



СКАЗ ПОЛЕССКОГО СЕЛА, ИЛИ О ФОЛЬКЛОРИЗАЦИИ ПАМЯТИ О ВТОРОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЕ

© 2018 г. А. Энгелькинг

*Институт славистики, Польская академия наук, Варшава
E-mail: engelking@ispan.waw.pl*

Статья содержит анализ и интерпретацию сказа жителей деревень белорусского и украинского Полесья, в котором с точки зрения «простого человека» оказались представлены наиболее страшные аспекты немецкой оккупационной политики времен Второй мировой войны. Характерной чертой сказа о войне и Холокосте, записанного во время многолетних этнографических полевых исследований, был определенный параллелизм. Сообщения о расстрелянных евреях и заживо сожженных полесских крестьянах имеют аналогичные концептуальные и аксиологические рамки: утверждают принадлежность евреев и крестьян к одной и той же категории «невинных людей» и противопоставляют их «нелюдям» — немцам и их местным приспешникам. Отраженная в фольклорных формах локальная память позволяет прикоснуться к малоисследованному варианту репрезентации Второй мировой войны, а именно вернакулярному и автономному, независимому от советского и постсоветского дискурса (не)памяти.

The article contains the analysis and interpretation of a collective reminiscing narrative of the inhabitants of Byelorussian and Ukrainian villages. This narrative presents the most atrocious aspects of the Nazi occupational policy during the Second World War from the point of view of «ordinary people». Parallelism is a distinctive characteristic of this narrative on the war and Holocaust documented in the process of many years of ethnographic field research. The stories of the Jews executed by firing squads and of the peasants burned alive by such squads have an analogical conceptual and axiological frame: they place Jews and peasants in the same category of innocent human beings and contrast them with «non-humans», that is Germans and their local helpers. Local memory preserved in folklore patterns enables an insight into a quite poorly known variant of representation of the World War Two: one that is vernacular, autonomous, independent of the Soviet and post-Soviet discourse of (non)memory.

Ключевые слова: сказ, Белоруссия, коллективная память, Вторая мировая война, Холокост

Keywords: reminiscing narrative, Belorussia, collective memory, Second World War, Holocaust

DOI: 10.31857/S0869544X0001763-2

Военные события
представляются и оцениваются
в категориях катастрофы,
кары Божьей, прихода Антихриста,
действий суда Божьего. Это очень старая
топика. Война [...] понималась
в категориях космического изменения,
оповещением о котором
служили знамения [1. S. 157].

Один из исследователей Холокоста на белорусской земле историк Леонид Рейн обратил внимание на роль знания об «отношении простых людей к убийствам, которые происходили на глазах у всех» (см. [2. P. 383]). Реконструируя это знание на основе письменных источников эпохи, в которых спорадически можно услышать голоса этих «простых людей» и в которых иногда появляются сведения и мнения об их взглядах и поведении, он сравнил его со скрытой под поверхностью океана частью айсберга.

Антрополог, который в процессе полевых этнографических исследований сам находит свои источники, получает широкий и системный доступ к той самой скрытой части айсберга — к вернакулярному знанию¹. Опыт «простых людей» и их интерпретация событий Второй мировой войны, документально зафиксированные сегодня, составляют знание особого рода: оно является коллективной памятью, передаваемой в виде сказа. В случае моих исследований, которые проводились в течение двух последних десятилетий в южной Белоруссии и на северной Украине², это память сельского сообщества Полесья. Форма репрезентации прошлого, доступная мне как исследователю, — это не охваченный политикой памяти ни одного из институциональных субъектов коллективный устный рассказ жителей деревни. В этом рассказе содержится образ мира, созданный группой, которая не порождает исторических и политических идеологий: это ее собственные смыслы, ценности и нормы, которые формируют общественно-культурный космос и служат источником семиотических категорий интерпретации действительности.

Во Вторую мировую войну, с момента оккупации немцами в конце июня 1941 г. (когда начались массовые убийства прежде всего евреев, но в значительной степени также крестьян), полесское село, по большей части безграмотное, вошло с багажом культурных образцов, сформировавшихся в традиционной парадигме и определяющих ее изолированный от внешнего мира *orbis*

¹ Некоторые положения настоящей статьи являются развитием тезисов, сформулированных в моей книге «Колхозники. Антропологическое исследование идентичности белорусской деревни рубежа XX—XXI в». В определенной степени я ссылаюсь также на анализируемые в книге материалы полевых исследований, ср. [3. S. 518—579].

² В настоящей работе я опираюсь прежде всего на собственные материалы, полученные во время этнографических полевых исследований в 1999—2015 гг. Кроме того, я использую материалы коллег, зафиксированные во время совместно проведенных нами работ (это касается прежде всего экспедиции в Гомельскую область Белоруссии в 2003 г.). Спорадически я обращаюсь также к полевым записям других исследователей, опубликованным или представленным мне для использования. Информаторами в моих материалах, а также в материалах других исследователей выступают (с небольшими исключениями) представители самого старшего поколения.

interior. Полесское село вошло в войну, когда жива была еще память о насилии во время предыдущей большой войны и сопровождавших ее бурных изменениях общественного и политического уклада в регионе. Вошло со свежим опытом последнего двадцатилетия, пережитого на востоке в условиях советской государственности (где деревня пережила, в частности, принудительную коллективизацию, голод и волну террора конца 1930-х годов), на западе — в условиях польской государственности (где она была объектом националистической политики, дискриминирующей национальные меньшинства). Это был постфеодальный мир, стремительно подвергшийся процессу модернизации, определяемый довоенными исследователями социальных процессов как «мозаика архаизмов и инноваций» [4. S. 280].

Источником сказа, рождающегося в диалоге и оформляющегося в соответствии с фабульными образцами, «являются индивидуальные переживания человека, который старается вербализировать собственный опыт и эмоции» и передать их другим. Так возникает меморат — «индивидуальный рассказ (личное воспоминание), касающийся собственных переживаний, реальных фактов, рассказ, который создается в непосредственном контакте, в общем для повествователя и слушателя хронотопе (и в идентичном культурном контексте), а также подлежит дальнейшей передаче (т.е. пересказу другим). Так происходит не только распространение определенного способа интерпретации (понимания) событий, описанных в первом варианте рассказа [...], но — что важно — дальнейшая его “доработка”, ибо это связано с процессом “высвобождения”, отрыва мемората от конкретного нарратора (нередко свидетеля или участника описываемых событий), т.е. процессом объективизации наррации, подлежащей с этого момента вариативности; мы называем это процессом фольклоризации. В результате этого процесса, который, разумеется, не обязательно должен затронуть каждый индивидуальный рассказ, возникает качественно новая, беллетризованная наррация, которую мы называем фабулатом» (см. [5. S. 64–65]).

[Леся:] Мы вам росказуем тэ росказанэ, шо нам росказувалі.

[Надя:] Шо старікі ше, старики такіе, о, росказувалі.

[Этнограф:] Яны гета бачылі?

[Надя:] Но, бачылі. То хто там які бул, то бачыл, то знаюць, як оно там було. На прыклад як у нашом селе шоб робілосо б такэ, то мы б тожэж эта зналі.

[Леся:] Росказалі б своїм дзецям.

[Надя:] Росказалі б другім сёлам, і все. То так онэ и пошло однэ од одного, як оно робілосо [6. UR15Per.KP].

Исследователи устных сообщений пришли к выводу, что «истории о повседневной жизни подчинены относительно постоянным категориям и правилам [...], основные выступающие там макрокатегории сродни тем, которые мы обнаруживаем при структурном анализе мифов и народных сказок» (см. [5. S. 64]).

Полесский сказ о коллективном опыте военной катастрофы мы начнем с сообщения из деревни Стахово Столинского района Брестской области,

записанного в 1998 г. белорусскими историками Ириной Еленской и Евгением Розенблатом: «Через несколько дней после прихода немцев приехали полиция из деревни Плотница. На евреев повесили желтые звезды... Всех евреев... пригнали к болоту... и стали то загонять в трясины, то выгонять на сушу. Старики утонули... Местные наши люди стали просить не делать этого, но никакие просьбы не помогали. Хуже всего, что фашистским прихлебателям помогали свои деревенские парни... До захода солнца они измывались над людьми, чтобы выслужиться перед немцами. Утонули тогда шесть человек... Остальных евреев погнали в Столин» [7. С. 163].

Независимо от очевидных информационных лакун («недовопросов»), свойственных записям устных источников, мы отмечаем в этом сообщении характерное для всего исследуемого материала распределение ролей, которые играют протагонисты. Героем является здесь коллективный субъект — евреи, воспринимаемые как невинные жертвы. Если обратиться к введенным Владимиром Проппом морфологическим категориям волшебной сказки, можно сказать, что тип героя, с которым мы имеем дело в нашем случае — в повествовании, относящемся к прозе несказочного характера, — отвечает (из двух типов, выделенных Проппом) не сказочному *герою-искателю*, а *герою-жертве*. *Антагонист* героя — это также коллективный субъект. В «кругу его действий» [8. С. 31, 60–61] оказываются более или менее отдаленные немцы и завербованные ими пособники, местные или прибывшие издалека. У этого антагониста есть *помощник*: это «свои деревенские парни», активно участвующие в зверствах над евреями. Своего *помощника* имеет также герой: это те наблюдатели событий, которые «стали просить не делать этого».

Категория наблюдателя-участника (и «включенного наблюдения-участия»), введенная в научную литературу Эльзбетой Яницкой в качестве более адекватного и точного инструмента, чем хильберговский *bystander*, полностью соответствует белорусскому контексту Холокоста. По моему убеждению, которое я подкрепляю аргументами в настоящей статье, именно дифференциация позиций христианских участников-наблюдателей Холокоста является мотивом, вокруг которого сфокусировано конструируемое сельскими нарраторами повествование. Яницкая, высказываясь в дискуссии по поводу когнитивных упрощений в триаде Хильберга (*perpetrators — victims — bystanders*), указала на неадекватность принятой в литературе категории *свидетеля* (так переведено на польский язык хильберговское *bystander*) польскому контексту Холокоста. В белорусском контексте, в свете, например, публикаций Рейна, который описывает и анализирует организованное, а также спонтанное соучастие жителей Белоруссии в преследованиях и убийствах евреев, использование ее было бы также неадекватно. «Местные не-евреи были только “свидетелями” [*“bystanders”*]»? — задает вопрос Рейн. — Или они играли более активную роль в уничтожении людей, которые еще так недавно были их соседями, знакомыми, деловыми партнерами и даже членами семей? [...] Само количество жертв указывает на то, что немцы одни, без помощи со стороны местных в каждой оккупированной стране не могли бы совершить столь масштабных убийств». И констатирует: «Если мы сосредоточиваемся только на так называемой официальной коллаборации, т.е. на независимой переменной, то мы касаемся лишь вершины айсберга. Как историкам, нам гораздо более интересно исследование отношения обычных людей к убийствам, которые имели место

на глазах у всех, — переменной, зависимой от многих факторов, в том числе от немецкой политики и довоенной ситуации» (см. [2. Р. 381, 383]). «Категорию свидетеля (*bystander/onlooker*), — пишет Яницкая, — я предлагаю заменить категорией наблюдателя-участника, понимаемой иначе, чем это принято в культурной антропологии. Взгляд со стороны был бы здесь формой активности, воздействия, субъектности (*agency*), а значит, участия». Включенное наблюдение-участие «происходило бы [...] посредством мысли, речи, поступка и пренебрежения. В этой категории — как мне представляется — есть место для множественности и нюансировки проявлений» (см. [9. S. 148, 160]).

Нетрудно заметить, что роли членов местного сельского сообщества представлены своеобразной шкалой: это примкнувшие к немцам соучастники убийств, затем зеваки/свидетели, обнаруживающие разное поведение на оси «пассивность — активность», и, наконец, участники событий, солидарные с жертвами, оказывающие им разного рода помощь. Независимо от того, что локальный рассказ касается происходящего между героем и антагонистом, именно вокруг ролей, которые играют «свои», сосредоточивается прежде всего интерес повествователей.

Вот фрагмент моего разговора, состоявшийся в Ольманах, расположенных недалеко от Стахова:

—З гэтымі жыдамі што потым сталася?

— Ужэ сталі іх выбіваць, да так, сяк. І так большынство побілі, то на рацэ он там, то там, то там.

— Хто іх пабіў?

— Немцы, хто?! Колісь, вот, под клубом, это так людзей зогналі, да стоялі. Я ўжэ помню, ужэ ж я была вяліка, то стоялі все, да отдзельвалі которые выбівалі ж людзі. Оно, от, закопаны, вон, там тожэ.

— А чаму немцы забівалі жыдоў?

— А я знаю, чого оны забівалі? Оны не жыдоў забівалі, оны людзей! Тута не паняць, шчо оны ўжэ тута прыдумлялі да робілі... [6. BB11Olm.OK].

В этом несколько бессвязном диалоге обращает на себя внимание то, что сообщения об истреблении евреев накладываются на рассказ об убийстве христиан — жителей села, которые в соответствии с локальной языковой традицией названы здесь просто *людьми*. В этом варианте сказа появляется, таким образом, второй, параллельный коллективный *герой-жертва*: крестьяне, которых убивают немцы. Собеседница обращается также к категории мотивации³ («А я знаю, чого оны забівалі?») — она относится, наряду с функцией протагонистов, связками и атрибутами, к характерным элементам сказки [8. С. 69–87]. Это мотивация особого рода: не индивидуальная или психологическая (поскольку она не имеет значения для действия), а структурная, т.е. определяемая конструкцией действия.

На этот же аспект (также вслед за Проппом) обращает внимание Владимир Лобач — исследователь образа войны в традиционном белорусском

³ «Под *мотивировками* понимаются как *причины*, так и *цели персонажей*, вызывающие их на те или иные поступки» [8. С. 57] (курсив наш. — А.Э.).

фольклоре, который отмечает, что при характерных для мифопоэтического воображения минимализме и конкретности народных повествователей исторической эпики интересуют прежде всего действие и место, а не характеристика персонажа [10. С. 81–82].

Повествование движется независимо от того, знает или не знает рассказчица, говорит или не говорит, почему немцы убивали те или иные группы людей. Сортировка, вывоз, расстрелы невинных жертв, обреченных на смерть по непонятным причинам, образуют повествовательный конгломерат о не поддающихся пониманию ужасах войны.

Обе истории — из Стахова и Ольманов — представляют собой подготовительную часть сказа. Мы наблюдаем дифференциацию протагонистов, представляющих героя: утопленные, убитые и вывезенные связаны с функцией, которую Пропп называет «нанесением вреда»⁴, в нашем случае представленной в вариантах «умерщвление героя» и «изгнание героя». Разделение на умерщвленных и вывезенных/изгнанных является в полесском сказе существенным фактором различения *героя 1* (евреев) и *героя 2* (крестьян). В то же время оно служит завязкой действия.

В мире, переживаемом коллективным повествователем, истребление евреев не является отдельной, автономной историей. Она представляет собой один из множества элементов сложного повествовательного комплекса о ходе войны, но — и это существенно — элемент конституирующий, вследствие чего этот эпизод не может быть в сказе обойден молчанием (самое большее — может быть опущен в том или ином варианте). Кроме того, ее невозможно концептуализировать и интерпретировать в отрыве от усмирения крестьянских сел, поскольку протагонистами, представляющими героя, являются здесь параллельно евреи и крестьяне. Расстреливаемые местечки и сжигаемые деревни образуют нераздельную двоичу, словно полесский повествователь не мог рассказывать о евреях, не говоря о крестьянах, и о крестьянах, не говоря о евреях.

И вот мы слышим, например, рассказ о гетто в Столине, где был накопитель для сельской молодежи перед отправкой на принудительные работы в Германию, затем — для евреев перед расстрелом, а позже сюда направляли всех, кого выселяли из сожженных деревень; крестьяне, делая вывод из того, что видели ранее, а также из предсказаний, услышанных в канун войны от евреев, ожидали, что им уготована такая же судьба.

— Зробілі гэта, дротом обгородзілі. Як мая сэстра йшла ў Гэрманью, то іх там тры дні дэржалі, пока забралі ў Гэрманью, у том гэці [...]. То посьля гэтаго ўжэ сталі забіраць жыдоў да біць [...]. Да завэдуць туды, да іх забівалі. Вобшчэ застрэлівалі. Стрэлялі [...].

— Но, а чого оні іх стрэлялі?

— Но, нечо йим нэ понаравілі жыды, да ўбівалі, а хто знае? Немцы ўбівалі жыдоў! А жыды казалі, шо: Ішчэ нам, то нам, а вам будэ ішчэ хужэй [...]. А як ужэ палілі немцы нас, то ўжэ [...] багата нагналі этых, салдатоў нэмэцкіх. І оцэповалі село [...]. Людзям казалі, шо

⁴ Среди многочисленных видов нанесения вреда Пропп называет, на основе сказочного материала, например, изгнание кого-либо, приказание умерщвления кого-либо, совершение убийства. Ср. [8. С. 27–30].

ўбірайцесю ў Городну [...]. Але людзі ўсе баялі, што гэта нэ ў Городну, а гэта ўжэ нас будуць біць бы жыдоў. Да ўжэ ўцэкалі, хто куды [...].
— А чому людзі думалі, што будуць вас так стрэляць як жыдоў?
— А хто ж знаў, чого ўбіваюць? Оны ж начальство, што схотелі, тэ зробілі. А мы ж думалі: жыдоў жэ тожэ зразу вывозілі, нэ стрэлялі. А взлі ў Столін. А мы, то нас ў Городну. Думалі, што завэзуць да будуць стрэляць [6. UR15Per.AC].

Параллелизм судебных жертв сильно маркирует весь сказ. Это находит обоснование в исторических фактах в том смысле, что истреблению фактически подвергались обе группы, что своего апогея усмирение деревни (1943 год) достигло фактически во вторую очередь, уже после реализации в целом «окончательного решения еврейского вопроса» (*Endlösung der Judenfrage*) (1941–1942 гг.), что число жертв в каждой группе составляет сотни тысяч. «До конца оккупации было проведено более 60 крупных организованных усмирительных акций, во время которых было сожжено 627 деревень, а их жители были убиты или вывезены на территорию Третьего рейха. По подсчетам некоторых историков, в результате усмирительных акций на территории генерального округа “Беларусь” погибло более 150 тыс. человек, а на всей территории оккупированной БССР число жертв могло достигать 300 тыс. [...]. Установить точное число убитых белорусских евреев [...] невозможно [...]. В литературе приводятся данные от 245 до 990 тыс. убитых. С уверенностью можно утверждать лишь то, что в начале войны на территории Белоруссии (в границах 1945 г.) было немногим более 835 тыс. человек еврейской национальности [...]. По последним исследованиям белорусских историков, основанным на немецких и советских архивных материалах, в концлагерях, гетто и иных местах массового уничтожения в Белоруссии погибло 423 750 евреев. В западных областях, где по причине стремительного натиска немецких войск эвакуация была невозможна, число жертв было значительно больше, чем на востоке республики [...]. Число жертв немецкой оккупации в Белоруссии, вероятнее всего, никогда не удастся установить точно. Данные советской стороны, приводившиеся сразу после окончания войны, говорили о потерях 2,2 млн человек. Однако никогда не указывались основания и источники таких расчетов. Белорусский историк и эксперт в данной области Алексей Литвин указывает, что в результате организованных усмирительных акций, умерщвления в концлагерях, а также во время ликвидации гетто было убито 1 млн 547 тыс. жителей Белоруссии» [11. S. 60, 85–87]. Это означает, что в период войны погибло около 15% населения республики (исходя из того, что в июне 1941 г. население составляло 10 млн 600 тыс. человек).

Однако принципиальное значение для повествовательного конструирования параллелизма имеет здесь не столько способ передачи самих фактов, сколько их мифическая легитимность, вытекающая из убежденности в фатальной неизбежности событий, поскольку человек, в индивидуальном и коллективном измерении своей экзистенции, следует сценарию, ему предназначенному. Вот как выразил это Рох Сулима: «Народная история является [...] наиболее глубоко переживаемой **судьбой**. Судьба — это фигура народной истории» [1. S. 139]. Поэтому такую существенную роль играют в этой парадигме

предсказания и пророчества. Произносимые протагонистами *героя 1* — евреями, они формируют начальную (исходную) ситуацию сказа.

[Папа] крепко дружил с евреями. Понимаете? А яврэі, оні прэдаўлялі дзесяць лет што можэт случыцца. І оні казалі яму. Он беседовал с німі і оні казалі, што черэз дзесець лет будзет у нас война. А с кем? Із фрыцам. «Мы погібнем і многа вас погібнет», — так сказала она. А она была очень умная женщина, очень грамотная. И она ему всё рассказала [...]: «Будет война. Мы погібнем. Нас будут весці як скот убіваць. А вас — будуць паліць». Оно так палучілось. Сёла палілі. На штых бралі. Малінькіх детак брасалі ў агонь [...]. Вот папа и говорит мой: «Что, она тебе соврала хоть слово? Оно же все правда. Вот видишь: жгут, уничтожают» [6. ВН03Jur.FF].

Слушая полесских повествователей, мы понимаем, что имеем дело с рассказом о крестьянско-еврейской общности судеб.

— Чому невінних людзей забівалі і палілі?

— Ой, йім яка разніца! [6. UR15Per.NC].

— Як можна жывых людзей кінуць у яму і засыпаць? Жывых?

— А як можна йіті на хронт да ўбіваць людэй? Цэ то тэ самэ. Шо паставіў на мэнэ оружье, шо і так кінуў! А яка разніца йому? Тому шо ўбівае ўжэ нэма разніцы [6. UR15Per.AC].

Евреи погибают главным образом в результате расстрелов перед вырытыми ямами. Крестьяне — главным образом в результате расстрелов и сжигания заживо во время карательных экспедиций, а также бомбардировок деревень. Рассказывая о первых, повествователь подчеркивает: «Жывых же ж людэй кідалі ў ямку [...], закопвалі жывых жыдоў» [6. UR15Per.KP]; о вторых — «жывых у агонь кідалі» [6. ВН03Hln.НМ]. *Герой 1* и *герой 2* — это прежде всего невинно убитые люди: безвинные жертвы космической катастрофы, произошедшей по допущению высшего порядка.

В рассказах самых старших информаторов, которые пережили войну, будучи молодыми людьми или детьми, память об убийствах евреев персонифицирована. Во многих меморатах обнаруживаются общие элементы: сильная эмпатия в отношении жертв, вербализация эмоционального отношения к совершаемым немцами и их пособниками массовым убийствам как к тому, что находится за границами понимания, а также мотив кровоточащей земли.

— Хаіма забралі німцы. Я шкодную. Плачу... [*дальше говорит с плачем*] Повезли до Пиньска! А Меўшу з сямёю забралі, повезли у Морочну [...]. І там іх у Морочні пabili [...].

— А хто іх повіз?

— Німцы! Німцы. Но ти мені, Ганно, скажи, за що іх били? Я не

знаю... Шо люди плакали по їх! [...]. У Пиньску, село Козляковичи, там їх вибили всіх. Там земле з кров'ю була [...]. З земле кроў виходила. Там покупали ямку вони і там їх забили, побили. В Морочні, в Пиньску, Козляковичах, о. Німець бил, Ганно, всіх почишту [6. UR15SK.PS].

Это вариант из западного Полесья. На востоке можно услышать:

А яўрэяў везлі... [...]. Я в акошка сматрела. По трі тысячі везлі атапам [...]. А їх — раку ўсю занялі, этай луг. Ой, Божа мой, крік, страданьё! [...]. Сматру, как на раке стаяць этыя немцы, паліцаі — і строчаць з аўтоматоў на їх. Яны падаюць на землю. Ой, было столько страху! Эта ужасць адна. Рака була ў крові, Ліцьвін [местное озеро] бул у крові. Рыбу, када паймаюць рыбу, нельзя было адмыць яе ў пяці-шасці вадах. Кроў, кроў, кроў. Піталася рыба кроўю, вот [6. ВН03Jur.FF].

Местных полицаев, расстреливающих евреев рядом с немцами, мы можем наблюдать в приближении, как, например, полиция, который убивает свою жену-еврейку, носящую во чреве его собственного ребенка:

Ана думала, што яе эты паліцай спасёт. Красівая, мадістка была харошая і настаўнічала. Ана пашла за яго. Радзіла дзве дзевачкі. Трцім бярэменна. І ён вывёў яе, растреляў і рабёнка пасек. Ён жа паліцай был. А яна яўрэйка была. Очень умніца. А красавіца была! Ох, Бог мой, так посмотреть — ў карціну яе. Такая красавіца! І растреляў, і рабёнка таго пасек [6. ВН03Jur.FF].

В историях о расправе над крестьянами подобным образом раскрывается апокалиптический формат происходящей катастрофы: разыгравшаяся непостижимая стихия убийства ради убийства словно охватила все человечество.

[Надя:] — Ой, тогды, хто дзе кого!

[Леся:] — Робілося такэ, шчо Божэчку мій!

[Леся:] — Хто дзе кого... [6. UR15Per.KP].

Становится очевидным также космический масштаб катастрофы: она охватила всю природу. Подобно тому, как в смерти евреев участвует прежде всего стихия земли и воды, в расправу над крестьянами оказывается вовлеченной стихия огня. Исполняются все пророчества.

Усмирение носит всеобъемлющий характер; жертвами становятся все, от младенцев до стариков, как это было в Алексичах в восточном Полесье:

Прыехаў карацельны отрад по якому-то наводу [...] Прыехалі, обкружылі. Як яны обкружылі — по дзярэўні рассыпаліся. Запалілі дзярэўню. Хаты загарэліся. А дзеці дома былі, якраз жніва было. Жыто жалі і жаншчыны, которые з дзеткамі груднымі былі, беглі спасаць іх. І моя цётка бегла. І толькі яна хоцела цераз пералазку

перазці к дому і яе ў патыліцу разрыўною пуляю... А бабушку ў жыцці ўбілі і свіння з'елі і нутра расцягалі. І бабушка згарэла ў жыцці. Ой, багата, дзеткі, толькі расказывай... [6. ВН03Нln.KK].

Пылающие деревни — это не только результат бомбардировок зажигательными снарядами. Это также сцены сожжения всех жителей, как это случилось в церкви в расположенном недалеко от деревни Ольманы Старом Селе:

У Старом Селе ж багата [людэй] убілі. Там бул мой двоюродні брат [...] то розказуваў, што іх убілі ўсю семью, а вон уцэкаў. Загналі іх у цэркоў, та в цэркві спалілі багата людэй і цэркоў спалілі [...] Но, прыехалі немцы в село, да зогналі, да зробілі такэ бы собранне, ці ў клубі, ці ў чому оны зробілі. Да за тых людэй, да пад стрэльбою погналі ў цэркоў. Да в цэркві там іх запалілі, ці жывых, ці побілі там ў цэркві да запалілі, то я ўжэ нэ знаю. Бо вон уцёк, вон тожэ нэ знае [6. UR15Per.AC].

* * *

«В преступлении против белорусских евреев участвовали подразделения литовской, латышской, эстонской, украинской, белорусской и польской полиции», — отмечает историк Второй мировой войны на территории Белоруссии Евгений Миронович [11. S. 85]. Сказ полесского села тесно соотносится с историческим знанием о разного рода пособнических полицейских батальонах, производивших расправы.

— Сваі — усе бандіты. Таму што без сваіх немец не тронуў ні аднаго [...]. Хто смерць палучыў — толькі па даносу. Вот я на цябе злой — значыць я цябе атамшчу [...].

— Немца не баяліся, баяліся свайго?

— Так, а хто ўбіваў? Сваі ўбівалі [...] Паліцыя беларуская была, павліна была ядавітых. Дзеці, сынкі белагвардзейцаў. Яшчэ царскіх [...]. Вот яны і мсцілі. Тут і палякі былі, і беларусы, і ўкраінцы [6. ВВ06Вут.NAS].

— Ну, немцаў тут мала было. А во гэтыя былі, карацельныя гэтыя прыбалційцы. З Прыбалцікі, па рускі гаварылі [...]. І Заходна Украіна. Бандэры. Яны былі наёмныя ў немцаў. І паліцаі былі ж.

— Свае?

— Свае [6. ВН11Cht.KKS].

«Свой», репрезентирующий героя-жертву и являющийся одновременно коллективным повествователем сказа, говоря об антагонисте, концентрируется на действующих в его кругу «своих»⁵ — на членах своего собственного сообще-

⁵ Ср. подобные сообщения на тему участия «своих» (полицейских, солтысов, партизан) в убийствах евреев: «“Свае” як забойцы даволі часта фігуравалі ў вусных успамінах жыхароў беларускіх вёсак. Часам менавіта яны, а не нямецкія акупанты, выступалі як галоўнае зло

ства, которые нарушили действующие в нем нормы общественной морали: отвергли традиционные правила сельской солидарности и переступили через табу на убийство. Он концентрируется на тех «своих», которые одновременно таковыми не являются. Это внутренние чужие — свои-предатели.

— [Яўрэйка] была закопана ў гной, карова стаяла, ў Шупейках. Ім жа падказалі, з таго гноя [яе] выкапалі [...]. Яна была за рускім замуж. Да там ужэ і схавалася, а там яны найшлі яе. Казалі, што ў гнаі найшлі, да яе ж убілі [...].

— А хто данёс?

— А хто? Паліцаі.

— Паліцаі зналі, што...?

— Канешна. Каб не зналі, так не пашліб, не выкапалі. А немцы не білі, во, сваі білі [...]. Свае былі прадацелі. Прадацелі. Так вот [6. ВН11Cht.KKS].

Помощник антагониста действует в этой истории как доносчик и как виновник смерти героя; и первым, и вторым является «свой-полицай», который стал «хуже немцев». Протагонист, образцово выполняющий функцию «расширения и укрепления гитлеровской машины уничтожения» [9. С. 161].

Ой, паліцаі — страшно! 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 [6. ВН03Hln.NM].

Рассказывая о полициях (таких историй я собрала много), мои собеседники словно соглашались с Леонидом Рейном, который, анализируя мотивацию местных коллаборационистских сил, подчеркивал традиционный антисемитизм, сильное желание показать свою лояльность в отношении немецких властей и упоение властью над сгоняемыми в гетто евреями. Активность и рвение местных пособников, на которые указывает Рейн [2. Р. 392], являются ведущим мотивом повествования крестьян о полициях.

Участие в преступлениях не остается, однако, без последствий. Мы узнаем о них в рассказах о дальнейшей судьбе полицаев. По словам рассказчиков, всегда рано или поздно их постигала неизбежная, справедливая кара: они погибают от рук партизан, советских солдат, послевоенных органов правосудия или сами накладывают на себя руки (как и должен, подобно Иуде, закончить предатель). Каков их конец, слышим в рассказах: «Парцізаны растрэлялі» [6. ВН03Aks.JJD]; «Як ужэ началі немцаў гнаць, так хто астаўся, так усіх жа пазабралі этыя красныя да ганялі [...]. Ну, іх пачці ўсіх пабілі паліцэйскіх, ніхто не астаўся» [6. ВН11Cht.KKS]; «Ён сам

апошняя вайна. Магчыма, гэта тлумачыцца тым, што на “сваіх” найбольш спадзяваліся, а спадзяванні часцяком аказваліся марнымі. Падчас вайны жыхары Беларусі мелі вялікія праблемы са звычайнай чалавечай салідарнасцю. Панаваў чалавек са зброяй, які не меў літасці нават да “сваіх» [12. С. 180—181].

сабе і смерць зрабіў. Атравіўся. Яго сталі пазнаваць. После войны. Кажуць: “А, да ты яшчэ живеш? Нідзе не ўладзілі тебе?” Дык ён уцёк ды прыехаў дадому, да тут атравіўся» [6. ВН03Аис.МР].

«Свои-предатели» попадают в руки органов правосудия, и впоследствии их ждет смерть реальная или символическая — изгнание из сообщества:

- Умер і яго ніхто не прывітаў. Людзі у нас на село выходзяць, як людзіна помре такая шось заслужная. А він умер, то його ніхто не... [...].
- Не хацелі яго праважаць на могілкі?
- Ага, ага [...]. Якое спаралізавало, параліж взяў яго, і...
- Не гаварылі людзі, што Бог яго пакараў?
- Говорили, говорили. Що він заслужил таке [6. UR15SK.DC].

Кара Божья (інакш гаворы, возмездие) в отношении того, кто вероломно предал нормы и ценности собственной группы, действует согласно старозаветному принципу расплаты «око за око, зуб за зуб». В случае полицаяв — «смерть за смерть». Она наступает немедленно или бывает отодвинута во времени, может быть физической или метонимично-метафорической, когда, например, у объекта возмездия плохо идут дела в хозяйстве, а его род вымирает в следующем поколении. Бывших полицаяв даже спустя десятилетия помнят, узнают и бойкотируют в их собственном сообществе. Отчужденный «свой», который перешел на сторону антагониста, т.е. самоисключился из группы, в соответствии с общественно-культурной логикой подлежит самосуду. Эта логика не знает исключений. Если «свой-полицай» не подвергся фактической каре — экзекуции во время войны или сразу по ее завершении, или ему не был вынесен позднее судебный приговор, — ему не избежать символического возмездия за смерть невинных, поскольку изоляция разрушителей (с использованием механизма самосуда/проклятия/кары Божьей) является условием сохранения культуры. Благодаря тому, что при помощи символической экзекуции удалось справиться с не высказанным *expressis verbis*, но присутствующим имплицитно вопросом: «Почему среди нас были убийцы невинных?», крестьянское сообщество спасает не только свое единство, но и свою коллективную самоидентичность как *добрых людей*.

* * *

Однако полесский сказ о войне знает и такие случаи, когда «свои» пособники немецких властей не подлежат Божьей каре. Это прежде всего те солтысы/старосты, которых мнение села не относит к предателям. Это люди, которых помнят, скорее, как спасителей. Логика действия отводит им место на полюсе, противоположном положению помощника антагониста. Это позиция помощника героя.

Такую позицию занимает, например, перебродский солтыс Нота вместе с помогавшей ему переводчицей, который спас всю деревню от расправы:

- [Настя:] — Вёсё вжэ, тож німэц будэ розстрілюваць. А ж буў... буў Нота прэдсэдатель.
- [Леся:] — Вон був солтусом. А гэрманка яка була?
- [Настя:] — А гэрманка... вона жыла, вона прышла з Гэрманіі за

мужэм.

[Леся:] — Да вона знала німецку мову. Та той прэсэдатель розказувае, шо нашэ людзі ні ў чом нэ вынуватые. А вона пэрэводиць німцу, пэрэводиць. Та гэто так остановіў наше село з тоею гэрманкою, той Нота [6. UR15Per.KP].

Такой «свой», который спасает деревню, не обязательно должен занимать какую-либо должность. Достаточно того, чтобы он хотел и умел быть посредником между героем и антагонистом:

Уся дзярэўня была згарэўшы. Немцы бомбы кідалі, і спалілі за то, шо ў нас парцізаны [...]. Вывелі былі ўсіх, быў самалёт тутакі гэты, падарвалі яго, ці як-то, я не знаю, да за той самалёт, эта, во, вывелі былі ўсіх [...]. На тую горачку людзей усіх, з дзецьмі, всякіх і... [...]. А яны ўжо страляць, адзін пулямёт быў на могілках, тры, вообшчэм, і акружылі гэтых за той самалёт, за лётчыка таго. А быў адзін дзед, стары ўжо ён, ды ён быў яшчэ на ранейшай вайне, у Даніі некалі, ці дзе, да навучыўся ён па-нямецкі гаварыць. Да ім раскажаў, шо лётчыка таго тут не растралілі, яго павязлі недзе. Ды і аставілі нас, а так нікога не было б. Асталіся мы жывыя, не растралілі [6. BB11Mak.TM].

Помощник *героя 2* — крестьян — действует в пользу сообщества. Он появляется сам по себе, внезапно, чем напоминает волшебного помощника из сказки. Его репрезентант, одна или две фигуры, в состоянии спасти жизнь всей группе, включающей даже сотни людей (полесские села большие), причем сделать это успешно: «Ды і аставілі нас, а так нікога не было б». Те, кто сегодня об этом рассказывает, как раз и есть эти спасенные — или их потомки.

В случае *героя 1* — евреев — таких возможностей нет. Волшебный помощник, спасающий группу, не появляется. Еврейский *помощник*, воспротивившись коллективному убийству, может спасти жизни лишь отдельных людей. При этом в отличие от первой ситуации помощника здесь репрезентирует обычно несколько фигур: цепочка или группа сельских жителей, а также взаимодействующие с ними партизанские отряды. Кроме того, жизнь героя никогда не бывает спасена окончательно; в процессе действия появляются все новые вереницы угроз. И они должны появляться, поскольку антагонист, стремящийся убить героя, действует до конца, пока не достигнет результата.

Прывелі до нас одного. Он шыл костюмы, Лахманіцкі Хайм. У ночы прывелі. То моі родзіталі завэзлі в лес до партізан лодкою. Партізаны ёго взалі, казалі: «Будзе связным у нас». То не знаю, чы он оставса жыв [6. BB99Koz.SW.KK].

Знаеш, как абідно. 16 чалавек выручыў з гета. Спецыяльна ездзіў у лес, дагаварыўся, каб саздалі групу яўрэйскую, штоб яўрэяў прынімалі. Такая ў меня была палітіка — за народ [...]. Но как-то гаварыць — стыдна-не стыдна: іх патапілі партізаны. Быў у нас такой

камандір Гусеў, а патом Бабкоў — лётчык. Палучілі указанія ад Капусты, генерала арміі: сабраць деньгі на танкавую калону. Ад яўрэяў. Таму што ў іх у кожнага ёсць золата. Сказаў не деньгі, а сняць золата. Як каторыя былі, так зубы даставалі і аддавалі. А тут панадабілася выгнаць літоўцаў. Места Савічі. Там завод быў. І вот у гэты Савічы паслалі нашых партызанаў ваяваць. А каго напярод? Яўрэяў напярод. Гэта камандыры казалі. І ўсё. І жаншчын і дзяцей. Усіх. Іх тады многа пагібла. Шчара шырокая там, а нада было Шчару перахадзіць, штобы наступаць. А хто плаваць не умее... [6. BB06Byt.NAS].

Используя евреев в качестве живого щита, помощник героя перевоплотился в помощника антагониста. Хаим Лахманицкий, вероятнее всего, тоже погиб, от чьих рук — неизвестно («Прыезджалі до нас з Ізраіля. Я спрашывала. Вона здешняя, старая, пожылая вжэ жаншчына. Говорыла: “Нет такого”. Вона всіх там знае» [6. BB99Koz.SW.KK]).

Может случиться и так, что помощник героя идет на открытую конфронтацию с антагонистом: «У нас быў перагаворшчык. Фамілія Шабан. Он за эту яўрэяку грудь 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» [6. BB06Byt.NAS]. «Свои» на стороне жертв и «свои» на стороне палачей. Суть полесского сказа о войне, повествующего о крестьянах, евреях, немцах и помощниках каждой из сторон, — война своих со своими.

Помощник *героя 2*, как сказано выше, часто представляет собой собирательный субъект. Именно так было в случае с Шаяй Бромбером / Иваном Побережным, которого спасало все село Старые Кони.

— Була сімья жидівска. Каже, виховали. Виховали люди, ми виховали його. Одного, його. Шая звався. Там два годі, сюдою і сюдою [...]. Німці ідуць, а мати, мати каже: «Шая, їди стуля! Їди, тебе люди виховають. Ти їди!» А він холостяк ще бул. Та пхнула, каже, мене на двері. А я у хату, а вона мене знов пхнула. То їх вже забрали до Пиньска. Семе його забрали до Пиньска та побили [...]. То він ховався. І з моїм чоловіком дружил, і до нас приходил [...].

— А як він ховався, хто його ховал?

— Люди. То Іван, то Адам, то Стефан. То Ганна, то Палашка. Так ховався. А потім пошол він на войну. Та бул на войні, та прийшол з войни. Жив, жив. Та жив у Старих Конях. Та побул, та хотіл тут женитися, та якось не попало йому [...]. Но і він бул красівий, жидок красівий бул. Бо той бул Шая Бромбер, фамілія Бромбер. А то вже він бул Іван Побережний [...]. Але бул добрий! Люди його... ми його виховали! Тепер у мене, завтра у Ганни, там у Дані, і так його... Він виховався» [6. UR15SK.PS].

Шая/Иван, которого во время отправки евреев из села в гетто в Пинске мать вытолкала из дома со словами «иди, люди тебя спрячут», действительно спасся у людей. Фольклоризованный меморат (не потому ли в нем

оказались пророческие слова матери, чтобы стать переходом к счастливому финалу?) рассказывается сегодня в селе, как и другие истории о войне, описательно, без идеологических излишеств. И без вербализации рефлексии по поводу смелости и солидарности семей, прятавших Шаю/Ивана, осознававших тот факт, что в селе действовал как минимум один доносчик/«Иуда» и регулярно происходили жестокие полицейские налеты с целью изъятия продовольствия и скота. То, что делает помощник героя, здесь просто мотивировано развитием действия.

* * *

Отличительной чертой полесского сказа о войне и Холокосте является отсутствие в нем идеологии (политической, националистической, религиозной), а также эмоциональной избыточности. Это повествование, которое следовало бы назвать «прагматичным»: конкретное, реалистичное, рациональное, сосредоточенное на фактах и развитии действия, почти документальное. И одновременно мифичное, что обнаруживается в его интерпретационном пласте (см., например, [10. С. 88]).

О войне как всеобъемлющей катастрофе или фаталистической необходимости говорится здесь в принципе бесстрастно. Именно прагматично. «Тэ ўбытэ, тэ недзі ўцэкло. Тэ осталосо да прыховалосо, да осталосо жыць. О, то ж такэе було, то ж война. Но. А шчо ў нас зара в Луганску?» [6. UR15Per.KP]. Экспрессию эмоции, которая сопровождает сказ, следовало бы определить как структурную: рассказчики ненавидят преступников и сочувствуют жертвам. Самая сильная ненависть, как видно из историй о полициях, сосредоточена вокруг «своего» помощника антагониста, а самое сильное сочувствие — вокруг еврейских жертв, *героя I*.

Характерный пример такого подхода представляет собой высказывание рассказчицы из-под Мозыря, в котором информация о спасении ею еврейского мальчика появляется как бы мимоходом: где-то на заднем плане причитаний над гибнущими евреями и выражением сильной ненависти к полициям:

Яўрэяў было сямей 8. 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 красавіцы! [...]. Хавала яўрэйскага хлопчыка пад час вайны. Зараз ён жыве ў Ленінградзе. Нас жа болей білі паліцаі, як тыя ўласавіцы. 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! [6. BH03Stb.PZ].

В космосе крестьянской культуры правом счастливой доли обладает каждое человеческое существо, кроме тех, кто в результате его союза с антагонистом сам от нее отказался. Этим правом обладают и христиане, и евреи. «Хай вони жиди, хай вони інновірці, але вони люди ж. Люди ж, люди ж! Люди побите німцями на війні. Вони невинні тому, більш люди простіе» [6. UR15Mor.PD]. Формула «то ж такіе живі людзі як і мы!» [6. UR15Per.KP], которую рассказчики относят к убитым евреям, вызывает ассоциацию с экспликацией смысла, который Анна Вежбицкая привела как когнитивную дефиницию *людей* — «существа такие же, как мы»

[13. S. 22]. В семиотическом универсуме полесского села дефиниция *человек* содержит еще один значимый элемент: указание на связь с *sacrum*. Человеком здесь является 'тот, кто верит в Бога'. Поэтому приверженцы разных религий/представители разных наций⁶ объединяются инклюзивной формулой «Все мы божье людзі» [6. BH11Cht.KKS] (именно так отреагировала одна из собеседниц на мою декларацию самоидентификации: *полячка*). И поэтому над социальным миром, структурированным в соответствии с национальными категориями, здесь всегда преобладает абстрагирующий от различий, встроенный в националистическую парадигму, гуманитарный космос: «А яка різниця? Шо полька, шо жидовочка, шо руска? [...]. У людей один дух. І все одне є, те саме, гець у всіх те саме» [6. UR15SK.PS].

Поэтому *героя 1* и *героя 2*, евреев и крестьян, объединяет одновременно человеческая природа как таковая и судьба невинных жертв насилия. Жертв, не имеющих возможности укрыться от (не)людей с оружием в руках.

— Настю, а я шчэ думаю пра ваше Старэ Село і пра тое, як там людзей у царкве папалілі. Чаму ж яны не ўцякалі? Не біліся з немцамі?

— Хто, жыды?

— І жыды так сама, і вашы старосельцы?

— Як можна ўцэкаці од оруж'я? Оны ж булі оружоны, багата йих було. Ёйх там мо і пядэсят, мо семдэсят було гэтых із оружьем людэй. А як жэ ж можна од оруж'я ўцэкаці?

— Но, але ж заўсёды, ці як жыдоў стрэлялі, ці як вашых стрэлялі, людзей было больш. Гэтых оружоных было менш, а людзей было больш!

— [...]. Але як же ж вон можэ ўцэкаці, як у яго оружье е? Нэ ўцэкалі, боялісь уцэкаць! Думалі: а мо і нэ забывюць? [...]. То ж так ніхто нэ надэяўса, ніхто нэ знаў, шо гэтэ ім будэ [6. UR15Per.AC].

«Як можна ўцэкаці од оруж'я?» Сказ дает ответ на этот вопрос, и не только в смысле прагматическом, но и в мифологическом. По аналогии с санкцией кары Божьей этот ответ отсылает нас к нормативно-аксиологическому порядку крестьянской культуры:

— Жыды ў што верылі?

— Жыды верылі ў Суса Хрыста [...]. Воны верылі, жыды. Жыды дужэ верылі.

— А немцы?

— Немцы тожэ верылі. Верылі, але воны нешто ж пошлі войною такою, о шчо жыдоў убівалі оны ж. Нэ любілі воны жыдоў.

— Як гэта поняць? Шчо і тые верылі у Хрыста і тые верылі, і...?

— Но, война, то трэб некого ўбіваць.

— Трэб некого ўбіваць?

— Но, а як жэ ж! Война, без убою война і нэ будэ. Трэба ўбіваць. Но

⁶ Анализу народной концептуализации социального мира, воспринимаемого в категориях *вера* и *нация*, посвящено несколько моих работ, см., например: [3. S. 604–650].

воны нешто зністожалі жыдоў, шоб нэ было іх [...] Немцы зністожалі. [...]. Шчо война, да войночка. Нікому нэ ўгодіш [6. UR15Per.AC].

Рассказчица приводит здесь архаичное народное видение войны как фаталистического катаклизма, санкционированного высшей волей. В этой перспективе во время войны как необходимости, являющейся исполнением пророчеств, люди должны убивать людей, и порядок индивидуальных мотиваций не имеет здесь ни малейшего значения, поскольку за нити дергает истинный инициатор хода событий — управляющий миром принцип, называемый Богом или судьбой. Катастрофа войны, привходящая извне, лишь подтверждает всеобщее убеждение, что «нідзе од поганой долі не дзенешся» [6. UR15Per.AC].

* * *

И если Богом определено, что «трэб некого убіваць», значит, согласно свыше установленному плану, одни должны погибнуть, а другие должны выжить. Именно в этом пункте полесские повествователи конструируют принципиальное различие между *героем 1* и *героем 2*.

— Нота сказаў немцам, што людзі невінаваты. А жыды так сама былі невінаваты, а іх выбілі?

[Леся:] — А жыды... но, але жыдоў не любіў немец [...].

[Надя:] — Рускіх то шчэ, а жыдоў не любілі [6. UR15Per.KP].

Различие заключается в этом «еще». Русских еще как-то терпели. Их тоже «не любили», но меньше. Убивали одних и других, но русских только убивали, потому что война, значит, надо убивать, а евреев «зністожалі, шоб нэ было іх». По какой причине?⁷ Часть рассказчиков не знает и не ищет ответа, часть упоминает в качестве мотивации личную месть Гитлера. Есть и те, кто ссылается на пенальную мифологию⁸, т.е. укоренившуюся в наррации христианства интерпретацию Холокоста как заслуженной кары для евреев за распятие Иисуса: «Оны ж не любілі вельмі жыдоў, немцы. Оны не любілі. Вроді бы жыды прадалі Хрыста. А немец не, немец за Ісусом Хрыстом. І вон нэ любіў немец вельмі іх за гэтэ. І вон іх ністожыў кругом» [6. UR15Per.KP].

Структурная мотивация антагониста, стоящая за убийствами, не является, как видно, одинаковой в отношении каждого из героев. В результате среди евреев спасаются единицы. Крестьяне в конце концов по большей части выживают. Население расстрелянных местечек прекращает существование полностью. Жителей сожженных деревень — уцелела лишь половина:

⁷ Анализ причин Холокоста, называемых информаторами, представлен в моей работе: [3. S. 561–569]. См. также на эту тему [12].

⁸ Данный термин ввела в научный оборот Йоанна Токарская-Бакир: «Для жестокости, с которой сталкивается жертва, ищут объяснение, пусть даже ценой обвинения самой жертвы. Идет игра с высокими ставками: на кону сохранение неприкосновенности принципа правосудия Божьего, которое “за зло карает, а за добро вознаграждает”. Это служило источником порождения теодицеи в высокой культуре, а в культуре народной и в обыденном мышлении — пенальной мифологии» [14. S. 78].

Вельмі ў Старом Селе багато людэй побілі немцы [...]. В цэркоў зогналі да попалілі, там забілі... [...]. Але там оно половіну села так зробілі, а половіну — ўжэ прышоў прыказ, да ўжэ нэ білі. Някій прышоў іншы начальнік, да ўжэ гэтэ отмэніў [...]. Да йіх і село спалілі половіну і людэй половіну поўбівалі [6. UR15Per.AC].

Жители сел, частично сожженных, частично обезлюдивших, после долгих месяцев и даже лет, прожитых в лесу, в землянках, в нищете, возрождают из пепла свою жизнь. Местечкам — хотя части тамошних жителей, которым удалось спастись и выжить в лесах, — такой возможности не дано. Чтобы мифологический и фактический планы и замыслы могли осуществиться, они были умерщвлены.

В сущности, повествование о расстреле местечек — это сказ о полном уничтожении. Истории о сожжении сел — сказ о смерти и возрождении. При помощи доступных ему средств полесский сказ именно таким образом выражает и обосновывает существенное различие, на которое указывают вслед за Рафалом Лемкином историки и юристы, между преступлением геноцида и преступлением с признаками геноцида⁹.

Согласно Владимиру Проппу, кульминацией сказа является функция «ликвидации начальной беды или недостачи», реализующаяся в результате победы над антагонистом [8. С. 42–44]. Если анализируемое повествование последовательно рассматривать через призму фабульной схемы, следовало бы констатировать, что эта победа была принесена селам и местечкам помощником героя (Красной Армией), который пришел, равно как и антагонист, извне. Эта победа просто случилась с героем, можно сказать, свалилась на него, подобно тому, как случилось нападение антагониста. Это не сказочная победа, это победа, которая сводится к выживанию: среди крестьян — половины, среди евреев — единиц. Хотя она предназначена герою, коллективная экзистенция которого протекает в циклическом ритме следующих друг за другом войн («сменяемости миров»¹⁰), однако ни в коем случае нельзя считать эту победу пассивной. Инициатива, активность, усилия и нередко героизм, которые необходимы, чтобы выжить в катастрофе, составляют крестьянскую и еврейскую эпопею, отражающую жизненную *praxis* простых людей в эпоху войны и Холокоста.

В противоположность социально-культурному космосу еврейских местечек, который перестал существовать, культуре села, которая создала

⁹ Геноцид «предполагает [...] организацию и систематическое проведение данным государством массовых убийств беззащитных людей — членов группы, выделенной на основе этническо-религиозной принадлежности, а также стремление этого государства к полному уничтожению каких бы то ни было материальных следов жертв (например, мест проживания, мест отправления культа, кладбищ и т.д.); речь идет, следовательно, об абсолютном уничтожении. Прочие преступления против беззащитных людей, например голод на Украине, вызванный целенаправленными действиями Сталина, уничтожение украинцами поляков на территории Волыни [...] не отвечают принятым в настоящее время Конвенцией [ООН о предупреждении преступления геноцида и наказании за него, от 1948 года] критериям геноцида. Они имеют характер преступления с признаками геноцида» [15. С. 307].

¹⁰ Понимание времени в крестьянских сообществах Литвы и Белоруссии как архаичного концепта «сменяемости миров», напоминающего природные ритмы наступления символических концов света и его новых начал, анализировала на основе этнографических исследований Магдалена Зовчак [16. С. 88–93].

этот сказ — слово о катастрофе, удалось пережить цикл сменяемости миров. Поэтому сказ этот следует читать как повествование о его собственной социально-культурной действительности. Это коллективный автопортрет сообщества *людей-христиан*, защищающегося от физического и символического уничтожения — распада связей и утраты самобытности. В то же время перед нами повествование, в котором «видно, как принадлежность к крестьянству может быть универсальностью, каковы семантические, символические и моральные потенции крестьянского гуманизма, как он достигает полноты своего проявления» (см. [1. S. 36]).

Отправителем и адресатом этого сказа, создаваемого без автоцензуры и без умолчаний, является сформированное в процессах длительной экзистенции коллективное «я» полесского села, не заинтересованное созданием своего образа для потребностей внешнего социального окружения или включением во внешние круги памяти. Оно представляет собой автономное и самодостаточное единство — «такое, которое репрезентирует самого себя» и «не ищет мемориализации переживаний, о которых повествует» [17. S. 60, 51].

Перевод с польского Л. Колобковой

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. *Sulima R.* Słowo i etos. Szkice o kulturze. Kraków, 1992.
2. *Rein L.* Local Collaboration in the Execution of the «Final Solution» in Nazi-Occupied Belorussia // *Holocaust and Genocide Studies* 20. 2006. № 3.
3. *Engelking A.* Kołchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku. Toruń, 2012.
4. *Obrębski J.* Dzisiejsi ludzie Polesia // *Obrębski J.* Polesie. Studia etnosocjologiczne / Oprac. A. Engelking. Warszawa, 2007 [1936]. T. 1.
5. *Hajduk-Nijkowska J.* Doświadczenie pamięci. Folklorystyczny kontekst opowieści wspomnieniowych. Opole, 2016.
6. Полевые материалы 1999—2015.
7. *Розенблат Е., Еленская И.* Память о Холокосте в Белоруссии. Стереотипы, мифы, табу // *История — миф — фольклор в еврейской и славянской культурной традиции* / Отв. ред. О. Белова. М., 2009.
8. *Пронн В.* Морфология «волшебной» сказки. Исторические корни волшебной сказки / Коммент. Е.М. Мелетинского, А.В. Рафаевой. Сост., науч. ред., текстологический коммент. И.В. Пешкова. М., 1998.
9. *Janicka E.* Pamięć przyswojona. Koncepcja polskiego doświadczenia zagłady Żydów jako traumy zbiorowej w świetle rewizji kategorii świadka // *Studia Litteraria et Historica*. 2014/2015. Vol 3 (4). DOI: 10.11649/slh.2015.00
10. *Лобач У.* Феномен вайны ў міфапаэтычнай карціне свету беларусаў // *Беларускі фальклор: матэрыялы і даследванні*. Навуковы зборнік. Мінск, 2014. Вып. 1.
11. *Mironowicz E.* Wojna wszystkich ze wszystkimi. Białoruś 1941—1944. Kraków, 2015.
12. *Смалянчук А.* Трагедыя Халакосту і яе прычыны ў вусных успамінаў беларусаў // *Homo Historicus*. Гадавік антрапалагічнай гісторыі. Мінск, 2016.
13. *Wierzbicka A.* Kocha, lubi, szanuje. Medytacje semantyczne. Warszawa, 1971.
14. *Tokarska-Bakir J.* „Wieszanie Judasza”, czyli tematy żydowskie dzisiaj // *Tokarska-Bakir J.* Rzeczy mgliste. Eseje i studia / Wstęp M. Janion. Sejny, 2004.
15. *Rudawski B.* Czym jest Zagłada dla historyka? // *Ethics in Progress*. 2014. Vol. 5. № 2. DOI: 10.14746/eip.2014.2.20
16. *Zowczak M.* Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław, 2000.
17. *Filipkowski P.* Historia mówiona — jeszcze bardziej wernakularna? // *Kultura Współczesna*. 2015. Vol 3 (87).

Полевые материалы 1999–2015

BB99Kož.SW.KK: две женщины, 73 года, православные; д. Кожан-Городок, Лунинецкий р-н Брестской обл.; бесед. А. Энгелькинг, О. Лобачевская, июль 1999.

BB06Byt.NAS: муж и жена, 95 и 86 лет, православные; д. Бытень Ивацевичского р-на Брестской обл.; бесед. А. Энгелькинг, А. Смалянчук, февраль 2006.

BB11Mak.TM: женщина, 71 год, православная; пос. Маково Ганцевичского р-на Брестской обл.; бесед. А. Энгелькинг, А. Смалянчук, июль 2011.

BB11Olm.OK: женщина, 79 лет, православная; д. Ольманы Столинского р-на Брестской обл.; бесед. А. Энгелькинг, А. Смалянчук, июль 2011.

BH03Aks.JJD: мать и сын, 75 и 38 лет, православные; д. Александровка Калинковичского р-на Гомельской обл.; бесед. Р. Кабачий, Э. Мазько, май 2003.

BH03Auc.MP: женщина, 81 год, православная; д. Малые Автюки Калинковичского р-на Гомельской обл.; бесед. А. Энгелькинг, С. Чувак, май 2003.

BH03Hln.NM: женщина, 78 лет, православная; д. Глинище Хойникского р-на Гомельской обл.; бесед. Ю. Кориков, П. Кошман, май 2003.

BH03Hln.KK: женщина, 76 лет, православная; д. Глинище Хойникского р-на Гомельской обл.; бесед. Ю. Кориков, П. Кошман, май 2003.

BH03Jur.FF: женщина, 87 лет, коммунистка; д. Юревичи Калинковичского р-на Гомельской обл.; бесед. И. Гетка, Э. Мазько, май 2003.

BH03Sib.PŽ: женщина, 86 лет, православная; д. Слобода Мозырского р-на Гомельской обл.; бесед. И. Романова, май 2003.

BH11Cht.KKS: две женщины, 81 и 87 лет, православные; д. Хутор Светлогорского р-на Гомельской обл.; бесед. А. Энгелькинг, А. Смалянчук, июль 2011.

UR15Per.AC: женщина, 81 год, православная; д. Переброды Дубровицкого р-на Ровненской обл.; бесед. А. Энгелькинг, ноябрь 2015.

UR15Per.KP: четыре женщины, 74–82 лет, православные; д. Переброды Дубровицкого р-на Ровненской обл.; бесед. А. Энгелькинг, ноябрь 2015.

UR15Per.NC: женщина, 85 лет, коммунистка; д. Переброды Дубровицкого р-на Ровненской обл.; бесед. А. Энгелькинг, ноябрь 2015.

UR15Mor.PD: мужчина, ок. 45 лет, православный; с. Морочное Заречненского р-на Ровненской обл.; бесед. А. Энгелькинг, ноябрь 2015.

UR15SK.DC: женщина, 79 лет, православная; с. Старые Кони Заречненского р-на Ровненской обл.; бесед. А. Энгелькинг, ноябрь 2015.

UR15SK.PS: женщина, 88 лет, православная; с. Старые Кони Заречненского р-на Ровненской обл.; бесед. А. Энгелькинг, ноябрь 2015.