Кулак юж лічылсе палавічнік. Палавічнік[111]. А тэ, ктурэ [которыя] дробна мелі господарка, то оні, як зашлі тэ бальшэвікі, то оні, о, радовалісе: „О, цепер кулак!» Бо, напшыклад, муй тата, но, за дармо нікт не робіл у таты.

— Мял [меў] паробка?

— Не. Но, але, напшыклад, она бедна, в дому мяла там яке трое дзеці, а тшэба было посяць [пасеяць] жыта, а зэ льну… вшыстко лен сялі. І кошуля, і майткі [тут: штаны], вшыстко зэ льну было, ні было такего, жэб купіць. То она пшыйдзе до тата і посее загон там льну, а якісь дзень чы два, не памэнтам юж, пшыйдзе жонць — поможэ нам — жыта. Бо у нас венцэй было. О, так і жылі. […] Напшыклад, от, кровы пасць, то я не паслам. Татусь мувіл: «Ну, ідзь до школы, учсе, то цось вэзьмеш до гловы». А был беднейшы од нас, і он кровы пас, то татусь жытэм плаціл. За една крова тшы пуды жыта юж да. Як мял две кровы — шэсць пуды. Одразу, як пшывезе жыто, млоці і одда, заплаці» (G94Pap.MS1).

У адносінах да даваеннага Палесся гэты сялянскі ідэал багатага гаспадара характарызаваў Юзаф Абрэмбскі: «Багатыры займалі ў жыцці вёскі выключнае становішча. Былі яны галоўнымі аўтарытэтамі, што рэпрэзентуюць вышэйшыя каштоўнасці і самае паслядоўнае ўвасабленне вясковай традыцыі і вясковага звычаю. Гэтае становішча вызначала ім не столькі маёмасная перавага, колькі сямейная. Не валоданне зямлёю ў большай, чым у іншых, колькасці, а гаспадарчы поспех, дабрабыт, што з'яўляецца вынікам вялікага памеру сям'і і эфектыўнасці функцыянавання яе сістэмы гаспадарання, нарэшце, плённасць людзей, статкаў і палёў — папросту сямейнае шчасце — вызначала іх аўтарытэт і прэстыж. У разуменні палешука *багатыр* і *шчаслівый* — гэта сінонімы. У сем'ях

[111] *Половічнік* — гэта ўласнік паловы надзела, нададзенага ўказам ад 1861 года (па аналогіі, уласнікі яго трэцяй, чацвёртай альбо шостай часткі — гэта *траццякі*, *чвартакі*, *шастакі*, інакш — *дробныя гаспадары*). Велічыня надзелаў была рознай. Як падае В. Станевіч, сяляне ў Лідскім павеце атрымлівалі надзелы плошчай каля 24 га (надзел складаўся з ворнай зямлі, сенакосаў і агароду) (Staniewicz 1923: 37).

багатыроў рэалізоўваўся найвышэйшы ўзор палескага звычаю ў поўным яго аб'ёме: традыцыйная вялікая патрыярхальная сям'я; усебаковая сістэма палескай гаспадаркі і поўны цыкл звязаных з ёю тэхнічных, магічных і рэлігійных дзеянняў; багаты цырыманіял, які суправаджаў сканцэнтраваныя ў іх дамах сямейныя і суседскія ўрачыстасці; сіла роду і роднасных сувязей, што абумоўлівае ўплыў і значэнне багатыра і яго дому ў жыцці вёскі і яе калектыўных справах. Для палескай вёскі багацеі ўяўлялі з сябе не толькі асаблівую канцэнтрацыю і асаблівую эфектыўнасць сямейнай магічнай сілы, сямейнага шчасця і долі, але і жыццёвую мудрасць традыцыі і ўсе сямейныя вартасці і каштоўнасці. Таму з'яўляліся яны ўзорам і жыццёвым ідэалам палешука. […] У кульце, што акружаў вясковых багацеяў, утрымлівалася не толькі прызнанне іх багацця як супольнай суседскай вартасці, а іх жыцця і побыту — як найлепшага і найвыдатнейшага ўвасаблення традыцыйнага звычаю бацькоў і дзядоў. Утрымліваўся ў ім таксама класавы гонар за метады і вынікі сялянскага вядзення гаспадаркі. „У нас былі господарэ-богатыры, — успамінаюць палешукі сваіх колішніх багацеяў, — дажэ памешчыкі былі; куды памешчыкам до іх!“» (Obrębski 2007a: 182, 185; шырэй: 178–185).

На дакалгасны ўзор *гаспадара-богатыра,* адзінкавыя выпадкі рэалізацыі якога падказвае ім уласны жыццёвы вопыт і камунікатыўная памяць супольнасці, спасылаюцца суразмоўцы падчас рэфлексіі аб сваім сённяшнім становішчы ў калгасе.

— «Нэрвуесе [тут: хвалюецца] чловек, то крувкэ тшэба выкарміць, то то…

— Но, але і давней пшэцеж се людзе мартвілі о засевы, о быдло [ну, але ж людзі і раней перажывалі за пасевы, за скаціну]…

— Но, але он ведзял [ведаў]. От, его земя, его вшыстко, он ведзял, кеды ему сяць, кеды ораць, кеды косіць. Он ведзял. Члэк над собон пана не мял [чалавек над сабою пана не меў]. Над собон пана. А тэраз цо выжуцо, то ест [а цяпер, што выкінуць, тое ёсць]. «До роботы пшыехал?» — «Да, до роботы». То выжуцо, от, цо ласка [тут: то кінуць, вось, што захочуць]. […] На своей земі ве, кеды цо робіць, як. А так, то чэкаё, пукі тэ сотэчкі дадзон [сотачкі дадуць]… Начальство само про себе. Самы себе, а тобе, от, так, выжуцо. Выжуцо» (G98Bl.AM)[112].

[112] Пар. аналагічнае выказванне суразмоўцы М. Наўрацкай з Налібоцкай пушчы, які для апісання становішча гаспадароў, пазбаўленых аўтаноміі ў калгасе, выкарыстаў метафару звязаных рук: «Саветы «хцелі цалы свят пшыёнць до комунізму», а камунізм — гэта «юж [ужо] сама така неволя. Цо мувілі [гаварылі], чловек мусял робіць. Цалкем неволя. […] Я муве: звёнзалі рэнцэ [рукі], ктурэ на земі робілі»» (Nawracka 2003: 300–301).

Селянін, які не мае над сабою пана, сам сабе з'яўляецца панам[113]. Менавіта так гучыць сфармуляваная калгаснікамі дэфініцыя гаспадара: селяніна, які будуе сваю суб'ектнасць і годнасць працаю ўласных рук на ўласнай зямлі, а не з'яўляецца, як прыгонны селянін альбо парабак-калгаснік, аб'ектам у руках паноў. Філосаф з Паперні, спадар Антоні, калі яго запыталі пра значэнне слова *пан*, патлумачыў: «Но, відзіце, то *пан* в Польсцэ. „Дзень добры пану", так? То значы, выходзі пан: і пан над своім маёнткем, і пан над своё торбо [сваёю торбаю], пан сам собе. Длячэго [чаму] пан? Длятэго [таму], по розуме муве я [тут: як я разумею]: пан, жэ была вольна Польска і неподлегла [незалежная]. Едэн другему был неподлеглы. Была справедлівосць. Кажды сам над собо был панэм. І чэсць оддавана: „Дзень добры пану"» (G93Pap.AW1). Для спадара Антонія асноўным вызначальнікам *панскасці* з'яўляецца аўтаномнасць: «сам сабе пан» — гэта, паводле яго, селянін, які сам для сябе вырашае і ні ад кога не залежыць, а належная яму годнасць прызнаецца і пацвярджаецца асяроддзем. Працягваючы сваю думку, спадар Антоні ўказвае менавіта на форму звароту *пан/пані* як на моўны носьбіт гэтай падтрымліваемай у актах камунікацыі годнасці — атрыбуту прыналежнасці да чалавецтва, якім валодае кожны, не зважаючы на займанае ў сацыяльнай іерархіі становішча.

— «А пан до своего сонсяда тэж муві *пан?*

— *Пан*, а цо там. «Дзень добры пану!» — «Дзень добры». І завшэ [заўсёды], і на дродзэ, і ніжшы чловек, бо то нерувнэ людзе былі, ест і бэндо [будуць]. […] Но, то мувіл: «Пане, доконд [тут: куды] та дрога ідзе?» — «А, о, паночку, тэнды [сюдою], тэнды, тэнды пан нех [няхай] ідзе». Кажды *пан* был» (G93Pap.AW1).

«Кажды *пан* был». Аказваецца, што зварот *пан*, калі акцэнтуецца ягоная функцыя сцвярджэння чалавечай годнасці, губляе канатацыі, што адсылаюць да сялянска-панскай іерархіі, а набывае супрацьлеглыя: становіцца паказчыкам роўнасці, што ўвасабляе чалавечую *communitas*. «У нас, міла, жэбрак пшыйдзе — мы выховані былі: *пан* і *пані* [звярталіся]» (G98Puz.DŻ1).

Самастойны селянін-пан — гэта сацыяльнае і маральнае становішча, па якім калгаснікі адчуваюць тугу: «Жыце крутке. Можэ, оно і не таке крутке было бы, жэбы чловек лепей жыл. Венц [тут: болей] такі был свободны. А ту, хто его ве [ведае]?» (G10Waw.WM). Але сярод іх ёсць і такія, якія могуць знайсці атрыбуты гэтай свабоды — гаспадарчай самастойнасці — у калгаснай сучаснасці, у якой існаванне «саматы сабе пана» грунтуецца на працы, што дае сродкі да жыцця: «Я повем [скажу],

[113] Слоўнік беларускіх гаворак эксплікуе выраз *сабе пан* як «гаспадар» (СБГ 3: 386).

жэ… Як тэраз [зараз], повем по правдзе, в калхозе незьле [нядрэнна]. Можна жыць. Бо кедысь панув дужо было. А тэраз кажды пан над собон [сабою]. Бо ідзь, працуй — і ты бэндзеш панэм» (G98Nac.JN). Адсюль ужо толькі крок да прыняцця калгаснай рэчаіснасці як станоўча ацэньваемай паншчыны — супольнасці сённяшніх кулакоў, якія самі сабе паны: «Сягоння дак добра, сягоння ужэ тожа паншчына сталася. Сёння тожа тая самая паншчына. І е ў чалавека трактар, і е ў чалавека конь. Ён сабе пахае» (H03Wau.HM).

***

Узор кулака-*рабацягі*, які цяжкай і сумленнай працай стварае дабрабыт сям'і, не адышоў у мінулае з правядзеннем калектывізацыі. Калгаснікі, што працуюць *сваім трудом* на рэштках замлі, якія засталіся ад колішніх гаспадарак, жадаюць быць не кім іншым, як менавіта кулакамі. «Дзе хто на фермі працавал, я дзеці гадавала, і он на машыні рабіл. А я ўсе сваім трудом. І трэба было тые свінні пакарміць, трэба было тых дзяцей…» (G05Pap.AW). «Кеды пшышэд з войска, пошэд на трактор і орал. І мысьле [думаю]: „О, жэбы мне піньдзесёнт гектары земі і тэн трактор! Як бы я жыл!“ […] Тэраз [цяпер] бы взёл земя, але цо [што]? Юж [ужо] мне седэмдзесёнт осем лят. Юж ніц не зробіш» (G10Waw.WM). «Тэраз, то я Вам повем правда: ешчэ нехтурэ земі хцо [некаторыя хочуць зямлі]. Я юж не хцэм. Я не хцэм земі. Жэб мі дармо давалі. Но, жэб парэ тракторов, то ешчэ можэ быць [смех]» (G06Boh.TB).

— «Дык лучшэ была бы, каб свая зямля была? Ці не?

— Лучшэй жэ, як свая зямля. Няўжэлі не лучшэ?» (H03Aks.WL).

У пачатку гэтага раздзела мы ўжо гаварылі аб тым, што катэгорыя *свайго* — сваёй зямлі, сваёй гаспадаркі і працы на сваім — нягледзячы на разбурэнне, якое прынесла ёй калектывізацыя, засталася цэнтральнай каштоўнасцю, вакол якой засяроджваецца штодзённая жыццёвая актыўнасць калгаснікаў. У калгасе *сваё* вымушана скарацілася да прысядзібнай дзялянкі. А як толькі дазваляюць умовы, калгаснікі выходзяць па-за гэтае абмежаванне. Пасля распаду Савецкага Саюза калгасная сістэма стала больш ліберальнай; сёння калгаснікі маюць магчымасць арандаваць зямлю альбо выкупляць невялікія яе часткі ва ўласнасць. Тыя, хто адчувае, што хопіць сілы, могуць гэта рабіць — і робяць гэта нават пенсіянеры.

«Сейчас стало трошкі слободнее. Сначала только трыццаць адна сотка, ржы не давалі сеять на сотках, только картошку, овошчі, фрукты, пару деревьев посадіть. А теперь — пожалуста, можэш до гектара усадьбу іметь. Можэш і рож пасеять. Хоч табак сей там! Шо хочэш» (B99Win.AK).



Людскія каровы, коні і сена ля Спораўскага возера. Спорава, Бярозаўскі р-н, 1999

— «Цяпер сколькі сотак даюць?

— А цяпер даюць, хто колькі хоча. Хоч — гіктар, а хоч — і два.

— Ужо не абмяжоўваюць?

— Ну, ўобшчэм па шэсць гектараў. Е ў цібе вазможнасць, е сіла — так пашы.

— А сколькі плаціць трэба за абработку?

— Ну, а за абработку — тут ужэ, як хто. Напрымер, вот у мяне сястра, так племяннік, сын яе, з трахтарам. […] Свой трахтар. Ён мне абрабатывае» (H03Aks.MB).

Сёння этнограф можа назіраць, як калгаснікі — і старэйшыя, і малодшыя, што засталіся ў вёсцы — «імкнуцца аднавіць з руін свой уласны тып жыцця»[114]: сялянскі спосаб існавання ў свеце, сканцэнтраваны вакол вобраза добрага гаспадара. Яны кажуць:

[114] Аб гэтым механізме аднаўлення ў адносінах да палескай вёскі пасля яе траўматычнага вопыту ў часы I Сусветнай вайны, пар. «Вёска адступае перад фізічнай перавагай і звяртаецца да спрадвечнага спосабу абароны слабых: пазбягання захопнікаў і хавання па лясах. Пасіўна зносіць канфіскацыі маёмасці, вывязенне і ссыланне людзей, новыя, але часовыя формы кіравання і валодання. Кожны раз, калі дазваляюць умовы, імкнецца аднавіць пасля ваеннага разбурэння свой уласны

— «А тэраз я за земе не плацэ ніц [а цяпер я за зямлю не плачу нічога]. Пэнсьёнеры юж не плацо. Тылько страхувкэ за будынкі плацэ.

— Іле [колькі] пан ма сэтэк?

— Шэсцьдзесёнт чтэры. Я выкупіл сэткі земі.

— Ага, чылі то юж ест вшыстко власносць пана [ага, значыць, гэта ўсё ўжо з'яўляецца Вашай уласнасцю]?

— Юж тэраз власносцёвэ. Тэраз юж не маё [цяпер ужо не маюць] права до моего грунту» (G06Zan.WZ).

— «Ту юж моя собственносць… як то поведзець?

— Власносць.

— Власносць, о. Моя власносць. Выкупёна земя, вшыстко ту. […] Коло хаты. Осемнасьце сотэк з хатон [хатаю]. То і могэ, кому хцэ, оддаць юж [то і магу, каму хачу, ужо аддаць]. Як кто з дзеці бэндзе хцял [захоча], так бэндон юж…» (G10Waw.WM).

— «Жыць то хцэсе, веце [жыць то хочацца, ведаеце]? Файнэ мейсцэ у нас. Так над Немнэм.

— Жэка [рака]. Выйдзе чловек за дом і патшы [глядзіць] на Немэн. Лові пан рыбы?

— Не, ве пані, жэ в тым року то не лове. Не мам часу. Она [г.зн. жонка], веце цо, ешчэ хцэ венцэй [хоча болей]. Хцэмы купіць новейша машына, як та [чым гэтая]. То засадзілі бардзо дужо [вельмі многа] памідорав. От, едэн огруд. Другі там, капусты, о. Спшэдамы [прадамо], то одновім собе друга машына. Новейша купім. […] То она вшыстко мне мэнчы тым [усё мяне гэтым мучыць]. То: «Вставай раней, бо тшэба подвёнзаць, бо тшэба оплець [прапалоць]», но.

— Но, так. То пан тэраз за огродніка тутай, рольніка.

— Дзенковаць Богу, веце» (G06Boh.TB).

— «Коні дужо своіх маё людзі.

— Но, власьне відзэ [бачу], жэ дужо коні, дужо возув ест.

— Так, коні свое маён. І коньмі і поожэ, і побаранує картофлі. І пшывезе та картофля своім власным конем. І комусь ешчэ поможэ цось там, ці выгораць та картофля, ці пшывезць.

— І то юж на сотках собе робён, так?

— Так, на сотках.

— А то значы, жэ мушон [павінны] юж мець і плуг свуй і броны свое. Маён [маюць], так?

тып жыцця: у сям'і, гаспадарцы і суседскіх адносінах з людзьмі. Гэты тып жыцця — элементарны і непасрэдны — узнаўляецца кожны раз, як гэта дазваляюць умовы» (Obrębski 2007f: 471; шырэй: 463–471).



Гаспадар на возе з двухконнай запражкай. Белагруда, Лідскі р-н, 1993

— А маён, маён тэж. […] Раней не было. Ніхто не куплёл. Былі у калхозі коні. І тэраз ест у калхозі коні. Але ўсе, на фермі хто працуе, у тэго пастаянна конь ест.

— Пані Владзю, але чы то сон юж [ёсць ужо] людзке коне, прыватнэ, чы то сон коне колхозовэ, ктурэ стоён у людзі?

— Аню, не. Свое, свое коне. Свое власнэ. От, Владэк Марысі ма коня. […] І ён собе і джэв з лесу пшывезе, і поожэ, і вшыстко. […]

— Купуён плугі і броны? Сконд бёрон [адкуль бяруць]?

— Можэ гдзесь і похованэ мелі [смех].

— А подобно колхоз вшыстко забрал?

— Похованэ, то можэ похованэ то не мелі, Аню. Алі, кеды, як вступалі в колхоз, то тэ плугі былі в колхозе. А тэраз тэ плугі вшысцы [усе]…, но цо? Трактор ожэ, плуг непотшэбны юж. […] Тэраз на Бялорусі так робё. Коні, трактожы свое купуё. І маё [маюць]» (G99Pap.WL).

Сучасныя змены, што з'яўляюцца вынікам агульнай лібералізацыі сістэмы калектыўнай сялянскай гаспадаркі, успрымаюцца калгаснікамі як рэканструкцыя старога ладу жыцця, як вяртанне да таго, што было да калгасаў.

— «У нас савхоз зараз запушчаны, самый бедный савхоз у Калінкавіцкім раёне наверна, рабочых нема […]. Старые бабы ужэ не ідуць на работу, маладзёж поуежджала, школьнікі толькі. Дзеці школу канчаюць і едуць. Людзі самі сабе жывуць, як было раньшэ.

— Але калі маладзёж з'ехала ў горад, то хто тут будзе працаваць?

— А ніхто, зараз вабшчэ всё разбурыцца. Будут так жыць, як да рэвалюцыі, у царскіе времена: купляй трактар, беры карову, дзержы там коні… І всё, і жыць можна» [H03Auc.PN].

— [сын:] Прі царю было, как і цепер: і карову можна было дзержаць, і коні, і парасят. А ўжэ пры савецкой власці сталі у калхоз забераць, ужэ не нада было аднаму хазяіну дзержаць там две каровы.

— А як лепш: імець карову ілі ў калхозе?

— [сын:] Знаеце, як сільны, здаровы мужык, то, канешне, ему лепш. Трактор е і землю дают. Сколькі хочэш, абрабатывай. Так было і в царскіе времена. Цепер як хоч — беры землю, абрабатывай, сей і картошку і дзяржы парасят.

— [маці:] Як пры Нікалаю. Берут. Колькі хочуць, толькі пашуць» [H03Auc.PN].

Гэтак жа важным, як упэўненасць у тым, што чарговы раз жывецца, «як пры цары», сведчаннем сялянскага гістарычнага мыслення ў катэгорыях «змены сусветаў» — цыклічнай змены спрыяльных і неспрыяльных перыядаў — з'яўляецца размова з бабаю Дуняю з Алексіч з-пад Мазыра. Баба Дуня доўга жыла: знала колішніх кулакоў і сёння пазнае іх у пакаленні праўнукаў.

— «Любіце зямлю?

— Я з дзетства па заработках.

— А чаму па заработках хадзілі? Не было сваёй зямлі?

— Ну, як жэ ж не было?! Кулакі ж былі! То куплялі. Называлі іх *кулакамі*, бо яны двое коней дзержалі, то трое, напрімер. Мне было восем гадоў. Коней у того дзеда было шэсцеро. Так я тые коні… на однум навярху, а двое…, а торе ззаду — пасла іх. А цяперака такія, як мы, дзеці — так у йіх, у аднаго матацыкл, у аднаго машына, у аднаго і трактар. Пашоў у калхоз, этый збунтаваўся, сіла была, так яны пабралі, все паремантіравалі — і все свое! От, вам і кулакі былі тые самы людзі. А севодня яны! Каб, я кажу, яго дзед вернуўся да побачыў, як яго ўжэ внук жыве, то действі тельно ўжэ! І мотоцыкла мае, і машыну мае у магазін паехать. У сына і машына, і трактор — все свое!» [H03Alk.BD].

Як толькі ў рукі калгаснікаў вяртаецца зямля, якою яны могуць самастойна распараджацца, а таксама рэальная магчымасць працы на ёй *сваім трудом — сваё* кожным разам усё больш шырокай лавінай накрывае калгаснае. Вяртаюцца кулакі. І мужык становіцца панам.

«Кеды [калі] в колхоз встэнповалі, вшыстко тшэба было обогуліць. Упшонж, возы, коне. Вшыстко забералі» — гэтыя словы спадара Пятра з Велямічаў я прывяла ў раздзеле аб калектывізацыі. Далей ён казаў: «А тэраз зупэлне юж цось другего [а цяпер усё зусім інакш]. Юж колхознік можэ мець і вуз, і коня, і… От, цурка [дачка] моей сёстры, от, ту жые. То іхны сын одслужыл юж войско і от, зараз он трактожыстон працуе. Взёл собе коня з колхозу, на сплаты. Бэндон з его заробку за тэго коня отшымываць. То ма свуй вуз, упшонж, бронэ, плуг, вуз. Вшыстко. І жона тэго его сына… з-за вэсэльнэго столу вышла і зразу поехала з насёнамі [насеннем] тарговаць» (B99Wlm.PS). Не ён адзін: «Моя племянніца узяла дзесяць гектаров землі, посаділа морквы в этом году. То говорілі, о, сестра ездіт туда, што нанімала жэншчын, да пололі ту моркву. […] Чоловек в колхозе огрономом робіць, а вона в отдел кадров. То што ей? Ей технікі там хватіть обработать, то она і взяла. В арэнду взяла землю» (B99Drb.EJ). «Цяпер жэ, вот, наоборот хочут, штоб фермерства адкрываць, штоб фермераў пабольшэ было. Штоб работалі, забралі, напрімер, зямлі, штоб пахалі, сеялі. Пажауста» (H03Jur.PP). «Ну, і вот, я гляжу — хозяйства. Колхозы делят шас на долі, на паі і это вжэ часное дзелают. […] Можэт, і мы однажды…» (H03Aks.NK). «Цяпер жэ ужэ будзе лучшэ, я так думаю. А пачаму я так думаю, я вам раскажу. Патаму што, вот, у брыгадзіра каня прасі… А сягоня сам хазяін каня дзяржыць, зямля е — сей, колькі хочаш. Налогаў ня плоцяць пенсіянеры, нічога. Засяюць, робяць сабе, усё робяць» (H03Alk.AW). «Но, а цяпер разрашылі. Хто і коніка нажывае, і возік нажывае, і хамуцік мае, і плужок мае. Усё сваё мае, хто мужчына пры сілі. Так эта ж свая выгода конік» (G99Pap.FS). «Як бы раньшэ тое ўрэмя, мяне б раскулачылі. Сказалі бы: „Каня дзяржыць, да. Карову дзяржыць, гектар зямлі…“ Мяне б раскулачылі. Сейчас людзі жывуць некаторыя, дабра свайго не знаюць. Людзі жывуць — па дзве машыны стаіць. Усё, вот, так. Даходы ідуць, усё…» (M04Szł.IP).

І не застаецца нічога іншага, чым канстатаваць: «Сягоння лучшэ жывуць, чым колісь жылі кулакі» (H03Hln.HM).

***

«Як господаж ест, у его вшыстко на мейсцу. Он вшыстко відзі, он вшыстко зробі» (G10Waw.WM). Крэда ідэнтычнасці калгаснікаў, што ўтрымлівае гэтая канстатацыя спадара Владэка з Вавёркі, з яго ідэяй канцэн-

трацыі сацыяльнай прасторы вакол узору добрага гаспадара, мы можам пачуць не толькі ў свабодных выказваннях і фразеалагізмах. Сугучныя з ім таксама, напрыклад, анекдоты калгаснікаў, хаця б як гэты, з серыі «мы *versus* рускія», які расказала спадарыня Дануся з Пузелі: «У нас то мувён так, жэ Літва, Лотва [Латвія] і Эстонія і Польска до Пана Бога мувілі: „Чэму Пан Буг так нас опусціл [пакінуў]? Кедысьці і модлілсе, і до косцёла ходзіл, і офяры складал, і робіл — а нам так мало земі дал, жэ мы не можэм розжыцьсе, жэ у нас людносці [народу] ценжко жыць“. А Пан Бог муві: „А я вам господажа дал“. А руске — не модлёнсе, не вежон, ні офярув жадных [ніякіх], ні косцёлув не будуён — а ім такі обшар земі дал! „Але господажа, — муві, — не дал“. Не маён господажа, то і ніц не маён за то» (G98Puz.DŻ).

І канешне — бо не можа быць інакш — з гэтым крэда сугучны традыцыйны фальклор, што актуалізуецца калгаснікамі падчас святаў і дзе ў якасці ўзора добрага гаспадара (якога тут называюць не іначай, як *панам*) выступае сам Гасподзь Бог і яго сын. Сын, які ў гэтым кантэксце яўляецца не як Ісус-няпан, але, таксама і ў праваслаўных калядках, наадварот — як *Пан (Гасподзь, Господь)*.

— «Якія песні спявалі, як калядавалі?

— Ну, спявалі „Хадзіла пава кругом поплава, Святы вечор“, а патом: „Дзева Марыя дый Пана радзіла“. Такія песні. […] „Шчодры вечор, пану гаспадару“…» (H03Mjs.HK).

Бо ані ў адносінах да дакалгаснай рэчаіснасці, ані калгаснай і посткалгаснай мы не павінны забываць, што маем дачыненне з супольнасцю, якой уласціва дамадэрная ідэнтычнасць, што спасцігае свет у катэгорыях міфічнай думкі і сакральных каштоўнасцей, норм і стаўленняў. Таму ўзор добрага гаспадара мае тут сакральнае вымярэнне; таму нават сам Гасподзь Бог успрымаецца як гаспадар. «Пан Буг найвенькшы [найвялікшы] господаж. Нікт не зробі, як Пан Буг зробі. Найлепшы господаж не зробі тэго, цо Пан Буг. Юж найвенкша его сіла і найвенкшэ вшыстко…» (G98Nac.TL).

Узор добрага гаспадара — корань сялянскай антрапалогіі і, гэтым самым, калектыўнай ідэнтычнасці калгаснікаў, што канцэнтруе ў сабе фундаментальныя каштоўнасці гэтай супольнасці, якімі з'яўляюцца праца на зямлі і вера ў Бога, а таксама падкрэслівае ўніверсальнае вымярэнне сялянскай годнасці, — мае яшчэ адзін істотны ў кантэксце нашых разважанняў аспект. Нельга залічыць яго да тых элементаў вобразу ўласнай групы, якія з'яўляюцца «другаснымі і залежнымі», вытворнай ад «яе ўяўленняў аб суседніх этнічных групах і ўяўленнях гэтых груп аб ёй». Гэта аўтаномны ўзор, «уласнае і арыгінальнае ўяўленне групы аб сабе самой», у якім «свядомасць супольнасці» дамінуе над «пачуццём адметнасці» (Obrębski 2005: 163).

ЧАСТКА III

КАЛГАСНІК І ЯЎРЭЙ

Людзі – такія самыя, як мы
Спадар Станіслаў з Дубінцаў

РАЗДЗЕЛ 6

Сяляне *versus* яўрэі. Групавая адметнасць як фундамент ідэнтычнасці

Жыды, воны не робілі нічого. [...]
А гэтые ўжэ людзі, то на зямлі горовалі.
Баба Фядора з Азярніцы

Ну не было зьле [дрэнна]. Жыды тарговалі. [...]
Купцамі занімалісь.
Спадарыня Люба з Велямічі

Жыдзі – розумны наруд, оні каждэго одурачо.
Спадарыня Марыя з Сурконтаў

– Яўрэі сваім языком атлічаюцца?
– Да не, яны такія самыя людзі, як і мы.
Баба Зоя з Шамава

6.1. У сялянска-панска-яўрэйскім трохвугольніку, альбо аповесць аб парадку свету

Узаемаадносіны мужык-пан не вычэрпваюць карціну сацыяльных узаемазалежнасцей, у якіх фармавалася і трывае калектыўная ідэнтычнасць жыхароў беларускіх вёсак. У іх дыскурсе ідэнтычнасці функцыянуе яшчэ адна група значных іншых, якая мае прынцыповае значэнне для бачання ўласнага вобразу калгаснікаў. Гэта група людзей, якія не працуюць на зямлі і не з'яўляюцца хрысціянамі, але разам з тым былі — і ў калектыўнай памяці па-ранейшаму ёсць — непарыўна звязаныя як з сялянамі, так і з панамі. Вядома, гаворка пра яўрэяў. Не будзем забываць, што ў Ноя было трое сыноў: апрача Хама і Яфета, ён меў таксама Сіма. «У польскай саслоўнай сістэме шляхта ўтварала касту вышэйшую, прывілеяваную, якая з'яўлялася носьбітам Божага дару. Шляхціц быў нашчадкам



Экспазіцыя, прысвечаная радунскім яўрэям, з партрэтам Ізраэля Мэйра Коэна (Кагана), вучонага талмудыста, заснавальніка мясцовай ешывы. Школьны музей у Радуні, Воранаўскі р-н, 1998

Яфета, у ім цякла лепшая кроў, ён ва ўсіх адносінах быў лепшага гатунку. […] Усё, што не з'яўлялася шляхецкім, было горшага гатунку. Селянін паходзіў ад Хама […], быў не толькі сацыяльна, але і антрапалагічна істотай больш нізкага становішча. Яўрэй, канешне ж, паходзіў ад Сіма. […] Гэтая антрапалогія была цесна звязаная з сацыялогіяй, якую прымаў шляхецкі свет. Заключалася яна ў сціслых дэфініцыях, якімі вызначаліся „подлыя саслоўі" польскага грамадства. Селянін быў „хамам", мешчанін „лыкам", яўрэй — „пархам". „Хам", „лык" і „парх" утваралі сістэму каштоўнасцей, у якой польскі шляхціц замыкаў нешляхецкія слаі» (Hertz 2003: 108–109; пар. Świętek 1897: 156).

«Шляхта работала, как мужыкі. Работала на земле: косіла, пахала, і ешчо пажаўста грошы. А нема — ідзі до жыда: у шляхты не было там склепов, магазынов» (B95Wlm.ŻBS). У адным гэтым сказе спадар Жорж з Веляміч з-пад Давыд-Гарадка, адносячы шляхту і мужыкоў да агульнага класу «тых, хто працуе на зямлі», адначасова супрацьпастаўляе іх — спантанна, без уплыву этнографа — асобнай сацыяльнай катэгорыі: той, атрыбутам якой з'яўляюцца грошы. Аналагічна, згодна з класіфікацыяй пан — людзі — яўрэі, аб колішнім грамадскім парадку гаворыць спадарыня Варвара з Баева на Віцебшчыне: «А кароў як даілі пры пану? Толькі падой. А пастухі ўжо самі і кармілі, і пасвілі, і малако даілі. А малако куды деваў пан, яны і самі не знаюць. Наверна, кажуць, што былі яўрэі, масла самі білі і куда-то атпраўлялі эта. Скуплівалі эта. Ну, вот так яны й жылі раней» (W99Baj.WD).

Яўрэі, якія традыцыйна займаліся гандлем, рамяством і пасрэдніцтвам, складаюць трэцюю вяршыню трохвугольніка, які структурыруе сацыяльныя ўяўленні калгаснікаў. Гэта ўзор, які бярэ пачатак у саслоўным грамадстве: трохчленная структура хамы — паны — жыды, у якой элемент трэці, таксама як і другі, сёння ўжо фізічна не рэпрэзентуюць нашчадкі

колішніх прадстаўнікоў гэтых феадальна-патрыярхальных груп. Сама катэгорыя, аднак, працягвае функцыянаваць у якасці мадэлі, шукаючы сацыяльна актуальнага зместу, які яе напоўніць. Так, яўрэі, хоць «немец іх выбіл, […] а ктурэ не выбіл — до Палестыну выехалі» (G97Pap.LAP), аднак не зніклі з карціны грамадскага свету калгаснікаў. У сімвалічным плане вобраз яўрэя[1] ўдзельнічае ў фармаванні калектыўнай ідэнтычнасці сучасных жыхароў беларускіх вёсак[2] паводле правіл, аналагічных тым, што мелі месца ў часы іх продкаў. «Усведамленне ўласнай адметнасці можна адшукаць пры сутыкненні з тым, што не з'яўляецца суб'ектам, што ёсць іншым, — пісала ў піянерскай, а цяпер класічнай кнізе *Вобраз яўрэя ў польскай народнай культуры* Аліна Цала. — Гэтаксама і грамада перш за ўсё вызначала, кім не з'яўляецца, каб адказаць на пытанне, кім з'яўляецца на самой справе. […] Спасціжэнне іншасці адыгрывала, такім чынам, інтэграцыйную ролю […]. Паўставала ў якасці пуцяводнай ніткі на ўзроўнях вераванняў, светапогляду, абрадаў, звычаяў, поглядаў і паводзін. Адчуванне чужароднасці вынікала, такім чынам, не з навязанай прысутнасці разнастайных груп людзей, а з самой сутнасці ўласнай культуры і псіхікі: калі б не існавала адрозненняў, чужога выдумалі б» (Сала 1992: 9–10).

Яўрэі, хоць сёння фізічна і адсутнічаюць у беларускіх вёсках, у сімвалічным плане не перастаюць быць значнымі іншымі[3]. Таму мы паспра-

---

[1] Да праблемы вобразу (альбо ўзору, стэрэатыпа) яўрэя ў польскай культуры, у тым ліку і народнай, адным з першых звярнуўся Аляксандр Герц (Hertz 2003: 101–105, 253–287). Герц быў перакананы, што даследаванне таго, «як вобраз адной групы і кожнага яе члена адлюстроўваецца ў свядомасці членаў другой групы» і «механіка фарміравання [гэтага вобраза] мае каласальнае значэнне для разумення міжгрупавых і міжасабовых узаемаадносін», а таму адносіцца «да найбольш цікавых і найбольш важных праблем сацыялогіі і антрапалогіі» (тамсама: 253). У сувязі з гэтым ён выказаў прапановы па методыцы і змесце праекта такіх даследаванняў (тамсама: 253–287). Сярод вядомай мне літаратуры на гэтую тэму найбольш поўна элементы сялянскага стэрэатыпа яўрэя, заснаванага на матэрыялах палявых даследаванняў у Беларусі (у тым ліку знешні выгляд, харчовыя забароны, багацце, мудрасць, *іншая* мова, таксама як і вера, рытуалы, абраднасць), прадставіла В. Бялова (Белова 2005). Аб стэрэатыпе яўрэя (карчмара і гандляра) як таго, хто не працуе на зямлі, а таксама скупы, прагны і несумленны, супрацьпастаўленага стэрэатыпу беларускага селяніна, гл. (Лобач 1996: 20).

[2] На гэты самы механізм — сувязь вобразу яўрэяў і ўласнай групы (у дадзеным выпадку католікаў) — звярнула ўвагу І. Кабзіньска, характарызуючы вобраз яўрэяў на падставе размоў з католікамі ў Заходняй Беларусі (Kabzińska 1999: 109–115).

[3] Тое самае адзначаюць Р. Грыцюк і Е. Мароз — этнографы, што даследуюць вобраз яўрэя ў свядомасці жыхароў літоўскай вёскі: «Нягледзячы на тое, што яўрэйская супольнасць падчас вайны была амаль знішчана, вобраз яўрэя ўсё яшчэ жывы ў памяці жыхароў вёскі, і ён значна больш выразны, чым вобраз беларуса альбо літоўца» (Hryciuk, Moroz 1993: 89). Таксама і Э. Мазько ў адносінах да жыхароў

буем рэканструяваць вобраз яўрэя, які выцякае з наратываў суразмоўцаў. Яго негатыўны адбітак падкрэслівае дыстынктыўныя рысы ўласнага вобразу мужыка-калгасніка і вызначальныя для ягонай ідэнтычнасці фундаментальныя каштоўнасці, а адносіны мужык–яўрэй, гэтаксама як мужык–пан, указваюць на асновы канструявання традыцыйных сялянскіх сацыяльных уяўленняў, а таксама на месца, якое займае ў іх і сённяшні калгаснік.

***

Калектыўная памяць звязвае яўрэяў з мястэчкамі[4], хаця памятаюць іх таксама як жыхароў гарадоў і вялікіх вёсак, часцей за ўсё тых, што былі цэнтрамі гмін і прыходаў. Грамадска-сімвалічная тапаграфія лакальнага свету, якая стабілізуе ягонае стэрэатыпнае ўспрыманне, можа быць апісана правілам: селянін у вёсцы, пан у «панскім доме» непадалёку, яўрэй — у найбліжэйшым мястэчку. Гэтаксама, як прысутнасць сялян з'яўляецца вызначальнай рысай вёскі, а паноў — двара альбо палаца, так і яўрэі вызначаюць мястэчка. Без яўрэяў мястэчкі не мелі б сэнсу існавання. Суразмоўцы вызначаюць іх менавіта праз прысутнасць яўрэяў: «Баева звалась *мясцечка* **таму, што** жыды былі» (W99Baj.WD). «Дуброўна, Баева, Ляды — *еврэйскія гарады* званіся. Яны званіся не *горад*, а *мясцечка*» (W99Bch.WM). «Тут у нас у дзярэўні не жылі, а у мясцечку. Дзе які ларёчак, яны тургувалі. А я, во, эта не знаю, ці зямлю яны сеялі, ці не. […] Во, там іх многа была. А ў дзерэўні не было» (M04Mas.AS). «Горы былі мястэчкам, а абычна аседласць яўрэяў была іменна па мястэчках. У бальшых гарадах ім запрэшчалі селіцца, яны па мястэчках. І здзесь іх очань многа было. Очань многа!» (M04Hor.RM1). «Оні вшыстке у нас, вшыстке мяста заевшы [усе гарады заняўшы] былі. Оні тылько Шчучын, напшыклад, о, Ліда, і Васілішкі таке, юж таке малюсеньке мястэчка. І то юж оні,

Усходняй Беларусі пісаў: «[Яўрэі і цыгане] з'яўляліся неад'емнай часткай іх мадэлі свету, яе „спракавечным" элементам» (Мазько 2007: 190). В. Бялова на падставе даследаванняў у Беларусі і Украіне таксама шматразова падкрэслівала, што «фальклорна-міфалагічная памяць аб этнічных суседзях захоўваецца, хаця само суседства ўжо стала фактам гісторыі» (Бялова 2005: 48).

[4] Да II Сусветнай вайны іх характарызавалі наступным чынам: «Ёсць амаль чыста яўрэйскія пасяленні, але ёсць і такія, дзе яўрэі складаюць адносна невялікі працэнт; нягледзячы на афіцыйную назву, гэтыя мястэчкі маюць пераважна аграрны характар. Некаторыя з гэтых мястэчак сёння — вельмі невялікія паселішчы, часам колькасць жыхароў не дасягае сотні» (Wasiutyński 1930: 88). Паводле дадзеных перапісу насельніцтва 1921 года, са 111 гарадоў ва ўсходніх землях II РП у 61 яўрэі складалі больш за палову жыхароў, а з 212 гарадскіх пасяленняў — у 82 (тамсама: 82, 88).

тэго, займовалі» (G97Rou.AR). «То Васілішкі былы пшэпэлнёнэ жыдамі, то жыдовске праве [амаль] мястэчко было. У ніх і лекаж [урач] жыд, і цо купіць, спшэдаць. […] Васілішкі слыннейшэ былі од жыдув» (G93Pap.MS).

Гэты местачковы яўрэй знаходзіцца ў пастаянным руху: можна нават сказаць, што для таго, каб селянін мог сядзець на зямлі, яўрэй павінен вандраваць па вёсках, прапаноўваючы аседламу селяніну свае паслугі, дзякуючы якім апошні звязаны з больш шырокім сацыяльным асяроддзем, хоць не выязджае з вёскі[5]. Менавіта такімі — мабільнымі, у адрозненне ад сялян — суседзі-яўрэі адбіліся ў памяці калгаснікаў: «Пшэд войно былі жыдзі. У нас вэ всі, то не, але в Радуню. І оні пшыежджалі тылько, закупшчыкамі тымі былі, скупывалі ту» (G93Pln.JD). «Ядо [едуць] в недзеле. І бёро тэго юж, целюка, чы тэ насёна з льну. Оні куповалі, но, вшыстко. Яйка, куры куповалі. То юж мы вшысцы…» (G93Pap.MS).

— «Жыдзі езьдзілі по вёсках, гандляжэ [гандляры]?

— Жыды. Вазілі, ганучы збіралі вселякіе. Крычыць: «Бабы, ганучы до кучы збірайце! Бабы…!» На цэлу уліцу крычыць. Запалкі вазіл, мыдла вазіл калі. Куповалі так гэта, на гуліцы. Гануч назбераш якіх там… Ездзілі там. Янкель. Я добра помню, Янкель. То Янкель ужэ па уліцы едзе, крычыць. […] Запалкі вазіл Янкель» (G97Waw.MŻ).

У нарацыях калгаснікаў, якія датычаць памяці аб суседзях-яўрэях, іх становішча і функцый у сацыяльным і культурным кантэксце вёскі, пастаянна з'яўляюцца супастаўленні з уласнаю групаю. Гаворачы аб яўрэях, суразмоўцы прадстаўляюць іх у адносінах да сябе; гаворачы аб сабе — параўноўваюць сябе з яўрэямі, таксама як са шляхтай альбо *гарадскімі*. Уласная ідэнтычнасць нязменна будуецца як рэверс культурнага вобразу Іншага. Перш за ўсё яўрэі, у адрозненне ад «нас», не працуюць на зямлі. Гэтая асноўная вызначальная рыса калгасніка, на якой базуецца ягоная ідэнтычнасць, разам з тым з'яўляецца рысай, якая адсутнічае ў яўрэя. Гэтаксама як калгаснік вызначаецца праз працу на зямлі, так і яўрэй, успрымаемы ў тых самых катэгорыях, — праз няпрацу на зямлі. Ягоныя заняткі, гэтаксама як і панскія, змяшчаюць яго на полюсе, супрацьлеглым селяніну. Яўрэй, гэтаксама як і пан, не працуе[6].

---

[5] Аб прасторавай мабільнасці яўрэяў і звязанай з ёю іх гаспадарчай і культуратворчай ролі: (Hertz 2003: 288–300).

[6] У якасці выключэння, якое пацвярджае правіла, можна прывесці выказванне з Заходняга Палесся, у якім суразмоўца карыстаецца дзеясловам *работаць*, надаючы яму больш шырокае значэнне, чым праца на зямлі; уключае ён, такім чынам, і заняткі яўрэяў: «І ковалі булі. Всякіе портные былі яврэі, работалі. Магазіны дзержалі. Яврэі тожэ работалі» (B96Ozr.WZ).

— «Што оні дзелалі? Працовалі на земле?

— Не! Ніштo оні не работалі» (B95Wlm.AD).

— «Чым яны займаліся, адкуль у іх грошы?

— Як, во цяпер: купі-прадай, купі-прадай. Да яны нічым не займаліcь» (M04Len.WF].

«Гаварылі, што да рэвалюцыі еврэі работаць не хацелі, на іх работалі беларусы» (M04Hor.RM).

Яўрэй працаваць не можа: не мае зямлі. Сфера дзейнасці, прызначаная яўрэю, — гэта *заняткі*. Яўрэй не працуе, ён *займаецца*. Апазіцыяй адносна працы аказваецца тут няпраца, трактаваная як *занятак*.

— «Оні займовалісе ту. То булэчкі пеклі, то піво, якась півярня, то коваль, то кравцэм працовалі. Но, таке мелі. […] Оні якімсь жэмёслэм [рамяством] займовалісе: то шэвцэм, то кравцэм. Найвенцэй то хыба кравцэм. То оні цось спшэдаё, то купё якегось целяка, цось зоставё. Вот, такіе роботы былі. А на ролі не працовалі.

— А чы вядомо, длячэго [чаму]?

— Не вем, не могэ Пані поведзець. Оні хыба неспособнэ былі до тэго. Но, не вшыстке. Можэ, гдзесь якесь і былі, жэ і на ролі, але ту не было жадэго [ніводнага] такего, жэбы якась господарка…» (G98Nac.WK).

— «А это правда, што оні нетрудолюбівы?

— [суседка:] Нооо, нетрудолюбівы.

— [гаспадыня:] Ой, не-не-не. Ой, яны не любілі, не любілі.

— А што яны рабілі?

— [суседка:] Яны, вот, яны што рабілі? Тока, от, каб прадаўцом, о, такое. Начальнікам быць, вот. А яны каля зямлі…, яны на ета неспасобные былі. От, прадаўцом быць там от, якім от, но. Ці гдзе так. Так пшы Польшы у нас была.

— Неспасобнэ?

— [суседка:] Неспасобные, да, да» (G93Waw.MS).

«Эта нетрудалюбівы народ. Эта народ такі: абмануць, работаць у кіоске, у магазіні. Кароў ён ня вырасьцець, не. Такі народ» (M04Szł.IP).

Яўрэі і зямля — гэта катэгорыі ўзаемавыключальныя. Яўрэй, у адрозненне ад сімвалічна прыпісанага да зямлі селяніна, на зямлі не працуе; такім чынам, ён па азначэнні да гэтай працы *неспасобны*, што ў сваю чаргу з'яўляецца прычынай і следствам таго, што, у адрозненне ад працавітага селяніна, яўрэй *нетрудалюбівы*. Больш за тое, узаемавыключэнне зямлі і яўрэяў, здаецца, мае ў карціне свету калгаснікаў дадатковае міфічнае абгрунтаванне, якое вынікае з таго, што «яўрэі не маюць сваёй дзяржавы», нібы такі «чалавек без дзяржавы» з азначэння з'яўляецца *беззямельным*. «Земі не было, оні паньства [дзяржавы] не мелі ж. Палястына, ну, Ізраэліта, ну, цыгане там, Палястына. А сконд [адкуль] оні?

Стамтонд [адтуль], ну, то жыдзі. То жыдзі. І цыгане, цыганы палястыньска» (G94Sur.MC). Яўрэі і цыганы, якія рэпрэзентуюць катэгорыі насельніцтва, не прыпісанага да зямлі, вандроўнага, рассеянага, не могуць мець уласнай зямлі «ад прыроды». У выпадку яўрэяў гэта дадаткова звязана з міфічным абгрунтаваннем іх выгнання і раскідвання па свеце — «Ісус пракляў іх, і з таго часу яны па ўсім свеце павінны цярпець нягоды» (Cała 1992: 91) — якое прадстаўлена, з аднаго боку, міфам аб Вечным Жыдзе, а з другога — аб праклятцы, якое ляжыць на яўрэях за распяцце Ісуса[7] (гэтым матывам мы зоймемся далей). *Беззямелле* яўрэяў, з аднаго боку, павялічвае іх інверсійнасць у адносінах да сялян, а з іншага — у негатыўным адлюстраванні ўзмацняе і падкрэслівае немабільнасць *тутэйшых* сялян-земляробаў, адначасова ўпісваючы ў матрыцу іх ідэнтычнасці антаганістычную апазіцыю адносна ўсіх тых, хто сярод іх *валочыцца*, *асядае* альбо *ўрываецца* ў вёску[8].

***

Тады што ўяўляюць з сябе заняткі непрацуючых яўрэяў, калі яны не могуць быць тою «сапраўднаю» сялянскаю працаю на зямлі? Яўрэйская няпраца ўпісваецца ў апазіцыю вёска : горад як паказчык таго, што не з'яўляецца вясковым, але для функцыянавання вёскі неабходнае. Каб селянін мог працаваць, яўрэй мусіць *займацца*: абменьваць прадукты яго працы на грошы і тавар. Калгаснікі яскрава апавядаюць пра розныя аспекты гэтай няпрацы:

---

[7] Аб абодвух гэтых матывах, гл. (Zowczak 2000: 167–170); аб Вечным Жыдзе, гл. (Trachtenberg 1997: 24–26).

[8] Апазіцыя тутэйшы : нетутэйшы, другі элемент якой у сённяшніх калгасных вёсках уключае ўсіх, хто адносіцца да шырокай катэгорыі *навалач* (дасл. «тыя, хто навалокся, прывалокся»), уяўляе з сябе асноўны механізм канструявання трэцяга — побач з ідэнтычнасцю земляроба і хрысціяніна — дэфініцыйнага поля аўтастэрэатыпа калгасніка: ягонай лакальнай ідэнтычнасці. Заўсёды існаваўшая канфрантацыя *тутэйшага* жыхара калгаснай вёскі з такімі, напрыклад, прадстаўнікамі *навалачы*, як *чарнобыльцы* (перасяленцы з чарнобыльскай зоны), *прыезджыя* з Усходняй Беларусі альбо Расіі альбо *асаднікі*, што жылі ў Заходняй Беларусі да вайны, пацвярджаюць і ўзмацняюць сялянскую *тутэйшую* ідэнтычнасць, сутнасць якой заключаецца ў паўтараемым калгаснікамі рэфрэне: «Тут нарадзіўся, тут і памру». Падобнымі словамі ён фармулюецца на ўсходзе і на захадзе, у вёсках і ў ваколіцах, напрыклад: «Я так і пражыла, тут і радзілась, тут, мо, і памру» (H03Jur.PM), «Я тутэйша. В тэй хаце народзіласе» (G93Sur.SS), «Тутай уродзіламсе і тутай умжэць, і вшыстко бэндзе» (G06Ob.LO). Пытанне структуравання прасторы ў свядомасці калгаснікаў у адпаведнасці з катэгорыямі свой — іншы — чужы разглядае Э. Мазько ў: (Maźko 2007).



Колішні яўрэйскі дом з крамаю. Лахва, Лунінецкі р-н, 1999

— [Баба Фядора:] Жыды, воны не робілі нічого. Воны лавкі дзержалі, бы цепер магазіны, да гэтак гандлёвалі. А гэтые ўжэ людзі то на зямлі горовалі.

— А жыды на зямлі — не?

— [Баба Ева:] Жыды не, не робілі. Іх немец унічтожыў» (B96Ozr.FJ.JW).

— «Жыды не рабілі, не пахалі, ў іх поля не було.

— Якая іх работа была?

— Таргавалі» (B99MCz.JK).

— «Як оні працовалі?

— Оні тылько гандлёвалі» (G93Pie.AAK).

«Ну, яны занімаліся. Магазін у іх вялікій быў» (B99MCz.DP). «Мелі свое склепы. Яйка скуповалі, куры. […] Давалі товар на крэдыт» (G93Pap.MK). «Былі жыдзі. […] Столяжэ і кравцы, но, і тэ крамы тшымалі…» (G98Bl.AM). «Еврэе всё в городзе былі. В каждом. В Лідзе былі. Жыды, аны не былі зернарабіцельнымі. Только тарговалі. Магазіны мелі. […] Мы всё ездзілі у жыдоў куплялі. Магазіны былі, то, во, паедзеш, то трэба ж якога матеріала. Там хватало у жыдоў якога хочэш. Якой хочэш шэрсці, якой хочэш шолкоці. Всего хватало» (G93Myt.KP). «Ну, не было зьле [дрэнна]. Жыды тарговалі. Малі свое склепы, малі свое тэ заклады [тут: майстэрні], тэ цо шыё: і буты [боты], і цо хцэш. Оні господарко се не займалі. Купцамі занімалісь» (B95Wlm.WL). «Жыды ходзячы тожэ заро-

блялі. Зімою одзін із Кожан-Городка… Машынка ў ёго ножна была, то прывезе в дерэвню, да з хаты ў хату пэрэвозіць ту машынку. Да людзям пінджакі шыў этые суконные. А жыдовкы тонкэе шыюць. Бывало, мацер'ялу купіш, то ўжэ жыдовкы шыюць. Бо гэтые нашые жонкы тоды не шылі. І не ўмелі, ім і не було колі, воны пралі» (B99Dwr.SS). «Яны шылі кашулі, чобаты шылі. Былі такія портныя — плацця шылі. Шылі для людзей. […] Хаты робілі» (H03Wau.HM). «Дак у нас тут яўрэі жылі, дак дажэ, вот, можна было прадаць, от, яблычка, масла ў каго было, ці што. Кажды дзень базар быў» (H03Jur.PM).

— «Хто прадаваў пры Польшчы водку?

— В магазіне жыды. Жыды таргавалі гарэлкай. Каждый магазін маў свой. Яны таргавалі матер'яламі, платкамі, прадуктамі — усё ў іх было, толькі ў жыдоў» (B99Czw.AM).

— «Чым жыды да вайны занімаліся?

— Ну, чым? Аптека была […]. Жылі нармальна, былі тут ярмаркі. Гліна была, был заводзік, што-та ані дзелалі з нею, там возле речкі была мельніца водзяная. […] Шамава тожэ было мястэчкам» (M04Szm.LA).

— «Дзе мой дом січас стаіць, во, тут цэнтраспірт стаяў, яўрэй таргаваў. Не знаеш, што такое цэнтраспірт? Дзе водка. […] Ён адзін тока таргаваў, ён ешчо і после вайны вернуўся. Быў у Барсуках, Лейба тый. Ну, а тут тады яшчо нейкі быў Боссэр. Тама ён таргаваў. Яны любілі дужа таргаваць. Для школьнікаў і ручкі, і пер'я, і краскі ўсякае. Тут, дзе жыве сусед, тут магазін быў. Тут, наверна, вся пастройка была яўрэйская. Бальшая такая хата. Ну, і я хадзіла ў яе. Дзе Рая жыве, торговаў тожэ жыд. Яго звалі Лапідус. Там і платкі, там быў і тавар — яны самі прыстаўлялі. А дзе бралі — эта, знаеш, не інтересавало. Каб цяпер, я б спытала: „А дзе ты бярэш?".

— А не зганялі іх у калхоз, не запрэшчалі ім таргаваць?

— Не, не запрэшчалі. Яны не бралі большэ, чэм нада. Ніткі там, усё. Разнацветная нітка такая. Всякіх сартоў. Во, дзе председатель пастроівся, тут тожэ еврэй жыв. У яго падвал, гаршкі былі. Куплялі мы гарлачы і паліваныя, і гліняныя — што хочаш» (W99Baj.WD).

Адбіліся ў памяці суразмоўцаў таксама яўрэйскія корчмы:

«Жыды карчму дэржалы. Усё сяло сабіралася. Днявалі і начавалі некаторыя, я вжэ добрэ этэ ведаю» (B99MCz.DP). «Була і карчма […]. Туды сходзіліса старые все туды, і радом магазін быў. Яны і выпівалі патрохі, хто такі багацейшы був, продав вола ці продав карову, то вжэ в яго було за шчо выпіць. І гэ пасядзяць, пасходзяцца ў карчму» (B99Czw.AM). «Была адна сям'я яўрэяў, карчму дзяржалі. Добра з імі жылі. А чаму б не пайці да яўрэя у карчму, сто грам не выпіць? Беларус жа ўсягда любіць выпіць» (H03Zah.MH).



Будынак колішняй карчмы на цэнтральнай развілцы вуліц у Начы, 1999

У іх памяці яўрэі прысутнічаюць таксама як гаспадары некалі панскіх лясоў, куды наймалі сялян на вырубку дрэў альбо перапрадавалі ім участкі:

«Вот, кто папросіць в наём, в наёмнікі хадзіл, зараблял, штоб кусок хлеба зарабіть сабе. То до пана пойдзе, тут жыды лес закуплялі у пана, то хадзілі тожэ чысціць лес, і всё. От, і такім образом жыл» (G93Szp.KN).

— «Ці тут былі паны да рэвалюцыі?

— Князь Любамірскій. […] Но, он продал землю, туда под Баево. То место завут Гамшэевшчіна, это по імені еврея Гамшэй. Лес там был. Бацька мой помніл. Дубы хорошые былі, пні я ешчо відел, а поле разработалі, і купіл эту землю Гамшэй і продавал мужікам» (W99Irw.AJ).

***

З пункту гледжання сялянскага стэрэатыпа, яўрэй, які не працуе на зямлі, заўсёды знаходзіцца на баку пана, што мае сваё абгрунтаванне ў традыцыйным укладзе грамадскіх адносін. «Яўрэй пераняў у шляхты ацэнку селяніна як „хама“ […]. Польскі яўрэй эканамічна, і нават культурна, быў самым цесным чынам звязаны са шляхтай. Гаспадарчыя функцыі,

якія выконваў яўрэй, былі ў значнай ступені вытворнай ад усёй сістэмы шляхецкай гаспадаркі. Польскі яўрэй, сам таго не ўсведамляючы, у сваіх сацыяльных і культурных ацэнках атаясамліваў сябе са шляхецкім светам […]. Магнацка-шляхецкі свет ствараў таксама аснову і рамкі для кантактаў яўрэяў з сялянамі. […] Таксама вельмі часта [яўрэй] быў пасрэднікам паміж селянінам і панам, а таксама прадстаўніком пана перад селянінам» (Hertz 2003: 115, 122).

Яўрэяў і паноў можа аб'ядноўваць агульная, «панская» гандлёвая справа, якая, нават калі з'яўляецца эканамічна сціплым прадпрыемствам, мужыка сімвалічна выключае:

— «А тэн Янкель был сконд [адкуль]?

— З Васілішэк. Але ён такі, ну, некрупный купец был. От, купіць цялёнка… Эта ж пад Польскаю было. Так ён у Друскеннікі канём завозіл там, то мяса, то яйка, гжыбы куповал, баравічкі там, усякіе куповал. І тамака тые, ну, з бальшымі кашалькамі панаежджаюць, буржуі. Так яны там, знаеця, купляюць. Ні глядзяць на злотэ. Ім лёгка паводзіцца. Там мужык ні был…» (G93Fel.MM).

І, канешне, у яўрэяў сяляне працавалі гэтаксама, як і ў паноў:

«Наша баба Зіначка, ана была в услужэніі у евреев. Оні занімаліс ремеслом, аптекарямі былі. Рускіе у ніх служылі» (M04Szm.LA).

— «Тут Сакалова вёска, там была пані Сакалова […].

— Ці ў вас людзі раней працавалі ў яўрэяў, ці ў гэтай пані Сакаловай?

— Хто дзе, хто бліжэ нахадзіўся. Патом у яе работалі, служылі. У еўреяў эта, о тут, во, эты Моська жыл, тут у яго нанімаліся людзі, работалі у яго.

— А якія яны работы выконвалі?

— Но, што там, як каторы падумал… Большэ служылі такія батрачкі, дзецей годовалі. […] Нанімалі людзей до работы, і дзеньгі заплоцяць. Прідут людзе, работаюць, он разшчытаець» (M04Nes.WT).

Памяць аб багатых яўрэях, як і памяць аб панах, перадаецца аднолькавымі моўнымі сродкамі; у прыведзеным ніжэй апавяданні слова *яўрэй* можна замяніць словам *пан*, а наіўная ўпэўненасць, што яўрэя звалі *Хульворэк — Фальварак,* — гэтую яўрэйскую *панскасць* яшчэ больш узмацняе:

— «У нас, вот тут вот, на дваре у нас жыл еўрей. Еўрей жыл. У яго была земля. […] У яго былі два сыны: Воська і Хвальбус. Керпічныя заводы былі у еўрея етага, кажэвенные заводы былі, багата жыл еўрей эты. Зямлі было у яго многа. […] А тут, во, дзе мы жылі, тут нескалька хат стаяла. Тут называлася *Хульворэк*. *Хульворэк*, як па еўрею, патаму *Хульворэк*. Жылі на Хульворку. *Хульворэк* яго шчыталася, называлася яўрея етага, но і так называлася. *На Хульворку*, *на Хульворку*…» (M04Nes.WT).

Адна з суразмоўцаў з Роўбаў пад Лідай запамятала яўрэйскае вяселле, якое павінна было адбыцца ў сяброўскім шляхецкім доме:

— «Онэ, шляхта, тут патэфон мелі, о тутай на коньцу околіцы, то оні [г.зн. яўрэі] пшыколеговалі [тут: завялі знаёмства]. До шляхты тулілісе, оні культурэ мелі, культурнэ былі. Тутай вэсэле, о, зробілі. То таньчо, мы пшышлі [то танцуюць, мы прыйшлі]. Вэсэле, бо ім то, вродзе, на всі танней обэшлосе. Так оні з Васілішэк пшыежджалі тутай, і вэсэле. Рабін сьлюб давал, там шклянка біл[9].

— Тутай в Роўбах?

— В Роўбах, о, на тым остатнім мешканю» (G97Rou.AR).

З пункту гледжання сялян-калгаснікаў, сферай, што збліжае яўрэя і пана, з'яўляецца *культура*, бо адзін і другі — *вучоныя людзі*. Да багацейшых яўрэяў звычайна звярталіся *пан*; гаворачы аб іх, таксама карысталіся гэтаю назваю[10].

— «[Тут, напэўна, шмат яўрэяў было краўцамі]?

— Ту былі, пан Нестор был. То была Індура, о, Гродно» (G06Jod.CMC).

Супольнае кола пана і яўрэя[11], куды ўваходзіць таксама ксёндз, фармальна акрэслена сферай ужывання ветлівага звароту *пан*, што выразна аддзяляе гэтае панскае кола ад тых, хто не ўжывае ні звароту *пан*, ні ягонага савецкага эквіваленту *таварыш*, — Вацюкоў, Бранюкоў і Іванаў.

— «Ксёнз наш і тэраз [цяпер], як до кого, о кімсь там муві *пане Яне,* чы там *пані Хэлена* была, чы там така. Од тэго ешчэ не одзвычаілісе. А по вёсках тэго не было. Не было. То значы, там, як он называсе Вацэк, то *Вацюк* там, *Бронюк* там, чы там якісь такі. І каждэго так по іменю называё.

— А такі чловек з вёскі як се звращал [як звяртаўся] до шляхціца?

— *Пан* называл. […] Тылько мувіл: *пан*. Як тэраз *товарішч* у рускіх. *Товарішч*.

— А до жыдув як мувёно?

— Тэж *пан*. Як былі, то тэж *пан*» (G93Waw.HD).

---

[9] Аб «разбіванні шклянкі» як адным з элементаў яўрэйскага вясельнага абраду, гл. (Сала 1992: 67–70).

[10] Пар. назіранні канца XIX стагоддзя, зробленыя на Падляссі: «У той час, калі селянін і дробны шляхціц звяртаецца да яўрэя на „ты", пакідаючы зварот „пан" толькі для тых, хто выглядае па-еўрапейску, мешчанін гаворыць яму „вы" альбо „пане Моську, Янкле" і да т.п. […] Вытворчы клас […] часта тытулуе яго панам, кланяецца яму і нават, я бачыў адзінкавыя выпадкі, і руку пацалуе» (Czarkowski 1896: 14–15). Прыклад ужывання формы пісьмовага звароту *Panowie Żydzi* [*Паны яўрэі*] у XVII, гл. (Tokarski 1984: 71).

[11] Літоўскімі Статутамі (XVI ст.) прадугледжвалася, што хрышчоны яўрэй павінен лічыцца шляхціцам, гл. (Лобач 1996: 18–19).

Яўрэйская няпраца (*заняткі*) — гэта гандаль, рамёствы, паслугі, пасрэдніцтва. І хаця не з'яўляюцца яны заняткамі *sensu stricto* панскімі, яны забяспечваюць яўрэю, гэтаксама як і пану, у адрозненне ад селяніна, *лёгкі хлеб*. У выніку яўрэй набывае характэрныя для вобразу пана рысы[12], якія адсутнічаюць у стэрэатыпнага мужыка: перадусім багацце, граматнасць і *культуру*.

***

Падаецца, што апісваемы беларускімі суразмоўцамі стэрэатыпны яўрэй знаходзіцца адначасова і ў сферы сялянска-панскага свету, і за яго межамі. У ягонай постаці ўвасоблена «класічная формула медыяцыі», якую Людвік Стома прадставіў у выглядзе «x = (y + z) і (–y + -z)» (Stomma 1986: 154) — што азначае і прыналежнасць да груп y і z, і непрыналежнасць ні да воднай з іх. Яўрэй не з'яўляецца панам-шляхціцам альбо землеўладальнікам, якога звязвала з селянінам феадальная іерархічная ўзаемадапаўняльнасць у сумеснай сістэме валодання зямлёю. Аднак ён мае панскія прыкметы: не працуе на зямлі, не жыве ў вёсцы, свае заняткі выконвае не рукамі, а галавою. У прадстаўленым калгаснікамі сучасным варыянце стэрэатыпа ён шмат бліжэйшы да сучаснага пана-інтэлігента[13], чым да постфеадальнага *маёнткавага пана* (узаемаадносіны гэтых стэрэатыпаў выражаюцца апазіцыяй *просты* мужык : разумны/хітры яўрэй). Яўрэй не з'яўляецца селянінам, але, знаходзячыся з ім у цесным кантакце, ламае яго ізаляцыю ад знешняга свету. У гэтай традыцыйнай сацыяльна-эканамічнай канфігурацыі — і яе сімвалічным адлюстраванні ў мадэлі свету, дзе дапаўненнем аселага селяніна з'яўляецца мабільны яўрэй-неселянін — мужык не можа існаваць без яўрэя.

Завяршым гэты падраздзел апісаннем класічнай мадэлі сялянска-панска-яўрэйскага трохвугольніка, як яго прадставіў Юзаф Абрэмбскі, характарызуючы традыцыйнае грамадства Палесся. «Яўрэйская карчма і яўрэй-арандатар, „кароль гандлю і руху", былі такімі ж складаючымі магнацкай культуры Палесся, як панская рэзідэнцыя і сялянская курная хата. Больш за тое, яўрэй для гэтай культуры быў неабходным дапаўненнем і пасланцам лёсу, што да спраў эканамічных. […] Селянін існаваў для

[12] Аб працэсе «пераўтварэння яўрэяў у паноў», які заключаецца ў засваенні шляхецкай культуры, уваходжанні ў мяшчанскія і інтэлігенцкія слаі, гл. (Hertz 2003: 160–186).

[13] У народных апавяданнях «партрэт Саламона адпавядае стэрэатыпным ўяўленням аб „хітрым яўрэю", які пераўтвараецца ў сучасных крыніцах у інтэлігента, што „ляснуўся з дубу"» (Zowczak 2000: 186). Аб удзеле яўрэяў у фармаванні інтэлігенцыі ў Польшчы, гл. (Hertz 2003: 181–186).

таго, каб працаваць; пан — валодаць і спажываць. Традыцыйная мадэль пана і селяніна ў іх узаемаадносінах не дапускала гандлёвых здзелак паміж імі; дапускала толькі — як паміж уладаром і падданым — сялянскую даніну і панскі патранат. Пан, які таргуецца з селянінам, — гэта пан, які губляе чароўнасць *панскасці*, пазбаўлены ўнутранай годнасці пана. Селянін, што плаціць пану, — гэта прафанацыя сістэмы вышэйшасці і перавагі пана. […] Як чужы і нетутэйшы, яўрэй не падлягаў такім самым грамадска-маральным патрабаванням і такому самаму звычаёваму рэгуляванню, як свой: пан, панскі слуга альбо селянін. Таму ён мог у панска-сялянскай сістэме прадстаўляць элементы, несумяшчальныя з гэтаю сістэмаю: тавар і грошы – і аперыраваць імі. З наяўнасці ў панскай гаспадарцы тавару і грошай вынікала і прысутнасць у ёй яўрэя, і адзіная прычына ягонага знаходжання ў панскай сацыяльнай прасторы: у панскім доме і гумнах, у панскіх хлявах, зернясховішчах, млынах, вінакурнях і смалакурнях, у панскім лесе, у панскіх корчмах, на панскіх дарогах, грэблях і каналах. У гэтай сістэме яўрэй быў адзіным эканамістам *pur sang:* з'яўляўся ўсюды, дзе прадукт сялянскай працы і аб'ект панскага ўладання патрэбна было пераўтварыць у тавар альбо грошы; дэсацыялізаваў своеасаблівыя грамадскія каштоўнасці гэтай сістэмы і пераўтвараў іх у безасабовыя эканамічныя матэрыяльныя каштоўнасці. Яўрэй быў у апошняй інстанцыі творцам эканамічных каштоўнасцей гэтай сістэмы і акушэрам панскай прыбавачнай вартасці. […] Пан жыў з сялянскай працы, селянін — з панскай зямлі, яўрэй-фактар — з пераўтварэння плёну зямлі і прадуктаў сялянскай працы ў матэрыю панскага жыцця і будаўнічы матэрыял панскай культуры, грошы і тавар. Усюдыіснасць і мабільнасць яўрэя ў панскай гаспадарцы — гэта наяўнасць і мабільнасць у ёй грошай. […] Таму, нягледзячы на сацыяльную непаўнавартаснасць, ён быў асобаю, якая сваім значэннем адпавядала пану. […] Пан рэпрэзентаваў зямлю, уладу, сямейныя традыцыі і ўласны арыстакратызм; селянін — працу і залежнасць; яўрэй — тавар і грошы. Пан быў нявольнікам сваёй маёмасці, сваёй сацыяльнай велічы і сваіх сацыяльных забабонаў; селянін — нявольнікам пана. Адзіным свабодным чалавекам у рамках гэтай сістэмы, тою свабодаю, якую давалі яму тавар і грошы, што абарачаліся ў гэтай сістэме, быў яўрэй» (Obrębski 2007a: 79–83)[14].

[14] Падобным чынам — як сістэму трох каст: «паноў, хамаў і жыдоў», што з'яўляецца вытворнай фальваркавай гаспадаркі і рэшткі якой датрывалі ў Польшчы да II Сусветнай вайны, — трактуе становішча яўрэяў у польскім грамадстве Герц (Hertz 2003: *passim*). Ён робіць асаблівы акцэнт на міжгрупавых узаемадзеяннях і ўплывах, паказваючы, як яўрэі «адыгрывалі ў польскім арганізме ролю злучальнай тканкі» (тамсама: 296). У *Архаічным Палессі* Абрэмбскага гэтаму трохкутнаму ўкладу прысвечаны раздзел «Панска-яўрэйскі кандамініум» (Obrębski 2007a: 71–84).

Сённяшні калгаснік нязменна шукае складнікі гэтага сялянска-панска-яўрэйскага ўкладу, супрацьпастаўляючы свой традыцыйны вобраз грамадскага свету трансфармаванаму грамадскаму свету сучаснасці, свету без колішніх паноў і яўрэяў. Гістарычныя паны і яўрэі адышлі ў мінулае, але дакуль асновай калектыўнай ідэнтычнасці калгаснікаў застаецца традыцыйная культурная мадэль селяніна, датуль будуць утрымлівацца ў ёй і ягоныя асноватворныя элементы — катэгорыі пана і яўрэя: паняткавыя «шуфлядкі», якія пастаянна патрабуюць напаўнення сучасным зместам грамадскага жыцця.

«Шуфлядкі» гэтыя таксама, здаецца, заўсёды гатовыя напоўніцца зместам, вядомым з мінулага, вярнуцца ў *status quo ante,* сімвалічна вярнуць час: «Ту аж шэсць родзін жыдув было. То выстшэлялі вшысткіх, тылько звял [уцёк] едэн, цо смолярне мял. То аж до Амерыкі звял. А жонэ і едно цуркэ то застшэлілі немцы. А он якось звял. Он сам добры был. Але юж не вруціл [ужо не вярнуўся]. А у вас врацаё [вяртаюцца]? Но, цо вы повеце [што вы скажаце]! І не боёсе немца? А у нас наодврут [наадварот], выежджалі нектуры жыдзі до Ізраэля з Гродна. А патшце [глядзіце], до вас до Польскі врацаё, не боёсе. О, як… Ім одразу оддаё каменіцэ [будынкі]?» (G93Waw.WS).

6. 2. Яўрэй амбівалентны, альбо калгаснікі адносна стэрэатыпа яўрэя

«Жыды богато жылі»[15] (G93Pap.LAP). «Жыдзі былі бардзо богатэ, то найвенцэй [найбольш] жыдзі магазыны закладалі [засноўвалі]» (G93Waw.HD). «Жыдзі… Шпікулянт завшэ ма пенедзы [заўсёды мае грошы]. Ну, гандлёвалі, всё му [яму] удавало…» (G94Sur.MC). «Мелі за Польскі в Лідзе склепы і так. Працовалі, спшэдавалі, куповалі. На господарцэ — не, оні так — леккім хлебом. Жылі богато, убраня лепшэ, не по-вёсковэму убераёсе [апранаюцца]» (G93Krp.WZ). «Жыдзі богато жылі, домы мелі муровanэ. Оні мувілі: нашэ каменіцы, а іхне уліцы. Значы, польске уліцы»[16] (G93Rou.SR).

---

[15] У сабраным мною матэрыяле, які датычыць багацця яўрэяў, звяртаюць на сябе ўвагу ягоныя рэгіянальныя адрозненні. Толькі суразмоўцы з Гродзеншчыны (католікі) падкрэслівалі багацце яўрэяў. У Заходнім Палессі гэта быў нейтральны матыў, тады як ва Усходняй Беларусі, наадварот, часта звярталі ўвагу на галечу яўрэяў, указваючы яе ў якасці прычыны салідарнасці з беднымі сялянамі.

[16] Аб антысеміцкім лозунгу «Вашыя вуліцы, нашыя камяніцы» і топасе «камяніц» на падставе даследаванняў у Сандаміршчыне, гл. (Tokarska-Bakir 2008: 470–474, 552–554, 590).

Яўрэйскім *лёгкім хлебам* — процілегласцю *чорнай работы* на зямлі — ягоныя бенефіцыянты абавязаны перадусім заняткам, якія беларускія суразмоўцы называюць *спекуляцыяй*. У іх мове гэтае слова не мае такой моцнай адмоўнай эмацыйнай насычанасці, як у польскай. Яно функцыянуе ў якасці сіноніма *гандляра, прадаўца* альбо *купца* — так, нібы *яўрэй-спекулянт* па тым самым прынцыпе, што і *селянін-хам,* былі б тут першаснымі, відавымі назвамі гэтых катэгорый людзей, вызначаемых на ўзроўні стэрэатыпнай відавочнасці. Назвамі, якія толькі ў іншых кантэкстах, нададзеных і прысвоеных праз вышэйшасць і пагарду знешніх сацыяльных груп, могуць набываць дадатковую сілу негатыўных канатацый.

— «Чым яны займаліся?

— [Муж:] А спікулянтам.

— [Жонка:] Работалі па магазінам, таргавалі» (H03Jur.AUK).

«Оні былі таке спекулянты, сама така робота найльжэйша [найлягчэйшая]. […] І ездзілі ж оні до нас, як мы былі адінолічнікамі. Оні скуповалі гэнсі [гусей], качкі, куры, целента і возілі по тых курортах» (G93Rou.SR). «Мелі таке бэчкі зэ сьледзямі [селядцамі], шпікулёвалі, намавялі до купованя [угаворвалі купіць]. Пшыежджалі на вёска» (G93Krp.WZ). «Оні спекулянцтвэм занімаліся» (G97Moż.SS). «Жыдзі за часув польскіх — спекулянты былі. Чапкі збералі, жэлеза подбералі. Кузьня была о тут, о. Такій пшыежджал, кавалэчкі жэлеза зберал і плациł» (G97Fel.KM). «Жыды любілі спекулявать. Ты мяне застаў, каб я прадала, што я купіла! Я не ўмею таргавать» (W99Baj.WD).

На думку суразмоўцаў, яўрэй *любіць*, а селянін *не ўмее* спекуляваць-гандляваць: кожная група прызначаная да ўласцівых ёй — і вызначаючых яе згодна з правілам міфічнай этыялогіі — заняткаў, што замацоўвае ў свядомасці калгаснікаў каставую сістэму грамадства (гл. Hertz 2003: 91–124) і адначасова міфічнае абгрунтаванне гэтай сістэмы, адлюстраванае ў «інверсіўнай рознасці»[17] абедзвюх груп. Аднак менавіта гэты селянін, які нібыта не ўмеў таргаваць, фактыч-

[17] Гэта тэрмін Паўла Бушкі. Аб інверсіўнасці яўрэя ён, між інш., піша: «Антытэтычны адносна беларусаў вобраз яўрэя праяўляецца як у адсутнасці здольнасцей да выканання традыцыйных заняткаў, атаясамліваемых з сялянскім этасам […], так і ў больш шырокім плане несапраўднасці-інверсіўнасці адносна сапраўдных людзей, г.зн. — сялян-беларусаў. У адрозненне ад „нас“, яўрэі ўсё рабілі наадварот (нібы насуперак). Схільнасць яўрэяў рабіць усё насуперак і наадварот, якая адначасова была сутнасцю іх ідэнтычнасці, датычыла і чарговых вызначальнікаў іншасці […]. Усё, што ў яўрэяў іншае і адрознае, мае ў сялянскім будаванні ідэнтычнасці фундаментальнае значэнне. […] Яўрэй паўстае […] як прадстаўнік анты-свету, анты-супольнасці, негатыву „нашай“ супольнасці» (Buszko 2012: 83–89).

на быў кліентам яўрэйскага гандляра і ягоным дзелавым партнёрам; у гэтым працэсе павінны былі — як кампетэнтныя ўдзельнікі абмену — удзельнічаць абодва бакі. Памяць суразмоўцаў — насуперак дэкларованай норме, якая выведзена з сістэмы міфу, — дакладна зафіксавала гэтыя кампетэнцыі абодвух бакоў. Яны абапіраюцца на антытэтычную адносна нормы практыку[18], а таксама на задавальненне сялянскіх партнёраў абмену:

— «Мувё, жэ з жыдэм і потарговацьсе можна было, то і спусьці трохэ?

— Он спусьці. […] До іх до мяста [горада], цо маш спшэдаваць, поедзеш. І купі. І венцэй [болей] ішчэ даё, як в копераціве польскім. […] Ну, жыд купі, дрожэй дае. І людзі спшэдавалі, бо венцэй да, то і добжэ. Вядома, людзі. […] Он спшэдае пальто. Запросі, як, напшыклад кеды [калі] грош тэн цэнны был, запросі сто злотых — он одда за двадзесьця [дваццаць]. А другему, юж надто таргуйся, то і спусьці венцэй. Так і жылі» (G94Sur.MC).

«Тут усе яўрэйскія булі магазіны, собственныя. Аны зналі, еслі ты капельку зарабів, аны, каждый крычыць: „Слухай, Антон, ідзі ка мне. У мяне тавар харашэйшы. А у яго ужо пагніў". Я іх ўсіх знаю. Ну, ідзеш к яму і ужэ таргуешса з ім. Ну, дапусцім, брукі купіць, ілі там што. […] „Слухай, сколька ты хочаш за этый мэтэр?" — „Антон, а сколька ты думаеш?" — „Ну, я думаю столько і столько даць". — „Не, мало". І вот, і з ім таргуешса. Ай, прасцеце за грубасць, Вы ешчэ маладая дзевачка: „Пашол ты к чорту мацеры із тваім мацерялам! Пайду к Муравчыку, ілі к таму, і там дзешэвле куплю". — „Ну, слухай, Антон, то верніса. Верніса, да возьмеш за столько, за столько". Вот, так і жылі» (B99Czw.AR)[19].

Стэрэатыпнае пераканне аб тым, што селянін *не ўмее* таргавацца, з'яўляецца не толькі вынікам прыраўнання з азначэння: селянін=-земляроб, але і звязана з прыпісваннем яўрэям несумленнасці. Вобраз яўрэя, што *любіць* таргавацца з селянінам, які гэтага рабіць *не ўмее*,

---

[18] Заўважалі гэта і іншыя даследчыкі, напрыклад: «Праца азначала „работу" фізічную, іншай селянін не ведаў і не давяраў ёй. […] Магчыма, лепш за ўсё селянін разумеў гандаль, у якім часта ўдзельнічаў сам: як ва ўласнай вёсцы, так і на ярмарках» (Styk 1988: 229). «Звычайна людзі любяць таргавацца. У Ваўкавыскім пав. сцвярджаюць, што нічога не патрэбна купляць без торгу, бо не будзе карысці з таго, што купляеш» (Frankowski 1924: 89). Болей аб народных магічных практыках і рытуалах, што суправаджаюць акт куплі-продажу, удзельнікамі якіх былі часцей за ўсё селянін і яўрэй, гл. у: (тамсама: 89–111).

[19] Пар. апісанні сцэн сялянска-яўрэйскага гандлю і торгу ў Кольберга: (DWOK 56, *Ruś Czerwona* 1: 57). У адным з гэтых апісанняў яўрэй у працэсе рытуальнага расхвальвання тавару вербальна пераўтварае селяніна *Івана* ў пана *Яна*, селянін, аднак, аказваецца ўстойлівым перад гэтым прыёмам і прапанову адхіляе.

сведчыць аб функцыянаванні стэрэатыпа яўрэя-гандляра, што ашуквае хрысціян, якія не разумеюць гандлю[20]. «Яўрэй, што адпавядаў такому стэрэатыпу, быў чалавекам не толькі іншай веры, мовы альбо звычаяў, але і іншай маралі. Быў вераломны і няшчыры. Думаў толькі пра ўласны прыбытак, імкнуўся ашукаць хрысціяніна. Меў ён тут усе тыя рысы, якімі фальклор дакапіталістычнай гаспадаркі надзяляў кожнага купца. У Польшчы, дзе купцом, у прыватнасці дробным купцом, быў амаль выключна яўрэй, гэтыя рысы прыпісваліся ўсёй касце» (Hertz 2003: 103)[21].

***

Якім чынам яўрэйскае махлярства разумеюць калгаснікі? Як вынікае з размоў, яўрэі сваёю перавагаю над селянінам абавязаны не столькі багаццю, колькі — перадусім — разумовым якасцям. «„Гой", які быў вядомы яўрэю і з якім той часцей за ўсё сустракаўся ў штодзённасці, ведаў не шанаваў, — пісаў Аляксандр Герц, — наадварот, быў неадукаваны, цём-

[20] Цікавы матэрыял, што дэканструюе стэрэатып яўрэя-махляра, які эксплуатуе прастадушных сялян, змясціў Свёнтэк у сваім аналізе катэгорый махлярства і ашуканства, а таксама звязаных з імі практык, у горцаў з-над Рабы напрыканцы XIX стагоддзя. Апісвае ён практыкі ўзаемнага падману паміж сялянамі падчас гандлю жывёлай, падробкі малочных прадуктаў, падманаў з вагою і памерам, продажу няякаснага збожжа і да т.п. (Świętek 1897: 311–318). Між інш., ён піша: «Прадавец нахвальвае […] без усялякага сораму найлепшы гатунак збожжа, які знаходзіцца наверсе меха, упэўнены, што пакупнік „пра гэта не здагадаецца", пакуль не дабярэцца дадому. Вядома, не ўдасца гэта ў адносінах да яўрэяў, якім вяскоўцы праданае ў мяшках збожжа адвозяць да складоў і там яго „перасыпаюць"» (тамсама: 316).
Цікавую падказку для інтэрпрэтацыі яўрэйскага *махлярства* дае адзін з суразмоўцаў П. Бушкі на Падляссі, які атаясамлівае яго з уменнем таргавацца: «Гэта разумелі так — што яўрэі, яны з гандлю/торгу жывуць, гэта нібы падманвалі людзей. І насамрэч, цэны ў іх не былі такія сталыя. Завысіць цану, а прадасць за палову. Як хто зможа вытаргаваць. А як хто не зможа — ну, таго ашукае» (Buszko 2012: 72). Той самы след прасочваецца і ў матэрыялах з ваколіц Сандаміра І. Такарскай-Бакір: «Верагодна, сяляне, якія не ведалі яўрэйскіх звычаяў гандлю (калі такія знаходзіліся), маглі быць „ашуканымі". Але, паколькі яўрэйскія крамы перамагалі ў канкурэнтнай барацьбе хрысціянскія, цэны ў гэтых першых павінны былі быць ніжэйшымі, чым у другіх» (Tokarska-Bakir 2008: 459). Болей прыкладаў на клішэ *яўрэі-махляры,* а таксама прыкладаў карыснага для абодвух бакоў гандлёвага абмену ў трактоўцы суразмоўцаў з Сандаміршчыны (тамсама: 476–479, 482, 486).

[21] Болей аб стэрэатыпе яўрэя-купца і ягонай амбівалентнасці, а таксама аб трактаванні сялянамі і шляхтай гандлю як чагосьці «нізкага», годнага пагарды: (Hertz 2003: 94, 103–105, 261–263). Аб стэрэатыпе яўрэйскага купца-махляра па матэрыялах з паўднёва-ўсходняй Польшчы: (Cała 1992: 17–20).

ны, звычайна непісьменны. Адсюль пагардлівыя адносіны яўрэя да селяніна, які ў ягоных вачах быў двайным „хамам", адзін раз — як селянін, якім яго вызначаў шляхецкі свет, другі раз — як цёмная, бязглуздая істота, для якой веды былі чужымі» (Hertz 2003: 115). Гэты традыцыйны яўрэйскі пункт гледжання супадае з поглядам калгаснікаў: суразмоўцы супрацьпастаўляюць яўрэя *простаму* селяніну як увасабленне розуму і граматнасці[22]. Апазіцыя кампетэнтнасці (адукацыі) і яе адсутнасці, якая ў адносінах пан–селянін выражаецца ў супрацьпастаўленнях *культурны : некультурны* і *высакародны : просты,* тут, у адносінах яўрэй–селянін, выражаецца праз супрацьпастаўленні *вучоны : невучоны* і *разумны : неразумны*, якія можна звесці да апазіцыі разумны : дурны[23]. «Жыдзі розумнэ людзе, оні учонэ» (G93Myt.BS). «[Яўрэй] учоный, чытав кніжкы, жыв як чоловік» (B95Olm.KS)[24]. «Оні таке былі інтэлігэнтнэ» (G93Cze.TK). «Жыдзі — оні таке мондрэ, хытрэ» (G93Waw.WK). «Я жыды тэж уважала, онэ таке надто мондрэ, глупіх не было. Онэ таке хытрэ былі» (G97Cze.TK). «На земле не работалі, на такых хітрых работах работалі» (B95Olm.KS). «Жыць оні умелі, хытрэ таке» (G93Rou.JHM)[25].

---

[22] Болей аб разумнасці і вучонасці як галоўных каштоўнасцях яўрэйскага этасу, у: (Hertz 2003: 115–116, 142–146).

[23] Аўтарытэт стэрэатыпа *разумнага яўрэя* падрывае, павышаючы ацэнку *дурнога мужыка,* як памяць аб асабістым досведзе суразмоўцаў, так і народны гумар. Анекдоты пра хітрага мужыка, які «абувае» дурнога (!) яўрэя, поўным ходам прысутнічаюць у гумарыстычным рэпертуары калгаснікаў. «А юж [ужо] ружна нац'я на сьвеце: беларус, поляк, жыд. Еврэй. Кажэ, еврэй взял, звадзілсе [завёўся] з сонсядэм [суседам]. „Ах ты! — кажэ сусед. — Ах ты жыд!" А жыд за то образілся: „Почэму ты мне не называеш *еврей,* але *жыд*?" (*еврей* — это па-рускі, а *жыд* — эта па-мужыкоўскі). Подал этаго мужыка в суд. Но, на судзе мужык хітрый муві: „Назвал тебя *жыд,* то ты будзеш длуго жыць, а, кажэ, как бы тебя назвал *еврей,* падох бы скарей". І кажэ суд: „Всё, німа"» (G93Rou.SR). І беларускія прамаўкі супрацьпастаўляюць разумнага яўрэя хітраму мужыку, указваючы на перавагу другога над першым, напр. «Як жыд родзісе, то галавою круціць, бо ўжэ думае, як на сьвеці жыць, а як мужык родзісе, то мацае кала се рукамі, каб што ўкрасьці» (LB1: 237). Пар. спасылку 27 у падраздзеле 4.2. «Мужыкі і паны. Паміж структурай і *communitas*».

[24] «Адбываўся, такім чынам, выразны канфлікт ідэалаў яўрэйскага і неяўрэйскага этасаў. Кніга прысутнічала ў традыцыйнай мадэлі яўрэя, адсутнасць кнігі была складаючай традыцыйнай мадэлі „гоя"» (Hertz 2003: 146).

[25] Аб высокай ацэнцы сялянамі (з ваколіц Бабруйска) яўрэйскай мудрасці ў міжваенны перыяд дыялектолаг С. Некрашэвіч пісаў наступным чынам: «Яўрэі заўсёды добра інформаваны ў падзеях бягучага жыцьця, што асабліва цэніцца беларусамі. „Калі жыды кажуць, то ета мусіць праўда", — гаворыць беларус. Наагул-жа беларус цэніць яўрэйскі розум, і слова „жыдоўськая галава" ў гаворках раёну зрабілася сынонімам разумнага чалавека» (Некрашэвіч 1929: 172).

Аб яўрэйскай разумнасці-хітрасці калгаснікі гавораць з павагай і захапленнем, далучаючы да спісу прыкмет яўрэя, насуперак стэрэатыпу, таксама прафесіяналізм і сумленнасць — у прыватнасці, калі маюць на ўвазе дробных гандляроў, з якімі блізка сутыкаюцца ў сваёй штодзённасці. «У ніх спасобнасці, і такі мелі падход к людзям…» (G93Waw.CI). «Добрэ былі, на крэдыт давалі. І таке гжэчнэ [ветлівыя] былі. Учцівэ [сумленныя]» (G93Waw.LHK).

— «Едэн жыдэк был, Клечкоўскі. Такій спакойный, чэсный жыдок. Купіць карову, цялёнка, завезе у Ліду — і што ён заробіць? Парэ грошы. […]

— Склеп [краму] тутай мелі, так?

— Не склеп, яны так таргавалі. От, хто цялёнка прадасць, хто там то, там сё… Але тыпічны жыдок. Але ён чэсны, добры. Нічого.

— А тэн Янкель?

— Ён чэсны. Сколькі дагаворыцца за яйка — жэншчынам заплаціць, всё» (G93Fel.MM).

«Яўрэі ў нас жылі, дружылі. Вот мая бабушка шчэ гаварыла, што яўрэі добрыя людзі. Панімаеце, аны разумныя. І гаварыла, аны любілі людзей. Чэсныя» (H03Jur.PM). Такое меркаванне — у дадзеным выпадку яно вынікае з сямейнай гісторыі суразмоўцы аб дапамозе, атрыманай ад яўрэяў (у сабраным матэрыяле такія гісторыі ёсць яшчэ) — аднак яўна супярэчыць стэрэатыпнаму вобразу ахопленага прагнасцю яўрэя-махляра, альбо, як тут гавораць, *абманшчыка*, што прысутнічае ў шматлікіх іншых выказваннях. Бо, як адзначыў Знанецкі, «яўрэй раз і назаўсёды аднесены да купцоў і махляроў, і не прыпісваюць яму іншых матываў, акрамя жадання атрымаць грошы; гэта робіць параўнальна лягчэйшай ягоную схематызацыю» (Thomas, Znaniecki 1976: 231).

Ашуканства — адмоўны полюс яўрэйскай разумнасці-хітрасці — прыпісваецца яўрэям як іх *прыродная* характарыстыка альбо вызначальная рыса іх стэрэатыпа[26]. Яўрэй **з'яўляецца** махляром па сваёй прыродзе; не можа быць інакш, паколькі гэтая ягоная ўласцівасць пацвярджаецца аўтарытэтам міфічнага прататыпу. Як бы там ні было, а *прагны да грошай* Іуда быў яўрэем. *Ergo:* кожны яўрэй — іуда. «Абвінаваўчая экзэге-

[26] «Паводле народных уяўленняў, яўрэі мусяць падманваць, а інакш пад пытаннем была б іх (запісаная пад іменем „яўрэй") яўрэйскасць — яны перасталі б існаваць» (Buszko 2012: 81). Болей аб ашуканстве, разам з неад'емнай ад яго хітрасці — як вызначальнай, нерэдуцыруемай рысе яўрэя на падставе даследаванняў на Падляшшы, гл. [тамсама: *passim*]. Пар. таксама выказванні суразмоўцаў з Літвы на тэму яўрэйскай несумленнысці ў: (Hryciuk, Moroz 1993: 92).

за, што спасылаецца на хрыстосацэнтрычнае клішэ і атаясамлівае яўрэя з Іудай, як у аб'ектыве, паказвае народны „вобраз" яўрэя» (Buszko 2012: 211). Калгаснікі ахвотна гавораць пра Іуду[27].

«А Юдаш, пісало, юж он бардзо [вельмі] хцівы был на тэ грошы. І за то выдал Пана Езуса. Пошэд до жыдув і муві: „Цо даце мі, то выдам вам Пана Езуса?" Оні мысьлелі, жэ Пан Езус які обманшчык. Но і жыдзе хцелі замордоваць [забіць], але не моглі познаць, ктурэн [каторы] Пан Езус. То Юдаш муві: „Я вам покажэ, цо мі даце?" — „Тшыдзесьці срэбнікув". Былі бардзо дрого, мусі, тшыдзесьці срэбных грошы. Но і далі ему. І он пошэд до жыдув, муві: „Ктурэго я пшыйдэ, поцалуе, тэн бэндзе Пан Езус. А рэшта — простэ людзе апостолы"» (G98Szw.JS).

— «Жыдзі хцелі замордоваць Пана Езуса. І ве, тэго, пшы остатней вечэжы оні подэшлі до тшынастэго апостола, жэбы выдал […]. Оні поведзелі, значы, домувілісе, далі тшыдзесьці срэбрнікув. […] Оні пшышлі, юж хцелі, окронжылі, але не ведзелі, які Пан Езус. А он поведзял так: „Як я уцалуе [пацалую], то значы тэго похвытайце [хапайце]». І он пшышэд да Пана Езуса і уцаловал.

— Юдаш, так?

— Юдаш. Он апостол был, а потэм за юдаша.

— Найперв был апостолэм, а потэм зостал юдашэм?

— Так. І он го выдал, далі му тшыдзесьці срэбрнікув» (G98Gin.AD).

З іудзінай прыроды яўрэяў вынікаюць усе негатыўныя канатацыі хітрасці: імператыў прагнасці, выкрутлівасці і махлярства. Без гэтых якасцей яны не былі б сабою. «То хытры наруд. Он панё так ошука, жэ пані навэт не зрозуме» (G93Waw.HD1). «Оні не пожалуё [не пашкадуюць], жэ цебе ошукаё. Каждэй хвілі жыд, ежэлі не ошука чловека, то ему

---

[27] Постаць Іуды — «трынаццатага апостала» — у народнай Бібліі грунтоўна характарызуе Зоўчак, падкрэсліваючы ягоную медыятарскую функцыю. Як «нашчадак Каіна» і фігура, раўназначная сатане, ён з'яўляецца хціўцам і скнараю, злодзеем і здраднікам, раўніўцам і зайздроснікам, прабацькаю ўсіх самагубцаў-вісельнікаў; яўрэі, якіх часта называлі ягоным іменем, для народнай думкі з'яўляюцца «калектыўным Іудай» (Zowczak 2000: 340–357). Аб народным матыве «Іуда і яўрэі — гэта адно і тое ж» разважае — на матэрыяле *Мяшка іудзеяў* Себасцьяна Кляновіча (XVI стагоддзе) і велікоднага звычаю «вешання Іуды» — Такарска-Бакір, у: (Tokarska-Bakir 2004c: 54–55; 2004b: 81–87). Аб атаясамліванні яўрэй — Іуда — ліхвяр, гл. таксама (Trachtenberg 1997: 167–168). Бялова, у сваю чаргу, разглядаючы вобраз Іуды ў этыялагічных фальклорных тэкстах, указвае на функцыю гэтай фігуры як двайніка Хрыста. Аналізаваныя ёю ўсходнеславянскія народныя тэксты ў якасці прычын здрады Іуды называюць нявер'е, пыху, сквапнасць, зайздрасць і пачуццё спаборніцтва; што цікава, не гавораць аб ім *expressis verbis* як аб махляру (Белова 2004: 336–346).

было — ооо… То было ему ценжко» (G93Ser.MP.WP)[28]. Яўрэй павінен падманваць; гэтаксама, як цыган павінен красці. «Цыган, то он венцэй старасе гдзе украсць. Жыдзі, то оні красць — не, тылько ежэлі ошукаць» (G93Rou.JHM). Народная думка загадвае цыганам красці (і жабраваць), а яўрэям падманваць, зыходзячы з аднаго і таго ж прынцыпу міфічнага прэцэдэнту[29]. Паколькі цыган украў адзін з цвікоў, якімі прыбівалі Хрыста да крыжа[30], а Іуда падмануў Ісуса здрадніцкім пацалункам[31], каб выдаць (а фактычна прадаць) яго яўрэям, нашчадкі першага не толькі маюць права, але проста абавязаны красці, а другога — падманваць. Змушае іх да гэтага іх прырода, робіць гэта, не выносячы пярэчанняў — бо *signans,* альбо *яўрэй = signatum,* альбо «іуда-ашуканец». Калі б цыганы не кралі, а яўрэі перасталі падманваць, то яны апынуліся б за межамі стэрэатыпных — і адначасова міфічных — катэгорый цыгана[32] і яўрэя, што былі ўсталяваны ў першыя часы, аб якіх распавядае «вусная версія біблейскай гісторыі аб ветхазаветных „родах“ і іх лёсах» (Белова 2004: 73). Ім давялося б тады страціць сваю ідэнтычнасць.

«Жыд не хочэт працаваць. Хытры, як жыд: купіт за тысяч, прадаёт за пяць» (G93Waw.CI); «Обманшчык, як жыд, мувілосе [гаварылі]»

---

[28] Пар. выказванне з Сандаміршчыны: «Яны набожныя, але не ведаю, ці праўду скажу, але, як не ашукае, то мае грэх. Ня ведаю, ці гэта праўда, так гаварылі. Што як не ашукае, то мае грэх» (Tokarska-Bakir 2008: 502). І з Віленшчыны: «Нават у Талмудзе напісана, што яўрэй павінен каго-небудзь ашукаць — як не падмане „гоя“, то ён не яўрэй» (Hryciuk, Moroz 1993: 92).

[29] «Яўрэі не маюць прытулку, бо на іх ляжыць віна за распяцце Хрыста, цыганы жабруюць, бо дапамагалі яўрэям распінаць Хрыста. Паводзіны прадстаўнікоў розных народаў падчас распяцця Хрыста вызначаюць далейшы лёс цэлага этнасу» (Белова 2004: 68).

[30] Аб матыве крадзяжу цыганам цвікоў падчас распяцця Хрыста, гл. спасылку 59 у раздзеле 2. «„Калгас павінен быць“. Працяглае існаванне феадальнай мадэлі».

[31] «Пшыпровадзіл юж тых жыдув, а Пан Езус муві так: „Пшыяцелю [сябра], по цось пшышэд?“ Дал се поцаловаць, але пшыяцелем назвал» (G98Szw.JS). Магчыма, менавіта сцэна пацалунку Іуды з'яўляецца міфічным прататыпам ашуканства, якое вызначае яўрэяў: яўрэй-іуда прыкідваецца, што адносіцца да хрысціяніна як да сябры, але на самой справе заўсёды гатовы яму здрадзіць. Гэтую логіку добра бачна ў фармулёўцы, занатаванай у Косаве: «Но, жыд всегда обмане нашэго чловека, всегда. Ён як з цебе нічого не мае, то ён з тобой дружбы не мае, а як з цебе ему хоць пяць грошы, то ён з тобой дружыць» (Gruchała vel Gruchalska 2004). Аб функцыі пацалунку Іуды ў фальклорнай этыялогіі, гл. (Белова 2004: 340–342).

[32] Як селяніна народная думка вызначае праз працу на зямлі, а яўрэя праз *заняткі* і гандаль, гэтаксама і цыгана, апрача крадзяжу — праз жабраванне і варажбу: «Цыганы хадзілі па хатах і прасілі, варажылі. Гаварылі: „Хто косіць, а хто і просіць“. І сёння ходзяць і просяць» (H03Wic.MM).

(G93Pap.KM). «Жыдзі розумны наруд, оні каждэго одурачо» (G94Sur.MC) — у гэтай бліскучай фразе спадарыні Марыі з Сурконтаў утрымліваецца міфічная праўда аб махлярскай прыродзе яўрэяў: яўрэі **мусяць** *дурыць кожнага,* паколькі Іуда *адурачыў* Ісуса і *простых людзей апосталаў.* Міфічны парадак рэчаіснасці, усталяваны выгнаннем з раю, узвядзеннем Вавілонскай вежы, пакутамі і смерцю Ісуса альбо іншымі прэцэдэнтамі першых часоў, застаецца канцэптуальнай асновай уяўленняў калгаснікаў. Бо «дамадэрная гісторыя тлумачыць быццё яго нараджэннем. Пасля нараджэння няма ўжо чаго тлумачыць» (Tokarska-Bakir 2000: 70). Змест, што ўтрымліваецца ў міфе аб яўрэях-іудах (і цыганах-злодзеях), у рознай ступені і з рознай інтэнсіўнасцю, але пастаянна актуалізуецца ў размовах з калгаснікамі і іх наратывах. «Асаблівасцю гэтых наратываў з'яўляецца „нераздзеленасць" стара- і новазапаветнага кантэксту, характэрнага для народных „біблейскіх" апавяданняў, а таксама нязменнае імкненне звязаць сучаснасць і „даўніну", спроба знаходжання тлумачэння перыпетыям сучаснай гісторыі ў гісторыі старажытнай» (Белова 2004: 73). Таму што міф, які, як і гісторыя, з'яўляецца «носьбітам калектыўнай ідэнтычнасці, […] змяшчае мінулае ў сучаснасці» (Hastrup 1997: 26).

***

Істотныя для сацыяльных адносін інтэлектуальныя рысы, пералічаныя ў якасці ўласцівасцей, прыпісваемых яўрэям, і складзены ад станоўчага да адмоўнага полюса ланцуг: разумны — спрытны — хітры — выкрутлівы — ашуканец — вераломны[33], народная культура асацыюе з д'яблам, які падбухторваў Іуду, не абмяжоўваючыся пры гэтым д'яблам з хрысціянскага міфа, а спасылаючыся на архаічныя, вітальныя канцэпты антаганіста Бога (гл. Белова 2004: 336–346; Сала 1992: 121–141; Tomicki 1980: 108; Zowczak 2000: 171–175). І нічога дзіўнага, што яўрэй-спекулянт — постаць, якая пасрэднічае паміж вёскай і горадам, селянінам і панам, — надзелены значнай дозай амбівалентнасці. Стэрэатып яўрэя, які не з'яўляецца ані селянінам, ані панам, а займае ў іх узаемаадносінах, моцна звязаных з зямлёю, становішча «таго трэцяга», павінен звязвацца з непаслядоўнымі і супярэчлівымі класіфікацыямі і радыкальнымі ацэнкамі. Дыскурс, прысвечаны гэтым супярэчнасцям, няцяжка заўважыць і зафіксаваць і ў сучасных калгасных вёсках, дзе ўжо семдзесят гадоў як не сустракаюцца яўрэі, тады як апазіцыйныя катэгорыі селяніна, які не ўмее таргавацца, і яўрэя-*абманшчыка* да гэтага часу актуальныя — яны,

[33] Пар. такі самы плаўны шэраг мудрасці — хітрасці — несумленнасці, якія прыпісваюць яўрэям суразмоўцы на Падляшшы ў: (Buszko 2012: 85–86).

здаецца, трывала ўвайшлі ў мову і адлюстраваны з яе дапамогаю вобраз грамадскага свету.

— [Суседка 1:] «На земле воны не работалі.

— [Суседка 2:] Бо розумные, хітрые людзі былі, то умелі вас обманывать.

— Ці яны абманывалі?

— [Дзед:] Торговалі. Магазіны дзержалі. І цепер держать. Трэба купіть жэ» (B96Ozr.WZ).

— [Суседка:] «Дуракоў этых, мужыкоў абманывалі от і до.

— [Гаспадыня:] Яўрэй, нясеш курачку к яўрэю, больш ніхто не купіць, кроме яго. А ён паглядзіць: калі курачка беленькая, дык ён возьме, а калі трохі сіняватая, то «не-не, не возьму»[34]. — «Ну, такі ты сякі, вазьмі!» — «То дам дзесяць капеек». Аддасі, а яны тока курачку ядуць.

— [Суседка:] Такія былі хітрыя, абдурвалі!

— [Гаспадыня:] Паслухай, яны у цябе не рвалі. Хочаш — аддавай. Ён табе цану сказаў» (W99Baj.WD).

«А кто іх там ве, як оні там… трудно розэзнаць было, як оні там. Гандэль не ест латвы [лёгкі], бэз ошуканьства не можэ быць гандлю» (G93Waw.HD).

Якія семантычныя сувязі паміж дзеясловамі *таргаваць* (гандляваць) і *абманываць, абдурíваць* (падманваць) можна пабачыць у гэтых выказваннях? Падаецца, што для адных суразмоўцаў (альбо ў некаторых кантэкстах) — гэта дзеясловы розных парадкаў, дзе першы — *таргаваць,* альбо «заключаць гандлёвыя здзелкі» — нейтральны, другі — *абманываць* — насычаны негатыўна. Для іншых — як для спадарыні Тэрэзы з Чашэек, якая гаворыць: «Оні тарговцы найвенцэй былі. Тарговалі, абманшчыкі. Жыд — но, он жыд» (G93Cze.TK) — *таргаваць* і *абманываць* — гэта сінонімы, якія адносяцца да агульнай катэгорыі гандлю як чагосьці маральна падазронага, і нават махлярскага з азначэння, што ў сялянскай сістэме каштоўнасцей змешчана «ў сферы граху» (Cała 1992: 18). Ужытая ёю фармулёўка *жыд — но, он жыд* з'яўляецца прыкладам таўталогіі з параўнаўчым патэнцыялам, што змяшчаецца ва ўжо вядомым нам шэрагу, які прадстаўлены такімі канструкцыямі, як «мужык е мужыком», «просты — то просты», «хам хамам», «пан — гэта пан», «шляхціц заўсёды шляхціц» альбо «вёска ёсць вёскаю» (гл. Wejland 1991: 185–186). Іх першы элемент адносіцца да абазначаемага аб'екта, а другі — да пры-

[34] Паводле яўрэйскіх харчовых патрабаванняў, курыца не павінна была мець фізічных недахопаў; пар. гэты матыў у трактоўцы суразмоўцаў з Сандаміршчыны ў: (Tokarska-Bakir 2008: 505–506).

пісваемых яму стэрэатыпных рыс[35]; яны з'яўляюцца бадай што самымі важнымі фармальнымі паказчыкамі моўна-культурнага стэрэатыпа, якія варта заўважыць.

Выкарыстанне суразмоўцай «лаканічнай, істотнай і самавызначальнай» (Buszko 2012: 93)[36] таўталогіі «яўрэй ёсць яўрэем» сведчыць аб тым, што яна карыстаецца сталым моўным стэрэатыпам яўрэя. Адной з адметных рыс гэтага стэрэатыпа з'яўляецца махлярства. А таму той, хто гаворыць *яўрэй* у значэнні «стэрэатыпны яўрэй», гэтым самым гаворыць *яўрэй-абманшчык, яўрэй-махляр,* паколькі яўрэй, як нашчадак Іуды, з азначэння (г.зн. па сваёй прыродзе) з'яўляецца махляром. У дыскурсе стэрэатыпа яўрэй нічым не адрозніваецца ад Іуды. **З'яўляецца** іудай. «Сімвал не толькі „дае падставы для роздуму" (Поль Рыкёр), ён сапраўды працуе. Метафарычна-метанімічныя маркеры — гэта не проста шэўрон на вопратцы: яны маюць інгерэнтную прычынную сілу» (Wasilewski 2010: 177).

З яўрэйскім розумам-спрытам-махлярствам звязаны таксама — прысутны ў адносінах Іуды да Ісуса і Каіна да Авеля — матыў зайздрасці. Па меркаванні часткі суразмоўцаў, гэта зайздрасць мусіла быць прычынай нянавісці немцаў да яўрэяў і як вынік — матывацыяй Халакосту (Катастрофы). «Немцы жыдув ненавідзо — жэ оні працоваць не хцон [не хочуць], шпэкулёваць тылько, ошуківаць: „гультаі, не хцон працоваць"» (G93Rou.JHM). «Жыдзі розумны наруд. За то немец іх і выбіл» (G94Sur.MC). «Ешчэ за Польскі [пры Польшчы] оні вшыстке учонэ былі, оні нігды не працовалі так на такей марнэй робоце. А немец хцял іх унічтожыць» (G93Myt.BS). Яўрэі, якія ўмеюць *хітра жыць* і ведаюць, што зра-

---

[35] Герц адносіў такога тыпу дэфініцыі да сацыяльна-ментальнай каставай структуры: «Яе члены вызначаюцца строгімі дэфініцыямі, якія акрэсліваюць іх паводзіны ўнутры касты і па-за яе межамі. **Яўрэй быў яўрэем,** гэтым пра яго было сказана ўсё, адначасова вызначаючы ягонае месца ва ўсёй польскай рэчаіснасці. […] Дарэчы, у Польшчы тое самае можна было сказаць і пра шляхціца, селяніна, мешчаніна, цыгана і г.д. Прынцыповай асаблівасцю касты з'яўляецца тое, што пануючыя ацэнкі вызначаюць ёй пэўнае месца ў сацыяльнай іерархіі» (Hertz 2003: 96; выдзелена А.Э.).

[36] На гэтыя таўталагічныя канструкцыі звярнуў увагу Бушка, ужываючы іх прыклад — *Яўрэй яўрэем* — у якасці назвы сваёй кнігі. Ён пісаў: «Найбольш сціслым вызначэннем яўрэяў, іх рыс і прыкмет з'яўляецца само слова „яўрэй". Сцверджанне „Яўрэй (ёсць) яўрэем", „Яўрэй — гэта яўрэй" мае велізарны семантычны патэнцыял, ён прадукуе далейшыя стэрэатыпныя значэнні на чале з цэнтральным, які нейкім чынам вынікае з (а)лагічнай структуры самога сцверджання „Яўрэй яўрэем": перакананне аб непераадольнасці яўрэйскасці як рысы» (Buszko 2012: 76). У гэтым кантэксце Бушка падкрэслівае таксама «непераадольнасць яўрэйскасці — таго, што ў яўрэю бачылі і бачаць яўрэя», што абумоўлена недыферэнцаванасцю ў народнай думцы, бытавым сплаўленнем *signans i signatum* (тамсама: 92).

біць, каб пазбегнуць *марнай працы,* г.зн. *капання ў зямлі,* з'яўляюцца, з аднаго боку, аб'ектам павагі альбо наўпрост захаплення (як бы там ні было, а сялянская мара — жыць *лёгкім хлебам,* гэтаксама як яўрэй і пан), а з іншага — зайздрасці, скрайнія праявы якой могуць прывесці аж да знішчэння групы. Тут мы маем справу з наймацнейшым напружаннем амбівалентнасці[37]. Яе вобразна выразіла баба Пелагея са Слабады з-пад Мазыра, гаворачы: «Яўрэй як добры чалавек, то нашых і няма такіх добрых, но як і паганы — то ў дзесяць разоў горшы за нашага» (H03Słb. PŻ). Даследчыкі народнага вобраза яўрэя гавораць аб гэтай амбівалентнасці (дваістасці, біпалярнасці) як аб іманентнай складаючай міфічнай постаці чужога (Cała 1992; Benedyktowicz 2000; Buszko 2012).

***

Іншымі характэрнымі рысамі стрэатыпу яўрэя, на якія спасылаюцца суразмоўцы, з'яўляюцца харчовыя забароны[38] і, вядома, незразумелая мова.

— «Жыды не елі сьвіннячого мяса?

— [Баба Фядора:] Сьвініны не елі.

— [Баба Ева:] Елі сахар, куратіну, говядіну.

— [Баба Фядора:] А мужыкі сьвінні елі. Годовалі сьвінні. То смачнэ сьвіней сало!» (B96Ozr.FJ.JW).

Салёнае сала — разам з пірагамі і цукрам — гэта сімвал дабрабыту, нават раскошы ва ўбогай сялянскай кухні. Неўжыванне яўрэямі гэтага сялянскага далікатэсу — сігнал культурнай адасобленасці — выконвае тут функцыю аператара фундаментальных міжгрупавых адрозненняў; у рэшце рэшт свіння — гэта «жывёла, якая ў хрысціянскай класіфікацыі дакладна паказвае на адрозненні паміж яўрэямі і хрысціянамі» (Tokarska-Bakir 2008: 357)[39]. Суразмоўцы часта падкрэсліваюць, як скрупулёзна

[37] «Амбівалентнасць характарыстыкі яўрэяў змяшчае апазіцыю: абраныя-праклятыя. […] І падвойны вобраз: як святых і праклятых, абранага Божага народу і пасланцаў Сатаны, мае такую самую структуру, што і ў выпадку з іншымі чужымі; аднак багацце міфа сягае тут небывалага ўзроўню» (Zowczak 2000: 159–160). А. Цала звярнула ўвагу, што амбівалентнасць, упісаная ў народны вобраз яўрэя, была «галоўнай рысай, якая адрознівала яго ад антысеміцкіх канцэпцый, вытрыманых у аднастайна цёмных колерах» (Cała 1992: 39].

[38] У даследаваннях Бушкі на Падляссі матыў яўрэйскіх харчовых забарон быў «адным з самых распаўсюджаных вызначальнікаў гэтай групы» (Buszko 2012: 87); пар. (Белова 2004: 76–77, 172–175, 349; Cała 1992: 72–74; Hryciuk, Moroz 1993: 90).

[39] Болей аб сувязі матыву свінні са стыгматызацыяй яўрэяў, у: (Tokarska-Bakir 2008: 191–193, 357–361). Даследчыкі стэрэатыпа яўрэя ўказваюць на народнае

яўрэі прытрымліваліся забароны на ўжыванне свініны, вызначаючы іх словам *законнікі*.

— «А сьвіні жыд не кушае. […] Неможна было. Еднэго разу до мне пшыехал жыд з Васілішэк, а мы ябкув [яблык] напекшы, акурат на есені [восенню]. І та скварувка, патэльня, як мы называмы, там печэсе скваркі… Але мы тэ яблка положылі высоко. Так я кажу: „Пане Янкель! Вы ўжэ законнікі, вы не беріте сала“, а он кажэ: „Прошэ пані, мы бежэм [бярэм] тылько з вежху, а с-под споду не, не бежэм“.

— Чэму?

— Бо бэндзе [будзе] трэф, трэф бэндзе. Нельзя. Трэф — то значы гжэх бэндзе велькі. Бо жыдзі, то оні былі законнікі, жыдзі!» (G93Rou.SR).

«Оні ленкалісе [баяліся] трэфу. Оні целяка як закроён [зарэжуць], тыльно [заднюю] чэнсць оні спшэдаё. А пшэдня чэнсць, і тэ жылкі оні повыцёнгуё — кошэр. Бо то кошэрнэ. Пшыходзі раз жыдувка до моей цёці. Пшыходзі і муві: „Анеля, ты можэ маш пшэтака [рэшата] пожычыць, жэшоты тэй?“ То она ей дае. „А можэ ты бліны выкладаш на тэн пшэтак?“[40] — „Не, нігды тэго не мам [ніколі гэтага не раблю]“. То оні ленкалісе трэфу. Жэбы ніц такего, ніц сьвіні не едлі. Целенціна едлі, но, таке овечкі — бараніна. А сьвіні то оні не едлі» (G98Nac.WK).

Іншай рысай, што вызначае групавую адметнасць яўрэяў, з'яўляецца іх гаворка — незразумелая для славянскамоўных сялян мова ідыш. «У іх свой язык, яны ж па-нашаму не гаварілі. Што гаворіць — тады не поймеш» (M04Mas.AS). «Жыды хардыкалі, непонятно було. Мы не ведалі. Мы не знаем, шо воны говорать. З намі — бы мы, гэтак говорылі. А самі з собою — мы не знаем. Хардыкалі» (B96Ozr.FJ.JW). «Ані, как бы сказаць, еврейской веры, ані евреі, ані па-еврейску говораць. Как ані па-еврейску стануць разпраўляць, то ніштo не паймёш. Гергечут так, што ніштo

абгрунтаванне яўрэйскага табу на спажыванне свініны («этыялогію забароны») апакрыфічным матывам паходжання яўрэяў ад свінні; гэты «агульнаеўрапейскі сюжэт аб пераўтварэнні яўрэйскай жанчыны ў свінню распаўсюджаны ва ўсіх славянскіх традыцыях і звязаны з тлумачэннем забароны ўжывання яўрэямі свініны» (Biełowa 2004: 172; болей аб гэтым, і літаратура па тэме: 172–175). Сюжэт яўрэйскай цёткі/маткі Крыжаноўскі пазначае як T 2501 *Свіння-цётка* (PBL 2: 179–180); пар. (BNB: 110–112; Cała 1992: 89–90; Hryciuk, Moroz 1993: 90, 92; Zowczak 1991: 538; 2000: 162). У маіх палявых матэрыялах гэты матыў сустракаецца двойчы; у бяднейшым варыянце — на Гродзеншчыне і больш поўным — на Гомельшчыне: «Жыды сказалі, што Ісус Хрыстос нічога не знае, а патом паклалі бярэменную жыдоўку пад корыта і кажуць: „От, угадэй, што тут пад корытам“. А ён сказоў: „Сьвіння с парасятамі“. Дак адкрылі — сьвіння с парасятамі. Дак вот жыды паэтаму сала не ядзяць. Гасподзь сільней. Людское казана, а Бог ведае» (H03Wau.HM).

[40] Бліны смажылі на сале.

не паймёш, но, нішто. Пасматріце, я па-беларуску, вы па-польскі разгаварываете, і панімаемся, а ані как гергечут…» (G93Rdz.WZ).

— «Ой, як зачно гаргатаць, то аж страшне там быць — здаесе, жэ оні там на цебе цо мувё [здаецца, што яны на цябе там нешта гавораць]. Страшне, якісь ензык такі гаргачонцы.

— А чы можна было цось зрозумець по-жыдовску?

— Ніц. Ані-ані по-жыдовску не зрозумеш. Ані, абсолютне» (G97Cze.HG).

Вобраз яўрэяў, якія не размаўлялі, а *хардыкалі* ці *гаргаталі*[41], аддзеленыя ад мужыкоў сферай незразумелай мовы, уяўляе з сябе квінтэсенцыю стэрэатыпнай канцэпцыі чужога. На гэты элемент вобразу яўрэя і яго фундаментальнае значэнне ў пабудове вобразу групы звяртаюць увагу этнографы, указваючы на інверсійнасць, жывёльны характар, незразумеласць, дзівачнасць альбо магічнасць-дэманічнасць гаворкі яўрэя-чужога (гл. Buszko 2012: 83–84; Stomma 1986: 31–33). Даследчык грамадскіх уяўленняў калгаснікаў павінен таксама прыгледзецца да стэрэатыпу мовы ідыш у адносінах да стэрэатыпу *простай* мовы. Мова яўрэяў, у адрозненне ад *простай*, мае ўласную назву. У якасці *яўрэйскай мовы* яна належыць да таго ж намінацыйнага шэрагу, што і *мова польская* альбо *руская.* Яе фундаментальнай рысай з'яўляецца незразумеласць, але яна не абясцэньваецца так, як *простая* — гэта для *простай* стэрэатып зарэзерваваў самае нізкае становішча ў сацыяльнай іерархіі моў. З пункту гледжання калгасніка, які адлюстроўвае вышэйшы, чым у сялян, статус яўрэяў у традыцыйнай грамадскай іерархіі, мова яўрэяў знаходзіцца ў сферы чужога, але не горшага[42], як іх уласная (аб чым была

[41] Гэты дзеяслоў суразмоўцы адносяць не толькі да ідыш, але і да кожнай іншай мовы, якой яны не разумеюць. Напрыклад, пра літоўскую гавораць: «Літэвскі — не розумеш і не познаш. Подобны до немецкего, можэ, до жыдовскего. Гергечо там якось» (G93Krp.WZ), «Езьдзілісьмы до Вільна вшыстко, по закупы. То ніц не розумеш! Як оні зачно там гарготаць, то ніц не розумеш» (G97Cze.HG), «Но, літвіна юж не поймеш, ні чэму! От, гергет, гергет, гергет… А што то такое?» (G98Bl.AM); пра цыганскую: «Ены і по-нашэму говорілі, і по-цыганску. Между сабой по-цыганску гергеталі» (G93Myt.KP), «Цыганы? По-руску, по-бялоруску найвенцэй [найболей]… Оні своя маё гавэнда [гаворку], по-своему. І мендзы собо [паміж сабою] гергочо, і не поймеш, цо он… А так, то по-просту» (G97Rou.MM); пра нямецкую: «Жолнежэ [салдаты] немецке, як тэ остатне шлі. Ну, давай, па-немецку, […] гер, гер… А ужэ па-польску да нас: „Мы не хцэмы [не хочам] ісьць на хфронт, ховамысе“» (G05Pap.SK). Аб *гаргатанні* (атаясамліваемым з *гагатаннем*) як тыповай уласцівасці гаворкі чужых, што абазначае яе незразумеласць, гл. (MB: 522, *Чужынец*).

[42] Вобраз гаворкі яўрэяў, створаны калгаснікамі, не пацвярджае таго, што пісаў Герц у адносінах да польскіх тэрыторый: «Ідыш […] быў моваю касты. Больш за тое — ён быў адным з асноўных элементаў, што вызначалі факт існавання касты і прыналежнасць

гаворка ў падраздзеле 3. 5. «Стэрэатып *простай* мовы, альбо аб канструяванні адметнасці. Гродзенскі казус»).

Аднак умовай існавання ў сялянска-панскім грамадстве гэтых чужых, што размаўляюць на незразумелай мове, з'яўляецца кантакт з дзвюма іншымі кастамі. «Яны самі з сабой мувілі па-жыдоўску, а з людзьмі — так, о, калі яны толька в спікуляц'і былі. Яны і онучы збералі, і яйка куповалі, всё. Хадзілі па вёсках, у нас всё куплялі. То гаварылі з людзьмі па-польску […]. Тые, каторые этай спекуляц'яй занімаліся, то гаварылі з людзьмі па-польску» (G97Pap.LAP). Альбо карацей: «Жыд і по-польску, і по-руску, але жыд з жыдэм — по-жыдовску» (G93Waw.LHK). Такім чынам, яўрэйская гаворка з азначэння павінна быць уключана ў шматмоўны кантэкст і функцыянаваць у гэтым кантэксце адпаведна з правіламі дыгласіі, альбо «такога двухмоўя, у якім прынцыпы выкарыстання адной з дзвюх (часам і болей) моў упісаны ў сацыяльную структуру і трываюць некалькі пакаленняў» (Smułkowa 2002a: 416). У мадэлі грамадскага свету калгаснікаў няма месца для такога яўрэя, які б не карыстаўся якою-небудзь з сялянскіх і/альбо панскіх моў — а значыць, беларускаю, украінскаю, літоўскаю, польскаю альбо рускаю. Яўрэй-пасярэднік павінен быць па меншай меры двухмоўным. «Ані гергеталі самы з сабою па-жыдоўску. А як па гуліцы ездзіць, то па-просту гаворыць. [Пераймаючы:] Гап-гап-гап-гап-гап — гаворка іх, яны ведаюць. Можа, і абгаварваюць? Нічога не паймёш» (G97Waw.MŻ).

А вось сацыялінгвістычная характарыстыка мужыцка-яўрэйскага моўнага кантакту ў шматмоўным беларускім кантэксце, як гэта гучыць з вуснаў суразмоўцаў:

— «По якему оні мувілі?

— Як з чловекем се споткаён [сустрэнуцца], то… пан розмавя по-польску, я розмавям по-просту, так мувёнц [так гаворачы], а як мендзы собо (паміж сабою], то по-жыдовску» (G98Nac.SN).

— «То оні по-жыдовску розмавялі?

— Но, самі з собо по-жыдовску.

— То се дало [можна было] зрозумець чы не?

да яе. Хто пастаянна гаварыў на гэтай мове, тым самым належаў да касты. Адсюль і адносіны неяўрэйскага акружэння да ідыш. Гэта не была мова. Гэта быў „жаргон". Яўрэй, які на ім гаварыў, „гаргатаў па-яўрэйскі". Гэтыя пагардлівыя адносіны да ідыш шырока падзялялі і асіміляваныя яўрэйскія асяродкі» (Hertz 2003: 207). Здаецца, што на шматмоўным беларускім абшары статус ідыш быў вышэйшы (ніхто з суразмоўцаў не ўжыў ніводнага семантычнага адпаведніка слова *жаргон*). Ніжэйшую прыступку ў іерархіі моў, якую ў двухмоўнай Польшчы займаў ідыш, у Беларусі заняла мова тутэйшай найніжэйшай касты — мужыкоў. Заўвагі Герца пра ідыш — гэта, па сутнасці, размова аб сацыялінгвістычнай сітуацыі мовы самай непрэстыжнай групы ў грамадстве.

— А не! Гдзе там зрозумеш, цо оні розмавяё? Не. До нас то по-польску розмавялі.

— По-польску чы по-просту?

— Ну, помню, по-польску» (G97Pap.MB).

— «По якему оні мувілі?

— По-нашэму мувілі. Оні самэ з собо то розмавялі юж по-своему, а так оні розмавялі по-нашэму. По-польску. Жыдзі бардзо ладне по-польску розмавялі.

— А по-просту потрафілі мувіць?

— Оні і по-просту розмавялі.

— А так мендзы собо то можна было зрозумець?

— А мендзы собо не, оні по-своему гаргаталі» (G98Nac.TC).

— «Пані Вікторіё, як жыдув пшэд войно тыле [столькі] было, то як высьце [вы] з німі розмавялі, в якім ензыку?

— Пані, польска школа была, і по-польску розмавялісьмы. По-польску. А жыдзі тэж ходзілі до польскей школы і тэж по-польску. А оні собе мелі ту така жыдовска школа[43], то оні там модлілісе. Але по-польску розмавялі» (G98Nac.WK).

— «Еўрее, яны между сабою розгаварівалі па-еўрейскі, а з людзьмі яны гаварылі па-рускі.

— Па-рускі ці па-беларускі?

— Но, так як мы гамонім, так і яны гаманілі. А между сабою — яны гаварылі па-еўрейску канешна» (M04Nes.WT).

— «На якой мове яўрэі гаварылі?

— Па-нашаму гаварылі. А между сабой яны гаварылі па-свойму, а з намі па-нашаму гаварылі.

---

[43] *Жыдоўская школа* — гэта шырока распаўсюджаная колішняя назва сінагогі. Пры сінагогах размяшчаліся памяшканні для вывучэння Торы і Талмуда (іўрыт: *бэйт-мідраш* — «дом навучання»), якія часта называлі *шуль* альбо *шіль* (ідыш: «школа»). «Гэтыя назвы часам ужываліся ў якасці сінонімаў сінагогі, паколькі тут таксама адбываліся менш урачыстыя сумесныя малітвы» (Cała, Węgrzynek, Zalewska 2000: 22–23).

Для суразмоўцаў *школа* і *сінагога* — гэта сінонімы:

– «А яўрэйская школа недзе тут была?

– Ну, там у іх… Як яна, *семігодка*, ці як яе. Яўрэйская у іх там была школа, яны там… *Сімегога* нейкая называлася па-яўрэйскі, ці як яе.

– *Сінегога?*

– *Сімегога* нейкая.

– *Сімегога?*

– Ну, там у іх свая школа была.

– Дык гэта школа ці яўрэйская нейкая святыня?

– Не, школа якасьці у іх там была. Ну, яны там сваё ізучалі» (M04Nes.WT).

— Па-вашаму — гэта па якому?

— Эта, от, як мы гаворым» (H03Osw.WS).

«Яны і по-свойму, і па-нашаму гаварылі. Между сабой дык па-свойму гавораць, па-яўрэйскі, а з намі па-рускі гавораць, па-беларускі» (H03Słb.RM).

— «Размаўлялі па-нашаму.

— Па-вашаму?

— А между сабою гаварылі па-яўрэйскі. Так, как цыгане — между сабою гавораць па-цыганскі» (H03Jur.AUK).

— «У ніх язык был цыганчіх.

— Цыганскій язык?

— Да, но, такі был цыганчіх. Оны говораць…, шо оны говораць? Вот, напрімер, мы польскій язык, мы ж панімаем, вы панімаеце рускі. Но, а цыганы ўжэ, яўрэі ўжэ, іх языка не панімаеш. […] Оны ужэ ўмелі говорыць, як мы, по-руску. Ну, што, нашого языка все панімаюць, а мы ужэ нічего не панімаем у нас. Ні жыдоўского, ні цыганского, а наш все знали. І цыганы, і жыды, і полякі наш язык знаюць.

— Як называецца этый язык?

— Беларускі» (B95Wlm.AD).

Яўрэі паміж сабою гавораць *па-свойму, па-яўрэйскі, па-жыдоўску,* г. зн. на незразумелай мове *цыганьчіх,* а *з людзьмі так, о, бы мы, гэтак, от, як мы гаворым,* альбо звычайна *па-нашаму* ці *па-просту* (альбо *па-рускі, па-беларускі* — у выпадку, калі да вызначэння гэтай мовы ўжываны лінгвонім, зарэзерваваны для «панскіх» моў). У межах ствараемай тут стагоддзямі сістэмы дыгласіі яны карысталіся сялянскаю моваю, разам з «панскімі» (рускаю і польскаю) цалкам кампетэнтна, «як свае». Самым лепшым доказам іх кампетэнтнасці з'яўляецца той факт, што не мелі яны праблем з настолькі вытанчаным і рытуалізіваным гатункам гаворкі, якім з'яўляецца беларуская лаянка: «Іх гавэнда троха не такая. Но, ані зналі наш язык, сварілі акуратно, як по-нашэму» (G93Myt.KP)[44]. Вызначэнне суразмоўцаю гаворкі яўрэяў як *троха не такой* указвае, магчыма, на фанетычныя інтэрферэнцыі з мовы ідыш у гаворцы яўрэяў на славянскіх мовах. Іншая суразмоўца тлумачыла: «А кажды жыд ма занос в розмове. Оні, можна поведзець, як то так, нецо [трохі] харкавё ілі, як то выразіць […], овшэм [тут: у цэлым], жэ там мова іх не ест чысто тако» (G93Waw.HD); «Жыда не можна познаць. Ежэлі он бэндзе дбал о себе, то го не познаш, допукі не зачне мувіць. Он харкаві на *х — хануч*у там…» (G93Waw.HD1). Гэта адзіная ў маім матэрыяле ўзгадка аб характэрным

[44] Аб фармальна-семантычнай і прагматычнай характарыстыцы беларускіх праклёнаў як гатунку мовы, гл. (Конюшкевич 2001; Engelking 2010: 113–126).

яўрэйскім вымаўленні[45], якое бытавая антысеміцкая свядомасць любіць прыпісваць стэрэатыпу яўрэя (гл. Фролова 2003: 238–239). Падаецца, што, жывучы ў шматмоўным асяроддзі, беларускія сяляне (якія самі не размаўлялі *чыста* ні па-польску, ні па-руску) не лічылі спецыфічны акцэнт вызначальнай рысай у сваёй канструкцыі сялянска-яўрэйскіх адметнасцей (ці не ўзняў яго «да годнасці вызначальнага прынцыпу» толькі сучасны антысемітызм?). У іх падыходзе да яўрэйска-славянскіх моўных адрозненняў дамінуе прагматычны падыход; ідэалагічнае і эмацыйнае зарэзервавана для апазіцыі селянін : пан, якая цесна звязана з супрацьпастаўленнем штодзённай мовы і мовы сакрум. Сведчаннем гэткага прагматычнага падыходу да сялянска-яўрэйскіх моўных адрозненняў, без надавання яму дадатковай сімвалічнай празмернасці, з'яўляецца выказванне жыхаркі колішняга яўрэйскага мястэчка Шамава на Магілёўшчыне, якая, хоць і заўважае, што мова, на якой яўрэі размаўляюць паміж сабою, іншая, не ўспрымае гэтую акалічнасць як рысу, што вызначае іх адметнасць.

— «Вот, яўрэі гамоняць па-другому. Яны могуць і так, і так гаварыць. Могуць гаварыць, як мы, а еслі што нада міжсобку, то па-свойму гавораць.

— Так яўрэі сваім языком атлічаюцца?

— Да не. Яны такія самыя людзі, як і мы. Яны нічым не атлічаюцца: ні кожаю, ні целам. Такія самыя» (M04Szm.ZI).

Нягледзячы на прыналежнасць да розных моўных груп, гаворкі сялян і яўрэяў ніколі не былі падзеленыя непераадольнай мяжою. Узаемаўплывы моў балта-славянскага памежжа і ідыш — гэта добра даследаваная моўнаўцамі сфера[46], знаёмая, як выяўляецца ў полі, і свядомасці суразмоўцаў: «Но, *файна, файно* — то жыдовске слово. *Файно.* Так, то жыдовске. „Файна, от, яка файна!" Эта файна, жэ жыдовске слово пшыпомняло. Но, пшэцеж [як бы там ні было] в Польсцэ нема *файна*, нема; *пенкны, сьлічны.* По-беларуску тэж нема; *харошый, прыгожый.* А то *файный* — то жыдовске слово. Вем [ведаю], жэ то жыдовске. Но, як мы помешані: і жыдовске слово, і польске, і беларуске… Ой, такі файны хлопец, ой, яка файна дзевчына — юж мы розумемы, жэ *файнэ* то „пенкнэ [прыгожае]"» (G97Cze.HG).

---

[45] Сабраны матэрыял не ўтрымлівае таксама прыкладаў насмешлівага пераймання яўрэйскага вымаўлення ні ў спантанных выказваннях, ні ў цытаваных жартах-анекдотах. Адзіным выключэннем з'яўляюцца прыводзімыя суразмоўцамі па памяці тэксты каталіцкіх школьна-касцельных пастановак, пар. спасылку 22 у падраздзеле 7.1. «Сяляне і яўрэі. Паміж структурай і *communitas*».

[46] Гл. між інш. (Brzezina 1986; Geller 1994); у абедзвюх працах багатая літаратура па тэме. Гл. таксама (Белова 2008).

Больш за тое, жыццёвая практыка паказвае, што перакананне ў незразумеласці ідыш належыць да дыскурсу стэрэатыпу, ролю якога ў канструяванні іншасці відаць тут хаця б у перакананні суразмоўцаў (якія час ад часу з'яўляюцца ў цытаваных выказваннях), што, яўрэі, якія размаўляюць на ідыш, іх *абгаварваюць*. Бо не толькі яўрэі былі двухмоўнымі; шмат было такіх і хрысціян[47]. «У мне был дзядзя, цёці монж [муж], он учылсе шыць у жыдув. Он дзесенць лят был у жыдув, у еднэго тэго своего майстра, у ктурэго учылсе. Потэм юж зосталсе працоваць з нім. Так он по-жыдовску розмавял, і пацежы жыдовске тэ умял, там іх под носэм пшэвіяць [перабіраць]. Так мне цекаво, жэ дзядзя умял по-жыдовску пацежы, так я юж парэ слув запаментала» (G93Cze.TK). Больш за тое, падчас нямецкай акупацыі, дзякуючы веданню ідыш, беларускія хрысціяне маглі камунікаваць з салдатамі і жандармамі, якія валодалі моваю, *падобнаю да яўрэйскай*[48]:

— «По-своему, по-жыдовску розмавяё, як немцы. По-росыйску, по-польску тэж розмавяё. Между собой по-своему розмавяё.

— Яка ест іх мова?

— Така сама, як немецка, подходзі» (G93Waw.EMR).

«Немецкі і жыдовскі ензыкі нецо подобнэ. Муй ойцец выховалсе з жыдамі, і як немцы пшышлі, то оні розмавялі» (G93Waw.HD1). Не аднаму беларускаму хрысціяніну валоданне ідыш уратавала падчас вайны жыццё. Распавядае баба Жэня, жыхарка колішняга яўрэйскага мястэчка Быцень над Шчараю: «Прыходзіць да нас той жандарм. Прыходзіць. Мы: „Пан, пан!…" Добра, што яна [маці] па-жыдоўску умела гаварыць. А яно пахожэ з нямецкім. І у яе палучалася. А я босая стаю. А ён кажа: „Чаму яна стаіць боса?" — а мама кажа: „Пан, пяцера дзяцей у мяне, а я адна ўдава". Мама хрысцілца. А ён дал нам куртку і муфку — рукі саваць. Мама кажа: „Госпадзі, думала, дух выпусціць…"» (B06Byt.EIP).

---

[47] Чаркоўскі адзначаў высокі статус ідыш сярод падляшскіх хрысціян напрыканцы XIX стагоддзя: «шмат хто сярод іх валодае жаргонам, якім ахвотна выхваляюцца ў размове з яўрэямі, даводзячы такім чынам, згодна з іх меркаваннем, сваю адукаванасць» (Czarkowski 1896: 14). Бялова піша: «Згодна з даследаваннем праф. Масковіча (Ізраіль), можна гаварыць аб высокай ступені валодання моваю ідыш сярод славянскага насельніцтва мястэчак і навакольных вёсак на тэрыторыі Украіны і Беларусі (аб існаванні своеасаблівай славянска-яўрэйскай дыгласіі […]). Ідыш актыўна выкарыстоўваўся славянамі як „мова гандлёвых аперацый" у кантактах з суседзямі-яўрэямі. Аб устойлівасці такой сітуацыі сведчаць і сучасныя палявыя матэрыялы з Палесся і Падолля» (Белова 2005: 67–68).

[48] Аб білінгвізме (а таксама трохмоўі) яўрэяў і славян у кантэксце суседскага суіснавання, а таксама пра выкарыстоўванне славянамі мовы ідыш падчас вайны ў кантактах з немцамі, у: (Белова 2005: 67–70).

6.3. Вёска і горад да калгаса і ў калгасе, альбо вакол сучаснага яўрэя

У межах апазіцыі вёска : горад яўрэй належыць да горада (мястэчка) — катэгорыі, якая цягне за сабою цэлы шэраг несялянскіх пазіцый у мадэлі сацыяльнай структуры калгасніка. Яны знаходзяць адлюстраванне ў канатацыйным шэрагу: горад — установа — улада, куды народная інтэрпрэтацыя грамадскага свету абавязкова, як вызначальнага суб'екта, уключае постаць яўрэя. «Цалэ тэ Васілішкі, пэлно на уліцах, тылько жыдзі мешкалі [жылі]. Тылько жыдзі. Оні працоваць — працовалі гдзесь так по тых ужэндах [установах]. О, жыдзі не хцелі працоваць»[49] (G93Pap.MS). «Работают у магазінах, і гдзе ані не робяць, і у начальстве ані бальшэнство робяць» (G93Rdz.WZ). «Пілсудскего жона жыдувка[50]. Така ім была власць: цо хцелі, то робілі. Все склепы [крамы] под жыдамі. В Васілішках цала уліца была, склепы тшымалі, тарговалі. Ужэнды все — жыды былі. По всях [вёсках] не былі, по мястах [гарадах]» (G93Pap.KM). «В Москве гдзе які начальнік, то найвенцэй вшыстко [найболей усё] жыдзі» (G93Cze.TK). «Жыды завладзелі Росіей, да всех этых, всю шляхту выголоцілі […]. Цо в Москве робілі? Сталін не жыд? Бэріа не жыд? Но, цо вы ешчэ хцэце [хочаце]?! Там цала была іх племя. То жыдзі!» (B95Wlm.WL).

— [Гаспадыня:] «За польскім было дужо, дужо жыдзюв! Кеды за Польско, я не вем, чэму жыдзі былі завшэ [заўсёды] така, як то поведзець, валёр [тут: перавага] такі, жэ гдзе які ужонд — то юж вшыстко жыдзі былі.

---

[49] У гэтае, здавалася б, супярэчлівае выказванне спадарыня Маня змясціла цікавы прыклад ужывання дзеяслова *працаваць* у двух значэннях: першае датычыць «працы галавою», альбо *занятку* (з пункту гледжання селяніна — няпрацы); другое — працы на зямлі.

[50] Гэтае самае пераканне — матыў Эстэр, звязваемы з асобамі правадыроў «ад Казіміра Вялікага пачынаючы і Пілсудскім скончваючы» — паўтараецца і ў матэрыялах А. Цалы: (Cała 1992: 55). Таксама і ў Расіі: «інтэрпрэтацыя комплексу нацыянальных яўрэйскіх якасцей як хваробы, здольнай распаўсюджвацца „накшталт інфекцыі". Так, рускі муж становіцца яўрэем пад уплывам сваёй жонкі. Падобную логіку прадэманстравала руская свядомасць напрыканцы 1970-х гадоў; калі ў СССР пачаліся эканамічныя цяжкасці, людзі гаварылі: „Брэжнеў — сам рускі, але жонка ягоная — яўрэйка"» (Фролова 2003: 242). Як лічыць адзін з суразмоўцаў з Палесся, дзякуючы яўрэйскім жонкам хрысціянскія мужы «добра жывуць» — ёсць тут схаваны пасыл аб сувязі з яўрэйскім багаццем і ўладаю: «А, жыдуўка, а, власць жыдоўска… „Я вэзмэ жыдуўку і бэндэ жыць добрэ" — от, так оні мысьлё» (B95Wlm.WL).

— [Суседка:] Там в Польсцэ тэж жонд [урад] цалы — жыдзі. Там, як там до еднэго: тэн [той], муві, жыд, тэн жыд» (G98Szw.SJ).

Звязванне стэрэатыпнага яўрэя з уладаю адносіцца як да мінулага, так і да сучаснасці. Яўрэі кіравалі ў Польшчы; кіруюць у Мінску, Маскве і ўвогуле ў свеце. Па гарадах, але і ў калгасах. Бо, можа, яўрэі папросту прызначаны для кіравання?[51] Як бачна з паведамлення аб яўрэі-*прэдседацелі* калгаса, які рэалізуе мадэль добрага пана, а таксама частых ўспамінаў аб прысутнасці яўрэяў у складзе калгаснага *начальства*, суразмоўцы, здаецца, даюць станоўчы адказ на гэтае пытанне.

— «Што эта за людзі былі яўрэі, харошыя людзі?

— Яны харошыя-харошыя. У нас, во, предсядацелем быў, во, эты Аронаў. Тожа яўрэй, а такі харошы! Очэнь харашо атнасіўся. Ходзіш, папросіш ці машыны, ці што, ён не аткажэць нікада. Во, клубы папастроіў у кожнай дзярэўні. І харашо навёў парадак такі, што ой-ой-ой! Во, і дом культуры у Добрай пастроіў. […] Прі ём дісціпліна была, і работалі харашо. Яны харошыя-харошыя» (M04Mas.AS).

Альбо:

— «Першага старшыню Вы помніце, даваеннага?

— Гутман. Не, ён на ільнозаводзе быў. Альшулер, ён адсюля, яўрэй. Першы старшыня. Тут жа мястэчка, яўрэяў паўно было.

— А як яго выбралі?

— Наверна, назначылі з вярхоў» (M04Hor.AT).

Ці:

«Зразу яўрэяў прыслалі — калхоз арганізовалі. Наехала яўрэяў. Яны гадоў восем былі ці дзевяць» (H03Osw.JM).

Як лічаць калгаснікі, «з жыдам лягчэй дагаварыцца, чым з нашым, без праблем. Быў маім начальнікам» (H03Rom.JP). Аб яўрэях-начальніках

---

[51] Народная думка, здаецца, у гэтым перакананая. Пар. характэрнае выказванне суразмоўцы М. Зоўчак з Падкарпацця: «Гасподзь Бог абраў сабе ізраэлітаў, але яны зрабіліся панамі. Расцерушыліся па свеце, каб дабрацца да ўлады як той абраны народ» (Zowczak 2000: 168). Расійская этналінгвістка В. Фралова цікавым чынам аналізуе — на падставе анекдотаў, публікацый у прэсе і звычайных выказванняў — «прэпазіцыю, што яўрэй абавязкова павінен быць начальнікам, займаць кіруючую пасаду» і неад'емнае ад яе паўсюднае перакананне аб знешнім паходжанні ўлады, выражанае формулаю «як наверсе, то яўрэй». На яе думку, гэтая рыса характарызуе антысеміцкі вобраз *яўрэя-2,* які «парадаксальным чынам суіснуе ў сучасным расійскім грамадстве» паралельна з традыцыйным «этнаталерантным вобразам *яўрэя-1*» (Фролова 2003: 240; 239–241, 243–246). Аб «перакананні, што ў сучаснай палітыцы дамінуюць яўрэі», як «адной з асноўных аксіём штодзённай думкі суразмоўцаў», занатаваным падчас даследаванняў у ваколіцах Новага Таргу, гл. раздзел «Same Żydki w rzondzie siedzom [Адныя жыдкі ва ўрадзе сядзяць]!», у: [Malewska-Szałygin 2008: 108–115).

гавораць: «Ці, цо се пшэховалі, то жыён тэраз начэльнікем якім [тыя, што пратрывалі, то жывуць цяпер начальнікам якім]. Іх дужо ест, і в Лідзе, і в Мінску» (G93Myt.BS). «В Пінску жыды жылі до войны… Но, жыдоў і зара много есть. […] Как он занял ваканц'і какіе: ілі гадоўшчык, ілі какой заведуюшчый — о, так, о. А на работах этых простых і не зобачыш его. О, какое дело» (B93Kud.TH). «Саўхоз „Галавічы". Здзелалі пячаць, быў тут аканамістам яўрэй у нас. Ен паехаў, здзелаў эту пячаць, і стал саўхоз „Галавічы"» (H03Aks.MB). «Председацель калхоза тады быў Каробка у нас, жыд. Нічо такі быў, і памагоў…» (H03Auc.MB).

Акрамя таго, з пункту гледжання калгасніка, аказваецца, што не столькі калгасы, колькі адно гарады, дзе размяшчаецца кіруючая адміністрацыя, могуць ацаніць яўрэяў, прадастаўляючы ім адпаведныя пасады — так, нібы ў вёсцы іх яўрэйскасць-*панскасць* не магла рэалізавацца ў поўнай ступені. Толькі ў гарадах «належным чынам цэняць яўрэя», там ён займае вызначанае для яго становішча — можа сапраўды кіраваць. «У нас лічывса жыд як остатній чловек. Мы дажэ не зналі, шо то он *еврэй*. Жыд да жыд. […] А от ужэ в арміі, кагда НКВД это розформіровывалі, то полковнікі, то… Тепер много іх в Москве, выступають. […] Тогды в нашой месності мало хто обрашчав вніманье: еврэй, жыд. А вжэ рускіе, то вжэ воны в іх посты велікіе держалі: і торговые, і купцы, всё там. Іх цэнілі, а в нас іх не цэнілі» (B95Olm.KS). Паколькі для вёскі прызначана *прастата*, а для горада *грамата*, то належным, вызначаным месцам разумна-хітрага яўрэя можа быць толькі горад. Такім чынам яўрэі, якія сёння, па вялікім рахунку, фізічна адсутныя ў сацыяльным ландшафце калгаснай вёскі, логікай стэрэатыпу былі перамешчаны ў гарады і ўстановы, і гэтым самым захаваліся ў ландшафце сімвалічным.

Гэтая логіка не толькі дапамагае растлумачыць цяперашнюю адсутнасць яўрэяў у вёсках і мястэчках, але і ў нейкай ступені засцерагае ад усведамлення ўсёй праўды аб наступствах Халакосту[52]. Мы маем справу са своеасаблівым нявер'ем у Халакост: сустракаюцца суразмоўцы, перакананыя, што яўрэяў забілі толькі ў іх, — нібы яны, поўнасцю атаясамліваючы сябе са сваім лакальным светам, былі не ў стане ахапіць яго маштабу. «Жыдоў няма. Можа там у вас, у Мазыры, і ёсць, а ў нас няма» (H03Wic.MM).

---

[52] Гэта з'ява іншага роду, чым «ігнараванне Халакосту» сандамірскімі суразмоўцамі Такарскай-Бакір, якія выкарыстоўваюць «рыторыку этнічных чыстак», што даследчыца звязвае са «спробай пазбегнуць неабходнасці перабудовы ідэнтычнасці, навочна пастаўленай перад наступствамі пэўных поглядаў і ўчынкаў» (Tokarska-Bakir 2008: 612–613). Тут мы, хутчэй, сустракаемся з характэрным для сялянскіх супольнасцей «прыняццем татальнасці вайны ў „невялікім маштабе"» (Sulima 1992: 154).

— «А тэраз тэж ту жыдзі мешкаё [а цяпер тут таксама яўрэі жывуць]?
— Ест в Лідзе жыдув, у нас ту в вёсцэ нема» (G93Rdz.BB).
— «Еврэі ешчэ жывуць тут?
— У сяле няма. А у горадзе ўжо, у Калінкавічах, багато» (H03Auc.MB).

***

Прыведзеныя выказванні паказваюць, якім чынам сучасныя паняційныя катэгорыі калгаснікаў фармуюць іх калектыўную памяць пра мінулае: у наратыве пра даваенны час з'яўляюцца «яўрэі ва ўстановах кіравання». Да вайны яўрэі ў Заходняй Беларусі не займалі пасад у адміністрацыі[53], героем апавядання калгасніка, аднак, з'яўляецца стэрэатыпны яўрэй («яўрэй увогуле», «сімвалічны яўрэй», «міфічны яўрэй», як акрэсліваюць гэты канцэпт даследчыкі), які пераўзыходзіць селяніна па грамадскім становішчы і не звязаны з зямлёю. Менавіта ў гэтую катэгорыю — неселяніна і адначасова няшляхціца — выдатна ўпісваецца сучасны кіраўнік альбо начальнік, якога з гістарычным яўрэем звязвае тое, што ён не працуе на зямлі, «працуе галавою» і ў сацыяльнай іерархіі займае вышэйшае становішча, чым селянін. Таксама як колішні (а аднолькава добра і сучасны) працаўнік крамы, які сваім становішчам абавязаны адукацыі. Суразмоўца з Веляміч, вызначаючы даваеннага прадаўца не як яўрэя, а як *граматнага* чалавека, указвае менавіта на гэты след: людзі, якія «працуюць галавою», і яўрэі належаць да адной катэгорыі. Такім чынам, згодна з гэтай логікай, на ўзроўні моўных выразаў *вучоны (граматны)* і *яўрэй* маюць права быць сінонімамі.

— «То ужэ сейчас, што тэн на магазіне робіт, тэн на заводзе робіт, а колішне людзі — не, на земле делалі, і всё.
— А кто в магазіне продавал?
— Кто грамотный был» (B95Wlm.PL).

Зліццё фігуры інтэлігента, служачага альбо спецыяліста ў сферы паслуг і гандлю ў агульную катэгорыю «сімвалічнага яўрэя» можна назіраць у выказваннях калгаснікаў на тэму *начальства,* у якіх яўрэйскасць функцыянераў у калгасе і сельсавеце выступае як іх безумоўная, прыродная ўласціваць.

---

[53] Гэтая сітуацыя змянілася ў 1939–1941 гг., падчас г.зв. *першых саветаў,* калі яўрэі ў Заходняй Беларусі занялі частку пасад, пакінутых палякамі, а таксама выконвалі функцыі, звязаныя з новым апаратам улады. На думку некаторых гісторыкаў, гэтая сітуацыя выклікала тады ўзрост сярод неяўрэйскага насельніцтва антысеміцкіх настрояў, гл. (Иванов 2004: 509–511; Пивоварчик 2003: 366–371).

— [Суседка:] «У нас был председацелем калхоза Віктар Іванавіч Зэльман. Яго прызналі, што жыдоўская фамілія. Аказуецца (я ужэ узнала): і бацька рускій, і маці руская, а гдзе то фамілія — можа, дзядзька якій-то. Яго так прызналі: жыд, і жыд, і жыд. І в глаза яму гаварілі. А ён сколька лет праработаў, паставіў калхоз на ногі.

— [Гаспадыня:] Ты не знаеш, а я харашо знаю. У нас да вайны был сельсавет. Юхно быў прэдседацель.

— [Суседка:] Юхно — эта жыд быў.

— [Гаспадыня:] А сэкрэтар хто был? Ты не знаеш? Фейін. Ага. Да, цяпер Матэля.

— [Суседка:] Эта ж тожэ жыды.

— [Гаспадыня:] Я знаю, што жыды» (W99Baj.WD).

На прыналежнасці *граматных* і яўрэяў да катэгорыі людзей, якія «працуюць галавою», базуецца разважанне: «яўрэі працуюць галавою, значыць, усе тыя, хто працуе галавою (інтэлігенты) — гэта яўрэі». *Ergo,* яўрэямі з'яўляюцца не толькі купцы, але і служачыя, *начальства* і ўрад. Усе яны, адукаваныя і не працуючыя на зямлі, упісваюцца ў сканструяваную сялянскай культурай «мадэль іншасці, рацыяналізаваную потым ў сферы штодзённасці» (Cała 1992: 10). Патрабаванням гэтай універсальнай катэгорыі *граматнага* яўрэя, які не *працуе*, а толькі *займаецца*, адпавядае, напрыклад, не працуючы ў калгасе *камерсант*-католік з Дубровенскага раёна ля мяжы з Расіяй. *Яўрэй,* страціўшы семантычную сувязь са сферай рэлігіі альбо нацыянальнасці, пачынае азначаць тут папросту «таго, хто займаецца гандлем».

— [Суседка:] «Ён не хочэць калхозіць, тока камерцыей занімаецца: купі-прадай.

— [Гаспадыня:] А жыды толька этым і занімаюцца. Во, у Баеве. Во, цяпер у нас этый Загадай — сам жа ён пшэк, паляк, а яна немка. Бацька яе — немец» (W99Baj.WD).

«Каб выглядаць у вачах канфесійнай ці нацыянальнай большасці „яўрэем", — піша Вольга Бялова, — зусім не абавязкова прымаць іудаізм. Прыкметы, на аснове якіх фармуецца фальклорны вобраз „жыда", часта ніяк не звязаныя з яўрэйскай традыцыяй (рэлігійнай — А.Э.) […]. Яны маркіруюць яскрава відавочныя адрозненні ад „сваёй" традыцыі, і ўсё, што не „сваё", атрымлівае такім чынам „этнічна-канфесійную" афарбоўку» (Белова 2003: 173). Калі мы прыслухаемся да апавяданняў суразмоўцаў аб цяперашніх *камерсантах-спекулянтах,* дзякуючы якім жыхары калгасных вёсак маюць доступ да развозімых тымі асноўных прадуктаў харчавання і тавараў штодзённага ўжытку, а таксама могуць прадаваць уласныя сельскагаспадарчыя прадукты, падаецца, што ад паведамленняў аб даваенным яўрэйскім гандлі яны адрозніваюцца

толькі другаснымі падрабязнасцямі, што датычаць гістарычна пераменлівых рэалій. На першы план выходзіць постаць мужыка, ахвяры хітрасці і няшчырасці «жыда»-гандляра — амбівалентнай фігуры, без паслуг якой ён не можа абысціся.

«Вот, эці спекулянты. У нас такое врэмя. Раньшэ разве такое было, штобы работалі так сьмела? […] Ну, сечас ужэ немножка лучшэ жыць, хоць у спекулянтаў можна купіць, знаеце, цепер жэ вот машынамі возяць. […] Адна машына возіць адну цэну, а другая — другую цэну везут. Цэны нету, штоб ана была адзінакавая всё врэмя. Нету в этам дзеле справядлівасці. І вот дажэ па магазінам такія пракідаюцца, што нелегальным пуцём сабе в карман бяруць грошы, а таму, хто, во, на трактары езьдзіць, яму нікак…» (H03Wic.RD). «Комерсанты — все абманшчыкі і все протів Лукашэнка. Бо Лукашэнка іх задзержывае» (B06Kos.AML). «Цяпер, пажауста, у магазіне есць, прывозяць тавары, вот, прадаюць. Прывозяць, закупоўваюць гдзе-то. Закупоўваюць дзешэўле, ну, прывязе чалавек, ужэ дык таргуеш: дам — пакупай» (H03Jur.PP).

— «Еслі я вырашчу парася, па вуліцы ездзяць — купяць.

— То есть покупают так у людей?

— Покупают, по уліце ездят, купляют ягоды у нас.

— В лесу берёте ягоды?

— На агароде клубніка. Пасаділа клубніку. Выйду, вядро на вуліцы пастаўлю, машына едзе — купляе» (H03Alk.HAK).

— [Жонка:] «Можна было жыць, пакуль это не паявіласё этых багато, як вам расказаць…

— [Муж:] Прэдпрынімацелей этых. […] Ашуквалі людзей. Едуць машынаю, там возьме на базе за дзве тысячы, а тут тры бярэ, там возьме за пяць, а тут сем бярэ. От, о, і ўсё, от так нажываюцца ўсе. І машыны купляюць…» (H03Jur.AUK).

— «Цыганам усё даступна, раз'яжджаюць і па Польшы, і па Амерыке, маюць тавары і продаюць, а мы іх купляем.

— Ці не падманваюць?

— Нас усёды падманваюць, хто нас толькі не падманваў: і на базары, і вы нас можаце абманіць» (H03Wic.MM).

У гэтую сучасную, сімвалічную групу «чалавека ў становішчы яўрэя» (Tokarska-Bakir 2008: 57) часам упісваюцца нават самі калгаснікі: «Хто крэнціся [круціцца], ну, то якось так… У горадзі, і Польска, і Вільна, і Расія. Ушэндзе [усюды] людзе нашэ. А в Польсцы! Сколька з Польскі тавароў прывазілі, тутай спшэдавалі, Божэ Сьвенты!» (G99Pap.WL). «У нас вот тут дажэ чэрэз агароды жывёт жэншчіна: ана не работает, а толька ездзіт і пакупает, а патом прадаёт. А вот как ана на пен-

сію будет іцці, эта я ўжэ не знаю. Нідзе не работала. Толька эці трапкі» (H03Wic.RD). Альбо:

— «Цурка [дачка] езьдзі, бо она робіла у магазіні. Пуйдзе, спшэда [прадасць]. І там купі — там таней. […] Трохо штуглёвала [займалася кантрабандай], як кажа — жыць тшэба. Жыць тшэба.

— Пэвне. Жыць тшэба.

— Дзеці сероты позосталісе бэз бацькі, бэз ніц. То тшэба так. Она поедзе там, спшэда, а з повротэм [назад] пшывезе — то свэтра там, то куртка, то то, то то…» (G93Waw.KK1).

Крытэрыям прыналежнасці да катэгорыі граматнага і мабільнага яўрэя можа адпавядаць і прыбылы з горада этнограф, які ездзіць па вёсках і ўцягвае іх жыхароў у размовы, з чым сутыкнуліся ў ваколіцах шляхецкіх Роўбаў пад Лідаю двое маіх студэнтаў падчас разглядвання даваеннай антысеміцкай брашуры, якую паказала ім суразмоўца.

— [Спадарыня Анна да Міхала:] «Пан пшыстойны [прыгожы] хлопец, але на еврейчіка падобны. […] А можэ пану то непшыемне слухаць, як я муве. Не жыдовскей вяры?

— [Міхал:] Не.

— [Дарота:] Можэ пані показаць то ксёнжэчкэ [гэтую кнігу]?

— [Спадарыня Анна:] А можэ пан ест жыдовскей, правда?

— [Дорота:] Але ж нам бардзо пшыемне слухаць, як пані оповяда.

— [Міхал:] Цекаве [цікава].

— [Спадарыня Анна:] Але ве цо, тэго, есьлі, есьлі роду жыдовскего… Напшымер, жэбы [каб] я, я хшэсьціянка, есьлі кто бэндзе мне опашкудзаць хшэсьціянство, мне непшыемне. Так і панове, можэ, жыдовскей родзіны [сям'і]?» (G97Rou.AR).

«Чужыя неабходныя як фактар, што робіць магчымай саму працэдуру класіфікацыі», — пісала Іяана Такарска-Бакір. «Карысць ад класіфікацыі — пачуццё бяспекі, якое вынікае з узмацнення пачуцця ідэнтычнасці — мацней за ўсё адчуваецца менавіта тады, калі розніца персаніфікуецца. У польскай гісторыі гэтую функцыю заўсёды выконвалі яўрэі, вакол якіх з часоў Сярэднявечча была арганізавана польская сістэма адрозненняў» (Tokarska-Bakir 2008: 631–632). Таму цяпер яўрэем можа быць не толькі кожны начальнік альбо служачы, чалавек з горада ці гандлюючы цыган, католік і нават сусед-калгаснік, але і этнограф. Кожны, каго калгасная інтэрпрэтацыя грамадскага свету змесціць па-за традыцыйным мужыцка-шляхецкім колам зямлі і працы на ёй, каго будзе атаясамліваць з адукацыяй і ўладай, прыпіша да горада, да катэгорыі людзей, якія *займаюцца* і знаходзяцца ў руху, выконваючы адносна калгаснікаў функцыю медыятара паміж іх лакальным мікракосмасам і знешнім светам. У іх асобах мы маем справу з «вобразам *яўрэя-2,* які можна ахарак-

тарызаваць, у адрозненне ад (традыцыйнага, этналерантнага — А.Э) *яўрэя-1,* як адкрытую сістэму; асноўныя яго рысы: па-першае, інтэлектуальныя (неканфесійныя) веды, па-другое, багацце, грошы, па-трэцяе — улада, уплыў. […] Рэферэнтная група вобразу *яўрэя-2* — багатыя прадпрымальнікі, людзі, якія маюць дачыненне да ўлады, эліта інтэлігенцыі, дзеячы навукі і мастацтва. Прагматыку гэтага вобразу, якая дыктуе адносіны прадмета размовы і размоўцы, можна вызначыць наступным чынам: пазіцыя размоўцы знаходзіцца на больш нізкай сацыяльнай ступені, чым прадмет размовы. […] Рэферэнтная група *яўрэя-2* адкрыта для папаўнення» (Фролова 2003: 245–246)[54]. Таму менавіта катэгорыя яўрэя, якая цяпер часта зліваецца ў адзінае з катэгорыяй пана[55], застаецца для сучасных калгаснікаў неабходным інструментам (накшталт фотанегатыву) для вызначэння ідэнтычнасці ўласнай супольнасці; ідэнтычнасці, якая нязменна разглядаецца як увасабленне нізкага сацыяльнага становішча.

[54] Аб сучасным «антысемітызме без яўрэяў» на падставе даследаванняў на Падляшшы, гл. (Buszko 2012: 179–188). Бушка адзначае: «Адрозненні, якімі народныя канцэпцыі вызначалі „яўрэя", былі такімі значнымі, што тэрмін „яўрэй" стаў сінонімам „чужога" ўвогуле, таксама і цяпер, пасля больш за пяцідзесяцігадовую „адсутнасць" яўрэяў» (тамсама: 190).

[55] Пра сучаснае «зліццё катэгорый *яўрэяў* і „паноў" […], вызначаемых праз іх чужароднасць адносна простых людзей», у аснове якіх ляжыць іншы род выконваемай працы (апазіцыя *работа : лёгкая праца*), адукацыя і багацце, гл. (Malewska-Szałygin 2008: 110–111).

РАЗДЗЕЛ 7

Сяляне *і* яўрэі. Паміж структурай і *communitas*

Былі, былі, былі, былі.
Былі жыды тут. Жыдзі.
Але оні былі не злэ людзе тут.
Добрэ былі. Добрэ оні былі.
Бабуля Марыя з Красноўцаў

Сьпевалі песьні: „Уцекай, жыдзе, бо поляк ідзе".
Но, цось іх, от, так не любілі.
Спадарыня Вікторыя з Начы

Оні вшысцы згінэлі. І тэн Абромель тэж.
Невінні. Тылько за то, жэ жыд.
Спадар Пётр з Велямічa

Згарэла уся вёска, адны печы стаялі...
Баба Таня з Азярніцы

Дык у мяне сёння сэрца баліць...
Баба Пелагея са Слабады

7.1. Сялянска-яўрэйскае суседства, альбо паміж уніфікацыяй і ўзнаўленнем адметнасцей

Асноўная рыса стэрэатыпа яўрэя — ягоная *неспасобнасць* да працы на зямлі — была верыфікаваная рэаліямі жыцця ва ўсёй Беларусі: местачковыя яўрэі ў прынцыпе не займаліся вырошчваннем збожжа, аднак яны мелі агароды, гадавалі кароў, авечак, птушку, што можна параўнаць са становішчам сённяшніх калгаснікаў з іх соткамі, кароўкаю і свінкамі.

Сярэдні беларускі яўрэй быў такі ж беззямельны, як колішнія парабкі і сучасныя калгаснікі[1], што вельмі цвяроза падсумавала спадарыня Вікторыя з Начы: «Ту не было жаднэго [ніводнага] такего, жэбы [каб] якась господарка тшымал. Але оні і земі не мелі. Оні былі бэзземельнэ. Бэзземельнэ былі, оні не моглі працоваць» (G98Nac.WK). Гэтае беззямелле, аднак, не азначала адсутнасці кантакту з вясковай земляробчай штодзённасцю, што нібы вынікае са стэрэатыпа. І калектыўная памяць калгаснікаў, насуперак стэрэатыпа, утрымлівае гісторыі аб яўрэях, якія на сваіх участках і агародах былі такімі ж добрымі гаспадарамі — *хазяямі* — як і сяляне[2]. «О, в Пінску жыдоў было много. Оны дэржалы такіе городы, куровы дэржалы, выносылы молоко на базар, продавалы… Оны жылы з этого, з кароў. Понімаеш? Хазяямі былы этіі! Жыды такіі былы, вот. Да. Работалы, і всё» (B93Kud.TH). «Мелі своя земя. Шылі бардзо добжэ. Насі [нашы] у ніх шылі. Плацілосе люб [альбо] одрабяло — копало картофле…» (G93Pap.LAP). Больш за тое, тут гавораць і аб яўрэйскіх землеўладальніках, аб яўрэях-панах:

— «А чы мугл быць панэм жыд, напшыклад?

— Тэж. Шымон навэт в Рэпніках — і жыд. […]. Он тэж мял і поле, дужо навэт земі. І ховал [трымаў] мусі з петнасце быдла, мял мусі трое коні, сад. І — працовал і жыл. […] Он сэры [сыры] наробіл, розвозіл по всі, спшэдавал, ябка спшэдавал…

— Але он был панэм?

---

[1] Да ІІ Сусветнай вайны ў Заходняй Беларусі было некалькі дзясяткаў населеных пунктаў, дзе яўрэі займаліся земляробствам. На падставе дадзеных усеагульнага перапісу 1921 года Б. Васютыньскі пісаў пра іх: «На ўсходніх землях мы маем 49 вясковых пасяленняў, у якіх жыве больш за 100 яўрэяў. Гэта альбо прыгарадныя, альбо фабрычныя пасёлкі, паселішчы каля чыгуначных станцый, урэшце шматлюдныя вёскі. 5 такіх пасяленняў знаходзіцца ў Беластоцкім ваяводстве, 19 — у ваяводстве Палескім, 3 — у Віленскім, 22 — у Валынскім. У некаторых з гэтых мясцовасцей яўрэі складалі большасць альбо вельмі сур'ёзны працэнт насельніцтва» (Wasiutyński 1930: 89). Апісанне яўрэйскай вёскі Стаяцішкі ў Свянцянскім павеце гл. (Tapauch 1937). Аб вёсцы Іванікі пад Пінскам: (Molisak 2019). Даследаванні памяці аб трох такіх яўрэйскіх вёсках у ваколіцах Косава (Канстанцінаве, Паўлаве і Беразніцы), гл. (Gruchała vel Gruchalska 2004). Аб яўрэях як групе земляробчага насельніцтва ў Палескім ваяводстве ІІ РП, дзе было 936 яўрэйскіх гаспадарак па вёсках, гл. (Tomaszewski 1963: 143–144). Пра даваеннае яўрэйскае земляробства ў Польшчы і СССР, «якое супрацьпастаўляецца стэрэатыпу яўрэя-гандляра»: (Kula 2004).

[2] Ю. Тамашэўскі на падставе рэпартажа Ванды Васілеўскай аб хрысціянска-яўрэйскіх адносінах на Палессі (Wasilewska 1937) і апісання вёскі Чудзін Луніненцкага павета (Rolecki 2006) сцвярджаў: «Узровень гаспадарання яўрэяў, якія мелі дробныя зямельныя гаспадаркі, быў вышэйшы, чым у беларускага і ўкраінскага насельніцтва, земляробства было больш інтэнсіўным» (Tomaszewski 1963: 46).

— Так! Сам собе робіл! Для себе, ні для кого іннэго! Як зробіш, так і жый» (G93Dyl.JS).

Такі яўрэй становіцца, як і селянін, «сам сабе панам», дзякуючы працы на зямлі. Яўрэем-гаспадаром. «Нектурэ мелі господарство, о, як мувіл, в Рэпніках там. Тэж господарство» (G93Dyl.JS).

Калі мы звернемся да суразмоўцаў з Усходняй Беларусі і запытаемся пра гады, што непасрэдна папярэднічалі II Сусветнай вайне, калі пасля калектывізацыі сяляне і яўрэі разам працавалі ў калгасах, высветліцца, што нават каронная апазіцыя сялянская праца : яўрэйская няпраца адыходзіць на другі план адносна касавання адрозненняў у калгаснай *communitas*.

— «Што жыды рабілі тут? Чым яны займаліся?
— Працавалі у калхозе» (W99Lad.ZL).
— «Евреі таксама в калхозе працавалі?
— Некаторыя працавалі. А некаторыя яўреі таргавалі» (W99Baj.WD).
— [Жонка:] «Работалі па магазінам, таргавалі. І ў калхозах работалі.
— [Муж:] І ў калхозах работалі…» (H03Jur.AUK).
— «А ў калгасах жыды працавалі?
— У нас прадседацель. І кузнец быў Лазар. І да паследняга ў нас пражыў і памёр. Ён уродзе бы перахрысьціўся, вродзе бы. Вродзе перайшоў у нашу веру. Лазар-жыд. Быў дужа працавіты. Кузнец. І сярпы тачыў, і ўсё у кузні дзелал» (M04Hor.AT).

Суразмоўцы з Магілёўшчыны памятаюць аб асобных яўрэйскіх калгасах[3], што з'явіліся на той тэрыторыі на першым этапе калектывізацыі, і аб яўрэйскіх калгасніках, якія займаліся ў асноўным жывёлагадоўляй і рамяством.

«Калхоз еврейскій тут был. Рускій і еврейскій, былі раздзельно» (M04Szm.LA).

---

[3] «За год ад пачатку калектывізацыі калгасных гаспадарак было створана толькі каля 400 (1928 г.). З іх 170 былі яўрэйскія. Каля 40% яўрэйскага насельніцтва гарадоў і мястэчак савецкай Беларусі не мела сталага занятку. Таму яўрэйская бедната ратавалася ад голаду ў калгасах» (Шыбека 2003, с. 248). Гэтыя раннесавецкія рэаліі таксама былі замацаваны ў навуковых даследаваннях эпохі; вось характэрны фрагмент пяра дыялектолага С. Некрашэвіча: «У пасьлярэволюцыйныя часы, у сувязі з абмежаваньнем прыватнага гандлю і пашырэннем сеткі коопэратываў, яўрэйская насельнасць пачынае займацца ральніцтвам, у большасьці ўтвараючы с.-г. колектывы (Парычы). Але яўрэйская вёска Коўцічы займалася ральніцтвам і да рэволюцыі. Гэтая вёска лічылася колёніей і мела сваю землю. […] У этнографічных адносінах яўрэі Парыцкага раёну не становяць чаго-небудзь выключнага ад яўрэяў іншых беларускіх мястэчак. Тое-ж адзенне, той-жа быт, тая ж рэлігійная закаранеласьць, з якою яўрэйскі камсамол вядзе вялікае і пасьпяховае змаганьне» (Некрашэвіч 1929: 172).

— «Калхоз абразаваўся ў 1929 гаду, называўся „Чырвоны сцяг". Но, в то время абразавалась сразу два калхоза: беларускі, скажам так, і яврэйскі. Еврэйскі был более багаты, но прасушчэствавал недолга. Естественно, што рускій был более бедный, паэтаму еврэі очэнь скоро этот абабшчэствлённый скот свой забралі і ўшлі в Леніна, там был более крупный калхоз.

— Сразу было два калхозы?

— Да. Беларускі і яврэйскі, но как-та сразу іх абабшчэсцьвілі. Вясной іх сабралі, а к осені ані ўшлі, в 29-м гаду» (M04Hor.RM).

Камунікатыўная памяць суразмоўцаў з Гомельшчыны, Магілёўшчыны і Віцебшчыны сягае таксама перыяду да калектывізацыі, калі яўрэі аднаасобна гаспадарылі ў тамтэйшых вёсках, апрацоўваючы зямлю і гадуючы буйную рагаціну і авечак.

— «Яўрэяў у Слабадзе было сямей тры.

— Чым займаліся?

— Зямлей. Вырошчвалі. І каней дзяржалі, і кароў» (H03Słb.FC).

«Авечкі дзяржалі, а шэрсць стріглі і платкі вязалі, і шарфы, і што хочаш. […] Багата іх было» (H03Słb.MS).

Самыя старэйшыя з сённяшніх калгаснікаў яшчэ дзецьмі зараблялі капейкі ў яўрэйскіх гаспадароў, полючы іх агароды, пасучы скаціну альбо дапамагаючы падчас жніва:

«Як я малая была, то у нашай сям'і з васьмі чалавек куска хлеба не было. Я хадзіла пасьвіць жыдоўскі тавар, жыды жылі ў Хойніках. Была рада сну, бо столькі работала і даяркай, і пастухом» (H03Wic.SK). «Яўрэі работалі. Усе дзяржалі — і каровы, і коні. Тогды машын мало шчэ было. Ну, наймалі людзей, людзі ўсе ім рабілі. Я і сама рабіла. За дзень зараблю рубель дваццаць капеек. Жыто жала» (H03Osw.JM).

— «Адносіны былі добрыя паміж…?

— Да, яўрэі там жылі у Красуліне. Насілі бабам што піць і есьці. […] І давалі ім усё, паработаць ім, жаць, дык яны накормюць, во» (M04MSz.MS).

— «Мы жылі у Напраснаўке. Мы жылі з жыдамі. Во там, збоку, жылі жыды, іхня земля, а наша — о, эта Напраснаўка. Пасёлак аддзельна быў.

— Пачэму у вас жыды жылі, оні ж жылі в гарадах?

— А яны жылі тута, а я не помню, яны жылі і жылі. Дзярэўня іхня, бальшая дзярэўня. І нам было жыць тады харашо з імі, яны ж нічога не работалі, эта.

— І чаго харашо было жыць?

— Так слухайце. Зямлю падзялілі ўжо, ужо ж савецкая власць прышла. І яны жа, жыды, яны пры савецкай власьці жылі, ім зямлю давалі. Нам давалі зямлю, і ім давалі. Ну, дык вот. Яны сваю зямлю, дак яны ж не абрабатывалі. А мы сваю абрабатывалі і ім памагалі, во як. Я, дзеўка,

і жаць пайду, і бульбу садзіць, і капаць пайду. А яны нам плацілі грошы» (M04Len.WF).

«Да калхоза былі хутары. Я была небальшая, мне было гадоў дванаццаць-трінаццаць, пасьвіла кароў. Ганялі яврейскіх кароў на папас. Бывала, прігонім к явреям карову даіть, яны нас угастять булачкай. Тады не так, как сейчас: „Канфетку хачу!“ Было толька Духа празнік — две капейкі дають. А на две капейкі купім! Тяперь на два міліёна такога не купіш! […] Хаділі мы да йіх зарабатывать па дваццать капеек, гряды палоть. Сеялі многа гуркоў. Малые адну гряду полем, а бальшые — две. Так мы скарей, скарей праполем і атдыхаем у краі. Платілі бальшому тріццать капеек, а нам па дваццать капеек» (W99Lad.ZL).

У гісторыях аб яўрэйскіх агародах, якія служаць узорам квітнеючага земляробства, можна наўпрост убачыць зваротны бок стэрэатыпнай ацэнкі яўрэя і селяніна — гэта яўрэй-земляроб, што працуе на зямлі, з'яўляецца годным пераймання ўзорам добрага гаспадара для *цёмнага мужыка*: «Свекров мая вспамінала, царства ей нябеснае: „Вот, дзетачка, скажы, чаго мы ўсе хадзілі к этим яўрэям палоць агуркі гэтыя, гэту цыбулю, но мы ж ніхто гэтага не расьцілі? Калі толькі картошкі якой кінеш ці капусты пасадзіш, і ўсё. А ўсе гряды хадзілі, яўрэям дзелалі!“ Хадзіла маленькая, зарабатывала. Там капейкі, яна гаварыла, яны плацілі. Дома такога не дзелалі. „І калі дадуць тую памідорыну з'есьці, то ого!“ — гаварыла. — „Ну, дык а што сабе не сеялі? Не маглі семян папрасіць, ці хоць украсць тую памідорыну ці агурэц на семя ды дома пасадзіць?“ — „Дык моды такой, гаварыт, не было. Не было моды, каб агарод сеяць“. Агарод как такавой тут сеялі толькі яврei. Эта была в начале столетія, в 1910–1914 гадах. […] І пасьля таво, як яврэі тут жылі [г.зн. пасля II Сусветнай вайны — А.Э.], была очэнь прэсціжна пастроіць дом на яврэйскім дворышчы. Патаму шта, як яны гаварылі, векавыя агароды, харашо абработаныя…» (M04Hor.RM).

На ўсходзе дыстанцыя паміж мужыкамі і яўрэямі падаецца значна меншаю, чым паміж мужыкамі і панамі, хоць наступнае выказванне сведчыць, што ў сялянска-панска-яўрэйскім сацыяльна-сімвалічным трохкутніку катэгорыі пана і яўрэя, таксама як і ў Заходняй Беларусі, настолькі блізкія, што ў адносінах да селяніна могуць узаемазамяняцца.

— «Тут жа сразу паны жылі. От, як начынаецца калхозны гараж […]. Тут быў сад вялікі панскій, а туды далей — там былі дама панскія, дык як яны выехалі, заселіліся еврэі.

— А што за паны былі?

— Я ня знаю. Яўрэяў я знаю: была Гінда тут, быў Шолам, Ёсько, Лея. Яўрэяў знаю, а паноў ня знаю. Страення тыя знаю.

— А Вы хадзілі туды да яўрэяў?

— Канешне […]. Яшчэ яўрэйскія парасяты пасьціла» (H03Osw.WS).

У якасці сведчання гэтай невялікай дыстанцыі, штодзённай суседскай супольнай працы, абмену і суіснавання можна прывесці эмацыйныя паведамленні аб асабістых сувязях і сяброўскіх адносінах хрысціян (тут амаль выключна праваслаўных) з яўрэямі, пацвярджаемых дапамогай, атрыманай ад іх у цяжкія хвіліны.

«У нас яўрэяў было багата, ну, дружылі […]. Маму звалі Лена […], яна шчэ дзевушка, значыць, разам з бацькамі, дак от, яе эты яўрэй прысватаў к маему папу, і ана вышла замуж, ужэ тут у Юравічы […]. У бабушкі маёй было дзевяць дзяцей, дак ана [г.зн. суседка-яўрэйка — А.Э] гаворыць… Ну, жылі ж, знаеце як, багатымі ж мы ніколі не былі ж, дак гаворыць, як трэба што купіць дзецям, к празніку адзецца ці што, дак яна кажа: „Пані Фёдаріха, можа табе што дзецям трэба? Хадзі!“ А ана кажа: „Грошай жа няма“. — „Ай, будуць грошы — прынясеш“. От, так і дружылі» (H03Jur.PM). «Жылі мы ня сільно добрэ, мой бацько сам не адсюль, ён прымак у мацяры. Зямлі ў нас было мало. […] А ўжэ запісвалі ў калхоз. Бацько наш вродзі не хацеў ітці ў калхоз. […] Хацелі нас раскулачыць. Наш бацько — як вам сказаць — асобенно с яўрэямі ён сільно добро жыў. Ну, дык раскулачаць — бацьку памогуць, ён апяць абжывецца, усе свае такія вот знакомыя…» (H03Osw.WS). «Помню, ў папашы была знакомка, у многіх былі яўрэі знакомыя. З ім у бальшой празднік маглі пасядзець. У нас была знаёмая Пэйта. Яна, бывала, казала: „Ну, зайдзі пагуляць, зайдзі!“ І, бывала, мацой угасціць, калі зайдзеш. Гэта на Пасху яны мацу нейкую пяклі, качалі. Тады рэзалі яе. Прэсная яна» (M04Hor.AT).

— «Евреі харошые былі ілі плохіе?

— Як і рускія, так і яўрэі. Былі і харошыя і плахія. Былі сазнацельныя, знаеш. […] Можуць чалавеку паддержку даваць. Бывала, во, мы жылі бедна, сям'я бальшая была, ужо, дык работалі. Дык бывала, дык яны давалі помашч. Тады аддаеш жа ім. Бацька аддаець ім зярно якое ці грошы якія. А мы з малых лет на зарабатках…» (M04Len.TC).

Суразмоўцы, паўтараючы амаль як рэфрэн, падкрэсліваюць дабрыню, зычлівасць, чалавечнасць суседзей-яўрэяў. Адначасова звяртае на сябе ўвагу тое, што ў выказваннях калгаснікаў з Усходняй Беларусі амаль адсутнічае стэрэатыпная яўрэйская хітрасць-махлярства[4]. Можна выказаць гіпотэзу (якая, аднак, патрабуе верыфікацыі і больш глыбокіх даследаванняў), што вобраз яўрэя ў Беларусі тэрытарыяльна адрозніваецца, пры гэтым яго негатыўныя аспекты, якія этнографы атаясамліваюць з інверсійнасцю і дэманічнай іншасцю (Buszko 2012; Cała 1992: 94–108;

[4] У маіх палявых матэрыялах з Усходняй Беларусі ёсць адно выказванне, якое сведчыць аб знаёмстве суразмоўцы з гэтаю стэрэатыпнаю рысаю яўрэя.

Zowczak 2000: 159–183), найбольш яскрава праступаюць у каталіцкіх вёсках на Гродзеншчыне[5].

Суразмоўцы з ваколіц Мазыра гавораць аб дабрыні яўрэяў:

«Яўрэі харошыя людзі, знаеце» (H03Koś.HH).

— «У Глінішчах жыды жылі?

— Адзін толькі жыд быў, ды вельмі харошы. Насіў усе газеты. А жонка яго шыла. Тожэ ўбілі яго. А сям'я была хароша-хароша.

— Вы як да жыдоў ставіліся?

— А к ім хорошэ относіліся. От, і к нам з Каленкавіч прыяжджалі жыды. Да і мы — то цыбулю вазілі, то малако; так жыды куплялі. І начавалі, і накормяць, і напояць. Харошыя» (H03Hln.HM).

Гэтыя *харошыя яўрэі* падаюцца тут папросту звычайнымі. «Нічога такога»:

— «Як вяскоўцы да яўрэяў адносіліся?

— Жылі разам, нічого такого…» (H03Hln.KPK).

— «З намі жылі. Ну, а як жа, жылі ўсе.

— А як да іх людзі ставіліся?

— Як цяпер да яўрэяў ставяцца. Непагано» (H03Słb.RM).

— «А вы іх тожэ гультаямі шчыталі [як немцы]?

— А што нам? Жывіце, як і жылі.

— Но людзі харошые былі?

— Ну, дак а што яны? Людзі былі, як людзі. Людзі як людзі» (M04Len.WF).

Больш за тое, падаецца, нічым не адрозніваліся ад сялян:

— «Дак яны абыкнавенныя былі. Так, як мы былі.

— У школу разам хадзілі?

— Да, у адну. […] Харошыя былі. З яўрэем лучшэ падзяліцца, як із рускім» (H03Jur.AUK).

— «Якія гэтыя яўрэі былі?

— Нармальныя яўрэі. Рускія былі яўрэі, работалі» (H03Osw.JM).

— «Кто тут жыл: беларусы, рускіе в этой дзеревні?

— [Пажылая жанчына:] Евреі. […] І рускіе, і цыганы былі.

— [Мужчына:] Усе.

— [Пажылая жанчына:] І яўрei. Все беларусы.

— Все беларусы?

---

[5] Гэтую гіпотэзу пацвярджаюць вынікі даследаванняў В. Бяловай, якія паказваюць, што вобраз хрысціянска-яўрэйскага суседства і звязанага з ім стэрэатыпу мае нюансы — той з вясковага і праваслаўнага Палесся з'яўляецца менш антысеміцкім, чым з «местачковага» і каталіцка-ўніяцкага Падолля, гл. (Белова 2005: *passim*).

— [Пажылая жанчына:] Беларускій быў яўрей, беларускій цыган…» (M04MSz.JK.PTC).

Рускія яўрэі, беларускія яўрэі з'яўляюцца *такімі, як мы.* Яны адпавядаюць асноўнаму крытэрыю свойскасці — не адрозніваюцца ад «нас». Яўрэі ўспрымаюцца не праз прызму стэрэатыпу, а з пункту гледжання добрасуседства — як людзі, якія працуюць як сяляне альбо жывуць у сімбіёзе з імі, добра разумеючы працу на зямлі; гэта не *абманшчыкі* і не дэманічныя істоты, не здраднікі Ісуса і не ягоныя забойцы. Гэта «такія істоты, як і мы» (Wierzbicka 1971: 22), *такія самыя людзі.* Міжгрупавыя адрозненні выконваюць у гэтым выпадку выключна класіфікацыйную функцыю, не маючы сімвалічнага і эмацыйнага даведку. Яўрэі-сяляне, як і хрысціяне-сяляне, успрымаюцца і ацэньваюцца з пункту гледжання сялянскага этасу і норм добрасуседскай маралі; саслоўныя і рэлігійныя антаганізмы ў гэтым кантэксце не актуалізуюцца. «Агульная прастора штодзённасці знаёміць і мірыць з іншым, так што часта адрозненні становяцца нябачнымі і, неўсвядомленыя, яны становяцца натуральнай з'явай. […] У такога тыпу суседстве розніца — моўная, канфесійная — становіцца ўнутранай катэгорыяй свету, а не мяжою, якая падзяляе два светы» (Straczuk 2006: 32). Таму калгаснікі гавораць: «Но, а што яны? […] Абшчаліся з імі, жылі і таргавалі, і работалі, і всё. А што яўрэі? Такія самыя, як і мы. Што там еўрей?» (M04Nes.WT).

***

Пойдзем далей за нарацыяю, у якой асвоеныя яўрэі, што гавораць «нашаю» моваю і нават, як пабачым пазней, ядуць свініну, упісаны ў калектыўную памяць калгаснікаў як неабходны суб'ект іх грамадскага свету. Асабліва кідаецца гэта ў вочы ў яскравых апавяданнях пра яўрэйскі гандаль, стэрэатыпныя канатацыі якога з махлярствам не ў стане азмрочыць дамінуючы тон ухвалення і наўпрост захаплення: у яўрэйскіх крамах было ўсё, чаго душа пажадае. Рэфрэн *усё, што хочаш,* таксама як і ў гісторыях аб добрым жыцці пры цару і пры Брэжневе, гучыць у большасці размоў на гэтую тэму; такое мноства тавараў, як у яўрэйскіх лаўках, да сёння застаецца аб'ектам тугі калгасніка, якога «душа радуецца накупляты».

«О, жыдзі! У жыдув было вшыстко… І монка [мука], і убране тожэ шыё… Всё у ніх было!» (G93Rou.SR). «Магазыны мелі. Свуй власны магазын тшыма і спшэдае. Тэраз то тшыдзесту копеек не маш, і не дадзо [дадуць] тобе. А кедысь то пуйдзеш, потаргуешсе, і дадзо. Жыдзі таргавалі вшыстко» (G93Rdz.BB). «Яны, от, ужэ весна падходзіць, яны тар-

гоўлей занімаліся. Тапер, то ў раёне менш, як было у нас. Было ў Чучэвічах жыдоў багато. То у нас в області толькі крамов нема, кілько іх было. Таваров было всякіх. І шытого, і нешытого. І гэтакого, і гэтакого. […] Чого ты хочаш було!» (B99MCz.JK). «У яўрееў былі магазіны. Іў іх было ўсё-ўсё ў магазінах. Цяпер таго няма ў горадзе, што яны даставалі. І тараны сухія, і сялёдка ўсякая… Всё было! І такія некія салодкія струкі, і канфеты ўсякія. І мука, і крупа — што ты толька хочаш, всё ў яўрееў было! Усяго было. І стужак усяка было, і пацеркі. […] Эта было перад самай вайной. Мы былі дзеўкамі» (W99Lad.ZL).

— «Куплялі платкі, куплялі шалінаўкі, усе мацерыялы, усякія. У магазінах було ў жыдоў! Усяго хватало.

— Можэ былі такія карункі? Да фартухоў прышывалі?

— Усякае було. […] Усе харошэ було. Недзе жыды вывазілі адтуль, з Польшчы. Недзе з Брэсьця, з Варшавы вазілі сюды. Харошыя» (B99Czw.KP).

— [Баба Фядора:] «Тогды все було. Называліся *лавкі*. Тепер *магазіны*. То там наваляно все радамі.

— [Баба Ева:] Еврэі особенно держалі лавкі. […] Занімалісь воны гэтым. Душа радуецца накупляты» (B96Ozr.FJ.JW).

Гэтыя поўныя ўхвалення выказванні суразмоўцаў аб яўрэйскім гандлі знаходзяцца за межамі дыскурса стэрэатыпу[6]. У гэтым плане заняткі купца-яўрэя аказваюцца аднолькава добрай працай, як і праца селяніна-земляроба, а махлярства — чалавечым недахопам, ад якога, зрэшты, сённяшнія людзі пакутуюць болей, чым колішнія.

— «Я помню, у нас усе яўрэі тургувалі. Былі крамы. Неабхадзімае усё можна было купіць.

— Вот скажыце, той чалавек, што ў краме прадае — гэта таксама праца? Як на зямле?

— Канечна. У нас яўрэі ўсё тургувалі, на зямле яны мала ўмелі. А тургуваць — эта яны спецыялісты былі. А нам дужа было харашо: пойдзеш і канфетку купіш, і платочак, і тое, і другое.

— А не дурылі?

— Хто іх ведае, можа калі і абдурылі. Цяпер большэ дураць» (M04Hor.AT).

Суразмоўцы з Гродзеншчыны таксама, як і з Усходняй Беларусі, ахвотна гавораць аб яўрэях як суседзях, пазітыўна ацэньваючы герояў сваіх апавяданняў. Праступае праз іх вобраз добрасуседства, якое пада-

---

[6] Асабістым, мастацкім сведчаннем памяці аб яўрэйскай краме, поўнай тавараў і смакаў, з'яўляецца апавяданне Н. Лушчык-Ільянковай *Рыўка* (*Riwka*), у: (Łuszczyk-Ilienkowa 2004: 74–76).

ецца нашмат больш цесным сімбіёзам, чым з панам. Адзін у аднаго начуюць і жывуць: яўрэйскія краўцы — у сялянскіх хатах, хрысціяне, што навучаюцца прафесіі, — у яўрэйскіх дамах. Яны частуюць адзін аднаго, дапамагаюць пры неабходнасці і разам гуляюць пад музыку яўрэйскіх музыкантаў. Падзел, усталяваны сацыяльнай дыстанцыяй і сімвалічнай адметнасцю, не спыняе культурнага абмену і не блакуе асабістыя кантакты; яўрэі, якіх памятаюць калгаснікі, з'яўляюцца «„чужымі" ў адной плоскасці, „сваімі" — у другой» (Hertz 2003: 81).

— „Жыдзі — оні недрэннэ былі, оні ні злодзее, ні бандыты. Нічэго, нічэго не скажэш! […] До жыда пойдзеш, то і пшэноцуеш [пераначуеш], хоць в бруднэй кухні пшэноцуеш. А до нашэго пуйдзеш, то і не пусьці.

— То жыдзі былі госціннейсі?

— Так. «Знакомы, ночуй, ночуй!»" (G93Rou.SR).

„Оні былі гжэчнэ [ветлівыя] таке, як мувісе по-руску — *госьціпріёмные*. Зайдзеш, оні і упшыемнё [прывітаюць], і угошчо […]. Оні таке былі інтэлігэнтнэ. І по-польску розмавялі" (G93Cze.TK). „Але так людзе былі незлэ [нядрэнныя]. Но, там моя сёстра захоровала і пенендзов [грошай] не было, на… хороба така страшна, за гардло хвытала. То в Васілішках доктор. До лекажа поехалі і не мелі пенендзы, пошлі до жыдзі, а он пожычыл. Но, он знаёмы был з моё мамусё і з татусем. Так і о, до людзі нечэго" (G93Ser.MP.WP). „Паментам, ноцовалі жыдзі, кравец. Шылі можэ цось. Цось зачэлі модліцьсе [маліцца], то у ніх, как эта, пас то такі, тэн пас повешон. Я се на пецу патшалам [з печы глядзела], як оні там модлёнсе. То то е Буг у ніх" (G97Cze.HG). „Жыды то я знаю, ва што оны верат, бо мая сестра учылася у жыдовкі за кравчыху. То я вем. Ужэ там, як толька іхне сьвята, то оны нічого, нічого не робят. Не так, як мы. Оны нічого не робят, жыды. Дажэ было малое дзецё, дзевочка, то ена его не перэдзевала. А ужэ сестра мая ее перэдзевала, штоб ана нічого не рабіла. І есть варіла. Ана бальшэство наваріт на суботу, у ніх субота была. Большэство на суботу наварівают, штоб нічого ні братся" (G93Szp.KN). „Добрэ, дружно жылі, ныма шо казаты. Тут во многіх былі магазіны. І продуктовые, і другіе. То торговалі. А в другіх не было, то прыдзе, горшкі оплетаець. Тые, от, у мэне і оплеценые дротом. І дасі то бульбы, хто шчо попросіць. Шчо до іх пойді — воны тобі ніколі не откажуть. А одна пэкла булкы вкусные, Пэрла звалі ее. Заўсёды наша бабуля пойде да нам прынесе тых булок, бы вата, вкусных. У нас было багато детей. Добрэ жылі з жыдамі" (B99Koż.SW.KK).

Вобраз сялянска-яўрэйскага добрасуседства, які запомніўся суразмоўцам, вытканы з гаспадарчых і рытуальных сувязей, а таксама з блізкіх, часта сардэчных, асабістых адносін. Гэта вобраз, што ўпісаны ў індывідуальныя біяграфіі, уласны досвед, асабістую і сямейную памяць штод-



Будынак былой ешывы (сёння – дом культуры) у Радуні, 1998

зённасці. Таму неаднойчы пры размове ў беларускай вёсцы ў этнографа складваецца ўражанне, што блякне тут і разбураецца так добра вядомы з навуковай літаратуры вобраз яўрэя, а ўласны досвед суразмоўцаў карэктуе і верыфікуе стэрэатыпнае ўспрыманне яўрэяў, нейтралізуючы розніцу паміж дзвюма групамі. Паслухаем далей:

«Оні тут добжэ жылі. Оні мелі свое магазыны, тутай выпекалі хлеб і булкі, там і сьледзе [селядцы], вшыстко спшэдавалі і тарговалі. Оні былі недрэннэ, ктурэ тутай жылі разэм» (G98Nac.TC). «Оні ходзілі до польскей школы, учылісе. А оні модліцьсе ходзілі до тэй школы, мувён [як кажуць] *жыдовска*, оні модлёнсе в школе. А та школа, то я паментам добжэ. […] І то жыдкув[7] дзесенць родзін [сямей] было. Іцкова, Бэйн-

[7] Азначэнне *жыдэк/жыдок*, часта ўжываемае суразмоўцамі, тут з'яўляецца нейтральным сінонімам *жыда (яўрэя)*, які суправаджаецца адценнем фамільярнасці. Герц лічыў яго адзнакай «прысвойвання» яўрэя: «Варта звярнуць увагу на гэтую тэрміналагічную дэталь. „Жыдок", „жыдовачка" — азначала прысвойванне яўрэя, уключэнне яго ва ўласны свет каштоўнасцей, ва ўласную рэчаіснасць. Безумоўна, і „жыдок" быў членам касты, ад якой шляхціца аддзяляла вялікая адлегласць. Аднак адначасова гэты „жыдок" быў блізкаю і сваёю асобаю» (Hertz 2003: 120–121). Аб прысвойванні чужых гл. (тамсама: 79–81).

эс, Довід, Алтар… А потэм такі Цукер был, Мэнтка… То іх імёна былі» (G98Nac.WK). «Лейзэр, был Лейзэр. Он юж *рабін* называлсе. Он называлсе *рабін*. Юж он старшы был. Старшы был, но вшыстко едно его родзіна была, і дзеці былі, і цуркі [дочкі] былі, і зенць был. Я паментам, ту, гдзе наш тэраз склеп [крама] стоі, то іх мешкане [кватэра] было. Его, і ешчэ така една жыдувка была — Бася. Она шыла бардзо добжэ і мяла тэж свуй склеп. Мяла там і солі, і сьледзі, і цукер, і таке там, о, розмаітэ матэріалы спшэдавала. І шыла она бардзо добжэ. То там завшэ [заўсёды]… А людзі тэж кедысь не было такіх, жэбы то кажды цось умял сам зробіць. То носілі до ней шыць. Цось там у ней набёро, якась сукенка чы там цось такего, і она юж спшэдае і она шые. Она з тэго мяла вывдзеньчэне [ёй аддзячвалі], і оні жылі. Оні жылі незьле. Две цуркі мяла і сына» (G98Nac.WK1). «Едэн такі Арчык был, то он до нас пшыходзіл, пані, до дзевчонт, так о, до млодзежы пшыходзіл. А на скшыпцах грал і бардзо ладне спевал. То і коленды спевал, і вельканоцнэ песьні, як коло сьвента. У ніх там трэф якісь был, оні не моглі там есць, там менса чы цось у нас, у полякув. А он цосік покоштуе і цось з'е такего, і он та, тэго… Не ленкалсе [не баяўся] трэфу. […] То гдзесь забілі коло Начы» (G98Nac.WK). «Тутай в Вавюрцэ едэн жыд был, Сьветыцкі по назвіску [прозвішчы]. То мял млын власны. Тылько з жоно, дзеці не было у ніх. А потэм другі… Як назвіско, не паментам, тылько вем іме — Юдэль, а жона Сорка. […] Едэн мял склеп, магазын. І другі мял. Продуктовэ таке магазыны. […] Ту Васілішкі недалеко од нас ест, то там едно жыдувкэ зналам, то она свэго сына хцяла учыць на адвоката. То оні не розмавялі в дому до его по-жыдовску, а тылько мувілі по-польску. Пшыкладне [узорна] мувіл по-польску жыдэк. Я запыталамсе, длячэго. Она муві: „Длятэго, жэбы есьлі — муві — Буг позволі его выгодоваць, то я хцэ на адвоката"» (G93Waw.HD). «Там, гдзе баня дзісь [цяпер], там была сынагога. Джэвняны дом, рабін там правіл. В соботэ ім водэ носілісьмы, бо самі не ношо, то оні нам цукерэк дадзо [дадуць]» (B06Byt.EIP.not). «В собота, на захуд слоньца оні самі сьвечкі ні запалё. […] Наймовалі, да, любэго чловека, жэбы запаліл. А длячэго і цо, я не мам поенця» (G93Bil.ZN). «У жыдоў была сінагога. Туды яны хадзілі. Бывала, яны сьвечкі ў суботу не загасяць, нас зазываюць, даюць капейку, две капейкі. Значыць, мы ходзім сьвечкі яўреям тушыть у сінагогу» (W99Lad.ZL). «Ойцец, кеды в тысёнц дзевеньцьсэт двенастым року пшыехал на тэ Футоры [хутары] Мэрліньске — там се оседлілі [пасяліліся] — то там паслысе жыдовске стада быдла. На выпасе былі. Но і пшыглёндал за тымі пастухамі жыд з Короціч чы з Ольман, Абромель се называл. Но і оні се познаёмілі, запшыязнілі [пасябравалі] […]. Жыдзі пшывозілі до ойца яконсь мэлясэ [якуюсьці патаку], з чэго можна было гнаць самогон. І у ойца был апарат

добры. Выкопалі в лесе — коло хаты, жэ не відаць было — студне там то, і то мелясэ пшэганялі на самогон, вудкэ, і тэ жыды забералі ё і везьлі вэ все [у вёскі], і там… Но, і якісь там, значы, інтэрэс был, жэ цось і ойцу доставалосе, і ім» (B99Wlm.PS).

— «Которы тут жылі жыды, в Столін воны не ходілі, воны нанімалі вучытеля, і вучыв в Ольманах. Тут іх небогато было — пять-десеть чоловек.

— А в ольманску школу оні тожэ ходілі?

— Ходілі. Со мною сыділа одна еврэйка, Шыра. […] Із школы выходять, ідуть в яврэйскую школу. Быв такій в іх учытель, Крыкса старый. Отсюда у Кіев пешком ходів. […] Школа іх была чэрэз одну хату од моей. Я бегал пуд окно. Як вон учыл этіх детей, батогу носів. Як шо не слухаецца — батогом бів. […] Былі хлопцы, которы разом ходілі і торговалі. Товар скупалі. Зразу былі бедные. Косілі і корову дэржалі. А посьле ужэ магазін одкрылі, то сталі богатые. Шэ одін і зара, Ошэр, дом мо на 50 метров стоіць в Століне. Знав, заходів» (B95Olm.KS).

— [Баба Зоська:] «Як рускіе прышлі [у 1939 годзе — А.Э.], то вжэ еврэйскіе учыцеля былі: отсюда, з Кожан-Городка одна і одна з Лахвы. Одна — Хіша Муравчык і Рожка Абрамовна Зэкэрлін.

— [Баба Каця:] У нас былі з Варшавы учытеля тожэ: Ілья Мойсеевіч і Ольга Самуіловна. Вы знаете, як оні учылі! Он — алгебру, а она прыроду. Самі вкладывалі в голову, не трэба было дома вучыць. Так вучылі харашо. А одна была молодая — Эстэр Мойсеевна. Она такая красіва, высока. […] Учылі харашо. Такіе харошые былі еврэі! […] А прыносілі у школу і мацу тоненьку, пэчону, на іх празнік. На другі празнік — пурынгі [прысмакі, што рабілі на Пурым — А.Э.]» (B99Koż.SW.KK).

«Людзе іх любілі, бо оні былі таке, можна сказаць, негардэ: і по-польску, і по-простy, і по-жыдовску мувілі. Але іх немцы вшысткіх змарновалі, вшысткіх. Жывцом в ямы кладлі» (G93Rou.SR).

Гэтыя і ім падобныя ўспаміны, зафіксаваныя падчас размоў з калгаснікамі як у Заходняй, так і Усходняй Беларусі, з'яўляюцца сведчаннем жывой, персаналізаванай памяці пра яўрэйскіх суседзяў. Абедзве групы падлягалі нормам суседскай маралі, няма ў іх кантактах моўнага, а нават, як падаецца, і сацыяльна-ментальнага бар'ера: з *культурным* панам селянін у прынцыпе не сябруе[8], з *нягордым* яўрэем — часта. У святле гэтага знамянальна, што сённяшні калгаснік не надта спачувае панам,

[8] Аб адным з нешматлікіх зафіксаваных у маім матэрыяле прыкладаў — сяброўстве лябёдскіх і феліксаўскіх сялян з «панічам» Земкам Фядэцкім — ішла гаворка ў падраздзеле 4. 1.

якія ў завірусе падзей страцілі свае фальваркі, палацы і сядзібы[9]; над яўрэямі, *унічтожанымі* немцамі, — плача і памятае іх імёны. Бо штодзённыя адносіны з імі былі цесна ўплецены ў сетку сацыяльнага і гаспадарчага, а таксама рэлігійнага жыцця сялян. Прыведзеныя тут успаміны складваюцца ў гісторыю аб супольным лакальным прастора-часе[10], дзе абедзве групы *добра жылі* паміж сабою: аб яўрэях, якіх ведалі па імені, з якімі *жылі разам,* сябравалі і любілі, аб сумесных справах, узаемнай ветлівасці і паслугах, аб хрысціянскай прысутнасці ў сінагозе і веданні яўрэйскіх малітваў, і аб яўрэях, што спяваюць калядкі і ядуць свініну[11]. Паралельна дыскурсу так станоўча ацэньваемай свойскасці[12] ў гэтых апавяданнях прысутнічаюць таксама і стэрэатыпы, характэрныя для народнага ўспрымання яўрэяў: пераканне ў іх вялікай, больш шчырай за ўласную, набожнасці, строгім захаванні свят (зводзімых, згодна з асноўным прынцыпам свята як часу, супрацьпастаўленага будням, да невыканання працы), павага да *вучонасці* яўрэяў альбо захапленне прыгажосцю яўрэек («Жыдзі былі ладнэ, пшыстойнэ. Жыдовэчкі ладнэ» (G93Waw.LHK)), пар. (Cała 1992: 33–39). Гэта дадатны, блізкі да захаплення полюс стэрэатыпа, які ўзмацняе пазітыўны вобраз яўрэя ў свядомасці калгаснікаў і добрую памяць аб гэтай злачынна знішчанай супольнасці,

---

[9] У сабраным палявым матэрыяле няшмат спачувальных паведамленняў аб уцёках і вывазе паноў. Вось два прыклады, якія датычаць уцёкаў сям'і з маёнтка ў верасні 1939 года і вывазу асаднікаў у 1940-м: «Як зачол выежджаць, то і коне поменял, дзеці одзял в лахмоце. Так доехал до Польскі. […] Але вшыстке просілі Бога, жэбы он доехал тылько. І паробкі… О, тэн, нас тшэх на кухні было: сьвінярка, кухарка і покоювка. Але вшыстке модліліся, Богу просілі, жэб он доехал. І доехал, дзенкі Богу» (G93Bil.ZN). «Іх повывозілі на Сібір. Руске як зашлі, то так іх лапалі [лавілі] — і на Сібір. То оні там бедные гібнулі. Сталін тых полякув понішчыл. В ноцы попшыежджалі, вывезьлі з малымі дзецьмі, дзеці помрозілі. Змарновалі, поніштожылі бедные» (G94Pow.SWK).

[10] С. Піваварчык гаворыць аб фарміраванні на Гродзеншчыне ў выніку доўгатрывалага хрысціянска-яўрэйскага культурнага ўзаемадзеяння «арыгінальнай духоўнай гібрыднасці рэгіёну» (Пивоварчик 2003: 364).

[11] Пар. таксама: «А яны, казала мама, яны сала не бралі. Украдкам елі. Яны бралі капусту, яны сала ж то не ядуць» (G11Rdz.WR).

[12] Пра вобраз хрысціянска-яўрэйскага добрасуседства ў памяці суразмоўцаў з Падляшша, гл. (Buszko 2012: 34–44; таксама *passim*). Аналагічны вобраз добрасуседскіх сувязей, насычаны апавяданнямі пра канкрэтных асоб, якіх памятаюць па імёнах і прозвішчах, зафіксаваны падчас даследаванняў на Сандаміршчыне, гл: (Tokarska-Bakir 2008: 464–470, 475–488). Сандамірскі вобраз у большай ступені, чым падляшскі насычаны пачуццём перавагі і неадназначным стаўленнем суразмоўцаў да яўрэяў, а той другі, у сваю чаргу — у большай ступені, чым карціна, зафіксаваная падчас маіх даследаванняў у Беларусі.

а таксама, *last but not least,* пазітыўны вобраз уласнай групы як добрых суседзей. Аднак перадусім — гэта гісторыя штодзённасці, жыццёвай практыкі, якая пастаянна сутыкалася з законамі стэрэатыпа і міфа, але ў якой калгаснікі і іх продкі мелі справу не столькі з яўрэем як схематычнай катэгорыяй групы («У селяніна ёсць схемы асобных класаў, але не чалавека ўвогуле» — як сфармуляваў гэта Знанецкі (Thomas, Znaniecki 1976: 231)), колькі з Арчыкам, Абрамелем і Эстэр Майсееўнай.

У святле гэтага багатага, насычанага фактаграфічнай памяццю і этнаграфічнымі падрабязнасцямі матэрыялу, які пры гэтым паходзіць са свабодных, нязмушаных выказванняў, цяжка пагадзіцца са сцверджаннямі некаторых даследчыкаў сялянска-яўрэйскіх адносін на тэрыторыі Польшчы, што такі — па сутнасці ідылічны — вобраз добрасуседства можа стварацца суразмоўцамі «на патрэбу даследчыка»[13]. Я хутчэй лічу, што станоўчы вобраз яўрэя[14] як асвоенага ці свайго чужога, які паўстае ў апавяданнях калгаснікаў, — гэта вынік распавя-

[13] «Пазітыўны вобраз яўрэяў, дэкларованы суразмоўцамі, можа быць вынікам прысутнасці даследчыка. Афіцыйны кантэкст інтэрвію абумоўлівае тое, што суразмоўцы выбіраюць бяспечны кірунак размовы — стараюцца не выказваць рэзкіх ацэначных меркаванняў. Гэтую дыскурсіўную стратэгію пабудовы заслоны праз сцверджанне аб бесканфліктным суіснаванні і пазітыўных рысах яўрэяў можна трактаваць як спецыфічны механізм абароны ад допыту даследчыка, які можа ўзмацняцца за кошт чарговых кантэкстаў ягонай іншасці» (Buszko 2012: 76).

[14] Падобны, рашуча пазітыўны вобраз яўрэяў — як групы, «лепшай» за ўласную, — выяўляецца на падставе даследаванняў І. Кабзіньскай сярод католікаў на Гродзеншчыне і ў цэнтральнай Беларусі; прычым гэты напрамак яе даследаванняў меў зандажны характар, гл. (Kabzińska 1999: 109–115). Аналагічную карціну зафіксавала М. Грухала (Грухальска) на падставе даследаванняў у праваслаўна-каталіцкіх мястэчках на паўночным памежжы Палесся ў 2003–2004 гг. (Gruchała vel Gruchalska 2004). Гэтае бачанне мае іншую канфігурацыю адметных рыс, чым рэканструяванага І. Такарскай-Бакір вобраз «яўрэяў у Кольберга», пабудаваны на антаганізме «вяскоўцаў» і «жыдоўскіх пархаў», а таксама пачуцці перавагі «простага чалавека» над яўрэем (Tokarska-Bakir 2004c: 52). Гіпотэзу аб успрыманні яўрэяў у праваслаўных супольнасцях у якасці групы «лепшай», чым сяляне-хрысціяне, выказала А. Цала, параўноўваючы свае палявыя матэрыялы з паўднёва-ўсходняй Польшчы і Беласточчыны (Cała 1992: 16–17). Крытычна прааналізаваў яе П. Бушка, які канстатаваў: «Высновы, якія можна зрабіць у выніку аналізу матэрыялаў, сабраных мною на той самай тэрыторыі праз дваццаць гадоў, далёкія ад сцверджання аб адназначна станоўчым, а гэта значыць — адрозным ад рэканструяванага на падставе польскіх матэрыялаў, вобразе яўрэя ў народнай культуры. Змест гэтага вобразу нечакана падобны, а адрозненні ў нейкай ступені звязаныя з канфесійнай прыналежнасцю маіх суразмоўцаў да праваслаўнай царквы. […] Тэзіс аб месцы яўрэяў у традыцыйным светапоглядзе палякаў каталіцкага веравызнання таксама актуальны і ў адносінах да „светапогляду праваслаўных беларусаў“» (Buszko 2012: 83, 21).

дання гісторыі праз прызму якойсьці з дзвюх узгадваемых мною раней перспектыў. Адна з іх — гэта дадатны полюс амбівалентна трактуемай народнаю думкаю катэгорыі яўрэя, другая — нейтралізаванне іншасці ў сферы паўсядзённага жыцця, дзе сяляне і яўрэі пакаленнямі суіснавалі ў межах сацыяльна-эканамічнай сістэмы і на першы план выходзіў інстытут суседства, не даючы ў кантэксце штодзённасці — у сітуацыях з азначэння не рытуальна-святочных і не крызісных — падстаў да актуалізацыі варожага стаўлення хрысціян да яўрэяў, якое прысутнічае ў фальклорнай этыялогіі. Бо ва ўзаемаадносінах, «што сумяшчаюць сацыяльнае злучэнне і раздзяленне» […], «дэманстрацыя варожасці і пастаяннай непавагі, з'яўляецца нязменнаю праяваю сацыяльнага раздзялення, якое ўяўляе з сябе неад'емную частку ўсёй структурнай сітуацыі, але над якім — не знішчаючы і не аслабляючы яго, прасціраецца сацыяльная лучнасць сяброўства і ўзаемадапамогі» (Radcliffe-Brown 2001: 170, 168).

***

У сітуацыях, калі міжгрупавыя адметнасці нейтралізаваныя, забытыя альбо, можа, толькі дрэмлюць, узнікаюць і змешаныя шлюбы, якія, як вядома, з'яўляюцца доказам сцірання адрозненняў — з'явы, якую суразмоўцы называюць *змешаным светам* (гл. Życzyńska-Ciołek 1996b). І хаця памяць аб колішняй норме не знікае («Не можна было. Ксёндз пшэцівілсе тэму. Ксёндз так муві: „Навекі з свою нац'ю жэніцься! Еднэ сьвенто, една вяра"» (G93Rou.SR)), але саступае месца новай мадэлі жыццёвай *praxis*[15]. Калгаснікі ведаюць прыклады хрысціянска-яўрэйскіх шлюбаў як у мясцовым асяроддзі, так і ў сям'і і прымаюць іх, звяртаючыся па крытэрыі ацэнак не да стэрэатыпных групавых класіфікацый са сферы веравызнання альбо нацыянальнасці, а да парадку індывідуальнага біяграфічнага досведу, які спасылаецца на *communitas*, дзе пануе роўнасць.

«Як за своего ідзе, то лепей, повінно быць так. Але, знаеце, як гдзе кто кому нравіцца. Выходзілі ўжо ў нас за еврэяў, за тых, як оні там, нерускіе, чорные» (G97Bsz.PN). «Тутай далей у нас така фамілія была, то з жыдовко ожэнілсе. Но і мувё: добрэ таке людзе. […] Якось онэ там і жыё. Навэт добжэ не вем, чы оні сьлюб бралі. Но, так, оні добры людзе. То там од нац'і не завісіт, але од чловека» (G93Hor.JJ).

[15] Узаемасувязь паміж практыкаванымі мадэлямі паводзін і захаваннем альбо парушэннем сацыяльна-культурнай нормы апісаў Р. Таміцкі на прыкладзе сэксуальнага жыцця традыцыйных вясковых супольнасцей (Tomicki 1977).

— «Яке сон таке малжэньства [а якія гэтыя шлюбы]?

— А то, як поведзець одкрыце, залежы од чловека» (G93Bhr.KK).

— «У меня адзін сын, шэсьцьдзесят чацьвёртага году, да узяў яўрэйку ў Мазыры. […] А яе ў Мінску сястра тожа […].

— Колькі ў Вас дзяцей?

— Тры сына і тая дзевачка, чацьвёрта. Дак адзін на ТЭЦ робіць сын, яўрэйку ўзяў» (H03Koś.HH).

Суразмоўцы памятаюць таксама даўнейшыя, даваенныя выпадкі невыканання патрабаванняў яўрэйска-хрысціянскай (як і цыганска-хрысціянскай) шлюбнай эндагаміі[16].

— [Пажылая жанчына:] «У нас яўрei былі.

— А какія атнашэнні паміж імі былі?

— [Пажылая жанчына:] А такія во — всё раўно. Быў яўрей, а брат браў рускую.

— Не было ніякіх праблем?

— [Мужчына:] Не было.

— [Пажылая жанчына:] Не было праблем жаніцца.

— А з цыганамі?

— [Мужчына:] З цыганамі? Цыган, цыган… Яна беларуска, ён цыган. Жаніліся усе адзінакава» (M04MSz.JK.PTC).

У яўрэйска-хрысціянскіх шлюбах, у адпаведнасці з дзейнай тут нормай змены канфесійнай ідэнтыфікацыі (нацыі) падчас уключэння ў групу новых *сваіх*, адзін з бакоў павінен змяніць сваю папярэднюю рэлігійную прыналежнасць[17]. Такім чынам, яўрэйскі партнёр (часам цаной канфлікту з уласнай групай) становіцца хрысціянінам — напрыклад, стараверам альбо католікам, як у прыведзеных ніжэй паведамленнях, якія адносяцца да даваеннага перыяду.

«У нас ў дзяреўне набожный был челавек, Анікей. Набожный. І взяў яврейку. Эта давней, эта ужэ мне мая падружка была, мне равесніца. […] Ён взяў жыдоўку, этат Анікей. Взяў жыдоўку, так яна прехрястілася і каждый празднік в малебную ходіла. Нікагда не прапускала, вот. Вот как, відіш? Но? Всякіе люді!» (G97Waw.MS). «Давней… една была… тутай жылі. Пшэшла на польска. Взелі обыватэльство [тут: сталі паўнапраўнымі членамі супольнасці] і пшэхшціліс, і тутай жылі» (G93Dyl.JS). «У Подольхоўці, мувілі, жэ жыд был, но і покохал дзевчына польска. То пошэд до косьцёла. То жыдзі пільновалі, хцелі забіць его! То он попросіл

[16] Аб зафіксаваных іншымі даследчыкамі прыкладах парушэння забароны хрысціянска-яўрэйскіх шлюбаў, гл. (Kabzińska 2009: 40).

[17] На гэтую тэму на прыкладзе каталіцка-праваслаўных шлюбаў я пісала ў: (Engelking 2001: 96–97; 2007: 221–222). Гл. таксама ў падраздзеле 10. 2.

міліц'я, жэб его пільновалі. Жыдзі, оні тылько своіх [прызнаюць — А.Э.]. Тэраз, то можэ на Рос'і там і жыдзі жэнёсе з нашымі?» (G93Myt.BS).

І *vice versa:* каталіцкая дзяўчына можа змяніць ідэнтычнасць на яўрэйскую — па тым жа самым прынцыпе, што і на цыганскую альбо праваслаўную.

— [Муж:] «І нашэ дзевчэнта ідо за ніх. І за жыдув, і за цыганы ідо.

— А цыгане якей сон [ёсць] нац'і?

— [Жонка:] А, Румуня. Мувілі, жэ розмова румуньска. Але жыдзі — то юж інна вяра.

— [Муж:] О, жыдзі то пэвне. Жыдзі в Бога вежо, в Пана Езуса не вежо. То як з такім сьлюб браць?

— [Жонка:] То она юж і жыдувка. А як за цыгана ідзе, то она і цыганка. Ходзі по вёсцэ і жэбруе» (G94Pln.FK).

Сёння нейтралізацыя адметнасцей, калісьці так ахоўваемых правіламі шлюбнай эндагаміі, датычыць ужо не толькі практыкі, а ў шораз большай ступені нормы закону. Закону, які загадвае *любіць усіх людзей:* «Бяры сабе хоць жыдоўку. Кого хочэш, то і бяры. Эта не для мене, для цябе» (G94Szp.NL). «Мне паверце, я ніколі не інцярасуюся, нікому не дакучаю. Прыняла б у сваёй хаце любога. Калі б мая дачка палюбіла, то што я буду гаварыць. Нават жыду нічога б не сказала. Бо яны б усё роўна б прыстроіліся б да нас і жылі б з намі» (H03Wic.PW). «Но, у нас в нашэй родзіне [сям'і] так і… [смех — А.Э]. Ружнэ вяры. Руске, і украінцы, тылько ешчэ жыда, муве, нема. […] У мне такі характэр, жэ я вшысткіх людзі любе. Абы добры чловек. Но, цож он мне, жэ он жыд? Но» (G93Cze.TK).

***

Вобраз яўрэя як прыручанага чужога, які выступае ў апавяданнях калгаснікаў, мае, аднак, і другі, не выстаўляемы суразмоўцамі напаказ, бок: гэта агрэсія хрысціянскіх сялян у адносінах да яўрэяў, перадаваемая ў форме жарту — кпіны, *насмешкі* альбо маючыя санкцыю сацыяльнага дазволу абразы, што рабілі дзеці і юнакі. Гэты схаваны, агрэсіўны бок ідылічнага вобразу хрысціянска-яўрэйскага добрасуседства раскрывае Павел Бушка, верыфікуючы вобраз, сканструяваны суразмоўцамі з Падляшша (Buszko 2012: 45–73)[18]. Ён апісаў шматлікія праявы гэтага «перманентнага гвалту»,

[18] Першыя этнаграфічныя даследаванні на тэму «ўключаных у культуру рэфлексаў агрэсіі» ў адносінах да яўрэяў праводзіла А. Цала (Сała 1992: 40–42, 181–183). Дэкларатыўная фраза яе суразмоўцаў «канфліктаў не было» стала ў сваю чаргу для І. Такарскай-Бакір зыходным пунктам для аналізу мысліцельнай структуры

які «не ўспрымаўся як гвалт», і прыйшоў да высновы, што «шматразова прамаўляемае […] суразмоўцамі перакананне аб прыязным суіснаванні азначае адсутнасць яўна варожых паводзін яўрэяў у адносінах да хрысціян, але не *vice versa*. Кпіны з яўрэяў, на думку суразмоўцаў, былі, па сутнасці, „нармальнымі" паводзінамі, якія не супярэчылі канону народнай нормы» (тамсама: 47–50). Аналагічную з'яву — праўда, толькі ў некалькіх размовах і, за адным выключэннем, сярод католікаў — я зафіксавала ў Заходняй Беларусі[19]. У маіх матэрыялах дадзеныя аб кпінах з яўрэяў, здзеку пад выглядам жартаў, смеху, які ставіў кагосьці па-за межамі групы, з'яўляюцца спарадычна. Галоўным чынам, гэта вынікае, як я думаю, са статуса гэтых паведамленняў — усе яны атрыманы мімаходзь, на ўзбоччы

народнага антысемітызму, які яна называе «логікай выключэння». Паказваючы яе функцыянаванне на прыкладзе велікоднага абраду вешання Іуды, які пераўтвараўся ў лакальныя пагромы, яна заключала: «Хачу […] перасцерагчы ад памылкі, што пагражае, калі з прычыны недастатковай тонкасці мовы логіку выключэння мы прымаем толькі за сімвалічную логіку. Тым, што мы тады можам не заўважыць, з'яўляецца гвалт, прычым зусім не сімвалічны» (Tokarska-Bakir 2004b: 88 і *passim*). Больш падрабязна аб «пошасці псот і цалкам нясмешных правакацый» хрысціян у адносінах да даваенных суседзяў-яўрэяў на падставе даследаванняў на Сандаміршчыне яна пісала ў: (Tokarska-Bakir 2008: 595–597).

[19] І. Кабзіньска падчас даследаванняў сярод беларускіх калгаснікаў зафіксавала ўспаміны аб «спарадычных спробах зрываць набажэнствы [яўрэйскія] польскімі дзецьмі», байкоце яўрэйскіх крам (пацверджана архіўнымі дадзенымі) і выбіванні ў іх шыб, а таксама аб збіванні яўрэяў. Сфармуляваны ёю вывад гучыць: «Узгаданыя паводзіны, што насілі выпадковы характар, наколькі мне вядома, прынцыпова не ўплывалі на характар узаемаадносін паміж дзвюма групамі. Змены ў польска-яўрэйскіх адносінах адбыліся толькі пасля пачатку вайны» (Kabzińska 1999: 114). Да падобнай высновы прыходзіць і М. Грухала (Грухальска): «Толькі напрыканцы трыццатых гадоў, калі Еўропу ахапіла хваля антысемітызму, з'явіліся і тут пэўныя тэндэнцыі непрыязнасці да яўрэйскага насельніцтва, напрыклад, такія заклікі, як „Не купляй у яўрэя". Аднак яны тут ніколі не мелі характару жорсткага гвалту. Хутчэй, суразмоўцы ўспамінаюць аб змене палітыкі ў адносінах да яўрэяў пасля 1935 (пасля смерці Юзафа Пілсудскага) як аб пэўных працэсах, што ішлі зверху» (Gruchała vel Gruchalska 2004: 42). Да падобным чынам сфармуляванага стаўлення (як недастаткова пацверджанага крытычна сабраным і прааналізаваным матэрыялам) я б, аднак, ставілася асцярожна, тым больш што крыніцы, даследаваныя гісторыкамі, паказваюць ясную карціну ўзмацнення антысеміцкіх настрояў у Заходняй Беларусі ў другой палове трыццатых гадоў; гл. артыкулы аб антыяўрэйскіх пагромах і эксцэсах у Гродне і Брэсце: (Cichoracki 2007, Sobolewska 2004; Śleszyński 2004). Гл. таксама сучасныя этнаграфічныя матэрыялы В. Бяловай, якія датычаць «маральнага гвалту» ў адносінах да канфесійных апанентаў (хрысціян у адносінах да іудзеяў), што паўстае ў форме агрэсіўных рытуальных паводзін, а таксама цікавы гістарычны матэрыял, які распавядае аб прыпісванні апанентам (іудзеям хрысціянамі) аналагічных «бясчынстваў» (Белова 2005: 148–155).

іншых тэм размовы; ні «логіка выключэння», ні тым больш «кпіны, [якія] заўсёды з'яўляюцца сумессю сяброўства і варожасці» (Radcliffe-Brown 2001: 177), у хрысціянска-яўрэйскіх узаемаадносінах не былі спецыяльным прадметам маіх даследаванняў. Аднак, разам з тым, як падаецца на этапе даследчай гіпотэзы, прысутнасць антысеміцкіх матываў, у беларускіх вёсках прыкметна слабейшая, чым у Польшчы, вынікае, між іншым, з іншага расстаўлення акцэнтаў у сацыяльных і сімвалічных хрысціянска-яўрэйскіх узаемаадносінах да Халакосту. На тэрыторыі сучаснай Беларусі яўрэі ў мястэчках звычайна складалі большасць (альбо па меншай меры палову) жыхароў, а іх узаемаадносіны з хрысціянамі былі не біпалярнымі (яўрэі — католікі), а ўпісваліся ў мадэль, што складалася з трох элементаў (яўрэі — праваслаўныя — католікі, прычым апошнія, за выключэннем Віленшчыны і Гродзеншчыны, як правіла, складалі меншасць у адносінах да праваслаўных), што ў сваю чаргу выклікала тое, што даваенная антысеміцкая прапаганда, якая базавалася на апазіцыях яўрэі : палякі і іудзеі : католікі, мела тут слабейшы рэзананс, чым на тэрыторыях, дзе пераважалі католікі. Патрэбна таксама памятаць, што як праваслаўныя, так і яўрэі ў II РП належалі да меншасцей, у адносінах да якіх праводзілася палітыка дыскрымінацыі. У сваю чаргу, тэрыторыі сённяшняй Усходняй Беларусі — даваеннай БССР — не дасягала польская і каталіцкая эндэцка-фашысцкая антысеміцкая прапаганда. Мясцовыя міжнацыянальныя адносіны ў пачатковы перыяд фармавала савецкая ідэалогія інтэрнацыяналізму, нараджаючы перадусім класавых ворагаў (увасобленых, між інш., у *польскіх панах*), а гэтая катэгорыя не ўключала ў сябе большасць вясковых і местачковых яўрэяў, тады як пазнейшы савецкі антысемітызм быў пазбаўлены рэлігійнага кантэксту[20].

Пачнем з жорсткага святатацкага інцыдэнта, сведкай якога была ў маладосці бабуля Марыя з Красноўцаў пад Лідай: «Я помню ешчэ як праз туман, жэ едэн знашол іхна дзесеньцёра [малітоўную рэч — заўвага перакладчыка] чалавек. Пака яны не адкупілі, то яны і не вышлі, усё. Той дражнілсе усё: „Не дам. Дай два злоты, давай чатыры…", то тое, то тое, усё, із йім. Гэты Янкель аж плакал. „А, — кажэ, — кінул, хай валяюцца". О, то паментам добрэ. „Кінул, хай валяюцца, — кажа. — Не канечна [не абавязкова] мне прадаваць іх". То мусял адкупіць. Заплаціл тому і забрал. […] То гэта я, во, помню. І гэта мусял забраць іх. Эты ешча кажэ: „Не дражніся, аддай ты ему, нашто цебя, жэ ты дражнішся?"… Он дал мусі пенць злоты, жэбы оддал. А жыд езьдзіл, ганучэ зберал. Як показалі, то не одшэд, пока не зыскал [атрымаў назад] тэго. Оні за своей вяры…» (G97Waw.MŻ). «Народны антысеміцкі гвалт, — піша Павел Бушка, — […]

[20] Аб пасляваенным сталінскім антысемітызме гл. (Снайдэр 2013: 436–484).

набываў формы […] у спецыфічным значэнні гэтага слова камічныя — быў „сцэнічнай пастаноўкай“, а смех, які яго суправаджаў, быў смехам жорсткім, народжаным на базе агрэсіўнага выключэння. […] „Жартаўлівыя кпіны“, як комплекс паўтараемых і замацаваных у культуры форм агрэсіі, для канструявання і падтрымання вобраза яўрэя мелі не апошняе значэнне» (Buszko 2012: 66, 64).

Яшчэ адным прыкладам такога «доказу перавагі *сваёй* традыцыі над *чужой*» (Белова 2005: 149) з'яўляюцца «жарты з салам», практыкуемыя хрысціянскімі дзецьмі ў адносінах да яўрэйскіх, — добра задакументаваны этнографамі ўзор агрэсіўнага звычаю, які заключаўся ў намазванні яўрэям губ салам альбо прымушэнні яго есці (гл. Buszko 2012: 48–50; Cała 1992: 41–42; Tokarska-Bakir 2008: 596)[21]: «Школа была польска, і жыдзі до ней ходзілі. І ешчэ, як мі монж [муж] оповядал, он старшы о седэм лят од мне, то мувіл, як там входзіл, една жыдовэчка якась цось се ім не подобала. Злапалі ё і взелі ей слонінкі скварэчка, і ё тым насмаровалі. Хлопцы се над нё здзевалі, як то хлопцы» (G98Nac.WK). У апавяданні спадарыні Валі з Радзівонішак, са спасылкай на ўспаміны маці, якая 14-гадовай дзяўчынай вучылася шыць у яўрэйскай краўчыхі, гісторыя «жарту з салам» адрываецца ад рэальнасці, непрыкметна пераўтвараючыся ў мемарат, што павінен служыць доказам іманентнай яўрэйска-хрысціянскай варожасці. Можа наўпрост скласціся ўражанне, што мы маем тут справу з міфалагічным тлумачэннем, якое гаворыць аб адмысловым прымушэнні хрысціян да кармлення яўрэяў салам, аналагічна, як яўрэі мусяць забіваць хрысціян на мацу (аб чым будзе гаворка далей, у падраздзеле 8. 1. «Хрысціяне *versus* яўрэі, альбо наконт легенд аб крыві»).

— «Жыды не елі сала. Усё жыццё не елі сланіны. І адна там такая была дзеўка, такая, но, хітра такая была. І яна ўзяла таё жыдзянё, накарміла салам [смех]. То потом, казала, уцякла, не учылася і не была ў хаце. Уцякла з хаты да цёткі роднай, штоб не злавілі, каб забіць. За то, што накарміла сланінай. […]

— Чаму ім давала сланіну, як яны не хацелі?

---

[21] Такія паводзіны, што рэпрэзентуюць універсальную мадэль святатацкага парушэння табу, безумоўна, маюць даўняе паходжанне. У маіх матэрыялах аб іх ідзе гаворка таксама ў паведамленні, якое датычыць антыяўрэйскіх эксцэсаў ва Усходняй Беларусі пасля рэвалюцыі 1917 года: «Быў у нас Хама, з Хобнага, з вёскі. […] Эта ужэ было после ревалюцыі. Абыкнавенных людзей ён не трогаў, но быў бандзіт ат'яўлены. Паймае яўрэя (тагда жыдоў багата было, як шчас гавораць), у іх жа вера запрашчае сала есьць, значыць. Ён пісталет прыстаўляе к галаве, дае кусок сала: „Еш!“ — гаварыць. Той еўрэй есць, есць. „Ой, — гаварыць, — Хомка, не хочу, не лезе“. — „Еш, а то застрэлю“. Ён есць. Вот так. Не знаю, праўда ілі не, но я чуў так» (H03Wau.MS).

— Яна захацела сьпец'яльна накарміць: што яны будуць рабіць, жыды. Яна хацела. Яны казалі: «Неможна», а ана гаворыць: «Мы то ямо сала, нам можна чаму ж тебе неможна?». Накарміла яе. Сьпец'яльна, для таго, што будуць рабіць этыя жыды. І яна з'ела тоя сала, тую картофлю печану. […] Яна прызналася, што ета надта смачна сала. І потым яны, таму што неможна, маліліся над ёю. Над ёю маліліся, а гэтую хацелі атамсціць. […] А яна за той час уцякла з хаты і схавалася. Баялася, што яны ёй замордуюць, ці можа што яны будуць ёй рабіць.

— Значыць, гэта жыдоўка хацела з'есці сала?

— Яна малая была, яна нявелька, яна не разумела, што яна есць. Яна не разумела. Яны елі, смачна, і далі той, што смачна.

— І потым гэтыя жыды маліліся над ёй…

— Да, да, што яна грэх такі зрабіла велькі» (G11Rdz.WR).

Ідэйным кантэкстам гэтых паводзін, святатацкіх у адносінах да прадстаўнікоў іудзейскай веры, з'яўляецца ўпісаны ў народную думку міфічны антаганізм хрысціянства і іудаізму, які народная «недыферэнцыраванасць» гатова ў любую хвіліну звесці да персанальнай варожасці канкрэтных хрысціян і яўрэяў, прыводзячы да таго, што «сусед-яўрэй часта выступаў як персаніфікацыя сімвалічнага „яўрэя". […] Кпіны і жарты, з якімі сутыкалася яўрэйская супольнасць, былі пацверджаннем, жыццёвай рэалізацыяй міфічнага вобразу яўрэя […], „актуалізацыяй міфа ў абрадзе". Актуалізацыя міфа з'яўляецца размежавальнай практыкай — падтрымліваннем дыстанцыі, без якой суседзі-яўрэі небяспечна асімілявaліся б з супольнасцю хрысціян, сталі б проста суседзямі, чаго сялянства, акрэсліваючы сябе, як адзначае Л[юдвік] Стома, праз вызначэнне таго, чым яно не з'яўляецца, не магло сабе дазволіць» (Buszko 2012: 61). Гэтыя жорсткія жарты, што служылі рытуальным пацверджаннем адрозненняў паміж абедзвюма групамі, з'яўляюцца «адваротным бокам „уніфікаванага" *communitas*: яны асіметрычныя, эксклюзіўныя, арыентаваныя хутчэй на ўзмацненне класіфікацыйных падзелаў, чым на іх знішчэнне» (тамсама: 67). Функцыянальна гэтыя агрэсіўныя рытуалы сімвалічнага аднаўлення адрозненняў сіметрычныя з мянушкамі і насмешкамі, якія стаяць на варце сялянска-панскай эндагаміі і таксама маюць адносіны да міфа аб антаганізме і сімбіёзе абедзвюх груп, аб'яднаных «жартаўлівымі адносінамі» (аб чым гаворыцца ў падраздзеле 4. 2. «Няма Авеля без Каіна, альбо міф аб паходжанні другім разам»). Аднак у адносінах да ўтрымліваемага ў абодвух комплексах зараду не рытуальнага, а рэальнага гвалту цяжка ўжо гаварыць пра сіметрыю. У хрысціянска-яўрэйскіх узаемаадносінах рэальны гвалт выходзіць далёка за рамкі «парушэння этыкету», якое асуджаецца грамадствам у выпадку «невыканання абавязацельстваў ва ўзаемаадносінах [жартаўлівых]» (Radcliffe-Brown 2001: 176).

***

Міфічны антаганізм хрысціянства і іудаізму мы, між іншым, знаходзім — як феномен гэтак «арганічны» і «відавочны», што незаўважальны, цалкам празрысты для вясковых суразмоўцаў — у выконваемых тут спрадвеку тэкстах малітваў, песень, замоў і іншых відаў рэлігійнага і абрадавага фальклору[22]. Ён з'яўляецца асновай адносін хрысціян да яўрэяў, якія актуалізуюцца перадусім у сферы рэлігійнай ідэнтычнасці калгаснікаў (аб чым будзе гаворка ў раздзеле 8. «Хрысціяне і яўрэі. Значныя іншыя як удзельнікі фармавання ідэнтычнасці») і з'яўляюцца спрыяльнай глебай для фармавання сучасных антысеміцкіх настрояў. Гэтыя настроі — ці, прынамсі, рыторыка, што пра іх сведчыць, — з'яўляюцца і ў некаторых выказваннях, зафіксаваных пад Лідай:

— «То вэдлуг [паводле] пана католіцка рэлігія найлепша бы была. А найгорша якась ест?

— Для мне? Еврейска, по-моему.

— Найгорша? А чэму?

— Но, мне оні не подобаёсе. Оні тылько кленчыць. Оні за Польшы бардзо добжэ жылі у нас, а потэм мы ту, советы нас заелі [занялі], то было в чтэрдзестым первшым року мусі, то до мяста [гораду] поедзеш, то на уліцы кшычэлі: «Лепей вам было за польскім?» А мы мувім: «А тобе за польскім зьле было?» Оні нас одпэндзалі [адштурхоўвалі], не далі коло дому стаць» (G97Sie.EM).

— [Суседка:] «Есть яшчэ жыдоў!

— [Гаспадыня:] Можэ дзе закраўшыся і ест, можэ пахаваўшысе» (G93Waw.MS).

— «В Міньску дужо жыдув ест, а тэраз, мувё, бэндо іх выпэндзаць [выганяць] в Палестына.

— А кто іх бэндзе выпэндзаць?

---

[22] На Гродзеншчыне некалькі старэйшых субяседніц памяталі тэксты даваенных батлеечных п'есак; дэкламавалі іх з характэрнай «яўрэйскай» манерай. Напр.: «[Хрыстус нам] се родзі, / Венц готові, венц готові, пшывітаць се годзі. / (Яўрэй кажа:) Як я могэ на то зробіць, як се мам поклоніць? / Мушэ зэ скшыпкамі на вэсэле гоніць. / (Хлопчык кажа:) Поклонь жэ се, поклонь, муві, пукі прошэ гжэчне. / (Яўрэй:) То я воле уцец собе, то жэч небэспечна. / (І тэн хлопчык тэго жыда бежэ так, о:) Тось ты такі глупі, Іцку? Зачэкай-но, куме! / (Яўрэй:) Я се кланяць не потрафе, я граць іно умем. / — Заграй! — Смык се зламал. — Заграй, муве! — Струны попэнкалі. / (А потым:) Лях-цям, цях-цям, нема — мам, / Як пан кажэ, так я грам. Тэн жыд юж гра…» (G93Pap.MS). Аб сімвалічных функцыях яўрэя, звязаных з урадлівасцю і ўраджаем, у народных пастаноўках каляднага перыяду («ясэлках» і «Геродах»), заснаваных на ягонай функцыі медыятара, гл. (Сала 1992: 120–128, 178–179).

— Гасударство.
— Длячэго?
— А нехай ідо на свое!
— А тутай не со на своім [а тут яны не на сваім]?
— Не, тут Беларусь. А там далей, гдзе оні выпэндзо іх, то оні там юж…» (G93Rou.SR).

Антысеміцкія стаўленне і паводзіны, якія запамяталі калгаснікі з Заходняй Беларусі, наколькі можна рабіць высновы на падставе сціплых матэрыялаў, што знаходзяцца ў маім распараджэнні, канцэнтраваліся вакол даваенных кампаній польскіх нацыянальна-радыкальных арганізацый супраць яўрэйскага гандлю з іх лозунгамі «Не купляй у яўрэя» альбо «Свой да свайго па сваё» (пар. Buszko 2012: 68–73; Cała 1992: 22–25, 44–48; Tokarska-Bakir 2008: 488–500). «Потэм юж, тэго, пшэд войно, то пёсэнка якась вымысьлелі: „Не купуй у жыда, купуй у своего, а выпэндзай [выганяй] з хаты жыда богатэго“. […] І мувілі, жэбы не спшэдавалі для жыдув» (G93Pap.MS).

Суразмоўцы памятаюць аб ўзмацненні антысеміцкіх настрояў у другой палове трыццатых гадоў і звязваюць яго са смерцю Пілсудскага: «Я слыхалэм, жэ Пілсудскего жона была жыдувка. А юж як стал Рыдз-Сміглы, то он юж зацесьніл тых жыдув, як юж Пілсудскі умар» (G94Pln.FK). Несумненным водгаласам антыяўрэйскай прапаганды з'яўляюцца словы суразмоўцы з Серафін: «Оні богатэ былі, у ніх вшыстке склепы [крамы] былі, тылько мы не хцелі там куповаць» (G93Ser.MP.WP), а таксама рэпліка суразмоўцы з Сурконтаў, якая ў адказ на заўвагу этнографа пра тое, што гэта добра, што яўрэі плацілі сялянам за прадукты болей, чым польскія кааператывы, адказала: «Но, добжэ, алі як для жонду [урада] было, чы добжэ?» (G94Sur.MC). Спадар Антон з Паперні распавёў пра збіццё і выгнанне з вёскі яўрэя, які гандляваў у нядзелю: «Паментам, як остатне часы пшэд войно, юж жыдзі, юж недзелькою пшыежджалі тарговаць да вёскі. То тут у нас был солтыс. Кажэ на людзей: „Хлопцы, цо такего, жэ недзелькой? Недзелькой ужэ жыд езьдзіць! Езьдзіць, таргуе па вёсцэ — хай едзе гдзе-та“. Палкі взялі, тэму жыду пабілі гэты все его там, какіе он мял вешчі, параскідалі гэта всё, пабілі. І посьле таго, дзеткі, не сталі ены езьдзіць нашым сьвятам. […] А у жыда собота была сьвятам. Тады зэбраліся нашым сьвятам тожэ не таргаваць па вёсках. А тут, калі людзі ужэ так… У плоту та ляска [палка] дарвалі — па коню! А едэн па коню, а другі гэтому жыду па сьпіні. Ох, як втэды іх зрабілі, штобы яны паехалі, так… ” (G97Pap.LAP). Гэтае эмацыйнае апавяданне, у якім суразмоўца яўна салідарызуецца з групай тых *хлопцаў,* якія вырывалі з платоў калкі, каб пабіць яўрэя, указвае нам на два істотныя для антысемітызму, што ўзрастаў перад вайною, фактары: інспіратарскую ролю аўтарытэтаў,

якія дзейнічаюць у вясковай супольнасці (у дадзеным выпадку солтыса), а таксама вучэнне каталіцкага Касцёла (які ў гэтым выпадку стаіць на варце выканання трэцяй запаведзі)[23].

Аўтарытэт Касцёла — найвышэйшы, бо справа датычыць біскупа, — як узор антысеміцкага стаўлення адбіўся ў памяці спадара Пятра з Велямі̆ч, сведкі здарэння, якое мела месца ў трыццатыя гады: „Постановілі в Рубрыню на самэй граніцы поставіць там косцёлэк, жэбы [каб] рубрыньцы былі і католікамі, і полякамі. То кеды высьвенцалі тэн косьцёлэк, то біскуп Гавліна[24] пшыежджал на то высьвенцэне. Но і католікув недужо, можэ тшыдзесьці процэнт, не венцэй [не болей] было там, але просто з цекавосьці пшышлі там і православні. Напшыклад, наша сонсядка Інкевічова; она вэ вшысткім была убрана, но, купёным. А пшышлі з сонседства, з Оздаміч — вшыстко з самодзялкі. І тэн біскуп то кобетэ [тую жанчыну] взёл до себе і хваліл: «О, як то добжэ, вшыстко свое, а не жыдовске». Зэ склепу. Жэ вшысцы повінні на нё патшэць [глядзець] і вшысцы так ходзіць. І, от" (B95Wlm.PS). Насамрэч, крытычнае асэнсаванне ўзгадваемых антысеміцкіх настрояў і паводзін кліра сустракаецца часцей: „Я паментам, як една вышла замонж, і его родзіцэ [бацькі] былі з жыдовскей родзіны. Но, пшэхшчэні [перахрышчаныя] былі. А сын покохал католічка, і юж в косьцеле сьлюб бралі. І то ксёндз мувіл: «За жыда пошла». Но, это так неможна, неможна было так! Но, всё-такі пшэхшчоны, охшчоны был тэж в косьцеле!" (G93Bhr.KK).

Спадарыня Вікторыя з Начы, найболей кампетэнтная ў яўрэйскай праблематыцы мая суразмоўца, спрабавала адказаць на пытанне, ці палякі не любілі яўрэяў: „Як маршалэк Юзэф Пілсудскі был, то якось то лепей было. Але тэж якось так, от, сьпевалі песьні: «Уцекай, жыдзе, бо поляк ідзе». Но, цось іх, от, так не любілі. […] Но, але так мсьціцьсе, жэбы ім кшывда якась робіць, то неможна было, не. Але цо? Розмаітых

[23] „Антысемітызм быў гарадскім прадуктам. Да правінцыі даходзіў пры дапамозе друкаванай прапаганды. Паддаваліся ёй тыя, хто чытаў, што не з'яўлялася (і не з'яўляецца) звычайным заняткам сялян, а таксама жыхароў заняпалых мястэчак, якія ў культурным і светапоглядавым плане няшмат ад іх адрозніваліся. Слоем, які больш-менш свядома паддаваўся ўплывам падобных канцэпцый, была вясковая інтэлігенцыя і маламестачковыя «вяршкі грамадства»: настаўнік, аптэкар, бурмістр і паліцэйскі. Дробныя мяшчане, якія канкуравалі з яўрэйскімі крамамі, былі натуральнымі іх носьбітамі. Прапагандавалі іх такія ўстановы, як гімназія, войска і касцёл" (Сала 1992: 22). Аб згодзе касцёла на агрэсію ў адносінах да яўрэяў у трыццатыя гады гл. між інш. (Tokarska-Bakir 2004b: 89–90).

[24] Гаворка ідзе пра Юзафа Гаўліну (1892–1964), палявога біскупа Войска Польскага ў 1933–1945-х гадах.

людзі, пані, ест. Еднэ ест лепшэ, друге горшэ. Людзі ест розмаітэ. Так вшэндзе [усюды]» (G98Nac.WK1).

Тут антысеміцкія эксцэсы былі пастаўлены ў залежнасць ад асабістага, індывідуальнага стаўлення. «Людзі ест розмаітэ» — а значыць, заўсёды знойдуцца такія, што будуць адыгрываць ролю перасляднікаў яўрэяў, але таксама і такія, што будуць бачыць у іх *такіх самых людзей*. Праз некалькі гадоў, падчас нямецкай акупацыі, тых першых можна будзе сустрэць як у беларускай паліцыі, польскай партызанцы і лясных *бандах* — у якасці забойцаў яўрэяў, так і сярод запалоханых альбо зайздросных і прагных сялян — у якасці даносчыкаў; другіх — як асоб, што рэалізуюць суседскі і чалавечы этас салідарнасці: як тых, хто дапамагае, корміць, хавае, урэшце, ратуе жыццё[25]. І аплаквае забітых.

7.2. Памяць пра Халакост першым разам, альбо калгаснікі адносна канца свету

«Война в тшыдзестым дзевёнтым року зачэласе. Война. Ту крыювкі былі, ховалісе. Потэм партызантка ходзіла, і жыдзі ходзілі. Ту в огуле так было ценжко пшэжыць» (G94Pap.MS2).

— «А жыдзі былі тэ вавюрске, цо оні былі ту, то оні пшы немцах былі. Ту оні ходзілі з нашывко, а потым іх до Васілішэк в гета та завезьлі, і там навэт было слыхаць, як стшэлялі іх.

— Ту было слыхаць [тут было чуваць]?

— Як стшэлялі в Васілішках, дзевенць кіломэтры» (G10Waw.WM).

— [Пажылая жанчына:] «Строга было. Яўрэям нельзя было жыць туда, сколька было. […] Няма там нічога, іх растрелялі.

— [Мужчына:] Было. Усю дзярэўню… Там брацкая магіла.

— [Маладзейшая жанчына:] А этых евреяв, пяць дамов, растрелівалі. Людзі не…

— [Пажылая жанчына:] У нас у Шаріпах яны скрываліся.

— Скрываліся?

— [Мужчына:] Скрываліся.

— Ніхто…?

— [Пажылая жанчына:] Не, ніхто не заяўляў, яны скрываліся» (M04MSz.JK.PTC).

У працэсе спасціжэння функцыі значных іншых, якую выконвалі яўрэі ў адносінах да беларускіх сялян, а таксама ролі іх стэрэаты-

[25] Гэта іншая, значна болей актыўная мадэль адносін хрысціян да Халакосту, чым «знаходжанне побач», што зафіксаваў Бушка ў падляскай Орлі (Buszko 2012: 175).

пу ў канструяванні калектыўнай ідэнтычнасці калгаснікаў, этнограф павінен сутыкнуцца з фактам, што ягоныя суразмоўцы былі сведкамі Халакосту[26]. Мы бачылі, што шмат якія з прыведзеных вышэй размоў і наратываў завяршаліся, як квінтэсенцыяю, сказам аб заканчэнні яўрэйскага свету. «Немец унічтожыў іх усіх» падобна да рэфрэну, які прысутны, калі і не *expressis verbis*, то *implicite*, у кожнай размове аб яўрэях-суседзях. Адначасова амаль кожная размова аб Халакосце з'яўляецца гісторыяй аб даваенным сумесным жыцці, а таксама аб пасляваенных нястачы і жалі.



Дошка памяці ахвяр Гродзенскага гета. Гродна, 1998

«За польскім, то седэм было родзін жыдув в Начы. Немец выбіл вшысткіх, едэн тылько осталсе. […] Так, седэм родзін. Был коваль, кравец, шэвц жыд. Два магазыны і една, правда, жыдовска півярня была. Немец іх вшысткіх… в Радуню…» (G98Nac.BW). Там было многа у Шамаве еўрееў, там цэла уліца была іх. Еўрееў там многа было […]. Многа было. Лаўкі у еўрееў былі там, і мельніца была, і крупадзёрка была у еўрееў, тые крупы дзелалі дзе, *крупадзёрка* называлась. І масло было у іх, всё у іх там, все еты прыснасці, но. Цепер пасьле вайны нічого няма, ужэ там такіе самы, як мы, населяют людзі простые» (M04Nes.WT).

У паведамленнях беларускіх сведкаў Халакосту ўражвае іх індывідуальная, неананімная перспектыва. І ахвяры, і сведкі, а таксама каты —

[26] Да II Сусветнай вайны ў Беларусі (у сучасных яе межах) жыло 700–750 тыс. яўрэяў. Частцы з іх у 1941 годзе, пасля пачатку *нямецка-савецкай вайны*, удалося ўцячы на ўсход, большасць тых, хто застаўся, былі забітыя. Паводле даследчыкаў яўрэйскай мартыралогіі, у Заходняй Беларусі загінула 95% яўрэяў, ва Усходняй — каля 60% (дадзеныя з: Iwanow 2004). Паводле першага пасляваеннага перапісу насельніцтва (1959), колькасць грамадзян яўрэйскай нацыянальнасці ў БССР складала 150,1 тыс. Даследаванняў, што датычаць Халакосту ў Беларусі, вельмі шмат, гл. між інш. (*Холокост в Беларуси* 2002; Иоффе 2003; Rozenbłat 2004; Смиловицкий 2000; Снайдэр 2013: 247–286, 293–323; Винница 2011).

гэта канкрэтныя асобы, вядомыя па імені і прозвішчы — члены цеснай суседскай супольнасці расказчыкаў альбо ненашмат шырэйшай лакальнай групы. Бачанне Халакосту, якое ўтрымлівае памяць калгаснікаў, падаецца перадусім не столькі абагульненым знішчэннем яўрэяў, колькі канцом «нашых яўрэяў» — тых сямей, якія да вайны ўваходзілі ў іх суседскае кола. У мястэчках ведаюць і гавораць аб знішчэнні соцень альбо тысяч людзей, аднак заўсёды ў гэтым кантэксце распавядаюць аб лёсах сяброў і знаёмых: ці то *настаўніцы-красавіцы,* як у Юравічах, ці *вельмі добрага хлопца* Шамшэля, як у Кажан-Гарадку, ці забітага бандай *сваіх* Арчыка з Начы. Кожны з гэтых індывідуальных выпадкаў пацвярджае, што «народная гісторыя існуе толькі за пасярэдніцтвам сваіх лакальных варыянтаў, з'яўляецца гісторыяй у **лакальным** вымярэнні» (Sulima 1992: 131).

У сабраных сведчаннях уражвае таксама дамінуючая калектыўная эмоцыя часоў вайны: «ой, страх был, адзін страх был» (G93Waw.MS). Бо нарацыя калгаснікаў аб Халакосце з'яўляецца перадусім гісторыяй менавіта аб страху: перад немцамі, паліцаямі і партызанамі, як перад *сваімі,* якія могуць данесці і здрадзіць, так і перад яўрэямі, што хаваліся і маглі патрабаваць дапамогі, пагражаючы зброяю. Гэта гісторыя аб страху як хрысціянскім, так і яўрэйскім, аб страху, які ў некаторых выпадках — таксама як і жаль[27] — трывае да сёння.

«Гаворат, ест жыды, але мала іх ест. Ані не показуют, што жыды яны. Бояцца. У вайну выбілі всіх» (G93Myt.KP).

— «А што у Юравічах тварылася ў гэтых! Гэтых паліцаеў!

— Пабілі людзей тут, не?

— Ооо! Сколькі шчэ пабілі! Страх адзін. Хваціло, не дай Бог! Я перад этым не хацела казаць, мы ўжэ адзінокія старыя, знаеце. Цяпер нада гаварыць, дый баяцца» (H03Jur.AUK).

Гэта гісторыя пра страх перад абліччам свету, які страціў свой папярэдні парадак, як грамадска-палітычны, так і кагнітыўна-аксіялагічны. Аб такім свеце ў кантэксце падзей I Сусветнай вайны на Палессі пісаў Юзаф Абрэмбскі; ягоную рэфлексію можна аднесці і да падзей, што адбываліся два з паловай дзесяцігоддзі пазней: «У ваенным хаосе, падчас якога фронт некалькі разоў праходзіў па Палессі, прыно-

[27] Неверагодным літаратурным сведчаннем шкадавання аб страчаных суседзях-яўрэях, якое доўжылася ўсё жыццё, з'яўляюцца апавяданні Ніны Лушчык-Ільянковай, змешчаныя ў яе кнізе *Пінск, Электрастанцыя. Мне дзесяць гадоў* (Pińsk, Elektrownia. Mam dziesięć lat) (Łuszczyk-Ilienkowa 2004). Аўтарка выраслa ў Пінску, сярод яўрэйскіх знаёмых і суседзяў; Халакост, сведкай якога яна стала будучы дзяўчынкай, пакінуў адбітак на ўсім яе далейшым жыцці.

сячы кожны раз новыя войскі, новых уладароў і новыя ўрады, дзяржаўная ўлада паўстала перад селянінам не як спрадвечны, натуральны парадак свету, а як незразумелая праява ягонага хаосу. Адначасова была гэта ўлада, ад элементарных функцый гаранта існуючага ладу і грамадскай бяспекі якой нічога не засталося; улада, што ўтрымлівала ў сабе нечаканую небяспеку і сама ўносіла хаос і дэзарганізацыю ў жыццё вёскі. Улада, якая выклікала страх» (Obrębski 2007f: 463)[28]. У гэтым напоўненым страхам хаосе добра вядомы сялянам фаталістычны імпульс, гэтым разам у варыянце нядолі, каму адвёў ролю ахвяры, каму — ката, каму — прыхільніка якога-небудзь з гэтых бакоў, нарэшце іншым — назіральніка-сведкі. Стаўленне гэтага калектыўнага сведкі пераліваецца рознымі адценнямі эмоцый: ад эмпатыі, жалю, нават роспачы, праз абыякавасць, да антыпатыі ў адносінах да ахвяр[29].

***

Таму давайце звернемся да памяці суразмоўцаў, пачынаючы ад Гродзеншчыны, дзе яўрэйска-польска-літоўска-руска-нямецкі вузел страху, нянавісці, тэрору і спроб ратавання асабліва складаны і заблытаны. Адначасова, што можа падавацца парадаксальным, калгаснікі тут зусім не супраціўляюцца вяртанню да гэтых траўматычных успамінаў, больш за тое — хочуць гаварыць і гавораць, нават калі іх аб гэтым не пытаюць, часта са слязьмі, быццам прысутнасць этнографа стала для іх каталізатарам гэтай нарацыі, якая выклікае бурныя эмоцыі[30]. У адрозненне ад «замкнёнай крыніцы» — «з'явы ўзрастаючай адмовы», з якой сутыкну-

[28] «Народную парадыгму вайны» і яе складнікі аналізуе таксама P. Суліма (Sulima 1992: 154–169).

[29] І. Такарска-Бакір раздзяліла сведчанні аб Халакосце, сабраныя падчас даследаванняў у ваколіцах Сандаміра, на дзве катэгорыі: эмпатыі і антыпатыі. У другой групе фіксавала паведамленні «непрыязныя […], выказаныя брутальнаю моваю, пазбаўленаю эмоцый альбо насычанаю злосцю» (Tokarska-Bakir 2008: 525; болей: 513–530). У маім беларускім матэрыяле падобных запісаў няма; я не зафіксавала таксама ні задавальнення тым, што яўрэі зніклі, ні заяў суразмоўцаў насуперак праўдзе (альбо траўме), быццам яны не ведаюць, што з яўрэямі стала. Прысутныя ў беларускіх запісах, у найбольшай ступені з Гродзеншчыны, акцэнты варожасці ўключаны ў больш шырокі наратыўны комплекс, які распавядае пра «жахі вайны», дзе яўрэі ўспрымаюцца як адзін з мноства актараў, а ўся гісторыя адносіцца да лакальных, канкрэтных рэалій. Абагульнены антысеміцкі жыд-вораг у прынцыпе тут адсутны.

[30] Аб такім вопыце ў размовах з жыхарамі вёскі ў Налібоцкай пушчы пісала даследчыца іх калектыўнай памяці М. Наўрацка: «часта без вызначэння тэмы гаварылася аб перасследаваннях яўрэяў» (Nawracka 2003: 298).

лася каманда Іяаны Такарскай-Бакір на Сандаміршчыне (Tokarska-Bakir 2008: 641), у беларускіх вёсках палявы даследчык сустракае крыніцы адкрытыя і гатовыя да павелічэння гэтай адкрытасці ў этнаграфічным дыялогу. Сабраныя матэрыялы, хоць, паўтаруся, памяць пра Халакост не была ў нашым выпадку прадметам спецыяльнага пошуку з вызначанымі праблемамі, а была запісана нібыта мімаходзь, на ўзбоччы іншых тэм даследавання, нягледзячы на гэта, з'яўляюцца вельмі багатым сведчаннем лакальнай, сканцэнтраванай на біяграфічных падрабязнасцях гістарычнай памяці.

Гэты дакумент, па-першае, гаворыць аб уцягнутым у машыну нямецкага тэрору дабравольным, ідучым знізу фактары, якім быў суседскі данос. Выконваючы функцыю «запаўнення і ўшчыльнення гітлераўскай машыны вынішчэння» (Janicka 2014/2015: 161), ён прыводзіў у рух працэс забойства яўрэяў, якія хаваліся за межамі гета. Мы не можам разгледзець ні постацей даносчыкаў, ні матываў іх дзеянняў; суразмоўцы інфармуюць толькі пра функцыю, якую тыя выконвалі. У асноўным, хоць і не ў кожным выпадку, суразмоўцы ведаюць асобы даносчыкаў; я не сустракалася са спробамі аспрэчвання іх удзелу ў падзеях альбо яго апраўдання[31].

«З вёскі ктось донюсл тым немцом, жэ то ест жыдзі. Но і по якімсь часе пшыехал там комэндант з Васілішэк. І збадалі [тут: высветлілі], забралі у ніх докумэнты і поехалі. Але оні ешчэ зосталісе. Ноц пшэноцовалі і вышлі рано в стронэ Мешкалув […]. І зараз два поліц'янты пшыехалі. Я паментам добжэ, в тым нашым мешканю [кватэры] былэм. І пытаёсе у тэй нашэй господыні: „Гдзе Пэрскі?" […] А господыні муві: „О, оні ідо". І зараз пшышлі, то та научыцелька [настаўніца], та пані Рузя, зашла до дому, з вшысткімі пожэгналасе [развіталася], вшыстко. Заплакала і до санэк тых всядла, а он не зашэдл навэт до дому. І одразу іх повезьлі. Пшывезьлі ту [сюды], до Вавюркі, ту, о, забілі в лесе. […] На ютро [назаўтра] пшыехал тэн комэндант, там опісал іхнэ жэчы, ктурэ былі там. Тэ жэчы попісалі, забралі, повезьлі. На тым коньчылосе. Така гісторіа была з то нашо научыцелько» (G93Waw.PA).

Па-другое, гэтае сведчанне памяці калгаснікаў дадае, што ў спіралі тэрору, якая пераўтварылася ў вайну ўсіх супраць усіх, гэты данос быў адрасаваны не толькі немцам альбо дапаможным мясцовым фарміраванням, што дзейнічалі па іх загадах[32], але і партызанам, якія ўваходзілі ў структуры Арміі Краёвай.

---

[31] Гл. таксама сведчанні аб суседскіх даносах, сабраныя падчас даследаванняў Я. Разэнблата і І. Яленскай, у: (Розенблат, Еленская 2009: 162–163).

[32] Характарыстыку беларускіх дапаможных ваенна-паліцэйскіх фарміраванняў,

— «Потым жыдзі нектуры поуцекалі ту до лясу. І там в лесе оні ховалісе, бункры таке поробівшы собе. Рабовалі людзі [грабілі людзей]. Так ноцамі ідо і вшыстко. Но, потэм тэ немцы як-то далі броні [зброю] тутай былі. Юж партызанка польска была ходзіла. […] Ну, і там дзесь в лесе, але не тутай бліско, дзесь далеко, чловек там пшышэд і поведзял, гдзе тых бункры, жыдув тых. Там, од Літвы. Но, і тэго, оні [г.зн. партызаны] тут вшыстке зэбралісе, ну і поехалі. […]

— То чловек поведзял для тых партызантув, жэ там со жыдзі [то чалавек сказаў тым партызанам, што там знаходзяцца яўрэі]?

— Там, гдзе со, поведзял. Бо цо ж оні ведзелі? А там ж надаядла ім, тамтым людзём. Но і поведзял, і оні ту зэбралісе вшыстке […].

— Пані Ядзю, а длячэго оні на тых жыдув пошлі, на тэн бункер?

— А то цо ж, не было рады. Рабовалі, забівалі людзі.

— Жыдзі?

— Так. А тожэ ж іх, немцы іх повыбівалі. Но нектурэ поуцекалі, то коло ніх ховалісе. А то ж чэго оні бэндо [будуць]…? Потым здобывалі і мелі карабіны, о, жыдзі. Жыдзі. Потым як то ты немцы давалі карабіны, жэбы бронілі себ. Людзі мелі бронь [зброю] своя нектурэ. Гдзесь на колёніах, гдзесь на Літве так. Вшыстко од жыдув. Оні мэнчылі, оні забівалі людзі. О, так.

— То немцы людзём давалі карабіны?

— Давалі, давалі, бо то юж трудна рада. Бо оні муселі бронь мець і жэбы броніцьсе чымкольвек. О, як. Да» (G98Nac.JW).

— «Янкель, ён тут хаваўсе у гэтым лесе. І знаеце, у Мацясоў был шляхціц. Выдал яго польскім парцізанам, і [яны] яго растрэлялі. Прышлі этые парцізаны, дзе яны зямлянку зрабіўшы, акоп такі, і хавалісе ў лесі. Яны прышлі, гэтые парцізаны, павязалі дротам рукі і загналі у Станкевічы. І йіх там растрэлівалі. Польске парцізаны жыдоў. Самі растрэлялі. Я раскажу значала. У яго [Янкеля] сын был надта сільны, крэпкій. Яго тут і зяць хавоўся. І раз я встрэціл іхню цэлу пачку. Яны выходзілі ноч'ю здабыць хлеба, сала. І я вышоў, гляджу: Янкель ідзе. Гляджу. А ён пазнал. Ён міне ні зная, не прымечал, што… я такі пацан был. А ён пазнал міня па ночы. „А, здароў, Малец!" — падал руку. Стаялі там збоку — яго сын, мусі зяць ішоў. Ішлі да Костуся Мальцаваго […]. Ён старых людзей усіх добра знал, але міне, пацана таково, і то ішчэ узнал… Кажа: „Як, ці

арганізаваных падчас нямецкай акупацыі, такіх як Беларуская Народная Самапомач і інш., падае Ю. Туронак у: (Туронак 1993). Паводле гэтага гісторыка, у пачатку 1944 года ў шэрагах усіх такога тыпу фарміраванняў знаходзілася па меншай меры 50 тысяч беларусаў. Аб беларускіх дапаможных фарміраваннях, якія супрацоўнічалі з акупантам, гл. таксама: (Rein 2015; Снайдэр 2013: 250, 263, 312–313, 440–443, 505–507).

пережывем мы?“ кажа. Кажу: „Як Бог дасць”. Міне польске парцізаны тэж бралі на мушку ні раз. […]

— А чы польске партызаны тутай когось забілі? Людзі, по вёсках?

— Не, не слышал. З нашых вёсэк, то не. З дальшых, то я не знаю.

— Тылько тых жыдув?

— Тылько тых жыдув. Але гэтый жыд старый, Янкель, был хітрый. Іх загналі у Станкевічы, на цмэнтаж [могілкі]. Сталі стрэляць. І гэтых пастрэлялі маладых. А ён хітры. Пака куля да его даляцела, ён: шлёп! Можэ дзе задзела, можэ не задзела. Прытаілся, всё. Яны пазьдзіралі зь іх боты. А ужо было пэўно у лістопадзе, а можэ і в грудню [снежні]? Сьнегу ні было, але холадна было моцно. Пазьдзіралі боты. Як яны пашлі, ужо польскіе парцізаны гэтые, ён: лататух! І зноў да людзей каторых праваслаўных, каторые не выдалі б яго. І пераховаўсе. І патом, як прышлі ужо рускіе, значыць, немцоў прагналі, […] так ён аказаўся. Аказаўся жывы» (G93Fel.MM)[33].

Па-трэцяе, мы даведваемся, што забойцамі яўрэяў па ўласнай ініцыятыве — незалежна ад даносаў і не па загадзе немцаў, як гэта рабілі падначаленыя ім дапаможныя фарміраванні, ствараемыя з жыхароў Беларусі і іншых акупаваных краін — былі болей альбо менеў фармальна арганізаваныя *свае:* Армія Краёва, *партызаны, палякі, літоўцы,* нарэшце *банды* разнастайнай, не заўсёды акрэсленай прыналежнасці. Паведамленні калгаснікаў аб трэцяй і апошняй фазе Халакосту — паляванні на яўрэяў, *Judenjagd*[34] — як на яе галоўных выканаўцаў указваюць на партызан Арміі Краёвай[35], якім дапамагалі *свае* даносчыкі. «[Пасля ліквідацыі гета ў Васілішках] іх ту ганялі. Ту былі польске партызанты у нас» (G10Waw.WM), — гаворыць спадар Владэк з Вавёркі, які дзесяцігадовым хлапчуком чуў з адлегласці каля 10 кіламетраў залпы падчас масавага забойства.

---

[33] Працяг расказанай спадаром Мікалаем з Феліксава гісторыі Янкеля гл. напрыканцы гэтага раздзела.

[34] Апошнім часам яна дастаткова падрабязна даследуецца Янам Грабоўскім і іншымі гісторыкамі ў адносінах да польскага кантэксту, гл. у прыватнасці: (Grabowski 2011).

[35] Аб крывавым канфлікце паміж АК і ацалелымі пасля Халакосту яўрэямі ў лясах Беларусі, гл. (Iwanow 2004). Іваноў, між інш., сцвярджае: «Пасля масавага забойства яўрэйскага насельніцтва ў 1941–1942 гг. немцы практычна страцілі зацікаўленасць у пошуку рэштак яўрэяў, якія хаваліся па лясах і лясных хутарках. Галоўнаю небяспекаю былі мясцовыя калабаранты і аддзелы Арміі Краёвай. Палякі небеспадстаўна разглядалі яўрэяў як патэнцыйных удзельнікаў савецкіх партызанскіх атрадаў» (тамсама: 514). Аб актыўным антысемітызме партызан Арміі Краёвай гл. таксама: (Смиловицкий 2000: 129–146).

Суразмоўцы апавядаюць: «Нектужы [некаторыя] жыдзі уцекалі до лясу, тут лясы вельке. То потэм оні ходзілі, з лясу пшыходзілі ноцамі [па начах]. А есьць то тшэба, то і рабовалі людзі, і кровы выцёнгівалі. Пшыйдо под окно, паментам то, под окно, і: „Дайце хлеба…“. І вшыстко. І муселі даваць. […] А і літвіні [літоўцы] мелі бронь напшэцівко тых жыдув, ховалісе тэж там на Літве. Мелі. Браця былі тацы, два, чы там тшэх. А едэн брат, то брат брата і забіл. Відзі, як. Он одшэд там на друга колёніа, полецял там за панно [да дзяўчыны], чы цо, юж над вечур. Но і муві — і леці, а тэн брат мысьлял, жэ жыд леці, і его застшэліл. О, як быва. […] Ой, страшне то кедысь было жыць. Бо то пшыйдзе ноц, кедысі і лямпы, нафты навэт не было запаліць, то таке лучыны як з джэва, таке шчэпкі палілі… То завшэ завесіл окна, жэбы не відаць сьвятэл было. Ленкалі се [баяліся]. О, ружнэ ходзілі. І руске ходзілі, і жыдзі ходзілі, а потэм і польске ходзілі, полякі таке…» (G98Nac.JW1).

Вобраз Арміі Краёвай — партызан, «цо білі немцув, рускіх, жыдув і слухалі ангельске радіо» (G98Puz.AT) — хаця ў яе шэрагах былі нават члены сямей суразмоўцаў, успрымаецца імі як вобраз ворага. Аб гэтых аддзелах гавораць з дыстанцыяй, як пра чужых — «польскія (у сэнсе: не нашыя) партызаны», «гэтыя палякі», «белыя», а таксама «банды АК». Дыстанцыруюцца нават, калі гавораць аб іх як аб *сваіх*[36], як спадарыня Вікторыя з Начы, распавядаючы пра сваю нядаўнюю размову з яўрэем, які прыязджаў наведаць вёску, дзе жыла ягоная сям'я да Халакосту: «Об'явілсе недавно едэн жыдэк. Іх родзіна бардзо дужа, іх было мусі пенць хлопцув і една дзевчына была. […] І он пшыходзі, і: „Я Абрам“. — „Но, — я муве, — но, бардзо пенькне [вельмі добра], жэ пан ест Абрам, але родзіна то велька была, кто з вас ту з родзіны?“ Но, тылько он едэн. […] „Пане Абрам, — я муве, — Арчык, — я муве, — вем, жэ Арчык забіты тут в побліжу Начы“. Он муві: „В Пузелях забілі Арчыка“. То відочне свое якесь там таке, тэж банда там была в тамтых Пузелях, партызантка твожылі польска» (G98Nac.WK).

Сяляне, якіх саміх грабілі і тэрарызавалі партызаны, каментуюць: «Кеды полякі і жыдув білі, так… Тых полякув не можна было зрозумець. Жыдув білі, літвінув білі, рос'янув білі і немцув білі! Но, чы ж моглі оні

[36] У кантэксце негатыўнага вобразу партызана, што прысутнічае ў выказваннях ягоных суразмоўцаў, А. Смалянчук піша: «Займеннік *свае* зусім не азначаў існавання паміж сялянамі і партызанамі прыязных адносінаў. Хутчэй, наадварот. Звычайна *свае* згадваліся даволі крытычна, як „дурні, што проста так бегаюць па лесе“. Людзі асабліва не цырымоніліся ў эпітэтах, якімі надзялялі *сваіх* партызанаў: *бандыты, тарбэшнікі, бобікі, хулюганы.* Галоўным крытэрам ацэнкі былі паводзіны ў адносінах да мясцовага насельніцтва» (Смалянчук 2007: 137).

выграць война?» (G98Nac.RC). Польскі партызан можа быць «блізкім ворагам», нават калі з'яўляецца членам сям'і — як у выпадку спадарыні Ядзі з Начы, у якой адзін брат загінуў падчас атакі на яўрэйскі лясны бункер, а другі, які быў вінаваты ў ягонай смерці, пасля вайны пакінуў краіну, як можна меркаваць, асцерагаючыся расплаты: «Ну і поехалі на тэ бункры, гдзе там жыдзі. […] Поехалі там чы пошлі, не вем. Но, і он там, едэн старшы брат і другі, тэн млодшы, [Стась]. […] Зэбралісе оні вшыскцы, но і он. Млоды, дзевентнасьце лят мял. […] Але жуцал [кідаў] тэн, ктуры в партызанах. Он жэ ж такі мял псэудонім — *Бяроза*. Але юж он ту не жые. Он то до Польскі был выехавшы. Тэж уцекшы, аж в Польсцэ. […]. То он жуціл граната на тэн бункер і потэм кшыкнол: „Стась, ложсе!" А он мусі, як там мувё людзе, жэ одвруцілсе [павярнуўся] — і осколэк ему в персі [грудзі]. Всё. І пшывезьлі нараненько. То рано, ешчэ выпэндзалі кровы [выганялі кароў], то стшал там был, слышэлі… Пшывезьлі, а мама муві: „Но, што, ужэ Польску заваявалі мусі?" От, і так Стася пабілі…» (BG98Nac.JW).

Матывы, якімі кіраваліся акаўцы і іншыя, менш арганізаваныя *палякі*, у прынцыпе суразмоўцаў не цікавяць. Адказ на пытанне яны зводзяць да формулы «яны не любілі яўрэяў». Адзін толькі спадар Раман з Начы, праводзячы асабістыя разважанні аб гісторыі, указаў на палітычныя намеры гэтых груп, параўноўваючы «польскіх партызан» і нямецкіх злачынцаў:

— «Жыдзі ходзілі особне.

— Особне?

— Особне. Так як партызаны. І ці жыдзі немцув білі. Рускіх то оні не білі, руске то іх саюзьнікі.

— Саюзьнікі?

— Так, от.

— А жыдзі з літвінамі як?

— І літвіні білі іх тэж. Не любілі. Бо жыдзі былі пшэцівко немца. Немец йіх біл. Тожэ ж пшытуліцьсе до пшыяцеля тшэба. А руске былі йіхнэ пшыяцеле.

— А поляцы длячэго [чаму] іх білі?

— Кто ж іх ве? Не любілі, жэ со комунісьці вшыстке. О, тэраз, то нехай тылько кто…, жэбы так, от, на пана ктось поведзял, жэ пан комуніста — то і полякі забіё, і немцы забіё. Юж немец не пусьці комуніста. Бардзо, бардзо пшэсьлядовал комуністы» (G98Nac.RC).

Па-чацвёртае — і гэта відавочна — калгаснікі не маюць сумневаў, што рухальнай сілаю і галоўнымі выканаўцамі злачынстваў і этнічных чыстак былі немцы і мясцовыя памагатыя, што заставаліся ў іх на службе. Давайце паслухаем.

— «Як тэ немцы стшэлялі тых жыдув, то пшэз нашо весь [вёску], паментам… Ах, моя кохана… Дзеці, старэ жыды, жыдувкі, таке ладнэ, а убранэ… А там возілі, выпровадзалі іх на място в Васілішках і стшэлялі. […] Але оні на Паперне уцекалі гдзесь. Гдзе оні уцекалі?

— Уцекалі?

— Уцекалі, міла. Пшэз цало Паперне, тлум» (G93Pap.MS).

«Но, я паментам, кеды за немцамі жыдув мордовалі. І чэнсьць з тых нацкіх жыдкув хцелі собе оцаліць [выратаваць] жыце, то пшыходзілі ноцамі, ведзелі, кто по-польску можэ мувіць. Так ідо, до нас по-польску се звращалі [звярталіся]. Давалі ім і едзэне якесь, белізна, кошулька там, хоць старэ зменіць, бо пшэцеж ховалісе по лясах. Гдзесь там по якісь ямах, жэбы із не знализьлі, бо іх стшэлялі. Тутай, от, як до Радуня подходзіш, от под сама Нача, былы таке збоку дрогі ямы огромнэ. Там стшэлялі іх» (G98Nac.SN).

— «Бася і цуркі [дочкі] попадлі потэм в то гето. Она старша кобета, дзевчэнта ешчэ млодэ былі, то ценжко было для ніх. А потэм ешчэ страшней было. Потэм гдзе-то ховалісе. Якось то ім попадло скрыцьсе і уцец [уцячы]. То в лесе гдзе-то ховалісе. Оні ходзілі так ноцон [уначы]. Пшыходзо, но і гдзе людзе там богатшэ — гдзе беднейшэ, то юж оні так не заходзілі — а гдзе богатшэ, то пшыходзо. Хлеба для ніх, хлеба тшэба даць. Кто цо ма. А часамі гдзесь юж група венькша [большая], то оні пшыйдо і крувка забёрон [кароўку забяруць], чы якего целяка забёрон. Цось мець тшэба, а оні цёнгле [пастаянна] в лесе седзелі. Людзе в ямках в лесе седзелі. То страшне было.

— І цо, пшэжыла та родзіна [выжыла тая сям'я]?

— Бася? Не. Іх ту потэм збомбардовалі. В пушчы былі іх землянкі, то оні бомбардовалі, немцы, страшне. Немцы окронжылі тэн ляс, гдзе то зачэлі бомбардоваць, то тылько у нас тэ в окнах шыбы тэ дзвонілі, як зачэлі тэ бомбы жуцаць [кідаць]. То ктурэ там седзелі в лесе, не уцекалі на бжэг [тут: край], то тэ зосталі в жыцю, ктурэ не попадлі на тэ бомбардованя. А нектужы уцекалі на бжэг, а з бжэгу войско. Забіялі. Страшнэ было таке пшэжыце, страшнэ»[37] (G98Nac.WK).

— «Цо робіла бялоруска поліц'я пшы немцах? Чым немцы іх затруднялі [якую працу ім немцы даручалі]?

---

[37] Аб упамянутым у гэтай і наступнай размовах замірэнні яўрэяў, што хаваліся ў Нацкай пушчы, гісторыкі пішуць: «Падчас вялікай аблавы, арганізаванай немцамі і літоўцамі ў Нацкай Пушчы ў ваколіцах Радуні і Забалаці 16 і 17 ліпеня 1943 года, нямецкія наземныя і паветраныя сілы акружылі сямейны лагер. […] Забіта 96 яўрэяў. […] Шмат яўрэяў у Нацкай Пушчы забілі таксама прысутныя там белыя палякі» (Eckman, Lazar 1977: 90).

— [Спадарыня Марыя:] Но, чэму? Пшыежджалі і помагалі немцом, юж вшыстко. Гдзе тылько… То і комэндант был з нашых.

— Комэндант?

— [Спадарыня Марыя:] Был. Залуцкі такі комэндант был, вшыстко. Юж по годзінах жэ ж не вольно было на уліца ісьць. То і гумэ дадзо [гумоваю дубінкаю дадуць], як злапаё [зловяць]. […] Пожондку [парадку] пільновалі поліц'я[38].

— А оні жыдув тэж шукалі? Забіялі жыдув?

— [Спадарыня Марыя:] Но, чэму? Як немцы стшэлялі геты, тэго, то якжэ, помагалі.

— Помагалі?

— [Спадарыня Марыя:] А як жэ ж? […] Жыдкі тут нацке попадлісе тэж. Алтар. […] Алтар… ту, о, тутай потшымалі на постэрунку [у паліцэйскім участку], а потэм нібыто пэндзіл [гнаў] до Радуня до геты. І тылько, о, выпровадзіл за тэн…, тэн комэндант немецкей поліц'і, Залуцкі.

— Он был з Начы, так? Тэн Залуцкі?

— [Спадарыня Марыя:] Не, не з Начы. Не вем, сконд [адкуль] он был. Але такі был службіста для немцув, як чорт. І гумовал [біў гумоваю дубінкаю] людзі, і…

— [Спадар Вацюк:] Он был поліц'янтом в Эйшышках пшэд войно. […] А его, Алтара, забілі там…

— [Спадарыня Марыя:] Но, то там его забілі, в тым… Але родзіна его тутай, ешчэ пузьней, то тэн Залуцкі забіл.

— Жонэ і цуркэ [жонку і дачку], так?

— [Спадарыня Марыя:] Так. І сына. Алтара сына, і жона, і цурка. […]

— [Спадар Вацюк:] Але немцы і бамбілі та пушча.

— [Спадарыня Марыя:] Божэ, стжэж [барані]! Як окронжылі раз пушча, то як зачэлі бомбардоваць, то аж окна тшэнсьлісе.

— [Спадар Вацюк:] Кровы не едлі, але сталі…

---

[38] Да праблемы ўдзелу *сваіх* у нямецкіх паліцэйскіх фарміраваннях суразмоўцы падыходзяць прагматычна, гл.:

— «Длячэго, пані Ядзю, поляцы былі в немецкей поліц'і?

— Но, як? Немец зашэд, но жэ ж вшэньдзе [усюды]. І чэму? Як руске, руске зашлі, но то тэж жэ ж ест потшэбны, міліц'я працуе жэ ж. Нашэ людзі.

— Но, так.

— Но, то так, і… І в Польсцэ міліц'я потшэбна, і в Немцах [Германіі] тшэба было міліц'я. А цо ж робіць? А цо ж было? А кто то ведзял? Но, немец зашэд — юж за немцамі жыё [ужо пры немцах жывуць]. Пшы немцах жылі тыле лят [столькі гадоў]. Но, гдзе дзевацьсе? Но, когось там, пошлі в міліц'я працоваць, жэ жыць тшэба. І пенендзы [грошы] тшэба, вшыстко. Но, як? То вшэньдзе [усюды] жэ ж таке было» (G98Nac.JW).

— [Спадарыня Марыя:] Сталі і кшычэлі кровы, тэго, на пашы нашэ. То, тэго…, то так страшне. А пузьней… А пузьней, вядомо… Тэ жыдзі, ктурэ былі там в бункрах, то на дрогах… То една жыдувка — така ладна! — до Буд пшыпэндзілі [прыгналі] і… І ей немцы… Она просіла, жэбы юж ей пусьцілі б. Не, розстшэлялі. Така ладна, млода. […] Страшнэ, страшнэ было.

— [Спадар Вацюк:] Дужо жыдув втэнчас [тады] выбілі.

— [Спадарыня Марыя:] Божэ, стжэж!» (G98Nac.MWC).

Па-пятае, у прамоўленай дакументацыі калектыўнай памяці калгаснікаў фігуруе складаная і поўная нюансаў фіксацыя супраціўлення гітлераўскаму «канчатковаму вырашэнню». Апавяданні, што паказваюць жорсткасць узаемаадносін яўрэяў, якія хаваліся па лясах, і сялян, якія ім дапамагалі, — гэта перадусім сведчанне ўсеахопнага страху. Гэты страх болей альбо меней яўна суправаджаецца варожасцю.

— «Тшы партіэ іх ходзілі.

— А як се называлы тэ партіэ [а як гэтыя партыі называліся]?

— Еднэ то пшэцеж палякі, то се *бялэ* называлі. Друге *зелёнэ,* а тшэце жыдзі.

— Зелёнэ — кто то былі?

— То былі літэвске. […] А жыдзі тэж ходзілі. Яке то партызанты? Рабовалі просто. Пшыходзілі до дому, забералі, цо найдо. Якось то пшэжыць тшэба было, помысьлець [падумаць]… […] Страшне то было. Не ведзелі, кого ленкацьсе, кто добры, кто дрэнны» (G98Nac.JI).

— [Спадар Альфрэд:] «А паментам, немцы як шлі, то у нас былі жыдзі. То цалэ окно вынесьлі [уцякаючы]. Немцы шлі до тэго…, ту од капліцы тэй і там, на Начэ, на Буды […]. А жыдзі, ве, порозложывшысе былі, спалі, в белізьне. Карабіны повесівшы, вшыстко. То мы вшыстко, тэ карабіны, патроны, вшыстко там в тэ, гдзе овцы сталі. Пшэкопалі тэн навоз і там вшыстко закопалі. […] А мама, ве, тэго, звоўноваўшысе. Немцы пшышлі: „Чэго пані така…?“, по-польску, но — „А, муві, наваўнавалі дзеці, муві, знарвавалась. То дзецьмі».

— [Спадарыня Ванда:] Оні [г.зн. яўрэі] мувілі, жэ «як нам, то і так і вам».

— [Спадар Альфрэд:] Ага, мама ешчэ муві: «Нехай вас біё», — муві. Але оні потым в ляс уцеклі, в друго стронэ. […] То оні былі, чэкалі, пукі немцы не пшэшлі. Потым вшыстко забралі і пошлі до лясу. О як, коханенька, было.

— [Спадарыня Ванда:] О, як страшне пшэжылосе [пережылося].

— [Спадар Альфрэд:] Пшэжылосе…» (G98Gin.AWD).

— «А жыдзі тэ, жыдзі іле [колькі] забівалі, палілі і вшыстко! Цось такего! То, то оні невядомо, ого! Страшне было. Пшыйдзе ноц, то лен-

калісе і огня запаліць. А як пшыйдо под хатэ, то: „Хлеба да, хлеба дайце!“ То бывало так о — пеклі свуй хлеб, то бывала, окно одэмкне… Часамі булэчка юж мнейша спечэ і зоставіш, як печэсе хлеб, і йім, бо дзе ж то таке тыле, о. І цёнгнэлі [цягнулі]. А як не, то самэ: „Адкрыйце!» — і ўсё. І входзо [заходзяць], і цо тшэба йім: і цыбуле, і мыдло, і цось… І рабуё [грабяць]. Рабуё людзі, о так. Ленкалісе. Ешчэ цось, то і можэ в лэб даць. Ешчэ і так добжэ. Паментам, по ягоды ходзілі до пушчы тэй, о, а оні там ховалісе. Зьберали. Так дужо нас, а оні зараз з карабінамі окронжылі нас тамай і страшне было.

— І цо хцелі од вас?

— Але якось ніц. Так, о, там то пыталісе, у кого як там, цо, цо там, дзе, і… Так не рушылі ніц, а так моглі замордоваць. То ешчэ добжэ было.

— То тутэйшэ жыдзі былі, знаёмэ?

— Знаёмэ былі. Былі тутай в Начы кілька жыдув такіх, о. Ешчэ зосталісе в жыцю [жывыя]» (G98Nac.JW).

«Страшне было. Ежэлі ктось пшыйдзе в ноцы, жыдэк, тшэба даць хлеба і до хлеба. Чы навэт як гдзе на колёніі — пшыйдзе брудны і кажэ воды нагжаць, вымыцьсе. Но і гжэён вода і йіх мые, іначэй ніц не зробіш. Он, цо жэ ж, ма карабін якісь чы пістолет, якесь ма узброене. Оні жэ ж не ходзілі з голымі рэнкома [рукамі]. […] Людзе ленкалісе жыдув. Ленкалісе, жэ пшыйдзе, то тшэба ім цо даць, альбо ешчэ як пшыйдзе, то можэ ім цось і зробіць зьле. І немцув ленкалісе» (G98Nac.WK). «Жыдзі былі вшыстко в лесе. То оні, пані, тутай дужо шкоды людзём наробілі. І выпровадзалі і кровы, ржнэлі [выганялі і кароў, рэзалі], і до людзі мелі пшычэпка. О, тут едэн вуйтэм был за немцамі, то такі пожондны [прыстойны] чловек был. О, цо то за важны чловек был, пані! То он іле іх запісал в хшэсьціяньска вяра! І охшцілі, і ойцэм хшэсным навэт был его. Охшцілі. А пузьней, пані, цалы атрад свуй пшыпровадзілі [прывялі]. Я была на погжэбе [пахаванні] тэго чловека, як оні замэнчылі. Дзе ж он мог, пані, вшысткіх…!» (G98Soł.MK).

— «А потэм, ктурэ уцекалі, пошлі в партызанты. І тэж ходзілі і комусь давалі злото там, чы цо. Пшыходзілі до мешканя, будзілі і убівалі. Ой, страшне было. […]

— А зосталі яцысь жыдзі [засталіся нейкія яўрэі] в Васілішках можэ?

— Но, тэго не могэ поведзець. Тылько той Эльчык был.

— Эльчык?

— Эльчык. І он якось уцекл, удало му се уцец. І ту, ту… *Велькі Рув* называё. І он там входзіл. То тэн юж змарл [памёр], ктуры его відзял. І он познал его, і тэн Эльчык до него муві: «Жолнерчык, я цебе знаю. Но есьлі ты міне выдасі, твая вся сем’я лопнет». Юж упшэдзал [ужо папярэджваў], жэбы ніц не мувіл. То цёнгалсе по лесе. Гдзе он потэм пошэдл, як он

выховалсе? Чы он гдзесь згінол? Але ховалісе жыдзі. Ховалісе. І комусь там, о, былі юж оддалі злото там, чы цо… Оні богатэ, жыдзі, былі. Ах, муй Божэ… То, о, тэго, в ноцы пшыходзілі потэм. Балісе. Партызантка была жыдовска якась ту. В огуле, ценжке часы былы. Ценжке часы былы» (G93Pap.MS).

У апавяданнях калгаснікаў мы чуем таксама і аб адмаўленні яўрэям у дапамозе са страху як перад немцамі, так і перад сваімі.

«Прішла раз до маей мамы, я помню, ешчэ малая была. Кажэ: „Пані, заберы маю дочку, седэм гадов, я тобе дам золота". Мама баялась. Сваіх было седэм дзецей» (G93Dub.MSA). «Паментам, як ховалісе тэ жыдзі, то до ойца там пшыходзілі, в контах так сталі [у кутках стаялі]… А у нас было дзевчонт дужо, то на вечоркі пшыходзілі хлопцы, то оні ленкалісе. Такі Алтар кедысь был, то шыл бардзо добжэ. То ойцец его і ховал, і муві, жэ: „Ты не выходзь там далей, бо там дужо млодзежы набравшысе [назбіралася], то постой тутай". То давал му там есьць і ховал его. Потэм повыбівалі тых жыдзі» (G98Nac.MG1).

— «Немцы геты поробілі, до гет…

— А людзе по вёсках не помагалі, жэбы іх сховаць?

— Кто помагал, то і тэго забілі. Ну а цо ж, цо ж ту людзі бэндо тшымаць?

— Але як жыд, то можэ і заплаці?

— Ну, то і заплаціл. То заплаці, чэму ні заплаці, алі а, міленькі, вшэндзе відзо [усюды бачаць] людзі. Од своіх ні сховаш. Ленкалісе людзі» (G94Sur.MC).

— «А кто доносіл?

— От, ест таке сонседзі. Як сонсяд такі недобры, от, можэ едэн другего, то можэ цось…» (G98Nac.WK1).

Мы чуем таксама аб актыўнай дапамозе яўрэям, сагнаным у гета, і тым, якія хаваліся. Нарэшце, мы чуем аб тым, як хрысціяне давалі ім прытулак пад уласным дахам — актах суперажывання, якія завяршаліся, хоць часам і шчасліва, але часцей — смерцю ратуемых і ратуючых ад рук катаў[39]. Гэтыя паведамленні ўражваюць сумессю спачування, страху і бездапаможнасці.

«У нас скрывалі жыдув за злото. Боялісе немца, але скрывалі. Але страшне было, як зналезьлі [знайшлі], цалэ родзіны [сем'і] выбівалі» (G93Myt.BS).

— [Цётка:] «А у Юзэфа былі тожэ ж, іх тожэ пабілі.

---

[39] Аб сведчаннях і фактах ратавання беларускіх яўрэяў хрысціянамі, у тым ліку і духавенствам, гл. між інш.: (Michajlik 2004; Mikhailik 2008: 148–155).

— [Муж:] Но, да-да, оні тут хваліся.

— То людзе укрывалі жыдув?

— [Муж:] Но, што ж оні віноваты? Людзі таке самэ як мы.

— [Жонка:] Помагалі, помагалі. […] Жыды як в партізанах былі, то оні стук-пук под акошкам: «Хазяін, дайте хлебушка». Я ужэ помню, я з трідцатого года, я помню всё» (G93Dub.MSA).

— [Спадар Альфрэд:] «На пушча жуцалі бомбы немцы. Я відзялэм двух жыдув забітых. Тыко юж тэ вроны, ве, тэго, менсо дзёбалі… А дзевчынка маленька пшышла до нас, то она мувіла, жэ на сам відок выскочыла з кшакув [з кустоў].

— [Спадарыня Ванда:] Жыдувэчка така.

— [Спадар Альфрэд:] Жыдувэчка малютка, як Дзімак наш. Но, і пшышла да нас. Моя мама, тэго, взела, обвінэла [агарнула], обмыла, но і до вечора была. Есьць дала, жэбы венцэй [каб болей]… Мама выправі…

— [Спадарыня Ванда:] Дала есьць ей.

— [Спадар Альфрэд:] Есьць зэ собо [з сабою] дала.

— [Спадарыня Ванда:] А она походзі, походзі і знув пшыйдзе, бо ж она, цо ж…? Боісе, маленька дзевчынка.

— [Спадар Альфрэд:] Бо хцелі ей забраць. А забеж [забяры], то цала родзіна выбіё [усю сям'ю заб'юць].

— [Спадарыня Ванда:] Попробуй еднэй быць, самэй, такей дзевчынцэ…

— [Спадар Альфрэд:] І тылько в лесі… І потэм мы пыталі, она муві, жэ уцекала, то мама з дзецкем… То маму забілі, а мама, муві, дзецко мяла на рэнку [дзіця на руках мела]. Она оповядала. То не вем, чы послышэлі в лесе? Забілі матка і дзецко забілі.

— [Спадарыня Яніна:] А бацька?

— [Спадар Альфрэд:] Бацька уцек. Муві, ойцец уцек» (G98Gin.AWD.JS).

[Суразмоўца праводзіць этнографа па гаспадарцы:] «Там, о, далей, покажэ седзіба. Там жылі людзе, оні жыдув тшымалі там. То Войсят был такі. А ту дужо жыдув было, коло нашэго дому. […] То як жыдзі зачэлі уцекаць… як немцув кто-то завядоміл. То двух тутай забілі, жыдувку з дзецкем. Тутай, о, ешчэ моя цёця боісе ходзіць, бо там дужо забіто» (G98Puz.AT). «Немцы, оні юж не патшылі [ужо не глядзелі], пані, оні забіялі. Ежэлі довесе [даведаюцца], жэ ктось жыда пшэховуе, чы цо, пані, то оні пшыйдон і цала родзіна [усю сям'ю] забівалі. Ту една кобета з Межаньцув… Мала жыдувэчка, рочэк [годзік] можэ мяла, можэ, о, пултора мяла, юж така дзевчынэчка подбудована [падрошчаная] была, і она та дзевчынэчка тшымала, пані. Донесьлі немцом, жэ она жыдувка хова. Пшышлі, забілі тэ дзецко і та кобета [тую жанчыну]

забілі. Страшне, пані, было. […] Такі был Сенкевіч, у него там, он на колёніі жыл, там тэж жыдзі пшэховывалісе. Хоць на ноц пшыйдо. Оні вдзень, то юж не, як лятэм, то гдзе в лесе седзо, але на ноц. Едэн знаёмы был арэштованы, то слышал, як пшышэд якісь чловек, сонсяд его. І мэльдуе [паведамляе] до немцув, жэ такі і такі Гэнрык Сенкевіч пшэховуе жыдув. […] То он слышал і он в ноцы уцек, поліц'янт тэн немецкі заспал якось. […] І пшыехал до Начы, пшышэд пехото рачэй в ноцы [хутчэй пехатою прыйшоў уначы] до брата стрыечнэго і муві: „Ты ідзь повядоміць тэму Сенкевічу, жэ, муві, есьлі маш [маеш], то спшонтай [прыбірай], ховай, бо, муві, на цебе мэльдунэк [данос] постомпіл до немецкіх жандармэрув, жэ жыдув ховаш". А он муві, жэ: „Браток ты мой, я, хай бы я беды не знал, как тых жыдув не відзял!" — так по-бялоруску. Пані, тэн не посьпял од'ехацьсе, тэн сонсяд, кторэн ему повядоміл […], як немцы юж окронжылі, поліц'я немецка. Но, оні жыдув не зналезьлі [не знайшлі]. Але пошлі там в стодоле шукаць в сяне, зналезьлі леговіско тэ, гдзе оні спалі і кавалэчэк дзесеньцёры тэй зналезьлі. І, пані, господажа з жоно забралі, двое дзеці забралі. Два тыгодні тшымалі оні в Радуню. […] Пані, то ядонц [едучы] до Радуня враз такі долэк ест і такі ровчачэк, то оні потэм в пшэцёнгу [на працягу] двух тыгодні выпровадзілі і в тых кшаках побілі та родзіна. І дзеці тэ побілі. Не можна… Страшне было, страшне было. Пшэховуеш жыда — і сам, сам глова положыш» (G98Nac.WK).

— «Людзе укрывалі жыдув пшэд немцамі [ад немцаў]?

— Укрывалі. Ту една ест, то она жыдувкэ выховала цалы час. І потэм, не вем, в ктурым року, юж она поехала в Палестына. І ей выволалі [выклікалі], і она в госьце… Ей выволалі в Палестына, і она езьдзіла. І ей там зложылі посылка, запечэнтовалі, мувілі, оповядалі юж. […] То она взбогаціласе. Але выховала. Але ей сьмерць грозіла!» (G93Pap.MS).

«Тут ест вёска така, Подвасылішкі, то там была така кобета, жэ укрывала жыдув. І она зосталасе жыва, і тэ жыдзі зосталісе жывэ. То навэт езьдзіла да Ізраэля там. Была там, і там таке пшыенце [прыём] зробілі жыдзі» (G93Waw.PA). «Аднойчы я стаяла на рынку, стаяла каля мне кабета. І мы з ёй згаварыліся. […] Яна кажэ: „Ооох, міленька мая, у вайну я ж хавала жыдоў. Прасілі — хавала. Прынясьлі, казала, вядро золата". […] Вядро золата. Кажэ, хавала, у падвале дзержала йіх. Днём у падвале, а на ноч выпускала ужэ йіх спаць. І выхавала тых жыдоў. Эта не яна, ее маці. […] Сказала: „Цэла вядро золата". І казала: „Мы хавалі, выхавалі йіх. Мама выхавала. А потым мы памаленьку прадавалі эта золата і будавалі хату. Я выстроіла і дзецям хаты…". Яна кажэ: „Цепер я магу ужо сказаць спакойна"» (G11Rdz.WR).



Помнік на месцы расстрэлу яўрэяў у Радуні, 1998

Адмысловым спосабам ратавання яўрэяў з'яўляецца заключэнне падчас акупацыі хрысціянска-яўрэйскіх шлюбаў; саюзаў, якія павінны былі супрацьстаяць і ўнутрыгрупавому правілу шлюбнай эндагаміі.

«Немцы забіялі бардзо тых жыдув. В Васілішках, мястэчко таке недужэ. Жыдув там дужо. Был богаты такі чловек. І была панна, пенкна [прыгожая], і славна навэт. Млоды кавалер жыд до ней пшышэд, і она его хавала. Он осталсе жывы, і оні ожэнілісе, і оні жылі. І добжэ жылі. В Гродне мешкалі [жылі]. […] Та панна пшыежджала до нашэй околіцы, Філіновіч назвіско [прозвішча], шляхэцке. Фольварэчэк у ніх был, можэ сто якіх гэктары. Богатэ людзе» (G93Rou.JHM).

— «У нас тутай едэн, Бозэр, взёл з Васілішэк, она богата была. Ой, то его так не уважалі. Длятэго [таму], жэ он взёл жыдувка. Он был з Чэшэек. […]. А она якосьць так в часе, як то іх стшэлялі, так она уцекла там […]. Богата была, ладна. То там якосьць оні дружылі, як мувісе по-руску. А потэм юж, як зачэлі іх лапаць, стшэляць, так она сховаласе, та жыдувка.

До іх там пшышла. І там у ніх была. Но, он якось пшызвычаілсе і потэм ожэнілсе з нё.

— І тэн Бозэр з жоно добжэ жыл?

— Добжэ. Оні добжэ, не разводзілісе, як мувісе [як гаворыцца]» (G93Cze.TK).

Па-шостае, памяць калгаснікаў пра Халакост зафіксавала вобразы стварэння, функцыянавання і перадусім ліквідацыі гета ў беларускіх мястэчках. Суразмоўцы-сведкі паведамляюць пра драматычныя сцэны масавых забойстваў, што адбываліся пры ўдзеле *сваіх* дапаможных служб; сцэны, пра якія яны чулі альбо якія бачылі на ўласныя вочы.

«Зробілі в Радуню гетэ, і там в едным окронжэню оні былі по кілька родзін [некалькі сямей]. І кажды жыдэк, кажды жыдэк мял, мусял мець лата на собе. Але які кронжэк [кружок]? Здае мі се, жэ сіній? Кронжкі таке, і пшэз рамёна [плечы] пшэжуцонэ [перакінутыя] на шнурэчку, на пшэдзе [спераду], і з тылу [ззаду] жэбы тэн кронжэк был. Здае мі се [мне здаецца], жэ сіній, а посьродку жулты. І з тымі кронжкамі в тэй геце оні не мелі права дужо гдзе ходзіць, оні в окронжэню былі. А потэм юж в маю, дванастэго мая в чтэрдзестым другім року, пані, іх убілі в Радуню[40]. В Радуню. Едных білі в Коняве, мусі в есені [восенню], а в Эйшышках тэж в есені то было. То ешчэ мы не вежылі [не верылі], жэ… Пані, пшэпэндзаё [прыганяюць] цалэ групы млодшых мэнжчызн і кажо копаць дул [яму]. Огромны рув копалі, і поставілі над тым ровэм. Юж як выкопалі, поставілі, выпэндзілі чвуркамі [выгналі па чатыры]… Пэндзілі чвуркамі, по чтэрэх осуб. Но, то венцэй такіх старых, бо млодэ, то гдзе кто можэ, я не вем… Але то і млодых было, пані. Поставілі над тым ровэм, там веле [шмат], чтэры чы осем мэтрых шэрокосьці, веле длугосьці, то дужо бардзо жыдзі было. І з еднэй строны, і з другей строны аутоматы поставілі, і так, о, пані… Чы попадло ему в сэрцэ гдзе, чы ему гдзе в глова попадло… Поцёнгнэлі кшыжовым огнем [перацягнулі перакрыжаваным агнём]. Поцёнгнэлі. Людзі в тэн рув валіліс е. Я там не былам, пані, то з дзецтва было, але як оповядалі, жэ тэн пясэк… І зачэлі засыпываць. І тэ самэ, ктурэ копалі, муселі засыпываць. То тэн муві: „Пясэк рушылсе. Людзі, людзі жывэ впрост былі…“» (G98Nac.WK).

«Немцы жыдоў не любілі. І в Лідзі зрабілі гету. Сагналі, і заборам такім абгарадзілі, каб на горад не выходзілі. Ой, ой! Но і потым пусьцілі іх: о, дак жыд — жолту лату на грудзях і на плечах, такіе круглы. Нашывалі, ці наклеевалі. А потым, як выкапалі яму, бальшую-бальшую, гналі жыдоў немцы. А потым з пулямёта — і ўсе у яму. І дзеткі, і взрослые…

[40] Надпіс на помніку ў месцы расстрэлу радунскіх яўрэяў згадвае 2130 чалавек, забітых 10 мая 1942 года.

Ой, ой, сколькі там крыку, піску! Казалі, засыпалі — земля рухалася, аж кроў наверх выступала…» (G93Moż.PN).

***

Сведчанне памяці калгаснікаў пра Халакост, што фіксуе свядомасць жыхароў Заходняга Палесся і яго паўночнага памежжа (мястэчка Быцень над Шчараю), адносіцца да рэалій, некалькі адрозных ад гродзенскіх[41]. Тут мы маем справу з хрысціянскай супольнасцю амаль суцэльна праваслаўнай, а таксама з актыўнай прысутнасцю ў лясах савецкіх партызан — *чырвоных*. Эмацыйны тон мясцовай гісторыі, падобна, таксама адрозніваецца ад тону з паўночнага каталіцкага памежжа: вагаецца паміж ярка выражаным суперажываннем і абыякавасцю, цяжэй тут адчуць ноты антыпатыі.

Сведкі гавораць аб першай хвалі скіраванага супраць яўрэяў тэрору адразу пасля ўваходу нямецкіх войск на Палессе ў чэрвені 1941 года: «Кагда немец заступіл, […] воны взялі іх, разграбілі што было, забралі. А іх загналі на ту сторону села, там в одну хату. Врано іх вывелі, пострэлялі хазяёв. А этых малых, і жыдовок, і старэйшых не чапалі, да вывезлі іх в Столін. Да вжэ воны в Століне былі. О, таке було» (B95Olm.KS).

З суседскага, індывідуальнага пункту гледжання, у якім уражвае спачуванне і жаль, яны гавораць аб блізка знаёмых яўрэях, зачыненых у гета і расстраляных калектыўна альбо паадзінкава. Расказваюць пра выканаўцаў гэтых экзекуцый, сярод якіх вылучаюцца *свае,* урэшце, пра спробы дапамагчы і ўласную бездапаможнасць.

«Мы на Майдане жылі, чэрэз рэчку. Тут жылі, Лапіцкіе зваліса. Очэнь хорошый хлопец одзін. А у нас на Майдане тожэ одна хата была еврэйска. Дочка там была Сара. Пожэніліся. І двое деток, блізняты. Такі красівенькы! Мы з імі дружылі. А дале, як я бачыла, як того Шамшэля гналі да білі. Ой, Божэ мой! После, як іх зогналі, мы прыходзілі, коб што ж дать. Хто там прынесе пуд этый забор ім. Хочуть покорміцца. То прыходзів, бедненькій, на Майдан всё прыбыгав. А красівый, дородный такі…» (B99Koż.SW.KK). «У нас була Хайка, тут, о, жыла у селе. Серэд села був Нохім, і Хайка, і Янкель. Это две хаты жыдовскіе было, да. І было туда, о, була Хана, жыла. Бо я з іхнею дзевочкою, Інка была дзеўка, у школу пры

[41] Падчас нямецкай акупацыі тэрыторыя Беларусі была падзелена на некалькі акруг: Беластоцкая акруга, генеральная акруга Беларусь (захад — пад кіраваннем грамадзянскай адміністрацыі, усход — вайсковай); паўднёвыя тэрыторыі (Палессе) належалі да рэйхскамісарыята Украіна, паўночна-заходнія ўскраіны — да генеральнай акругі Літва.



Дзед Купрыян распавядае пра свае ваенныя перажыванні.
Альманы, Столінскі р-н, 1995

Польшчы ходзіла, в первы клас. Вона була сільно красіва, іх маці. Такая красіва, шчо тока хоть ты воды напійся з ее. То бач, шчо германец, гад? Узяў у гето у Кожан-Городок і ее забраў жыць. А як жэ! А шчо ж? І як сталі вбіваці жыдоў там, то вон ёй сказав: „Ідзі". Значыць, не забілі. Ну, вона ж пошла, як? У Гайкі прышла, і ее прышлі немцы, отсюль забралі, о. І всё равно забілі» (B99Ozr.WZ). «В Давід-Грудку то полова мешканьцув [жыхароў] была жыдзі. А потэм, вэ всях ту, от: в Велемічах было кількa родзін жыдовскіх, і в Мочулю былі, і в Тэрэблічах былі, в Оздамічах былі. То вшысткіх іх загналі в то гето, і тутай іх… Я якось, тэн, кровы провадзілэм здаваць немцом. То відзялэм, тэн квартал был огродзоны друтэм кольчастым, і іх там вшысткіх загналі. То відзялэм, як отварлі врота, і колюмна [калона] тых жыдув шла. Гналі іх […] копаць тэн рув. Значы, то. Шлі чвуркамі, і збоку шэдл [ішоў] поліц'янт — тэж жыд,

значыць […], а з тылу [ззаду] чтэры дзевчыны з хустэчкамі з чэрвонымі кшыжамі, но, якбы санітар'юшкі [санітаркі], чы цо, не вем, значы… І так іх колюмно там гналі. А потэм… едні мувілі [адныя казалі], жэ немцы, а друге мувілі, жэ то украіньцы былі, жэ то іхны оддзял якісь, „Словік", чы цо, цо то нішчыл тых жыдув[42]. І оні іх… зпочонтку в Століне, а потэм пшыехалі ту, в Давід-Грудку. […] Оні вшысцы згінэлі. І тэн Абромель тэж. Невінні. Тылько за то, жэ жыд» (B99Wlm.PS).

— [Баба Каця:] «Вы знаете, як шкода было, як вжэ іх рострэлялі. Харошы былі, а красівы якіе жыдовочкі! У нас тожэ красівы, но не було і одное такей. Побілі іх всех. […] Добрые, так було іх шкода…

— А доўга іх тут трымалі ў гета?

— [Баба Зоська:] Іх зразу не зганялі, потом зогналі. Тут гето было акурат дзе мы, на этом месцы. […] Тут было две девчынкі: Дыня і Шыфра. То Дыня со мною ходіла у школу. Такая добрая! А Шыфра старшая. І до мэне прыдуть і пудскажуть, шо в іх е, роздзеляцца едою. Дыня померла шчэ до гэтого, пока не білі іх. Ее поховалі хорошэ. Моя была однокласніца, мы восем год в школу проходілі разом» (B99Koż.SW.KK).

— «Як жыдоў забівалі?

— [Дзед Коля:] Многа, 2800 чалавек. Каля Рудні. Звозілі іх сюда. Мы дзе жывем, а дзе Косава! А сюда прыбегла з дзіцёнкам на руках. Холад. Прыбегла: «Спасайте, сахраніте!» А эта сям'ю пагубіць. Еслі узнают, што я выручыў яўрэйку, то сям'я твая нежывая.

— [Баба Тоня:] У нас жыла сям'я, два сыны, яўрэйскія, і хазяйка. І сыны жывыя былі. А яе спецыяльна, у нас Дуктубіс быў, узяў яе на прагулку і ля кладбішча застрэліў. І сказаў, каб схаранілі мы. А другая была замужам. Тожа застрэліў. […] У нас быў перагаворшчык, фамілія Шабан. Он за эту яўрэйку грудзь сваю падстаўляў. Трое дзяцей, жылі небагата. Ён кажа: «Яна ж невінавата, яна прыняла крэст у цэркві». А яны адталкнулі яго, а яе застрэлілі. У нас усе свае рабілі.

— [Дзед Коля:] А ранкам, калі кароў гналі — стрэл. Ніхто не знае, што. У лесе нельзя было быць» (B06Byt.NAS).

У задакументаванай памяці палескіх сведкаў Халакосту важным актарам з'яўляюцца партызаны, якіх тут запамяталі інакш, чым на Гродзеншчыне[43]. Аддзелы *чырвоных* не з'яўляюцца, як *белыя* і *зялёныя,* чарго-

---

[42] Гаворка аб «Nachtigall» (з ням. «салавей») — нямецкім батальёне, які быў сфарміраваны з украінцаў; створаны ў 1941 годзе пры ўдзеле Арганізацыі ўкраінскіх нацыяналістаў, потым быў пераўтвораны ў паліцэйскі батальён.

[43] Аб неадназначным, хутчэй адмоўным, вобразе партызана ў калектыўнай памяці жыхароў заходнебеларускіх вёсак, гл. (Смалянчук 2005, 2007: 132–143). Выйшлі ў друку таксама партызанскія ўспаміны аднаго з маіх самых значных суразмоўцаў,



Помнік на месцы расстрэлу яўрэяў у Кажан-Гарадку Лунінецкага р-на, 1999

вым суб'ектам, што палюе на яўрэяў нароўні з *германцам*. Суразмоўцы ўспрымаюць савецкіх партызан амбівалентна: яны маглі прыняць яўрэяў у свае шэрагі, што ратавала ім (ва ўсялякім разе на нейкі час) жыццё, але маглі і, прыняўшы, адабраць золата і адправіць на смерць. Напрыклад, выкарыстоўваючы іх у якасці жывых шчытоў…

«Жыдув праве вшысткіх вымордовалі [амаль усіх пазабівалі]. То в Оздамічах едэн Гітэльман, то хлоп [селянін] сам его пшыховал, просто рызыковал своім жыцем. Его пшыховал. То як се організовал на Мэрліне тэн мейсцовы оддзял партызанцкі, то он першы пшышэдл і встонпіл в тэн [прыйшоў і ўступіў туды]… То он, но, его просто ошчэндзалі [бераглі]. Жэ як іх вшысткіх выбілі, а он едэн только зостал і пшышэдл в партызанты, то не выслалі его на фронт. Зналезьлі ему яконсь роботэ в лесхозе, чы цось, і он там, но, плёнталсе там под ногамі» (B99Wlm.PS).

— «Многа іх выратавалася?

— Мало. Которые там былі, некалькі чоловек, жоны хоцелі: «Спасайцеса». А воны всё ровно — своей сем'і шкода! Прывэлі до нас одного. Он шыл костюмы, Лахманіцкій Хаім. Уночы прывэлі. То моі родітелі завэзлі в лес до партізан лодкою. Партізаны ёго взялі, сказалі: «Будзе связным у нас». То не знаю, чы он оставса жыв. Прыежджалі до нас з Ізраіля. Я спрашывала. Вона здешняя, старая, пожылая вжэ жэншчына. Говорыла: «Нет такого». Вона всіх там знае» (B99Koż.SW.KK).

— «Хто-небудзь схавал яўрэя?

спадара Пятра з Велямічаў, якія з'яўляюцца гісторыяй альтэрнатыўнай у адносінах да афіцыйна прынятай савецкай/беларускай гістарыяграфіі, гл. (Скрыпскі 2005). Тэма яўрэяў у савецкім партызанскім руху шырока прадстаўлена ў гістарычнай літаратуры. Гл, напр.: (Eckman, Lazar 1977; Iwanow 2004; Козак 2011; Смиловицкий 2000: 129–159; Snyder 2013: 303–323).

— [Баба Тоня:] Не схавалі, а перавязьлі. Мы самі перавязьлі. Малога, у мяшок усадзілі і ехалі.

— [Дзед Коля:] Шэснаццаць чалавек выручыў з гета. Спецыяльна езьдзіў у лес, дагаварыўся, каб саздалі групу яўрэйскую, штоб яўрэяў прынімалі. Такая у меня была палітіка — за народ. А тут устрачаець мене, са мной дружыл, Боря — начальнік банка. Я ему сказал сам: «Абязательно, Боріс, уході, таму што сказалі мне, што актівістаў будуць убіраць немцы. Мне перадалі спісак». Ён, праўда, паслухаў. Пайшоў на работу, а назад не вярнуўся. А оттудава пайшоў у лес. Ён піша запіску: «Выруч жану і сына». Ну, а як выручыш — эта не так лягко. Кругом у мястэчку жывуць. А этых яўрэяў парастрэлівалі. Рэдка відаць. Но я вынужден быў. Я сказаў, каб яна ка мне прышла, а оттуда забраў акурат у жніва, бабы шлі на поле жаць. Нада было пераадзець яе, эту далікатную адзёжу снімаць, а крэсьцьянску… Прывёл яе, а она просіт: «І сына забяры!» Я ўзяў сына. Сказаў прысьці яму у кузьню, на баку Быцені. Прывялі яго. Я пад'яжджаю на кані, саджу яго ў мяшок. Дзвенаццаць лет яму было. І прыказаў, есьлі пікне — задаўлю. Разаблочыт жа! Да пра сябе — чорт з ім, я уцёк бы, но сям'я жа! У Грышы ўся сям'я пагібла із-за таго, што… Сам уцёк, а сям'я пагібла. Еду я з хлапцом. А на полі людзей многа, лета. Так я давёз. І сына аддалі. […] Но, как-то гаварыць стыдна — не стыдна: іх патапілі партізаны.

— Чаму?

— Быў у нас такой камандір Гусеў, а патом Бабкоў[44] — лётчык. Палучілі указанія ад Капусты[45], генерала арміі: сабраць деньгі на танкавую калону. Ад яўрэяў. Таму што у іх у каждага есць золата. Сказаў не деньгі, а сняць золата. Як каторыя былі, так зубы даставалі і аддавалі[46].

---

[44] Бабкоў быў камандзірам створанага 1 верасня 1942 г. партызанскага атрада «Советская Белоруссия», які дзейнічаў на тэрыторыі Быценскага, Слонімскага і Косаўскага раёнаў. У жніўні 1943 атрад увайшоў у склад аднайменнай брыгады пад камандаваннем таго ж Бабкова (да моманту далучэння да Чырвонай Арміі ў ліпені 1944 г.), гл. (*Памяць. Івацэвіцкі раён* 1997: 170–172). «Мікалай Бабкоў, камандзір брыгады Ракасоўскага, адкрыта ненавідзеў яўрэяў і праследаваў жыхароў сямейных лагераў. Пасля акружэння Воўчай Нары ў кастрычніку 1942 г. Бабкоў абвінаваціў людзей з яўрэйскага сямейнага лагера ў тым, што яны раскрылі немцам месцазнаходжанне ягоных партызан. […] Людзі Бабкова забівалі як яўрэяў з сямейных лагераў, так і яўрэйскіх партызанаў у ваколіцы» (Eckman, Lazar 1977: 90).

[45] Гаворка ідзе пра партызанскага камандзіра Пятра Капусту. Як паведамляюць жыхары з ваколіц Слоніма, ягоных падначаленых называлі «капуснікамі», гл. (Смалянчук 2007: 135).

[46] У выказваннях калгаснікаў з'яўляецца і вядомы з польскіх паведамленняў аб Халакосце матыў золата, якое яўрэі насілі з сабою і выкідвалі ў ваду ў час, калі іх

А тут панадабілась выгнаць літоўцаў. Места Савічы, там завод быў[47]. І вот, у эті Савічы паслалі нашых партізанаў ваяваць. А каго напярод? Яўрэяў напярод. Это камандіры сказалі, і ўсё. І жэншчын, і дзяцей. Усіх. Іх тады многа пагібла. Шчара шырокая там, а нада было Шчару перахадзіць, штобы наступаць. А хто плаваць не умее… Вот, мне тагда гаварылі, што Боря…» (B06Byt.NAS).

***

У паведамленнях з Усходняй Беларусі — з ваколіц Мазыра на поўдні і Горак і Дуброўны на поўначы — у агульных рысах паўтараюцца тыя самыя матывы, што і на захадзе. Выразна прысутнічае тут матыў суседскага даносу, што ўспрымаецца ў катэгорыях здрады, аб якой некаторыя суразмоўцы гавораць вельмі эмацыйна, з моцным маральным абурэннем. Распавядаюць таксама аб асобных забойцах без формы, якія дзейнічалі па ўласным жаданні. Забіваемыя альбо выдаваемыя імі яўрэі маглі быць іх добрымі знаёмымі. А таксама членамі сямей[48].

«Была яўрэйка у аднаго тута, невестка еўрэйка; я не знаю, ці ана у вайну ужэ сюда, ці перед вайною. Сын ваенный был, у Мінске тамака. А яна із дзецьмі аказалася тут у свёкра. Ну, і он выдал яе. У её была пара дзецей, дзевочка і мальчык. І рострэлялі» (M04Nes.WT).

Як піша Марцін К. Дын, «дэталёвыя даследаванні падзей у такіх невялікіх вясковых супольнасцях выяўляюць „жудасную інтымнасць“ Халакосту на той тэрыторыі, дзе ахвяры і злачынцы асабіста ведалі адзін

вялі на расстрэл: «Яны ж усе ішлі, […] яны ішлі, казалі, усё няслі, яны ўсё у золато пераводзілі, жыды. І, кажа, ішлі усё з тымі вузьлячкамі» (G11Rdz.WR). «У Лахве жыдоў было больш, чым вездзе. Больш, чым у Лунінцы. […] Іх закопалі туда, за рэку. За цэрквою. Іх гналі чэрэз Смэрдзь, да ешчэ кажуть, шчо жыды вцекалі, то все свое золото в Смэрдзь повыкідывалі, чэрэз мост. А іх там недзе за цэрквою, можэ з повкіломэтра, іх тожэ в яму» (B99Ozr.WZ). «Де тепер мельніца, был мост. […] Кагда іх гналі, многа золата брасалі, калодзеж там быв, і в речку брасалі» (W99Lad.ZL). Аб настойлівым — насуперак відавочнасці — прыпісванні яўрэям багацця і яго асацыяцыях з д'яблам, матыве «яўрэйскага золата» падчас Халакосту і апантанасці «золатам, што засталося пасля яўрэяў», гл. (Белова 2004: 296–297; Buszko 2012: 86–87, 120, 182; Cała 1992: 95–100, 171). Гэтыя матывы моцна заўважальныя таксама ў матэрыялах з Сандаміра (Tokarska-Bakir 2008: 463–464, 475, 525–528, 555–557).

[47] У кантэксце, аб якім ідзе гаворка, можа мецца на ўвазе маёнтак (фальварак) Савічы Чарніхоўскай гміны Баранавіцкага павета, які да II Сусветнай вайны належаў сям'і Вендарфаў. Там працаваў вялікі спіртзавод.

[48] Падобныя выпадкі на падставе мясцовых успамінаў прыводзіць Л. Рэйн, гл. (Rein 2006: 394–395). Болей сведчанняў гл. у: (Смиловицкий 2000: 80–84).

аднаго і амбіцыйныя асобы часам выкарыстоўвалі сваё становішча, каб звесці ўласныя рахункі» (Dean 2004: 130).

— «У вас тут яўрэі ў вайну хаваліся дзе ў вёсцы?

— У нас жылі раньша […], а як ўжэ вайна була, дак толькі адзін. Адзін быў, ён тут радзіўся, і ён тут і вырас, і былі яго друззя, ровеснікі. Так во, ён думаў, што яны яго закрыюць, захуваюць. А яны наоборот — яго дзесь выдалі ілі яго ўбілі» (H03Krk.WAF).

— [Сын:] «Быў адзін п'яніца, каторы пайшоў і растраляў двух яўрэяў. […] Людзі пераадзелі двух яўрэяў. Пераадзелі ў крэсцьянскую адзежду і спраталі.

— [Маці:] Сховалі.

— [Сын:] А он, сволач, знаў, дзе іх спраталі.

— [Маці:] Пуйшоў, пувыцягуваў, повіў на гору там, горачка такая. І растролёў.

— [Сын:] І растраляў. Яны старыкі былі, і людзі папыталісь…

— А ваш эта, так?

— [Маці:] Не, із Большых [Аўцюкоў] сволоч быў» (H03Aks.JJD).

Ва ўсходніх рэгіёнах, безумоўна, больш за ўсё вылучаецца тэма беларускіх паліцэйскіх: залежных ад немцаў выканаўцаў злачынных загадаў, нярэдка праяўляючых, аднак, уласную неардынарную руплівасць. Тут суразмоўцы пацвярджаюць высновы гісторыка Леаніда Рэйна, які, разважаючы аб матывах мясцовых калабарацыйных сіл, указвае перадусім на моцнае жаданне дэманстрацыі лаяльнасці да нямецкіх улад і атрыманне асалоды ад улады, якую яны мелі над яўрэямі, падкрэсліваючы пры гэтым актыўнасць і руплівасць мясцовых саўдзельнікаў Халакосту (гл. Rein 2006: 392). Менавіта гэтая актыўнасць і руплівасць з'яўляецца ў маіх матэрыялах галоўнай тэмай сялянскай нарацыі аб *паліцаях*.

— [Баба Каця:] «Поліцаеў было багато.

— [Дзед Пётр:] Потом яўрэяў яны білі сплош і рядом. Поўнасцю ўбівалі. […]

— А паліцаі мясцовыя былі?

— [Баба Каця:] Былі і свае паліцаі. Некаторых сілаю заставілі, дык яны к людзям неплохо, а которые самі ішлі, дак… Помогалі немцам яўрэеў біць» (H03Hln.KPK).

«У нас тут быў у Глінішчах свой хлопец, мужчына, свой поліцай. Ох, як ён здзекваўся. Страх! Мы пашлі раз гуляць, дзеўкамі былі. А ён, жыдоў білі тады ў Юравічах, да прыляцеў вечаром п'яны ў хату, дзе гулялі. Так выскаквалі да ўцякалі. Свой… У іх сям'я была харошая, але ён быў гад такі. Жыдоў біў і колькі шчэ сваіх хацеў пасадзіць» (H03Hln.HM). «Адзін эты шчанок, знаеш, з дзяреўні, сказалі яму паліцае: „Цябе не заб'ем, калі заб'еш сваю сям'ю". […] Забіў дачку, забіў жонку, і яго ўсё адно забілі.

Яму сказалі: „Калі ты памрэш этых, цябе ня будзем біць“. Ён пабіў сям’ю сваю, і яго застрэлілі» (M04Mas.JS).

— «Много поліцаев было в Юровічах?

— Много.

— Свої ілі пріезжіе?

— Почэму? І свої ішлі в поліцію, которые побувалі ужэ по тюрмах. Вот, такіе вот самые отсталые людзі. Дак ані… І што — умная настаўніца. Ана думала, што яе эты паліцай спасёт. Красівая, мадзістка была харошая і настаўнічала. Ана пашла да яго. Радзіла дзве дзевачкі. Трэцім бярэменна. І ён вывёў яе, растраляў, і рабёнак упаў.

— Она еврейка была?

— А ён жа паліцай был. А яна еўрэйка была. Но, очэнь умніца. А красавіца была! Это только як… Ох, Бог мой, так посмотрець — у карціну ее. Такая красавіца! І растраляў, і рабёнка таго пасёк.

— А тех двоіх?

— А тых дваіх сьвякроўка спратала у пограб, і када ўжэ вайна кончылася, яна адправіла к радне у Мозыр. І аны спаслісь» (H03Jur.FF).

На прыкладзе жудаснага выпадку з юравіцкай *настаўніцай-красавіцай,* якую разам з уласным дзіцём у яе лоне забіў муж-паліцэйскі, а іншых дваіх дзяцей схавала ад яго ў падвале і ў выніку ўратавала свякроў[49], добра прасочваюцца галоўныя матывы гэтай гісторыі, якая набывае рысы маралітэ, міфалагізуецца. Жывёльна-дэманічнай жорсткасці паліцэйскіх суразмоўцы супрацьпастаўляюць жах і бездапаможнасць хрысціянскіх сведкаў апакаліпсісу, што перад імі разварочваўся; у канцэптуалізаваную такім чынам мадэль рэчаіснасці яны ўпісваюць індывідуальныя спробы пераадолення гэтай бездапаможнасці, пры гэтым дапамога, аказваемая чалавекам чалавеку, успрымаецца як нешта звычайнае, і расказваюць аб ёй без ідэалагічнага пафасу. І вось так этнограф

[49] Гэты выпадак пацвярджаецца ў паказаннях, што захоўваюцца ў Дзяржаўным архіве Брэсцкай вобласці (ф. 201, воп. 2, спр. 31, l. 5), якія цытуе ў сваёй манаграфіі Л. Смілавіцкі: «У Юравічах Калінкавіцкага раёна Васіль Прышчэпа ажаніўся са швачкай Сімай, якая ўжо мела дачку ад першага шлюбу. У іх нарадзіліся двайняты, прыгожыя і здаровыя дзяўчынкі. Пасля прыходу немцаў Прышчэпа пайшоў служыць у паліцыю, а падчас ліквідацыі схаваў жонку і дзяцей, аднак наўзамен стаў прымушаць падчарку да палавой сувязі. Калі Сіма абурылася, ён вывеў яе разам з падчаркай са сховішча і застрэліў. Потым напіўся, прыбег дадому, схапіў уласных дзяцей і закрычаў: „Ідзіце за мною, жыдзяняты, і вас прыкончу!“ Маці Васіля, Акуліна, выратавала ўнучак. Целы Сімы і яе дачкі Васіль пахаваў толькі пад пагрозамі з боку аднавяскоўцаў. Пасля вызвалення Прышчэпу судзілі і прыгаварылі да зняволення. Памёр ён у мазырскай турме, дзе яго, па некаторых сведчаннях, забілі зняволеныя». Гл. (Смиловицкий 2000: 83).

даведваецца аб калгасніках з Лядаў, якія носяць зняволеным яўрэям ежу, хаця паліцэйскія адганяюць іх бізунамі, альбо аб выратаванні яўрэйскага хлопчыка бабай Пелагеяй са Слабады з-пад Мазыра, якая выразна не лічыць гэта чымсьці незвычайным, паколькі сведчыць толькі кароткай фразай: «Хавала яўрэйскага хлопчыка падчас вайны. Зараз ён жыве ў Ленінградзе».

«Как прыйшоў немец, стаў іх сабірать. Где сейчас детскій сад, была школа. Іх сагналі ўсіх у школу паліцаі. Нашы былі рускія хужэ немцэв. І заставілі іх рукамі грязь сабірать. Іздевалісь усяк над імі. Жалка была, мы дружылі з імі. Яны былі харошыя людзі, явреі. Несём ім што-нібудь передать, кусочак хлеба. Так тебя плёткай атхлешчуть» (W99Lad.ZL). «Яўрэяў было сямей восем. […] А немцы прыехалі, да за адзін раз забралі, забілі іх у Мазыры. Дык у мяне сёння сэрца баліць… Там жа былі такія сем'і — такія красавіцы і красаўцы! […] Хавала яўрэйскага хлопчыка падчас вайны. Зараз ён жыве ў Ленінградзе. Нас жа болей білі паліцаі, як тыя ўласаўцы. Паліцаі як прыедуць — дык сякуць, рэжуць. Паліцаі былі свае — з Рэчыцы. Як прыедуць, дык шкуру знімаюць. Мяне збілі так, што ўся была сіняя. Паліцая хай пякуць пры мне — слова не скажу» (H03Słb.PŻ).

Апакаліптычны вобраз Халакосту, які запамяталі сялянскія назіральнікі-сведкі, — гэта бачанне канца знаёмага свету суіснуючай з хрысціянамі яўрэйскай супольнасці і канца агульных мястэчак, што разварочваўся на іх вачах. У кожным з гэтых мястэчак памятаюць крывавыя сцэны забойства суседзей-яўрэяў над брацкімі магіламі.

«Карацельныя атрады, як стралялі яўрэяў. Ой, во страху было! Эта ці ў сорак первым іх стралялі, восенею, яўрэяў? Карацельный атрад, як наехаў уранні? І яўрэяў усё чыста… Тады ж многа яўрэяў была, эта ў сорак первым гаду. Забіралі і ў шарэнгах ставілі і пагналі туды во, як эты, к музею[50] туды, па дароге. У Леніне. І тутака рэчка, і тама каля рэчкі капалі процітанкавыя канавы. Капалі ішчо рускіе, думалі, што немцаў тада задзержаць. І тады этых паставілі, яўрэяў, іх сколька было — і з пулямёта… У шарэнгах ішлі. І расказывалі, каторыя жылі блізка […], дзеці малыя ў каторых былі, яшчэ маладыя, дык дзержалі і туды валіліся…» (M04Len.TC). «А яўрэяў везлі… Ой, мамачка мая! […] Я это только в окошко смотрела. По трі тысячі велі атапам. […] А іх — раку ўсю

[50] Гэтае паведамленне датычыць падзей у мястэчку Леніна (да 1918 года Раманава), якое з'яўлялася арэнай вядомай бітвы 1-й пяхотнай дывізіі імя Тадэвуша Касцюшкі з 89-м корпусам 4-й нямецкай арміі ў кастрычніку 1943 года. Сёння тут знаходзяцца магілы загінулых польскіх салдат, помнік-маўзалей і музей савецка-польскай баявой садружнасці.

занялі, этай луг. Ой, Божа мой, крік, страданье! […] Сматру, как на раке стаяць этыя паліцаі. Немцы, паліцаі — і строчаць аўтаматам на іх. Яны падаюць на землю. Ой, було столько страху! Эта ужасць адна. Рака була ў крові, Ліцьвін[51] бул весь в крові…» (H03Jur.FF).

7.3. Памяць пра Халакост другім разам, альбо пытанне пра парадак свету

Першая рыса калгасных гісторый аб Халакосце, якая кідаецца ў вочы, — гэта нейтралізацыя апазіцыі селянін : яўрэй на карысць падкрэслівання чалавечай супольнасці лёсу. Яны адносяцца да іншай сферы сацыяльных адносін, чым міжгрупавая апазіцыя свой : чужы (іншы), якая ў стабільныя перыяды вызначае сялян як аселых земляробаў, якія працуюць, а яўрэяў — як мабільных купцоў і рамеснікаў, якія *займаюцца*. Падчас крызісу і хаосу, які прынесла вайна, калі ахопленыя страхам сяляне «не ведзелі, кого ленкацьсе [не ведалі, каго баяцца], кто добры, кто дрэнны» (G98Nac.JI), ранейшыя культурныя *свае* аказваліся чужымі — як «горшыя за немцаў» *свае паліцаі,* якіх цяпер адносілі да ня-людскіх катэгорый *гадаў,* сволочы *і чарцей;* культурныя іншыя — *людзьмі такімі, як мы.* У гісторыі калгаснікаў немцы і іх мясцовыя памагатыя, якія забівалі яўрэяў, успрымаюцца як нелюдзі, тады як аб забітых яўрэях гаворыцца, што гэта *не быдла, не жывёлы* — яшчэ больш падкрэсліваючы іх прыналежнасць да катэгорыі «чалавек». «Немцы жыдоў білі: выкопалі яма і жывымі засыпывалі. Шкода іх. То ж не жывёл — чловек» (G93Rou.JHM). «Дзеткі, тут так іх білі, Божэ, стжэж [барані]! А то тэж людзі, хцон [хочуць] жыць. Як то так можна жывэго чловека забіць, я не вем… Но, нехай жыл бы чловек. І он хцэ жыць, і розмаіты чловек, дзеткі. Але выбілі тут по лесе, партызантка, ай-ей» (G98Nac.ZW). «Я проста шкадую. Я ні за што не выдаў бы жыда. Ну, як гэта? Чалавек! Каждый хочэ жыць, нехай жыве» (G93Fel.MM). «Немцы пабілі іх, і дзеці крічалі. А што яўрei, праўда? Яўрei тожэ хочуць жыць на сьвеце…» (M04MSz.MS).

Лейтматывам гэтых гісторый выступаюць спачуванне і шкадаванне. Суразмоўцы паўтараюць як рэфрэн: «Выстшэлялі іх, бедных» (G97Sie.HD), «А немец як іх стшэлял — ой-ёй-ёй-ёй…» (G97Skr.JP), «Жыдоў шкодовалі, былі харошые людзі» (B06Byt.EIP), «Так було іх шкода…» (B99Koż.SW.KK), «Жалка была» (W99Lad.ZL). «Яны такія самыя людзі, як і мы.

[51] Рака, аб якой гаворыць суразмоўца, — гэта Прыпяць, якая працякае праз Юравічы, Ліцвін — возера, што знаходзіцца каля мястэчка.



Помнік на месцы расстрэлу яўрэяў у Парычах Светлагорскага р-на, 2011

[…] Вот толькі я не знаю, пачаму іх не любілі, пачаму іх білі» (M04Szm.ZI). Здаралася, што тыя, хто ў размове не ўзгадваў ніякіх канкрэтных здарэнняў, звязаных з Халакостам, прамаўлялі формулы спачування — так, нібы ядром гісторыі калгаснікаў пра Халакост было галашэнне па яўрэях. Баба Пелагея са Слабады, непісьменная калгасніца-трактарыстка, якая падчас вайны выратавала яўрэйскага хлопца, выразіла сутнасць гэтага галашэння простымі і кранальнымі словамі: «дык у мяне і сёння сэрца баліць» (H03Słb.PŻ). Гэты спагадлівы варыянт дыскурса аб Халакосце з'яўляецца гісторыяй з пункту гледжання *communitas*, дзе сяляне і яўрэі, звязаныя агульнасцю страху і агульнасцю спачування, сутыкаюцца як *такія самыя людзі* — «Но, што ж оні віноваты? Людзі таке самэ, як мы» (G93Dub.MSA)[52] — і дзе гэтая добра зразумелая «повязь чалавецтва» (Turner 2004: 242) распаўсюджваецца і на пасляваенныя часы: «А ты думаеш, еврэі, іх выбілі столько! После войны пооставаліса одінокіе, то оны пэрэжывалі. Што, не пэрэжывалі?» (B99Drb.EJ).

Калгаснікі распавядаюць быццам перад Богам, прысутнасць якога абазначаюць альбо паўтараемымі як рэфрэн выклічнікамі, напрыклад, тыповым для польскай мовы Віленшчыны *Божэ, стжэж!*, альбо больш доўгімі рэфлексіўнымі фразамі, у якіх спрабуюць перадаць свае адносіны да таго, што яны бачылі. Іх прыкладам могуць служыць словы спадарыні Вікторыі з Начы: «Нема цо оповядаць, страшне то таке. Не дай Божэ, жэбы то кеды повтужылосе, то цо было. Не дай Божэ!» (G98Nac.WK) альбо бабы Юлі з Машкова: «Хоць бы ужо ета прашло, каб цяперя

[52] Гэтая яўрэйска-хрысціянская, агульначалавечая супольнасць яшчэ больш выразна праяўляецца праз словы суразмоўцы, запісаныя ў Косаве: «Такі роў быў, ой-ёй-ёй. […] Ну, што яны вінаватыя, што ён яўрэй? Ну, што ён вінаваты? То я палячка… ну, мяне не забілі, што я вінавата, што я палячка? Яўрэі добрыя былі…» (Gruchała vel Gruchalska 2004).



Лампадкі і каменьчыкі ў знак памяці на яўрэйскіх могілках у Радуні, 1998

хоць не было, тока каб даў Бог, каб етага страху… […] Ня дай Бог, што прежылі. Каб тока ні унукі, ні дзеці нашы етага не відалі» (M04Mas.JS). Імпліцытным адрасатам іх нарацыі пра Халакост з'яўляецца справядлівы Бог, якога прызываюць у якасці сведкі ў паўтараемых увесь час выклічніках і зваротах, якія ўвасабляюць сканцэнтраваны вакол сакрум сялянскі аксіялагічны парадак.

Тутэйшае галашэнне па яўрэях — гэта галашэнне па знішчэнні цэлых мястэчак; у сімвалічным сэнсе — па знішчэнні ўсяго свету: «Тут іх было многа, і іх пабілі многа. […] Гдзе фабрыка ў Дуброўне, там жа акоп был. І там всіх еврэев, тысяч пять, што лі, немцы растралялі. І там яны былі закапаны. […] Там пабіта ўсё Дуброўна» (W99Bch.WM). «А цо ж ты з німі зробіш, з немцамі? Но, як оні хцелі, так робілі ці [гэтыя] немцы. Оні жэ ж жыдзі жэшэ выбіялі, тутай жыдув то дужо было. І в Радуню, то там хыба цала Радунь тых жыдув, тыле оні выбівалі» (G98Nac.JW1).

«Яврэі былі у Горках. […] Яны казалі, людзі, што яўрei былі харошыя людзі. Во, што іх было забітых… толькі яўрei у Горках» (M04MSz.MS).

***

Разам з яўрэямі перасталі існаваць «цэлыя мястэчкі», якія толькі «зараз троху парасстроілі» (W99Bch.WM), што набывае асаблівае гучанне,



Сведка падзей цёця Сеня ля помніка зажыва спаленым жыхарам вёскі. Хутар, Светлагорскі р-н, 2011

улічваючы той факт, што ў выніку гітлераўскага тэрору ў Беларусі перасталі існаваць таксама сотні вёсак[53]. «Немцы спалілі ўсё. Полносцью

[53] «Паводле савецкіх крыніц, за ўвесь перыяд акупацыі на Беларусі было праведзена больш за 60 карных экспедыцый, у выніку якіх было знішчана 692 вёскі разам з іх жыхарамі. […] Агульную колькасць забітых, спаленых жыўцом і знішчаных іншым шляхам людзей падчас гэтых акцый на Беларусі з вялікай асцярогай можна ацаніць прыблізна ў 100 тысяч чалавек» (Туронак 1993: 126). Аб нямецкіх карных акцыях у адносінах да вёскі і звязанай з імі акупацыйнай палітыцы гл. [тамсама: 103, 124–133, 169]. Іншыя дадзеныя падае Снайдэр: «Пад прыкрыццём барацьбы з партызанамі немцы правялі масавыя расстрэлы і спаленні беларусаў, яўрэяў, палякаў і рускіх у 5295 населеных пунктах акупаванай Беларусі. Усяго ў рамках барацьбы з партызанамі немцы знішчылі каля 350 тыс. чалавек, не менш як 90% з якіх былі бяззбройнымі цывільнымі. Немцы забілі ў Беларусі і паўмільёна яўрэяў, у тым ліку 30 тысяч — у антыпартызанскіх акцыях. […] Прыблізная ацэнка ў два мільёны ахвяр сярод насельнікаў Беларусі ў гады Другой сусветнай вайны выглядае абгрунтаванай і памяркоўнай» (Snyder 2013: 325–326). Больш падрабязна аб дыскусіі, якая датычыць лічбавай ацэнкі беларускіх ваенных страт, гл. (тамсама: 325, 485–488, 512–515, 524–525).

спалілі сяло. Тута не асталося нічого, згарэла ўсё» (B96Wul.PH). «Згарэла ўся вёска, адны печы стаялі» (B99Ozr.TJ). «Всё пагарэвшае. Лядов жэ вабшчэ не была. В землянках жылі» (W99Lad.WC). Памяць пра пажары і замірэнне вёсак, у першую чаргу на Палессі і ва ўсходняй Беларусі (ажыццяўляемых пераважна пад маркай пакарання за супрацоўніцтва сялян з савецкімі партызанамі), падчас якіх людзей спальвалі жыўцом, не шкадуючы дзяцей і старых, з'яўляецца — разам з памяццю аб калектывізацыі, тэроры канца трыццатых гадоў, Халакосце, франтавых баях і «хапунах» у Чырвоную Армію ў апошнія месяцы вайны — асноўным элементам нарацыі ідэнтычнасці калгаснікаў, якая канструюецца на падставе памяці аб калектыўных траўмах, якія яны перажылі ў XX стагоддзі[54]. «Галоўныя нямецкія антыпартызанскія акцыі сярэдзіны — канца 1942 г. і пачатку 1943 г., вядомыя як „вялікія аперацыі", на самой справе ў першую чаргу прадугледжвалі знішчэнне беларускіх сялян, а таксама яўрэяў. Не здолеўшы справіцца з самімі партызанамі, немцы забівалі людзей, якія маглі дапамагаць ім у барацьбе. Да падраздзяленняў даводзіліся штодзённыя квоты на знішчэнне „бандытаў", якія выконваліся, як правіла, шляхам абкружэння вёсак і забойства большасці яе жыхароў. Людзей расстрэльвалі над брацкімі магіламі, або […] спальвалі ў адрынах, або падрывалі на мінах, заганяючы на закладзеныя партызанамі мінныя палі» (Снайдэр 2013: 315). Вынікам гэтага досведу з'яўляецца, між іншым, адчуванне агульнасці лёсу расстрэльваемых і спальваемых жыўцом беларускіх вёсак з расстрэльваемымі закопваемымі жыўцом яўрэйскімі мястэчкамі. Як *такія самыя людзі,* іх жыхары былі безабароннымі перад гвалтам, што выходзіў за межы парадку свету, які можна было сабе ўявіць. Сёння яны расказваюць:

«Забралі облавою свёкра мого. А сестру на полі жыву спалілі і дзве дзевочкі спалілі. У хаце запалілі, і згорэлі, шо не було нідзе нічого… Тута былі ў нас мадзяры. А далей немцы стоялі, а далей стоялі — подхілянцы, казалі. Власоўцы. Это подданство рускіе. То гэтые вельмі булі яркіе. Гэтых рускіх воны знаюць, да россрэльваюць. […] За яйцамі немцы езьдзілі ж. Да вазьмуць жэ подстрэляць парцізаны. То взялі да запалілі всё село. Зажыгацельнымі пулямі сталі стрэляць. То сначала згорэлі хаты, но, а дале хорома. Ну, і попалілі…» (B99Ozr.

[54] Надзвычай важная для даследавання гістарычнай памяці і ідэнтычнасці калгаснікаў тэма замірэння вёскі цесна звязана з гісторыяй, што датычыць адносін беларускай вёскі да партызан, савецкіх войск і акупантаў. Памяць аб вайне ў дыскурсе аб ідэнтычнасці — гэта тэма для асобнай кнігі; у сабраных мною палявых матэрыялах яна прадстаўлена вельмі багата. Звярталіся да гэтай тэмы і іншыя даследчыкі, гл. між інш.: (Махоўская, Раманава 2009; Смалянчук 2005, 2007).

TJ). «Алексічы… Ужэ страшно ў Алексічах было. Там жэ жывых у агонь кідалі. А як білі немцы… О, Божэ мой, Божэ! […] Страшно было. Да Алексічы красівыя былі. Колькі міру там было да міру! А тады жыто якраз поспело, як уцекалі. Хто ў картоплі падаў, хто ў жыто — так находзілі немцы. Кажуць, што это не немцы білі, а ўласаўцы білі» (H03Hln.HM).



Фрагмент экспазіцыі вясковага музея, прысвечаны населеным пунктам, спаленым немцамі разам з іх жыхарамі. Раманаўка, Мазырскі р-н, 2003

— [Дзед Пётр:] «Прыехаў карацельны атрад по якому-то наводу. […] Прыехалі, обкружылі. Як яны обкружылі — по дзярэўні рассыпаліся. Запалілі дзяроўню.

— [Баба Каця:] Хаты загарэліся. А дзеці дома былі, якраз жніва было. Жыто жалі. І жэншчыны, которые з дзеткамі груднымі былі, беглі спасаць іх. І моя цётка бегла. І толькі яна хоцела цераз пералазку перайсці к дому, і яе ў патыліцу разрыўною пуляю… А бабушку ў жыці ўбілі, і свіння з'елі і нутра разцягалі. І бабушка згарэла ў жыці. Ой, багато, дзеткі, толькі расказывай… А быў вучыцеля сын, дык як яны яго рвалі возле цэрквы… А ён бароўся з імі, усё выжыць думаў. Дык яго растралялі» (H03Hln.KPK).

— «Нашу дзяреўню яны спалілі датла. Мы у лес пабеглі уцякаць. Яны спалілі, не асталася ні кала, ні двара, нідзе нічога.

— А чаму яны спалілі?

— Парцізаны. За парцізанаў. Раз у лесе парцізаны — парцізанская дзяреўня. Ай, а што ім было спаліць? Любога забіць і спаліць? Не дай Бог! […] Во, эты сусед, малыя былі, гналі у Польшчу іх. Во, піць захацелі, пабеглі у калодзеж — полненечкі калодзеж дзяцей! Ім жа, ідзіотам, што ім было забіць?» (M04Mas.JS).

— [Гаспадыня:] «Ну, немцы! Ад немцаў жа хуваліся. […] Усі хуваліся у лес. А немцы аблаву дзелалі па лесу. У балота ж ня лезлі. Дзень сядзіш у балоце, тады на нач ужэ выбярэшся у зямляначку. […]

— У лесе доўга вы жылі?

— [Гаспадыня:] А да Новага году. Тады, як нельзя ужо было вытрымаць, выйшлі. Пагналі. [Пабылі] у Белай, а тады з Белае пагналі у Вордаць. У Вордаці пабылі, снег кругом.

— А калі вы вярнуліся, дзярэўня была спалена?

— [Гаспадыня:] Усё было спалена чысценька. Я жыла самая крайняя, каля леса, мы ў лесе сядзелі, сматрэлі. Усё папалілі.

— А чаго яны палілі?

— [Суседка:] Парцізанская зона.

— [Гаспадыня:] А ехаў немец на кані, а нехта застраліў, во, яны адразу…

— [Суседка:] А не — дык было б то ж, што у Хатыні, у той. Яны ужо сагналі усіх, варота пазакрывалі. Дык тады ужо пріскакаў із Горак той на кані [з адменай загаду аб расстрэле], сталі ужо каго куды разганяць. Засталіся мы жывы, а так было б, як у Хатыні» (M04Mas.AS).



«Навечна ў памяці народнай». Фрагмент экспазіцыі музея ў Раманаўцы, 2003

— «Немцы спалілі вёску?

— [Суседка:] Багато попалілі.

— [Дзед:] Людзей кідалі. Ах, не дай Бог. […] Запаляць хату — то туды жывого чоловіка, в той огонь.

— [Суседка:] Да не одного, да гурамі кідалі. […]

— А партызаны тут былі?

— [Дзед:] А то мало партызанов було!

— [Суседка:] Вночы партызаны, а немцы вдзень едуць. Ехалі да стрэлялі, да запалілі. […]

— [Гаспадыня:] Як мы плакалі, шо мы хаваліса! Парцізаны — собе, а немцы днём. Було у мене чэтверо худобы. Осталаса без одного хвосціка.

— [Суседка:] Але немцы не так порчу робілі, як мадяры. Мадяры скрозь попалілі хаты.

— Мадяры спалілі?

– [Суседка:] Запалілі тымі пульмі. Стрэлялі, стрэлялі і стрэлялі. Тые мадяры некіе сіруны былі.

– [Гаспадыня:] Можэ, воны бояліса смерті? Каждый спасавса.

– [Суседка:] Ой, попалілі! […] Да повцікалі людзі. […] Этые мадяры булі паскудные, врэд гэтакый!» (B96Ozr.WZ).

«Беларусь знаходзілася ў цэнтры савецка-нацысцкага процістаяння, — піша гісторык Цімаці Снайдэр. — Ні адна краіна не зведала больш нягод пад нямецкай акупацыяй. […] У Другой сусветнай вайне тут было знішчана 20% насельніцтва» (Снайдэр 2013: 515). «О, што было. Не дай Бог!» — звычайна падсумоўваюць свае сведчанні суразмоўцы. І часам, як спадарыня Валя з Радзівонішак, спрабуюць, каментуючы, хаця б з дапамогай слоў аднавіць парадак у свеце, агорнутым хаосам ваеннай жорсткасці: «Хай яны [г.зн. немцы] жывуць шчасліва там, самы сабе. А ў нас каб пастаял мір, спакой на белым свеце» (G11Rdz.WR). Альбо як спадар Леанард з Ліды: «В часе войны тшы разы палілі нас. Тшы разы. А остатні раз на дродзэ мы седлі тут [мы тут на дарозе сядзелі]. Юж крэс [край] тэго жыця, вшыстко. Юж нігды не васкрэсьнем. Но, і якось Пан Буг… Тылько якась сіла ест, ктура, як мувісе, ешчэ… Таке жыце нашэ. Абы гожэй [горш] не было. Правда?» (G93Lid.LG).

***

«Ваенныя падзеі прадстаўляюцца і ацэньваюцца, — пісаў Рох Суліма, — у катэгорыях катастрофы, божай кары, прыходу антыхрыста, уздзеяння боскага суду. Гэта вельмі старая топіка. Вайну […] разумелі ў катэгорыях касмічных змен, якія звычайна прадвяшчаліся знакамі» (Sulima 1992: 157). Калгаснікі не былі б сабою, калі б не змяшчалі вайну і Халакост у рамкі фаталістычнага закону боскага наканавання, прадказанага прароцтвам Сівілы[55]:

[55] Аб эсхаталагічных матывах, звязаных з Апакаліпсісам і прароцтвамі Сівілы, ва ўсходнеславянскіх фальклорных матэрыялах гл.: (Белова 2004: 389–408); з Віленшчыны: (Zowczak 2000: 88–93, 205–224). «Святая Сівіла», што цыркулюе ў запісах у хатніх сшытках па вёсках Гродзеншчыны, не гаворыць *expressis verbis* аб Халакосце, але намаляваныя ёю апакаліптычныя вобразы вайны, глыбока закаранёныя ва ўяўленнях і ўражлівасці калгаснікаў, падказваюць спосаб яе ўспрымання як канца свету і інтэрпрэтацыі ў фаталістычных катэгорыях боскага суду, боскай кары і справядлівасці. У якасці прыкладу — характэрныя фрагменты са сшытка спадарыні Гэлі з Мейраў пад Лідаю: «Повстано на свеце войны, / Наруд бэндзе неспокойны, / Сын до валькі [бітвы] з ойцэм стане, / Бэндзе вельке крві розляне. […] // Ой, як нас Буг [ценжко] кажэ [карае], / Гдзе се рушым, то цмэнтажэ [могілкі], / Земя заслана трупамі / І заорана поціскамі [кулямі]. // Брат се з братэм не познаё, / Едні до другіх стшэляё, / Сын свэго ойца забіе, / Багнэтэм му персь пшэшые [штыком яму грудзі прашые]. […] // Пшыйдзе та страшна годзіна, / Нема ойца ані сына, / Могілы мэнжув забралы, / Сероты самэ зосталы. […] Слова Крулёвэй Сыбіллі

— «Слышала пані можэ о Сыбіллі?

— Слышала, трошку і чытала. […] Як бэндо жыдзі [яўрэяў] біць — і білі жыдув» (G98Szw.JS).

Адчуванне сялянска-яўрэйскай агульнасці лёсу і чалавечнасці[56] ў адносінах да ваеннай катастрофы, што мае касмічнае вымярэнне, можа, найлепей выразіла спадарыня Фаіна з Юравічаў у апавяданні пра праroцтва яўрэйкі[57], якое да вайны пачуў яе бацька: «Он крэпко дружіл с яврэямі. Понімаеце? А яврэі, оні прэстаўлялі дзесяць лет, што можэт случіцца. І оні сказалі яму. Он беседавал с німі, і оні сказалі, што черэз дзесеть лет будет у нас война. А с кем? Із фрыцам. „Мы погібнем, і много вас погібнет", — так сказала она. А она была очэнь умная жэншчына, очэнь граматная. І она ему все расказала […]: „Будет война. Мы погібнем. Нас будут весьці как скот убіваць. А вас будут паліць". Оно так і палучілось. Сёла палілі. На штых бралі. Маленькіх дзетак брасалі в агонь. Жглі іх. Сем'і жглі. Вот, некуда спратацца, нет лесов. Асталіся так, і все пошлі в агонь. І маленькія, і дажэ беременных, і ўсякіх — у вагонь. Что жэ? А в каторых был лес блізко, дак оні за ноч все вобралісь у лес. За трыццаць кілометров, дальшэ, в лес туда. Те асталіся жывы. Вот папа і гаваріт мой: „Што, яна цібе саврала слово? Оно ж усе праўда. Вот відзіш: паляць, уніштажаюць, все пазабіралі. […] Тако жэ не брэхня, а праўда"» (H03Jur.FF).

со сьвентэ і пшэповедня [праroцтва]» (G97Mej.HK1).

[56] Характэрным прыкладам успрымання яўрэйскай і хрысціянскай трагедыі ў катэгорыях адзінства лёсу занатавала Поля Рожэк, даследчыца гістарычнай памяці жыхароў мястэчка Ружаны: іх гісторыя аб карнай экспедыцыі і спаленні гітлераўцамі вёскі Байкі паблізу Ружан выражана тымі самымі сродкамі, што і паведамленні аб забойстве яўрэяў, і спасылаецца на той самы матыў крывавячай зямлі. «Вяскоўцаў сагналі ў хлеў, а потым па пару чалавек выводзілі, каб расстраляць. Шансаў на выратаванне не было, бо вёска была акружана. Для „навядзення парадку" прыцягнулі людзей з навакольных вёсак, у тым ліку з Ружан — іх задачай было выкапаць дзве вялікія ямы, а пасля прыбраць забітых. Пазней расказвалі, што „дажэ земя се рухала, патаму шта кого забілі, а кто ешчэ жывы был, то так земя, о, так ходзіла і аж крэв по вежху" […]. Пасля пагрому Байкі падпалілі і знішчылі. Успаміны аб гэтым і надалей суправаджаюцца страхам і ўзрушэннем, а суразмоўцы са слязьмі на вачах падкрэсліваюць, што загінулі нявінныя людзі» (Rożek 2005: 24).
Аб'ектывізаванае вымярэнне гэтай сялянска-яўрэйскай агульнасці лёсу было, безумоўна, і вытворнай нямецкай палітыкі знішчэння на акупаванай Беларусі, якая часта не бачыла розніцы паміж яўрэямі, сялянамі і партызанамі; аб беларускай партызанскай вайне і «прэвентыўным тэроры», скіраваным супраць яўрэяў і вяскоўцаў, гл. (Снайдэр 2013: 303–327).

[57] Аб «яўрэйскіх праroцтвах» напярэдадні вайны на падставе даследаванняў на Падляшшы гл. (Buszko 2012: 169–170).

Калгасную гісторыю пра Халакост немагчыма аддзяліць ад гісторыі пра вайну, якая — з божага прысуду, для адных незразумелага, іншымі тлумачанага, прынамсі, неабходнасцю скарачэння колькасці людзей на свеце[58] — збірае жніво і сярод яўрэяў, і сярод сялян. Гітлераўскія выканаўцы — немцы, мадзьяры, уласаўцы, кабардзінцы, латышы, літоўцы — забіваюць і адных, і другіх. Гісторык піша: «Паколькі партызаны зрабіліся цяжкадасягальнай мэтай праз сваю сілу, а яўрэі — такой жа цяжкадасягальнай мэтай праз сваю нешматлікасць, асноўнымі ахвярамі ўсё больш жорсткіх карных акцый стала неяўрэйскае мірнае насельніцтва Беларусі» (Снайдэр 2013: 312). Аднак суразмоўцы аб забойстве яўрэяў і сялян расказваюць агулам, літаральна «на адным дыханні», часта так плаўна пераходзячы з адной гісторыі на другую, быццам бы яна была адна. Як, напрыклад, спадарыня Валя з Радзівонішак, з якою я размаўляла аб *памятніку* яўрэям, расстраляным пад Лідай: «То сколька жызні лягло! Што вы хацелі — немцы, што вы хацелі… Там старыя і малыя, усіх зганялі. Усіх зганялі у кучу, і там яны… Там, можа, тысячы йіх лягло. Гналі йіх, не мяркуючы, як скаціну. А за што яны йіх так ненавідзелі? За што яны йіх так білі? Мордавалі? Бог йіх ведае. Тут цяжка сказаць, за што мордавалі. Вазьмеце, у нас Лесьнікі вёска, за Голдавам. Там, расказывала мама, стаялі немцы. А парцізаны ж па лясах былі. Немцы прыходзілі — масла, яйкі, малако. А парцізаны тожэ ж прыходзілі паесьці дзе хто, связь мелі. Жонка ў хаце, а мужык у парцізанах. Прышоў мужык дахаты, і у гэты час прышоў немец. Узяў гэты парцізан забіў гэтага немца. У сваёй хаце забіў немца. Як забіў гэтага немца, яны атаковалі гэту ўсю вёску, Лесьнікі. І павыганялі гэтых усіх людзей. Дзяцей, людзей, усіх павыганялі. Но, куды яны будуць уцякаць? Атакавана у круг. Тады запалілі. Аблілі гэтыя хаты і запалілі. Выпалілі вёску, пабілі тых людзей. Сто шэснаццаць чалавек лягло ў той вёсцы! Стаіць цепер памятнік. Сто шэснаццаць чалавек! Усю вёску выпалілі. І адна кабета, я ляжала з ёй у бальніцы, то у ей не было левай рукі. Казала: „Міленька мая, родненька. Усю вёсачку выпалілі, нікога, яна казала. Я схаваласе за студню. Ані стралялі, казала, тымі пулькамі разрыўнымі, што паляць, этымі пулямі. Я сядзела за студняй і асталася жывая. І, кажэ, руку мне адарвала…“ […] Ой, я не магла слухаць, ана плакала, расказывала… о, што было. Не дай Бог!» (G11Rdz.WR).

Іншыя гавораць:

— «Кабардінцы, латышы, літоўцы… Убівалі. Вазілі машынамі, убівалі.

[58] Пар. «Вайну Бог пастанавіў ад пачатку да канца света»; «Земля людзей не стрымала б, жэб [каб] не было вайны» (LB1: 241). Пра эсхаталагічныя сюжэты, якія ўтрымліваюць матыў намеру Бога паменшыць колькасць людзей, гл. (BNB: 130–141; Zowczak 2000: 88–93).

— Толькі жыдоў убівалі?

— Не, не толькі. Там усех, яны не разбіралі. У клуб, калі заходзілі ўсе, так пад'яжджалі машынамі і забіралі» (B06Byt.EIP).

— «А нашых людзей тады за што забівалі?

— А нашых білі, што вайна і вайна. Ілі я цябе, ілі ты мяне. […] Хто хацеў вайны етай? Ніхто. А яны здзелалі вайну, каб ім пріпадак якей, і нашаму Сталіну і етым! Ета скока людзей пагібла! Во, у нас у лесе пастрэлялі хлопцаў. Ні з чога, ні з якага чатыры хлопца забілі. Яны ж не парцізаны, і яшчэ саўсім несавершэнналетнія былі.

— Эта Сталін здзелаў вайну ілі Бог?

— Ета Сталін ня здзелаў, а, нана, ета Бог даў, каб людзі пагіблі, каб людзей, нана, меншэ было. Я не знаю, хто даў етакі урэд.

— А чаму Богу было патрэбна, каб людзей менш была?

— А хто яго ведаець? Хацеў, што… Задумаў ён стока. […] Нашу б тож, вон, нашу дзяреўню спалілі…» (M04Mas.JS).

І яўрэйскім, і сялянскім нявінным ахвярам было наканавана памерці з-за боскага капрызу альбо прысуду, якога немагчыма пазбегнуць. Успомнім словы аднаго з суразмоўцаў з Мазыршчыны, сказаныя ў размове пра расстрэл палякаў у 1937 годзе:

— «Яны невінаватыя былі. […] Відзімо, тады было ганенне на палякаў.

— А ў чым абвінавачвалі?

— А ў чым абвінавачвалі яўрэяў, як немцы расстрэлівалі нацыю?» (H03Pot.SM).

Народнае фаталістычнае бачанне вайны як эсхаталагічнага хаосу, які прадвяшчае канец свету, дапускае, што адным разам адныя, другім разам іншыя нявінныя ахвяры становяцца аб'ектам *ганення* — пераследу. Проста так ёсць, і не задаецца пытанняў чаму. «Колхозніков жэ расстрэлівалі, білі [падчас нямецкай акупацыі — А.Э.]. То як другі раз прышлі рускіе, то баяліся. Первых б'юць жыдоў, а тады калхознікоў» (B99Ozr.TJ). Гэтая калектыўная нядоля датычыць не адной групы, а розных груп па чарзе, паступова ахопліваючы ўсё большае кола ахвяр. Як гаварыў дзед Коля з Быценя, гітлераўцы забівалі «яўрэяў за суботы, палякаў за нядзелі, а беларусаў за вяселлі». І ўдакладняў: «Сначала растрэлівалі яўрэяў. Патом палякаў. Палякі раздзявалі немцаў у 14-м гаду дагала. А ужо — як данясуць на цябе — так заб'е, а не данясуць — так не заб'е. А там — абы паляк. Беларусы будуць з усіх старон радавацца: не да яўрэеў, не да палякаў» (B06Byt.NAS).

Адчуванне агульнасці лёсу яўрэяў і калгаснікаў як нявінных ахвяр падкрэсліваецца гісторыямі аб тым, як іх блыталі падчас паліцэйскіх акцый у вёсках, напрыклад: «Жыдув тэж ховалі. Раз дом спалілі, другі раз

спалілі, жыдзі выскочылі, уцекалі, немцы пэндзілі [гналі]. Як у Гудачэвскіх дзевчына забілі: пшэз пул ён [напалову яе] секлі, упадла. Она мяла чарнэ влосы, мысьлелі, жэ жыдувка. Подэшлі і мувё [падышлі і гавораць]: „Тшэба было уцекаць“» (G98Nac.JI). «Горе, не дай Бог нікому нідзе! Наш Коля дужа баяўся. Бувала, жыдоў убівалі, цыганоў убівалі, а ён так во, як барашка, галава чорная, кучурявая. Пріходзяць уранні етыя немцы. „Юда, юда!“ — на яго і валакуць ужо біць із хаты. Мы крічім, і мама, і я крічім крікам! Тады уходзіць на шчасце другі немец — цап, во так, за валасы, хваць за галаву у гору. „Не, — кажа, — не жыд“. Во, астаўся жыў, а так бы забілі, каб той немец не прішоў. А был як барашка, ён быў дужа красівы» (M04Mas.JS).

***

Сялянскі плач над Халакостам — як і спроба селяніна зразумець Халакост, аб чым будзе гаворка далей — мае фундаментальныя для культуры, якую ён прадстаўляе, міфалагічныя адсылкі. Надзвычай важным матывам, які праходзіць праз гэты аповед, з'яўляецца архаічная ідэя «іманентнай салідарнасці прыроды» (Thomas, Znaniecki 1976: 186), аб якой Фларыян Знанецкі пісаў: «Прырода фарміруе і першабытную групу, а чалавек належыць да яе як прадстаўнік, магчыма, некалькі прывілеяваны […]. Становішча, якое займаюць у адносінах да яго прыродныя істоты, гэтаксама як і яго становішча ў адносінах да іх, характарызуецца зычлівасцю, гатоўнасцю дапамагаць і павагай. Прырода актыўна зацікаўлена ў поспеху чалавека» (тамсама: 183). У народнай моўнай карціне свету стыхіі — зямля, вада, агонь і паветра (якія часта выступаюць групамі) — этычна насычаныя, а іх дзеянні падпарадкоўваюцца правілу фундаментальнай апазіцыі дабро : зло. З аднаго боку, яны дапамагаюць чалавеку, а з другога — удзельнічаюць у вынясенні прысуду (гл. SSiSL 1/1, *Ogień [Агонь], Słońce [Сонца];* SSiSL 1/2, *Woda [Вада], Ziemia [Зямля])*[59]. Таму ў гісторыях калгаснікаў прысутнічае перадусім матыў спагадлівай маці-зямлі, якая варушыцца[60]

[59] Матыў прыроды, якая садзейнічае «перамозе Героя» ў чароўнай казцы, на прыкладзе легенд аб крыві аналізуе Такарска-Бакір; гаворка ідзе, між іншым, пра тое, як стыхія працівіцца (у тым ліку расколваецца зямля) утойванню злачынства (Tokarska-Bakir 2008: 321–328).

[60] Аб міфічна-апакрыфічным матыве гневу зямлі (а таксама неба), якая трасецца ў адказ на недаравальныя грахі чалавека, гл. (Успенский 1983: 46–49); пра асацыяцыі матыву гневу зямлі з семантыкай магілы і эсхаталагічным характары ўяўленняў аб расколе, расчыненні, пераварочванні і трасенні зямлі (тамсама: 54–61). Гл. таксама (SSiSL 1/2, *Ziemia [Зямля]*). Тамсама, у эксплікацыі *Зямлі,* у якасці яе паводзін падаецца:

(рухаецца дзень і ноч, тры дні), калі мусіць прыняць нявінныя, закопваемыя жыўцом ахвяры, а прыняўшы іх — сыходзіць крывёю. На злачынства, здзейсненае супраць нявінных, рэагуюць усе стыхіі, усе ўзрушаны і ўсе ўдзельнічаюць у галашэнні: не толькі зямля, але і вада сыходзіць крывёю, а ў паветры доўгі час стаіць енк; стогне таксама зямля, што варушыцца.

Аб варушэнні зямлі калгаснікі гавораць:

«У нас в Васілішках было надто дужо жыдзі. Но, там іх постшэлялі так страшне. […] І рабін — то рабін был такі ксёнз жыдовскі — рабін шэд [ішоў], і вшыстке тэ жыдзі, маленьке, вшыстке. І потэм выкопана яма была. Оні іх так, о, вшысткіх, оні сталі над то ямо… Ктурэго застшэлілі, ктурэго не застшэлілі, ктурэн [каторы] жыл… Так потэм мувілі васіліске, жэ земя та рушаласе» (G93Cze.TK). «Поцёнгнэлі кшыжовым огнем. Поцёнгнэлі. Людзі в тэн рув валілісе. […] І зачэлі засыпываць. […]. Пясэк рушылсе. Людзі…, людзі жывэ впрост былі» (G98Nac.WK). «Немцы там за Радунём такій агромный дол вырылі трактором. Но і набралі этіх жыдоў, там паставілі і пастрэлялі іх всех. Жывы ілі нежывы — все паваліліся, то аж земля рушыласе» (G93Pie.HAG). «Ой, страшне было. Потэм мувілі, жэ та земя ешчэ рушаласе, як іх… Дзень. Ктурэ побітэ, а ктурэ жывэ» (G93Pap.MS). «Немец сільно выбіл жыдув. В Васілішках, дзевенць кілёметры стонд [адсюль]. Дул выкопалі, ешчэ забіці [забітыя] і не… Тшы дні се земя рушала» (G93Pap.LAP). «Немцы… і тату тэж поведзелі, жэбы вшыстке там йіх засыпалі, мэнжчызны [і бацьку таксама сказалі, каб усе там іх засыпалі, мужчыны]. І муй тато был там. То пшышэд дохаты, не муг… Так рушыласе земя, мувіл, так страшне…» (G98Gin.AWD). «Веце [ведаеце], гдзе Эйшышкі? То моя бабця мувіла, як жыды самэ собе копалы могілы. Іх потэм там стшэлялі, і жывых разэм, і земя там рушаласе цалы дзень і ноц…» (G98Puz.AT)[61].

Аб стогне:

«Жыды немцы побілі. […] Дак немец выкапоў яму вялікую і ўсіхўсіх гоніў жыдоў. І стагнала, мо двое сутак ківалася зямля: немец так побіў жыдоў» (H03Wau.HM). «Іх усіх туды, у ямку, і закапалі. […] Дык

«зямля — як святая рэагуе на маральную заганнасць» (SSiSL 1/2, *Ziemia [Зямля]*: 23). Аб матыве землятрусу ў народнай Бібліі: (Белова 2004: 119–120).

[61] Для параўнання аналагічная фармулёўка з матэрыялаў, сабраных М. Грухалай (Грухальскай): «Казалі, тры дня яшчэ земля рушала, подымалася — кто ранен, кто яшчэ жывы…» (Gruchała vel Gruchalska 2003; суразмоўца з Альшаніцы каля Косава). Матыў варушэння зямлі («зямля хадзіла») выступае разам з матывам закопвання людзей жыўцом і ў паведамленнях пра забойствы цывільнага насельніцтва партызанамі, гл. (Смалянчук 2005: 12).

стагнала магілка. Яны шчо там жывыя, ой. Страшна. […] Дык стагнала магілка» (M04Len.WF).

— «У нас, як едзеш да Ліды, там жэ ж поле — там на том месьце стралялі тых жыдоў. Тата казаў, немцы выкапалі роў і паставілі усіх людзей на беразе канавы гэтай. Паставілі. І потым, кажэ, пулямётам прасяклі па йіх. І яны, хто ад страху пад туды, каго забілі… А патом трактором… Засыпалі і пусцілі паверху трактар. То тата гаварыў, што тры дні стагнала зямля і рухалася зямля. Тры дні!

— Што там рабілася?

— Людзі яшчэ не паумералі. Не пазадушываліся. Яны йіх закапалі гэтым трактарам, засыпалі гэту землю, і, кажэ, там яшчэ стагнала зямля, бо яны яшчэ, можа, не задушыліся тые ж людзі раптам. Кажэ, тры дні не маглі людзі хадзіць там, стагнала зямля. Тыі людзі стагналі» (G11Rdz.WR).

Аб крыві:

«Эта ужасць адна. Рака була ў крові, Ліцьвін був весь в крові. Рыбу, када паймаюць рыбу, нельзя было адмыць яе у пяці-шасці вадах. Кроў, кроў, кроў. Піталася рыба кроўю, вот» (H03Jur.FF). «Пакідалі ў тэй рув да засыпалі экскаватарам, дак цэлу нідзелю цякла кроў і дріжала зямля» (H03Krk.BR). «Немцы побілі в Лунінцэ. В большую яму іх. Так страшно! Кров наверх вышла. Шэвелілась та яма» (B96Dwr.RF.ML). «Гналі жыдоў немцы. А потым з пулямёта — і ўсе у яму. І дзеткі, і взрослые… Ой-ой, сколькі там крыку, піску! Казалі: засыпалі — земля рухалася, аж кроў наверх выступала…» (G93Moż.PN). У Быцені, неалёка ад Слоніма, памятаюць, як «по забітых жыдах земя се рушала і трава потэм росла чэрвона»[62] (B06Byt.NR.not), а ў Крупаве пад Лідаю — што ў месцы, дзе пахавалі забітых яўрэяў, «трэскалася зямля, і выходзіла кроў» (G93Krp.SS).

Стогны, што стаяць у паветры (плач паветра?), варушэнне, хістанне, крываўленне і стогны зямлі, крывавая рака, рыба, травы — незалежна ад іх сувязі з рэальнымі, фізіка-хімічнымі працэсамі ў масавых пахаваннях — гэта вобраз салідарнасці прыроды з нявінна забітымі, які наўрад ці можна назваць інакш, чым маральнай ацэнкай у міфічных катэгорыях.

Эсхаталагічны вобраз крывавячай зямлі звязаны не толькі з ідэяй космасу, які спачувае чалавеку. Ён звязаны і з міфічным прэцэдэнтам

---

[62] Падобнае выказванне запісала ў ваколіцах Пшэмысля Зоўчак, у варыянце гісторыі пра забойства Авеля, здзейсненае на жытнім полі: «І таму тое жыта, як узыдзе, то такое чырвонае» (Zowczak 2000: 148). Такарска-Бакір піша: «На Фарэрскіх астравах вераць, што там, дзе праліта нявінная кроў, не расце трава альбо расце чырвоная, і што крыніцы, у якія трапіла такая кроў, высыхаюць» (Tokarska-Bakir 2008: 206); Болей аб сімволіцы крыві ў народнай свядомасці еўрапейцаў: (тамсама: 201–209).

нявіннай ахвяры[63], добра вядомым суразмоўцам з архетыпічнай, міфічнай гісторыі, якая суправаджае іх штодзень, — народнай Біблії. Гаворка, вядома, пра забойства ўласным братам Авеля, кроў якога з зямлі кліча да Бога аб помсце (Быццё 4, 10)[64]. Гэта ад яго крывавіць зямля — якая «была тады белай, як крэйда, а месцамі празрыстай, як крышталь» — «счарнела, што аж да сённяшняга дня засталася бруднага колеру, які нагадвае пралітую запечаную кроў» (DWOK 7, *Krakowskie* 3: 8). Колішнія этнографы натавалі «з вуснаў народа»: «Як гэты Каін замучыў свайго брата Авеля ў полі і ў зямлю яго схаваў, якая праз гэта сышла крывёю, то зямля ад гэтай крыві пачарнела і да сёння так выглядае» (Świętek 1897: 156)[65]. Альбо: «Калі Гасподзь Бог стварыў зямлю, была яна цалкам празрыстая і ззяла, як брыльянт — столькі ў ёй каштоўных камянёў, золата і срэбра. Толькі пазней стала чорнай і непразрыстай, як цяпер, і гэта таму, што яе праклiяў Каін. Калі Каін забіў Авеля, то хацеў схаваць яго ў зямлі, але не мог гэтага зрабіць, хоць і выкапаў глыбокую яму, бо паўсюль і заўсёды было відаць цела забітага брата. Тады раззлаваны Каін закрычаў: „Праклятая зямля, чаму ты не чорная?“ І ад гэтага зямля пачарнела, бо яе праклялі» (Siewiński 1903: 68). Аўтары артыкула *Зямля* ў *Слоўніку народных стэрэатыпаў і сімвалаў* падаюць наступнае: «Зямля (першапачаткова празрыстая, белая) пачарнела / пачырванела ад крыві Авеля / салдатаў»[66] (SSiSL 1/2, *Ziemia* [*Зямля*]: 40); такіх нявінных, па-здрадніцку забітых ахвяр найбольш адэкватна апісвае катэгорыя пакутніка.

Сцяканне зямлі крывёю, згодна з народнай міфалагічнай свядомасцю, з'яўляецца адказам маці-зямлі на пакуты яе дзіцяці — чалавека: на нявінную смерць тых, хто стаў аб'ектам нянавісці і зайздрасці нава-

---

[63] Матыў крывавячай зямлі з'яўляецца складовай часткай больш шырокай традыцыйнай канцэпцыі крававячых істот і стыхій, якая сцвярджае, што жыццё чалавека, які загінуў нявінна, сімвалічна працягваецца ў іншай постаці, — ён як бы не да канца памірае. Крывавячыя (плачучыя) дрэвы, кветкі, камяні, у якія пасля смерці ператвараюцца нявінна забітыя ахвяры, прысутнічаюць у шматлікіх песенных і казачных сюжэтах, напрыклад: *Жонка, ператвораная ў дрэва (таполю)* (KPBL: 266–267; Moszyński 1928: 245–246) альбо *Смерць абаіх каханкаў*, *Перашкоды ў шлюбе*, *Замураваная дзяўчына* (KPBL: 191–192). У казках кроў ахвяр, ператвораных у камень (SSiSL 1/1, *Skamieniałość*), выцякае, калі «разбіць гэты камень» (Engelking 2010: 141); казкі таксама распавядаюць пра скамянеласць як пакаранне за нявінна пралітую кроў (SSiSL 1/1, *Głaz [Глаз]:* 403); гл. таксама: (Engelking 2010: 246–247).

[64] У Біблії гэты матыў вяртаецца ў Кнізе Ісаі (Іс 26, 21) і Кнізе Іёва (Іо 16, 18).

[65] Гэта казачны сюжэт *Колер зямлі*, абазначаны Крыжаноўскім як T 2454 (PBL 2: 174).

[66] Матыў зямлі, набрынялай крывёю, якая выцякае з яе замест вады пасля смерці салдата, якому здрадзілі ягоныя таварышы, запісаў на Кіеўшчыне Э. Рулікоўскі (Rulikowski 1879: 135).

кольных. Паводле суразмоўцаў Магдалены Зоўчак на Віленшчыне, Каін «зайздросціў» Авелю (гэтаксама, як «зайздросцяць» тыя, хто мае «ліхое вока») (Zowczak 2000: 145); у гэтай канфігурацыі Каін выконвае ролю міфічнага першапродка немцаў, якім, як мы ведаем, суразмоўцы прыпісваюць зайздрасць як адзін з матываў забойства яўрэяў. Нам таксама вядома, што забойства нявіннага лічыцца недаравальным грахом: «Найбольшы грэх, вы знаеце, чалавека убіць нявінна. […] Цяжэло гадаваць, дак яго… Дажэ у Пісаніі пішэцца, ужэ непрасцімы грэх, пакуль будзе жыць» (H03Jur.PP).

***

«В война так жыдув білі, жэ земя цала пэлна крві была, — распавядала мне спадарыня Лёдзя з Більтоўцаў пад Лідаю. — І як трактор пушчалі, то та крэв на поврут [назад] з земі выціскаласе, прыскалі кроплі тэй крві жыдовскей. То Пан Буг так зэслал [паслаў], то кара така» (G93Bil.LB). Гэтыя словы ўказваюць на надзвычай важны матыў, якім з'яўляецца міфічная прысутнасць у зямлі нявінна пралітай крыві[67]. Кроў яўрэйскіх пакутнікаў, якая прыскае з зямлі, — гэтаксама як праліваная струменем кроў песеннай гераіні Мані, ператворанай у ландыш, альбо нявесты, што стала рабінаю[68] — сведчыць пра тое, што злачынства не адпакутавана і не даравана. Гэта двайное злачынства: забойства нявінных і пахаванне жывых людзей. Кроў ахвяр — што «жыўцом у ямы клалі» (G93Rou.SR) — кліча да неба з зямлі аб помсце злачынцам, патрабуючы ўмяшальніцтва божага суда.

---

[67] Пар. матыў зямлі, у якой застаецца кроў пакутнікаў, з запісаў Кольберга (паводле рэлігійнай літаратуры XIX стагоддзя): «Калі некаторыя палякі, накіраваўшыся ў Рым, папрасілі Пія V, каб той перадаў ім якія-небудзь рэліквіі пакутнікаў, набожны папа ім адказаў: прывязіце мне зямлі з сандамірскіх могілак Дз. Марыі; калі гэта было зроблена, ён узяў у руку жменю гэтай зямлі, і, як гаворыць між людзьмі набожнае паданне, кроў з яе сачыцца пачала. Нашто ж вам, — гаворыць папа, — жадаць рэліквій іншых пакутнікаў, калі на ўласнай зямлі маеце іх так шмат, што яны яе сваёю крывёю напаілі» (DWOK 20, *Radomskie* 1: 37).

[68] Пар. «На Янковым гробе выросла лілія, / на Маніным гробе сьлічна конвалія [прыгожы ландыш]. // Гды се о тым вшысткім мама доведзяла [Калі аб усім гэтым мама даведалася], / пошла з острым серпэм, квяты позжынала. // А гды іх зжынала, з лодыг се крэв ляла. / Та матка завзента [раз'юшаная]» (KPBL: 192). «Ой, ўозьмі, сынку, секерочку, / да порубай, сынку, орабіночку! / Секенуў я раз, дак цело знаць; / секенуў я ўдруге, кроў поліла; / секенуў утрэйце, промовіла: / Ой, я ж не рабіна, да твоя міла. — / Ой, маці-маці! Што ты, / што ты мою мілу з свету згубіла» (Moszyński 1928: 245).

Але спадарыня Лёдзя гаворыць яшчэ і аб кары, насланай Богам. Няясна, хто з'яўляецца яе аб'ектам: чалавецтва, забойцы яўрэяў ці, можа, самі яўрэі. Таму мы мусім засяродзіцца на калгаснай інтэрпрэтацыі прычын Халакосту.

У многіх выпадках адказ на пытанне, чаму адбыўся Халакост, выходзіць за рамкі магчымасцей суразмоўцаў. Гэта датычыць тых, хто не звяртаецца да міфічнай інтэрпрэтацыі яго прычын; тады пытанне «чаму?» застаецца без адказу[69].

«А бо я вем [а ці я ведаю]? […] Немец жыдув не любіл. […] Не мам поенця [не маю паняцця], за цо немцы іх не любілі і до геты іх запэндзалі [у гета іх заганялі]…» (G93Bil.ZN). «А кто ж тэго ве? Цо я могэ вам поведзець? Не могэ, не вем, чэму не любілі оні тых жыдув. Выбівалі іх вшысткіх» (G98Nac.MG1). «Оні бардзо дужо жыдув мордовалі [забівалі], цыганув. Не вем длячэго [не ведаю чаму]. Позабералі іх в гета, окропнэ [жахлівыя] былы жэчы. Не дай Божэ немцы! То самолюбы, самэ себе тылько любён» (G93Waw.HK).

— «Чэго од ніх хцелі ці немцы? О цо то ходзіло [у чым была справа]?

— Ах, я… От, тэго я не вем. Цо там, і за цо іх стшэлялі, жыдув тых? За цо оні іх?» (G10Waw.WM).

— «А почему тагда іх немцы в войну убівалі?

— Ну, хто іх знаець? Немец, хто его знаець, чаго ён не залюбіл этых яўрееў. Хваліс, перадзяваліся… А я не знаю» (M04Mas.AS).

— «Чаму немцы жыдоў не любілі?

— Чагосьці не любілі жыдоў яны. От жэ і немцы гавораць — шваргэчуць, і жыды шваргэчуць. А чого яны так не любілі жыдоў?» (H03Hln.HM).

Тое, што немцы па цяжкіх да вызначэння прычынах, *не любілі* яўрэяў — нягледзячы на падабенства іх мовы, а нават і веравызнання[70] —

---

[69] Зразумела, здараецца і так, што суразмоўцы, распытваемыя этнографам, пераходзяць ад «сістэмы галашэння» да «сістэмы тлумачэння», спасылаючыся ў гэтым выпадку на міфічную інтэрпрэтацыю альбо — як у прыведзеным ніжэй прыкладзе — на стэрэатып яўрэя, які не любіць працаваць (які актуалізавала і замацоўвала нямецкая прапаганда):
– «А чаму немцы жыдоў убівалі?
– [Суседка:] А хто ж то знает? Ой, білі, ой, білі, ой, білі, ой, білі…
– [Гаспадыня:] Ой, вынішчылі, ой, жыдоў вынішчылі…
– Длячэго так? Чэму? За цо така ненавісьць?
– [Суседка:] Ну, ён, відзіш, так гаварыл немец, што жыд не трудолюбіў, ён не нада. От, ту по немецкей войне то і розьбіралісе: жыд не трудолюбіў» (G93Waw.MS).

[70] — «Якей вяры со [ёсць] немцы?
– [Суседка:] Яны тое сама, што і жыды.

як бы ўзмацняе немагчымасць аналізу Халакосту ў рацыянальных катэгорыях[71]. Тым болей слушнымі — каб служыць тлумачэннем таму, чаго немагчыма растлумачыць — падаюцца міфічныя абгрунтаванні: узаконеная аўтарытэтам народнай Бібліі канцэптуалізацыя боскага пакаран-

– Тое сама?
– [Гаспадыня:] Думаеш, яны надта шкадуюць чалавека? А веле [шмат] яны паубівалі людзей, немцы? А што думаеш?
– Але яны жыдоў убівалі.
– [Гаспадыня:] Жыдоў убівалі, алі яны…
– [Суседка:] Немец не шчытался з людзьмі, з нашым, как абычна, з нашым народам» (G93Waw.MS).

Тоеснасць веры немцаў і яўрэяў тут абгрунтавана, я думаю, фактам, што абедзве нацыі забіваюць хрысціян. Немцы, забіваючы *нашых людзей* падчас акупацыі, кіруюцца ўсталяваным яўрэямі прэцэдэнтам — забойствам першага хрысціяніна Хрыста. Аднак, увогуле, паводле калгаснай класіфікацыі вер, немцы — гэта *палякі* (г.зн. католікі) альбо *немцы/лютры* (пратэстанты): «Немцы то польска нац'я была, то былі полякі, католікі» (G93Now.ZR); «Немцы ружне [па-рознаму] — былі полякі і лютры» (G93Waw.WK).

– «Пан Буг найперв утвожыл паньства [дзяржавы] і дал ім вяры. Ест ангельска, амерыканьска, немецка. Бо і немцы в Бога вежо, у ніх на пасах „Got mit aus!". […]
– Немцы і поляцы со [немцы бываюць і палякамі]. А чэму не? А на Поможу?» (G93Waw.LHK).

Гэтую класіфікацыю пацвярджае і залічэнне папы Бенедыкта XVI да палякаў:
– «Он мусі нац'і польскей, тылько жэ он в Немчэх пшэжывал [жыў у Германіі].
– Ага, нац'і польскей?
– Но» (G05Pap.SK).

[71] Адной са спроб такога падыходу з'яўляецца абгрунтаванне Халакосту асабістай помстай Гітлера яўрэям, якое спарадычна сустракаецца ў матэрыялах, як, напрыклад, у фантасмагарычнай трактоўцы спадара Альфрэда з Гінэляў:
– «Длячэго немцы так жыдув білі?
– [Спадар Альфрэд:] Немцы не любілі жыдов. Я то не вем, коханенька, чы можна в то вежыць. Ктось старшы такі оповядал, жэ як был Гытлер малы, жэ оні, жыдзі, очысьцілі [кастрыравалі — А.Э.] его малэго. То, можэ, і правда.
– [Сападарыня Ванда:] Можэ правда? Чы ніправда?
– [Спадар Альфрэд:] Мувё [гавораць], жэ правда. І за то он… А его ойцец был прэзыдэнтэм. Потэм он стал прэзыдэнтэм. «Бо як выроснэ, то жыдов вшысткіх бэндэ біць [бо як вырасту, то ўсіх яўрэяў буду біць]». Дал розказ [загад] жыдов біць, касоваць [ліквідаваць]. Мувё, жэ правда, жыдзі. А Гытлера ойцец тэж был прэзыдэнтэм, але за Гытлэра ойца [пры бацьку Гітлера] то не білі жыдув немцы. А потым, як он стал прэзыдэнтэм, Гытлэр, дал розказ вшысткіх жыдов біць.
– Бо оні го очысьцілі, так?
– [Спадар Альфрэд:] Мувё, очысьцілі. Оскопілі го, значы. А чы правда? Вшыстке мувё, жэ правда. А потым ненавісць взёл [зненавідзеў]. […] І он, значы, на йіх взёл ненавсць і іх вшыскіх…
– Так се зэмсціл [гэтак адпомсціў]?
– [Спадар Альфрэд:] Зэмсціл на жыдах» (G98Gin.AWD).

ня, якое датычыць зусім не злачынцаў, а ахвяр забойстваў — яўрэяў, якіх успрымалі літаральна як забойцаў Хрыста (недыферэнцыраванасць!).

У падыходзе бабы Юлі з Машкова гэты канцэпт выглядае наступным чынам:

— «Яны ж убівалі жыдоў етых, Божа барані! […] Гэта, як кажуць, так было Богам даджана, калі ужо яны прадалі етага Ісуса Хріста, і ім наканована было ета пражыць.

— Так іх убівалі за тое, што яны забілі Ісуса Хріста?

— Так даджана Ісусам Хрістом ці Богам за тое, што яны здзелалі. І ім пагібнуць. Чаго ж так не любілі жыдоў етых і усех павыбівалі? […]

— Але ж жыды тут долга жылі з нашымі людзьмі, і нашы людзі іх не убівалі?

— Я не гаварю, што не паложэна было не убіваць. Так, нана, Богам даджана. А калі Бог даў ужо вайну ету, ён усіх іх каб пазабіць, патаму што ета врагі былі.

— Бог хацеў, каб іх забілі?

— Бог хацеў, што яны, наверна, прадалі Ісуса Хріста, жыды етыя. Такія мукі прінёс! Во, ён, наверна, даў ім, думаець: "Я вам пакажу!"» (M04Mas.JS).

Вобраз Бога як найвышэйшага ўвасаблення прынцыпу «вока за вока, зуб за зуб», які нарэшце вырашыў *паказаць* яўрэям расплату за распяцце сына, зводзячы іх са свету рукамі выканаўцаў свайго прысуду — немцаў, адсылае да фундаментальнай для народнай міфічнай думкі ідэі боскай справядлівасці, якая праяўляецца менавіта як боскае пакаранне[72], зразумеце ў катэгорыях помсты. Паколькі Гасподзь Бог ненавідзіць яўрэяў за забойства сына, ён указвае на немцаў як выканаўцаў ягонай помсты. І ўсё гэта адбываецца паводле наканаванага, першапачатковага боскага плана.

«А як жыды Пана Езуса душылі? Як аны мэнчылі яго, як аны душылі яго! Патом гэтага крыжа ўзялі, дый да крыжа прыбілі. Як он ненавідзел йіх. Ну і іх затым звялі са свету. Всіх павыкасовалі [ліквідавалі]» (G93Waw.MS). «Немцы, оні тожэ маюць сваю нац'ю. „Буг з намі" у ніх было. Оні не любят жыдоў. Оні пострэлялі жыдоў, выкопалі яму, казалі копаць. […] Жыды, то Езуса убілі на кшыжу, а оні муселі іх одпомстоваць» (G93Waw.CI). «Але жыдзі то, мусі, Пана Езуса укшыжовалі, і так было напісанэ в Евангэліі: „крэв моя падне [упадзе] на вас і на сынув вашых!"[73]. І так было. Бо пшэцеж былі ту немцы кедысь, і так оні тых

---

[72] Пра народнага Госпада Бога як справядлівага і караючага я пісала ў сувязі з феноменам праклёцця ў народнай культуры ў: (Engelking 2010, *passim*; у прыватнасці: 158–163, 242–249, 291–294). Матыў боскага пакарання я разглядаю ніжэй, у падраздзеле 10. 3.

[73] Суразмоўцы тут, безумоўна, спасылаюцца на верш з Евангелля паводле Мацвея:

жыдув мордовалі страшне і білі! То юж за моё паменцё [гэта ўжо пры маёй памяці]» (G93Bil.LB). «Пан Езус поведзял [сказаў] так, жэ „моя крэв падне на вас і вашых сынув“. І падла. Жэ зажуцалі жывых до долув [што кідалі жывых у ямы]. І падла, о, Пан Езус… Іх замэнчылі вшыстке [усіх замучылі]» (G97Bil.LB). «Мувё, жэ то кара. Напісанэ ест в Біблії, жэ та вяра згіне, жыдовска» (G93Pln.JD). «Оні в Пана Езуса і в Матку Боску не вежылі, оні за то пшэпадлі [прапалі]. То пішэ в ксёнжках тэраз: „Модлімысе і за вяроломных жыдув, жэ іх вяра заламана“» (G98Szw.JS)[74].

— «За цо оні іх так стшэлялі?

– [Дачка:] Но, не любілі, не любілі немцы тых людей, дажэ так стрэлялі…

– [Маці:] Но, ані так і стрэлялі этіх жыдоў, бо ані на Пана Езуса нападлі» (G93Pie.HAG).

— «Длячэго іх немцы так потрактовалі [чаму немцы так да іх ставіліся]?

— Ах, кто ж іх… Кажэ, оні Бога мучылі. Жыдзі Пана Езуса забілі. От, кажэ, кара вам пшышла, і всё.

— А справедліва та кара?

— Справедліва то конечне, тэраз Пан Буг вымага!» (G93Rou.SR).

— «Дзесёнтэ поколене не мінэло. Кедысь Пан Езус як змарт-выхвстал [уваскрос], то поведзял: „Дзесёнтэ поколене не міне вас“. За то іх так нішчылі.

— Така кара на ніх?

— Но» (G98Soł.MK).

Такім чынам, па боскім прызначэнні немцы, якія забівалі яўрэяў, сталі выканаўцамі боскай кары, якую тыя заслужылі. Яўрэі-ахвяры класіфікуюцца тут як праціўнікі Бога, а немцы-каты — як ягоныя саюзнікі[75]. Гэта

«І ўвесь народ адказаў: „Кроў Яго на нас і на дзецях нашых“» (Мацв. 27, 25).

[74] Логіка народнай думкі не аддзяляе пакуты за забойства Хрыста ад яўрэйскай ідэнтычнасці — таму можна зафіксаваць таксама выказванні, якія, абстрагуючыся ад кантэксту Халакосту, змяшчаюць гэтую *Богам дадзеную* кару за недаравальны грэх у сучаснасці: «Дзед мой, ён был старостом цэрквы. Ну, пабожные былі такія людзі. І ён казал, што, вот, жыды замордовалі Ісуса Хрыста, і яны яго калолі, білі, мэнчылі — рабілі, што хацелі. Будуць жыды ўсю жысць мучацца. І вот, будзеце відзець, як пачнецца вайна у Егіпце — будзе канец свету. Пачнецца вайна у самым маленькім гасударстве — і тады будзе канец свету. Вот, паглядзеце — што робіцца у том Егіпце? Яны ж мучацца усё жыце. Сама там жэ ж гроб Гасподзен! Там жэ ж святыя такія места, людзі едуць сьпец'яльна паглядзець. І яны мучацца, от, усё у йіх нешта ест… Мучылі яны Ісуса Хрыста — Бог так дал, што ўсю жысць будуць жыць і мучыцца» (G11Rdz.WR).

[75] У манаграфіі *Праклён* (Klątwa) я вызначыла наступныя ролі асобных

не парадокс; гэта жалезная логіка традыцыйнага мыслення. «Этылагічныя тлумачэнні свету, якія апелююць да “пачаткаў”, не бяруць у разлік гістарычную і фармальналагічную структуру рэчаіснасці, аддаюць перавагу тлумачэнню праз аналогію, перайманне, прынцып натуральнай цэласнасці, падабенства, кантраст і да т.п. […] Нас не павінны здзіўляць гэтыя матывы і тэмы […], якія з нашага пункту гледжання падаюцца бессэнсоўнымі альбо парадаксальнымі, але якія па сутнасці падпарадкаваны логіцы міфа (усеабдымнай логіцы), дзе „усё“ можа (=павінна) быць вызначана, дзе вызначэнне ёсць умовай існавання „ўсяго“. Такім з’яўляецца народнае вымярэнне **вечнасці**» (Sulima 1992: 142).



Спадар Мікалай з Феліксава Лідскага р-на, 1993

Суразмоўцы, здаецца, перакананыя, што яўрэі ўсведамлялі як сваю віну, так і непазбежнасць пакарання за яе. Халакост — заслужанае пакаранне за забойства Ісуса — адбыўся, бо павінен быў адбыцца, таму як хрысціяне, так і яўрэі прымаюць яго як частку божага плана. «Для зверства, з якім сутыкаецца ахвяра, шукаецца тлумачэнне, нават цаною яе абвінавачання. На коне высокая стаўка: гаворка ідзе пра ўратаванне прынцыпу Божай справядлівасці, якая „за дрэннае карае, а за добрае ўзнагароджвае“. Менавіта гэта стала імпульсам для нараджэння ў высокай культуры тэадыцэй, а ў народнай культуры і штодзённым мысленні — пенітэнцыярнай міфалогіі. […] Народнае хрысціянства не адрозніваецца ад таго, што сфармаваны ім стэрэатып прыпісвае самім

удзельнікаў рытуалу праклёну: аб’ект, арганізатар, экзекутар і выканаўца (Engelking 2010: *passim*). У гэтым выпадку аб’ектам з’яўляюцца яўрэі-богазабойцы, арганізатарам — справядлівы Бог, экзекутарам — немцы, што здзяйсняюць пакаранне (у іншых сітуацыях, напрыклад, падчас Ём Кіпура — *хапун*/злы дух/д’ябал, які выкрадае яўрэя (Белова 1997: 29)), а выканаўцай той, хто прамовіў праклён, які цяжарам вісіць над яўрэямі, — Хрыстос.

яўрэям: справядлівасць тут ідзе паперадзе міласэрнасці, а ўзорам адплаты застаецца прынцып „вока за вока, зуб за зуб“» (Tokarska-Bakir 2004b: 78). «Пенітэнцыярнай міфалогіяй» народная думка абгрунтоўвае тое, што бачылі сяляне-сведкі: што яўрэі, якія ішлі на смерць, не абараняліся і нават не ўцякалі[76]. Абгрунтоўвае назіраемы «вынік» міфічнай «прычынаю» і, каб гэтае абгрунтаванне было яшчэ больш пераканаўчым, прыпісвае яму санкцыю аўтарытэту ўнутранага: глядзіце, яўрэяў на смерць вядуць іх равіны, тлумачачы, што заслужылі яе. І самі пакорна яе прымаюць, паказваючы прыклад народу.

«Якраз аб'явілі вайну, мама кажа: „Жыды бегаюць, выюць, абшчапліваюцца, цалуюцца, што нам, ка, смерць“. Раз яны зналі, што ета ім прайці» (M04Mas.JS). «Нектурэ, то онэ не уцекалі, мувілі, жэ то так тшэба, жэ оні Пана Езуса замэнчылі, жэ жыдзі жэ ж… То оні: „Нам так тшэба“. То нектурэ і мувілі, жэ не уцекалі» (G98Got.PG). «Там, о, в Эйшышках, мувілі, жэ […], як у нас ксёндз, то у іх рабін, муві: „Ідзьце, не буйцесе. То мы згжэшылі [саграшылі], жэ мы Пана Езуса мэнчылі, а крэв его спадла на нас і на дзеці нашэ“» (G93Ser.MP.WP)[77].

«Пенітэнцыярная міфалогія» ў версіі калгаснікаў распасціраецца паміж двума полюсамі. Адзін з іх — назавем яго рацыянальным — загадвае не прымаць яе да ўвагі і лаяць тых, хто яе вызнае. Такое стаўленне рэпрэзентаваў мой сябра спадар Мікалай з Феліксава, праваслаўны інтэлігент, які да вайны вучыўся ў беларускай гімназіі ў Вільні.

— «І таке тэ жыды пакорнэ! Я ж злаёў, што яны ведаюць, што зараз іх будуць і стрэляць. Так уцекалі б у парцізаны. А то: „Ну, нас Бог карая. То ужо за Хрыста, што мы разпялі. Ужо нам так Бог…» — кажа.

— Он так мувіл, тэн Клечковскі?

— Не Клечкоўскі, а яго сын старшы. […] А этый бацька… Прышлі немцы, забралі у гета. І, казалі, выходзіл ён із гета: «Ну, што ж, нас Бог карая за тое, што мы Хрыста разпялі». Ён жэ ж не разпінал! […] Хоць я і трусьлівы, но я і так рыскавал бы. Лепей ужэ так, як уцекал бы, та ніхай застрэлілі б. […]

— Оні згінэлі в гэтце [яны загінулі ў гета]?

---

[76] Аб узброеным супраціўленні ў беларускіх гета (між інш. аб паўстанні ў Лахве), а таксама арганізаваных і індывідуальных уцёках з гета і прыгатаванні сховішчаў, гл. (Rozenbłat 2004).

[77] Прыклады выказванняў суразмоўцаў, якія прадстаўляюць «пенітэнцыярную міфалогію», у: (Buszko 2012: 171–175; Cała 1992: 91–92, 117; Tokarska-Bakir 2008: 488; Zowczak 2000: 182–183). Аб матыве распяцця Хрыста як «яўрэйскім граху» і пакаранні за яго ў выглядзе Халакосту на ўкраінскім матэрыяле гл: (Белова 2004: 76); на падставе размоў з Палесся і Падолля: (Белова 2005: 45–46).

— Пэўне, рострэлялі. Але ж я ўстрэчал ва врэмя работы, но, в часе войны, на жэлезнуй дарозі я працовал, аднаго жыдка. Казал, был у партызанах. Відзіш? Рашылся уцячы з гета і у партызаны пашоў у лес. І ў Налібоцкай пушчы был»[78] (G93Fel.MM).

Другі полюс — інтэгральны: згодна з яго логікай, яўрэі самі просяць немцаў, каб тыя прызначылі ім заслужанае пакаранне. Ён быў прадстаўлены носьбітам найбольш поўнага, насычанага падрабязнасцямі варыянту народнай Біблії ў каталіцкай версіі, спадаром Альфрэдам з Гінэляў:

— «Жыдов білі немцы, а тэго рабіна… Он так поведзял жыдом: „Ложцесе [лажыцеся]“. Як то кедысь кшычэлі жыдзі, о, жэ мувё, Пана Езуса похвыцілі [схапілі]: „Укшыжуй [распні]! Укшыжуй! Нех крэв Пана на нас і на сыны нашэ!“ Так тэн рабін поведзял: „Падла крэв тэраз [упала кроў зараз]“. І поведзял: „Ложцесе до могілы“. А его немцы… Поведзял, положылсе, а его жывэго засыпалі. Просіл немцов, жэбы не стшэлялі. В Радуню его…

— Он сам просіл немцув, жэбы не стшэлялі?

— Не стшэлялі.

— Тылько жэбы го жывэго засыпалі?

— Жывэго его засыпалі» (G98Gin.AD).

Равін сам прасіў, каб яго жыўцом закапалі? Можа, каб такім чынам адпакутаваць за забойства Хрыста? І праз пакуты адкупіць грэх — свой і свайго народу? Не выключана, што тут мы дакранаемся да архаічных слаёў міфічнай народнай думкі, якая гаворыць аб магчымасці рэінтэграцыі ў сацыякультурны космас элімінаваных асобаў альбо груп. Яе ўмоваю з'яўляецца знаходжанне на працягу пэўнага часу ў стане праклёну (пакуль праклён не будзе «вычарпаны»); у стане, ад якога грэшніка можа вызваліць боскі ачышчальны ўдар перуна[79]. Калі мы прачытаем гісторыю, расказаную спадаром Альфрэдам, праз прызму менавіта гэтага міфа аб праклятцці і вызваленні, то можам прыйсці да высновы, што святая зямля, прымаючы (не выкідваючы![80]) яўрэйскіх грэшнікаў, тым самым даруе ім прабачэнне за іх колішняе недаравальнае злачынства. Забойчыя залпы экзекутараў боскага пакарання — адпаведнік удару маланкай Гра-

[78] У Налібоцкай пушчы дзейнічаў самы вялікі з яўрэйскіх партызанскіх атрадаў у Беларусі, якім камандаваў Тэўе (Туўя) Бельскі, гл. (Снайдэр 2013: 308–309, 324).

[79] Міфам аб праклятцці, у святле якога прапанаваная інтэрпрэтацыя падаецца верагоднай, я займалася ў: (Engelking 2010). Гл., у прыватнасці, раздзел «Ад праклёну да яго зняцця» (тамсама: 274–289). Гэты міф цесна звязаны са славянскім фундаментальным міфам; гл. спасылку 6 у падраздзеле 8.1. «Хрысціяне і яўрэі. Значныя іншыя як удзельнікі фармавання ідэнтычнасці».

[80] Аб выкіданні зямлёй трупаў праклятых грэшнікаў гл. (Engelking 2010: 269–270).

мавержца — нарэшце вызваляюць яўрэяў ад праклёна, якое пала на іх за забойства Хрыста. Мінулі пакаленні, праклёна «вычарпана». Пасля Халакосту яўрэі больш не з'яўляюцца богазабойцамі. Яны сталі нявіннымі ахвярамі, і ўсё адбывалася паводле адвечнага боскага сцэнара.

***

Падаецца, што распаўсюджаны ў калгаснай гісторыі пра Халакост матыў закопвання ахвяр жыўцом[81] утрымлівае ў сабе характэрную амбівалентнасць. З аднаго боку, ён гаворыць пра віну: служыць падкрэсліванню нявіннасці ахвяр і жорсткасці катаў; бо пахаванне жывога чалавека — гэта від забойства, які народны маральны кодэкс лічыць недаравальным грахом — грахом, што немагчыма адкупіць. Аднак, з іншага боку, ён гаворыць аб пакаранні: прыходзіць да галавы асацыяцыя з прымяняемым у старажытным славянскім праве пакараннем за самыя цяжкія злачынствы — закопванні жыўцом — і адсылка да распаўсюджанага ў фальклоры, у прыватнасці ў паданнях, матыву аб правальванні ў зямлю грэшнікаў, а таксама, напрыклад, касцёлаў і корчмаў, у якіх грашаць (por. SSiSL 1/2, *Ziemia [Зямля]:* 44–45); указвае, такім чынам, на сімволіку зямлі «як інстанцыі, якая вызначае людзям пакаранне за правіннасць» (SSiSL 1/2, *Ziemia [Зямля]:* 24); гл. таксама (Engelking 2010: 132–134, 269–270).

Часам, слухаючы калгаснікаў, цяжка ўлавіць момант, калі іх гісторыя пра страх і спачуванне пераўтвараецца ў гісторыю пра заслужанае пакаранне; здараецца, што ў вуснах аднаго суразмоўцы з'яўляецца яна і адным, і другім, што сведчыць не толькі пра амбівалентнасць, неад'емную ад народнага вобразу яўрэя, але і пра амбівалентнасць, упісаную ў народнае ўспрыманне чалавека, які заўсёды разрываецца паміж дабром і злом, доляй і нядоляй. А таксама, *last but not least,* аб нелінейнай, тыпу палімпсесту, структуры народнай думкі, у якой метафара становіцца метаніміяй і *vice versa* (Buchowski 1993: 57–66).

— «Как-та не павушалі тых жыдоў. Кагда Хрыстос йіх праклёў, дак нашы людзі ня любяць жыдоў. Юда прадоў Ісуса Хрыста, дак Гасподзь яго праклёў, дак за етым ніхто і жыдоў ня любіць. […]

---

[81] Суразмоўцам вядомыя таксама выпадкі, калі яўрэям удавалася выратавацца з ужо засыпаных зямлёю ям: «А у нас, ве, тэго, тых жыдув стшэлялі. То до нас, там мы мешкалі [жылі], то тшэх [трое] пшышло. Оні так мувілі, значы: іх ложылі по тшэх. О так, о, тэн на тэго, по тшэх. А куле досталы звежху, кого попадне, кого не попадне. […] То хто, муві, тылько так, о, земё засыпалі мало. Хто сільнейшы, то вылезьлі. Оні мувілі тшэх вылязло» (G98Gin.AD).

— Ці жыдоў хто-небудзь шкадаваў?

— Та ну кажды, еслі чалавек мучыцца, дак які, эта ж і худобіны шкода. Я та ня бачыла, ня буду казаць, але ад людзей чула, што немец біў жыдоў. […]

— Ці любілі жыдоў?

— Мабуць і любілі, патаму шта яны ехалі і чобаты шылі, і плацця шылі, людзі іх і глядзелі. А і некаторыя е такіе с серцам…» (H03Wau.HM).

«Юда прадоў Ісуса Хрыста, дак Гасподзь яго праклёў, дак за етым ніхто і жыдоў ня любіць». У гэтай фармулёўцы бабы Ганны з Вялікіх Аўцюкоў змешчана сутнасць калгаснай гісторыі аб праклятцці — божым пакаранні, якое напаткала яўрэяў ад рук немцаў і іх памагатых. Тут мы маем справу з укаранёным у біблейскай традыцыі міфічным узорам праклятцця як божага пакарання, які распавядае аб праклятцці, што ляжыць на забойцах Хрыста. Кожны нехрысціянін (у народнай культуры рэпрэзентаваны яўрэем) з'яўляецца, такім чынам, праклятым, сімвалічна выключаным з супольнасці людзей (атаясамліваемых з хрысціянамі). Гэты ўзор упісваецца ва ўсю паслядоўнасць біблейскіх прэфігурацый праклёну — перадусім праклёну Адама і Евы і праклёну Каіна (гл. Белова 2004: 231–239, 251–256; Zowczak 2000: 80–88, 139–150). Гісторыя пакут і смерці Хрыста выконвае ў міфічна-апакрыфічным светапоглядзе калгаснікаў функцыю найбольш жыццяздольнага міфічнага пачатку, які няспынна ўзнаўляецца: пастаянна шукаюць у ім абгрунтавання як для колішняга, так і для сучаснага парадку свету. Такім чынам, смерць Ісуса на крыжы не толькі санкцыянавала ўвасобленую ў Іудзе хлуслівую прыроду яўрэяў (аб чым гаварылася раней), не толькі дала пачатак новым верам (аб чым пойдзе гаворка ў наступным раздзеле), але і ўсталявала інстытут праклёну — Божага пакарання грэшнікаў (у дадзеным выпадку сімвалізаваных яўрэямі). Больш падрабязна пра гэты ўзор праклёну распавядае інтэрвію з бабай Таісай з Радзівонішак, першакласнай спецыялісткай у справе тлумачэння народнай Бібліі ў праваслаўным варыянце:

— «Чэрэз тры дня крычалі ўсе: „Распні, распні яго, кроў яго на нас і на детях нашых!“ О, як саграшылі! […] От, эта ўсё ад тога врэмені прышло, каторая гэта врэмя было, што этые люді саграшылі: „Кроў его на нас!“ Кроў Ісуса Хрыста, есьлі разапнуть, на йіх падая. Эта праклятіе. І з того пакалення пашол грэх на тых людей, і на дятей, і на ўнукаў, і да сегодняшнего дня ідзе эта на нас іхная праклятіе.

— А якіе былі гэты людзі?

— Якіе людзі былі? Людзі былі ўсе жыды. […]

— Ці на ўсіх людзей яна пала?

— Ана, эта кроў?

— Но, праклятіе тое…

— Выходзіць, на ўсіх.

— Усе ж праклятыя?

— Да. Все жэ. Все жэ тады былі жыды і ўсе гэтые жыды мучалі, вот. Паглядзіце, во, на жыдоў праклятіе пала. Паглядзіце, сколька немец убіл йіх. […] Йіх мала-мала. Гдзе не занял немец, тые толька асталіся. А гдзе был немец заняўшы, ён жэ ж усіх убіл» (G94Rdz.TS).

Варта звярнуць увагу на непаслядоўнасць, што прасочваецца ў вывадзе бабы Таісы: адзін раз яна гаворыць, што кроў Хрыста пала на ўсіх яўрэяў, а ў іншым месцы, што на «нас», на ўсіх людзей (альбо на ўсіх грэшнікаў). Кантамінуючы такім чынам матывы праклёну (Адама — Каіна — Іуды) і першароднага граху, яна адсылае нас да ўніверсальнай гісторыі аб стане чалавека, што вызначаецца праз апазіцыі дабра і зла, жыцця і смерці, падзення і вызвалення[82]. Гаворачы аб перадвызначаным і непазбежным лёсе праклятых яўрэяў, адначасова яна гаворыць аб лёсе грэшнікаў, прэфігурацыяй якіх у яе трактоўцы з'яўляюцца людзі, што крычаць: «Кроў яго на нас!».

Праклятцтва, якое ляжыць на яўрэях за забойства Хрыста, немагчыма зняць. «Як эта жыдам Бог прасціў? Не прасціў, што гэта Бога мучылі» (G94Rdz.TS). Яўрэі здзейснілі недаравальны грэх — у гэтай інтэрпрэтацыі з'яўляецца ён міфічным узорам невыбачальнасці любога забойства. Бо за парушэнне салідарнасці з жыццём прадугледжаны самыя жорсткія санкцыі. Далейшае разважанне бабы Таісы працягвае гэтую логіку: яўрэі — забойцы Хрыста — становяцца прэфігурацыяй любога забойцы. Яе інтэрпрэтацыя гісторыі аб граху–праклёне–пакаранні вагаецца паміж недыферэнцыраванасцю, паводле якой расстраляныя немцамі яўрэі з'яўляюцца тымі самымі, што забілі Хрыста, і сімвалічнай інтэрпрэтацыяй, паводле якой праклён-кара божая падае на кожнага чалавека, які цяжка саграшыў, у прыватнасці на забойцу. Такі падыход вядзе да высновы, што няма прабачэння як для яўрэяў, якія забілі Хрыста, гэтак і для гітлераўскіх катаў, якія забівалі яўрэяў.

— «Як праклятцтье зняць з жыдоў гэтых?

— Не знаю я гэтага. Хто з йіх зніме? Но, хто ж з йіх можэ зняць? Ісус Хрыстос йім праклятцтье даў. […] Ісус Хрыстос йім даў такое пакая-

---

[82] Гэты амбівалентны стан чалавека застаецца ў цэнтры ўвагі народнай антрапалогіі. Суразмоўцы часта разважаюць на гэтую тэму. Вось, напрыклад, чароўны ўрывак размовы з Паперні:

– [Спадарыня Фрэдзя:] «Аню, то з чловека можэ зробіцьсе ігрыско — еднэго высоко, другего ніско. От, можэ быць діабэл, можэ быць чорт, можэ быць анёл, — што хочэш.

– [Спадарыня Яніна:] Двулічны ест чловек.

– [Спадарыня Фрэдзя:] Што хцэш вырабя чловек. Чловек вырабя добра і дрэнна, і зло, вшыстко» (G99Pap.FS.JS).

нье. Сколька яны яго мучалі? Ён і крэст цяжолый нёс на сабе, яго і кроў ісьцекала, яны яго і білі, яны яго мучалі… Как йім Ісус Хрыстос можэ зняць пракляцье? Ні ў какую не ізможэ зняць. А вы думаеце: ісповедзь паможэ, хто чэлавека уб'е? Нікагда Ісус Хрыстос не прасціць такому чэлавеку. Вот, можэ там за што паругаецца ў хазяйстве, ці за што, ну, то гэта ўжэ расстройство чэлавека, от, не тое дзелае, што трэба. Вот на эта іспаведзь іспаведуе. Но за убійства Ісус Хрыстос не прасціць нікому. От так. Раз ты здзелал гэта, он нікагда не прасціць чэлавеку за гэта. Па кнігах пішэ» (G94Rdz.TS).

Гісторыя калгаснікаў пра Халакост распавядае, відаць, што яўрэі — гэта ахвяра і нявінная, і вінаватая[83]. Нявінная у вышэйшай ступені, паколькі іх кроў да сёння галосіць з зямлі, заклікаючы неба да помсты, і ў вышэйшай ступені вінаватая, бо носіць на сабе адзнаку крыві Хрыста, якога забілі. Яны рэпрэзентуюць адначасова і Авеля, і Іуду. Адначасова з'яўляюцца і людзьмі, і нелюдзьмі, іх адначасова і «любяць», і «не любяць». З'яўляюцца забойцамі Хрыста, і ў той жа час смерць Хрыста — ахвяры, забітай нявінна — уяўляе з сябе прэфігурацыю іх уласнага лёсу. Пасля пахавання забітых яўрэяў у святой зямлі гэтая зямля трасецца — гэтаксама, як скаланулася яна пасля смерці Ісуса на крыжы. Гэтакую напружанасць амбівалентнасці магчыма ахапіць хіба толькі з дапамогаю архаічнай міфічна-рэлігійнай уразлівасці. Бо міф, «не зважаючы на матэрыял, з якім яму прыйдзецца мець справу, […] павінен выконваць сваю задачу, якая заключаецца ў рэкапітуляцыі Цэлага» (Tokarska-Bakir 2000: 323).

***

Народны Бог — трактуемы літаральна як той, які «за дабро ўзнагароджвае, а за зло карае», аб якім палеская прымаўка гаворыць: «Бог за бэзвіннаю кроў і сьлёзы болезно паб'е» (Пяткевіч 2004: 405) — заўсёды на баку нявіннага і карае ягоных крыўдзіцеляў (болей гл. Engelking 2010, *passim)*. Адзін раз у якасці такой нявіннай ахвяры выступае распінаемы Хрыстос, другім разам — забіваемыя яўрэі; вобраз Бога, які праклінае Іуду (=яўрэяў) і карае вінаватых за Халакост, у тым выглядзе, у якім ён

[83] У кантэксце вобразу яўрэя ў народнай Бібліі М. Зоўчак гаворыць аб «двухзначных наступствах міфалогіі ахвяры». «Як у кашмарным сне, — піша яна, — а таксама ў адпаведнасці з паэтыкай міфа, яўрэі адначасова з'яўляюцца і аб'ектам, і суб'ектам апавяданняў аб ахвяры; прагнуць крыві і — паводле не менш распаўсюджанага меркавання — грэбуюць крывёю, прыносяць ахвяру альбо становяцца ёю самі, а пераход ад адной крайнасці да другой адбываецца амаль незаўважна. Бо міф, у адрозненне ад стэрэатыпа — сваёй рэдуцыраванай, павярхоўнай постаці — ніколі не бывае адназначным» (Zowczak 2000: 182).

паўстае ў аповедах калгаснікаў, — гэта перадусім універсальны, касмічны механізм справядлівасці.

Гэтая канцэпцыя боскай справядлівасці ў гісторыі калгаснікаў аб Халакосце знаходзіць сваё адлюстраванне, між іншым, ва ўсіх (без выключэння) упамінаннях аб лёсах беларускіх паліцаяў, якія былі выканаўцамі гітлераўскага «канчатковага вырашэння». Усіх іх, рана альбо позна, напаткала справядлівая кара: загінулі ад рук савецкіх салдат, партызанаў, у выніку пасляваеннага прысуду альбо ад уласных рук (як Іуда). Вось лагічная структура гэтай паслядоўнасці (у першай частцы на ролю *нашых рускіх* яна прызначае беларускіх паліцаяў, што супрацоўнічалі з немцамі, а ў апошняй — салдат пераможнай Чырвонай Арміі), якая вучыць пра няўхільнасць пакарання тых, хто разарваў сувязі чалавечай салідарнасці: «Паліцэйскімі былі нашыя, рускія. Жыдоў нашыя паліцэйскія пастрэлялі. А потым іх нашыя рускія пастралялі» (H03Auc.MP).

Аб канцы *паліцэйскіх* калгаснікі гавораць:

— «А яго тады куды дзелі?

— Вуй, дзелі!

— Жыве?

— Парцізаны растралялі. Во, во так» (H03Aks.JJD).

— «Яго убілі.

— Кто, партізаны, ілі же патом после войны?

— Партізанам не ўдалося. Канешна, па атказам я ўсех выказала іх. Так» (H03Jur.FF).

— «Ён сам сабе і смерць зрабіў.

— А што з тым паліцаем стала?

— Атравіўся. Яго сталі пазнаваць после войны. Кажуць: "А, да ты яшчэ жывеш? Нідзе не ўладзілі цебе?"» (H03Auc.MP).

Гэтакі вобраз пакарання, вызначаемага ўсеагульнай справядлівасцю, малюецца ў апавяданнях жыхароў усходняй Беларусі; на захадзе не інакш. Вось прыклад помсты перажыўшага вайну яўрэя даносчыку — працяг распавяданай спадаром Мікалаем у Феліксаве гісторыі *старога яўрэя* Янкеля і *мацясоўскага шляхціца,* які выдаў яго польскім партызанам:

— «Яго [г.зн. Янкеля — А.Э.] назначылі камендантам міліц'і істрабіцельной. Лавіць там усіх, каторые замешаные ў польскіх партызанах. Вылаўліваць іх, растрэліваць. Ну, іх не растрэліваць, але асужаць. Паліцаёў, і так далей. Ачышчаць. То, казалі, я не ведаю, праўда гэта ці не, ні скажу, але гэты з Раўбоў, Веська, пэўна знаеце, трактарыст…

— Ага, хыба вем, ктуры то [напэўна ведаю, хто гэта].

— Веська ест такі там, то казал: ён пашоў камендантам, значыць, ён аружые мел, узял, прыхваціл з сабою. Паехал у Варшаву, выпытал, дзе ён жыве. А ён выехоў, гэтый, мацясоўскі шляхціц, што яго выдоў. Прышоў

і: «Здесь такі-такі жыве?» Но, допытоўся. Ужо яму точна падалі адрэс. І кажа, гэты вышэл, ён пах-та-тах! Да самалёту — і ў Амерыку адразу. Рашчытался з ім.

— Добжэ му зробіл.

— Но, бо заслужыл.

— То аж в Варшаве го зналязл [яго знайшоў]?

— Ну, у Варшаве, здаесе [здаецца]» (G93Fel.MM).

Адной з функцый боскай справядлівасці з'яўляецца падтрыманне адзінства групы, з чаго павінна вынікаць выключэнне з яе тых *сваіх*, хто здрадзіў групавым каштоўнасцям[84]. Адзначым, што ў гісторыі калгаснікаў пра Халакост немцы прысутнічаюць на далёкім плане; народнага наратара цікавяць перадусім *свае*. Гэтая гісторыя адкрыта канцэнтруецца вакол удзелу ў Халакосце *сваіх* і іх маральнай (а адначасова і міфічнай) адказнасці. Дзякуючы таму, што пры дапамозе іх выключэння (сапраўднага альбо сімвалічнага) супольнасць *тутэйшых* сялян-калгаснікаў справілася з нявыказаным *expressis verbis,* але прыгнятальным для калектыўнага падсвядомага пытаннем «чаму сярод нас былі забойцы нявінных?», яна выратавала сваю калектыўную ідэнтычнасць *добрых людзей*.

Сялянскае *orbis interior* рэагуе на сутыкненне з *orbis exterior,* якое ўварвалася ў яго ваенным хаосам, звяртаючыся да ўласных — не знешніх — кагнітыўных і аксіялагічных катэгорый. Спроба разумення калгаснікамі Халакосту, інтэрпрэтуючы вобраз свету, які перажывае катастрофу, у архаічных катэгорыях міфа, намагаецца вярнуць яму пазнавальны і этычны парадак; парадак, які надасць сэнс досведу хаосу і пакутаў. «Што азначае „жыць" для чалавека традыцыйнай культуры? — пытаў Мірча Эліядэ. — Перадусім — жыць згодна з каштоўнасцямі экстрачалавечымі, архетыпамі. У выніку — жыць у лоне **рэчаіснасці**, калі сапраўды рэальнымі з'яўляюцца толькі архетыпы. […] Што ў рамках такога існавання маглі азначаць пакуты і боль? У кожным разе не пазбаўлены сэнсу досвед, які чалавек можа толькі „ператрываць" […]. Незалежна ад характару і прычыны — **ягоныя пакуты мелі дакладны сэнс;** ён адпавядаў — калі не заўсёды прататыпу, то ў любым выпадку пэўнаму парадку, заснаванаму на неаспрэчных каштоўнасцях. […] Зразумела, тут гаворка ідзе пра пакуты як падзею, гістарычны факт, пра пакуты, выкліканыя сусветнай

[84] «Прытрымліванне агульнапрынятых рэлігійных нормаў было крытэрыем прыналежнасці да дадзенай сацыяльнай групы і адначасова стварала сувязь, якая ўмацоўвала салідарнасць і адзінства супольнасці. […] Фактарамі, што ўзмацнялі гэтую залежнасць, былі, з аднаго боку, калектыўная адказнасць за дзеянні асобы, звычайна прынятая ў сельскім асяроддзі, а з іншага боку — набор санкцый, якія пагражалі чалавеку, у тым ліку і выключэнне з супольнасці „сваіх"» (Tomicki 1981: 54).

катастрофай […], нашэсцем […] альбо сацыяльнай несправядлівасцю і г.д.» (Eliade 1974: 253–254).

У гэтым кантэксце варта яшчэ раз звярнуцца да заўваг Юзафа Абрэмбскага на тэму досведу жыхароў Палесся ў часы Першай сусветнай вайны з упэўненасцю, што іх можна аднесці і да досведу, аб якім мы зараз гаворым: «Вялікія нацыянальна-дзяржаўныя антаганізмы, кульмінацыйным актам якіх стала вайна, якая прайшлася таксама па палескіх лясах і балотах, засталіся [палешуку] чужымі: не адлюстроўвалі яны ягонага ўласнага жыцця і ў ягоным уласным жыцці, замкнёным у рамках уласнай вёскі і панскага абшару, не адпавядалі ніводнай рэальнай сацыяльнай рэчаіснасці. Вайна не навучыла палешука ў кожным немцы ці ў кожным паляку бачыць калектыўнага ворага. Бо нацыянальны вораг быў чужым вясковай традыцыі і сацыяльнай рэчаіснасці вёскі». Далей у гэтых разважаннях аб сялянскім успрыманні вайны Абрэмбскі адзначаў «кантраст паміж традыцыйнай добрасуседскай мараллю, заснаванай на элементарных чалавечых сувязях, і палітычнай мараллю нацыянальна-дзяржаўнай групы, якая падпарадкоўвае чалавечае жыццё і існаванне сям'і групавым ідэалогіям, калектыўным антаганізмам і механічным метадам барацьбы», кантраст, што выяўляецца праз «пастаяннае сутыкненне вясковага свету, у якім жыццё і падтрымліванне жыцця з'яўляецца галоўнай задачай і асноўным маральным імператывам, з ваеннымі аспектамі палітычнага жыцця, у якім абстрактны і незразумелы інтарэс групы прымушае забіваць, знявольваць, знішчаць і рабаваць» (Obrębski 2007f: 466–471).

Калгасная гісторыя пра Халакост — і пра вайну — разгортваецца ў свеце, несумяшчальным з нацыянальна-дзяржаўнымі класіфікацыямі, сучасным гістарычным мысленнем альбо палітычнымі ідэалогіямі. Гэта сялянскі ўніверсальны боска-чалавечы свет і адначасова лакальны суседскі свет. Ягоная гісторыя перажываецца ў катэгорыях міфічна-эсхаталагічных і адначасова — асабовых: як гісторыя канца свету і паліцая Залуцкага, які забіў усю сям'ю *нацкага жыдка* Алтара. «Народнае ўспрыманне гісторыі праламляе ў сабе дзве перспектывы, — пісаў Рох Суліма, — перспектыву **вечнасці** (свет вечны, і ўсё **ёсць такім**, якім заўсёды было) і перспектыву **„я"** (свет існуе пастолькі, паколькі непасрэдна мяне датычыць; уздзейнічае на мяне „тут і цяпер"; супадае з маёй біяграфіяй). З аднаго боку, рэчаіснасць разглядаецца з перспектывы вечнасці, з другога — з перспектывы асабістага вопыту, які найбольш выразна крышталізуецца і артыкулюецца праз досвед **„зменаў"**, часцей за ўсё зменаў, якія з'яўляюцца катастрофай […]. Такім чынам, народная гісторыя — гэта нібы ланцуг крыўд, няшчасцяў і божых насланняў. А значыць, з'яўляецца найбольш глыбока перажываемым **лёсам**. Лёс —

гэта постаць народнай гісторыі. Свет у народнай гісторыі […] разарваны паміж **вечнасцю** і **біяграфіяй**» (Sulima 1992: 138–139).

***

Сялянска-калгасная нарацыя пра яўрэяў перарывістая, нелінейная, сплеценая з асацыяцый, якія спасылаюцца не на класічную логіку, а на логіку міфа. Яна разрываецца паміж дэфініцыйным уключэннем яўрэяў у шматвекавую сацыяльна-культурную штодзённасць беларускіх сялян і траўмай Халакосту, у выніку чаго шматслойна і шматзначна ўплятаецца ў міфічна-моўную карціну свету суразмоўцаў. У гэтым фундаментальным для ідэнтычнасці сялян-калгаснікаў палімпсесце, які ўвесь час па-новаму раскрываецца для інтэрпрэтацыі, можна расчытваць чарговыя значэнні і працягваць ягонае чытанне, што вядзецца ў дыялогу з калгаснікамі, — з усведамленнем таго, што яго немагчыма вычарпаць.

З гэтым усведамленнем мы павінны паставіць калгаснаму аповеду пра яўрэяў чарговыя пытанні.

Мы ведаем, што пан, які пануе над селянінам, і падначалены яму селянін, аднолькава як мужык з вёскі, так і шляхціц з ваколіцы, пры ўсіх стэрэатыпных адрозненнях, якія падзяляюць абедзве групы-касты, маюць сферу супольных каштоўнасцей, дзе міжгрупавыя адрозненні нейтралізуюцца. Гэта зямля і вера. Стэрэатыпны пан і стэрэатыпны селянін, хоць першы не працуе на зямлі, а другі праз гэтую працу сябе вызначае, абодва жывуць у сельскай мясцовасці і абодва жывуць за кошт зямлі. Абодва, укаранёныя ў лакальную супольнасць, з'яўляюцца *тутэйшымі*. Таксама і ў вобласці веры — нават калі селянін ходзіць у царкву, а пан у касцёл, то і адзін, і другі з'яўляюцца хрысціянамі. З трох вызначаных Людвікам Стомам складнікаў самаідэнтыфікацыі селяніна, гэтых дваіх аб'ядноўваюць два — лакальнасць і рэлігійнасць, а падзяляе толькі адзін: пан не з'яўляецца селянінам-земляробам.

Апазіцыя селянін : яўрэй зусім іншая. Іх стэрэатыпныя постаці не аб'ядноўвае ніводзін са складаючых гэтай ідэнтычнаснай тройцы. Яўрэй не *тутэйшы* — ён гарадскі (местачковы), не вясковы, ён мабільны, а не аселы. Гэтаксама, як і пан, ён не з'яўляецца селянінам-земляробам: ягоныя *заняткі* ўзмацняюць і падкрэсліваюць «сялянскасць» селяніна, якая зводзіцца да працы на зямлі. Нарэшце — і перадусім — у адрозненне як ад селяніна, так і ад пана, яўрэй не з'яўляецца хрысціянінам.

Папярэдні аналіз калгаснай гісторыі пра яўрэяў паказвае, што плоскасцю, якая злучае сялян і яўрэяў і ўнутры якой нейтралізуюцца, здавалася б, неспалучальныя стэрэатыпныя адрозненні паміж абедзвюма групамі, з'яўляецца супольнасць у добрасуседстве і ўніверсальна

трактуемай чалавечнасці — тое, што можна змясціць не ў структуры, а ў *communitas*. Калі гэта так, то такая супольнасць павінна — у адпаведнасці з правіламі традыцыйнага мыслення — таксама мець сваё міфічнае абгрунтаванне, як маюць яго ўсе іншыя вызначальныя адрозненні і міжгрупавыя падабенствы, што ствараюць сялянскую ідэнтычнасць. Паспрабуем знайсці такое абгрунтаванне, ступіўшы на поле, якога мы да гэтага часу амаль не закраналі і якое з'яўляецца неабходным дапаўненнем дыскурсу аб сялянска-калгаснай ідэнтычнасці: на поле рэлігійнай ідэнтычнасці *тутэйшага* селяніна-земляроба.

ЧАСТКА IV

У АДНОСІНАХ ДА БОГА

Кажда нац'я свою веру ма.
Спадарыня Броня з Радзівонішак

РАЗДЗЕЛ 8

Хрысціяне і яўрэі. Значныя іншыя як удзельнікі фармавання ідэнтычнасці

Мувё [кажуць], жэ жыды прошо крві. Але у нас нікт не просіл.
Спадар Іван з Быценя

Пан Езус з жыдув походзі. Первша вяра была жыдовска.
Спадарыня Анна з Роўбаў

— *А сконд се тэ нац'е взелы [а адкуль тыя нацыі ўзяліся]?*
— *Як то поведзець, сконд? Святэк повстал [свет з'явіўся], і нац'я повстала.*
З размовы са спадарыняй Гэляй з Мейраў

Усё раўно веры могуць быць разныя, а Бог адзін на свеці.
Спадарыня Раіса з Паташні

8.1. Хрысціяне *versus* яўрэі, альбо наконт легенд аб крыві

«Вобраз яўрэя […] з'яўляўся не ўзбоччам культуры, а яе інтэгральнай часткай» (Сала 1992: 9), — напісала Аліна Цала. І ў працяг гэтай думкі: «У хрысціянскай культуры яны былі „сакральнымі чужымі". У маштабах Сусвету галоўным праціўнікам Бога быў Сатана, тады як на зямлі менавіта яўрэй быў апанентам „добрага хрысціяніна". Ягонае непадабенства было засвоена. […] Людзі, што вызнавалі іудаізм, з'яўляліся не толькі адным з разнастайных народаў Еўропы, але і сталі „чужымі "ў касмічным сэнсе» (тамсама: 178). Мой беларускі матэрыял пацвярджае, а нават дазваляе ўзмацніць гэтую канстатацыю. Гэтаксама, як з пункту гледжання селяніна-земляроба, што канструюе сваю стэрэатыпную (альбо міфічную) мужыцкасць, «негатыўны» яўрэй, які не працуе на зямлі, павінен увасабляць несялянскія рысы, згодна з гэтым жа прынцыпам, для таго, каб селянін мог акрэсліць сябе як хрысціяніна, ён павінен гэта зрабіць у адносінах да рэверса, якім з'яўляецца міфічны яўрэй-нехрысціянін (у скрайнім варыянце — антыхрысціянін). Увасабляючы ўсё тое, што

народная думка лічыць нехрысціянскім, ён з'яўляецца неабходным негатывам уласнага вобразу мужыка як хрысціяніна, хоць праваслаўнага, хоць каталіка — без розніцы. Яўрэі былі і да сёння застаюцца нязменна ўпісанымі ў міфічны парадак, які ляжыць у аснове рэлігійнага светапогляду і рэлігійнай ідэнтычнасці беларускіх калгаснікаў-хрысціян абедзвюх канфесій. «Яўрэі існавалі ў якасці натуральнага фону і *dramatis personae* містэрыі Пакуты Хрыста ў Новым Запавеце. […] Адшуканне вінаватых дазваляла баналізаваць Невымоўнае і „перакроіць" яго на патрэбу звычайнага чалавека. Фатальная формула „кроў Ягоная на нас і нашых дзецях" стварыла напружанасць паміж каталіцызмам і іудаізмам» (Cała 1992: 177). «Гэтае выказванне […] патрапіла на спрыяльную глебу народных уяўленняў аб нязменнай прыродзе зла, якое ўзнаўляецца з пакалення ў пакаленне, і аб непазбежнасці наканавання, вызначанага ўжо пры нараджэнні» (Zowczak 2000: 159). Смерць Хрыста ад рук яўрэяў-іудзеяў — гэта крывавая ахвяра заснавання, на якой будуюцца ўзаемазалежныя і супрацьпастаўленыя ідэнтычнасць хрысціян як неяўрэяў і вобраз яўрэяў як нехрысціян[1]. Якім чынам гэты яўрэй-нехрысціянін прадстаўлены ў нарацыях беларускіх калгаснікаў?

Перадусім мы сустракаем яго на кожным кроку. Прысутны ў Бібліі, а таксама ў вучэнні касцёла і царквы, вобраз яўрэя-нехрысціяніна (антыхрысціяніна) замацаваны ў рытуалізаваных нарацыях — функцыянуючых, у прыватнасці, сярод каталікаў Гродзеншчыны евангельскіх і апакрыфічных гісторыях аб пакутах, смерці і ўваскрасенні Хрыста. Натуральным чынам прысутнічае ён у каталіцкім і праваслаўным рэлігійным фальклоры: песнях, апакрыфічных малітвах, замовах на хваробы. Так, напрыклад, у вёсках пад Лідай у Велікодную нядзелю *глыкальнікі*[2] дэкламуюць пад вокнамі суседзяў наступнае віншаванне:

«В недзеля рано, гды слонэчко всходзі,
Найсвентша Мар'я по небе ходзі,
Пана Езуса шука.
Еднэго сыначка мяла,

[1] «Яўрэі — антыгрупа, што сумесна стварае постаць Антаганіста, — у вачах хрысціян не валодаюць аўтаномным рэлігійным жыццём; згодна з уяўленнямі хрысціян, іх актыўнасць сканцэнтравана выключна вакол постаці Хрыста і яго паслядоўнікаў» (Tokarska-Bakir 2008: 300–301).

[2] *Глыкальнікі* (*галыкальнікі*) — гэта велікодныя калядоўшчыкі (у беларускай этналогіі ў якасці асноўнага функцыянуе тэрмін *валачобнікі*); функцыянуе шмат назваў выканаўцаў гэтага абраду, у тым ліку: *валачоннікі*, *лаловніцы*, *лалыковнікі, валакальнікі*, *галакальнікі*, *галыкальнікі*, *ралешнікі*. Аб гэтым звычаі на літоўска-беларускім памежжы, а таксама песнях Велікоднага перыяду, гл. (Juzala 2007: 139–152).

І тэго жыдзі взелі, на крыж розпелі,
З крыжа зд'елі, до гробу зложылі.
Пан Езус з гробу повстал, нам радосці достал,
А мы з тэй радосці віншуем іхмосці:
Дай Божэ, панове, тэн рок провадзалі, другего дочэкалі!
Похвалёны Езус Хрыстус» (G93Pap.MS).

Немагчыма ўпамінанне фундаментальнага для хрысціянскай ідэнтычнасці вобразу смерці і ўваскрасення Хрыста без адначасовага прыцягнення вобразу яўрэяў-богазабойцаў, што яго распіналі. Праваслаўныя на Вялікдзень спяваюць:

«Твайго сына жыды ўкралі,
Да крыжыка прыбівалі,
Хрыстос васкрэс, Хрыстос васкрэс, Хрыстос васкрэс» (G94Rdz.TS).

У ахоўнай апакрыфічнай малітве *Сон Багародзіцы*[3] спадарыня Зося з Радзівонішак і яе суседкі штодня паўтараюць фрагмент: «Прыснілся ёй сон, страшный, найстрашнейшый. Жыды Хрыста паймалі, на трох дзерэв'ях разпялі. На голову тэрновый вянок надзевалі, пальцамі яго шчыпалі, кроў яго хлепталі…» (G97Rdz.ZS). Замаўляючы ўрокі, спадарыня Бажэна з Дылева тры разы паўтарае: «Як было ценжко церпець Пану Езусу в огруйцу [Гефсіманіі] од пойманя юдашув, такжэ ценжко церпець од людзкіх очу врогув» (G97Dyl.BS), таксама спадарыня Марыя, шаптуха з Красноўцаў: «Тэн буль од очу, як Пан Езус од жыдув церпене [пакута], так там як Зофіі (чы Марії…) од очу церпене…» (G94Krs.PM).

Можна прывесці яшчэ шмат прыкладаў; тэксты, пра якія ідзе гаворка, усебакова прадстаўлены ў спецыяльнай літаратуры[4]. Што тут для нас важна — гэта канстатацыя функцыянавання ў свядомасці калгаснікаў міфу, актуалізаванага за пасрэдніцтвам гэтых застылых міні-нарацый. Паколькі вобраз яўрэя-антыхрысціяніна — гэта не толькі ментальнае і моўнае клішэ, зафіксаванае ў фальклорных тэкстах, у рэлігійным і парарэлігійным дыскурсе. Выступае яно і як часты кампанент паведамленняў аб Катастрофе (аб чым я пісала ў папярэднім раздзеле), з'яўляецца таксама ў нязмушаных размовах на яўрэйскую тэматыку.

---

[3] Гэта шырока распаўсюджаны апакрыфічны тэкст літаратурнага паходжання, «добра знаёмы носьбітам традыцыі; клішэ тыпу „жідовікі-некрешчёнікі" паходзяць менавіта адтуль» (Белова 2003: 162), пар. (Zowczak 2000: 396–415).

[4] Пар., між інш., у адносінах да польскіх тэрыторый (Kotula 1976), да Віленшчыны і Браслаўшчыны (Zowczak 2000), да Палесся (*Полесские заговоры* 2003).

— «Жыдзі добрымі былі людзьмі?

— А хуць, кто ве, чы он добры? Які ж он был добры, як оны Пана Езуса на кжыжу… А за цо его? Он іх…, цось ім брал, чы, чы? Он ніц не робіл!» (B95Wlm.WL).

— [гаспадыня:] «Ксендзоў ненавідзіл жыд.

— [суседка:] І ксяндзоў, і папоў, бацюшкоў — всіх!

— [гаспадыня:] І ён, бывала, якіе крыжэ дзе, во стаяць, ці дзе што — всё он пазварочывая, всё дагары нагамі.

— Пазварочывае?

— [гаспадыня:] Ну, а што ты думаеш?» (G93Waw.MS).

У свядомасці народнага тыпу яўрэйская «ідэнтычнасць рэалізуецца ў паўтарэнні пакутніцкай „першай падзеі“» (Tokarska-Bakir 2008: 308), у *прыроднай* варожасці як да ідэі хрысціянскай веры, так і да яе сімвалічна-метанімічнага ядра — крыжа[5]. Без вобразу яўрэяў як міфічных і дэфінітыўных антаганістаў хрысціян немагчымая хрысціянская ідэнтычнасць. У народнай свядомасці хрысціянін, вызначаемы як неяўрэй, і яўрэй, вызначаемы як нехрысціянін, адначасова ўвасабляюць постаці сусветных антаганістаў з архаічнага «асноўнага міфа» («фундаментальнага»)[6]. Гэта міф аб барацьбе нябеснага боства з боствам хтанічным. Перакладзены на катэгорыі народнай Бібліі, ён распавядае аб няспыннай канфрантацыі Бога з д'яблам, дабра са злом, жыцця са смерцю, бласлаўленя з праклёнам. Гэтая барацьба супрацьлегласцей ніколі не скончыцца, і ніхто не з'яўляецца ў ёй пераможцай — бо дзякуючы ёй трывае свет.

Менавіта гэтакі міфічны антаганізм павінна была мець на ўвазе Аліна Цала, калі, гаворачы аб структуры міфа, на якім базуецца народны вобраз яўрэя, вызначыла яўрэяў як «„чужых“ у касмічным сэнсе» (Cała 1992: 178).

***

Антыхрысціянскае аблічча гэтага міфічнага антаганіста ў свядомасці калгаснікаў праяўляецца ў выглядзе заўсёды суправаджаючага асноватворчы міф аб яўрэях-забойцах Хрыста «забабону, [які адыгрываў] ключавую ролю […] у еўрапейскіх поглядах на іудаізм. Ён выконваў самыя разнастайныя функцыі, пачынаючы ад абгрунтавання грамадскай

---

[5] Пар. славянскі этнаграфічны матэрыял, што датычыць варожага стаўлення яўрэяў да крыжа, у: (Белова 2005: 140–141).

[6] Аб асноўным (фундаментальным) славянскім міфе пар. у прыватнасці: (Gieysztor 1982; Иванов, Топоров 1974; Tomicki 1976; Uspieński 1985). Рэалізацыі ідэі асноўнага міфу ў народным міфе аб праклёне прысвечана мая кніга: (Engelking 2010).

ізаляцыі і скончваючы сімвалічнай дэгуманізацыяй усёй гэтай групы» (Сала 1992: 103). Гэта паданне аб выкраданні і забойстве хрысціянскіх дзяцей, *хрышчоную кроў* якіх дадавалі ў мацу, а таксама мазалі ёю вочы яўрэйскіх немаўлят, каб засцерагчы іх ад слепаты альбо смерці, — адна з распаўсюджаных у Еўропе яшчэ з часоў Сярэднявечча легенд аб крыві[7], вядомая таксама як легенда аб рытуальным забойстве (гл. Buszko 2012: 121–154; Сала 1992: 42–43, 101–103, 149–152; Tokarska-Bakir 2004c: 59–65, 2008: *passim;* Trachtenberg 1997: 112–124; Zowczak 2000: 159–167). У пераважнай большасці выпадкаў я фіксавала яе сярод католікаў[8]. «Дзіўную папулярнасць, даўгавечнасць і глыбокую ўкаранёнасць у культуры можна патлумачыць важнасцю функцый, якія выконваў гэты забабон. Ён з'яўляўся інтэгральнай часткай вобраза яўрэя. […] Ужываны бацькамі для ўтаймавання непаслухмяных дзяцей, ён як бы абясцэньваўся, пазбаўляўся пагрозы. […] Разам з тым, і спакойных гаспадароў часам штурхаў на злачынства. З упэўненасцю можна выказваць гіпотэзу, што так адбывалася падчас распаду ўсталяванага парадку […]. Менавіта тады звычайна „здараўся" выпадак выкрадання кагосьці „на мацу", фіксаваны ў народнай свядомасці ў якасці рэальнага і не падлягаючага сумневу факта» (Сала 1992: 150).

---

[7] Такарска-Бакір займаецца двума сюжэтамі легенд аб крыві: апаганьваннем хостыі і выкраданнем хрысціянскіх дзяцей «на мацу», гл. (Tokarska-Bakir 2004c: 55–65). Падчас беларускіх даследаванняў я фіксавала толькі запісы другога сюжэта. З першым сюжэтам можна, магчыма, звязаць упамінанне аб яўрэйскай малітве, якая заключаецца ў калонні нажом хлеба, гл. выказванне спадарыні Валі з Радзівонішак у падраздзеле 8. 2. *Хрысціяне і яўрэі, альбо людзі, якія вераць у Бога. Нейтралізацыя адметнасцей.*

[8] Паколькі даследаванне легенд аб крыві падчас маіх экспедыцый насіла выключна зандажны характар, у мяне няма ніякіх падстаў для высновы, што сярод праваслаўных гэты сюжэт менш вядомы; падобная гіпотэза патрабавала б верыфікацыі пры дапамозе паглыбленых палявых даследаванняў. Я не выключаю, што магла б верыфікаваць яе і негатыўна. Так адбылося ў выпадку даследаванняў падляскай праваслаўнай супольнасці ў Орлі і ваколіцах, што праводзіў П. Бушка, які канстатаваў: «Кожны з маіх суразмоўцаў ведаў легенду аб рытуальным забойстве, большасць з іх мела станоўчыя да яе адносіны. […] Я сутыкнуўся толькі з трыма выпадкамі абсалютна крытычнага стаўлення да тэмы рытуальнага забойства» (Buszko 2012: 115, 148; падрабязней: 115–154). В. Бялова, разглядаючы матывы легенд аб крыві на падставе даследаванняў на Падоллі і Палессі (Белова 2005: 112–123), указвае на іх падзел на праваслаўныя і каталіцкія варыянты: «народныя версіі крывавага паклёпу (навету, нагавору)», запісаныя на Палессі (дзе пераважная колькасць насельніцтва з'яўляецца праваслаўнай), адарваныя ад рэальнасці і маюць характар «міфалагічнага матыву», тады як на Падоллі (дзе большасць складаюць католікі і ўніяты) маюць сляды антыіўдзейскай касцельнай прапаганды і трывала ўкаранёныя ў свядомасці суразмоўцаў, гл. (тамсама: 114).

Старэйшае пакаленне суразмоўцаў на Гродзеншчыне з дзяцінства добра памятае страх перад выкраданнем яўрэямі на мацу; гэты выхаваўчы сродак павінен быў, ва ўсялякім разе ў каталіцкіх сем'ях, шырока выкарыстоўвацца[9]. «За Польскі то ешчэ было, так мувілі: „Завезем цебе до Ліды, на маца бэндзеш жыдовска". Но, і то правда была: лапалі [хапалі] тэ дзеці, і так з іх крві маца робілі. Ім та крэв была потшэбна» (G93Bil.LB).

— [спадарыня Уладзіслава:] «Тшэба было, жэбы [каб] то нашэй крві польскей оні мелі.

— [спадарыня Марыя:] Оні і рускіх то само.

— [спадарыня Уладзіслава:] І рускіх?

— [спадарыня Марыя:] Но.

— Чы в такім разе поляцы балі се [баяліся] жыдув?

— [спадарыня Марыя:] Но, балісе!

— [спадарыня Уладзіслава:] Балісе! Мне мама тэж хцяла оддаць за кравцово [краўчыху] учыцьсе. Я сама баласе, і мама баласе, муві: "Мы цебе оддамы, а я вшыстко бэндэ мыслець, жэбы оні цебе, млодэй, на мацу, як мы казалі, не забралі. Жэбы не заржнэлі [зарэзалі]. Оні мэнчо [мучаць]!"» (G93Ser.MP.WP).

Спадарыня Марыя з Паперні да канца жыцця не забудзе таго смяротнага страху, які перажыла малою дзяўчынкаю, калі бацька на хвіліну пакінуў яе адну ў яўрэйскай краўчыхі ў Васілішках. Вось якую форму надала яна свайму, надзіва падобнаму да зафіксаваных іншымі этнографамі[10], успаміну — «сведчанню індывідуальных перажыванняў, сфармуляваных, аднак, паводле граматыкі калектыўных уяўленняў» (Tokarska-Bakir 2008: 121).

— «Я была мала. […] Татусь повюз мне пальто шыць, сукенкі, юж до школы шыковалі мне. Ну, то конем поехалі, то для ойца то была знаёма тамта кравцова, но. А бабця мне завшэ оповядала, жэ жыдзі на мацу дзеці хвытаён. Но, мне мувілі: „Правда, ім потшэбна крэв кжэсцьяньска, хоць кропэлька. Оні тылько, мувілі, до бэчкі [бочкі], там гвозьдзе набітэ[11], і так вжуцон [укінуць] дзецко, і жэбы ж жывцэм крэв [выцадзіць]".

— То правда была?

---

[9] Аб гэтым самым выхаваўчым сродку ў праваслаўных сем'ях на Падляшшы і аб спадчынным страху суразмоўцаў перад выкраданнем яўрэямі гл. (Buszko 2012: 133–135).

[10] Пар. аналагічныя ўспаміны ў запісах Цалай з Пшэмысльскага ваяводства: (Сала 1992: 42–43) і Такарскай-Бакір з Сандаміршчыны: (Tokarska-Bakir 2008: 123).

[11] Аб матыве бочкі, набіванай цвікамі, гл. (Buszko 2012: 139–142; Tokarska-Bakir 2008: *passim*).

— Правда была, правда. Ім конечне [абавязкова] потшэбна кжэсцьяньска крэв, на Вельканоц. На мацу. Ойцец пошэд на рынэк, там справы іннэ мял. А тэ жыдзі… Пшыходзі до тэго жыда брат. І цось розмавяё. Розмавялі по-жыдовску. Клуцілісе [сварыліся], потэм зачэлі біціся. Хо! Божэ мілы! А мне вшыстко, жэ оні наумысьне біёнсе, жэбы мне хвыціць. На мацу. […] Я сплакаласе… Плачу! А оні потэм… Тэ жыдувкі попшылятывалі [папрыляталі], розэрвалі іх і тэго жыда выжуцілі за джві [дзверы]. І замкнэлі джві, зашчэпілі. Зашчэпілі джві — ешчэ лепей енчэ [енчу]! Вшыстко едно, юж джві зашчэпілі і юж мне… забёрон. Божэ! Онэ мне і булкі, онэ і гэрбаты. А ніц я не бёрэ і собе так мысьле: Божэ, муй Божэ, хоць каб татусь прышол, то я бы не ленкаласе [лякалася]. Ой, дзевчынкі, як я сплакаласе… […] Мысьлялам, жэ умжэ [памру] з плачу. Вшыстко плакалам. Пшыходзі татусь, тэн жыд муві: «Ой-ой, Сэрафіновіч, беды мне было з тваёю дачкою. Плачэ чаго і плачэ, і рады не дам. І не знаю, чаго яна плачэ». А я вем, чэго я плачэ. Поехалі ехаць додому, я муве: «Татусь мне зоставіл, а я…» — «Чэго ты плакала?» — «Плакала, ага, жэ жыдзі забёро на мацу мне, тэго я плакала». Ай! І бэндэ паментаць до смерці, як я наплакаласе» (G97Pap.MB).

***

«Но, то ве, раней то оні ж крэв бралі у людзі, у дзеці. […] То як мы кому-не пшыймуем. […] Но, ім тшэба было тэж. Оні така вяра, така вяра мелі, жэ як вэзмо [возьмуць] капелька хшэсціяньскей крві, то змываё вшыстке гжэхы [грахі] свое. Ім так… оні цось схвыцілі з Пана Езуса, хоця ж оні не вежылі. Бо Пан Езус поведзял: „Бежце і едзце [бярыце і ежце], то ест цяло мое, то ест крэв моя, пійце з него вшысцы, для одпушчэня гжэхув“. І оні цось-то помысьлелі…» (G97Rou.AR).

Маца — гэтая яўрэйская «аплатка» з дамешкаю каталіцкай альбо праваслаўнай крыві — выконвала функцыю яўрэйскай еўхарыстыі[12]. А дакладней — антыеўхарыстыі, што ўсталёўвае і ў штогадовым, цыклічным рытуале, які актуалізуе хрысціянскі міф заснавання, узнаўляе антыхрысціянскую яўрэйскую супольнасць. Каб свет мог існаваць далей, забойства, здзейсненае яўрэямі ў адносінах да Хрыста, павінна сімвалічна паўтарацца ў адносінах да яго паслядоўнікаў. І паўтараецца на кожны каталіцкі і праваслаўны Вялікдзень[13]: для хрысціян — у выгляд-

[12] Аб структурнай тоеснасці хостыі і іўдзейскай мацы, пар. (Tokarska-Bakir 2008: 179–180). Паралелі мацы і прычасця на падставе даследаванняў на Палессі і Падоллі: (Белова 2005: 119–120).

[13] Вялікдзень, як піша Такарска-Бакір, — гэта як «перыяд узмацнення недаверу



Будынак былой ешывы (сёння – дом культуры) у Радуні, 1998

зе элемента, уплеценага ў абрады веснавога цыклу Вялікадня/Пасхі, для яўрэяў — як фантасмагарычны, пазначаны хрысціянскай крывёю «антывялікдзень»[14]. Няўмольная міфа-логіка з упісаным у яе «перакананнем аб тоеснасці „хрысціянскай крыві“ і „крыві Хрыста“» (Tokarska-Bakir 2008: 374; шырэй: 374–379) патрабуе, каб хрысціяне, як і іх прабацька Хрыстос, былі забіваныя яўрэямі. Шмат хто з суразмоўцаў не мае ў гэтым пытанні сумневу.

«А жыдзі мордуё [забіваюць]. Іх як Вельканоц пшыходзі, то оні мушо крэв хшэсціянска піць, бо оні відзець не бэндо [не будуць]. Як оні

ў адносінах да яўрэяў». «Калі яўрэі знаходзяцца ў полі прыцягнення гэтага хранатопу, то раптам перастаюць быць суседзямі, з якімі хрысціян звязваюць добрыя альбо дрэнныя, але штодзённыя стасункі. Пачынаюць быць „яўрэямі, якія распялі Хрыста“» (Tokarska-Bakir 2008: 108).

14 Адным з рытуалаў яўрэйскага «антывялікадня» з’яўляецца таксама «таптанне Ісуса Хрыста», вядомае суразмоўцы з-пад Мазыра ва Усходняй Беларусі: «Паска. Дак яны моляцца Богу: бяруцца за што-нібудзь ля стала рукамі і сільна топчуць нагамі. То, кажуць, Ісуса Хрыста так нашага стаптуюць яўрэі» (H03Auc.HD). Аб таптанні яўрэямі хрысціянскіх сімвалаў (крыжа, іконы, хостыі), крыніцай якога з’яўляецца матыў таптання Хрыста катамі, гл. (Tokarska-Bakir 2008: 41, 247).

выпіё, то відзо, а не выпілі б, то не відзелі бы[15]. На кажды Велікдзень мусяць піць. Венцэй оні стараёнсе о дзеці, бо дзецка крэв не така слона, як дорослэго чловека. Маца з монкі [мукі] звычайнэй, на водзе. І тылько крэв і вода, і так, о, з пеца [печы]. То за Польскі было: ту за Мытэм вёска ест Янаўляне. Хлопец, дорослы юж, учылсе у жыда за шэвца. І замордовалі его. Крэв, вшыстко, высысалі. І жуцілі [кінулі] до Дзітвы. Нераз [бывае] дзецко украдно і така маца пеко. І крэв даён до мацы. І так піё. На Вельканоц жыдовскі. Оні, як замордовалі Пана Езуса, тады святкавалі, цешылісе, жэ замордовалі, жэ юж нема его» (G93Myt.BS). «Бога мучылі! Раз кроў гэту… людзей мучаець, хрысціянаў… Яму вянок клалі, дзёрлі галаву, кроў ішла, так? Эту, на мацу, цвікамі прабівалі, і кроў цякла. І цеперака ловяць, во, чэлавека, в кадушку садзяць і яго замучаюць. Эта жэ тое самае пракляцье! Ужо такій чэлавек што хочэш зробіць. Што хочэш зробіць!» (G94Rdz.TS). «У ніх Вельканоц, пеклі таке, як то называсе, маца. Крэв додавалі. То таке свенцонэ у ніх было. Жэбы [каб] хоць една кропелька крві католіцкей. […] Шабас маё, пошчо [пасцяць]. Шабас пшэд Вельканоцо […]. Потэм до богомольні ідон і маца едзон [ядуць]» (G93Krp.WZ). «Наш оплатэк, у ніх маца. Маца. Така тоненька. То носілі кеды [калі], давалі нам на вёске маца. Але оні потшэбуё, жэбы хшчонай крві хоць трошэчку. Он мусі замордоваць чловека млодэго. Хшчонэго. І крвё се дзелё [дзеляцца]» (G93Krp.SS). «Мацы кедысь пеклі, ценке [токія]. Мувілі, жэ там мусяла быць кропэлька крві католіцкей. Но, сконд [адкуль] мордэрцы [забойцы] жыдовскі наруд? — „Крэв наша на нас і дзеці нашэ!“ Еслі оні здобэндо крэв католіцко, то розсылаё, гдзе мого. Крэв малюткего дзецка мусяла быць. […] Оні то мацэ едлі, то нецо подобнэ до оплатка. Можэ ламалі се? Хыба муселі якесь дзецко украсць, жыды. На Бялорусь, Украінэ і Польскэ оні то кропэлькэ крві розсылалі» (G93Waw.HD1).

А вось інтэрпрэтацыя легенды аб крыві, што ўтрымлівае матыў яўрэйскай слепаты, з каталіцкай вёскі Серафіны пад Лідай:

— [спадарыня Марыя:] «Но відзіце, жыдзі, оні бардзо хцелі нашэй крві. Оні, мувё [гавораць], жэ ежэлі оні раз в року не достано до уст цось спечонэ з нашэй крві, то оні слепно. Слепно. […] Оні дзеці найвенцэй хвытаё, жэ дзецко то ест… Оні жывэго. Подэржно гардло [падрэжуць горла] і сцёнгуё [збіраюць] крэв!

— [спадарыня Уладзіслава:] Мэнчэньска [пакутніцкая] крэв, як і аны Пана Езуса мэнчылі…

---

[15] Аб хрысціянскай крыві як сродку супраць слепаты яўрэяў паводле даследаванняў сандамірскіх: (Tokarska-Bakir 2008: 443–444), падляшскіх: (Buszko 2012: 146), у матэрыялах з Літвы: (Hryciuk, Moroz 1993: 90).

— [спадарыня Марыя:] І оні сцёнгуё. […]

— [спадарыня Уладзіслава:] Оні муселі мець [кроў], бо оні Пана Езуса мэнчылі і бэз нашэй крві оні ніц не відзелі. Оні пеклі така… Цененькіе, мы мувімы *маца жыдовска*. Оні давалі нашым людзям есць.

— [спадарыня Марыя:] Оні таке блінкі пеклі і оні давалі, нібы угашчалі. Юж оні цалы тыдзень не едзон хлеба пшэд Вельканоц своя. То оні пеклі таке бліны дужэ, і онэ в такіх дзюрках, онэ з монкі. А та, ктура оні дзелілісе з собо, то в пудэлку [скрыначцы] злотым чтэрыкантовым была, з крвё. Оні ежэлі достано гдзе крэв, то оні розсылалі по вшысткіх мястах, жэбы кажды покоштовал.

— А длячэго мелі ослепнонць, еслі не достано крві [а чаму яны павінны былі аслепнуць, калі не атрымаюць крыві]?

— [спадарыня Уладзіслава:] Бо оні за то, жэ Пана Езуса мэнчылі в Велькім посце. І потым за то Пан Буг дал, жэ немец іх выбіл.

— Чы відзяно [бачылі] такего жыда, ктуры не достал крві і был слепы?

— [спадарыня Уладзіслава:] Но, кеды оні доставалі. Гдзесь схвыцон дзецко, чы цо…

— [спадарыня Марыя:] Доставалі оні. Я ж муве, ежэлі оні не достано, то хоць бы гдзе в Амэрыцэ достано, то оні розэшлё по цалым свеце. По цалым свеце старалісе. І в пудэлку… То моя, значы, мамы моей братова, она у ніх працовала. І муві: «Раз я мысьле — а цо ж то таке? Пудэлко высоке, чтэрыкантовэ, злотэ…», і муві: «Кеды я зобачэ — маца! Але та і відаць, жэ з крвё спечона. […]». Оні вшысткіх чэнстовалі, як тылько іх юж свенто, так оні, о: «Пажауста, пажауста, мацы пакаштуйце нашэй». Но, оні чэнстовалі. А так юж, оні, ежэлі достано, то оні по цалым свеце розэшлё. Хоць маленька капэлька попадне» (G93Ser.MP.WP)[16].

І сугучны ёй разбудаваны праваслаўны каментар бабы Таісы з Радзівонішак:

— [баба Таіса:] «А вот раскажу пра жыдоўскіе законы вам. У нас еслі б жыды хрысціяньскай кровю, як жыдзянё маленькае народзіцца, не мазалі глаз жыдзянятаў, усе жыды былі б сляпыя. Бяруць кроў хрысціянскаю, во, так, і мажуць гэтаму дзіцяці глаза, кагда яно народзіцца. Яно народзіцца, яму намажуць глаза, і яно відзіць.

— Чаму яны родзяцца сляпыя?

— [баба Таіса:] Бог дае ім такую кару, як яны яго замучалі. Чаму? […] Яны у чэсць сабакі. Кацянята родзяцца сляпыя, сабакі сляпыя, жыды

[16] Вялікія фрагменты гэтай размовы, разам з «праўдзівымі гісторыямі» аб зняволеных яўрэямі на мацу хрысціянках і прадухіленні злачынных намераў паліцыяй, былі апублікаваныя ў: (Tokarska-Bakir 2004c: 62–65; 2008: 257, 378, 391).

сляпыя, вот[17]. Вот, дзеткі. То Бог дае ім кару, што яны сляпыя родзяцца. І еслі б не хрысціяньска та кроў, яны уміралі б, вот. Аны стараюцца гэтай крові і дзіцяці глаза мазаць. […] Ані прыгатавляюць мацу. Восім дней яны хлеба не ядуць. А яны ядуць эту мацу. І з этай мацы талкуць, і блінчыкі пякуць, і суп вараць і кураціну сыпяць туда. Яны восім дней хлеба не ядуць. Яны спаляць хлеб у печы і кажаць: «Хлебец, хлебец, ідзі са сталец!». Эта — са стала ідзі. А патом восім дней гэту мацу ядуць і кладуць на стол абратна хлеб. Ужо не паляць, а так кладуць. «Хлебец, хлебец, ідзі на сталец!» Ужо тады хлеб ядуць. От, як. А яны стараюцца гэту мацу хоць каму нам, хрысціянам, даваць. А яе нам, хрысціянам, есць нельзя.

— [баба Валя:] Патаму што людзкая кроў?

— [баба Таіса:] Ані той не дадуць, із кроўю.

— [баба Валя:] Не?

— [баба Таіса:] Не! Ані з кроўю якраз, як мы яічкам, разгаўляюцца. Куда ж ані шмат набяруць? Йім жэ ж многа не прышлюць. Прышлюць крові мала і па капельцы ж йім дадуць на раён там, ці па сколька. І яны напякуць. Аны эту мацу якраз, як, о, у польскіх аплаткі даюць на куцью. Йім жэ ж па капельцы, каждаму гэтай мацы спякуць, і асобенна. А гэту ужо мацу ёны непекаюць, эта ўжо яны ядуць восім дні. І хрысціянам стараяцца кусочак адламіць і даюць. А ее есць нельзя нам, хрысціянам. От. Некалі мне далі жыды, то бацька… Я ж не знала, я малая была, гадоў шэсць. І пашла солі купіць у магазін, і мне далі. Яны ж магазіны дзержалі. Гасцінца далі. Я прышла да хаты, кажу: «Папка, паглядзіце, што мне за такіе…, не канфеты мне далі, а во, нешто мне далі…». А папка сказал, ішол за мною, за руку трымал, і у ганак жыдом назад палажыл гэту мацу. От, кажэ, нам, хрысціянам, есць ее нельзя.

— А чаму яны даюць гэта хрысціянам?

— [баба Таіса:] Ані ваабшчэ даюць, робяць так, што ўжо яны будта прыветлівыя, будта ўжо ўгашчаяць. На Пасху, што дзецяці? Гасцінцэ людзі даюць, хварбуяць яічэк і даюць гасцінца. Вот так і гэта. Яны ўгашчаяць. А я не папыталася ў атца, чаму.

— [баба Валя:] Як яна выглядае: ці як булэчка, як печэне?

— [баба Таіса:] Не. Тоненькая-тоненькая.

— [баба Валя:] Як аплатэчка?

---

[17] Аб слепанараджэнні як стэрэатыпнай, прыніжаючай рысе культурнага чужога, гл. (Benedyktowicz 2000: 127–128; Bystroń 1935b: 214, 1980c: 323–324; Stomma 1986: 29). На тэму асацыяцыі яўрэяў з сабакамі, гл. (Tokarska-Bakir 2008: 188–193, 349–356). Пар. таксама фрагменты аб сімволіцы сабакі ў дачыненні да адносін мужык — пан у падраздзеле 4. 2.

— [баба Таіса:] Як аплатка. І што кроў бы із чэлавека выйдзе, гэтакім… Дзюркі па ўсем дзюркі, па ўсем: круглая, і дзюркі пабітые. Яна наскрось дзюркі пабітые. Яны такіе тоненькі, сама такая тугая-тугая.

— [баба Валя:] А як ужэ цвет?

— [баба Таіса:] Белая. […]

— А чаму ім хлеба неможна тые восім дзён есць, як яны ядуць мацу?

— [баба Таіса:] Пачаму ім неможна? Бо ані Ісуса Хрыста мучалі, і восім дней прайшло, пака яны Ісуса Хрыста замучалі. Ісус Хрыстос памёр, чатыры дні, а патом ішчэ чатыры дні шчытаецца праваслаўная Пасха: первый дзень, другій, трэці, чацвёрты… Вот яны ў чэсць гэтага свайго, сваей мукі, што яны рабілі, эта яны так дзелаюць. У йіх такі, наверна, закон. Але гэта у йіх ужэ, каб ім шанцавала. […] Ужо у йіх такая вера: якраз, як мы молімся, як просім Бога, так яны просяць Бога, каб йім абратна так шанцавала, каб на другі год гэта выдзелавалі. Усё гэта — у йіх закон такі» (G94Rdz.TS.WZ).

Скончым гэтую зафіксаваную на Гродзеншчыне серыю прыкладаў выказваннем спадарыні Валі з Радзівонішак, якая проста шакуючым чынам пацвярджае жывучасць легенд аб крыві. Сённяшнія яўрэі не павінны забіваць хрысціян — як урачы, яны могуць браць кроў без якіх-небудзь праблем…

— «Мама расказвала, як яны мацу гэту робяць. Мы на Вельканац — што? Яйко. Яйко і соль. А яны на Вельканац — з чалавечаю кроўю мацу. Яны як зловяць чалавека, то яны капельку крві. Яна расказвала, як яны пякуць тую мацу. Яны там мешаюць ее…

— Скуль гэту кроў бяруць?

— Зловяць чалавека, недзе замордуюць, тую каплю крві то і раздадуць паўсюды. І тады, кажа, у печ всадзяць і замуроўваюць печ глінаю, каб не ішоў воздух. Пякуць тую мацу. Тады, так як у нас пшэнайсвентшы сакрамант [святое прычасце] там даюць па кусочку, так яны дзеляць па кусочках і раздаюць па ўсім свеце. Як у нас на Вельканац яйко, так яны ту мацу. Яны ужо па крошачцы яго дзеляць. Так некалі было, цяпер ужэ… напэўно, што цяпер, можа, тое ж само у йіх. А цяпер ім прошчэ ўсяго мець кроў. Цяпер ім не трэба мордаваць чалавека. Яны ж робяць врачамі, бяруць кроў з вен. Йім цяпер прошчэ ўсяго зрабіць[18].

— Нашто ім гэта кроў?

— Ісуса Хрыста мордавалі, каб кроў цякла. От, і у йіх у чым…» (G11Rdz.WR).

---

[18] Матыў узяцця яўрэямі крыві для мацы «са шпіталяў» у іншых сучасных нарацыях, гл. (Белова 2005: 118).

Падаецца, што калгаснікі Гродзеншчыны ў веданні сюжэтаў аб мацы з крывёю не адышлі далёка ані ад католікаў Сандаміршчыны (Tokarska-Bakir 2008: 411–455) ці Віленшчыны (Hryciuk, Moroz 1993: 90–91), ані ад праваслаўных на Падляшшы (Buszko 2012: 129–154). Прыведзеныя тут прыклады матываў легенд аб крыві, «сканструяваных з вядомых хрысціянам з уласнай рэлігійнай практыкі элементаў, якія пасля адпаведнага адчужэння, з супрацьлеглым знакам былі прыпісаныя яўрэям» (Tokarska-Bakir 2008: 73), ілюструюць асноўны міфічны прынцып рэверсіўнасці абедзвюх груп. «Яўрэй — блюзнер, чараўнік і выкрадальнік, з'яўляецца прыслужнікам чорта, жыхаром антысвету, членам антысупольнасці. Усё, што ў чалавечым свеце забаронена, там пераўтвараецца ў загад. Кроў дзіцяці, што дадаецца ў мацу, замяняе хостыю, становіцца як бы таінствам наадварот. […] Таму наяўнасць „нявіннай крыві" ў рэцэптуры мацы, якую яўрэі павінны выпякаць на Вялікдзень — бо немагчыма ўявіць, што маглі б не адзначаць свята, якое так цяжка адбілася на іх лёсе — служыць абгрунтаваннем антысвету» (Tokarska-Bakir 2004c: 62). У гэтым антысвеце жыццё іўдзея залежыць ад смерці хрысціяніна. *Хрышчоная кроў,* якую яўрэі спажываюць у сваёй мацы-прычасці (гэтаксама як хрысціяне спажываюць кроў Хрыста), прыводзіць да таго, што яны самі магічным чынам праз кантакт з хрысціянскай крывёю (альбо, згодна з прынцыпам пераходу метафары ў метанімію, з крывёю забітага імі Хрыста) становяцца часткова хрысціянамі. Гэтае крывавае прычасце іх сімвалічна «ахрысціяньвае» і гэтым самым ачалавечвае — бо толькі той, хто хрышчоны, з'яўляецца чалавекам. Вось чаму яны мусяць яе спажываць.

Выдатным выкарыстаннем гэтай логікі міфа з'яўляецца прыпісванне хрысціянскіх ахвяр зусім не яўрэям, а іншай іншаверскай групе: баптыстам — народным «псеўдаяўрэям»[19], чые «вера […], рытуалы і аб'ект

[19] Успрыняцце хрысціянскага іншаверца ў славянскіх народных традыцыях праз прызму катэгорыі яўрэя апісала В. Бялова, у: (Белова 2003). Яна лічыць, што «ўяўленні сялян аб веры іх „апанентаў" насілі вельмі няясны характар. Значным для інфармантаў быў мінімальны набор „апазнавальных знакаў", дзякуючы якому можна было ідэнтыфікаваць іншаверца. У рэгіёнах шчыльных славянска-яўрэйскіх этнакультурных кантактаў была выпрацавана сістэма ўяўленняў аб канфесійных асаблівасцях чужых (што спалучае «аб'ектыўныя» веды з іх фальклорна-міфалагічнай інтэрпрэтацыяй), дзе поле прыкмет «чужога» (у нашым выпадку — яўрэя) было дастаткова шырокім і дзе існавала сістэма ацэнак «блізкага чужога» скрозь прызму «сваёй» традыцыі. […] Найбольш жывучымі стэрэатыпамі ў адносінах да яўрэяў з'яўляюцца стэрэатыпы, што датычаць аб'екта культу, абрадаў і рытуалаў, а таксама побытавага этыкету (знешняга выгляду, харчовых забарон, нормаў паводзін). Гэтыя самыя параметры ў пэўных сітуацыях могуць прымяняцца ў адносінах да «сваіх» (хрысціянскіх) канфесійных апанентаў, і наяўнасць падабенства паміж «няправільнымі» «сваімі» і «чужымі» непазбежна вядзе да таго, што апаненты

культавага шанавання „спісаны“ з яўрэйскіх рытуалаў ў іх „фальклорным прачытанні“» (Белова 2003: 167). У трактоўцы, што паходзіць з Усходняй Беларусі, крывавая ахвяра з чалавека хрышчонага *(рускага)* аказваецца неабходнай — можна меркаваць, што для ачалавечвання — для тых, каго народная думка сімвалічна выключае з катэгорыі «людзі».

— [бацька:] «Есць такі закон у баптыстаў, такое ўрэмя ё, як у яўрэяў. Нада рускага чалавека, як яно завецца, на ахвяру. Убіваюць. Ужэ сейчас, можа, прэкрацілася, а то убівают. А яўрэі што дзелалі? У бочку з гваздзямі піхаюць. Эта раньшэ было, я ж не гавару, што сейчас.

— [дачка:] Яўрэі імелі права мацу печ з чалавечэскай крові […]. Яны кроў спускалі. Эта было так раньшэ. Цяпер ужо запрэцілі» (W99Bch.WM)[20].

Спадар Вацлаў і ягоная дачка з-пад Дуброўна на Віцебшчыне разумеюць гэтую перанятую баптыстамі ад яўрэяў практыку ў катэгорыях рэлігійнага права, *закону.* Гэта *закон* усталёўваў, што яўрэі і баптысты *мелі права* забіваць дзеля крыві — гэта было ў іх рэлігіі такім жа нармальным, як у хрысціян аплатка альбо свячонае. У міфічным парадку нормы няма месца для недаверу альбо здзіўлення. «Кажда нац'я мусі вежыць в свое» (G93Pap.AW1) — абвяшчае правіла[21]. Калі гэтае *сваё* з пункту гледжання жыццёвай практыкі падаецца неверагодным, кагнітыўны дысананс ліквідуецца сцверджаннем «так было некалі, цяпер ужо гэтага не робяць» — аднак сам парадак нормы не падлягае сумненню. Згодна з ім, зразумела, што — па тым самым прынцыпе, як цыганы красці, а сяляне араць — яўрэі-нехрысціяне забіваць на мацу *павінны,* бо хрышчоная кроў ім *патрэбная.* «Правілы міфа і міфалагізацыі звязваюць усе гэтыя „супярэчнасці і недарэчнасці“ ў паслядоўнае і напоўненае зместам цэлае, далёкае ад канфліктаў і клопатаў лагічнага альбо пазнавальнага кшталту» (Sulima 1992: 143).

аказваюцца залічанымі погаласам да «жыдоў», а іх вера адразу ж аб'яўляецца «жыдоўскай». Сярод падобнага тыпу «псеўдаяўрэяў» апынуліся ў вачах носьбітаў народнага праваслаўя перадусім стараверы, баптысты і сектанты-хлысты" (Белова 2003: 162–163). Пар. таксама (Белова 2005: 84–90).

[20] У трактоўцы спадарыні Валі з Радзівонішак «псеўдаяўрэйскія» практыкі баптыстаў прысутнічаюць тут і зараз — як у гісторыі аб зняволенні ў склепе (гэтаксама як перад забойствам на мацу) закаханай дзяўчыны, каб яе адбіць ад хрысціянскага хлопца: «В Бярозаўцы быў такі случай. Евангелістка пазнакомілася з нашым праваслаўным хлопцам. І яны яе дзяржалі два месяцы у падвале, летам гарачым! Высушылі на перац. Эта, кажу, вера? Ні у католікаў, ні у праваслаўных ніхто такой мэнкі [пакуты] не дае. […] Эта очэнь такая недобрая вера» (G11Rdz.WR).

[21] Аб правілах, што рэгулююць таксанамічную сістэму вер-нацый, як і аб катэгорыі *закону* я пішу ў наступным падраздзеле.

***

Парадак міфа, які суразмоўцы супрацьпастаўляюць рэчаіснасці, альбо надае апошняй адпаведны ўласным катэгорыям сэнс і гэтым самым яшчэ раз праз яе легітымізуецца, альбо пераасэнсоўваецца ёю, бярэцца пад сумненне ці адхіляецца. Тое самае адбываецца і ў выпадку беларускіх легенд аб крыві: хаця частка суразмоўцаў не падвяргае іх сумневу і прыводзіць прыклады, што пацвярджаюць праўду міфа, але не ўсе ведаюць яго паслядоўную версію і не ўсе ў яе «вераць». Бывае, напрыклад, што суразмоўца не ведае, хто з'яўляецца «кананічнай» ахвярай яўрэйскіх рытуальных забойстваў, і зводзіць матыў крывавай ахвяры, здзейсненай нелюдзьмі, да яе семантычнага ядра — чалавека; тады аказваецца, што з аднолькавым поспехам ёю можа быць як хрысціянін, так і яўрэй:

— «А цо оні, цо оні робілі? Там така кедысь маца была у жыдув, ве [ведаеце]? […] Но, то тэго, то мувілі, жэ оні на тэ свенто йіх муселі забіць чловека, бо мувілі, жэ тшэба крві до тэй мацы йіхнэй, як пёко, так? Мувё, жэ так, мувё, жэ, о, после йіх свента тэго, то юж… Еднэго і забілі, як там… Але чы то поляка, чы то жыда, не вем. Не вем. Але так, о, оповядала кедысь нам наша мама» (G98Szw.SJ).

Нават здараецца, што бываюць упэўненымі, што ў мацу яўрэі дабаўляюць кроў жывёл: «Маца — крэв жывотных. Первша блюда, так як у нас свенцонэ яйко» (G93Waw.CI).

Бывае, што суразмоўцы выказваюць сумненні ў праўдзівасці міфа альбо катэгарычна яе адмаўляюць[22]:

— «А крэв на мацэ бралі?

— А чорт іх ведае, я не відзяла, не бэндэ мувіць. Мувілі людзе, жэ бёро на мацу, на Вельканоц. І мувілі, жэ потшэбовалі тэй крві чловечэй. А я вем, чы оні бралі, чы не бралі? Я не відзяла» (G93Rdz.BB).

— [баба Жэня:] «А вось у Жыровічах расказывают про Святога Іяана, якога жыды забілі, каб кроў узяць.

— [дзед Іван:] Ааа, паданні это. Нас пугалі. […]

— А можэце сказаць, што там забілі каго-та?

— [дзед Іван:] Не, я ні чуў. Я чуў, што там у мацу дабаўляецца чалавечая кроў, но каго забілі, дзе забілі???» (B06Byt.EIP).

---

[22] З падобнымі рэакцыямі суразмоўцаў сутыкнуўся на Гродзеншчыне С. Піваварчык, калі фіксаваў «міфалагему аб неабходнасці дадавання ў мацу чалавечай крыві, што бярэцца ад забітых хрысціянскіх дзяцей. Некаторыя інфарманты падкрэслівалі, што не верылі ў гэта і што бацькі часта прывозілі дзецям мацу ў якасці падарунка з кірмашу» (Пивоварчик 2003: 371–372).

«Мувё, жэ жыды прошо крві. Але у нас нікт не просіл» (B06Byt.EIP.not). «Страшылі родзіцэ [бацькі]: „Жыд забежэ на мацу!“ Цыганамі, жэ дзеці крадно. Абы тылько мувіць…» (G93Krp.WZ).

— «Чы мувёно кедысь, жэ жыдзі порываё [выкрадаюць] дзеці на мацэ?

— А, так, была така розмова, жэ на мацу. Маца.

— А то была правда чы не?

— Можэ, кедысь то і так было… Не, хыба жэ не. Якосць мама мне не мувіла, жэ было так» (G93Cze.TK).

— «Чы мувіло се, жэ жыдзі дзеці на мацэ бёрон [бяруць]?

— То неправда» (G93Pap.MK).

Здараецца, што суразмоўца распавядае пра мацу «паўжартам — паўсур'ёзна», нібы адначасова і верыць, і сумняваецца ў легендах аб крыві[23], прычым ў якасці крыніцы ведаў спасылаецца на аўтарытэт саміх яўрэяў.

— «Я бала се [баялася] жыдув. Оні ж з нашэй крві мацу білі [смех].

— ?

— Правда. Я робіла в чтэрдзестым року на мясокомбінаце. І тшэх [трое] жыдкув было, я і ешчэ една дзевчынка. Ну: «Маца, маца, маца». Я кажу: «Я ні буду есць мацы». А ён кажа: «Слухай, еш гэту мацу. Мы ешчэ каплю хрышчонай крві… То вы як, кажа, яйком свянцоным дзяліцесе, так мы гэтую мацою дзелімсе, кажа. А гэта вада і мука» [смех].

— То сам жыд так пані мувіл?

— Так, так.

— А сконд [адкуль] оні бралі то хшэсціяньско крэв?

— Мало тутай в Лідзе, мало тутай паментам. До бочкі… І венцэй [болей]… І дзеці пшэпадалі, але потэм сталі пільноваць.

— До бочкі? І дзеці в тэй бэчцэ крэнцілі?

— Да. Так мувілі. Я то не відзяла, коханенька. […]

— Але поведзелі [сказалі], жэ там крэв додаё?

— Мусі быць наша крэв.

— Он так мувіл?

— Так. Тэн Абрам по-жыдовску до йіх кажэ: «Правда». І правда.

— І дзеці в тых бэчках забіялі на смерць?

— А бо я вем [ведаю], коханенька? Не вем» (G93Bil.ZN).

«Легенды аб крыві, — піша Іяана Такарска-Бакір, — з'яўляюцца […] калектыўнымі снамі, што праяўляюцца ў індывідуальным досведзе тых, каму яны сняцца, і якія ў момант, калі правільна, г.зн. адпаведна

[23] З такімі самымі адносінамі да міфа аб рытуальных забойствах — «праява адначасовага сумневу і веры» (Buszko 2012: 131) — сутыкаўся ў суразмоўцаў на Падляшшы П. Бушка. Пар. раздз. «Сумненне і абарона міфа»: (тамсама: 147–154).

правілам жанру, агучваюцца, падмацоўвае сіла ўяўленняў, што іх спарадзілі. Здзіўляе не тое, што людзям мрояцца падобныя сны — яны з'яўляюцца элементам сацыялізацыі групы — а хутчэй тое, што заўсёды ёсць пэўная колькасць асобаў, якія могуць ім супрацьстаяць» (Tokarska-Bakir 2008: 124). Да гэтых асобаў — веды аб яўрэйскай мацы якіх, відавочна, нават не набліжаюцца да ўзроўню міфа, а з'яўляюцца канструкцыяй, што базуецца выключна на штодзённым досведзе суседскіх адносін — належыць спадарыня Вікторыя з Начы.

— «На Вельканоц оні качалі маца. Оні ніц не едлі опруч мацы. І збералісе вшыстке в едным мешканю [тут: памяшканні], і качалі маца — то монка [мука] і вода так. Ну, подобне як вафле у нас, але ценютке [танюткія], і в таке якесь форэмкі. Такіе формы былі, дужэ такіе былі. І розкачаё. Оні потэм то якесь галкі робё, якесь клёцкі, чы цось там робё — вшыстко [усё] з мацы жыдзі робілі. На вельканоц оні ніц не едлі такего цось менснэго [мяснога], чы цо. Я не вем, длячэго так было.

— А цо то было за цясто, та маца? Квасьна чы пжасьна [прэсная]?

— Пжасна, пані. Давалі скоштоваць. О, така вода і монка, і венцэй ніц там нема. Хыба, жэ і солі там не было. Так, она пжасна была» (G98Nac.WK).

Здараецца таксама, што суразмоўцы ў дыскусіі ўсведамляюць неадпаведнасці двух парадкаў — міфічнага і рацыянальнага, як у выпадку спадара Пятра з Велямі́ч. У ягонага бацькі, які аспрэчваў крытычнае стаўленне сына, не змяшчалася ў галаве, што легенды аб крыві могуць не адлюстроўваць таго, што сапраўды адбылося.

— «Нібы то жыдзі крэв хшэсціяньско бралі до мацы. […] Но, то цось там гдзесь было, жэ бунт цалы был. Жэ хлопец якісь там згінол [загінуў]. І посондзілі жыдув, жэ то оні его на мацэ забілі і погром ужондзілі [арганізавалі] тым жыдом. І то власьне пісаж [пісьменнік] росыйскі Короленко напісал артыкул в обронэ [у абарону] тых жыдув. Жэ то неправда, жэ то просто цемнота і пшэсонд [забабон], і так, і сяк. То ойцец, кеды пшэчытал тэн артыкул — ксёнжкэ я купілэм — то не мугл выйсць зэ здзівеня. Жэ то правда была, жэ жыдзі…, жэ жыдзі…

— Ойцец вежыл [верыў] в то?

— Но, вежыл, жэ то жыдзі з ножамі велькімі выскочылі, тэго хлопца заржнэлі [зарэзалі] і крэв…

— Але то ойцу не пшэшкадзало [перашкаджала] пшыязьніць се [сябраваць] з жыдэм і разэм з нім вудкэ пэндзіць [гнаць самагонку]?

— То власьне втэды [менавіта тады], кеды сонды [суды] шлі над тымі жыдамі, чы цо, ойцец з тым самогонэм был у тэго Абромеля в тэй всі [вёсцы]. І відзял: пшыехала фура якась і вышлі з ней людзе і цось з тым Абромелем погадалі [паразмаўлялі]. І потэм тэн Абромель бардзо был

встшосьненты [узрушаны] по тэй розмове з йімі. І кеды з повротэм ехалі на Футоры, ойцец зачол пытаць его [і калі ехалі назад на Хутары, бацька пачаў пытаць у яго]: «Цо з тобо было, о цо там ходзіло [што з табою было, у чым справа]?» Но, ехалі пшэз Оздамічэ, потэм Тэрэблічэ. Он, пукі ядон пшэз все [пакуль едуць праз вёскі], мувіць не бэндзе. Но і потэм юж мінэлі Тэрэблічэ, в'ехалі в ляс, юж людзі і не ма. І он зачол мувіць, жэбы ойцец дал седэм рублі. А то былі вельке пенёндзэ втэды [вялікія грошы тады]. Так ойцец се дзівіл [здзіўляўся]. Он жыл, тэн жыд, просто, з доходув за копейкі. Не мял [меў]… Был обарчоны [абцяжараны] родзінон [сям'ёю], дзецьмі. Самы бедны. Жэ ежэлі з него взелі тыле пенендзы, то ілеж моглі взёнць з людзі заможных [што калі з яго ўзялі столькі грошай, то колькі ж маглі ўзяць з заможных людзей]!

— Венц [такім чынам] был такі процэс, так? Значы, ім процэс выточылі [тут: развязалі] за то, жэ нібы забілі то дзецко, так?

— Я запомнялэм [забыўся], які тытул тэго артыкулу был. […] Но, там выходзіло, жэ там было якесь маленьке пшэдсембёрство [прадпрыемства], цо цэглэ робіло і было якесь пшыспособене, жэ там глінэ месілі, месіво значы, мяльня та. Так звана. Но, і кеды там роботніцы не працовалі, она была нечынна [не працавала], то дзеці се збералі і то ужондзэне крэнцілі [прыстасаванне круцілі]. Но, просто, бавілі се [гуляліся]. Но і часэм іх там пшэпэндзалі [праганялі], а часэм нікт на ніх увагі не зврацал [звяртаў]. І от, на тле [фоне] тэго, тэй мяльні там, там вшыстко пошло» (B99Wlm.PS).

Легенды аб крыві, як і евангельскі матыў яўрэя-богазабойцы, паслядоўным, згодным з логікай міфа развіццём і праявай якога яны з'яўляюцца, служаць для ўсталявання антаганістычнай, узаемавыключальнай ідэнтычнасці хрысціян і яўрэяў. Такой, якая ў сістэме штодзённай практыкі дае магчымасць абгрунтавання «бытавога» антысемітызму: «Полякі якось жыдув не любілі нігды [ніколі], і тэраз [цяпер] то не любё. […] В Москве бардзо дужо жыдув, так тэ руске іх не любё» (G93Cze.TK). Тады як у парадку міфа, дзякуючы заключанай у ягонай структуры інверсійнасці — апазіцыі жыццё : смерць, якую сімвалізуе ўніверсальны культурны аператар, якім з'яўляецца кроў — пераўтварае гэтую непрыязнасць у забойства. Міф кажа, што смерць хрысціян — гэта жыццё яўрэяў. Сіметрычнае дапаўненне гэтай логікі — прадставім яго ў выглядзе фармулёўкі «смерць яўрэяў — гэта жыццё хрысціян» — рэалізоўвалася ўжо далёка не сімвалічным, а трагічна рэчаісным чынам: ад пагромаў аж да Катастрофы, што адбывалася на вачах суразмоўцаў. «Забабоны служылі сродкам сувязі паміж штодзённасцю, калі ім не надавалі вялікага значэння, і часам „перавернутым", хаосам, выкліканым парушэннем раўнавагі. Тады выходзіў на яву ўвесь цяжар уласцівай ім агрэсіўнасці […].

„Рытуальнае забойства“ існавала ў рэчаіснасці, з тым толькі выключэннем, што здзяйснялі яго хрысціяне ў адносінах да яўрэяў» (Cała 1992: 184). Фантасмагарычна-сімвалічная кроў хрысціян у мацы і сапраўдная (а адначасова і сімвалічная) кроў яўрэяў у зямлі ўказваюць на іманентную амбівалентнасць гэтага антаганістычнага міфа. Іуда і Хрыстос, Каін і Авель, каты і ахвяры лёгка мяняюцца месцамі і заўсёды неаддзельныя адзін ад аднаго. Як яўрэй-нехрысціянін і хрысціянін-неяўрэй.

8. 2. Хрысціяне *і* яўрэі, альбо людзі, якія вераць у Бога. Нейтралізацыя адметнасцей

Антраполагі, што даследуюць вобраз яўрэя, робяць моцны акцэнт на рэверсіўнасці ўяўленняў аб рэлігіі яўрэяў адносна хрысціянства ў народным мысленні. Як адзначае Магдалена Зоўчак, «народныя легенды ствараюць вобраз іўдаізму як антырэлігіі, які ў значнай ступені супадае з вераваннямі аб хрысціянскай чорнай магіі» (Zowczak 2000: 159)[24].

Зафіскаваныя мною выказванні беларускіх калгаснікаў гэткае бачанне іўдаізму як адваротнага боку хрысціянства пацвярджаюць, аднак толькі ў пэўным дыяпазоне. Мы бачылі гэта на прыкладзе легенды аб хрысціянскай крыві, што дабаўляецца ў яўрэйскую мацу, — «фантасмагарычных крывавых апавяданнях, што цыркулююць вакол яўрэйскага злачынства, [і якія] складаюць ядро вобразу яўрэя. Надалей узнаўляемыя ў народнай свядомасці […], вызначалі асноўнае адрозненне, якое ні да чаго не можа быць зведзена, — фундамент традыцыйнага грамадства» (Buszko 2012: 154). Не ёсць гэта, аднак, падыход, што даваў бы вычарпальны вобраз яўрэйскай веры, занатаваны ў калектыўнай свядомасці калгаснікаў. Узаемная рэверсійнасць хрысціянства і іўдаізму, іх антаганістычныя ўзаемаадносіны — гэта толькі адзін з пунктаў гледжання, з якога зыходзяць беларускія сяляне ў сваім вобразе веры яўрэяў. Другім з’яўляецца перспектыва, якая ўводзіць падабенства, а фактычна цэлую сістэму аналогій паміж верай абедзвюх груп — так, як бы вера сялян і яўрэяў складалася з элементаў з аналагічным зместам і функцыяй, і толькі ў культурна адрознай (то хрысціянскай, то яўрэйскай) форме. Больш за тое, гэтыя адрозненні ўпісаныя ў больш шырокую сістэму суіснавання, якая складаецца з большай колькасці вер, чым толькі праваслаўе/каталіцызм і іўдаізм, і трактаваныя як звычайная з’ява, без ідэалагічнай альбо эма-

[24] У іншым месцы яна сфармулявала гэтую думку яшчэ мацней: «Яўрэйская рэлігія разумеецца як д’ябальская пераробка каталіцызму» (Zowczak 1991: 539).



Будынак былой сінагогі ў Індуры, Гродзенскі р-н, 2006

цыянальнай празмернасці. Вось якім чынам суразмоўцы характарызуюць паасобныя аспекты яўрэйскай рэлігіі:

«Ту был такі немалы домэк, то ту оні сходзілі се модліць [маліцца]. Называлі *школа*[25]. […] У нас то косьцюл был, у татаров мачэта, у православных, як-то там — цэрква, а у іх школа была» (G98Nac.WK1). «Тут клуб быў бальшый у Лядах. І царква была. […] У жыдоў была сінагога. Туды яны хадзілі» (W99Lad.ZL). «Жыдзі по-жыдовску се модлё [моляцца]. *Сынагога* іх косьцюл называсе» (G93Waw.LHK). «У нас косьцюл, а у іх школа. Рабін — то іхні ксёндз, а школа — то была у іх як косьцюл» (G93Cze.TK). «Но, оні до косьцёлув не ходзілі. Оні мелі своя сынагога, школа своя така. […] Значы, оні в собота модлілісе, а мы в недзеля. Але ж іх право было. *Рабін* называлі іх ксендза. Кажды інакшэ мае, кажды інакшэ, это інтересна, інтересна…» (G93Rou.SR). «Як у нас ксёндз, то у іх рабін» (G93Ser.MP.WP). «Оні накладаё, ксёндз до мшы, то… [арнат], як то вшыстко [называецца], запомняла [забыла], накрывасе то [гаворка пра

[25] На тэму *яўрэйскай школы*, пар. спасылку 43 у падраздзеле 6.2.

талес], і жыдзі называё *дзесенцёра*. Тэж так подобне і модлёсе» (G98Szw.JS). «Оні так: стоі такі олтажык [алтарчык] у ніх. Йіх дзесенцёро [гаворка пра філактэрыі і арон ха-кодэш] стоі якось там на тым олтажыку і оні модлёнсе. У нас модлёнсе, напшыклад, то вшыстке звруцонэ до олтажа [усе звернуты да алтара]. А оні як попадло: едэн тылэм седзі, другі бокем седзі, і оні модлёсе і ківаёсе вшыстко [усе ківаюць]» (G98Nac.WK1). «*Дзесенцёро* то называлісе. У нас ружанец, у йіх — дзесенцёро» (G97Waw.MŻ). «Наш оплатэк, у ніх маца» (G93Krp.SS). «Маца — первша блюда, так як у нас свенцонэ яйко» (G93Waw.CI). «Мы на Вельканац — што? Яйко. Яйко і соль. А яны на Вельканац — з чалавечаю кроўю мацу» (G11Rdz.WR). «У ніх друга вяра, жыдовска. Не ходзілі до косьцёла. У ніх был дом, гдзе старшы жыд, там по-своему модлілі. У ніх собота так, як недзеля» [G93Waw.EMR). «Іле пшыпомінам собе [наколькі помню], то до косцёла не пшыходзілі ці жыдзі. А яка іх вяра? Паментам тылько то: у нас уважалі недзеля, а жыдзі зачыналі свёнтковаць в собота» (G98Nac.SN). «Як іх, собота была. То была не недзеля, а собота іх было свенто завшэ [заўсёды]. *Шабас* оні мувілі» (G93Ser.MP.WP). «Страшна ноц завшэ была есенё [страшная ноч заўсёды была восенню], у ніх есенё. Ново року не одбываён [не святкуюць], Новы рок у ніх есенё. Я то не вем [не ведаю], вэ вжэсьню [у верасні] чы в пазьдзерніку [у кастрычніку] іх Новы рок, по-жыдовску» (G98Nac.WK).

— «[Ці каля памерлага яўрэйкі галасілі так, як тут па-беларуску людзі галосяць, ці мелодыя тая самая]?

— Не, тылько словамі оні. Оні так пшэмавяё «мамінка, мамінка», таке, о, цось. І то вшыстко таке слова по-жыдовску» (G98Nac.WK).

— «Ці жыдоўскія могліцы былі?

— Могліцы бы улей, хатка такая стояла.

— Хатка драўляная?

— [гаспадыня:] Дрэвняная. Я думала, коб не зацекала вода, чы шчо. Я не знаю, для чэго. Я добрэ помню тыі хаткі.

— [суседка:] *Балаганчыкі* звалі іх.

— [гаспадыня:] Бы улей, домікамі на могілках стоялі.

— Домічак на всю магілку?

— [гаспадыня:] Ну, ну, на всю могілку. […]

— На вашых могілках не рабілі такіх домікаў?

— [суседка:] Не. На нашых крэсты дерэвянные робілі. Прыклад дерэвянный і крэсцік. А зара ставят памятнікі» (B99Koż.SW.KK).

Адрозненні паміж *сваёй* і яўрэйскай верай, што выдзяляюць калгаснікі, успрымаюцца імі праз прызму ўласнага досведу і інтэрпрэтуюцца пры дапамозе катэгорый уласнай культуры, што добра відаць, між іншым, у «тэндэнцыі называння элементаў „чужой“ культуры пры дапа-

мозе „сваёй“ лексікі» (Белова 2008: 202)[26]. І хаця гэтая інтэрпрэтацыя абсалютызуе ўласны, хрысціянскі пункт гледжання (бо не можа быць інакш), кіруе ёю, паўторым, не правіла адваротнасці (рэверсійнасці), а аналогіі; найбольш важнай нормай для яе з'яўляецца не антаганізм, а суіснаванне. Элементы яўрэйскай рэлігіі і звычаю звязваюць з іх хрысціянскімі адпаведнікамі не столькі правілы супрацьпастаўлення (антыномії), колькі падабенства (аналогіі, сінанімії). «Мы» маем касцёл альбо царкву, «яны» — школу, мы — ксяндза альбо бацюшку, яны — рабіна, і гэтак далей. Гэтую серыю аналогій паміж верамі можна працягваць доўга[27]: арнат — рыза (раса) — таліт; алтар — прастол — арон ха-кодэш; кафедра — біма; ружанец — чоткі — *дзесенцёро* (філактэрыі); аплатка (хостыя) — прасфора — маца; нядзеля — субота; Новы год — перыяд паміж Рош Ха-Шана і Ём Кіпур; крыжы на могілках — надмагіллі ў форме дамка; спеўныя галашэнні — галашэнні-прамаўленні…

Пры такім падыходзе вера яўрэяў з'яўляецца — аналагічна з верай католікаў і праваслаўных — адным з варыянтаў агульнай мадэлі «веры», упісаным у серыю іншых падобных, кожны з якіх мае той самы набор асноўных «фаналагічных» элементаў, што адрозніваюцца «фанетычнымі» ўвасабленнямі: якая-небудзь *свая* мова, царква, святар, служба, хостыя, ружанец, свята і гэтак далей, і да таго падобнае[28]. Асноўнай функцыяй гэтай паняційнай сістэмы з'яўляецца кагнітыўная арганізацыя сацыяльна-культурнай рэчаіснасці шматканфесійнага памежжа, што ўключае ў сябе, у рознай ступені інтэнсіўнасці, тэрыторыю ўсёй Беларусі і спосаб мыслення калгаснікаў ва ўсёй краіне. Гэтая сетка паняццяў, што імкнецца да сіметрыі і ўзгодненасці, з'яўляецца класіфікацыйнай сістэмай, што функцыянуе па-за парадкам ацэнак і ідэалогіі. Застаецца ў сферы вызначэння міжгрупавых адрозненняў, не ўмешваецца ў іерархію і антаганізмы.

---

[26] Спарадычна сустракаюцца таксама адваротныя выпадкі, пар. прыклады называння *мацою* розных відаў абрадавай выпечкі ў Беларусі і Украіне ў: (Белова 2008: 208).

[27] Пар. вызначэнне мезузы як «яўрэйскія Дзесяць запаведзяў» альбо «яўрэйская малітва», а таксама «яўрэйскі крыж», у: (Белова 2008: 203–204).

[28] Аналагічныя прыклады «ўстанаўлення знаку роўнасці паміж элементамі розных веравызнанняў» прыводзіць Д. Галь са шматканфесійных Відзаў на Браслаўшчыне, дзе лакальная класіфікацыйная сістэма ахоплівае католікаў, стараверaў, татар, яўрэяў і праваслаўных. «Татаркі ў адзін голас сцвярджаюць, — піша Д. Галь, — што „так, як у вас Вялікдзень пасля Вялікага посту, так у нас гэты Байрам ». […] Яўрэйскае свята Песах параўноўваецца католікамі з хрысціянскім Божым Нараджэннем альбо Вялікднём, маца — з вігілійнай аплаткай, велікодным яйкам альбо нават з святым прычасцем, філактэрыі, асабліва лестаўкі і чоткі з ружанцам. Рабін, бацюшка, настаўнік альбо мула — гэта не хто іншы, як «іх ксёндз»” (Hall 1998: 30).

***

«Дасучаснае вока назірала адрозненні без эмоцый — розніца паміж людзьмі была часткаю адвечнага Боскага ладу на зямлі», — пісаў Зыгмунт Баўман (цыт. паводле: Tokarska-Bakir 2004c: 66). У дасучаснай свядомасці калгаснікаў гэтым ладам з'яўляецца існуючая па волі Бога таксанамічная сістэма вер-нацый. Паняцце *нацыя*[29] ў значэнні «група паслядоўнікаў якой-небудзь веры; вера» паходзіць ад старажытнай рэлігійнай і прававой традыцыі, што сягае каранямі да Старога Запавету, Рыма і Візантыі (гл. Paszkiewicz 1998: 252–253; Zientara 1985: 19–25)[30]. Функцыянаванне гэтага паняцця ў якасці эмічнай катэгорыі сярод беларускіх сялян, верагодна, упершыню ў этнаграфічных даследаваннях зафіксаваў у трыццатыя гады Юзаф Абрэмбскі на Палессі. У сваім даследаванні *Сённяшнія людзі Палесся* ён пісаў: «Незалежна ад […] палітычнай самаідэнтыфікацыі народа, які пражывае ў дадзенай дзяржаве, з уладай, якая імі кіруе, падданыя падзяляюцца на нацыі, гэта значыць рэлігійныя групы, якія адрозніваюцца адна ад адной культурай, але ў першую чаргу верай і мовай». І далей: «Наяўныя нацыянальныя адрозненні […] разглядаюцца ў катэгорыях рэлігійных падзелаў і адрозненняў, а культурныя адрозненні трактуюцца як функцыі адрозненняў у веры. У процівагу ж канцэпцыі „польскага народа" (як народа, над якім кіраўнічыя функцыі ажыццяўляе польская ўлада), адначасова існуюць канцэпцыі розных нацыяў, што вылучаюцца на падставе ўласцівых ім рэлігійных адрозненняў. У гэтым сэнсе паляшук ужывае не толькі катэгорыі "польская", "руская" ці "яўрэйская нацыя", але разумее як асобныя нацыі розныя секты ці цэрквы: […] суботнікі, баптысты, штундысты і да т.п.» (Абрэмбскі 2013a: 469, 491). Працяг гэткай канцэптуалізацыі рэлігійна-нацыянальнага падзелу і сярод сённяшніх калгаснікаў — на парадку дня і функцыянуе ва ўсёй краіне; з маіх даследаванняў вынікае, што лягчэй за ўсё заўважыць яе на Гродзеншчыне[31]. Праілюструем яе, напрыклад, фрагментам размовы з бабаю Марфаю, стараверкаю з Вавёркі:

---

[29] Слова *нацыя* паходзіць ад лац. *natio* (ад *nascor*, *nasci* — «нараджацца»). У польскай мове фіксуецца з XVI ст., калі яно азначала «народ, народнасць, люд», «паходжанне, род» (*шляхецкая нацыя*, *сармацкая нацыя*), пар. (SPXVI 15: 414–415). Сёння беларускае *нацыя*, польскае *nacja* і рускае *нация* маюць аднолькавае значэнне — «народ палітычны».

[30] Абодва даследчыкі звяртаюць увагу на шматзначнасць як класічных, так і сярэднявечных азначэнняў з семантычнага поля народу, якія адносіліся да канфесійных, тэрытарыяльных, моўных, палітычных, сямейных супольнасцей.

[31] Аб катэгорыі *нацыі* на Гродзеншчыне, гл. (Engelking 1996a: 181–183; 1996b: 121–124; Straczuk 1999: 44–50; Życzyńska-Ciołek 1996a: 139–143). Функцыянаванне гэтай катэгорыі на ўсходзе Беларусі я аналізавала ў: (Engelking 2007).

— «Так, о, здзесь всякі: рускі, палякі, праваслаўны. Мы стараверы.

— Стараверы?

— Да. Мы старэй веры яшчэ.

— Цо то значы *стара вяра*?

— Ну, такая, как это…? Свая, усё. Как эта гаворытца — свая нац'я.

— Гм. І нац'я се называ *староверы*?

— Да, да. Ну, нац'я, от как палякі, рускіе — свая нац'я, у нас — свая, у праваслаўных — свая. Свае цэрквы, сваё ўсё і у нас. У палякаў касьцёла, у праваслаўных цэркаў, у нас маледная» (G93Waw.MS).

Усе нацыі функцыянуюць згодна з боскім правам альбо законам. Мы павінны больш уважліва прыгледзецца да катэгорыі, якая легітымізуе серыі аналогій, з якіх сплецена класіфікацыйная сетка вер-нацый.

Успомнім прыведзеныя ў першым падраздзеле выказванні спадара Вацлава і ягонай дачкі з Малога Бахава на Віцебшчыне аб *законе*, які загадвае баптыстам забіваць рускага чалавека ў якасці ахвяры, і *праве* яўрэяў пячы мацу з чалавечай крыві. Гэтай самай катэгорыяй карыстаецца баба Таіса з Радзівонішак, паводле якой забіванне хрысціян на мацу — гэта *яўрэйскі закон.* Падобным чынам думае спадарыня Марыя з Серафінаў, па меркаванні якой гэта рабілі «старэ, законнэ жыдзі» (G93Ser.MP.WP). І спадарыня Анна з Роўбаў: «Оні така вяра мелі, така вяра мелі, жэ як вэзмо [што як возьмуць] капелька хшэсьціяньскей крві, то змываё вшыстке гжэхы свое» (G97Rou.AR). І спадарыня Станіслава, якая аб шабаце гаворыць: «Значы, оні в собота модліліс, а мы в недзеля. Але ж іх право было. […] Кажды інакшэ мае, кажды інакшэ…» (G93Rou.SR). Іншыя, ужо не пра яўрэйскія рэлігійныя звычаі, гавораць: «Цыгане крадно, гультае. Іх такі закон, така іх пшырода» (G93Waw.LHK). «Узбекі і татары […] свініны не едуць [ядуць], едуць коні. У іх, мусі, закон такій» (G93Rdz.WZ). «Адна была баптістэчка […]. Ужэ было чэцьвёра дзецей, но ешчэ не старая — але по іхнему закону этых абортов… Кажэ, па нашэму закону эта грэх: убіваць рэбёнка» (G93Szp.KN). «Ооо, пані, то закон ценжкі ксендза! Ооо, то ж цалэ жыце едэн! У него тылько сёстра, і матка, і ойцец. Онэ ж нікого не маё. Бардзо [вельмі] ценжко!» (G97Bil.LB).

— [маці:] «Вазьмі Сюлька, Мурка, потэм тэн [гэты], такі…, оні свініны не едлі. І тэраз і таке, ктурэ юж [якія ўжо] законнэ, то і тэраз не едзон [ядуць].

— Не едзон?

— [маці:] Не.

— [сын:] Мусульманска вяра — то нікт не е [есць]!» (G98Szw.SJ).

— «Трэба свяшчэнніку плаціць грошы?

— Канешне. У іх есць законец такой. Закон. Так нада, эта ў йіх у законе напісана. […]

— А хто ўстанавіў царкоўныя законы?

— А мы не знаем. Наверна, высшыя царкоўныя людзі, вот Папа Рымскі» (M04Szm.WK.NK).

Закон, права, вера[32] — усе гэтыя, ужываныя тут у якасці сінонімаў, азначэнні гавораць пра адное і тое ж: пра дадзеную Богам кожнай рэлігійнай групе (альбо нацыі) сістэму загадаў і забарон, прадпісанняў рэлігійнага культу, звычаяў і паводзін. Гэта сістэма законаў, правіл, прынцыпаў і звычаяў, карыстальнікі якой яе не ацэньваюць, а прымаюць як данасць[33]. Паколькі норма абвяшчае, што «кажда нац'я мусі вежыць в свое» (G93Pap.AW1), то нават калі закон якой-небудзь з нацый прадугледжвае так адрозныя ў культурным сэнсе ад «нашых» дзеянні, як малітва да раменьчыка, вера ў ката′ альбо забойства, каб атрымаць кроў, яны прымаюцца, зыходзячы з перакананння, што «така іх вяра». І не выклікаюць ані супраціву, а ні здзіўлення. У народнай філасофіі Іншага яны належаць да катэгорыі відавочнасці.

Фраза «кожная нацыя мае сваю веру», з такою ахвотаю паўтараемая калгаснікамі, адсылае, з аднаго боку, да акту ўстанаўлення Богам вер-нацый у касмаганічны час (альбо да вавілонскага міфа, аб якім пойдзе размова ў наступным падраздзеле), а з другога боку — да правіла, што кожная з іх мае свой закон, сваё права. Складзеная з раўназначных сегментаў (Юстына Страчук назвала іх *кубікамі* (Straczuk 1999: 45)) сістэма асобных вер з вызначаным для кожнай законам пабудаваная не паводле правіл антаганістычнага суперніцтва альбо іерархічнай лепшасці/горшасці, а паводле гарызантальнай кан'юнкцыі, уносіць парадак у грамадскі свет і гарантуе ягоны сэнс і існаванне. Так было і так ёсць — а значыць,

---

[32] У сярэднявечнай усходнеславянскай літаратуры «*закон* азначае „права“ (свецкае, звычаёвае, але і Боскае права), „веру“, „вызнанне веры“, „рэлігію“, „дагмат“, „духоўныя і культавыя традыцыі “” (Paszkiewicz 1998: 39). Стараславянскае *закон* паходзіць ад грэцкага *nomos* “звычай, закон, вера», і такое самае значэнне мела ва ўсіх славянскіх мовах, пар. (ESRJ 2: 75).

[33] Аб гэтай архаічнай катэгорыі *закона* ў адносінах да праваслаўных македонцаў пісаў Абрэмбскі: «Гэта рытуальныя дзеянні, якія — будучы звязаныя з культам Бога і святых — адначасова з'яўляюцца фактарам, што адрознівае гяураў ад іншых лакальных рэлігійных груп: магаметан і яўрэяў. […] Закон не разумеюць як сістэму дзеянняў, выкананне якіх залежыць выключна ад добрай волі чалавека. Культавыя дзеянні, ахопленыя гэтай катэгорыяй, лічацца абавязкам, які вынікае з адносін, што існуюць паміж чалавекам, з аднаго боку, і пантэонам тагасвету — з іншага. Гэтая канцэпцыя рэлігійнага культу адлюстроўваецца нават у назве, бо для македонцаў *закон* азначае больш-менш тое, што для нас „права“ альбо „парадак“. […] Канешне, так зразуметы Божы закон не зводзіцца выключна да рытуальнага боку; ён ахоплівае таксама ўсе маральныя і прававыя нормы, санкцыянаваныя рэлігіяй» (Obrębski 2006: 158–159).

так павінна быць. Таму мы чуем, напрыклад: «Католік то вежы в польска вяра і в ксендза. Католік. А як жыд, так в жыдовска вяра. Православнэ в батюшкі вераць і в сваё» (G93Rou.SR). «Всягда ў пятніцу батюшко нас вучыў. А еврэі ж былі. То ім у суботу, еврэям, а нам — у пятніцу» (B99Czw.WZ). «Воны со мной ходзілі восем год в школу. Іх празнік — то іх отпускалі пры Польшчы в цэрков свою [г.зн. у сінагогу], а в наш празнік — то вжэ нас отпускалі. Так всегда» (B99Koż.SW.KK).

Галоўнае правіла гэтага парадку — «кожны верыць у сваё», што выдатна пракаментаваў спадар Антоні з Паперні: «Вяра то ест то, жэ [што] есьлі чловек вежы в свое, то значы верны ест своему. А есьлі он не вежы, втэнчас [тады] в ніц не вежы. Длятэго [таму], жэ то вяра. Но, я мысьле так: жэ тшэба уважаць і вяра православна» (G93Pap.AW1). У духу той самай філасофіі выказала свае адносіны да яўрэяў баба Валя з Радзівонішак: «Жыды? Людзі як людзі. Ані проста трымаются сваего закону, сваей веры» (G93Rdz.WZ).

***

Праз гэты ланцуг аналогій праходзяць матывы не толькі падабенства, а нават і тоеснасці, толькі з трохі інакш расстаўленымі акцэнтамі: і мы і яны не працуем у свята (з тым толькі, што яўрэі не працуюць «болей» — «нават хлеба не адрэжуць»), і мы і яны молімся Богу, толькі кожны на сваёй мове.

— «Жыдзі якей вяры былі?

— А чорт іх ве, жыд — то жыд, ані мы іх пыталі. Але оні модлілісе по-своему» (G93Rdz.BB).

Яўрэй можа вызнаваць невядома якую, незнаёмую веру, але няма сумнення, што ён чалавек веруючы. Больш за тое, ён чалавек, які моліцца. Таму не мае асаблівага значэння тое, што спосаб ягонай малітвы значна адрозніваецца ад малітоўных жэстаў у касцёле альбо царкве, а рэлігійныя рытуалы адбываюцца інакш, чым хрысціянскія.

«Жыды будуён з галэнзі [галінак] кучка. Оні маён таке дзесенцёро [тут гаворка ідзе пра талес] — таке шэроке, як рэнчнік закладаён [тут: апранаюць]. Там цось, як літэры і цось бялэ; оні закладаён на шыен [шыю]. Вэ вшыстке свентэ [на Усіх святых], але раньшэ, збераёнсе і модлёнсе. І модлёнсе. Оні сьвініны не едзон. Собота — сьвенто жыдовске. Ніц абсолютне не робілі. В пёнтэк [пятніцу] пшыготовывалі цымус: мархэв [морква], картофле, волова нога тлуста. […] Собота — абсолютне ніц. Жыды в собота — заховай Божэ. Вшыстко пшыготованэ» (G93Waw.HD1). «Зробі якась будка, загродзі. Абы тылько вэйдзе і сёньдзе [сядзе] так. Тэ, о, якесь, як наложы на себе, таке… Якесь таке, як



Надмагілле на мусульманскіх могілках у Докшыцах, 2005

мы называлі, *дзесеньцёра*. Наложы тутай і тутай [сюды і сюды] [паказвае] якесь накрэнці таке жэмене [накруціць нейкія рамяні такія], тэго. […] І он там седзі в тэй, о, кучке. І он там модлісе. Я не вем, можэ і в ноцы там і спал? Але не, мусі ходзіл додому спаць. І юж, як захуд слоньца, то юж дзень, праца коньчысе. І юж засяда, і тылько нуці [мармыча] по-своему, мусі по-жыдовску. І зачне, і вшыстко так хыліс [схіляецца], хыліс [паказвае]. І так, і так, і вшыстко модліс. Тылько модліс» (G94Pap. JG). «Модлёс і ківаёс [хістаюцца], і так оні там балбочо і балбочо ціхо на глос, з ціха на глос балбочо оні там по-жыдовску. Ктурэн [каторы] там помодлілс, выходзі на подвуж [падворак], то умывальнік стоі в корытажу [калідоры] — умыл рэнцэ [рукі], знув пшыходзі і знув сяда. І цала ноц оні так ківаёнс. І чапкі [шапкі] наложонэ маё. Ешчэ маё таке якесь понакрэнцанэ жэмене на рэнку і ту цось на глова ешчэ ставё. Якесь дзесенцёро. І оні модлёнс. І ешчэ таке маё, таке шалікі кашміровэ — пас чарны і пас такі крэмовы. Таке дужэ шалікі, і онэ так вішо на шыі. І тэ дзесенцёры понакладанэ у ніх, і оні модлёс, седзо так, о. Ківаёс цалы час. І оні модлёс, оні модлёс і модлёс тылько так, о, ківаёнцс [хістаючыся] так, так [дэманструе]. А як оні модлёс, то для нас незрозумялэ» (G98Nac.WK1).

І на самой справе няважна, ці яўрэй моліцца гэтак, як хрысціянін, альбо інакш, лепей ці горш, чым ён, і на якой сапраўды мове. Важна, што ён моліцца — бо так павінен рабіць кожны чалавек. А што моліцца *па-свойму* — як-ніяк мае свой уласны, яўрэйскі закон, інакшы, чым у хрысціяніна. І здаецца, што нават калі гэтая малітва, асацыяваная з легендамі аб крыві, з'яўляецца сімвалічным эквівалентам наколвання і пранізвання нажамі хостыі (пар. Tokarska-Bakir 2008: *passim)*, а яўрэйская рэлігія зводзіцца да *веры ў раменьчык* (філактэрыі), гэта не выклікае ў суразмоўцах здзіўлення альбо абурэння: «Мама расказвала, як яны моляцца. Ставят булку хлеба, і у йіх… Яны моляцца… Жыды ў рэмушок



Новае надмагілле на яўрэйскіх могілках у Радуні, Воранаўскі р-н, 1998

вераць, із авечкі там некі кусочак скуры гэтай. І тады нажом усё поруцься у гэты хлеб і моляцца. І ўжо там гавораць неку там малітву сваю. Кажа, „паверыў жыд у рэмушок“ — ест такая пасловіца. Мама кажа: „Такі файненькі рэмушок, павешаны над сталом, і тады яны моляцца, у той рэмушок вераць“. У йіх, мусі, няма нічога, толька гэты рэмушок» (G11Rdz.WR).

Важна тое, што ў канцэпце *яўрэйская вера* абавязковы элемент *малітва* функцыянуе на тых самых прынцыпах, што і ў астатніх «кубіках», з якіх складаецца таксанамічная сістэма мясцовых вер-нацый. Без тых фундаментальных адрозненняў, што ствараюць «граматыку» зразумелага калгаснікам грамадскага свету, немагчыма было б яго ахапіць у панятках.

— «Цо то ест *дзесенцёро*?

— А цо я вем? Я тылько ружанец едэн вем. Інных тых не вем. Як мы маем цо, на чым мадлімсе, так яны сваё маюць. Кажды сваю веру мае» (G97Waw.MŻ).

«Як мы маем — так яны маюць. Кажды сваю веру мае». Гэтая фармулёўка бабкі Марыі з Красноўцаў указвае на асноўны прынцып функцыянавання мясцовай сістэмы суіснуючых вер-нацый. Аксіёма «кожны мае сваю веру» ў аднолькавай ступені датычыць як яўрэяў, так і праваслаўных/каталікаў, стараверaў, мусульман, баптыстаў і іншых сегментаў усёй сістэмы (здараецца, што і камуністаў!).

— «У жыдов какая вера?

— У іх свая вера была. У іх по-своему, язык іх свой был» (B95Wlm.AD).

«Іх учат па-жыдоўску. Рэлігія падобна да косьцёла, свой язык мают» (G93Waw.CI). «У іх ест свая такая бажэственная багамольня» (G97Moż.SS). «Мы то до косьцёла ідземы, а у ніх то не было. Оні школа своя мелі» (G98Nac.WK). «Оні там зэйдосе до велькего мешканя і модлілісе там по-своему, по-жыдовску» (G98Nac.ZW).



Могілкі ў Кудзінавічах Капыльскага р-на. На надмагіллях камуністаў – чырвоныя зоркі, 2005

Каб магло паўстаць што-небудзь сваё, яно павінна спасылацца на што-небудзь іншае, што-небудзь несваё — чужое альбо агульнае. У дадзеным выпадку *сваё* сігналізуе, што з'яўляецца варыянтам нечага агульнага, адсылае да вышэйшага, больш абстрактнага паняцця. *Свая вера, свая багамольня* (храм), *малітвы на сваёй мове* — у такіх канструкцыях прыналежны займеннік *свой* звужае значэнне вызначаемага назоўніка. *Свая вера* адсылае да абагульненага паняцця веры, з'яўляецца варыянтам «веры ўвогуле». І менавіта гэтая «вера ўвогуле», падобна, з'яўляецца асновай бачання калгаснікамі свету веравызнанняў.

Знаёмы калгаснікам стэрэатыпны яўрэй, хоць і не з'яўляецца хрысціянінам, без веры не жыве. Верыць у Бога, шануе святы, паважае людзей. Наўпрост з'яўляецца ўзорам веруючага чалавека. Веруючым чалавекам ён застаецца і тады, калі ўспрымаецца як антаганіст хрысціяніна, і тады, калі аб ягонай веры зусім нічога не вядома.

— «Жыдзі юж пшэціў косьцёла, юж до косьцёла жыда не вцёнгнеш.

— Але яконсь вярэ маён [але якую-небудзь веру яны маюць]?

— Маён» (G93Pln.JD).

— «А от, яўрэі, яны ж іншай веры?

— [муж:] У іх — да.

— А якая?

— [муж:] Не знаю, якая.

— [жонка:] Я не знаю, як яна называецца» (H03Jur.AUK)[34].

Яўрэі не толькі вераць у Бога, яны вераць у таго самага Бога, што і хрысціяне. І ў тое самае Пісанне: «Жыдовска Бібліа і така сама» (G93Waw.LHK). Перакананне аб тоеснасці хрысціянскага і яўрэйскага Бога з'яўляецца ў калгаснікаў ключавым для вобразу яўрэя-нехрысціяніна.

— «Онэ як модлёнсе, то таке якесь цось наклада собе на глова, я паментам трошкэ. Модлісе. А кому там модлісе, кто его ве [ведае]?

— Але оні до іннэго Бога се модлён, чы до тэго самэго?

— Тэго самэго, мусі. О, так» (G98Soł.PK).

— «Жыдовска вяра то чым се ружні [адрозніваецца]?

— Но, як то, пшэцеж [тут: усё ж] жыдовска вяра там ест…, то я не… Але оні вежон. […] У каждэго своя. Каждэго своя.

— Але то едэн Буг чы інны?

— Едэн Буг. Пэвно, жэ не можэ быць [іх болей?]. Тылько вэ тшэх [у трох] особах, але едэн Буг на свеце. А вяра — то можэ быць, но… Кажды по-своему вежы. А Пан Буг вшыстко едно едэн» (G98Nac.SA).

Бог адзін. Гэта Бог, які разумее малітвы на ўсіх мовах і які з'яўляецца адным тым самым Богам для ўсіх вядомых калгаснікам вер-нацый. «Бо, здаецца, разніцы нема, як добрым людзям. Бог адзін тойжэ ж, і яго аднаго просім і о здароўе і ўсё» (G93Rdz.AR). Правіла *кажды сваю веру верыць* з'яўляецца неаддзельным ад правіла *Бог адзін.* Аксіёма аднаго, агульнага бога — гэта трэцяя, пасля антаганістычнай і заснаванай на аналогіях, перспектыва ў вобразе яўрэяў-нехрысціян, што функцыянуе сярод калгаснікаў. Яна з'яўляецца найбольш абстрактнай і адначасова фундаментальнай — бо ўніверсальнай. Адсылае да надканфесійнага адзінства веры,

---

[34] Падчас маіх даследаванняў спарадычна сустракалася таксама перакананне суразмоўцаў, што яўрэі не маюць ніякай веры альбо што вераць у іншага Бога (аналагічнае перакананне, гл. (Белова 1997: 27; 2005: 133–134)). Напрыклад:
– «Якей нац'і былі жыдзі?
– Но, оні жэ ж в Бога, то не вежылі. […]
– Але ці жыдзі в ніц не вежылі, чы мелі яконсь своён рэлігіе?
– Не, оні, здаесе, в ніц не вежылі.
– А чловек, ктуры вогуле Бога не пшызнае, якей ест нац'і?
– Но, я мысьле, хыба жыд. […] Можэ і маё там якего, я не вем. Цыгане то до нашэго косьцёла ходзо, але жыдзі — то не» (G98Bl.SW).
– «Кедысьці [калісьці] жыдзі то ніц не мелі. Не мелі ніякей вяры жыдзі. Пана Езуса то мэнчылі [мучылі] жэ ж жыдзі. […]
– Але оні в Бога не вежылі?
– Но, дзе ж там вежылі. Оні Пана Езуса мэнчылі. […] Жыд, так і жыд, пані. Жыд поганін, вшыстко едно [яўрэй язычнік, усё роўна]» (G98Soł.MK).
«Эта там, можэ, гдзе какіе у жыдоў, там вабшчэ жэ ж, но, як там, у іх свой Бог, нейкі другі» (G93Szp.ZF).

да супольнасці людзей як веруючых істот. Гэта перспектыва *communitas*, асноватворную норму якой можна прадставіць у выглядзе формулы: і хрысціяне, і яўрэі — гэта людзі, што вераць у Бога і моляцца яму. Гэтая норма на ўзроўні міфа санкцыянуе ўсталяваны Богам парадак свету, а на ўзроўні практыкі рэгулюе грамадскае суіснаванне на шматканфесійным памежжы. Сцверджанне *Бог адзін / Пан Буг едэн*[35] — фразеалагізм, шырока ўжываны па ўсёй Беларусі — выражае фундаментальнае перакананне калгаснікаў аб адзінстве чалавецтва ў чалавечнасці. Бо самым важным з'яўляецца тое, каб чалавек верыў у Бога. Калі не верыць — перастае быць чалавекам. Апазіцыя чалавек : нечалавек з'яўляецца тут раўназначнай апазіцыі вера : нявера. Таму што менавіта вера — «вера ўвогуле» — указвае на чалавечнасць. Гэтая вера з'яўляецца фундаментам бачання чалавека калгаснікамі: бо чалавек вызначаецца тут за пасрэдніцтвам веры[36]. «Бо то ж бэз вяры не можэ быць. Мусіць чловек в цосьці верыць. Дзікі наруд [народ] тэн, ктуры ніц не розуме. […] Но, вяра якась то мусі быць» (G93Mej.FJK). «Канешна, гряшым мы Богу, но маладыя пересталі савсем веравать Богу. Ані не панімают ні празднікав, ні ўважают людей, ні ўважают нікога. Ну разве так жыть можна?» (W99Baj.LK).

— «Вяра то мусі быць в каждым чловеку. Чы он православны, чы он мусэльманін, еслі он бэндзе вежыць, еслі он бэндзе по правдзе ісць, то зьле не зробі чловек. […]

— Чы нехшэсьціяньске вяры сон [ёсць] горшэ од хшэсціяньскіх?

— Не, не можна поведзець, жэ горшэ. Кажды свое. Есьлі чловек вежы, то он пожондны [прыстойны] чловек» (G93Pap.AJW1)[37].

***

Калі размаўляеш з калгаснікамі аб яўрэях-нехрысціянах і хрысціянах-неяўрэях, яны нязменна дэманструюць настрой, які я не магу акрэсліць інакш, чым тугу па *communitas*. Паралельна з дэманстрацыяй адрозненняў, а нават падкрэсліваннем антаганізмаў, у іх дыскурсе функцыянуе ўсведамленне хрысціянска-яўрэйскай агульначалавечай супольнасці і веры ў адзінага Бога. Яны гавораць: «Сьвенты ойцец вежы, а он і до жыдув езьдзіл. Жыдзі, муві, хоцяж Пан Езус был укрыжованы од жыдув [распяты яўрэямі], то оні врогове [варожа] сталі для пана Езуса, але жы-

[35] Больш увагі я прысвячаю гэтай формуле ў наступным падраздзеле.

[36] Ідэнтычнасцю калгаснікаў як людзей, што вераць у Бога, я займаюся ў двух наступных раздзелах.

[37] Пар. перакананне суразмоўцаў Бяловай з Падолля, што «толькі чалавек, што мае веру (любую), можа лічыцца за чалавека» (Белова 2005: 74).

дзі сон нашымі брацьмі і хцон поеднацьсе [з'яўляюцца нашымі братамі і хочуць аб'яднацца], жэбы была една овчарня, едэн пастэж [пастыр]. До тэго донжы тэраз [да гэтага зараз імкнуцца]. Але цось ешчэ тэ учэні, тэн батюшка юж, і тэ нашэ ксендзы цось не згадзаёнсе [не пагаджаюцца]. Але до тэго донжон [імкнуцца], жэбы была една овчарня, едэн пастэж. Можэ, пшэд коньцэм свята[38] […], можэ, я юж не дожые [ужо не дажыву], а вы, можэ, дожыеце. Можэ, Пан Буг да [дасць], в вашэй паменці цось сен зостане [застанецца] іннэго» (G94Pap.MS).

— [спадарыня Марыя:] «Можэ, оні тэраз, юж гдзе кто такі ест, можэ, оні бэндо наврацаць се [пераходзіць].

— [спадарыня Уладзіслава:] Но, тэраз наврацаць се, бо сьвенты ойцец з жыдамі… То я така ксёнжка мам [такую кнігу маю], бардзо велька та ксёнжка, я пшэчытам там кавалэчкі таке маленьке, пшэчытам, гдзе был. До жыдув, до Ізраэлі езьдзіл, вшэндзе [усюды], он вшэндзе з німі, значы, мувіл.

— [спадарыня Марыя:] Ах, можэ то бэндзе цо [будзе што]?» (G93Ser.MP.WP).

Неаддзельная ад традыцыйнай культуры ідэя *communitas*, незалежна ад таго, у якой ступені «хрысціянскацэнтрычнай» будзе яе вербалізацыя, канцэнтруецца на непрадказальнасці чалавечага існавання: пытаннях жыцця і смерці. Калі гаворка ідзе пра фізічнае выжыванне на гэтым свеце і паспяховы пераход душы на той, то чалавечая супольнасць уключае ў сябе ўсе нацыі. Не выключае іншаверцаў.

Раней гэтая агульнасць у чалавечнасці сімвалічна акцэнтавалася ў рытуальныя моманты, што служылі забеспячэнню шчасця і долі асобных людзей і лакальнай супольнасці. Напрыклад, падчас шляху вясельнай працэсіі да касцёла альбо царквы маладыя імкнуліся атрымаць благаслаўленне ад кожнага, каго спатыкалі, без выключэння: «по дродзэ [дарозе] — дзяд [жабрак], жыд, пан, хам — каждэму кланяён се [кланяюцца] і прошон о благославеньство. Оні жэгналі [тут: перахрышчвалі]: „Нех цен Пан Буг блогославі, я це благославе [няхай цябе Бог благаславіць, я цябе благаслаўляю]“»[39]. Альбо:

— «Як трэба маліцца, каб уражай быў добры?

— «Госпадзі, зарадзі, Божэ, на ўсякаго долю: і на цыгана, і на руского, і на беларуского, і на кожного чалавека уражай». Так бацько мой казаў.

---

[38] Аб «матыве канчатковага пераходу яўрэяў у хрысціянства напярэдадні канца свету», гл. (Zowczak 2000: 169).

[39] Запісана мною ў 1983 г. ад Юзэфы Петрашук, 1900 г.н., каталічкі з уніяцкай сямейнай гісторыяй, у вёсцы Кашолы Ламазкай гміны Бельскага павета Люблінскага ваяводства.

— Перад тым, як сеяць, трэба так памаліцца?

— Так. І перахрысціцца» (H03Słb.LD)[40].

Усе нацыі становяцца адзінай супольнасцю таксама пасля апошняга чалавечага пераходнага абраду. Пасля смерці ўсе сустракаюцца на тым самым небе — там, дзе *Бог адзін.*

— «А як пан мысьлі, Буг якей нац'і ест [а як Вы думаеце, якой нацыі Бог]?

— Я мысьле, што Бог адін, адін на сьвеце» (G97Skr.JP).

— «Чы ест едно небо для вшысткіх [усіх]?

— Пэвно, жэ так. Там, можэ, і косьцёлув нема, і цэркві нема. Альбо в небе, альбо в пекле ктурэ [каторыя]…» (G94Pap.JG).

— «Чы небо едно ест, чы кажда вяра ма свое небо?

— Ну, гдзе ж там! Небо тылько едно, едэн Пан Буг, а нац'ёнальносьцёў іле [колькі]? Так.

— Нац'ёнальносьцёў?

— Так. Но, вяроў іле [колькі]? І татарска, і жыдовска, і праваслaвна, і… Тыле [столькі] вяроў выходзі.

— Дужо вяр.

— І кажды своя вяра вежы. Але Пан Буг — то до еднэго модлісе. […]

— То там в небе вшысцы се споткаён [усе сустрэнуцца]? І хшэсьціяне, і музульмане, і жыдзі, так?

— На сонд божы едэн пуйдзем.

— Едэн пуйдзем? Вшыстке [усе] вяры, вшыстке нац'е?

— Вшыстке вяры, вшыстке на едэн сонд бэндзем [усе на адзін суд будзем]. Бэндзе сондзіць [будзе судзіць], бэндзе ставіць Пан Буг. Едных по левіцы, ктурэ гжэшні [каторыя грэшныя]. Ктужы юж до неба — по правіцы пуйдон [пойдуць]. По правэй рэнцэ [руцэ]. А як лева рэнка… То так пішэ. А там, мысьліце… Пан Буг тылько ве [ведае] едэн» (G94Waw.MŻ).

---

[40] Пар. той самы рытуал у запісе з Заходняга Палесся: «У Пінскім павеце сяўбу распачыналі перахрысціўшыся і прамовіўшы: „Зародзь Божэ на каждэго здрове, на бедных і на богатых, на цыганув і на жыдув. На каждэго доле“» (Kabzińska 1999: 87; прыводзіцца з неапублікаванай працы В. Садоўскага «Традыцыйная культура рэгіёну паходжання ў сучасным жыцці. Асаднікі з Беларусі на вёсцы ў ваколіцах Гожава», Poznań 1981: 112). Аналагічныя формулы з Беласточчыны (Нараўская гміна) прыводзіць А. Гавэл: «Господі, зароді на всяку долю, жэбраком і робаком, і каб досыта было нам», «То для птакув [птушак], мышы і для мне. Нех уродзай бэндзе для вшысткіх» (Gaweł 2009: 158). Фіксаваў іх таксама ў 1916 годзе Я. С. Быстрань: «Напр., у Глінках [Шчучынскі павет Ломжынскай губерні] першае зерне для пасеву кропяць свячонаю вадою, перахрышчваюць і гавораць: „Пане Божэ, зародзь і для жыдув, і для цыганув, і для бедных, цо ніц не маён [маюць]“» (Bystroń 1916b: 171).

«Ах, дзевчатка вы маі, а кто ж раздзеліл неба? Тут дзеляць землю цары, празыенты, а там ядный, ядный празыент — Бог наш. Каго ж ён раздзеліць? Нікаго! Усе веры, усе адзінакавые, усе разам. […] Кто ж там раздзеліць на небе? Адзін Бог нікаго не дзеліць і ўсіх шкадуе» (G94Rdz.AR)[41].

Чалавечае адзінства чалавечнасці ўсталёўвае і адначасова міфічна санкцыянуе веру ў Бога. Бог не глядзіць на адрозненні нацый і месца на сацыяльнай лесвіцы, для яго ўсе роўныя. У такой эсхаталагічнай перспектыве спаўняецца туга чалавека па *communitas*[42].

8. 3. Вавілонскі міф, альбо яўрэі і хрысціяне ў класіфікацыйнай сістэме вер-нацый. Гродзенскі казус

Ля вытокаў парадку неантаганістычнага суіснавання розных рэлігійных груп — своеасаблівай ментальнай карты вядомых калгаснікам вер-нацый — знаходзіцца знаёмы нам з раздзела аб стэрэатыпе *простай* мовы міф, што распавядае аб падзеле папярэдне адзінага чалавецтва на веры-мовы, ці нацыі-мовы, які адбыўся ў выніку разбурэння Вавілонскай вежы[43]. Гэты народны міф аб раздзяленні чалавечых супольнасцей упа-

---

[41] Пар. аналагічныя выказванні суразмоўцаў Д. Галь у Відзах: «Пан Буг вшысткіх пшыйме і бэндзе сондзіць [усіх прыме і будзе судзіць]. Од вяры то не бэндзе залежэць. Вшысткіх Пан Буг бэндзе сондзіць, як он пшэжыл [пражыў], по его заслугах. […] Он ве, жэ вшыстке его дзеці, чы он москаль, чы он хоць кто. […] Жэ людзі самі на вяры розлончыліся [падзяліліся], то самэ людзе вшыстко. Бог жэ не лончыл [тут: дзяліў], жэ ты бондзь [будзь] москалем, а ты бондзь православным чы цыганэм…». «Кожны член супольнасці вернікаў, калі толькі да яе належыць, будзе мець аднолькавыя шансы на выратаванне, — канстатуе аўтар. — Міжканфесійныя адрозненні ў разлік ужо не ідуць» (Hall 1998: 31–32). Пар. таксама палявы запіс з Вілейскага раёна: «І вот душа людская не ўміраець нікагда. Якой бы ні была нацыі, веры, душа людская не ўмірае» (BNB: 122).

[42] Такая эсхаталагічная карціна наводзіць на думку аб праваслаўным вучэнні пра апакатастасіс (гр. *ἀποκατάστασις* «вяртанне ў зыходны стан»), згодна з якім выратаваны можа быць кожны, нават тыя, хто апынуўся ў пекле, гл. (Bułgakow 1992: 201–202).

[43] Важную ролю «канфесійнага і лінгвістычнага фактара» ў традыцыйных схемах падзелу чалавечых супольнасцей адзначыў Р. Таміцкі: (Tomicki 1981: 35). Аб міфалагічным абгрунтаванні гэтага падзелу, гл. (тамсама: 35–37; Zowczak 2000: 139–158). Аб «міфе пра Вавілонскую вежу» на падставе матэрыялаў з Віленшчыны: (Zowczak 2000: 190–194). Палявыя запісы сюжэта аб вавілонскім змяшанні моваў з розных рэгіёнаў Беларусі: (BNB: 51–53). Аб матыве Вавілонскай вежы ў фальклорнай

радкоўвае і ўзаконьвае іх узаемаадносіны, устанаўліваючы, што яўрэі, татары і хрысціяне розных адгалінаванняў, кожная група са *сваёю* вераю і моваю, займаюць тут раўназначныя і раўнапраўныя месцы. Бо, як сфармуляваў гэта Ежы Васілеўскі, «міфы не распавядаюць аб нечым адным, а ўсталёўваюць узаемасувязі паміж рознымі з'явамі, спалучаючы вялікую колькасць элементаў: міф з'яўляецца не толькі гісторыяй аб тым, як з'явілася дадзеная рэч, ён расчэрчвае сетку ўзаемаадносін для многіх такіх аб'ектаў» (Wasilewski 2010: 286). Гэтая сетка ўзаемаадносін з пункту гледжання калгаснікаў выглядае наступным чынам[44]:

— «Сконд се взелы ружнэ вяры [адкуль узяліся розныя веры]?

— А, ужэ эта, сконд оні взелісе, чэму оні ужэ так зробёнэ? Адна вера, правда? Эта все толька гавораць, і пагаворка, і Евангелія то пісала, но. Так было: адін язык был. Эта, калі эта было, но, давно канешна, скока праізашло тут веков… Но і рабілі башню і хацелі лезьці да неба — паглядзець, от. Ужэ памешал Бог языкі, значыць. І ані не сталі панімаць едэн другего. Ему будзе падаваць кірпіч — он ужэ не ведае, што з вадою… Эта, вот, так, гаворыць, некалі была» (G93Szp.ZF).

«Но, тэ вяры зачэлі од тэй вежы Бабілёнскей, вяры тэ пошлі. То муй дзядэк завшэ [заўсёды], і там старшэ людзі вшыстко оповядалі о тэй вежы Бабілёнскей. Ве [ведаеце], тэго, пошлі… Буг помешал ензыкі, то кажды се розмувіл [разгаварыўся] і пошлі, вшыстко [усё]. Тэ паньства [дзяржавы] повсталі, вшыстко. Кажды зэ собо взёл [з сабою ўзяў]…

этыялогіі, а таксама народнай канцэпцыі паходжання і роднаснасці моваў на ўсходнеславянскім матэрыяле разам з паралелямі з сярэднявечнай рэлігійнай літаратуры, гл. (Белова 2004: 285–289; 2005: 64–65).

[44] Пры аналізе міфа аб Вавілонскай вежы я абапіраюся ў гэтым раздзеле выключна на матэрыял з Гродзеншчыны — рэгіёна, які (аб чым пішу ва «Уводзінах»), дзякуючы вялікай культурна-моўнай разнастайнасці, з'яўляецца своеасаблівай «лабараторыяй адрозненняў», што стварае падставы для канструявання мадэляў, якія можна выкарыстоўваць у дачыненні да іншых культурных памежжаў. Тым не менш гэта не азначае, што суразмоўцы з іншых рэгіёнаў Беларусі не спасылаюцца на міф аб Вавілонскай вежы, каб абгрунтаваць назіраемыя імі адрозненні. Ён вядомы паўсюдна. Вось два прыклады з Палесся — Заходняга і Усходняга:

– «Адкуль розныя нацыі ўзяліся на свеце?

– Расказваюць і чытаюць, шчо Гасподзь некую лесніцу строіў, шоб на небо, чы куда, дастаць. А яны строілі, строілі, да не дастроілі. А то языкі былі адны, наверно. А патом не дастроілі, і Гасподзь на разные нацыі, на языкі ужо падзяліў людзей. Это чытаюць, і дзед мой расказываў» (B99Czw.WZ).

«Оні дзелалі башню із керпіча, каб дашлі да неба, але Бог сышол і зрабіл так, што: я гавару, а ты мой язык не знаеш… Так і яно і гэтых людзей разаслаў по ўсім свету, і так асталіся эты языкі, і так эта вера так асталася. Я то часто так то пачытаю себе. Так і то палучылося» (H03Alk.HK1).

І потэм юж оні, ве, жэнілісе там, вшыстко, тэ свое родзіны [сем'і] [стваралі] і вшыстко пошлі тэ паньства. Літва там, вшыстко, кажды свое взёл і… О» (G98Gin.AD)[45].

— «Тэраз, о, як оповядалі, то была една вяра. Една вяра была, ве, тэго. А потым, ве, тэго, така вежа Бабілёнска ставілі. Хцелі до неба добрацься. […] Будовалі, будовалі… Кеды жэ ж Пан Буг ствожыл свят, то тылько Адама і Эва ствожыл, а потым юж од ніх свят пошэд [ужо ад іх свет пайшоў]. Ешчэ мало народу было. Но, і Пан Буг помешал ензыкі [мовы]. За то, кто се розмувіл [загаварыў], […] — така вяра уставілі [такую веру ўстанавілі], так от. Татары там, там грэкі, там туркі. […] Пошла та вяра на свеце. По-польску кто розмувілсе… І так вшыстко пошло, так, о, ензык на свеце. Розуме [разумееце]?

— То ест так, жэ кажда вяра ма свуй ензык [ці кожная вера мае сваю мову]?

— Кажда вяра ма свуй ензык. Жыдзі по-своему розмавяё. Літвіны там, грэкі, французы — інакшы ензык юж, вшыстко. Немцы, о, розмавяё по-немецку» (G98Gin.AD1).

— «Я, вот, чытала в ксёнжцэ [кнізе], як тэ людзе, цо оні замысьлелі [што яны задумалі] косьцюл будоваць, такі косьцюл, жэбы вежхем [каб вяршыняй] доставал самэго неба. Будовалі, будовалі, і Пан Буг відзі, жэ гдзе ж то так бэндзе такі косьцюл, цо то [дзе ж то будзе такі храм, што гэта]? Значысе, пшэшкодзіл [перашкодзіў] ім і так зробіл, жэ, ну, дал так, жэ оні сталі ружнымі ензыкамі розмавяць [размаўляць на розных мовах], от. От, кто пове [скажа] там: пшынесьць [прынесці] цэглэ — юж [ужо] он несе ці там друге, камень. От, юж оні не сталі самі себе розумець, вот. Так ім пшэшкодзіл, ну і на тым коньчылосе вшыстко [усё]. […] І, от, з тых ружных ензыкув і почэлі людзе ружнэ [з гэтых розных моў пайшлі розныя людзі]. Повстаё [з'яўляюцца] ружнэ людзі, от.

— Ружнэ людзе, то значы яке [якія]? Яке ружнэ?

— Ну, яке? І польске, і православнэ і юж [ужо], но, іностраннэ тэ людзе — кітайцы там, індейцэ. Вот, таке, во, вот цо. І славяне, і літвяне — усі. Ружнэ, ружнэ, во.

— То таке ружнэ народы, так?

— Ружнэ народы юж повсталі.

— Чы ружнэ нац'е?

---

[45] Аб папулярнасці «канцэпцыі ўсталяванага парадку, арганізаванага вакол падзелу свету на дзяржавы і народы, што іх насяляюць», згодна з якой дзяржава з'яўляецца «асновай сусветнага парадку», а падзел на дзяржавы — «базавай класіфікацыяй, што арганізуе ўяўленні аб свеце», на падставе палявых даследаванняў у ваколіцах Новага Таргу, гл. (Malewska-Szałygin 2008: 62–64).

— Цо [што]?

— Чы нац'е, чы народы? Чы нац'е ружнэ?

— Нац'е, нац'е ружнэ. Нац'е, от» (G97Rdz.WK).

— «От, раскажу Вам цяпер пра языкі. Цікава, хай запісываецца ў гэта [г.зн. на дыктафон]. Былі людзі і рабілі Вавілонскую башню, каб давесці да неба. І вот Ісус Хрыстос явіўся і зрабіў так: эта ад тога паўсталі ўсякія языкі. Мы па-руску ўсе, во, гаворым. […] Узял, памяшал языкі. І, вот, кала гэтай Вавілонскай башні адзін па-каталічэску зачаў гаварыць, другі па-праваслаўнаму, трэці па-літоўску там, усё. Сколька языкоў есць на свеце цяпер — тады кала гэтай Вавілонскай башні Бог змяшаў языкі. […] Ад гэтага часу паявіліся страны: Англія, Польшча, Беларусь. Можэ яна і была, та Беларусь, хто яе там знае? Цяперака Украіна, Амерыка… Усе гэтыя страны паявіліся ад той Вавілонскай башні. […]

— Праваслаўны язык, то які: славянскі ці рускі?

— Праваслаўный — па-руску. Славянскій — гэта царкоўныя языкі, і католічэскій, лацініка. Касцельныя гэта. А гэта польскія — па-польску, праваслаўныя — па-руску, літоўцы — па-літоўску. З гэтых языкоў абразаваліся гасударствы.

— Гэта ён змяшаў обшчые языкі, не царкоўныя?

— Царкоўны язык, дак па-руску служаць, мы обшчэ ходзім. А славянскій — эта толька духавенства служыць. Учацца за батюшку, за псаломшчыкаў. Католікі, лацініка — ксёндз вучыцца. Разве каждый католік лацінскі язык знае? Разве царкоўны каждый знае, славянскій язык чытаць можэ? А ўжэ русскій язык, па-руску гаворым — гасударства. Католікі па-польску» (G97Rdz.TS)[46].

---

[46] Тут патрэбна адзначыць, што вядомы калгаснікам міф аб падзеле чалавецтва выступае таксама ў іншых варыянтах, альтэрнатыўных класічнаму «вавілонскаму». У адным з іх асноватворным момантам — «падзеяй, што разглядаецца як пачатак „новых светаў“» (Zowczak 2000: 154) — з'яўляецца сашэсце Святога Духа. Напрыклад:
– «А сконд се ружнэ ензыкі взелы [а адкуль узяліся розныя мовы]?
– А Пан Езус е услышал тэж [таксама]. Пан Езус, кеды давал апостолом, кеды юж змартвыхвстал [калі ўжо ўваскрос]. Зэбраліс там до еднэго дому, Пан Езус там вшэд [увайшоў] і зэслал огністэ ензыкі на своіх апостолув. І кажды зачол мувіць [пачаў гаварыць] на інным ензыку. І ензыкі тэраз… Поведзял, жэ едэн Буг, а ензыкі мушо [павінны] быць разнэ. І од тэго часу почэліс [пачаліся] ензыкі тэ.
– А длячэго мушон быць ружнэ ензыкі [а чаму павінны быць розныя мовы]?
– А я не вем, так было Богу угодно. Так Пан Буг дал, Пан Езус так зробіл. Зэслал ензыкі огністэ, і кажды почол мувіць по-іннэму. І муві: «Ідзьце по вшысткіх [усіх] стронах свята і научайце народы, жэ Буг ест едэн, але на розмаітых ензыках»» (G97Mej.FK).
– «Чым адрозніваюцца праваслаўныя і каталікі?
– Ета трэба сільна ўжо граматнаму. Кагда ў Ісуса Хрыста было дванаццаць апосталаў, дак яны як та пошлі кажны па сваёй старане. Дак вот адны называюць каталікі,

Гэты міфічны парадак вер — нацый — моваў — дзяржаў, у якім канфесіёнімы раўназначныя лінгвонімам, а этнонімы застаюцца па-за сістэмай, з'яўляецца фундаментам мясцовага дыскурса, што апісвае моўна-канфесійны падзел людзей[47]. Гэта дыскурс дамадэрны, абсалютна адрозны ад сфармаванага нацыянальна-дзяржаўнай ідэалогіяй стылю мыслення назіральнікаў з па-за межаў сялянскай культуры[48]. Аднак,

а другія — праваслаўныя. Яны дванаццаць і ўсі яны па-разнаму сталі гаворыць. Можа так, а мо і не так» (H03Wau.HM).

[47] На думку У. Паўлючука, які спасылаецца на Г. Пашкевіча, гэты дыскурс, «верагодна, з'яўляецца больш агульнай рысай этнічнай самасвядомасці» (Pawluczuk 1972: 226). Ён мае вельмі глыбокія карані, сягаючы па меншай меры перыяду хрысціянізацыі Русі. Як падкрэсліваў Пашкевіч, ужываны ў найстаражытнейшых помніках рускай літаратуры тэрмін *язык* адпавядае грэчаскаму *этнас* і адначасова з'яўляецца сінонімам слоў *земля*, *страна* і *род*. *Язык* у тую эпоху, апрача «мовы», абазначаў «грамадства, племя, народ», а перадусім меў царкоўна-рэлігійнае значэнне — «*язык* — гэта царкоўная мітраполія як у тэрытарыяльна-адміністрацыйным сэнсе, так і ў адносінах да насельніцтва, што жыве на гэтай тэрыторыі» (Paszkiewicz 1998: 53) (пар. рус, бел. *язычнік*). *Рускі* азначаў чалавека, што належаў да ўсходняй царквы, а *рускі язык* функцыянаваў у якасці сіноніма выразу *руская вера*, аналагічна як *лацінскі язык* — «лацінская вера», «вызнаўца лацінскай веры». Слова *язык* належала «да той самай катэгорыі рэлігійных выразаў, што і *вера*, *праваслаўе*, *праваслаўная вера* (артадаксальная вера), *закон* (вера, прынцыпы веры, рэлігія), *крест* (крыж)» (тамсама: 47; болей: 23–115).
Мой беларускі матэрыял, які шчодра дакументуе мысленне калгаснікаў на тэму ўзаемасувязі паміж верамі, нацыямі, мовамі і дзяржавамі, дае падставы для напісання на гэтую тэму асобнай манаграфіі. Пар., напр., наступны дыялог з Усходняга Палесся, у якім суразмоўца ўжывае слова *вера* ў значэнні «нацыянальна-дзяржаўная прыналежнасць»:
– «Скажыце, напрімер, у Сталіна, у Леніна, какая у ніх была вера?
– Ленін быў рускі, па-моему, а Сталін быў грузін.
– А вера какая у ніх была?
– Вера у іх грузінская была, не наша. Дак гавораць: «Дзякуй Сталіну грузіну, што абуў нас у рэзіну» — сталі ужэ такія рэзінавыя сапагі. […]
– Дык у яго была вера грузінская, не наша. А наша якая?
– А наша беларуская вера, я так думаю. А ваша мо польская, ці там латышская, ці якая» (H03Alk.AW).

[48] Звяртаў на гэта ўвагу, між інш., Абрэмбскі; у *Сённяшніх людзях Палесся* ён пісаў: «…палякі, як вонкавая група, што сфармавалася нацыянальна і паўсюль аперуе нацыянальнымі схемамі, пад гэтыя вызначэнні […] падцягвае палешукоў — хоць бы па той простай прычыне, што пад іншыя не можа. Нашыя часта сустраканыя дыскусіі на тэму, ці з'яўляюцца палешукі ўкраінцамі альбо беларусамі і кім яны ёсць у рэчаіснасці — гэта проста, магчыма, толькі больш інтэлектуалізаваная форма гэтай уласцівай нам, нацыянальна арыентаванай катэгарызацыі сацыяльнага свету, катэгарызацыі наіўнай, але ўсеахопнай» (Абрэмбскі 2013a: 483). Сённяшнія даследчыкі і назіральнікі таксама трапляюць у пастку інтэрпрэтацыі гэтага данацыянальнага дускурсу ў духу ўласнай «наіўнай, але ўсеахопнай катэгарызацыі»,

для калгаснікаў гэты парадак міфа — які санкцыянуе адрозненні ўнутры чалавецтва, падзеленага пасля выгнання з раю, патопу і разбурэння Вавілонскай вежы — гэтак жа відавочны, як і нормаўтваральны. Яны тлумачаць яго этнографам, ілюструючы прыкладамі з уласнага досведу:

— «Нац'я то ест нац'я: нац'я польска, нац'я православна, нац'я мусэльманув — то нац'я.

— А нац'я і вяра? Чы то се чымсь ружні [ці гэта чым-небудзь адрозніваецца], чы то то само?

— Кажда нац'я мусі вежыць в свое» (G93Pap.AW1).

— «Полякі — адно свято, беларусы — другое, украінцы — трэцье… Грузіны сваё, азербайджанцы сваё, армяне сваё. От, кажда нац'я — свое святка.

— Кажда нац'я ма своён вярэ [кожная нацыя мае сваю веру]?

— Да. Кажда нац'я свою веру ма» (G93Rdz.BB).

– [гаспадар:] «Па-своему вераць веруюшчые ўсе. А Бог адзін на небесах.

— Правда.

— [гаспадар:] Адзін, толька што каждый па-своему верыць. Наверна, сем-восем вер.

— Вер сем-восем?

— [гаспадар:] Ага, вер много. І палякі там, беларусы там, Украіна. Эты…, як яны называюцса? Я не выгавару.

— [гаспадыня:] Літэраны какіе-та ест. Літэранскіе…

— [гаспадар:] Харошые людзі. Іх вера…

— [гаспадыня:] Бапцісты.

— [гаспадар:]: Бапцісты, о! І бапцісты. Усякі, ўсякіе веры.

— А чаму гэта так ёсць, што так многа вер на сьвеці?

— [гаспадыня:] Ну, дачка, а от, а тепер паслухала б в Расеі, па целевізару, што у іх там парцьяў? Што там парцьяў? Правый, левый — разные. І тут такжэ сама. О, там манашка, там бапціст. Кажды моліцся па-своему. Каждый па-своему моліцса» (G93Waw.MS).

— «По цалым свеце так — в каждым паньстве [дзяржаве] Пан Буг ест, правда? І косьцюл, і пан Буг, і вшыстко [усё].

— А чы кажда нац'я ма своён вярэ?

— Но, вшыстко едно [усё адно]. Едэн Буг. Едэн.

— Тэго самэго маён [маюць] православнэ і католікі?

— Но, і правоставнэ. Оні модлёсе [моляцца] до тэго…, до Пана Бога.

лепшым прыкладам чаго з'яўляецца распаўсюджанае ў польскай гістарыяграфіі атаясамліванне канфесіёнімаў *паляк* і *рускі* з нацыянальна-дзяржаўнымі этнонімамі *паляк* і *рускі*.

— А мусэльманы [мусульмане]?

— А, то юж не [то ўжо не]. Я не вем, до кого оні модлёсе.

— А жыдзі?

— Жыдзі до Бога модлёсе, тылько Пана Езуса оні не пшызнаё. І Маткі Боскей.

— А сон [ёсць] тутай баптысты альбо евангелісты?

— А, та ест всякіх. Кого хцэш [хочаш].

— А оні до кого се модлён [моляцца]?

— А кто іх зна. Оні тэж, баптісты, мусі, тэж до Бога, але у іх там якось… Недзеля оні робё [працуюць], суботу не робё — вшыстко цосі таке не то, цо тшэба.

— А літовцы?

— Літовцы — оні католікі.

— А по-якему се модлён?

— Оні мша в косьцеле […]. Но, мы по-літовску не розумемы іхніх слув.

— То таке самэ модлітвы?

— Така сама. Така сама мша, таке самэ вшыстко. Тылько ензык другі» (G97Mej.HK1).

Створаная вавілонскім міфам ментальная карта шматканфесійнага і шматмоўнага грамадства[49], у якім жывуць калгаснікі, мае тры абавязковыя складнікі: каталіцызм, праваслаўе і іўдаізм. На мове католікаў Гродзеншчыны гэтыя тры канфесіі называюцца *вера* (альбо *нацыя*) *польская*, *руская* і *жыдоўская* і ўяўляюць з сябе тры слупы сістэмы, тры нязменныя «кантыненты», без якіх было б немагчымым канструяванне ўсёй «карты»: «У мне старшы сын тэж закохалсе в православно. Я зачэлам ему оповядаць: „Сыначэк, чы ж ты не можэш зналезьць [знайсці] польско дзевчынкэ? Тэраз вы кохацесе [кахаеце адно аднаго], то вам здаесе, жэ то вшыстко едно, яке бы право не было, але потэм, зачнеце клуціцьсе [пачняце сварыцца], то бэндзеш мувіць: *ты руска така,* а та знову ж: *польска блядзь.* А як бэндзе дзецко [будзе дзіця], то знову ж она зэхцэ [захоча] до цэркві понесьць, а ты зэхцэш до косьцёла. І цо з тэго вынікне [выйдзе]?“. […] Он седзі, мільчы [маўчыць]. Мільчы, а потэм мне муві так: „Мама, а кеды то жыдовске сьвенто ешчэ бэндзе [калі тое яўрэйскае свята яшчэ будзе]?“ — „А чэму ты запытуеш [пытаешся]?“ — „Бэндзем сьвентковаць вшыстке свента под жонд [будзем святкаваць усе святы без разбору]. Польске, руске і жыдовске“. — „Но, муве [гавару], слухай,

[49] Выдатным унёскам у даследаванне ментальнай карты вер-нацый, як і ў рэфлексію над самой катэгорыяй *нацыі*, з'яўляецца заснаваная на матэрыяле з нашых даследаванняў у Лідскім і Воранаўскім паветах праца: (Osiecka 2011).

раз ты так постановіл [вырашыў], то я юж тутай тобе ніц втэды [тады] не дам рады“» (G93Lid.JB).

Прывядзем і іншыя выказванні, у якіх «вавілонскі» вобраз некалькіх раўнапраўных вер-нацый з’яўляецца спантанна, без уплыву з боку даследчыка. Спасылка на «сетку ўзаемаадносін» адбываецца тут аўтаматычна; суразмоўцы неўсвядомлена ствараюць ментальную карту тых нацый, якія маюць для іх «сацыяльнае значэнне»[50]. Напрыклад:

«У нас не асобенна многа вер: польскіе-католікі і православные. Магаметан там ілі жыдоў нема у нас у вёсцэ Бабры» (G97Bob.AL). «Ту по тых вёсках вшэндзе ту свое могілкі мелі. Православні свое, жыдзі свое, а полякі свое» (G94Pap.JG).

— «Яке нац’е ту жыё в побліжу [жывуць навокал]?

— Но, у нас нема тутай якіх… Но, значы, тылько православнэ. Там жыдув якіх чы немцув нема» (G93Cze.TK).

— «Яке тутай нац’е жыё в Начы?

— Поляцы! Парэ беларусув, а так поляцы. Нема жыдув. Нема» (G98Nac.WN.WB).

— «Іле [колькі] тутай на Бялорусі ест нац’і?

— Нац’я тылько православна і польска.

— Тылько?

— Так. Былі цыгане, жыдзі былі. Но, і тэраз жыдзі ест сям-там» (G97Pap.LAP).

— «Яке ту сон [ёсць] нац’ёнальносці?

— У нас православные, палякі — шляхта така. Татары есть. […] Коло Гродна іх есть мечэць — така малебна, касьцёл» (G97Bsz.PN).

Павучальны прыклад выкарыстання гэтай ментальнай карты нацый дала спадарыня Яніна з Сурконтаў, якая для самаідэнтыфікацыі скарысталася нечым, што можна назваць касуючай астэнсіўнай дэфініцыяй —

---

[50] Вядома, так адбываецца не толькі на Гродзеншчыне. Вось прыклады з Заходняга Палесся:

– «Якіе нац’і тут жылі пры Польшчы?

– Мешаныі булі. І жыды булі, і полякі, і гэтые. В нашой дерэвне жыдов було дзьве хаты. […] Называлі нас усе *полякамі*, шо в Польшчы жывём, то все полякі. Называлі *Польшча*. Але булі католікі, і жыды, і мы, рускіе» (B96Ozr.FJ.JW).

«Кладбішча было адно, толькі у адну старану польскіх [хавалі], а у другую — хрысьціян [гаворка аб праваслаўных]. А ужо для яўрэеў было яўрэйскае» (B06Byt.NAS).

Таксама з Магілёўшчыны:

– «Раскажыце пра Шамава. Хто тут жыў? Рускія?

– Беларусы, і яврэяў многа было» (M04Szm.WK.NK).

указаннем на тое, кім яна не з'яўляецца са спасылкай на ўсю «карту», усю вядомую ёй сістэму:

— «Цо то такего ест нац'я [што гэта такое — нацыя]? Цо то слово значы?
— А цо его ве, цо то значы?
— Але пані якей ест нац'і [а Вы якой нацыі]?
— Польскай…
— То цо то значы, жэ пані ест польскей нац'і?
— Но, не рускай, не літэвскай… Не жыдовскай, не цыганскай.
— Аааа!
— От» (G94Sur.JP).

***

На Гродзеншчыне сімвалічна і сацыяльна істотныя ўзаемаадносіны паміж канфесіямі з'яўляюцца не біпалярнымі (як у выпадку польскай традыцыі, дзе пераважае каталіцка-яўрэйская канфігурацыя), а шматпалярнымі (розныя хрысціянскія канфесіі, іўдаізм, іслам). Тут ствараецца своеасаблівы культурны ўзор памежжа з галоўнай нормай, якая сцвярджае, што вер ёсць шмат, няма лепшых і горшых, а для кожнай групы, а таксама асобы, найлепшай з'яўляецца яе ўласная[51]. Гэтая норма ўсталёўвае, што «кажда нац'я мусі вежыць в свое» (G93Pap.AW1). Усе веры, паколькі паходзяць ад Бога, з'яўляюцца аднолькава добрымі, таму кожны, згодна са сваёй прыналежнасцю да пэўнай нацыі, павінен выконваць практыкі *па-свойму* і «прытрымлівацца сваёй веры» (Życzyńska-Ciołek 1996b: 204–205). Павінен захоўваць уласную ідэнтычнасць у разнастайным свеце раўнапраўных ідэнтычнасцяў[52]. Вось якім чынам, сярод іншага, калгаснікі фармулююць гэтае перакананне:

---

[51] Першай на гэты характэрны для Гродзеншчыны парадак канфесійна-моўнай разнастайнасці звярнула ўвагу Д. Жычыньска-Цёлэк у артыкуле *Змяшаны свет* (*Pomieszany świat*), у якім адзначыла чатыры фундаментальныя нормы, якія кіруюць тутэйшым «парадкам, званым *змешаннем*»: «кожны чалавек павінен верыць у Бога», «у кожнай нацыі ёсць добрыя і дрэнныя людзі», «Бог адзін, хаця вер на свеце многа», «кожны павінен прытрымлівацца сваёй веры» (Życzyńska-Ciołek 1996b: 203–204).

[52] Функцыянаванне гэтых норм зафіксавала таксама Д. Галь на шматканфесійнай Браслаўшчыне: «У гэтай традыцыйнай веры жыхароў Відзаў заўсёды прысутнічаў прынцып, паводле якога „кожны па-свойму" моліцца і павінен імкнуцца захаваць гэтакі стан рэчаў; мяняць веру нядобра. […] Даваенным дэвізам было: „у якой веры нарадзіўся, у такой і памру" — высокая талерантнасць зусім не азначала страту рэлігійнай ідэнтычнасці» (Hall 1998: 31–32).

«Беларускі язык, рускі язык, да якім хто гаворыць — хай гаворыць. Як хто радзілся. Все веры аднаго Бога» (G93Szp.NL). «Я мысьле, так по моей глове, то ж едэн ест Пан Буг на небе і еднэму жэ ж Пану Богу се модлё [моляцца]. А як тэ вяры? Кажды край ма свуй обычай. Як мы юж пшызвычаёнэ до своей, здаесе найладней [здаецца, найлепей], так оні до своего пшызвычаёнэ» (G93Waw.MŻ). «Но, я гаварю, як есць. Там можэ цэннэ, каждаму сваё цэннэ. Каждаму сваё. Ім касцёл, а мне малебная. Каму цэрква…» (G93Waw.MS). «Польскае па-своему ў кастёлу пают, белару…, там, праваслаўные па-своему пают, стараверы па-своему пают. Зайдзі ў Грузію — ў Грузіі па-своему пают, зайдзі там яшчо гдзе-та — па-своему пают. Ну, так, как эта гаварітся, каждаму у каждай…» (G97Waw.MS).

— «Чы жыдовска вяра добра?

— Но, як то поведзець? Для іх добра» (G97Moż.SS).

— «Чы людзе часэм так мувён [гавораць], жэ ктурась вяра лепша?

— Нема такіх розмув. Кажды свое хвалі. Як полякі, то польска вяра ест найлепша» (G93Waw.HD).

— «Чы сон [ёсць] вяры лепшэ альбо горшэ од інных?

— [спадар Антоні:] Но, відзіце цо, тут каждэму своя вяра, но і чловек се кажды розбера. Відзіце, я могэ быць православны, но, але відзіце, то ценжко. […]

— [Спадарыня Ядвіга:] Бялорусы мувё, жэ іх вяра лепша, мы мувімы, жэ наша лепша. Наша, мусі, найлепша вяра, польская.

— Длячэго [чаму]?

— [спадарыня Ядвіга:] Бо мы самэ [самі] польске!" (G93Pap.AJW1).

Гэты характэрны для мясцовых рэлігійных і моўных рэалій «культурны рэлятывізм», што складаўся на працягу шматпакаленнага суіснавання праваслаўных/уніятаў, польска- і літоўскамоўных католікаў, іўдзеяў, мусульман, стараверaў, лютэран, баптыстаў, пяцідзясятнікаў, сведкаў Іеговы і паслядоўнікаў іншых рэлігій[53], абумоўлівае тое, што калгаснікі ўспрымаюць свет вер-нацый хутчэй у катэгорыях кан'юнкцыі, чым альтэрнатывы, хутчэй уключэння, чым выключэння, хутчэй раўназначнасці, чым іерархіі, хутчэй канстатацыі, чым ацэнкі. Парадак нацый выконвае

[53] Падобную шматканфесійнасць, што вызначае культурнае памежжа, належала б, па аналогіі са шматмоўем, разглядаць у катэгорыях камунікатыўнай супольнасці. Гэтае паняцце, ужыванае лінгвістамі — даследчыкамі моўнай сітуацыі колішняга Вялікага Княства Літоўскага (гл. Bednarczuk 1999; Smułkowa 2002), прымяніла ўжо да даследавання культурнага памежжа Ю. Страчук. У яе трактоўцы культура памежжа, для якой характэрны транзітыўнасць, сітуатыўнасць і паступальнасць, разумеецца як «камунікатыўная супольнасць, што фарміруецца ў ходзе штодзённага жыцця, культурная амальгама, якая стварае інтэгральную цэласнасць з пашыраным складам элементаў, што паходзяць з сутыкнення традыцый» (Straczuk 2006: 248).

тут перадусім функцыі класіфікацыйнай сістэмы. Не накладвае на ўспрымаемую рэчаіснасць аксіялагічнага фільтра; яго задача — не выключэнне і не антаганізацыя тых, хто верыць інакш, а вылучэнне і найменне[54], што выдатна выразіў спадар Антоні з Паперні: «тут каждэму своя вяра, но і чловек се кажды розбера [разбіраецца]» (G93Pap.AW1).

Кожны ведае, хто ён такі (да якой належыць нацыі) і хто такі іншы, што створаны тым самым Богам, хоць і моліцца інакш. «Едэн Буг на свеце. А вяра то можэ быць, но… Кажды по-своему вежы [верыць]. А Пан Буг вшыстко едно едэн. […] Пан Буг едэн для ніх і для нас. Разных нема» (G98Nac.SA). Альбо: «Толька молімся па-разнаму, а Бог жэ на небе адін» (G97Waw.MS)[55].

Бог адзін / Пан Буг едэн — гэта падзяляемае калгаснікамі фундаментальнае перакананне, якое заўсёды ўплятаецца тут як рэфрэн у размовы на рэлігійныя тэмы[56]. Найчасцей з'яўляецца яно ў якасці першай часткі фразы *Бог адзін, вер многа / Пан Буг едэн, вяр дужо,* якая ў штодзённым, звыклым дыскурсе служыць сігналам, што ўласна нагадвае аб здзейсненым Богам падзеле людзей на нацыі; гутарковым выразнікам міфалагічнага абгрунтавання разнастайнасці. Адначасова з'яўляецца фіксацыяй нормы, якая ўсталёўвае раўнапраўны статус усіх мясцовых

---

[54] Да такой самай высновы прыйшла В. Бялова на падставе сваіх даследаванняў у Беларусі і Украіне: «Прынцыпы этнічнага суседства рэгуляваліся і рэгламентаваліся архаічнымі культурнымі мадэлямі, ацэначныя катэгорыі ў якіх не з'яўляюцца рэлевантнымі; асноўнае значэнне ў „міфалогіі суседства" надаецца амбівалентнай семантыцы знакаў „свой" і „чужы"» (Белова 2005: 48).

[55] Тое самае перакананне з вуснаў суразмоўцы з-пад Мазыра: «Усё раўно веры могуць быць разныя, а Бог адзін на сьвеці» (H03Pot.RD).

[56] Сэнс фармулёўкі *Бог адзін* і яе семіятычны статус у выкарыстоўваемай жыхарамі беларускага моўна-канфесійнага памежжа класіфікацыйнай сістэме я разумею інакш, чым М. Зоўчак, якая па гэтым пытанні пісала, між інш.: «Пасля доўгага перыяду маргіналізацыі рэлігіі і абмежавання альбо адсутнасці рэлігійнага навучання розніца паміж канфесіямі і нават паміж рэлігіямі сцерлася, а практыкі змяшаліся паміж сабою, што прывяло да надання ім перабольшана ўніверсальнага характару. Выражэннем такога псеўдаэкуменічнага стаўлення з'яўляецца празмернае ўжыванне максімы *Бог адзін* (умоўна: для ўсіх рэлігій), якую Агата Максімоўска лічыць тыповым красамоўным зваротам „веры па-над рэлігіямі"» (Zowczak 2009: 26; болей: 26–27); гл. таксама: (Maksimowska 2009: 168). Мая інтэрпрэтацыя канцэпцыі адзінага Бога ўсіх веравызнанняў адрозніваецца і ад разумення Д. Галь, якая на падставе даследаванняў на Браслаўшчыне бачыла ў выразе *Бог адзін* праяўленне не толькі «метарэлігійнай інтэрпрэтацыі канфесій», але і светапоглядавай дэзарыентацыі і разгубленасці «пасярод мноства канфесій» людзей, якія «поўныя сумневу ў адносінах да сваёй веры, не могуць атаясамліваць сябе ні з адной групай» (Hall 1998: 32); аднак яна супадае з трактоўкай В. Бяловай (Biełowa 1997: 26). Гл. дыскусію з трактоўкай Галь у: (Osiecka 2011: 174–176).



Покуць хаты з праваслаўнымі іконамі. Бездзеж, Драгічынскі р-н.
Фотаздымак Вольгі Лабачэўскай, 2001

вер-нацый, ствараючы фундамент неантаганістычнай стратэгіі іх суіснавання ў агульнай сацыяльнай і сімвалічнай прасторы[57]. Ахопленыя гэтай нормай на аднолькавых умовах хрысціяне і яўрэі, як і кожная нацыя, «вераць у Бога, толькі па-свойму», і гэтага ж датычыць іх пераканан-не — выконвае яно тут ролю ахоўніка сацыяльных класіфікацый, — што лепшай верай для кожнай групы з'яўляецца яе ўласная вера. Тут, у шматпалярным кантэксце, санкцыянаваным вавілонскім міфам, мая вера добрая для мяне, твая — для цябе, наша — для нас, ваша — для вас,

[57] Гэтую стратэгію добрасуседскага суіснавання розных культурных груп можна апісаць у катэгорыях, распрацаваных даследчыкамі культурных памежжаў. Напрыклад, С. Уліяш, натхнёны тэорыяй культуры Бахціна, вёў гаворку аб поліфаніі (альбо шматгалоссі) памежжа, чыё «дыялагічнае існаванне ажыццяўляецца праз пастаяннае прымяранне на сябе розных пунктаў гледжання». Гэты «дыялагічны эфект памежжа», відавочна, заключаецца ў тым, што «шматлікія аўтаномныя суб'екты функцыянуюць паводле прынцыпаў раўназначнасці і паўнапраўнасці». Памежжа — гэта «вобраз аксіялагічна амбівалентнага свету, г.зн. такога, дзе ацэначныя меркаванні суіснуюць паміж сабою і не супрацьпастаўляюцца ў якасці альтэрнатывы» (Uliasz 1997: 15). Г. Бабіньскі сярод выдзеленых ім напрамкаў спасцігэння памежжа адзначыў «перспектыву партнёрства і апазіцыі», адметнымі рысамі якой з'яўляюцца плюралізм, пераходнасць, рэлятывізм (кожная каштоўнасць залежыць ад кантэксту) і талерантнасць, а «існаванне непадабенства, адметнасцей лічыцца цалкам натуральным», гл. (Babiński 1994: 17–20).



«Покуць» у хаце баптыстаў (хрысціян веры евангельскай) з цытатай з псалма. Велямічы, Столінскі р-н, 1995

а пасля смерці Бог прымае ўсіх. «Там розмаітэ нац'е у Бога. Раз Пан Буг нас ма вшысткіх [мае ўсіх]: і рускіх, і польскіх, і жыдув, і беларусув — мы вшыстке ідзем по сьмерці там [туды]» (G93Rou.SR). Падаецца, што мясцовая сялянская «шматканфесійная тэалогія» нікога не пакідае па-за выратаваннем, што, аднак, ні ў якім разе не азначае, што яна вызваляе асобы ад абавязку «трымацца сваёй веры» і дазваляе маніпуліраваць вызначанай вавілонскім міфам і пацверджанай нараджэннем і хрышчэннем грамадскай ідэнтычнасцю[58].

Шматпалярнасць тутэйшага боскага парадку вер-нацый — гэта сістэма, што фарміруе калектыўную і індывідуальную ідэнтычнасць і дазваляе *рускім* і *польскім* калгаснікам вызначаць сябе ў адносінах да іншых веравызнанняў і пазіцыяніраваць іншых у адносінах да сябе. Больш

[58] Акты індывідуальнага пераходу, якія адбываюцца ў іншых абставінах, чым упісанае ў мясцовую класіфікацыйную сістэму прыняцце веры мужа альбо жонкі, магчымае падчас шлюбнага абраду, ставяць калгаснікаў перад класіфікацыйнымі праблемамі, што выклікаюць занепакоенасць. Напрыклад: «О, тэн баптыста з Дылева. Был в моім веку [майго ўзросту] он. Зберал пенёндзэ [грошы], до косьцёла ходзіл. От — он баптыстыя. Жуціл вшыстко [кінуў усё] — баптыстыя! Пошэд [пайшоў]! […] Тэраз [цяпер], о, знову ж вруцілсе [вярнуўся] до косьцёла. От, як пшыйдзе сонд [суд], трудно бэндзе се розбераць Пану Богу. Направдэ. […] І цо [што] он робі? Богацтво шукаць? Не вем. Тэго не пшэжые [тут: не зношу]. Не могэ. Муве [кажу], не пшэберам [не перабіраю] нац'і, вшысткіх любе [усіх люблю], але…» (G97Pap.MS).

за тое, гэта адкрытая сістэма — у яе можна ўвесці любую нацыю з яе верай і мовай.

***

Міф аб падзеле чалавецтва на веры-мовы, што ляжыць ля вытокаў ментальнай карты мясцовых нацый, гаворыць перадусім аб узаемаадносінах хрысціян і яўрэяў[59]. Першы аспект гэтых узаемаадносін — генетычны: яўрэі — гэта міфічныя продкі хрысціян.

«А мы жэ походзім з жыдув. Од тых арабув уцекалі жэ. І Мойжэш [Маісей] іх выпровадзіл [вывеў]. І у пацерах ест: „Я вас там запровадзэ [адвяду], гдзе бэндзе млекем квітнонць, а мёдэм пахнець". Но, то так і ест. І джэво квітне, як млекем, а мёд — то пшчолы. І в такей ліпе 75% мёду ест» (G94Pln.FK). «Я паментам ешчэ в школе, ешчэ мне муй бацька мувіл, жэ найперв то былі на свеце самі [адныя] жыдзі, мойжэшово вярэ мелі, але пшышэдл [прыйшоў] Пан Езус і тых людзі стамтонд [адтуль] забрал і іх пшэхшціл [пахрысціў]» (G93Leb.MO).

— «Жыдовска вяра не ест хшэсцьяньска?

— Не. Хоця ж мы походзімы з ніх. Бо Пан Езус то был жыдэм сам. Потэм хшэст пшыёл [хрышчэнне прыняў]. Але мы походзімы од ніх. Але оні оддзелілісе од народу хшэсцьяньскего. Оні особно былі» (G93Ser.MP.WP).

— «А она якей вяры была, та Сыбілля?

— То втэды ешчэ една вяра была — жыдовска.

— І Давід тэж жыдовскей вяры был?

— Так, так. До народзэня Езуса Пана тылько една вяра была — жыдовска» (G97Mac.BR).

— «Сыбілья — то она давнейша, ой, она давнейша. […] То в почонтку сьвяту можэ гдзесь, ешчэ до народзэня Хрыстуса. Бог его ве [ведае]. Оні ж… Не было, Хрыстуса не пшызнавалі, вяры не пшызнавалі. Вшыстко ж былі жыдзі. […]

— А в якім она ензыку пророковала [прарочыла]?

— Ешчэ в давнейшых ензыках, яке там ензыкі былі. Тэраз [цяпер], пузьней юж тэ ензыкі сталісе. А там вчэсьней [раней] был едэн ензык напэвно[60]. То ж сьвят почолсе [пачаўся] там з тэго» (G97Mej.FK).

---

[59] Катэгорыі *хрысціянін* і *жыд* функцыянавалі ў літоўскіх статутах (XVI ст.); магчыма, гэта адна з прычын трываючага да сёння замацавання іх у мове і грамадскай свядомасці, пар. (Лобач 1996: 18).

[60] Таксама ў Федароўскага: «Ад пачонтку света то людзі былі ўсе едностайные: у іх была адна мова, адна вера і адна установа» (LB1: 231). Аб агульнай «святой мове» да перамешвання моваў, гл. (Straczuk 1999: 39).

Да разбурэння Вавілонскай вежы, да падзелу чалавецтва на нацыі верай і мовай усіх людзей (і прарокаў) былі яўрэйскія вера і мова[61]. Здаецца, гэтае міфічнае паходжанне з'яўляецца для калгаснікаў відавочным, як і ўсведамленне таго, што Ісус быў яўрэем.

— «Чэму се так помешало [чаму гэтак памяшалася]?

— Но, за то, жэ… мусі Пан Буг помешал ензыкі. Жыдзі, мусі, хцелі высоко ісць, то строілі така вежа, жэ потэм помешал Пан Буг ензыкі. Ружне [па-рознаму] сталі розмавяць.

— Вчэсьней [раней] тылько жыдовскі был?

— Тылько жыдовскі, по-жыдовску тылько. То мне едэн жыд оповядал[62] — тылько по-жыдовску. Потым строілі, строілі, потым юж [ужо] муві по-жыдовску: «подай што», а тэн не розуме юж…[63] Помешане таке. То мне тэн жыдэк і оповядал. За то Пан Буг ензыкі помешал.

— Стонд [адтуль] взёлсе і польскі, і бялорускі втэды [тады]?

— То мусі так. Бялорускі, літэвскі, і тэн, і латвійскі… эстонскі…» (G98Nac.JK).

— «А які был тэн едэн вспульны [агульны] ензык на земі, ешчэ занім [да таго як] Буг ензыкі помешал?

— Был пшэдтым жыдовскі хыба ензык. […] Был жыдовскі на земі. Жыдовскі ензык был.

— Жыдовскі найстаршы?

— Жыдовскі. […] Жыдовскі ензык был, бо жыдзі былі вшыстке [усе]. І Пан Езус был жыд» (G98Gin.AD).

Ад калгаснікаў мы таксама даведваемся, што яўрэі — гэта *старая вера*. Бабуля Ядзя з Паперні, памяць якой была невычэрпнай скарбніцай песень, казак, абрадавых тэкстаў і апокрыфаў, навучыла мяне, што, ідучы каля яўрэйскіх могілак, патрэбна сказаць «Хай спачывае старая вера!».

— «А як ісць коло жыдовскіх, о, могілэк пшэходзіць, то веце [ведаеце], што трэба сказаць?

— Не.

---

[61] Пар. матыў яўрэйскіх веры і мовы як «першых» у: (Белова 2004: 74–76; пар. Zowczak 2000: 159).

[62] Здаецца, не падлягае сумненню, што вавілонскі міф, які функцыянуе, прынамсі, сярод хрысціян Гродзеншчыны, узнік пад моцным уплывам яўрэйскіх біблейскіх апокрыфаў, гл. (Straczuk 1999: 38; Zowczak 2000: 194).

[63] Яўрэйскія легенды надаюць гэтаму матыву наступную форму: «…кожны забыўся на мову, якою толькі што гаварыў. Калі адзін аднаму сказаў: „Падай мне камень", той падаваў гліну. А калі сказаў: „Падай мне гліну", той даваў яму камень. Так што, калі муляр атрымліваў не тое, што папрасіў, кідаў у таго, хто яму тую рэч падаў, і забіваў яго» (Bin Gorion 2009: 123).



Мацэва на колішніх яўрэйскіх могілках у Горах, Горацкі р-н, 2004

— А коло нашых? Коло нашых: «Вечнэ одпочнене [спакой] рач [будзь ласкавы] ім даць, Пане».

— Так.

— А як коло жыдовскіх — ту така една нас учыла. Пшыежджала катэхэтка [выкладчыца катэхізісу], учыла: «Пшэходзіш коло могілэк жыдовскіх, так тшэба поведзець: Нех спочыва стара вяра».

— Нех спочыва стара вяра.

— Нех спочыва стара вяра. Учыла» (G94Pap.JG).

Як пацвердзілася пазней у Начы, гэтаму вучылі дзяцей на рэлігіі ў даваеннай школе: «Як я за Польскі ходзіла до школы, то ксёндз нас учыл так: пшэходзіць коло жыдовскіх могілкув, поведзець: „Нех спочыва стара вяра“, коло польскіх — юж [ужо] *Анёл Паньскі* альбо „Вечнэ одпочыване рач ім даць, Пане“» (G98Ale.PJ).

Другім, пасля генетычнага, аспектам узаемаадносін хрысціян і яўрэяў, які ўяўляе з сябе фундамент міфічнага парадку вер-нацый, з'яўляецца аспект структурны: гэта адрозненні, якія сведчаць аб адметнасці вер незалежна ад таго, што «Бог адзін». Гэта адметнасці іншага тыпу, чым адрозненні паміж ксяндзом і равінам альбо нядзеляй і суботай, якія я параўноўвала з фанетычнымі варыянтамі адной фанемы. Тут гаворка аб розніцы ў істоце («фаналагічнай»), якая ўсталёўвае адрозненне

хрысціян-неяўрэяў ад яўрэяў-нехрысціян. Гэтай адметнай рысай з'яўляецца вера/нявер'е ў Хрыста.

— «Оні в іннэго Бога вежо [вераць], чы в тэго самэго?

— В Бога то вежо, а так венцэй [болей] ніц. Тылько в Бога. А в тэй коронцэ [тут: малітве] то так ест: «Жыдзе, жыдзе, Мэсыяш се родзі [Месія нараджаецца]!». То тэн жыд муві: «Я старэго Пана Бога, то я добжэ умем, але тэго маленькего вцале [зусім] не розумем!»

— В Маткэ Боскон тэж не вежо?

— Не, не. Тылько в еднэго Пана Бога» (G98Nac.HL).

— «Як то ест з тымі вшысткімі [усімі] вярамі: чы то ест едэн, тэн сам Буг?

— Тэн сам едэн Буг.

— І у вшысткіх вяр, і у жыдув?

— Жыдзі не вежон в Пана Езуса. В Матка Боска і в Бога вежон, але в Пана Езуса не вежон» (G98Nac.WK1).

— «Жыдзі маён своен рэлігіе?

— Своя рэлігія жыдзі, оні подобна рэлігія до нашэй нектура [некаторая]. Дзесенць божых пшыказань [запаведзей] оні выпэлняё. Але ім надто дзіво, жэ: едэн Буг, а ту два — Пан Езус. […] Як раз не вежон [вераць] акуратне, в Пана Езуса не вежо» (G98Szw.JS).

А вось яшчэ некалькі больш лапідарных характарыстык фундаментальных адрозненняў паміж верай хрысціян і іўдзеяў:

«Модлілісе [маліліся], чэму? Оні в Бога бардзо вежылі [вельмі верылі]. Але в Езуса не вежылі» (G97Rou.AR). «Жыдзі до Бога модлёсе, тылько Пана Езуса оні не пшызнаё. І Маткі Боскей» (G97Mej.HK1). «Жыдзі — то жыдзі. Маён своя вяра жыдовска, модлёнсе. В Пана Езуса не вежон, тылько в Бога. […] Ходзо до богомольнэй. В Матка Боска не вежон. Модлёнсе, сьвецэ [свечкі] попалівшы» (G93Krp.WZ). «Пана Езуса замордовалі [забілі], оні не вежылі в Пана Езуса, тылько в Матка Боска»[64] (G97Mac.

[64] Звернем увагу, што ў гэтым цыкле выказванняў на тэму «ў што вераць яўрэі» двое суразмоўцаў назвалі Божую Маці. Было б памылковым разглядаць гэта як ляпсус. Прыпісванне яўрэям веры ў Божую Маці — гэта, хутчэй, цікавы фрагмент ведаў аб народнай рэлігійнай свядомасці, у прыватнасці, кульце Дзевы Марыі, характэрнае сведчанне чаго нам падае спадарыня Лёдзя з Більтоўцаў: «Остра брама, то жыдзі ідо і чапкі здымаё, в Вільне» (G97Bil.LB). Падобныя дадзеныя аб канцэпце «адзінай Божай Маці» зафіксавалі этнографы на Браслаўшчыне: «Некаторыя ўспамінаюць, што да каталіцкіх святых месцаў здзяйснялі паломніцтва і хрысціяне-некатолікі, а Вострую браму наведвалі нават татары» (Hall 1998: 30); «перад [Вострай брамай] кожны, католік, праваслаўны, а нават татарын, яўрэй альбо няверуючы здымаў шапку» (Cibor, Kamińska 1998: 48). Згадкі аб няпісаным законе здымаць шапку кожнаму, хто праходзіць пад скляпеннем вастрабрамскай капліцы, сустракаюцца

WR). «Маён давнейша вяра. Оні в Духа Сьвентэго вераць, ено в Пана Езуса не вераць, не вежон, бо то для ніх бэйструк. Бэйструк, знаеце, дзевчына бэз сьлюбу ма таке дзецко. Бэйструк. І оні так пшызнаё, жыдзі тэ. А юж наша вяра — в Пана Езуса» (G93Pln.JD).

Яўрэі не могуць верыць у Хрыста — у рэшце рэшт, яны яго забілі. А забілі яго менавіта таму, што не верылі ў яго. Тут мы дакранаемся да фундаментальных адрозненняў паміж верай хрысціян-неяўрэяў і яўрэяў-нехрысціян, аб якой распавядае міф аб антаганістах. У святле ўласцівай калгаснікам дамадэрнай таксанамічнай сістэмы вер-нацый матыў веры/нявер'я ў Хрыста выконвае, аднак, перадусім фармальную функцыю, уяўляючы з сябе нейтральны аксіялагічны крытэрый, што раздзяляе элементы гэтай шматпалярнай сістэмы.

***

Вера/нявер'е ў Хрыста, хоць з'яўляецца і асноўным крытэрыем для класіфікацыі вядомых калгаснікам вер-нацый, у любым выпадку не ёсць адзіным. Вельмі яскрава дэманструе гэта выказванне спадарыні Гэлены з Вавёркі: «Пан Буг едэн. Але я не вем, чы то з духовенства пошло цось такего, жэ розлончыліс [раздзяліліся]. А пшэцеж [тут: між тым] можна поведзець, жэ еднэй вяры естэсьмы: і праваслаўні, і мы. Длятэго [таму], жэ оні вежон в Бога, вежон в Матка Боска, в Пана Езуса вежо, вшыстко [усё]. Тылько жэ юж розмова іх по-руску. А можна поведзець, жэ една вяра. Не то, жэ, напшыклад, інні яцысь [якіясьці] одшчэпенцы не вежо. В Матка Боска не вежо, в Пана Езуса не вежо, але вежон в Бога. О, як жыдзі. Жыдзі вежон в Бога, але в Пана Езуса нігды [ніколі]. Не пшызнаё. А праваслаўні — тылько, жэ по-руску розмова в цэркві» (G93Waw.HK).

Структура міфічнага парадку вер-нацый, падмуркам якога з'яўляецца вера ў аднаго Бога, абапіраецца на два фундаментальныя для ідэнтычнасці крытэрыі адрознасці: веру/нявер'е ў Хрыста і мову малітвы. У выпадку яўрэяў асноўным крытэрыем адметнасці з'яўляецца той факт, што, верачы ў Бога, яны не вераць у Хрыста. Яўрэйская мова[65] — супрацьпастаўленая польскай і *рускай* — з'яўляецца тут крытэрыем другасным, застаецца ў цяні таго больш значнага, што вызначае яўрэяў як нехрыс-

таксама ў мемуарнай літаратуры.

[65] Ніхто з суразмоўцаў не адрозніваў ідыш і іўрыт; зрэшты, ніхто не карыстаўся іншай назвай мовы яўрэяў, чым *яўрэйская* (*жыдоўская*), напрыклад:
– «Як жыдзі се модлілі?
– Я то по-жыдовску не розумем» (G93Bil.ZN).

ціян. У выпадку католікаў і праваслаўных — дзвюх нацый, якія вераць у адное і тое ж — іншая сітуацыя.

Асноўнай прыкметай, што адрознівае *польскіх* і *рускіх* хрысціян, з'яўляецца мова рэлігіі[66], якую сімвалізуе мова штодзённай малітвы. У іншым месцы я патлумачыла суб'ектыўную (эмічную) дэфініцыю дзвюх нацый, з якімі ідэнтыфікуе сябе большасць калгаснікаў, наступным чынам: *паляк* (на мове даследчыка: *католік*) — гэта «той, хто моліцца *па-польску*», *рускі* (на мове даследчыка: *праваслаўны*) — «той, хто моліцца *па-руску*»[67]. Суразмоўцы ўспрымаюць мову, што адрознівае абедзве веры-нацыі, як чыста фармальны сродак перадачы сакральнага тэксту[68]; саму ж малітву, як у плане зместу, так і ў плане структуры тэксту, яны лічаць ідэнтычнай.

---

[66] Лаканічную і глыбокую характарыстыку разнастайнасці, канфліктаў і суіснавання сакральных моў на беларускіх канфесійных памежжах у гістарычнай і сацыяльна-палітычнай перспектыве прадставіла Э. Смулкова ў артыкулах: (Smułkowa 2002f, 2002g).

[67] Гэтую дэфініцыю я сфармулявала ў: (Engelking 1996b), дзе прааналізавала апазіцыю *палякі*: рускія і адзначыла мову малітвы ў якасці асноўнага крытэрыя для дыферэнцыяцыі калектыўнай ідэнтычнасці абедзвюх груп. Раней, у (Engelking 1995), я звярнула ўвагу, што на даследуемым памежжы, дзе *паляк* азначае «католік», а каталіка называюць *палякам*, вызначэнне *паляк* з'яўляецца семантычным дэрыватам выразу *польская вера*. Функцыю мовы малітвы ў канструяванні калектыўнай ідэнтычнасці калгаснікаў з Гродзеншчыны даследавала таксама Ю. Страчук; яна сцвярджае наступнае: «[мова малітвы з'яўляецца] надзвычай важным элементам, што дыферэнцыруе (але не падзяляе!) людзей; адначасова ён з'яўляецца найбольш сталым элементам рэчаіснасці, якая пастаянна змяняецца. […] Такім чынам, адыгрывае немалаважную ролю ў самасвядомасці, прынамсі ў тых, для каго падзел на рэлігійныя групы атаясамліваецца з падзелам на *нацыі*» (Straczuk 1999: 43–44; шырэй: 40–46). У іншай працы яна таксама пісала: «у выпадку традыцыйных вясковых супольнасцей, дзе рэлігійная сфера з'яўляецца неверагодна важным аспектам грамадскага жыцця, […] менавіта сакральныя мовы адыгрываюць галоўную ролю ў фарміраванні ідэнтычнасці», і далей: «…польская ідэнтычнасць дакладна не мае нацыянальнага характару, а мае менавіта рэлігійны ці, хутчэй, рэлігійна-моўны характар: у рэшце рэшт, малітва па-польску супрацьпастаўляецца літоўскамоўнай малітве, таксама каталіцкай» (Straczuk 2008: 98). Раней, на падставе даследаванняў сярод беларускамоўных сялян на Беласточчыне, супрацьпастаўленне «рэлігіі польскай» і «рускай» апісваў У. Паўлючук, указваючы на прыярытэт рэлігійнай сувязі перад моўнай у станаўленні этнічнай супольнасці, на стэрэатыпную ідэнтыфікацыю нацыянальнасці з веравызнаннем альбо сацыяльнай групай, на распальванне каталіцка-праваслаўных антаганізмаў у палітычных мэтах, гл. (Pawluczuk 1972: 40–45, 97–100).

[68] Больш на тэму мовы малітвы, у тым ліку яе размоўнай і пісьмовай форм (на падставе даследаванняў на Гродзеншчыне), у: (Osiecka 2011: 181–186).

«Така сама модлітва, тылько жэ оні по-руску *Ойчэ наш.* Пацеж то такі сам. І *Здровась [Багародзіца Дзева, радуйся],* і *Вежэ в Бога [Верую],* але оні то по-руску мувё. То пацеж такі сам. Чы православны, чы наш. Оні то само» (G97Mac.BR). «Православнэ то вшыстко то само, тылько жэ ензык. А православнэ то вшыстко то само, вшыстко то само, то само. І пацежэ тэ самэ. І вшыстко то само, тылько жэ юж на ензыку інным» (G97Cze.HG). «Православнэ то вшыстко едно то само. Там я был в цэркве і послухал — то само, вшыстко то само. О, і по радіо як мувё, вшыстко едно до Бога. Чы по-беларуску, чы по-польску — то то само вшыстко. Можэ, там які обычай ест інакшы, а так вшыстко ест… Яка ружніца [розніца]? Як мувісе [гаворыцца] — Бог адзін. Так і ест [смех]. Оні модлёсе таксамо» (G97Rou.DTB). «Едэн Пан Буг по цалым сьвеце. Хоць і рускі, як вежонцы [веруючы], вшыстко едно — Пан Буг. Мша, хоць она по-руску, але тэж мша. То само. Слова… оні Езуса вспомінаё, і Матку Боску. Една, една вяра, тылько ензык інакшы» (G93Ser.MP.WP).

— «Богу ж мы еднэму модлімсе. […] Едэн Буг над намі. Але оні модлёсе юж по-руску. І сьвента маё, вшыстко.

— Чы така модлітва по-руску чымсь се ружні од польскей?

— Но, оні на інным ензыку мувёнэ.

— А то така сама модлітва, чы інна?

— А модлітва, як я слухам, то та сама» (G97Mej.FK).

Польская і *руская* вера, а таксама *літоўская*, *нямецкая* і іншыя адрозніваюцца, такім чынам, не зместам малітвы, а толькі мовай, на якой яе прамаўляюць. Бог адзін, і таму розныя малітвы розных людзей з падзеленага на нацыі чалавецтва трактуюцца ім аднолькава. Не можа быць інакш, паколькі ён сам, разбураючы Вавілонскую вежу, раздзяліў чалавецтва: даў яму асобныя веры-мовы, аднак усё ж застаўся для іх адзіным, агульным Богам. Таму «Пан Буг вшыстко розуме. Як жыд, от, стане модліцьсе, і вшыстко рувно Буг выслухуе. Модлы [малітвы]» (G97Rou.AR). Для адзінага Бога малітвы розных нацый — гэта адныя і тыя ж малітвы ў розных варыянтах, якія адрозніваюцца толькі моўным убраннем, якім ахінае свае словы той, хто моліцца.

— «Чы то важнэ, в якім ензыку се чловек модлі, чы вшыстко едно?

— Но, пацежы то тэ самэ, до тэго самэго Бога. Пам Бо жэ едэн. Ці он які бы там ні был, жыд, не жыд — но там жыдовске пацежы, там тэ, але тэ самэ пацежы до Бога. Але юж [ужо] нац'я друга, друге модлы і друге вшыстко. О, так, о. А Пам Бо едэн, тылько вэ тшэх [у трох] особах. І модлёсе людзі до еднэго. Но, а вяры ружнэ ест. І така, і така вяра» (G98Bl.KM).

«Так як я розумем з свэго розуму, жэ кажды чловек — по-якему модлі? По-своему модлі. Пан Буг едэн і вшыстке модлітвы пшыймуе. Як я по-літэвску не умем, то юж я не бэндэ [то я ўжо не буду], чы там

по-руску. По-руску, допусьцім, я розмавяць умем [магу], але модлітвув іх то я не розумем по-руску. Оні, рос'яне [рускія], оні по-своему розумеё і по-своему модлёнсе, і пшыйме Пан Буг. Оні, можэ, поведзо [скажуць], жэ польска неважна, я повем, жэ росыйска неважна. Каждэму своя важна. Каждэму своя важна» (G98Nac.SA).

Асноўную норму, якая кіруе гэтым шматмоўным светам малітвы[69], сфармуляваў адзін з суразмоўцаў — спадар Ян з Начы — словамі: «Есьлі Пана Бога уважаць, то ж модлітва та сама» (G98Nac.JK). Аднолькава аберагаюць яе католікі і праваслаўныя і аднолькава жадаюць, каб на яе варце стаялі рэлігійныя аўтарытэты іх супольнасцей: «Вот, кагда-та да мяне прыехал за Шчучына ксёндз, і я стал з ім гаварыць. […] Я кажу: „Пане ксендзу, але ж есць у нас такіе людзі, што гаворат: ваш православный Бог хужэйшый, наш каталіцкі лепшый". А он зробіл такую улыбку і мне гаворыць: „То неправда. Пан Буг тылько едэн, но кажда нац'я на своім языку модліться. Эта недобрые людзі так могут гаварыць". Есьлі я веру в Бога, то я як умею, так сваю модлітву гавару. Кажда нац'я на сваём языке гаворыць, но всё равно» (G93Bsz.MR)[70].

***

Да вядомай калгаснікам карты вер-нацый, што заўсёды складаецца з яўрэяў, а таксама *рускіх* і *польскіх* хрысціян, у якасці неабавязковага варыянта часам далучаюцца *татары/мусульмане*. «Ані ужэ большэ сваю веру маюць, то юж, відзімо, татарска вера» (G93Rdz.WZ). Што да характарыстыкі іх веры, то меркаванні падзяліліся; здараецца, што адзін і той жа суразмоўца сумняваецца, вераць яны ў Бога ці не. Незалежна ад гэтага, суразмоўцы канструююць характарыстыку *мусульманскай нацыі* з ужо вядомых нам па апісаннях веры яўрэяў і хрысціян «фанем», сярод якіх на першы план выходзіць святкаванне пятніцы, забарона ўжывання свініны і паўмесяц у ролі крыжа. І таксама ўпісваюць яе ў «натуральны» міфічны парадак нараджэння-прызначэння.

— «Коло татарскіх могілкув ежэлі пшэходзіш, тшэба поведзець: „Нех спочыва гнілэ цяло".

— Гнілэ цяло?

---

[69] Функцыяй малітвы як своеасаблівага «ключа да ідэнтычнасці» альбо «паспарту групы *сваіх*» на рэлігійным памежжы я займалася ў: (Engelking 2001).

[70] Гэтаксама на Браслаўшчыне: «Экуменічную атмасферу ў Відзах стваралі, несумненна, пасляваенныя валадары дум: настаўнік і ксёндз. На іх аўтарытэты часта спасылаліся мае суразмоўцы, сцвярджаючы, што няма абсалютна нічога дрэннага ў наведванні чужых святынь» (Hall 1998: 30).



Мусульманскія могілкі (мізар) у Докшыцах, 2005

— Гнілэ цяло, бо оні в невежэ [нявер'і]. Так і от, жыдзі вежылі в Бога, а оні таке, от, оні так не вежылі, пані. […] Оні давно, за Польскі былі тэ татары, пані. Як Пан Езус одкупіл свят, то жыдзі зосталісе, ктужы не навращалісе [паварочваліся ў веру]. Еднэ поляцы былі, а тэ татары тэж. […] Але оні добрэ людзе. Оні вежо тылько в Бога, а оні тэж в Пана Езуса не вежо, як і жыдзі» (G98Ale.PJ).

— «Цо то за вяра, татарска?

— А хто ж іх ве? […] Оні в пёнтэк [пятніцу] сьвёнткуё, но і там мачэта [мячэць] была. […] Там попадало пшэежджаць коло тэй мачэты, як стала, то там месёнц был вырысованы. Там у ніх по-другему. Православнэ юж в цэркві, то то само, як і у нас пачці. А татарска юж по-другему» (G98Bl.KM).

— «Оні татарскей вяры. Оні до косьцёла не, не знаё модлітв. У ніх яка там мачэта, мусі, такі косьцюл у ніх — мачэта. Там онэ зьбераёсе і по-своему модлёсе.

— По-якему?

— Но, по-своему. Юж не так, як по-нашэму. […]

— Але оні в Бога вежо, чы в цось іннэго?

— Оні в Бога, муве [кажу], не вежо. Можэ, в друге цо вежо.

— А сконд [адкуль] та вяра пшышла?

— Но, дзеткі ж, іх од роду. Уродзэне таке, така вяра» (G98Nac.ZW).

«Оні…, Каран у ніх. Тэ мусэльманы, у ніх кніга Каран, оні модлёсе» (G97Mej.FK). «Йіх юж вшыстко байрам і байрам! То юж іх там найважнейшы. Провадзо когута [вядуць пеўня], нёсо, барана і быка провадзо. Быка. І каждэму на рогі рэнчнік завязалі, а когуту на шыі рэнчнік. Но і пузьней кроё [рэжуць], тэго, і дзелёсе по кавалэчку. Як венкшы да [большы дасць] грош, то венкшы кавалэчэк менса [мяса]. Цо свое, то свое. […] Йіх з'ежджалосе дужо [шмат] до тых, до Некрашунцов, як была мачэта. […] Яны мувё *маў*…, *маўны,* ці як… [гаворка пра мулу]. О, так, о. Ну і пшыходзі модліцьсе. І осім модлітвув тых. […] І пшыедзе тэн муллай гэты ужэ йіх, ну і модлісе там, в тым дому. І на каждым едзэню [ежы] модлісе. У нас не, а у ніх ту на каждым модлісе, і оні едзо в тэн час. Така татарска модлітва. […] А тэн муўа юж, як іх пшыедзе, то он тэ ксёнжкі пшывозі, свое біблііі. Аж в Ів'і жые, ту ему жэ ж дрого коштуе, поконд [пакуль] пшыедзе з кім» (G98Gin.JS).

— [спадарыня Яніна:] «Кедысьць, як мы до школы ходзілі, то мувім: *кабыльнік! кабыльнік!*

— Чэму *кабыльнік*?

— [спадарыня Яніна:] Бо оні конінэ едзо [ядуць]. Оні сьвініны не есьць.

— [спадарыня Ванда] Жэрабучкі малэ. Юж як старэго коня, то юж не, але тылько зьрэбухі [жарэбчыкі].

— [спадарыня Яніна:] Ну, то оні то елі. То так то йіх і называлі. […] Овечкі тшымалі.

— [спадарыня Ванда] Гэнсі [гусей].

— [спадарыня Яніна:] Гэнсі тшымалі і оні то менса едлі.

— А длячэго сьвінь оні не едзо [а чаму яны свіней не ядуць]?

— [спадарыня Ванда] Бо таке йіх…

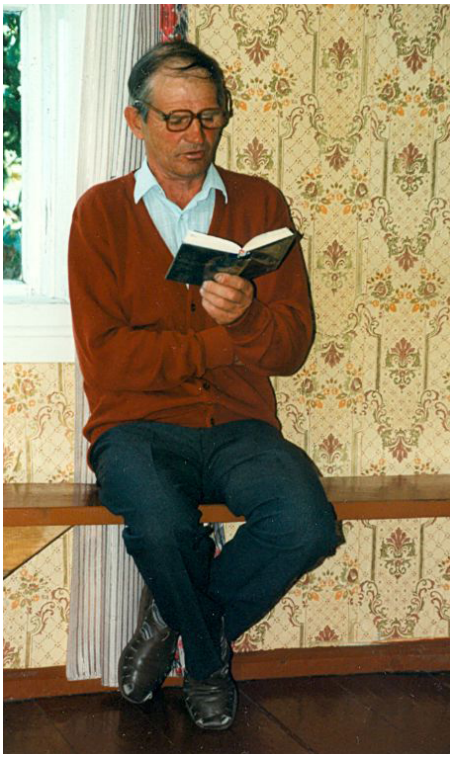
— [спадарыня Яніна:] За то, жэ оні, йіх така…

— [спадарыня Ванда] Вяра. Не бэндо [не будуць] есьць» (G98Gin.AWD.JS).

Важнае месца на ментальнай карце нацый калгаснікаў займаюць таксама неапратэстанцкія канфесіі, якія часта абагульнена акрэсліваюцца назвай *баптысты*[71]. Іх характарыстыка складаецца з ужо добра вядомых

[71] Аб успрыманні новых канфесійных груп як чужых, прыпісванні ім элементаў «адваротнага» культу, размяшчэнні іх па-за традыцыйнай «вавілонскай» сістэмай класіфікацыі вер-нацый на падставе даследаванняў на Браслаўшчыне, гл. (Gieryszewska 1998). Аб вобразе баптыстаў і іншых неапратэстанцкіх груп, які сканструяваны праз прызму стэрэатыпа *жыдоўскай веры* на ўсходнеславянскім матэрыяле, гл. (Белова 2003).

нам «кубікаў»: «Бог адзін, вер многа, правда? Евангелістыя, баптыстыя, суботнікі… Дужо» (G97Pap.WL). «[Сусед] запісалсе в баптысты […]. І як в недзеле — он працуе, а собота — он едзе там до Ліды, там до тых баптыстув, там таке мешкане гдзе маён оні. Мувілі, в тым мешканю тылько там ест небо повыпісыванэ там. Там „Буг з намі“, там так повыпісыванэ» (G97Mac.TR). «Оні модлёсе, тэ баптісты і оні вудкі не піё[72]. І нікому ніц злэго не робё. Но, оні не вежон в Пана Езуса і Матка Боска» (G97Mej.HK1). «Йіхна вера: Мацер Божую — у йіх нема. Эта жэншчына. А Ісуса Хрыста — Пана Езуса яны не вераць, патаму што ён раждённы ад жэншчыны. Аны вераць толька у Бога. Эта очэнь такая недобрая вера» (G11Rdz.WR).



У малітоўным доме хрысціян веры евангельскай у Велямічах Столінскага р-на, 1995

— «Цо то за вяра баптысьці?

— Як ту поведзець? Та така посьрэдня вяра мендзы [паміж] католіцко а православно. Кжыжа оні не пшызнаё. Вежо в Бога, але кшыжа на себе не кладо [не хрысцяцца]. Образув [абразоў] не пшызнаё» (G93Leb.MO).

— «В цо оні вежо?

[72] Агульнапрынятым вызначальнікам адметнасці *баптыстаў* ад дзвюх традыцыйных хрысціянскіх канфесій з'яўляецца скрупулёзнае выкананне імі Дзесяці запаведзяў; пар. размову з Усходняга Палесся:
– «А якая там вера?
– [сын:] Еслі я правільна понял — эта адвенцісты седзьмова дня.
– [суседка:] Яны не ругаюцца, водкі не выпіваюць. […] Эта харашо. Маладцы.
– [маці:] Эта дажэ лучшэ.
– [сын:] Вы знаіце, эта дажэ нравіцца людзям. Ругацца — не ругаюцца, курыць — не кураць. Эта людзям дажэ лучшэ.
– [маці:] Так ета лучшэ» (H03Aks.JJD).

— Но, оні там тылько в Пана Езуса, оні там венцэй [болей] ніц. І в Матка Боска не вежон. І ніц, тылько Пан Езус. Оні так і модлёсе тылько до Пана Езуса.

— А якей оні нац'і сон [а якой яны нацыі]?

— Евангелісты какіе. […]

— А як се модлё [а як моляцца]?

— А чорт іх ве! [смех]

— А іх вяра то зла чы добра?

— Кеды оні вежо, то ім добра, а нам — цо нам обходзі [што нам за справа]?» (G97Sie.HD).

***

Лагічную структуру гэтага дамадэрнага падзелу чалавецтва на веры-нацыі можна было б прадставіць у выглядзе графіка альбо табліцы[73]. На першым узроўні, які можна апісаць формулай «Бог стварыў людзей, так што людзі вераць у Бога»[74], апынуліся б веруючыя ў Бога: усе людзі, усе нацыі. Другі ўзровень аддзяляў бы веруючых толькі ў Бога (іх прадстаўляюць яўрэі, часам, у якасці слабейшага варыянта, сюды далучаюць *татараў/мусульман*) ад тых, хто верыць у Хрыста (якімі з'яўляюцца хрысціяне)[75]. Трэці ўзровень арганізуе хрысціян паводле мовы маліт-

---

[73] Гэтую схему можна было б уявіць сабе таксама як аналогію вядомай у праваслаўных супольнасцях «іконы дрэва вер», гл. (Zowczak 2009: 11–15; Maksimowska 2009: 172–177), аднак я думаю, што гэта не было б для яе адпаведнай метафарай. Дрэва, аб якім тут ідзе гаворка, — гэта перадусім «выяўленчы вобраз гісторыі рэлігіі» (Zowczak 2009: 11), у той час як рэканструяванае мною гіпатэтычнае «Вавілонскае дрэва», за выняткам размяшчэння яўрэяў на пазіцыі продкаў усіх вер, не мае дачынення да генеалогіі веравызнанняў. Больш дакладнай мне тут падаецца метафара карты, пазбаўленая канатацый з выконваемымі выяваю дрэва функцый «сімвала выключэння» альбо «сімвала фундаменталізму», гл. (тамсама: 14). Бялова, абмяркоўваючы ўсходнеславянскія запісы сюжэта падзелу чалавецтва ў кантэксце вавілонскага міфа, гаворыць аб «фальклорным варыянце біблейскай „табліцы народаў"» (Белова 2004: 65; болей: 65–81).

[74] У якасці адсылкі да гэтага ўзроўню і гэтай формулы можна інтэрпрэтаваць «экуменічны» фрагмент занатаванай Кольбергам калядкі: «Ствожылэм [я стварыў] жыдув, татарув / І вас хжэсьціянув» (DWOK 5, *Krakowskie* 1: 235).

[75] У мове даследчыка (*etic*) гэтаму ўзроўню адпавядае падзел на хрысціянскія і нехрысціянскія канфесіі. Суразмоўцы таксама карыстаюцца гэтымі тэрмінамі, аднак не абавязкова надаючы ім тое самае значэнне, што і даследчык. Напрыклад:
– «А сон [ёсць] ешчэ якесь хжэсьціяньске вяры?
– Такіх жэ нема тутай хжэсьціяньскіх вяр. Тылько та православна, бо она ест блізко. То можна поведзець з тэй самэй вяры вшыстко взентэ [усё ўзята], тылько жэ абрады не тэ.

вы. Такім чынам, тут знаходзяцца дзве найважнейшыя для калгаснікаў нацыі: *палякі* і *рускія,* альбо *польская вера* і *руская вера*[76], а часам далучаюцца, у залежнасці ад лакальнага сацыяльнага асяроддзя і зацікаўленасцей суразмоўцы, розныя іншыя варыянты: *літоўская вера, цыганы, баптысты, лютэране, евангелісты, пяцідзясятнікі, штундысты, стараверы, уніяты, сведкі Іеговы*[77]. На гэтым узроўні мы маем справу з узаеманакладваннем і перакрыжаваннем як крытэрыяў выдзялення нацыі, так і саміх узроўняў. Мы сутыкаемся тут з «мігатлівай», індывідуальнай, вельмі дынамічнай варыятыўнасцю, якая часамі з цяжкасцю ўпісваецца ў гэтую заснаваную на бінарных апазіцыях схему — каб дапасаваць такія прыклады, як *літвіны,* што вызнаюць *польскую веру,* альбо «палякі,

– А нехжэсьціяньске вяры сон?

– Но, пэвно ест. Ест і мусэльмане, і разны пяцідзесятнікі, там протэстанцке вяры ест. Но, ест таке вяры» (G93Pap.AW1).

[76] Шырока выкарыстоўваемыя ў Беларусі, і не толькі калгаснікамі, вызначэнні *руская вера* і *польская вера*, якія азначаюць праваслаўе і каталіцызм, з'яўляюцца семантычным і фармальным працягам тэрмінаў, якія сягаюць пачаткаў хрысціянства на Русі, такіх як: *руская вера*, *грэчаскі закон*, *грэчаская рэлігія*, *беларуская вера* / *рымская вера*, *рымская рэлігія*, *рымскі закон*, *ляшская вера*; болей гл. (Łatyszonek 2006: 115–162). Мысленне ў катэгорыях апазіцыі *руская вера*:*польская вера* ўсталявалася на гэтых тэрыторыях у XIX стагоддзі, пасля скасавання уніі (1839), калі ўлады карысталіся ім як інструментам русіфікацыйнай палітыкі, якая супрацьпастаўляла праваслаўных і каталікаў. «Пасля заняцця беларускіх зямель рускімі, скасавання уніі і забароны называння (ва ўрадавых дакументах) губерняў „беларускімі" (на ўсходзе краю) альбо „літоўскімі" (на захадзе), пачалі распаўсюджвацца назвы: для адных „рускія", для іншых — „палякі". Гэта было выклікана палітыкай расійскіх улад, якія імкнуліся атаясаміць — у грамадскай свядомасці — праваслаўе з рускасцю, а каталіцызм — прынамсі на працягу значнай часткі XIX стагоддзя — з польскасцю. Такім чынам, сярод насельніцтва Беларусі было безумоўна ўзмоцнена мысленне ў рэлігійных катэгорыях. […] Царская адміністрацыя ў значнай ступені спрыяла наданню канфесіям азначэнняў: „руская вера", „польская вера", […] даводзячы да сітуацыі, калі вера, якая магла быць вызначана тэрмінам „уласнай", „сялянскай", з цягам часу „беларускай", спыніла сваё існаванне» (Radzik 2000: 169, 197).

[77] Першы раз інтэрпрэтацыю гэтага фрагмента ментальнай карты калгасніка я спрабавала сфармуляваць у: (Engelking 1996b: 135–138). В. Бялова ў артыкуле, які пастулюе даследаванне сістэмы славянскіх этнаканфесійных стэрэатыпаў у іх узаемным аднясенні, прыводзіць наступныя прыклады славянскіх канфесіёнімаў: *жыдоўская вера*; *польская вера*; *грэцка*, *праваслаўна*, *благослаўна*, *руска*, *српска вера* (для праваслаўя); *нямецкая вера* (для пратэстантызму); *татарская вера*, *турска вера* (для ісламу), а таксама далучае распаўсюджаныя супроцьпастаўленні: *српска вера*:*турска вера*; *руска вера*:*польска вера* (Белова 1997: 25–26). Аб традыцыйных канцэптах руская, *польская*, *нямецкая*, *татарская*, *жыдоўская вера*, *баптысты*, *штунды* піша таксама ў: (Белова 2005: 76–79). Пар. павер'і і анекдоты аб *нямецкай*, *рускай* і *татарскай* веры, у: (LB1: 234–237).

якія моляцца па-літоўску»[78], альбо *баптысты*, якія моляцца па-руску, як праваслаўныя, але не вераць у Божую Маці, як яўрэі[79].

Можна было б таксама пабудаваць шэраг са сцверджанняў, што адлюстроўваюць логіку гэтай сістэмы вер-нацый, напрыклад, наступным чынам: «людзі вераць у Бога», «яўрэі вераць у Бога, але не вераць у Хрыста», «хрысціяне вераць у Бога і ў Хрыста», «*палякі* моляцца па-польску», «*рускія* моляцца па-руску». Што важна, у гэтыя фразы закладзена амбівалентнасць. Калі суразмоўца робіць акцэнт на першай складаючай гэтых комплексных канструкцый, то гаворыць аб тым, што хрысціяне, яўрэі і мусульмане — аднолькавыя людзі. Спасылаецца тады на найвышэйшую ісціну, якая абвяшчае, што ўсе з'яўляюцца людзьмі, для якіх «Бог адзін», і — згодна з правілам «не будзеш верыць, то быдле [быдла] бэндзе, не чловек» (G97Moż.SS) — звяртаецца да базавай апазіцыі чалавек : нечалавек, трактуемай тут як веруючы : няверуючы[80].

---

[78] Над дэтэрмінантамі літоўскай ідэнтычнасці на Гродзеншчыне засяроджвае сваю ўвагу Ю. Страчук у: (Straczuk 1996), дзе ў якасці вырашальнага крытэрыя для разрознення *літовец — паляк — рускі* яна вызначае мову малітвы. Гл. таксама (Straczuk 2008: 98).

[79] Цікавае сведчанне класіфікацыйных праблем з катэгорыяй *баптысты* падае Паўлючук у сваёй кнізе, прысвечанай даваенным неапратэстанцкім рухам і дзейнасці «прарока Іллі» ў праваслаўных супольнасцях на Беласточчыне. Спасылаючыся на брашуры, што выдаваліся ў асяроддзі паслядоўнікаў прарока, ён пісаў: «Як аўтары гэтых тэкстаў, так і іх аўдыторыя не ведалі і не ведаюць тонкіх адрозненняў: нацыі, рэлігіі, нацыянальнасці, народу і да т.п. Данілюк, напрыклад, рэлігію ідэнтыфікуе з мовай. Аўтар не вінаваціць палякаў за тое, што тыя вызнаюць каталіцтва, а яўрэяў — што з'яўляюцца прыхільнікамі іўдаізму. Гэта, на ягоную думку, усталяваная Богам заканамернасць. У той жа час яго раздражняюць баптысты, суботнікі і да т.п., не звязаныя ні з адной нацыяй, што пранікаюць у праваслаўныя супольнасці. Аўтар піша: „Такім чынам, браты і сёстры, як у гаспадара ёсць розная жывёла, так у Бога — розныя веравызнанні і мовы, перамешаныя яшчэ ў Вавілоне. У гаспадара шмат рознай жывёлы, але, калі б ён хацеў зрабіць авечку з казы — не можа. Так не можа і чалавек перайсці з веры ў веру. Дзесьці сказана: у кожнай веры праведнік прыемны Богу — у рускай, у польскай, у нямецкай, у яўрэйскай, у цыганскай, у татарскай — усім гэтым народам Бог даў веравызнанне і мову і ўласнае пісьменства. А суботнікам і баптыстам Бог не даў мовы. А д'ябал дурны, ён выдумаў ім толькі веравызнанне. Амінь". У іншай улётцы аўтар выказваецца яшчэ больш саркастычна аб гэтым незразумелым яму дзівацтве, якім з'яўляецца абстрагаванае ад этнічнай культуры, наднацыянальнае веравызнанне. „Баптысты і ўсе іншыя секты, вы знайшлі сабе веравызнанне, а моваю нашаю размаўляеце. То пішыце і гаварыце па-баптысцку, тады я скажу, што ваша вера ад Бога, а так — ад д'ябла"» (Pawluczuk 1972: 226–227).

[80] Згодна з традыцыйным народным светапоглядам, «людзі ўяўлялі з сябе катэгорыю істот, што належалі да боскага парадку свету» — у адрозненне ад населенага дэманамі «антысвету, апазіцыйнага як у адносінах да людзей, так і да Бога» (Tomicki 1981: 35). На тэму апазіцыі веруючы (=чалавек) : няверуючы (*выродак*, *быдла*, *скаціна*), гл. (Osiecka 2011: 177–178).

У гэтым духу суразмоўцы заяўляюць: «Но, рэлігіі дужо ест. Завшэ, абы чловек. Есьлі он вежы, то ленкацьсе [баяцца] не можна, бо он вежы в цось [нешта]» (G93Pap.AW1). Калі ж мы маем справу з суразмоўцам, які акцэнтуе другую складаючую, высоўваючы на першы план сэнс супраціўнага злучніка *але* — то ён падкрэслівае адрозненні, скіроўваючыся да антаганістычнай перспектывы. І ў выніку яўрэі як забойцы Хрыста становяцца ворагамі хрысціян, татары, як жывёлы, ні ў што не вераць, католікі, якія моляцца па-беларуску, аказваюцца *рускімі*, якія ператвараюць касцёл у царкву.

«Пераканане ў роўнасці веравызнанняў, якое з'яўляецца важным элементам сацыяльнага парадку, нясе ў сабе моцны маральны імператыў, — пісала Юстына Страчук аб каталіцка-праваслаўных адносінах на беларуска-польскім памежжы. — Выражаецца ён у вельмі часта сустракаемай формуле „Бог адзін, вер многа", якая ўраўноўвае абодва веравызнанні не толькі ў іх тэалагічным статусе (мы верым у аднаго і таго ж Бога), але таксама іх паслядоўнікаў у сацыяльным стутусе (мы – адныя і тыя ж людзі). Ненаданне ўвагі канфесійным адрозненням носіць прыкметы этычнага прадпісання — прыстойны чалавек не павінен ствараць ніякай розніцы: „Як акуратный чэлавек, то і разніцы нема". Той, хто робіць акцэнт на адрозненнях, той выступае супраць маральнага парадку» (Straczuk 2006: 109–110)[81]. Таму адрозненні «дыферэнцыянаваныя», а шматвектарная культурная сістэма вер-нацый абумоўлівае дамінаванне тут неіерархічнай і неантаганістычнай мадэлі суіснавання. Гэта не фундаменталісцкая (але і не сінкрэтычная) мадэль, а экуменічная[82]. Калі *палякі,* якія моляцца па-польску, *літоўцы* — па-літоўску, *рускія* — па-руску альбо *яўрэі* — па-яўрэйску, *шануюць* Бога, то бок жывуць не як жывёлы, а як людзі, яны гарантуюць сваёй шматнацыянальнай супольнасці парадак, сэнс і існаванне. І тады адрозненні паміж веруючымі людзьмі, якія моляцца на розных мовах, страчваюць сваё значэнне, а самі яны параўноўваюцца з чалавецтвам да падзення Вавілонскай вежы.

— «Вшыстко едно то само. То само. Пан Буг тэн само. Немцы, беларусы і полякі — вшыстке то само. Пан Буг такі сам.

---

[81] Больш падрабязна пра адмаўленне значнасці канфесійных адрозненняў на беларуска-польскім памежжы, гл. (Straczuk 2006: 109–112).

[82] Гэтае супрацьпастаўленне ў адносінах да народнай рэлігійнасці постсавецкай прасторы распрацавана М. Зоўчак (Zowczak 2009: 11–18). На яе думку, прысутная на гэтым абшары экуменічная стратэгія складаецца з ідэі экуменізму і «фактычных практык экуменічнага характару, як інстытуцыянальных, так і народных, упісаных у традыцыю канфесійна разнародных супольнасцей у выглядзе элементарных прынцыпаў суседскага суіснавання» (тамсама: 11).

— То сконд вобэц тэго тэ ружніцэ [то адкуль у такім выпадку гэтыя адрозненні]?

— Яка там ружніца, то не жадна [ніякая] ружніца. […]

— Мысьлі пан, жэ лепей бы было, гдыбы [калі б] была една вяра? Гдыбы вшысцы ходзілі до косьцёла? Альбо до цэркві?

— А бэз ружніцы, хай ідо, гдзе хцо [куды хочуць]. Цо там. Абы гдзе. Абы гдзе, абы ходзілі. Абы ходзілі, яка то ружніца?» (G98Nac.PW).

Касаванне адрозненняў суправаджае туга па адзінай для ўсіх людзей мове — будзь ці той святой да змяшэння, ці то якойсьці новай мове міжнацыянальных зносін (por. Straczuk 1999: 39–40).

— «Чы то важнэ, по якему се модлі?

— Но вшыстко едно, модлітва та сама, Пан Буг едэн. Тылько жэ… я не вем, чэму то так. То так Пан Буг дал тыле [столькі]… седэмдзесёнт ензыкув[83] на цалым сьвеце. От — Літва собе розмавя, Беларусь собе, поляцы собе, руске собе розмавяён, немцы по-своему. Я нераз [часам] мысьле і муве: Божэ, можэ то і гжэх [грэх], можэ то я гжэшэ… По цуж [навошта ж] так Пан Буг дал? Нех едэн ензык был по цалым сьвеце! […] Я нераз помысьле собе: нех жэ то ензык едэн был бы» (G93Ser.MP.WP).

«Мендзынародовы [міжнародны] ензык на цалы сьвят! Эта іле ж таней [наколькі ж танней], іле ж коштув мней, правда? Но, помысльце [падумайце]. Ежэлі, от, по-польску, свуй родны ензык, і мендзынародовы — дзісь [сёння] на Бялорусі, ютро [заўтра] вэ Франц'і, чы гдзе. І тым мендзынародовым ензыкем вшысцы [усе]! […] Кажды свуй найлепей любі, але ешчэ мендзынародовы. Але нема его. А ежэлі, о, в Совецкім

[83] Матыў падзелу «паслявавілонскага» чалавецтва на 70 моў мы знаходзім у яўрэйскіх легендах, дзе ідзе гаворка аб 70 мовах, 70 народах і 70 анёлах, якія акружалі Бога ў той момант, калі ён змешваў мовы будаўнікоў вежы, гл. (Bin Gorion 2009: 122–124). У Еўропе яго распаўсюдзіла хрысціянская літаратура: «Раннехрысціянскія пісьменнікі […] выводзілі разнастайнасць моў з легенды аб Вавілонскай вежы, спрабавалі скласці табліцу 72 народаў і моў» (Zientara 1985: 22). Зентара тлумачыў: «Біблейская гісторыя будаўніцтва Вавілонскай вежы, стваральнікі якой хацелі дасягнуць неба, дала магчымасць тлумачэння адрозненняў паміж чалавечымі супольнасцямі. Было падлічана, што, раскідваючы людзей на ўсе бакі свету, Бог даў ім семдзесят дзве мовы; з гэтых сямідзесяці дзвюх моўных супольнасцей пазней паўсталі шматлікія народы — *gentes* альбо *nationes,* кожны з якіх жыў асобна і не разумеў іншых. [Заўвага: колькасць 72 народы (што паходзіць ад вавілонскай лічбавай сімволікі: 9 [да квадрата] у паслядоўнасці дзевяці лічбаў ад 1 да 9; нуль не быў вядомы) першы раз у кантэксце Вавілонскай вежы з'яўляецца ў грэчаскім перакладзе Бібліі, што датуецца I ст. да н.э. (г. зв. *Септуагінта*)]» (тамсама: 9, 367). Аб усходнеславянскіх апакрыфічных крыніцах 72 народаў і моў, гл. (Белова 2004: 287–289; 2005: 65).

Саюзе рускій был — і туркмены, і узьбекі, і казахы, сорок больш нацеёв, і вшыстке розумеліс па-руску. І латво было. То добжэ так!» (G93Fel.KM).

Дамадэрная рэлігійная ідэнтычнасць калгаснікаў, легітымізаваная вавілонскім міфам, балансуе паміж структурай сістэмы вер-нацый, што адлюстроўвае гістарычныя і культурныя рэаліі канфесійнага памежжа, і касуючай гэтую структуру ідэяй *communitas* — «повязі чалавецтва, […] фундаментальнай і асноўнай, агульнай сувязі паміж людзьмі, без якой не існавала б грамадства» (Turner 2004: 242). Падкрэсліваючы адзінства ўсіх людзей, якія «маюць Бога ў душы», міф аб Вавілонскай вежы адначасова пацвярджае іх культурную разнастайнасць і абгрунтоўвае генеалогію і існаванне рэлігійна разнароднай супольнасці.

РАЗДЗЕЛ 9

Хрышчоныя людзі. Крыж як ядро ідэнтычнасці калгаснікаў

Естэм Анна кшчона [хрышчоная],
Пану Богу полецона [тут: аддадзеная пад апеку].
Кшыж на рэнцэ, Буг на сэрцэ, вшысцы сьвенці пшы мэй сьмерці...
Фрагмент штодзённай малітвы спадарыні Анны з Роўбаў

Дзьявал боіцца краста.
*Б*аба Ганна з Вялікіх Аўцюкоў

– Чаму хрэсьцяць?
– Шчоб хрэшчэны былі, а то нехрыст будзе?
З размовы з бабаю Жэняю з Каранёўкі

Люді, як вам сказать, веруюшчые...
Перехрястіться умеють і усе.
*Б*аба Лена з Несцерава

– Сфотографуй нашы кшыж кеды [калі-небудзь]!!! [...]
– В Польшэ показал бы, жэ [што] у нас полякі таке.
З размовы са спадарыняй Данусяй і спадаром Багданам у Пузелях

9.1. Хрысціяне *versus* нехрышчоныя, альбо калгаснікі як *хрышчоныя людзі*

Хрысціяне — «новая вера», што прыйшла на змену *старой* — паходзяць ад яўрэяў. «Былі таке, о, просто як жыдзі, а потэм людзі охшцілі [ахрысцілі людзей] — і хшэсьціяне» (G98Szw.JS). Хрышчэнне для калгаснікаў з'яўляецца рытуалам пераўтварэння яўрэя ў хрысціяніна. Гэта ёсць паўтарэнне — у адносінах як да супольнасці, так і да асобы — міфічнага прэцэдэнту хрышчэння яўрэя Ісуса ў Іардане, што выдатна выразіў спадар Альфрэд з Гінэляў: «В Ёрдане жэцэ [рацэ] Пана Езуса хшціл Ян Хшціцель [Ян Хрысціцель]. Охшціл. І за то тэраз вяра. Мушо хшціць.



Крыжы ў Святым (Вялікім Засоміным) возеры каля Альман, 2011

О, дзеці хшчо [дзяцей хрысцяць]. А ежэлі дзецко неохшчонэ — жыд. За то хшэст» (G98Gin.AD).

Такім чынам, яўрэйскае нявер'е ў Хрыста зводзіцца, згодна з механізмам метанімізацыі метафары ў народным мысленні, да адмаўлення хрышчэння. Гэтаксама, як розніца паміж праваслаўным і католікам альбо *рускім* і *палякам*, веру якіх вызначае хрышчэнне, заключаецца ў выкарыстанні розных моў для малітвы, так і розніца паміж хрысціянінам і яўрэем зводзіцца да таго, ахрышчаны чалавек ці не. Нехрышчоныя яўрэі, выконваючы асноўную ўмову прыналежнасці да свету нацый, то бок свету вернікаў, якой з'яўляецца вера ў Бога, адначасова не належаць да свету хрысціян — не вераць у Хрыста; а гэтае нявер'е зводзіцца да непрызнання хрышчэння. Таму «як жыд пшэходзі на польска вяра, то тшэба го хшціць, а як праваслаўны, то не, бо он юж хшчоны [ужо ахрышчаны]» (G93Pap.AW1). Аналагічна эмічным азначэнням *паляка* і *рускага* як «таго, хто моліцца па-польску/-руску», можна рэканструяваць створаную калгаснікамі дэфініцыю *хрысціяніна* і *яўрэя: хрысціянін* — гэта «той, хто хрышчоны», *яўрэй* — «той, хто неахрышчаны». Такім чынам, апазіцыя хрысціянін : нехрысціянін, якая вызначае хрысціянска-яўрэйскія адметнасці, зводзіцца да супрацьпастаўлення хрышчоны : нехрышчоны. Згодна з гэтай логікай, кожны нехрышчоны з'яўляецца яўрэем.

— «Наш заведуюшчый охшціл [ахрысціў] дзецко, і его потэм вызвалі, як оні мувё [гавораць], на бюро, і мувё: „По цо [навошта] ты хшціл дзецко? Пшэцеж так не можна". А он, жэ: „Я бы не хшціл, але мама поведзяла, жэ она жыда выховываць не бэндзе [не будзе]. То цо я бэндэ маме робіць?"

— Не бэндзе жыда выховываць?

— Так, нехшчонэго жыда выховываць не бэндзе. Тшэба хшціць» (G94Fel.JU).

Гэты анекдот, што адсылае нас да перыяду барацьбы з рэлігіяй у Савецкім Саюзе, дакладна паказвае, што ва ўяўленнях калгаснікаў, дзе яўрэй — гэта нехрыхчоны, а нехрышчоны — гэта яўрэй[1], мы маем дачыненне з сінанімічнай трактоўкай абедзвюх адзінак (як сказаў бы мовазнаўца) альбо заснаванай на атаясамліванні метафары з метаніміяй недыферэнцыраванасці слова і рэчы (як скажа антраполаг). Сведчыць таксама аб фундаментальнай, асноватворнай для народнага светапогляду ролі хрышчэння — без яго чалавек не можа належаць да супольнасці *сваіх*, якую разумеюць як супольнасць людзей. Хрышчэнне робіць нованароджанага не толькі хрысціянінам, але перадусім чалавекам — сацыяльнай істотай[2]; у прыватнасці асобай — раз і назаўсёды прыналежнай да канкрэтнай веры-нацыі[3]. Указанне *трэба хрысціць* — гэта асноўны для ідэнтычнасці мужыка-хрысціяніна імператыў, норма, якая яе вызначае. «Дзецко родзісе, ве, тэго… Мусі кшціць [патрэбна хрысціць], бо жыдэм зостае» (G98Gin.AD1). Яўрэем, ці нехрысціянінам і, *eo ipso,* нечалавекам[4].

---

[1] Прыём атаясамлівання нехрышчонага з яўрэем вядомы перадусім з распаўсюджанай сярод славян (і сярод еўрапейцаў увогуле) рытуальнай формулы: «Узялі мы жыда (альбо язычніка), а прынеслі хрысціяніна», якую прамаўлялі хросныя бацькі пасля прывязення дзіцяці з хрышчэння, гл. (Белова 1997: 28; Bystroń 1916a: 131–132; Tyrpa 2011: 47). На тое самае атаясамліванне абапіраецца называнне *жыдоўкай* парадзіхі перад увядзеннем у храм альбо *жыдком* касца да правядзення над ім абраду ініцыяцыі, які называўся *хрышчэннем касца,* гл. (Tyrpa 2010: 154–155, 2011: 47). Аб «выразнай ідэнтыфікацыі яўрэя з нехрышчоным і, што больш важна, нехрышчонага з яўрэям» на Браслаўшчыне, гл. (Klosse 1998: 60). Народная думка пашырае ідэнтыфікацыю з яўрэям на кожнага, хто «не паводзіць сябе па-хрысціянску», пар. «Асобаў, якія не прытрымліваліся каталіцкіх прынцыпаў і практык, называлі *жыдамі,* напрыклад: *Здымі шапку перад крыжом, жыдзе!* [ваколіцы Радома]; „Калі той, хто ўваходзіць у дом, не выкарыстоўвае хрысціянскага прывітання, то гавораць, што так паводзіць сябе толькі […] жыд" [ваколіцы Станіславова]» (Tyrpa 2010: 155). «Жанчыну, якая не ходзіць у касцёл, называюць […] *жыдоўкай*» (Tyrpa 2011: 47). Аб канатацыях нехрышчонага з яўрэем і туркам у славянскай традыцыі, гл. (Белова 2005: 80).
Выдатны прыклад роўнасці нехрышчоны=яўрэй дае нам выказванне з Магілёўшчыны аб страху перад забіваннем неахрышчаных дзяцей немцамі падчас вайны:
– «Нашто дзяцей хрысціць?
– Раньшэ гаварылі, што ў вайну ўсе сталі хрясціць. Гаварылі, што еслі немец прідзе, то ўсіх дзяцей перадушыць нехрешчаных.
– Як ён узнае, што яно нехрышчонае?
– А чорт іх знае! Раньшэ так гаварылі. Баяліся, хрясцілі» (M04Szm.ZI).

[2] Аб функцыі прыняцця славянскіх радзінных абрадаў, сканцэнтраваных вакол хрышчэння (якія служаць «уключэнню дзіцяці ў сістэму грамадскіх сувязей»), падрабязна пісаў Быстрань, у: (Bystroń 1916a: 76–141).

[3] Сувязь паміж хрышчэннем і аднясеннем да веры-нацыі я разглядаю ў падраздзеле 10. 1.

[4] Раўназначнасць апазіцый ахрышчаны : нехрышчоны і чалавек : нечалавек бярэ пачатак

Хрышчэнне з'яўляецца сімвалічным ядром ідэнтычнасці калгаснікаў, галоўнай каштоўнасцю, што фарміруе гэтую ідэнтычнасць. *Мы людзі хрысціяне (хрышчоныя/праваслаўныя людзі)* — гэтая пацвярджаемая даўнейшымі гістарычнымі крыніцамі[5], а перадусім выступаючая ў шматлікіх рэлігійных і апакрыфічных тэкстах[6] формула самаідэнтыфікацыі беларускіх сялян, якая ахоплівае як праваслаўных (у мінулым — уніятаў), так і католікаў — функцыянуе і цяпер[7]:

— «Цо то ест *наруд* [што такое народ]?

— Людзі. […] Вшысцы крэсьціяне естэсьмы [мы ўсе хрысціяне]» (G97Pap.MB).

Важна адзначыць, часта сустракаецца яна ў варыянце, дзе гаворка не столькі аб хрысціянскай прыналежнасці групы альбо асобы, колькі аб яе метанімічнай сутнасці — хрышчэнні: «*Бог* у нас, у вас *Пан Буг*, і всё. А так, всё то ест само. […] Патаму, што мы людзе хрышчаны. О, і католікі хрышчоные, і православные» (G97Skr.JP). «І расейскій адзін бацюшка, і наш, а у палякаў, наверна, католікі, так бацюшка аддзельны. А так у нас усіх вера адна. Ва ўсіх хрышчаных вера адна, я так думаю» (H03Alk.AW).

ад раннехрысціянскага стаўлення да язычнікаў, пар. «Язычнікаў у Канстанцінопалі лічылі варварамі, і гэтае слова несла ў сабе процьму варожасці і найвышэйшую ступень пагарды. Толькі праз хрышчэнне маглі стаць людзьмі» (Paszkiewicz 1998: 253).

[5] У сярэднявечных ўсходнеславянскіх крыніцах «мы часта сустракаем выразы такога кшталту, як „*род* хрысціянскі“ (*хрістіанскій род*), якія абазначаюць вернікаў Усходняй Царквы, альбо „лацінскі *род*“ (*латынскій род*), што вызначаюць паслядоўнікаў лацінскага Касцёла. […] Слова „хрысціянін“ (*хрьстіянін*, *крьстіанін*) […] ва ўсходнеславянскіх крыніцах абазначае „жыхара зямлі Рускай“ (*жітель Русской землі*). Спрынчак піша: „Гэтае новае адценне значэння слова *хрысціянін* (вызнаўца праваслаўнай веры, жыхар Рускай зямлі), супрацьпастаўленае значэнням такіх слоў, як *іноплеменнік* альбо *іновєрец*, з'яўляецца яшчэ ў дамангольскі перыяд“» (Paszkiewicz 1998: 60–61, 240).

[6] Як, напрыклад, этыялагічныя легенды аб паходжанні Адама, якія распавядаюць аб з'яўленні *крэстьян праваслаўных* з калена Адама, гл. (SD 3: 317). Азначэнне *хрышчоны/-ая* ў прынцыпе абавязкова суправаджае імя чалавека (альбо замяняе імя) у формулах замоў, ахоўных малітваў і да т.п. (напр. SD 3: 310, *Полесские заговоры* 2003: *passim*, Kotula 1976: *passim*); болей на гэтую тэму я пішу ў наступным падраздзеле.

[7] Хвалюючы прыклад выкарыстання такой намінацыйнай формулы замест уласнага імя прывяла спадарыня Маня з Паперні, успамінаючы праваслаўных манашак, з якімі яна адбывала ссылку ў Варкуце: «У нас юж сёстры там, *манашкі* называлі на ніх. Як оні іх мэнчылі [мучылі]! […] Але оні се модлілі [але яны маліліся]. Хлеб вэзмо, то пшэжэгнасе [перахрысціцца]. „А як цібе зваць?“ — „Православная хрэсцьянка“. Навэт назвіска [прозвішча] не хцелі мувіць. Ну, тацы былі поддані [тут: адданыя]» (G93Pap.MS).

***

Мы людзі хрышчоныя, я хрышчоная — гэта самаідэнтыфікацыйныя формулы, якія выконваюць не толькі асноўныя семіятычныя функцыі, якімі з'яўляюцца азначэнне і намінацыя. Гэты ключавы для ідэнтычнасці ўказальна-намінацыйны «пашпарт» з запісам, напрыклад, «я Маня хрышчона», выконвае таксама магічна-апатрапейную функцыю — з'яўляецца своеасаблівым амулетам, што абараняе ўладальніка ад сілы негатыўнага сакральнага, якое праяўляецца там, куды не сягае альбо дзе слабее сіла хрышчэння.

— «Пані Марыё, чы ест якась спецыяльна модлітва пшэд спанем?

— «Кладэсе спаць, дае Пану Богу знаць. Кшыж на рэнцэ, буг на сэрцэ, Марыя на сьвітане, Пан Езус на сконане, вшысцы сьвенці [усе святыя] пшы моей сьмерці. Я Маня хрышчона, Богу душа полецона»[8].

— «Я Маня хрышчона» — значы, свое іме?

— Ты Аня хрышчона. Кажды свое іме. «Богу душа полецона». Як кладэсе на спочынэк, а не ве чловек, встане ці не, то тшэба завшэ полеціць [заўсёды даручыць] сам себе Пану Богу» (G97Waw.MŻ).

Гэты сімвалічны «пашпарт хрышчэння» суправаджае чалавека ад калыскі да труны. Ёсць у ім нават фотаздымак:

— «Цо се вклада до трумны [што кладуць у труну]?

— Ніц там се не вклада. Ружанец тылько на рэнка, і шкаплеры [два невялікія кавалкі сукна, злучаныя паміж сабою тасёмкамі, што носяць набожныя свецкія людзі як копію шкаплера манаскага — заўв. пер.], і образік з патронко [тут: сваёю святою], чы на чые іме там хшчона» (G94Sur.JP).

---

[8] Найбольш расшыраны варыянт гэтай паўсюдна вядомай на Гродзеншчыне малітвы, дапоўнены апакрыфічным *Сном Божай Маці* (гл. спасылку 3 у падраздзеле 8.1. *Хрысціяне і яўрэі. Значныя іншыя як удзельнікі фармавання ідэнтычнасці),* падае спадарыня Анна з Роўбаў: «Кладэсе спаць, дае Пану Богу знаць. Естэм Анна кшчона, Пану Богу полецона. Кшыж на рэнцэ, Буг на сэрцэ, вшысцы сьвенці пшы мэй сьмерці, Найсьвентша Матка пшы сконаню, а Пан Езус пшы збавеню [выратаванні]. Кшыж на [пасцель], кшыж надэ мно [нада мною], кшыж подэ мно, муй Езу Божэ, змілуйсе надэ мно. Ну Гужэ [Гары] Кальварыі уснэла Панна Марыя. Пшышэд [прыйшоў] до ней Пан Езус: „Ах, матко моя, чы сьпіш, чы очы фрасуеш [непакоіш]?“ — „Уснэлам, муй сыне найдрожшы, мялам сэн дзівны, відзялам цень [тут: цябе] звёнзанэго, до Пілата провадзонэго. Од Пілата до Герода, там цень біто і сондзоно і бок твуй пшэбіто“. Жэк [гаварыў] Пан Езус: „Кто бэндзе тэн сэн мавял, нігды бэз мэго пшыенця не усне [хто будзе той сон прамаўляць, той ніколі без майго прыняцця не засне]“» (G97Rou.AR). Пар. некалькі дзясяткаў варыянтаў малітваў да сну з Жэшаўшчыны ў: (Kotula 1976); гл. таксама (*Полесские заговоры* 2003: 579–611; Zowczak 2000: 164, 428–429, 473).



Размова з бабуляю Марыяй з Красноўцаў. Вавёрка Лідскага р-на, 1994. Фотаздымак Катажыны Домбэк

Метанімічнай сутнасцю хрысціяніна з'яўляецца хрышчэнне — але гэтым не вычэрпваецца той недыферэнцыраваны шэраг атаясамліванняў. «Крыж на руцэ» ў малітве бабкі Марыі з Красноўцаў і ружанец (заўсёды з крыжыкам) у далонях памерлага ўказваюць на чарговы яго элемент. Развівае яго ў сваёй малітве бабуля Ядзя з Паперні: «Кладнэсе спаць, дае Богу знаць. Кшыжэм посьцелесе, кшыжэм накрыесе і з кшыжэм, з Панэм Богем спаць положэсе. Дай Божэ шчэнсьліве ноцка пераначаваць і ютро [заўтра] ранютко шчэнсьліве встаць» (G95Pap.JG).

Падаецца, што мы маем тут справу з метафарычна-метанімічным ланцугом, пабудаваным па тыпу матрошкі: аб хрысціянскай (альбо чалавечай) ідэнтычнасці мужыка-калгасніка сведчыць хрышчэнне, сімвалічная сутнасць якога зводзіцца да знаку крыжа. Такой «матрошкай» з'яўляецца сама руская назва селяніна — *крестьянин* — якая на старажытнарускай і царкоўнаславянскай мовах азначае як «хрысціяніна», так і «чалавека». Яе этымалагічную аснову складае лацінскае *christianus* (гр. χριστιανος) — «паслядоўнік Хрыста» (SES 1: 86–87, ESRJ 2: 374). Імя Хрыста, у сваю чаргу, з'яўляецца асновай агульнаславянскага слова, якое абазначае *хрышчэнне* і адначасова *крыж* (старсл. *krъstъ* — «крыж», «хрышчэнне»; *Chrъstъ/Chrъstъ* — «Хрыстос») (SEJP: 70–71, SES 1: 85–86, ESRJ 2: 374)[9].

[9] Лексікографы пішуць аб *хрышчэнні*: «у рэшце рэшт, крыніцай з'яўляецца імя Хрыста. У значэнні „хрышчэнне" магч. аддзеясл. наз. ад **krъstiti* „пазначаць крыжом" > „хрысціць"» (SEJP: 70–71). «Відавочна, такім чынам, найбольш значным падчас хрышчэння тут лічылі знак крыжа, а не апусканне ў ваду» (SES 1: 86). Аб *крыжы:* «Першапачатковае значэнне „Хрыстос", што захавалася, напр., у стараслав. і сербахарв., перайшло на „крыж", як, напр. ням. *Krucifix: crucifixus* „распяты". […] Магчымы ўплыў манаграмы Хрыста, выражанай крыжам, ці хутчэй гр. χ, адкуль ідэнтыфікацыя імя з крыжам — „сродкам пакуты"» (SES 1: 86).



Пры нябожчыку. У ягоных далонях – ружанец і святы абразок.
Паперня, Лідскі р-н, 1994

Культурна-моўная карціна свету калгаснікаў — згодна з правілам «як крэстяць рабёнка, крэст накладают» (G94Rdz.TS) — зводзіць, такім чынам, сімвалічны сэнс «быцця ахрышчаным» да знаку крыжа. Гэтае атаясамліванне заўважна ў мове: у фанетычнай рэалізацыі калгаснікаў, як тых, хто размаўляе па-беларуску, так і тых, хто карыстаецца польскай, рускай альбо дыялектам украінскай мовы, адзінкі са значэннем «хрышчэнне» і «хрысціць», а таксама «крыж» і «перахрысціць» утвараюць адзіны ланцужок варыянтаў, якія плаўна пераходзяць адзін ў другі і наадварот: *хшэст, хрэст, крэст, крест, крэсьціць, хрэсьціць, хшэсьціць, хрысціць, крысьціць, крыж, кшыж*… Этымалагічна-сімвалічныя карані, а таксама фанетычныя асацыяцыі самаідэнтыфікацыйнай формулы «мы людзі хрысціяне» ствараюць, такім чынам, гэтаму аспекту ідэнтычнасці калгасніка асновы, што сягаюць вельмі далёка ў мінулае і адначасова ўказваюць на ядро гэтай ідэнтычнасці як чалавека ахрышчанага=перахрышчанага. Калі так, то мы павінны даведацца болей і аб хрышчэнні, і аб крыжы.

9.2. «Трэба хрысціць», альбо Бог без царквы і хрышчэнне без рэлігіі. Усходнебеларускі казус

Па гэтыя веды звернемся да суразмоўцаў з Усходняй Беларусі, якая зазнала савецкую палітыку атэізацыі раней, больш працяглы час і ў значна больш жорсткіх формах, чым уключаная ў склад СССР у 1939 годзе Заходняя Беларусь. Віцебшчына, Магілёўшчына, Гомельшчына і ўсходняя частка Міншчыны — гэта тэрыторыя, у краявідзе якой цяжка заўважыць вертыкальныя сакральныя дамінанты: вежы цэркваў і касцёлаў, а таксама прыдарожныя крыжы. Для кожнага, хто ўязджае сюды з заходняй часткі краіны, кідаецца ў вочы кантраст з Гродзеншчынай ці Заходнім Палессем, дзе ў кожнай вёсцы стаіць звычайна па некалькі крыжоў, а ў большасці — царква, касцёл альбо хаця б капліца. Агульны стэрэатып гаворыць, што Усходняя Беларусь — гэта абшар *бязвер'я*[10]. Этнограф, дзякуючы дапамозе суразмоўцаў, можа гэты стэрэатып дэканструяваць, паказваючы перадусім, што іх канцэптуалізацыя рэлігійнай сферы, якая не адпавядае павярхоўным класіфікацыям, не азначае па меншай меры, што яны з'яўляюцца людзьмі «без веры»[11]. Ён можа таксама дакапацца да пастаянных элементаў іх ідэнтычнасці як мужыкоў-хрысціян, якія дагэтуль трываюць, нягледзячы на тое, што тамтэйшыя 70-гадовыя нарадзіліся ўжо ў краіне разбураемых святынь, арыштаваных святароў і забароны рэлігійных практык.

Хаця ў Беларусі больш за тры дзесяцігоддзі ідзе адбудова царкоўных інстытутаў[12], застаецца адкрытым пытанне, у якой ступені фіксуемы

---

[10] На пачатку 1990-х гадоў я сутыкалася з беларускімі картаграфічна-сацыялагічнымі працамі, аўтары якіх на падставе колькасці і размяшчэння рэлігійных супольнасцей праводзілі паміж Заходняй і Усходняй Беларуссю «мяжу веры і бязвер'я», гл. (Matiunin 1992; Польскі 1992). Сёння (2009) прыблізнае параўнанне дадзеных аб колькасці храмаў (усіх канфесій) на захадзе і ўсходзе краіны паказвае, што ў заходніх абласцях іх каля 1420, тады як ва ўсходніх — каля 850 [уласныя падлікі на падставе: http://www.belarus21.by/ru/main_menu/religion/relig_org/new_url_1749340628, 6.04.2011].

[11] Гл. характарыстыку некаторых аспектаў рэлігійнай свядомасці жыхароў ваколіц Мазыра і Горак у: (Алюніна 2007).

[12] У 1988 годзе тут існавала 399 зарэгістраваных праваслаўных абшчын і 121 каталіцкая, якія мелі ў распараджэнні 369 цэркваў і 105 касцёлаў; у 1990 годзе дзейнічала ўжо 609 цэркваў і 215 касцёлаў. У 2010 годзе дзейнічалі 1509 праваслаўных абшчын, 470 рымакаталіцкіх, 14 грэка-каталіцкіх, 32 стараабрадніцкія, 25 мусульманскіх і 46 іўдзейскіх (артадаксальных і рэфармаваных разам). Дзейных было 1315 цэркваў (152 будаваліся) і 462 касцёлы (28 будавалася). Функцыянавала 7 сінагог (2 будаваліся) і 6 мячэцей (будавалі 1) [http://www.belarus21.by/ru/main_menu/religion/relig_org, 6.04.2011].



Фрагмент хаты ў Малых Аўцюках, Калінкавіцкі р-н, 2003

цяпер стан рэлігійнай свядомасці калгаснікаў з'яўляецца вынікам палітыкі атэізацыі, што праводзілася ў СССР, а ў якой — працягам дахрысціянскай рэлігійнай сістэмы[13], якая функцыянавала сярод беларускага ўніяцкага і праваслаўнага насельніцтва паралельна з афіцыйнай рэлігіяй, ствараючы з ёю сумеснае, сінкрэтычнае поле, часамі называнае даўнейшымі этнографамі «язычніцкім праваслаўем» (гл. Obrębski 2007c: 306–307; 2007f: 508). «Праваслаўны селянін, — пісаў Уладзімір Паўлючук, — глыбока закаранёны ва ўласнай этнічнай групе, быў носьбітам і прадаўжальнікам гэтай своеасаблівай і па сутнасці язычніцкай культуры. Дахрысціянскія элементы ў праваслаўных супольнасцях захаваліся ў непараўнальна большай ступені, чым у супольнасцях каталіцкіх, што даўно звяртала на сябе ўвагу. Гэта, такім чынам, узор чалавека […], вер-

[13] Сярод усходнебеларускіх калгаснікаў функцыянуе дастаткова багаты набор праяўленняў гэтага феномена, каб прывесці ў якасці прыклада малітву на ўзыход сонца («Я ж тобе, Богу, помолюся, я ж тобе, Богу, поклонюся. Ты жэ усю землю сагрэла: леса, мара, паля, горы. От, табе я поклонюся, согрэй нас, дай нам здароўя і век жызні» (H03Auc.MJ), пар. (KLS 2/1: 433–454; у прыватнасці 440–445)) альбо практыку магічнага выклікання дажджу, якую я фіксавала ў кожнай з даследуемых вёсак на Мазыршчыне і ў многіх на Магілёўшчыне, пар. (Толстой 1995).

балізаваны светапогляд якога канцэнтруецца вакол недактрыніраванага, поўнага ўнутраных супярэчнасцей і неадпаведнасцей народнага міфа» (Pawluczuk 1972: 48; болей: 43–50).

Сярод калгаснікаў на ўсходзе Беларусі няцяжка спаткаць своеасаблівую няпэўнасць альбо наўпрост намінацыйную пустку — адсутнасць не толькі арыентацыі, але і зацікаўленасці ў пытаннях уласнай назвы таго, што вызначаецца словам *вера*. Не з'яўляюцца адзінкавымі сітуацыі, калі суразмоўца на пытанне «хто Вы па веравызнанні?» адказвае «забыл» (H03Rom.AC) альбо «не ведаю»[14]:

— «А вы хто па сваёй веры? Праваслаўныя?

— Я не знаю» (H03Hln.HM).

— «Якой тут веры людзі жывуць?

— Я не знаю, якой яны веры, Бог іх ведае» (M04Szm.ZI).

Мы, несумненна, тут маем справу з абыякавасцю ў адносінах да фармальна-істытуцыянальных канфесійных рэалій, дадаткова падмацаванаю фактам, што, у адрозненне ад Гродзеншчыны ці Заходняга Палесся, усходнія абшары Беларусі, адкуль паходзяць цытаваныя ўрыўкі, у значна большай ступені рэлігійна аднародныя; там, дзе спрадвеку ў пераважнай большасці жылі ўніяты/праваслаўныя, якія ва ўласным сацыяльным слоі не мелі неабходнасці сябе ад каго-небудзь адрозніваць (яўрэі і паны належалі да іншых саслоўяў), назва іх фармальнай, нададзенай звонку канфесіі не мела ніякага грамадскага значэння.

— «Скажыце, якой веры тут людзі?

— Вера тут всегда была адзінакава, што цяпер, то і раньшэ.

— І як её называюць?

— Хто ее знаець, як ее называлі. Як ее цяпер называюць?» (H03Wic.RD).

— «Ваша вера як называецца?

---

[14] Гэтая з'ява — будучы сведчаннем традыцыйнай ментальнасці «члена этнічнай групы», якому ідэнтыфікацыі, што выходзяць за рамкі лакальных (між інш. з універсальнай рэлігіяй), зусім не патрэбныя — не абмяжоўваецца Усходняй Беларуссю. Я сустракала яе таксама ў Заходнім Палессі, гл. дыялог з Альман на Століншчыне:

– «Як называецца ваша вера? […]

– [нявестка] Яка вера? О, у Бога веруем, у Бога, да і самы ж не баптісты. В баптісты мы не поступаем. […]

– А як можна назваць вашо вярэ?

– [нявестка] Но, я знаю, як нашу веру…? А вашу як называюць?

– Ці *польска*, ці *католічэска*, так называюць…

– [нявестка] Но, то наша… Мо, о, як казаць вам? Но, *ольманска вера,* я знаю, як?

– [свякроў] Бог его знае святы… Бог его святы знае!» (B95Olm.KP); больш гл. (Engelking 2009).

— А ці я знаю, якая наша вера, якое што? Жывеш на етым свеце, боўтаесся і ўсё. Работаеш, гледзіш, каб і дзецям памоч, во» (M04Mas.JS).

— «Якой веры тут у вас людзі жывуць?

— [суседка:] Ну, как какой веры? Разная вера тут е у нас, Бог яго знае.

— Ну, якая напрыклад?

— [сусед:] Хрысціянская.

— [суседка:] Хрысціянская.

— Мне вот казалі — беларуская ў нас вера.

— [сусед:] Што беларуска? А ў Расіі — руска?

— [суседка:] Як у каго, наверна» (H03Jur.ŁM.WJ).

Няведанне назвы свайго фармальнага веравызнання (афіцыйнага канфесіёніма), аднак, ні ў якім выпадку не раўназначнае адсутнасці веры. Калгаснікі могуць нават, у скрайніх выпадках, не ўсведамляць, што адносяцца да праваслаўнай царквы, але не падлягае сумненню, што яны вераць у Бога. Гэтая вера можа быць далёкай ад дагматаў праваслаўя, а ў сферы практыкі можа зводзіцца выключна да выканання магічных актаў у адносінах да сакральнага як інстанцыі, якая шляхам абмену на малітвы і ахвяры забяспечвае здароўе і поспех, альбо заключацца толькі ў невыкананні працы ў свята — аднак заўсёды апісваецца ў катэгорыях «Бога на небе» і «Бога ў душы». Вось як жыхары ваколіц Мазыра і Горак выражаюць сваё перакананне, што чалавек не можа жыць без веры:

«Дык як не верыць, а? Ну, от, як не верыць? Это ж хочаш — не хочаш, дык это ж верыць жэ нада» (H03Alk.HK). «Еслі вы чуствуяце Бога на сьвеці, у сваёй душы яго дзержыце. У сваёй душы. От, ёсьць вам врэмя пайці ў цэркву — пойдзяце. Нету — ну, Бога ўсё раўно не выкідайце з сваёй душы. І ўсё, от, так нада» (H03Jur.AUK). «Канечна, нада верыць. Верыць нада ў Бога. […] Нада верыць у Бога. Ня то, штобы там паклоны адбіваць, хадзіць маліцца, а проста ў душэ імець, чуставаць, што Бог ё» (M04Hor.AT).

— «Можна жыць не веруючы?

— Не можна. Нада вероваць Богу, бо Бог е» (H03Auc.TM).

— «Ці можа чалавек жыць без веры?

— Не. Ну, што-та ж такое на небе то е, што намі уладзее. Што-то ж е. Планета ж е якая-то, я так думаю, ілі Бог, ілі што. Нам жа это не паказываюць. Ну і, па-моему, там што-то есць» (H03Alk.AW).

— «Гэта нада верыць у Бога?

— Нада. Ці ё, ці не — мы ня знаем. Ніхто не дакажа, што ё, ніхто і не дакажа, што і няма, патаму што ніхто ня можэць ета даказаць на белым сьвеце, на етым, во. А верыць троху ж нада» (M04Mas.JS).

— «Трэба жыць, у Бога верыць.

— А якому Богу трэба верыць?

— Тому, што не небе сядзіць.

— А ў царкву людзі ходзяць?

— Цэрквы ў нас няма. […] Ну, верым, патаму шта ўсё гэта Богам саздана, гэты сьвет і людзі. Ну, канешне верым, што ёсць нейкая сіла» (M04Szm.ZI).

Перад абліччам такім чынам канцэптуалізаванай веры тым больш няважна, ці сярод яе паслядоўнікаў функцыянуе які-небудзь канфесіёнім, ці не:

— «Вы праваслаўная ці каталічка?

— «Я… такая. Веру ў сваёго Бога, няма калі ў тую царкву хадзіць. Празнікі я саблюдаю, нічога не раблю» (H03Rom.KP).

Такая вера, вера без назвы, незалежная ад інстытуцыялізаванай рэлігіі, нават неабавязкова, як аказваецца, павінна быць верай у Бога; ёй дастаткова быць проста верай у *штосьці на небе,* у *якуюсьці сілу* (хай і *планету*), у нешта, *што намі кіруе.* Аднак заўсёды менавіта вера з'яўляецца ўмовай не толькі чалавечнасці чалавека, але і існавання чалавечага сусвету. Бо адсутнасць веры — гэта канец свету, таго свету, існаванне якога залежыць ад прынцыпаў захавання святаў і рытуальных дзеянняў вакол здароўя і поспеху, якія абапіраюцца на ўніверсальнае правіла ўзаемнасці.

— «Нада нейкаму Богу нешта верыць. А еслі б мы не верылі, то, можа, эты свет не сушчэствовал бы.

— А Вы моліцеся?

— Я дужа не малюся. […] Я малітваў не ведаю[15]. […] Вот, так жывём па-божаму.

---

[15] Няведанне малітваў, пра якое часта заяўляюць суразмоўцы з Усходняй Беларусі, датычыць зафіксаваных іх тэкстаў (кананічных альбо апакрыфічных). Гэта не азначае, што такое няведанне выключае малітву ўвогуле. Сведчыць аб гэтым універсальны ўсходнеславянскі матыў прыемнай Богу шчырай, хоць і няправільна выконваемай, малітвы, гл. (Белова 2004: 153–154); гл. таксама: T 827 *Modlitwa prostaczka,* у: (PBL 1: 258). Гэтая праблема становіцца прадметам разважання многіх набожных асоб; вось ілюстрацыя з размовы са спецыялісткай у каталіцкіх малітвах, бабкай Марыяй з Красноўцаў:

– «А як нектужы [некаторыя] ні умеё модліцьсе? Я сама слышала, як людзі модлёнсе. „Ах, Матенька Боска, даруй мне… Дай то і то мне, жэбы то спэлнілосе. Матко Боска, не опушчай мне [не пакідай мяне]". Тылько тэмі словамі. І можэ іх найважнейша як [чым] наша, цо мы дужо модлімсе?

– Можэ іх найважнейша?

– Так. І просі словамі у Маткі Боскей, жэ, Матка Боска, злітуйсе, поможэ мне!

– Такімі словамі, то неважна модлітва, чы важна?

– Тэж важна. Юж кланясе [ужо кланяецца], плачэ до Маткі Боскей, пшэпраша

— А з Богам гаворыце?

— А што з ім гаварыць, еслі мы яго не відзім? Што з ім гаварыць? А як так што случаецца — як забалеў, ці скаціна, ці што, то «Божа памажы» тады гаворым. А ці памагае ён нам, ці не, я не знаю» (M04Szm.ZI).

— «А як, на Вашу думку, ці нада верыць у Бога, ці не?

— Канешне, а чаго? Весь свет вжэ верыць.

— Але зачем верыць?

— Штоб буць здаровым, штоб не балець» (H03Kor.BŻ).

— «Бог есць на свеце, есць судзьба. Верыць у Бога харашо. Асобенна, еслі беда какая, то абрашчайся к Богу — і Бог паможа. Бог памагае, Бог прашчае, як гавораць. […]

— Так Вы верыце ў Бога. А як гэта — верыць у Бога?

— Ну, як эта? Няхай нас беда абыходзіць старонаю. Еслі случыцца беда, то куда абрашчаюцца? Врачы не памогуць, чалавек кідаецца ў цэркавь, ён моліцца Богу» (M04Szm.WK.NK).

«Праўдзівым з'яўляецца нават парадаксальнае сцверджанне, — заўважае Паўлючук, — што велізарны ўплыў рэлігіі на фармаванне этнічнай групы відавочны нават тады, калі рэлігія пазбаўлена глыбокага ўздзеяння на гэтую групу. Гэта азначае, што ўплыў гэты аднолькава важны як тады, калі рэлігійныя інстытуты здольныя перадаць і прывіць народным масам свае асноўныя ідэі і дактрынальныя прынцыпы, так і тады, калі яны такой магчымасці не маюць. Бо важным з'яўляецца штосьці іншае: сфера пэўнай канфесіі ў вялікай ступені вызначаецца межамі функцыянавання аднолькавых альбо вельмі падобных мадэляў „святасці" альбо, прасцей кажучы, цанімых каштоўнасцей, аднолькавых, асвечаных групай сімвалаў яе адзінства, аднолькавых узораў сацыяльных паводзін» (Pawluczuk 1972: 45).

Падобна на тое, што менавіта з такой сітуацыяй мы маем справу сярод усходнебеларускіх калгаснікаў — у свеце ні ў якім разе не *бязвер'я,* самае большае — «безцаркоўя».

***

Характэрнай рысай веры жыхароў Усходняй Беларусі з'яўляецца непрыязнасць, а часта наўпрост варожасць у адносінах да царквы (гл. Alunina 2007: 435–436), што не дзіўна, бо гаворка ідзе аб шматгадовых адрасатах савецкай антырэлігійнай прапаганды[16]. «Я у Бога верую, но ў папоў —

[просіць прабачэння] Матке Боске. А он ніц не уме моліцьсе. Ну, так, так… Его і то важна. Можэ, Пан Буг дае, жэ его важнейша, як наша ешчэ? О» (G94Waw.MŻ).

[16] Варожага стаўлення да царквы няможна тлумачыць выключна як наступствы

не» (H03Auc.TM) — такую элегантную форму надала гэтым адносінам баба Таня з Малых Аўцюкоў. Калгаснікі агулам падзяляюць перакананне, што ў царкве, увасобленай прагнымі папамі, не варта шукаць Бога. Дастаткова, што ёсць у душы.

«Не люблю я цэркву. Я прашу неба, Бога. Не магу я цярпець цэрквы. Як толькі пераступіш парог — цягнуць рукі: „Давай грошы!“ Ім больш нічога не трэба» (H03Auc.MM). «Сьвятых у цэркве няма, сьвятыя на небе. Бог усіх бярэ на неба, а там дзеліць. […] Маліцца трэба небу, а не ў цэркве. А ў цэркву ляцяць, бо дурныя» (H03Auc.TJ).

— [дзед Пётр:] «Я з этой цэрквой ніякой связі не імею. […]

— [баба Каця:] Ніхто нас не вучыў маліцца. […]

— А раней, у савецкія часы, не давалі ў царкву хадзіць?

— [баба Каця:] Не разрашалі і пахрысьціць дзяцей. Але ўся роўна мы ад Бога не адракаемся. Мы ў душы маем, ды і ўсё» (H03Hln.KPK).

Суразмоўцы могуць нават заяўляць, што яны няверуючыя, аднак, нягледзячы на гэта, не аспрэчваюць прысутнасці Бога ў душы чалавека.

— «Вы веруюшчая?

— Не-а.

— А почему? Бога нет?

— Не хочу. Я нікагда в цэркві не была. Цэрква — это обман, это только нажытак папу. Патаму што дуракі дают, а он жывець. Во, якое пуза разгадаваў. Ходзіць, як берэменны.

— А на небе Бог есть?

— В душэ чуствуй! В душэ можэш держать, но не в цэркву хадзіць» (H03Jur.FF).

Гэтая вера без назвы і без рэлігіі, вера людзей, якія маглі ніколі ў жыцці не быць у царкве і якія не ведаюць ніводнай кананічнай малітвы, мае, аднак, болей вызначальных рыс, чым адно толькі перакананне ў існаванні *чагосьці на небе,* што можна, хаця, хутчэй, і не трэба, называць *Богам*. Больш за тое, падаецца, што гэтыя рысы з'яўляюцца аба-

---

антырэлігійнай палітыкі, што праводзілася ў Савецкім Саюзе. Была яна рэгістравана і раней, па меншай меры ад часоў скасавання уніі. Колішнія этнографы фіксуюць сведчанні непрыязнага стаўлення беларускіх сялян да праваслаўных святароў, а таксама канфліктаў з імі, гавораць аб негатыўным вобразе і нізкім прэстыжы папа, напр.: «Белай варонай выглядае байка альбо апавяданне, дзе поп выступае са станоўчымі рысамі. Заўсёды яго паказваюць хцівым, непачцівым і юрлівым» (Пяткевіч 2004: 447; болей: 445–451); пар. (Obrębski 2007f: *passim*). Аб непрыязнасці і абыякавасці сялян у адносінах да царквы — іх «рэлігійнай індыферэнтнасці» — на Падляшшы: (Pawluczuk 1972: 128–130); у посткалгасных вёсках на Бойкаўшчыне: (Kosiek 2008: 155–157).

вязковымі. Да іх належаць: знак крыжа, ікона ў хаце[17], адсутнасць працы/святкаванне ў святы, забарона праклёну[18] і — а як жа іначай — хрышчэнне. Гэта вызначальнікі сацыяльнай ідэнтычнасці калгасніка як чалавека, які верыць. Кім бы ён быў без іх?

— «Якога Вы веравызнання?

— Еслі ты імееш в віду, хрышчоны я ці нехрышчоны — да, хрысьцілі мяне. Праваслаўны, еслі браць. А так, веру ў Бога ілі не веру? Як усе: кагда нада — веру, кагда не нада — не веру. […] Шчытаю себя праваслаўным, празную праваслаўныя празнікі. Праваслаўная Пасха, я каталічэскую не празную. Я празную сваю Пасху, ну і прочіе» (H03Wau.WS).



Вясковы крыж у Велямічах Столінскага р-на, 1999

«Чаму Пасху празнуюць, я не помню. Там у Мінску архірэй і чорт ведае, сколькі іх там. З бародамі. […] У царкве ні разу не быў, а што там — я забыў. Малітвам не вучыўся. […] Дома ікона ёсць. Крысьціцца прымерна я ўмею» (H03Auc.HJ). «У царкву не хажу […]. Сьвяты царкоўныя сьвяткую, а як жа. Заўтра ў Козенках буду сьвяткаваць Міколу. Там усе збіраюцца свае, гарэлку п'юць сваю ў сябе, а потым збіраюцца каля дуба, наймаюць музыку і гуляюць» (H03Rom.AI).

— «Это есьць якая-то сіла бажэственная, і ўсе людзі вераць. І як які празнік, стараемся ні шыць, ні мыць. Стараемся пагуляць.

— А чаму?

— Ну, празнік. Нельзя [працаваць]. Пасха, Духа — эта ўсё бальшыя празнікі. Будніх многа дней — дзелай, хоць ты парвіся. А празнік атдахні. У празнік нічэво нельзя дзелаць. Раньшэ старыя людзі гаварылі, што эта можа на скаціну павліяць, ці што. Так вот, эты дзень пагуляй.

---

[17] Аб стаўленні палешукоў да ікон у XIX ст., гл. (Пяткевіч 2004: 439–442).

[18] Аб забароне праклёну (што ўспрымаецца як сімвалічнае забойства) я падрабязна пісала ў: (Engelking 2010: *passim*).

— А як гэта можа павліяць на скаціну?

— Ну, я не знаю, як эта Бог дзелает. Бог саздал празнікі, вот мы і празнуем» (M04Szm.ZI).

— «Хочаш вер, хочаш не вер, але не ругай. Я ні ў што не веру, але хрышчаны, а як жа. […]

— Ці святкуеце Вы святы царкоўныя?

— На сьвяты людзі не робяць, то і ты не робіш. Яны ўсе сядзяць пад платамі» (H03Rom.UA).

— «У Вас там крестік лежіт і іконка вісіт. Еслі Вы не веріте, то зачем іх держіте?

— Это шчэ старое, кагда мама была. Дык это яе. Не хочется трогать» (H03Jur.FF).

— «Якой Вы веры?

— Та я веры «куда павёрнуць», такой я веры [смех].

— Але хрысцілі Вас бацькі?

— Канешна, мяне хрысцілі» (H03Wic.RD).

«Усе людзі вераць». «Усе святкуюць». «Усех крэсцілі». Калгаснік без веры павінен быў бы апынуцца па-за колам *сваіх* людзей.

***

— «Былі такія, якіх не хрысцілі?

— Не, такіх не было» (M04Szm.ZI).

Хрышчэнне ўяўляецца як рытуал, абсалютна абавязковы для чалавека. Калгаснікі падзяляюць традыцыйнае, спрадвечнае перакананне, што «дзіця нада абавязкова пакрысціць» (H03Auc.HD). Гэтага перакананння не змяніла і барацьба з рэлігіяй, што трывала на працягу жыцця трох пакаленняў. У савецкай Беларусі дзяцей хрысцілі гэтаксама, як раней у царскай, нягледзячы на забарону рэлігійных практык і адсутнасць святароў. Нягледзячы на тое, што менавіта забароне хрышчэння дзяржаўныя структуры, што змагаліся з рэлігіяй, надавалі асабліва вялікую ўвагу — бо «камунізм, як і Царква, жадаў не адно толькі канфармісцкіх паводзін, а душы, душы цалкам» (Kula 2003: 36). А чым іншым, як не метафарычна-метанімічным актам аддання/прызначэння/прысвойвання душы з'яўляецца хрышчэнне? Таму калгаснікі, каб не губляць сваёй ідэнтычнасці *хрышчоных людзей*, «хрысцілі заўсёды» (H03Auc.MJ.MW). «Вы знаеце, як я у 1982 гаду заканчывал дзесяты клас, у нас у класе [не было] ні аднаго нехрышчонага. Усех крэсцілі. […] Первага нехрышчонага я ўстрэціў у універсіцеце. У нас у групе із пяцідзесяці чалавек толька тры нехрышчоных былі» (H03Aks.JJD).

Сваіх дзяцей хрысцілі таксама і камуністы — гэтаксама, як усе астатнія, патаемна. «У царкву не хажу, не праваслаўны. Раней у царкву не хадзіў, бо быў камуністам, а чаго цяпер хадзіць? Мяне хрысцілі, і сваіх дзяцей падпольна хрысціў у Мозыры. Не разрашалася, а нада бацькам хросным быць» (H03Rom.AI). «Мой брат быў этым жа, как яго, кумуністам. А бывала, уй, строга так было! Усе роўно ён вазіў, пакуля не давазіў. Перахрысціў свайго дзіцёнка усе роўно. […] Ну, ён усе роўно дабіўся. Свазілі у адну цэркву, у другую — ну дабіўся, перахрысціў» (M04Mas.JS).

— «Вы сына крестілі?

— Крестіла, і тайно. І муж год не знал, сказал, што еслі перекрэшчу, то выгоніт із дома.

— А зачем крестіть?

— Я не знаю. Я сама член партіі, но крешчонная. Все так делалі. Есть Бог ілі нету, но сверх'естественная сіла есть» (M04Hor.AG).

— [маці:] «Мой эты хазяін быў камуніст. І шчэ які чэсны камуніст!

— [сын:] І ўсе дзеці хрышчаны! [смех] У мяне быў хросны… Вы знаеце, хто у мяне быў хросны? Сатруднік каміцета гасударственной безапаснасці. […] Во, панятна? Двайная мараль была, так палучалась» (H03Aks.JJD).

Норма, паводле якой чалавек мусіць быць ахрышчаны, спасылаецца не толькі на «вертыкальныя» адносіны з сакральным, але і — а ў інтэрпрэтацыі многіх суразмоўцаў перадусім — на «гарызантальныя» адносіны ў сферы сямейна-суседскай супольнасці. Абумоўлівае яна існаванне важнага, моцна закаранёнага ў рытуальна-патрыярхальнай вясковай традыцыі інстытута кумоў. Такім чынам, абавязак хрышчэння з'яўляецца падвойна неабходным: не толькі дзіця не можа быць *нехрыстам*, але і дарасламу чалавеку «нада бацькам хросным быць» (H03Rom.AI). Той, хто не з'яўляецца чыім-небудзь кумам, так як і той, хто не хрышчоны, — не да канца ініцыялізаваны член супольнасці. Таму гэтую ініцыяцыю абавязкова трэба прайсці, няхай сабе і ўпотай.

«Знаеце, як я радзілася, мяне хрэсцілі у хаце. Бралі кумаўство, прыходзіў бацюшка […]. Дак мяне хрэсцілі у хаце, как і паложано. А ужэ як стала савецкая ўласць, ды ужэ паявіліся дзеці… Этых, во, як мая Зойка, ужэ крэсцілі ўкрадкі. Тады знімалі з работы, скідалі з парціі, наказувалі, што хрысцілі дзяцей. Ну, дык мая Зойка радзіла двое дзяцей, яны былі абое хрышчаныя. Вазілі у Юравічы, там быў такі бацюшка старэнькі і царква […]. Ну, дачку Зоіну павязом у Мозыр, там ніхто не будзе знаць, бо яе скінуць з работы. І пахрысьцім Аню, а дзела было ужо два годы з палавінаю, а кумаўство бралі завочнае: напішуць ужо каго, і усё» (H03Alk.AW).

— «Дзяцей хрысцілі?

— Хрысцілі.

— Не забаранялі вам это?

— Чому? Забаранялі хрысціць. Я свойго сына хрысціла ў дванаццаць часоў ночы ў Калінкавічах [смех]» (H03Aks.WL).

— «А Вы сваіх дзецей крэсцілі?

— Крэсціла.

— А можна было?

— Да, можна. Як можна было? Так, штобы ніхто не бачыў.

— А как? Бацюшка прыхадзіў?

– […] Бацюшка дома быў, прывозілі туды яму на дом» (H03Jur.PP).

Абавязковасць нормы «трэба хрысціць» — «хрысцяць, бо закон такі» (H03Jur.WJ1) — пацвярджае практыка апошніх гадоў, калі хрысцяцца дарослыя асобы, якія з-за савецкай палітыкі атэізацыі не прайшлі гэтай ініцыяцыі, калі былі малымі дзецьмі.

— «А было тожэ так, што не толька дзяцей крысцілі, а тожэ такіе взрослые?

— Да, крэсціліся ужэ цяпер некаторыя, і дажэ вянчаліся. Е людзі» (H03Jur.PM).

— «Ці можна чалавека не пахрысціць?

— Няма ж такіх. Як було время, нельга було хрысціць, бацька быў такім высокім чалавекам, так хрысціліся цяпер бальшыя ўжо, взрослыя. […] Ці так нада, ці то не нада, но все хрышчаны. Я сваіх усіх хрысціла. І ўнучанятак хрысціла, ужэ і правнукі е, хрысціла» (H03Alk.MD).

— «Вы праваслаўныя ці католікі?

— Праваслаўная я. А хрысцілася я толькі пяць гадоў назад» (H03Pot.RD).

Распытваемыя, навошта хрысціць, калгаснікі не шукаюць абгрунтаванняў у дыскурсе інстытуцыянальнай рэлігіі. Гэтаксама, як і ў размовах аб адрозненнях паміж верамі, яны спасылаюцца на міф: на адвечны парадак свету.

— «А зачэм людзі крэсцілі дзецей?

— Вера такая» (H03Jur.PP).

Не пытаюць навошта; проста канстатуюць відавочнасць. Такая вера, такі закон. Хрысціць патрэбна, бо трэба хрысціць. Такой ёсць культурная норма, значыць, «ёсць так, як павінна быць» (гл. Stomma 1986: 82–87).

— «Ужэ цепер дзеці хрысцяць все, нема нехрышчаных дзецей.

— Чаму хрэсцяць?

— Шчоб хрэшчэны былі, а то нехрыст будзе? […]

— А зачэм хрэсціць?

— Так паложэно. Так паложэно у нас» (H03Kor.BŻ).

Член чалавечай супольнасці не можа быць *нехрыстам*. Нехрышчоным. Нехрышчоным жыдом. Хтосьці такі — гэта хаўруснік д'ябла, выключаны са сканцэнтраванай вакол Бога, жыцця і зямлі супольнасці мужыкоў-хрысціян. Альбо ты чалавек — і тады патрэбна быць хрышчоным, альбо ты не ахрышчаны — і тады ты не чалавек[19].

— «А нехрышчоны чалавек можэт імець у душы Бога?

— Нехрышчоны? Ён і не мае. Ён не васпітаны радзіцелямі, нехрышчоны, дык што ён мае? Ён і шукае гарэлкі выпіць[20]. Што ён ведае, як вам расказаць?» (H03Jur.PP).

Толькі хрышчоны мае Бога ў душы. А кантакт Бога ў душы з тым на небе з'яўляецца ўмовай жыцця ў благаславенні, г.зн. у здароўі і дабрабыце. Калі мы настойліва будзем шукаць адказу на пытанне, навошта хрысціць, калгаснікі назавуць захаванне здароўя — канкрэтызацыю благаславення ў душы чалавека (пар. Engelking 2010a) — як адзіную, па сутнасці, прычыну, дзеля якой хрышчэнне з'яўляецца неабходным[21].

— «А зачем кресціць?

— Кресціць? Штобы ніякія балезні не былі. Кряшчонага і Бог аберагае» (M04Szm.WK.NK).

Бо толькі хрышчонаму дзіцяці і хрышчонаму даросламу можна замаўляць хваробы[22]. «Так і дзіця спакайнее, калі пахрысціць. То як шэпчаш — то лечыць, а як нехрышчанае — то не памагае» (H03Jur.WJ1).

---

[19] Гэтую абавязковасць, без выключэння, хрышчэння пацвярджаюць таксама запісы іншых этнографаў. Напр., з Браслаўшчыны: хрышчэнне «дамашнім спосабам» пазашлюбных дзяцей, якіх ксёндз адмаўляўся хрысціць, і нават хрышчэнне (ксяндзом) памерлага няхрышчанага, каб «нябожчык не паказваўся» (Klosse 1998: 59–60). Прыклад (з Віленшчыны) неахрышчанага, які паказваўся ў снах пасля сваёй смерці, распавядаючы, што нехрышчоны не можа патрапіць на неба, у: (Zowczak 1991: 544).

[20] Аб канатацыйным ланцугу д'ябал — гарэлка — грэх я падрабязней пісала ў: (Engelking 2010: 252–255). На гэтую тэму гл. (МБ: 382–383, *П'янства, запой, загар*). Гл. таксама спасылку 33 у падраздзеле 5.1., *Простыя рабочыя людзі. Праца на зямлі як асноватворная для ідэнтычнасці каштоўнасць*, дзе гаворка ідзе аб сакральным вымярэнні апазіцыі вера : п'янства і праца : п'янства. Іх можна звесці да супрацьпастаўлення Бог : д'ябал.

[21] Аб хрышчэнні як магічным сродку забеспячэння здароўя паводле жыхароў Браслаўшчыны: (Klosse 1998: 59).

[22] А вось прыклад (з Гродзеншчыны) уключэння хрышчэння як умовы выздараўлення ў формулу замовы: «Но, од пшэлекненя [пераляку] замавляё людзі, пшыходзо. Тэж пшэжэгнацьсе [перахрысціцца] тшэба одразу, а потэм: „Шлі здрайцы по мосце, ведлі Пана Езуса жэко [ракою] просто. Пытаёнсе: Чы тшэнсе це [трасе цябе], чы зембі [калоціць] це? — Не тшэнсе мне і не зембі мне. Кто охшціс на вяра католіцка, жадэн [ніводзін] страх го не пшэстрашы, не пшэтшэнсе, не пшэзембі. Кто увежы, жэ я ест Езус Хрыстус, Сын Божы, моім імем бэндзе кажды уздровёны". Так тшэба тэж тшы

— «А хрысціць абязацельна нужна?
— [маці:] Абезацельна нужна.
— А чаму?
— [маці:] Эта ж закунна.
— А еслі не хрысцяць каго, то што эта?
— [сын:] Гавораць, што чалавек прападзе.
— [маці:] Вы занеце што, дажэ рабёначка шаптаць — ён спугаецца, ці што, ці прыстрык стане, зглаз стане дзіцяці — і ў вобшчэм-то яно нехрышчанага, дак яно… Бога ж просіш. Хрышчоным, свяшчоным тамака, ці Слаўку, ці Віталіку, ці каму. Словам, надо абязацельно ў цэркаў пахрысціць» (H03Aks.WL).

Нехрышчонага Бог не вылечыць — такім чынам, хрышчэнне, паводле гэтай інтэрпрэтацыі, з'яўляецца рытуальнай умовай жыцця. Калі чалавек мусіць жыць, павінен быць ахрышчаны — слушна гавораць калгаснікі. Таму *чалавек* і *хрышчоны* з'яўляюцца для іх сінонімамі. Менавіта так — як сінонім *чалавека* — функцыянуе выраз *хрышчоны-свяшчоны,* што выступае ў малітоўных формулах замоў на хваробы, якія выкарыстоўваюць шаптухі. Як, напрыклад, у запісанай у Малых Аўцюках замове ад зубнога болю: «Госпаду Богу памалюся, Прачыстай Божай Мацеры папрашусь: стань на помач… там Мані, напрыклад. Я славамі, Гасподзь с помашчу. Маладзік маладой, у цябе рог залатой, ты ж на моры купался, нам паказаўся. Ці ты на тым свеце бываў? Бываў. Ці ў мёртвых зубы не баляць? Не баляць. Такжа і ў нас, у хрышчоных-свяшчоных, штобы зубы не болелі і до веку панемелі. Ні маладзік маладзіком, ні век вяком» (H03Auc.MJ)[23].

9.3. Знак крыжа як ядро ідэнтычнасці калгаснікаў. Усходнебеларускі казус

У «матрошкавай» структуры ідэнтычнасці мужыка-хрысціяніна семіятычным стрыжнем, да якога зводзіцца быццё хрысціянінам і быццё ахрышчаным, з'яўляецца знак крыжа. Casus «безрэлігійнай» Усходняй Беларусі, здаецца, рашуча пацвярджае гэтую канстатацыю. Для тамтэйшых калгаснікаў, якія ці то страцілі значную частку кампетэнцый, што ўласцівыя інстытуцыялізаванай рэлігіі, альбо ніколі імі не валодалі, старэйшы за

разы. Вшыстко тшы разы, і потэм пацежы до Пана Езуса змувіць» (G97Dyl.BS).

[23] Цытаваны тэкст з'яўляецца ўзорам часта сустракаемага на Палессі тыпу замоў ад зубнога болю, які пабудаваны вакол дыялогу суб'екта замовы з месяцам альбо памерлым. Спецыяльнае даследаванне замоў ад зубнога болю: (*Полесские заговоры* 2003: 268–293).

хрысціянскую рэлігію знак крыжа, які функцыянуе ў якасці «магічнага сродка выратавання» (Zowczak 2000: 164), застаецца пастаянным, у многіх выпадках проста адзіным вызначальнікам «веры ў душы чалавека».

На Мазыршчыне сустракаюцца старыя, што не ведаюць малітвы *Ойча наш,* але штодзённа, кладучыся спаць, прамаўляюць уласны варыянт прыведзенай раней малітвы бабулі Ядзі з Паперні. Жывучы па-за колам праваслаўнага канону, яны практыкуюць уласныя «малітвы да сну, якія канструююць магічную абарону ў сферы містычнай сімволікі» (Zowczak 2000: 428). «Спаць лажуся і Богу малюся, і крыж нашу, і Бога прашу. Крэст перада мною і нада мною, і сонейкай і месяцам абгараджуся, і сонейкай асвячуся, і спаць лажуся» (H03Kor.BŻ), — моліцца баба Жэня з Каранёўкі і падкрэслівае, што, гаворачы гэтыя словы, абавязкова патрэбна перахрысціцца. Таксама яе суседка, баба Васіліна: «Я спаць лажусь, крастом сцялюсь, крэст надо мною, крэст падо мною, ангелі па баках. Ангелі мае, хранітелі мае, храніте мене, як сябе» (H03Kor.BW). І баба Маня з суседніх Алексічаў: «Спаць лажуся, Богу малюся. Бог у галавах, Прачыстая ў нагах і ангелкі па баках. Ангелкі, спасіце, сахраніце маю душу ад паўночы да світання. Што вам, тое і мне. Што Гасподзь дасць ангелам, тое і мне» (H03Alk.MD)[24]. Апатрапейная функцыя магічнага ў такім разуменні крыжа[25] (гл. Zowczak 2000: 472–474) шматразова ўзмацняецца адначасовым выкананнем яго на некалькіх узроўнях: рухам рукі той, хто моліцца, утварае знак крыжа на сабе, выкліканыя магічным тэкстам постаці сакральных абаронцаў размяшчае вакол сябе ў галавах, нагах

[24] Гэтаксама на Магілёўшчыне: «Як спаць лажуся, заўсёды перахряшчуся, во так, во [дэманструе]. Кажу: „Ангел мой Храніцель, храні мае цела з вечара да поўначы, з поўначы да рання", трі разы» (M04Mas.JS). Гл. спецыяльнае даследаванне сучасных палескіх малітваў-замоў «да сну», у: (*Полесские заговоры* 2003: 579–611). Яго аўтар, А. Леўкіеўская, вылучае некалькі характэрных матываў гэтага жанру, у тым ліку і матыў крыжа. Яна падкрэслівае таксама тыпалагічную і тэматычную роднасць палескіх малітваў з польскімі, а таксама з аналагічнымі тэкстамі, вядомымі з заходнееўрапейскіх крыніц. На іх агульнае паходжанне ўказвае, у прыватнасці, распаўсюджанне ва ўсёй Еўропе матыву крыжа ў выглядзе «святых на варце (крыж/Хрыстос у нагах, Багародзіца ў галавах, анёлы па баках)».

[25] У сярэднявечнай Русі «вера і яе сімвал — крыж, гэтаксама як малітва і пост, былі духоўнай зброяю, якая абараняла людзей і ахоўвала ад усялякіх непрыемнасцей» (Paszkiewicz 1998: 47). Аб крыжы як «наймацнейшай магічнай сіле ў вераваннях беларусаў»: (Pawluczuk 1972: 122). Аб вераваннях палешукоў у XIX стагоддзі адносна крыжа: (Пяткевіч 2004: 433–439). Аб знаку крыжа як «невербальным (выяўленчым) стэрэатыпе», які мае глыбокі сімвалічны сэнс: (Benedyktowicz 2000: 93–94). Аб семантыцы крыжа ў беларускай народнай міфалогіі на параўнаўчым фоне: (МБ: 255–256, *Kryż*); у славянскай міфалогіі: (SD 2: 651–658 *Крест*).

і па баках — а значыць крыжам, урэшце, па ўсіх чатырох сваіх баках ён вербальным актам заклінання змяшчае сам крыж.

Не толькі чалавек адчувае патрэбу ў кантакце з крыжам — таксама і крыж імкнецца да кантакту з чалавекам. Хто забывае зрабіць гэты знак перад сном, той абуджаецца ў начы, каб завяршыць абавязковы ідэнтычнасна-ахоўны рытуал: «Перад сном перакрышчуся — ужо прывыкла. Скажу *Отча наш,* а бывае, што і нічога не гавару. Але як не перакрышчуся, то ўночы прачнешся ды перакрысцішся» (H03Auc.MJ.MW).

Шматкроць паўтораны крыж прысутнічае таксама ў рытуале малітвы ў хаце: той, хто моліцца, шматразова хрысціцца сам і адначасова б'е паклоны перад змешчанымі па кутах пакоя — г.зн. накрыж — іконамі.

— «Перахрышчуся і тады пачынаю: „Госпаду Богу памалюся, Гасподняй Матцы памалюся. Матка Гасподня, прыступі і памажы". А гэто ўжэ другая будзе: „Ішоў Ісус Хрыстос праз сіняе мора. Там сядзелі тры дзявіцы, тры сястрыцы. Яны не ўмелі шыць-вышываць, толькі ўмелі ўрокі-прыстрыкі ўгавараць. [прабел у тэксце] не буваці, касьці не ламаці, шарсьці не сушыці. Я вымаўляю словам або духам»[26]. Тры разочкі зноў перахрысціся, скланіся Госпаду. Бог жа ў нас е ўсюды, ва ўсіх углах[27].

— Гэта перад богам, перад іконай?

— Перад іконай» (H03Alk.MD).

Ікона без знаку крыжа траціць свой сэнс і функцыю, таксама як знак крыжа няпоўны без іконы. Яны як два бакі адной манеты, узаемадапаўняльныя элементы «прадметнага коду» рытуалу (гл. Tołstoj 1992: 21–22):

— «У Вас была ікона ў хаце?

— Всегда, і у радных маіх была ікона.

— А зачем?

— Ну, штоб было як перахрысціцца.

— А просто перахрысціцца нельзя?

— Без іконы? Можно, но як то без іконы? Ікона далжна быць» (H03Jur.PP).

У выкарыстоўваемай падчас любой аказіі ахоўнай малітве знак крыжа — яе цэнтральны матыў — аказваецца эфектыўным сродкам, які абараняе ад зла ў любых формах: «Прысвятая Багародзіца з нябес сышла, жыватварашчы крэст с сабой нясла. Ты, матушка, нас благаславі,

---

[26] Гэты тэкст з'яўляецца прыкладам замовы ад урокаў, ужытай у якасці малітвы. Разам з замовамі ад пярэпалаху прадстаўляюць яны «ўніверсальны тып палескай лячэбнай замовы, якую можна ўжываць для лячэння практычна любой хваробы» (*Полесские заговоры* 2003: 98); спецыяльная характарыстыка гэтых замоў: (тамсама: 94–169).

[27] Звернем увагу, што суразмоўца ўжывае тут слова *бог* у значэнні «ікона»; гл. (Белова 2008: 203; Пяткевіч 2004: 439; TS 1: 66).



Крыжы – магічныя ахоўныя знакі – на дзвярах гаспадарчай пабудовы. Парэ, Пінскі р-н, 1999

жыватварашчым крастом наградзі, нятленнай рызай накрой нас, Госпадзі, ад нябесаў да зямлі. [Аградзі] ад агня, ад мяча і ад нязапнай смерці. Госпадзі Ісусе Хрысце, Сыне Божы, малітва радзі Прэчыстае Маці. Пасцельку слала, крыжам пакрывала: атыдзіце, варогі, з чатырох старон, а с пятых дзвярэй, бо ідзе сам Гасподзь з ангаламі нас абараняці ад гада паўзучага, ад звяра бягучага і чалавека лукавага» (H03Wau.HM).

Крыж, што выконваецца жэстам альбо словам, функцыянуе як магічная зброя, — ужываемая згодна з правілам магічнага рытуалу, яна служыць для абясшкоджвання нячыстай сілы[28]. «Мы, еслі хрысцімся, дак ета аружые ад дзьявала — хрэст. Дзьявал боіцца краста» (H03Wau.HM).

«Крыж — гэта адзіная магутная зброя супраць чорта. *Уцякае, як чорт ад хрэста* — гаворыць прыказка; крыж, паводле пераканання палешука, узнік толькі дзеля таго, каб чалавек меў чым адганяць нячыстую сілу» (Пяткевіч 2004: 436) — так разумеў палескія вераванні аб крыжы Чэслаў Пяткевіч. У сённяшняга палявога даследчыка часам ствараецца ўражанне, што за гэтыя сто гадоў нічога не змянілася. У Малых Аўцюках на Гомельшчыне я пачула наступнае апавяданне: «Як паднімецца бура,

[28] Пар. польскую формулу «Жэгнам се кшыжэм свентым пшэд чортэм пшэклентым»; натаваў яе, між інш., Ф. Катуля ў варыянце з «шатанэм пшэклентым» (Kotula 1976: 344).

в'юга, учоныя нічога не могуць. Стаім і просім у Бога: „Госпадзі нябесны, сунімі, суцішы, пашкадуй“[29] — і ён гэта дзелае. І Бог слухаецца. Я раз пабыла ў такой пабывалцы. Вышлі з дочкай з аўтобуса, ідзе такая белая хмара і гудзіць. Мы прабеглі метраў дваццаць, мяне як падняло, як стала круціць! Не магу, стараюся прыпасці да зямлі — не палучаецца. Дочка галосіць. А я ўсё: „Госпадзі нябесны, сунімі, Госпадзі!“ І мяне пусціла, да зямлі прыпала. Так, можа, Бог памог. Я ж яго прасіла. А учоныя што памогуць? Вучоныя нічога не памогуць. А гэта сатана ляцела, нячыстая сіла круціла. Была ў суседняй вёсцы бабка, былі мы з ёю на полі. Ляціць віхр, столб. Раве, круціць, прэ проста на нас. А яна кажа: „Дзетачкі, хрысьце, хрысьце, амін, амін, амін“. Яна стала хрысціць. І пачала рукой крэст класьці. І яно раз павярнула і пайшло — а так ішло на нас. Страхата! Хрысьцілі столб зямлі. Я цяпер колькі жыву — так раблю. *Амін* — гэта „ва імя Атца і Сына і Святога Духа, амін“. Гэта, каб больш не было, кончана» (H03Auc.MM)[30].

***

Жэст хрышчэння — «накладванне на сябе крыжа» — які можа, але неабавязкова, суправаджацца вымаўленнем імёнаў Святой Тройцы і/альбо іншай магічна-малітоўнай формулай, выконваецца, «бо так робіцца»; усведамленне прычыны яго выканання калгаснікам не патрэбнае. Дастатковая і неабходная прычына, па якой чалавек кладзе яго на сябе ці на іншы аб'ект — гэта ахова ад зла і яго абясшкоджванне альбо забеспячэнне дабрабыту і благаслаўленне. Адным словам, забеспячэнне сабе знаходжання ў зоне пазітыўнага sacrum — у прасторы, у якую негатыўны sacrum не мае доступу. На баку жыцця, долі, спору, шчасця, здароўя, по-

---

[29] Роднасныя формулы замоў ад буры, навальніцы і граду, для якіх характэрны «семантыка выгнання небяспекі» і выкарыстанне фрагментаў кананічных малітваў і песень, гл. (*Полесские заговоры* 2003: 402–409). Аб сувязі віхуры з нячыстай сілай і спосабах абароны ад яе, у: (МБ: 520, *Чортава вяселле, віхор*).

[30] А вось сведчанні апатрапейнай сілы крыжа ў паведамленнях з Гродзеншчыны: «Там была бужа гдзесьці коло Міньска. Там поламало джэва грубэ [тоўстыя] — па тэлевізожэ паказывалі. Мувілі, хаты повыврацало, тылько кшыж стал [стаяў]. Чуць-чуць похылілсе — а вшыстко лежало, як мост. Всё. Хаты, джэвы — всё. Жывёла гэтам была побіта, тылько кшыж стал, о як. „Вы погінэлі, а я стое“» (G97Rou.MM).
– [маці:] «Як был ураган, пшэходзіл, там коло Мінска, порушыл вёскі, дома, тылько, як ані казалі, іконы стаялі, кшыжы стаялі.
– [сын:] Крыж адзін остался. А так усю вёску зняло. А крыж адзін остался.
– А як бы чловек пшы такім гурагане се под кшыжэм сховал, то цо?
– [маці:] Пэвне, жэ останол бы се [застаўся б]. То ест сіла боска» (G97Mej.HK).

спеху. Гэта магічны знак, канатацыі якога з усведамляемай і вербалізаванай сферай хрысціянскай веры/рэлігіі, вядома, могуць праяўляцца, але, па меншай меры, не ёсць неабходнымі. Функцыя крыжа тут заключаецца ў адсыланні да sacrum як такога. «Немагчыма дакладна назваць усе моманты, якія ў той ці іншай форме звязаны ў жыцці палешука з крыжом, — пісаў Пяткевіч. — 50 гадоў назад, увайшоўшы ва ўласную ці чужую хату, ён перш за ўсё хрысціўся. Рабіў тое ж самае, кладучыся спаць і ўстаючы, перад ядою і пасля яды, выязджаючы з дому і перад кожнай работай, а таксама згадваючы чорта і пры ўзнікненні нейкай спакусы» (Пяткевіч 2004: 438). Таксама і сёння:

«Перэхрышчуся, як в дорогу іду, так помолюся, коб добрэ було. […] От, я одну малітву знаю: „Я іду в дальный путь, за мной все апастолы ідуть, Ісус Хрыстос впереді, Матка Божа пазаді, ззаді золотая карона, штоб со мной всегда была оборона“» (H03Alk.HAK)[31]. «Перэд сном [малітву] пачытаеш, перахрысцішся і лажышся. І яшчэ: „На падушку спаць лажуся, крястом кряшчуся“. […] Эта ж нада, штоб… Садзішся есьці — нада перахрысціцца. І мае дзеці робяць так. Як я раблю, то й яны робяць» (H03Jur.PP).

— «Калі ложыцеся спаць, ці нейкая малітва есць перад сном?

— Перяхряшчуся і ложуся — і ўсё. Большэ нічаго, ніякей молітвы нема.

— А чаму трэба перахрысціцца?

— Ну, вродя так надо. Хто его знаець, я ж не знаю. Так говорють, што надо перяхрястіться. Ну, перяхряшчусь — і ўсё, і ложуся.

— А калі яшчэ трэба перахрысціцца?

— Ну, як ходім на кладбішчэ. Там перяхрестімся на могілках. Як ходють у цэркву, то перяхрестються.

— А калі, напрыклад, грыміць?

— Ну, кады грыміть, і тады перяхрестімся. Што «Господі, спасі ты нас». Ну, тады Бога помянем, і усе. «Спасі ты нас»» (M04Nes.LS).

— «Ходзіце ў цэркоў?

— А колі я буду ходзіць? […]

— А дома малілісь?

— Ну, а як жа? Веру у Бога — ня веру, а як паем — перахрысьціўся» (H03Auc.MB).

— «Перад едой — не, не малюся. Так ужэ, як паем, так тады ўжэ перахрышчуся: „Спасібо Госпаду Богу, што накарміў“.

---

[31] Асобная характарыстыка палескіх замоў «перад адпраўленнем у дарогу»: (*Полесские заговоры* 2003: 612–628).

— А чаму трэба перахрысціцца?

— А я ж не знаю. Вот я ў цэркаў пайду — бацюшка ж хрысціцца» (H03Alk.MD).

Калгаснікі не забываюць таксама некалькі разоў перахрысціць хлеб падчас яго замешвання і выпякання:

— «А як хлеб пячэш, ці трэба яго перахрысціць?

— Да, да, да — зразу, як месіш. І як на лапату кладзеш, і як у печ, етак, во [паказвае], хрэст.

— А нешта сказаць таксама трэба?

— Ну, што ты будзеш ужо усё ўрэмя казаць? Перякрясьціць, так, во» (M04Mas.AS)[32].

---

[32] Перахрышчванне хлеба падчас чарговых этапаў яго прыгатавання, а потым спажывання жыва прысутнічае ў памяці суразмоўцаў на Гродзеншчыне:
– «Хлеб тэж тшэба пшэжэгнаць [перахрысціць], правда?
– Хлеб, як рошчыняш, то не, але юж як зачынаш месіць, то тшэба пшэжэгнацьсе і дзежа та пшэжэгнаць. А пузьней, як тэ булэчкі так, о, садзіш на тэй лапаце і до пеца всадзіш, то: «В імен Ойца, Сына і Духа Сьвентэго, амэн». […] А пузьней, як зачынаш перша булэчка, есьць як пшынесеш, то одразу так, о [дэманструе], раз. Раз кшыжык зробіш, пшэжэгнаш хлеб.
– Кшыжык зробіш ножэм?
– Ножэм на бохенцы тэй.
– На гужэ [зверху]?
– Но.
– І мувіш тэж?
– «В імен Ойца, Сына і Духа Сьвентэго, амэн».
– Потэм кроіш?
– «Дай Божэ, шчэнсьліве спожывалі»» (G95Pap.JG).
Памятаюць таксама аб знаку крыжа ў хаце, што засцерагае ад пажару:
– «Пані Ядзю, а чы як се розпаля огень, то тшэба пшэжэгнаць? Мувіць яконсь модлітвэ?
– Давней, як мы палілі огень тэн, не. Ніц, нормальне вэзьмеш запалэк і запаліш. Як в дому бэндзеш, пшэжэгнацьсе, і: «Нех бэндзе похвалёны Езус Хрыстус». То, муві, жэ не такі сільны огень, як попадне до чысьца [патрапіш да чысцілішча]. Бо юж як в пекло попадне, то юж на цалэ жыце там покутуе чловек. […] Зэшлісе два д'ябла і муві так едэн до другего: «Я боесе тэго в дому. Я не бэндэ тутай, бо тутай жэгнаёсе [хрысцяцца]». А другі муві: «А я погулям [пагуляю]». І пошэд, муві, от, пожар.
– Пожар был? Длятэго, жэ се в тамтым дому не жэгналі [таму, што ў тым доме не хрысціліся]?
– Так. […] Так оповядалі» (G95Pap.JG).
– «Чы было так кедысь, жэ як огень в пецу розпалялі, то жэгналі огень?
– [спадарыня Яніна:] Жэгналі. І тэраз я жэгнам.
– Жэгна пані?
– [спадарыня Яніна:] Ну. Як розпалям пец, то…
– [спадарыня Ванда:] «В Іме Ойца, Сына і Духа Сьвентэго, амэн».
– [спадарыня Яніна:] Пшэжэгнаш і вшыстко.

***

Выконваемая магічным і адначасова сімвалізуючым хрышчонага чалавека знакам крыжа функцыя семіятычнага ядра ягонай ідэнтычнасці мужыка-хрысціяніна становіцца, можа, найболей відавочнай тады, калі гэты знак аказваецца адзіным сакральным актам, вядомым чалавеку.

— «Люді веруюшчіе?

— Ну, люді, як вам сказать, веруюшчіе… Перехрястіться умеют, і усе. Якія оні веруюшчіе, ну?» (M04Nes.LS).

— «Як моліцеся? Якія малітвы знаеце?

— Ой, не знаю я ніякіх малітваў. Я толькі перахрышчуся, ды ўсё» (H03Aks.WL).

Як і тады, калі чалавек і крыжык, што ён носіць на шыі, аказваюцца неразлучнымі. Так, як бы яны былі недыферэнцыраваныя.

— «Крэсцікі ж мы носім, я не знаю, как вы. […] А дажэ мыцца нада, дак крэсьціка не нада снімаць. Нада ў крэсціку.

— А пачэму?

— Так бацюшка гаварыць. Штоб крэсьціка не снімаць, як мыешся. Дак я ў рот яго вазьму, падзержу ў роце, памыюся. Хто яго знае, для чого? Не снімай, і ўсё. Крэсьцік сахраняе ад плахіх, дзьявала, так гавараць. Эта спасіцель. Можа, і так» (H03Jur.PP).

З размоў з жыхарамі Усходняй Беларусі вынікае, што калгаснік-хрысціянін не мусіць быць кімсьці, хто верыць у Хрыста. Тады як ён павінен быць ахрышчаны і па шмат разоў хрысціцца. Лепш за ўсё, каб ён ніколі не здымаў з шыі крыжык[33]. Бо гэта крыж робіць яго чалавекам — істотаю сацыяльнаю і істотаю культурнаю. Гэта істота, якая з крыжом нараджаецца і з крыжом памірае.

— «К пакойніку шчэ ходзяць старэнькія, перад ім жа ж хрысцяцца да моляцца.

— Як пакойнік ляжыць у хаце?

— Ага» (H03Alk.MD).

– А як хлеб се пекло [а як пяклі хлеб]?

– [спадар Альфрэд:] Кшыжык.

– [спадарыня Ванда:] Кшыж робілі. Загладзі ладне, потэм кшыж ставя.

– [спадар Альфрэд:] Кшыж так, о, ладне зробі» (G98Gin.AWD.JS).

[33] У полі шмат разоў здаралася, што суразмоўцы звярталі ўвагу на наяўнасць (альбо адсутнасць) крыжыка на шыі этнографа. Напрыклад, пасля размовы са спадаром Альфрэдам з Гінэляў студэнтка запісала: «Убачыў у мяне на шыі ракавінкі і сказаў, што трэба насіць крыжык» (G98Gin.AD1).

Чалавек *хрышчоны-сьвяшчоны* не расстаецца з крыжом і пасля смерці. На яго магіле «далжон хрэст быць, а не памятнік. Во, якіе дзела» (M04Mas.JS)[34], а ў памінальныя дні павінны прыходзіць туды дзеці і ўнукі, каб зрабіць на магіле магічны, універсальны знак крыжа, качаючы па ёй накрыж велікоднымі крашанкамі…

— «А за савецкай уласцю можно было ставіць крыжы на могілках ілі нет?

— І без бацюшкоў хавалі, а хрэсты усё адно станавілі.

— А еслі парцейны какой-нібудзь?

— А парцейным станавілі звёзды[35]. А нашым усім рэлігіозным станавілі красты» (H03Alk.AW).

— «Засцілаюць скацерцямі магілы, бяруць яйцо, качаюць эта яйцо — крэст такой. „Хрыстос васкрэс, Хрыстос васкрэс“ гаварат, патом ложат эта яйцо ужэ на пасленюю магілку. Напрімер, качают пяць магілак аднім яйцом, а на паследняй аставляют.

— Якім яйцом качаюць?

— Крашаным яйцом, такое красяць іменна к Радаўніцэ» (M04Hor.RM).

— «І што вы там на кладбішчы робіце? Як памінаеце?

— Яйкі кацім.

— А як гэта?

— Ложым і кацім крэстом.

— А какім яйцом?

— Красным. Крашаным.

— А яго красяць спецыяльна к Радаўніцэ ілі к Пасхе?

— К Радаўніцэ і Пасхе. Два раза.

— Ну, добра. Пакацілі крэстом, а патом?

— Пракацілі, палажылі. І аставіць яго там.

— Адным яйцом па ўсіх магілах ілі разнымі?

— Не, адным яйцом па ўсіх» (M04Szm.WK.NK).

Жыхары Гомельшчыны і Магілёўшчыны ў пачатку XXI стагоддзя пацвярджаюць тое, што іх дзяды і прадзеды гаварылі ў XIX стагоддзі Чэславу Пяткевічу: «Хрэст сьвяцей за ўсё, сільней усякае сілы і за ўсё дарожай. Маці, як пачэпіць хрэсьцік дзіцятку на шыйцы або пакладзе

---

[34] «Стаўляюць таксама крыжы на магілах (*магільны хрэст*). Хто яго не паставіць, той не толькі цяжка грашыць, але па сканчэнні сарака дзён пасля пахавання зведае грубае нападзенне з боку памерлага. Вось чаму калі нехта не можа паставіць адпаведнага крыжа пры пахаванні, ставіць хоць які часова» (Пяткевіч 2004: 434).

[35] Аб забароне ставіць крыжы на магілах у перыяд савецкай барацьбы з рэлігіяй, гл. (Dzwonkowski 1997: 100).



Каталіцкі і праваслаўны крыжы пры ўездзе ў саўгас у Малым Мажэйкаве (цяпер – Мажэйкаве), Лідскі р-н, 1997

ў люльку, то яно з ім і зраднілася на ўвесь свой век. Жывучы хрышчоным чалавекам, ніколі з ім не разлучаецца; з ім разам сходзіць у магілу і адтуль яшчэ журыцца за сваго друга. Храста не трэба і сьвяціць, бо яго Хрыстос пасьвяціў сваёю кроўю» (Пяткевіч 2004: 433).

Не падлягае сумневу, што для калгаснікаў адсутнасць крыжа раўназначная адсутнасці чалавечнасці. Бо мужык-хрысціянін — гэта «чалавек перахрышчаны».

9.4. Знак крыжа як ядро ідэнтычнасці калгаснікаў. Гродзенскі казус

— «Чым вяра праваслаўна ружнісе [адрозніваецца] од каталіцкей?
— Ноо, кшыж не такі» (G97Mac.BR).

Мы павінны вярнуцца на каталіцка-праваслаўнае памежжа на Гродзеншчыне, каб запытацца аб ролі крыжа ў размежаванні варыянтаў хрысціянства.

— «В Можэйкове пшы дродзэ [ля дарогі] стоі праваслаўны кшыж.
— Разэм стоё?

— Разэм стоё, тылько праваслаўны пшэкшыжованы ешчэ раз, значіт, і убраны, і огрудкі [тут: палісаднічкі] зробёнэ. […] Тамта есень [той восенню] мусі, пшыежджал высьвенцаць тэ кшыжы і батюшка.

— Батюшка польскі кшыж сьвенціл?

— Свуй. А наш…, а ксёнздз свуй. Бо разэм стоё, і разэм тут оні пшыехалі. Но, втэнчас [тады] было, людзі зэбралосе, тут польске, тут праваслаўнэ. Сьпевалі песьні ружнэ…» (G97Rou.MM).

Калгасны дыскурс аб *польскім* і *рускім* крыжы — гэта гісторыя аб розніцы і тоеснасці адначасова, аб «непазбежнай падвоенасці, якая наогул трактуецца як відавочная» (Straczuk 2006: 95) — гаворка аб адрозненні, змешчаным у адзінстве. Калгаснікі выдатна ўсведамляюць дыстынктыўную розніцу паміж сімваламі абодвух варыянтаў хрысціянства і моцна яе акцэнтуюць у размовах, што датычаць веры:

«Оні як жэгнаёсе, то так, о, тылько на едно рамёно [плячо], і на персь [грудзі], і на чоло. А у нас на кшыж» (G98Szw.JS). «Кшыж тэн, такі, от, праваслаўны [паказвае]. У нас то такі, от [паказвае]. А у ніх ешчэ, о, такі, от, укосьны [наўскос] [паказвае]» (G98Nac.SN). «Нац'ёнальносць ест поляк […], але праваслаўна тэж нац'ёнальносць ест. Руске, о — кшыж ламаны. А поляка не! Пшэвослаўных тэж кшыж такі, о, як… [паказвае]» (G98Nac.TL). «У йіх так, о, жэгнашсе: „В іме Атца, Сына, Святага Духа, амен". Іх кшыж тутай кладне і, от, тшэма [трыма] пальцамі [паказвае]. А у нас… Наша вяра вызнае, жэ у Пана Езуса ест пенць ран, то пенцю пальцамі жэгнамысе. А онэ тылько, жэ тшы особы: Пан Буг, Пан Езус, Матка Боска. Тшы особы тылько. […] Оні так, о: впшуд напшуд [спачатку наперад], а пузьней налева. У нас налева, пузьней направа. А у йіх направа, пузьней налева» (G94Pap.JG)[36].

Указваючы на розніцу паміж варыянтамі, суразмоўцы нязменна змяшчаюць яе ў больш шырокім кантэксце агульнай мадэлі. Яны адрозніваюць праваслаўны і каталіцкі крыж, каб падкрэсліць тоеснасць крыжа самога па сабе ў хрысціянскай супольнасці: «То кажда вяра ма свое. А то само Матка Боска, вшыстко то само в цэркві. […] Пан Езус, вшыстко то само. Тылько у йіх, жэ тэго… У нас, о, Пан Езус укшыжованы, а там подзельно. Йіх кшыж так, о [паказвае], навскасяк» (G98Gin.AD).

[36] Указанне на знак крыжа як асноўны крытэрый адрознення варыянтаў хрысціянства функцыянуе, вядома, таксама і на ўсходзе краіны, напр.: «Польская ў іх вера. Мы хрысцімся, во, так, а палякі ж хрысцяцца — во, а тагды — во, на леву сторану [паказвае]. Мы на праву, а яны на леву, палякі, хрысцяцца. І в іх касцёл другі» (H03Wic.MB.HR).

На варце гэтай тоеснасці, нягледзячы на розніцу, стаяць найвышэйшыя аўтарытэты — не толькі ксёндз і бацюшка, але і сам *Гасподзь:* «Сынова у меня католічка […]. Так у нас ксёндз ездзіл по колендзе [пасля Калядаў] […]. Пшышэд — а у мне образ православны вісі, а другі каталіцкі. І патшы [глядзіць], і муві: „А цуж то тутай [што тут]?“ А я муве: „Прошэ ксендза, змешал Гасподзь“. Розуме Пані? Змешал Гасподзь, но, як мувісе. І кшыж польскі стоі, і две свецэ запаліла. І образэк каталіцкі і православны. Но, як я бэндэ выжуцаць [буду выкідваць]? Не можна так. А цо я вем, кто тутай правдзівы, кто неправдзівы? Но, але пытал мне: „А цуж то так? Кшыж, відзэ, стоі православны“. Но, я і вшыстко оповядам, як то се робіло. „Но, добжэ, тэраз бэндзем сьвенціць мешкане. […] Ежэлі кшыж стоі, то тшэба жэбы пожондэк [парадак] был. Чы он православны кшыж, чы он каталіцкі — но, тшэба, жэбы был в пожондку“» (G97Fel.MS).

У «змешаным Госпадам» парадку вызначальная розніца паміж каталіцкім і праваслаўным крыжам перастае мець значэнне. Па такім жа самым прынцыпе, як «адныя малітвы на розных мовах», для Бога — а значыць, і для веруючага чалавека — у разлік ідзе крыж сам па сабе: адзін крыж у розных варыянтах. І менавіта такі, зведзены да семіятычнага ядра крыж — без розніцы, каталіцкі альбо праваслаўны, ці стараверскі[37] — супрацьпастаўляе калгаснік-хрысціянін іншым нацыям, якія не шануюць крыжа і вызначаюць сваю ідэнтычнасць з дапамогаю іншых сімвалаў. Як наказваюць правілы вядомай яму «карты нацый», каб вызначыць уласную групу, ён змяшчае яе ў апазіцыю да, напрыклад, шануючых пеўня *немцаў-лютэран* альбо *мусульман,* што ўшаноўваюць паўмесяц:

«[Немцы], у ніх вяра нека літвінска. Ест і польска вяра, у іх і косьцёлы былі. Але у нас то кшыж, а у іх пятышок, когуцік [пеўнік] седзі. То юж друге» (G97Mej.FK). «Ну і там, на Германіі, тэн косьцёл іх стоі, як оні называют *кірха,* чы яка… І на такей [вежы] — когут. Я муве: „Прошэ пані, длячэго у вас не кшыж, а когут?“ — „То евангелікі“, кажэ. Евангелікі, бо оні тылько евангеля чытаё» (G97Mac.TR). «Татары, то оны не ведзон Езуса, не ведзон ніц. А цо оні модлёсе? Цось, яка пташка… Гдзе? Цо? То ж такі невыкшталцоны [неадукаваны] ешчэ наруд» (G93Ser.MM). «Мусэльма-

[37] Вось як тлумачыла розніцу паміж стараверскім і астатнімі крыжамі баба Марфа, стараверка з Вавёркі:
– «Нашы хресты не такіе, как праваслаўные і у палякаў.
– А какіе кресты?
– Нашы хресткі такіе, как… Шчяс пакажу [паказвае]. Нашы хресткі, от, так адна і о так, і о так, і ешчо ніжэ, о так вот. А у праваслаўных там тожэ, как у палякаў, адна [гаворка аб папярэчыне крыжа]» (G97Waw.MS).

ны, мусэльманы… модлёнсе, то я парэ раз слышал по тэлевізору. То там не так жэ ж, як у нас. Но, але модлёнсе. На іх тэй…, *кіркат* называё, то не кшыж, а пул [палова] месёнца» (G98Nac.JK).

Вавілонскі міф, як мы ведаем з папярэдняга раздзела, уключае ў біблейскую «табліцу народаў» (Белова 2004: 65) таксама і нацыі, якія не прызнаюць крыжа. У гэтым боскім парадку, санкцыянаваным міфалагічнымі прэцэдэнтамі, певень і паўмесяц аказваюцца эмблемамі, аналагічнымі крыжу, якія, гэтак як і крыж, першапачатковым божым устанаўленнем сімвалізуюць веру якой-небудзь нацыі. Цудоўна кажа аб гэтым спадар Антоні з Паперні: «Я мысьле, жэ тэ вшыстке вяры…, жэ яка вяра ест, то каждэй вяры ест пшэзначонэ і цось взенто [кожнай веры вызначана і штосьці ўзята] [з жыцця Ісуса]. Я мысьле, длячэго то, значы, тэ вяры. Длятэго, жэ людзі было дужо зэбраных пшы мордованю [забойстве] Пана Езуса. Едні вежылі в Пана Езуса — невінны чловек, так? А его кшыжуён [распінаюць]. Друдзы [другія] в такего когута — был мартвы, а ожыл[38]. Тшэце там можэ быць — от, было зацьмене, а можэ показалсе ксенжыц [месяц], то в ксенжыц взелі. І, от, такіе групкі… То так зачэлысе [пачаліся] тэ вяры вшыстке, тэ нац'е» (G93Pap.AW1).

***

Згодна з правіламі «карты нацый», на якіх грунтуецца калектыўная ідэнтычнасць, калгаснікам для самавызначэння патрэбны — інакш, чым нацыям, якіх абазначае певень ці паўмесяц — знак крыжа. Абсалютна дакладна выразіў гэта той самы спадар Антоні з Паперні: «В едным коньцу і в другім коньцу кшыж. Едзеш з тэго коньца всі [вёскі] — веш, жэ тутай хшэсьціяне, і стамтонд едзеш — то хшэсьціяне» (G97Pap.AW).

У каталіцкіх супольнасцях вясковыя крыжы не толькі вызначаюць межы грамадскай тэрыторыі вёскі і структуруюць яе культурную тапаграфію, але і — у большай ступені, чым у праваслаўных вёсках, дзе невядомы маёвыя, чэрвеньскія і ружанцовыя набажэнствы — з'яўляюцца месцам, дзе група практыкуе свае калектыўныя рэлігійная рытуалы, у якіх праяўляецца яе ідэнтычнасць. Крыж, што «ставіла вёска», які аб'ядноўвае ў малітве суседзяў, сакралізуе і групу, і месца, у якім увасабляецца ў гэты час ягоная сімволіка восі свету і дрэва жыцця — што

[38] Матыў пеўня, які «быў мёртвы, але ажыў», у народнай Бібліі належыць да комплекса, звязанага з пацвярджэннем цуду ўваскрасення. Смажаны певень (іншы варыянт: рыба) ажыў, калі яўрэі піравалі, радуючыся смерці Хрыста і насміхаючыся з уваскрасення (Белова 2004: 366–372).



Маёвае набажэнства ля крыжа ў Паперні, 2010

дае доступ да сакральнага, змешчанага «ў „цэнтры свету“, […] на раздарожжы паміж небам, зямлёю і пеклам» (Eliade 1966: 289).

— «У нас модлёнсе под кшыжэм, о ту, у вёсцэ. Под кшыжэм модлёнсе, от. Бардзо пенькнэ кшыжэ, пооднавялі то вшыстко, полікеровалі былі. […]

— А на маёвэ набожэньства людзе ходзон?

— Ходзо, збераёсе под кшыжэм тэж.

— Самі, бэз ксендза?

— Но, то бэз ксендза. […]

— А на ружанец збераёнсе?

— Но, збераёсе под кшыжэм. Вшыстко под кшыжэм. Под кшыжэм.

— То чэнсто [часта]?

— В кажда недзеля, кажды дзень навэт. І тэраз кажды дзень под кшыжэм збераёсе. […]

— Тэн кшыж, под ктурым се модлён, то он давно тутай стоі?

— Он стал тутэй цалы час [ён увесь час тут стаяў].

— А кто го паставіл?

— Вёска. Самэ, значы, з вёскі людзе паставілі. Самэ ставілі. […] О, збераліcе, значы, плацілі пенёндзэ [грошы], куповалі тэ джэво.

— А длячэго акурат в тамтым мейсцу?

— Но, веце — в коньцу.

— А пшы ктурым коньцу се модлён? Пшы тамтым чы пшы тым?

— І там модлёнсе — і там, і там» (G97Pap.AW).

— «Кшыжы ест по каждэй [старане]. […] З почонтку кшыж, на коньцу всі кшыж.

— А кто тэ кшыжэ ставял?

— Кшыж ставіла вёска. Такі майстэр робіл. Складаліcе, потэм упенькшалі [упрыгожвалі] его, потэм ксёндз пшыежджал высьвенчаць его. Но і мамы [маем] кшыж з почонтку всі і на коньцу» (G97Mej.FK).

— «Кеды был кшыж зробёны?

— Завшэ [заўсёды] был. Завшэ, завшэ. Завшэ был, завшэ ест. […]

— А як пшышлі совеці, то знішчылі кшыж?

— Не, не знішчылі. Он был завшэ. Завшэ был кшыж. А кеды был стары, то поменялі людзе» (G97Cze.TK).

«Кшыжэ тутай завшэ сталі. Оні, можэ, як та весь стоі, то і кшыжэ сталі в вёсцэ завшэ. От, на почонтку всі тэй стоі кшыж, то юж як выежджасе з тэй всі, от. […] Но, юж былі старэ кшыжы, то зробілі новэ. Паставілі, зробілі людзе самі. І стоён тшы кшыжэ в тэй хвілі [і стаяць у гэты момант тры крыжы]. Там вэ сьродку акурат, там на тым, гдзе розходзісе, уліцы тэ, в сьродку. І на почонтку і в коньцу. В каждэй вёсцэ кшыжы ест» (G97Dyl.BS).

Прастору вёскі, замкнёную крыжамі, што стаяць на яе межах, чалавек-хрысціянін пакідае пасля смерці; суседская супольнасць рытуальна развітваецца з ім пад крыжом актам малітвы і прамаўлення развітальнай *прадмовы*[39].

«Вот, і провадзо юж небошчыка, то стаё под кшыжэм, юж жэгнаёсё [ужо развітваюцца] — то з кшыжэм» (G97Mej.FK).

— «Завшэ, як небошчык ест, то коло тэго кшыжа юж завшэ стаё і модлёсе. Юж одправяё. […] За змарлэго пацежэ залецамы [тут: прысвячаем], ружанец одмавямы [чытаем]. […] А як, о, под кшыжэм, то парэ слув.

— А цо напшыклад?

— Под кшыжэм, но, жэбы даровалі людзе, вот. На дрога вечносьці жэгнасе з людзьмі, жэгнасе з дзецьмі, внукамі. О, так юж» (G97Dyl.JS).

---

[39] Аб пахавальных *прадмовах* гл. у падраздз. 5. 1.



Пры нябожчыку. Паперня. Трапеза пеўчых падчас перапынку ў спевах і малітвах, 1994

Развітваючыся з памерлым пад крыжам (які ў некаторых вёсках называюць *развітальным крыжам*), а таксама раней, знаходзячыся каля яго ў хаце, сям'я і суседзі спяваюць пахавальныя песні, якія — як, напрыклад, выконваемая ў Паперні *Чаму няшчасны чалавек нараджаецца,* дзве апошнія страфы якой я прыводжу — між іншым распавядаюць аб узорных узаемаадносінах хрысціяніна (тут — у каталіцкім варыянце) і крыжа.

«Гды ідзеш дрого, а кшыж ці стоі,
[Калі ідзеш ты дарогаю, і крыж стаіць]
Добры католік нех се не боі,
[Добры католік няхай не баіцца]
Кшыж це посьвенці, мей на паменці Хрыстуса.
[Крыж цябе асвеціць, памятай пра Хрыста]
Езу, я волам і в дзень, і в ноцы,
[Ісусе, я заву і ўдзень, і ўначы]
Завшэ це взывам пшы свэй помоцы,
[Заўсёды прызываю цябе на дапамогу]
Кшыж вэзмэ з собо і пуйдэ дрого на вечносьць»

[Крыж вазьму з сабою і пайду дарогаю ў вечнасць] (G95Pap.JG).

«Прамовы і песні, звязаныя з пахавальным абрадам, якія, між іншым, суправаджаюць „провады“ памерлага, — пісаў Рох Суліма, — з’яўляюцца актам перадачы памерлага супольнасці, абнаўленнем ідэі супольнасці, якую трэба разумець не толькі як супольнасць веры, але і як супольнасць усіх людзей; супольнасць рэальную, з непасрэднымі сувязямі, а таксама супольнасць бязмежную, толькі ўяўную, прадбачаную. […] „Той, хто адыходзіць“, прадстаўляе ўсіх» (Sulima 1992: 78)[40]. Усіх хрысціян, што ўтвараюць лакальную супольнасць, і ідэнтычнасць якіх сімвалізуе крыж, які ставяць сумесна, *вёскай*. У Паперні паўжартам гавораць, што душа нябожчыка нясе пад гэтым крыжам варту, пакуль не памрэ, беручы гэтым самым на сябе яе абавязак, наступны з суседзяў. Толькі тады заменены вартаўнік можа сапраўды адысці «на дарогу вечнасці».

— «Як то ест, пані Маріё, жэ под кшыжэм чэка тэн, кто остатні умарл з вёскі?

— Так мувё [гавораць]. А кто то ве, чы он стоі, чы он не стоі? А так, от, мувён, жэ: «О, ешчэ длуго стаць [доўга стаяць]». Юж як забежэ кого, другі умжэ, так юж мувё: «От, ешчэ длуго стаць под кшыжэм. Юж забрала».

— Он стоі, якбы такон страж тшыма [нібы варту трымае]?

— Так мувё. А кто то відзі? Мувё, жэ стоі под кшыжэм. Другі другего не забежэ, не змені. Як на стражы. Як жолнеж [салдат] на варце.

— То Янэк не хцял длуго стаць і забрал Зузаннэ.

— Но, тылько месёнц. А кто кеды і длуго! Наша мама ту змарла в маю, а Палейчык змар аж в пазьдзерніку [кастрычніку]. Май, чэрвец, ліпец, серпень, вжэсень, пазьдзернік — шэсць месенцы стала под кшыжэм.

— Пул року.

— Но, пул року» (G10Pap.MB).

«Вернікі падкрэслівалі сваю пашану да крыжа пры кожным зручным выпадку. […] Крыж быў тым месцам, дзе ўзрушанасць людзей дасягала […] свайго апагею» (Olszewski 1981: 87, 92). «Шанаванне крыжа знайшло сталае месца ў афіцыйным касцельным кульце, а яго водгукі мы сустракаем у народных звычаях. […] Гэты знак пераўтвараецца ў сімвал перамогі над ворагамі веры, абароны ад зла, сродку, які вызваляе ад граху і яго наступстваў» (Koreć 1981: 40), — пішуць каталіцкія даследчыкі народнай рэлігійнасці. Вясковы крыж вызначае прастору не толькі калектыўных, але і індывідуальных рэлігійных практык: «Я юж до кось-

[40] Аб развітанні пад крыжам як адным з рытуальных актаў, якія касуюць падзелы і акцэнтуюць сямейна-суседскія сувязі вёскі, гл. (Straczuk 2006: 94–96).

цёла не могэ зайсьць, Пане. […] Задалеко, бардзо нога болі. То вшыстко тутай. Но, выйдэ, сёндэ на лавечка, і пшэд кшыжэм вшыстко. Помодлесе, помодле, попрошэ Пана Бога і Езуса, жэбы дал шчэнсьліво сьмерць. Бо юж нема венцэй [болей] чэго просіць, тылько жэбы дал Пан Буг шчэнсьліва сьмерць» (G97Sie.HD). Часта ўспрымаемы вельмі эмацыйна міфічна-магічны і адначасова рэлігійны знак крыжа ўвасабляе і сімвалізуе калектыўную і індывідуальную ідэнтычнасць калгаснікаў-хрысціян. Не без падстаў спадарыня Маня з Паперні, рыхтуючыся да смерці, гаварыла: «Марне пшэжылам [пражыла], церніста дрога. […] Ежэлі Пан Буг мне пшэдлужы в жыцю [прадоўжыць жыццё] і пшыйдзе хвіля, жэ я се розстане, не хцэ ніц [нічога не хачу]. Ні тых карзінэк, як купуё квяты, не хцэ тых веньцув, цо вянкі купуё. Тылько тэн кшыж, цо провадзі, і мне нех запровадзо. Не хцэ ніц. Моя церніста дрога была цалэ жыце, і тылько под тэн кшыж. І кто ест добры для мне і зэхцэ [захоча] пшыйсьць до мне, пшыйдзе і уклонісе» (G93Pap.MS).

І не без падстаў спадарыня Дануся і спадар Багдан з Пузеляў з вялікім хваляваннем прасілі, каб сфатаграфавалі іх каля крыжа і менавіта гэтыя здымкі паказвалі ў Польшчы.

— [спадарыня Дануся:] «Оленька, сфотографуй нашы кшыж кеды!!!

— [Оля:] Добжэ.

— [спадар Багдан:] Была бы раз сфотографовала, в Польшэ показала бы, жэ у нас полякі таке.

— [спадарыня Дануся:] А тэраз бардзо ладне хрызантэмы розквітлі, а потэм можэ змарзно, то, Юлінька, сфотографуй на памёнтка [на памяць] нам.

— [Юлька:] Добжэ, але Пані Дануся тэж се згодзі [таксама пагодзіцца], жэбы ё сфотографоваць.

— [спадар Багдан:] Она хцэ пшы кшыжу [яна хоча каля крыжа]» (G98Puz.BDŻ).

РАЗДЗЕЛ 10

Людзі хрысціяне. Вера ў Бога як асноватворная каштоўнасць для ідэнтычнасці

Кто ходзіл до косьцёла, лічыл себе полякем,
А кто до цэркві – православным, беларусэм.
Спадар Міхал з Лебяды

– Чы жыдовска вяра ест хшэсьціяньска [хрысціянская]? [...]
– Вшыстке вяры крэсціяньске.
З размовы са спадарыняй Тэрэзай з Чашэек

Такое врэмя ішло, што не хрэсцілі і не верылі Богу, і не маліліся.
А цяпер і крэсцікі носяць, і всё. А тады не.
Баба Жэня з Каранёўкі

Нашэй вяры оні не подэпталі [растапталі], але мы йіх подэпталі, камуна.
Спадарыня Стася з Шаўраў

Пан Буг ствожыл вшысткіх людзі, жэбы [каб] былі людзьмі.
Спадар Антоні з Паперні

10.1. *Людзі хрысціяне*, альбо *палякі* і *рускія* паміж агульным і адрозненнямі. Гродзенскі казус

Назіраемае ў лабараторных умовах канфесійнага памежжа Гродзеншчыны супрацьпастаўленне дзвюх вер-нацый, альбо католікаў-*палякаў* і праваслаўных-*рускіх*, грунтуецца, аб чым ужо гаварылася, на адрозных мовах малітвы (пацераў, літургіі). Акрамя малітвы, аб асаблівасцях абедзвюх нацый сведчыць, як нам вядома, знак крыжа. На крыжы як сімвале, што сакралізуе чалавека, грунтуецца калектыўная ідэнтычнасць мужыкоў-хрысціян як людзей, якія акрываюць сябе знакам крыжа, аднак

унутры яе ідэнтычнасць *палякаў* і *рускіх* вызначае той жа крыж, гэтым разам як сімвал адрознення, бо выконваецца рознымі спосабамі. Можна стварыць чарговыя формулы вызначэння: *паляк* (альбо *каталік*) — гэта «той, хто хрысціцца *па-польску*», *рускі* (альбо *праваслаўны*) — «той, хто хрысціцца *па-руску*».

Аднак гэта яшчэ не ўсё[1]. Хрысціян, якія моляцца і хрысцяцца *па-польску,* ад тых, хто моліцца і хрысціцца *па-руску,* адрозніваюць яшчэ па адным крытэрыі адметнасці: першыя ахрышчаныя ў касцёле, другія — у царкве. І як мова малітвы, так і хрышчэнне грунтуецца на міфічнай гісторыі аб чалавецтве, падзеленым на нацыі.

— «[Што было першым: дзяржавы ці нацыі]?

— Можна поведзець [сказаць], жэ жаднэй нац'і [што ніякай нацыі] не было, было вшыстко поганство. Потэм пшыймовалі хшэст [прымалі хрышчэнне]. Каждэ панство [дзяржава] хшэст пшыймовало» (G93Pap.AJW1).

Гэту міфічную мадэль актуалізуе і замацоўвае гісторыя хрышчэння Літвы, якую старэйшыя суразмоўцы памятаюць з даваенных чытанак (пар. Smyrski 1993).

«Она была бардзо сьлічна [вельмі прыгожая], он был неудалаваты, но, але завшэ круль [заўсёды кароль], правда, был Ягелло [Ягайла]. Но, вот. Но і пшэдложэніе было, жэбы [каб] она вышла за него замонж. А он бардзо закоханы был в ней. А она муві так — а она была ешчэ поганска, Літва — муві: „Гды [калі] пуйдзеш на то, цо я ці повем, бэндэ [буду] твоя жона". — „Як?" — „Еслі пшыймеш хшэст од Польскі. То втэнчас [тады] я могэ быць твоя жона. І бэндзе едно у нас, едно панство. А тэ, муві, балбаны, вэнжы, ктужы наруд твуй вежы [а тыя ідалы, вужы, у якія верыць твой народ]…", он жэбы [каб] іх выкожэніл. Он ей пшысенга зложыл [прысягнуў], і так се стало. І дзісяй [цяпер] Літва, відзіце, яка побожна» (G93Pap.AJW).

— [Спадарыня Яніна:] Крулёва Ядвіга сьлюб взела з Ягелэм, втэнчас пшэкшціліс̀е [пахрысціліся]. Літвіны пшэкшціліс̀е. А так літвіні былі некшчонэ [нехрышчоныя].

— [Спадар Альфрэд:] Лютэранске былі.

— [Перад тым, як пахрысціцца, яны былі лютэранамі]?

— [Спадарыня Яніна:] Втэнчас [тады].

— [Спадар Альфрэд:] Лютэране былі.

---

[1] Аб адрозненнях паміж каталікамі і праваслаўнымі з эмічнай перспектывы – успрыманні іх жыхарамі канфесійнага памежжа на Гродзеншчыне і Беласточчыне, гл. (Straczuk 2006: 103–109).

— [Спадарыня Яніна:] Сам пшэкшціlсе і пшэкшціл своіх вшысткіх, народ» (G98Gin.AWD.JS).

Дзяржавы, каб атрымаць свае веры і мовы, павінны былі прыняць хрышчэнне. Тое самае адбываецца і ў індывідуальным парадку: прадстаўленая мовай малітвы і спосабам накладвання на сябе знака крыжа нацыя асобы з'яўляецца натуральным наступствам яе хрышчэння. Гэта падчас хрышчэння чалавек становіцца *запісаным*[2] і з гэтага асноватворнага моманту як *пішацца*, так і *лічыцца* прадстаўніком сваёй нацыі. **Становіцца** *польскім* альбо *рускім*. А паколькі хрысціянства ў каталіцкім варыянце **называецца** тут *польскаю вераю* (у праваслаўнай версіі — *рускаю вераю*), чалавек, ахрышчаны ў касцёле, **з'яўляецца** *палякам* (у царкве — *рускім*). *Signans* і *signatum* злучаюцца, і акрэсленую канфесіёнімам ідэнтычнасць чалавека нельга адрозніць ад назвы вызначанага яму раз і назаўсёды веравызнання. «Вы палякі, у польскую веру верце, ні ў якую. Верыце? Верце! І ксёндз пацьверджае. Праваслаўныe — верце ў праваслаўную цэркву. Хрысціцеся, раз вы праваслаўныя, у цэркві. І вянчайцеся, і хараніцеся» (G97Rdz.TS).

---

[2] Шмат блытаніны ў гэты дамадэрны намінацыйны парадак, што апісвае грамадства як структуру рэлігійных нацый-груп, унёс сучасны нацыянальны дыскурс і ягоныя інструменты, такія як перапісы насельніцтва і графа «нацыянальнасць» у асабістых дакументах. Суразмоўцы — ахрышчаныя як *рускія* альбо *палякі*, пастаўленыя ўладамі перад неабходнасцю вызначэння сваёй нацыянальнасці (не веравызнання!) як беларускай альбо польскай — апынуліся ў зоне канфлікту і кантамінацыі гэтых двух дыскурсаў. Ужываемыя імі катэгорыі *кімсьці запісвацца* і *кімсьці лічыцца (шчытацца)* далёка не спрашчаюць сітуацыю. (Болей на гэтую тэму я пісала ў: (Engelking 2009)). Іх выказванні сведчаць пра спробы адшукання кансэнсусу паміж гэтымі двума дыскурсамі, напрыклад:

– «Як была в дому — то польска, а тэраз [цяпер] вышла замонж — і літвінка.

– А тэраз ма пані запісанэ в пашпорце *літвінка?*

– Літвінка, тэн [гэты] мне пшэпісал одразу. А як в дому была, была полька.

– А так в сэрцу, то як се пані лічы?

– Но, я по-літэвску, то ніц не умем. То яка я літвінка? По-польску з вамі трохэ умем. А в вёсцэ, то слово так, слово так. Але в пашпорце *літвінка*. Мне он запісал в пашпорце — раз, пшэвруціл вшыстко.

– А як се пані лічы?

– Я полька, яка ж я літвінка? Пацежы умем по-польску, внучку научылам по-польску, дзеці научылам по-польску, оні до комуніі, до споведзі — вшыстко по-польску. Яка ж я літвінка, кеды я не умем по-літэвску? Полька» (G94Pln.FK).

– «Чы запісывалі, кто людзе там по нац'і, чы по нац'ёнальносці?

– Нац'ёнальность пісалі. Пісалі.

– А вярэ тэж пісалі, чы не?

– А тутай оні до вяры, ні до…, іх не інтэрэсовала вера. Якей нац'і. То я запісалсе… Ойцец пісалсе цалы свуй век *полякем*, і я поляк. І у мне вэ вшысткіх документах *поляк*. По нац'і» (G97Pap.LAP).

Аб санкцыях за выступленне супраць стваральнай сілы гэтага прызначэння, г.зн. за гулянне з дадзенай Богам ідэнтычнасцю, распавядае расказанае бабуляй Ядзяй з Паперні *exemplum* аб хрышчонай і ў касцёле, і ў царкве дзяўчыне, якую напаткала страшэннае боскае пакаранне:

— «З нашэй всі тутай вышла една у Новасёлкі, коло Мыта там. І веце цо [ведаеце што]? Она пашла, і там шлюб онэ бралі в цэркві тэй. Родзіцэ ей не пушчалі так. Ксёндз кшычал. Цо тутай робілосе — не дай Божэ! Ну, кажды…, бацюшка кшычы на свое, жэбы [каб] не шла на польска вяра, а ксёндз, жэбы тутай было. А як мувісе: найлепей такім, які се народзіл, охшчоны, в такей вежэ і умераць. От, так. Ну, і она потэм… Дзецко іх уродзілосе. […] Матка пашла до косьцёла, охшцілі в косьцеле. […] А он потым зробіл хшціны і охшціл тэ дзецко на цэркві.

— Другі раз?

— Другі раз. Он не ведзял, жэ она… Ана муві на яго: «Пятрук, ні вязі дзіця, я дзіця ахрысціла». — «О, ты ні пыталася, хрысціла». Веце цо [ведаеце што]? Як охшцілі тэ дзецко, пшывезьлі до дому, одкрэнціла [тут: разгарнула]: аё, она в клэмбушку [клубочку] была вшыстка. Просілі мы Пана Бога, жэбы… Ана умарла. Пузьней юж, як уродзілосе друге, то до цэрквы повезьлі.

— То так се скрэнціло, бо то два хшты [хрышчэнні] былы?

— Кара, кара така.

— І в косьцеле, і в цэркві, оей…

— Кара Пан Буг дал.

— То не можна так?

— Не можна. У нашэй вяры: вызнае едэн хшэст на одпушчэне гжэхув» (G94Pap.JG)[3].

Менавіта таму калгаснікі паважаюць правілы аднясення да нацыі за пасрэдніцтвам хрышчэння і не выказваюць наконт іх сумненняў.

— «У мяне тры нявесты, і все тры полькі.

— А дзеці былы хшчонэ в цэркві чы в косьцеле?

---

[3] Аб тым, што народная «граматыка ідэнтычнасці» не дапускае двайнога аднясення, сведчаць таксама адносіны думкі народнага тыпу да катэгорыі пярэхрыстаў. Паводле апавядання з Падолля, што носіць назву *Ці пярэхрыст будзе ў небе?*, асобы гэтай катэгорыі (як і дзяўчынка з *exemplum* бабулі Ядзі) належаць да сферы негатыўнага сакрум: «[Перахрышчаны жыд ніколі не пойдзе ў неба. Бо там ля нябеснай брамы стаіць Святы Пётр і Святы Маісей, і абодва жывуць у згодзе. Калі хто ідзе да неба, Святы Пётр глядзіць, ці мае той крыж на ілбе, а Маісей глядзіць, ці абрэзаны. Пярэхрыст мае на сабе абыдва гэтыя знакі. Пётр, бачучы крыж, гаворыць: „Гэта мой“, Маісей, бачучы абразанне, гаворыць: „Гэта мой“. І гэткім чынам пачынаецца сварка. Але ўрэшце яны кажуць: „Навошта нам сварыцца з-за такога дурня? Ідзі ў пекла“. Ну, і выганяюць яго]» (Siewiński 1903: 72). Пар. (Белова 1997: 30).

— У аднаго сына в цэркві, а у другога в касьцеле.

— То дзеці бэндо бялорусы чы польске?

— Беларусы. А тая, што хрэсціла у ксендза, будут палякі. Ну, канешто, а як жэ? […] А радзіцелі будуць пісатса: ойцец *беларус*, матка *полька*. Я думаю, так будзе» (G93Szp.NL).

Гэтая логіка — ахрышчаны ў касцёле з'яўляецца *палякам*, ахрышчаны ў царкве *рускім/беларусам* — усталёўвае фундаментальны прынцып, паводле якога калгаснікі атаясамліваюцца са сваімі нацыямі. Гэты прынцып, паводле іх трактоўкі, выражаецца, напрыклад, у наступных фармулёўках: «Вшыстке [усе] бялорусы православнэ, полякі — католікі» (G93Krp.WZ). «Кто ходзіл до косьцёла, лічыл себе полякем, а кто до цэркві — православным, беларусэм» (G93Leb.MO). «Так іх называё: *польске* і *руске*. Не можэ быць польскі православны, рускі католік» (G93Krp.WF). «Есьлі он в косьцеле охшчоны, то он поляк, хшэсьціянін» (G93Waw.MK). «Польске, як мы называемся? Но, католікі. Католікі. Но, а ані православнэ. Мы да касьцёла ходзім, а эты в цэркву ходзяць» (G93Moż.IP).

— «Длячэго [чаму] людзе пішо се *полякамі*, як не мувё по-польску?

— Но, в косьцеле охшчоны. Юж го католіцка вяра пшыймуе, як ксёндз охшці. О, так от. І поляк.

— І пішэ се *поляк*?

— Пішэ се *поляк*» (G94Pap.JG).

— «А бялорусы католікі сон [ёсць]?

— Католікі — то вшыстке полякі. Раз до косьцёла, в косьцеле охшчоны, сьлюб бежэ в косьцеле — то ест поляк. […] Есьлі православны, то юж [ужо] он і акуратный бялорус, православны чловек, а мы юж католікі, юж полякі. Все католікі полякі.

— А кеды [калі] чловек стаесе католікем?

— По хшце [пасля хрышчэння]. В якей вежэ ест се охшчоным, в такей потэм…» (G93Pln.JD).

— «Чылі кажды, кто ест поляк — то католік, так?

— Католік.

— А беларус можэ быць католікем?

— Беларус?! Як то можэ быць беларус католік?!

— Не можэ быць?

— Беларус ест беларус» (G97Pap.JKJ).

Гэты фрагмент карты нацый калгаснікаў, што апісвае адносіны католікаў і праваслаўных як дыхатамічны, альтэрнатыўны ўклад, базуецца на дыстынктыўных крытэрыях мовы малітвы і знаку крыжа, якія, у сваю чаргу, ствараюць вызначальнае для культурнай ідэнтычнасці асобы *польскае/рускае* хрышчэнне, а пасля хрышчэння, паўтараемыя ў штодзённай рэлігійнай практыцы, гэтую ідэнтычнасць рытуальна



K + M + B – магічны ахоўны надпіс у адной з хат у Начы, 1998

пацвярджаюць. Бо з моманту хрышчэння нададзеная *паляку/рускаму* ідэнтычнасць маніфестуецца праз навучанне і практыку малітвы[4] разам з суправаджаючым яе знакам крыжа (на ўсходзе Беларусі, як мы бачылі, гэтая практыка часта зводзіцца да ўласнага семіятычнага ядра — самога крыжа). Правіла «трымайся сваёй малітвы» належыць да таго ж самага зводу правіл ідэнтычнасці, што і «кожная нацыя верыць у сваё» альбо «якім мяне ахрысцілі, такім і памру». Прыналежнасць да веры-нацыі суправаджае чалавека ад моманту хрышчэння (альбо сацыяльнага нараджэння) да смерці і не падлягае ні торгу, ні змяненню.

— «То вера з ражденія ідёт?

— Да, пшыродная. Як хрэсьцілі, то так і памёр» (G98Szw.MM).

«Які чловек уродзілсе, такім повінен жыць. Так бэндзе справедліве. А як бэндзе жуцаьсе [кідацца] вэ вшыстке строны — толку не бэндзе. Я тшымамсе своего джэва, уродзілэмсе такі і такі бэндэ [я трымаюся свайго дрэва, такім нарадзіўся — такім і буду]. Каждэ уродзэне цёнгне за собо вярэ, і есьлі чловек офяровалсе [прысвяціў сябе] тэму, то і такім повінен зостаць» (G93Leb.MO).

[4] Аб сувязі паміж мовай малітвы і ідэнтычнасцю асобы я пісала ў: (Engelking 2001); пар. таксама (Straczuk 2006: 102–103).

Хрышчэнне «вызначае месца чалавека ў групе рэлігійна акрэсленых, хоць і не абавязкова веруючых людзей. Можна, такім чынам, быць праваслаўным альбо каталіцкім атэістам, бо аднясенне да веравызнання не залежыць ад уласнага светапогляду. […] Канфесійная прыналежнасць, якая з'яўляецца вытворнай ад сямейнай прыналежнасці, з'яўляецца неабходным элементам ідэнтычнасці чалавека, які мае адносіны да традыцыйнай культуры» (Straczuk 2006: 101–102). На думку некаторых суразмоўцаў, гэтая прыналежнасць не змяняецца нават у санкцыянаванай культурай памежжа выключнай (што толькі пацвярджае правіла вызначэння асобаю веравызнання) сітуацыі, якою з'яўляецца змена канфесійнай ідэнтыфікацыі падчас шлюбу з прадстаўніком іншай нацыі.

— «Но, есьлі ужэ дзевчына православна, а хлопец каталіцкі, то [ідуць браць шлюб] до касьцёла. А есьлі православны млоды, а млода каталіцка — то да цэрквы.

— То дзевчына мусі [павінна] вярэ своё зменіць втэды?

— Мае дзеткі, это только што сьлюб православны, ана астаецца каталіцка. Ці, прімерна, православна, а сьлюб бярэ в касьцёле, то она вшыстко православна астается. Ана всё сваёй веры. Якой ана радзіласе, дзе её хрэсьцілі, то ана ужэ такой і памрэ. Толькі што ужэ павенчается в касьцёле, но всё равно не меняе хрэшчэньня сваго.

— То вяра залежы од хрэшчэня?

— Да, да, вяра заложыт од хрэшчэньня, дзе ана хрэшчэна» (G93Rdz.WZ).

— «Я полька, а вышла замонж за православнэго.

— І пшэшла пані на православно вярэ?

— Я нігды [ніколі] не пшэходзілам. І модлесе по-польску, і жые, і вецэй ніц [болей нічога].

— А родзіцэ [бацькі] якей былі вяры?

— Поляцы.

— А пані дзеці?

— В цэркві монж хшціл ту [муж хрысціў тут]» (G93Rdz.BB).

Запісаны за пасрэдніцтвам хрышчэння *палякам* альбо *рускім*, чалавек функцыянуе ў коле гэтай ідэнтычнасці, пакуль на ягонай магіле не паўстане каталіцкі альбо праваслаўны крыж.

***

І ўсё ж, насуперак таму, што мы гаварылі раней, правіла, згодна з якім вызначаецца канфесійная прыналежнасць калгаснікаў і якое ў каталіцкім варыянце мае форму «полякі, бо до косьцёла ходзяць, і там охшчэні

і *полякамі* пішутся» (G94Sur.JP), па меншай меры не замыкае *палякаў* і *рускіх* у межах вызнання, якое ім нададзена падчас хрышчэння.

«Можна і пшэйсьць [перайсці]. Своё хэнцё [па ўласным жаданні] можэ пшэйсьць на католіка і на православны…» (G93Pln.JD).

— «Чы можэ быць так, жэ поляк ест вяры православнэй?

— Не, напэвно так не можэ быць. То вам пове кажды, навэт кто бардзей [болей] учоны. Як он в косьцеле хшчоны, то он юж поляк, он тылько можэ сам пшэйсьць на вяра жоны альбо мэнжа» (G93Waw.MK).

— [гаспадыня:] «Моя цурка [дачка] вышла за православнэго, але он на наша вяра…

— [цётка:] Пшэхшцілся[5].

— [гаспадыня:] Не, он юж охшчоны, не тшэба было. Пшышэд до косьцёла, у споведзі был, но і ксёндз сьлюб дал. Но, он [цяпер — А.Э.] нашэй вяры» (G93Dub.MSA.RK).

— «А тэ кобеты [жанчыны], цо до вас з православных вёсэк пшышлы, Жолнерыха і Яня?

— Ну, то оні юж не православні. Оні юж насі [нашыя].

— І з вамі таксамо маёвэ спеваё і вшыстко?

— Вшыстко. І до споведзі ходзім. Оні юж не православні. Свое зоставілі, а ідон [ідуць]… Так, як у нас, так і оні» (G05Pap.MB).

Правілы граматыкі ідэнтычнасці канфесійна-моўнага памежжа прадугледжваюць (а нават прадпісваюць) змену веравызнання (=веры-нацыі) падчас шлюбу каталіка з праваслаўным. У такім выпадку гаворка, зразумела, не ідзе аб паўторным хрышчэнні; гэта толькі замена аднаго варыянта хрысціянства іншым, магчымая дзякуючы адсылцы да агульнасці перад узнікненнем адрозненняў. Бо хаця *паляк* у касцёле, а *рускі* ў царкве, але абодва аднолькава хрышчоныя, гэтаксама як і аднолькава моляцца, хоць адзін па-польску, а другі па-руску. Перамена канфесіі ў змешаным шлюбе — гэта выключэнне з правіла «трымайся сваёй малітвы», якое канкрэтызуе больш агульную норму, якая ўсталёўвае, што кожны павінен трымацца сваёй веры-нацыі[6]. Наступствам *перапісван-*

---

[5] Пар. таксама:
– «Паляк не может быть стараверам?
– Может перехрестіться» (G97Waw.MS).
Змена нацыі адбываецца тут праз *перапісванне* падчас шлюбу ў веравызнанне сужэнца. Здараецца, што суразмоўцы называюць гэтую змену (таксама і ў рамках хрысціянскіх канфесій) *перахрышчваннем*. Абедзве адзінкі функцыянуюць як сінонімы, што пацвярджае і адначасова замацоўвае разуменне веры-нацыі як катэгорыі аднясення.

[6] Аб функцыянаванні на даследуемай тэрыторыі гэтай і іншых з ёю звязаных норм, гл. (Życzyńska-Ciołek 1996b).

ня на нацыю сужэнца з'яўляецца правіла, што той, хто *перапісваецца,* не толькі можа, а проста павінен змяніць сваю малітву і знак крыжа на тыя, што ўласцівыя групе, у якую ён уваходзіць. Гэтым самым ён змяняе сваю прыналежнасць да нацыі, а значыць — і сваю ідэнтычнасць. Гэтая змена, лагічная і абавязковая, упісваецца ў сістэму ініцыяцыі асобы, прыняцця да групы новых *сваіх*. Чалавек (як правіла, жанчына альбо прымак), уваходзячы праз шлюб у новую для сябе групу *сваіх*, засвойвае яе малітву і знак крыжа, пагаджаючыся, каб ягоную індывідуальную ідэнтычнасць вызначалі правілы ідэнтычнасці калектыўнай. І нішто не перашкаджае таму, каб так адбывалася: у любым выпадку Бог адзін і разумее новую малітву гэтаксама, як і старую, а хрышчэнне ў касцёле і ў царкве аднолькава ўсталёўвае ідэнтычнасць чалавека-хрысціяніна. Для чалавека тут *няма розніцы;* у рэшце рэшт, два раўнапраўныя варыянты хрысціянства *змяшаў Гасподзь*.

Прадугледжаныя граматыкай канфесійнага памежжа правілы змены варыянту хрысціянства абапіраюцца на абгрунтаванне супольнасці і адметнасці, тоеснасці і адрозненняў, што ўпісана ў тутэйшы міфалагічны дыскурс. Як у выснове спадара Яна з Пелюньцаў: «А як пшэйдзеш на та праваслаўна, то юж естэсь праваслаўны, окуратны втэды бялорус. Он в цэрквю ходзіт молітса. А ктуры до косьцёла, то он юж ест рэлігійны. Рэлігійны, але не бялорус. Наша вяра — то жымска-каталіцка, а іх грэцка-каталіцка[7]. Но, то тэж хшэсьціяне. Оні то само вежо в Пана Езуса, вшыстко то. Тылько жэ поп жэніцца, а ксёндз не — така ружніца. Оні жэгнаюцца [хрысцяцца] — мы на все, а оні на тры рамёна [гаворка пра пальцы — А.Э]. […] Поп замешчает Юзэфа, і ім за это можна жэніцца, а ксёндз замешчает Езуса, наместнік Пана Езуса ксёндз. Можэ бы ешчэ і Пан Езус жэнілса, но он недолга жыл, тшыдзесьці тшы лята на земі жыл з намі. Не муг ожэніцьсе. Можэ бы і жэнілся, гдыбы жыл далей, нікт не ве [ніхто не ведае], не опісуён [не апісваюць]. […] За то ксёндз ест нежонаты, а поп жонаты, а та рэлігія — то то само, вшыстко то само пшызнаён» (G93Pln.JD).

---

[7] Мае даследаванні не выявілі сярод калгаснікаў пастаноўкі праблемы памяці аб колішняй уніяцкай прыналежнасці цяперашніх праваслаўных. Магчыма, апошнімі яе рэшткамі з'яўляюцца спарадычна сустракаемыя ў іх выказваннях асобныя тэрміны, якія можна звязваць з уніяй, напрыклад: «Православны называлісе жымскі католік, а поляцы называлісе грэко-католік» (G94Bil.WO).

У той жа час істотным следам гістарычнай прысутнасці ўніяцкай царквы ў Беларусі з'яўляецца ўласна, на маю думку, дыскурс, што дамінуе ў выказваннях *палякаў* і *рускіх* і які не антаганізуе, а толькі вызначае адрозненні.



Праваслаўны крыж перад хатаю. Язвінкі, Лунінецкі р-н, 1999

«Раўназначнае стаўленне да абодвух веравызнанняў з'яўляецца тут сацыяльнай нормай, — пісала Юстына Страчук. — На гэта могуць уплываць шматлікія змешаныя шлюбы і канфесійная змяшанасць сем'яў, якія павінны прыстасоўвацца да сітуацыі памежжа. Такім чынам, выпрацаваная цягам стагоддзяў мадэль суіснавання двух веравызнанняў у практыцы штодзённага жыцця дагэтуль з'яўляецца актуальнай» (Straczuk 2006: 243). З фармальных і практычных прычын не будзем затрымлівацца на праблематыцы змешаных шлюбаў на каталіцка-праваслаўным памежжы і правілах, якімі яны кіруюцца. Яна ўжо дастаткова добра асветлена[8]. Адзначым толькі асноўнае правіла, якое робіць гэтае *змешванне* магчымым: перакананне, што *польскае* і *рускае* хрышчэнне з'яўляюцца варыянтамі аднаго і таго ж хрышчэння. З'яўляюцца адным і тым жа хрышчэннем, што фармуе *польскіх/рускіх* хрысціян і якое разам супрацьпастаўляе іх нехрышчоным яўрэям.

— «Хшэст православны ест важны?

— Тое само. Як поп дае хшэст, так і ксёндз. Тое само» (G93Dub.MSA.RK).

— «Едэн кшэст ест, едэн Пан Буг. То само, чы рускі, чы польскі. Кшэст вшыстко ровно, то една вяра. Ксёндз так поведзял [сказаў], от і всё.

— Чылі [тут: значыць] неважнэ, на якім ензыку хшчонэ, важнэ, жэ хшчонэ, так?

— Жэ кшчонэ, так. Ензык неважны. То ксёндз поведзял, жэ не вольно пшэкшціваць [што няможна перахрышчваць]. Окшчонэ дзецко —

[8] Аб канфесійна і саслоўна змешаных шлюбах на беларуска-польскім памежжы, гл. між інш. (Straczuk 1999: 61; 2006: 100–102, 105–107 і *passim*; Życzyńska-Ciołek 1996b: 204–205). Пар. таксама папярэдняе ў падраздзеле 4.3 і 7.1. Пар. таксама (Engelking, 2001: 96–97; 2007: 221–222).

окшчонэ. Вяра една, едэн Пан Буг. А тэго, кшціць не можна другі раз дзецка. […] І муві батюшка, жэ то не робі жаднэй ружніцы [што няма ніякай розніцы], чы в косьцеле… Ксёндз так муві, чы в косьцеле хшчоны, чы в цэркві. Абы ты был хшчоны» (G98Nac.MG1).

«Но, хшэст — то юж то само. Ежэлі юж поп — у нас то ксёндз, у ніх поп — ежэлі охшці дзецко, то юж выходзі то само» (G94Pln.FK). «Моя родзіна [сям'я] была православна, але тэж мешана. Мама была полька, татусь был рускі, о, так у нас і се зложыло. Але вшыстко едно вшыстке дзеці хшціла в косьцеле. Я православна, але тэж в косьцеле хшчона» (G93Leb.JR). «Едэн раз я хшціла дзецко. І тэж в цэркві у попа. Тылько былі запросівшы мне за куму. Но, і я тшымала хлопчыка. […] Поп мувіл, мы то за нім оповядалі і так вшыстко якось добжэ вышло. Но і у ніх тылько што водзічкі так по глувцэ полевают. І вшыстко так само. І мне очэнь понравілося в цэркві, оні очэнь модляцца харашо, сьпеваё ладне. Но, она сама, ктура мне запросіла, сонсядка [суседка] давнейша, то она вышла за православнэго. І вот она юж у цэркві, мусі вэйсьць і в цэркву. Я не вем, чы она перэпісывалась, чы не, но пошла в цэркву і хшціла дзеці там» (G93Hor.JJ).



Каталіцкі крыж перад хатаю. Гінелі, Воранаўскі р-н, 1998

Шмат каму з суразмоўцаў цяжка цалкам прыняць не толькі супрацьпастаўленне, а нават і вылучэнне каталіцкага і праваслаўнага варыянту хрысціянства. Падаецца, што ў іх сістэме каштоўнасцей норма «Бог адзін» мае першынство перад той, што гаворыць, што «кожная нацыя мае сваю веру». Што *communitas* дамінуе тут над структурай, касуючы *рускасць* і *польскасць* хрышчэння, малітвы і свята; разрозніваючы пры гэтым католікаў-*палякаў* і праваслаўных-*рускіх*.

— «Яке сон ружніцэ мендзы нац'ямі?

— Мне здаесе, жэ нема. Тылько, жэ на полькім ензыку і на росыйскім, тылько ензыкем. А так, то в тэго самэго Бога вежон, тылько жэ на

другім ензыку. А вяры то, я мысьле, тэй самэй. Другей, то юж жыдзі, афрыкане, музульмане — оні то юж вежо в своіх богув. А так, то две вяры таке самэ сон.

— Две? То значы?

— То значы: польска і бялоруска, руска» (G93Leb.MO)[9].

— «Якей нац'і был Езус?

— Едэн рускі, другі польскі! [смех]

— То двух іх было?

— Не. Але, от, я так завшэ мысьле [заўсёды думаю]… І так мысьле, і так муве [гавару]: кто то так зробіл? Но, пшэцеж не муг Пан Езус два разы умераць і два разы родзіцьсе. Родзілсе чы на польске Божэ Народзэне, чы на руске Божэ Народзэне? А кто то зробіл, жэбы он два разы родзілсе і два разы умерал? То пшэцеж не можэ так быць! Кто то зробіл? Чы то попы, чы то ксендзы, жэбы ім венцэй пенендзы [каб ім больш грошай] было? Пшэцеж 25 грудня [снежня] Божэ Народзэне, а нашэ 7 стычня [студзеня]. Як то можэ быць? Не вядомо, ктурэ добрэ. Едэн Буг ве, ктурэ добрэ. Я то з дзецтва сьвёнткуе Божэ Народзэне польске. Завшэ, завшэ [заўсёды-заўсёды]. Сьвёнткуе і свое, але ствёнткуе і польске. І Новы Рок, і Тшэх Крулі [Трох Каралёў]. Пшэз цалэ жыце. І ніц не робе [г.зн. не працую ў святы — А.Э.]. Буг ве, яке ест добрэ?» (G94Fel.JU)[10].

«Яка то ружніца? Пан Езус то едэн. Едэн раз умерал, едэн раз народзілсе. А чэму обходзіць [святкаваць] два разы? У нас о тэй пожэ родзісе [у гэтую пару нараджаецца], у ніх о другей пожэ родзісе. Но, то як то можэ быць? Я тэго то юж не розумем. Як то можэ быць? Як то так?» (G94Pap.MB). «Какая мне разніца? Всё равно Бог адзін. І Пан Езус адзін нам всім, і на рускіх, і на беларускіх. Я как-та не разлічаю. Мне, не знаю, панімаю я добра ці дрэнна, но я не разлічаю. Еслі б та был у польскіх адзін Бог, а у нас другі, ну то, можэт, я падумала б: можэ, наш лепшы? Ну,

---

[9] Пераканане, што «абедзве веры аднолькавыя», выяўляецца таксама, што ў гэтым выпадку цалкам зразумела, у адсутнасці вербальнай агрэсіі. Падчас даследаванняў я не занатавала ніводнай згадкі аб узаемных абразах католікаў і праваслаўных. Напрыклад:
– «Чы як пані была дзецкем, в школе, то былы якесь пшэзыванкі [дражнілкі], пшэсьмевкі [кпіны] мендзы [паміж] полякамі а рускімі?
– Не, то не было ружніцы. Руске до нас тылько таке две дзевчынкі ходзілі до школы, але нікт [ніхто]…, жэбы ктось там поведзял [каб хто там сказаў], там *руска*, чы там цось [нешта]. Тэго не было. Якось так нікому до гловы то не пшыходзіло, жэ то вызваць [абразіць] в такі спосуб» (G93Waw.HD).

[10] Праблема адрозненняў паміж праваслаўным і каталіцкім літургічнымі календарамі выразна захоплівае ўвагу калгаснікаў на канфесійным памежжы. Аб успрыманні гэтых адрозненняў і стратэгіях іх асэнсавання, гл. (Straczuk 2006: 236–241).

калі ж ён адін, і Пан Езус адін, і Панна Марія адна, но то як жэ ж тут раздзелять?» (G93Szp.NL). «І Пан Езус адзін, і Божая Мацер адна. А хто знае, чыя вера паўстала первая, каталічэская ці праваслаўная? Вы, католікі, прызнаеце па-каталічэскаму, верыце ў яе. Там другі чалавек праваслаўны, вера па-праваслаўнаму. Адна явілася! А што языкі усякіе?» (G97Rdz.TS).

«Атрымліваецца, — канстатуе Юстына Страчук, — што лакальнасць, а таксама трывалыя сямейна-суседскія сувязі, высока цанімыя ў вясковых супольнасцях, з'яўляюцца найважнейшымі вызначальнікамі ідэнтычнасці і бяруць верх рэлігійнымі падзеламі. Гэта не інстытуцыянальныя рамкі, не прыналежнасць да пэўнай царквы ўсталёўваюць межы супольнасці, а сумесны сімвалічны рэпертуар. Грамадскае прызнанне і павага да каштоўнасцей сялянскай культуры, што з'яўляецца асновай для злучэння католікаў і праваслаўных, прыводзяць да пераадольвання канфесійных межаў. Таму адрозненні, якія ў іншых выпадках маюць значэнне і размяжоўваюць, тут інтэрпрэтуюцца інакш: яны анулююцца альбо не бяруцца пад увагу. […] Культурныя адрозненні не прыводзяць да з'яўлення бар'ераў у камунікацыі, бо ім не надаецца асаблівага значэння. У каталіцка-праваслаўных вёсках канфесійныя адметнасці прымаюцца на аснове разнастайнасці сродкаў („тое самае, толькі кожны па-свойму"), не закранаючы ўзроўню структуры і не ўсталёўваючы асобных сістэм каштоўнасцей і сімвалаў, розных і не зразумелых іншаму правіл камунікацыі» (Straczuk 2006: 246–247). Таму *рускі* і *польскі* варыянты хрысціянства лічацца «адным тым самым», а на першы план выходзіць суседская супольнасць штодзённасці: «Мне это адно і то само. Вот, вы польскіе, но какая можэ быць разніца польскі і рускі? Есьлі ты паляк, маліся як хочэш. Рускі — будзеш па-руску. Мне нема нікакой разніцы. А какая разніца — польскі? Як хлеб прывезут в магазін, то поляк едзе браць, і рускі. І рускі стаіт в очэрэдзі, і паляк стаіт» (G93Rdz.MP).

Спаслаўшыся на вобраз сумеснай чаргі па хлеб, суразмоўца з Радзівонішак скасаваў міжканфесійныя адрозненні і адначасова звярнуўся да фундаментальнай для калгаснікаў сферы *communitas*, якая касуе нават апазіцыю хрысціянін : яўрэй. Гэта сфера роўнасці ў чалавечнасці, у якой на самой справе ў разлік ідуць толькі адносіны чалавека з Богам і ягоны індывідуальны выбар паміж дабром і злом. «Як чловек добры, то прічом там вера. Не за нац'ёй, гаворят, трэба родзіцца. а за чэлавека» (G93Hor. JJ). «Цо там та вяра», як кажа спадарыня Тэрэза з Чашэк: «На муй взглёнд, на муй розум, я лічэ, абы чловек. Як ест чловек мондры [разумны], то добжэ і така вяра, і така вяра. Он на ружна вяра, он розуме. А як глупі — я тэй самэй вяры і монж тэй самэй вяры, і мы жыемы [жывем] чорт ве як. […] Ружне ж в родзінах быва [па-рознаму ж у сем'ях бывае]. От — еднэй вяры і еднэй нац'і, і два дурні вшысткего. […] То як харак-

тэр, як склонененіе [тут: схільнасць]. Чэму ж, от, ксендзы выходзо [тут: з'яўляюцца]? Дзеці ходзо разэм. Вот — шух, взёл і выбрал дрога [шлях]: ксёндз. Чэму ж вшыстке не выбераё? А другі выбежэ гдзе і злодзей які, чы хуліган. А по еднэй земі ходзо, до еднэй школы ходзо, до еднэго косьцёла ходзо. А пшэцеж выходзо людзі ружнэ [а людзі розныя выходзяць]. Так, от і я — як чловек, я лічэ. Цо там та вяра» (G93Cze.TK).

10.2. Мужык-хрысціянін як ахрышчаны яўрэй, альбо міф аб паходжанні чацвёртым разам

Міхал Федароўскі на пытанне «адкуль мы ўзяліся?» зафіксаваў наступны адказ, сфармуляваны селянінам з заходняй Беларусі XIX стагоддзя: «старые людзі кажуць да паказываюць, цо наша земля была кедысь пушча, а ў юй жылі якіесь пагане, цо ў Бога не верылі. А скуль узяліся мы, то так паказываюць, цо да нараджэня Пана Езуса не было інных, як тылько жыдэ, а потым Пан Езус як пахрысьціў, так мы і да дзісь іх патомство — хрысьціяне» (LB3: 3).

Гэта — сутнасць міфа аб паходжанні мужыка-хрысціяніна. Яе можна звесці да формулы «мы – хрышчоныя яўрэі». Этнограф, які працуе на беларускай тэрыторыі праз сто гадоў, пацвярджае нязгасную жыццяздольнасць гэтага міфа. Нічога дзіўнага: міфічнае абгрунтаванне сялянскай ідэнтычнасці можа знікнуць толькі з ёю самою. Пакуль беларускія калгаснікі ўспрымаюць сябе як хрысціян, датуль яны будуць памятаць, што сталі імі ў выніку хрышчэння яўрэя Ісуса. Езус — «жыд, нім охшчоны был [пакуль не быў ахрышчаны]» (G98Gin.AD) — пасля прыняцця хрышчэння, гэтаксама як і кожны калгаснік, стаў *рускім* альбо *палякам*[11].

«Жыдзі […] жыдовскей вяры. Пан Езус тэж был жыдовскего роду, але хшэст пшыёл [прыняў]» (G93Waw.WK). «Ісус Хрыстос, када радзілся, тожэ ад жыдоў. Колька врэмені яго хрысьцілі? Сорак два года было. Яго Ян Крысьціцель хрысьціў у рацэ Ярдане. От, у Вефлеема, там у тых цёплых странах, от, рака Ярдан. І яго хрысьцілі» (G94Rdz.TS). «Ісус Хрыстос — ён яўрэй, не рускі. Ён не захацеў быць яўрэем, ён выхрысьціўся ў рускую веру. А яўрэі не любілі, што ён выхрысьціўся. І яго расьпялі.

[11] У ваколіцах, дзе ёсць іншыя хрысціянскія канфесіі, маем справу з іншымі варыянтамі, як, напрыклад, на Браслаўшчыне. Паводле католікаў з Відзаў, Ісус-яўрэй разам з маці пасля хрышчэння ў Іардане «перайшоў у польскую веру», паводле праваслаўных — у праваслаўную веру, а паводле стараверaў — «Ісус быў ахрышчаны паводле іх рытуалу: шляхам трохразовага апускання ў ваду» (Klosse 1998: 59).

От, у нас іконка была […]. Расьпялі яго рукі і ногі, гваздамі. Ён стоіць моўчачкі, і гвазды відны прыбітыя» (H03Auc.HD).

— «Пан Езус якей был нац'і?

— Пан Езус таксамо был жыд. А потэм пшэхшэсьцілсе. А он таксамо жыд, з жыдовскей родзіны походзіл» (G98Nac.JS)[12].

— «О іле пшыпомінам [наколькі я ўзгадваю], жэ Пан Езус якбы не з родзіны. Но, цось там з жыдоствэм звёнзанэ. То сондзэ [мяркую], жэ одразу на такім ензыку мувіл, а потэм до людзі пшэмавял…, можэ по-польскі?[13]

— А якей был нац'і?

— Хыба можэ жыдовскей? Но, я то мысьле так. Пшэцеж был Ян Хшціцель. Длячэго хшціл Пана Езуса? Длячэго? Бо то был жыдэк» (G98Nac.SN).

— «Длячэго се муві [чаму гавораць] *польска вяра?*

— Польска вяра, жэ тэго, жэ кшэсьціяны. Пан Езус [пакінуў — А.Э.] кшэст, вшыстко за та польска вяра.

— І Пан Езус полякем был?

— Пан Езус был жыдэм. Пан Езус, як стал юж сьвенты Ян Кшціцель, то поведзял: «Мне окшцій [мяне пахрысці]». […] То за то польска вяра, жэ кшэст пошэд [то таму польская вера, што хрышчэнне пайшло]. Пан Езус оставіл кшэст. Пан Езус пошэд на мэнка [пайшоў на пакуты], ве,

---

[12] Перакананне аб паходжанні Ісуса «з яўрэйскай сям'і» і яго пазнейшым хрышчэнні падзялялі таксама суразмоўцы А. Цалы (Cała 1992: 37).

[13] Ісус, безумоўна, гаварыў па-польску; гэтага патрабуе недыферэнцыраванасць народнай думкі, для якой *польская вера* і польская мова — тое самае:
– «Як се пані здае [як Вам здаецца], по якему Пан Езус розмавял?
– [працяглы роздум] Зараз, зараз, почэкаць, зараз одповем [адкажу]. Як он просіл, жэбы людзе спевалі… Запросілі Пана Езуса на вэсэле [вяселле], а он заспевал: «Гэй, годы, годы, внэт бэндзе віно з воды, пане Галілея!» А то, значы, тэн пан Галілея, то был тэн, цо сына охшціл, то он тэму так спевал: «Гэй, годы, годы, внэт бэндзе віно з воды, пане Галілея!». То значы, по-польску розмавял.
– А Матка Боска тэж [таксама]?
– Но, тэж мусі по-польску… Кеды тэго, то я юж не повем. Нікт нігды [ніхто ніколі]… По-польску то завшэ называё, а не… Жадным [ніякім] ензыкем не называё, тылько польскім і польскім» (G98Nac.JP).
– «А Матка Боска то тэж была жыдувка?
– Не, мусі не. І сьвенты Юзэф не.
– То якей нац'і былі?
– Не вем, цурэчко [дачушка] моя.
– А якім ензыкем мувілі?
– По-польску?» (G94Sur.JP).
Пар. спасылку 74 у падраздзеле 3. 5.

тэго… замэнчылі жэ ж Пана Езуса […]. То польска вяра: Пан Езус, кшэст, вшыстко» (G98Gin.AD1)[14].

Міфічнай асновай, ад якой бяруць пачатак хрысціяне, з'яўляецца хрышчэнне і пакута — а значыць, крыж — Ісуса. Падчас хрышчэння ў Іардане Ісус-яўрэй стаў хрысціянінам, што для народнай думкі, якая аперуе канкрэтыкай, азначае: альбо *рускім*, альбо *палякам*. Яго пакуты, у сваю чаргу, паклалі пачатак хрышчэнню ягоных паслядоўнікаў, падзяляючы аднолькавых да гэтага міфічнага моманту яўрэяў на тых, якія прынялі хрышчэнне, і неахрышчаных. Частка «пошла на хрысціян», частка засталася яўрэямі. «Оні ж Хрыстуса не пшызнавалі, вяры не пшызнавалі, вшысто ж былі жыдзі. […] А потэм юж по пшыйсьцю Хрыстуса, як Пан Езус стал цуды чыніць […], не вшыстке увежылі [не ўсе ўверавалі]. Нектужы не увежылі і замордовалі [забілі] Пана Езуса» (G97Mej.FK). «І прышол Ісус Хрыстос і ён сказал, што хочэ, штоб вера была хрысціянска, но людзі не сагласіліся. Хто пайшол у хрысьціянску, хацел і прынял ёго веру, а хто застался. Так засталіся католікі і тые, што садзяцца і „бубу-бубу" моляцца» (H03Alk.HK1)[15]. Яўрэяў нельга аддзяліць ні ад хрышчэння, ні ад крыжа Ісуса. Іх немагчыма «выкрасліць» з зыходнага міфа, які вызначае ідэнтычнасць селяніна-хрысціяніна: крэстьяніна, мужыка, калхозніка.

«Тэн Пан Езус, цо то одкупіл сьвят [што выратаваў свет], он пошэд на мэнкі [пакуты]. Мы зосталі [сталі] полякі, а так былі бы такіе, о, як і тэ татары. Он на мэнкі пошэд, Пан Езус» (G98Ale.PJ). «Пана Езуса як, тэго, юж замордовалі, то сталі хшціць на полякі, о. Літвіні — то тэж поляцы, Літва кедысь і тэж была, но, як то поведзець, лютэранска вяра» (G98Gin.AD). «Жыды шчытают, што Пан Езус — эта не святы, ніякі не святы. Пан Езус — эта мудры чловек толька был, а ён ніякі не святы. Но, а мы ж все, і польске, і нашэ православнэ, мы прызнаём, што ён святы был, што ён за нас памёр, за нас его замучылі, за нашую хрысціянскую веру, за каторую ён страдал так, мучылі его. Што ён охрэсціл ся сам, і мы ужэ пашлі хрэсціцца ад яго. А яны кажуць толька, што Бог, Бога прызнаюць. А ужэ Ісуса Хрыста ены не прызнаюць. […] Бо ены ж его замучылі» (G93Szp.KN).

Абедзве хрышчоныя нацыі паходзяць ад Ісуса, які быў яўрэем, але потым быў ахрышчаны, і абедзве разам, на аснове адной і той самай структурнай апазіцыі супрацьпастаўляюцца нехрышчоным яўрэям.

---

[14] Аналагічныя выказванні аб пераходзе яўрэяў і Божай Маці з Ісусам Хрыстом на *польскую веру,* у: (Zowczak 2000: 289–294). Аб матыве яўрэйскай веры як першаснай і *перахрышчвання* Хрыста ў праваслаўе: (Белова 2004: 75–76, 90–91).

[15] Бялова запісала (на Валынскім Палессі) апавяданні аб паходжанні «цяперашніх» яўрэяў ад яўрэйкі, якая заплюшчыла вочы падчас катавання Хрыста, не могучы глядзець на ягоныя мукі; а тыя яўрэі, якія Хрыста распіналі — вымерлі (Белова 2004: 75).

Лагічная паслядоўнасць міфа можа быць прадстаўлена наступным чынам: яўрэі з'яўляюцца «першай нацыяй» — аднак у іх з'яўляюцца канкурэнты ў выглядзе хрысціян — гэта адбываецца ў выніку хрышчэння і распяцця Ісуса — які з'яўляецца яўрэем і адначасова ахвярай яўрэяў — таму што ён мае двайную ідэнтычнасць — паколькі, прыняўшы хрышчэнне, ён не перастаў быць яўрэем і адначасова стаў першым хрысціянінам. «Хрыстос з'яўляецца адзінаю істотай не толькі з Богам-Айцом, але і з людзьмі. Асоба Хрыста непарыўна звязана з усімі чалавечымі асобамі, з'яўляецца для іх **узорам**. Усе людзі былі створаны паводле вобразу Бога, г.зн. паводле вобразу Логаса» (Hryniewicz 1981: 184). *Хрышчоныя на палякаў* католікі і *на рускіх* праваслаўныя маюць, такім чынам, свой міфічны правобраз у асобе Хрыста, якога — разам з ягонай маці — «пшэхшцілі [перахрысцілі]. Пшэхшцілі! Пшэхшцілі Матка Боска і Пана Езуса, пшэхшцілі» (G98Gin.AD).

— [спадар Альфрэд:] Пан Езус был жыд. […]

— [спадарыня Ванда:] Потэм охшцілі го…

— [спадар Альфрэд:] Пан Езус пшыёл обжэзане [абразанне], жэ се… Жыдзі пшыймо малэго дзецка, народзісе, обжэзане пшыймуе. І пану Езусу обжэзане робілі. Потэм Пан Езус дорос [вырас]. Сьвенты Ян Хшціцель на Пана Езуса поведзял, жэбы Яна охшціл Пан Езус. А Пан Езус поведзял: «Не я бэндэ цебе хшціць, але ты мне охшцій [не я буду цябе хрысціць, а ты мяне пахрысці]»» (G98Gin.AWD).

Постаць Ісуса ўвасабляе адначасова і яўрэя, і хрысціяніна, спалучаючы супрацьлегласці: веру яўрэяў-нехрысцяў і ахрышчаных яўрэяў. Абрэзаны і ахрышчаны[16], Пан Езус/Ісус Хрыстос[17] з'яўляецца міфічным правобразам пярэхрыста.

---

[16] У некаторых трактоўках — напрыклад, на Браслаўшчыне — гаворка ідзе пра два хрышчэнні Ісуса: яўрэйскае і хрысціянскае. «Калі пытаешся пра хрышчэнне Ісуса, суразмоўцы-католікі часцей за ўсё сцвярджаюць, што той быў хрышчоны ў каталіцкую веру, а раней, вядома, быў „хрышчоны" па-яўрэйску. „Як быў ахрышчаны Ісус? То ён жа быў ахрышчаны па-жыдоўску. Жыдоўская вера была, абрэзаны быў. Быў па-жыдоўску, а ўжо пазней яго хрысцілі. На рацэ Іярдан святы Іаан яго хрысціў"» (Klosse 1998: 59). Пар. падобны варыянт з Віленскага павета: «Хрыстос […] перахрысціўся. […] Ета жыдам не панаравілась. Яны ж нехрышчоныя, а толькі абразаныя. А Хрыстос — ён абразаны і хрышчоны. Ён, значыць, мусульман і хрысціянін» (BNB: 91). Аб абразанні і яўрэйскім хрышчэнні, гл. спасылку 21, ніжэй.

[17] З правобразам Ісуса-пярэхрыста, які спалучае абодва варыянты хрысціянства ў адным апавяданні, мы маем справу ў нарацыі, якую занатавала Бялова ў Камаровічах (Петрыкаўскі раён Гомельскай вобласці): «Ісус Хрістос в Іурасаліме радзіўся. Еўрэй быў. Імя [яго] Юд Навін. Пражыл 35 лет еўрэйскім царом. На Ердані крэсціўся. Як он ужэ стаў крэстіца, так ёго схватілі і замучілі. Ён пакінуў еўрэйскую веру, а пэрэшол в рускую. В руской вере далі ему імя Петро-Ілья. А Багародзіцэ не

***

Хрысціянска-яўрэйскі міф аб заснаванні ў версіі калгаснікаў ведае і болей такіх амбівалентных постацей. Напрыклад, ён уздымае пытанне, ці той, хто хрысціў Ісуса, сам быў хрышчоны.

– [спадар Альфрэд:] «Ян Хшціцель муві, жэбы Пан Езус го окшціл [каб Ісус Хрыстос яго пахрысціў], а Пан Езус: „Не". Пан Езус поведзял: „Мне окшцій!" І в жэцэ Ёрдане кшціл Пана Езуса. Втэды хшэст Пан Езус оставіл. Значы, хшэст. Хшчо вшысткіх, хто вежонцэ [хрысцяць усіх, хто веруючы]. А хто се не пшэхшці — невежонцы [а хто не пахрысціцца — няверуючы]. А як чловек нехшчоны, то жыд.

— То Ян Хшціцель не был жыдэм?

— [спадарыня Яніна:] Не.

— [спадар Альфрэд:] А можэ кедысь і был Хшціцель жыдэм, але тэж потэм, можэ, Пан Езус го охшціл, як кедысь он Пана Езуса хшціл.

— То кім он был по нац'і?

— [спадарыня Яніна:] А кто іх ве. Не повеш, кім он был. За то, жэ то, о, не пшы нас было, не паментамы. Бо гдзе ж, лята юж ест, длятэго нікт не помні [ну бо дзе там, гады, таму ніхто не памятае]. Юж два тысёнцэ, як пшэкшціlсе Пан Езус.

— [спадар Альфрэд:] Он, можэ, і не был кшчоны, але за Пана Езуса шэд за вяро [ішоў за веру]» (G98Gin.AWD.JS).

Паводле інтэрпрэтацыі калгаснікамі святой гісторыі, нават трынаццаты апостал Іуда не з'яўляецца абсалютна негатыўнай постаццю: пасля ён шкадуе, што выдаў Ісуса. Яшчэ трохі — і ён атрымаў бы боскае прабачэнне, далучаючыся ў выніку да катэгорыі яўрэяў-хрысціян, альбо пярэхрыстаў.

«Он, ве, тэго, его сэрцэ бардзо заболяло, жэ он выдал Пана Езуса. Он полецял до скарбонкі жуцаць [ён пабег укінуць у скарбонку [г.зн.: на міласціну — І.В.]], а оні поведзелі, жэ крэв спшэдана [прададзеная]. Не пшыелі, жэ то крэв спшэдана, так. А он з роспачы повесілсе. На осіне повесілсе, тэн тшынасты [той трынаццаты]» (G98Gin.AD). «Зобачыл тэн Юдаш, як страшне, пожаловалсе. Пошэд до жыдув і муві: „Бежце тэ свое тшыдзесьці срэбнікув, дайце з повротэм [аддайце назад] Пана Езуса". Жыдзі — не. Мувён: „Тша было патшэць вперв [спачатку трэба было глядзець]". Пшывёз до іх школы, сьвёнтыні, называласе *школа* жыдовска

панравілась руска цэркаў. І ана пэрэвела яго у касьцёл. І пэрэхрэстілі яго. І далі імя Ісус Хрістос» (Белова 2004: 90). Гэты матыў вядомы з распаўсюджанай у гэтым рэгіёне Калядкі, гл. (Jeleńska 1891: 490). Болей аб сувязі паміж этнічнай прыналежнасцю Ісуса і ягоным веравызнаннем і хрышчэннем, гл. (Белова 1997: 28).

сьвёнтыня, і жуціл [кінуў]. То пішэ, жэ так, жэ был Юдаш тшы збродне [злачынствы] учыніл. Една, жэ Пана Езуса выдал, друга, жэ жуціл срэбнікі, тша было на убогіх оддаць, а тшэця, жэ повесілсе, жэ юж ему нема ульгі [палёгкі], нема збавеня, жэ повесілсе. А жэ был бы покута задал бы [тут: адпакутаваў] і тэ оддалбы срэбнікі на убогіх, і был бы Пан Езус ему даровал» (G98Szw.JS).

Праваслаўны варыянт наўпрост сцвярджае, што Хрыстос дараваў Іудзе, аднак Іуда тое дараванне не прыняў[18]. «Гасподзь Іюду прашчоў. Жыды ж прадалі Ісуса Хрыста, усё адно йім прашчоў ён, і кажа: „Іюда, Іюда, градзі за намі". А Юда сказоў: „Ідзі куда ідзёш, нас на свае рукі усіх не вазьмёш". Не захацеў. Вот, он йіх узёў да праклёў» (H03Wau.HM). Згодна з божым планам, Іуда павінен быў адмовіцца ад выратавання: ён мусіў адыграць сваю закладзеную ў міфе аб заснаванні ролю продка гэтай неперавернутай часткі яўрэяў, праклятых яўрэяў-нехрысцяў, паколькі менавіта тых яўрэяў, якім «Ісус дараваў», міф аб ідэнтычнасці калгаснікаў бачыць продкамі хрысціян.

— «Цо пані о тым мысьлі, жэ жыдзі забілі Пана Езуса, венц [таму] іх немцы за то…?

— Пшэцеж [тут: але ж] Пан Езус поведзял: "Божэ, даруй ім, оні не ведзо, цо чынё [яны не ведаюць, што робяць]"» (G93Waw.HD).

Больш за тое, нават сучасным нехрышчоным яўрэям гэты міф прыпісвае пэўную частку хрысціянскай ідэнтычнасці, нібы шкадаванне і выбачэнне за забойства Хрыста сталі пастаянным складнікам іх прыроды: «Я не вем, до кого жыд модлісе. Мусі, до Пана Езуса. Хоць его замордовалі, пузьней пшэпрашалі [прасілі прабачэння]» (G93Krp.SS).

Падаецца, што ў вобразе яўрэя, што функцыянуе ў калгаснікаў, акрамя неабходнай для хрысціянскай ідэнтычнасці ролі забойцы Хрыста, ёсць таксама месца — згодна з сутнасцю амбівалентнасці, упісанай у міф, — таксама і для процілеглай ролі: ягонага паслядоўніка. Бо кожны яўрэй,

---

[18] Пар. гэты самы матыў у Зоўчак, якая прыводзіць, між іншым, выказванне суразмоўцы з Падкарпацця: «Анёл прыйшоў да Іуды і сказаў яму, каб пайшоў да Госпада, то ён яму даруе. А ён настойваў, што ўжо гэтага Ісус яму не даруе. І, можа, быў бы першым святым, бо дзякуючы яму Бог паслаў збавенне людзям. І калі Ісуса распялі, бачыў, як Ісус пакутуе, то пайшоў і павесіўся» (Zowczak 2000: 347). Бялова, між іншым, прыводзіць запіс з Валынскага Палесся: „…ёму Господь бы ўсё простыў, потому што тот было ны од ёго, а то было од Бога, шо трэба кому-то ёго продаты, так зробыты, шоб народ повіріў, шо такій действітельно е Бог. Да! Это ёму од Бога, всё він не од сэбэ робыў, од Бога. І шоб тылькі він сказаў: «Господы, просты мыні!» — ёму все Господь простыў. А він прыйшоў повэсіўся, то він сам собі смэрть создаў, вжэ душу отдаў сатане" (Белова 2004: 343). Болей аб матыве Іуды, які адмаўляецца ад выратавання, гл. (тамсама: 336–346; таксама Tokarska-Bakir 2000: 198–203).

гэтаксама як Іаан Хрысціцель, Ісус і нават Іуда — гэта патэнцыяльны хрысціянін. Такую логіку можна ўбачыць ў гісторыях пераходу яўрэяў у хрысціянства[19], якія — у адпаведнасці з правіламі перамены нацыі, што функцыянуюць у граматыцы ідэнтычнасці памежжа — распавядаючы пра заключэнне змешанага шлюбу, заўсёды зводзяцца да *перахрышчвання-перапісвання* з калектыўнай катэгорыі ворагаў Хрыста да ягоных паслядоўнікаў[20].

— «І жыд у нас был католікем. Млоды был жыд, сподобал собе дзевчына, пошэд до косьцёла, взёл сьлюб і пшэпісалсе на польскего. І жыд, а поляк. […]

— А латво [лёгка] было жыдові зменіць вярэ?

— От, тэн Хайка. Пошэд до косьцёла, был у споведзі, ксёндз его посьвенціл, пшэпісал — і вшыстко [усё]. І з жыда зробілсе чловек» (G93Rdz.BB).

— «За Радунем едэн жыдэк охшціlсе і пшэшэд на польска, на католіцка вяра. Зменіл вярэ і з полячко жэнілсе, і он осталсе, не забілі его. […] Он называлсе Мошка, жыдэк як был, а як пшэхшціlсе, то му было Стасё. Станіслав.

— А длячэго он зменіл іме?

— Но, як жэ то? Он не можэ мець жыдовске іме, кеды он охшціlсе, на католіка пошэд» (G98Nac.WK1).

***

Яўрэй, ахрышчаны *на каталіка*, ужо належыць не да катэгорыі «яўрэй», а — як і правобраз хрысціян Ісус — да катэгорыі «пярэхрыст». Аднак, як бы нечакана гэта не гучала, і нехрышчоны яўрэй у рэшце рэшт не застаецца па-за межамі людскага (=хрысціянскага) свету, заснаванага

---

[19] Аб паасобным пакіданні яўрэямі ўласнай касты з дапамогай хрышчэння і перамены веры, гл. (Hertz 2003: 125–139).

[20] Зразумела, такі самы механізм датычыць і мусульман:
– [спадар Альфрэд:] «Ту една жэ ж пошла за татарына жэ замонж полячка. […] В Эйшышках сын был тэй… Его матка жэж была пошэдшы.
– [спадарыня Яніна:] Ушынскі. То ён калісь татарынам был, а тэраз ён быў, як… буў зняў. Як яны прыціснулі бацьку да кута, ту ён тэды… Втэнчас [тады] пошэд шлюб взёў. […] Йіх пшэпісалі, жэ оні полякі юж. […] Жэнёсе [жэняцца]. Ну, о, тэ, татарка ту мувіла, цуркі [дочкі] обыдве за полякамі. […] Ну, як она мувіла… Пшыедзе зенць [зяць], он юж…, дзеці мувё пацежы, а юж нашых модлітваў не.
– То як така татарка за поляка выйдзе, то она юж не татарка ест хыба?
– [спадарыня Яніна:] Но, не. Мувілі, і сьлюб бралі в косьцеле, і вшыстко» (G98Gin.AWD.JS).

на хрышчэнні. Падаецца, што народная думка характэрным для яе парадаксальным чынам уключае ў катэгорыю хрышчоных людзей таксама і няхрышчаных яўрэяў. Парадак міфа супярэчлівы і перарывісты, «служыць для таго, каб з неверагоднай блытаніны сюжэтаў сканструяваць тую Адзіную Гісторыю, якая, як вечнасць у адносінах да зменлівага часу, застаецца „адзінай і простай", нягледзячы на тое, што вычэрпвае ўсе магчымыя фабулы. […] Унутраныя дысанансы не маюць значэння. Важна „ахапіць усё"» (Tokarska-Bakir 2000: 190). Так, з аднаго боку — згодна з правілам «хшэст [хрышчэнне] Пан Езус оставіл, […] а як чловек нехшчоны, то жыд» (G98Gin.AD) — у нарацыі калгаснікаў аб ідэнтычнасці гаворыцца, што яўрэі-нехрысціяне няхрышчаныя і не прызнаюць хрышчэння. З іншага — зыходзячы з правіл «Бог адзін» і «кожная нацыя павінна верыць у сваё» — што яўрэі, як паслядоўнікі *сваёй веры,* апрача сваёй царквы, святара, свята, малітвы і гэтак далей, маюць таксама і сваё хрышчэнне. Міфічная думка, каб прызнаць іх людзьмі і такім чынам не пазбавіць выратавання, павінна іх сімвалічна ахрысціць.

— «Яка ест жыдовска вяра?

— То у ніх тэж іннэ, кажды своя вяра. Юж і кшэст, і сьлюбы, і пацежы свое. […]

— Чы жыдовска вяра ест хшэсьціяньска?

— Но. Оні так, оні вшыстко маё. Своя вяра, свуй кшэст, свуй сьлюб. Вшыстке вяры кшэсьціяньске» (G93Cze.TK).

Невядома, ці спадарыня Тэрэза з Чашэек, гаворачы аб яўрэйскім хрышчэнні, мела на ўвазе абразанне. Гэта цалкам магчыма, тым больш што менавіта такую інтэрпрэтацыю абразання хрысціянскімі сялянамі пацвярджаюць і іншыя даследчыкі[21].

---

[21] «Яўрэі мелі сваё хрышчэнне толькі для мужчын», — выказаўся аб абразанні адзін з суразмоўцаў Цалы. Болей аб народным разуменні абразання як «яўрэйскага хрышчэння», гл. (Cała 1992: 65–67). «Цырымонію абразання — прыняцця хлопца ў супольнасць — некаторыя параўноўваюць з хрысціянскім хрышчэннем», — натавалі этнографы ў Літве (Hryciuk, Moroz 1993: 91). Для суразмоўцаў Зоўчак на Віленшчыне і Браслаўшчыне хрышчэнне з'яўляецца «галоўным сімвалам ідэнтычнасці. […] У гэтай супольнасці нават абразанне вызначаецца як нязвыклае хрышчэнне» (Zowczak 2000: 291). Аб абразанні, трактаваным як яўрэйскае хрышчэнне, гл. (Белова 2008: 204–205).
У маіх матэрыялах інтэрпрэтацыя абразання ў катэгорыях хрышчэння выступае ў адносінах да мусульман:
– «[Вы гаварылі, што татары таксама абрэзаныя, як і яўрэі]?
– І татароў абрэзаюць. […] Есьлі хлопчык, то обжэзаё его на сюдмы [сёмы] дзень. Тшэба, жэбы мял [меў] бы і ойца хшэснэго, і матка хшэсна, юж то як на кшэст. І его там овжэзаё. То кедысь, як мы до школы ходзілі, то як так мувім: "Ах, ты абразанец!" (G98Gin.JS).
Таксама на Браслаўшчыне, дзе «аднолькава часта да яўрэяў, як і да татар, адносяцца папулярныя сцверджанні кшталту: „яны якоесьці там сваё хрышчэнне маюць", а самі

Этнографы фіксуюць таксама народнае павер'е, што яўрэй не можа памерці без хрышчэння (у маім матэрыяле пацверджанняў гэтаму няма). «Паміраючы, яўрэі жадалі хрышчэння. […] Як хто-небудзь памірaў, то пакрывалі пярынамі і не давалі пахрысціць», — прыводзіць Аліна Цала словы сваіх суразмоўцаў (Cała 1992: 71, 100). «Я сутыкнуўся таксама, — пісаў Павел Бушко аб Падляшшы, — з распаўсюджаным у этнаграфічных матэрыялах перакананнем, што яўрэй, які памірае, патрабуе хрышчэння. Яўрэі, якія захоўвалі зацятую ўстойлівасць супраць хрысціянскага вучэння, перад тварам смерці і небяспекай пазбаўлення выратавання падазраваныя былі ў спробах сімвалічнага пераходу ў хрысціянства. Спробы паміраючага перахрысціцца павінны былі перадухіліць прысутныя тут родныя. Таемнае імкненне да хрышчэння, якое найбольш моцна праяўлялася перад самай смерцю, прыпісвалася кожнаму паслядоўніку іўдаізму: „І кожнага яўрэя мусілі пільнаваць, каб ён не перахрысціўся. Ніколі яўрэй не памірaў, каб без сведкі — каб не перахрысціўся па-руску. О“» (Buszko 2012: 102). Гэты матыў уключаецца ў больш шырокае бачанне чалавека, якое мае мужык-хрысціянін, дзе гаворка, між іншым, ідзе аб тым, што на смяротным ложы анёл і д'ябал спрачаюцца аб душы паміраючага[22]. Народная думка, імкнучыся ахрысціць паміраючага яўрэя, спрабуе яго такім чынам далучыць да ліку выратаваных[23]. Згодна з міфічным узо-

---

татары лічаць *азан* адпаведнікам хрышчэння» (Hall 1998: 30).

[22] «Як чалавек канае, то пры кажнуом стаяць анёл і чорт і пільнуюць душы, але ні той, ні той не зымае, бо душа як быстрая куля палеціць да Бога на его прыказане і тады ужэ ідзе туды, куды юой Буог назначыць» (LB1: 220). Болей гл. (тамсама: 228–229; Pietkiewicz 1930).

[23] Напрошваецца тут аналогія паміж сітуацыяй паміраючых без хрышчэння яўрэяў і лёсам «душачак» памерлых без хрышчэння дзяцей. Народны імператыў наказвае абедзве гэтыя катэгорыі нехрышчоных хрысціць, накладваючы знак крыжа і даючы імя, гл. (Engelking 2010: 88; Klosse 1998: 60; Zowczak 2000: 131–133). З запісаў Федароўскага: «Каторо дзіця умре ніхрышчано, або ніжывое родзіцьсе, то его душачка ідзе да атхлані. Атхлань, то ні пекло, ні рай, ні чысьцец, але цемнота бэздэнная, дзе усе жыдоўскіе душы да сканчэння света жывуць, бо ены ніхрышчаные» (LB1: 221). Таксама ў Кольберга: «Атхлань — гэта пячора, напоўненая яўрэямі і душамі без св. хрышчэння, што пайшлі са свету да прышэсця Збавіцеля. З атхлані вывеў Ісус першых бацькоў і цэлыя пакаленні тых, хто не ведаў даброт св. хрышчэння, і завёў іх у Рай. З таго часу для ўсіх, хто атрымаў св. хрышчэнне, усталяваў Ісус *Чысцілішча*, а ў атхлань цяпер ідуць толькі яўрэі і хрышчоныя скептыкі. Яўрэі гавораць, што ахвотна пахрысціліся б, але, пакольке ў чысцілішчы для хрышчоных душ існуюць пакуты, то яны аддаюць перавагу атхлані, бо там не будуць пакутаваць ад гарачыні чысцілішча» (DWOK 7, *Krakowskie* 3: 21). Знанецкі, разважаючы аб народным павер'і, што ў душы дзяцей, што памерлі без хрышчэння, часта трапляе маланка, звяртае ўвагу на тое, што «ў гэтым змешчана ідэя як пакарання, так і адраджэння. Душы

рам прабачэння, якое было даравана Іудзе, яна сімвалічна рэінтэгруе яго ў групу хрысціян. Маючы на ўвазе, што яўрэй, «нягледзячы на тое, што ўсё жыццё пазбягае змены вызнання, у глыбіні душы яе жадае» (Tokarska-Bakir 2008: 606), яна хоча бачыць яго хрысціянінам, альбо чалавекам, пазначаным крыжом, а не д'ябальскім памагатым у пекле. Выводзіць яго, такім чынам, з антысвету і ўключае ў свет людзей — *хрышчоных-свячоных,* альбо ўратаваных. «Галасы на карысць погляду аб канчатковым выратаванні Іуды […] натуральным чынам набліжаюцца […] да веры ў апакатастасіс і выратаванне сатаны. […] Не зважаючы на багаслоўскія грымасы, вусная традыцыя верыць у апакатастасіс і на карысць сваёй веры магла б, напэўна, прывесці мноства анталагічных аргументаў, калі б толькі магла іх усвядоміць» (Tokarska-Bakir 2000: 200, 203).

Такім чынам, мы прыходзім да зняцця апазіцыі хрысціянін : нехрысціянін, альбо хрышчоны : нехрышчоны. І адзін, і другі знаходзяцца ў супрацьпастаўляемай д'ябальскім сілам катэгорыі «людзі» — там, дзе як новая, так і старая вера *прызнаюць* аднаго і таго ж Бога. Паколькі паводле народнай антрапалогіі чалавекам можа быць толькі той, хто ахрышчаны, то адзінкі *хрысціянін* і *чалавек*, абедзве вызначаемыя як «той, хто хрышчоны», з'яўляюцца тут сінонімамі. Таму народная думка, калі не хоча канчаткова выключаць яўрэяў з катэгорыі «людзі», павінна іх рознымі спосабамі «хрысціянізаваць». Гэтыя спосабы — гэта не толькі перакананне, што яны маюць сваё хрышчэнне і што хрысцяцца перад смерцю. Да іх таксама належыць і матыў ужывання яўрэямі хрысціянскай крыві: намазванне вачэй альбо дадавання да «яўрэйскага прычасця» — мацы (аб чым гаварылася ў падраздзеле 8.1. «Хрысціяне *versus* яўрэі, альбо наконт легенд аб крыві»). Праз кантакт з хрысціянскай крывёю — сімвалічным экстрактам крыві распятага Хрыста-пярэхрыста — яўрэй атрымлівае болей, чым *сваё хрышчэнне.* Ён атрымлівае доступ да хрысціянскага хрышчэння[24], сімвалічным ядром якога з'яўляецца знак крыжа[25]. «Недахопы і ўломнас-

---

пераследуюцца за тое, што не з'яўляюцца хрысціянскімі, але ў той жа час агонь замяшчае ваду ў цырымоніі хрышчэння» (Thomas, Znaniecki 1976: 194).

[24] «Кроў Ісуса ў малітвах сімвалічна раўназначная хрысцільнай вадзе», — піша Зоўчак, разважаючы аб апакрыфічных малітвах, якія ўтрымліваюць вобразы пакут Хрыста. Матыў «кропелькі крыві», што ў сустракаецца ў іх, «наводзіць на думку аб гісторыях пра яўрэйскую мацу» (Zowczak 2000: 428–432).

[25] На гэтую логіку спасылаюцца таксама паведамленні аб яўрэях, выратаваных у часы нямецкай акупацыі, напр.: «Была така стара жыдувка в Лідзе, то она заложыла собе кшыж і носіла. І тэн кшыж ё оброніл [яе абараніў]. Хоця ж, можэ, она і не вежыла в тэн кшыж» (G93Waw.HK).

ць, што перадвызначаюць яўрэю заставацца пад уладай зла, вынікаюць з адмаўлення хрысціянства і кампенсуюцца хрысціянінам. Гэта ён, а дакладней, сіла крыжа, альбо грамнічнай свечкі, альбо хрысціянскай крыві пакліканы кампенсаваць уломнасць яўрэя. Менавіта таму яўрэі, паводле народнай думкі, адчуваюць патрэбу ў хрысціянах. […] Незавершанасць, што прыпісваецца яўрэям, якую яны мусілі кампенсаваць крывёю — эсэнцыяй хрысціянства, — на самой справе распавядае аб саміх хрысціянах, для ідэнтычнасці якіх яўрэі-святататцы былі неабходнасцю» (Buszko 2012: 114, 146). І гэткім чынам яўрэй упісваецца ў сімвалічна-ідэнтычнасную паслядоўнасць канатацый: кроў — крыж — хрышчэнне — хрысціянін — чалавек.

Хрысціяніна вызначаюць праз апазіцыю да яўрэя. І *vice versa:* яўрэй вызначаецца праз апазіцыю да хрысціяніна. Калгасны дыскурс аб ідэнтычнасці мужыка як хрысціяніна абапіраецца на дэфініцыйныя формулы: «яўрэй — гэта не хрысціянін», «нехрысціянін — гэта яўрэй» і «хрысціянін — гэта не яўрэй». Але адначасова ён гаворыць, што хрысціянін — гэта ахрышчаны яўрэй, гэтаксама як і яўрэй з'яўляецца патэнцыйным хрысціянінам. У ідэнтычнасці першага існуе яўрэйская складаючая, а ў другога — хрысціянская. Абедзве ідэнтычнасці з'яўляюцца амбівалентнымі, што мае абгрунтаванне ў міфе аб іх паходжанні і адначасова ў народнай антрапалогіі, якая ўспрымае чалавека як істоту, што разрываецца паміж дабром і злом. І хрысціяне, і яўрэі ўпісаны ў сакральную гісторыю. Яўрэі граюць у ёй ролю адначасова і пазітыўную, і негатыўную: ад тых, хто паверыў у Хрыста, паходзяць хрысціяне; тыя, хто не ўверавaў, а значыць — павінны былі яго забіць, засталіся яўрэямі. Яўрэй-пярэхрыст — узор хрысціяніна і яўрэй-багабойца — узор яўрэя, у міфе аб ідэнтычнасці калгаснікаў блізкія адзін аднаму, і часам здараецца ім мяняцца месцамі. Абодва неабходныя гэтаму міфу, які аперуе гульнёй супрацьлегласцей і распавядае — як і ўсе архаічныя міфы — аб барацьбе дабра са злом. Як няма без ночы дня і жыцця без смерці, так няма хрысціяніна без яўрэя. Архаічным культурам добра вядома адзінства супрацьлегласцей. «Правіца [правыя] од нас, а левіца [левыя] од жыдув. То я вем добжэ» (G93Krp.SS).

Хрысціяне-неяўрэі і яўрэі-нехрысціяне ўпісаныя ў пабудаваную на міфе аб Вавілонскай вежы карту нацый, якая санкцыянуе як граматыку адрозненняў паміж імі, так і правілы штодзённага добрасуседскага суіснавання. Калі находзіць крызіс, выяўляюцца крайнія магчымасці, закладзеныя ў глыбіннай структуры міфічнага дыскурса. Тады адныя хрысціяне будуць яўрэяў — як забойцаў Хрыста — праследаваць і забіваць, а іншыя ратаваць альбо аплакваць як *такіх самых людзей.*

***

Той факт, што міфічны продак хрысціян — Пан Езус/Ісус Хрыстос — быў яўрэем-пярэхрыстам, мае фундаментальнае значэнне для канструявання хрысціянскай ідэнтычнасці мужыкоў-калгаснікаў у адносінах да яўрэяў. Ён выконвае двайную функцыю: з аднаго боку, з'яўляецца паказчыкам адметнасці (мы верым у Хрыста, а яны не вераць), з другога — агульнасці: спалучае ў сабе хрысціянскае і яўрэйскае. У якасці крытэрыя, што ўсталёўвае гэтую агульнасць, калгаснікі называюць веру ў Бога. Няхрышчаныя і не веруючыя ў Хрыста яўрэі вераць у Бога і тым самым адпавядаюць асноўнай умове прыналежнасці да свету веруючых людзей, знаходзячыся на больш шырокай касмаганічнай і гістарыясофскай ступені, выражэннем якой з'яўляюцца нормы суіснавання розных вер-нацый, вызначаных адзіным Богам.

Раней, пішучы аб нейтралізацыі крытэрыяў адметнасцей паміж сялянамі і панамі, а таксама паміж сялянамі і яўрэямі, я спасылалася на сугучнае з ужыванай калгаснікамі формулай *такія самыя людзі* вызначэнне *чалавека*, якое сфармулявала Анна Вержбіцкая — «адна з істот такіх, як мы» (Wierzbicka 1971: 22). Тут, разважаючы пра адрозненні паміж яўрэямі і хрысціянамі, я неаднаразова спасылалася на раўназначныя апазіцыі чалавек : нечалавек і вера : нявер'е як структурную мадэль, на якую абапіраецца норма, што ў калгаснікаў рэгулюе міжнацыянальныя адносіны, і паводле якой хрысціяне і яўрэі — гэта людзі, якія вераць у Бога і моляцца яму. Несумненна, што для калгаснікаў чалавекам з'яўляецца той, хто верыць у Бога. *Чалавек* і *веруючы* з'яўляюцца тут сінонімамі, і менавіта «той, хто верыць у Бога» ёсць «такім, як мы». Калі б калгаснікі — ментальныя жыхары сакральнага свету дамадэрнага чалавека — павінны былі б вызначыць *людзей*, іх дэфініцыя атрымала б форму: «істоты, якія вераць у Бога». За межамі кола гэтых істот знаходзіцца ўжо толькі антыкультура.

А таму вызначальным стрыжнем чалавека з'яўляецца вера. Гэта ўласцівасць, што робіць яго чалавекам, вызначае яго чалавечую ідэнтычнасць. Такім чынам, гэта крытэрый, што адрознівае чалавека ад жывёлы (*быдла*, *скаціны*) і культуру ад прыроды. Вера як *definiens* чалавека мае ўніверсальнае вымярэнне: з'яўляецца ўласцівасцю чалавека як чалавечай істоты, а значыць, катэгорыяй, якая змяшчае ў сабе ўсе нацыі, як хрысціянскія, так і нехрысціянскія. Не з'яўляецца спецыфічнай для мужыка-калгасніка. Гэтая спецыфіка выяўляецца тады, калі мы засяроджваемся на гэтых момантах у дыскурсе аб ідэнтычнасці калгаснікаў, дзе дэфініцыя чалавека як «таго, хто верыць у Бога», звужаецца з прычыны лагічнага працягу апазіцыі хрысціянін : яўрэй, прымае форму: «той, хто ахрышчаны». Менавіта гэтакім чалавекам — веруючым у Бога і ахрыш-

чаным — з'яўляецца калгаснік-хрысціянін. Калі мы зараз прыцягнем іншыя вызначальныя для ідэнтычнасці калгаснікаў апазіцыі, селянін : пан і селянін : яўрэй, вынікам якіх з'яўляецца аўтадэфініцыя мужыка-калгасніка як простага, працавітага і тутэйшага чалавека, то зможам сказаць, што беларускія калгаснікі на мяжы XX і XXI стагоддзяў уяўляюць з сябе — гэтаксама, як іх дзяды і прадзеды — просты і працавіты тутэйшы хрысціянскі народ.

10.3. Памяць пра атэізацыю: ад *зачынення* да *адкрыцця* веры. Калгаснікі ў адносінах да дэструкцыі і рэканструкцыі фундаментальных каштоўнасцей

«Советы віноватэ, заразы. Забралі вшыстко» (G98Bl.JWM). Гэтае сцвярджанне спадара Юзафа з Белюньцаў адносіцца да дэструкцыі, якую фундаментальным каштоўнасцям сялянскай супольнасці, што канцэнтраваліся вакол уласнасці на зямлю і працы на ёй, прынесла калектывізацыя. Аднак савецкая ўлада ўдарыла таксама і ў іншую фундаментальную сферу каштоўнасцей, якія вызначаюць сялянскую ідэнтычнасць — тую, што канцэнтруецца вакол веры. «То комунізм был страшна такі, вшыстко он в своіх рэнках тшымал. І вяра былі зупэлне скасовалі [зусім адмянілі]» (G93Mej.FJK). Следам за калектывізацыяй наступіла кампанія атэізацыі[26]. «Вшыстко се закрыло. Косьцёлы. Мусі за два ляты вшыстке ксенжы [можа, за два гады ўсе ксяндзы]. Мало гдзе кто зостал. Арэштовалі, вывезлі. Рэлігія сконьчыласе, вшыстко» (G97Rou.ATB). «Оні, як пшышлі тутай, косьцёлы, ксендзув уяжмілі [зняволілі]. Вывозілі, сондзілі іх, по дзесеньць лят давалі ксендзом. […] То можна поведзець — то не жонд радзецкі [савецкая ўлада], але то пекло! То пекло з пекла!» (G93Pap.AW1).

Вобраз вінаватых у гэтай падвойнай дэструкцыі канструюецца калгаснікамі дыяметральна супрацьлегла, антаганістычна адносна ўласнай супольнасці з яе каштоўнасцямі. Камуністы — гэта вораг татальны, дэманічны чужы, які пагражае існаванню групы. Яны з'яўляюцца яўна антысакральнай сілай, *злым духам,* актыўнасць якога скіравана супраць

[26] Найбольшая актывізацыя антырэлігійнай кампаніі на ўсходзе Беларусі прыпадае на 1937–1938 гады, а потым на захадзе на перыяд 1947–1951 гг. Літаратура на тэму барацьбы з рэлігіяй у Савецкім Саюзе вельмі багатая; сярод асноўных прац, што датычаць Беларусі, можна вылучыць: (Dzwonkowski 1993, 1997; Iwanow 1991: 268–323; Mikhailik 2008; Навіцкі 1998: 155–199, 234–315; Ruchniewicz 2010: 395–455; Walewander 1991).



Колішні дамініканскі касцёл, зачынены ў 1920-я гады; выкарыстоўваўся пад калгасныя майстэрні. Смаляны, Аршанскі р-н, 2004

сакральнага ядра традыцыйнай сялянскай культуры. «Оно цалэн сьвят вежы. Едэн Ленін пошэд напроців вяры» (G98Bl.KM). «Но, комуністы то походзілі… Былі, можэ, ешчэ охшчэні. Ешчэ пшэцеж Рос'я была, татусь мувіл, за Міколая то бардзо была побожна [вельмі набожная была]. Тыле было в еднэй Москве, в едным Міньску было, со Варшава, тыле было косьцёлув! Поконд [пакуль] тэн злы дух не нашэд. Его выжуцілі [выкінулі] тэраз з маўзолея» (G93Ser.MM). «У іх ніц жэ ж не было. А длячэго, кто его ве? Чэму оні так? […] Я вем, жэ учонэ людзе, то по цалым свеце так — в каждым паньстве Пан Буг ест, правда? І косьцюл, і Пан Буг, і вшыстко. А ту не было» (G97Mej.HK1).

Савецкія функцыянеры, якія змагаліся з рэлігіяй, у вачах калгаснікаў былі ворагамі Бога і веры — увасабленнем сіл Зла. «Шатаны тэ, ктурэ не вежо в ніц [якія ні ў што не вераць]. […] Людзе, ктурэ не вежо, в ніц не вежо. […] Каторы пошлі в камуністы, подпісалі д'яблу душэ» (G97Mej.FK). Гэта таму самі калгаснікі заяўляюць, як спадар Фабіян з Пузеляў: «я у камуністы не пуйдэ, я веруюшчы» (G98Puz.FS). І таму, калі яны яўна супрацьпастаўляюцца ўвасобленай у камуністах нячыстай сіле, становяцца аб'ектам яе помсты: «Вы знаеце, людзі ж не зналі, што эта такое. […] Паставілі ужэ такія варота, ужэ савецкая улада, там лозунгі… Дак адзін быў такі, […] што ідзе — эта нечыстая сіла. Перакросціцца і ідзе



Крыж на месцы царквы, разбуранай падчас антырэлігійнай кампаніі. Качановічы, Пінскі р-н, 1993

па-за варотамі, а ў этыя вароты не хоча ісці. І яго, вы думаеце, саслалі кудысьці, хто яго знае. І пяцера дзяцей засталося» (H03Jur.PM).

Таксама, як і ў выпадку з міфам аб антаганістах, які супрацьпастаўляе хрысціяніна-неяўрэя і яўрэя-нехрысціяніна, мы знаходзімся тут у полі ўплыву фундаментальнага славянскага міфа[27]. Ён распавядае аб цыклічнай барацьбе нябеснага боства Перуна, які валодае каменнай стралой, з хтанічным боствам (змяёй, цмокам) Вялесам, што блакуе жыватворныя воды. «Міфічная барацьба валадара маланкі з Д'яблам/Цмокам была ў народнай свядомасці прэцэдэнтам вялікай колькасці падзей, якія штодзённа адбываюцца ў розных сферах і на розных узроўнях рэчаіснасці» (Tomicki 1976: 82). Згодна са структурай і пасылам фундаментальнага міфа, выражанага хрысціянізаванай мовай, барацьба савецкіх камуністаў з рэлігіяй — гэта барацьба Д'ябла з Богам, зла з дабром, смерці з жыццём. Бо самі яны ні ў што не вераць: ні ў Бога, ні ў малітву, ні ў запаведзі. Гэтаксама, як і яўрэі-богазабойцы, яны з'яўляюцца зацятымі ворагамі крыжа: зварочваюць крыжы на вежах храмаў і вясковых вуліцах, быццам хочуць знішчыць ідэнтычнасць ахрышчаных-перахрышчаных людзей і надаць ім новую, якую сімвалізуе чырвоная зорка. Аб'яднаныя з Д'я-

[27] Бібліяграфію аб асноватворным міфе гл. у спасылцы 6 у падраздзеле 8. 1.

блам камуністы, усталяваўшы незразумелую для традыцыйнага сялянскага свету апазіцыю праца : вера, сутыкаюцца, такім чынам, з саюзнікамі Грамавержца — «царкоўнымі і панскімі працаўнікамі». Ідзе барацьба за ўладу над душамі людзей — бітва за новую форму іх калектыўнай ідэнтычнасці[28] — якую калгаснікі інтэрпрэтуюць у міфалагічных катэгорыях, адпаведна шэрагу апазіцый : вера : нявер'е, Бог : Д'ябал, дабро : зло, праца : свята.

— «Не можна было модліцьсе, не можна было вежыць в Бога.

— А чэму ім та вяра мешала?

— Оні не вежылі в Бога» (G97Mej.HK).

— [суседка:] «Да ў нас цэрква стаяла. Розкыдалы цэркву тракторамы.

— [другая суседка:] Бо комуністы, воны ж Богу не моляцца. Хай бы ж она стояла ля музея!

— А кто розкідал?

— [дзед Міхась:] Комуністы.

— Калі это было?

— [дзед Міхась:] Як советы прышлі. […] Да хороша цэрква была, да розкыдалы, да і всё» (B93Kac.MS).

— «Савецкая власць была проці цэркві. Ці это Сталін даваў такія ўказанні, не знаю. Ліквідзіравалі і касцёл, і цэркаў.

— Чаму гэта власць была проціў?

— Уродзі царкоўныя работнікі і панскія работнікі — яны былі проціў савецкай власці. Паэтаму, паэтаму.

— Значыць, власць была проціў, што людзі веравалі?

— Проціў тых, каторыя веравалі, патаму шта веравалі і на работу не ішлі» (H03Jur.WJ).

— «Чым яна ім мешала, эта рэлігія?

— Патаму што ён [г.зн. бацюшка] ім мешаў тым, што ён жа не разрашаў у празнік работаць […].

— І што, толькі празнікі ім мешалі?

— А чорт іх знает, дзеткі, чаго, што ім мешала. Эту цэркву нашу параскінулі, званы скінулі, яна была вялікая, высокая цэрква. Патом малаціліў калхозі хліб, склада ж не было, не пастроілі ў трыццатым гаду складоў, і прама туды вазілі хліб.

— Прама ў царкву?

— Да, загружалі і работалі там етыя калхознікі» (H03Alk.AW).

«А оні тагда прызналі, што эты цэрквы это делають врэд. Это ўрэд делають. не ідуть на работу, а толькы Богу молятся. От, што аны прызнавалы. […] Там жэ раньшэ не хрыстілі детей, бо нічого не прызна-

[28] Аб фармаванні камуністамі «новага чалавека», гл. (Kula 2003: 40–51).

валі. Да, да» (B93Kud.TH). «Дзеткі, не позвалялі да касцёла хадзіць […]. „Прыдумалі прасднік, рэлігіозный прасднік, вот, […] прыдумалі святкавать — работать нада!“ І да работы гоняць» (G97Pap.LAP). «Кагда началась савецкая уласць, за дзвесьце грам ніхто не хоча робіць. Трэба ісці на работу ў калхоз, а няма кому. Начыць, што прыдумалі — ануліроваць іх, штоб табе не было куда ісці у цэркоў, а ты должна ісці у калхоз, на работу на поле. От, такая работа. Разабралісь? О, паэтаму і пашло» (H03Auc.MB).

Стэрэатыпны вобраз камуністаў змешчаны ў архаічнай, інтэграванай вакол сакрум мадэлі свету: у сферы падзеленага на разнастайныя веры-нацыі чалавецтва яны рэпрэзентуюць своеасаблівую антынацыю, якая — згодна са структурнай мадэллю ўспрымання рэлігійных груп — *нічога не прызнае* альбо «ні ў што не верыць». Немагчыма ўпісаць яе ў біблейскую «табліцу народаў» — застаецца ў апазіцыі да ўсёй «постававілонскай» супольнасці вернікаў, ці людзей.

— «Як ктось в Бога не вежы, то якей ест нац'і?

— Но, яка ж нац'я, Пані, кто в Бога не вежы? Но, тэ, ктурэ былі кедысь комуністы. То оні і тэраз не вежон [і цяпер не вераць]» (G98Soł.MK).

— «Совеці якось вярэ вызнавалі?

— Ніякей вяры. […] Ест закон, жэ оні бэз вяры і конец» (G93Pln.JD).

«Большэвікі, то таке, комуністы таке, жэ холера іх ве. Оні в ніц не вежылі» (G97Rou.ATB). «Камуніста — то не можна, жэбы образ, кшыж вісял» (G93Pap.MS). «Які ж з цебе поляк? Які ты поляк? Бо ежэлі он камуністы і до косьцёла не ідзе ніяк? Камуністы он ужэ. До комунізму — то камуніст, так? Камуністы он, в Бога не вежы» (G97Mac.TR).

Самыя далека ідучыя лагічныя высновы з аднясення камуністаў да адваротнай у адносінах да хрысціянскага космасу сферы антыбога і антыверы зрабіла баба Таіса з Радзівонішак; яе тэалагічная і гістарыясофская рэфлексія атаясамлівае камуністаў-нелюдзей, якія не шануюць святасці і не паважаюць маральных прынцыпаў, з яўрэямі, што ўспрымаюцца ёю як ворагі (усялякай) веры[29].

— «Вот, тут была разпрастраніўшыся жыдоўшчына. Зьвязда[30] жыдоўшчына была. Жыдоўшчына. Жыды. Парція была. Вот, эта пар-

[29] Інтэрпрэтацыя бабы Таісы, што «недыферэнцыравана» атаясамлівае камуністаў і яўрэяў, у сабраных мною матэрыялах стаіць асобна. Акрамя яе, я занатавала толькі некалькі сфармуляваных *expressis verbis* ураўнаванняў камуніст=яўрэй. Гэта цікавае адрозненне ад вобразу, які распаўсюджаны ў Польшчы, патрабуе далейшых паглыбленых даследаванняў.

[30] Патрэбна звярнуць увагу на асацыяцыю/атаясамліванне яўрэйскай зоркі Давіда з пяціканцовай чырвонай зоркай — сімвалам камуністычнай партыі.

ція давяла да чаго? Парція, і ад парціі падохнуць! У нас есць такія, што проці веры ішлі. […] Забяруць образ. Образ Міколы, сьвентэго Міколая. І плююць, харкаюць усяк! […]

— А чаму Вы гэтых камуністаў *жыдоўшчына* называеце?

— Ну, яны па стацьі ідуць як жыды.

— Як жыды?

— А што ж вы хочаце? Яны ж не вераць ні ў Бога, ні ў каго не вераць. Падумайце, яны ж ні ў каго не верылі! Іх вучаць красьці, іх вучаць да ўсяго плахога. Яны ні ў што не вераць, яны ідуць усе проці. Во, так і мне б добра было: захачу — заб'ю, захачу тамака — прадам. […] Яны шлі неправільным пуцём. […] А дзе ж тое дабро было? Сусед суседа біў, прысьледаваў […]. А разве гэта так паложана, дзеткі, так рабіць і так жыць? Правільна?» (G97Rdz.TS).

Словы бабы Таісы падводзяць да іншага адказу на пытанне, у што вераць камуністы. Ідэя і структура «карты нацый», што навязвае свой парадак на разнастайны свет асобных рэлігійных груп, патрабуе, каб іх антывера, супрацьпастаўленая ўсёй сістэме, таксама была канцэптуалізаваная ў катэгорыях веры[31]. Так успрымаемая «вера» камуністаў мае сваю назву — *партыя* альбо *камунізм*, свайго антыбога — Леніна альбо Маркса-Энгельса, свой крыж — чырвоную зорку…

— «Больш нема другіх [вер], кром этых баптістов. Но, колісь былі ж этые, як вам казаць…, бач, забылася. Партейные ж! У партію поступалі, то то была друга вера. Цепера ж нема тые партеі ужэ.

— А яка то была партейная вера?

— Да оны ж ужо у гэту нашу веру, як мы кажэм, у Бога не веровалі. Да ўжэ оны веровалі ужэ у эту… у партею. А ужэ ж у Бога не. Оні ні в цэрков жэ ж не ходзілі, нішчо ужэ. Да оны ужэ в партею веровалі. Да ужэ партейные былі, да ужэ в цэрков жэ ж не шлі» (B95Olm.KP).

— «А оні цо зробілі? За тэ седэмдзесёнт лят вшыстко забралі у човека. Тоталітарносць, наложона была рэнка [налажылі руку] […]. А сконд ідэя шатанска ест та Маркса-Энгельса? То значы, іх рэлігія. Оні з рэлігіі вшыстко выцёнгнэлі і, значы, та партіа зробілі.

— З якей рэлігіі?

— З нашэй. З тэй самэй нашэй рэлігіі оні взелі, от. Оні усталілі своя рэлігія — комунізм» (G93Pap.AW).

— [спадарыня Маня:] «Тэго Леніна, то пёрун его ве. У нас, веш, […] зэбране было. Этые, дэпутаты, за этымі [г.зн. першымі] советамі. […]

[31] Структурнае і ідэйнае падабенства паміж камунізмам і рэлігіяй, а таксама прычыны падобнасці абедзвюх сістэм аналізаваў Марцін Куля (Kula 2003).

І тут ужо Ленін — ужо Бог і цар, і бацька, і дзеці юж у Леніна. У Расіі, што толька: ён корміць, ён і учыл, і…

— [спадарыня Геня:] Бога нема, толька Ленін.

— [спадарыня Маня:] Тылько Ленін, ага» (G93Pap.MS)[32].

«Тут як зашол тэн Ленін, зробіл комунізм в Рос'і по рэволюц'і, то он юж ніц не пшызнавал — ні рэлігіі, ні ніц, тылько партіа комуністычна. Мусіш Маркса-Энгельса вежыць, бо то он, муві, саздал партію […]. То така рэлігія была Маркса-Энгельса» (G93Pap.AW1).

— «Камуністы запрашчалі людзям маліцца?

— Да, кажуць, запрашчалі. І камуністы дзяцей не хрысьцілі. […]

— Была свая вера ў гэтых камуністаў?

— А як жа! Ну, канешно! Дзе-то яны распалагаліся, ім жа нада было пісаць і што-то шчэ дзелаць.

— Якая гэта вера?

— Абыкнавенная, такая, як і наша гэта вера. Толькі ён [камуніст] ужэ начальнік шчытаўся. А я хто? Радавы калхознік. Хіба то вера? Начальство. Нада ж каму-то рукавадзіць намі» (H03Alk.MD).

Далучэнне да гэтай антырэлігіі, што ёсць «не столькі адмаўленнем рэлігіі, колькі яе карыкатурай і пародыяй» (Kula 2003: 24), якая адначасова з'яўляецца верай няверуючых у Бога і верай *начальства*, адбываецца гэтаксама, як і да калгаса, і гэтаксама, як і да *польскай/рускай веры* — праз упісванне/рэгістрацыю:

— «Комунісьці не вежо в Бога?

— А гдзе ж оні бэндо вежыць? Вшыстке начальнікі былі комуніс-ьці. Ежэлі не подпішэшсе, то не станеш. […] Выжуцілі [выкінулі] Бога, і вшыстко» (G93Pln.JD).

— «Кто хцял [хацеў] учыцьсе далей, то навэт пісалісе в тэ, о, в тэ, як оні? Парц'е. Тэ пісалісе спэцыяльне, жэбы допусьцілі учыцьсе.

— І як ктось запісалсе до партіі, то далей был католікем?

— Но, был католікем, але запісаны был» (G97Mej.HK1).

Канатацыі гэтага *ўпісвання* з д'ябальскай дамовай падаюцца відавочнымі; мы сустракаем іх у спадарыні Францішкі з Мейраў, якую цытавалі раней: «Каторы пошлі в камуністы, подпісалі діаблу душэ» (G97Mej.FK). Такім чынам, камуністычная антырэлігія мае свой адпаведнік хрышчэння — д'ябальскае антыхрышчэнне, метрыкай якой з'яўляецца, вядома, *партыйны білет*[33].

---

[32] Аб абагаўленні Леніна, Сталіна і іншых камуністычных правадыроў, гл. (Kula 2003: 57–89).

[33] І згодна з гэтай логікай, выхад камуністаў з партыі ў перыяд перабудовы суразмоўцы ўспрымаюць у катэгорыях змены веравызнання, альбо *перахрышчвання:* «Усе раней

Мэтай прыхільнікаў гэтай антырэлігіі — камунізму Маркса-Энгельса — з'яўляецца навяртанне астатняй часткі чалавецтва: рускіх і *польскіх* хрысціян, яўрэяў, а таксама прадстаўнікоў іншых вер-нацый. «Барацьба з рэлігіяй у сваёй сутнасці мела на дзіва шмат агульнага з рэлігійнай ментальнасцю: справа была, між іншым, у тым, каб людзі не мелі іншых багоў, акрамя пажаданых» (Kula 2003: 48). Таму веры, якія прызнаюць не Леніна, а Бога, пры ўладзе прыхільнікаў камунізму Маркса-Энгельса не маюць права на існаванне. Апавяданні пра разбурэнне і закрыццё цэркваў, касцёлаў і капліц, прыстасаванне іх пад склады, вытворчыя цэхі, культурныя і спартыўныя пляцоўкі, дзіцячыя дамы і да т.п[34].., аб збіцці крыжоў, апаганьванні і знішчэнні ікон, карцін і літургічных рэчаў, тэроры ў адносінах да святароў[35], аб забароне рэлігійных практык і святкавання хрысціянскіх святаў — адным словам, аб савецкай кампаніі атэізацыі грамадства[36] — ствараюць такі ж хвалюючы, як і гісторыя аб калектывізацыі, вобраз замыкання/зачынення веры. Суразмоўцы гавораць на гэтую тэму ахвотна і вельмі эмацыйна — яна належыць да тых тэм, што «ляжаць на паверхні», што закранаюцца спантанна[37], якія закранаюць самую сутнасць іх калектыўнай ідэнтычнасці.

былі камуністамі, а пасталі дземакратамі, перахрысціліся. […] Камуністы цэркві не верылі, не верылі Богу, іконы зніштажалі. Камуністы пасталі дземакратамі. Новых нам ніхто не прыслал з Марса, а нашы, тыя самыя» (H03Auc.TJ).

[34] «Па ўсім СССР ствараліся структуры „Саюза ваяўнічых бязбожнікаў" з мэтаю прапаганды атэізму. […] З 1445 дарэвалюцыйных цэркваў улетку 1938 г. дзейнічалі толькі дзве — у Оршы і Мазыры. У адпаведнасці са сталінскай ідэалогіяй атэізму, замацаванай у канстытуцыі 1936 г., цэрквы перараблялiся ў клубы, а то і ў свірны. […] Што да каталіцкай царквы, то яна была разгромленая яшчэ ў 20-я гады» (Шыбека 2003: 294). «Асабліва вялікія клопаты савецкія атэісты мелі ў заходніх абласцях Беларусі, дзе ў 1946 г. дзейнічалі не толькі 238 касцёлаў, але і большасць цэркваў (511 з 731), сінагогаў ды абшчынаў баптыстаў-евангелістаў». «…пасля вайны ўлады дазволілі ім [яўрэям] адчыніць на ўсю Беларусь усяго адну сінагогу» (тамсама: 344–345).

[35] «За 1937 г. і першую палову 1938 г. былі арыштаваныя 3247 вернікаў, у тым ліку 400 святароў і манахаў, 5 архіепіскапаў і мітрапаліт. Беларуская праваслаўная аўтакефальная царква абвяшчалася шпіёнска-паўстанцкай арганізацыяй. Усе яе святары на чале з архіепіскапам Афанасіем Вячоркам абвяшчаліся ворагамі народа. […] За перыяд з 1945 г. па 1951 г. было арыштавана каля 180 ксяндзоў, што складала 70–80% іх агульнай колькасці ў БССР» (Шыбека 2003: 294, 345). Аб рэпрэсіях у адносінах да каталіцкага духавенства: (Hlebowicz 1991; Mikhailik 2008: 191–228 і *passim*).

[36] Пра асноўныя палажэнні і ход гэтай кампаніі, гл. (Dzwonkowski 1997: 71–107).

[37] Даследаванне памяці калгаснікаў аб *закрыцці* (і пазнейшым *адкрыванні*) веры — гэта шырокая праблема для асобнага вывучэння; тут я магу пазначыць толькі найважнейшыя яе кірункі і тэмы. Сярод польскіх антраполагаў першай гэтую праблематыку падымае І. Кабзіньска, у: (Kabzińska 1994a: 93–97; 1994b; 1999: 77–83).

***

Закрыццё веры камуністычнымі ўладамі мела характар — з пункту гледжання набожнага чалавека — наўмыснага іканаборства і святатацтва. Аб адным з тысяч такіх выпадкаў мы даведаліся ад бабы Ганны з Алексічаў пад Мазыром, дзе «найпрыгажэйшую ва ўсёй вобласці» царкву зачынілі ў Перадвелікодную пятніцу і пасля апаганьвання ікон, каб прадэманстраваць сялянам, што Хрыстос ужо дакладна не ўваскрэсне, арганізавалі ў ёй замест усяночнай літургіі танцы для моладзі.

«Савецкая ўласць закрыла веру. У нас жа, дзеўкі, да вайны, во, тута, во, як мая хата стаіць, стаяла цэркаў. Дзеўкі-дзеўкі, якая раскрасівая цэркаў! Па ўсёй вобласці такой цэрквы не было. І у трыццаць восьмым, ці ў трыццаць сёмым закрылі яе, перад саменькай Паскай. Мяне баба павяла шчэ у чацьверг у цэркаў, споведзь ці прычашчанне […]. А назаўтра закрылі цэркаў і этыя іконы сталі укідаць, ды ўсе на свеце. А на усюночную адправілі туды музыку. Ну і пашло багата маладзёжы, і я пашла туды. Я прыхожу — ды мяне ж страх. Цёмна, тая музыка іграе, дык кажацца: вох, Божа мой, што робіцца на белым свеце… Дык я аттуда дадому адна, без сваіх ужэ, во, гэтых таварышаў, пашла дадому. А ў дзеда Явангеліе было, дык я села ды чытала ту Явангелію пачті усю ноч. Ну, закрылі этую цэркаў і разбуралі, зрабілі клуб. Пастроілі эты клуб. Началася вайна, немцы палілі Алексічы і клуб спалілі. Нічога не засталося» (H03Alk.HK).

У расказе бабы Жэні з суседняй Каранёўкі ў апісанні гэтых падзей з'яўляюцца трохі іншыя падрабязнасці:

— «Разбіралі царквы. У Алексічах была такая красіва царква, то закрывалі, званы паснімалі. А красіва была! […] А далей прышлі, паснімалі крэсты, раскідалі эту цэркоў і всё. […] Самі парцейцы разбіралі эту цэркоў.

— Это мясцовы людзі паснімалі эты крыжы?

— Но, эта самы акціўны былі, парцейцы. Далі каманду раскідаць цэркву — і всё. […] От, была всюночна. Людзі не зналі і шлі на всюночну, а бацюшку взялі і забралі. Прыехалі, людзей назбіралася, а прыехала міліцыя і бацюшку забрала і па сённяшній дзень [няма]. Ён дзе-та памёр. Все парасхадзіліся, і не было всюночнай.

— Забралі бацюшку і патом ужэ не было?

— Не была. Вось і сегоння у нас нема царквы» (H03Kor.BŻ).

Антырэлігійныя актывісты «заставаліся, насуперак бачнасці, у рамках тых жа структур мыслення, што і будаўнікі [храмаў] — жадалі „толькі" шанавання іншых багоў» (Kula 2003: 50). Таму яны абвясцілі вайну як *ліквідзіраваным* верам-нацыям у цэлым, забараняючы рэлігійныя практыкі, гэтак і кожнай іх характэрнай складаючай у прыватнасці. Іх блюз-

нерскія, разбуральныя дзеянні ахапілі храмы, святароў, малітвы, святы, хрышчэнне, кнігі, абразы, крыжы… Напрыклад, царкоўнымі іконамі — а клалі іх святою выяваю ўверх — сцялілі падлогу: «У вёсцы нашай была царква, яе раскідалі. Яна была бальшушчая дзяравянная цэркаў, дажэ былі купала. Іх потым зрывалі. Раскідвала бядната, галата, выскачкі. Падзелалі так, што іконы — бальшушчыя іконы былі — адзін дадумаўся здзелаць палы ў карыдоры, і ліцом вверх. Іконы растаскалі. Хто ў хаце храніў, а хто палы рабіў» (H03Zah.HJ). З культурнага ландшафту выдаляліся крыжы: «Як зашла та савецка власць, то оні піловалі кшыжы, нішчылі…» (G93Ser.MP.WP). «Былі знішчонэ кшыжы, вшыстко. […] То бандыцтво ламалі кшыжэ, вшыстко ламалі» (G97Pap.AW). «Паставілі адзін крэст булі і палаценца павесілі. А камуніст ехаў трактарам, звaліў этого крэста і паехаў» (H03Alk.MD). З крыжоў зрывалі распяцці і пераплаўлялі іх, а за захоўванне малітоўнікаў, Біблii, Псалтыра і рэлігійнай літаратуры ссылалі ў Сібір: «Тады закон такі вышаў: Богу ня верыць, іконы штоб в хаце не было, абразоў. У касьцёле — там жэ ксёндз правіў, там жа адзежда была, ўсё было. Там жэ всё і украшэніе было. Сказалі всё ліквідзіраваць, всё забраць. Распяцце там Пана Езуса было. Эта сказалі ў кузню завезці, разламаць — можа, метал харошый будзець. Так. […] Тады хто дажэ меў бажэственную кніжку — садзілі ў цюрму. Майго атца, батьку… А матка мая служыла ў касцёле з ксяндзом, пела там. І вот напісалі, што імеецца многа кніжак бажэственных у нас. Значыць, у два часа ночы сем чалавек тады забралі. […] На майго бацьку напісалі, што імеецца многа кніжак» (W99Bch.WM).

Святароў чакаў такі самы лёс, як і кулакоў: «Свой у нас бацюшка быў. […] Дак яго… Як началась эта после рэвалюцыі — за яго і кудыта саслалі. А дзеўкі [бацюшкавы дочкі] асталіся. Две былі дзеўкі, шчэ адна жыва. Ну, так і бедна жылі, знаеце, як праследавалі» (H03Jur.PM). «Тады ўжэ у трыццатым гаду, дак жыў бацюшко. Белай-Більскі яго была хфамілія, Нечыпар Аркадзевіч, бацюшко, ужо я так трохі помню. […] Ён тут служыў у нас у цэркві. І яго ужэ у трыццатым гаду, ці ў трыццаць трэцім гаду, прыехалі этыя камуністы, забралі, і так гаварылі, па расказах, што ў Мозыры яго расстралялі. Тады усех бацюшкоў расстрэлівалі» (H03Alk.AW).

Падобна, як у выпадку з калектывізацыяй, пры атэізацыі сцэнар, што быў рэалізіваны на ўсходзе, праз два дзесяцігоддзі паўтарыўся ў Заходняй Беларусі. Аднак тут маштабы знішчэнняў і рэпрэсій былі трохі меншыя: у некаторых мясцовасцях да часоў перабудовы функцыянавалі храмы без святароў, утрымліваемыя на падаткі вернікаў; іх удавалася абараніць ад прызначэння на іншыя мэты; працавала таксама — пад пастаянным наглядам адкрытых і сакрэтных дзяржаўных органаў — болей духавен-

ства, чым на ўсходзе краіны[38]. Пераважная колькасць цэркваў і касцёлаў, аднак, была зачынена, шмат разбурана[39].

— «Косьцюл был чынны чы замкненты [працаваў ці быў зачынены]?

— Был замкненты.

— А кто замкнол?

— Хто? Хто право мял.

— Русцы [рускія]?

— Да» (G97Sie.HD).

— «Давно замкнэлі цэркев в Радзівонішках?

— А то юж з чтэрдзесьці лят, а можэ і венцэй [болей]. По войне [пасля вайны] ту ешчэ был батюшка якесь чтэры лята, а потэм юж закрылі. Тутай жыто сыпалі і джэва складалі» (G93Bil.LB).

— «Як пшышлі совеці, то замкнэлі тон цэркев?

— Змкнентэ было.

— А цо зробілі з батюшкон?

— Выехал до Гродна, до цуркі [дачкі]. А потэм [іншы] ту пшыежджал, вот так — закрыта і незакрыта была. А там в Мурованцэ, в Скшыбовцах[40], там была цэрква, потэм косьцюл, потэм знову ж цэрква, потэм знову ж косьцюл, і як юж советы в чтэрдзестым року закрылі — о, там юж вшыстко была розвалёна. Там і збожэ сыпалі, тэн [той] лен складалі, ой, там страшне!» (G97Fel.MS).

«Цэркев была, у нас красіва цэркев была. У нас ешчо такіе каплычкы стоялы — вот, как у вас. І всё, кагда прышлі, кагда ужэ колхозы, всё поўнічтожалі. Всё. Прышлі трактором, всё зровнялі…» (B93Kac.LK). «Была цэрква — о там о была… Забралы, зробылы магазін, советы. Розвалылы этыі совецкыі проступнікы» (B93Kud.TH). «Тут наш касцёл был паруханы, вежа была звернута — мшы не адправіш. Склад былі зробівшы зерна» (G94Lel.MK). «Оні партыйнэ, начальство. Ксендза у цюрму посадзілі, косьцёлы замыкалі, образы вывозілі» (G93Pap.LAP). «Было бардзо

---

[38] «Пасля 1945 года […] у новай палітычнай сітуацыі план ліквідацыі касцёла быў разлічаны на больш працяглы перыяд і рэалізаваўся трохі інакш, чым у міжваенны перыяд. У выніку праз 40 гадоў, у 1984 годзе, у Беларусі існавала яшчэ 97 парафій, якія абслугоўвалі 54 святары» (Dzwonkowski 1993: 165). У 1989 годзе рымска-каталіцкіх ксяндзоў было ўжо 62 (Hlebowicz 1991: 178).

[39] У тым ліку помнікі самага высокага еўрапейскага ўзроўню, як Фара Вітаўта XIV стагоддзя ў Гродне (узарваная ў 1961 годзе) альбо касцёл езуітаў XVII стагоддзя ў Пінску (1955). Аб працяглым разбурэнні апошняга расказвае кранальнае апавяданне Н. Лушчык-Ільянковай *Касцёл* (*Kościół*) (Łuszczyk-Ilienkowa 2004: 236–238).

[40] Гаворка аб абароннай царкве XVI стагоддзя ў Мураванцы (Скрыбаве) каля Малога Мажэйкава (царква Раства Багародзіцы). З'яўляецца найкаштоўнейшым помнікам готыкі ў Беларусі.



Спадарыня Броня з Мяжанцаў Воранаўскага р-на, 1998

ценжко в тэ лята з рэлігіё, як ксенжы позабералі, от, Вавюрскей парафіі, то был забраны ксёндз до вензеня [у турму]. […] Совеці вшыстко так, от, політычне забералі тых ксенжы» (G97Dyl.BS). «То былы таке часы. У нас, кто хцял робіць і учыцьсе, то навэт і дзеці кшціць страх. Везьлі невядомо гдзе. Моя сёстра дзеці завёзла далеко од Ліды і окшціла. […] І оні ніц не доведзелісе в тым, в жондзе юж ту [ужо тут у кіраўніцтве]. […] Таке былі у нас законы первы» (G97Mej.HK1).

Гісторыя калгаснікаў аб антырэлігійнай кампаніі і калектывізацыі, а таксама пра вайну і Халакост (Катастрофу) маюць — што зразумела — агульныя матывы. Адзін з іх — гэта дамінуючы матыў улады, якая прыносіць знішчэнне, смерць і дэгуманізацыю, і якая з'яўляецца ў адпаведнасці з прароцтвамі Сівілы/Бібліі, бо «надышлі такія часы». Гэта часы разбурэння папярэдняга парадку, часы тэрору і страху — перавагі Д'ябла/Цмока над Грамавержцам у іх бясконцай, цыклічна паўтараемай бітве.

— «В ксёнжцэ я пшэчыталам [у кнізе я прачытала], в *Сьвентэй Сыбіллі.* […] А іле [колькі] мне было лят, не могэ поведзець.

— І цо там было в тэй ксёнжцэ?

— Бардзо дужо [вельмі многа]. Як бялы ожэл [арол] згіне, як чарны ожэл… Як потэм чэрвона гвязда. І, о, як быдло жылі. Ні до косьцёла, ні до цэрквы. І дзеці пэндзалі [дзяцей ганялі]… Цо то робілосе! Не можно оповедзець.

— А то се справдза, цо мувіла Сыбілля?

— Пэвне. Шатан душэ опануе. Но і опановал. Шатан. Ні до косьцёла, ні до цэркві. Кеды пшыйдо, так і пэндзо [гоняць] — жэбы [каб] не хшцілі, жэбы ніц, ніц не робілі. Самэ хужэй скаціны жылі.

— То антыхрыст опановал, так?

— Но, а кто?» (G93Bil.ZN).

— «Чыталі кедысь, то ешчэ вперв была така ксёнжка, *Сыбіля* называласе. Там чыталі і мувілі, як людзі бэндо жыць, яка то бэндзе збродня [злачынства], яке бэндзе бандыцтво, яке злодзейство, яке вшыстко. Вшыстко там пісало, і вшыстко так было.

— Справдза се [спраўджваецца]?

— Так. Як на косьцёлы лезлі, як косьцёлы… Як крадлі з косьцёлув, з цэркві образы, як ламалі вшыстко» (G97Rou.MM).

«Было то в Сыбіллі, жэ вяра подупадне, жэ закрыё косьцёлы. Не так? Закрылі косьцёлы. Яке то было мордэрство [забойства], як не можна было до споведзі пуйсць!» (G93Waw.HD)[41].

Перад гвалтам, што ідзе *зверху,* людзі бездапаможныя. Жывуць у страху. Каб надаць якісьці сэнс таму жаху, што адбываецца, яны звяртаюцца да міфічных інтэрпрэтацый і звыклага фаталізму; усе разумеюць, што прыйшоў «такі час».

— «Чаму людзі на Бога забыліся? Чаму рушылі цэрквы гэтыя? Забаранялі туды хадзіць? Чаму так?

— Як тое вам паясніць? Ну, вот, менялі царя» (W99Lad.ZL).

— «Людзі не былі процiў, што закрылі царкву?

---

[41] Вось фрагменты тэкстаў, якія інспіруюць прыведзеныя выказванні. Першы быў перапісаны са сшытка суразмоўцы з Сурконтаў пад Лідай, другі — запісаны ў Мейрах. «Бэндо се з вяры насьмеваць / І капланув поневераць [Будуць з веры насміхацца / І святароў прыніжаць] / Пыха страшна так настане / Сын пшэціў ойца повстане» (G94Sur.WS2). «Сыбілія муві нам сьвента / Бэндзем жылі як звежэнта [жывёлы] / О Богу запомнімы [забудзем] / Свое душэ потэмпімы [загубім]. // Шатан душэ опануе / І крулество нам зрувнуе / Бэндзем плакаць, лямэнтоваць / Буг не рачы [схільны] нам дароваць. […] // Антыхрыст бэндзе пановаць / Олтажэ [алтары] кажэ руйноваць [і каментар суразмоўцы да тэксту, які этнограф чытала са сшытка: „У нас такое было. І пановал…“] / З капланув нікт не зостане / смутэк на Земі настане. […] // Послухайце, хшэсьціяне / Ніц нам пузьней не зостане / Хаты бэндо попалёнэ / І косьцёлы понішчонэ. […] // Румовіска [руіны] і могілы / Цалютэнькі сьвят покрылы / Косьцёлы поруйнованэ / Олтажэ попшэврацанэ» (G97Mej.HK1).

— Ну, тады было ўказанне зверху. Людзі былі мо і процiў, но яны ж не маглі нічога зрабіць. Багата царквей пазакрывалі і прэвралілі ў сваі патрэбнасці калхозныя.

— А чаму яны закрывалі цэрквы?

— Эта Сталін разрэшыў» (H03Jur.WJ).

— «Чаму запрэшчалі хрэсьціць дзяцей?

— Такое врэмя, нельзя і всё. […]

— І ніхто не казаў, чаму нельзя?

— Не. Такое врэмя ішло, што не хрэсьцілі і не верылі, і Богу не малілі-ся. А цяпер крэсьцікі носяць, і всё. А тады не. […]

— Ніхто не бараніў бацюшку?

— Да хто будзе? За яго была шкода. Там яго пасадзілі на скамейку, да што-то спрашывают… Смотрім праз акно, он там сядзіць бедненькій. Спрашывают, а он атвечае. Потым павезьлі.

— А людзі як бачылі, як яго забераюць, ці супрацьстаялі?

— Да не. Эхэ, няхай ты адно слово скажэш процiв, то такое вжэ…

— Баяліся?

— Да, баяліся. І не скажы нічого, бо і цябе [павязуць]. […] Да вайны было строга» (H03Kor.BŻ).

***

У рэакцыі на атаку камуністаў, скіраваную супраць прадстаўленай верай сферы фундаментальных каштоўнасцей сялянскай супольнасці, якая вызначае яе разуменне свету і адчуванне сэнсу жыцця, адносіны калгаснікаў — як і патрабуе дынаміка міфа — палярна разышліся. Адныя — «прыхільнікі Д'ябла» — удзельнічалі ў барацьбе на баку камуністаў, другія — «прыхільнікі Грамавержца» — намагаліся бараніць святое для групы, групавыя традыцыі, маральныя прынцыпы і рэлігійныя практыкі, а значыць — калектыўную ідэнтычнасць. Выкінутыя з царквы іконы, як мы чулі, чакаў дваякі лёс: «хто ў хаце храніў, а хто палы рабіў» (H03Zah.HJ). Спынімся спачатку на тых, хто насцілаў іконамі падлогі — выканаўцы блюзнерскіх чынаў.

Гэта былі, як вызначыла іх спадарыня Галіна з Загалля, *бяднata*, *галата* і *выскачкі* — беднata і камуністычныя актывісты, альбо звычайныя канфармісты, ці вядомыя нам з гісторыі аб калектывізацыі *беднякі*, што стаяць унізе грамадскай іерархіі вёскі, — прадстаўнікі дна і ўзбочча супольнасці *сваіх*[42]. Але не толькі. Гэта таксама моладзь, сфарміраваная

[42] Першай на «матыў удзелу „сваіх" у барацьбе з рэлігіяй» звярнула ўвагу І. Кабзіньска (Kabzińska 1994a: 47–48; 1999: 82–83). Яна пісала: «Адной з найцікавейшых даследчых



Колішні іезуіцкі касцёл, пасля царква, зачынена ў 1920-я гады.
Юравічы на Прыпяці, Калінкавіцкі р-н, 2003

ўжо новай сістэмай, якая сілкуецца канфліктам з каштоўнасцямі, прадстаўленымі «вясковымі традыцыяналістамі» (Obrębski 2007c: *passim)*: «Зразу клуб был, так маладзеж не хадзіла — бацькі, маткі не пускалі хадзіць у клуб у цэркоў. Но, всё равно іграла музыка, і некаторы ідуць. То сварацца: то бацькі — „то цэркоў", то дзеці — „то клуб"» (H03Kor.BŻ). Гэта былі таксама шараговыя члены партыі, якія выконвалі загады партыйнага кіраўніцтва, альбо звычайныя працаўнікі калгасаў — тыя, хто, выконваючы каманды зверху, «розкыдалы цэрквы тракторамы» (B93Kac. MS). Ну і, вядома, залежныя ад свайго *начальства* людзі, што прымалі рашэнні на лакальным узроўні, — калгасныя *прэдседацелі*.

— «Тэго мэчэту [той мячэці] в Некрашуньцах то юж не ма?
— [спадарыня Ванда:] Не, нема.
— [спадар Альфрэд:] Была мэчэта, совеці знесьлі.
— [спадарыня Ванда:] Не совеці.
— [спадар Альфрэд:] Но, што?

задач на сённяшні дзень з'яўляецца падрыхтоўка манаграфіі, прысвечанай групе, якая — на думку палякаў-католікаў — здрадзіла веры бацькоў. Гэтых асоб называюць „Іуды" альбо „калмыкі". Яны належаць да групы, якую можна было б акрэсліць як „антыкасцельных палякаў"» (яна ж: 1999: 83).

— [спадарыня Ванда:] Полубенко знёс. […]
— [спадар Альфрэд:] Палубенка не знесе сам. […]
— Пані Яніно, а кто то был тэн Полубенко?
— [спадарыня Яніна:] Прэдседацель калхозу был.
— Тэго калхозу в Алекшышках?
— [спадарыня Яніна:] Так» (G98Gin.AWD.JS).

І, нарэшце — кожны, «хто хацеў». Храмы напаткаў той самы лёс, што і панскія маёнткі — яны былі аддадзены на публічнае рабаванне.

— «Што сталася з гэтым, што было ў царкве?
— Усё расцягнулі, разламалі.
— Хто гэта рабіў?
— Хто? Хто хацеў, той і браў. А якія званы віселі! Как зазвоняць на празнік, как бачонка званок, а патом усё большы і большы, а патом — бом-бом — здаровы. Разных званоў. Усе паскідалі, разабралі» (H03Jur.WJ).

Згодна з міфічным парадкам, немагчыма, каб тыя, хто ў барацьбе з рэлігіяй быў на баку *партыйных камуністаў* супраць фундаментальных каштоўнасцей групы — а значыць, супраць ідэнтычнасці і выжывання супольнасці *сваіх* — засталіся непакаранымі. Бог-Грамавержац аўтаматычна — паколькі міф вымагае трактаваць семіялагічныя адносіны як прычынна-выніковы працэс (Barthes 1970: 50) — выкарыстоўвае свае сродкі забеспячэння справядлівасці. Атрыбут нябеснага боства, які служыць аднаўленню раўнавагі ў свеце, схіленым у бок зла, — маланка — становіцца сродкам пакарання ўсіх, хто заключыў саюз з праціўнікам Грамавержца. Божае пакаранне[43] — у выглядзе маланкі альбо яе сімвалічных заменнікаў — спасцігае святататцаў непазбежна, прыносячы вынік канчатковы, і, больш за тое, эфектыўны дыдактычна. «Па сутнасці, нішто не можа ўсцерагчыся ад міфа» (тамсама: 51).

«Храста пераставіць на другое месьцца няможна, а зрубаць, то вельмі вялікі грэх, і Бог такого анцыхрыста зараз пакарае» (Пяткевіч 2004: 434) — занатаваў Чэслаў Пяткевіч каментар палешука з ваколіц Хойнікаў да гісторыі аб імгненнай паралізацыі смельчака-святататцы, які ссёк каталіцкі крыж у 1865 годзе, у перыяд прымусовага пераводу палескіх католікаў у праваслаўе пасля паўстання (больш тамсама: 434–435)[44].

---

[43] Аб боскім пакаранні, рэалізаваным праз рытуал праклёну, я пісала ў: (Engelking 2010: 242–251 і *passim*). Матыў праклёну ў народнай Біблії, трактаваны як пакаранне за грахі, у біблейскім кантэксце аналізуе М. Зоўчак (Zowczak 2000: 109–128).

[44] Па словах Пяткевіча, палешукі зневажанне крыжа (разам, між іншым, з наўмысным забойствам, падпалам, ілжэсведчаннем, прычыненнем крыўды) адносяць да катэгорыі самых цяжкіх грахоў (*велікі/цяжкі грэх*) (Пяткевіч 2004: 434–437). Ён таксама піша: «За знявагу крыжа, нягледзячы на тое, у якой форме яна была

Праз сто гадоў камуністычныя святататцы ўспрымаюцца як такія самыя *антыхрысты* — немагчыма, каб пазбеглі кары. Магчыма, самы поўны варыянт міфа з ролямі, без недамоўленасцей размеркаванымі паміж д'ябальскімі і боскімі саюзнікамі, распавяла добра нам ужо вядомая баба Таіса з Радзівонішак з-пад Ліды: «Діявол вазвышая сваё. Діявол. І ангел-хранітель есть у нас, каторый гасподні, божый, і діявольскій ангел есть. Праследавалі людзей, веруюшчых, хто верыл, за веру. Да, тых людзей не уважалі, насмешкі дзелалі з сьвяшчэннікаў, насмешкі дзелалі з ксяндзоў. Да ж была, гэта ж партія гэта дзелала, што ж гэта гаварыць… Мы ж не скрываем, мы ж знаем всё. Дзелалі так, каб адрэкліся ад цэрквы, вот. Была врэмя такое, што людзі за свяшчэнніка выходзіть не маглі. Цэрквы закрывалі, насмешкі строілі із духавенства. Кагда батюшка ехал голдаўскі із Ліды у Голдава, вот такі малады сабрался і з яго давай насьмешкі строіць: цягал яго за бараду, насьмешкі строіл з яго. Ужо хацел вылазіць батюшка з аўтобуса, ісці на пяхоту, кала Мыта… А шафёр тады ўзяў ключ, што заводзіць машыну, і кажа на яго, на гэтага злачынца, гаварыт: „Альбо ты ухадзі з машыны, не трогай мне чэлавека! Не ты яго вучыл, не ты яго навуку аднімеш ад няго! Не трогай мне чэлавека, я должэн давезці, куда он білет узял, на места. Ілі я тебе іначэ ўб'ю гэтым зараз ключом!" І он тада адхілілса і сел. І вот батюшка пасматрэл на яго: і на ліцо красівый, харошый, усё… Я знаю, хто, но не скажу, от. Но і, гэта, кажа: „Больш ты не пражывёш, як тры года". От, батюшка ўзяў такую малітву, на праклятіе каторая, малілся ў цэркві за прыстолам […]. І тры года ён пажыл і сам умер. Вот, Гасподь яго паслал так, што ён умер. Ужо большэ ён насьмешкоў ні з кого не строіл. От, всё гэта есть» (G94Rdz.TS).

Гэта пашыраны варыянт, які ўтрымлівае метанаратыўны, тэалагічны каментар пра анёла-ахоўніка і д'ябла-ахоўніка кожнага чалавека і ўлічвае апісанне ўдзелу абражанага святара ў рытуале пакарання грэшніка праз чытанне «малітвы праклёну» (болей гл. Engelking 2010: 208–210). Пераважная большасць калгасных гісторый пра пакаранне за святатацтва абмяжоўваецца самой сутнасцю міфа; суразмоўцы зводзяць яе да паслядоўнасці: антысакральны ўчынак «саюзніка Д'ябла» — пакаранне, накладзенае Грамавержцам.

— «Як ён заліз, там была Божая Мацер. Купал жэ бальшой. Як ён тую Мацер сняў, ну яго і Бог наказаў.

— А как наказаў?

— Как наказаў? Ну, пакалечыла яго там» (H03Jur.PP).

праяўлена, Бог карае не толькі непасрэдна на месцы, але і з дапамогаю людскога суда. Акрамя таго, злачынца аказваецца асуджаны на доўгія пакуты пасля смерці, перш чым стане вартым пекла» (тамсама: 439).

— «Былам в Красновцах у лекажа [урача] і в сені розмавямы. [Адна жанчына] муві: „Але чы пані слышала о тым, жэ тэн ктуры зламал вежэ на цэркві…“ — так, як в косьцеле тэж была вежа.

— З кшыжэм.

— Но. І ктось поведзял, жэ „мусіце зламаць“. […]. Едэн трактарыста поведзял: „Я. Давайце там таке шнуры, я зажуцэ [закіну] і тракторэм сьцёнгнэ [сцягну]“. І сьцёнгнол. І муві: „Пані кохана, за два тыгодне его трактор на кавалкі поламал!“

— На смерць го [яго] поламал?

— Так, на смерць. То она мне оповядала, а чы то была правда, чы не? […]. Але она мне: „Пані можэ повежыць, жэ тэн выпадэк, то — муві — на моіх очах был“» (G93Waw.HD).

— «От, там о, была цэрква, і туда валялы тые, цэрквы. Пріехал прэдседатель і, от, трактарісту пріказал: „Розвалі цэркоў!“ Он, значыть, гусенічный трактор не берёт, он нескількі раз… Ну, там іконы, правда, іконы выбралі ужэ, всё, што было. І розваліл, да. Вот, той трактарість, значыть, зімою, о, там адін дядько пазвал сена подсунуть… Это как раз было на Стрітенье, тада була така в'юга. Така в'юга була, мароз бул. […] Заехалы на болото, это пуд Сэльнішчэ, дерэвня Сэльнішчэ, от. Заехалы оні туда, хотілы сіно брать. Но, он напывса сільно. А ўжэ змеркало, ужэ вэчэр робыл. А в'юга занесёт! Но, значыть, он говорыть на этого хлопца: ты іді до дерэвні, а я, говорыть, я тут посэдю, оддыхну крохы, і я прыеду. От, так. Тым часэм, как он стал там оддыхать, ёго снег закрыл. Этого трактарісту. І он там змэрз. От, так. […] А того прэдседателя тожэ нет. Он выехал в Пінск і там тожэ погіб.

— То Пан Буг покарал!

— Конешно. А што ж то действуе на свете. Што ж то есть. Некака-та сіла ж есть, а! Вот» (B93Kud.TH).

«З шасьдзесятага года цэрква закрыта. Тады не можна было, запрэшчалі, штобы в Бога вежылі. Было такіе красівае зданье, каб вы толька відзелі! […] Прышла баба, як чорт така кобета, ана прэдсядаселям калхоза была — ана замкі пазакрывала. Патом прышол ёй зяць і горло ёй перарэзал. Усе казалі, што гэта кара за грехы такая. Нікто не знал, чаго он ёй гэта горло перарэзал. Дочка ей за мужам пашла, а ана проста сварілась з гэтым зяцем сваім» (G93Rdz.AWR.WN). «А тут, ну, подумайце: самы полякі разьбіралі касьцёл. Разьбіралі. Йім плаціл колхоз добра, яны партію паднялі. Пашлі ў партію, па праўдзе скажу. […] Крэшчэный чэлавек, і пашол! І пашол! І што потым у гэтага чэлавека? Трое дзяцей было, то адзін сын пад машыну пашол, забіла. А другій сам палез у рэку, той і ўтапілся. Бог наслал. Во, дзеткі, да чаго… Адзін пад машыну пашол, а другі пад гэту…» (G93Rdz.TS). «Был крыж. На хуторэ, там

польскія людзі, на надворку стаяў крыж, так у входа з гуліцы. Стаяў крыж. Но і то был, гадасьць, камуністы ж былі ўсе: і польске, і руске… А ён быў надта заядлы такі, гадкі быў мужчына. Рабіў у сельсавеце. І на яго: „Здымі гэты крыж!“ А ён кажа, гаспадар: „Не буду. Не буду“. І яны прышлі, і ён з пісталетам быў. І ўзялі расстралялі фігурку Пана Езуса. І спілавалі, ён дубовы крыж быў, велькі. І пакінулі яго так. Гэта… можа пяцесяць сёмы, такія гады былі. І аны пакінулі гэты крыж, а ён узяў, коле тога месца пасадзіў яго ніжэй і назад фігурку павесіў, гаспадар. І назад паставіў. І што хочэця? Прайшло многа часу пасьля тога. Яму адрэзалі нагу! Адну, падпала гангрэна, адрэзалі другую — і сядзеў такім балваном і памёр без ног. А як стралял гэту фігурку — папала якраз у ножку Пана Езуса. Відзіце? Ногі. Адразалі две нагі. Не кара Божа? Кара Божа. Усё ад Бога даецца нам, ўсё» (G11Rdz.WR).

Сярод гісторый аб пакаранні за блюзнерства сустракаюцца таксама варыянты, што распавядаюць аб рытуале праклящця; напрыклад, у версіі з Лядаў на Віцебшчыне мы маем справу з праклёнам з боку ўсёй супольнасці, які падае на *героя*, што таптаў ікону Божай Маці:

— «Да вайны у нас у цэркві склад жа быў. І, вот, ета, што Валя цяпер жывець, в етай хаце — Пятрук. Скідывалі іконы, спасі Госпадзі! Ён таптаў Божую Мацер нагамі.

— І што тады?

— Сколька пажыў, і яму дагэтуль во адарвала ногі. Вот так. Бог яго наказаў. Што-та ёсць на сьвеце такое. І яму казалі: «Каб табе ногі адсохлі!», як ён таптаў тую ікону. Сколька ён пажыў, ну, герой тада быў — і хадзіў на каленках. І памёр» (W99Lad.ZL).

Можна прывесці яшчэ шмат прыкладаў, іх у маім матэрыяле вялікая колькасць. Глыбока ўкаранёны ў народных уяўленнях матыў Боскага пакарання саюзнікаў Д'ябла належыць да сталага апавядальнага рэпертуару калгаснікаў[45]. Ён пабудаваны ў адпаведнасці з характэрным для міфалагічнага мыслення «правілам люстэрка» (Engelking 2010: 172–174, 241–242, 246–247) альбо «прынцыпам адплаты» (Zowczak 2000: *passim)*, які вызначае, таксама як і ў Евангеллі, што «кожны, хто бярэ меч, ад мяча і загіне» (Мц. 26, 52). Таму тыя, хто *ламае* і *збівае* крыжы, потым гінуць ад *зламання*, *збіцця* альбо *раненняў* — Грамавержац карае іх, часам не адразу, але заўсёды справядліва, смерцю альбо калецтвам. Тэма Боскага пакарання з'яўляецца неад'емнай часткай фундаментальнага міфа «аб праклёне»,

[45] Аб Божым пакаранні, што падае на камуністаў-блюзнераў, на падставе даследаванняў на Браслаўшчыне, гл. (Klosse 1998: 62; Rak, Grębecka-Ćwiek 1998: 51–52). Матэрыял з Беняконяў: (Kabzińska 1994b: 48–49). Пра топас пакарання за блюзнерства: (Tokarska-Bakir 2000: 83–92).



Былы курганскі касцёл, перабудаваны пад клуб у Радзівонішках, Лідскі р-н, 1999

які гаворыць таксама, што пакаранне — «стан праклятага», што ляжыць на праціўніках Бога, ахоплівае не толькі самога грэшніка, але, паколькі пераходзіць на наступныя пакаленні, і ягоных нашчадкаў (гл. Engelking 2010, *passim)*. Грэшнік-блюзнер ніколі не пазбегне пакарання[46]; бо парушаны ім парадак свету павінен быць вернуты. «[Пакаранне, прадвызначанае лёсам] можа служыць […] эфектыўным антыдотам супраць скажонай

[46] Як этнограф, я абавязана таксама адзначыць адзін з нешматлікіх у сабраным матэрыяле прыкладаў, калі на суразмоўцаў не ўплывае логіка гэтага міфа. Тут суразмоўцы з Мазыршчыны рэпрэзентуюць супрацьлеглае стаўленне — перакананне, што «за блюзнерства няма пакарання».
– [сын:] «А той, дзе знімаў крэсты ў трыццаць сёмым, пайшоў у цэркву работаць дзьяканам [смех].
– [суседка:] Вот, так! [смех].
– А тыя людзі, што крэсты здымалі, — Бог іх не пакараў ніяк?
– [суседка:] Ой, не!
– [сын:] Дзьякам пайшоў! Да дзевяноста год дажыў!
– [маці:] Сто годоў папрожыў, да ішчэ з нейкай молодзіцаю, з молодою, дзецей наробіў. Во!
– Дык Бог не карае тады?
– [маці:] Дык вот» (H03Aks.JJD).

рэчаіснасці, кансалідуючы супольнасць вернікаў супраць няверуючых і грэшнікаў. Апошнія часта — напрыклад, зневажаючы святыя месцы, — не толькі выступаюць супраць Бога, але таксама і супраць усіх тых, хто ў Яго верыць. Цудадзейнае пакаранне, такім чынам, павінна мець таксама, а можа і перадусім, характар грамадскай санкцыі» (Rak, Gręboecka-Ćwiek 1998: 53).

Выкажам гэтую думку больш выразна: блюзнеры, альбо *хрышчоныя людзі,* якія знішчаюць крыжы, гэтым учынкам робяць замах на сімвалізуючае групу і адначасова метанімічнае ядро яе ідэнтычнасці; гэтым самым яны здзяйсняюць метафарычна-метанімічнае самагубства. Яго фізічная рэалізацыя — гэта ўжо толькі пытанне часу, бо хрышчоны чалавек, які выступае супраць крыжа, сам сябе забівае: выракаецца сімвалізаванага крыжом хрышчэння, а жыццё без хрышчэння, як вядома, немагчымае. Такім вось чынам міфічна недыферэнцыраванасць забяспечвае супольнасць людзей-хрысціян інструментам абароны ад разбурэння ідэнтычнасці, якое пагражае ёй знутры.

***

Час, такім чынам, запытацца пра абаронцаў фундаментальных каштоўнасцей і, тым самым, ідэнтычнасці сялянска-калгаснай супольнасці — пра тых, хто выкінутыя з царквы іконы «захоўваў у хаце».

Яны адмаўляюцца ўдзельнічаць у заснаваным праз іканаборчы «вялікі пераварот» грамадскім парадку. Новыя клубы для іх не перастаюць быць храмамі: «Тады, калі калхозы [устанавілі], з цэрквы клубы дзелалі. Ну, скінулі крэсты, робілі клубы. І ўсё раўно, людзі не шлі ў кіно. Ну, паказваюць ужэ кіно, ты панімаеш? Вот, такая была… вялікі пераварот» (H03Auc.MB). «Такі стал маленькі косьцёлэк на Кургане, але потэм го розэбралі і паставілі в Радзівонішках клуб. Ладны был, дзерэвянный. І веце, полякі то не ходзілі до тэго клуба […]. Я ні разу не былам. Як жэ ж там пуйдзеш, як там людзе модліліся? Як кто Бога пшызнае, то не пуйдзе» (G93Bil.LB).

Сведкі блюзнерскіх дзеянняў, што здзейснены саюзнікамі Д'ябла, ратуюць, як могуць, апаганеныя прадметы культу. Забіраюць (крадуць!) іконы і абразы дахаты альбо пераносяць у тыя храмы, якія яшчэ не зачынілі. Збіраюць рэшткі скінутых і разбітых вясковых крыжоў і размяшчаюць каля сваіх хат, а да чарапкоў патрушчанай фігуры Божай Маці ставяцца як да рэліквій, якія потым пакладуць ім у труну.

«Іконы, знаеце, дзеткі, кідалі усе у кучу і палілі іконы. Палілі. А то людзі папазбіралі па дамах. Кралі. У мяне брат быў, дак ён етыя іконы цягал дадому. […] Эта ікона такая вялікая, Мацер Божа, дак яна ў той

хаце вісіць. […] Стара-прэстара ікона» (H03Alk.AW). «Ладна была цэркев. Саветы пшышлі, знішчылі, поламалі, розкрадлі, і вшыстко. А іконы, цо былы в сьродку, людзе подэбралі і вывезьлі там до другей цэркві, до Скшыбовцув» (G93Rdz.BB). «Былі тэ консомольцы і в ноцы езьдзілі і піловалі кшыжэ. Спілуё, і ідзе машына за німі, ценжарова [грузавая], складаё тэ кшыжэ і вёзо. І пшэвезьлі ту до нашэй жэкі, о, веце, цо з Гасьціловцув, ежэлі пшэходзіць мост, і жуцілі [кінулі] тутай. І дужо людзе полапалі [пахапалі] тых кшыжы. О, у брата стоі. То злапалі на водзе, потым в Мацясах. Побралі і поставілі собе» (G97Rou.ATB). «Пшы тэй владзы, пшы тых советах, як пшышлі, втэнчас [тады] вшыстко забранялі тэ кшыжы. То жуцілі [кінулі] тэн кшыж былі. Но, то людзе пшынесьлі его там до первшэго дому і поставілі. Он на своім подвурку поставіл тэн кшыж юж — чловек в первшым мешканю [тут: будынку], Сэрафіновіч. […] Хоця ж і забранялі, но вшыстко едно людзі ні опушчалі [пакідалі] кшыжув» (G97Dyl.BS).

— «А што людзі, як, вот, ён там разбураў?

— А што людзі? […] Некулькі дурняў, што паснімалі і Мацер Божую снялі. І там жа разбілась та Мацер Бож'я. Некія старыя пабралі сабе. Да паўміралі, чарапкі яе пабралі на той свет.

— А Мацер Бож'я што, там скульптура была?

— Умурована яна была, на вароцех была умурована, ну разбілі, дак этыя…

— Людзі пабралі чарапкі?

— Да, да. От, пакойна эта, як жэ, от, Люня — яна яе не аставіла, яна пазбірала, дзе што магла» (H03Jur.AUK).

Ва ўмовах зачыненых цэркваў і касцёлаў і вельмі абмежаванай дасягальнасці святароў калгаснікі-хрысціяне са сваёй рэлігійнай практыкай сыходзяць у сямейна-суседскую прастору, а функцыі святароў бяруць на сябе свецкія людзі:

— «А калі хто памёр, як хавалі? Калі бацюшкі не было, царквы не было, адпяваць трэба было?

— Псалтыр адчытывалі.

— Самі чыталі?

— Я й сама чытаю. І спяваю» (W99Lad.ZL).

«Мать, эта ана хаділа к пакойніку маліцца Богу. Патаму што ўжэ ксяндзоў не было. Ксяндзы, каторые жывы асталісь, уцяклі, павыехалі. […] І тут не было каму маліцца. Тады матку звалі. Хто памрэць, яна хадзіла, як ксёндз правіла» (W99Bch.WM).

Гэтыя рэлігійныя практыкі, выконваемыя па-за межамі інстытуцыянальнай прасторы, балансуюць паміж інтымнасцю, асабістай канспірацыяй і напаўпадпольнымі, нефармальнымі групавымі дзеяннямі, якія

сцвярджаюць і замацоўваюць калектыўную ідэнтычнасць калгаснікаў як людзей набожных. І, трэба падкрэсліць, гэтая рэлігійная актыўнасць не абмяжоўваецца інстытуцыяналізаванымі кананічнымі практыкамі, а ахоплівае ўсю сферу традыцыйнай сялянскай абраднасці, якая прасякнута архаічным сакральным зместам.

— «Нам жэ не разрэшалі, штоб выходзілі на уліцу з красным яйцом.
— То как вы празнавалі Пасху?
— Дома. У доме, так празнавалі.
— Несвяшчонае ўсе было?
— Несвяшчонае. […] Людзі, каторые веруюць, яны стараюцца свяціць.
— Ані верылі, но несвяшчонае елі. Не страшна было, не грэх?
— Не страшна. Такое урэмя было» (H03Jur.PP).

«Была, вот, Пасха. Я помню, яічкі мама зварыць, а я карандашом пакрашу, і ужэ мы эта саблюдалі сэкрэтна, панімаеце. […] У нас сэкрэтна эта рабілі. Людзі старыя стараліся. […] І хавалі, штоб краснае. Я нарісую, і захаваем, штоб ніхто не знал. Так і біткі — барані Божа, не выйдзеш там, штоб гулялі. А як бы пабачылі, што красілі яйцы, са школы б выгналі. […] Не разрашалі і на Радаўніцу хадзіць на могілкі. Не хадзілі мы. І Радаўніцу так ціхенька дома атмецім. Патом, ну, ціхенька хто пуйдзе [на могілкі]» (H03Jur.PM). «Но, там есць такія магілкі, куда пріходзят не толька на Радаўніцу, а на Петро, 12 іюля. Дзела в том, што у нас там, гдзе сейчас обшчэе кладбішча, в сваё врэмя стаяла цэркаў Петра і Павла. Но кагда цэркві былі разрушэны, всегда на этат празнік сабіраліс там людзі, малілісь, ну і, есцественна, правадзілі вот этат памінальны абрад. […] В сваё врэмя не разрэшалі. Как, еслі ты камуніст, будзеш хадзіць на Радаўніцу? То мы большэ дажэ хадзілі на Петро» (M04Hor.RM).

Супраціўленне калгаснікаў савецкім знішчальнікам рэлігіі мела як індывідуальнае, так і грамадскае вымярэнне. Людзі самі выконвалі ўсе рэлігійныя і парарэлігійныя практыкі, за выключэннем таінстваў, якія мог выконваць толькі святар. У святы, нягледзячы на іх *ламанне* калгасным загадам працаваць у гэтыя дні[47], збіраліся на малітоўныя спаткані і нават рабілі пілігрымкі да прызначаных на іншыя мэты святынь, як, напрыклад, да пераўтворанага ў дзіцячы дом манастыра ў Юравічах над Прыпяццю, які некалі славіўся цудоўным вобразам Божай Маці.

---

[47] Аб маніпуляцыях у СССР з календаром, працы ў нядзелю і ліквідацыі Божага Нараджэння, Вялікадня і іншых рэлігійных свят, гл. (Dzwonkowski 1997: 99–100). Між інш., спрабавалі замяніць назву *воскресеніе (нядзеля)* на *выходной (выхадны),* уводзіўся тэрмін *непрерывка* — «пастаянная праца» (TSJS: 368). Аб камуністычным «літургічным календары»: (Kula 2003: 98–101).



Крыжы на мяжы вёскі Серафіны Лідскага р-на, 1997

— «Людзі збіраліся, каб разам моліцца?

— У нас не, а ў іншых дзярэвнях сабіраліся. Кніжкі чыталі» (H03Kor.BŻ).

«Католікі сабіраліся ў Юравічах у таком доме і самі маліліся на сваём языке. Ксяндза не было, самі па сабе маліліся, вот есьлі празднік які» (H03Zah.MH). «Хаця і савецкая ўлада была, прасьледавалі, а вот, калі былі каталіцкія празнікі, яны прыходзілі. Эта пятнаццаць кіламетраў, чы можа болей, такая вёска. Яны ішлі пешшу. І бабы усе перад этым, перад варатамі, ну, вот там, дзе вход, там, дзе манастыр, яны на калені пастанут. Памоляцца перад цэрквай — ужэ ж туда стал дзетдом посьле вайны. […] Ну, яны… і баба Люня у нас, яна палячка шчыталася, […] там яны сабіраліса. Памоляцца — і к бабе Люні. Там яны ўжэ, у бабы Люні этай, паядзяць, перакусяць, і тожэ с песьнямі пешшу ідуць назад. От, католікі каторыя» (H03Jur.PM).

Людзі, якія *прызнавалі веру*, агульнымі намаганнямі ўтрымлівалі касцёлы і цэрквы без святароў, не дапускаючы, каб іх пераўтваралі ў склады збожжа альбо шкодных хімікатаў. У храмах, што не былі зачынены, пры запаленых свечках і раскладзеным на алтары арнаце самі спявалі набажэнствы і чыталі Евангелле.

— «Косьцюл в Вавюрцэ был отварты цалы час [адчынены ўвесь час], чы го замкнэлі?

— Отварты, дзеткі. Як был отварты? Значысе, ксендза не было в косьцеле, не было ксендза. Людзі самі збераліся там. Як моглі, так модліліся.

— Ходзілі до косьцёла?

— Ходзілі людзе до косьцёла. Значысе, былі закрылі косьцюл. Наложылі податэк, дзеткі. Есьлі вы плаціце той податэк, то адкрыем касьцёл. Людзе збералісе, цала парафія, каторая належыць до вавюрскего косьцёла, збералі пінёндзэ [грошы], плацілі до жонду [уладам], втэнчас [тады] адкрылі. Потэм якісь час был адкрыты, потэм знув мувё: «Пінёндзэ давайце». От так, дзеткі, до касьцёла ходзілі, і так был адкрытый. А мейсцамі не збёросе людзі, не дадзо пінёндзув, і вшыстко» (G97Pap.LAP).

— «У нас не был замкненты косьцюл, у нас ходзілі самі. Імша сьвента, каплана не было, імшы не было, то положымы орнат на олтаж, і так модлілісе кажда недзеля. Ну, і потэм дрога кшыжова [крыжовы шлях] одправялі, як не было ксендза.

— Пані езьдзіла втэды до Вавюркі на дрогэ кшыжово, напшыклад?

— А як жэ ж» (G05Pap.MB).

Некаторыя вёскі нават здолелі абараніць ад знішчэння свае крыжы:

— «І не знішчылі жаднэго [ніводнага] кшыжа в Серафінах?

— Не, не. Оні балісе [баяліся], бо вёска была бардзо велька ту, а дружны наруд был, жэ оні не моглі, балісе» (G93Ser.MP.WP).

Каталікі Гродзеншчыны ў сваёй канцэнтрацыі вакол фундаментальнай каштоўнасці, якою з'яўляецца вера, робяць націск на захаванні традыцыі. Важным матывам — адсутным у праваслаўных супольнасцях, дзе няма рытуалу першай споведзі і першага прычасця, — з'яўляецца тут «далучэнне дзяцей да веры». Таму тутэйшая гісторыя аб перыядзе *зачынення* веры, сугучная з праваслаўнаю там, дзе яна датычыць спосабаў абыходу забароны хрышчэння дзяцей, вянчання, спраўлення рэлігійных свят і выканання народных рытуалаў абрадавага календара ці прысутнасці рэлігійнай сімволікі ў грамадскай (і нават прыватнай[48]) прасторы, падкрэслівае таемнае навучанне школьнікаў рэлігіі[49].

---

[48] Актывісты антырэлігійнай кампаніі ўмешваліся таксама ў прыватную прастору шараговых членаў партыі (работнікаў сельсавета, калгасных служачых, настаўнікаў): «Некаторые дажэ абразы выкідалі з хатоў. Партыйны прыяжджалі з горада і начыналі пытаць: „Пачаму ты партыйны, а ў цябе іконы вісяць? Выбрась, штоб іх не было! Выносіць!“» (G97Pap.LAP). «Нектужы выжэклісе і образы позжуцалі [некаторыя выракліся і абразы паскідалі]. Не хцелі, жэбы образ вісял. Бо, муві: „Робота утрацэ [згублю]. А гдзе я? З чэго бэндэ жыць?“» (G94Pap.MS). «Я кагда быў у арцелі, адзін прыехаў із обласці правяраць, як арцель работае. Ну, прыйшоў ён ка мне ў хату, вісіць ікона. „А зачэм это ў вас ікона вісіць?“ Я гавару: „Я не хазяін. Дзе ў мяне хазяйка, яна гэтым распараджаецца“. […] Ну, і мне рашылі даць па парцейнай лініі выгавар» (H03Jur.WJ).

[49] Гл. раздз. «Атэізацыя дзяцей і моладзі», у: (Dzwonkowski 1997: 91–98).

«Вшыстко потаемне было. До первшэй споведзі допровадзілам я една цурка [дачку] і друга цурка — то вшыстко поціхутку, поціхутку, жэбы школа не ведзяла, бо в школе было, о… Кеды дзецко пшынесе яйко сьвенцонэ, яйко чэрвонэ на Вельканоц, то двуйкі ставілі. Ох, як то было…» (G97Cze.HG). «Я свое хлопакі [хлопцаў] до споведзі провадзіла первшэй, жэбы украдкем, ранютко, жэбы сонседзі не відзелі» (G93Mej.FJK). «У нас было вшыстко вынішчонэ, ой, пані дрога. Оні так та вяра забранялі, мы дзеці свое украдкем водзілі до споведзі. […] А юж як, о, мое, юж в старшым веку, я іх допровадзала украдкем, жэбы в школе не ведзелі, бо з школы выжуцалі [выганялі]. […] А там одбівалі [ад веры], бо матка муві, жэ ест, а в школе мувё, жэ нема. […] А як яке юж сьвенто, там Вельканоц, чы цо, то оні пшыходзілі до косьцёла і выпровадзалі тэ дзеці школьнэ. Жэбы оні не былі, не патшылі [глядзелі], не слухалі. Заціснэлі до нетэчкі [заціснулі да ніткі]» (G97Mej.FK). «Людзі ціснелі, од косьцёла пшэпэндзалі [людзей прыціскалі, ад касцёла праганялі]. […] Стоё в косьцеле, як у нас тутай, стоё в косьцеле, ве, тэго… Навэт дзецка не можна было впровадзіць [прывесці]. Мое дзевчынкі до споведзі учылісе, то в лесе учыла така пшэводнічка [тут: кіраўніца]. В лесе учыла. І там до Дубіч ходзілі до споведзі. А научыцелькі ходзілы до Дубіч, там в Літва, [правяраць] чы дзеці не ідо до косьцёла. О, як было, коханенька» (G98Gin.AD). «Было так страшне, не дай Божэ. […] Кшыжы повыжуцалі, і ксёндз, і дзеці, есьлі до споведзі ідон, то ксёндз з пшэленкем [са страхам] в Васілішках. У нас не было, але в Васілішках был. Пшэлекненты цалы [перапалоханы ўвесь]. Высповяда [спавядае] і: „Ідзьце прэндзей [хутчэй] з косьцёла, ідзьце, жэбы не зауважылі, бо бэндзе і ксендзу, і дзецём“[50]. Як страшне у нас было! Научыцеле коло джві сталі

[50] «Указ, што забараняе выкладанне рэлігіі дзецям і моладзі да 18 гадоў, быў выдадзены ў 1919 годзе і […] паслядоўна ўжываўся на працягу 70 гадоў» (Kabzińska 1994a: 96). Патаемнае навучанне дзяцей рэлігіі было, такім чынам, праяўленнем адвагі як з боку бацькоў, так і з боку нешматлікіх святароў, што засталіся ў Беларусі. Святары таксама былі абавязаны выконваць распараджэнне аб забароне пускаць дзяцей у храмы:
– «Оплацілі податэк, і я там пшы косьцеле тым был, як то поведзець, такім помоцнікем. […] Но, то стал в браме і не пушчал дзеці. Нашых польскіх дзеці не пушчал. Ксёнз просіл, значы: „Впусціш дзеці, то выпэндзо мне [выганяць мяне]“.
– Бо дзецём было забронёнэ пшыходзіць до косьцёла?
– Забронёнэ.
– Так. І пан мусял не пушчаць.
– Но, мусял не пушчаць.
– І сэрцэ боляло?
– Но.
– Так. А чы ксёндз был пшэз цалы час в Эйсмонтах?
– Был. Мы оплацалі податкі» (G06Jod.CMC).

[ля дзвярэй стаялі], жэбы дзеці до косьцёла не ходзілі. І так, от, одбівалі тэ дзеці. Так робілі. Не дай Божэ, як страшне» (G97Pap.MB). «Вшыстко едно украдкем ходзілі. І так украдкем хшцілі дзеці, украдкем сьлюбы бралі, кто хцял [хацеў]. Але бардзо дужо і бэз сьлюбу жылі, кто там юж мней-венцэй балсе [баяўся] там, чы цо. А як мы, напшыклад, я сама сьлюб брала в шэсьцьдзесёнтым року. […] Так я поехала до Ліды, а з Ліды на аўтобус, а потэм знову ж на друга там машына і заехалі до Васілішэк, а он поехал ровэрэм друго дрого, і там в васілскем [касцёле] взелі сьлюб. А потэм знову ж ехалі з повротэм [назад], а за тыгодзень было вэсэле [а праз тыдзень было вяселле]. Я працовала в сельсавеце, так мне з роботы выпэндзілі б [выгналі б], ежэлі бы ведзелі. […] Нашым дзецём тэж было ценжко, і іх пшэсьлядовалі в школе і не пускалі. Але вшыстко едно мы завезьлі іх. Поехалі на ровэрах до Васілішэк до косьцёла і до первшэй споведзі былі» (G97Dyl.BS).

Хоць і *зачынілі* ім рэлігію, калгаснікі існавалі як супольнасць, якая не дазволіла *зачыніць* сабе веру. Абапіраючыся на спрадвечныя сялянскія стратэгіі выжывання і *прывыкання*, яны рэарганізавалі сваю рэлігійную практыку, перайшоўшы на своеасаблівы крызісны варыянт, прыстасаваны да неспрыяльных знешніх умоў. Гэты варыянт, амаль цалкам гатовы абысціся без інстытутаў царквы і касцёла разам з іх функцыянерамі, абапіраўся на два слупы, якіх «саюзнікі Д'ябла» знішчыць не здолелі: на сямейна-суседскія сувязі, што спрадвеку арганізоўвалі сялянскія супольнасці, і самавызначэнне «людзей, якія вераць у Бога», што з'яўляецца ядром калектыўнай ідэнтычнасці мужыкоў-хрысціян. Вера калгаснікаў у Бога ў абодвух яе асноўных варыянтах, праваслаўным і каталіцкім, функцыянавала як рэлігія пазацаркоўная, становячыся сямейна-суседскай рэлігіяй.

Быў толькі адзін выпадак, калі гэтая сямейна-суседская «вера ўнутры чалавека» не магла абысціся без святара. Без бацюшкі і ксяндза калгаснікі ладзілі шлюбы і пахаванні, маглі забыць пра таінствы і не адчуваць патрэбы ўдзелу ў царкоўных і касцельных рытуалах, але не маглі не хрысціць дзяцей[51]. Нягледзячы на пагрозу санкцый, рабілі гэта ўсе, не выключаючы і партыйных. Пераадольвалі шматкіламетровыя адлегласці да бацюшкаў, што жылі па вёсках як напаўпрыватныя асобы, альбо да далёкіх парафій, дзе яшчэ заставаўся ксёндз[52].

Аб рэпрэсіўным пазбаўленні ксяндзоў права ажыццяўляць душпастырскую дзейнасць (пазбаўленні *спраўкі)*: (Hlebowicz 1991: 182); звесткі аб перашкодах і абмежаваннях у душпастырскай дзейнасці ў каталіцкіх парафіях, гл. (Mikhailik 2008: *passim*).

[51] Значэнню і функцыі хрышчэння ва ўяўленнях калгаснікаў прысвечаны падраздзел 9. 2.

[52] Постаці святароў, якія запомніліся калгаснікам з перыяду барацьбы з рэлігіяй,

«Тэ начальнікі іх, і тэ маёры, пулковнікі і вшыстке тэ іх работнікі, ктурэ у іх працовалі, вшыстке бралі сьлюбы і вшыстке хшцілі дзеці. Тылько украдкем» (G94Fel.JU). «У нас ксендзув не было, у нашэй парафіі ксендза не было. Ксендзу… у нас застэмповалі на дродзэ [перапынялі на дарозе], таке находзіліс̀е — і навэт білі, і ружне [па-рознаму] было. Я сама дзецко кшціць ехала аж в Белогруд. Еднэго до Ліды, другего до Белогруда» (G97Mej.HK1). «Вот, дзяцей я сваіх крэсціла, дак мая свякруха […] вечарам прывядзе, сюды прывядуць, каго назначым этым кумам, дак ціхенька увечары, як ужо цёмна. Занясуць к бацюшку, да ён пакрэсціць ціхенька, да і ўсё. […] А дзяцей о так вот крэсцілі, дажэ інагда не запісывалі. Прасілі, штоб не запісывалі ў кнігу тую, як красцілі» (H03Jur.PM).

— «В такім выпадку, як хшцімы, чы цо, но, то нектужы, ктурых взелі до партіі, то юж іх пільновалі. То сам мне поп — он сам з Рубля был, то он розповядал — всрюд ноцы [сярод ночы]: ду-ду, ду-ду в окно… І: „Дам ці сто рублі“ — ешчэ пенёндзэ [грошы] былі в цэне — „тылько похшцій [пахрысці]. Охшцій мне дзецко, і жэбы нігдзе не было ніякей… ніц не запісанэ, жэбы не…“

— Не запісуй до ксенгі [не запісвай у кнігу]? Так? […]

— Потаемне праве [амаль] вшысцы хшцілі» (B99Wlm.PS).

— «Тады бацюшка пашоў у падполле, яму не разрашалі. Хочаш дзіця перахрысьціць — німа дзе перахрысьціць. […] У мяне нарадзіўся ў маёй дачкі сын, так вродзе… а ён, бацюшко, жыў у Аўцюках, дзярэўня такая. І вазілі яго хрысьціць у Аўцюкі.

— А свае дочкі Вы крысьцілі?

— Канечне ж крысьціў.

— Ну, а як?

бачацца неадназначнымі. Ёсць сярод іх такія, што жывуць у страху, але ёсць і падобныя да выдатнай асобы пробашча Нацкай парафіі, які выконваў сваю службу без страху: «Ксёндз Віножэндзіс, Ян Віножэндзіс […], он был бардзо добры ксёндз. Пшышлі до него… Пшычэпілісе, жэ дзеці, пшынесьлі в ноцы дзеці хшціць [уначы дзяцей хрысціць]. Но, он взёл і охшціл, як в ноцы пшынесьлі. Взываён до сельсавету: „На цо ты дзеці хшціл? Ты камуністув дзеці хшціл!“ Но, он муві: „Я до ніх до дому не ходзіл хшціць. Як мне пшынесьлі, та я мусял охшціць. А які он камуніст, ежэлі он пшышэл до ксендза? Як он пшышэл, то значы мое право охшціць“. Но і ніц не мувілі. І вогуле такі был, но, учоны то учоны. Пшышлі юж его справдзаць [правяраць], юж рэвіз'е робіць, до плебаніі. Но, а оні там з господынё […], о. А он пшышэд, і так: „Здраствуйце“. — „Здраствуйце“. І муві: „То як ту пшышлі [то як вы сюды прышлі]? Чы вы пшышлі до мне в госьці, чы овес грабіць [авёс забіраць]? Як в госьці — пажауста да хаты. Господыня, давай — госьці пшышлі! Дай пуллітра, вшыстко — госьці пшышлі. Ну, а як пшышлі по рэвізіі — жаднэй вудкі, жадных ніц [ніякай водкі, нічога ніякага] — прошэ ісьць і робіць рэвіз'я!“ Такі был, о. За чым пшышлі, тэго тшымайцесе. І не ленкалсе [не баяўся] он, так, о» (G98Nac.HL).

— Вазілі. […] Вобшчэм, поп жыве, яго ўжэ да прэстола не пускалі, а ён так, дома хрысьціў. […] Мне за то, што я перахрысьціл дзіця, парцейная арганізацыя вынясла выгавар за это. «Ты хрысьціш дзяцей?» Я гавару: «Я не хрышчу. Баба ў мяне што хоча дзелае». Ну, і мне рашылі даць па парцейнай лініі выгавар.

— Што Вам тады сказалі?

— Амаль нічога. Выгавар — дак выгавар. […] Яны запісалі там у пратакол усе.

— І потым былі ў Вас праблемы?

— Па парцейнай лініі гэта ўходзіць, што я наказан. Па парцейнай лініі. Выгавар» (H03Jur.WJ).

Праваслаўныя Гродзеншчыны хрысцілі дзяцей у каталіцкіх святароў, католікі з Мазыршчыны — у праваслаўных (а некаторыя ездзілі ў Пінск, на адлегласць больш за дзвесце кіламетраў, дзе працаваў адзіны ў дыяцэзіі каталіцкі ксёндз). «Не было тых попов. Але всё равно вазілі хрэсьціць, хоць бы і до ксендза. То украдком, бо не разрэшалі камуністы хрысціць» (G93Rdz.MP). «У наша врэмя ўжо ж не было касьцёла. А дзяцей сваіх я крэсьціла ў праваслаўе, тут жа не было касьцёла. А хто не хацеў цяраць сваю наследственную веру, то вазілі ў Пінск» (H03Zah.HJ). Норма «патрэбна хрысьціць», абароненая калгаснікамі-хрысціянамі ад нападу саюзнікаў Д'ябла, спрабуючых *перахрысціць* іх у *камунізм Маркса-Энгельса,* пацвердзіла сваё фундаментальнае значэнне для фарміравання і падтрымання іх калектыўнай ідэнтычнасці.

***

А потым адбылося «пераўтварэнне свету» (гл. Zowczak 2000: 88–93). Прыйшоў час, калі *пачалі дазваляць,* калі з'явіўся *такі закон*[53], паводле якога хлопцам ужо можна было станавіцца адукаванымі і веруючымі святарамі. Калгаснікі маглі вярнуцца да адкрытай рэлігійнай практыкі і звязаных з літургічным календаром народных каляндарных абрадаў, дзеці — да катэхізіса, а бацюшкі і ксяндзы — да адкрытых хрышчэнняў, вянчанняў і адпяванняў.

[53] Пастановай Вярхоўнага Савета СССР ад 1 кастрычніка 1990 года быў прыняты Закон «Аб свабодзе сумлення і рэлігійных арганізацыях». Атмасфера вакол рэлігійных спраў пачала паступова паляпшацца ўжо ў сярэдзіне васьмідзясятых гадоў, калі веруючыя прыкладалі, з цягам часу ўсё больш і больш дзейсныя, намаганні па рэгістрацыі зачыненых прыходаў і вяртанні храмаў, гл. (Dzwonkowski 1993: 166–170). Аб заканадаўчым увядзенні рэлігійнай свабоды (1992) і адраджэнні рэлігійнага жыцця ў Беларусі пасля распаду СССР, гл. (Навіцкі 1998: 315–338).

— «Кагда началі хараніць з бацюшкой?

— Эта ужэ у дзевяностых, тады з бацюшкай стала разрашацца. І вянчанне, і дзяцей сталі вазіць красьціць свабодна, не па сакрэту» (H03Jur.PM).

«У Юровічах е царква, і в Хойніках ужэ е. Адкуль гэтых бацюшкоў зараз столька е? Зараз учаць бацюшкоў. Е такіе граматные, паступілі. І бацюшкі веруюшчые, такі закон» (H03Kor.BŻ).

— «І тэраз знову ходзо глыкальнікі [і зараз зноў ходзяць валачобнікі]?

— Так, так, Анечка, абнавілі. Гэта зпакон вякоў гэта сьпевалася.

— Як?

— Но, як сьвет стал, як стала духавенства адкрыта, і каталіцка, і праваслаўна, то Вяльканоцам сьпявалі. Каталіцкім Вельканоцам — каталіцкіе тые, вы панімаеце, *Вэсолэго Аллелуя,* а праваслаўным — ужо нашэ: *Хрыстос Васкрэс.* От. Но, а пузьней, як ужо былі перакрылі у вас і у нас, так ужо яно троха было перакрыта, ціхо было, но. А тэраз ізноў, як абнавілася — так абнавілася, і ўжо пашлі сьпяваць.

— То другі рок чы тшэці?

— О не, венцэй, кохана. Як ужо разрэшылі хрысціцца, шлюб браць в касьцеле і цэркві адкрыта, так ужо пашлі гэты і сьпевы» (G94Rdz.WZ).

Ізноў стала так, як было перад *зачыненнем* веры. Так, як павінна быць. Вярнулася *боскае права.* «Но, а тэраз, як юж дошлі до вяры, то тамтэ [тыя] людзі, ктужы былі парафія тэй цэркві, складалі заявленье і пісалі вшэндзе [усюды], і юж цэркев там зробілі. І батюшка ест. І ешчэ… В Скшыбове, там была гміна, а потэм в тэй гміне была школа, а тэраз зробілі там косьцюл» (G94Fel.JU). «Дужо ту ксендзув польскіх попшысылано. У нас тэж семінарыя одкрылі в Гродне[54]. Учосе [вучацца] тэж на ксендзы, учосе нашэ хлопакі [хлопцы]. […] О, з нашэй парафіі Вавюрскей юж поехалі тшы на ксензы учыцца. […] А так у нас не было. У нас ту іле лят [колькі гадоў] ксендза не было! […] У нас ту цораз льжэй [лягчэй і лягчэй], жэ вяра одкрылі. А так людзі, Божэ, умералі бэз споведзі, сьлюбув не бралі. Розпісаліся — жылі з собо. А тэраз сьлюб даё, дзеці кжчо [хрысцяць]. Чловек умжэ — погжэбаё нормальне, з такім правэм, як тшэба, боскім» (G97Mej.FK).

«Тэраз юж далі право, жэ можна вежыць. […] Гарбачоў дапусціл да веры. Сталі до косьцёла одкрыце ходзіць» (G97Mej.HK). Аб *адчыненні* веры нельга гаварыць, не ўпамінаючы асобу, дзякуючы якой адбылося гэтае фундаментальнае для існавання калектыўнай ідэнтычнасці калгаснікаў вяртанне. Саюзнікам Бога, які выратаваў ад, магчыма, незваротнай

[54] Каталіцкая духоўная семінарыя ў Гродне, першая ў Беларусі пасля II Сусветнай вайны, была адчынена ў 1990 годзе.

дэструкцыі гэтую фундаментальную каштоўнасць калгаснікаў-хрысціян, аказаўся апошні з шэрагу савецкіх цароў — творца перабудовы Міхаіл Гарбачоў. «Гарбачоў поламал веру. Этую рускую, камунізм» (G98Szw.MM).

— «Яна була шчэ ралігія із старога, старыя людзі яе саблюдалі. Маладзёж яе мала саблюдала, но спрадкавеку эта ралігія была. Дажэ вазілі і ў Мозыр паску сьвяціць, і ўсё. Но, не было адкрыто так, як сягоня. А сягоня стала эта перастройка, усё паадкрывалі.

— А хто зрабіў эту перастройку?

— Гарбачоў» (H03Alk.AW).

— «Бардзо добжэ зробіл Горбачов. Я мысьле, жэ он зостанесе в гісторіі. Як, Аню, мысьліш, чы правдэ муве, чы не?

— Правда.

— І я так мысьле, жэ в гісторіі бэндзе о Горбачове» (G95Pap.MS).

Гарбачоў кранае ўяўленні і эмоцыі калгаснікаў, падымаючыся да статуса міфічнага культурнага героя (гл. Penkala-Gawęcka 1987). У вёсках Гродзеншчыны я сустракала старых жанчын, якія штодзённа за яго моляцца[55].

«Яке нэрвовэ жыце было, яке клопотлівэ, не дай Божэ! Не дай Божэ. Трудно, бардзо трудно было з рэлігіё. А тэраз юж мамы рэлігія свободна і — ооо! […] То як Горбачоў был у нас, то он зробіл свободна рэлігія. Он был Сэкрэтажэм Генеральным комуністычнэй партіі. Он юж, як то было, на него там напад, он пшыехал і выжуціл свуй тэн білет. І юж тэ камуністы розлецелісе. Дал для рэлігіі свобода. Ксендзом вшысткім, процэсьі вшэндзе [усюды], косьцёлы рэмонт зачэлі, о-о-ой, так вшысткo пошло. Оооо, то тылько од Гарбачова!» (G97Mac.BR). «Тутай мусі якесь двадзесься лят не было косьцёла. Жыта было насыпанэ, а потэм юж якось… Гарбачов, такі начальнік, якось отвожыл, і его управілі. Был такі начальнік у нас. То он отвожыл косьцюл. І его зжуцілі [скінулі]. Гдзе он тэраз? Я не вем, цо он робі. Он добры чловек» (G94Sur.JP). «Тэраз то юж Горбачов як стал тэн і он дал свобода, то у нас юж по-другему тэраз. Юж мы до косьцёла мамы право ходзіць, і до нас ксёндз пшыежджа. Зупэлне вшыстко друге» (G97Mej.HK1). «Арбачёв, Арбачёв дурну комуну прэгнал. […] Есьлі он сказал міністру: „Косьцёлы, цэрквы — даць ім всё! Піонеры — далой! Райкомы — далой!“ — добжэ сказал? Дай Бог ему сто лет жыть і не хвареть нікагда» (G93Pie.MK). «Я мысьле, жэ юж то не вруцісе [не вернецца], то пекло. Но, Горбачов… Пан Буг его сьвенты, можна поведзець, як он зробіл добрэ. Чы он мысьлял так зробіць, чы

[55] Таксама і І. Кабзіньска падчас сваіх даследаванняў на Гродзеншчыне і ў цэнтральнай Беларусі (Kabzińska 1999: 77). Абсалютна пазітыўныя выказванні суразмоўцаў аб Гарбачове зафіксавала таксама М. Наўрацка (Nawracka 2003: 300).



Часткова адноўленая царква ў Радзівонішках, 1999

не мысьлял? Можэ, мысьлял цо друге? Но, але тэн чловек то пожондны [прыстойны]. Пшывруціл [вярнуў]… Одважны політык, тэму подобнэ. Бардзо зробіл добрэ. Но і чэнсць тутай помогла Тэчэр. Она его выбрала. Тутай не было нікого, одразу на него падлі глосы [тут: паў выбар]. І он зробіл, бардзо пожондне зробіл. І нех ему бэндзе здрове его, есьлі он мял добрэ тэ зробіць. Но, але пекло то розжуціл [тое пекла разбурыў]. Розжуціл пекло» (G93Pap.AW).

Гарбачоў — гэта герой, які адмаўляе ў паслухмянасці Д'яблу. Выкідваючы партыйны білет, ён анулюе цыраграф. Ён адкрывае і вызваляе веру, гэтаксама як хтанічны бог, вызвалены ўдарам перуна, вызваляе жыватворныя воды. Адначасова, аднак, гэта і амбівалентны герой, які з'яўляецца пасрэднікам паміж двума полюсамі сакрум: д'ябальскім антыбогам рэлігіі *Маркса-Энгельса* і хрысціянскім Богам калгаснікаўлюдзей. Аднак, каб міф быў поўным, у гэтай гісторыі павінен з'явіцца яшчэ нехта — памагаты Грамавержца, які перацягне, просьбаю альбо пагрозаю, амбівалентнага *трыкстэра* на належны бок. У гісторыі калгаснікаў гэтую функцыю выконвае амерыканскі прэзідэнт Рональд Рэйган (у адным з варыянтаў, як мы бачылі, гэта была Маргарэт Тэтчэр; упамінаецца таксама Папа Рымскі).



Адбудова царквы ў Чучавічах, Лунінецкі р-н, 1999

— «Сядзелі ў Белым доме. Удвох сядзелі гэтыя міністры, і быў разгавор. І мы назаўтра ўжэ павыходзілі, бабы, і кажуць: „Адкрыюць касьцёл, і будзем дзяцей хрысьціць, вянчацца будзем». І ад таго пашла эта духоўнасць.

— Рэйган казаў, што закрые атам?

— Ну, Рэйган паабешчаў закрыць атам. Вобшчэм, Гарбачоў прасіў Рэйгана, каб той закрыў атам. А ён сказаў: «Калі ты адкрыеш духоўнасць, каб людзі свабодна маліліся, хто жэлае, богаверуюшчы, так я закрыю атам». Ну, і ён ужэ паабешчаў гэта. А як яны развіталіся, ён са сваёй Раісай Нікалаевнай адходзіў, Гарбачоў, ён кажа: «Хай Гасподзь Бог вам сапутствуе, праважае в дароге». Вобшчэм, з Богам адправіў яго. Ну, і тады ўжо, як гэты прыехаў у Маскву к себе, і пашло духавенства, адкрылісь цэрквы. Сталі свабодна вянчацца, хрысьціцца, хто жалаюшчы. […] Празнікі сталі адкрыта празнаваць.

— Трэба Рэйгану…

— За то благадарнасць. А, яны добра между сабою. Ім хватае, яны бульбы такой, як мы, не ядуць няшчымнай» (G93Rdz.WZ1).

«Рэлігію запрацілі, […] дзяцей в цэркву не водзілі. А тэраз Гарбачов паехал в Америку, подружылся з прэзідентам амерыканскім, і ўжэ паз-волілі хадзіць. Ужэ і дзеці хрэсьцяць. А так не можна была» (G93Bsz.LS). «Як юж тэн Горбачов настомпіл, то оні поехалі до Амерыкі і его заставілі до споведзі. У споведзі был, комуня брал — і юж потэм он дал тутай свобода» (G98Nac.JS). «Гарбачов был рускі прэзідэнт. То я сама слышала, як у нас по целевізару… З амерыканскім прэзідэнтэм, запомняла [забылася] юж, як он называлсе, розмавял. Розмавялі на глос [галосна], а потэм тылько вэ двух. І то мувілі, жэ оні втэды домувілісе, жэ амерыканскі поведзял: „Ежэлі не пшызнаеце Бога, то выдамы [тут: пачнем] война, Амерыка“. І од тэго тэн Гарбачов допусьціл, тэн прэзыдэнт, вшыстко, жэбы была рэлігія. І од тэго повстала рэлігія» (G98Szw.JS). «Но, Гарбачоў был, он юж поехал до Амерыкі, за граніцэ там вшэндзе. Там ему поведзелі, жэ „мы в Бога вежымы“ — і он пшызнал. Аж поехал до Папы Рымскага. А он дал вярэ юж» (G97Mej.FK). «Горбачов, он добжэ попровадзіл, добра політыка попровадзіл. І сьвенты ойцец. Жэбы оні двух, то бы оні не пшэвалілі бы тэго вшысткего [не пераадолелі таго ўсяго], былі бы заглушоні» (G98Puz.BDŻ). «Але, дзенкі Богу, амерыканец… пшэд Бушэм кто был? О, Рэйган, дай ему Божэ здрове: „Гарбачов, а падпішы“. — „Не“. — „Падпішы карту рэлігіі. Асвабодзіш людзям рэлігію на сто процэнтов, тады і я цебе падпішу помошч“. — „А чому ты мне мучыш?“ — „Но, як? Пажаўста, — кажэ, — сядзем в машыну, я цебя в любой касьцёл павезу, в каждом касьцеле ксёнз ест — пажаўста. А у цебя што? Рэлігію скасовалі [адмянілі]“. Ну і так Гарбачов сагласілся, і пашло на добрэ» (G94Lel.MK).

Некалі вярхоўная ўлада *зачыніла* веру; праз гады яе *адчыніла* — бо так павінна было быць. Інакш быць не магло ў санкцыянаваным праро-цтвамі Боскім, цыклічным парадку трансфармацыі сусвету. І таму ў цяперашнім цыкле ўлада сама павінна *прызнаваць* веру і мусіць *адчы-ненаю* вераю апекавацца.

«Оні, значыт, юж тэж на та вяра пошлі, Ельцын і Горбачов. Оні тэ свое партыйнэ білеты бросілі» (G93Pln.JD). «Тепер свабода. Дажэ Лукашэнка ідзе ў цэркву. Тепер всё можна — і модлітса па умарлых, і всё» (G97Bsz.PN).

— «А прэзідэнт Лукашэнка, он ходзіць у царкву ілі нет?

— Ходзіць у цэркоў. Цяпер Літашэнко крэпко за рэлігіею» (H03Alk.AW).

«Гарбачоў адкрыў веру. Гарбачоў. Тагды ўжо стралялі яго ў Маскве, ці што-та там було, дак ай! Мы тады ехалі ў цэркаў у Юравічы, дык [была

жанчына], што галасіла па ём. Я гавару: „Чаго Вы галосіце, цэркаў ніхто не закрые". Ну, цяпера Лукашэнка ў Мінске харошую цэркаў пастроіл. У-у-у, харошу! Ну што, дзеўкі, вера адкрыта. От, будзе на туй нядзеле тое Вазнясенне Гасподне» (H03Alk.HK).

Гістарыясофія калгаснікаў вучыць, што ні *зачыненне,* ні *адчыненне* веры не было вынікам толькі дзеяння капрызнай (уласнай) волі ўлады. І Сталін, і Гарбачоў, упісаныя ў Боскі план і прадказаныя прароцтвамі[56], дзейнічалі ад імя сакральных антаганістаў, якія кіруюць ходам існавання свету. Калгаснікам, як гэта было спрадвеку, застаецца прызнаць такі стан рэчаў.

«Кедысь было таке пісмо сьвентэй Сыбіллі, жэ запануе комунізм чуць не на цалы сьвят, і бэндон вшыстке комуністы. І такі бэндзе прэзыдэнт зэ знакем на чоле, Гарбачов. І он першы подал рэнка Яну, Ойцу Сьвентэму, і зачол юж так трохэ позваляць вяра сьвента. Но і потэм поодлончаліс̀е [пааддзяляліся], тэн Совецкі Союз разпадсе. Зачэлы быць паньства [пачалі існаваць дзяржавы]. Але то Гарбачов дал та вяра і та можносць [магчымасць]» (G98Mic.HK). «Паментам добжэ, ешчэ як я малы был, *Сыбілля* така чыталі. Така ксёнжка. А я там на пецу [печы] лежал собе, слухал, як оні чытаё. Тылько так, о, вшыстко мне пшыпомінасе: жэ комунізм то бэндзе на глінянэй нодзэ [назе], маленькім камушкем удэжыць — і он розлецісе. А кто то вежыл? Веце цо, жэ я собе не могэ даць вяры [не магу паверыць], жэ тэн Горбачов дал остатнё таке право, жэ, ну, гласносць та, жэ можэш мувіць, цо хцэш. Позволіл то, і так пошло, пошло, і вшыстко розжуцілосе [раскідалася]. То яка жэч он зробіл! Ту нектурэ го тэраз пшэклінаё, бо зьле жыць. Ну, правда, юж пшы Брэжневе — так было вшысткего, але глосу нікт не мял! […] Ежэлі цось поведзял, то можэш попасць далеко» (G97Rou.ATB). «То я хцэм поведзець: тэраз так пшышлосе, жэ хыба, жэ то так тшэба. Так Біблія опісала, жэ так бэндзе, і то так тшэба, жэбы [каб] было. То так мусі быць, кто бы не был, то так бэндзе. Так тшэба. І Шушкевіч, і так был бы і Шушкевіч. І Горбачов — у нас Горбачов допровадзіл [да адчынення веры]. А я то мысьле, жэ то так тшэба» (G93Cze.TK). «Кто се сподзевал [спадзяваўся], жэ так выйдзе? То дзенкі Горбачову, жэ так он то зробіл. Чы он хцял, чы он не хцял, але то Пан Буг дал. Бо Пан Буг дал цуда. Длятэго, жэбы в тэн час [таму, каб тады] […] і пшэйсьць войну, іле крві [колькі крыві] было бы? Так? А ту, відзіш, як Пан Буг дал, жэ вшыстко спрухняло. […] Дзенкі Богу, то вшыстко одэшло! Тылько пшэз [тут: дзякуючы] Бога нашэго. Тылько пшэз Бога» (G93Pap.AW1).

---

[56] Аб прароцтвах, якія датычаць з'яўлення Гарбачова — «цара Міхаіла», гл. (Белова 2004: 397).

— «Коханенька, юж вяра по пісанях. По пісанях. В Сыбіллях пішэ, жэ пшэд коньцэм сьвята тэ комуністы вшыстке знішчы, жэ нікт не бэндзе відзял. І так пшышло.

— Ест напісанэ в Сыбіллях, жэ комунісьці бэндо знішчэні, так?

— Комуністы» (G93Pap.AP).

— «А кто комунізм цалы звальчыл [перамог]?

— Кто звaліл? Ну, вы веце, кто звaліл: сам пшэвалілся.

— Мусял [павінен быў]?

— Так, такі час. […] То Памбуг так дал. Мы не розпожондзіліса [не распарадзіліся], то Памбуг. Так тшэба» (G94Sur.MC).

***

Фаталістычны дыскурс калгаснікаў тым не менш не азначае — што яны даказалі сваёю пазіцыяй падчас *зачынення* веры — пасіўнасці і вырачэння. «Індывід адчувае патрэбу ў рэлігійнай абароне, — пісаў Уладзімір Паўлючук, — тых элементаў традыцыйнай культуры, якія з'яўляюцца істотнымі ў якасці рэгулятараў адносін чалавека да рэчаіснасці. […] Этнічная група абараняе этнічныя элементы як „святыя" таму, што яны насамрэч для яе членаў з'яўляюцца святымі, а гэта азначае, што для многіх асоб, выхаваных у гэтай культуры, толькі яны здольныя скасаваць дыстанцыю ў адносінах да свету, даць пачуццё сэнсу і месца індывідуальнага існавання ў свеце» (Pawluczuk 1972: 235, 231).

Таму менавіта калгаснікі, *апошнія людзі,* якія займаюць самае нізкае становішча, дружна выступілі ў абарону фундаментальнай групавой каштоўнасці — веры — баронячы такім чынам ад распаду сваю калектыўную ідэнтычнасць. Парадаксальна, але менавіта дзякуючы гэтаму самаму нізкаму сацыяльнаму становішчу яны маглі пераадольваць свой страх. Гэта азначала, што ім не было чаго губляць: «Было такое врэмя, што пакрэсьціл дзеця — то наказвалі людзей. А як ты калхознік, то там нішчо, а як партыец — то гэ!» (H03Kor.BŻ). «Звлашча [у прыватнасці] — колхознік. То цуж [што ж] ему моглі зробіць? Колхознік — то он, можна поведзець, в колхозе працовал дармо, як, но, ніц ему не плацілі. А чым его моглі укараць? Значысе… то. Но, а ежэлі якісь ужэнднік [служачы], чы цо, то юж его пільновалі, юж мелі над нім, жэ мого его выгнаць, значы, з роботы, і…» (B99Wlm.PS). «Мы не балісе [не баяліся] его. От, вэзьме до косьцёла дзецко — цо он нам зробі? Но, як юж ктуры там в месьце [як ужо каторы там у горадзе], то там з роботы [выганялі]. А нас з роботы калхозьнэй не спэндзо [не згоняць], бо то юж така робота в калхозе… Юж оні нас добілі до тэго в калхозе, юж ніц, нема гдзе выганяць нас [смех]» (G97Mej.HK1).

І таму яны могуць цяпер з поўнай упэўненасцю гаварыць: «Мы вшыстко пшэжылі. Нашэй вяры оні не подэпталі, але мы йіх подэпталі, камуна» (G98Szw.SJ).

Сярод пытанняў, якія мы задавалі калгаснікам, было пытанне аб нацыі няверуючага чалавека:

— «А еслі кто не верует, просто Бога вобчшэ не прызнаёт, кто ён по нац'і?

— Но, просто такі выродэк, і ўсё. Якую ён можэ мець нац'ю? Просто, от, такі то жыве, як скаціна якая. Тожэ тут нац'і нема, еслі кто выжэксе. Просто, от, такі выродэк» (G98Szw.MM.)

— «А як ктось не ходзі ані до косьцёла, ані до цэрквы, ані до мачэты, то якей ест нац'і?

— Но, то юж он неверуюшчы. Не ма он жаднэй вяры. Жые такі, як скот які, як крова яка» (G98Nac.ZW).

Такім чынам, атрымліваецца, што да створанага Богам і падзеленага на веры-нацыі свету людзей, якія адрозніваюцца паміж сабою, не належаць тыя, хто свядома ад яго адракаецца. Прадказаныя Сівілаю *выраджкі,* што «жывуць як жывёлы», адрынуўшы веру ў Бога, выключаючы сябе са свету людзей і вавілонскай «карты нацый», адмаўляюць фундаментальную ісціну, што абвяшчае: «Пан Буг ствожыл вшысткіх людзі, жэбы [каб] былі людзьмі» (G93Pap.AW1). Калгаснікі, здаецца, гавораць, што тыя нялюдзі, якія жывуць *як скаціна якая,* не ўтвараюць ніякай калектыўнай катэгорыі. Бо не з'яўляюцца ні яўрэямі-нехрысціянамі, якія маюць уласную веру і ўласнае хрышчэнне, ні нават камуністамі, якім як-ніяк «пріказ далі, то і падчынялісь, […] закон был такі. А тэраз самэ ідон до косьцёла […], юж як закон другі» (G98Bl.KM). Камуністамі, якія «юж вшыстке до Бога навруцілісе в тым часе [ужо ўсе ўверавалі ў Бога ў гэты час]» (G98Soł.MK).

Сялянска-калгасная ўніверсальная антрапалогія ў катэгорыю нелюдзей уключае індывідаў — тых сярод яўрэяў, камуністаў, паноў і мужыкоў, хто не адпавядае крытэрыям вызначэння чалавека-хрысціяніна. Вызначэння, якое, напрыклад, у трактоўцы бабы Таісы з Радзівонішак, гучыць: «Красць нельзя. Згубіў што чалавек, відзіш — падымі, аддай. Галодны ідзе — дай паесьці. Голы — дай адзець. О, тагда ты будзеш хрысціянін і веруюшчый. А так ты будзеш нечалавек» (G97Rdz.TS). Гэтая дэфініцыя чалавека — як «істоты, якая верыць у Бога» заўсёды спасылаецца, як у трактоўцы цытаванай ужо бабы Зоі з Шамава, на фундаментальную культурную норму, якая існаванне супольнасці ставіць у залежнасць ад паводзін асобы ў адпаведнасці з маральным кодэксам і абумоўленых прысутнасцю Бога ў душы, зводзячы ў выніку апазіцыю вера : нявера да апазіцыі жыццё : смерць. «Нада нейкаму Богу нешта

верыць. А есьлі б не верылі, то, можа, эты сьвет не сушчэствовал бы» (M04Szm.ZI). «Гэта ўся жызнь ад Бога, — тлумачыць гэтую норму баба Саша з Гор. — Усё дано ад Бога. Усё. І есьлі ўжо мы усё начанём так грашыць, то зямля ня будзе ражаць. Зямля не зародзіць. Пака зямля родзіць, датуль мы будзем жыць» (M04Hor.AT).

Матываваныя клопатам, каб зямля радзіла, і гэтым самым існаваў людскі свет, калгаснікі перажылі і засвоілі траўмы калектывізацыі, атэізацыі і вынішчэння, што пранесла XX стагоддзе. Паняційныя і аксіялагічныя структуры *longue durée,* што надаюць сэнс і паслядоўнасць сялянскім сацыяльным уяўленням і ідэнтычнасці, дапамаглі ім выратаваць ад дэструкцыі ўласную ідэнтычнасць як супольнасці *простых* і *працавітых людзей-хрысціян.* Дапамаглі ім у гэтым таксама практыкаваныя ў гэтай супольнасці рытуалы галашэння і апавядання, дзякуючы якім страты і пакуты маглі быць перапрацаваныя і інтэграваныя, а сістэма каштоўнасцей і структуры сэнсу нанава ўсталяваныя. Такім чынам, яшчэ гэтым разам свет беларускіх калгаснікаў прадоўжыў існаванне:

— «Сыбілія, Біблія […] — там пішэ, што есьлі будуць людзі веруюшчые в Бога, то будзе свет прадліцца…

— Бэндзе пшэдлужоны [прадоўжаны]…

— Прадлужоны будзе свет. А як людзі не будзе веруюшчых, то свет толька да двухтысячнога года. А у нас ішчэ многа веруюшчых ест» (G94Rdz.WR).

ЗАКЛЮЧЭННЕ

Этнограф у кабінеце, альбо заўвагі аб ідэнтычнасці беларускай вёскі на мяжы XX і XXI стагоддзяў

От, жэ войны нема, о, то добжэ. От.
То юж якось бэндзем выкрэнцаць [выкручваць].
Спадар Владэк з Вавёркі

Гэтая кніга распавядае перадусім аб працяглым існаванні кагнітыўных структур, якія класіфікуюць змест грамадскай рэчаіснасці на пачатку XXI стагоддзя паводле дамадэрных, што сягаюць эпохі феадалізму, часам глыбока архаічных узораў. Гэты таксанамічны парадак, дзякуючы якому сучасныя беларускія калгаснікі класіфікуюць і называюць свой сацыяльны космас згодна з правіламі, якія прымяняліся пакаленнямі іх продкаў, цесна пераплятаецца з парадкам міфа, што надае яму аксіялагічнае вымярэнне і забяспечвае інструментамі для «згоднай з сэнсам» (Stomma 1986: 131) інтэрпрэтацыі свету. У постсавецкіх, калгасных і посткалгасных рэаліях сучаснай Беларусі працягваюць існаваць не толькі колішнія сялянскія каштоўнасці, але і сягаючыя міфа апазіцыйныя кагнітыўныя катэгорыі, такія як селянін : пан, селянін : яўрэй, хрысціянін : яўрэй, *паляк : рускі* — тыя, што, структуруючы ўспрыманне зменлівага сацыяльнага свету, ствараюць магчымасць для канструіравання трывалага вобразу і этасу ўласнай групы. Дзякуючы гэтым кагнітыўна-аксіялагічным структурам працяглага існавання сучасны калгаснік (ці посткалгаснік, СПК-овец, ЗАО-вец…) доўжыць мадэль ідэнтычнасці продкаў. Самавызначэнне мужыка-калгасніка, гэтаксама як і прыгоннага селяніна да адмены прыгоннага права альбо гаспадара і парабка пасля яго адмены, акрэслівае яго як чалавека *простага* і працавітага, у адрозненне ад пана, а таксама — у адрозненне ад яўрэя — як чалавека, які працуе на зямлі, аселага і ахрышчанага. Такім чынам, беларускія калгаснікі на мяжы XX і XXI стагоддзяў з'яўляюцца перадусім — гэтаксама як іх дзяды і прадзеды — простым і працавітым тутэйшым народам хрысціянскім.

Сярод галоўных каштоўнасцей, якія з'яўляюцца фундаментам пачуцця ідэнтычнасці колішніх мужыкоў, а цяперашніх калгаснікаў

і посткалгаснікаў, жыццё якіх працякае ў лакальных сямейна-суседскіх супольнасцях, заснаваных на звычаёвых сувязях, мы не знаходзім ні народу, ні айчыны, ні дзяржавы, ні мовы (ці моваў). На першы план тут выходзіць праца (бо яны ўспрымаюць сябе перадусім як супольнасць *працавітых людзей,* у процівагу тым, хто не працуе), а таксама зямля (людзі, што працуюць на зямлі, *versus* тыя, хто займаецца чым-небудзь іншым) і вера (людзі, якія вераць у Бога і хрышчоныя *versus* няверуючыя/нехрысціяне). Іх гістарычная памяць — у адрозненне ад кадыфікаванай перадачы пісьмовых традыцый нацыянальных супольнасцей — з'яўляецца ў галоўным сваім рэчышчы міфічнай, фаталістычнай гісторыяй аб долі пакрыўджаных людзей, якая сцвярджае чалавечую салідарнасць, сканцэнтраваную вакол жыцця і выжывання. Гэта негераічная гісторыя пра людзей, якія не вялі ўзброенай барацьбы ў імя каштоўнасцей, што вызнавала супольнсць — як у гераічных нацыянальных міфах — а пакутавалі як нявінныя ахвяры ў сцэнарах, што рэалізоўваліся знешнімі адносна іх сіламі і ідэалогіямі. Ядром гэтай гісторыі з'яўляецца «ідэя […] сялянскай супольнасць з характэрнай для яе беражлівасцю, прадбачлівасцю, непрыкметнасцю і крохкасцю, але таксама і пастаянным аднаўленнем і незнішчальнасцю, а значыць — трываласцю, нават перад раптоўнымі скачкамі гісторыі. Гэта вобраз супольнасці […], пастаянна гатовай да самаадраджэння, то бок той, што самарэалізуецца ў акце „разбурэння" і „будавання", акце „страты" і „аднаўлення"» (Sulima 1992: 163).

Такім чынам, калектыўная ідэнтычнасць беларускіх калгаснікаў складаецца з міфа аб паходжанні, які распавядае аб бязвінна пакрыўджаных людзях, што былі створаныя для таго, каб займаць ніжэйшыя пазіцыі ў грамадскай іерархіі, а таксама з норм і каштоўнасцей сялянскага этасу, упісаных у спрадвечную філасофію выжывання. Няма ў ёй, як у многіх нацыянальных дыскурсах аб ідэнтычнасці, пострыцарскай катэгорыі гонару, затое ёсць нададзеная *Боскім законам* годнасць, якая вынікае з працы на зямлі, вытканай з намаганняў адносна жыцця і выжывання асобы і супольнасці. Гэтую сялянскую і чалавечую годнасць калгаснай супольнасці — яе пачуццё ўласнай вартасці — можна ўспрымаць, адчуваць і артыкуляваць дзякуючы таму, што культурна-моўны вобраз грамадскага свету калгаснікаў мадэлююць дыстынктыўныя адрозненні, якія ляжаць у аснове ментальнай карты камплементарных груп/нацый: мужыкоў і паноў, хрысціян і яўрэяў, *рускіх* і *палякаў*. Незалежна ад гэтых семіятычна і аксіялагічна насычаных адметнасцей, якія з'яўляюцца ўмовай існавання канкрэтных групавых ідэнтычнасцей, універсальнае вымярэнне сялянскай культуры абумоўлівае тое, што калгаснікі заўсёды выказваюць тугу па сувязях *communitas* — па гуманістычнай,



Дзед Трафім каля сваёй хаты. Кудрычы, Пінскі р-н, 1993

аідэалагічнай супольнасці людзей, якіх «Пан Буг ствожыл […], жэбы [каб] былі людзьмі» (G93Pap.AW1).

Беларускія калгаснікі — у значнай ступені і да сённяшняга дня ментальныя жыхары сакральнага свету дамадэрнага чалавека — здаецца, кажуць, што яны з'яўляюцца аб'ектам, а не суб'ектам гісторыі. Што іх лёс — які апісваецца ў катэгорыях *гора* і *труда* — вызначаюць знешнія адносна іх фізічныя і метафізічныя сілы, увасобленыя ў панах і царах, камуністах і нацыстах, Богу і Д'ябле. Аднак іх калектыўную ідэнтычнасць ні ў якім выпадку нельга звесці да пачуцця крыўды. Бо мае яна вельмі істотны другі полюс: рэалізуемы дзякуючы працы сакральны ўзор селяніна-гаспадара. Сённяшні калгаснік, як і даўнейшы гаспадар, рэалізуецца, імкнучыся да гэтага фундаментальнага для сялянскай суб'ектнасці ідэалу. Хоць гэты ідэал і быў усталяваны міфічным і грамадскім «лёсам», але ягонае ажыццяўленне залежыць ад волі і актыўнасці асобы.

Узор добрага гаспадара, што з'яўляецца ядром сялянскай антрапалогіі і, гэтым самым, калектыўнай ідэнтычнасці калгаснікаў, перажыў разбуральныя параксізмы XX стагоддзя, якія смяротна пагражалі традыцыйнаму сялянскаму свету: калектывізацыю, атэізацыю, спальванне вёсак разам з жыхарамі, выгнанне паноў і знішчэнне яўрэяў. Перажыў у асобах соцень тысяч сённяшніх калгаснікаў, якія дзякуючы працы на сваіх

прысядзібных участках — рэштках колішніх гаспадарак — з'яўляюцца «самі сабе панамі», што рэалізоўваюць фундаментальныя каштоўнасці сялянскай супольнасці, якімі з'яўляюцца праца на зямлі і вера ў Бога. Гэты спрадвечны ідэал «працавітага і набожнага чалавека», увасоблены ў постаці галоўнага ідэалагічнага ворага савецкай калгаснай сістэмы — гаспадара-кулака — несумненна, заслугоўвае, каб сёння яму ўзвялі помнік на цэнтральнай плошчы Мінска.

Я маю на ўвазе помнік-мемарыял, гістарычную ўстанову, якая б аднаві́ла выгнаную памяць беларускіх сялян, аб'ектывізавала яе, інтэгравала ў больш шырокае поле беларускай гісторыі і памяці. Тое, што раскрыў бы такі мемарыял, магло б стаць — як сказаў Ян Асман — прыкладам «антыгісторыі»: гісторыяй, паказанай «з пункту гледжання пераможаных і прыгнечаных такім чынам, што ўласна пераможцы застаюцца ў пройгрышы, а іх ахвяры становяцца сапраўднымі пераможцамі». Бо паказваў бы калектыўную памяць, што з'яўляецца «актам супраціву» адносна дамінуючага дыскурса (гл. Assmann 2008: 98). Мог бы выконваць функцыю вызвалення праз памяць, спрыяць дэкаланізацыі і станаўленню суб'ектнасці беларускай ідэнтычнасці.

Савецкая калгасная сістэма, скамянелая мадэль колішняга прыгоннага фальварка, дзейнічала як своеасаблівая маразільная камера, якая стрымлівала гаспадарчыя, сацыяльныя і ментальныя мадэрнізацыйныя працэсы. Таму калектыўная ідэнтычнасць жыхароў беларускай вёскі ў яе сённяшнім калгасным варыянце застаецца сялянскай постпрыгоннай ідэнтычнасцю, пазначанай кляймом колішняга саслоўнага (каставага) грамадства, непарыўна звязанай з міфічным светапоглядам і характэрнай для яго антаэпістэміялагічнай недыферэнцыраванасцю і вытканымі са стэрэатыпаў сацыяльнымі ўяўленнямі. У той жа час гэта ўніверсальная, гуманістычная сялянская ідэнтычнасць са сваёй антрапалогіяй, якая ў цэнтр увагі змяшчае адносіны чалавека з сакрум.

Такім чынам, *Калгаснікі* — гэта кніга пра сялянства, а дакладней пра спасціжэнне і разуменне сялянства, што стала маім лёсам дзякуючы шматгадоваму этнаграфічнаму дыялогу з жыхарамі беларускіх вёсак. У ёй маюць голас людзі, пазбаўленыя гэтага права на працягу доўгіх гадоў функцыянавання таталітарнай машыны «дзяржавы рабочых і сялян», для якой яны былі чалавечай масаю, якая падвяргалася маніпуляцыям, эксплуатацыі і вынішчэнню; таксама права голасу яны не мелі і раней, на працягу стагоддзяў існавання прыгоннага права. Таму, пішучы маю «этнаграфічную аповесць» з пункту гледжання мужыкоў-калгаснікаў — а менавіта так, а не інакш, я разумею задачу антраполага — я рабіла гэта з надзеяю, што такім шляхам я спрыяю вяртанню ім — і нам — гэтага несправядліва адабранага і беспадстаўна недаацэненага голасу.

Пакаленне, калектыўная «душа» якога запаўняе гэтыя старонкі, хутка адыходзіць. Шмат каго з маіх суразмоўцаў ужо няма. Вобраз, які тут удалося занатаваць і інтэрпрэтаваць, схоплены, магчыма, у апошні момант. Пры гэтым не падлягае сумненню, што ў постсавецкі перыяд беларуская калгасная вёска паступова мяняецца. Працэс гэтых зменаў патрабуе асобных даследаванняў, у тым ліку і пытанні трансфармацыі калектыўнай ідэнтычнасці яе жыхароў; гэта тэма асобнай кнігі.

Аднак без усялякага сумневу магу сказаць, што менавіта такая кніга — антрапалагічнае сведчанне традыцыйнай мадэлі ідэнтычнасці беларускай вёскі, што разам са старэйшым пакаленнем адыходзіць у мінулае — павінна была з'явіцца. Веданне вытокаў сучасных беларускіх калектыўных ідэнтычнасцяў неабходнае для глыбейшага пазнання ўсёй супольнасці, для разумення яе цяперашняга стану і разважанняў аб яе будучыні. Таму што міфы не паміраюць, а жывуць унутры нас і, што самае важнае, не перастаюць аказваць уплыў на нашае ўспрыманне свету — сябе саміх і Іншых.

Суразмоўцы

Легенда

Запісы размоў зашыфраваныя паводле наступнага ключа:

— першая літара азначае вобласць:
  B — Брэсцкая вобласць (Заходняе Палессе)
  G — Гродзенская вобласць (Гродзеншчына)
  H — Гомельская вобласць (Усходняе Палессе)
  M–Магілёўская вобласць (Магілёўшчына)
  W — Віцебская вобласць (Віцебшчына),
— лік азначае апошнія дзве лічбы года, у якім была праведзена размова (1993–2011),
— пасля года змешчаны скарот назвы мясцовасці і ініцыялы суразмоўцы.

Іншыя скарачэнні:

в.: вёска
г.: горад
кат.: католік/каталічка
прав.: праваслаўны/праваслаўная
разм.: размаўляў/размаўляла; пасля гэтага скарачэння пададзена прозвішча даследчыка, які праводзіў размову
с/с: сельсавет

Адміністрацыйны падзел падаецца ў адпаведнасці са станам на 2021 год

Гродзеншчына 1993, Лідскі раён

Этнаграфічная лабараторыя «Самасвядомасць супольнасцей „тутэйшых“» пры Інстытуце этналогіі і культурнай антрапалогіі Варшаўскага ўніверсітэта — навучальна-даследчыцкі праект пад кіраўніцтвам Ганны Энгелькінг.

Белагруда, Тарноўскі с/с:

G93Bhr.KK: жанчына, 70 гадоў, кат.; разм. Ю. Страчук.

Більтаўцы, Мажэйкаўскі с/с:

G93Bil.LB: Леакадзія (Лёдзя) Буйко, 63 гады, кат.; разм. Г. Энгелькінг, К. Даленгоўская.

G93Bil.ZN: Юзэфа (Зюня) Навіцкая, 74 гады, кат.; разм. Г. Энгелькінг, В. Каліноўскі.

Бешанкі, Мажэйкаўскі с/с:
G93Bsz.LS: Ліда Швакель, каля 75 гадоў, прав.; разм. К. Домбэк.
G93Bsz.MR: Міхаіл Рышкевіч, каля 65 гадоў, прав.; разм. Ю. Страчук.
Вавёрка (цэнтр с/с):
G93Waw.CI: Чэслаў Іванавіч, 54 гады, кат.; разм. К. Каляса.
G93Waw.EMR: Эдвард і Марыя Рулькі, 69 і 55 гадоў, кат.; разм. Т. Лятусэк, К. Домбэк.
G93Waw.HD: Гэлена Дамброўская, 70 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг.
G93Waw.HD1: яна ж; разм. К. Каляса.
G93Waw.HK: Гэлена Каханоўская, 84 гады, кат.; разм. Ю. Страчук.
G93Waw.KK1: жанчына, 70 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг.
G93Waw.KK2: жанчына, 50 гадоў, кат.; разм. Ю. Страчук.
G93Waw.LHK: Леакадзія (Лёля) і Гэлена (Гэля) Калупайла, 83 і 86 гадоў, кат.; разм. К. Даленгоўская.
G93Waw.MK: муж і жонка, каля 75 гадоў, кат.; разм. К. Даленгоўская.
G93Waw.MS: Марфа Шэлакіцкая з мужам і суседкай, 72 гады, стараверка; разм. Г. Энгелькінг.
G93Waw.MŻ: Марыя Жвацель, 68 гадоў, кат.; разм. К. Даленгоўская.
G93Waw.PA: спадар Аксіновіч, 62 гады, кат.; разм. Г. Энгелькінг.
G93Waw.WK: Уладыслаў Каханоўскі, 80 гадоў, кат.; разм. Ю. Страчук.
G93Waw.WS: Вераніка Сенкевіч (нар. Калупайла), 70 гадоў, кат.; разм. Ю. Страчук.
Гарняты, Тарноўскі с/с:
G93Hor.JJ: Ядвіга Якубоўская, 60 гадоў, кат.; разм. Ю. Страчук.
Дылева, Вавёрскі с/с:
G93Dyl.JS: Ян Сенкевіч, 68 гадоў, кат.; разм. Д. Жычыньска-Цёлэк.
Крупава (цэнтр с/с):
G93Krp.SS: Станіслава Шурмей, каля 80 гадоў, кат.; разм. К. Домбэк.
G93Krp.WF: Вацлаў Федаровіч, 69 гадоў, кат.; разм. К. Каляса.
G93Krp.WZ: Вераніка Зубрыцкая, 64 гады кат.; разм. Д. Жычыньска-Цёлэк.
Лебяда, Мажэйкаўскі с/с:
G93Leb.JR: Алена Рышкевіч, 82 гады, кат.; разм. Я. Ціхоцкі.
G93Leb.KP: жанчына, прав.; разм. Г. Энгелькінг.
G93Leb.MO: Міхал Ашмяна, 83 гады, прав.; разм. К. Даленгоўская.
Ліда:
G93Lid.JB: Яніна Бібліс, каля 70 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг.
G93Lid.LG: Леанард Гаўрылкевіч, 60 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг.
G93Lid.MG: Марыя Гаўрылкевіч, 58 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг.
Мацясы, Мажэйкаўскі с/с:
G93Mac.BR: Браніслава Роўба, 70 гадоў, кат.; разм. Ю. Страчук.

Мейры, Вавёрскі с/с:
G93Mej.FJK: Францішка і Ян Кухарэвічы (маці і сын), 74 і 42 гады, кат.; разм. К. Каляса.
Малое Мажэйкава (цэнтр с/с):
G93Moż.IP: Ірэна Пацэлька, 66 гадоў, кат.; разм. К. Каляса.
G93Moż.PN: спадарыня Навіцкая, 71 год, прав.; разм. Д. Жычыньска-Цёлэк.
Мыто, Вавёрскі с/с:
G93Myt.BS: Бернарда Шымулевіч, 70 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг.
G93Myt.KP: жанчына, каля 65 гадоў, прав., разм. К. Домбэк.
Навіцкія, Крупаўскі с/с:
G93Now.ZR: Зоф'я Русак, каля 60, кат.; разм. Ю. Страчук.
Паперня, Вавёрскі с/с:
G93Pap.AJW: Антоній і Ядвіга Васілевічы, каля 70 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг.
G93Pap.AJW1: яны ж; разм. Д. Жычыньска-Цёлэк.
G93Pap.AP: Адэля Пацэлька, каля 60, кат.; разм. Г. Энгелькінг.
G93Pap.AW: Антоній Васілевіч, каля 70 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг.
G93Pap.AW1: ён жа; разм. Д. Жычыньска-Цёлэк.
G93Pap.JG: Ядвіга Габіс (бабуля Ядзя), 76 гадоў, кат.; Я. Ціхоцкі.
G93Pap.JW: Ядвіга Васілевіч, каля 70 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг.
G93Pap.JW1: яна ж; разм. Д. Жычыньска-Цёлэк.
G93Pap.KM: тры жанчыны і мужчына, кат.; разм. Д. Жычыньска-Цёлэк.
G93Pap.LAP: Леакадзія (Лёдзя) і Антон Палейчыкі, каля 60 і 65 гадоў, кат.; разм. Д. Жычыньска-Цёлэк.
G93Pap.MK: мужчына, каля 65 гадоў, кат.; разм. К. Домбэк.
G93Pap.MS: Марыя (Маня) Сяўрук, 71 год, кат.; разм. Г. Энгелькінг.
G93Pap.MS1: яна ж; разм. Т. Лятусэк.
Радзівонішкі, Мажэйкаўскі с/с:
G93Rdz.AR: Ганна (Ганьця) Рыхліцкая, 79 гадоў, прав.; разм. К. Даленгоўская.
G93Rdz.AWR.WN: Ганна (Ганьця) Рыхліцкая, 79 гадоў, і яе дочкі: Вера, 55 гадоў і Валянціна (спадарыня Валя), 51 год, прав.; разм. К. Даленгоўская.
G93Rdz.BB: Браніслава Баброўнік, 87 гадоў, кат.; разм. Ю. Страчук.
G93Rdz.MP: мужчына, 75 гадоў, прав.; разм. Ю. Страчук.
G93Rdz.TS: Таіса Шурмей, 72 гады, прав.; разм. Г. Энгелькінг.
G93Rdz.WZ: Валянціна Зайко (баба Валя), 58 гадоў, прав.; разм. Ю. Страчук, К. Даленгоўская.
G93Rdz.WZ1: яна ж; разм. Г. Энгелькінг, В. Каліноўскі.
Роўбы, Мажэйкаўскі с/с:
G93Rou.AR: Ганна Роўба, каля 60 гадоў, кат.; разм. Ю. Страчук.

G93Rou.DTB: Дыянісій (Дызек) і Тэрэза Бернацкія, каля 64 і каля 60 гадоў, кат.; разм. Д. Жычыньска-Цёлэк.
G93Rou.HR: Гэлена Роўба, 63 гады, кат.; разм. К. Даленгоўская.
G93Rou.JHM: Ядвіга і Генрык Мацевічы, 64 і 65 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг.
G93Rou.PT: спадарыня Трусіла, каля 65 гадоў, кат.; разм. К. Домбэк.
G93Rou.PW: Спадар Веслаў, 57 гадоў, кат.; разм. К. Даленгоўская.
G93Rou.SR: Станіслава Роўба, каля 70 гадоў, кат.; разм. П. Пішчатоўскі.
Серафіны, Вавёрскі с/с:
G93Ser.FT: Франціішак Тарасевіч, 64 гады, кат.; разм. К. Домбэк.
G93Ser.MM: Мальвіна (Мальвінка) Мікуць, каля 80 гадоў, кат.; разм. К. Домбэк.
G93Ser.MP.JP: Марыя Панасевіч, 72 гады і Ян Палейчык, каля 75 гадоў, кат.; разм. Д. Жычыньска-Цёлэк.
G93Ser.MP.WP: Марыя Панасевіч, 72 гады і Уладыслава Палейчык, каля 75 гадоў, кат.; разм. Д. Жычыньска-Цёлэк.
G93Ser.PM: спадарыня Марыля, 23 гады, кат.; разм. К. Домбэк.
Феліксава, Мажэйкаўскі с/с:
G93Fel.KM: Канстанцін Малец, 83 гадоў, прав.; разм. К. Каляса.
G93Fel.KP: жанчына, каля 50 гадоў, прав.; разм. Ю. Страчук.
G93Fel.MM: Мікалай Малец, 77 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг.
Чашэйкі, Вавёрскі с/с:
G93Cze.TK: Тэрэза Кастусік, 59 гадоў, кат.; разм. Д. Жычыньска-Цёлэк.
Шпількі, Мажэйкаўскі с/с:
G93Szp.KN: Кацярына Нядзвецкая, каля 70 гадоў, прав.; разм. К. Домбэк.
G93Szp.NL: Ніна Лісіца, 65 гадоў, прав.; разм. К. Домбэк.
G93Szp.PN: спадарыня Надзя, 64 гады, прав.; разм. Д. Жычыньска-Цёлэк, К. Домбэк.
G93Szp.ZF: Зінаіда Фіяс, 59 гадоў, прав.; разм. К. Каляса.

Гродзеншчына 1993, Воранаўскі раён
Этнаграфічная лабараторыя «Самасвядомасць супольнасцей „тутэйшых“» пры Інстытуце этналогіі і культурнай антрапалогіі Варшаўскага ўніверсітэта — навучальна-даследчыцкі праект пад кіраўніцтвам Ганны Энгелькінг.
Дубінцы, Гіркаўскі с/с:
G93Dub.MSA: Марыя і Станіслаў Адамоніс, 63 і 73 гады, кат.; разм. Ю. Страчук.
G93Dub.MSA.RK: яны ж і Разалія Коўза, 96 гадоў, кат.; разм. Ю. Страчук.
Пеляса, Больцішскі с/с:
G93Pie.AAK: Анастасія і Ганна Комінч (маці і нявестка), 62 і каля 35 гадоў, кат.; разм. Ю. Страчук.

G93Pie.HAG: Гэлена і Ганна Гайвела (маці і дачка), 77 і каля 57 гадоў, кат.; разм. І. Страчук.
G93Pie.MK: мужчына, 63 гады, кат.; разм. Ю. Страчук.
Пілюнцы, Больцішскі с/с:
G93Pln.JD: Ян Дудзевіч, 66 гадоў, кат.; разм Я. Ціхоцкі.
Сурканты, Больцішскі с/с:
G93Sur.SS: Схаластыка (Схоля) Стасевіч, 70 гадоў, кат.; разм. Д. Жычыньска-Цёлэк, П. Пішчатоўскі.

Гродзеншчына 1994, Лідскі раён
Этнаграфічная лабараторыя «Самасвядомасць супольнасцей „тутэйшых“» пры Інстытуце этналогіі і культурнай антрапалогіі Варшаўскага ўніверсітэта — навучальна-даследчыцкі праект пад кіраўніцтвам Ганны Энгелькінг.
Більтаўцы, Мажэйкаўскі с/с:
G94Bil.WO: Вітольд Ашмяна, каля 70 гадоў, прав.; разм. К. Домбэк. Вавёрка (цэнтр с/с):
G94Waw.MŻ: Марыя Жвацель, 69 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг.
Крупава (цэнтр с/с):
G94Krp.SS: Станіслава Шурмей, каля 80 гадоў, кат.; разм. Д. Жычыньска-Цёлэк.
Красноўцы, Вавёрскі с/с:
G94Krs.KŁ: Крысціна Лапата, 34 гады, кат.; разм. Г. Энгелькінг, К. Даленгоўская.
G94Krs.MJ: Міхал Яўнейка, 69 гадоў, кат.; разм. К. Даленгоўская.
G94Krs.PM: спадарыня Марыя, каля 65 гадоў, кат.; разм. К. Даленгоўская.
Паперня, Вавёрскі с/с:
G94Pap.FS.MS: Францішка (Фрэдзя) Сямашка, 63 гады, і Марыя (Маня) Сяўрук, 72 гады, кат.; разм. Г. Энгелькінг, П. Пішчатоўскі.
G94Pap.JG: Ядвіга Габіс (бабуля Ядзя), 77 гадоў, кат.; разм. К. Домбэк.
G94Pap.MB: Марыя Серафіновіч (Марыся Буйкова), 65 гадоў, кат.; разм. К. Каляса.
G94Pap.MS: Марыя (Маня) Сяўрук, 72 гады, кат.; разм. Г. Энгелькінг.
G94Pap.MS1: яна ж; разм. Г. Энгелькінг, П. Пішчатоўскі.
G94Pap.MS2: яна ж; разм. К. Домбэк.
Радзівонішкі, Мажэйкаўскі с/с:
G94Rdz.AR: Ганна (Ганьця) Рыхліцкая, 80 гадоў, прав.; разм. К. Даленгоўская.
G94Rdz.PO: спадар Олек, каля 50 гадоў, кат.; разм. К. Домбэк.
G94Rdz.TS: Таіса Шурмей, 73 гады, прав.; разм. Г. Энгелькінг.
G94Rdz.TS.WZ: яна ж і Валянціна Зайко (баба Валя), 59 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг, К. Даленгоўская.

G94Rdz.WR: Валянціна Рыхліцкая (спадарыня Валя), 52 гады, прав.; разм. Г. Энгелькінг, К. Даленгоўская.
G94Rdz.WZ: Валянціна Зайко (баба Валя), 59 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг.
Роўбы, Мажэйкаўскі с/с:
G94Rou.DTB: Дыянісій (Дызек) і Тэрэза Бернацкія, 65 і каля 60 гадоў, кат.; разм. Р. Банасіньская.
Феліксава, Мажэйкаўскі с/с:
G94Fel.JU: Яніна (Яня) Ушко, 78 гадоў, прав.; разм. К. Даленгоўская.
G94Fel.MM: Мікалай Малец, 78 гадоў, прав.; разм. К. Домбэк.
Шпількі, Мажэйкаўскі с/с:
G94Szp.NL: Ніна Лісіца, 66 гадоў, прав.; разм. К. Домбэк.
G94Szp.TS: Тэрэза Сенкевіч, 65 гадоў, кат.; разм. К. Каляса.

Гродзеншчына 1994, Воранаўскі раён

Этнаграфічная лабараторыя «Самасвядомасць супольнасцей „тутэйшых“» пры Інстытуце этналогіі і культурнай антрапалогіі Варшаўскага ўніверсітэта — навучальна-даследчыцкі праект пад кіраўніцтвам Ганны Энгелькінг.
Лелюшы, Гіркаўскі с/с:
G94Lel.MK: мужчына, 52 гады, кат.; разм. Ю. Страчук.
Пілюнцы, Больцішскі с/с:
G94Pln.FK: Фелікс Коўза з жонкаю, 70 гадоў, кат.; разм. Ю. Страчук.
G94Pln.MK: мужчына і жанчына, каля 80 гадоў, кат.; разм. К. Каляса.
Повалака, Больцішскі с/с:
G94rej.JL: Яніна Лінгіене, каля 60 гадоў, кат.; разм. Ю. Страчук.
G94rej.SWK: Станіслава і Віктар Каневічы, каля 70 гадоў, кат.; разм. Ю. Страчук.
Сурканты, Больцішскі с/с:
G94Sur.JP: Яніна Патрасон, 81 год, кат.; разм. Г. Энгелькінг, К. Даленгоўская.
G94Sur.MC: Марыя Чапля, каля 65 гадоў, кат.; разм. К. Даленгоўская, Я. Ціхоцкі.
G94Sur.WS: Валерыя Стасевіч, 78 гадоў, кат.; разм. Ю. Страчук.
G94Sur.WS1: яна ж; разм. Г. Энгелькінг, К. Даленгоўская.
G94Sur.WS2: яна ж; разм. Д. Жычыньска-Цёлэк.

Гродзеншчына 1995, Лідскі раён

Уласная экспедыцыя.
Паперня, Вавёрскі с/с:
G95Pap.JG: Ядвіга Габіс (бябуля Ядзя), 78 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг.
G95Pap.MS: Марыя (Маня) Сяўрук, 73 гады, кат.; разм. Г. Энгелькінг.

Радзівонішкі, Мажэйкаўскі с/с:
G95Rdz.WN: Вера Навіцкая, 57 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг.

Гродзеншчына 1997, Лідскі і Шчучынскі раёны
Этнаграфічная лабараторыя «Мовы, нацыі, веры. Самасвядомасць жыхароў беларуска-літоўска-польскага культурнага памежжа» пры Інстытуце этналогіі і культурнай антрапалогіі Варшаўскага ўніверсітэта, а таксама пры кафедры Беларускай культуры Беластоцкага ўніверсітэта — навучальна-даследчыцкі праект пад кіраўніцтвам Ганны Энгелькінг.
Лідскі раён:
Бабры, Ходараўскі с/с:
G97Bob.AL: Аркадзій Ляпешка, 69 гадоў, прав.; разм. К. Лэбкоўская.
Бешанкі, Мажэйкаўскі с/с:
G97Bsz.PN: спадарыня Ніна, каля 70 гадоў, прав.; разм. П. Кордас.
Більтаўцы, Мажэйкаўскі с/с:
G97Bil.LB: Леакадзія (Лёдзя) Буйко, 67 гадоў, кат.; разм. Д. Калакоўская.
Вавёрка (цэнтр с/с):
G97Waw.MS: Марфа Шэлакіцкая, 76 гадоў, стараверка; разм. А. Чарноў.
G97Waw.MŻ: Марыя Жвацель, 72 гады, кат.; разм. Г. Энгелькінг.
Дылева, Вавёрскі с/с:
G97Dyl.BS: Бажэна Скавінская, 62 гады, кат.; разм. М. Юст.
G97Dyl.JS: Ян Сенкевіч, каля 80 гадоў, кат.; разм. М. Юст.
Мацясы, Мажэйкаўскі с/с:
G97Mac.BR: Браніслава Роўба, 74 гады, кат.; разм. Д. Калакоўская.
G97Mac.TR: Тадэвуш Роўба, 74 гады, кат.; разм. М. Аргебранд.
G97Mac.WR: Ванда Роўба, 66 гадоў, кат.; разм. Д. Калакоўская.
Мейры, Вавёрскі с/с:
G97Mej.FK: Францішка Кухарэвіч, 78 гадоў, кат.; разм. Д. Калакоўская.
G97Mej.HK: Гэлена Камідар, 65 гадоў, кат.; разм. Д. Калакоўская.
G97Mej.HK1: Гэлена Кепушка, каля 60 гадоў, кат.; разм. Д. Калакоўская, М. Аргебранд.
G97Mej.MN: мужчына, каля 50 гадоў, прав., разм. М. Юст.
G97Mej.MP: Марыя Палейчык, 79 гадоў, кат.; разм. Д. Калакоўская.
Малое Мажэйкава (цэнтр с/с):
G97Moż.SS: Сяргей Сямашка, 60 гадоў, прав.; разм. М. Кжаноўскі.
Паперня, Вавёрскі с/с:
G97Pap.AP: Адэля Пацэлька, каля 65 гадоў, кат.; разм. П. Кордас.
G97Pap.AW: Антоній Васілевіч, каля 75 гадоў, кат.; разм. К. Лэбкоўская.
G97Pap.FS: Францішка (Фрэдзя) Сямашка, 66 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг.

G97Pap.FS1: Феліцыя (Фэля) Сямашка, 91 год, кат.; разм. Г. Энгелькінг, Ю. Страчук.
G97Pap.JD: Яніна Дзярывей, 67 гадоў, кат.; разм. Я. Вударскі.
G97Pap.JKJ: Ядвіга і Казімір Ясюкевічы, 66 і 69 гадоў, кат.; разм. Я. Вударскі.
G97Pap.LAP: Леакадзія (Лёдзя) і Антон Палейчыкі, каля 65 і 70 гадоў, кат.; разм. В. Лінкевіч.
G97Pap.MB: Марыя Серафіновіч (Марыся Буйкова), 68 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг, Р. Банасіньская.
G97Pap.MS: Марыя (Маня) Сяўрук, 75 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг.
G97Pap.MS.WL: яна ж і Уладыслава (Уладзя) Лявончык, 52 гады, кат.; разм. Г. Энгелькінг.
G97Pap.SZK: Станіслаў і Сюзана (Зуня) Казлоўскія, 73 і 67 гадоў, кат.; разм. К. Каляса, Р. Банасіньская.
G97Pap.WL: Уладыслава (Уладзя) Лявончык, 52 гады, кат.; разм. Г. Энгелькінг.

Радзівонішкі, Мажэйкаўскі с/с:

G97Rdz.TS: Таіса Шурмей, 76 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг.
G97Rdz.WK: Вераніка (Вэрця) Кастусік, 63 гады, кат.; разм. Г. Энгелькінг.
G97Rdz.WN: Вера Навіцкая, 59 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг.
G97Rdz.ZS: Соф'я (Зося) Шурмей, 75 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг.

Роўбы, Мажэйкаўскі с/с:

G97Rou.AR: Ганна Роўба, каля 65 гадоў, кат.; разм. Д. Калакоўская, М. Аргебранд.
G97Rou.ATB: Альберт (Альбін) і Тэрэза Бернацкія, 71 год і каля 65 гадоў, кат.; разм. К. Каляса, Р. Банасіньская.
G97Rou.DTB: Дыянісій (Дызек) і Тэрэза Бернацкія, 68 і каля 64 гадоў, кат.; разм. К. Каляса, Р. Банасіньская.
G97Rou.MKR: Марыя і Канстанцін Роўбы, каля 62 і 65 гадоў, кат.; разм. К. Каляса, Р. Банасіньская.
G97Rou.MM: Марыя Макарэвіч, каля 60 гадоў, кат.; разм. М. Рошчык.

Сямейкі, Вавёрскі с/с:

G97Sie.EM: Эдвард Макарчук, 83 гады, кат.; разм. Я. Вударскі.
G97Sie.HD: Гэлена Дамброўская, 75 гадоў, кат.; разм. Я. Вударскі.

Феліксава, Мажэйкаўскі с/с:

G97Fel.KM: Канстанцін Малец, 87 гадоў, прав.; разм. П. Кордас.
G97Fel.MS: Марыя Саўрас, 67 гадоў, кат.; разм. М. Юст.

Чашэйкі, Вавёрскі с/с:

G97Cze.HG: Гэлена Гурнач, 70 гадоў, кат.; разм. В. Лінкевіч.
G97Cze.TK: Тэрэза Кастусік, 63 гады, кат.; разм. М. Кжаноўскі, Я. Вударскі.

Шчучынскі раён:
Скрыбаўцы, Мажэйкаўскі с/с:
G97Skr.JP: Ян Пастэрняк, 65 гадоў, прав.; разм. М. Кжаноўскі.

Гродзеншчына 1998, Лідскі раён, Вавёрскі с/с
Уласная экспедыцыя.
Паперня:
G98Pap.MB: Марыя Серафіновіч (Марыся Буйкова), 69 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг.
G98Pap.SK: Станіслаў Казлоўскі, 74 гады, кат.; разм. Г. Энгелькінг.

Гродзеншчына 1998, Воранаўскі раён, Доцішскі с/с
Этнаграфічная лабараторыя «Мовы, нацыі, веры. Самасвядомасць жыхароў беларуска-літоўска-польскага культурнага памежжа» пры Інстытуце этналогіі і культурнай антрапалогіі Варшаўскага ўніверсітэта, а таксама пры кафедры Беларускай культуры Беластоцкага ўніверсітэта — навучальна-даследчыцкі праект пад кіраўніцтвам Ганны Энгелькінг.
Алякшышкі:
G98Ale.PJ: спадарыня Яніна, 74 гады, кат.; разм. М. Рошчык.
Бялюнцы:
G98Bl.AM: Антон Мікелевіч, 69 гадоў, кат.; разм. Д. Калакоўская.
G98Bl.JWM: Юзаф і Уладыслава Мікелевічы, 74 і 68 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг.
G98Bl.KM: жанчына і мужчына, каля 65 і 67 гадоў, кат.; разм. Д. Калакоўская.
G98Bl.SW: Станіслава Вількес, 68 гадоў, кат.; разм. Д. Калакоўская.
G98Bl.WM: Валянціна Мікелевіч, 64 гады, прав.; разм. Д. Калакоўская.
Гатуўка:
G98Got.PG: спадарыня Геня, 63 гады, кат.; разм. М. Вансоўскі.
Гінэлі:
G98Gin.AD: Альфрэд Дзерангоўскі, 69 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг, Я. Вударскі.
G98Gin.AD1: ён жа; разм. Г. Энгелькінг.
G98Gin.AWD: Альфрэд і Ванда Дзерангоўскія, па 69 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг, Я. Вударскі.
G98Gin.AWD.JS: яны ж і Яніна Седзяк, 77 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг, Я. Вударскі.
G98Gin.JS: Яніна Седзяк, 77 гадоў, кат., і яны ж; разм. Г. Энгелькінг, Я. Вударскі.
G98Gin.JWW: Яніна і Вітольд Урублеўскія, 58 і 63 гады, кат.; разм. М. Рошчык.
G98Gin.WZ: 4 асобы, кат.; разм. М. Рошчык.

Міцканцы:
G98Mic.HK: Ганна (Гануся) Кунцэвіч, 68 гадоў, кат.; разм. К. Даленгоўская.
G98Mic.JK: Ядвіга Кунцэвіч, 75 гадоў, кат.; разм. К. Даленгоўская.
G98Mic.JK1: яна ж; разм. Д. Калакоўская.
G98Mic.JM: Іясафат Мацэль, 59 гадоў, кат.; разм. К. Даленгоўская.
G98Mic.JM1: ён жа; разм. М. Вансоўскі.
G98Mic.PJ: спадарыня Яніна, 59 гадоў, кат.; разм. Д. Калакоўская.
G98Mic.RA: Разалія (Рузя) Адамоніс, 74 гады, кат.; разм. М. Рошчык.
Мяжанцы:
G98Mż.BR: Браніслава Радзевіч, 78 гадоў, кат.; разм. К. Лэбкоўская.
Нача:
G98Nac.AC: Аліна Цыдзік, 75 гадоў, кат.; разм. Д. Калакоўская.
G98Nac.AK: Анатоль (Толік) Клімовіч, 23 гады, кат., разм. Г. Энгелькінг.
G98Nac.BW: Багуслаў Высоцкі, 69 гадоў, кат.; разм. К. Лэбкоўская.
G98Nac.DK: Данута Крэнь, каля 35 гадоў, кат.; разм. М. Аргелбранд.
G98Nac.HL: Гэлена Лянкевіч (цёця Гэля), 78 гадоў, кат.; разм. Д. Калакоўская.
G98Nac.HM: Ганна Мендзюль (Мендзюлява), 75 гадоў, кат.; разм. Д. Калакоўская.
G98Nac.HS: Галіна (Галінна) Сенканец (Сенканьцава), каля 70 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг.
G98Nac.HS1: яна ж; разм. Д. Калакоўская.
G98Nac.IC: Іван Чэрнік, каля 50 гадоў, прав., старшыня калгаса; разм. Г. Энгелькінг.
G98Nac.JI: Ядвіга Іваньчык, каля 60 гадоў, кат.; разм. П. Кордас.
G98Nac.JK: Ян Красоўскі, 72 гады, кат.; разм. К. Лэбкоўская.
G98Nac.JN: Ядвіга Навіцкая, 74 гады, кат.; разм. К. Лэбкоўская.
G98Nac.JP: Яніна Падэйка, 87 гадоў, кат.; разм. Д. Калакоўская.
G98Nac.JS: Ядвіга Саўко, 72 гады, кат.; разм. Я. Вударскі.
G98Nac.JW: Ядвіга Урублеўская (Юлісёва), каля 70 гадоў, кат., разм. Г. Энгелькінг.
G98Nac.JW1: яна ж; разм. М. Кжаноўскі.
G98Nac.MC: Марыя Цемяжэўская, 84 гады, кат.; разм. Г. Энгелькінг. G98Nac.MG: Марыя Габіс, 67 гадоў, кат.; разм. Д. Калакоўская.
G98Nac.MG1: яна ж; разм. В. Лінкевіч.
G98Nac.MWC: Марыя і Вацлаў (Вацюк) Цемяжэўскія, 84 і 88 гадоў, кат., разм. Г. Энгелькінг, М. Аргелбранд.
G98Nac.PW: спадарыня Вераніка, каля 65 гадоў, кат.; разм. Д. Калакоўская.
G98Nac.RC: Раман Цемяжэўскі, 85 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг, П. Кордас.
G98Nac.SA: Станіслава Андрэйчыкевіч, 57 гадоў, кат.; разм. Д. Калакоўская.
G98Nac.SN: Станіслава Нядзведзкая, каля 70 гадоў, кат.; разм. М. Кжаноўскі.
G98Nac.SN1: яна ж; разм. М. Рошчык.

G98Nac.TC: Тэкля Харковіч, 62 гады, кат.; разм. В. Лінкевіч.
G98Nac.TL: Тэафіла (Тофця) Лісевіч, 78 гадоў, кат.; разм. М. Рошчык.
G98Nac.TL1: яна ж; разм. М. Вансоўскі.
G98Nac.TW: Тэрэза Вашчыла (Вышчылава), 56 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг.
G98Nac.TW1: яна ж; разм. Д. Калакоўская.
G98Nac.WK: Вікторыя Клімашэўская, 70 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг.
G98Nac.WK1: яна ж; разм. М. Рошчык, В. Лінкевіч.
G98Nac.WN.JN: Уладыслава Налевайка, 60 гадоў, і Ядвіга Навіцкая, 74 гады, кат.; разм. К. Лэбкоўская.
G98Nac.WN.WB: Уладыслава Налевайка і Ванда Бярцэвіч, абедзве 60 гадоў, кат.; разм. В. Лінкевіч.
G98Nac.ZW: Соф'я Вайткевіч, 73 гады, кат.; разм. Д. Калакоўская.

Пузелі:

G98Puz.AT: Андрэй Тэжык, 28 гадоў, кат.; разм. К. Даленгоўская.
G98Puz.BDŻ: Багдан і Данута Жамойцелі (брат і сястра), каля 70 і 73 гадоў, кат.; разм. В. Курчэўскі.
G98Puz.BDŻ.GM: яны ж і Генавефа (Геня) Мілюнова, каля 70 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг, В. Лінкевіч.
G98Puz.DŻ: Данута Жамойцель, 73 гады, кат.; разм. К. Лэбкоўская.
G98Puz.DŻ1: яна ж; разм. Г. Энгелькінг, В. Лінкевіч.
G98Puz.FS: Фабіян Сяліцкі, 87 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг.

Салапяцішкі:

G98Soł.MK: Марыя Куней, 89 гадоў, кат.; разм. Д. Калакоўская.
G98Soł.PK: спадар Куней, 71 год, кат.; разм. Д. Калакоўская.

Шаўры:

G98Szw.JS: Ядвіга Садоўская, 77 гадоў, кат.; разм. Д. Калакоўская.
G98Szw.MM: Марыя Маліцкая, 66 гадоў, кат.; разм. Д. Калакоўская.
G98Szw.SJ: Станіслава Ястжэмбская, 69 гадоў, кат.; разм. В. Лінкевіч.

Гродзеншчына 1999, Лідскі раён, Вавёрскі с/с

Уласная экспедыцыя.

Паперня:

G99Pap.AW: Аліна Вашкевіч, 54 гады, кат.; разм. Г. Энгелькінг.
G99Pap.FS: Францішка (Фрэдзя) Сямашка, 68 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг.
G99Pap.FS.JS: яна ж і Яніна (Яня) Серафіновіч, 69 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг.
G99Pap.MB: Марыя Серафіновіч (Марыся Буйкова), 70 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг.
G99Pap.SK: Станіслаў Казлоўскі, 75 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг, П. Пішчатоўскі.

G99Pap.WL: Уладыслава (Уладзя) Лявончык, 54 гады, кат.; разм. Г. Энгелькінг.

Гродзеншчына 2005, Лідскі раён, Вавёрскі с/с

Экспедыцыя ў рамках навуковых даследаванняў Інстытута славістыкі Польскай акадэміі навук.

Паперня:

G05Pap.AW: Аліна Вашкевіч, 60 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг.

G05Pap.MB: Марыя Серафіновіч (Марыся Буйкова), 76 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг.

G05Pap.SK: Станіслаў Казлоўскі, 81 год, кат.; разм. Г. Энгелькінг.

G05Pap.WL: Уладыслава (Уладзя) Лявончык, 60 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг.

Гродзеншчына 2006

Экспедыцыя ў рамках навуковых даследаванняў Інстытута славістыкі Польскай акадэміі навук.

Бераставіцкі раён:

Ёдкавічы, Эйсмантаўскі с/с:

G06Jod.CMC: Часлава і Міхал Цыдзікі, 82 і 86 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг.

Станявічы, Эйсмантаўскі с/с:

G06Stn.RS: Рышард Станеўскі, 75 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг, Г. Зеліньская.

Гродзенскі раён:

Абухава (цэнтр с/с):

G06Ob.LO: Людвіка Абуховіч, 78 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг.

G06Ob.PR: Петранэла (Петруня) Радзівонаўская, 88 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг, Г. Зеліньская.

Занявічы, Індурскі с/с:

G06Zan.WZ: Вацлаў Занеўскі, 81 год, кат.; разм. Г. Энгелькінг.

Мастоўскі раён:

Багатырэвічы, Лунненскі с/с:

G06Boh.AB: Ганна Багатыровіч, 92 гады, кат.; разм. Г. Энгелькінг.

G06Boh.IS: Ірэна Шалкоўская, 68 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг, Г. Зеліньская.

G06Boh.TB: Тадэвуш Багатыровіч, 70 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг.

G06Boh.TTB: Тэрэза Багатыровіч, каля 68 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг.

Гродзеншчына 2010, Лідскі раён, Вавёрскі с/с

Экспедыцыя ў рамках навуковых даследаванняў Інстытута славістыкі Польскай акадэміі навук.

Паперня:

G10Pap.MB: Марыя Серафіновіч (Марыся Буйкова), 81 год, кат.; разм. Г. Энгелькінг.

G10Pap.WWL: Уладыслава (Уладзя) і Вацлаў (Вацэк) Лявончыкі, 65 і 70 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг.

Вавёрка:

G10Waw.TWS: Таццяна (Таня) і Войцех Станкевічы, каля 45 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг.

G10Waw.WM: Уладыслаў Марціновіч, 78 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг.

Гродзеншчына 2011

Экспедыцыя ў рамках навуковых даследаванняў Інстытута славістыкі Польскай акадэміі навук.

Нача, Доцішскі с/с Воранаўскага раёна:

G11Nac.TW: Тэрэза Вашчыла (Вашчылава), 69 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг, А. Смалянчук.

Паперня, Вавёрскі с/с Лідскага раёна:

G11Pap.SK.MB: Станіслаў Казлоўскі, 87 гадоў, і Мар'ян Будзевіч, 75 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг.

Радзівонішкі, Мажэйкаўскі с/с Лідскага раёна:

G11Rdz.WR: Валянціна Рыхліцкая (спадарыня Валя), 69 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг.

Заходняе Палессе (Брэсцкая вобласць) 1993, Пінскі раён, Калавуравіцкі с/с:

Экспедыцыя па слядах Юзафа Абрэмбскага — навучальна-даследчыцкі праект пад кіраўніцтвам Ганны Энгелькінг пры Інстытуце этналогіі і культурнай антрапалогіі Варшаўскага ўніверсітэта.

Качановічы:

B93Kac.LK: Лена Казачук, каля 60 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг.

B93Kac.MS: Міхаіл Шаламіцкі, 91 год, прав.; разм. Г. Энгелькінг.

B93Kac.WZ: група мужчын, прав.; разм. В. Ільянкоў.

Кудрычы:

B93Kud.TH: Трафім Гайко, каля 80 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг.

Плошчава:

B93Psz.KP: жанчына, 80 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг.

Заходняе Палессе (Брэсцкая вобласць) 1995, Столінскі раён

Экспедыцыя па слядах Юзафа Абрэмбскага — навучальна-даследчыцкі праект пад кіраўніцтвам Ганны Энгелькінг пры Інстытуце этналогіі і культурнай антрапалогіі Варшаўскага ўніверсітэта.

Альманы, Стружскі с/с:

B95Olm.KP: дзве жанчыны, каля 70 і 35 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг.

B95Olm.KS: Купрыян Шубіч, каля 70 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг.

B95Olm.LO: альманскі паштальён, 73 гады, прав.; разм. Л. Траян.

Альпень, Велямiцкі с/с:

B95Olp.LTL: Люба Цюхай-Ліпская, каля 70 гадоў; прав.; разм. Г. Энгелькінг.

B95Olp.TL: Таіса Ляшкевіч, каля 55 гадоў; прав.; разм. К. Домбэк.

Велямічы (цэнтр с/с):

B95Wlm.AD: Анастасія Домніч, каля 70 гадоў, прав.; разм. К. Каляса, І. Хадароўская.

B95Wlm.NR: Ніна Ранцэвіч, 67 гадоў, веруючая; разм. К. Каляса, Р. Банасіньская.

B95Wlm.PL: спадары Ляшкевічы, муж 62 гады, жонка — каля 58 гадоў, прав.; разм. Л. Траян.

B95Wlm.PS: Пётр Скрыпскі, 75 гадоў, кат.; разм. Л. Траян, І. Хадароўская.

B95Wlm.WL: спадарыня Люба, каля 65 гадоў, прав.; разм. К. Каляса.

B95Wlm.ŻBS: Жорж Бруцкі-Стэмпкоўскі, 69 гадоў, прав.; разм. А. Садоўская, І. Хадароўская.

Заходняе Палессе (Брэсцкая вобласць) 1996, Лунінецкі раён

Экспедыцыя па слядах Юзафа Абрэмбскага — навучальна-даследчыцкі праект пад кіраўніцтвам Ганны Энгелькінг пры Інстытуце этналогіі і культурнай антрапалогіі Варшаўскага ўніверсітэта.

Азярніца, Дварэцкі с/с:

B96Ozr.FJ.JW: Фядора Юрцэвіч і Ева Уладзіміраўна, па 80 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг.

B96Ozr.WZ: група асоб: дзед, 91 год, дзве жанчыны, каля 70 гадоў, жанчына, каля 55 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг.

Вулька (цэнтр с/с):

B96Wul.PH: спадарыня Галя, 62 гады, прав.; разм. Г. Энгелькінг, К. Даленгоўская.

Дварэц (цэнтр с/с):

B96Dwr.RF.ML: Рэгіна (Рэня) Францаўна, 72 гады, кат., і Мацвей Львовіч, каля 75 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг.

Заходняе Палессе (Брэсцкая вобласць) 1999, Лунінецкі раён

Экспедыцыя, арганізаваная пры кафедры беларускай культуры Беластоцкага ўніверсітэта.

Азярніца, Дварэцкі с/с:

B99Ozr.TJ: Таццяна Юрцэвіч, 68 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг, В. Лабачэўская.

B99Ozr.WZ: група асоб, прав.; разм. Г. Энгелькінг, В. Лабачэўская.

Вічын, Дварэцкі с/с:
B99Win.AK: Андрэй Кузьміч, 78 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг, В. Лабачэўская.
Дварэц (цэнтр с/с):
B99Dwr.KD: Кацярына (Каця) Дубіна з мужам, 54 і 56 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг, В. Лабачэўская.
B99Dwr.SS: Лізавета (Савета) Сарока, 80 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг, В. Лабачэўская.
Дрэбск, Гарадоцкі с/с:
B99Drb.EJ: Яўгенія Юдзіна, 59 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг, В. Лабачэўская.
Кажан-Гарадок (цэнтр с/с):
B99Kož.SW.KK: Сафія (Зоська) Воўк і Кацярына (Каця) Каратышэўская, па 73 гады, прав.; разм. Г. Энгелькінг, В. Лабачэўская.
Малыя Чучавічы, Чучавіцкі с/с:
B99MCz.DP: дзядзька Піліп, 86 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг.
B99MCz.JD: Ева Дзянісаўна, 72 гады, прав.; разм. Г. Энгелькінг, В. Лабачэўская.
B99MCz.JK: Якаў Курак, 89 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг, В. Лабачэўская.
Чучавічы (цэнтр с/с):
B99Czw.AM: Алеся Муравейка, 73 гады, прав.; разм. Г. Энгелькінг, В. Лабачэўская.
B99Czw.AR: Антон Раўковіч, 84 гады, прав.; разм. Г. Энгелькінг.
B99Czw.CR: Фядора Рылач, 94 гады, прав.; разм. Г. Энгелькінг, В. Лабачэўская.
B99Czw.KP: жанчына, 74 гады, прав.; разм. Г. Энгелькінг, В. Лабачэўская.
B99Czw.MR: Марыя Раўковіч, 77 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг.
B99Czw.TH: Таццяна Гушчэня, 51 год, прав.; разм. Г. Энгелькінг.
B99Czw.WZ: Алена Грыцкевіч, 74 гады, Аляксандра Ліхтар, 85 гадоў, Ганна Макаед, 79 гадоў, Ганна Гархун (Гапечыха), 89 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг, В. Лабачэўская.
Язвінкі, Дварэцкі с/с:
B99Jaz.WJ: Вера Яцукевіч, 67 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг.

Заходняе Палессе (Брэсцкая вобласць) 1999, Столінскі раён
Уласная экспедыцыя.
Велямічы (цэнтр с/с):
B99Wlm.PS: Пётр Скрыпскі, 79 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг.

Заходняе Палессе (Брэсцкая вобласць) 2006, Івацэвіцкі раён
Экспедыцыя ў рамках навуковых даследаванняў Інстытута славістыкі Польскай акадэміі навук.

Быцень (цэнтр с/с):

B06Byt.EIP: Яўгенія і Іван Прусевічы, 79 і 82 гады, прав.; разм. Г. Энгелькінг, А. Смалянчук.

B06Byt.NAS: Мікалай і Антаніна (Тоня) Салянікі, 95 і 86 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг, А. Смалянчук.

B06Byt.NR: Ніна Русак, каля 45 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг, А. Смалянчук.

Косава:

B06Kos.AML: Аляксей (Алёша) і Марыя (Маруся) Левашэня, каля 60 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг.

Усходняе Палессе (Гомельшчына) 2003

Палявыя даследаванні ў рамках праграмы Міжнароднай гуманітарнай школы пры Цэнтры даследавання антычнай традыцыі ў Польшчы і Цэнтральнай Еўропе Варшаўскага ўніверсітэта (OBTA UW) «Памежжы Беларусі: гісторыя, культура, мова» пад кіраўніцтвам Эльжбеты Смулковай.

Калінкавіцкі раён:

Аляксандраўка, Малааўцюкоўскі с/с:

H03Aks.JJD: Яўгенія і Яўгеній Дулуб (маці і сын), 75 і 38 гадоў, прав.; разм. Р. Кабачый, Э. Мазько.

H03Aks.MB: Міхаіл Буднік, 69 гадоў, прав.; разм. Р. Кабачый, Э. Мазько.

H03Aks.NK: Надзея Кабыленка, 51 год, прав.; разм. Р. Кабачый, Э. Мазько.

H03Aks.WL: Варвара Ляўковіч, каля 77 гадоў, прав.; разм. Р. Кабачый, Э. Мазько.

Вялікія Аўцюкі (цэнтр с/с):

H03Wau.HM: Ганна Марчыха, 80 гадоў, прав.; разм. Н. Кісялёва, Б. Завіцій.

H03Wau.JS: Яўгенія Созаўна, 77 гадоў, прав.; разм. І. Гэтка, Д. Дзякевіч.

H03Wau.MS: Міхаіл Сопат, 66 гадоў, прав.; разм. Н. Кісялёва, Б. Завіцій.

H03Wau.WS: Валеры Сопат, 32 гады, прав.; разм. Н. Кісялёва, Б. Завіцій.

Есіпава Рудня, Малааўцюкоўскі с/с:

H03JRd.FN.LK: Феадосія Назарэнка і Лідзія Кузьмінок (маці і дачка), 92 і 67 гадоў, прав.; разм. В. Лабачэўская, Т. Іванова.

Малыя Аўцюкі (цэнтр с/с):

H03Auc.AD.PP: Арына Дулуб і Параскева Працько (маці і дачка), 93 і 73 гады, прав.; разм. В. Лабачэўская.

H03Auc.HD: Ганна Дулуб, 80 гадоў, прав.; разм. Р. Ліхашапка, І. Мазюк.

H03Auc.HJ: Георгій (Жора) Есьман, 64 гады, прав.; разм. Г. Энгелькінг, С. Чувак.

H03Auc.MB: Мікалай Багдановіч, 79 гадоў, прав.; разм. І. Алюніна, В. Лінкевіч.

H03Auc.MJ: Марыя Есьман, 75 гадоў, прав.; разм. Р. Ліхашапка, І. Мазюк.
H03Auc.MJ.MW: Марыя Есьман, 78 гадоў, і Марфа Века, 69 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг, С. Чувак.
H03Auc.MM: Марына Міка, 81 год, прав.; разм. Г. Энгелькінг, С. Чувак.
H03Auc.MP: Марыя Пуцэнка, 81 год, прав.; разм. Г. Энгелькінг, С. Чувак.
H03Auc.OD: Вольга Дулуб, 77 гадоў, прав.; разм. І. Раманава, А. Рыко.
H03Auc.OS: Вольга Смоліч, 89 гадоў, прав.; разм. В. Лабачэўская.
H03Auc.PJ: спадарыня Еўдакія, 63 гады, прав.; разм. Д. Дзякевіч, І. Гэтка.
H03Auc.PN: спадар Мікалай з маці, 51 і 82 гады, прав.; разм. Д. Дзякевіч, І. Гэтка.
H03Auc.TJ: Таццяна Есьман, 63 гады, прав.; разм. Г. Энгелькінг, С. Чувак.
H03Auc.TM: Таццяна Малашчанка, 71 год, прав.; разм. Д. Дзякевіч, І. Гэтка.

Юравічы (цэнтр с/с):

H03Jur.AUK: Аляксандра і Уладзімір Кананчукі, 78 і 82 гады, прав.; разм. В. Лабачэўская, А. Вэнцлавэк.
H03Jur.FF: Фаіна Фесік, 87 гадоў, камуністка; разм. І. Гэтка, Э. Мазько.
H03Jur.KP: жанчына, 89 гадоў, прав.; разм. І. Гэтка, Э. Мазько.
H03Jur.ŁM.WJ: Лукер'я Мельнікава, 76 гадоў і Васіль Яшчанка, 89 гадоў, прав.; разм. В. Лабачэўская, А. Вэнцлавэк.
H03Jur.PM: спадарыня Меланіч, 74 гады, прав.; разм. В. Лінкевіч.
H03Jur.PP: Параскева Плявака, 79 гадоў, прав.; разм. І. Алюніна, В. Лінкевіч.
H03Jur.WJ: Васіль Яшчанка, 89 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг, Д. Дзякевіч.
H03Jur.WJ1: Варвара Яшчанка, каля 70 гадоў, прав.; разм. С. Чувак.

Мазырскі раён:

Асавец (цэнтр с/с):

H03Osw.JM: Яўгенія Міксюк, 93 гады, прав.; разм. Ю. Корыкаў, П. Кошман.
H03Osw.WS: Вера Сельвіч, 77 гадоў, прав.; разм. І. Будзько, М. Луцэвіч.

Касюцковічы, Слабадскі с/с:

H03Koś.HH: Ганна Град, 66 гадоў, прав.; разм Н. Кісялёва, Д. Матвейчык.

Крушнікі, Асавецкі с/с:

H03Krk.BR: жанчына, 73 гады, кат.; разм. Э. Смулкова, М. Янковяк.
H03Krk.WAF: Вікторыя (Вікця) і Антон Фалінскія, 80 і 77 гадоў, кат.; разм. А. Смалянчук, Н. Сычугова.

Маісееўка, Слабадскі с/с:

H03Mjs.HK: Галіна Казлова, 71 год, прав.; разм. Р. Ліхашапка, І. Мазюк.
H03Mjs.WN: Васіліна Назаранка, 68 гадоў, прав.; разм. Р. Ліхашапка, І. Мазюк.

Раманаўка, Слабадскі с/с:

H03Rom.AC: Андрэй Хілько, 89 гадоў, прав.; разм. С. Чувак.

H03Rom.AI: Аляксей Іванавіч, 56 гадоў, прав.; разм. С. Чувак.
H03Rom.AL: Андрэй Ліс, 75 гадоў, камуніст; разм. Г. Энгелькінг.
H03Rom.JP: Юрый Пахоменка, каля 40 гадоў, прав.; разм. С. Чувак.
H03Rom.KP: жанчына, 56 гадоў, прав.; разм. С. Чувак.
H03Rom.UA: Уладзімір Ананьевіч з жонкаю, 56 і 51 год, прав.; разм. С. Чувак.

Слабада (цэнтр с/с):

H03Słb.FC: Філіна Хоміч, 93 гады, прав.; разм. І. Раманава.
H03Słb.LD: Ліда Дашкевіч, 91 год, прав.; разм Н. Кісялёва, Д. Матвейчык.
H03Słb.MS: Марыя Сіднерава, каля 70 гадоў, прав.; разм Н. Кісялёва, Д. Матвейчык.
H03Słb.PŻ: Пелагея Жыльская, 86 гадоў, прав.; разм. І. Раманава.
H03Słb.RM: Рыгор Маслоўскі; разм. І. Мазюк, Р. Ліхашапка.

Хойніцкі раён:

Алексічы (цэнтр с/с):

H03Alk.AW: Ганна (Анюта) Велюжынец, 80 гадоў, прав.; разм. І. Алюніна, В. Лінкевіч.
H03Alk.BD: баба Дуня, 84 гады, прав.; разм. Г. Энгелькінг.
H03Alk.HAK: Галіна (Галя) Кушнір, 70 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг, Р. Кабачый.
H03Alk.HIK: Галіна (Галя) Корбіт, 64 гады, прав.; разм. Г. Энгелькінг, Р. Кабачый.
H03Alk.HK: Ганна Кавальчук, 78 гадоў, прав.; разм. І. Алюніна, В. Лінкевіч.
H03Alk.HK1: яна ж; разм. І. Гэтка, Д. Дзякевіч.
H03Alk.MD: Марыя (Маня) Дзенісюк, 74 гады, прав.; разм. Г. Энгелькінг, Р. Кабачый.
H03Alk.SI: Сцепаніда Ільюшчанка, 76 гадоў, прав.; разм. І. Гэтка, Д. Дзякевіч.

Віць, Барысаўшчынскі с/с:

H03Wic.AT: Анастасія Тагай, 69 гадоў, прав.; разм. С. Чувак.
H03Wic.LB: Любоў Белавусава; каля 60 гадоў, прав.; разм. С. Чувак.
H03Wic.MB.HR: Марыя Блізнец, 76 гадоў і Галіна Рабянок, 65 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг, М. Гаўрылюк.
H03Wic.MM: Марыя Мікалаеўна, 64 гады, прав.; разм. С. Чувак.
H03Wic.PW: спадарыня Верабей, 59 гадоў, прав.; разм. С. Чувак.
H03Wic.RD: Рыгор Дзейчык, 70 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг.
H03Wic.SK: спадарыня Стася, 73 гады, кат.; разм. С. Чувак.

Глінішча, Алексіцкі:

H03Hln.HM: Ганна Макарчук, 78 гадоў, прав.; разм. Ю. Корыкаў, П. Кошман.
H03Hln.KPK: Пётр і Кацярына Кудрыцкія, па 76 гадоў, прав.; разм. Ю. Корыкаў, П. Кошман.

Загалле, Судкоўскі с/с:
H03Zah.HI: Георгій Іванюценка, 73 гады, прав.; разм. І. Раманава.
H03Zah.HJ: Галіна Яворская, 68 гадоў, кат.; разм. А. Загідулін, Н. Сычугова.
H03Zah.MH: Марыя Грыгаровіч, 77 гадоў, кат.; разм. І. Раманава, Н. Сычугова.
Каранёўка, Алексіцкі с/с:
H03Kor.BW: баба Васіліна, 76 гадоў, прав.; разм. Д. Дзякевіч, І. Гэтка.
H03Kor.BŻ: баба Жэня, каля 75 гадоў, прав.; разм. Д. Дзякевіч, І. Гэтка.
Паташня, Судкоўскі с/с:
H03Pot.KA: Каэтан Арлоўскі, 75 гадоў, кат.; разм. Ю. Корыкаў, П. Кошман.
H03Pot.KA1: ён жа; разм. А. Смалянчук, В. Шаталава.
H03Pot.LS: Леаніда Сташкевіч, 72 гады, кат.; разм. Ю. Корыкаў, П. Кошман.
H03Pot.RD: Раіса Дубікоўская, каля 75 гадоў, прав.; разм. Ю. Корыкаў, П. Кошман.
H03Pot.SM: Станіслаў Міхайлоўскі, 74 гады, кат.; разм. Ю. Корыкаў, П. Кошман.

Магілёўшчына 2004

Палявыя даследаванні ў рамках праграмы Міжнароднай гуманітарнай школы пры Цэнтры даследавання антычнай традыцыі ў Польшчы і Цэнтральнай Еўропе Варшаўскага ўніверсітэта (OBTA UW) «Памежжы Беларусі: гісторыя, культура, мова» пад кіраўніцтвам Эльжбеты Смулковай.

Горацкі раён:
Горы (цэнтр с/с):
M04Hor.AG: Аляксандр Герасімаў, 72 гады, прав., старшыня калгаса; разм. Г. Энгелькінг, С. Чувак.
M04Hor.AT: Аляксандра Трыфанкова, 82 гады, прав.; раўм. разм. У. Іваноў.
M04Hor.RM: Раіса Мірончыкава, каля 60 гадоў, прав.; разм. С. Чувак.
M04Hor.RM1: яна ж; раўм. разм. У. Іваноў, С. Чувак.
Леніна (цэнтр с/с):
M04Len.TC: Таццяна Чарнова, 89 гадоў, прав.; разм. Н. Сычугова, В. Шаталава.
M04Len.WF: Варвара Фалькова, 97 гадоў, прав.; разм. Н. Сычугова, В. Шаталава.
Машкова, Добраўскі с/с:
M04Mas.AS: Аляксандра (Лёкса) Сёмкіна, 84 гады, прав.; разм. Г. Энгелькінг, І. Алюніна.
M04Mas.JS: Юлія Сёмкіна, 74 гады, прав.; разм. Г. Энгелькінг, І. Алюніна.
Малыя Шарыпы, Рэкцянскі с/с:
M04MSz.JK.PTC: Еўфрасіння Кузаўкова, 98 гадоў, Пётр і Таццяна Чэрэпавы, 47 і 46 гадоў, прав.; разм. М. Янковяк, В. Шаталава.

M04MSz.MS: Марыя Шаўцова, 80 гадоў, прав.; разм. М. Янковяк, В. Шаталава.

Стараселле, Ленінскі с/с, Горацкі раён:

M04Sts.PJ: спадарыня Яніна (Яня), 55 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг, К. Саморай.

Шалаханаўка, Паршынскі с/с:

M04Szł.IP: Іван Пазлоўскі, 84 гады, прав.; разм. Р. Ліхашапка.

Мсціслаўскі раён:

Несцерава, Падсолтаўскі с/с:

M04Nes.LS: Лена Салаўёва, 70 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг, В. Канавалава.

M04Nes.WT: Вера Трапачова, 67 гадоў, прав.; разм. К. Саморай, А. Казанцава.

Шамава, Падсолтаўскі с/с:

M04Szm.LA: Людміла Арцёмаўна, каля 50 гадоў, прав.; разм. С. Чувак, У. Іваноў.

M04Szm.WK.NK: Вера Кажэўнікава і Ніна Качан (маці і дачка), 81 і 54 гады, прав.; разм. С. Чувак, У. Іваноў.

M04Szm.ZI: Зоя Іванаўна, 67 гадоў, прав.; разм. С. Чувак, І. Алюніна.

Віцебшчына 1999, Дубровенскі раён

Экспедыцыя, арганізаваная пры кафедры беларускай культуры Беластоцкага ўніверсітэта.

Баева, Зарубскі с/с:

W99Baj.LK: Лідзія Камароўская, 68, прав.; разм. Г. Энгелькінг, В. Лабачэўская.

W99Baj.WD: Варвара Далжанкова, 78 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг, В. Лабачэўская.

Ірвяніца, Зарубскі с/с:

W99Irw.AJ: Аляксей Яўсеенка, 75 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг.

Ляды, Валяўкоўскі с/с:

W99Lad.WC: Валянціна Чванава, 58 гадоў, прав.; разм. Г. Энгелькінг, В. Лабачэўская.

W99Lad.ZL: Зінаіда Леснікова, 84 гады, прав.; разм. Г. Энгелькінг, В. Лабачэўская.

Малое Бахава (цэнтр с/с):

W99Bch.AB: Альберт Буевіч, 70 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг, В. Лабачэўская.

W99Bch.WM: Вацлаў Мажылоўскі, 70 гадоў, кат.; разм. Г. Энгелькінг.

Літаратура

Абрэмбскі Юзаф, 2009, *Панская школа і мужыцкія дзеці,* пераклад Т. Казак і А. Смаленчука, рэд. А. Смалянчук, у: «Homo Historicus» 2009, С. 227–285.

Абрэмбскі Юзаф, 2011, *Народ бяз бацькаўшчыны,* пераклад А. Берасневa, у: «ARCHE Пачатак», № 3, С. 137–220.

Абрэмбскі Юзаф, 2012, *Паншчына ў памяці палешукоў (фрагменты тэксту «Архаічнае Палессе»),* пераклад Г. Бычкоўскай і А. Смаленчука, у: «Homo Historicus», С. 257–295.

Абрэмбскі Юзаф, 2013a, *Сённяшнія людзі Палесся,* пераклад А. Моніча і А. Пашкевіча, у: «ARCHE Пачатак», № 4, С. 453–500.

Абрэмбскі Юзаф, 2013b, *Дыскусія пасля даклада Ю.Абрэмбскага «Сённяшнія людзі Палесся»,* пераклад А. Моніча і А. Пашкевіча, у: «ARCHE Пачатак», № 4, С. 501–517.

Алюніна Ірына, 2007, *«Бог чы ё чы не, а верыць троху ж нада» — Аб некаторых элементах рэлігійнай свядомасці жыхароў усходняга памежжа Беларусі, у: Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej,* red. E. Smułkowa, A. Engelking, Warszawa: Wydawnictwo DiG, s. 431–438.

Бараг Леў Р., 1978, *Сюжэты і матывы беларускіх народных казак. Сістэматычны паказальнік,* рэд. І. У. Саламевіч, Мінск: Навука і тэхніка.

Белова Ольга В., 1997, *Этноконфессиональные стереотипы в славянских народных представлениях,* «Славяноведение» 1, С. 25–32.

Белова Ольга В., 2005, *Этнокультурные стереотипы в славянской культурной традиции*, Москва: Индрик.

Белова Ольга В., сост. и коммент., 2004, *«Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды,* Москва: Индрик.

Белова Ольга, 2003, *О «жидах» и «жидовской вере» в народных представлениях восточных славян, в: Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. Сборник статей,* ред. О. В. Белова и др., Москва: Центр научных работников и преподавателей «Сэфер», Институт славяноведения РАН, С. 160–175.

Белова Ольга, 2008, *Принципы описания и адаптации «чужой» культуры языковыми средствами «своей» традиции,* «Etnolingwistyka» 20, s. 201–213.

Винница Геннадий, 2011, *Холокост на оккупированной территории Восточной Беларуси в 1941–1944 годах,* Минск: Ковчег.

Грынблат Маісей Я., складанне, сістэматызацыя тэкстаў, уступны артыкул і каментарыі, 1976, *Прыказкі і прымаўкі ў дзвюх кнігах.* Кн. 1, *Беларуская Народная Творчасць,* Мінск: Навука і тэхніка.

Довнар-Запольский Митрофан, 1897, *Очерки семейственнаго обычнаго права крестьян Минской губернии,* «Этнографическое обозрение», Т. 1, Кн. 32, С. 82–142, Т. 2, Кн. 33, С. 1–16.

Еремина Марина, 2006, *К реконструкции традиционных представлений о труде по данным языка (на материале лексико-семантического поля «отношение человека к труду» в русских народных говорах),* «Etnolingwistyka» 18, s. 221–235.

Иванов Вячеслав Вс., Топоров Владимир Н., 1974, *Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов,* Москва: Наука.

Иоффе Эммануил Г., 2003, *Белорусские евреи: трагедия и героизм: 1941–1945,* Смоленск: Прамптан.

Іванова Таццяна, 2007, «*Мяшаная мова*» — «*мяшаны свет*», у: *Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej,* red. E. Smułkowa, A. Engelking, Warszawa: Wydawnictwo DiG, s. 225–229.

Козак Кузьма И. (сост.) 2011, *Еврейское сопротивление нацизму на территориии Беларуси в годы Великой Отечественной войны 1941–1944 гг.,* Минск: И. П. Логвинов.

Конюшкевич Мария, 2001, *Проклятия в речевом поведении белорусов,* «Etnolingwistyka» 13, s. 155–168.

Лепешаў Іван Я., Якалцэвіч Марыя А., 1996, *Слоўнік беларускіх прыказак. Даведнік,* Мінск: Беларуская навука.

Ліс Арсень С., 1993, *Жніўныя песні,* Мінск: Навука і тэхніка.

Лобач Уладзімер, 1996, *Да гісторыі фармавання негатыўнага этнастэрэатыпа адносна яўрэяў на Беларусі, у: Нацыянальныя меншасці Беларусі. Тэматычны зборнік навуковых прац.* Т. 2, рэд. С. А. Яцкевіч, Брэст: Рэспубліканскі цэнтр нацыянальных культур, С. 16–21.

Лобачевская Ольга А., 2003, *Женское жизнеткачество: опыт интерпретации в традиционной культуре,* в: *Женщины на краю Европы,* ред. Е. Гапова, Минск: Европейский гуманитарный университет, С. 351–363.

Мазько Эдуард, 2007, *Падарожжа па-за лакальнасць: «нашыя» людзі паміж «сваім» і «чужым» светам, у: Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej,* red. E. Smułkowa, A. Engelking, Warszawa: Wydawnictwo DiG, s. 179–208.

Махоўская Ірына, Раманава Ірына, 2009, *Мір: гісторыя мястэчка, што расказалі яго жыхары,* Вільня: Еўрапейскі гуманітарны універсітэт.

Мухарынская Лідзія С., Якіменка Тамара С., 1993, *Беларуская народная музычная творчасць,* Мінск: Вышэйшая школа.

Навіцкі Уладзімір І., рэд., 1998, *Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX стст.),* Мінск: Экаперспектыва.

Науменко Людмила И., 2009, *Особенности содержания этнической составляющей белорусской идентичности, у: Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фальклярыстыкі,* Т. 6, рэд. А. І. Лакотка, Мінск: Інстытут мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя Кандрата Крапівы НАНБ, С. 435–442.

Некрашэвіч Сцяпан, 1929, *Да характарыстыкі беларускіх гаворак Парыцкага раёну (Кароткі этнаграфічна-лінгвістычны нарыс)*, у: *Запіскі аддзелу гуманістычных навук,* Т. 2, ч. 9, Працы класа філалогіі, Менск: Інстытут беларускай культуры, С. 159–244.

Памяць: Івацэвіцкі раён, 1997, рэд. М. В. Банасевіч, В. П. Касько, В. І. Мароз, Мінск: БЕЛТА.

Пивоварчик Сергей, 2003, *Этноконфессиональные стереотипы в поликультурном регионе (по материалам историко-этнологического изучения местечек Белорусского Понеманья)* в: *Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. Сборник статей,* ред. О. В. Белова и др., Москва: Центр научных работников и преподавателей «Сэфер», Институт славяноведения РАН, С. 361–375.

Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.), 2003, сост., подготовка текстов и коммент. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова, Москва: Индрик.

Польскі Спартак, 1992, *З намі Бог. Рэлігійная геаграфія Беларусі,* «Беларусь» № 2, С. 18–22.

Процька Тацяна С., 1998, *Вынішчэнне сялянства: вёска Усходняй Беларусі пад цяжарам бальшавіцкіх рэпрэсій 30-х гадоў,* Менск (Мінск): Беларускі гуманітарны адукацыйна-культурны цэнтр.

Пяткевіч Часлаў, 2004, *Рэчыцкае Палессе;* уклад., прадм. У Васілевіча; пер. З пол. Л. Салавей і У. Васілевіча, Мінск: «Беларускі кнігазбор».

Рэйн Леанід, 2015, *Каралі і пешкі: калабарацыя ў Беларусі ў час Другой сусветнай вайны,* Смаленск: Інбелкульт.

Сарокін Анатоль М., 2005, *Рэха эпохі крайнасцяў. Беларуская вёска: Ад Дэкрэта да кодэкса аб зямлі (1917–1990-я гады),* Мінск: Права і эканоміка.

Скрыпскі Пётр І., 2005, *З успамінаў партызана,* «Гістарычны альманах: Навуковы гістарычны і краязнаўчы часопіс» 11, С. 202–226.

Смалянчук Алесь, 2005, *Вобраз партызана ў памяці жыхароў Слонімшчыны,* «Гістарычны альманах: Навуковы гістарычны і краязнаўчы часопіс» 11, С. 4–20.

Смалянчук Алесь, 2007, *Другая сусветная вайна ў памяці насельніцтва заходняга і ўсходняга памежжа Беларусі,* w: *Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej,* red. E. Smułkowa, A. Engelking, Warszawa: Wydawnictwo DiG, s. 121–156.

Смалянчук Алесь, 2012, *Палеская вёска ў стасунку да пана (паводле вусных успамінаў жыхароў былых скірмунтаўскіх уладанняў на Піншчыне),* у: яго ж, *Чалавек у беларускай гісторыі,* Вільня: Бібліятэка Беларускага калегіюма.

Смиловицкий Л., 2000, *Катастрофа евреев в Белоруссии 1941–1944 гг.,* Тель-Авив: Библиотека Матвея Черного.

Снайдэр Тымаці, 2013, *Крывавыя землі. Еўропа паміж Гітлерам і Сталіным,* пер. з англ. мовы С. Петрыкевіча; навук. рэд. Г. Сагановіч, У Калаткоў, Мінск: Медысонт.

Сычугова Надзея, 2007, *Паходжанне і гістарычны лёс палякаў у памяці насельніцтва наваколля Мазыра,* у: *Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej,* red. E. Smułkowa, A. Engelking, Warszawa: Wydawnictwo DiG, s. 157–165.

Толстая Светлана М., 2005, *Полесский народный календарь,* Москва: Индрик.

Толстой Никита И., 1995, *Вызывание дождя,* в: его же, *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике,* Москва: Индрик, С. 78–90.

Туронак Юры, 1993, *Беларусь пад нямецкай акупацыяй,* Мінск: Беларусь.

Успенский Борис А., 1983, *Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии, ч. 1,* «Studia Slavica Hungarorum» 29, Budapest, С. 33–69.

Успенский Борис А., 1987, *Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии, ч. 2,* «Studia Slavica Hungarorum» 33 № 1, Budapest, С. 37–76.

Фролова Ольга, 2003, *Евреи в сознании современного русского обывателя*, в: *Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. Сборник статей,* ред. О. В. Белова и др., Москва: Центр научных работников и преподавателей «Сэфер», Институт славяноведения РАН, С. 226–247.

Холокост в Беларуси, 2002: *Холокост в Беларуси: 1941–1944. Документы и материалы, сост. Э. Г. Иоффе и др.,* Минск: Национальный архив Республики Беларусь.

Чувак Святлана, 2007, *Калгас: селянін — праца — зямля (да спробы гісторыка-антрапалагічнага аналізу),* у: *Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej,* red. E. Smułkowa, A. Engelking, Warszawa: Wydawnictwo DiG, s. 241–256.

Шаталава Вольга, 2007, *Палітычныя лідары і ўлада ва ўяўленнях жыхароў беларуска-расійскага памежжа,* у: *Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej,* red. E. Smułkowa, A. Engelking, Warszawa: Wydawnictwo DiG, s. 231–239.

Шыбека Захар, 2003, *Нарыс гісторыі Беларусі (1795–2002),* Мінск: Энцыклапедыкс.

Яленская Эма, 2018, *Вёска Камаровічы ў Мазырскім павеце,* пераклад У. Васілевіча, у; «Дзеяслоў» № 97, С. 194–209.

Яленская Эма, 2019, *Вёска Камаровічы ў Мазырскім павеце* (працяг), пераклад У. Васілевіча, у: «Дзеяслоў» № 98, С. 146–169.

Янкоўскі Фёдар, склад., 1992, *Беларускія прыказкі, прымаўкі, фразеалагізмы,* Мінск: Навука і тэхніка.

Assmann Jan, 2003, *Pamięć zbiorowa i tożsamość kulturowa,* tłum. S. Dyroff, R. Żytyniec, «Borussia» 13, z. 29, s. 11–16.

Assmann Jan, 2008, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych,* tłum. A. Kryczyńska-Pham, wstęp i red. nauk. R. Traba, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Babiński Grzegorz, 1994, *Pogranicze etniczne, pogranicze kulturowe, peryferie. Szkic wstępny problematyki,* «Pogranicze. Studia Społeczne» 4, Białystok, s. 5–28.

Babiński Grzegorz, 1998, *Etniczność,* w: *Encyklopedia socjologii,* red. A. Kojder i in., Warszawa: Oficyna Naukowa, t. 1, s. 191–195.

Banasińska Renata, 1996, *Repertuar muzyczny w katolickich i prawosławnych wsiach rejonu lidzkiego i woronowskiego,* «Polska Sztuka Ludowa. Konteksty», nr 3–4, s. 198–202.

Bardach Juliusz, 1988, *Statuty litewskie w ich kręgu prawno-kulturowym,* w: tegoż, *O dawnej i niedawnej Litwie,* Poznań: UAM, s. 9–71.

Barth Frederik, 2004, *Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych,* tłum. M. Głowacka-Grajper, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje,* oprac. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 348–377.

Barthel de Weydenthal Maria, 1922, *Uroczne oczy,* Archiwum Towarzystwa Naukowego we Lwowie, t. 1, Lwów: Towarzystwo Naukowe we Lwowie.

Barthes Roland, 1970, *Mit i znak. Eseje,* tłum. W. Błońska i in., oprac. J. Błoński, Warszawa: PIW.

Bartmiński Jerzy, 2006, *Polska* dola, *rosyjska* sud'ba, w: tegoż, *Językowe podstawy obrazu świata,* Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 242–251.

Bartmiński Jerzy, 2009, *Stereotypy mieszkają w języku. Studia etnolingwistyczne,* Lublin: Wydawnictwo UMCS.

Bartmiński Jerzy, 2009a, *Założenia teoretyczne* Słownika stereotypów i symboli ludowych, w: tegoż, *Stereotypy mieszkają w języku. Studia etnolingwistyczne,* Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 112–124.

Bartmiński Jerzy, Chlebda Wojciech, 2008, *Jak badać językowo-kulturowy obraz świata Słowian i ich sąsiadów?,* «Etnolingwistyka» 20, s. 11–27.

Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa Cezaria, 2005a, *Grupy etniczne na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego i trzy narody,* w: tejże, *Łańcuch tradycji. Teksty wybrane,* oprac. L. Mróz, A. Zadrożyńska, Warszawa: Wydawnictwa UW, s. 359–400.

Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa Cezaria, 2005b, *Kilka uwag i wiadomości o etnografii województwa wileńskiego,* w: tejże, *Łańcuch tradycji. Teksty wybrane,* oprac. L. Mróz, A. Zadrożyńska, Warszawa: Wydawnictwa UW, s. 217–346.

Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa Cezaria, 2005c, *Ze studiów nad obrzędami weselnymi ludu polskiego. Część I: Forma dramatyczna obrzędowości weselnej,* w: tejże, *Łańcuch tradycji. Teksty wybrane,* oprac. L. Mróz, A. Zadrożyńska, Warszawa: Wydawnictwa UW, s. 81–216.

Bednarczuk Leszek, 1999, *Wspólnota komunikatywna Wielkiego Księstwa Litewskiego,* w: tegoż, *Stosunki językowe na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego,* Kraków: Oficyna Wydawnicza Edukacja, s. 113–128.

Bednarczuk Leszek, 2005, *Losy wyrazu* pan *na Litwie i Białorusi,* w: *Kultura i języki Wielkiego Księstwa Litewskiego,* red. M. T. Lizisowa, Kraków: Collegium Columbinum, s. 133–147.

Benedyktowicz Zbigniew, 2000, *Portrety «obcego». Od stereotypu do symbolu,* Kraków: Wydawnictwo UJ.

Benedyktowicz Zbigniew, Markowska Danuta, 1979, *O niektórych problemach identyfikacji kulturowej w procesie porozumiewania się,* «Etnografia Polska» 23, z. 2, s. 205–236.

Bin Gorion Micha Josef, 2009, *Żydowskie legendy biblijne,* tłum. i oprac. R. Stiller, Katowice: Wydawnictwo KOS.

Biruta, 1889, *Dożynki na Litwie,* «Wisła» 3, s. 92–94.

Bokszański Zbigniew, 1997, *Stereotypy a kultura,* Wrocław: Wydawnictwo Leopoldinum Fundacji dla Uniwersytetu Wrocławskiego.

Bokszański Zbigniew, 2002, *Tożsamość,* w: *Encyklopedia socjologii,* red. K. W. Frieske i in., Warszawa: Oficyna Naukowa, t. 4, s. 252–255.

Brocki Marcin, 2008, *Antropologia. Literatura — Dialog — Przekład,* Wrocław: Wydawnictwo Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.

Broda Marian, 2005, *Bolszewizm i tradycja kulturowo-polityczna Rosji,* w: *Studia Wschodnioznawcze. Polska i jej wschodni sąsiedzi,* t. 6, red. A. Andrusiewicz, Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, s. 238–251.

Broda Marian, 2007, *Archaiczne uwikłania i mentalno-społeczne korelaty sakralizacji władzy w Rosji,* w: *Studia Wschodnioznawcze. Polska i jej*

wschodni sąsiedzi, t. 8, red. A. Andrusiewicz, Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, s. 250–257.
Brzezina Maria, 1986, *Polszczyzna Żydów,* Warszawa–Kraków: PWN.
Buchowski Michał, 1993, *Magia i rytuał,* Warszawa: Instytut Kultury.
Bułgakow Sergiusz, 1992, *Prawosławie. Zarys nauki kościoła prawosławnego,* tłum. H. Paprocki, Białystok: Orthdruk s.c.
Burszta Wojciech, 1987, emic/etic, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne,* red. Z. Staszczak, Warszawa–Poznań: PWN, s. 74–75.
Buszko Paweł, 2012, *«Żyd Żydem». Wizerunek Żyda w kulturze ludowej podlaskich prawosławnych Białorusinów. Miasteczko Orla,* Warszawa: Instytut Slawistyki PAN, Fundacja Slawistyczna, Wydawnictwo Agade Bis.
Bystroń Jan Stanisław, 1916a, *Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związane z narodzeniem dziecka,* Kraków: Akademia Umiejętności.
Bystroń Jan Stanisław, 1916b, *Zwyczaje żniwiarskie w Polsce,* Kraków: Akademia Umiejętności.
Bystroń Jan Stanisław, 1933, *Przysłowia polskie,* Kraków: PAU.
Bystroń Jan Stanisław, 1935a, *Koroniarze o Litwinach,* w: tegoż, *Megalomanja narodowa,* Warszawa: Rój, s. 225–241.
Bystroń Jan Stanisław, 1935b, *Mazurzy w opinji sąsiedzkiej,* w: tegoż, *Megalomanja narodowa,* Warszawa: Rój, s. 193–223.
Bystroń Jan Stanisław, 1935c, *Nazwy i przezwiska grup plemiennych i lokalnych,* w: tegoż, *Megalomanja narodowa,* Warszawa: Rój, s. 87–160.
Bystroń Jan Stanisław, 1947, *Kultura ludowa,* Warszawa: Trzaska, Evert i Michalski.
Bystroń Jan Stanisław, 1980a, *Megalomania narodowa,* w: tegoż, *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone,* oprac. L. Stomma, Warszawa: PIW, s. 277–313.
Bystroń Jan Stanisław, 1980b, *Niemcy w tradycji popularnej,* w: tegoż, *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone,* oprac. L. Stomma, Warszawa: PIW, s. 335–354.
Bystroń Jan Stanisław, 1980c, *Wierzenia o obcych,* w: tegoż, *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone,* oprac. L. Stomma, Warszawa: PIW, s. 314–334.
Cała Alina, 1992, *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej,* Warszawa: Wydawnictwa UW.
Cała Alina, Węgrzynek Hanna, Zalewska Gabriela, 2000, *Historia i kultura Żydów polskich. Słownik,* Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne. Spółka Akcyjna.
Chałasiński Józef, 1935, *Antagonizm polsko-niemiecki w osadzie fabrycznej «Kopalnia» na Górnym Śląsku,* «Przegląd Socjologiczny» 3, s. 146–278.

Chałasiński Józef, 1938, *Młode pokolenie chłopów. Procesy i zagadnienia kształtowania się warstwy chłopskiej w Polsce,* t. 1, *Społeczne podłoże ruchów młodzieży wiejskiej w Polsce,* Warszawa: Państwowy Instytut Kultury Wsi.

Chlebowczyk Józef, 1976, S*plot więzi wyznaniowej i narodowej,* w: *Między feudalizmem a kapitalizmem. Studia z dziejów gospodarczych i społecznych. Prace ofiarowane Witoldowi Kuli,* red. R. Czepulis-Rastenis i in., Wrocław–Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Cibor Krzysztof, Kamińska Agnieszka, 1998, *Cuda i dziwy — znaczenie pojęcia «cud»,* «Polska Sztuka Ludowa. Konteksty» 52, nr 1, s. 46–50.

Cichocki Jacek, 1996, *Ksiądz i batiuszka jako autorytety społeczności lokalnej,* «Polska Sztuka Ludowa. Konteksty» 50, nr 3–4, s. 211–215.

Cichoracki Piotr, 2007, *Brześć nad Bugiem 1937,* w: *Polesie nieidylliczne.* Zaburzenia porządku publicznego w województwie poleskim w latach trzydziestych XX w., Łomianki: Wydawnictwo LTW, s. 198–253.

Czarkowski Ludwik, 1896, *Wzajemny stosunek stanów na Podlasiu. Notatka etnograficzna,* «Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne» 1, Kraków: Komisja Antropologiczna Akademii Umiejętności, s. 5–16.

Czarnowski Stefan, 1956, *Powstanie i społeczne funkcje historii,* w: tegoż, *Dzieła*, oprac. N. Assorodobraj, S. Ossowski, t. 5, Warszawa: PWN, s. 99–102.

Dąbrowska Anna, 1998, *Słownik eufemizmów polskich, czyli w rzeczy mocno, w sposobie łagodnie,* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Dean Martin, 2004, *Local Collaboration in the Holocaust in Eastern Europe,* w: *The Historiography of the Holocaust,* ed. D. Stone, London: Pallgrave Macmillan, s. 120–140.

Drzazgowski Mariusz, 1992, *O nazwie* chachłacka mowa, w: *Słowiańskie pogranicza językowe. Zbiór studiów,* red. K. Handke, Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, s. 29–35.

Dzwonkowski Roman, 1993, *Kościół katolicki na Białorusi — przemiany i problemy,* «Sprawy Narodowościowe. Seria nowa», t. 2, z. 1, s. 163–176.

Dzwonkowski Roman, 1997, *Kościół katolicki w ZSRR 1917–1939. Zarys historii,* Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

Eckman Lester, Lazar Chaim, 1977, *The Jewish Resistance. The history of the Jewish partisans in Lithuania and Russia during the Nazi occupation 1940–1945,* New York City: Shengold Publishers, Inc.

Eliade Mircea, 1966, *Traktat o historii religii,* tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa: Książka i Wiedza.

Eliade Mircea, 1974, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów,* tłum. A. Tatarkiewicz, oprac. M. Czerwiński, Warszawa: PIW.

Engelking Anna, 1995, *«Jak katolik to Polak». Co to znaczy? Wstępne wnioski z badań terenowych na Białorusi,* w: *Wschodnie pogranicze w perspektywie socjologicznej,* red. A. Sadowski, Białystok: Fundacja Ekonomistów Środowiska i Zasobów Naturalnych, s. 138–146.

Engelking Anna, 1996a, *Każda nacja swoju wieru ma,* «Polska Sztuka Ludowa. Konteksty» 50, nr 3–4, s. 177–183.

Engelking Anna, 1996b, *Nacje, to znaczy grupy religijne. O wynikach etnograficznych badań terenowych na Grodzieńszczyźnie,* «Kultura i Społeczeństwo» 40, nr 1, s. 109–139.

Engelking Anna, 1999a, *«Kołchoz musi być», czyli przyczynek do portretu polaka-kołchoźnika. Uwagi etnografa na podstawie badań we wsiach Grodzieńszczyzny,* «Pogranicze. Studia Społeczne», t. 8, Numer specjalny: *Polacy na pograniczach w perspektywie porównawczej,* red. A. Sadowski, Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, s. 199–211.

Engelking Anna, 1999b, *Śladami Józefa Obrębskiego po 60 latach.Raport z rekonesansu terenowego na Polesiu,* «Загароддзе» 1, Матэрыялы Міждысцыплінарнага навуковага семінара па пытаннях даследавання Палесся (Мінск, 19 верасня 1997), рэд. Ф. Д. Клімчук, Мінск 1999, С. 44–51.

Engelking Anna, 2000, *Tożsamość «tutejsza» na wielojęzycznym pograniczu. Spostrzeżenia na przykładzie parafii nackiej,* w: *Język a tożsamość na pograniczu kultur,* red. E. Smułkowa, A. Engelking, Białystok: Katedra Kultury Białoruskiej Uniwersytetu w Białymstoku, s. 17–22.

Engelking Anna, 2001, *Pozasakralne funkcje pacierza. Z obserwacji etnografa na pograniczu katolicko-prawosławnym na Grodzieńszczyźnie,* «Etnolingwistyka» 13, Lublin, s. 85–100.

Engelking Anna, 2003, *Mowy, nacje, wiary. Samoświadomość mieszkańców pogranicza. Komunikat z badań etnograficznych, prowadzonych w Naczy w roku 1998,* у: Культура Гродзенскага рэгіёну: праблемы развіцця ва ўмовах поліэтнічнага сумежжа. Зборнік навуковых прац, адк. рэд. А. М. Пяткевіч, Гродна, С. 245–252.

Engelking Anna, 2004, *Etnograf wobec stereotypu «Polaka z Kresów». Z przemyśleń w 10-lecie badań terenowych na Grodzieńszczyźnie,* w: *Kultura i świadomość etniczna Polaków na Wschodzie. Tradycja i współczesność,* red. A. Kuczyński, M. Michalska, Wrocław: Uniwersytet Wrocławski, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej, s. 231–240.

Engelking Anna, 2007, *«Nacja» i «nacjonalność" jako kategorie identyfikacji i tożsamości mieszkańców wsi na wschodzie Białorusi,* w: *Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej,* red. E. Smułkowa, A. Engelking, Warszawa: Wydawnictwo DiG, s. 209–223.

Engelking Anna, 2009, *Wokół białoruskiej «tutejszości». Pytania stare i nowe,* «Studia Białorutenistyczne» 3, s. 47–61.

Engelking Anna, 2010, *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa,* Warszawa: Oficyna Naukowa.

Engelking Anna, 2010a, *Rytuał błogosławieństwa w kulturze ludowej, czyli udzielanie dóbr za pomocą słowa,* w: tejże, *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa,* Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 299–318.

Engelking Anna, 2012, *Kategoria* mieszana mowa *w ujęciu mieszkańców pogranicza językowego na Grodzieńszczyźnie. Spojrzenie antropologa,* w: *Z polskich studiów slawistycznych,* seria 12. *Językoznawstwo. Prace na XV Międzynarodowy Kongres Slawistów w Mińsku 2013,* Warszawa: Komitet Słowianoznawstwa PAN, s. 21–29.

Engelking Anna, 2015, *The myth of the Tower of Babel and its consequences: The indigenous grammars of the mixed world. A contribution to the anthropology of borderlands (based on research in Belarusian-Lithuanian borderlands),* «Český lid: Etnologický časopis» nr 1 (102), s. 1–26.

Fedecki Ziemowit, 1992, *Ciopłyja wieczary dy chałodnyja ranki, czyli co śpiewano w Feliksowie,* Warszawa: Białoruskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne. Zarząd Oddziału w Warszawie.

Frankowski Eugeniusz, 1924, *Zabiegi magiczne przy pożyczaniu, kupnie i sprzedaży u ludu polskiego,* «Lud» 23, s. 50–111.

Gaweł Artur, 2009, *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia agrarne na Białostocczyźnie od połowy XIX do początku XXI wieku,* Kraków: Księgarnia Akademicka.

Geertz Clifford, 2005, *«Z punktu widzenia tubylca». O naturze antropologicznego rozumienia,* w: tegoż, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej,* tłum. D. Wolska, Kraków: Wydawnictwo UJ, s. 63–77.

Geller Ewa, 1994, *Jidysz — język Żydów polskich,* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Gieryszewska Krystyna, 1998, *«Obce» wyznania w Widzach i Brasławiu,* «Polska Sztuka Ludowa. Konteksty» 52, nr 1, s. 64–67.

Gieysztor Aleksander, 1982, *Mitologia Słowian,* Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.

Godula Róża, 1996, *Żniwa. Krążenie darów w dramacie obrzędowym,* «Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne», z. 34, Kraków: UJ, s. 127–148.

Gołdyka Leszek, 1998, *Grupa odniesienia,* w: *Encyklopedia socjologii,* red. A. Kojder i in., Warszawa: Oficyna Naukowa, t. 1, s. 258–260.

Grabowski Jan, 2011, *Judenjagd. Polowanie na Żydów 1942–1945. Studium dziejów pewnego powiatu,* Warszawa: Centrum Badań nad Zagładą Żydów.

Grabski Władysław, 1938, *Wpływ ustroju agrarnego folwarcznego na życie społeczne wsi,* «Roczniki Socjologii Wsi. Studia i Materiały» 3, Warszawa: Instytut Socjologii Wsi SGGW, s. 1–53.

Grek-Pabisowa Iryda, 1997, *Językowa rzeczywistość na dawnych polskich Kresach północno-wschodnich,* w: *Kresy — pojęcie i rzeczywistość. Zbiór studiów,* red. K. Handke, Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, s. 145–179.

Grek-Pabisowa Iryda, Handke Kwiryna, Ostrówka Małgorzata, Zielińska Anna, 1998, *Bohatyrowicze sto lat później,* Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy.

Grek-Pabisowa Iryda, Ostrówka Małgorzata, Biesiadowska-Magdziarz Beata, 2008, *Język polski na Białorusi Radzieckiej w okresie międzywojennym. Polszczyzna pisana,* Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy.

Gruchała vel Gruchalska Marta, 2004, „Społeczność żydowska w pamięci współcześnie żyjących mieszkanców Kosowa, Różan, Łyskowa i okolicznych wsi", maszynopis w archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa.

Guriewicz Aron, 1997, *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy. Exempla XIII wieku,* tłum. Z. Dobrzyniecki, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen, Wydawnictwo Bellona.

Halbwachs Maurice, 2008, *Społeczne ramy pamięci,* tłum. i wstęp M. Król, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Hall Dorota, 1998, *Pod wieżą Babel — po komunizmie,* «Polska Sztuka Ludowa. Konteksty» 52, nr 1, s. 28–32.

Hastrup Kirsten, 1997, *Przedstawianie przeszłości. Uwagi na temat mitu i historii,* tłum. Sławomir Sikora, «Polska Sztuka Ludowa. Konteksty» 51, nr 1–2, s. 22–27.

Hertz Aleksander, 2003, *Żydzi w kulturze polskiej,* wstęp C. Miłosz, Warszawa: Biblioteka «Więzi».

Hlebowicz Adam, 1991, *Polskie duchowieństwo katolickie na Białorusi i Ukrainie po II wojnie światowej,* w: *Polacy w Kościele katolickim w ZSRR,* red. E. Walewander, Lublin: Instytut Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym KUL, s. 175–185.

Hryciuk Renata, Moroz Ewa, 1993, *Wizerunek Żyda w oczach Polaków na Litwie,* «Polska Sztuka Ludowa. Konteksty» 47, nr 3–4, s. 89–92.

Hryniewicz Wacław OMI, 1981, *Męka Chrystusa w teologii i duchowości prawosławnej,* w: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś,* red. H. D. Wojtyska CP, J. J. Kopeć, Lublin: KUL, s. 170–185.

Ihnatowicz Ireneusz, 1996, *Od rozbiorów do pierwszej wojny światowej,* w: I. Ihnatowicz, A. Mączak, B. Zientara, J. Żarnowski, *Społeczeństwo polskie od X do XX wieku,* Warszawa: Książka i Wiedza, s. 427–589.

Iwanow Mikołaj, 1991, *Pierwszy naród ukarany. Polacy w Związku Radzieckim 1921–1939,* Warszawa–Wrocław: PWN.

Iwanow Mikołaj, 2004, *Partyzantka żydowska na Kresach Północno-Wschodnich i jej stosunek do Armii Krajowej 1942–1945,* w: *Świat NIEpożegnany.*

Żydzi na dawnych ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej w XVIII–XX wieku, red. K. Jasiewicz, Warszawa–Londyn: Instytut Studiów Politycznych PAN, Oficyna Wydawnicza RYTM, Polonia Aid Foundation Trust, s. 506–515.

Jagiełło-Łysiowa Eugenia, 1968, *Praca jako wartość w środowisku chłopsko-rolniczym,* «Wieś Współczesna» 12, nr 6, s. 19–31.

Jagiełło-Łysiowa Eugenia, 1981, *Praca. Cechy formalne i cechy-wartości,* w: *Przeobrażenia kulturowe wsi. Analiza głównych zagadnień i próba sformułowania refleksji teoretycznych. Wybór studiów,* red. C. Kos, Warszawa: Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, s. 75–106.

Jakubowicz Mariola, 2012, *O etymologii* pracy *inaczej,* «Język Polski» 92 nr 1, s. 37–42.

Janicka Elżbieta, 2014/2015, *Pamięć przyswojona. Koncepcja polskiego doświadczenia zagłady Żydów jako traumy zbiorowej w świetle rewizji kategorii świadka,* «Studia Litteraria et Historica» 3/4, s. 148–226.

Jasiewicz Zbigniew, 1987, *Grupa etnograficzna,* w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne,* red. Z. Staszczak, Warszawa–Poznań: PWN, s. 147–149.

Juzala Gustaw, 2007, *Semiotyka folkloru muzycznego pograniczy polsko-litewskich,* Kraków: Musica Iagellonica, Towarzystwo Naukowe Warszawskie, Instytut Archeologii i Etnologii PAN.

Kabzińska Iwona, 1994a, «*I po co ta granica?*», «Etnografia Polska» 38, z. 1–2, s. 79–105.

Kabzińska Iwona, 1994b, *Odbudowa kościoła i zmiany w funkcjonowaniu społeczności lokalnej. Przykład Bieniakoń,* «Literatura Ludowa» 38, z. 4–6, s. 43–57.

Kabzińska Iwona, 1999, *Wśród «kościelnych Polaków». Wyznaczniki tożsamości etnicznej (narodowej) Polaków na Białorusi,* Warszawa: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.

Kabzińska Iwona, 2009, «*Pomieszany świat» jako kategoria opisu etnologicznego/antropologicznego. Zarys problemu,* «Etnografia Polska» 53, z. 1–2, s. 21–45.

Kaźmierska Kaja, 1999, *Doświadczenia wojenne Polaków a kształtowanie tożsamości etnicznej. Analiza narracji kresowych,* Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

Kędziorek Piotr, 1996, *Chłopskie zrzędzenie,* «Polska Sztuka Ludowa. Konteksty» 50, nr 1–2, s. 114–123.

Kłoskowska Antonina, 1996, *Kultury narodowe u korzeni,* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Klosse Dagmara, 1998, *Sakramenty i sakramentalia jako źródła mocy,* «Polska Sztuka Ludowa. Konteksty» 52, nr 1, s. 59–63.

Kobylińska Józefa, 1997, *Stereotyp psa,* w: tejże, *Świat językowy Władysława Orkana. Słowa i stereotypy,* Kraków: Wydawnictwo Edukacyjne, s. 103–114.

Kopeć Józef Jerzy CP, 1981, *Nurt pasyjny w średniowiecznej religijności polskiej,* w: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś,* red. H. D. Wojtyska CP, J. J. Kopeć, Lublin: KUL, s. 38–60.

Kordos Przemysław, 1999, *Etnografografia,* «Etnografia Polska» 43, z. 1–2, s. 131–145.

Kosiek Tomasz, 2008, *O pracy i świętowaniu w pokołchozowej wsi w ukraińskich Karpatach,* «Lud» 92, s. 137–162.

Kotula Franciszek, 1976, *Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci,* wstęp C. Hernas, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Krawczyk-Tyrpa Anna, 2001a, *Tabu w dialektach polskich,* Bydgoszcz: Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego.

Krawczyk-Tyrpa Anna, 2001b, *Uniewinniająca zwyczajność. O „wiejskich" eufemizmach w dialektach polskich,* „Etnolingwistyka" 13, s. 63–75.

Kubiak Irena, Kubiak Krzysztof, 1981, *Chleb w tradycji ludowej,* Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Kula Marcin, 2003, *Religiopodobny komunizm,* Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.

Kula Marcin, 2004, *Żydzi — rolnicy (w okresie międzywojennym poza Palestyną),* w: tegoż, *Uparta sprawa. Żydowska? Polska? Ludzka?,* Kraków: Universitas, s. 17–38.

Kwaśniewski Krzysztof, 1987, *Grupa etniczna,* w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne,* red. Z. Staszczak, Warszawa–Poznań: PWN, s. 144–146.

LaCapra Dominick, 2009, *Historia w okresie przejściowym. Doświadczenie, tożsamość, teoria krytyczna,* tłum. Katarzyna Bojarska, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS.

Łatyszonek Oleg, 2006, *Od Rusinów Białych do Białorusinów. U źródeł białoruskiej idei narodowej,* Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.

Łebkowska Katarzyna, 1999, «Jak Polak Białorusinem został, czyli oblicza polskości w parafii nackiej obwodu grodzieńskiego na Białorusi», maszynopis w archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa.

Łuszczyk-Ilienkowa Nina, 2004, *Pińsk, Elektrownia. Mam dziesięć lat,* oprac. A. Engelking, Warszawa: Świat Literacki.

Maksimowska Agata, 2009, *Dyskurs o «wierze prawdziwej» i dyskurs o tradycji. Konstruowanie tożsamości przez staroobrzędowców z Homla i Wietki (Białoruś),* w: *W cieniu drzewa wiar. Studia nad kulturą religijną na pograniczach Slaviae Orthodoxae,* red. M. Zowczak, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Wydawnictwo DiG, s. 157–189.

Malewska-Szałygin Anna, 2008, *Wyobrażenia o państwie i władzy we wsiach nowotarskich 1999–2005,* Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Wydawnictwo Di G.

Malinowski Bronisław, 1980, *Zwyczaj i zbrodnia w społeczności dzikich,* tłum. J. Obrębski, w: tegoż, *Dzieła,* t. 2, Warszawa: PWN, s. 7–96.

Malinowski Bronisław, 1981, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei,* tłum. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szynkiewicz, oprac. A. Waligórski, w: tegoż, *Dzieła,* t. 3, Warszawa: PWN.

Malinowski Bronisław, 2000, *[Prawo i zwyczaj],* tłum. J. Obrębski, w: tegoż, *Dzieła,* t. 8, red. A. K. Paluch, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 237–289.

Matiunin Siergiej, 1992, «Granica wiary i „biezwieria" granicą Europy Środkowo-Wschodniej?», maszynopis w archiwum Ośrodka Studiów Wschodnich im. Marka Karpia, Warszawa.

Mauss Marcel, 1973, *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych,* tłum. K. Pomian, w: tegoż, *Socjologia i antropologia,* Warszawa: PWN, s. 209–415.

Mazurkiewicz Małgorzata, 1989, *Praca i sacrum w polszczyźnie ludowej,* «Etnolingwistyka» 2, s. 7–28.

Mączak Antoni, 1996, *Od połowy XV wieku do rozbiorów,* w: I. Ihnatowicz, A. Mączak, B. Zientara, J. Żarnowski, *Społeczeństwo polskie od X do XX wieku,* Warszawa: Książka i Wiedza, s. 211–426.

Michajlik Laryssa, 2004, *«Sąsiedzi» obok «sąsiadów»? Ratowanie Żydów przez chrześcijan na terytorium Białorusi w latach 1941–1944,* w: *Świat NIEpożegnany. Żydzi na dawnych ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej w XVIII–XX wieku,* red. K. Jasiewicz, Warszawa–Londyn: Instytut Studiów Politycznych PAN, Oficyna Wydawnicza RYTM, Polonia Aid Foundation Trust, s. 733–741.

Mikhailik Larysa, 2008, *Kościół katolicki na Grodzieńszczyźnie 1939–1956,* Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN, Oficyna Wydawnicza RYTM.

Mirga Andrzej, 1984, *Stereotyp jako model «prawdziwego swojego» i «obcego». Próba konstrukcji teoretycznej zjawiska stereotypu,* «Zeszyty Naukowe Uniwerystetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne», z. 19, Kraków: UJ, s. 51–70.

Molisak Alina, 2019, *Żydzi-chłopi,* w: *Chłopska (nie)pamięć. Dziedzictwo chłopskości w polskiej literaturze i kulturze,* Seria «Centrum Badań Dyskursów Postzależnościowych», t. 7, red. G. Grochowski, D. Krawczyńska, G. Wołowiec, Kraków: TAiWPN Universitas, s. 213–226.

Mosiołek Katarzyna, 1992, *Stereotypy psa zawarte w języku polskim,* «Poradnik Językowy», z. 4, s. 301–304.

Mosiołek-Kłosińska Katarzyna, 1995, *Motywacja związków frazeologicznych zawierających wyrazy* pies i kot, «Etnolingwistyka» 7, s. 21–31.

Moszyński Kazimierz, 1918, *Stosunki narodowościowe w Wileńskiem,* «Myśl Polska», z. 1–2, s. 22–27.
Moszyński Kazimierz, 1928, *Polesie Wschodnie. Materiały etnograficzne z wschodniej części b. powiatu mozyrskiego oraz z powiatu rzeczyckiego,* Warszawa: Kasa im. Mianowskiego.
Moszyński Kazimierz, 1929, *Białoruski spor i sparyš,* «Lud Słowiański» 1, z. 1, s. B54-B66.
Mudyń Krzysztof, 2002, *Stereotyp,* w: *Encyklopedia socjologii,* red. K. W. Frieske i in., Warszawa: Oficyna Naukowa, t. 4, s. 119–123.
Nawracka Monika, 2003, *Świadomość historyczna mieszkańców Puszczy Nalibockiej,* «Etnografia Polska» 47, z. 1–2, s. 285–304.
Nitsch Kazimierz, 1925, *Język polski w Wileńszczyźnie,* «Przegląd Współczesny» 12, nr 33, s. 25–32.
Nowicka Ewa, 2006, *Obrębskiego wspólnoty wyobrażone,* «Sprawy Narodowościowe. Seria nowa», z. 29, s. 109–121.
Obrębski Józef 2007: *Polesie. Studia etnosocjologiczne,* t. 1, oprac. A. Engelking, Warszawa: Oficyna Naukowa.
Obrębski Józef 2007a: *Polesie archaiczne,* w: tegoż, *Polesie. Studia etnosocjologiczne,* t. 1, oprac. A. Engelking, Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 33–185.
Obrębski Józef 2007b: *Lud bez ojczyzny,* w: tegoż, *Polesie. Studia etnosocjologiczne,* t. 1, oprac. A. Engelking, Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 186–275.
Obrębski Józef 2007c: *Dzisiejsi ludzie Polesia,* w: tegoż, *Polesie. Studia etnosocjologiczne,* t. 1, oprac. A. Engelking, Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 276–318.
Obrębski Józef 2007d: *Dyskusja po referacie Józefa Obrębskiego „Dzisiejsi ludzie Polesia",* w: tegoż, *Polesie. Studia etnosocjologiczne,* t. 1, oprac. A. Engelking, Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 319–334.
Obrębski Józef 2007e: *Pańska szkoła i mużyckie dzieci,* w: tegoż, *Polesie. Studia etnosocjologiczne,* t. 1, oprac. A. Engelking, Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 335–434.
Obrębski Józef 2007f: *Dzisiejsza wieś poleska,* w: tegoż, Polesie. *Studia etnosocjologiczne,* t. 1, oprac. A. Engelking, Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 448–549.
Obrębski Józef, 2005, *Problem grup i zróżnicowań etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie,* w: tegoż, *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje,* oprac. A. Engelking, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 153–172.
Obrębski Józef, 2006, *System religijny ludu macedońskiego,* «Sprawy Narodowościowe. Seria nowa», z. 29, s. 152–167.
Olszewski Daniel, 1981, *Motywy pasyjne w religijności polskiej XIX i XX wieku,* w: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś,* red. H. D. Wojtyska CP, J. J. Kopeć, Lublin: KUL, s. 80–94.

Osiecka Dorota, 2011, *Niechaj rozbiera się Pan Bóg sam, czyli o języku sacrum na Grodzieńszczyźnie,* w: *Wokół języka religii. Konstrukcje i destrukcje tożsamości,* red. E. Golachowska, A. Zielińska, Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, s. 165–188.

Paszkiewicz Henryk, 1998, *Powstanie narodu ruskiego,* oprac. L. Korczak, Kraków: PAU.

Pawluczuk Włodzimierz, 1968, *Białorusini jako grupa etniczna,* «Studia Socjologiczne» 8, nr 2, s. 35–50.

Pawluczuk Włodzimierz, 1972, *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej,* Warszawa: PWN.

Penkala-Gawęcka Danuta, 1987, *Bohater kulturowy,* w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne,* red. Z. Staszczak, Warszawa–Poznań: PWN, s. 53–55.

Pietkiewicz Czesław, 1930, *Dusza i śmierć w wierzeniach Białorusinów,* «Ziemia» 10, s. 190–195.

Pietkiewicz Czesław, 1933, *Bóstwa rolnicze w wierzeniach Białorusinów,* «Wiadomości Ludoznawcze» 2, z. 1–2, s. 14–21.

Pietruszka Joanna, 2005, *Wieś pokołchozowa na Wileńszczyźnie. Studium przypadku,* w: *Etnografia lokalnych znaczeń. Monografia społeczności lokalnej okolic Dziewieniszek na Wileńszczyźnie,* red. Ł. Smyrski, Warszawa: Wydawnictwa UW, s. 231–252.

Poborski Rafał, 1999, *Szlachta i chłopi. Stereotypy a życie społeczności lokalnej wybranych miejscowości centralnej Białorusi,* «Etnografia Polska» 43, z. 1–2, s. 177–188.

Poniatowski Stanisław, 1927, *Uroczne oczy,* «Wiedza i Życie» 2, nr 8–9, s. 31–37.

Posern-Zieliński Aleksander, 1987, *Etniczność,* w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne,* red. Z. Staszczak, Warszawa–Poznań: PWN, s. 79–82.

Radcliffe-Brown Alfred Reginald, 2001, *Na temat relacji żartobliwej poufałości,* tłum. A. Orla-Bukowska, M. Flis, w: Mariola Flis, *Antropologia społeczna Radcliffe'a-Browna. Z wyborem pism,* Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS, s. 163–177.

Radzik Ryszard, 2000, *Między zbiorowością etniczną a wspólnotą narodową. Białorusini na tle przemian narodowych w Europie Środkowo-Wschodniej XIX stulecia,* Lublin: Wydawnictwo UMCS.

Radzik Ryszard, 2001, *Belarus Between the East and the West. The Soviet-Russian Option Versus the Nationalist Option in Belarusian Society,* «International Journal of Sociology», vol. 31, no. 3, Fall 2001, s. 11–45.

Radzik Ryszard, 2002, *Kim są Białorusini?,* Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

Radzik Ryszard, 2009, *Kulturowo-cywilizacyjna tożsamość społeczeństwa Białorusi,* w: *Białoruś w stosunkach międzynarodowych,* red. I. Topolski, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 39–75.

Rak Joanna, Grębecka-Ćwiek Zuzanna, 1998, *Kara opatrzności jako cud,* «Polska Sztuka Ludowa. Konteksty» 52, nr 1, s. 51–53.

Rak Maciej, 2007, *Językowo-kulturowy obraz zwierząt utrwalony w animalistycznej frazeologii gwar Gór Świętokrzyskich i Podtatrza (na tle porównawczym),* Kraków: Wydawnictwo Scriptum.

Raszewska-Żurek Beata, 2010, *Ewolucja niektórych elementów stereotypu psa w polszczyźnie,* «Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej» 45, s. 65–80.

Raszewska-Żurek Beata, 2011, *Jak wieszamy psy na… psie — obraz psa w językach zachodniosłowiańskich i ich dialektach,* w: *Europa Słowian w świetle socjo- i etnolingwistyki. Przeszłość — teraźniejszość,* red. E. Książek, M. Wojtyła-Świerzowska, Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis, Folia 90, Studia Russologica IV, s. 208–216.

Rein Leonid, 2006, *Local Collaboration in the Execution of the «Final Solution» in Nazi-Occupied Belorussia,* «Holocaust and Genocide Studies» 20, no. 3, s. 381–409.

Rolecki Rudolf, 2006, *Czudzin, wieś powiatu łuninieckiego. Stosunki społeczno-gospodarcze,* «Białoruskie Zeszyty Historyczne» 26, s. 146–217.

Rozenbłat Jewgienij, 2004, *Strategia przetrwania. Żydzi Zachodniej Białorusi w okresie Holocaustu,* tłum. I. Kozłowski, w: *Świat NIEpożegnany. Żydzi na dawnych ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej w XVIII–XX wieku,* red. K. Jasiewicz, Warszawa–Londyn: Instytut Studiów Politycznych PAN, Oficyna Wydawnicza RYTM, Polonia Aid Foundation Trust, s. 122–142.

Rożek Pola, 2005, «*Okupacja niemiecka we wspomnieniach mieszkańców Różan i okolic*», maszynopis w archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa.

Ruchniewicz Małgorzata, 2010, *Wieś zachodniobiałoruska 1944–1953. Wybrane aspekty,* Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Rulikowski Edward, 1879, *Zapiski etnograficzne z Ukrainy,* «Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej» 3, cz. 3, s. 62–166.

Sawaniewska-Mochowa Zofia, Zielińska Anna, 2007, *Dziedzictwo kultury szlacheckiej na byłych Kresach północno-wschodnich Rzeczypospolitej. Ginąca część kultury europejskiej,* Warszawa: Instytut Slawistyki PAN, Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy.

Siewiński Antoni, 1903, *Bajki, legendy i opowiadania ludowe zebrane w powiecie sokalskim,* «Lud» 9, s. 68–85.

Sikora Kazimierz, 1993, *Jak pan zawędrował na wieś,* „Język Polski" 73, z. 4–5, s. 298–307.

Sikorska-Kulesza Jolanta, 1995, *Deklasacja drobnej szlachty na Litwie i Białorusi w XIX wieku,* Pruszków: Ajaks.

Smolicz Jerzy J., 1999a, *Język jako wartość rdzenna. Doświadczenia grupy polskiej na tle doświadczeń grup walijskiej i hinduskiej w Australii,* tłum. J. Lenczarowicz, w: tegoż, *Współkultury Australii,* Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 199–226.

Smolicz Jerzy J., 1999b, *Wartości rdzenne a tożsamość kulturowa,* tłum. L. Korporowicz, w: tegoż, *Współkultury Australii,* Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 32–52.

Smułkowa Elżbieta, 2002, *Białoruś i pogranicza. Studia o języku i społeczeństwie,* Warszawa: Wydawnictwa UW.

Smułkowa Elżbieta, 2002a, *Dwujęzyczność po białorusku: bilingwizm, dyglosja, czy coś innego?,* w: tejże, *Białoruś i pogranicza. Studia o języku i społeczeństwie,* Warszawa: Wydawnictwa UW, s. 414–424.

Smułkowa Elżbieta, 2002b, *Język jako odzwierciedlenie stosunków między sąsiednimi narodami. (Problematyka polsko-białorusko-litewska),* w: tejże, *Białoruś i pogranicza. Studia o języku i społeczeństwie,* Warszawa: Wydawnictwa UW, s. 362–374.

Smułkowa Elżbieta, 2002c, *Kształt współistnienia na polsko-białorusko-litewskim pograniczu językowym,* w: tejże, *Białoruś i pogranicza. Studia o języku i społeczeństwie,* Warszawa: Wydawnictwa UW, s. 483–491.

Smułkowa Elżbieta, 2002d, *«Lubia» — «To lubię»,* w: tejże, *Białoruś i pogranicza. Studia o języku i społeczeństwie,* Warszawa: Wydawnictwa UW, s. 397–401.

Smułkowa Elżbieta, 2002e, *O wieloznaczności pojęcia «polak», «polski» na Białorusi. (Z doświadczeń badacza i dyplomaty),* w: tejże, *Białoruś i pogranicza. Studia o języku i społeczeństwie,* Warszawa: Wydawnictwa UW, s. 552–563.

Smułkowa Elżbieta, 2002f, *Problem języków narodowych w praktyce religijnej na białorusko-litewsko-polskim pograniczu etniczno-kulturowym,* w: tejże, *Białoruś i pogranicza. Studia o języku i społeczeństwie,* Warszawa: Wydawnictwa UW, s. 492–500.

Smułkowa Elżbieta, 2002g, *Rozwój Kościoła katolickiego w Republice Białorusi — problemy społeczno-polityczne i językowe,* w: tejże, *Białoruś i pogranicza. Studia o języku i społeczeństwie,* Warszawa: Wydawnictwa UW, s. 501–508.

Smułkowa Elżbieta, 2007, *Wokół pojęcia pogranicza. Wschodnie i zachodnie pogranicze Białorusi w ujęciu porównawczym,* w: *Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej,* red. E. Smułkowa, A. Engelking, Warszawa: Wydawnictwo DiG, s. 5–14.

Smyrski Łukasz, 1993, *Chrzest Litwy w świadomości polskiej społeczności wiejskiej na Wileńszczyźnie,* «Polska Sztuka Ludowa. Konteksty» 47, nr 3–4, s. 66–68.

Sobolewska Olga, 2004, *Pogromy i ekscesy antyżydowskie w Grodnie w okresie międzywojennym,* w: *Świat NIEpożegnany. Żydzi na dawnych ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej w XVIII–XX wieku,* red. K. Jasiewicz, Warszawa–Londyn: Instytut Studiów Politycznych PAN, Oficyna Wydawnicza RYTM, Polonia Aid Foundation Trust, s. 590–595.

Staniewicz Witold, 1923, *Matujzy Bołondziszki, wieś powiatu lidzkiego. Studjum społeczne i gospodarcze,* Biblioteka Zakładu Polityki Agrarnej Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie, nr 3, Wilno: Towarzystwo Wydawnicze Pogoń.

Stereotyp 1998: *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne,* w: *Język a kultura,* t. 12, red. J. Anusiewicz, J. Bartmiński, Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej.

Stomma Ludwik, 1986, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku,* Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Straczuk Justyna, 1996, *Któż to jest — Litwin? Sprawozdanie z rozmów z mieszkańcami parafii pielaskiej rejonu woronowskiego na Białorusi,* «Polska Sztuka Ludowa. Konteksty» 50, nr 3–4, s. 193–197.

Straczuk Justyna, 1999, *Język a tożsamość człowieka w warunkach społecznej wielojęzyczności. Pogranicze polsko-litewsko-białoruskie,* Warszawa: Wydawnictwa UW.

Straczuk Justyna, 2006, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi.* Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Straczuk Justyna, 2008, *Wielojęzyczność pogranicza: od tutejszości do nowej lokalności,* w: *Tożsamość — Język — Rodzina. Z badań na pograniczu słowiańsko-bałtyckim,* red. A. Engelking i. in., Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, Fundacja Slawistyczna, s. 95–107.

Styk Józef, 1988, *Ewolucja chłopskiego systemu wartości. Analiza historyczno-socjologiczna,* Lublin: Wydawnictwo UMCS.

Sulima Roch, 1992, *Słowo i etos. Szkice o kulturze,* Kraków: Zakład Wydawniczy FA ZMW Galicja.

Sulima Roch, 2001, *Małe ojczyzny,* w: tegoż, *Głosy tradycji,* Warszawa: DiG, s. 129–181.

Śleszyński Wojciech, 2004, *Zajścia antyżydowskie w Brześciu 13 V 1937,* w: *Świat NIEpożegnany. Żydzi na dawnych ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej w XVIII–XX wieku,* red. K. Jasiewicz, Warszawa–Londyn: Instytut Studiów Politycznych PAN, Oficyna Wydawnicza RYTM, Polonia Aid Foundation Trust, s. 596–604.

Świętek Jan, 1897, *Zwyczaje i pojęcia prawne ludu nadrabskiego. Część 2,* «Materyały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne» 2, s. 119–379.

Szczotka Stanisław, 1946, *Lament chłopski na pany oraz inne narzekania na niedolę poddanych polskich,* Warszawa: Chłopska Spółdzielnia Wydawnicza.
Tapuach S[amson], 1937, *Wieś żydowska na Wileńszczyźnie,* «Przegląd Socjologiczny», t. 5, z. 1–2, s. 291–318.
Taylor Charles, 1995, *Źródła współczesnej tożsamości,* tłum. A. Pawelec, w: *Tożsamość w czasach zmiany, Rozmowy w Castel Gandolfo,* oprac. K. Michalski, Kraków: Znak, s. 9–21.
Taylor Charles, 2010, *Nowoczesne imaginaria społeczne,* tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków: Wydawnictwo Znak.
Thomas William I., Znaniecki Florian, 1976, *Chłop polski w Europie i Ameryce,* t. 1, *Organizacja grupy pierwotnej,* tłum. M. Metelska, wstęp J. Chałasiński, J. Szczepański, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
Tokarska-Bakir Joanna, 2000, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści,* Kraków: Universitas.
Tokarska-Bakir Joanna, 2004a, *Nasz człowiek w Pieczyskach, w: tejże, Rzeczy mgliste. Eseje i studia,* wstęp M. Janion, Sejny: Pogranicze, s. 23–30.
Tokarska-Bakir Joanna, 2004b, *«Wieszanie Judasza», czyli tematy żydowskie dzisiaj, w: tejże, Rzeczy mgliste. Eseje i studia,* wstęp M. Janion, Sejny: Pogranicze, s. 73–94.
Tokarska-Bakir Joanna, 2004c, *Żydzi u Kolberga,* w: tejże, *Rzeczy mgliste. Eseje i studia,* wstęp M. Janion, Sejny: Pogranicze, s. 49–72.
Tokarska-Bakir Joanna, 2008, *Legendy o krwi. Antropologia przesądu* (z cyklu: *Obraz osobliwy*), Warszawa: Wydawnictwo W. A. B.
Tokarska-Bakir Joanna, 2011, *Następstwa Holokaustu w relacjach żydowskich i w pamięci polskiej prowincji w świetle badań etnograficznych,* w: *Następstwa zagłady Żydów. Polska 1944–2010,* red. F. Tych, M. Adamczyk-Garbowska, Lublin: Wydawnictwo UMCS, Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma, s. 775–811.
Tokarski Ryszard, 1984, *Struktura pola znaczeniowego (studium językoznawcze),* Warszawa: PWN.
Tołstoj Nikita I., 1992, *Język a kultura (Niektóre zagadnienia słowiańskiej etnolingwistyki),* tłum. L. Zienkiewicz, J. Bartmiński, «Etnolingwistyka» 5, s. 15–25.
Tomaszewski Jerzy, 1963, *Z dziejów Polesia 1921–1939. Zarys stosunków społeczno-ekonomicznych,* Warszawa: PWN.
Tomicki Ryszard, 1976, *Słowiański mit kosmogoniczny,* «Etnografia Polska» 20, z. 1, s. 47–97.
Tomicki Ryszard, 1977, *Norma, wzór i wartość w życiu seksualnym tradycyjnych społeczności wiejskich w Polsce,* «Etnografia Polska» 21, z. 1, s. 43–72.
Tomicki Ryszard, 1980, *Ludowe mity o stworzeniu człowieka,* «Etnografia Polska» 24, z. 2, s. 49–119.

Tomicki Ryszard, 1981, *Religijność ludowa,* w: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej,* red. M. Biernacka i in., t. 2, Wrocław–Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 29–70.

Tomicki Ryszard, 1987, *Mit,* w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne,* red. Z. Staszczak, Warszawa–Poznań: PWN, s. 244–248.

Trachtenberg Joshua, 1997, *Diabeł i Żydzi. Średniowieczna koncepcja Żyda a współczesny antysemityzm,* tłum. R. Stiller, Gdynia: Uraeus.

Turner Victor W., 2004, *Liminalność i communitas,* tłum. E. Dżurak, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje,* oprac. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 240–266.

Turska Halina, 1995, *O powstaniu polskich obszarów językowych na Wileńszczyźnie. O proischożdienii polskojazycznych areałow w Wilniusskom kraje,* wstęp W. Czekmonas, Vilnius: Mintis.

Tyrpa Anna, 2010, *O badaniu ludowych stereotypów etnicznych,* w: «Studia Dialektologiczne» 4, red. H. Kurek i in., Kraków: Wydawnictwo Instytutu Języka Polskiego PAN, s. 151–160.

Tyrpa Anna, 2011, *Cudzoziemcy i obce kraje w dialektach polskich,* Kraków: Wydawnictwo LEXIS.

Uliasz Stanisław, 1997, *O kategorii pogranicza kultur,* w: *Pogranicze kultur,* red. C. Kłak, Rzeszów: Wydawnictwo WSP, s. 9–20.

Uspieński Borys A., 1985, *Kult św. Mikołaja na Rusi,* tłum. E. Janus, M. R. Mayenowa, Z. Kozłowska, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

Vėlius Norbertas, 1986, *Kaip atsirado Žemė: lietuvių etiologinės sakmės,* sudarė ir parengė Norbertas Vėlius, Vilnius: Vaga.

Walewander Edward, red., 1991, *Polacy w Kościele katolickim w ZSRR,* Lublin: Instytut Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym KUL.

Wasilewska Wanda, 1937, *Szukam antysemityzmu,* «Wiadomości Literackie», nr 40, s. 3.

Wasilewski Jerzy S., 2010, *Tabu,* Warszawa: Wydawnictwa UW.

Wasiutyński Bohdan, 1930, *Ludność żydowska w Polsce w wiekach XIX i XX. Studjum statystyczne,* Warszawa: Kasa im. Mianowskiego.

Waszczyńska Katarzyna, 1996, *Kto to jest szlachcic, czyli o obrazie szlachcica w oczach współczesnych mieszkańców pogranicza litewsko-białoruskiego,* «Etnografia Polska» 40, z. 1–2, s. 155–187.

Waszczyńska Katarzyna, 2009, *Niecodzienność w życiu zaścianka (Wspomnienia o świętowaniu w relacjach potomków drobnej szlachty z pogranicza litewsko-białoruskiego),* w: *Drobna szlachta dawniej i dziś,* red. I. Kotowicz-Borowy, Ciechanów: Muzeum Szlachty Mazowieckiej, s. 153–162.

Wejland Andrzej Paweł, 1991, *Obrazy grup społecznych. Studium metodologiczne,* Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

Werenicz Wiaczesław, 2001, *Napisy nagrobkowe z Kojdanowskiego jako świadectwo stosunków etnicznych, społecznych i wyznaniowych na środkowej Białorusi,* w: *Język i kultura białoruska w kontakcie z sąsiadami. Studia poświęcone Antoninie Obrębskiej-Jabłońskiej w stulecie urodzin,* red. E. Smułkowa, A. Engelking, Warszawa: Wydział Polonistyki UW, s. 169–186.

Wierzbicka Anna, 1971, *Kocha, lubi, szanuje. Medytacje semantyczne,* Warszawa: Wiedza Powszechna.

Wierzbicki Marek, 2002, *Zmiany społeczne i gospodarcze wsi kresowej w latach 1939–1953,* w: *Tygiel narodów. Stosunki społeczne i etniczne na dawnych ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej. 1939–1953,* red. K. Jasiewicz, Warszawa–Londyn: Instytut Studiów Politycznych PAN, s. 95–144.

Wojtyska Henryk Damian, 1981, *Męka Chrystusa w religijności polskiej XVI–XVIII w.,* w: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś,* red. H. D. Wojtyska CP, J. J. Kopeć, Lublin: KUL, s. 61–79.

Zadrożyńska Anna, 1983, *Homo faber i homo ludens. Etnologiczny szkic o pracy w kulturach tradycyjnej i współczesnej,* Warszawa: PWN.

Zadrożyńska Anna, 1996, *Krótki szkic o chamstwie,* «Etnografia Polska» 40, z. 1–2, s. 19–28.

Zajączkowski Andrzej, 1993, *Szlachta polska. Kultura i struktura,* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.

Zasztowt Leszek, 1991, *Koniec przywilejów — degradacja drobnej szlachty polskiej na Litwie historycznej i prawobrzeżnej Ukrainie w latach 1831–1868,* «Przegląd Wschodni» 1, z. 3 s. 615–640.

Zielińska Anna, 1993, P*restiż i funkcje języka polskiego w okolicach Baranowicz na Białorusi,* «Etnografia Polska» 37, z. 2, s. 19–28.

Zielińska Anna, 1997, *Sytuacja socjolingwistyczna polskich rodzin w Sopoćkiniach i okolicznych wsiach (w świetle relacji ich mieszkańców),* «Etnografia Polska» 41, z. 1–2, s. 169–181.

Zielińska Anna, 2003, *Czy polszczyzna północnokresowa ma szanse przetrwania? (w świetle koncepcji dyglosji i żywotności etnolingwistycznej «Ethnolinguistic Vitality»*), «Acta Baltico-Slavica» 27, s. 97–109.

Zielińska Anna, 2008, *Zmiana, zachowanie i utrata języka w rodzinach na pograniczu słowiańsko-bałtyckim,* w: *Tożsamość — Język — Rodzina. Z badań na pograniczu słowiańsko-bałtyckim,* red. A. Engelking i in., Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, Fundacja Slawistyczna, s. 165–176.

Zientara Benedykt, 1985, *Świt narodów europejskich. Powstawanie świadomości narodowej na obszarze Europy pokarolińskiej,* Warszawa: PIW.

Zientara Benedykt, 1996a, *Społeczeństwo polskie X–XII wieku,* w: I. Ihnatowicz, A. Mączak, B. Zientara, J. Żarnowski, *Społeczeństwo polskie od X do XX wieku,* Warszawa: Książka i Wiedza, s. 35–88.

Zientara Benedykt, 1996b, *Społeczeństwo polskie XIII–XV wieku,* w: I. Ihnatowicz, A. Mączak, B. Zientara, J. Żarnowski, *Społeczeństwo polskie od X do XX wieku,* Warszawa: Książka i Wiedza, s. 89–210.

Znamierowska-Prüfferowa Maria, 1930, *Rybołówstwo jezior trockich. Rys etnograficzny,* Rozprawy i Materiały Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Wilnie 3, z. 2, Wilno.

Znaniecki Florian, 1931, *Studja nad antagonizmem do obcych.* Odbitka z «Kwartalnika Socjologicznego» n-ru 2–4-go, rok 1930/31, Poznań.

Znaniecki Florian, 1938, *Przedmowa,* w: Józef Chałasiński, *Młode pokolenie chłopów. Procesy i zagadnienia kształtowania się warstwy chłopskiej w Polsce,* t. 1, Społeczne podłoże ruchów młodzieży wiejskiej w Polsce, Warszawa: Państwowy Instytut Kultury Wsi, s. IX–XVIII.

Zowczak Magdalena, 1991, *Kultura religijna polskiej wsi na Litwie. Raport z badań prowadzonych w rejonie wileńskim w lipcu 1990 r.,* «Przegląd Wschodni» 1, z. 3 s. 527–555.

Zowczak Magdalena, 1994, *Sybilla kontra Salomon. Z symboliki mądrości w tradycji ludowej,* «Literatura Ludowa» 38, nr 4–6, s. 75–107.

Zowczak Magdalena, 1998, *Brasławszczyzna, białoruska prowincja. Szkice z kultury symbolicznej,* «Polska Sztuka Ludowa. Konteksty» 52, nr 1, s. 26–27.

Zowczak Magdalena, 2000, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej.* Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław: Wydawnictwo Funna.

Zowczak Magdalena, 2009, *Fundamentalizm, synkretyzm, ekumenizm: perspektywa lokalna,* w: *W cieniu drzewa wiar. Studia nad kulturą religijną na pograniczach Slaviae Orthodoxae,* red. M. Zowczak, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Wydawnictwo DiG, s. 7–30.

Życki Artur, 2006, *II Rzeczpospolita w publicystyce sowieckiej. Polityka. Gospodarka. Stereotypy,* Ostrołęka-Warszawa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Ekonomiczno-Społecznej w Ostrołęce.

Życzyńska-Ciołek Danuta, 1996a, *Naród, język i państwo w wypowiedziach mieszkańców wsi pod Lidą na Białorusi,* «Etnografia Polska» 40, z. 1–2, s. 137–153.

Życzyńska-Ciołek Danuta, 1996b, *Pomieszany świat,* «Polska Sztuka Ludowa. Konteksty» 50, nr 3–4, s. 203–207.

Спіс ілюстрацый

Аўтарам фотаздымкаў з'яўляецца Ганна Энгелькінг, калі не пазначана іншае.

1. Паперня, Лідскі р-н. Размова са спадарыняй Фэляй і яе ўнукам, 1997. Фотаздымак Юстыны Страчук
2. Размова з бабуляй Вольгай у Альманах, Столінскі р-н, 2011. Фотаздымак Алеся Смаленчука
3. Спадарыня Маня з Марынкаю, унучкай суседкі, Паперня, 1994
4. Спадар Пётр з Велямічаў Столінскага р-на, 1999
5. Дзверы гумна, якое не адабралі ў гаспадара падчас калектывізацыі. Паперня, Лідскі р-н, 2011
6. Машынны двор калгаса ў Начы, Воранаўскі р-н. Перапынак у працы, 1998
7. Вёска Дварэц, Лунінецкі р-н. Уезд у калгас «Расія», 1999
8. «Прыватная ўласнасць. Уезд забаронены» — шыльда пры ўездзе на поле фермера, які выдзеліўся з калгаса. Паперня, Лідскі р-н, 2011
9. Сельскагаспадарчы вытворчы кааператыў «Праца» — сучасны варыянт калгаснага заменніка крыжа ля ўезду ў Пінскі р-н, 2011
10. Група калгасніц каля крыжа ў Паперні, 1993
11. Уваход у машынны двор у калгасе «Светлы шлях». Нача, Воранаўскі р-н, 1999
12. Дарожны ўказальнік перад саўгасам «Навукі Ілліча» ў Петрыкаўскім р-не, 2011
13. Дзед Васіль з Юравічаў, Калінкавіцкі р-н, 2003
14. Малыя Аўцюкі, Калінкавіцкі р-н. Калгасны заменнік крыжа, 2003
15. Спадарыня Уладзя з Паперні, 1999
16. Нядзеля ў Чучавічах Лунінецкага р-на. Размова з жанчынамі на вуліцы, 1999
17. «Прароцтва каралевы Сівілы пра вайну і канец свету». Улётка ва ўласнасці спадарыні Хэлены з Мейраў, Лідскі р-н, 1997. Фотаздымак Дароты Калакоўскай
18. Паперня, Лідскі р-н. Жанчыны на лаўцы, першая з правага боку — спадарыня Фрэдзя, 1998
19. Людскія каровы падчас выпасу. Парэ, Пінскі р-н, 1999
20. Нача Воранаўскага р-на. Калгасныя выпасы ўлетку, 1998

21. Гаспадар нарыхтоўвае сена для каровы. Велямічы, Столінскі р-н, 1995
22. Алексічы, Хойніцкі р-н. Калгасныя палі вясною, 2003
23. Шыльда на будынку праўлення калгаса «Светлы шлях» у Начы, 1998
24. Жывёлагадоўчая ферма калгаса імя Чапаева. Серафіны, Лідскі р-н, 1997
25. Калгасная жывёлагадоўчая ферма ў колішніх панскіх хлявах. Віць, Хойніцкі р-н, 2003
26. Пахавальная працэсія ў Вавёрцы, Лідскі р-н. У якасці катафалка — калгасны грузавік, 1993
27. Святкаванне Дзядоў на могілках. Старшыня сельсавета і адзін з вучняў называюць прозвішчы памерлых. Бялюнцы, Воранаўскі р-н, 1998
28. Клуб у Паперні, ператвораны ў капліцу. Ля ўвахода — «зелянцовыя» бярозкі, 2005
29. Вышыўка на алтарным абрусе ў капліцы ў Паперні, 2005
30. Калгас імя Чапаева ў Вавёрцы. Бюст апекуна, 1997
31. Будынак праўлення калгаса ў Вялікіх Чучавічах, Лунінецкі р-н, 1999
32. Атрыбуты індывідуальнай малітвы. Нача, Воранаўскі р-н, 1998
33. Бабуля Ядзя на вуліцы ў Паперні, 1993
34. Гаспадар едзе касіць сена. Скрыбаўцы, Шчучынскі р-н, 1993
35. Гаспадар на сваёй сядзібе. Плошчава, Пінскі р-н, 1993
36. Боханы хлеба ўласнага вырабу. Альманы, Столінскір-н, 1995
37. Развітанне з нябожчыцай пад крыжам у Паперні. Спадарыня Марыся выконвае развітальную прадмову, 2010
38. Франтон хаты, аздоблены сонцам з праваслаўным крыжам. Альманы, Столінскі р-н, 1995
39. Машынны двор калгаса ў Начы. Калгаснікі за працаю, 1998
40. Юравічы, Калінкавіцкі р-н. Мужчыны на лаўцы, 2003
41. Нядзеля ў Малых Аўцюках, Калінкавіцкі р-н. Жанчыны на лаўцы, 2003
42. Спадарыня Марыя з вёскі Нача Воранаўскага р-на, 1998
43. Жанчына з вёскі Негаціна Дубровенскага р-на, 1999
44. 84-гадовая баба Дуня поле свой агарод. Алексічы, Хойніцкі р-н, 2003
45. Людскія свінні, выпушчаныя з хлява. Нача, Воранаўскі р-н, 1998
46. Фестываль-кірмаш «Дажынкі» ў Іванаве, 1999
47. Фестываль-кірмаш «Дажынкі» ў Іванаве, 1999
48. «Свята ўраджаю» ў школе ў Начы. Вырабы і экспанаты, падрыхтаваныя вучнямі, 1998
49. Машынны двор калгаса ў Начы. Камбайн «Дон 1500», 1998
50. Лозунг на калгаснай Дошцы гонару: «Хвала рукам, што пахнуць хлебам». Вавёрка, Лідскі р-н, 1999
51. Людскія каровы, коні і сена ля Спораўскага возера. Спорава, Бярозаўскі р-н, 1999

52. Гаспалар на возе з двухконнай запражкай. Белагруда, Лідскі р-н, 1993
53. Экспазіцыя, прысвечаная радунскім яўрэям, з партрэтам Ізраэля Мэйра Коэна (Кагана), вучонага талмудыста, заснавальніка мясцовай ешывы. Школьны музей у Радуні, Воранаўскі р-н, 1998
54. Колішні яўрэйскі дом з крамаю. Лахва, Лунінецкі р-н, 1999
55. Будынак колішняй карчмы на цэнтральнай развілцы вуліц у Начы, 1999
56. Будынак былой ешывы (сёння — дом культуры) у Радуні, 1998
57. Дошка памяці ахвяр Гродзенскага гета. Гродна, 1998
58. Помнік на месцы расстрэлу яўрэяў у Радуні, 1998
59. Дзед Купрыян распавядае пра свае ваенныя перажыванні. Альманы, Столінскі р-н, 1995
60. Помнік на месцы расстрэлу яўрэяў у Кажан-Гарадку Лунінецкага р-на, 1999
61. Помнік на месцы расстрэлу яўрэяў у Парычах Светлагорскага р-на, 2011
62. Лампадкі і каменьчыкі ў знак памяці на яўрэйскіх могілках у Радуні, 1998
63. Сведка падзей цёця Сеня ля помніка зажыва спаленым жыхарам вёскі. Хутар, Светлагорскі р-н, 2011
64. Фрагмент экспазіцыі вясковага музея, прысвечаны населеным пунктам, спаленым немцамі разам з іх жыхарамі. Раманаўка, Мазырскі р-н, 2003
65. «Навечна ў памяці народнай». Фрагмент экспазіцыі музея ў Раманаўцы, 2003
66. Спадар Мікалай з Феліксава Лідскага р-на, 1993
67. Будынак былой сінагогі ў Індуры, Гродзенскі р-н, 2006
68. Могілкі ў Кудзінавічах Капыльскага р-на. На надмагіллях камуністаў — чырвоныя зоркі, 2005
69. Надмагілле на мусульманскіх могілках у Докшыцах, 2005
70. Новае надмагілле на яўрэйскіх могілках у Радуні, Воранаўскі р-н, 1998
71. Покуць хаты з праваслаўнымі іконамі. Бездзеж, Драгічынскі р-н. Фотаздымак Вольгі Лабачэўскай, 2001
72. «Покуць» у хаце баптыстаў (хрысціян веры евангельскай) з цытатай з псалма. Велямічы, Столінскі р-н, 1995
73. Мацэва на колішніх яўрэйскіх могілках у Горах, Горацкі р-н, 2004
74. Мусульманскія могілкі (мізар) у Докшыцах, 2005
75. У малітоўным доме хрысціян веры евангельскай у Велямічах Столінскага р-на, 1995
76. Крыжы ў Святым (Вялікім Засоміным) возеры каля Альман, 2011
77. Размова з бабуляю Марыяй з Красноўцаў. Вавёрка Лідскага р-на, 1994. Фотаздымак Катажыны Домбэк

78. Пры нябожчыку. У ягоных далонях — ружанец і святы абразок. Паперня, Лідскі р-н, 1994
79. Фрагмент хаты ў Малых Аўцюках, Калінкавіцкі р-н, 2003
80. Вясковы крыж у Велямічах Столінскага р-на, 1999
81. Крыжы — магічныя ахоўныя знакі — на дзвярах гаспадарчай пабудовы. Парэ, Пінскі р-н, 1999
82. Каталіцкі і праваслаўны крыжы пры ўездзе ў саўгас у Малым Мажэйкаве (цяпер — Мажэйкаве), Лідскі р-н, 1997
83. Маёвае набажэнства ля крыжа ў Паперні, 2010
84. Пры нябожчыку. Паперня. Трапеза пеўчых падчас перапынку ў спевах і малітвах, 1994
85. К + М + В — магічны ахоўны надпіс у адной з хат у Начы, 1998
86. Праваслаўны крыж перад хатаю. Язвінкі, Лунінецкі р-н, 1999
87. Каталіцкі крыж перад хатаю. Гінелі, Воранаўскі р-н, 1998
88. Колішні дамініканскі касцёл, зачынены ў 1920-я гады; выкарыстоўваўся пад калгасныя майстэрні. Смаляны, Аршанскі р-н, 2004
89. Крыж на месцы царквы, разбуранай падчас антырэлігійнай кампаніі. Качановічы, Пінскі р-н, 1993
90. Спадарыня Броня з Мяжанцаў Воранаўскага р-на, 1998
91. Колішні іезуіцкі касцёл, пасля царква, зачынена ў 1920-я гады. Юравічы на Прыпяці, Калінкавіцкі р-н, 2003
92. Былы курганскі касцёл, перабудаваны пад клуб у Радзівонішках, Лідскі р-н, 1999
93. Крыжы на мяжы вёскі Серафіны Лідскага р-на, 1997
94. Часткова адноўленая царква ў Радзівонішках, 1999
95. Адбудова царквы ў Чучавічах, Лунінецкі р-н, 1999
96. Дзед Трафім каля сваёй хаты. Кудрычы, Пінскі р-н, 1993

SUMMARY

Kolkhozniks: An Anthropological Study of the Identity of Belarusian Villagers at the turn of the 20th and 21st centuries

Belarusian Kolkhozniks is neither a book on the Sovietization of a Belarusian village nor a study of the communist or post-communist mentality. However, it can be placed within Sovietological studies. More specifically, it belongs to a discussion on the kolkhoz stereotype — the kolkhoz perceived as a place of social and cultural disintegration — which is inextricably linked with the phenomenon of *Homo Sovieticus.* Primarily, this is a study on the perception of being a peasant that the author of this monograph went through (almost literally) during her long-term ethnographical dialogue with the inhabitants of kolkhoz villages in Belarus.

Thus, the essence of her book is an anthropological narrative construed from the perspective of its subjects — her interlocutors. It focuses on questions, which the author considered essential for the development of long lasting traditional cognitive and axiological categories of identity for present-day *kolkhozniks* that managed to survive the twentieth century's outbursts of destruction threatening the traditional peasant reality — collectivization, enforced atheism, World War II, and the Shoah. The study aims to interpret the identity narrative of Belarusian *kolkhozniks*. In this narrative, through a dialogue with her respondents, the author attempts to trace the implicit values, norms, rules, basic semiotic dichotomies and distinctive attributes, in search of an unbiased insight into the content, structure, and building process of the collective identity of present day Belarusian kolkhoz villagers in its social and historical context.

The book results from research conducted for almost two-decades (1993–2011) in villages located in Western as well as Eastern Belarus, where people of both peasant and impoverished gentry descent live. This was a qualitative study with data collected through ethnographic fieldwork. Source material consists of about 700 conversations (of which about 400 are used in the book) with individuals being overwhelmingly over 60 years of age. It is worth noting that this unusual age profile was not a research prerequisite; it simply resulted from the demographic peculiarity of the Belarusian village. The *kolkhozniks*' social world-view, described as a result of analyzing and interpreting dialogues

with the respondents, extends in their communicative memory back to the beginnings of the 20th century, while in the realm of meaning it reaches back to archaic layers of cultural consciousness and unconscious stemming from times before the era of modernization and modern nationalisms. The k*olkhozniks*' collective identity, expressed in pre-modern categories, primarily reflects the mentality of the oldest generation, which surely does not mean it would end with this cohort; mentality change is a long-lasting process.

The book contains four parts. The first one — «In the kolkhoz» — outlines the respondents' historical memory and their ambivalent attitude toward the institution of the kolkhoz. Taking as a point of departure the determination of a somewhat ambiguous phenomenon — the eventual grass-root acceptance of the kolkhoz system, which was initially enforced against the will of the population — the author presents an analysis of memories of collectivization implied in the accounts of her interlocutors. Collectivization — forced on the villages of Eastern Belarus at the turn of the 1920s and 1930s and on those in Western Belarus at the turn of the 1940s and 1950s — swept away an economically differentiated social stratum of self-supporting peasants who were owners of their land and other means of agricultural production and created an equalized group of expropriated peasants known as *kolkhozniks* living as agricultural laborers on one huge estate, built on their formerly private land, and called the kolkhoz. Vivid memory of this traumatic change, shaped through long years of physical and psychological terror (executed through the political apparatus of the state) and transmitted to younger generations, evolved into a kind of founding myth, which became the kernel of social identity for these villagers.

This founding myth, framed in eschatological terms of the end of the world and an entirely new beginning, refers to the ferocious and incomprehensible forces of destruction, which removed from the local life-world its rightful plot-and-house owners (focused on the category of *their* property) together with all attributes of their subjectivity and imposed in its place a new serfdom. Yet the community of serfs-*kolkhozniks*, originally bound by fear, gradually started adapting to their new social and psychological conditions thus reintegrating their aims and attitudes in accordance with the central value of peasant ethos — solidarity with life as it occurs. The *kolkhozniks*' accounts on collectivization, to some extent, reflect the satisfaction that the local community managed to survive the threats and horrors.

What made the Belarusian peasants, as they phrased it, «get *used to*» the kolkhoz system? Why do they accept it today without wishing to change it? In searching for answers to these questions the author notes the archaic peasant conception of fate, linked to fatalistic attitudes and the traditional system of peasant values that are tied to the ethos of survival. Once convinced that the

«kolkhoz has to stay,» the *kolkhozniks* return to the social attitude patterns practiced and transmitted by generations of their ancestors and pre-modern mental clichés. Functioning day after day in the network of fuzzy limits and informal relationships stretched between the individual (people's) and common (belonging to the kolkhoz) property, in a peculiar symbiotic relationship between the individuals and the institution of kolkhoz, they perceive the contemporary socio-economical context of their own existence as a specific continuation of the ancient manor estate, in which the *predsyedatyel* — kolkhoz president — plays the role of a former landowner while they — the *kolkhozniks* — take the positions of former serfs or farmhands. This leads the author to conclude that the collective *kolkhozniks*' identity constitutes a continuation of peasant identity from the times of the feudal serfdom estate. The cognitive structures of long-term persistence built into the serf-*kolkhoznik* identity cause kolkhoz villagers to interpret their social reality by referring to traditional mechanisms of life-world perception and categorization that characterize the mentalities of people living in highly isolated cultures. And it is because of these structures that even today one may occasionally find young people who cannot imagine their lives without the kolkhoz.

It is the anthropologist's task to capture the intra-group, subjective point of view of the community examined, including its self-stereotype, in order to present it in symbolic rather than naturalist terms. Expressing this point of view are the subjects' responses to questions, which are crucial for collective identity, like «who are the others?» and, in consequence, «who are we, as opposed to others?» Starting from this theoretical assumption the author demonstrates — by analyzing the notional terms her interlocutors have used — that the cognitive foundation of the community under study is made of the three following dichotomies: «peasant» vs. «lord,» «peasant» vs. «Jew,» and «Christian» vs. «Jew.» The second part of the book, «The peasant and the lord» focuses on the first of these oppositions.

The author looks at the social and symbolic relationship between the peasant and the lord through the prism of myths regarding their origin or background, which her respondents reported in conversations. Their accounts present the peasant as a holder of negative attributes specifying his inferiority and lesser value as compared to the lord and master. The higher and lower social status conferred on the two archetypes by the power of ancient myth, therefore making part of their defining specification and carrying the pattern-creating and normative functions — are seen as permanently conveyed to the two social groups and acknowledged through antonymic attributes used in the respondents' narrative. The «better» partner of the «worse» peasant in the kolkhozniks' mythical thinking refers to the archetype of the lord and nobleman who is present in their collective memory and perceived as being —

in the first place — *noble*. This term encompasses social and legal superiority (compared to the peasant), the wealth, the Polish connection, as well as the realm of manners, which is referred to as *culture*, *gentleness*, and/or *kindness*. *Simplicity* is perceived as the negative of *nobleness;* this attribute constitutes the stereotype and self-stereotype of *simple muzhik (peasant)*. The stereotype of *simplicity* comprises the cultural primitivism, attributed to Belarusian peasants, with their low material status and the contempt that those of the higher social echelons have for them.

The contrast of «*noble* lord» vs. «*simple muzhik*» focuses on the crucial dichotomy that builds the peasant perception of social reality: «working» *vs.* «not-working.» The conviction that the lords' business does not constitute «working» is a stereotype, which is deeply-rooted in peasant culture, where «working» means, exclusively, the agricultural hardship of a peasant struggling with the resistant land. In consequence, contemporary «lords» — represented by kolkhoz authorities or professionals from the city — must be «not-working» in their role of the opposition to the *muzhiks-kolkhozniks* engaged in their peasant job on the land.

The *kolkhozniks*' reading of social structure places the lords and peasants — in line with the myth on the origins and background — in a sequence of dichotomies: «working — not working»; «rulers — ruled»; «higher — lower»; «cultivated — crude»; «considerate — churlish»; «rich — poor»; «educated — uneducated.» The oppositions outlined above and characterized by hierarchical complementarity, are expressed in the *kolkhozniks*' accounts in a variety of refinements producing the self-image of the contemporary *kolkhoznik* — almost a direct continuation of the self-stereotype of the feudal serf.

The stereotype of *simple speech* constitutes one of these refinements. Through its analysis the author concludes that languages spoken by village peasants and impoverished gentry from the area (the so-called *simple* Belarusian and Polish) to this day constitute the defining factor of their identity. The peasants' Belarusian language is valued less than the former gentry's Polish — considered *cultivated* and noble — which relates directly with the different social positions of both groups of speakers; for the negative stereotype of *simple speech* is consistent with the related stereotypes of peasant and village. The «lower» value of *simple* Belarusian is contrasted with the «higher» value of the gentry's languages (in Belarusian reality these languages are Polish and Russian and have been for many centuries) — a long-lasting historical phenomenon, probably as old as the ancient antagonism between the peasant and the lord, and the peasant's longing for the «lordship.»

The stereotype of *simple muzhik* (a negative, compared to the «*lord*») is the effect of the symbolic oppression of the lord over the peasant and does not provide a unique and comprehensive picture of their linkage. An alternative,

entirely different founding myth exists; it values the two protagonists in exactly the opposite way. According to this second myth, the lord, associated with the dog/devil, slips into the dichotomy: «man» *vs.* «not-man,» opposite the peasant who is identified with «man.» The idea of peasant superiority over the symbolically degraded lord finds its way in name calling, ridiculing, and anecdotes, which highlight the mutual dependence of the two stereotypes. For the *kolkhoznik* account about ancient and present, real and symbolic, lords and *muzhiks* demonstrates that there is no peasant without a lord. But it also reveals that the categories of «*muzhik*» and «lord» — seemingly ascribed to the group (and the individual) since birth, are situational and dynamic rather than static. Mythical order and the resulting norm, which is present in the respondents' statements, is altered daily by the practice of life as it occurs, providing multiple examples countering the attributes seen in the stereotypical images. Thus, mutual distance is shrinking while the dichotomies, oppositions, peculiarities, and antagonisms tend toward neutralization.

The *kolkhoznik* narrative on lords and *muzhiks* — their differing identities, the antagonisms between them existing on the side of symbiosis and vanishing dissimilarity — demonstrates that the opposition between these two types functions as a symbolic tool of segmentation and the imposition of a hierarchical order on social reality notwithstanding its relativity, situational nature and actual socio-historical circumstances. Whether an ancient patriarchal lord is contrasted with his feudal serfs, or a 1919–1939 interwar wealthy estate baron with his farmhands, impoverished former gentry from the neighborhood with village peasants at various periods of the past century, kolkhoz *predsyedatyel* with *kolkhozniks,* or yet an *educated* man from the city with an *uneducated* one from the village — each time there are those located higher and lower in the social hierarchy. The ongoing sequence of pairs validates the social reality of patterns and values implied in the dichotomy –«peasant» *vs.* «lord» — the medium of collective identity of the present-day *kolkhozniks*.

The dichotomy of working peasant *vs.* «not-working» lord allows one to conclude that the *kolkhozniks* define themselves through the job of cultivating the land. They perceive their condition through the prism of a mythical order declaring that the peasant was created for physical work. Their self-stereotype, based on the medieval blueprint of the peasant as a hard-working and pious man, goes back to Adam, the mythical protoplast turned into land cultivator by the act of banishment from Eden. The stereotype of peasant and kolkhoznik work — rooted in this myth — is of an ambivalent nature.

The negative extreme of this stereotype (with its key phrase *charna rabota* — literally, *black work*) shows best in lamentation narratives belonging to the kind of timeless peasant complaint about a lot filled with hard, never-

ending physical work understood as punishment for the original sin, penance, and *hore* (literally, anguish, misery). It means slog-labor, agony, and an ordeal, identified with «life-suffering». It relates to a feeling of injustice and humiliation. However, the positive extreme — referring to the biblical model of the plowman's blessed work — indicates the sacred nature of their work and is linked to the archaic complexity of life, land, and crop treated as *sacrum*. As peasants cultivating the (sacred) land, the *kolkhozniks* perceive themselves as diligent, work-loving people, finding in their job the sense of life as well as joy. Their work, understood as stated, helps them build their sense of worth and dignity as well as their self-stereotype as industrious people who earn essential goods through the hard and honest work of their own hands — an image consistent with the peasant ethos. Land cultivation — the defining attribute, which differentiates the stereotypical peasant from his lord and master — at the same time represents a fundamental value constituting the peasants» ethos and collective identity.

The fullest incarnation of this value transcends the dichotomy of «peasant» *vs.* «lord»; it finds its personification in the peasant who is his own master — the farming owner of his plot, house, and all necessary tools: This is the model of a good *haspadar*, which is fundamental for the *kolkhozniks'* collective identity. The stereotype of the good *haspadar's* business involves not only the process of laboring but also the land and buildings owned with all the resources and goods produced by one's own effort — the highly valued work of one's own hands. Prosperity, or well-being, thus created, is considered an effect of God's blessing — joy and happiness come true. The model of peasant-master as the one who creates his identity by planning and growing crops, working with his own hands on his own land — rather than being an object in the hands of a lord, like a feudal serf or *kolkhoznik*-farmhand — is a direct continuation of the pre-kolkhozian social ideal of the affluent holder *(haspadar-bahatyr).* It also pertains to the *kulak* — the No. 1 enemy of the Soviet kolkhoz system as demonstrated by a very emotional and popular narrative on «dekulakization» at the time of forced collectivization. This narrative demonstrates that the category of one's own — one's own land, *one's own* workshop, working on one's own — in spite of all the destruction caused by the collectivization process, remained the central value, the focus of the *kolkhozniks*' daily activity. As descendants of *haspadars* they feel accomplished and satisfied when working at the only place where no master oversees them — the mini-plots adjacent to their living cabins, which constitute merely the remnants of their former property that they were allowed to keep for themselves.

The model of the good *haspadar* — the kernel of the *kolkhozniks'* collective identity embracing the fundamental values of this community (land cultivation and faith in God), and, in addition, emphasising the universal dimension

of peasant dignity — turns out to be an autonomous pattern, in which the subjective consciousness of collectivity dominates the feeling of distinctiveness when compared to cultural «others».

In the third part of her book — «The *kolkhoznik* and the Jew» the author examines the dichotomy of «peasant» *vs.* «Jew.» The image of the Jews constitutes the third corner of the three-element-system: peasants — lords — Jews, originating in the old pre-capitalist society and still functioning as a model in search of socially updated contents to fill it. In the symbolic scheme, the image of Jews as those who do not work on the land, and are not Christians, has a role in shaping the collective identity of Belarusian villages' present dwellers who follow similar rules to those that applied in the times of their ancestors. Like the lord, the Jew is defined by not working on the land. Business is the area of activity assigned to him. To facilitate the peasant's work the Jew must engage in business — to change the effects of the peasant's work into money and other goods. To allow the peasant to stay in his village the Jew — the merchant and go-between — must be constantly on the move. Because of the Jew's «not-working,» he assumes attributes normally characterizing the image of a lord, which a stereotypical *muzhik* does not possess — wealth (in the first place), education, and *culture*. In the *kolkhozniks'* contemporary rendition of this stereotype the Jew is more like a present-day educated professional than a post-feudal estate owner, while the contrasting relationship of two group stereotypes reads: *simple muzhik* — smart/clever Jew.

In the opposition of village *vs.* city/town, the Jew is ascribed to the latter, where the *kolkhozniks'* perception of social structure includes a long list of non-peasant positions. This is reflected in the following sequence: city — office — power, in which the folk perception of the social world would necessarily place the figure of Jew as a constitutive agent. Presently, an excellent candidate to fit the category of a stereotypical Jew would be an office worker or manager *(nachalnik)* whose link to the historical Jew would be such that by not working on the land, and actually having a non-manual job, he is located higher in the social hierarchy than the *kolkhoznik*. Professionals, white-collar workers, specialists in trade and services, and the like, all fit this common category of the symbolic Jew.

The negative of the Jewish stereotype underscores distinctive attributes of the *kolkhoznik's* self-image as a *simple* man working on the land, who — in contrast to the constantly moving Jew — is a settled resident, rooted in the local community of people *from here.* In this reading of the world in which the traveling Jew constitutes a kind of direct reflection to the settled peasant — there can be no peasant without a Jew.

The Jew's image, like the lord's, is ambivalent. On the one hand, *kolkhozniks* eagerly remember Jews as their former neighbors, clearly assigning positive values to the subjects of their narrative. It reveals a picture of good-neighbor

symbiosis, in which the distinctiveness created by social distance and symbolic apartness neither stops the two-way flow of cultural contacts nor blocks personal contacts. The respondents' personal experience corrects and verifies the stereotypical perception of Jews, in effect neutralizing the distinctiveness between the two groups. Intergroup differences, in this case, have an exclusively classifying function, without symbolic and emotional overlays. The latter are nullified while our Jews are considered the same kind of people as we are.

But the Jew's image as the familiarized other that is reflected in the kolkhozniks' narrative also has a hidden side — the aggression of Christian peasants toward Jews, which is reported in the form of jokes, teasing, and mocking. This ritual violence, carrying a sanction of societal consent, served as a symbolic reaffirmation of the otherness of the two groups. In the period preceding World War Two, under the influence of anti-Semitic propaganda of the Catholic Church as well as Polish fascist organizations, it grew far beyond the limits of symbolic animosity. For this reason, the author's inquiry regarding the Jewish role of significant others *vs.* Belarusian peasants and the impact of this role on constructing the collective identity of *kolkhozniks* led her to question her interlocutors on their attitude toward the Shoah.

In accounts collected on the extermination of the Jews — which the author cites in the order reflecting their regional differentiation — what is elicited in the first place is fear — an emotion both groups share. This is a narrative on fear in the face of a world that has lost all of its former order, both in the socio-political and cognitive-axiological sense. In this chaos filled with terror and doom, a fatalistic streak, always known to the peasant, assigned the role of victim to one party, the role of executioner to another, the role of either one's ally to some, and the role of witness to someone else. The attitude of this collective witness glowed with a spectrum of emotional colors — from empathy, regret, even despair, through dispassion, distaste, or aversion, toward the victims. The apocalyptic image of the Shoah remembered by the peasant observers/witnesses comes as a vision of the end of their well-known world of good-neighborly Christian-Jewish coexistence. It was transformed into a mythical narrative reading like a morality play.

The *kolkhoznik* narrative on the Shoah, placed in the broader context of war, takes place — paradoxically — in a world disconnected from the category of nationality. This is the peasant's universal world of God and man, at the same time being the local neighborhood, as well. Framed in mythical-eschatological terms, it is nonetheless a personal story, a narrative on the end of the world as well as an account about personally known, by first and last name, executioners, victims, and witnesses — members of the local community of narrators. This account, speaking of the end of *our Jews,* takes the form of a peasant lament with a leitmotif of sympathy and sorrow. Its striking feature consists of the

neutralization of the dichotomy between «peasant» *vs.* «Jew» by replacing it with an emphasis on the peasant-Jewish kinship in humanness in the face of the cosmic catastrophe of an ever-reaching war. This is very important, for the *kolkhoznik* memory of the extermination of the Jews is directly interwoven with their memory of the extermination of peasants committed, more than once, by Nazi penal military units charged with village pacification. Resulting from these traumatic events, written into the collective memory of things experienced, is the feeling of a common destiny with the Jewish inhabitants of small towns, who were murdered by the Nazi firing squads or buried alive, and the Belarusian peasants who were either killed or burned alive by such squads. Hence, these Jews and peasants were remembered in the same way — as innocent victims.

Trying to comprehend the Shoah, the *kolkhozniks* interpret the image of the world undergoing a catastrophe, in archaic, mythical terms. They attempt to return to it a cognitive and axiological accord. On the one hand, they do so by referring to the concept of cosmos — guarding the ethical order and feeling in unison with humans (the moving, bleeding, and moaning of the earth, the groaning of the air). The eschatological image of the bleeding earth comes together with the mythical precedent of the innocent victim (of fratricide) — Abel whose blood calls to God for revenge.

On the other hand, the respondents' interpretation extends to the fundamental concept of peasant thinking and reasoning: the idea of God's justice taking the form of God's punishment understood in terms of revenge — in this case, revenge on the Jews for Jesus Christ's crucifixion. The *kolkhozniks*' narrative on the Shoah seems to convey the idea that the Jews are, at the same time, innocent as well as guilty victims because of representing both Abel and Judas. They are Christ's killers yet, at the same time, Christ's death on the cross — an innocent victim by all means — consists of a prefiguring of their own fate. Such an intense ambivalence may probably be encompassed solely by an archaic sensitivity of a mythical-religious character.

In the final part of the book, «In the face of God,» the author focuses on the religious identity of the peasant-*kolkhoznik from here.* In the same way, the peasant's identity as the one working the land cannot be established without images of the «not working» *lord* and *Jew.* The peasant's identity as a Christian does not appear without the image of the *Jew,* the mythical «Jew generalized,» embodies all that country-folk thinking considers non-Christian and is the essential negative of the Belarusian *muzhik's* self-image as Christian, whether Orthodox or Catholic. The image of Christ's crucifixion, which is constitutive for Christian identity, cannot be referred to without evoking the parallel image of Jews — God-killers involved in the process, without the stereotype of Jew-non-Christian (or, in extreme case, antichristian).

Equally important as this aspect of the Jewish stereotype — setting the antagonist, mutually excluding identities of Jews as non-Christians and Christians as non-Jews — is the genealogical aspect: Christians actually descend from Jews. For *kolkhozniks,* the act of baptism is the ritual of the transformation of a Jew into a Christian — the replication of the mythical precedent of Jesus-the Jew being baptized (christened) in the river of Jordan. According to this logic, the Christian-Jewish otherness comes down to the opposition: baptized — not-baptized (christened — not-christened). In the *kolkhoznik* cliché of the world, not-christened means the Jew while baptism (christening) is the ritual act defining man as a social being — an individual ascribed to a specific faith-nation *[vyera-natsya]* (Orthodox, that is of *Russian faith,* or Catholic, that is of *Polish faith*). Thus, a hint «one has to be christened (baptized)» constitutes the crucial imperative for the identity of the *muzhik*-Christian — it is its defining norm. Christening (baptism), as the symbolic kernel of *kolkhozniks*' identity, constitutes that identity's core value, which is, among other things, confirmed by a frequent self-definition, «We Christian people / baptized people.» Referring, again among other things, to etymological-symbolic roots and phonetic associations of this formula *(Christ — christening — cross),* the author concludes that at this point one faces a metaphorical-metonymic sequence of concepts: Defining the Christian (that is human) identity of peasants-*kolkhozniks* is the christening (baptism), the symbolic essence of which comes down to the sign of cross. The *kolkhoznik*-Christian is a person who has been christened/crossed.

Next, the author examines the role of christening and the cross, found constitutive for the identity of *kolkhozniks,* in her conversations carried out in the in commonly considered «non-religious» Eastern Belarus, in the area of heaviest persecution during the Soviet campaign against religion. This part of her research indicated that for respondents from the area — who either lost most of their competence stemming from the practice of religion in institutional form, or had no opportunity to assume it in the first place, the magic-apotropaic sign of the cross, older than the Christian religion, remained the permanent (often the only) determinant of «belief existing in the human soul.» In addition to the cross, there are some other distinctive identity attributes of the kolkhoznik as a person of belief. These are: a conviction that there is «something in Heaven» that could be (but is not necessarily) called God; a Christian icon in the house; not working/observing holidays, a *taboo* on swearing, and, finally, the christening. This kind of belief needs no name and is independent of institutional religion; it conditions both the humanity of a christened/crossed person as well as the permanence of his or her social cosmos.

An analysis of the structure of the *kolkhozniks*' identity as Christians, compared to the Jews-non-Christians, leads the author to conclude that, in the image of their world, the category of human being defined as «the person who believes in God» has a fundamental meaning. Beginning with this statement she looks at the phenomenon of a mental map of faiths — the matrix characterizing the multi-religious society, in which the *kolkhozniks* operate. The folk myth on the differentiation of people, resulting from the collapse of Babel Tower, sanctions and organizes mutual relationships between faiths (called *vyera* or *natsya* by the locals). Religious groups established because of this mythical precedent — each of whom received its own language from God — form a multi-pole classification system. It is based on the opposition: Jews *vs.* Christians (on the criterion of baptism), while the latter split (on the criteria of the language of prayer and the specific form of the cross) into Christian-Orthodox and Catholics. Depending on the local neighborhood, other faiths may supplement these three obligatory elements of the «map», e.g., Muslims, or neo-protestant faiths (called *Baptists* by the locals). The mythical order of faiths — *natsyas* — languages creates a specific pattern of borderland. With its principal norm — «there is one God, but many faiths» — it indicates the equal status of all faiths, constituting the foundation of the non-antagonistic strategy of their coexistence in the common social and symbolic space. This is a pre-modern, non-hierarchical, and non-fundamentalist model of religious identity, set in cultural diversity not upon the principle of an excluding alternative but rather upon the principle of an ecumenical conjunction.

Faith as the defining element of a human being has a universal dimension — it is a category that encompasses all *natsyas,* both Christian and non-Christian. It is not specific to the *muzhik-kolkhoznik*. This specificity shows up only after the definition of a human being as «the one who believes in God» in the kolkhozniks' identity discourse narrows — as the logical consequence of considering the opposition of «Christian» *vs.* «Jew» — to form «the one who believes in God and is christened». Hence, the kolkhoznik-Christian is just this kind of person — he believes in God and is christened. Evoking the remaining dichotomies, which are constitutive for his identity: «peasant» vs. «lord» and «peasant» vs. «Jew», which result in the self-definition of *muzhik-kolkhoznik* as a *simple,* hard-working man *from here,* we conclude that Belarusian *kolkhozniks* at the turn of the 20th and 21st centuries — like the generations of their ancestors — constitute a simple and hard-working Christian nation.

An addendum, as well as a counterpoint, supplementing the author's interpretation of the identity narrative of Belarusian *kolkhozniks* is her analysis of their recollections of the process of destruction, which the Soviet authorities brought to the other (than land cultivation and ownership) fundamental domain of values defining the peasant identity — the one focusing on faith. The

image of the communists — perpetrators of this destruction, which paralleled collectivization — (then) were regarded as demonic aliens threatening the very existence of a subject group — evokes the fundamental Slavic myth. According to its structure and message expressed in Christianized language, the crusade of Soviet communists against religion amounted to a war waged by the Devil against God. Communists allied with the Devil, having established a dichotomy of work *vs.* faith, which was incomprehensible to the traditional peasant world, conducted a struggle aimed at winning power over people's souls. The *kolkhozniks* interpreted this struggle in mythical terms, according to a sequence of oppositions: faith *vs.* non-faith (atheism), God *vs.* Devil, good *vs.* evil, work *vs.* holiday. The stereotypical image of communists finds its place in the traditional image of a world focused on the *sacrum:* in the space divided into the variety of faiths-nations they represent a peculiar anti-nation, which — according to the structural pattern of perceiving the religious groups — «believes in nothing.» Therefore, this group must remain outside the «post-Babelian» community of believers — that is humans — even if their *Marx-Engels religion* is conceptualized in terms of faith.

The promoters and warriors of the communist anti-religion finally lose their pursuit of a new form of collective identity for peasants-*kolkhozniks*. Mythical mechanisms of God's punishment following those who commit sacrilege, supplemented by a new organization of religious practices toward a non-institutional crisis variant based on kinship-neighborly ties, have helped to spare the *kolkhozniks* from disintegration of their collective identity as a people believing in God. Mental structures of long-lasting persistence, which assigned sense and consistency to the image of social reality, collective identity, and the personality of individuals, finally came victorious.

The present-day post-serf identity of Belarusian villagers as the «*kolkhozniks*-Christians from here,» carrying with it an indelible mark of the old post-feudal society, embodies an ingrained link to a myth-based outlook on life and a linguistic image of the world woven with stereotypes. Immune to all the ideological and political designs of new times, it constitutes a universal, humanist peasant identity with its anthropology focused on the relationship of the human being and the *sacrum.* Neither the nation, motherland, state, nor language belongs to the identity-building principal values of this group — these are «working the land» and «faith in God.» This is the identity of an earlier-than-national peasant community whose founding myth speaks about people who were disadvantaged and made to assume the lowest position in the social hierarchy. As a result of the petrifaction of the old model of the serfdom manor by the Soviet kolkhoz system, in a Belarusian village we presently encounter one of the last residuals of pre-modern mentality and social identity that still exist in Europe.

Belarusian Kolkhozniks — as an analysis of their identity and mentality — may be of interest not only to Sovietologists, social and cultural anthropologists, and historians involved in Central-East-European studies. It may also be helpful to other professionals, such as specialists in peasant societies, sociologists of religion, students of oral history, folklorists, and finally, specialists in Jewish studies and political scientists attempting to comprehend the phenomenon of present-day Belarus.

Translated by Jerzyna Słomczyńska

Імянны паказальнік

А

Аарнэ Анці Аматус 304
Абраменя 35
Абрам, жыхар Ліды 534
Абрам, жыхар Начы 465
Абромель 433, 444, 478, 535
Абрэмбскі Юзаф 15, 17, 21, 93, 101, 102, 105, 107, 116, 120, 121, 122, 128, 129, 130, 133, 137, 144, 146, 149, 150, 151, 152, 162, 163, 165, 174, 180, 182, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 195, 199, 201, 205, 210, 211, 212, 215, 216, 217, 218, 223, 232, 234, 239, 242, 253, 254, 260, 275, 283, 288, 289, 295, 303, 308, 310, 311, 312, 313, 324, 343, 348, 353, 356, 358, 375, 378, 379, 382, 387, 403, 404, 460, 461, 513, 514, 541, 543, 556, 591, 596, 660, 703, 704, 711, 718, 723, 724, 725
Авель 194–196, 206, 251, 254, 270, 272, 415, 454, 498, 499, 511, 537
Агапкіна Таццяна Аляксееўна 713
Адам, біблейскі персанаж 252, 258, 271, 308, 309, 322, 323, 324, 335, 339, 508, 509, 255, 254
Адамоніс Разалія (спадарыня Рузя), суразмоўца з Міцкан-цаў 171, 462, 700
Адамоніс Станіслаў (спадар Станіслаў), суразмоўца з Дубінцаў 389, 694
Ажэшка Эліза 156
Алтар, кравец з Начы 443, 468, 471, 514
Альшулер, старшыня калгаса 425
Альшэўскі Даніэль (Olszewski Daniel) 618, 725
Алюніна Ірына Уладзіміраўна 300, 590, 706, 707, 708, 709, 710, 711
Анікей, старавер 449
Анэля, жыхарка Начы 417
Аргебранд Міхал (Orgelbrand Michał), этнограф 697, 698
Аронаў, старшыня калгаса 425
Арчык, жыхар Начы 444, 447, 460, 465
Асецка (дз. Калакоўска) Дарота (Osiecka Dorota) 16, 236, 281, 430, 558, 562, 570, 578, 725
Асман Ян (Assmann Jan) 45, 173, 174, 688, 715
Ассоўскі Станіслаў (Ossowski Stanisław) 190, 192
Астроўка Малгажата (Ostrówka Małgorzata) 720
Аўтушка Віктар 10
Ашмяна Міхал (спадар Міхал), суразмоўца з Лебяды 288, 621

Б

Баба Валя 544, 693
Баба Васіліна, суразмоўца з Каранёўкі 340, 603, 709

Баба Дуня, суразмоўца з Алексіч 340, 342, 384, 708
Баба Жэня, суразмоўца з Каранёўкі 31, 69, 423, 533, 603, 621, 709
Бабіньскі Гжэгаж (Babiński Grzegorz) 191, 563, 715
Бабкоў, лётчык, адзін з камандзіраў савецкіх партызан 480
Баброўнік Браніслава (спадарыня Броня), суразмоўца з Радзівонішак 517, 693
Багатыровіч Ганна (спадарыня Ганна), суразмоўца з Багатырэвічаў 702
Багатыровіч Тадэвуш (спадар Тадэвуш), суразмоўца з Багатырэвічаў 121, 201, 702
Багатыровіч Тэрэза (спадарыня Тэрэза), суразмоўца з Багатырэвічаў 702
Бадуэн дэ Куртэнэ Эрэнкройц Енджэевічова Цэзарыя (Baudouin Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa Cezaria de) 63, 181, 225, 234, 301, 302, 355, 715, 716
Бакшаньскі Збігнеў (Bokszański Zbigniew) 41, 188, 189, 190, 210, 243, 716
Банасіньска Рэната (Banasińska Renata) 297, 696, 698, 704, 715
Бараг Леў Рыгоравіч 260, 297, 303, 304, 254
Бардах Юліуш (Bardach Juliusz) 196, 715
Бартміньскі Ежы (Bartmiński Jerzy) 10, 19, 41, 42, 43, 190, 191, 301, 305, 316, 715, 728, 730
Барт Ралан (Barthes Roland) 191, 192, 206, 221, 247, 661, 715
Барт Фрэдэрык (Barth Fredrik) 189, 191, 192, 197, 228, 243, 251, 270, 318, 715
Бартэль дэ Вэйдэнталь Марыя (Barthel Weydenthal Maria de) 306, 715
Барыс (Бора), кіраўнік банку з Быценя 480, 481
Барышэвіч, савецкі чыноўнік з Красноўцаў 50
Бася, жыхарка Начы 467
Бася, жыхарка Юравічаў 444
Баўман Зыгмунд 541
Бахцін Міхаіл Міхайлавіч 563
Беднарчук Лешэк (Bednarczuk Leszek) 179, 181, 229, 249, 318, 561
Белавусава Любоў (баба Люба), суразмоўца з Віці 246, 332
Белай-Більскі Нічыпар Аркадзевіч, святар 655
Белова 319, 412
Бельскі Тэўе (Туўя) 506
Бенедыктовіч Збігнеў (Benedyktowicz Zbigniew) 42, 43, 188, 189, 190, 217, 224, 226, 253, 261, 266, 267, 416, 529, 256
Бенедыкт XVI, Папа Рымскі 224, 501
Бэрія Лаўрэнцій Паўлавіч 424
Бернацкая Тэрэза (спадарыня Тэрэза), суразмоўца з Роўбаў 246, 694
Бернацкі Альберт (спадар Альбін), суразмоўца з Роўбаў 44, 246, 698
Бернацкі Дыянісій (спадар Дызек), суразмоўца з Роўбаў 694, 696, 698

Бесядоўска-Магдзяж Беата (Biesiadowska-Magdziarz Beata) 181, 318
Бжэзіна Марыя (Brzezina Maria) 422
Бін Гарыён (Бердычаўскі) Міха Юзаф (Bin Gorion Micha Josef) 566, 580
Бірута, гл. Даравінская (Дзеравінская) Амелія (Biruta)
Блізнец Марыя (баба Марыя), суразмоўца з Віці 313, 708
Блуднік, старшыня райвыканкама 157
Боганева Алена Міхайлаўна 10
Бозэр, жыхар Чашэек 474
Борысь Веслаў (Boryś Wiesław) 10
Боссэр, купец з Баева 399
Брахоцкі (Брухоцкі) Анджэй, пан з Малога Мажэйкава 118, 149, 185
Брахоцкія, сям'я 143, 287
Брода Мар'ян (Broda Marian) 138, 142, 163, 166
Броцкі Марцін (Brocki Marcin) 14, 17, 22
Бруцкі-Стэмпкоўскі Жорж (спадар Жорж), суразмоўца з Веляміч 279, 292, 392, 704
Брэжнеў Леанід Ілліч 100, 101, 424
Будзевіч Мар'ян (спадар Мар'ян), суразмоўца з Радзівонішак і Паперні 140, 172, 173, 703
Буйко Леакадзія (спадарыня Лёдзя), суразмоўца з Більтаўцаў 499, 500, 568, 691, 697
Булгакаў Сяргей Мікалаевіч (Bułgakow Sergiusz) 552
Булгак Ян 363
Буршта Войцех (Burszta Wojciech) 18
Бухоўскі Міхал (Buchowski Michał) 508
Буш Джордж Г. 679
Бушка Павел (Buszko Paweł) 266, 406, 408, 410, 413, 415, 416, 418, 431, 438, 446, 447, 450, 452, 453, 454, 456, 458, 481, 493, 506, 523, 524, 527, 531, 534, 537, 642, 644
Быстрань Ян Станіслаў (Bystroń Jan Stanisław) 217, 223, 238, 255, 257, 264, 267, 271, 357, 358, 359, 363, 529, 551, 585
Бэйнэс, жыхар Начы 443
Бядуліс Эдзюк, савецкі чыноўнік з Вавёркі 50, 53
Бялова Вольга Уладзіславаўна (Белова Ольга В.) 123, 126, 133, 134, 192, 193, 252, 258, 259, 271, 297, 318, 319, 326, 329, 335, 393, 411, 412, 413, 416, 422, 423, 428, 439, 451, 453, 481, 492, 496, 504, 506, 508, 521, 522, 523, 525, 530, 531, 532, 539, 540, 548, 549, 553, 562, 566, 574, 576, 577, 580, 585, 594, 604, 614, 624, 636, 638, 639, 641, 680
Бяроза, удзельнік АК з Начы 466
Бярто Даніэль (Bertaux Daniel) 24, 192

В

Вайтыска Генрык Даміян (Wojtyska Henryk Damian) 321, 721, 722, 725, 731
Валевандэр Эдвард (Walewander Edward) 647, 721, 730
Валя, жыхарка Лядаў 222, 664
Ванда, жыхарка Азярніцы 91, 469,

472, 502, 574, 608, 609, 637, 660, 661
Ваньковіч, *пан* з Рудакова 177
Васілевіч Антоній (спадар Антоні), суразмоўца з Паперні 178, 267, 278, 280, 379, 380, 544, 561, 562, 614, 621
Васілевіч Ядвіга (спадарыня Ядвіга), суразмоўца з Паперні 278, 280, 561
Васілеўская Ванда (Wasilewska Wanda) 434, 730
Васілеўскі Ежы С. (Wasilewski Jerzy S.) 253, 261, 268, 272, 329, 415, 553, 730
Васютыньскі Багдан (Wasiutyński Bohdan) 434
Вашкевіч Аліна (спадарыня Аліна), суразмоўца з Паперні 701, 702
Вашкевіч, савецкі чыноўнік з Красноўцаў 50
Вашчылова Тэрэза (спадарыня Тэрэза), суразмоўца з Начы 357, 701, 703
Вашчыньска Катажына (Waszczyńska Katarzyna) 198, 267, 377
Вежбіцка Анна (Wierzbicka Anna) 255, 285, 440, 645, 731
Вежбіцкі Марэк (Wierzbicki Marek) 36, 45, 46, 53, 55, 58, 89, 141, 142, 731
Велюжынец Ганна (баба Анюта), суразмоўца з Алексіч 127
Велюс Норбертас (Vėlius Norbertas) 730
Венціс, старшыня калгаса 84
Веська, трактарыст з Роўбаў 512
Вінніца Генадзь Рувімавіч 459, 711
Віножэндзіс Ян, святар 673
Віткевіч Станіслаў 372
Владэк (Сяўрук), жыхар Паперні 383
Вознічкувна Оля, настаўніца з Вавёркі 248
Вольга Самуілаўна, настаўніца з Варшавы ў Кажан-Гарадку 445
Воська, сын багатага яўрэя з Несцерава 401
Воўк Сафія (баба Зоська), суразмоўца з Кажан-Гарадка 445, 478
Вэйланд Анжэй Павал (Wejland Andrzej Paweł) 190, 214, 215, 414, 731
Вярэніч Вячаслаў Лявонцьевіч (Werenicz Wiaczesław) 214, 731
Вячорка Афанасій, архіепіскап 653

Г

Габіс Ядвіга (бабуля Ядзя, Ядзя), суразмоўца з Паперні 113, 275, 313, 321, 566, 588, 693
Гавэл Артур (Gaweł Artur) 357, 358, 359, 551, 720
Гадула Ружа (Godula Róża) 357, 358, 359, 720
Галдыка Лешак (Gołdyka Leszek) 188, 720
Галь Дарота (Hall Dorota) 540, 552, 560, 562, 568, 572, 642, 721
Гамшэй, гандляр з Дубровенскага раёна 400
Гандке (Хандке) Квірына (Handke Kwiryna) 198, 720

Ганя, жыхарка Азярніцы 91
Гарбачова Раіса 678
Гарбачоў Міхаіл Сяргеевіч 158, 163, 675, 676, 677, 678, 679, 680
Гардынец, музыкант з Начы 360
Гаўліна Юзаф, епіскап (біскуп) 457
Гаўрылкевіч Леанард (спадар Леанард), суразмоўца з Ліды 302, 492, 692
Гаўрылкевіч Марыя (спадарыня Марыся), суразмоўца з Ліды 207, 209, 314
Гейштар Аляксандр (Gieysztor Aleksander) 522, 720
Гелер Эва (Geller Ewa) 422, 720
Герасімаў Аляксандр Панфілавіч, старшыня калгаса, суразмоўца з Гораў 709
Герц Аляксандр (Hertz Aleksander) 19, 190, 197, 243, 244, 250, 273, 392, 393, 395, 401, 403, 404, 406, 408, 409, 414, 418, 442, 443, 640, 721
Герышэўска Крысціна (Gieryszewska Krystyna) 574, 720
Гінда, жыхарка Асаўца 437
Гірц Кліфард (Geertz Clifford) 13, 19, 22, 24, 167, 720
Гітлер Адольф 54, 502, 714
Гітэльман, жыхар Аздаміч 479
Глябовіч Адам (Hlebowicz Adam) 653, 656, 672, 721
Гойны, *пан* з Багданаўшчыны 182
Грабоўскі Ян (Grabowski Jan) 464, 720
Грабскі Уладыслаў (Grabski Władysław) 90, 720
Грухала (Грухальска) Марта (Gruchała vel Gruchalska Marta) 412, 434, 447, 451, 486, 497, 720
Грыгаровіч Марыя (спадарыня Марыя), суразмоўца з Загалля 89, 709
Грымовіч, савецкі чыноўнік з Сербінішак 50
Грынблат Маісей Якаўлевіч 312, 313, 326, 711
Грыневіч Вацлаў (Hryniewicz Wacław) 319, 637, 721
Грыцюк Рэната (Hryciuk Renata) 393, 721
Грыша, жыхар Быценя 480
Грэк-Пабісава Ірыда (Grek-Pabisowa Iryda) 230, 720
Грэмбецка-Цвек Сюзана (Grębecka-Ćwiek Zuzanna) 324, 664, 666, 726
Гудароўскі, савецкі чыноўнік з ваколіц Паперні 50
Гудачэўскія, сям'я 495
Гурэвіч Арон Якаўлевіч (Guriewicz Aron) 720
Гусеў, адзін з камандзіраў савецкіх партызан 480
Гутман, кіраўнік прадпрыемства па апрацоўцы льну ў Горах 425
Гутэк, хлопчык з Вавёркі 249
Гушчэня Таццяна (спадарыня Таццяна), суразмоўца з Вялікіх Чучавіч 103
Гэрод 587
Гэля, жыхарка Чучавіч 145

Д

Давід, біблейскі персанаж 565
Далжанкова Варвара (спадарыня Варвара), суразмоўца з Баева 392

Дамброўская Ганна (Dąbrowska Anna) 257, 718
Дамброўская Гэлена (спадарыня Гэлена), суразмоўца з Вавёркі 221, 321
Данілюк, паслядоўнік прарока Іллі з Беласточчыны 578
Даравінская (Дзеравінская) Амелія (Бірута) (Biruta) 363, 716
Дарота, гл. Асецка Дарота
Джазгоўскі Марыюш (Drzazgowski Mariusz) 232
Дзванкоўскі Раман (Dzwonkowski Roman) 610, 647, 653, 656, 668, 670, 674, 718
Дзева Марыя (Панна Марыя), гл. Маці Божая
дзед Коля 495
Дзенісенка Пётр Паўлавіч, настаўнік з Вічына 57
Дзенісюк Марыя (баба Маня), суразмоўца з Алексіч 31, 603, 708
Дзеншчыкоў (Дзеншчыков), старшыня калгаса 147
Дзерангоўская Ванда (спадарыня Ванда), суразмоўца з Гінеляў 469, 472, 574, 608, 609, 637, 660, 661
Дзерангоўскі Альфрэд (спадар Альфрэд), суразмоўца з Гінеляў 147, 234, 235, 469, 472, 502, 583, 609, 622, 637, 638, 640, 660, 661, 699
Дзімак, хлопчык з Гінэляў 472
Дзюркгейм Эміль 316
Довід, жыхар Начы 443
Домніч Анастасія (баба Насця), суразмоўца з Веляміч 287, 704
Доўнар-Запольскі Мітрафан 295
Дубікоўская Раіса (спадарыня Раіса), суразмоўца з Паташні 519, 709
Дубікоўскія, сям'я 213
Дуглас Мэры (Douglas Mary) 14
Дудзевіч Ян (спадар Ян), суразмоўца з Пелюнцаў 171, 196, 223, 245, 274, 695
Дуктубіс, паліцай з Быценя 478
Дулуб Ганна (баба Ганна), суразмоўца з Малых Аўцюкоў 312, 706
Дулуб Яўгенія (баба Жэня), суразмоўца з Аляксандраўкі 31, 69, 533, 706
Дын Марцін (Dean Martin) 481, 718
Дыня, жыхарка Кажан-Гарадка 478

Е

Ева, біблейскі персанаж 309, 323, 324
Ева Дзянісаўна (баба Ева), суразмоўца з Малых Чучавіч 134, 180, 221, 398, 416, 441, 705
Ева Уладзіміраўна (баба Ева), суразмоўца з Азярніцы 289, 704
Евдокея, жыхарка Азярніцы 91
Ельцын Барыс Мікалаевіч 679

Ё

Ёдка, старшыня сельсавета 157
Ёська, жыхар Асаўца 437

Ж

Жамойцель Багдан (спадар Багдан), суразмўца з Пузеляў 619
Жамойцель Данута (спадарыня

Дануся), суразмўца з Пузеляў 106, 108, 204, 205, 361, 363, 364, 365, 386, 583, 619, 701
Жвацель Марыя (бабуля Марыя), суразмоўца з Красноўцаў і Вавёркі 324, 433, 452
Жолнерчык, жыхар Паперні 470
Жолнерыха, жыхарка Паперні 628
Жылінск 276
Жылінскі Баляслаў, пан з Шаўраў I Салапяцішак 276
Жыльская Пелагея (баба Пелагея), суразмоўца са Слабады 415, 433, 483, 485, 708
Жыцкі Артур (Życki Artur) 181, 732
Жычыньска-Цёлэк Данута (Życzyńska-Ciołek Danuta) 218, 238, 560, 692, 693, 694, 696

З

Загадай, гандляр з Баева 428
Задражыньска Ганна (Zadrożyńska Anna) 280, 337, 343, 715, 716, 731
Зайко Валянціна (баба Валя), суразмоўца з Радзівонішак 232, 285, 300, 529, 530, 544, 693, 696
Залеўска Габрыэла (Zalewska Gabriela) 420, 717
Залуцкі, паліцай з Эйшышак 468
Занеўскі Вацлаў (спадар Вацлаў), суразмоўца з Заневіч 702
Заштаўт Лешак (Zasztowt Leszek) 203, 731
Заянчкоўскі Анжэй (Zajączkowski Andrzej) 203, 731
Зеліньска Ганна (Zielińska Anna) 193, 219, 702
Зентара Бенедыкт (Zientara Benedykt) 137, 179, 308, 541, 580, 721, 723, 732
Зіначка, жыхарка Шамава 401
Зіновенка Мікалай Рыгоравіч, старшыня калгаса 151
Знамероўска-Пруферава Марыя (Znamierowska-Prüfferowa Maria) 237, 732
Знанецкі Фларыян (Znaniecki Florian) 67, 87, 124, 131, 132, 162, 167, 184, 270, 273, 289, 295, 310, 316, 336, 352, 447, 496, 643, 729, 732
Зося, жыхарка Алексіч 304
Зоўчак Магдалена (Zowczak Magdalena) 14, 86, 112, 134, 164, 193, 194, 235, 252, 259, 271, 298, 300, 308, 309, 318, 321, 323, 324, 326, 334, 369, 397, 403, 411, 413, 416, 424, 439, 492, 493, 498, 499, 506, 509, 510, 511, 520, 521, 523, 537, 550, 552, 555, 562, 566, 576, 579, 587, 601, 602, 603, 636, 639, 641, 642, 643, 661, 664, 674, 723, 732
Зоя Іванаўна (баба Зоя), суразмоўца з Шамава 391, 710
Зузана (Казлоўская), жыхарка Паперні 698
Зыгмусь, паніч з Шаўраў 276
Зэкэрлін Розка Абрамаўна, настаўніца з Лахвы і Кажан-Гарадка 445
Зэльман Віктар Іванавіч, старшыня калгаса 427

І

Іван (Мікольны) Св. 331

Іванова Таццяна 281, 706, 712
Іваноў Вячаслаў Усеваладавіч (Иванов Вячеслав Вс.) 427, 522, 712
Іваноў Мікалай (Iwanow Mikołaj) 81, 459, 464, 478, 647, 721
Іваньчык Ядвіга (спадарыня Ядзя), суразмоўца з Начы 276, 289, 349
Ігнатовіч Ірэнеуш (Ihnatowicz Ireneusz) 179, 270, 721, 723, 732
Ілля Майсеевіч, настаўнік з Варшавы ў Кажан-Гарадку 445
Ілля, *прарок* з Беласточчыны 578
Ілля Св. 133
Ільюшчанка Сцепаніда, суразмоўца з Алексіч 708
Інка, жыхарка Азярніцы 476
Інкевічава, жыхарка Мярлінскіх Хутароў 457
Іофэ Эмануіл Рыгоравіч (Иоффе Эммануил Г.) 459
Ісаеў М., паэт з Гораў 152
Ісус Хрыстос (Езус Хрыстус, Езус, Пан Езус, Хрыстус, Іусс Хрістос/Хріст, Есус Хрыстос, Сус Хрыстос, Ііісус Хрыст, Хрыстос, Месія, Збавіцель) 61, 63, 133, 237, 305, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 324, 369, 386, 397, 411, 412, 415, 417, 440, 450, 502, 503, 504, 505, 508, 509, 510, 511, 519, 520, 521, 526, 530, 555, 566, 568, 575, 583, 604, 605, 607, 614, 617, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 642, 643, 645
Іуда (Юда, Юдаш), біблейскі персанаж 410, 411, 412, 413, 415, 428, 511, 537, 638, 639, 640
Іцкава, жыхарка Начы 443
Іцка, персанаж батлейкі (шопкі) 455
Іяан Св. 533
Іяан Хрысціцель (Крысціцель, Кжціцель, Ян Хжціцель) 640
Іяфет (Яфет), біблейскі персанаж 206, 243

К

Кабзіньска Івона (Kabzińska Iwona) 85, 263, 393, 447, 451, 653, 659, 676
Кабылінска Юзэфа (Kobylińska Józefa) , 256
Кавальчук Ганна (баба Ганна), суразмоўца з Алексіч 708
Кажэўнікава Вера (баба Вера), суразмоўца з Шамава 370, 710
Казачук Лена (спадарыня Лена), суразмоўца з Качановіч 280, 703
Казімір Вялікі, польскі кароль 424
Казлоўскі, жыхар Паперні 698, 699
Казлоўскі Станіслаў (Спадар Станіслаў, Стась), суразмоўца з Паперні 115, 140, 172, 173, 180, 196, 698, 699, 702, 703
Казьмерска Кайя (Kaźmierska Kaja) 45, 722
Каін (Гаін, Кайн), біблейскі персанаж 6, 192, 193, 194, 195, 206, 251, 270, 272, 317, 411, 415, 454, 499, 508, 509, 537

Калупайла Гэлена (Гэля, спадарыня Гэля), суразмоўца з Вавёркі 201, 221, 321, 569, 692
Калупайла Леакадзія (Лёля, спадарыня Лёля), суразмоўца з Вавёркі 201, 692
Камароўская Лідзія (спадарыня Ліда), суразмоўца з Баева 307, 710
Камідар Гэлена (спадарыня Гэля), суразмоўца з Мейраў 519, 697
Каміньска Агнешка (Kamińska Agnieszka) 568, 717
Камяненка (Камененко), старшыня калгаса 147
Кананчук Аляксандра (баба Саша), суразмоўца з Юравіч 135, 287, 707
Канюшкевіч Марыя Іосіфаўна (Конюшкевич Мария) 421, 722
Канюшый, старшыня калгаса 35
Капуста, генерал, адзін з камандзраў савецкіх партызан 480
Караленка Уладзімір Галакціёнавіч 535
Каратышэўская Кацярына (баба Каця), суразмоўца з Кажан-Гарадка 72, 132, 197, 482, 490, 596, 705
Карловіч Ян (Karłowicz Jan) 10
Каробка, старшыня калгаса 425
Каснэр Малгажата 202
Кастусік Тэрэза (спадарыня Тэрэза), суразмоўца з Чашэек 633, 641, 694, 699
Катуля Францішак (Kotula Franciszek) 521, 586, 587, 605, 722
Каханоўская Гэлена (спадарыня Гэля), суразмоўца з Вавёркі 201, 221, 692
Кваснеўскі Кшыштаф (Kwaśniewski Krzysztof) 191, 723
Кепушка Гэлена (спадарыня Гэлена), суразмоўца з Мейраў 111, 697
Кжыжаноўскі Юльян (Krzyżanowski Julian) 254
Кіюць Франц Іосіфавіч, жыхар Начы 363
Класкоўска Антаніна (Kłoskowska Antonina) 41, 42, 191, 722
Клёсэ Дагмара (Klosse Dagmara) 585, 601, 634, 637, 642, 664, 722
Клімашэўская Вікторыя (спадарыня Вікторыя), суразмоўца з Начы 433, 434, 457, 465, 535, 701
Клімковіч Ірына 10
Клімовіч (Клемовіч) Іван, *пан* з Паперні 173, 183, 249, 274, 276
Клімовіч (Клімовічувна) Ніна 249
Клімовічы, сям'я 274
Кляновіч Себасцьян Фабіян 411
Клячкоўскі (Клечкоўскі), гандляр з Васілішак 410, 506
Козак Кузьма Іванавіч 478, 712
Кольберг 642
Кольберг Оскар (Kolberg Oskar) 9, 124, 193, 237, 407, 447, 500, 576
Коля, жыхар Машкова 495
Копэць Юзэф Ежы (Kopeć Józef Jerzy) 319, 320, 618, 721, 722, 725, 731
Кордас Пшэмыслаў (Kordos Przemysław) 16, 697, 698, 700, 722

Косек Томаш (Kosiek Tomasz) 34, 334, 596, 722
Красоўскі Ян (спадар Ян), суразмоўца з Начы 572, 700
Краўчык-Тырпа Ганна (Krawczyk-Tyrpa Anna) 257, 258, 585, 722, 730
Крывіцкі Аляксандр Антонавіч 10
Крыкса, настаўнік з Альман 445
Крыся, жыхарка Чучавіч 145
Крэнь Данута (спадарыня Дануся), суразмоўца з Начы 361, 363, 364, 365, 700
Кубяк Ірэна (Kubiak Irena) 252, 272, 299, 722
Кубяк Кшыштаф (Kubiak Krzysztof) 252, 272, 299, 722
Кудрыч Кацярына (баба Каця), суразмоўца з Глінішча 72, 132, 197, 482, 490, 596, 708
Кудрыч (Пётр (дзед Пётр), суразмоўца з Глінішча 687, 708
Кульманоўскі, савецкі чыноўнік з Ліды 48
Куля Марцін (Kula Marcin) 434, 598, 649, 651, 652, 653, 654, 668, 722
Куней Вандалін Рыгоравіч, жыхар Начы 363
Кунцэвіч Ядвіга (спадарыня Ядзя), суразмоўца з Міцканцаў 44, 700
Кухарэвіч Францішка (спадарыня Францішка), суразмоўца з Мейраў 652, 693, 697
Кушнір Галіна (спадарыня Галя), суразмоўца з Алексіч 89, 145, 708
Кэндзёрэк Пётр (Kędziorek Piotr) 61, 105, 322, 337, 341, 343, 344, 348, 722

Л

Лабачэўская Вольга Аляксандраўна (Лобачевская Ольга А.) 131, 704, 705, 706, 707, 710, 712
Лазар, біблейскі персанаж 323
Лазар, каваль з Гораў 435
Лазар Хаім (Lazar Chaim) 718
Ла Капра Дамінік (LaCapra Dominick) 85, 86, 723
Лапата Крысціна (спадарыня Крыся), суразмоўца з Красноўцаў 695
Лапідус, гандляр з Баева 399
Лапіцкая Сара, жыхарка Кажан-Гарадка 476
Лапіцкі Шамшэль, жыхар Кажан-Гарадка 460, 476
Латышонак Алег (Łatyszonek Oleg) 577, 723
Лахманскі Хаім, кравец з Кажан-Гарадка 479
Леві-Строс Клод 14
Лейба, гандляр з Барсукоў 399
Лейзэр, равін з Начы 443
Лена (Фёдарыха), жыхарка Юравіч 438
Ленін Уладзімір Ілліч 64, 73, 111, 142, 143, 164, 367, 373, 556, 647, 651, 652, 653
Ленкевіч Гэлена (цёця Гэля), суразмоўца з Начы 360, 700
Лепешаў Іван Якаўлевіч 315, 351, 712
Леснікова Зінаіда (баба Зіна, Зенка), суразмоўца з Лядаў 134, 710
Леўкіеўская Алена Яўгенаўна (Левкиевская Елена Е.) 603
Лея, жыхарка Асаўца 437

Лінкевіч Вольга (Linkiewicz Ola), этнограф 698, 699, 700, 701, 706, 707, 708
Ліс Арсень Сяргеевіч 326, 357, 359, 361, 365, 712
Лісіца Ніна (спадарыня Ніна), суразмоўца са Шпілек 232, 694, 696
Літашэнко, гл. Лукашэнка
Лобач Уладзімір Аляксандравіч 393, 402, 565, 712
Лукашэвіч, жыхар Дубінцаў 202
Лукашэнка Аляксандр Рыгоравіч 33, 160, 161, 164, 324, 366, 368, 369, 429, 679
Лушчык-Ільянкова Ніна (Łuszczyk-Ilienkowa Nina) 441, 460, 656, 723
Лэбкоўска Катажына (Юлька) (Łebkowska Katarzyna) 106, 400, 697, 698, 700, 701, 723
Люня (баба Люня), жыхарка Юравіч 669
Лявончык Вацлаў (спадар Вацэк), суразмоўца з Паперні 366, 703
Лявончык Уладыслава (спадарыня Уладзя, Уладзя), суразмоўца з Паперні 29, 105, 106, 171, 698, 702, 703
Ляскоўскія, сям'я 203
Ляшкевіч Таіса (спадарыня Таіса), суразмоўца з Альпеня 85, 704

М

Мадэй, разбойнік 323
Маенава Марыя Рэната (Mayenowa Maria Renata) 10, 730
Мажылоўскі Вацлаў (спадар Вацлаў), суразмоўца з Малога Бахава 542, 710
Мажэйка Зінаіда Якаўлеўна 60
Мазуркевіч Малгажата (Mazurkiewicz Małgorzata) 312, 336, 337, 723
Мазько Эдуард Аляксандравіч 394, 397, 706, 707, 712
Маісей, біблейскі персанаж 565, 624
Макіенка Валерый Міхайлавіч (Мокиенко Валерий М.) 10
Максімоўска Агата (Maksimowska Agata) 562, 576, 723
Малакоўскі Казюк, савецкі чыноўнік з ваколіц Паперні 50
Малашчанка Таццяна (баба Таня), суразмоўца з Малых Аўцюкоў 596, 707
Малеўска-Шалыгін Ганна (Malewska-Szałygin Anna) 128, 162, 173, 195, 197, 311, 371, 372, 425, 431, 554, 723
Малец Канстанцін, жыхар Феліксава 48, 463, 694, 696, 698
Малец Мікалай (спадар Мікалай), суразмоўца з Феліксава 48, 694, 696
Маліноўскі Браніслаў (Malinowski Bronisław) 14, 15, 17, 122, 127, 128, 137, 294, 295, 723
Малісак Аліна (Molisak Alina) 434, 724
Мангіалы, сям'я 203
Маня, персанаж песні 587
Маркоўска Данута (Markowska Danuta) 42, 43, 188, 190, 716
Маркс Карл 651, 652, 653, 674, 677
Мароз Ева (Moroz Ewa) 393, 394, 410, 411, 416, 527, 531, 641, 713, 721

Мартынаў Віктар Уладзіміравіч 10
Марціновіч Уладыслаў (спадар Уладэк), суразмоўца з Вавёркі 370, 703
Марчыха Ганна (баба Ганна), суразмоўца з Вялікіх Аўцюкоў 583, 706
Марынка, суразмоўца з Паперні 330
Марыя 321
Масёлэк (Масёлэк-Клосіньска) Катажына (Mosiołek-Kłosińska Katarzyna) , 256
Матэля (Мацвей), сакратар у сельсавеце 427
Мацвей Львовіч (спадар Мацвей), суразмоўца з Дварца 216, 704
Махоўская Ірына Станіславаўна 489
Мацвей Св. 503
Мацевіч Ядвіга (спадарыня Ядвіга, Ядзя), суразмоўца з Роўбаў 207, 694
Маці Божая (Мацер Божая/ Божа/ Бож'я, Прэчыстая Мацер/ Прэчыстая Мать, Матка Гасподня, Гасподня Матка, Багародзіца, Прысвятая Багародзіца, Дзева Марыя, Матка Боска, Матэнька Боска, Матка Божа, Панна Марыя, Марыя, Марія) 61, 94, 237, 257, 317, 318, 321, 331, 369, 370, 386, 472, 503, 521, 558, 568, 569, 571, 575, 587, 594, 603, 604, 605, 607, 612, 633, 635, 637, 638, 656, 662, 666, 667
Мацкевіч Юзэфа Фларыянаўна 10
Мацюнін Сяргей Уладзіслававіч (Matiunin Siergiej) 590
Мацюшэўскі, сакратар раённага камітэта 99
Машыньскі Казімір (Moszyński Kazimierz) 9, 60, 113, 181, 234, 298, 301, 306, 498, 500, 255
Мечысь, *паніч* з Шаўраў 276
Мід Герберт Джордж 210
Мікалай (Мікола) Св. 331, 651
Мікалай (Нікалай), расійскі цар 101, 102
Мікелевіч Валянціна (спадарыня Валя), суразмоўца з Бялюньцаў 353
Мікелевіч Юзаф (спадар Юзаф), суразмоўца з Бялюньцаў 31, 699
Мікуць Мальвіна (спадарыня Мальвінка), суразмоўца з Серафін 252, 694
Мілюнова Генавефа (спадарыня Геня), суразмоўца з Пузеляў 205, 701
Міля (Сяўрук), жыхарка Паперні 305
Мірга Анжэй (Mirga Andrzej) 189, 190, 724
Мірончыкава Раіса (спадарыня Раіса), суразмоўца з Гораў 358, 709
Міхал, гл. Аргельбранд Міхал
Міхайлік Ларыса (Michajlik Laryssa, Mikhailik Larysa) 471, 647, 653, 672, 724
Міхайлоўскі Вікенцій Адамавіч, жыхар Паташні 81
Міцкевіч Адам 297
Мончак Антоні (Mączak Antoni) 260, 721, 723, 732
Морган Люіс Генры (Morgan Lewis Henry) 14

Мос Марсэль (Mauss Marcel) 127, 128, 307, 723
Моська, яўрэй з Несцерава 401
Мудынь Кшыштаф (Mudyń Krzysztof) 190, 724
Муравейка Алеся (баба Алеся), суразмоўца з Вялікіх Чучавіч 210, 705
Мураўчык, гандляр з Чучавіч 407
Мураўчык Хіша, настаўніца з Кажан-Гарадка 445
Мурка, жыхар Некрашунцаў 542
Мухарынская Лідзія Саулаўна 61, 712
Мэнтка, жыхар Начы 443

Н

Навіцка Ева (Nowicka Ewa) 191, 715, 724, 730
Навіцкая Вера (спадарыня Вера), суразмоўца з Радзівонішак 116, 300, 697, 698
Навіцкая Юзэфа (спадарыня Зюня), суразмоўца з Більтаўцоў 277, 691
Навіцкая Ядвіга (спадарыня Ядвіга), суразмоўца з Начы 169, 700, 701
Навіцкі Уладзімір Іосіфавіч 647, 674, 712
Навуменка Людміла Ігараўна (Науменко Людмила И.) 351, 712
Нарбут Баляслаў 362
Нарбут Людвік 149
Нарбут, *пан* з Шаўраў 149, 360, 364
Нарбут Тэадор 149
Наўрацка Моніка (Nawracka Monika) 86, 180, 379, 461, 676, 724
Некрашэвіч Сцяпан Міхайлавіч 409, 435, 713
Нестар, кравец з Індуры 402
Нікіціна Таццяна Генадзеўна (Никитина Татьяна Г.) 10
Ніч Казімір (Nitsch Kazimierz) 219, 234, 724
Ной, біблейскі персанаж 193, 391
Нохім, жыхар Азярніцы 251, 476

О

Оля, гл. Лінкевіч Вольга
Остык-Нарбуты, сям'я 149
Ошэр, гандляр са Століна 445

П

Паборскі Рафал (Poborski Rafał) 192, 198, 213, 279, 280, 726
Павел Св. 668
Пазняк Зянон Станіслававіч 164
Пайк Кэнэт (Pike Kenneth) 18
Палейчык Антон (спадар Антон), суразмоўца з Паперні 178, 456, 693, 698
Палейчык, жыхар Паперні 618
Палейчык Марыя (спадарыня Марыя), суразмоўца з Мейраў 164, 697
Палейчык Уладзіслава (спадарыня Уладзіслава), суразмоўца з Серафінаў 694
Палейчык Ян (спадар Ян), суразмоўца з Серафінаў 274, 694
Палубенка (Полубенко), старшыня калгаса 661
Палянскі Эдвард (Polański Edward) 10
Панасевіч Марыя (спадарыня Марыя), суразмоўца

з Серафінаў 274, 527, 528, 542, 550, 694
Панасевіч, старшыня калгаса 156
Пан Галілея, персанаж песні 635
Панятоўскі Станіслаў (Poniatowski Stanisław) 306, 726
Парсанс Талкат 316
Патрасон Яніна (спадарыня Яніна), суразмоўца з Суркантаў 559, 696
Паўлючук Уладзімір (Pawluczuk Włodzimierz) 21, 32, 86, 191, 330, 336, 356, 363, 556, 570, 578, 592, 595, 596, 603, 681, 725
Пацына Станіслаў, святар 158, 159
Пацэлька Адэля (спадарыня Адэля), суразмоўца з Паперні 263, 269, 693, 697
Пашкевіч Генрык (Paszkiewicz Henryk) 541, 543, 556, 586, 603, 725
Петрашук Юзэфа 550
Пётр (Пятро, Пэтро) Св. 624
Петухова Ніна 276
Петухоў Аляксандр, *пан* з Вавёркі 274, 275
Піваварчык Сяргей Аркадзевіч 446, 533
Пілат, біблейскі персанаж 255, 587
Пілсудскі Юзаф 143, 181, 424, 451, 456, 457
Плявака Параскева (баба Параска), суразмоўца з Юравіч 89, 128, 707
Позерн-Зялінскі Аляксандр (Posern-Zieliński Aleksander) 191, 726
Польскі Спартак Аляксандравіч 713
Процька Таццяна Сяргееўна 68, 70, 71, 73, 77, 82, 89, 91, 95, 713
Прусевіч Іван (спадар Іван), суразмоўца з Быценя 519, 706
Прусевіч Яўгенія (спадарыня Жэня), суразмоўца з Быценя 423, 533, 706
Пэйта, жыхарка Гораў 438
Пэнкаля-Гавэнцка Данута (Penkala-Gawęcka Danuta) 676, 725
Пэрла, жыхарка Кажан-Гарадка 442
Пэрскі, яўрэй, што хаваўся ў ваколіцах Вавёркі 462
Пэтро, жыхар Азярніцы 91
Пяткевіч Часлаў (Pietkiewicz Czesław) 132, 214, 251, 252, 259, 260, 261, 263, 271, 295, 298, 299, 300, 306, 312, 313, 511, 596, 603, 604, 605, 607, 610, 642, 661, 254, 725
Пятрук, жыхар Лядаў 664
Пятрушка Іяана (Pietruszka Joanna) 34, 725

Р

Рабянок Галіна (баба Галя), суразмоўца з Віці 313, 331, 708
Рагатка (Рогатко) Казімір Уладзіміравіч, дырэктар саўгаса 150
Радзівіл Караль Мікалай 210, 274
Радзік Рышард (Radzik Ryszard) 14, 21, 42, 188, 191, 192, 351, 577, 726
Разэнблат Яўген Сямёнавіч (Rozenbłat Jewgienij) 459, 462, 505, 726

Ракасоўскі Канстанцін Канстанцінавіч 480
Рак Іяана (Rak Joanna) 253, 324, 664, 666, 256
Рак Мацей (Rak Maciej) 256, 726
Ралецкі Рудольф (Rolecki Rudolf) 434, 726
Раманава Ірына Мікалаеўна 489, 707, 708, 709, 712
Раўковіч Антон (Антон), суразмоўца з Вялікіх Чучавіч 407, 705
Рашэўска-Журэк Беата (Raszewska-Żurek Beata) 256, 257, 264, 726
Рая, жыхарка Баева 399
Рожэк Поля (Rożek Pola) 492, 727
Роўба Браніслава (спадарыня Браніслава), суразмоўца з Мацясоў 232, 692, 697
Роўба Ганна (спадарыня Ганна), суразмоўца з Роўбаў 693, 698
Роўба Гэлена (спадарыня Гэлена), суразмоўца з Роўбаў 694
Роўба, жыхар Міцканцаў 250
Роўба Канстанцін (спадар Канстанцін), суразмоўца з Роўбаў 698
Роўба Марыя (спадарыня Марыя), суразмоўца з Роўбаў 222, 347, 698
Роўба Станіслава (спадарыня Станіслава), суразмоўца з Роўбаў 542, 694
Роўба Тадэвуш (спадар Тадэвуш), суразмоўца з Мацясоў 178, 697
Рузя, яўрэйская настаўніца, што хавалася ў ваколіцах Вавёркі 462
Рулікоўскі Эдвард (Rulikowski Edward) 499, 727
Рулька, парабак з Паперні 172
Рухневіч Малгажата (Ruchniewicz Małgorzata) 45, 46, 47, 50, 52, 53, 55, 69, 70, 71, 73, 74, 82, 91, 95, 119, 122, 134, 141, 145, 173, 294, 373, 647, 727
Рушчыц Фердынанд 363
Рыдз-Сміглы Эдвард 456
Рыкёр Поль 415
Рылач Фядора (баба Фядора), суразмоўца з Вялікіх Чучавіч 398, 705
Рыхліцкая Валянціна (спадарыня Валя), суразмоўца з Радзівонішак 222, 296, 313, 321, 491, 494, 693, 696, 703
Рыхліцкая Ганна (Ганця, баба Ганьця), суразмоўца з Радзівонішак 57, 693, 695
Рэгіна Францаўна (спадарыня Рэгіна (Рэня)), суразмоўца з Дварца 216, 345, 704
Рэдкліф-Браун Альфрэд Рэджынальд (Radcliffe-Brown Alfred Reginald) 265, 448, 451, 454, 726
Рэйган Рональд 677, 679
Рэйн Леанід (Rein Leonid) 463, 481, 482, 726

С

Сабалеўская Вольга Аляксандраўна (Sobolewska Olga) 451, 728
Саванеўска-Мохава Зоф'я (Sawaniewska-Mochowa Zofia) 193, 198, 200, 220, 727
Садоўскі Войцех 551

Сакалова (Сакалоўская), *пані* з Сакалова 401
Саладзінскі, старшыня калгаса 157
Саламон, біблейскі персанаж 403
Салаўёва Лена (баба Лена), суразмоўца з Несцерава 583, 710
Салянік Антаніна (баба Тоня), суразмоўца з Быценя 478, 479, 706
Салянік Мікалай (дзед Коля), суразмоўца з Быценя 478, 479, 706
Сара, жыхарка Юравіч 476
Сарока Лізавета (баба Савета), суразмоўца з Дварца 103
Сарокін Анатоль Мікалаевіч 37, 40, 50, 53, 65, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 82, 89, 92, 96, 97, 99, 161, 373, 713
Сашка, жыхар Лядаў 294
Свентэк Ян (Świętek Jan) 124, 126, 127, 129, 134, 193, 329, 344, 392, 408, 499, 729
Святая Сям'я 298
Святыцкі, млынар з Вавёркі 444
Седзюкевіч Іван Зыгмунтавіч, жыхар Начы 363
Седзяк Яніна (спадарыня Яніна), суразмоўца з Гінэляў 109, 147, 235, 241, 323, 472, 574, 608, 622, 623, 638, 640, 661, 699
Селяжыцкая Ванда, жонка афіцэра 277
Селяжыцкі, афіцэр 277
Сёмкіна Юлія (баба Юля), суразмоўца з Машкова 502, 709
Сенкевіч Вераніка (спадарыня Вераніка), суразмоўца з Вавёркі 201, 692
Сенкевіч Генрык, жыхар Начы 473
Сэрафіновіч, жыхар Дылева 667
Сэрафіновіч, жыхар Паперні 525
Серафіновіч (Буйкова) Марыя (спадарыня Марыя), суразмоўца з Паперні 31, 44, 85, 221, 320, 333, 356, 695, 698, 699, 701, 702, 703
Серафіновіч Яніна (спадарыня Яніна), суразмоўца з Паперні 486, 502, 510, 701
Сівіла (Сыбіля, Сыбілья, Сыбілія), біблейскі персанаж 109, 110, 111, 112, 492, 565, 658, 682, 683
Сікора Казімір (Sikora Kazimierz) 179, 727
Сікорска-Кулеша Іяланта (Sikorska-Kulesza Jolanta) 203, 727
Сім, біблейскі персанаж 391, 392
Скавінская Бажэна (спадарыня Бажэна), суразмоўца з Дылева 521, 697
Скрыпскі Пётр Іванавіч (спадар Пётр), суразмоўца з Велямічаў, аўтар успамінаў 32, 60, 433, 704, 705, 713
Слаўскі Францішак (Sławski Franciszek) 10
Сляшыньскі Войцех (Śleszyński Wojciech) 451, 729
Смалянчук Алесь Фёдаравіч 465, 478, 480, 489, 497, 703, 706, 707, 709, 711, 713
Смілавіцкі Леанід Львовіч (Смиловицкий Леонид Л.) 459, 464, 478, 481, 483, 714
Смоліч Ежы Я. (Smolicz Jerzy Jarosław) 316, 317, 727

Смулкова Эльжбета (Smułkowa Elżbieta) 12, 17, 229, 230, 239, 249, 297, 419, 561, 570, 706, 707, 709, 711, 712, 713, 714, 719, 727, 728, 731
Смырскі Лукаш (Smyrski Łukasz) 622, 725, 728
Снайдэр Тымаці 63, 70, 74, 77, 78, 80, 81, 173, 452, 459, 463, 487, 489, 491, 493, 494, 506, 714
Сорка, жыхарка Вавёркі 444
Спадарыня Галя, суразмоўца з Вулькі 217, 704
Спадарыня Геня, суразмоўца з Паперні 652
Спадарыня Люба, суразмоўца з Велямі̆ч 391, 704
Спадарыня Марыя, суразмоўца з Красноўцаў 324, 433, 452
Спадарыня Надзя, суразмоўца са Шпілек 694
Спадарыня Яніна, суразмоўца з Міцканцаў 300, 700
Спрынчак Якаў 586
Сталін Іосіф Вісарыёнавіч 46, 54, 64, 67, 68, 76, 78, 80, 83, 100, 138, 372, 374, 424, 446, 494, 495, 556, 649, 652, 659, 680, 714
Сталыпін Пётр Аркадзевіч 70, 91
Станевіч Вітольд (Staniewicz Witold) 117, 184, 307, 378, 728
Станеўскі, жыхар Багатырэвічаў 48
Станеўскі, жыхар Станевіч 702
Станіслаў (Багатыровіч), жыхар Багатырэвічаў 58
Стасевіч Валерыя (спадарыня Валерыя), суразмоўца з Суркантаў 201, 202, 283, 696
Стасевіч Схаластыка (спадарыня Схоля), суразмоўца з Суркантаў 89, 165, 284, 695
Стась, ўдзельнік АК з Начы 466
Стаханаў Аляксей Рыгоравіч 366
Стах (Габіс), жыхар Паперні 276
Сташкевіч Леаніда (спадарыня Лёня), суразмоўца з Паташні 268, 709
Степан, жыхар Азярніцы 91
Стома Людвік (Stomma Ludwik) 13, 20, 111, 188, 189, 217, 223, 224, 226, 237, 253, 255, 266, 286, 317, 403, 418, 454, 515, 529, 600, 685, 717, 728
Страчук Юстына (Straczuk Justyna) 16, 17, 24, 60, 198, 213, 218, 227, 228, 230, 231, 235, 236, 238, 243, 262, 273, 290, 299, 341, 440, 541, 543, 561, 566, 570, 578, 579, 580, 612, 618, 622, 626, 627, 630, 632, 633, 728
Стык Юзаф (Styk Józef) 63, 195, 196, 289, 290, 310, 314, 328, 344, 407, 729
Сувораў Аляксандр Васільевіч 105, 153, 167
Суліма Рох (Sulima Roch) 13, 61, 62, 87, 105, 107, 109, 137, 167, 188, 200, 201, 253, 265, 289, 313, 314, 322, 339, 348, 426, 460, 461, 492, 504, 514, 532, 617, 618, 686, 729
Сухрэева Агата 113
Сцяпан, жыхар Азярніцы 91
Сычугова Надзея 81, 212, 707, 709, 714
Сюлька, жыхар Некрашунцаў 542
Сявінскі Антоні (Siewiński Antoni) 133, 499, 624, 727

Сяліцкі Фабіян (спадар Фабіян), суразмоўца з Пузеляў 647, 701
Сямашка Францішка (спадарыня Фрэдзя), суразмоўца з Паперні 4, 56, 114, 115, 125, 228, 308, 357, 509, 510, 695, 698, 701
Сяўрук Адольф, жыхар Паперні 308
Сяўрук Марыя (спадарыня Маня, Марыся), суразмоўца з Паперні 3, 26, 87, 94, 129, 228, 241, 313, 330, 424, 586, 618, 651, 652, 693, 695, 697, 698

Т

Табулін Васіль Іванавіч, старшыня калгаса 151, 367
Такарска-Бакір Іяана (Tokarska-Bakir Joanna) 14, 25, 27, 112, 142, 221, 247, 259, 261, 262, 320, 405, 408, 411, 413, 414, 416, 426, 429, 430, 446, 447, 451, 453, 456, 457, 462, 481, 496, 498, 505, 506, 511, 520, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 531, 535, 541, 545, 639, 641, 643, 664, 729
Такарскі Рышард (Tokarski Ryszard) 180, 259, 285, 370, 402, 729
Талстая Святлана Міхайлаўна 331, 357, 714
Талстой Мікіта Ілліч (Толстой Никита И., Tołstoj Nikita I.) 10, 591, 714, 730
Тамашэўскі Ежы (Tomaszewski Jerzy) 211, 434, 730
Таміцкі Рышард (Tomicki Ryszard) 192, 194, 226, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 271, 300, 309, 310, 323, 329, 339, 413, 448, 512, 522, 552, 578, 648, 730
Тапаркоў Андрэй Львовіч (Топорков Андрей Л.) 713
Тапароў Уладзімір Мікалаевіч 522, 712
Тапуах Самсон (Tapuach Samson) 729
Толік (Клімовіч), мяханік з Начы 134
Томас Уільям А. (Thomas William Isaac) 67, 87, 124, 131, 132, 162, 184, 270, 289, 295, 310, 316, 336, 352, 410, 447, 496, 643, 729
Томпсан Сціт 304
Трахтэнберг Джошуа (Trachtenberg Joshua) 397, 411, 523, 730
Трыфанкова Аляксандра (баба Саша), суразмоўца з Гораў 683, 709
Туронак Юры 74, 463, 487, 714
Турска Галіна (Turska Halina) 234, 730
Тырпа Ганна (Tyrpa Anna) 585, 730
Тэйлар Чарльз (Taylor Charles) 42, 86, 189, 197, 253, 729
Тэтчэр Маргарэт 678

У

Уладзя (Владзя), жыхарка Радзівонішак 117
Уліяш Станіслаў (Uliasz Stanisław) 563, 730
Ульбін Станіслаў Эдмундавіч, жыхар Начы 363
Урублеўская Ядвіга (спадарыня Ядзя), суразмоўца з Начы 276, 289, 349, 700

Успенскі Барыс Андрэевіч (Успенский Борис А., Uspieński Borys A.) 257, 258, 496, 714
Ушынскі, жыхар Эйшышак 640

Ф

Фасмер Макс 10
Фёдар, жыхар Юравіч 438
Федароўскі Міхал (Federowski Michał) 9, 225, 363, 634
Фейін, сакратар у сельсавеце 427
Феля, жыхарка Паперні 16
Фергюсан Чарльз Альберт 234
Фесік Фаіна (спадарыня Фаня), суразмоўца з Юравіч 493, 707
Філіновіч, жыхарка Гродна 474
Фралова Вольга Яўгенаўна 424
Франкоўскі Яўгеніюш (Frankowski Eugeniusz) 407, 720
Фядэцкі Земавіт (Fedecki Ziemowit) 249, 719

Х

Хайка, жыхар Ваколіц Радзівонішак 640
Хайка, жыхарка Азярніцы 476
Халасіньскі Юзаф (Chałasiński Józef) 186, 190, 210, 218, 371, 372
Хальбвакс Марыс (Halbwachs Maurice) 45, 173, 174, 720
Хама (Хомка), жахар Хобна 453
Хам, біблейскі персанаж 193, 194, 206, 209, 243, 251, 391, 392
Хана, жыхарка Азярніцы 476
Хаструп Кірстэн (Hastrup Kirsten) 45, 178, 413, 721
Хвальбус, сын багатага яўрэя з Несцерава 401
Хлебда Войцех (Chlebda Wojciech) 19, 41, 42, 43, 316, 715
Хлябоўчык Юзаф (Chlebowczyk Józef) 717
Хрушчоў Мікіта Сяргеевіч 81, 92, 98, 100
Хульворэк, багаты яўрэй з Несцерава 401

Ц

Цала Аліна (Cała Alina) 393, 397, 402, 408, 413, 414, 416, 420, 424, 428, 438, 446, 447, 450, 453, 455, 456, 457, 481, 506, 519, 520, 522, 523, 524, 537, 635, 641, 642, 717
Цемежэўская Марыя (спадарыня Марыя), суразмоўца з Начы 175, 253, 318, 334, 468, 469, 521, 524, 700
Цемежэўскі Вацлаў (спадар Вацюк), суразмоўца з Начы 174, 175, 253, 318, 468, 469, 700
Цёрнэр Віктар У. (Turner Victor Witter) 260, 261, 272, 279, 309, 486, 730
Цібар Кшыштаф (Cibor Krzysztof) 568, 717
Ціхарацкі Пётр (Cichoracki Piotr) 451, 717
Ціхоцкі Яцэк (Cichocki Jacek) 159, 692, 693, 695, 696, 717
Цукер, жыхар Начы 443
Цыдзікі, сям'я 374
Цыдзік Міхал (спадар Міхал), суразмоўца з Ёдкавіч 702
Цыдзік Часлава (спадарыня Чэся), суразмоўца з Ёдкавіч 702

Цэцылія, персанаж з рамана “Над Нёманам” 156

Ч

Чапля Марыя (спадарыня Марыя), суразмоўца з Суркантаў 202, 391, 696
Чаркоўскі Людвік (Czarkowski Ludwik) 174, 207, 243, 402, 422, 423, 718
Чванава Валянціна (баба Валя), суразмоўца з Лядаў 664, 710
Чувак Святлана Віктараўна 65, 143, 311, 329, 339, 706, 707, 708, 709, 710, 714
Чэрнік Іван Міхайлавіч, старшыня калгаса 364, 365, 700
Чэслаў, *паніч* з Бялюньцаў 277

Ш

Шабан, перакладчык з Быценя 478
Шаламіцкі Міхаіл (дзед Міхась), суразмоўца з Качановіч 649, 703
Шаталава Вольга 100, 163, 709, 710, 714
Шаўцоў, старшыня калгаса 147
Шолам, жыхар Асаўца 437
Шубіч Купрыян (дзед Купрыян), суразмоўца з Альман 44, 477, 704
Шурмей Соф’я (спадарыня Зося), суразмоўца з Радзівонішак 227, 318, 319, 521, 698
Шурмей Станіслава (бабуля Стася), суразмоўца з Крупава 130, 692, 695
Шурмей Таіса (баба Таіса), суразмоўца з Радзівонішак 509, 528, 529, 530, 542, 650, 662, 693, 695, 698
Шушкевіч Станіслаў Станіслававіч 164, 680
Шчотка Станіслаў (Szczotka Stanisław) 62, 138, 193, 729
Шчыт-Неміровіч Кшыштаф, *пан* з Дварца 149
Шыбека Захар Васільевіч 45, 65, 66, 68, 70, 71, 76, 77, 91, 92, 96, 98, 100, 132, 435, 653, 714
Шыманьчык Юзаф 3
Шыра, жыхарка Альман 445
Шыфра, жыхарка Кажан-Гарадка 478
Шэлакіцкая Марфа (баба Марфа), суразмоўца з Вавёркі 542, 613, 692, 697

Э

Эдмунд, *паніч* з Бялюньцаў 277
Экман Лестэр (Eckman Lester) 467, 478, 480, 718
Эліядэ Мірча (Eliade Mircea) 320, 513
Эльчык, жыхар Васілішак 470
Энгелькінг Ганна (Engelking Anna) 1, 17, 21, 35, 112, 127, 142, 218, 223, 231, 233, 238, 281, 310, 421, 449, 498, 503, 504, 507, 508, 511, 522, 541, 570, 572, 577, 592, 597, 601, 623, 626, 630, 642, 661, 662, 664, 665, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 718, 719, 723, 724, 725, 728, 731, 732
Энгельс Фрыдрых 142, 651, 652, 653, 674, 677

Эстэр, біблейскі персанаж 424
Эстэр Маісееўна, настаўніца з Кажан-Гарадка 445, 447

Ю

Юдэль, жыхар Вавёркі 444
Юзаля Густаў (Juzala Gustaw) 60, 355, 363, 520, 721
Юзаф, жыхар Дубінцаў 471
Юзэф (Юзаф) Св. 471
Юлька, гл. Лэбкоўска Катажына
Юндзіл, *пан* з Бялюньцаў 176, 276
Юндзіл Станіслаў Баніфацы 176
Юндзілы, сям'я 176
Юрцэвіч Таццяна (баба Таня), суразмоўца з Азярніцы 433, 704
Юрцэвіч Фядора (баба Фядора), суразмоўца з Азярніцы 391, 398, 416, 441, 704
Юхно, старшыня сельсавета 427

Я

Яворска Эльжбета (Jaworska Elżbieta) 9
Яворская Галіна (спадарыня Галіна), суразмоўца з Загалля 659, 709
Ягайла (Ягела Уладыслаў), кароль польскі, вялікі князь літоўскі 206, 622
Ягела-Лысёва Яўгенія (Jagiełło-Łysiowa Eugenia) 195, 288, 311, 326, 332, 338, 339, 721
Ядвіга, каралева Польшчы 622
Якалцэвіч Марыя Антонаўна 315, 351, 712
Якіменка Тамара Сямёнаўна 61, 712
Якубовіч Марыёла (Jakubowicz Mariola) 337, 721
Яленская Эма 129, 714
Ян, персанаж з рамана «Над Нёманам» 156
Ян, брыгадзір з Роўбаў 207
Яніцка Эльжбета (Janicka Elżbieta) 462, 721
Янкель, гандляр з Васілішак 395, 401
Янкель, жыхар Азярніцы 476
Янкоўскі Фёдар Міхайлавіч 312, 326, 714
Янэк, жыхар Паперні 618
Янэк, персанаж з песні 618
Яня, жыхарка Паперні 628
Яроміна Марына Артураўна (Еремина Марина А.) 312, 712
Ясевіч Збігнеў (Jasiewicz Zbigniew) 191, 721
Ястжэмбская Станіслава (спадарыня Стася), суразмоўца з Шаўраў 621, 701
Ястрэмскі (Ястжэмбскі), *пан* з Мазыршчыны 177
Яшчанка Варвара (спадарыня Варка), суразмоўца з Юравіч 345, 707



Інстытут палітычных даследаванняў “Палітычная сфера”

Серыя: гісторыя

Калгаснікі

Антрапалагічнае даследаванне ідэнтычнасці жыхароў беларускай вёскі на мяжы XX і XXI стагоддзяў

Ганна Энгелькінг

Манаграфія «Калгаснікі. Антрапалагічнае даследаванне ідэнтычнасці жыхароў беларускай вёскі на мяжы XX і XXI стагоддзяў» — плён этнаграфічных палявых даследаванняў 1993–2011 гадоў: сотняў размоў польскіх этнографаў з жыхарамі вёсак Заходняй і Усходняй Беларусі. Аналізуючы аповеды пра траўмы калектывізацыі, вайны і атэізацыі, аўтарка рэканструюе асноўныя складнікі ідэнтычнасці калгаснікаў — працу на зямлі і веру ў Бога. Яе інтэрпрэтацыя дазваляе ўбачыць кагнітыўныя і аксіялагічныя катэгорыі доўгага трывання (longue durée), уласцівыя перадмадэрнаму сялянскаму этасу; гэта не даследаванне посткамуністычнай ментальнасці. Прадстаўлены тут калектыўны аўтапартрэт дазваляе зразумець, кім з’яўляюцца беларускія калгаснікі ў сваіх уласных вачах.

Першае выданне кнігі (2012) выйшла ў серыі «Манаграфіі ФПН» пры падтрымцы Фонда польскай навукі (Fundacji Nauki Polskiej) у выдавецтве Універсітэта Мікалая Каперніка ў Торуні.

Пераклад з польскай мовы Ірыны Вячорка

https://palityka.org

ISBN 978-6-09-965243-6



Politinių tyrimų institutas „Politinė sfera“

Serija: Istorija

Kolūkiečiai

Gudijos kaimo gyventojų tapatybės antropologinis tyrimas XX ir XXI amžių sandūroje

Anna Engelking

Monografija „Kolūkiečiai. Gudijos kaimo gyventojų tapatybės antropologinis tyrimas XX ir XXI amžių sandūroje“ — tai 1993–2011 m. vykdytų etnografinių lauko tyrimų vaisius: šimtai lenkų etnografų pokalbių su Vakarų ir Rytų Gudijos kaimų gyventojais. Analizuodama pasakojimus apie kolektyvizacijos, karo ir ateizmo politikos traumas, autorė rekonstruoja pagrindinius kolūkiečių tapatybės dėmenis — žemdirbystę ir tikėjimą Dievu. Jos interpretacija atveria ilgosios trukmės (longue durée) kognityvines ir aksiologines kategorijas, būdingas ikimoderniajam valstietiškajam etosui. Tačiau tai nėra postkomunistinio mentaliteto studija. Čia pateikiamas kolektyvinis autoportretas leidžia suprasti, kas yra gudų kolūkiečiai jų pačių akimis.

Pirmasis knygos leidimas (2012) pasirodė serijoje „Monografie FNP“, remiant Lenkijos mokslo fondui („Fundacja Nauki Polskiej“), Mikalojaus Koperniko universiteto leidykloje Torunėje.

Iš lenkų kalbos vertė Iryna Viačorka.

https://palityka.org

ISBN 978-6-09-965243-6

БЕЛАРУСЬ

Палявыя даследаванні аўтара
і яе супрацоўнікаў у 1993-2011 гадах

Легенда:

МІНСК – сталіца

ВІЦЕБСК – абласны цэнтр

ОРША – раённы цэнтр

Вавёрка – важныя для даследаванняў цэнтры сельсаветаў

Раёны, з якіх паходзяць палявыя матэрыялы,
што выкарыстаны ў кнізе.
Дадаткова пазначаны цэнтры раёнаў,
з якіх паходзяць толькі фотадакументы

