

АЛЛА КОЖИНОВА / ALLA KOZHINOWA
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-5498-7037>
Белорусский государственный университет

ДУША В БЕЛОРУССКОЙ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

Soul in the Belarusian folk culture

Ключевые слова: этнолингвистика, душа, белорусская традиционная культура, фольклор

KEY WORDS: ethnolinguistics, soul, Belarusian traditional culture, folk culture texts, folklore

ABSTRACT: The article deals with the representation of the soul in mythological consciousness of the Belarusians, which is reflected in the folk culture texts. Research is based on the ethnolinguistic point of view. The ethnographic materials of the 19th – the beginning of the 20th centuries, modern studies of Belarusian folk culture and Belarusian dialect dictionaries are the factual basis of the research. The author proves that all pagan ideas in these texts are determined by the general paradigm of the Belarusian traditional culture, in which Christian and pagan principles coexist without an obvious priority.

1. Введение

Неоднократно отмечалось, что белорусские народные представления о душе, собранные в различных регионах, характеризуются достаточной амбивалентностью, ср., например, «полесские представления о душе, собранные во второй половине XX в., показывают, что в этом ареале полностью сохранилась трактовка души, свойственная всем славянским традициям, сложившаяся, с одной стороны, под влиянием христианского вероучения о душе, а с другой – в результате развития собственно народных верований» (Виноградова 2012, 14). В результате непротиворечиво совмещаемые амбивалентные представления можно обнаружить при описании всех этапов существования души как в этом мире, так и на том свете. Именно они будут рассмотрены в настоящей статье.

2. Земное существование души

2.1. Что представляет из себя душа?

Отмечая общую невоцерковленность белорусов XIX в., П.В. Шейн отмечал даже неверие в спасение души: *Ну куды там пойдзиш на той свет? стухниш, згниеш ў гробу – вот и ўсё тут!* (Шейн 1893, 13). И именно «неопределенность представлений о душе и ее составе в позднейших славянских поверьях не позволяет настаивать на какой-то окончательной интерпретации» (Седакова 2004, 65). Так, с одной стороны, в народных верованиях «можно встретить отголоски христианской концепции души, исходящей не из бинама „тело – душа“, а из триады „тело (сома) – душа (психэ) – дух (пнеума)“» (Толстая 1999, 162), а, с другой, «традиционная концепция „устройства“ человека рассматривает его как синтез двух противоположных элементов – материального, смертного тела и бессмертной души (которая, впрочем, может обладать всеми характеристиками материального существа» (Виноградова 2012, 14). Кроме того, «в Белоруссии живет наивная первобытная вера в то, что тело человеческое вечно и неизменно; что оно после непонятого акта видимой смерти вместе с душой отправляется в другой безвестный мир, где продолжает жить тою же материальной жизнью, что и на земле» (Ляцкий 1892, 24) А, с другой стороны, душа способна к собственному земному существованию независимо от тела, о чем говорит следующий рассказ, записанный в Гродненской губернии. Крестьяне повествовали о том, как *штан лециць – з рогами, ў плацэ и невинную душу несе, котора вельми надто крычала*. Услышавший это мальчик начал петь духовную песню, и *штан* выпустил душу. Далее сообщалось, что *хлопец ўзяў душу и довёў до хаты. Гэта душа была на гэтым сьвяцьці аще 12 рокоў, потым до Бога пошла* (Шейн 1893, 633).

2.2. У кого есть душа?

Предполагается, что человек имеет душу всегда – даже иноверец, животные же не обладают душой: «По одним представлениям, у животных нет души, по другим – вместо души у них пар (*на́ра*). Исключение составляет пчела, о которой, в отличие от всех других животных и насекомых, говорят, что она „умерла“, а не „сдохла“, потому что у нее есть душа» (Виноградова 2012, 81).

Можно также вспомнить о том, что «хорошо знавший славянскую культуру К. Мошинский решительно отрицал существование понятия „души растения“ или „древесного духа“ в мифологии славянских народов; по его мнению, и травянистые растения, и деревья воспринимались, скорее, как вместилище

каких-то внешних душ или духов» (Виноградова 1999, 157). В связи с этим интересна такая белорусская поговорка, как *Стварыў бог душу – ні ў пень, ні ў грушу* (Фядосік 1976, 158). Здесь, безусловно, очевиден метафорический перенос (ср. у А. Вярлыгі – *прыказываюць на дурнога ці недарэчнага* (Вярлыга 1966, 37) или у М. Федеровского – *о некрасивой девушке или плохой хозяйке* (Federowski 1935, 89), поддержанный рифмой, но следует упомянуть и существование поверья о том, что детей стряхивают с деревьев – «по полесским данным, чаще всего – с груши или вербы» (Виноградова 1999, 156), ср. также рифмованное поучение – *Lubi dzicia jak duszu, a trasi jak hruszu* (Federowski 1935, 89).

Вообще же метафорическое представление души как чего-то внутреннего помещает ее в совершенно различные артефакты. Так, в центральных говорах *душой* называют любую начинку (Жыдовіч 1974, 56; Мяцельская 1990, 126). На Витебщине *душами* метонимически именуют клецки, галушки, зразы и др. с мясной начинкой (Злобін 2012, 183). На Туровщине – это воздушный пузырь у рыбы (также в центральных и северо-западных районах (Мацкевіч 1980, 110; Мяцельская 1990, 126), подставка в резонаторе скрипки (также на Логойщине (Viarlyha 1970, 37)), подкладка в шапке (Крывіцкі 1982, 48). На Логойщине – палочка в середине хомута, регулирующая его ширину (Varlyha 1970, 37). Для северо-западных белорусских говоров *душа* определяется вообще как середина чего-либо (Мацкевіч 1980, 110).

На этом основаны различного рода загадки (см. (Federowski 1935, 472–475), наделяющие артефакты душой:

- (1) *Paślała żerna żernicu pad syruju ziemlicu, czy je ў klūbi dusza* (Хозяйка послала служанку в подвал, чтобы та посмотрела, не замерзла ли капуста).
- (2) *U liesie rasło, cipier nosic duszu i cieło* (Колыбель с ребенком).
- (3) *Maje czatyry nohi – nie pojdzie, maje puch i pierje – nie palecić, maje duszu – ale nie zaüsiody* (Кровать).

2.3. Что можно сделать с душой?

Получив душу в свое распоряжение, человек может совершать с ней различные манипуляции, как правило, неблагоприятного характера. На первом месте, безусловно, находится традиционная продажа души: «Бес, чтобы только заполучить душу, все может дать человеку: здоровье, долгую жизнь, счастье, признание, достаток, талант» (Federowski 1897, 28). Далее М. Федоровский приводит текст о ксендзе, который продал душу «за ноту», то есть за возможность во время пения в церкви брать трудные ноты. Как видно из этого, продажа души может оправдываться благими намерениями.

Легенды и притчи предполагают возможность элиминирования страшных последствий продажи души. Однако в отношении способов спасения души в народном сознании не существует единого представления. Безусловно, спасение обеспечивается принятием тяжких мук. Так, ксендз, продавший душу «за ноту», попросил служку отсечь ему по очереди руки и ноги. Он промучился, умирая, три дня, а *czort nie moh da jeho dastupićsie, bo jyon sam pakutu załażyц* (Federowski 1897, 28). На третий день Бог, сжалившись, послал ангела и взял его душу в небо.

Однако подобные муки не обязательны. Достаточно умереть не своей смертью: *Kažiц, chto ni swajeju śmierciu (ni prāz Boha) umrje, to toj na tjom świeci pakutŭwac za swaje hrechŭ ni budzie* (Federowski 1897, 221). Спасти можно еще легче – пьяница, продавший душу за возможность *z rŭок pahulać*, не отдал ее пришедшему за расплатой нечистому, поскольку всего-то отказался добровольно снять *ražaniec i szkaplery*, до которых черт не мог дотронуться (Federowski 1897, 28).

3. Загробное существование души

3.1. Как душа может покинуть тело?

Как и в представлениях других славянских народов, у белорусов душа *выходит* из тела (Толстая 1999, 163). Способы и пути этого могут различаться в зависимости от того, какую жизнь человек вел – грешную или праведную. Неоднократно отмечалось, что люди, ведшие неправедную жизнь, особенно колдуны и ведьмы, тяжело расстаются с душой – приходится применять различные способы освобождения души, вплоть до разрушения потолка в доме, где находится такой умирающий – тогда «открывают отдушину, а иногда выдирают из потолка доску, чтобы дать душе свободный выход на вольный воздух» (Богданович 1895, 50), открывают и другие отверстия, имеющиеся в доме – окна, печную заслонку и т.д.

Выход души столбом пара может расцениваться как трудное расставание с жизнью (ср. проклятие *Няхай душа з цябе перастоўнам выйдзе!* с пояснением *Перастоўнам — стоўнам, слупам пары, г. зн. каб памёр не лёгкай смерцю* (Грынблат 1979, 472)), возможно, потому, что пар вместо души бывает у животных (Виноградова 2012, 52) или колдунов.

«Согласно одним взглядам, душа выходит через рот с последним выдохом [...], согласно другим – душа выходит через глаза [...]» (Виноградова 2012, 52). Есть, однако, пути, нежелательные для выхода души: у праведника (бедного Лазаря) ангелы «вынимали душиньку во сахарны уста», а у его богатого брата

– «крючьмяи сквозь лево ребро» (Шейн 1893, 579); плохо также, когда душа выходит через пятки, недаром подобный способ приводится в проклятии: *Каб да святога Пятра не знаў ба ты дабра, а да малых свя’так і душа вышла з пятак!* (Грынблат 1979, 469).

Однако выход души законным способом через рот также может осознаваться народным сознанием в сниженно-бытовых терминах. Так, одно из проклятий звучит – *Kab ty ryhний duszöju!* (Federowski 1935, 405), а требование невыполнимого – *Choć duszoju ryhni, a daj* (Federowski 1935, 72), ср. также *Ти ня душъ мяя рыгаить?* (Добровольский 1914, 197).

Безусловно, подобные изображения поведения души связаны с общим представлением о процессе, названном глаголом *рыгаць* – извергать из себя что-либо (ср. *умерший изрыгает душу* (Толстая 1999, 164). Интересно, однако, наличие деривата этого глагола в религиозной песне, приводимой в материалах П. В. Шейна, где о грешных душах, которые отправились в ад, говорится: *пошли тыи душеньки ўсё зрыгаючы, ўсё ойцоў своих, матокъ проклинаючи* (Шейн 1893, 628). Представляется, что здесь мотивирующий глагол имеет иное значение, которое, в частности, зафиксировано в словаре Лоевщины А. Вярлыги: *рыхаць* ‘громко плакать со всхлипыванием’ (Vartuha 1970, 116).

3.2. Где пребывает душа на том свете?

Отмечается, что «в первоначальных представлениях душа каждого покойника попадала в *вырай*, но христианство принесло разделение на грешных и праведных, души которых соответственно попадали или в *ад* (*некло*), или в *рай*» (Лобач 2004, 158). Однако эта схема могла расширяться. В ней в результате просветительской работы церкви появлялся третий элемент – чистилище, куда, например, отправлялись души младенцев, которые успевали попробовать материнское молоко, в отличие от не попробовавших его: *Taho anño dzieciaci duszäczka idzie da nieba, katoro macierynskaho małaka ni pakaszta-wało, a katoro pakaszta-wało, to musić prajsci praż czyściec* (Federowski 1897, 221). В этой же системе в нарушение всех церковных представлений мог появиться также четвертый элемент – *отчлань* («нечто вроде чистилища» (Богданович 1895, 51): *У учызі міз Усич Швіätых а Задусзным дніом, души zmarłyje z nieba, z piekła, z otchłani i czyścä przychodzäc da domu* (Federowski 1897, 221). Народное сознание прекрасно справлялось с таким усложнением загробного мира, объясняя его следующим образом: *Atchłañ, to ni piekło, ni raj, ni czyściec, ale ciemnota bezdennaja, dzie usię żydouyskije duszy da skanczenia świeta żywuć, bo jeny nichryszczanyje* (Federowski 1895, 221).

3.3. Какое следует наказание за грехи?

Как любая система, испытывавшая на себе воздействие религии нового времени, мировоззрение белоруса предусматривало наказание за грехи на том свете – «Белорусский народ полагает, что наказание на том свете является ничем иным, как отражением земных грехов» (Federowski 1897, 223): *Chto na hetuom świeci bje ludzi niewinnie, to na tuom świeci kamieni budzie bić* (ibid.). Такая экстраполяция земного поведения на загробное приводила к тому, что в некоторых случаях народное сознание отказывало душам бедняков в посмертном воздаянии: *Każuć, chto na hetuom świeci szczaśliwy, jeść dobro i pje, to i na tuom świeci tak samo, a chto na hetuom świeci biedny, hałodny, to i na tuom budzie bedni i hałodny* (Federowski 1897, 224). Можно встретить и не лишённые народного юмора представления о том, что после смерти мужик обречен трудиться, чтобы пан мог спокойно вариться в адском котле: *Mużyku i u piekli hуorsz niż panu, bo panawi uże adno: kipić, da kipić u smale, a muzyku: jedź pa drowa, rubaj, pad kacioł padkładaj, bo pany hetago za życia ni umieli, to i pa śmierci ni umiejuć* (Federowski 1897, 225).

Наказание на том свете может наступить и за еще не совершенные грехи. В одной из сказок горевавшей по умершим детям женщине явились их души в совершенно неповрежденном виде, и ксендз утешил, сказав, что если бы они не умерли, то дочь была бы развратницей, а сын – разбойником (Federowski 1897, 229):

- (4) Hledzić jena, ażno lichaczko! – syn idzie z buławoju, a daczka z zadziertaju na holaу spadnicaju! Tak na zaуtra raskazala ksiondzu usio czysto, a ksiuondz da jeje każa: „Baczycie, kab daczka była żywa, to bylab wielka razpuśnica, a syn razbуojnik”.

3.4. Может ли душа возвратиться на этот свет?

В текстах народной культуры представлены весьма противоречивые представления об этом. Так, время появления душ, в том числе суточное, не определяется точно, хотя, например, на Полесье отмечены только единичные рассказы об утреннем или дневном появлении души (Виноградова 2012, 76), однако в Западной Беларуси, как отмечает М. Федеровский, праведные души *ni tuolko u noszy ale i dniom pokazуwajućsie. Pieцnioц śpiewanie ich nic nie abchodzić* (Federowski 1897, 53). Здесь явно подчеркивается отличие блуждающих праведных душ от нечистой силы или заложных покойников.

Противоречивость представлений о приходе душ с того света можно проиллюстрировать еще одним примером. На территории Беларуси повсеместно бытовало представление о том, что покойные матери, оставившие

на это свете грудных младенцев, приходят их кормить. При этом существовало мнение о «недоброкачественности „мертвецкого молока”» (Богданович 1895, 55), но были способы отвадить такую душу – например, обсыпать дом и могилу освященным маком (Federowski 1897, 57). Есть, однако, рассказ о том, как мать-покойница долгое время поддерживала вдовца и малых детей, подливая им в еду масло, выпрошенное у Бога (Federowski 1897, 53).

Законным образом души появлялись в доме на Дяды – в специальные дни поминовения предков. Как отмечал Е. Карский, «главная часть „дзедов” – обильный ужин. Но прежде чем сесть ужинать, принимаются все меры к тому, чтобы достойным образом встретить своих покойников, когда они явятся навестить живых потомков» (Карский 2006, 335). Однако особые почести, оказываемые душам предков, не помешали созданию поговорок, в котором этот обычай используется для негативной характеристики человека: *Ідуць як змарлыя душы на дзедавую вячэру* (Грынблат 1979, 333) (вариант *Skrypić, jak Źmierładusza na dziedawjy wieczeru* (Federowski 1935, 281)). Кроме того, представление умерших могло приобретать профанный характер. Так, в на территории современных Ивацевичевского и Пружанского районов были записаны поверья, что «покойники приходят с того света на деды в гости и что уворованное при жизни носят после смерти» (Шейн 1902, 374).

3.5. Возможна ли реинкарнация?

Как отмечается по отношению к одной из наиболее архаических культур, присутствующих на этой территории, «казалось бы, полесская традиция как традиция христианская, не может содержать в себе идею об инкарнации – посмертном переселении души в тело другого существа. Однако публикуемые тексты дают основание считать, что для самих носителей традиции этот вопрос не столь однозначен» (Виноградова 2012, 18). Чаще всего душа, как известно, показывалась в виде летающего существа – насекомого или птицы (Лобач 2004, 158).

Вместе с тем на белорусской территории отмечают и весьма смелые представления о переселении душ, см., например, записанные на территории совр. Барановичского района: *Naät i duszy Вцoн swaje nie daje jak dzicia rodzićsia, ale u adnaho czäławieka wymie, a druhomu dać: to adno umrje, a na toje druhaje narodzićsia* (Federowski 1897, 220), ср. также инкарнационное понимание о бессмертии души, записанное на территории Сенненского района Витебской области: *Душа абизацільна прысаідзініца, ана ніўміручая. Можыць мы фтарой ілі трэцій раз жывём... Душа памёрашага прысаідзініца к другому, дзіцёнак які родзіца, може мы жывём трэці рас, а душа ня помніць* (Буцько 2013, 289).

4. Заключение

В заключение можно сказать, что такое, достаточно противоречивое, представление души в языческой парадигме коррелирует с иными характеристиками белорусского мифопоэтического сознания. Исследователи неоднократно отмечали тот факт, что специфика традиционной белорусской культуры прежде всего обусловлена ее формированием на пересечениях миграций индоевропейских и неиндоевропейских народов, что привело к возникновению ассимилятивных представлений, в которых без очевидного приоритета сосуществуют христианские и языческие начала.

Литература

- BOGDANOVICH, A. (1895), *Perezhitki drevnego mirosozertsaniya u belorusov*. Grodno. [Богданович, А. (1895), *Пережитки древнего мирозерцания у белорусов*. Гродно.]
- BUTS'KO, I. M. (uklad.) (2013), *Slownik Syennyeshchyny*. Minsk. [Буцько, И. М. (уклад.) (2013), *Слоўнік Сеннешчыны*. Мінск.]
- DOBROVOL'SKIY, V. N. (1914), *Smolenskiy oblastnoy slovar'*. Smolensk. [Добровольский, В. Н. (1914), *Смоленский областной словарь*. Смоленск.]
- FEDEROWSKI, M. (1935), *Lud białoruski na Rusi Litewskiej*, IV. Warszawa.
- FEDEROWSKI, M., (1897), *Lud białoruski na Rusi Litewskiej*, I. Kraków.
- FYADOSIK, A. S. (red.) (1976), *Prykazki i prymawki w dzvyukh knihakh*, 2. Minsk. [Фядосік, А. С. (рэд.) (1976), *Прыказкі і прымаўкі ў дзвюх кнігах*, 2. Мінск.]
- HRYNBLAT, M. Y. (sklad.) (1979), *Vyslovi*. Minsk. [Грынблат М. Я. (склад.) (1979), *Выслоўі*. Мінск.]
- KARSKIY, Y. F. (2006), *Belorusy 3, Ocherki slovesnosti belorusskogo plemeni*, 1. Minsk. [Карский, Е. Ф. (2006), *Белорусы 3, Очерки словесности белорусского племени*, 1. Минск.]
- LOBACH, U./SALAVUYE, L. (2004), *Dusha*. U: San'ko, S (red.), *Byelaruskaya mifalohiya: entsyklapudychny slownik*. Minsk, 157–158. [Лобач, У./Салавей, Л. (2004), *Душа*. У: Санько, С. (рэд.), *Беларуская міфалогія: энцыклапедычны слоўнік*. Мінск, 157–158.]
- LYATSKIY, Y. (1892), *Bolezn' i smert' po predstavleniyam belorusov*. V: *Etnograficheskoye obozreniye*. 2–3, 23–41. [Ляцкий, Е. (1892), *Болезнь и смерть по представлениям белорусов*. В: *Этнографическое обозрение*. 2–3, 23–41.]
- MYATSYEL'SKAYA, Y. F. (red.), (1980), *Slownik byelaruskikh havorak pavnochna-zakhodnyay Byelarusi i yaue pahranychcha*, 2. Minsk. [Мацкевіч, Ю. Ф. (рэд.) (1980), *Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча*, 2. Мінск.]
- MYATSYEL'SKAYA, Y. S. (red.) (1990), *Slownik havorak tsentral'nykh rayonaw Byelarusi*, 1. Minsk. [Мяцельская, Е. С. (рэд.) (1990), *Слоўнік гаворак цэнтральных раёнаў Беларусі*, 1. Мінск.]
- SEDAKOVA O. A. (2004), *Poetika obryada. Pogrebal'naya obryadnost' vostochnykh i yuzhnykh slavyan*. Moskva. [Седакова, О. А. (2004), *Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян*. Москва.]
- SHEYN, P. V. (1893), *Materialy dlya izucheniya byta i yazyka russkogo naseleniya Severo-Zapadnogo kraja*, II. Sankt-Peterburg. [Шейн, П. В. (1893), *Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края*, II. Санкт-Петербург.]
- SHEYN, P. V. (1902), *Materialy dlya izucheniya byta i yazyka russkogo naseleniya Severo-Zapadnogo kraja*, III. Sankt-Peterburg. [Шейн, П. В. (1902), *Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края*, III. Санкт-Петербург.]

- TOLSTAYA, S. M. (1999), *Dusha*. V: Tolstoy, N. I. (red.), *Slavyanskiye drevnosti: etnolingvistiicheskiy slovar'*, 2. Moskva, 162–167. [Толстая, С. М. (1999), Душа. В: Толстой, Н. И. (ред.), Славянские древности: этнолингвистический словарь, 2. Москва, 162–167.]
- VARLYNA, A. (1970), *Krajovy sloŭnik Łahojščynu*. New York.
- VINOGRADOVA, L. N. (1999), *Material'nyye i bestelesnyye formy sushchestvovaniya dushi*. V: Agapkina, T. et al. (red.), *Slavyanskiye etyudy: sbornik k yubileyu S. M. Tolstoy*. Moskva, 141–160. [Виноградова, Л. Н. (1999), Материальные и бестелесные формы существования души. В: Агапкина, Т. и др. (ред.), Славянские этюды: сборник к юбилею С. М. Толстой. Москва, 141–160.]
- VINOGRADOVA, L. N./LEVKIYEVSKAYA, Y. Y. (sost.) (2012), *Narodnaya demonologiya Poles'ya*, 2, *Demonologizatsiya umershikh lyudey*. Moskva. [Виноградова, Л. Н./Левкиевская, Е. Е. (сост.) (2012), Народная демонология Полесья, 2, Демонологизация умерших людей. Москва.]
- VYARLYNA, A. (1966), *Prykazki Łahoyszchynu*. New York/München. [Вярлыга, А. (1966), Прыказкі Лагойшчыны. New York/München.]
- ZHYDOVICH, M. A. (red.) (1974), *Materyyaly dlya słownika minka-maladzyechanskikh havorak*. Minsk. [Жыдовіч, М. А. (ред.) (1974), Матэрыялы для слоўніка мінска-маладзечанскіх гаворак. Мінск.]
- ZLOVIN, L. I. (red.) (2012), *Rehiyanal'ny słownik Vitsyebshchynu*, 1. Vitsyebsk. [Злобін, Л. І. (ред.) (2012), Рэгіянальны слоўнік Віцебшчыны, 1. Віцебск.]

