

Таким образом, вредоносные магические приемы, присутствующие в свадебном ритуале, а также связанные с ними поверья, основываются на специфике ритуального статуса лиминальных персонажей во время выполнения ритуалов перехода. Воплощение идеи перехода через мифологему дороги делает возможным осуществление разнообразных деструктивных действий, направленных на смену характеристик будущего жизненного пути молодых в самом его начале.

#### Примечания

<sup>1</sup> Все полевые записи сделаны в Витебской обл.

#### Литература

1. Анимелле Н. Быт белорусских крестьян // Этнографический сборник, издаваемый Императорским Русским географическим обществом. Вып. 2. СПб., 1854. С. 111—268.

2. Байбурин А.К. К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе // Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы. М., 1978. С. 89—105.

3. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.

4. Вясле: Абрад / Уклад., уступ. арт. і камент. К.А. Цвіркі; Муз. дадатак З.Я. Мажэйка; Рэд. тома В.К. Бандарчык, А.С. Фядосік. 2-е выд. Мінск, 2004. (Беларуская народная творчасць).

5. Геннеп А. ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. Ю.В. Ивановой, Л.В. Покровской; Послсл. Ю.В. Ивановой. М., 2002.

6. Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3 / Уклад., прадм., пер. і паказ У. Васілевіча. Мінск, 1999.

7. Малаш Л.А. Рагатка // Этнография Беларуси: Энциклопедия / І.П. Шамякін і інш. Мінск, 1989.

8. Мишин П.И. Образ волка в народной культуре // Сучасны гісторыка-культурны працэс: самавызначэнне і самарэалізацыя суб'екта: Матэрыялы Рэсп. наўук. канф., г. Мінск, 16—17 мая 2006 г. / Бел. дзярж. пед. ун-т імя М. Танка; Рэдкал. С.В. Снапкоўская [і інш.]; Адк. рэд. А.У. Рагуля. Мінск, 2006. С. 153—157.

9. Мішына В.І. Структура і сімволіка традыцыйнага вясельнага абраду беларусаў цэнтральнага і заходняга Падзвіння ў 1930—1950-я гг (па матэрыялах этнографічных экспедыцый ПДУ) // Беларуское Падзвінне: методыка і вынікі палявых даследаванняў (да 80-годдзя пачатку археалагічных раскопак у г. Полацку): Зб.

матэрыялаў рэсп. наўук.-практ. семінара. 20—21 лістапада 2008 г. / Пад агульн. рэд. Д.У. Дука, У.А. Лобача. Наваполацк, 2009. С. 231—236.

10. Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.

11. Палацкі этнаграфічны зборнік / Уклад., прадм. і паказ. У.А. Лобача. Вып. 2: Народная проза беларусаў Падзвіння: У 2 ч. Ч. 2. Наваполацк, 2011.

12. Раговіч У.І. Песенны фольклор Палесся: У 2 т. Мінск, 2002. Т. 2: Вясле.

13. Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. 8: Быт белоруса. Вильна, 1912.

14. Серебрянников Ф. Обычаи и обряды крестьян Себежского уезда при крестинах, свадьбах и похоронах // Памятная книжка Витебской губернии на 1865 г. СПб., 1865. С. 75—90.

15. Сержптуоўскі А.К. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мінск, 1998.

16. Традыцыйная маастацкая культура Беларусаў: У 6 т. Т. 2. Віцебскае Падзвінне / Т.Б. Варфаламеева, А.М. Боганева, М.А. Козенка і інш.; Склад. Т.Б. Варфаламеева. Мінск, 2004.

17. Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 3: Описание жилища, одежды, пищи, занятий, пропровождения времени, игр, верований, обычного права наследства и проч. СПб., 1902.

18. Щепанская Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции. М., 2003.

#### Список информантов

АІВ — А.І. Володко, 1936 г.р., д. Бор, Лепельский р-н, зап. А. Захаревич, А. Медведева и Е. Прохоренко в 2007 г.

АІХ — А.І. Хоняк, 1930 г.р., д. Макаровщина, Лепельский р-н, зап. В.І. Мишина и П.І. Мишин в 2007 г.

БММ — Б.М. Михайловская, д. Дудали, Braslavskiy r-n; зап. В. Михайловский в 2007 г.

ВІВ — В.І. Василевская (Касевич), 1921 г.р., д. Терешки, Шарковщинский р-н, зап. В.І. Мишина и П.І. Мишин в 2008 г.

ЕПЧ — Е.П. Чеклин, 1930 г.р., д. Макаровщина, Лепельский р-н, зап. В.І. Мишина и П.І. Мишин в 2007 г.

ІГЛ — И.Г. Левшинский, 1927 г.р., д. Барсуки, Шарковщинский р-н, зап. В.І. Мишина и П.І. Мишин в 2008 г.

МПЛ — М.П. Литвин, 1931 г.р., д. Губино, Лепельский р-н, зап. В.І. Мишина, П.І. Мишин, Е.В. Холодкова, В. Шипилло, А. Милянтей в 2007 г.

РГГ — Р.Г. Гавrilovich, 1930 г.р., д. Нестеровщина, Докшицкий р-н, зап. В.І. Мишина и П.І. Мишин.

СІД — С.І. Дятловская, 1935 г.р., д. Богданово, Бешенковичский р-н, зап. А. Зайцева в 2007 г.

## В.А. ЛОБАЧ

# СИМВОЛИКА ГОР В ТРАДИЦИОННОЙ КАРТИНЕ МИРА БЕЛОРОСОВ ПОДВИНЬЯ

Образ горы (холма, возвышенности) относится к числу универсальных архетипов, представленных во множестве мифологических и религиозных систем мира. В большинстве случаев мифологическое сознание символическим образом интерпретирует доминирующее положение горы в структуре природного рельефа, а также ее выразительную вертикальную векторность («на небо»)<sup>1</sup>. Вместе с тем в древнеславянских верованиях «горе приписывались амбивалентные значения. Это было место одновременно чистое, божественное, но и демоническое (связанное с нечистой силой). На вершинах гор локализуются языческие культовые места, на что указывают археологические исследования...» [15. S. 46].

Несмотря на отсутствие горных массивов (самая высокая гора в Белоруссии — Дзержинская — имеет высоту лишь 345 м над уровнем моря), гора занимает значительное место в структуре традиционного культурного ландшафта и в мифопоэтической картине мира белорусов. Еще в XII в. епископ Кирилл Туровский упрекал местное население за обычай приносить «требы горам» [6. С. 377]. Устойчивость традиции почитания гор на территории Великого княжества Литовского уже в XVI в. засвидетельствовал Михалон Литвин [5. С. 88]. Память о культовом значении некоторых гор сохранилась в Белоруссии (в частности в Витебской губ.) вплоть до конца XX в. Примером может быть Чёрная гора, которая находилась в Топорской волости Невельского уезда:

Называется так из-за её почти чёрного цвета. Она не покрыта не только деревьями, но и травою. Говорят, что на этой горе стояла языческая кумирня и приносились языческие жертвы, отчего на ней будто бы ничего не растёт [4. С. 239].

ВЛАДИМИР АЛЕКСАНДРОВИЧ ЛОБАЧ,  
канд. ист. наук; Полоцкий гос. ун-т (Белоруссия)

Кажущееся противоречие, когда гора может быть и «святой», и «чертовой», снимается при сопоставлении небесной и земной проекций возвышенности в традиционной картине мира. В первом случае гора — это пространственная точка, максимально приближенная к небу, где коммуникация человека с Богом или представителями божественной сферы является наиболее эффективной. Медиативная функция горы отчетливо прослеживается в заговорах:

Устану я рана, умьюсь я бела, выйду на Сянскую гару, дзе Хрыстоў прастол стаіць. За Хрыстовым прастолам Мацер сядзіць, книгу Евангеллю дзяржыць і лістая, і па імені гукай чураўнікоў, чураўніц, кулдуноў, кулдаўніц (Шумилинский р-н) [9. С. 130].

Но в земном измерении, когда эталоном пространства для представителя аграрного сообщества выступает поле, еще в начале времен созданное идеально ровным («Гасподзь з етага пяску прасцёр зямлю роўна-шырако, як кляновы ліст» [4. С. 37]), гора является типичной «неудобицей», где работа землемельца сложна или совсем невозможна:

[А што гэта за горачка вунь там?] А, тая... [смеется]. Пярдуноўкай называюць. [Чаму?] Ну, не аралі там. Сільна цяжка араць было<sup>2</sup>.

Показательно, что амбивалентность горы заложена уже в момент ее сотворения и даже имеет толкование у «автора» — черты:

«Зачым ты панадзеляваў такіх гор? — спрасіў Гасподзь у чорта. — Яка-вота чалавеку будзець падымацца на іх?» — «Ах, Госпадзі, ета і харашо, што трудна, — гаворыць чорт, — аб вас успомніць чалавек і мяне-та не забудзець... Вот, як ён будзець, задыхаючыся, на гару падымацца, скажаць: "Памагі, Госпадзі!" А як з гары станець спускацца, верна, і мяне успамяняець: "Чорт мяне панёс на такую высату: тут галаву зламаць можна. Абайм нам будзець няплоха"» [4. С. 37].

Символический статус и ритуальные функции горы непосредственным образом зависят не только от ее ментального образа в мифopoетическом сознании, но и от факта реального присутствия холмов, возвышенностей, горок в структуре культурного ландшафта. В этом смысле геофизические особенности отдельных регионов Белоруссии определенным образом формируют и специфику культурного плана: топография поселений, ойкономическая сеть, мифология реального пространства, топонимические

предания, верования и особенности структурирования пространства ритуального.

Территория Белорусского Подвінья как отдельного историко-этнографического региона Белоруссии в геологическом плане соответствует геоморфологической области Белорусского Поозерья, рельеф которой сформировался во время последнего Валдайского оледенения. Характерной особенностью рельефа здесь являются большие и малые холмы, гряды и горки моренного происхождения, которые контрастируют с соседними низинами и глубокими впадинами, занятymi многочисленными озерами или болотами. Показательно, что на территории Витебщины в XX в. зафиксировано около 100 ойконимов, производных от лексемы «гора» (Горы, Горки, Горовые и т.п.) [7. С. 531—532; 635—637], в то время как на Гомельщине, где преобладают равнины и низинные ландшафты, характерные для Полесья, похожих ойконимов насчитывается не более десяти [12. С. 49, 53]. Данное обстоятельство, если рассматривать его с точки зрения мифопоэтического восприятия пространства, означает следующее: ментальный образ мифологической горы, характерный как для традиционного мировоззрения полешуков, так и для жителей Северной Белоруссии, в последнем случае был максимально широко опредмечен реальными элементами культурного ландшафта. Кроме того, холмы и возвышенности в пределах локального культурного ландшафта выступают в качестве важнейших элементов механизма объективизации прошлого, присущего традиционному сообществу, когда сюжеты мифологической (фольклорной) либо оперативной (реальной) истории коллектива фиксируются и кодируются при помощи объектов природного и антропогенного происхождения.

Холмы и возвышения выступают в роли своеобразных пространственных регуляторов («памяток») как ритуального, так и обыденного поведения человека и коллектива. Еще в середине XIX в. Н. Анимелле писал о крестьянах Витебской губ.:

При отдаче [...] из дома скота и птиц для завода, сверх выдергивания шерсти и перышек, соблюдают следующее: соседу, селитьба или строение которого находится, как крестьяне выражаются, «под горой», т.е. хоть несколько ниже, ни за что не дадут скотины или птицы для завода, хотя бы он давал за них вчетверо. Утверждают, что если «падгорний возвышец у горнява, то тады з гары пад гару всё пирякотитца», т.е. у давшего и заводу

не останется; для взявшего же это очень выгодно. Напротив, хозяева, живущие ниже, охотно ссужают своих соседей, живущих выше [1. С. 259].

Еще более отчетливо символическая функциональность гор проявляется в ритуальном измерении оперативной истории. Прежде всего речь идет о моделировании ритуальных пространств в рамках локально-го культурного ландшафта. Полевые исследования показывают, что на территории Белорусского Подвінья подавляющее большинство сельских кладбищ и храмов локализуются, если позволяют условия рельефа, именно на возвышенностях.

Горы как место локализации страны умерших и пространство, где размещаются захоронения, фигурируют в культуре многих народов, в том числе и в этнических традициях литовцев и белорусов. Так, автор «Хроники Быховца» подробно характеризует «погребы якие были литовские»:

А гды того князя [...] або пана якого палено, тэды зобраўши порох его, напотом ховали в землю, кладучи при них рисии и медвежии ногти для того, иж маєт быти судный день [...] приидет Бог судіти людей и сядет на горе высокой [...] на которую гору трудно будет влезти без ногтей рисих або медвежиих... [11. С. 31].

Похожие представления бытовали у белорусов и в начале XX в.:

Остриженные ногти нужно хранить. Старики и старухи носят их за пазухой. После смерти они все отрастут у них и при их помоши им легко будет на том свете взобраться на какую-то стеклянную гору. А кто разбросал свои ногти где попало, тот не влезет на гору и упадёт в пекло [13. С. 311].

Однако в знаковом пространстве сна возможна инверсия символики подошвы и вершины горы, подъема и спуска с нее:

Я сама відзела той съвет. Сплю і віжу такую гару. Высокую-высокую. І дым такі высокі з яе. І загароджана ўся кругом. А мне ж хочацца ўзнаць, што там. Эта чистая праўда — было. А мне хочацца ўзнаць. Эта ўса съне. Думаю — палезу. Дралася я, дралася на эту гару, дралася, дралася, а тут вароты. І за вараціну так узілася і гляджу. А падходзіць мужчына і кажаць: «А што табе, баба, тут нада?» А я: «А што тут?» А ён: «Эта той съвет». А я кажу: «Як эта той съвет?!» — «Той съвет!» А там стаіць бальшы кацёл. Ну такі кацёл бальшучы, што я такога ў жызні ня відзіла. І булькаіць. А падняў — смала тамака. А смала чорная-чорная! А ён яе пабоўтаваіць так. И кажаць: «Ухадзі быс-

трэй! Ухадзі быстрэй». І я, як села на жопі з гэтай гарушкі, так — шух!<sup>3</sup>

Не менее рельефно символика горы проявляется в календарной обрядности. Повсеместно в регионе гора (холм) выступает в качестве ритуального пространства купальского обряда:

На Купалу агонь палілі. У нас была гара высокая і там сосны бальшыя, бальшыя. Ну і тады вядро смалы наберуць і запалаць. Занясуць на самую высокую ёлку і павешаўць і там запалаць. Ну а тут маладзёж, скачуць, пяюць<sup>4</sup>.

Символика ритуального центра, соотнесенного с конкретной горой, могла акцентироваться и растущим там деревом, и камнем, размещенным на возвышении:

Спраўлялі [Купалу] на гары Калпак. Гулялі маладзеж, рэбяцішкі, а старыя болей наблюдалі. А касцер быў ля камня, прыглі цераз яго...<sup>5</sup>.

В рождественских гаданиях, в ситуации перехода от старого года к новому, акцентируется медиативная функция горы:

Кладуся спаць на высокай каменай гарэ,  
Тры анёлы ў маеі галаве  
Анёлы-браніцелі, сну майму  
Калі будзець мой (такі ці такі), няхай  
мне сасніца<sup>6</sup>.

В пределах деревенской усадьбы (дома) *гарá* (чердак) в традиционных представлениях точно так же, как и природная возвышенность, воплощает верхнюю сферу мироустройства и характеризуется амбивалентностью. С одной стороны, *гарá* дома у белорусов Подвінья выступает как знаковое пространство, которое позволяет диагностировать успех или неудачу сельскохозяйственных работ:

Пахарь кладёт «на гору» булку хлеба на три дня: если хлеб остался нетронутым мышами, то все последующие работы пахаря будут благополучны [8. С. 103].

В то же время *гарá* как место предсказаний личной судьбы выступала в качестве опасного локуса:

А варожаць дзеўкі ў комен. У 12 часоў ночы нада на куццю глядзець, у юшку, а не на гару лезыці. На гары чорт пакажацца заместа кавалера (Докшицкий р-н) [10. С. 99].

В мифологическом (фольклорном) измерении истории, события которой не могут быть верифицированы воспоминаниями двух-трех поколений, но воспринимаются как данность, на веру, исключительно важную роль



Гора Церковище возле д. Кострица (Лепельский р-н)



Пролесковская гора, где, по преданию, под землю провалилась церковь (Полоцкий р-н)

играют легендарные горы. Времена первопричин (когда Бог еще ходит по земле и окончательно формирует ландшафт), эпоха первых людей-великанов, потоп, войны и нашествия вражеских армий — список знаковых событий фольклорной истории ограничен, но принципиально важен для локального сообщества.

Легендарные горы Белорусского Подвінья можно разделить на несколько групп, хотя сюжетные линии преданий о них могут быть взаимосвязаны.

1. **Святые горы.** Этнографическими экспедициями Полоцкого университета локализовано две Святые горы на территории региона: одна существовала в д. Стрелки Верхнедвинского р-на и была срыта в 1960-е гг., вторая находится возле д. Щеперня Полоцко-

го р-на. В первом случае преданий о происхождении горы (ее святости) не сохранилось, однако в местной традиции она фигурирует в качестве пространственного ядра своеобразного сакрального комплекса и ритуального центра локального сообщества:

На Святой гарэ Купалу празнавалі, палілі мазыніцу<sup>7</sup>, туда свазілі калёсы і палілі. Там расла сасна старая. На гарэ капліца [часовня] была, к якой насліі кветкі і коны. Пад ікону клалі гроши, воўну як жэртву: у каго баліць галава, у каго што [10. С. 247].

Под горой, по свидетельствам очевидцев, существовал святой источник, вода которого помогала от болезней, а неподалеку находится Святое озеро, в которое, как говорит предание, провалилась церковь.

Святая гора, находящаяся в Полоцком р-не, в качестве ритуального пространства не фигурирует, но, как и вышеупомянутая, соотнесена со Святым озером:

Эта кагда-та мой бацька яшчэ гаварыў, што у тым азярэ не водзіцца рыба. Ну нікто там яе не лавіў. Гавораць, там два дна. Раньша запускалі рыбу... туды людзі. Ну рыбы... рыба... усплыvalа на-верх. Яна не жыве. Падыхае. Значыць, какія-та газы выходзяць. Ну какое Святое! Ну праста как называюць азёры: Скрадань, Лебядзінае, Святое. Святая гара там разам там. Во яна і да сіх пор Святая гара і Святое возера. Гаварылі, што там кагда-та святая людзі жылі<sup>8</sup>.

Возможно, топографическая связка *Святая гора — Святое озеро* указывает на культовое значение указанных сакральных комплексов в древности, что, однако, является темой отдельного исследования.

**2. Перуновы и Чёртовы горы.** Возыншенності с такими названиями на территории Витебщины немногочисленны. Гора Перуновка известна на острове Освейского озера (Верхнедвинский р-н) и в то время, когда там еще находилась деревня, являлась одним из мест празднования Купалья:

Спраўлялі Купалу на [гары] Гарадку, на Піліпаўцы, на Перуноўцы. Мазыніцы рабілі, палілі, песьні піялі<sup>9</sup>.

Чёртовы горы зафиксированы возле деревень Пустошка, Марьинполье Браславского р-на и Вороничи, Городовые Полоцкого р-на. Предания о происхождении этих гор неизвестны, их народное восприятие преимущественно отражено в быличках о нечистой силе, которая пугает людей. Вместе с тем Чёртова Гора (городище железного века) возле д. Пустошка является у местных жителей традиционным местом реализации купальского обряда [3. С. 27].

**3. Горы великанов (волатаў, асілкаў).** В белорусских легендах *волаты* и *асілкі* фигурируют как первые люди, созданные Богом. Их отличительной особенностью является огромный рост и недюжинная сила, при этом они не знают земледелия, занимаются лишь охотой и рыболовством. Кроме того, великаны активно участвуют в формировании ландшафта («Гэто яны папракопвалі рэкі, панасыпалі горкі да параскідалі ўсюды па свету вялізанае каменне...» [14. С. 287]). В качестве жилищ великаны строят городища. В конце XIX в. Ф. Альхимович записал

у белорусов Себежского уезда легенду об *асілках*, которые построили городища Забырки и Иваниха — практически без инструментов, перекидывая единственный топор с горы на гору [4. С. 44—45]. Схожая легенда, но с выразительной этнической окраской, зафиксирована в начале XXI в. о горе Литовка в Верхнедвинском р-не:

Я чула, што старыя расказывалі, што калісь даўно, гавораць, былі прыйшоўшы літоўцы сюды, за тое назвалі Літоўкай гэтую гару. Дык гавораць, што літоўцы тыя — бальшыя людзі очэнь былі, асілкі. Яны ж, як тут ваявалі, дык з гэтай гары кідаліся каменнымі малаткамі. А мы малыя яшчэ съмяляліся, што малатком ваявалі. І тыя малаткі, а яны ж цяжкія, гэтых даўнія людзі закідалі аж на Заточынскую гару. А гары тая ў Дабраплёсе, за ракой, за Свольнай [10. С. 249].

Отдельную сюжетную линию составляют предания о девах-воительницах необычайной силы, которые жили на холмах и участвовали в какой-то давней войне. Подобные сюжеты зафиксированы преимущественно в северо-западной части Подвилья, в зоне белорусско-русского пограничья: Богатырь-Гора (Россонский р-н), Гора Княгиня (Ольгина) и Доротина Гора (Верхнедвинский р-н). О последней записано предание:

Ну, як во я ад старых чула: што была такая Дарота — ваявала з гэтай гары. А такія разгаворы ішлі. З кім-та там яна ваявала, Дарота тая. Ёсьць у нас места — завеца Чапураўка. Гара такая вялікая. І вобшчэм, стравяла яна з гэтай Дароцкай гары на гэту Чапураўку. Ну, вобшчэм, бітва якая-та ішоўшы... А Чапураўка — гэта аж там, за возерам. І тая Дарота, ну не то што кідала, стравяла, можа, з лукаў яшчэ тады. Ну, наверна, сільная жэншчына была, раз ваявала. Ну, гэта даўно (было) [10. С. 248].

Вне указанного ареала предание о деве-воительнице, живущей (воюющей) на горе, зафиксировано в Лепельском р-не:

Там (на гары) ваявалі, там людзей многа палажылі. Ну вот жа дзед гаварыў: ваявалі. Мар'я ваявала, а з кім і што, я не знаю. І там многа людзей паложана. Вот яе за эта празвалі Мар'іна гары<sup>10</sup>.

**4. Горы-захоронения завоевателей.** Фольклорный сюжет о горе как месте погребения вражеских солдат или полководцев привязан преимущественно к городищам железного века. В силу региональной специфики локализации данной категории археологических

памятников (в Северной Белоруссии они размещаются преимущественно на природных возвышенностях) горы и городище выступают в традиционной картине мира белорусов Подвилья как понятия синонимические, о чем свидетельствует топонимика: Французская, Шведская, Батурова гора. Общим местом подобных преданий является представление о рукотворном характере таких гор:

А нідалёка ат того места, дзе каліто была Росіца, тая, первая, ёсьць ішчэ места — Батурава гары. Даўней гаварылі, што на тым месці пагіб і пахаронен ні то цар, ні то бальшой палкаводзіц Батура. Цяпер зруйнавалі, а тады большая была гары. Яно людзі послі гіблі шлемамі на насілі зямлі, насып шлемамі на насілі зямлі, насып здзелалі, штоб места ні пачіралася<sup>11</sup>.

**5. Горы, где провалился храм,** являются одной из наиболее распространенных групп сакральной географии региона. Часто предания о провалившемся под землю церкви связываются с памятниками археологии (городища с названиями *Царкоўка*, *Царковічча*, *Царкавічча* известны на территории Витебского, Городокского, Лепельского, Полоцкого, Россонского, Чашниковского р-нов Витебщины) либо соотносятся с природными возвышеностями, где следы антропогенного воздействия полностью отсутствуют (*Гара Букатка* и *Праляскоўская Гара* (Полоцкий р-н), гора *Царкавічча* (Верхнедвинский, Витебский, Россонский и Ушачский р-ны), холм *Царкоўе* (Докшицкий р-н)).

В настоящее время фольклорная память локального сообщества лишь констатирует внезапную метаморфозу, но в ряде случаев указывается и причина исчезновения храма: наказание за греховность людей:

У Гарадцах, дзе находзіцца гарадзішча, на адным з астравоў (возера Оталава) стаяла цэркава. Даўно тое было, казалі, што кум і кума вязлі туды рабёнка хрысціц і саграшылі, за гэта і цэркава пра-валілася (Ушачский р-н) [10. С. 278].

Место, где под землю провалился храм, амбивалентно. С одной стороны, оно проклятое и в силу этого опасное:

Там, каля Царкавічча [гора Церковище возле д. Костица Лепельского р-на], многа людзей разбіліся насмерць. Я падымала вапрос пра гэта, што людзей столькі гібніць. І сказалі, што нада бацюшку прывезіці, каб той службу адслужыў, крест нада паставіць.

А бацюшка сказаў, што сколькі людзей у зямлю ўвайшло ў той царкве, столькі даджко і пагібнучь. Так віцебскі поп сказаў [10. С. 253].

В то же время гора-церковище иногда рассматривается как место проявления божественной воли, где человек может получить определенные знаки или знания. Показательно повествование потомственной знахарки о том, как ее отец, сильный знахарь, проверял ее на пригодность к овладению тайными знаниями:

Раньшэ там стаяла цэркаў, і тая цэркаў ушла в землю... Ну і вот прышлі мы туды, папа перахрасціўся, стаў малітвы гаварыць, ну свае там, дзе цэркаў гэта стаяла. А тады на міне і гаворыць: «А ты што слыхыши?» А я гавару: «Папа, тут званы б'юцы!» — «Ну-ка храсціца», — ён сказаў на мяне, учыў мяне. Я тады стала на каленечкі, і гаворыць: «Станавіся на каленечкі, маліся Богу, чуш!» — «Чую, папа, чую, чую, папа, чую»<sup>12</sup>.

Даже краткий и во многом предварительный анализ символического статуса и ритуальных функций гор в традиционной картине мира белорусов Подвіння показывает, что природные возвышения в структуре культурного ландшафта не только играют роль медиативных зон, где человек (коллектив) контактирует со сферой сакрального, но и являются важнейшими элементами фольклорного механизма объективизации коллективной истории как в ее мифологическом, так и в реальном измерении.

### Примечания

<sup>1</sup> О семиотическом статусе горы в индоевропейской мифологии см.: [2. С. 207].

<sup>2</sup> Иван Фёдорович Михно, 1936 г.р., д. Великий Полсвіж Лепельского р-на, зап. В.А. Лобач в 2004 г. (АИФФ).

<sup>3</sup> Вера Михайловна Скубанович, 1941 г.р., д. Иванск Чашниковского р-на, зап. Т.В. Володина в 2007 г.

<sup>4</sup> Анна Иосифовна Галузя, 1915 г.р., д. Псуя Глубокского р-на, зап. В.А. Лобач в 2001 г. (АИФФ).

<sup>5</sup> Павел Иванович Иванов, 1916 г.р., д. Зaborье Россонского р-на, зап. В.А. Лобач в 1998 г. (АИФФ).

<sup>6</sup> Люция Адольфовна Бурец, 1937 г.р., д. Латыши Глубокского р-на, зап. В.А. Лобач в 2001 г. (АИФФ).

<sup>7</sup> *Мазніца* — деревянная емкость, наполненная смазкой для колес (дегтем), крепившаяся на купальском шесте и горевшая продолжительное время.

<sup>8</sup> Василий Константинович Кастротенко, 1938 г.р., д. Щеперня Полоцкого

р-на, зап. А. Волков, В. Лобач, Е. Новицёнак в 2003 г. (АИФФ).

<sup>9</sup> Василий Фирсович Михно, 1930 г.р., г.п. Освяя Верхнедвинского р-на, зап. В.А. Лобач в 1995 г. (АИФФ).

<sup>10</sup> Мария Кудёрко, 1920 г.р., д. Михалово Лепельского р-на, зап. А. Глушко в 1999 г.

<sup>11</sup> Лидия Михайловна Ходюк, 1914 г.р., д. Росица Россонского р-на, зап. А. Карченко в 2004 г. (АИФФ).

<sup>12</sup> Ксения Николаевна Лисичёнок, 1928 г.р., д. Зaborье Россонского р-на, зап. Т.В. Володина, В.А. Лобач в 2009 г. (АИФФ).

### Литература

1. *Анимелле Н.* Быт белорусских крестьян // Этнографический сборник, издаваемый Императорским Русским Географическим обществом. СПб., 1854. Вып. 2. С. 111–268.
2. *Брагинская Н.В.* Небо // Миры народов мира: Энциклопедия. М., 1991. Т. 2.
3. *Дучыц Л., Клімковіч І.* Сакральная география Беларусі. Мінск, 2011.
4. *Легенды і паданні.* Мінск, 2005.
5. *Літвін Михалон.* О нравах татар, литовцев и московитян. М., 1994.
6. *Мельнікаў А.А.* Кірыл, епіскап Тураўскі: Жыццё. Спадчына. Светапогляд. Мінск, 2000.
7. Назвы населеных пунктаў Рэспублікі Беларусь: Віцеб. вобл.: нармат. давед. Мінск, 2009.
8. *Никифоровский Н.Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
9. Полацкі этнографічны зборнік. Вып. 1: Народная медыцына беларусаў Падзвіння. Ч. 1. Наваполацк, 2006.
10. Полацкі этнографічны зборнік. Вып. 2: Народная проза беларусаў Падзвіння. Ч. 1. Наваполацк, 2011.
11. Полное собрание русских летописей. Т. 35: Летописи белорусско-литовские. М., 1980.
12. *Рапановіч Я.Н.* Слоўнік населеных пунктаў Гомельскай вобласці. Мінск, 1986.
13. *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 8: Быт белоруса. Вільна, 1912.
14. *Сержнтуўскі А.К.* Прымхі і забабоны беларусаў-палешчукой. Мінск, 1998.
15. *Adamowski J.* Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne. Lublin, 1999.

### Сокращения

АИФФ — Архив историко-филологического факультета Полоцкого гос. ун-та.

*Статья подготовлена в рамках работы по гранту БРФФИ-РГНФ «Фольклорные нарративы белорусско-русского пограничья в контексте внутренних и внешних связей», договор № Г11Р-002*

## В.Е. ОВСЕЙЧИК

# ОБРЯД «СТАЎРОЎСКІЯ ДЗЯДЫ» У БЕЛОРУСОВ ВІТЕБЩИНЫ

Почитание умерших предков является неотъемлемой чертой каждого общества. Как отмечал известный английский этнолог XIX в. Э. Тайлер, «в календарях многих народов, сколько бы эти последние ни отличались между собой по национальности и уровню цивилизации, можно одинаково найти особые дни для празднеств в честь умерших» [17. С. 273]. Безусловно, это характерно и для белорусского этноса, хотя региональная специфика и конфессиональные отличия наложили свой отпечаток на почитание предков. В границах историко-этнографического региона Белорусское Подвінне, совпадающих в основном с административными границами Витебской обл., и сегодня сохраняются различные локальные традиции почитания умерших. В частности, отличительной традицией православных белорусов на территории современного Докшицкого р-на (юго-западная часть Витебской обл.)<sup>1</sup> является обряд *Стаеровские деды*. С этим обрядом связано предание, в одном из вариантов которого ряд исследователей видит этногенический миф белорусов [10. С. 78–79].

### Название обряда

Для номинации данного поминального обряда характерна определенная вариативность. Как следует из этнографической литературы и материалов современных полевых исследований, самыми распространенными названиями обряда являются *Стаўроўскія дзяды* (белорусский этнограф XIX в. М. Дмитриев приводит такое название — *Стаеровские деды* [5. С. 219]) и *Стаўры* (с вариантами ударения на первый или последний слог). Сегодня в регионе встречаются и другие названия, производные от слов *стаўры*, *стаўроўскія*: «Стаўрыны спраўлялі, а што за яны...» [МММ]. В. Ластовский приводит еще одно название — *Старарускія дзяды* [2.

ВЛАДИМИР ЕВГЕНЬЕВИЧ ОВСЕЙЧИК, магистр ист. наук; преподаватель Полоцкого гос. ун-та (Белоруссия)