

Уладзімір Лобач (Менск, Беларусь)

МІТАЛЁГІЯ ПРАСТОРЫ Ў ТВОРАХ ЯНА БАРШЧЭЎСКАГА

Адзін зь відавочных талентаў Яна Баршчэўскага – ягонае арганічнае ўменьне пры дапамозе мастацкага слова трапіна занатоўваць і апісваць ва ўсіх драбніцах традыцыйнае жыццёвае палатно беларусаў Падзьвіньня першай паловы 19 стагодзьдзя. Прыроджаная лучнасьць пісьменьніка зь сьветам беларускай этнічнай культуры, якая натуральным чынам выяўляецца ў ягоных творах, дазваляе нам зірнуць на сьвет вачыма носьбіта Традыцыі і праз адпаведныя мэнтальныя мадэлі, што мае несумнеўную перавагу перад адчужаным позіркам вонкавага назіральніка-інтэрпрэтатара. Вялікая заслуга Баршчэўскага як этнографа палягае ў тым, што ён бадай першы сярод тагачасных дасьледнікаў зьвярнуў сваю ўвагу не на рэліктавыя, найбольш “экзатычныя”, рэльефныя зьявы народнай культуры, але на ўяўленьні і вераваньні, якія суправаджалі вяскоўца ў будзённым, побытавым жыцці, а г. зн. былі тыповымі. У гэтым сэнсе ён дэ-факта значна апярэдзіў слушную крытыку этнографаў старых кірункаў з боку Браніслава Маліноўскага за ігнараваньне імі штодзённага жыцця людзей і зацікаўленьне “толькі экзотыкай, толькі рэдкімі, нязвыклымі зьявамі”¹. Нягледзячы на прыналежнасьць да рамантычнага кірунку ў літаратуры, Ян Баршчэўскі не злоўжываў аўтарскімі фантазіямі і містыфікацыямі, аддаючы перавагу мастацкай перадачы жыццёвых і фальклёрных рэалій тагачаснай Беларусі. Дасканалае і тонкае веданьне Баршчэўскім народных традыцый, імкненьне як мага больш дакладна перадаць рысы сьветапогляду і характару беларускага селяніна вынікалі зь яго надзвычай актыўнай палявой зьбіральніцкай дзейнасьці, што было асобна адзначана Рамуальдам Падбярэскім яшчэ ў 1844 годзе:

Беларусь [размова вядзецца пра тагачасную Віцебскую губэрню. – У. Л.] ён ведае дасканала, бо разоў трыццаць абышоў усю яе пешшу і штогод і цяпер наведваецца на Радзіму з Пецярбурга... Дзівосны ў яго інстынкт у апрацоўцы паданняў, амаль нічога свайго не дадае, а ўсё – яго ўласнасьць: голая казка не мела б аніякай вартасці, але ён аздабляе яе іншымі паданнямі, дасканала драматызуе, і раптам вырастае нешта суладнае, поўнае простанароднай праўды і самага сапраўднага жыцця².

Этнаграфічную каштоўнасьць твораў Яна Баршчэўскага прызнаюць і сучасныя дасьледнікі:

Змешчаныя ці проста ўключаныя [Янам Баршчэўскім. – У. Л.] ва ўласныя творы народныя легенды, казкі, прымаўкі ўсё ж трэба лічыць аўтэнтчнымі...³

¹ Токарев С. А. История зарубежной этнографии. М., 1978. С. 34.

² Падбярэскі Р. Беларусь і Ян Баршчэўскі // Баршчэўскі Я. Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданьнях. Мінск, 1990. С. 358.

³ Беларуская фалькларыстыка: Эпоха феадалізму. Мінск, 1989. С. 128.

Адсюль творы Баршчэўскага дагэтуль застаюцца полем каштоўных, да канца не прачытаных значэньняў, аб’ектам навуковых пошукаў для мовазнаўцаў, фалькларыстаў, этнографаў, мітолягаў і культуролягаў. Да таго ж прынцыпова важна адзначыць, што гэтыя тэксты, па-за асноўнай сюжэтнай лініяй, разгорнутай аўтарам, выяўляюць яшчэ і

штодзённы **воблік** калектыўнай сьвядомасьці, не адрэфлексаванага і не сыстэматызаванага праз мэтанакіраваныя разумовыя намаганьні мысьляроў і тэарэтыкаў⁴.

Гэтая акалічнасьць у сваю чаргу вымагае ад дасьледніка ўменьня за

прамымі паведамленьнямі тэкстаў выявіць тыя аспекты сьветаразумеьня іх стваральнікаў, пра якія апошнія маглі толькі міжволі “абмовіцца”⁵.

І, аналізуючы толькі частку такіх “абмовак” Яна Баршчэўскага, мы можам убачыць за імі цэльную мітапаэтычную карціну сьвету – калектыўны вобраз сусьвету ў яго прасторава-сымбалічным вымярэнні.

Прынцыповым адрозьненнем традыцыйнай (архаічнай) сьвядомасьці было ўспрыманьне прасторы як “ажыватворанай і якасна разнароднай”, тым часам як для сучаснага чалавека яна ёсьць нейкай ідэальнай мёртвай абстракцыяй⁶. Больш за тое, у мітапаэтычнай сьвядомасьці прастора і час выступаюць у непарыўным адзінстве. Вось чаму ўсе міталёгічныя (і набліжаныя да іх) пэрсанажы ў апавяданьнях Яна Баршчэўскага зьяўляюцца толькі ў *пэўным месцы* і ў *пэўны час*: лясун, чорт, вадзянік, вужыны кароль, волат, Плачка – усе яны маюць сваю ўласную апэратыўную прастору, вызначаную ня толькі прыродным ці культурным лёкусам, але і храналёгічнымі рамкамі.

Для сьветапогляду беларусаў 19 стагодзьдзя “**быў уласцівы падзел прасторы на “свой”, “гэты” (прыналежны, засвоены чалавекам) і “чужы”, “той” свет, які ў залежнасьці ад кантэксту мог разумецца як свет памерлых, сакральная, боская сфера (неба, вырай) ці інфернальная зона (свет “нячысцікаў”)**”⁷.

Як сфэра практычнай жыццядзейнасьці чалавека, “свой” сьвет у творах Яна Баршчэўскага займае ключавое месца, хоць і фігуруе на розных таксанамічных

⁴ Гуревич А. Я. Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии // Одиссей. Человек в истории. М., 1989. С. 115.

⁵ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 10.

⁶ Топоров В. Н. Пространство // Мифы народов мира: энциклопедия: В 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 340.

⁷ Лобач У. Уяўленьні аб прасторы і часе ў традыцыйным сьветапоглядзе беларусаў (па этнаграфічных і фальклёрных матэрыялах 19 – пач. 20 ст.): аўтарэф. дыс. ... канд. гіст. навук. Мінск, 2003. С. 8.

роўнях. У больш шырокім значэнні “свой” сьвет – гэта Бацькаўшчына (“Паўночная Беларусь” аўтара), прас-тара *рэальна вядомая* з маленства і акрэсьленая актыўнай сацыякультурнай камунікацыяй (шлюб, гасьціны, кірмаш, касьцёл) і гаспадарчай дзейнасьцю (земляробства, промыслы, гандаль). Устойлівы шэраг айконімаў і гідронімаў, якія пасьядоўна згадваюцца Баршчэўскім, дазваляе акрэсьліць “родны кут” аўтара – гэта Полацка-Невельска-Себежскі трохкутнік, дзе Расоны выступаюць своеасаблівым цэнтрам. І справа ня толькі ў тым, што ў строга геаграфічным сэнсе Расоны сапраўды размяшчаюцца ў цэнтры пазначанай зоны. Куды больш прыныпова тое, што для мітапаэтычнай сьведомасьці чалавека традыцыйнага грамадства (і ня толькі для мысьленьня кансэрватыўнага сялянства, але і ў пэўнай ступені інтэлектуальных рэфлексій дзеячоў Рамантызму) Цэнтар сьветабудовы знаходзіцца менавіта там, дзе нарадзіўся і жыве чалавек⁸. Нутраным прыродным напаўненьнем (тэкстам) “малой радзімы” Яна Баршчэўскага ёсьць азёры: Нешчарда, Расона, Глыбокае, Шэвіна, Сітна, Язна, Рабло, Няведра, Невельскае, вакол якіх і лякалізуюцца значная частка міталягем, разгорнутых у апавяданьнях, што гучаць у сядзібе шляхціча Завальні. Аднак у вуснах апавядальнікаў, простых “тутэйшых” людзей, “свой” сьвет – гэта, як правіла, роднае паселішча і яго ваколіцы (частотнасьць апошняга тэрміну надзвычай высокая ў творах Баршчэўскага). Гэта не выпадкова, бо ў 19 стагодзьдзі ва ўмовах нізкамабільнага, кансэрватыўнага грамадства

сяляне наагул разважалі ў катэгорыях супольнасьці лякальнай, спаяныя былі зьнітаньнем звычайным, пачуцьцём свойскасьці, што лучыла іх культуру ў межах вёскі і ваколіцы⁹.

У прадметным, найбольш вузкім значэнні “гэты” сьвет, як прыныпова ідэальны і ўзорны, выступае ў выглядзе ізаляванай і самадастатковай *сядзібы*, якая на сымбалічным роўні ёсьць прасторавым увасабленьнем мітычнага “Залатога веку”. У якасьці такога першаўзору фігуруе ў апавяданьнях шляхціча Завальні сядзіба рыбака Родзькі:

Пабудзеш на яго *востраве* [вылучана тут і далей мною. – У. Л.] – адразу відаць, што жыве там чалавек гаспадарлівы і дбайны. Яго дамок... стаіць на ўзгорку ў маляўнічай мясціне, ёсць пры ім маленькі *садок*: яблыні і вішні. Вакол хаціны – усюды парадак і чысьціня. Мае коней, кароў і авечак. Поле ўгноена, як сад. На лугах сакаўная трава. А непадалёку густы бярозавы гай. <...> Шчаслівы чалавек. У яго там яшчэ не мінуўся *залаты век*. Ні з кім не дзеліць поле, ваўкі і медзвядзі не нападаюць на жывёлу¹⁰.

Прасторавыя элемэнты, выкарыстаныя пры апісаньні Родзькавай сядзібы, зусім не выпадковыя і ўзыходзяць да архетыпаў індаэўрапейскай міталягічнай традыцыі. Так, выспа ў беларускай мітапаэтычнай карціне сьвету азначае паўсталую з хаосу, упарадкаваную прастору –

сакральны ўчастак сушы, абкружаны вадой, які трывала суадносіцца з Цэнтрам сьвету ў значэнні першаснай, ідэальнай прасторы. Ідэя Цэнтру акцэнтуюцца вобразам Сусьветнага дрэва (храму, *пасаду*), якое расьце (знаходзіцца) на высьпе:

На сінім моры ёсь выспа, на той выспі стаіць дуб, на тым дубу двананцаць сукоў, на тых двананцаць сукоў па двананцаць гняздзён, там разныя *пташкі райскія* песні пяюць... [замова ад уроку. – А. Л.]¹¹

Значэньне ідэальнай прасторы, набліжанай да багоў, акцэнтуюцца адсутнасьцю драпежнікаў і вобразам *саду*, які ў мітапаэтычных уяўленьнях трывала *суадносіўся* з вобразам Раю:

Рай – гэта такі сад, у каторым заўжды шмат усяго, што толькі душа прымае¹².

У касмаганічнай легендзе, запісанай у Барысаўскім павеце, зямля, на якой расьце сад (“плодовыя дрэвы”), лічыцца Богавай і супрацьпастаўляецца зямлі, атручанай чортам, дзе растуць толькі пустазельле і атручаныя расьліны¹³. Невыпадкова, што сымбалічнае клішэ “выспа – сядзіба – сад” як увасабленьне добрай долі Баршчэўскі выкарыстоўвае, каб паказаць шчаслівае завяршэньне жыцьцёвых шляхоў сьляпога Францішка – падарожнага старца:

– Але я ўжо больш не паеду далёка, – сказаў Францішак. – Дзякуй Богу, маю дабрадзеяў і ў гэтых краях. Вось пан Б. падараваў мне *высту* ў сваім маёнтку на возеры Рабло. Там маю *дамок, сад* і маленькую гаспадарку. Мне хопіць. Там косці мае і знойдуць спачын¹⁴.

Безумоўнай квінтэсэнцыяй “гэтага”, “людзкага” сьвету ёсьць гаспадарская сядзіба. У нашым выпадку – сядзіба шляхціча Завальні. Вакол яе як кропкі першапачатку і разгортваецца ўся наяўная прастора, рэпрэзэнтуючы чатырохчасткавую гарызантальную структуру міталягічнай мадэлі сьвету:

Яго сядзіба стаяла ў чароўнай мясціне. На *поўнач* паблізу жылля – Нешчарда, велізарнае возера нахштальт марское затокі... На *поўдзень* – ад дому нізіны зелянеюць кустамі лазы, дзе-нідзе ўзгоркі, парослыя бярозамі і ліпамі, на *заход* – разлогія лугавіны, і рака бяжыць з *усходу*...¹⁵

Знакавай характарыстыкай ёсьць і тое, што дом Завальні “стаяў на гары”¹⁶, якая ў

мітапаэтычнай традыцыі мадэлюе вертыкальную структуру Сусвету і ўяўляе трансфармацыю Сусветнага дрэва¹⁷.

Гэтая акалічнасьць (агароджаны двор на высокім беразе возера) у сымбалічным пляне набліжае сядзібу

¹¹ Замовы. Мінск, 1992. С. 271. № 915.

¹² Сержпудоўскі А. К. Прымхі і забавны беларусаў-палешукоў. Мінск, 1998. С. 101.

¹³ Шейн П. В. Матэрыялы для изучения быта і языка русскаго населення Северо-Западного края. СПб., 1902. Т. 3. С. 313.

¹⁴ Баршчэўскі Я. Выбраныя творы. С. 164.

¹⁵ Тамсама. С. 89.

¹⁶ Тамсама.

¹⁷ Дучыц Л., Лобач У. Гара // Беларуская міфалогія: энц. слоўнік. Мінск, 2004. С. 114.

⁸ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. С. 34–35.

⁹ Radzik R. Między zbiorowoscia etniczna a wspolnota narodowa: Białorusini na tle przemian narodowych w Europie Środkowo-Wschodniej XIX st. Lublin, 2000. S. 186.

¹⁰ Баршчэўскі Я. Выбраныя творы. Мінск, 1998. С. 152.

Завальні да вобразу міталягічнага “двара” калядных і валачобных песьняў, які ўвасабляе Цэнтар Сусьвету:

Іванаў двор на двары стаіць, / На двары стаіць, на крутым беражочку, / На крутым беражочку, на жоўтым пясоцку, / Кругом варот жалезны тын, / Кругом тына улья стаіць, / У тых ульях пчолы гудуць¹⁸.

У адрозьненне ад пазытыўна вылучанага “свайго” сьвету, які характарызуецца напоўненасьцю і структураванасьцю, “той” сьвет, “чужая старана” вылучаюцца спустошанасьцю і бесструктурнасьцю¹⁹. Адно і характарыстыкі “тагасьвету” (чужыны) у народным сьветаўспрыманні надзвычай сьціслыя і няпэўныя. Трывалай і ўнівэрсальнай ёсьць толькі патэнцыйная небяспека з боку “таго” сьвету, якая рэалізуецца ў сьвеце людзей праз “чужакоў-прыхадняў”. “Чужынец”, які прыйшоў “з-за сьвету”, заўсёды патэнцыйна небяспечны для ўсталяванага сьветаладу. У параўнанні зь ім “чужыя” ў этна-канфэсійным (гэбраі, цыганы, стараверы) і сацыяльным (паны, сьвятары) пляне, што жывуць у “гэтым” сьвеце, характарызуюцца для вяскоўца значна меншым роўнем пагрозы, бо магчымыя дэвіцыі зь іх боку ўжо вядомыя і прагназаваныя. У гэтым сэнсе паказальна, што “свае” стараверы (як правіла, аселяюцца на земляробы), ня ведаць пра якіх на Расоншчыне не маглі (у сярэдзіне 19 стагодзьдзя на Беларускім Падзьвіньні налічвалася блізу 40 тысяч старавераў²⁰), у Баршчэўскага ўвогуле ня згадваюцца, тым часам як “агентамі іншасьвету”, характарызуванымі мясцовым насельніцтвам надзвычай нэгатыўна, выступаюць “асташы” – расейскія рыбаловы-прамыславікі з Асташкоўскага павету Цьвярской губэрні²¹. Характарыстыка “асташоў” рэзкая і катэгарычная:

...гэтыя рыбаки нібыта пасылаюць пад лёд злога духа і той заганае рыбу ў нерат; дык яны спустошылі ў нас усе азёры, навучылі нашу моладзь бязбожным учынкам, чарам, бессаромным песням; намарна пайшлі засцярогі ксяндзоў ды старых людзей. І ў нас развялося злых духаў столькі, што колькі разоў з’яўляліся яны перад мноствам народу, чаго раней у нас ніколі не бывала²².

У краянаўчых нарысах “Лісты пра Беларусь” Рамуальда Падбярэскага, сучасніка і сябра Яна Баршчэўскага, знаходзім падобную характарыстыку. Прычым паказальна, што “асташы” ставяцца ў адзін сынанімічны шэраг з “булынямі” – стараверамі (гуртовымі купцамі быдла):

Асташы зімою, а булыні летам, убываючыся ў вёскі, распаўсюджаюць кепскія звычэй ў сем’ях. Таму люд іх зненавідзеў²³.

¹⁸ Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1887. Т. 1, ч. 1. С. 143.

¹⁹ Санько С. Штудыі з кагнітыўнай і кантрастыўнай культуралогіі. Мінск, 1998. С. 106–107.

²⁰ Канфэсіі на Беларусі (к. XVIII – XX ст.). Мінск, 1998. С. 53.

²¹ Лобач У. Вобраз “асташы” (старавера) у творах Яна Баршчэўскага // Старообрядчество как историко-культурный феномен. Мат-лы Междунар. науч. конф. Гомель, 2003. С. 161–162.

²² Баршчэўскі Я. Выбраныя творы. С. 146.

²³ Падбярэскі Р. Лісты пра Беларусь // Шляхам гадоў: гіст.-літ. зб. Мінск, 1994. С. 259.

Расцэньваць падобныя характарыстыкі расейцаў-раскольнікаў як суб’ектыўныя антыпаты беларускай шляхты не выпадае. Бо і вядомы краязнаўца Аляксея Семянтоўскі, прыхільнік вялікадзяржаўнай ідэалёгіі, пазначае прычыны культурнай канфрантацыі паміж “тутэйшым” людям і “чужынцамі”:

раскольнікі наагул не прызнаюць сьвятасці шлюбу і наагул мала шануюць павязі сужэнства; жанчыны раскольніцы, у сваю чаргу, не надаюць вялікага значэньня цнатлівасьці і вернасьці ў шлюбе, гэтак званы сьвалны грэх паміж імі – справа самая звычайная; маральнасьць раскольнікаў наагул ніжэйшая за маральнасьць беларусаў. Першыя параўнальна часцей абвінавачваюцца ў розных рабаўніцтвах, гвалтах, крадзяжах, канакрадзтве і да т. п.²⁴

У значнай колькасьці выпадкаў **мяжа** паміж “гэтым” і “тым” сьветам (як і вобраз апошняга) даволі формульная і няпэўная. Так, “невядома адкуль” зьяўляецца ў панскім маэнтку чарнакніжнік-чараўнік; “невядома куды” ходзіць лёкай Карпа, пасябраваўшы зь нячыстай сілай²⁵. У “далёкім краі”, “за лясамі, за гарамі” знаходзіцца і казачнае царства “вялікага чарнакніжніка”²⁶. Але ў апавяданні “Дзіўны кій” Баршчэўскі пазначае базавыя характарыстыкі “іншасьвету” ў яго інфэрнальнай постаці (“царства Вялікага Чарнакніжніка”): статычнасьць, мярцьвянасьць, змрок (цэпра), цішыня.

І вось бачыць Алешка перад сабою *смутную* краіну, дзе знямела ўся прырода; ані звера, ані чалавека. У некаторых мясцінах былі *чорныя лясы*, але *аніводная птушка не абзвалася ў тых лясах*...²⁷

Гэтае апісаньне тыпалягічна тоеснае вобразу іншасьвету, што фігуруе ў беларускіх замовах як адрас, куды адсылаецца (дзе зьнішчаецца) хвароба:

Ідзіце, пуды, на сухія лясы, на ніцыя лозы, на сухія калоды, дзе людзі і жывотныя не ходзяць, пціцы не лятаюць, пцічы голас не заходзіць і там жа вам прапасці...²⁸

Але ў жыцьцёвым, будзённым вымярэнні нэгатыўныя ўласьцівасьці тагасьвету набывае і “чужы край”, “далёкая старана”, якая супрацьстаўляецца “роднай старонцы”. Так, расейскія памежныя з Расоншчынай тэрыторыі ў вачох тубыльцаў выступаюць як прытулак злодзеяў, дзе хаваюцца людзі зь ліку землякоў, што ў сябе на радзіме парушылі сацыякультурныя нормы звычайнага права і этыкі:

Адны меркавалі, што ён [Карпа. – У. Л.] злыгаўся з ліхадзеямі, якія пераганяюць крадзеных коней пад Пскоў ці да Вялікіх Лук²⁹;

адны казалі, што недалёка ад Вялікіх Лукаў і Пскова хаваўся ён [Васіль. – У. Л.] у пушчах з хеўраю ліхадзеяў³⁰.

²⁴ Сементовский А. К. Этнографический обзор Витебской губернии. СПб., 1872. С. 20.

²⁵ Баршчэўскі Я. Выбраныя творы. С. 95, 106.

²⁶ Тамсама. С. 274.

²⁷ Тамсама. С. 276.

²⁸ АГФФ, зап. Г. Міхайлава ў 2006 г. ад К. Я. Міхайлавай, 1926 г. н., у в. Крукоўшчына Ўшацкага р-ну.

²⁹ Баршчэўскі Я. Выбраныя творы. С. 109.

³⁰ Тамсама. С. 121.

З другога боку, “чужая старонка” – гэта магчымаць дзяля тутэйшага чалавека “лягчэй здабыць грошы дзеля гаспадаркі ды на падаткі”, што насамрэч азначае цяжкую, катаржную працу, адрозную ад штодзённага клопату земляроба:

Я блукаў колькі гадоў па Расіі, ля Ноўгарада і Старой Русы, і быў нават пад самым Пецярбургам, увесь час робячы цяжкую работу там, дзе вялі дарогі праз багны і дзікія лясы; капаў глыбокія канавы, увесь дзень стоячы ў вадзе³¹.

І нават калі размова вядзецца пра Інфлянты, што ў калектыўнай сьвядомасьці ўспрымаюцца як “край шчаслівы”, дзе “зямля родзіць лепш, чым у нас... і паны багацейшыя, маюць пекныя палацы”, то, з словаў сьляпога Францішка, высьвятляецца, што край гэты, у супрацьвагу роднаму, ёсьць недасканалы праз маральныя хібы і сацыяльную бездань, якая пралегла між яго жыхарамі:

Я – сляпы. Я не бачыў іх пышных палацаў. Ведаю толькі, што там багатыя паны не любяць размаўляць з беднымі людзьмі. А ўбогі за ўсё сваё жыццё не пачуе іхняга слова³².

У рамках традыцыйнай супольнасьці нацыянальнай самасьвядомасьці практычна не было, а для этнакультурнага самавызначэньня “ў залежнасьці ад сытуацыі важнай была мова, рэлігія, вопратка, звычайнасьць, клясавая прыналежнасьць”³³, таму, у антыноміі “свае” – “чужыя”, іншаземцы, насельнікі далёкіх краёў і краін ужо наперад надзяляюцца разнастайнымі хібамі і недахопамі ў параўнаньні з тутэйшымі людзьмі. Словы пра неразумнасьць, марнатраўства, жыццёвую неабазнанасьць чужаземцаў, укладзеныя ў вусны літаратурных герояў Яна Баршчэўскага, гучаць ня так катэгарычна, як у дачыненні да асташоў, і, хутчэй, іранічна:

– Як неразумна, – сказаў пан Сівоха, – прывозіць з Рыгі аракі і замежнае віно, у якое, як я чуў, дзеля смаку немцы дадаюць не вельмі добрыя для здароўя прыправы, і яшчэ дорага за яго плаціць. Лепей выкарыстаць грошы на што іншае. Маём свае, выдатныя смакам і не шкодныя здароўю, напоі³⁴.

Жыццёвая неспрактываванасьць людзей у далёкіх краёх можа пазначацца ўскосна, праз пахвалу тубыльцаў, якую агучвае “чужак” у этнічным вымярэнні – цыган Базыль:

У гэтым краі і людзі не горш за цыганоў абазнаныя ў конях: не дадуць ашукаць³⁵.

Рубеж у выпадку з “чужой стараной” можа мець даволі канкрэтны і трывалы характар. Так, з паўднёвага боку прыроднай і сымбалічнай мяжой паміж “сваім” і “чужым” сьветам выступае Дзьвіна. Невыпадкава, што калісьці прышлая чараўніца Арына і яе дачка

жылі “дзесьці далёка за Дзьвіною”³⁶. Тамсама, у “зала-тыя часы” дастатку і справядлівасьці, калі ў ваколіцах Нешчарды панавала сацыяльная роўнасьць, жылі і нешматлікія паны.

У нашых ваколіцах старыя людзі памятаюць шчаслівейшае жыццё, калі было яшчэ шмат пачцівых, стараных і працавітых людзей; у той час, кажуць, кожны гаспадар меў у дастатку зямлі і радзіла зямля заўсёды добра, хапала хлеба і корму жывёле. У азёрах і рэчках было столькі рыбы, што моладзь, бавячыся ля вады з першаю-лепшаю прыладаю, лавіла столькі рыбы, што ледзь магла забраць з сабою дадому. Паноў было не шмат, ды і тыя пабожныя, і жылі яны дзесьці далёка за Дзьвіною³⁷.

Аднак і “свой” сьвет для чалавека Традыцыі не аднародны і падзяляецца на “поле прыроды” (элементы прыроднага ландшафту: лес, гара, возера, балота і г. д.) і “поле культуры” (элементы прасторы, зьвязаныя з культурай і вытворчай дзейнасьцю чалавека: вёска, сядзіба, млын, карчма, царква ды інш.)³⁸, дзе, у сваю чаргу, вылучаюцца як “добрыя”, “сьвятыя”, так і “благія”, небяспечныя лёкусы. Ніжэй спынімся на элементах прасторы, што былі найбольш знакавымі для мітапаэтычнай КС беларусаў Расоншчыны ў першай палове 19 стагодзьдзя.

Лес. Адзін з базавых прасторавых элементаў Падзьвіньня – гэта лес, бо нават на сучаснай Расоншчыне ён займае блізу 71 % (!) усёй плошчы³⁹. Нягледзячы на тое, што ў большасьці міталёгіі сьвету “лес – адно з асноўных месцазнаходжаньняў сілаў, варожых чалавеку”⁴⁰, у падзьвінскай (шырэі – беларускай) мітапаэтычнай традыцыі ён выступае хутчэй як станоўчы, сакральны пачатак. Гэты тэзіс знаходзіць пацьверджаньне ў беларускіх уяўленьнях пра паходжаньне лесу:

Лес насеяў Бог, ніхто яго не расьціў, не гадаваў⁴¹

і ў пазытыўнай характарыстыцы Лесуна – міталёгічнай пэрсаніфікацыі лясной прасторы. Паказальнае ў гэтым пляне апавяданьне “Зухаватыя ўчынкi”, дзе акрэсьліваецца традыцыйная этыка дачыненняў паміж людзьмі і лесам у асобе Лесуна.

Бачым перад сабою дзівосы нечуваньня. Лясун ідзе па пушчы, галавою вышэй за хвоі, а перад ім выбягаюць на поле велізарныя чароды вавёрак, зайцоў ды іншых звяроў... Зухаваты Васіль падхапіў камень на полі, падбгае туды, дзе Лясун, бачыць яго сярод травы, кідае ў яго каменем і крычыць: “Згiнь, пракляты!” Лясун закрычаў страшным голасам, што аж лістота пасыпалася з дрэў, падняўся з травы, нібы велізарны чорны птах, і, падымаючы крыламі шум, схавалася за лесам. Нас ахапіў неспакой <...> Быў між намі адзін

³⁶ Тамсама. С. 119.

³⁷ Тамсама. С. 145–146.

³⁸ Цивьян Т. В. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990. С. 9–10.

³⁹ Герасімаў А. І., Смалякоў Г. С. Расонскі раён // Беларуская энцыклапедыя: У 18 т. Мінск, 2001. Т. 13. С. 359.

⁴⁰ Иванов В. В. Лес // Мифы народов мира: энциклопедия: В 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 49.

⁴¹ Шейн П. В. Материалы... Т. 3. С. 20.

³¹ Баршчэўскі Я. Выбраныя творы. С. 109–110.

³² Тамсама. С. 164.

³³ Radzik R. Miedzy zbiorowoscia etniczna a wspolnota narodowa. S. 181.

³⁴ Баршчэўскі Я. Выбраныя творы. С. 237–238.

³⁵ Тамсама. С. 237.

дасведчаны чалавек, які сказаў: “Чуў я ад старых людзей, што такая зухаватасць наводзіць няшчасце. Выгараць тут лясы і пушчы, будзе паморак на жывёлу, але і табе, Васіль, не пройдзе гэта беспакарана”⁴².

У гэтым выпадку паказальна тое, што, згодна з традыцыйнымі ўяўленнямі, зьявага “Ляснога Бога”⁴³ з боку канкрэтнага чалавека цягне за сабой ня толькі яго персанальную, але і калектыўную адказнасць усёй грамады, да якой ён належыць. Але пры гэтым расплата Васіля за свой учынак апісваецца найбольш ёміста і рэльефна, зь відавочным павучальным эфэктам. За кароткі прамежак часу Васілёва гаспадарка прыходзіць у поўны заняпад: ваўкі рэжуць на пашы жывёлу, лісы душаць гусей, гумно з збожжам выгарае ад іскры, занесенай зь ляснога пажару. Калектыўная думка адназначная:

У тых дні вяскоўцы паўсюль казалі, што гэта адпомсціў Васілю Лясун, якога ён каліць выцяў каменем...⁴⁴

Урэшце і само жыццё Васіля сыходзіць на нішто:

...сцвярджалі, што Лясун завабіў яго ў свае нетры; сёй-той у грыбах чуў Васілёў голас і смех Лесуноў. Розныя былі здагадкі. Васіль жа загінуў назаўсёды⁴⁵.

Такім чынам, з аналізу гэтага міталагічнага вобраза ў творах Баршчэўскага вынікае, што

Лясун у разуменні вясковага беларуса выступае як гарант экалагічнай стабільнасці і раўнавагі (ратуе жывёл і птаху ад пажару); абраза ў бок Лясуна асуджалася грамадой і магла мець трагічныя наступствы⁴⁶.

Амаль боскі статус Лесуна, якім яго надзялялі беларусы Падзвін'я, знаходзіць паралелі і ў іншых рэгіёнах Беларусі. Так, беларусы Смаленшчыны паходжаньне лесавіка “ўпісвалі” ў “святую” біблейную гісторыю:

Аттаго гэта лісавыя завялісь, палявы, дамавы. Гэта ад дзяцей Адамавых, што ён пасавесціўся Богу паказаць за тым, што яго жонка цэлую араву нарадзіла⁴⁷.

У Рагачоўскім павеце лічылі, што дапамога лесавіку – гэта справа, якая ўхваляецца Богам:

Цяпер лесавікі сыйшлі, а поперад булі. Раз баба ідзе па лесу, аж голенькі дзіцёначак [лесавіка. – У. Л.] ляжыць. От яна ўзяла, зняла світку, да й яго прыкрыла. Дак што ж ты думаеш: даў ёй Бог і грошай і ўсяго⁴⁸.

Сымбалічная значнасць лесу ў сыстэме традыцыйных каштоўнасцяў палягае і ў тым, што ён крыніца ня толькі гаспадарчых, але і *звышнатуральных* (нечалавечых) рэсурсаў: той, хто,

блукуючы гэтай ноччу [на Купалу. – У. Л.] у лесе, знайшоў кветку папараці і бачыў не толькі скарбы, схаваныя ў зямлі,

⁴² Баршчэўскі Я. Выбраныя творы. С. 111.

⁴³ Тамсама. С. 86.

⁴⁴ Тамсама. С. 120.

⁴⁵ Тамсама. С. 121.

⁴⁶ Гл. падрабязна: Лобач У. Беларускія міфалагічныя персанажы ў творах Яна Баршчэўскага // Ян Баршчэўскі і яго час. Мат-лы 2-х міжнар. чытаньняў. Віцебск, 1999. С. 29.

⁴⁷ Добровольскі В. Н. Смоленский этнографический сборник. Ч. 1 // Записки ИРГО по отделению этнографии. СПб., 1891. Т. XX. С. 87.

⁴⁸ Романов Е. Р. Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. IV. С. 95.

але і незвычайныя дзівы ў прыродзе; разумеў гаворку кожнага стварэння; чуў, як дубы сыходзяцца з розных мясцін і... гамоняць шолохам галін...⁴⁹;

у лесе ж чараўніца Арына з дачкой збіраюць траву “расічку” (*Alchemilla*), “якая дапамагае супраць чараў”⁵⁰.

Пры гэтым няцяжка заўважыць, што ў тэкстах Баршчэўскага пазытыўную сэмантичную нагрузку мае *высокі, сьветлы (зялёны) лес* (хваёвы бор – месца жыхарства Лесуна; бярозавы гай – ля сядзібы Завальні), што добра карэлюецца і з агульнабеларускімі ўяўленнямі, адлюстраванымі ў фальклёры, дзе лес – старана, адкуль прыходзяць вестуны, гошці з “таго” сьвету, прыносячы людзям навіну: сьвята, вясну, долю. Так, на Каляды зь лесу ў сядзібу да гаспадара прылятае пчала, якая ў міталагічнай традыцыі адыгрывае ролю “божай памочніцы” ці “лазутчыцы”⁵¹:

Выйдзі паслухай, / Што ў бары гудзе. / Добры вечар... / Што ў бары гудзе – / Пчолка-матка йдзе. / Добры вечар... / Пчолка-матка йдзе / І райкі вядзе...⁵²

У веснавых песьнях лес “асьвячаецца” прысутнасцю самога Бога: “хадзіў Госпад лесам-борам”⁵³, цераз яго да людзей прыходзіць сама вясна: “Да ішла вясна цераз бор, цераз бор...”⁵⁴, а таксама валачобнікі:

А з-пад гаю, з-пад зялёнага, / Вясна красна на ўвесь свет! / Ці не тучка йдзець, ці не воблачка? / А йшлі ж тудой валачобнічкі, / Валачобнічкі – людзі добрыя⁵⁵.

З другога боку, *нізавы, цёмны лес* маркіруе ў народнай культуры “благое”, “нячыстае” месца, максымальна набліжанае да “іншасьвету” ў ягонаі інфэрнальнай постаці. Так, менавіта ў “густым яловым лесе” чарнакніжнік з панам “дзеюць нейкія чары”; тамсама змаўляецца з “злым духам” і пан Альберт⁵⁶. А пры часавай **суаднесаньці** з рытуальна значным момантам калектыўнага быцця – Купальлем, “дзікі лес” становіцца апэратыўнай прасторай для чарадзейскіх практык:

...чараўніца на Купалле, схваўшыся ў дзікім лесе, брала ў прыгаршні расу і заклікала злых духаў, каб яны, збіраючы з усіх ваколіц малако, напаўнялі яе посуд⁵⁷.

Невыпадкова, што “цёмны лес” у беларускіх замовах вельмі частотна фігуруе як адрас, на які выдаляюцца і дзе ліквідуюцца хваробы:

У *цёмным лесе* стаіць хата, / У той хатцы сядзіць бабка. / – Што ты, бабка, робіш? / – Не п’ю, не гуляю, / Воўчы зуб замаўляю⁵⁸.

⁴⁹ Баршчэўскі Я. Выбраныя творы. С. 87.

⁵⁰ Тамсама. С. 114.

⁵¹ Иванов В. В., Топоров В. Н. Пчела // Мифы народов мира: энциклопедия. В 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 356.

⁵² Паэзія беларускага земляробчага календара. Мінск, 1992. С. 113.

⁵³ Беларускі фальклор у сучасных запісах: традыц. жанры: Мінская вобл. Мінск, 1995. С. 28.

⁵⁴ Песні народных свят і абрадаў. Мінск, 1974. С. 73.

⁵⁵ Тамсама. С. 99.

⁵⁶ Баршчэўскі Я. Выбраныя творы. С. 95–96, 184.

⁵⁷ Тамсама. С. 213.

⁵⁸ Зап. аўтарам у 1996 г. ад А. М. Каўшовай, 1928 г. н., у в. Промысли Чашніцкага р-ну.

Пры гэтым наяўнасць у лесе “хаты” далёка не выпадковая, бо, у адрозненне ад бесструктурнага, спустошанага “чыстага поля”, лес арганізаваны больш складана. Гэта своеасаблівы “дом” у сьвеце прыроды, што шчыльна заселены “жыхарамі”, кожны зь якіх (дрэвы, расьліны, зьвяры, птушкі) можа мець свой асобны статус у мітапаэтычнай карціне сьвету і жыве паводле ўласных законаў. Пэўны структурны парадак, уласцівы лесу нават зімой, супрацьпастаўляе яго прастораваму хаосу “чыстага поля” і збліжае з чалавечай сядзібай. Так, падарожны чалавек, зь цяжкасьцю дабраўшыся да падворку Завальні, наракае апошняму:

Няхай Бог бароніць, што там дзесяца: дождж, снег, вецер, завіруха; едучы праз лес яшчэ паўбяды было, але як выехаў на поле, згубіў дарогу і загінуў бы, пэўна, калі б не ўбачыў таго ліхтара, што свеціць цяпер над брамаю пана Завальні⁵⁹.

У кантэксьце знадворнай непагадзі менавіта адносна ўтульнасьць лесу збліжае яго з чалавечым жытлом:

Як на полі стаяў – зуб на зуб не пападаў, а як у лес увайшоў, то кажух знайшоў⁶⁰.

Стаўленьне да лесу як да гасподы лесавіка, з сваім, непадуладным чалавеку, парадкам, адлюстраванае ў спецыяльным прыгаворы, які прамаўлялі, уваходзячы ў лес, каб не заблукаць у ім:

Дзень добры таму, хто ў стым даму!⁶¹

Аднак для чалавека прычынай раптоўнай інвэрсіі “хата” – “лес”, якая адбываецца ў ягонай сьвядомасьці і змушае да неадэкватных паводзінаў, выступаюць звышнатуральныя (чарадзейскія), дэструктыўныя сілы. Так, у апавяданні “Радзімы знак на вуснах” дудар Ахрэм праз канфлікт з чараўніцай Праксэдай і чары з боку апошняй быў вымушаны цэлую ноч, да поўнае знямогі граць на дудзе ў глухім лесе, шчыра верачы, што робіць гэта ў хаце свайго кума⁶².

Гара. Асаблівасьцю Падзвінскага ландшафту ёсьць марэна-ўзгоркавы рэльеф, які на Расоншчыне выяўлены найбольш адметна – вялікай колькасьцю камавых і озаваых узвышшаў. Сымболіка гары як Цэнтру Сусьвету была паказаная вышэй, але варта пазначыць сацыякультурны і міталёгічны аспект гэтага сымбалю ў творах Яна Баршчэўскага. Аўтар размяшчае на пагорках сядзібы людзей, характарызуемых вясковай грамадой толькі станоўча. Так, апрача маёнтку ўласна Завальні і хаты рыбака Родзкі, на гары азёрнае выспы месціцца і сядзіба сапраўднага “старасьвецкага чалавека” Гараські⁶³. Апэляцыя да “старасьвеччыны” як да эпохі ўзорнай і ідэальнай тут мае знакавы характар, бо нават самыя горы, паводле Баршчэўскага, узніклі ў даўнія часы дзякуючы намаганьням мітычных герояў. Напрыклад, “Пачаноў-

ская гара” – гэта “волатаў праца”⁶⁴. Паэтычны вобраз, выкарыстаны аўтарам, не пустая фантазія, але, хутчэй, рэмінісцэнцыя народных міталёгічных уяўленьняў пра волатаў (асілкаў, веліканаў) як першых насельнікаў гэтай зямлі, што якраз і фармавалі элементы яе ландшафту:

Гэта яны (веліканы) папракопвалі рэкі, панасыталі горкі да параскідалі ўсюды па свету велізарнае каменне...⁶⁵

Народныя ўяўленьні пра Пачаноўскую гару, пераказаныя Баршчэўскім, нагэтулькі насычаныя разнаплянавай сымболікай, што ёсьць сэнс прывесці гэтае апісаньне цалкам. Пачаноўская гара

вышэйшая ад усіх іншых. Схілы яе пазарасталі лесам, а вяршыня роўная і гладкая. Пра гэтую гару між людзей розныя ходзяць апавяданні. Кажуць, што *колісь там быў кляштар і касцёл*, і хоць не відаць ніякіх знакаў, Кажуць, быццам чуваць з-пад зямлі спевы і галасы званоў. Іншыя расказваюць, што *на самай вяршыні* гэтае гары, *уначы*, у сваім жалобным уборы... малілася са слязьмі *Плачка*. Перад ёй *адкрылася неба, найяснейшае сонечнае святло* разлілося ўверсе гэтак, што ў лясах і на палатках прачнуліся ўсе птушкі і зьвяры і ад слёз гэтае кабеты *ўтварылася крыніца жывое вады*. З таго часу чалавек, які *першы раз* навідае вяршыню Пачаноўскае гары, той, хто раней не чуў пра гэтае дзіва, сустрэне чысцоткую крыніцу, а недалёка ад яе стаіць журботная сіраціна ў сялянскім уборы. *Хто нап’ецца з гэтае крыніцы і пазнае сірату, той будзе вешчунам*, усе таямніцы ўбачыць ён з вяршыні гары⁶⁶.

Сукупнасьць прыведзеных характарыстык Пачаноўскай гары пераканаўча сьведчыць пра яе сакральны, культавы характар. Разгледзім іх больш падрабязна.

• **Прасторавая (прыродная) і культурная вылучанасьць аб’екта.** Гара відавочна – ландшафтна дамінанта ў прыродным наваколлі (“*вышэйшая ад усіх іншых*”), але разам з тым і аб’ект культурнага пляну, зьвязаны зь міталёгічнымі, пракаветнымі часамі. На гэта паказваюць яе “*роўная і гладкая*” вяршыня (тыповае апісаньне пляцоўкі гарадзішча) і паданьне пра касцёл (храм), што ўваліўся пад зямлю, – вельмі пашыраны якраз у Паўночнай Беларусі элемент народных гісторый пра археалагічныя помнікі⁶⁷. Да таго ж менавіта ў гэтым рэгіёне фальклёрная памяць **зьяўляе** зьяўленьне гарадзішчаў з волатамі (асілкамі)⁶⁸.

• **Месца тэафаніі.** На Пачаноўскую гару як месца праўленьня боскага паказвае зьяўленьне на ёй Плачкі (хутчэй за ўсё трансфармаваны вобраз колішняй крыўскай багіні⁶⁹), але найбольш – цудоўная праява, калі ў адказ на яе малітву ўночы “*адкрылася неба*” і ўверсе разлілося “*найяснейшае сонечнае святло*”. **Суаднясенне** сонца зь вярхоўным боствам характэрнае для большасьці міталёгіі сьвету⁷⁰, а надзвычайныя, дзівос-

⁶⁴ Тамсама. С. 40.

⁶⁵ Сержпутоўскі А. К. Прымкі і забабоны... С. 287.

⁶⁶ Баршчэўскі Я. Выбраныя творы. С. 172.

⁶⁷ Дучыц Л. У. Археалагічныя помнікі ў назвах, вераваньнях і паданьнях беларусаў. Мінск, 1993. С. 9.

⁶⁸ Легенды і паданні. Мінск, 2005. С. 45.

⁶⁹ Лобач У. Да пытання аб “Крыўскіх валькірыях” // 480 год беларускага кнігадрукавання: матэрыялы Трціх Скарынаўскіх чытаньняў. Мінск, 1998. С. 175.

⁷⁰ Топоров В. Н. Солярные мифы // Мифы народов мира: энциклопедия. М., 1992. Т. 2. С. 461–462.

⁵⁹ Баршчэўскі Я. Выбраныя творы. С. 278.

⁶⁰ Касько У. К. Сьвятло далёкай зоркі. Мінск, 1997. С. 281.

⁶¹ Романов Е. Р. Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. V. С. 3.

⁶² Баршчэўскі Я. Выбраныя творы. С. 157–159.

⁶³ Тамсама. С. 256.

ныя паводзіны сьвязіла ў позьняй традыцыі народнага каталіцызму Эўропы былі зьвязаныя з культуам Ісуса Хрыста і Багародзіцы⁷¹.

• **Месца геаграфіі.** Прадметным увасабленьнем сакральнага на Пачаноўскай гары ёсьць “крыніца жывога вады”, якая ўтварылася міталіягічным чынам – ад сьлёз Плачкі. Эпітэт “жывая” ў дадзеным выпадку фігуруе ў Баршчэўскага цалкам апраўдана. У краязнаўчым нарысе Рамуальда Падбярэскага знаходзім рэаліі, якія абгрунтоўваюць такую вобразнасьць.

Пад гарою струменяць сярністыя крыніцы, вада якіх так сераю насычана, што, намачыўшы і высушыўшы лучыну ды паднёшы агонь, яна гарыць як фасфарычная запалка. Мясоцыя жыхары часта зазнаюць палёжку ў хваробах, купаючыся ў той вадзе. Просты люд навокал, які ў ёй купаецца і п’е яе, – моцны, здаровы, высокага росту⁷².

Нялішне будзе адзначыць, што для традыцыйнага сьветапогляду катэгорыі “лекавая” і “сьвятая” ў дачыненні да культурных крыніц практычна супадалі. Сьвятая (лекавая) крыніца ля гарадзішчаў ці ўзвышшаў, дзе, паводле народных паданьняў, праваліўся скрозь зямлю храм, даволі пашыраныя ў Беларусі. Так,

у вёсцы горная Веравойша Аршанскага раёна каля падэшвы гарадзішча знаходзіцца святая крыніца, якая ўзята ў зруб. Пра веравойшкае гарадзішча раскажваюць, што там правалілася царква і, калі прыкласці вуха да зямлі, то ўнутры гары можна пачуць званы⁷³.

Падобныя культурныя аб’екты зафіксаваныя этнаграфічнымі экспэдыцыямі Полацкага дзяржаўнага ўнівэрсытэту ў Верхнядзьвінскім, Глыбоцкім, Полацкім, Расонскім, Себежскім, Ушацкім, Шумілінскім раёнах – на тэрыторыі, якая цалкам абымае “Беларусь” Яна Баршчэўскага. У выпадку з “жывой” крыніцай Пачаноўскай гары зьявляе на сябе ўвагу яе паходжаньне ад сьлёз (= вачэй) Плачкі. Гэтая акалічнасьць, як і той факт, што на Падзьвінні (шырэі – Цыркумбалтыйскім арэале) “значная колькасць (культурных) крыніц мае здольнасьць лекаваць хваробы вачэй”⁷⁴, паказвае на архаічнае, агульнаіндаэўрапейскае ўяўленьне пра крыніцы як “вочы маці-зямлі”, якое захоўвалася ў Беларусі яшчэ ў 1930-х гадох⁷⁵. Паказальна, што назойныя крыніцы, якая фігуруе ў хецкім абрадзе ачышчэньня, *sakuni*, – узыходзіць да хецкага *sakuwa*, што ў сваю чаргу адносіцца да індаэўрапейскага *ok* “вока”⁷⁶. Адсюль ст. польск. *okno* – “ключ, крыніца”, серба-харв. *oko* – “вока, глыбокае мес-

ца на дне, дзе ёсьць крыніца...”, а таксама летув. *vandens akis* – “крыніца = вока вады”⁷⁷. Падобныя аналогіі знаходзім у паўночна-заходніх беларускіх гаворках, дзе адно з значэньняў слова “акно” – “прорва, крыніца, жарало”⁷⁸. Такім чынам, крыніца (у тым ліку і Пачаноўская) выступала як “вока” з “таго сьвету”, мела выразную міталіягічную нагрукку і разглядалася ў народнай сьведомасьці як суб’ект надзвычайнай сілы і ведаў.

• **Гара як зона камунікацыі чалавека і іншасьвету** фігуруе ў рытуальна-міталіягічных традыцыях шмат якіх народаў. Гэта абумоўлена тым, што ў міталіягічнай карціне сьвету

ўсялякі ўзгорак і ўзвышша – рэпрэзэнтанты неба; на гары ўшаноўваецца бог неба, чалавек сустракаецца з богам. Гара – вобраз верху і вышыні, але не абсалютнага верху, як неба, а быццам мэдыятыўнага – шляху наверх, угару на неба⁷⁹.

У гэтым сэнсе паказальны “дар” (“той будзе вешчун”), які можа атрымаць чалавек, што *ўпершыню ўзышоў на Пачаноўскую гару і, напіўшыся з жывой крыніцы, пазнаў* Плачку ў сялянскім уборы. Культывы характар гары экстрапаліюе ідэю надзвычайнасьці і на першы вызіт туды чалавека, бо ў рытуальным кантэксьце

сакральнасьць – вызначальная рыса першага. Выключная сакральнасьць першага праяўляецца... ў яго прыныповай несумяшчальнасьці з побытам⁸⁰.

І характар паводзінаў чалавека ў сытуацыі першага (першы выган жывёлы, першая сяўба, закладзіны першага вянца пры будаўніцтве хаты і да т. п.) вызначае яго далейшую жыцьцёвую долю. Адсюль пазнаваньне / непазнаваньне Плачкі ў сялянскім убраньні (згадай пашыраны фальклёрны сюжэт пазнаваньня / непазнаваньня падарожнага Бога ў выглядзе жабрака) маюць сутнасныя і далёкасяжныя наступствы. Дар вешчаваць і прарочыць якраз і даецца чалавеку за ўменьне (здольнасьць) распазнаць сакральнае (боскае) у будзённым. Знакі і прарочтвы, атрыманыя чалавекам на гары, заўсёды праўдзяць, пра што сьведчыць і беларуская легендарная традыцыя. Так, сон Гедзіміна, калі ён убачыў на Крывой (Лысай) гары вялікага жалезнага ваўка, быў вытлумачаны паганскім жрацом Лязьдзейкам як знак на заснаваньне ў гэтым месцы сталіцы – Вільні⁸¹. Месца пад будучы горад убачыў у прарочым сьне і легендарны князь Тур:

Адночы князь Тур лёг спаць на гары...⁸²

Пачаноўская гара ў творах Яна Баршчэўскага не адзінае ўзвышша, якое рэпрэзэнтэе рытуальны (культывы) цэнтар у традыцыйнай карціне сьвету беларусаў Расоншчыны. Відавочныя культурныя функцыі выконвала і ўзгор’е на беразе возера Шэвіна,

⁷¹ Страхов А. Б. Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. Cambridge, 2003. С. 26–28.

⁷² Падбярэскі Р. Лісты пра Беларусь. С. 251.

⁷³ Зайкоўскі Э. М. Жыватворныя крыніцы Беларусі / Э. М. Зайкоўскі, Л. У. Дучыц. Мінск, 2001. С. 34.

⁷⁴ Лобач У., Волкаў А. Аб’екты сакральнай геаграфіі ў народнай медыцыне Лепельшчыны // Лепельскія чытанні: навукова-практычная канф. Лепель, 2004. С. 23.

⁷⁵ Sielicki Fr. Wierzenia na dawnej Wilejszczyzynie // Slavia orientalis. 1986. Т. 35. № 2. С. 198.

⁷⁶ Иванов В. В. Категория “видимого” и “невидимого” в текстах архаичных культур // Сб. статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973. С. 39.

⁷⁷ Тамсама.

⁷⁸ Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча: У 5 т. Т. 1. Мінск, 1979. С. 72.

⁷⁹ Брагинская Н. В. Небо // Мифы народов мира: энциклопедия: в 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 207.

⁸⁰ Байбуурин А. К. Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С. 146.

⁸¹ Беларускія летапісы і хронікі. Мінск, 1997. С. 92.

⁸² Легенды і паданні. С. 291.

дзе стаяць дзве бярозы, якія людзі называюць “Дзявочыя слёзы” і на якія дзяўчаты вешаюць вянкi з кветак “Іван да Мар’я”⁸³.

Пазначаныя кветкі хутчэй за ўсё паказваюць на прымеркаванасць гэтай абрадавай дзеі да Купалля.

З пракаветнымі, міталагічнымі часамі звязаная і гара на паўднёвым беразе Нешчарды, дзе нібыта стаяў вялікі горад, абрабаваны волатам **Княжа**⁸⁴. Аб’ектам міталагічных рэалій выступае і лясны пагорак з “Вужовым каменем” на вяршыні, у які ператварыўся забіты цмок, а таксама “Ласіная гара”, на якой на Ўзвьіжаньне (27 верасня) зьмеі наўпрост ідуць у свой вырай⁸⁵.

Возера. У беларускай мітапаэтычнай карціне сьвету азёры, як прыродныя вадаёмы ў паглыбленні зямной паверхні, суаднесены зь ніжнім ярусам сьветабудовы і падземнымі водамі. Пры гэтым водная прастора вялікага возера (да прыкладу, Нешчарда ў даўжыню сягае амаль 12, а ў шырыню – 2,5–4,5 км), якая візуальна не вымяраецца, выступае ў традыцыйнай сьвядомасці як інварыянт міталагічнага мора – бязмежнай, хаатычнай прасторы часоў першапачатку. Адсюль параўнаньне шляхціца Завальні сваёй сядзібы з портам на беразе мора гучыць глыбока сымбалічна, як супрацьпастаўленьне арганізаванай, культурнай прасторы стыхіі хаосу і дэструкцыі:

Маё жытло – гэта порт на беразе мора; мушу кожную буру такім чынам ратаваць ад няшчасця падарожных⁸⁶.

Невыпадкова, што большая частка гісторый, якія гучаць у сядзібе Завальні і разгортваюцца вакол азёраў, звязаныя не з істотамі сакральнага (боскага) сэргменту сьветабудовы, але з агентамі “нячыстай сілы”, варажымі чалавеку. Зьяўленьне нячысьцікаў на азёрах, як правіла, прымеркаванае да пэўных часавых адрэзкаў, калі мяжа паміж сьветам людзей і іншасьветам робіцца найбольш празрыстай і няпэўнай (пярэдадзень сьвята, вечар). Так, менавіта ўвечары сяляне ўбачылі на возеры Расоны д’ябла.

Але – чуд нечуваны – на спакойнай вадзе д’ябал, чорны, як вугаль, рукі надта доўгія, галава велізарная, сядзіць на самай сярэдзіне возера, падкурчыўшы ногі, грае на дудзе і спявае страшэнным голасам; спалохаліся ўсе, мовячы пацеры, берагам заспяшаліся дамоў; сонца ўжо схавалася, а яны яшчэ доўгі час чулі за сабою голас дуды і страшны спеў шатанаў⁸⁷.

Паводле ўяўленьняў беларусаў Падзьвінныя 19 стагодзьдзя, кожнае “азяро” мела свайго міталагічнага гаспадара – Вадзяніка (Вадзянога дзёда, Вірніка, Ціхоню), які перадусім супрацьстаяў рыбакам, што спусташалі ягоныя ўладаньні:

пужае рыбу ля сетак рыбака... рве і выварочвае сеці і іншыя прылады⁸⁸.

Падобны канфлікт паміж Гаспадаром возера і рыбакамі апісваецца і ў Яна Баршчэўскага. Напярэдадні Калядаў, калі рыбакі намерыліся асьвяціць возера дзеля паспяховага промыслу, вадзянік уночы, выпрасіўшы вазок у бліжэйшай хаце, перавозіць “дзяцей сваіх” у іншы вадаём. Такім чынам, возера цалкам абязрыбела:

З таго часу ніводзін рыбак не закідаў сеці на гэтым возеры. Занядбанае людзьмі, зарасло яно ўсё багавіннем, пакрылася навекі зьлёным імхом...⁸⁹

З “клясычнымі” суб’ектамі нячыстай сілы (д’ябал, чорт, вадзянік) змыкаюцца, у вачох мясцовага насельніцтва, і прыхадні – асташы, дэструктыўная дзейнасць якіх (грабежніцкі рыбалавецкі промысел) датычыць якраз азёраў. У дадзеным выпадку азёры, як неадлучны і каштоўны элемент “роднае старонкі”, становяцца арэнай барацьбы (значна пры гэтым міталагізаванай) з чужацкай інтэрвэнцыяй. Паказальны ў гэтым кантэксце сюжэт пра сьпевы “нячыстага” (“шатана”) на беразе Сітнянскага возера:

сяляне... чуюць раптам, як нехта за возерам... спявае. І так моцна ды вусцішна, што чароды перапалоханах качак падняліся ў паветра, звяры, выгнаныя з лесу, беглі па палях і пагорках, а сабакі скуголілі, нібыта перад вялікім няшчасцем. Жыхароў гэтае вёскі апанавала трывога... бо выразна пачулі словы той песні: “І Сітна маё, / І Глыбокае маё, / І Скобрыя маё, / І Шэвіна маё, / І Язна маё, / І Нешчарда маё, / І Няведра маё, / І Невельскае маё / Як маё, дык маё і ўсё маё”. Так спяваў нехта не адзін раз з вечара да самае паўночы...⁹⁰

Сам жа “нячысьцік” быў

вопраткаю і тварам зусім падобны на асташкаўца – барада шырокая, твар круглы, вялікі, скураны фартух – сядзеў на гнілым пні і крычаў на ўсе горла⁹¹.

Паказальная рэакцыя мясцовага рыбака на прэтэнзіі “нячысьціка”.

Думаючы, што гэта сапраўдны асташ спраўляе свае чардзейскія абрады, рыбак сказаў: “Не прыўлашчай сабе *нашыя азёры і рэчкі*”, – і з усяе моцы шпурнуў камень, трапіў чараўніку ў самы бок⁹².

Чары асташоў, на думку тутэйшых, былі нагэтулькі небясьпечнымі, што яны маглі, помсцячы за скасаваньне арэнды, ператварыць у забалочаную азырынку “калісьці... вялікае і рыбае возера”⁹³. Разам з тым, нават калі размова вялася пра мясцовага чалавека, стабільны посьпех у рыбацкай справе, на думку традыцыйнай, земляробчай у сваёй аснове, супольнасці, вымагаў адмысловых дачыненняў паміж рыбаком і вадзяніком.

Многія рыбакі таксама клічуць вадзяніка, каб добра лавілася рыба⁹⁴.

⁸⁹ Тамсама. С. 147–149.

⁹⁰ Тамсама. С. 253–254.

⁹¹ Тамсама.

⁹² Тамсама.

⁹³ Тамсама. С. 100.

⁹⁴ Ляцкий Е. А. Представления белорусов о нечистой силе // Этнографическое обозрение. 1890. № 4. С. 38.

⁸³ Баршчэўскі Я. Выбраныя творы. С. 59.

⁸⁴ Тамсама. С. 84–85.

⁸⁵ Тамсама. С. 113–118.

⁸⁶ Тамсама. С. 177.

⁸⁷ Тамсама. С. 146–147.

⁸⁸ Никифоровский Н. Я. Нечистики. Витебск, 1995. С. 58.

Ня вынятак і рыбак Родзька з апавяданняў Баршчэўскага, якому яскавыя чуткі прыпісваюць надзвычайныя, чарадзейскія ўмельствы.

Пра яго такія цуды апавядаюць, што цяжка даць веры. Быццам Родзька, ведаючы, што адна рыба лепш ловіцца ў непагадзь, другая – у ціхі ясны дзень, выклікае вецер на возеры, бунтуе ваду, а калі гэта не трэба – вецер адсылае прэч, вяртае ясны дзень і па спакойнай вадзе, напоўніўшы лодку рыбаю, з песняю вяртаецца дадому. З гэтае прычыны некаторыя думваюць, што ён чараўнік⁹⁵.

Аднак, нягледзячы на сваю **суаднесенасьць** з персанажамі інфэрнальнага пляну, азёры, паводле народнага сьветаўспрымання, – арганічныя структурныя элементы Сусьвету, што падпарадкоўваюцца касмічным законам, агульным для ўсёй прыроды:

Ноч Купалы ў тым баку Беларусі поўная незвычайных здарэнняў. На думку простага народа, уся прырода ў гэтую ноч весяліцца. Рыбакі бачаць азэрнае люстра, якое часам раскашуе ў мясяцовым зьяні, і хоць неба яснае і паветра спакойнае, бліскучыя хвалі, удараючы ў берагі, разбіваюцца на кроплі, якія, нібы зоркі, свецяцца ў паветры⁹⁶.

Асобнае месца сярод азёраў, прыгаданых Баршчэўскім, займае **Валова азьрына**.

За Палатою, на шырокай раўніне, як люстэрка, адбівае сонечнае святло невялікая пляма вады, якая завецца Валоваю азьрынаю. Кажуць, што калісьці яна была ў самім горадзе і да хрышчэння стаялі ля гэтае азьрыны святыні Пяруна і Бабы Ягі...⁹⁷

Шматразова цытаванае ў розных выданнях, гэтае паведамленьне цалкам бралі на веру і практычна не аналізавалі. Разам з тым найменне “азьра”, асаблівасьці яго разьмяшчэння і гідралёгіі ў кантэксце прыведзенай цытаты пакідаюць шэраг пытанняў.

“Валова азьрына” цяпер знаходзіцца ў межах Полацка (раён Грамы) і ўяўляе сабой невялікае, амаль ідэальна круглае ў пляне (даўжыня – 250, шырыня – 200 м) возера з забалочанай поймай шырынёй да 150 м. Паводле стану на 10 стагодзьдзе, калі можна весці размову пра адкрытае функцыянаваньне паганскіх **капішчаў**, возера знаходзілася на значнай адлегласьці (блізу 2 км на паўночны ўсход) ад Полацкага замчышча і разьмяшчалася хутчэй за ўсё ў лясным забалочаным масіве. Такім чынам, ужо паводле азначэння капішча Перуна – бога грымотніка не магло разьмяшчацца на Валовай азьрыне, бо, як трапна заўважыў Мірчы Эліядэ, людзі міталагічнай традыцыі

ня вольныя ў выбары сакральнага месца. Ім дадзена толькі шукаць і знаходзіць яго з дапамогай таемных знакаў⁹⁸.

Іншымі словамі, палачане не маглі паставіць стод Перуна, якога кіяўляне і ноўгарадцы ўшаноўвалі на ўзвышшах, ля балоцістага возера.

Само найменне возера выводзіць нас на іншы персанаж паганскага пантэону – Велеса (Воласа), бога-апе-

⁹⁵ Баршчэўскі Я. Выбраныя творы. С. 144.

⁹⁶ Тамсама. С. 87.

⁹⁷ Тамсама. С. 140.

⁹⁸ Эліядэ М. Священное и мирское. М., 1994. С. 26.

куна жывёлаў і багацьця. Як пераканаўча давялі навукоўцы, корань *vel- / vol-*, якім у асноўным міце пазначаюць праціўніка галоўнага героя, найбольш сустракаецца ў назвах вадаёмаў і населеных пунктаў, размешчаных на тэрыторыі рассяленьня крывічоў (гэтыя тапонімы цягнуцца ад Вільні празь Віцебшчыну – на Смаленшчыну і Пскоўшчыну)⁹⁹. Значную колькасць азёраў з падобнымі найменьнямі знаходзім на тэрыторыі полацкіх крывічоў, прычым большасьць зь іх – маленькія і круглыя (авальныя) па форме. Паданьні пра некаторыя азёры ўскосна сьведчаць пра іх колішні культавы характар. Так, пра возера Велье (Расонскі р-н) захавалася наступнае паданьне:

На азьры тым капічка ці цэрква нейкая стаяла. Дык гэтую цэркву, хто яго ведае, што там было, разрылі. А іконы неслі адтуль [зімой. – У. Л.] праз азьро у Горсплю. Ну і расказывалі, дзе няслі і сталі на вадзе тры паласы. Во тры іконы няслі і тры паласы стала. І ў ціхую, да і ў любую пагоду, гэтыя паласы ёсць¹⁰⁰.

Заўважым, што малыя, круглявыя формы маюць практычна ўсе “Сьвятыя” азёры Полацкай зямлі (тры зь іх у межах сучаснага Полацкага раёну), і гэта падаецца невыпадковым. Бо круг у архаічнай традыцыі –

адзін з найбольш значных мітапаэтычных сымбляў, які адлюстроўвае ўяўленьні пра цыклічны час і пра асноўныя формы структураваньня прасторы (падзел на “сваё” і “чужое”, дзе круг выступае як мяжа замкнёнай, ахоўванай прасторы)¹⁰¹.

Гэтая акалічнасьць немалаважная, калі ўлічыць, што язычніцкія капішчы былі “звычайна круглай формы”, а пераважную частку культавых месцаў складалі “аб’екты натуральнага паходжаньня”¹⁰². Таму ў вызначэньні месца тэафаніі чалавек дахрысьціянскай эпохі натуральным чынам звяртаў увагу на круглае ў пляне і невялікае (форма круга прасочваецца візуальна) “азьро”, якое ў мітапаэтычнай традыцыі ўспрымалася як “вока”, “акно” з “таго сьвету”. Паказальна, што шэраг азёраў Віцебшчыны, вельмі малых і, як правіла, лясных ці забалочаных, паводле народных уяўленьняў, надзвычай глыбокія, дрыгвяністыя ці ўвогуле бяздонныя і маюць падобныя назвы: “Акно”, “Акенца” (Полацкі раён), “Акністае” (Мёрскі раён), “Вокнішча” (Гарадоцкі раён). Падкрэсьленай “бяздоннасьцю” і “мярцьвянасьцю” характарызуецца і возера Сьвяццэ (Полацкі раён), дзе нібыта “ўвалілася царква”:

Гэта возера зараз як бяздоннае і ніякай рыбы ня водзіцца. Вот дажа карасёў налавлілі ў сажалке і запусьцілі ў возера. А назаўтра прыйшлі – карасі ўсе ўверх брушкамі плаваюць¹⁰³.

⁹⁹ Иванов В. В., Топоров В. Н. Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М., 1976. С. 185.

¹⁰⁰ Зап. аўтарам у 1992 г. ад Н. С. Гігелевай, 1920 г. н., у в. Шалашнікі Расонскага р-ну.

¹⁰¹ Белова О. В. Круг // Славянские древности: этнолингв. словарь. М., 2004. Т. 3. С. 11.

¹⁰² Русанова И. П., Тимошук Б. А. Языческие святилища древних славян. М., 1993. С. 9.

¹⁰³ Зап. аўтарам у 2002 г. ад Н. Н. **Лабоха** ў в. Мікуліна Полацкага р-ну.

Разам з тым Велес / Волас і выяўляе сутнасную сувязь ня толькі з стыхійнай вады, але і “з хтанічным сьветам наагул і зь сьмерцю ў прыватнасьці”¹⁰⁴. Прыгаданы ў сувязі з Валовай азярынай вобраз Бабы Ягі таксама падаецца невыпадковым, бо

некаторыя вучоныя на падставе лінгвістычных дадзеных канкрэтызуюць вобраз Бабы Ягі ў вобразе змяі, якая мае хтанічны характар і з прычыны гэтага мае непасрэднае да чынненне да царства памерлых¹⁰⁵.

Магчыма, гаворка ідзе пра пэрсанаж, ізаморфны Велесу, бо апошні і сам мае “зьмяіную прыроду”¹⁰⁶. У кожным разе, паведамленьне Яна Баршчэўскага хутчэй за ўсё гаворыць менавіта пра **сьвяцілішча** Велеса / Воласа. Згадка ў ім Перуна, у кантэксце дзівоснага перамяшчэньня самой азярыны (“калісьці яна была ў самім горадзе”), – гэта, відаць, цалкам фальклярызаваная згадка пра часы хрысьціянізацыі Полацку, калі стод **Бога** **Грымотніка** быў выдалены з цэнтру гораду на пэрыфэрыю і мог апынуцца непдалёк ад Валовай азярыны.

У параўнаньні зь лесам, гарой і возерам іншыя прыродныя лёкусы і аб’екты (поле, рака, крыніца, балота, камень ды г. д.) сустракаюцца ў тэкстах Баршчэўскага спарадычна, як прасторавыя маркёры-ўдакладненыя да падзеяў, разгорнутых у апавяданьнях. Аднак некаторыя, нават сьціплыя, згадкі аўтара пра іх пашыраюць нашае ўяўленьне пра традыцыйную карціну сьвету беларусаў Падзьвіньня. Адным з знакавых аб’ектаў міталёгічнай тапаграфіі выступае “Вужовы (Зьміёвы) камень”.

Аднаго разу ўлетку ў ціхую, пагодлівую ноч з поўначы на поўдзень ляцеў, палаючы агнём, цмок, нёс нібыта з сабою шмат золата і срэбра грэшніку, які прадаў д’яблу душу. Бачылі гэта падарожныя і людзі, што вярталіся з паншчыны. Раптам раскалоўся блакіт неба, разлілося вялікае святло, людзі, молячыся, кленчаць, а цмок, выцяты прамнем нябеснага святла, драгцее ўвесь, валіцца на пагорку і ператвараецца ў камень. Скарбы ж, золата і срэбра, якія ён нёс з сабою, на тым самым месцы самі закапаліся ў зямлю, і з гэтага часу з’яўляліся ўначы ў розных канцах пагорка ў размаітых постацях. Адно бачылі на камені Плачку... другія, ідучы позняй парой па дарозе, сустракалі карузілкаў, чорных і тоўстых... што скакалі на пагорку, іншым мроіліся чорныя казлы...¹⁰⁷

Паданьне пра “Зьмяёў камень”, у які ператварыўся зьмей – кравец, забіты перуном, – вядомае і ў Чашніцкім раёне¹⁰⁸. Каля вёскі Валэйкішкі Астравецкага раёну раней ляжаў валун, у якім, паводле паданьня, жыў цмок Вяль, які перакідваў камень, а таксама забіраў у сялянаў жывёлу¹⁰⁹. На думку археоляга Эдварда Зайкоўскага, па-

добныя камяні ў дахрысьціянскую эпоху былі культываванымі, зьвязанымі з ушанаваньнем Вялесу¹¹⁰.

Яшчэ адзін культываваны аб’ект паўночнабеларускай прасторы, толькі мімаходзь памянёны Баршчэўскім, – “Крыніца Дзяўчыны”, якая знаходзіцца на поўнач ад Полацку, схаваная ў цені адвечных лясоў¹¹¹. Сучасныя палявыя дасьледваньні паказалі, што, згаданая больш за 150 гадоў таму, крыніца ня толькі рэальна існуе (цяпер вядомая пад назовам “Дзявочы калодзеж” у лясным масіве ля вёскі Жыхары Полацкага раёну), але і захоўвае свой культываваны статус у мясцовага насельніцтва:

Такое места там было, што ўтанула дзеўка. Было павер’е, а праўда ці не... Зімой гэта вада не замерзае. Вот людзі, хто так з павер’ем заходзілі, брасалі дзеньгі. Я сам быў зайшоўшы, капейкі кінуў, ліцо памыў... Ліцо памыць нада¹¹².

Асобнае месца ў традыцыйным сьветапоглядзе беларусаў займае **неба**, якое рэпрэзэнтуюе верхні ярус сьветабудовы.

Яго назіраньня якасьці – абсалютная аддаленасьць і недасяжнасьць, нязьменнасьць, велічнасьць, зьнітаньня ў мітатворчай сьвядомасьці з каштоўнасьці характарыстыкамі – трансэндэнтнасьцю і неспасьціжнасьцю, веліччу і перавагай неба над усім зьмным¹¹³.

Ня будучы для чалавека “апэратыўнай прасторай”, неба і ўся плянэтарна-астральная сукупнасьць, прыналежная яму, уяўляюць для людзей надзвычайнасычанае знакавае поле, якое нармуе іхнае жыцьцё ня толькі тэмпаральна, але і, пры ўмове “правільнага” яго прачытаньня, дазваляе прадбачыць ці нават зьмяняць асабісты (калектыўны) лёс, праграмаваць і мець плён у гаспадарчай дзейнасьці. Гэтая ўласцівасьць неба выразна праяўляецца ў рытуальна напружаных момантах быцьця. Так, на Каляды шляхціч Завальня і ягоныя госяці

пасля вячэры, глядзячы на яснае, з зорным сьйвом неба і на вогненныя дарогі метэарытаў, выказвалі надзеі на добрую вясну і на багаты збор садавіны і гародніны ўвосень¹¹⁴.

Але часам неба можа даваць людзям і страшныя знакі.

І цяпер яшчэ старыя... успамінаюць дзіўныя знакі на небе, калі на беразе Балтыйскага мора сышліся дружыны шведаў з велізарным войскам паўночнага Цэзара... Зарава страшных пажараў, пльвучы ў аблоках ад марскіх берагоў, няраз апоўначы залівала крывёю неба над усёй Беларуссю. Люд, дрыжучы, паглядаў угору, дзе ў хмарах, што дыміліся крывёю, змагаліся палкі конных і пешых волатаў, і няраз гэты прывід трываў на небе да ўсходу сонца¹¹⁵.

Падобныя знакі, на думку беларусаў, не даюцца дарма і прарочаць ліхое. І наступствам “нябёснай бітвы” стаў люты голад ва ўсім краі – надышоў “год Лебяды”¹¹⁶.

¹⁰⁴ Топоров В. Н. Боги // Славянские древности: этнолингв. словарь. М., 1995. Т. 1. С. 210.

¹⁰⁵ Валодзіна Т., Прохараў А. Баба Яга // Беларуская міфалогія: энц. слоўнік. С. 34.

¹⁰⁶ Топоров В. Н. Боги. С. 210.

¹⁰⁷ Баршчэўскі Я. Выбраныя творы. С. 114.

¹⁰⁸ Легенды і паданні. С. 363–365.

¹⁰⁹ Зайкоўскі Э. М. Месца Вялесу ў дахрысьціянскім сьветапоглядзе насельніцтва Беларусі. Мінск, 1998. С. 5.

¹¹⁰ Тамсама. С. 6.

¹¹¹ Баршчэўскі Я. Выбраныя творы. С. 85.

¹¹² АГФФ, зап. У. Лобач, У. Філіпенка ў 2002 г. ад А. М. Вараб’ёва, 1939 г. н., у в. Залесе Полацкага р-ну.

¹¹³ Брагинская Н. В. Небо. С. 206.

¹¹⁴ Баршчэўскі Я. Выбраныя творы. С. 197.

¹¹⁵ Тамсама. С. 200.

¹¹⁶ Тамсама. С. 245.

“Поле культуры”. У любой міталагічнай карціне сьвету побач з элемэнтамі прыроднага ландшафту выразную структуратворчую ролю адыгрываюць аб’екты засвоенай чалавекам “культурнай” прасторы. “Поле культуры” (Таяна Цыўян) зьмяшчае ў сабе ўсе элемэнты прасторы, зьвязаныя з чалавекам і ягонай стваральнай дзейнасьцю (горад, вёска, хата, храм, млын, гумно і г. д.). Прастора культуры адрозьніваецца ад прыроднага наваколя тым, што яе асноўныя структурныя адзінкі – плён вытворчай дзейнасьці чалавека, і яны ня маюць ідэнтычных аналягаў у сьвеце прыроды. Акрамя таго, у мітапаэтычных уяўленьнях беларусаў, адлюстраваных, да прыкладу, у камагагічных легендах, прыродныя лёкусы (лес, горы, балоты, рэкі ды інш.) – першасныя ў храналёгічным пляне, бо былі створаныя (Богам, Чортам, Волатам) у пракаветныя міталагічныя часы, тым часам як аб’екты культуры збольшага належаць рэальнай гісторыі, калектыўная памяць пра якую вымяраецца ў традыцыйнай супольнасьці прыблізна трыма стагодзьдзямі¹¹⁷. Нягледзячы на празрыстую ўтылітарную прагматыку, амаль усе элемэнты культурнага ландшафту маюць надзвычай ёмісты і высокі сэмійны статус і, у значнай колькасьці выпадкаў, характарызуюцца полісэмантычнасьцю і рытуальнай поліфункцыянальнасьцю. Ня ёсьць выняткам і тыя аб’екты культуры (дарога, сядзіба, храм, карчма, кірмаш, могілкі, горад і інш.), якія выступаюць у Баршчэўскага знакавым і шмат у чым вызначальным прасторавым кантэкстам для часавых, пэрсанажных і акцыянальных кодаў ягоных апавяданьняў.

Дарога. У беларускай мітапаэтычнай карціне сьвету дарога – бадай самы парадаксальны элемэнт культурнай прасторы. Яе зьяўленьне, у адрозьненьне ад хаты, гумна ці царквы, не вымагала стваральнай працэдуры будаўніцтва ці нейкіх адмысловых чалавечых высілкаў.

Адпачатку дарога ў чалавечай культуры ўзьнікае як элемэнт **асяродзьдзя**. Пры гэтым дарога стаіць на сутыку двух абсягаў – экасфэры і тэхнасфэры¹¹⁸.

У гэтым сэнсе паказальная дарога-зімнік церазь Нешчарду, якой і прыходзяць у сядзібу Завальні падарожныя людзі. Створаная самой прыродай і падкрэсьлена часовая, яна разам з тым ёсьць уласна дарогай толькі выконваючы функцыю чалавечай камунікацыі.

Крышку патрывай, – як толькі замерзне Нешчарда, паўз гэты фальварак праз возера будзе вялікая дарога. О! Тады пан Завальня запрасіць да сябе шмат гасцей, каб раскавалі, што каму заманецца¹¹⁹.

Дарога-фантом, што пэрыядычна зьнікае завейнаю, зімняю ноччу, нязмушана праграмуе і фантастычнасьць апавяданьняў тых людзей, што прыйшлі па ёй:

¹¹⁷ Цивьян Т. В. Лингвистические основы балканской модели мира. С. 20.

¹¹⁸ Гусева Е. В. Культурная единица “дорога”: атрибутивно-семантические свойства: автореф. ... канд. философ. наук. Нижний Новгород, 2001. С. 10.

¹¹⁹ Баршчэўскі Я. Выбраныя творы. С. 92.

– Ах, паночак, пусці нас пераначаваць, ноч цёмная, нічога не відна, і дарогу так замяло, што і найці няможна. – А ці ўмеецца казкі ды прыказкі? – Да ўжо ж як-небудзь скажым, калі толькі будзе ласка панская¹²⁰.

Цесная **суаднесенасьць** дарогі, працэсу яе праходжаньня і “**бяседы**” (працэсу вэрбальнай камунікацыі) палягае ў тоеснасьці іх функцый. Калі

міталагічны зьмест дарогі вызначаецца яе асноўнай функцыяй – злучаць розныя пункты прасторы¹²¹,

то функцыя размовы – злучэньне розных пунктаў сацыя-сфэры. Іншымі словамі, дарога ў мітапаэтычнай карціне сьвету

разумеецца ў шырокім сэнсе як рэалізацыя любой камунікацыі¹²².

Дарога злучае ўсе наяўныя прасторавыя лёкусы Сусьвету паміж сабой:

няма такога месца (ці гэта горад, храм, вырай ці гэта балота, “пекла”, “чужая старана”), куды б не магла завесці дарога¹²³,

а кожны зь іх мае ўласную сэнсавую (тэкставую) нагрузку, таму праходжаньне чалавекам дарогі – гэта не мэханічнае пераадоленьне прасторы, але спасьціжэньне гэтых новых сэнсаў.

Ужо на раньніх этапах чалавечае культуры дарога перастае быць кампанэнтай толькі матэрыяльнага асяродку, што валодае адно функцыянальным значэньнем. Чалавек духоўна і эмацыяна перажывае яе, асэнсоўвае. Яна становіцца элемэнтам сэмантычнай прасторы культуры, часткай працэсу сэнсаспараджэньня. Дарога, ня трацячы сваёй **рэчыўнасьці**, функцыянальнасьці, надзяляецца сэнсавай тканкай і ператвараецца ў фэномэн культуры¹²⁴.

Аднак для традыцыйнай вясковай супольнасьці, базавыя характарыстыкі якой – кансэрватызм, нізкая мабільнасьць (статыка) і амаль поўная адсутнасьць вонкавых камунікацый, дарога зь яе дынамічнай сутнасьцю і заўсёднай апэляцыяй да іншасьвету разглядаецца як лёкус рытуальнай напружанасьці (які прыналежыць, паводле **Д. Нічыпарук**, да сфэры “*sacrum*”¹²⁵) і прастора патэнтнай небясьпечная. Адсюль аграрная

культура, падкрэсьліваючы і часам ідэялізуючы сваю асесьць, ігнаруе дарогу, не прызнаючы яе сваёй часткай... Наадварот, дарога традыцыйна лічыцца сымбалам усялякай дэзарганізацыі і беспарадку¹²⁶.

У гэтым сэнсе людзі, што прыходзяць у сядзібу Завальні, вельмі знакавыя: старац (жабрак) Францішак, рыбак Родзька, фурман Якуш, арганісты з Расонаў, каваліха

¹²⁰ Тамсама. С. 93–94.

¹²¹ Топорова В. А. Семантическая структура древнегерманской модели мира. М., 1994. С. 59.

¹²² Тамсама.

¹²³ Лобач У. А. Элементы культурнага ландшафту ў міфапаэтычнай карціне сьвету беларусаў (па этнаграфічных і фальклорных матэрыялах Рэчыцкага рэгіёну) // Веснік ПДУ. Серыя А. Гуманітарныя навукі. 2006. № 7. С. 7.

¹²⁴ Гусева Е. В. Культурная единица “дорога”. С. 11.

¹²⁵ Niczyporuk D. Czas i przestrzen w swiatopogladzie mieszkancow wsi. Lublin. 2002. S. 109.

¹²⁶ Щепанская Т. Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции 19–20 вв. М., 2003. С. 35.

Аўгіння, цыган Базыль – усе яны ў сацыякультурнай **плашчыні** традыцыйнай карціны сьвету маюць, як і дарога ў прасторавым вымярэнні, “памежны” статус і трывала **суадносяцца** з іншасьветам у розных яго праявах. Адсутнасць сярод суразмоўцаў Завальні “эталёнага” вяскоўца-земляроба абумоўленая тым, што інфармацыйная прастора апошняга гэтка ж кансэрватыўная, устойлівая і нязменная (даўна і добра вядомая, прынамсі тутэйшаму шарачковаму шляхцічу), як і ўсё “гэты”, “свой” сьвет.

Дарога, як своеасабліва тапаграфічная сетка жыццёвай актыўнасьці чалавека, прыналежыць сфэры культуры і супрацьпастаўляецца бездарожжу як незасвоенай прасторы:

Бог дарогаю, а чорт цалікам¹²⁷.

Сысьці з дарогі, апынуцца на бездарожжы, заблукаць азначала на сымбалічным роўні страту чалавекам камунікацыйнай ніткі, што зьвязвае яго з “сваім” сьветам, і выпадзеньне ў патэнцыйна варожую, “нелюдскую” зону. Гэтая небясьпечная сытуацыя, уласна кажучы, і прыводзіць у дом Завальні падарожных.

Раптам пачуў крык на возеры, там і тут пераклікаліся паміж сабою мноства адчайных галасоў, быццам не могуць даць рады ў страшнай небяспецы. Я вяртаюся ў хату і кажу пра гэта дзядзьку. “Гэта падарожныя, – адказаў ён, – дуйка снегам замяла дарогу, і яны, блукаючы па возеры, не ведаюць у які бок падацца”. Гаворачы гэта, ён узяў запаленую свечку і паставіў на падваконні¹²⁸.

Пры гэтым беларусы Падзьвінныя верылі, што, небясьпечная для жыцця, страта дарогі (асабліва ўзімку) можа быць інспіраваная нячыстай сілай. Падобнае кепства прыпісвалася Палевіку, для якога “ўлюбёнай забавай” узімку было

знішчэньне дарожных тычак (вешак), зацярушаньне дарогі, занос сьнегам канаваў і калдобінаў, каб туды трапіў конны ці пешы падарожнік, які збочыў з дарогі, якога яны доўга водзяць узад і ўперад – пакуль не замерзьне¹²⁹.

У апавяданні “Радзімы знак на вуснах” прычынай начных блуканьняў становяцца чары карчмаркі Праксэды.

Колькі гаспадароў наважылі напэўна ўсё даведацца і абвінаваціць яе [у чарадзеістве. – У. Л.] перад панам. Дык яны запраглі ўвечары каня, едуць туды, мяркуючы, што зловаць Праксэду на гарачым... Але што за праява? Хоць дарогу так ведалі, што здавалася, кожны, заплюшчыўшы вочы, дайшоў бы, – блукалі да *світання*, не разумеючы, у які бок іх занесла. Пры сонцы ўбачылі, што ўсю ноч кружылі вакол карчмы, але знайсці яе не маглі¹³⁰.

Аднак, як унівэрсальны канал камунікацыі з “іншасьветам”, дарога можа быць адзначаная перамышчэньнем па ёй як Бога (сьвятых), так і “нячыстай сілы”, міталягічных пэрсанажаў дахрысьціянскай этыялёгіі. У легендарным апавяданні “Дзіўны кій” (Ян Баршчэўскі пераказвае казачны сюжэт пра падарожнага **Бога**, вельмі папулярны

ў Беларусі¹³¹) парабак Алеша на дарозе па чарзе сустракае трох старцаў і, ахвяраваўшы ім свае апошнія грошы, атрымлівае за гэта дзіўны кій.

– Не турбуйся за заўтрашні дзень, – сказаў жабрак. – Адаю табе гэты кій... і ты, калі будзеш мець якую-небудзь патрэбу, падымі да неба той канец кія, якім абапіраешся на зямлю, і адразу зробіцца ўсё, што ты захочаш¹³².

Такім чынам, Алеша атрымлівае магчымасьць беспасярэдняга і дзейснага кантакту з сфэрай боскага; фактычна, яму адкрываецца дарога на неба, што існавала ў часы першастварэньня і была схаваная ад людзей за іхныя грахі:

Перш небо падходзіло да зямлі так, што можна было на яго ўсходзіць, але як людзі саграшылі, та Бог атдыяліў небо ат зямлі й закрыў тую дарогу¹³³.

У *прыдарожнай* нежылой хаціне адбываецца і дзіўная сустрэча сьляпога старца з Плачкай, якая адорвае жабрака срэбранымі грашыма. Дарога, якой прыйшла Плачка ў сьвет людзей, мае ў дадзеным выпадку ня толькі прасторавае (сынхроннае), але і часовае (дыяхроннае) вымярэнне. Бо зьяўляецца яна з эпохі Вялікага Княства Літоўскага – часоў ідэальных, “залатых” (прынамсі для шляхты), пра што і сьведчыць характар яе дарунка.

Гэты ўбогі, ходзячы ад хаты да хаты, паказваў тры грошы, на якіх з аднаго боку былі выявы каралёў, а з другога – Пагоня¹³⁴.

Разам з тым дарога, асабліва ў небясьпечныя часавыя прамежкі (вечар, ноч), – яшчэ і патэнцыйнае месца сустрэчы чалавека і нячыстай сілы. Менавіта на вечаровай дарозе, спаткаўшы дудара Ахрэма, “нячысты”, што прыняў аблічча ягонага кума, заваблівае музыку ў лес, дзе той грае да самае раніцы¹³⁵. У залежнасьці ад сымбалічнай інтэрпрэтацыі (скіраванасьці) дарогі знаходзяцца і яе якасныя характарыстыкі. Так, у “царства Вялікага Чарнакніжніка” казачнага героя Алешу вядзе “ўтравелая (няезджаная, няходжаная) дарога”, якая ў традыцыйнай карціне сьвету маркіруе шлях у краіну памерлых – параўнай у галашэньні:

А мая ж ты мамулечка... а куды ж ты сабралася? А ў якую дарожачку? <...> А ў дарожачку далёкую, а ў дарожачку няезджаную¹³⁶ –

і супрацьпастаўляецца ідэальнай жыццёвай дарозе:

Кто будзет твой сон знаць, в сваём доме садзержаць, утрам і вечарам прыгаварываць, не будзе яго сам Гаспод Бог забываць. Куды он пайдзёт, куды не паездзіт, будзе яму *дарога чыстая, карысная*: на яго звер не набяжыт, змей не наляціт, план-тапор не срубіт, на агне не згарыт, на вадзе не патоне¹³⁷.

¹³¹ Чарадзеіныя казкі. Мінск, 1978. Ч. 2. С. 638–639.

¹³² Баршчэўскі Я. Выбраныя творы. С. 273.

¹³³ Сержпудоўскі А. К. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. С. 28.

¹³⁴ Баршчэўскі Я. Выбраныя творы. С. 166.

¹³⁵ Тамсама. С. 157–158.

¹³⁶ Пахаванні. Памінкі. Галашэньні. Мінск, 1986. С. 271–272.

¹³⁷ АГФФ, зап. Г. Міхайлава ў 2006 г. ад К. Я. Міхайлавай, 1926 г. н., у в. Крукоўшчына ў шацкага р-ну.

¹²⁷ Пяткевіч Ч. Рэчыцкае Палессе. Мінск, 2004. С. 578.

¹²⁸ Баршчэўскі Я. Выбраныя творы. С. 93.

¹²⁹ Никифоровский Н. Я. Нечистики. С. 49.

¹³⁰ Баршчэўскі Я. Выбраныя творы. С. 155.

Храм – Кірмаш – Карчма. Злучэнне гэтых аб’ектаў культурнай сферы ў адзін лягічны ланцужок можа падацца парадаксальным і непрымальным. Аднак у полі значэнняў традыцыйнай карціны сьвету беларусаў усе яны выяўляюць сваю сымбалічную прагматыку толькі ў цеснай сувязі з фэномэнам *святочнага часу*, што акрэслівае як іх пэўную ізаморфнасць, так і апазыцыйнасць. Сьвята як сакральны прамежак часу характарызуецца забаронай (поўнай ці частковай) на працу гаспадарчую, цалкам утылітарную. На першы плян выходзяць каштоўнасці сымбалічнага кшталту і рытуальныя формы паводзінаў, бо самое сьвята атрымлівае санкцыю

ня з сьвету сродкаў і неабходных умоваў, а з сьвету вышэйшых мэтаў чалавечага існавання, г. зн. з сьвету ідэалаў¹³⁸.

Аднак пры гэтым сымбалічны і акцыянальна-эмацыйны зьмест беларускіх народных сьвятаў быў прынцыпова адрозным ад нормаў хрысціянскай этыкі. Тым часам як

тон афіцыйнага сьвята мог быць толькі маналітна сур’ёзным¹³⁹,

народнае сьвята носіць падкрэслена сьмехавы і, праз гэта, аптымістычны, жыццесцьвярджальны характар. Гэтая, здавалася б, супярэчнасць здымалася ў традыцыйнай супольнасці праз рэалізацыю адмысловага сьвяточнага сцэнару паводзінаў, калі наведваньне храму і карчмы (часта ў кантэксце кірмашу) не касавалі адно аднаго, але былі ў роўнай ступені абавязковымі элементамі сьвята.

Бываюць тут часам у *нядзелю кірмашы*; людзі збіраюцца з бліжэйшых вёсак у *касцёл*. <...> Пасля набажэнства ўсе збіраюцца ў адным месцы, дзе-небудзь паблізу *карчмы*; тут з’яўляецца некалькі жыдкоў са стужкамі, іголкамі і рознымі блішчастымі аздобамі для адзення; падае голас адмысловай беларускай дуда. Распачынаецца музыка пад адкрытым небам; скачуць да поту, іх радасць часта пераходзіць межы прыстойнасці. А журботныя плакальшчыцы, якія нядаўна заліваліся слязамі над магілаю мужа і бацькі, скачуць пад мелодыю дуды¹⁴⁰.

Сацыякультурны статус беларускай карчмы быў надзвычай высокім, а рытуальныя функцыі вельмі шырокімі, што надта здзіўляла этнографу 19 стагодзьдзя, якія міжволі параўноўвалі яе з расейскім “кабаком”.

Беларуская карчма ня тое, што вялікарускі кабак, дзе можна толькі купіць гарэлкі і напіцца доп’яна;

Арэнай для грамадзкага жыцця служыць пераважна карчма. Яна для беларуса і біржа, і даведкавая кантора, і клуб. У карчмах нашы сяляне збіраюцца для абмеркаваньня розных пытанняў грамадзкіх і прыватных, для дасягнення дамоваў у розных справах. Тут адбываецца наём работнікаў; тут абмяркоўваецца выбар службовых асобаў і іншыя справы грамадзкага характару, таму ў валасную ўправу прыходзяць толькі давесці да ведама ўжо прынятае рашэнне. Роля клубу беларускай карчмы выяўляецца ў тым, што яна зьяўляецца дапаўненнем да сямейнага жыцця вяскоўца. Ніводная сямейная ўрачыстасць не абыхо-

дзіцца... без карчмы. У карчме жаніх нагледжвае сабе нявесту. У карчму заяжджаюць адразу з царквы пасья вянца... туды ж заяжджаюць і пасья хрышчэння немаўляці, і пасья пахавання. На 2-гі дзень Раства Хрыстовага, на Новы год... на Дзядовую нядзелю і заговіны сяляне нашыя і малыя, і вялікія, і старыя... ідуць у карчму, дзе ў танцах і гульнях праводзяць усю ноч. Старыя і наагул жанатыя звычайна ўсаджваюцца там паважна за сталом, п’юць гарэлку і піва, закусваюць мясам і каўбасой, а дзецікі з дзеўкамі стаяць у куце, нашэптваючы штосьці адзін аднаму на вуха...¹⁴¹

Такім чынам, храм і карчма выяўляюць непарыўнае адзінства ў межах абрадавага дзейства: служба ў царкве афіцыйна “легітымізуе” народнае сьвята (рытуал), а рэальна разгортваецца яно ўжо ў карчме (у прымаўцы: “Быў у касцёле, дзе царкамі звоняць”¹⁴²). Пры гэтым сацыякультурныя функцыі карчмы, як гэта вынікае з этнаграфічных крыніц, у традыцыйнай супольнасці куды больш ёмістыя, чым царквы ці касцёлу. Апрача рытуалаў каляндарнага і сямейнага цыкляў, карчма ў прасторавым пляне абслугоўвае мэханізмы міжпакаленнай перадачы этнакультурнай інфармацыі, сацыялізацыі моладзі, рэактуалізуе, праз разгорнутыя камунікацыі, калектыўны досвед і гісторыю вясковай супольнасці і тым самым кансалідуе яе. Усе памянёныя функцыі ўласцівыя і карчме з апавяданняў Баршчэўскага.

Было гэта на Каляды, калі сяляне – жыхары блізкіх ваколіц – сабраліся ў карчме на пагулянку... У карчме грала музыка, моладзь спявала ды скакала, а старыя пры кілішку за сталом апавядалі пра розныя здарэнні: каму што ўспаміналася¹⁴³.

Аднак тут варта пазначыць, што пазытыўныя характарыстыкі ў Яна Баршчэўскага датычаць карчмы “старасьвецкай”, вясковай, якая супрацьпастаўляецца карчме гарадзкой, дзе нормы паводзінаў традыцыйнай супольнасці ўжо не шануюцца:

Заходзім у велізарны пакой, было там колькі асобаў: пілі, елі, палілі люлькі, смяшылі адзін аднаго, успамінаючы недахопы і дзівацтвы сваіх знаёмых; зьдзекваліся з усіх, не шануючы ні кабет, ні старых; седзячы за сталом, здзіўлена паглядаў я на гэтых шыла-хвостаў...¹⁴⁴

Разам з тым карчма, як памежная кропка засвоенай чалавекам прасторы, што найбольш актыўна функцыянуе ў пераходных, небясьпечных часавых прамежках (вечар, ноч), трывала асацыявалася ў народзе зь “нячыстай сілай” і чарадзействам. Невыпадкова, што і вядзьмарка Праксэда, сумна вядомая ў ваколіцах Нешчарды, зьяўляецца гаспадыняй карчмы. Паўсюдна ў Беларусі лічылі, што чары, насланыя на чалавека ў карчме, – вельмі моцныя і адрабіць іх амаль немагчыма.

Як ліхі чалавек мае на каго злосьць, то папросіць чараўніка, штоб яму нешта пагананага зрабіў, а чараўнік етага толькі і ждзэ, да як угледзіць, што той пайшоў у карчму, дак

¹⁴¹ Шейн П. В. Матэрыялы... Т. 3. С. 18, 103–104.

¹³⁸ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 14.

¹³⁹ Тамсама. С. 15.

¹⁴⁰ Баршчэўскі Я. Выбраныя творы. С. 85–86.

¹⁴² Янкоўскі Ф. Беларускія прымаўкі, прыказкі, фразеалагізмы. Мінск, 1962. С. 361.

¹⁴³ Баршчэўскі Я. Выбраныя творы. С. 147.

¹⁴⁴ Тамсама. С. 221.

і ен зараз туды. Падліжацца, быццам то такі вялікі друг, да, паддурўшы, і ўвапрэ чарку гарэлкі з чортам; чалавека так зараз і кіне ў прычыну (эпілепсію), бо чорт у яго насланы. Няма на сьвеці такога знахара, штоб выгнаў таго чорта насланаго... і сам чараўнік нічога не паможа¹⁴⁵.

Гарэлку лічылі вынаходніцтвам чорта, таму і карчма, як месца, дзе яе прадаюць, на думку беларусаў, заўсёды была адзначаная прысутнасьцю “ліхога”. Адпаведна і ў сацыяльным пляне чалавек, які зрабіў выбар на карысьць карчмы і ідзе туды *не пасья, а замест* касьцёлу (Васіль “смяяўся з усяго, усім пагарджаў ды ішоў замест імшы ў карчму”¹⁴⁶), разглядаецца вясковай грамадой як парушальнік традыцыйных нормаў культуры і этыкі. Жыццёвы лёс такога чалавека прадказальна акрэсьлены:

Адны казалі, што знайшоў ён нейкую гультайскую хеўру, крадзе з сябрукамі, а набытыя грошы прапівае ў карчме. Іншыя – што жыве ў Арыны, вучыцца чарам...¹⁴⁷

Паводле сваіх сымбалічных і рэальных прасторавых характарыстык максымальна набліжаны да карчмы **кірмаш** (у загадцы пра карчму: “У нашага вала ў баку дзіра, а пад хвостом кірмаш”¹⁴⁸), які таксама выступае адным з самых напружаных у інфармацыйным пляне лёкусаў традыцыйнай культурнай прасторы.

Доўга цягнулася размова пра Чырвоны полацкі кірмаш. Марагоўскі апавядаў пра кошт жыта, аўса, пра свойскіх птушак, якіх там шмат прадаецца з *розных краёў*; пра кошт ільну, пнякі і пра купцоў, што прывезлі з *іншых гарадоў* хусткі, сукно, ядваб... пра *знаёмых гаспадароў*, што прыехалі за сваімі справамі¹⁴⁹.

Няцяжка заўважыць, што інфармацыйныя плыні паўтараюць **радыяльную** структуру традыцыйнай карціны сьвету: сядзіба (дом) – суседнія маэнткі – гарады – краіны.

Як і ў карчме, на кірмашы адбываюцца сацыяльныя і культурныя маніфэстацыі калектыву і асобы. Так, прыродная прыгажосьць дзяўчыны Агапкі праз элемэнт культуры “вэрыфікуецца” і атрымлівае ацэнку з боку грамады менавіта на кірмашы.

Пекная была дзяўчына: здаровая, румяная, як спелая ягада. Даўней, як прыбярэцца і пойдзе на кірмаш з жычкаю ў касе, у чырвонай шнураўцы – сьвецца, як цвет макавы, усе не могуць на яе наглядзецца, кожны любіў з ёй патаньчыць, і дудар для яе граў ахвотней¹⁵⁰.

Але і культурныя дэвіяцыі праяўляюцца найбольш рэльефна таксама “на людзях”:

Ужо праз колькі месяцаў Карпа стаў багатыром. Калі прыйдзе на кірмаш... дык у карчму заходзіць падпёршыся ў бокі, чырвоная шапка набакір, галава задзёртая, і здаецца, што ўсе для яго нішто...¹⁵¹

Шматлікасьць людзей на кірмашы, хаатычнасьць і неспарадкаванасьць іх перамяшчэньня, узрушаны эмацыйны стан, а таксама вялікая колькасьць “чужынцаў”, як у этнічным (жыды, цыганы, маскалі ды інш.), так і ў сацыяльным (пан, поп, карчмар, жаўнер) вымярэнні, ляжалі ў аснове **суаднясьня** кірмашу з патэнцыйна небясьпечным лёкусам, што, у сваю чаргу, вымагала выкананьня шэрагу забаронаў і правілаў. На Падзьвінні ад наведваньня кірмашу засьцерагалі маладую, бо на ім

цяжка ўберагчыся ня толькі ад чарадзейскіх сурокаў, але і проста ад незламыснага заглядваньня цікаўных, сярод якіх можа трапіцца чалавек з бліжэйшым вокам¹⁵².

Здольнасьцю выяўляць сапраўдную сутнасьць чалавека, толькі ўжо не сацыякультурным, але містычным чынам, валодае і прастора **храму**.

Філасоф... заходзіць у касцёл, і калі стаў пасярод натоўпу – дзіва нечувае! – дзе ягоныя плечы і рост высачэзны? Вокамгненна стаў ён такі маленькі, як драўляная дзіцячая лялька... і ўсе прэч адступіліся ад яго¹⁵³.

Паказальна, што Бог такім чынам карае вонкава прыстойнага сьвядомага блюзьнера, тым часам як “кірмашовыя” паводле сваёй сутнасьці паводзіны простых людзей у храме (“у касцёле чуеш адны шэпты ды смех; здаецца, для таго толькі і прыйшлі, каб паказаць свае модныя ўборы”¹⁵⁴) пакідае па-за ўвагай.

Разам з тым сымболіка храму ў шэрагу прыныцывых момантаў адрозьніваецца ад сымболікі карчмы і кірмашу. Храм, які ёсьць “сапраўды сьвятым месцам, домам багоў”¹⁵⁵, у мітапаэтычнай карціне сьвету выступае як “цэнтар усёй сакральнай прасторы”, як прадметнае ўвасабленьне “сусьветнага дрэва, сусьветнай восі (Axis Mundi)”¹⁵⁶. Адсюль невыпадкова, што ў рытуальных фальклёрных тэкстах, прымеркаваных да найбольш крытычных, пераходных момантаў калектывнага быцьця (Каляды, Вялікдзень, Купальле), аднаўленьне (абнаўленьне) структуры сьвету апісваецца як будаўніцтва царквы. У калядных песьнях вобраз гэтага храму мае падкрэсьлена касьмічнае гучаньне:

Пчолачкі гудуць, цэркаў будуць. / Сьвяты вечар, цэркаў будуць! / Да збудавалі да з трыма акнамі... / У первае й акно зорачка сьвецць... / У другое акно месяц узойдзе... / У трэцяе акно сонейка грэе...¹⁵⁷

Праз храм узнаўляецца вэртыкальная структура сьвету і ў купальскіх песьнях з Расоншчыны. Гарызантальная ж **плашчыня** “сваёй” (засвоенай, акультуранай) прасторы і яе абрысы паказваюцца ўмоўнай лініяй, што злучае міталёгічны храм і галоўнае (найбуйнейшае) паселішча мікрарэгіёну, які, у вачох традыцыйнай супольнасьці, і ёсьць увасабленьнем усяго “чалавечага сьвету”.

¹⁴⁵ Пяткевіч Ч. Рэчыцкае Палессе. С. 479–480.

¹⁴⁶ Баршчэўскі Я. Выбраныя творы. С. 112.

¹⁴⁷ Тамсама. С. 114.

¹⁴⁸ Загадкі. Мінск, 2004. С. 273.

¹⁴⁹ Баршчэўскі Я. Выбраныя творы. С. 196.

¹⁵⁰ Тамсама. С. 97.

¹⁵¹ Тамсама. С. 98.

¹⁵² Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи... Витебской Белоруссии. Витебск, 1897. С. 56.

¹⁵³ Баршчэўскі Я. Выбраныя творы. С. 305.

¹⁵⁴ Тамсама. С. 110.

¹⁵⁵ Элиаде М. Священное и мирское. С. 44.

¹⁵⁶ Топоров В. Н. Пространство. С. 341.

¹⁵⁷ Беларускі фальклор у сучасных запісах... С. 118.

Як на горке, на гарэ, / На высокай на траве / Там стаяла царкоўка, / На царкоўке – макоўка, / На той макоўке – златы крэст, / А на тым красту – ластаўка. / Яна сядзіць высокая, / Чуець, відзіць далёка: / – А што ў Клясьціцах дзеіцца? / – Дзевяць дзевак жэніцца...¹⁵⁸

Як сакральная прастора, храм супрацьстаіць інфэрнальным сілам і, такім чынам, засьцерагае “свой” сьвет ад іх уварваньня.

На нашым возеры, хоць сям-там і лавілі асташкаўцы і, хаўрусуючы са злым духам, шмат вынішчылі рыбы, але д’ябал усюды ня можа панаваць, – на беразе Нешчарды некалькі касцёлаў¹⁵⁹.

Як прадметнае ўвасабленьне Сусьветнай восі, што злучае ўсе ярусы сьветабудовы і, па сутнасьці, служыць дзейным каналам камунікацыі людзей, як з боскай, так і з інфэрнальнай сфэрай, прастора царквы, сакральная паводле азначэньня,

часта ўспрымалася сялянамі як асаблівае “чарадзейскае” месца, а сьвятары, царкоўнікі – як своеасаблівыя валхвы, чараўнікі¹⁶⁰.

У гэтым сэнсе храм, у залежнасьці ад сытуацыі, мог належаць як хрысьціянскаму Богу (сьвятым), так і пэрсанажам дахрысьціянскага пантэону. Але апошнія страцілі сваю “легітымнасьць” у вачох афіцыйнай царквы, таму іх зьяўленьне ў храме ці блізу яго **суадносілася** народнай сьвядомасьцю з часавымі адрэзкамі, што **суадносіцца** з іншасьветам.

Бачылі яе [Плачку. – У. Л.] і ля касцёла св. Казіміра. Сядзела яна перад дзвярыма гэтай святыні **ад заходу да усходу сонца**¹⁶¹.

Мэдыятаўныя функцыі храму выкарыстоўваліся ў рытуалах сямейнага цыклю. Так, паўсюдна ў Беларусі ў выпадку цяжкіх родаў адчынялі “царскія вароты” ў царкве, сымбалічным чынам дапамагаючы дзіцяці прыйсьці ў сьвет людзей¹⁶². Аналягічную працэдуру ажыццяўлялі

¹⁵⁸ Зап. аўтарам у 1992 г. ад К. М. Коршун, 1929 г. н., у в. Юхавічы Расонскага р-ну.

¹⁵⁹ Баршчэўскі Я. Выбраныя творы. С. 151.

¹⁶⁰ Власова М. Новая АБЕВЕГА рускіх суевэрий. СПб., 1995. С. 26.

¹⁶¹ Баршчэўскі Я. Выбраныя творы. С. 171.

¹⁶² Кухаронак Т. І. Радзінныя звычаі і абрады беларусаў: канец XIX – XX ст. Мінск, 1993. С. 30.

і з зваротнай мэтай. Калі чалавек доўга аганізаваў перад сьмерцю, “царскія вароты” адчынялі дзеля таго, каб чалавек без пакутаў пакінуў сьвет жывых¹⁶³. У асабістым жыцьці чалавека пэўнае значэньне, як лічылася, мелі яго паводзіны ў храме пад час хросту і вячаньня. Так, напрыклад, на Падзьвіньні меркавалі, што калі дзіця ў часе хрышчэньня крычыць, то будзе даўгавечным, калі маўчыць – пражыве нядоўга¹⁶⁴. Калі пад час вячаньня ў храме нехта пройдзе паміж маладымі, то іх шлюб распаднецца, а калі паміж імі і аналоем прабягала мыш, то, паводле народных уяўленьняў, гэта азначала, што ў сужонкаў народзіцца карлік. Калі ж маладыя ў храме ўпуськалі ці гублялі пярсьцёнак, гэта азначала, што іх супольнае жыцьцё будзе няўдалым і скончыцца расстаньнем ці нават сьмерцю аднаго з сужонкаў¹⁶⁵. Храм, як знакавая прастора ў часе вячаньня, фігуруе і ў Баршчэўскага:

свечкі ў маладых гарэлі так цьмяна, што сёй-той са страхам паглядаў на гэта, шэпчучы суседу: “Не будзе шчасця маладым. Жыцьцё іх зацьміла смуткам”¹⁶⁶.

У побытавых сытуацыях храм, як прастора сакральна вылучаная, мог быць скарыстаны вяскоўцамі ў лекавай магіі.

Кажуць, што калі шум у галаве мучае, найлепей пастаяць ля самае званіцы, паслухаць касцёльных званоў, як на імшу звонаць, потым зайсьці ў святыню, укленьчыць перад алтаром, шчыра памаліцца і паслухаць святую імшу. Такім чынам шмат хто вылечыўся¹⁶⁷.

Падводзячы вынікі папярэдняга і далёка ня поўнага аналізу мітапаэтычнай сымбалікі прасторы, адлюстраванай у творах Яна Баршчэўскага практычна без скажэньняў і адвольных фантазіяў, можна прыйсьці да высновы, што традыцыйная карціна сьвету (яе базавая прасторавая кампанэнта) беларусаў Падзьвіньня ў 19 стагодзьдзі была глыбока міталагічнай у сваёй аснове, калі Чалавек і Сусьвет, у сваім гарманічным суіснаваньні, уяўлялі сабой жывы і адухоўлены мэгатэкст Космасу.

¹⁶³ Пахаванні. Памінкі. Галашэні. С. 152.

¹⁶⁴ Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья... С. 20.

¹⁶⁵ Тамсама. С. 60–62.

¹⁶⁶ Баршчэўскі Я. Выбраныя творы. С. 100.

¹⁶⁷ Тамсама. С. 262.

Uladzimir Lobač (Minsk, Belarus)

THE MYTHOLOGY OF SPACE IN THE WORKS OF JAN BARŠČEŪSKI

The article offers an interpretation of some of the symbolic peculiarities of the Belarusian mytho-poetic notions used in Jan Barščeŭski's (Jan Barszczewski) texts. Central is the mythology of animated sacred space that appears to be both a full-scale actor and an all-important stage, which determines the movements of the plot and the personages' characteristics. Along with the presentation of the basic dichotomy of 'one's own' and 'another's,' the content-

metaphoric texture of the stories allows for modelling the 'domain of nature' represented by such landscape elements as forests, hills and lakes as well as the 'domain of culture' embodied by yards, sanctuaries and taverns. Every locus mentioned in the works of this gifted writer and folklorist shows itself as a unit of an integral cultural sphere, an organic part of the indigenous Belarusian mytho-poetic picture of the world.

Сонца тваё не закоціцца, і месяц твой не схавецца: Зборнік артыкулаў па беларусістыцы і багаслоўі ў гонар 80-годзьдзя з дня нараджэньня і 50-годзьдзя сьвятарства аёца Аляксандра Надсана / Уклад. І Дубянецкая; пад рэд. І. Дубянецкай, А. Макміліна і Г.Сагановіча. – Мн.: Тэхналогія, 2009.- С.294 – 308.