

Уладзімір Лобач

МІФ
ПРАСТОРА
ЧАЛАВЕК

Традыцыйны культурны
ландшафт беларусаў
у семіятычнай
перспектыве

Мінск
«Тэхналогія»
2013

УДК [39+008](= 161.3)

ББК 82.3(4Бел)

Л68

Рэкамендавана да друку

Вучоным саветам УА “Полацкі дзяржаўны ўніверсітэт”
(пратакол № 10 ад 28.10.2011)

Рэцэнзенты:

доктар філалагічных навук *Т. В. Валодзіна*
доктар гістарычных навук, прафесар *I. A. Марзалюк*
член-карэспандэнт НАНБ, доктар гістарычных навук,
прафесар *M. F. Піліпенка*

Лобач, У.А.

Л68 Міф. Прастора. Чалавек : традыцыйны культурны ландшафт беларусаў у семіятычнай перспектыве / Уладзімір Лобач. – Мінск : Тэхннологія, 2013. – 510 с.

ISBN 978-985-458-242-9.

Манаграфія прысвячана семантыцы і рытуальнай функцыянальнасці базавых элементаў традыцыйнага культурнага ландшафту беларусаў як прыроднага, так і антропагеннага паходжання ў сістэме іх заемасувязі і заемаабумоўленасці. На падставе шырокага кола этнографічных, фальклорных, лінгвістычных крыніц ахарактарызаваны касмаганічныя заканамернасці фармавання і касмалагічныя параметры жыццёвой просторы беларусаў, якія знайшли сваё ўласабліненне ў міфапазытычнай карціне свету і адлюстраванні ва ўсіх праявах традыцыйнай духоўнай культуры этнасу. Асаблівая ўвага ў даследванні адведзена феномену сімвалічнай трансгранічнасці ў структуры культурнага ландшафту і тэмпаратальным аспектам яго функцыянавання. Праганалізавана інфармацыйная прагматыка элементаў культурнага ландшафту ў рамках традыцыйнай супольнасці, і ў прыватнасці функцыя аб'ектызацыі лакальнай гісторыі ў кантексте гісторыі агульнаэтнічнай. У кнізе шырока скарыстоўваючы матэрыялы паліевых этнографічных даследванняў, праведзеных аўтарам у перыяд 1992–2012 гг.

Прызначана для этнолагаў, этналінгвістаў, фалькларыстаў, а таксама ўсіх, хто шкавіца сімвалічнымі аспектамі традыцыйнай духоўнай культуры беларусаў.

УДК [39+008](= 161.3)
ББК 82.3(4Бел)

ISBN 978-985-458-242-9

© Лобач, У.А., 2013

© Афармленне. НВК «Тэхнология», 2013

ЗМЕСТ

| | |
|---|-----|
| УВОДЗІНЫ | 5 |
| I. ТЭАРЭТЫЧНА-МЕТАДАЛАГЧНЯ ПРАБЛЕМЫ ДАСЛЕДВАННЯ МІФАСЕМАНТЫКІ КУЛЬТУРНАГА ЛАНДШАФТУ БЕЛАРУСАЎ | |
| 1.1. Тэарэтычна-метадалагчнья канцэпцыі і падыходы | 12 |
| 1.2. Гісторыяграфія і крыніцы | 46 |
| II. ТРАДЫЦЫЙНЫ КУЛЬТУРНЫ ЛАНДШАФТ БЕЛАРУСАЎ: КАСМАГОНІЯ, СТРУКТУРА, СІМВАЛІЧНА ГЕРАРХІЯ | |
| 2.1. Тапаграфія касмагенезу ў міфапаэтычнай карціне свету беларусаў | 75 |
| 2.2. Элементы культурнай прасторы ў касмалагічнай праекцыі | 93 |
| 2.3. Сімвалічна прагматыка лімітацыі: “цэнтр”, “перыферыя” і феномен трансграñніасці ў структуры культурнага ландшафту | 105 |
| 2.3.1. Сімволіка “мяжы” і міфалогія прасторы | 106 |
| 2.3.2. Міфалагема “цэнтра” ў прасторавых уяўленнях беларусаў | 124 |
| III. МІФАСЕМАНТЫКА ПРЫРОДНЯЙ ПРАСТОРЫ Ў СТРУКТУРЫ КУЛЬТУРНАГА ЛАНДШАФТУ | |
| 3.1. Лес у сімвалічных канфігурацыях карціны свету | 136 |
| 3.2. Гідраграфія культурнага ландшафту ў семіятычнай перспектыве | 157 |
| 3.2.1. Балота | 158 |
| 3.2.2. Рака. Возера. Крыніца | 176 |
| 3.3. Поль, гары і камень у сімвалічнай структуры культурнага ландшафту | 227 |
| 3.3.1. Поль | 227 |
| 3.3.2. Гара | 242 |
| 3.3.3. Камень | 251 |
| IV. ЭЛЕМЕНТЫ КУЛЬТУРНАЙ ПРАСТОРЫ Ў СІМВАЛІЧНАЙ ПРАЕКЦІІ | |
| 4.1. Дом. Дарога. Чалавек | 265 |
| 4.1.1. Двор | 266 |
| 4.1.2. Дом (хата) | 275 |
| 4.1.3. “Дом Бога” (Храм) | 293 |
| 4.1.4. Дарога ў традыцыйнай карціне свету беларусаў | 318 |

| | |
|---|-----|
| 4.2. Паселішчы жывых і памерлых | 347 |
| 4.2.1. Вёска ў сімвалічным і рытуальным вымярэнні | 349 |
| 4.2.2. Міфасемантыка горада ў беларускай традыцыйнай культуры | 369 |
| 4.2.3. Паселішча памерлых. Могілкі | 400 |
| V. ТРАДЫЦЫЙНЫ КУЛЬТУРНЫ ЛАНДШАФТ ЯК СРОДАК АБ'ЕКТЫВАЦЫИ ГІСТОРЫІ | 431 |
| ЗАКЛЮЧЭННЕ | 469 |
| ЛІТАРАТУРА | 481 |

*Прысвячаю
майм дарагім бацькам
Валянціне і Алляксандру Лобачакам*

УВОДЗІНЫ

Апошнія дзесяцігоддзі праходзяць пад знакам трывалага росту цікавасці да феномена беларускай этнічнай культуры, што выяўляеца не толькі ў інтэнсіфікацыі акадэмічных даследванняў у гэтым кірунку, але і ў стварэнні рэгіянальных даследчых цэнтраў, пашырэнні краязнаўчага руху, а таксама ў шырокай грамадскай зацікаўленасці такім феноменамі народнай культуры, як фальклор, рэлігійны вераванні і міфалогія, календарная і сямейная абраднасць, традыцыйныя рамёствы ды інш. Падобная сітуацыя не выпадковая і, з аднаго боку, тлумачыща тым, што ва ўмовах дзяржавай незалежнасці і суверэнітэту Рэспублікі Беларусь этнічнай культурнай спадчыне не толькі становіцца прадметам якасна новых, немагчымых у савецкія часы навуковых даследванняў, але – у больш шырокім кантэксце – ёсьць грунтам культурнай самаідэнтыфікацыі і рэпрэзентациі ў свеце. З другога боку, актуалізацыя нарадазнаўства на ўсіх яго роўнях (навуковым і грамадскім) не ў малой ступені звязана з сусветнымі працэсамі глабалізацыі і ўніверсалізацыі чалавечага быцця, калі превалуюць безаблічныя стандарты і нормы ў эканоміцы і культуры, а этнічная спецыфіка бязлігасна сціраецца ці адыходзіць на маргінальны план. У такой сітуацыі этнічнай культура ва ўсіх яе праявах выступае гарантам захавання нацыянальнай самабытнасці, дазваляе выразна ўсвядоміць сваё культурнае “Я” ў зменлівым і хуткапланным свеце, што, у сваю чаргу, робіць аптымістычнай як сучаснасць, так і бачанне перспектыву развіцця нацыі ў цэлым. Аднак рэактуалізацыя этнічнай традыцыі ў новых формах і ў новых сацыяльна-эканамічных, культурных умовах немагчymая без яе належнага “прачытання”, што ставіць пэўныя праблемы як перад навукоўцамі, так і перад простымі аматарамі фальклору. Бо ў абодвух выпадках гаворка ідзе пераважна пра сучасных гараджанаў, светаполюд і каштоўнасці якіх даволі значна адрозніваюцца ад ментальнасці вяскоўцаў.

Адсюль традыцыйныя навуковыя метады, завязаныя на эмпірычнай фіксациі, канстатациі і абагульненні этнографічных фактаў, з'яўляюцца відавочна недастатковымі для высвятлення нутраной структуры і сімволікі беларускай традыцыйнай культуры. Этнографічны падыход з яго шмат у чым штучным падзелам народнай традыцыі на “матэрыйальную” і “духоўную” сферы ў адным выпадку пакідаў матэрыйальныя артэфакты (народнае дойлідства, адзенне, ручнікі, прылады працы) “речамі ў сабе”, так і не выявіўшы антралагічны, міфалагічны і рытуальны аспекты іх функцыянування, а з другога боку, ігнараваў сімвалічны статус прасторавых элементаў у сямейнай і каляндарнай абраднасці, разглядаў міфалагічныя персанажы па-за складанымі кантекстамі іх “асабістай геаграфіі”.

Развіццё новых кірункаў у нарадазнаўстве, культуралогіі і лінгвістыцы (этнасеміётыка, кагнітыўная антралагія, этналінгвістыка ды інш.) прывяло да змены метадалагічных прыярытэтаў, калі асноўнай задачай становіцца не апісанне культурнай традыцыі звонку, але раскрыццё яе нутранога зместу, выяўленага на розных таксанамічных роўнях, зыходзячы з логікі ўласна традыцыі. Невыпадкова на першы план выходзяць катэгорыя “карціна свету” (калектыўнае бачанне пэўнай супольнасцю свету і свайго месца ў ім, якое ёсьць светапоглядным грунтам жыццядзейнасці) і яе базавыя складнікі – час і прастора. Адрозненне ва ўспрыніці апошніх і ляжыць у аснове прынцыпова іншых жыццёвых стратэгій і культурных арыентаций прадстаўнікоў традыцыйных супольнасцяў і сучасных (урбаністычных) грамадстваў. Зварот у даследванні да “прасторавай тэматыкі”, семіётыкі ландшафту не выпадковы, бо “уяўленні аб прасторы складаюць сукупнасць фундаментальных канцептаў культуры, якія служаць для вызначэння рэальнага месца знаходжання чалавека ў свеце і арыентациі ў ім. Апрача аў'ектыўных дадзеных аб просторы, этнічныя калектывы выпрацоўваюць міфалагічныя і сакральныя ўяўленні аб уладкаванні свету, увасобленыя ў семіятычных мадэлях” [173, с. 121].

Выразным і ўнікальным чыннікам адметнасці этнасу сярод іншых народаў, яго “экакультурнай нішай”, своеасаблівай “візітнай карткай” ёсьць тэрыторыя пражывання народа, якая ўяўляе сабой непарыўнае адзінства прыроднага і культурнага ландшафтаў. “Глеба, рэльеф і гідраграфія робяць уплыў на характеристар працоўнай дзейнасці, асабліва ў сельскагаспадарчай сферы, на тып вясковых паселішчаў і да т.п. Склад флоры вызначае матэрыйаль жыцця і яго віды, а разам з асаблівасцямі фаўны адбіваецца на спецыфіцы штодзённага жыцця і нават культурна-гаспадарчым развіцці тых ці іншых народаў” [59, с. 212]. Аднак, беручы пад увагу вялікую ролю прыроднага асяроддзя ў культурагенезе любога народа, варта адзначыць, што менавіта традыцыйны культурны ландшафт, які складаў-

ся на працягу многіх стагоддзяў, прадметна ўласабляе самабытнасць той ці іншай этнакультурнай традыцыі. Народнае жыллё і гаспадарчыя пабудовы, культавыя збудаванні, розныя тыпы паселішчаў і іх планіроўка, камунікацыі (дарогі, масты), палеткі і г. д. не толькі фармуюць “вонкавае аблічча” краіны, але і матэрыйальная ўласабляючы ідэальныя каштоўнасці і светапоглядныя арыентацыі этнасу, апеллюючы да ўласцівай толькі яму карціны свету. У выніку чалавечай дзеянасці прыродны ландшафт “набываў семантыку і вобразнасць, не ўласцівая прыродзе, пераўтвараўся ў калектывуі індывідуальнай свядомасці, у выніку апнаіўся ў прасторы культуры, становіўся ландшафтам-тэкстам, які нясе інфармацыю пра чалавека і яго карціну свету” [397, с. 12]. Такім чынам, звяртаючы сваю ўвагу на традыцыйныя культурныя ландшафты беларусаў, неабходна зразумець, што ў разгорнутым рэестры матэрыйальных аб'ектаў трэба бачыць не толькі іх безумоўную ўтылітарную функцыю, але і сімвалічнае значэнне, рытуальны кантэкст, арганічна ўпісаныя ў цэльную міфапаэтычную карціну свету.

Больш за тое, маючы на ўвазе традыцыйны тып грамадства, для якога ўласцівы гарманічныя харкторы узаемадзеяння з навакольным асяроддзем, а прыроднае і культурнае вельмі часта бытую ў сінкрэтычных, непадзельных формах, прынцыпова важна адзначыць, што культурны ландшафт не можа разглядаться як простая сума матэрыйальных аб'ектаў, створаных чалавекам. Бо пры такім спрошчаным падыходзе, уласцівым сучаснаму рацыональному мысленню з яго патрэбай у дакладнай і палярнай “інвентарызацыі” сусвету, разгляд традыцыйнага культурнага ландшафту беларусаў асуджаны на пастаянную дылему ідэнтыфікацыі яго асобных элементаў. Напрыклад, да якой сферы – прыроднай ці культурнай – можна залічыць культавую крыніцу, “святы камень” ці азяро, дзе, паводле падання, правалілася царква? Азначаная дылема здымаецца, калі разумець культурны ландшафт як “усяную жыццёвую прастору пэўнай групы людзей, калі гэтая прастора адначасова цэльная і дыферэнцаваная, засвоеная прагматычным, семантычным і сімвалічным чынам” [100, с. 17]. Іншымі словамі, культурны ландшафт для прадстаўнікоў традыцыйнага грамадства мае некалькі планаў выяўлення: фізічны (займае рэальнае месца ў прасторы, у тым ліку міфалагічнай), моўны (адлюстраваны ў моўнай карціне свету), сімвалічны (азначае і можабыць азначаны сам), кагнітыўны (як ментальная рэальнасць, існуе ва ўяўленнях і вераваннях). У кожным разе, культурны ландшафт не зводзіцца толькі да аб'ектаў антрапагенного паходжання, супрацьпастаўленых прыродзе. “Напаўняючыся не толькі ментальнымі сэнсамі, але і арэчаўленымі артэфактамі, ландшафт змяняў свой выгляд... У выніку ўзнік г. зв. культурны ландшафт, а дакладней пры-

родна-культурны – сведчанне актыўнасці не толькі культуры, але і прыроды ў фармаванні жыщёвай прасторы чалавека, вынік іх сінкрэтычнага адзінства і ўзаемадзеяння” [397, с. 12].

Гэтая праца прысвечана даследванню толькі аднаго аспекту функцыяновання культурнага ландшафту ў сістэме традыцыйнай культуры, а менавіта яго міфасемантыкі, г. зн. сімвалічнага статусу і рытуальных функцый у міфапазычнай карціне свету беларусаў. Сярод задач, якія вынікаюць з пастаўленай мэты, прыярытэтныя наступныя: выявіць структуру традыцыйнага культурнага ландшафту беларусаў, валентнасць і сімвалічную герархію яго базавых элементаў; ахарактарызаваць міфалагічныя прынцыпы і рытуальныя механізмы культурнага засваення прасторы, уласцівыя беларускай этнічнай традыцыі; прааналізаваць феномен сакральнага ў структуры культурнага ландшафту ў кантэксле антрапацэнтрычнай карціны свету; ахарактарызаваць элементы культурнага ландшафту як сродак аб'ектывациі гісторыі ў традыцыйнай карціне свету беларусаў.

Разам з тым варта адзначыць, што даследванне ментальных схем і светапоглядных мадэляў у грамадствах фальклорнага тыпу ставіць перад даследнікам шэраг аб'ектыўных проблем агульнагістарычнага характару, якія значна ўскладняюць спзнанне людзей, прыналежных да іншай гістарычнай эпохі ці іншага тыпу культурнай традыцыі. “Бачанне свету гэтymі людзьмі, іх сацыяльна-псіхалагічныя рэакцыі па вялікім рахунку неадэкватныя нашым. Адпаведна іх способу выяўлення, зафіксаваны ў крыніцах, надзвычай цяжка паддаецца – калі ўвогуле паддаецца – расшыфроўцы” [51, с. 15].

Пры гэтым трэба мець на ўвазе, што ментальнаясць “выяўляе штодзённы вобраз калектыўнай свядомасці, не адreffлексаванай і не сістэматызаванай праз мэтанакіраваныя разумовыя намаганні мысляроў і тэарэтыкаў” [127, с. 115], што ў сваю чаргу вымагае ад даследніка ўмення «за прымі паведамленнямі тэкстаў выявіць тыя аспекты свестаразумення іх стваральнікаў, пра якія апошнія маглі толькі міжволі “абмовіцца”» [126, с. 10]. У нашым выпадку гаворка ідзе пра тое, што першасная інфармацыя пра карціну свету, культурны ландшафт і яго пасобныя элементы дысперсна і вельмі часта закамуфлявана прадстаўлена ва ўсіх аспектах і формах выяўлення беларускай народнай культуры (мова, фальклор, вераванні, абрааднасць, матэрыяльныя артэфакты ды інш.), а ўскосным чынам – і ў вонкавых апісаннях (этнаграфічных, гістарычных, краязнаўчых). Разнапланавасць і дыскрэтнасць крыніц абумовіла полідысцыплінарныя характеристары дадзенага даследвання, калі побач з этнаграфічнымі былі выкарыстаны методы і тэарэтычныя набыткі

этнасеміётыкі, гуманітарнай геаграфії, кагнітыўнай антропалогії, этнолінгвістыкі, фалькларыстыкі ды іншых сумежных дысцыплін. У працы прааналізаваны і абагульнены значны эмпірычны матэрыял, які датычыць міфапаэтычнай карціны свету беларусаў, у тым ліку этнаграфічныя першакрыніцы, зафіксаваныя аўтарам на тэрыторыі Беларускага Падзвіння пад час палявых даследванняў 1995–2012 гг.

Актуальнасць прапанаванай кнігі абумоўлена практычна поўнай адсутнасцю ў айчыннай этналогіі (шырэй – у нарадазнаўстве) даследванняў традыцыйнага ландшафту беларусаў як семіясферы, складовай часткі міфапаэтычнай карціны свету, якая, у сваю чаргу, увасабляе і рэпрэзентуе сістэму анталагічных прыярытэтаў, гнасеалагічных стратэгій і аксіялагічных арыентаций этнасу. У практычным вымярэнні тэарэтычныя паларажэнні і факталагічная база, прыведзеныя ў даследванні, дазволяюць алтымізацію вывучэнне розных аспектаў беларускай этнічнай культуры (народнага дойлідства, міфалогіі, каляндарнай і сямейнай абрааднасці, сакральнай тапаграфіі ды інш.), бо любы феномен народнай традыцыі існуе толькі ў сістэме просторава-часавых каардынат.

Традыцыйны культурны ландшафт існуе толькі ў лакальных (рэгіянальных) формах, сукупнасць якіх і складае цэльную этнічную простору ва ўсёй разнастайнасці мясцовых культурных традыцый. У гэтым сэнсе прапанаванае даследванне дазваляе па-іншаму зірнуць на варыятыўнасць і самабытнасць этнакультурных традыцый розных рэгіёнаў (і нават мікрагэйонаў) Беларусі, што, у сваю чаргу, дапаможа пазбегнуць клішаванага, аднатыпнага падыходу ў справе выяўлення і захавання аб'ектаў нематэрыйнай духоўнай спадчыны, калі ўвага аддаецца “класічным” формам (фальклор і рамёствы), а кульставая крыніца, напрыклад, у спіс такіх каштоўнасцяў не трапляе. Але пагоня за найбольш яскравымі і презентабельнымі прававамі народнай культуры з мэтай іх грамадскай рэпрэзентацыі ігнаруе інтэгральную ўзаемазвязанасць усіх элементаў лакальнага культурнага ландшафту як складанай, шматроўневай семіятычнай сістэмы, што фармавалася на працягу стагоддзяў і стала вынікам творчага ўзаемадзеяння чалавека з навакольным светам.

Акрамя таго, аб'екты культурнага ландшафту як прыроднага, так і антропагеннага паходжання ва ўмовах традыцыйнага грамадства не толькі кампануюць жыццёвае асяроддзе супольнасці, пэўным чынам вызначаюць стратэгію быцця і мадэлі ўзаемадачыненняў людзей з навакольным асяроддзем, але і выступаюць у якасці своеасаблівага інфармацыйнага рэсурсу, што акумулюе ў сабе розныя пласты калектыўнай мясцовай гісторыі ў яе фальклорным адлюстрраванні. Такім чынам, легендарная тапаграфія выступае ў якасці “падручніка гісторыі”, вербалізаванага фальклорнымі

нарацыямі, але апрадмечанага і праілюстраванага канкрэтнымі топасамі. Святыя азёры, кръпніцы і камяні, “літоўскія” ці “шведскія” горы, “францускія” або “татарскія” магілы”, “чортава балота” ці ручай, а таксама храмы, капліцы, аброкныя крыжы, як і ўласна тапаграфія паселішчаў, улучна з іх адметным месцам на тапанімічнай карце краіны, кампануюць унікальныя канфігурацыі лакальных версій агульнаэтнічнай гісторыі ў яе міфапаэтычным (фальклорным) прачытанні. Ігнараванне пазначанай семіятычнай просторы з боку даследнікаў усіх роўняў ва ўмовах, калі дэпапуляцыя вёскі адбываеца імклівымі тэмпамі і, адпаведна, памяняшаецца колькасцю носьбітаў фальклорнай інфармацыі, прыводзіць да таго, што элементы ландшафту трацяць свою культурную функцыянальнасць і пераходзяць у катэгорыю прыродных аб'ектаў ці знікаюць увогуле. Пазначаная проблема яшчэ раз падкрэслівае актуальнасць даследвання традыцыйнага культурнага ландшафту беларусаў у семіятычнай перспектыве, што дазволіць прадметна і ўсебакова, з улікам лакальнай варыятыўнасці народнай культуры, ахарактарызаваць месца і ролю беларускай этнічнай просторы як унікальнай і непаўторнай матрыцы ў міфапаэтычнай карціне свету не толькі ў сінхроннай, але і дыяхроннай плоскасці.

Аўтар спадзяеца, што кніга будзе карысная не толькі спецыялістам у галіне нарадазнаўства, але і ўсім, хто цікавіца беларускай этнічнай культурай ва ўсіх яе праявах.

* * *

Хачу выказаць шчырую падзяку Андрэю Рынкевічу, без сяброўскай дапамогі якога выданне гэтай кнігі было б праблематычнае, а таксама ўсім вясковым людзям, чые простыя, але мудрыя слова пра наш свет сталі асновай для прапанаванага чытачам даследвання.

Раздел I

ТЭАРЭТЫЧНА-МЕТАДАЛАГІЧНЫЯ ПРАБЛЕМЫ
ДАСЛЕДВАННЯ МІФАСЕМАНТЫКІ
КУЛЬТУРНАГА ЛАНДШАФТУ БЕЛАРУСАЎ

1.1. Тэарэтычна-метадалагічныя канцэпцыі і падыходы

Праблема семіятычнай інтэрпрэтацыі культурнага ландшафта ў этналогіі непарыўна звязаная з такой базавай катэгорыяй быцця чалавека і грамадства, як *прастора*, а таксама з спосабамі яе інтэлектуальнага асэнсавання ў разнастайных галінах гуманітарных ведаў: філасофіі, культуралогіі, этналінгвістыцы, семіётыцы, кагнітыўнай антрапалогіі, гуманітарнай геаграфіі ды іншых дысцыплінах, дзе прадмет вывучэння выяўляе сваё значэнне ў сістэме просторавых каардынат. Разам з тым корпус навуковых тэкстаў, прысвяченых катэгорыі просторы, на сённяшні дзень нагэтулькі шырокі і якасна разнастайны, што нават прости гісторыяграфічны агляд дадзенай праблематыкі заслугоўвае разгляду ў асобнай манографіі. Адсюль прадметам нашага аналізу будуть пераважна тыя канцэпцыі і метадалагічныя падыходы, якія так ці іначай закранаюць простору ў кантэксце функцыянавання этнічнай культуры і калектыўных светапоглядных уяўленняў, уласцівых прадстаўнікам традыцыйных супольнасцяў.

У другой палове XX ст. назіраюцца якасныя змены ў метадалагічных устаноўках большасці гуманітарных навук, у тым ліку этналогіі (культурнай антрапалогіі). Не ў малой ступені гэта было звязана з новым прадметам даследвання, які становіцца агульным для гісторыкаў, фалькларыстаў, антраполагаў і лінгвістаў, – “карцінай свету”. У сацыякультурнай антрапалогіі канцэпцыя “карціны свету” (world-view) укаранілася і атрымала шырокое распаўсюджанне дзякуючы Робэрту Рэдфілду, які займаўся даследваннем вісковых і гарадскіх супольнасцяў Цэнтральнай Амерыкі, а таксама праблемамі акультурацыі [542, р. 281–282]. Па азначэнні Рэдфілда, “карціна свету” – гэта бачанне свету, уласцівае таму ці іншаму народу, гэта ўяўленні членаў супольнасці пра саміх сябе і пра свае дзеянні, сваю актыўнасць у свеце. “Карціна свету” адразніваецца ад такіх катэгорый, як “этас культуры”, спосаб мыслення, “нацыянальныя характары”. Калі канцэпцыя “нацыянальна га характару” датычыць перадусім погляду на культуру з боку вонкавага назіральніка, то “карціна свету”, насупраць, вывучае погляд прадстаўніка культуры на вонкавы свет. Гэта

як бы комплекс адказаў, даваных той ці іншай культурай на адвечныя пытанні быцця: хто такі “я” і хто такі “мы”; сярод каго “я” існуе; якое маё стаўленне да тых ці іншых рэчаў? І калі ў выпадку каштоўнаснага падыходу адказы на ўсе гэтыя пытанні даюцца як бы на ўніверсальнай мове, ці, дакладней, на мове ёўрапейскай культуры, то канцэпцыя “карціны свету” мае на ўзвaze інтэрпрэтацыю культуры, выяўленне адценняў, уласцівых толькі для яе, выкарыстанне пры даследваннях культуры методу эмпатыі (суперажывання) [307, с. 107].

Адпаведна і пазіцыя даследніка ў дачыненні да культуры, якая вывучаеца, павінна быць не вонкавай, але ўлучанай у сацыякультурны канспект бытавання супольнасці. На думку Рэдфілда, неабходна бачыць з’явы перадусім “знутры”, каб потым наблізіцца да іх разумення ў вонкавым культурным кантекстце. Патрабаванне “бачыць прадмет знутры” датычыць, паводле Рэдфілда, і культуры, і яе носьбітаў, псіхологію якіх даследнік мусіць вывучаць так, нібыта ён быў на іх месцы. Бо прадстаўнік пэўнай культурнай традыцыі можа разумець значэнне яе матэрыяльных і нематэрыяльных элементаў зусім іншым і часта нечаканым для нас способам. Ігнаруючы пункт погляду носьбіта культуры, даследнік рызыкуе істотным чынам памыліцца ў інтэрпрэтацыі як асобных элементаў культуры, так і культурнай сістэмы як цлага. Напрыклад, калі мы вывучаем грамаду як экалагічную сістэму, мы апісваєм яе зусім іначай, чым гэта зрабілі б яе прадстаўнікі, якім німа ніякай справы да навукі экалогіі. Даследнікі могуць разважаць пра супольнасць як экалагічную ці сацыяльную сістэму, тым часам як для яе члена супольнасць – гэта сістэма яго сваяцкіх сувязяў, спецыфіка якіх тлумачыць і спецыфіку грамады ў цэлым. Такім чынам, на думку Рэдфілда, дзеля таго каб вывучаць культуру, даследнікі павінны зірнуць на яе вачыма носьбітаў гэтай культуры і ўбачыць сутнасць і ўзаємасувязі розных яе элементаў так, як іх бачаць яны. Даследнік мусіць навучыцца гаварыць пра культуру з тымі акцэнтамі, у той паслядоўнасці, як гэтаробіць носьбіт культуры [307, с. 107–108].

Прынцыпова важная і канцэпцыя стратыфікацыі культурнай традыцыі і, адпаведна, “карціны свету” ў рамках аднаго грамадства, пропанаваная Р. Рэдфілдам. На прыкладзе індзейцаў Юкатана даследнік паказаў, што правамоцна вылучаць г. зв. “народнае грамадства” (folk society) і супрацьлеглае яму “гарадское грамадства” (urban society) [443, с. 298]. Першы тып адрозніваецца ад другога сацыяльнай непадзельнасцю і адзінствам “фальклорнай” культуры, ізоляванасцю ад вонкавага свету і самадастатковасцю. Ён уяўляў “першы бытны свет”, працэс трансфармацыі якога адбываўся па лінii сацыяльнай і культурнай дыферэнцыяцыі, што прыводзіла да ўзнікнення “віскова-гарадскога кантынуума”. Горад становіўся

асноўнай рухальнай сілай сацыяльных пераўтварэнняў і культурных зменаў. Для ацэнкі спосабу змяненняў і харектару эвалюцыйнага прадзесу Рэдфілд пропанаваў канцепцыю культурна-гістарычнага кантынуума “вялікай” і “малой” традыцый. Першая – рэфлексаваная “традыція філософіі, тэалогіі, літаратуры”, яна аналізуецца, культивуецца і перапрацоўваецца ў асаблівых інстытутах – школах і храмах. Другая выяўляе непасрэдна лад жыцця простых людзей, культивуецца ў вясковых супольнасцях. Традыцыі ўзаемазвязаныя і ўзаемна сілкуюць адна адну, але пры гэтым кожная з іх мае сваю адметную “карціну свету” [112, с. 156].

Беручы ў якасці зыходнага пункта паняцце “малой” супольнасці (“little community”) і “малой” традыцыі, Р. Рэдфілд прыйшоў да катэгорыі “сялянскага грамадства” і “сялянскай культуры”. Успрыняўшы азначэнне Кробера (“частка-грамадства з часткай-культурай”), Рэдфілд развівае трактоўку сялянства як паўаўтаномнай супольнасці ў цывілізацыі, дзе гегемонія належыць гораду. У гэтым сэнсе Р. Рэдфілда справядліва лічаць адным з пачынальнікаў антралогіі сялянства, якая сфармавалася ў 1960-х гг., комплекснага цывілізацыйнага падыходу да аграрнай гісторыі чалавечства і аграрнага ладу сялянства. Разглядаючы сялянства як універсальны сацыяльны тып, а вяскоўца як асобны тып чалавечай асобы, Рэдфілд вызначыў у якасці найбольш універсальнай тыпалагічнай рысы, што аб'ядноўвае ўсе гістарычныя і культурна-геаграфічныя тыпы сялянаў, іх занятыя сельскай гаспадаркай як “сродак да жыцця і лад жыцця” [112, с. 157].

Палажэнні Р. Рэдфілда сутнасна важныя для разумення спецыфікі сацыякультурнай сітуацыі беларускага этнічнага ландшафту як у сінхронным, так і ў дыяхронным вымярэнні, калі культура вясковага насельніцтва ў якасці этнічнай з'яўляецца “па змоўчанні” асноўным аб'ектам нарадаўства і пры гэтым выяўляе парадаксальную ўстойлівасць уласцівай ёй карціны свету. Палявывя даследванні фіксуюць шматлікія сутнасныя “супадзенні” ментальных арыентацый і светапоглядных стратэгій сучасных жыхароў беларускай вёскі і іх папярэднікаў XIX – пачатку XX ст., што дазваляе пагадзіцца з афарыстычным выказваннем А. М. Руткевіча пра эпахальную трываласць фальклорнай карціны свету: “Селянін жыве тымі ж паняццямі, што і ягоныя продкі шмат стагоддзяў таму, нават калі ён удзельнічае ў выбарах і глядзіць тэлевізор” [383, с. 305].

Да разумення “карціны свету” Р. Рэдфілда блізкае і азначэнне гэтай катэгорыі, дадзенае Кліфардам Гірцам – адным з найбольш вядомых амерыканскіх антралагаў паваеннага часу, заснавальнікам “сімвалічнай” ці “інтэрпрэтатыўнай антралогіі”, што разглядае культуру як сімвалічную сетку (network), прыналежную семіятычнаму кантэксту.

Паводле К. Гірца, “карціна свету пэўнага народа – гэта яго ўяўленні пра формы, у якіх існуе аб’ектыўная рэальнасць, яго разуменне прыроды, чалавека, грамадства. Карціна свету ўлучае ў сябе найбольш усёабдымныя ідэі народа пра ўпрадакванне сусвету” [108, с. 149–150].

Канцэпцыя “карціны свету” грунтуецца перадусім на кагнітыўным змесце – інфармацыі пра спосаб спазнання людзьмі навакольнага свету. Але на практицы даследнікі, якія займаюцца вывучэннем этнічных вобразаў свету, у большай ступені звяртаюць увагу не на тое, як народы спасцігаюць свет, а на вынікі гэтага спасціжэння: касмалагічныя, антагонічныя, эсхаталагічныя сістэмы. У этнолагічных працах “карціна свету” аказваецца этнографічнай абстракцыяй, г. зн. спробай антраполага скласці цэльны вобраз “туземнай філософіі”, змадэляваць за “туземца” яго філософскую сістэму. Такім чынам, “апісанне “карціны свету”” аказваецца ў значнай ступені даследніцкім метадам. Сам Р. Рэдфілд часам называў апісанне “карціны свету” прыёмам, з дапамогай якога этнолаг можа паглядзець на свет як бы вачыма “туземцаў” і перадаць іх парадак, іх катэгорыі, іх акцэнты, г. зн. прыйсці да аўтэнтычнага разумення культуры пэўнага народа” [307, с. 109].

У адрозненне ад каштоўнаснага падыходу вывучэнне “карціны свету” звяртае асноўную ўвагу на катэгорыі, у якіх апісваюць сваю культуру самі яе носьбіты. Гэта ў сваю чаргу вымагае “прызнання прынцыпавага плюралізму культур чалавечства” і разумення таго, што “мноства культур функцыянуе на зусім іншых прынцыпах, чым культура еўропейская, якая доўгі час лічылася за культуру этalonную агульначалавечую, а то і проста за культуру *par excellence*” [393, с. 27]. Вывучэнне “карціны свету” вымагае ад даследніка актыўных і заглыбленых палявых даследванняў, свайго роду “ўкаранення, ужывання ў культуру”, што дазваляе зірнуць на яе знутры і адкрывае новыя магчымасці для разумення культуры, яе цэнтральных і перыферыйных элементаў, логікі і заканамернасці зменаў.

У той жа час менавіта амерыканская навука зрабіла якасна новыя прарыў у гуманізацыі геаграфіі, што датуль разумелася пераважна як прыродазнаўчая дысцыпліна. Гаворка ідзе перадусім пра гэтак званую Школу Бэрклі (*Berkley Skool*), узначаленую Карлам Заўэрэм (*Carl Ortwin Sauer*), які лічыцца адным з заснавальнікаў сучаснай культурнай геаграфіі. «У сваім артыкуле 1925 г. “Марфалогія ландшафту” амерыканскі навуковец праланаваў наступныя краевугольныя сцверджанні: “Культурны ландшафт ствараецца з прыроднага ландшафту культурнай групай. Культура – гэта агент, прырода – медыум, культурны ландшафт – вынік. Пад уплывам пэўнай культуры, што сама змяняецца на працягу часу, ландшафт развіваецца, праходзячы праз разнастайныя фазы, і ўрэшце дасягае

канца цыкла развіцця”» [241, с. 18]. Пры гэтым, як адзначаў К. Заўэр, ландшафт прадметна ўласабляе не толькі набыткі матэрыяльнай культуры, але і духоўны досвед супольнасці. “Каб аналізаваць культуру, неабходна вызначыць бачныя элементы культуры, якія звязаныя з матэрыяльнымі аспектамі цывілізацыі і могуць быць прачытаныя ў ландшафце, дзе яны адыгрываюць ролю культурных маркёраў. Гэтыя маркёры звязаныя з специфічнымі каштоўнасцямі, перакананнямі і рытуаламі” [241, с. 19].

Распрацоўка канцепцыі “карціны свету” ў амерыканскай этнаграфіі і станаўленне культурнай геаграфіі ў ЗША храналагічна супадаюць з пачаткам антралагічнага асэнсавання прасторы ў французскай гуманітарыстыцы. У прыватнасці, гаворка ідзе пра адзін з навуковых кірункаў Школы “Аналай” ці “Новай гістарычнай навукі” (*La Nouvelle Histoire*), вядомы пад назвай “геаграфія чалавека” (*géographie humaine*). Для гэтай дысцыпліны асноўнай крыніцай даследвання выступае ландшафт, што разумеецца як арганічнае спалучэнне прыродных і антралагічных элементаў. На думку Жоржа Дзюбі, аднаго з заснавальнікаў “гісторыі”, “сучасны ландшафт – вынік шматгадовага ўздзейння мноства пераплеченых фактараў. Адны з гэтых фактараў носяць матэрыяльны фізічны характар, яны дадзены прыродай: глеба, клімат, расліннае покрыва. Другія, не будучы матэрыяльнымі, дадзены культурай і... у значнай ступені вызначаюць характар ландшафту: сістэма сваяцкіх сувязяў, практика спадкаемства, прававыя звычаі, традыцыі харчавання, вераванні ці палітычныя абставіны. Географу... каб патлумачыць асаблівасці і характеристар ландшафту (у чым, уласна, і палягае сэнс ягонай працы), неабходна прыняць пад увагу ўсю сукупнасць гэтых фактараў, даследваць іх узаема-сувязь, судносіны, не аддаючы перавагу ніводнаму з іх, у прыватнасці эканоміцы перад палітыкай ці культуры” [165, с. 50].

Тэрмінам, набліжаным да катэгорыі “карціна свету”, у прадстаўнікоў Школы “Аналай” (М. Блок, Л. Февр, Ж. Ле Гоф і інш.) выступае “ментальнасць” (*mentalité*), пад якой разумеюць “сістэму образаў, уяўленняў, якія ў розных групах ці пластах, што складаюць грамадскую фармацию, сполучаюцца па-рознаму, але заўсёды ляжаць у аснове чалавечых уяўленняў пра свет і пра сваё месца ў гэтым свеце і, адпаведна, вызначаюць учынкі і паводзіны людзей” [165, с. 52]. Згодна з метадалагічнымі ўстаноўкамі Школы “Аналай”, гісторыя ментальнасці павінна дапаўняцца гісторыяй ідэалогіі, гісторыяй уяўленняў і каштоўнасці. Рэканструкцыя свету ўяўленняў людзей мінулага і найболыш распаўсюджаных схем інтэрпретацыі імі рэчаіснасці, высвячленне адпаведнай сістэмы паніціяў выступаюць для Школы “Аналай” не менш значнымі, чым аналіз сацыяльна-эканамічных структур даследванага грамадства.

Несумнеўнай заслугай французскіх медыяўвістаў стаў зварот да ментальных установак “маўклівай большасці” сярэднявечнай эпохі – пачуццяў, вобразаў сялянства і гараджанаў, іх уяўленняў пра свет і сваё месца ў свеце. Так, у цэнтры ўагі Ле Гофа, аднаго з найбуйнейшых прадстаўнікоў Школы “Аналаў”, – “масавая свядомасць, калектывная ўяўленні, вобраз свету, які дамінаваў у гушчы грамадства”. Як і іншыя прадстаўнікі “Новай гістарычнай школы”, Ле Гоф – гісторык ментальнасці, не сфармультаваных выразна і ўсвядомленых часткova (ці зусім не ўсвядомленых), манер мысліць, часам пазбаўленых логікі разумовых вобразаў, якія ўласцівы дадзенай эпосе ці пэўнай сацыяльной групе. Гэтая спосабы арыентацыі ў сацыяльным і прыродным свеце ўяўляюць сабой свайго роду аўтаматызмы думкі; людзі карыстаюцца імі, не ўдумваючыся і не заўважаючы іх...” [128, с. 355].

Немалаважнае месца ў даследваннях “Новай гістарычнай школы” займае “вобраз свету”, уласцівы прадстаўнікам розных сацыяльных пластоў сярэднявечнага грамадства. “Вобраз свету, зададзены мовай, традыцыяй, выхаваннем, усёй грамадскай практыкай людзей, – устойлівае ўтварэнне, якое змяніеца паволі і спаквала, незадзінна для тых, хто ім валодае. Можна ўяўіць сабе чалавека, пазбаўленага пэўнага светапогляду, але не індыўіда, які не валодаў бы вобразам свету, няхай непрадуманным і неусвядомленым, але ўладна вызначальным (у прыватнасці, якраз дзякуючы яго неусвядомленасці) для ўчынкаў і паводзінаў індыўіда...” [128, с. 356]. Адсюль жыццёвая прастора сярэднявечнага грамадства ў працах Школы “Аналаў” перастае быць маўклівым, безаблічным фонам, фармальным наборам прыродных і культурных элементаў. Культурны ландшафт, у шырокім разуменні гэтага тэрмина, не толькі разглядаецца як ментальны вобраз з пэўнымі каштоўнасцямі харктарыстыкамі, але і выступае як паўнапраўны сүждельнік чалавека ў тварэнні гісторыі. Паказальная ў дадзеным выпадку харктарыстыка месца і ролі лесу ў жыцці і ўяўленнях сярэднявечнага грамадства, якую прыводзіць у сваіх даследваннях Жак Ле Гоф: «Вяртаючыся ў “рэальны” лес сярэднявечнага Захаду, мы следам за Шарлем Ігунэ падкрэслім, што лес уяўляў сабой асаблівы свет, сковішча для паганскіх культаў, для пустэльнікаў, што прыйшлі шукаць “пустыню”, для прыгнечаных і рознага роду бадзяг: беглых серваў, забойцаў, авантуристаў, злодзеяў. Лес гэтаксама быў “карысны” і “каштоўны”: ён служыў запаведнікам для дзічыны, дзялянкай, дзе збіралі дзікія плады і сотавы мёд, з якога гатавалі “самы распаўсюджаны ў Еўропе напой” і воск для свечак; у лесе секлі дрэвы і кустаў, неабходныя для вытворчасці шкло і вырабу жалезных прыладаў, пасвілі свойскую жывёлу, галоўным чынам свінню. Ужо Ле Гоф заўважыў амбівалентны

характар сярэднявежнага лесу, які “пакрываў прастору значна большую, чым ён пакрывае сёння, і быў куды гусцейшы”. Лес адштурхоўваў і адна-часова вабіў да сябе: “Нягледзячы на ўяўную наветлівасць, лес быў надзвычай карысны”» [244, с. 93–94].

Разам з тым у сваіх развагах пра вобраз свету сярэднявежнага чалавека Ле Гоф выяўляе пэўную непаслядоўнасць. Так, падкрэсліваючы амбівалентнасць лесу ў сістэме жыццядзейнасці і светапоглядных каштоўнасцяў тагачаснага грамадства, даследнік тым не менш цвярджае, што прастора прыроды і сфера культуры былі рэзка супрацьпастаўлены: “Калі галоўнай апазіцыяй у часы Антычнасці з’яўлялася супрацьпастаўленне горада і вёскі (*urbs – rus* у рымлянаў і яго далейшае развіццё *urbanite – rusticite*, “пачцівасць – навыхаванасць”), то на сярэднявежным Захадзе такой апазіцыяй стала “фундаментальная антыгэза *культура – прырода*”, якая атрымала сваё выражэнне ў супрацьпастаўленні таго, што пабудавана, культивавана і заселена (комплекс: горад – замак – вёска), таму, што ёсьць дзікім паводле сваёй сутнасці (мора, лес, гэтая заходнія эквіваленты пустыні Усходу)” [244, с. 101].

Нягледзячы на тое, што ўласна катэгорыя “вобраза свету” не знайшла ў даследваннях “Новай гістарычнай науکі” дэталёвой распрацоўкі і не стала аб'ектам семіятычнай інтэрпрэтацыі, важным застаецца тэзіс (сінанімічны палажэнням Рэдфілда пра “малую супольнасць”) аб тым, што вясковая супольнасць вызначаеца спецыфічным спосабам спа-знання рэчаіннасці і, адпаведна, адметнай карцінай свету, якая істотным чынам адрозніваеца ад вобраза свету, уласцівага сацыяльным элітам. “Карціна свету, створаная народнымі ўяўленнямі ў дайндустрыйную эпоху, адрозніваеца ад класічнага ўзору, выпрацаванага клірыкамі і кніжнікамі; тое ж можна сказаць і пра карціну тагасвету” [244, с. 148]. Пры гэтым “народная культура” з уласцівым ёй бачаннем свету разглядаеца не як феномен “ніжэйшай якасці” ў параўнанні з культурай адукаваных пластоў грамадства, але як у пэўнай ступені самадастатковая структура, якая “рэальна валодае ўласнай арыгінальннасцю” [244, с. 138]. Такі “нутраны культурны рэзльтывізм” абумоўлены цеснымі повязямі французскай медыяявістыкі з пісіхааналізам і этналогіяй, што дазволіла ўбачыць тыпалагічную тоеснасць аграрнай (вясковай) супольнасці сярэднявежнага Захаду і “дапісъмовых” (архаічных) грамадстваў. “Сельскае грамадства – гэта практична нерухомае, “халоднае”, паводле азначэння К. Леві-Строса, грамадства. Вывучэнне жыцця сярэднявежных сялянай не адрозніваеца па сваім аб'екце, крыніцах і методах ад вывучэння “дапісъмовых” грамадстваў, якімі займаюцца этнолагі” [165, с. 54]. У сваю чаргу, падобная тоеснасць робіць высновы К. Леві-Строса пра лагічны

і паслядоўны харктар міфалагічнага мыслення прадстаўнікоў архаічных супольнасцяў справядлівымі і ў дачыненні да міфапазытычнага мыслення сялянства. “Такім чынам, зразумела, што міфалагічнае мысленне, хоць яно і прывязанае да вобразу, ужо можа быць абагульняльным і, адпаведна, навуковым: яно таксама дзейнічае праз аналогіі і супастаўленні, нават калі, як і ў выпадку брыкалажа, яго стварэнні ўсялякі раз зводзяцца да новага ўпарадкавання ўжо існых элементаў, харктар якіх не мяняецца, фігуруюць яны ў інструментальнай сукупнасці ці ў канчатковым размяшчэнні” [246, с. 129–130].

Тээзіс пра ўласную нутраную логіку міфапазытычнага мыслення возьмем пад увагу не толькі як метадалагічна важны ў працэсе даследвання традыцыйнай карціны свету, але і як прынцыпова актуальны для айчыннага нарадазнаўства, дзе яшчэ нярэдкія спробы “адаптациі” феноменаў народнай культуры да светараузмення самога даследніка. Паказальным прыкладам сутнаснага скажэння сімвалічнай прагматыкі традыцыйнай культуры з’яўляецца інтэрпрэтацыя беларускіх народных павер’яў (на сутнасці, “рэплік” міфапазытычнай карціны свету), дадзеная У. Васілевічам: “Фіолаг жа, фалькларыст, зрэшты, любы даследчык народнай культуры павінен у тых самых забабонах, у той самай варажбе ўбачыць іх пастычную сутнасць, элементы гульні, розыгрышу, і тады адразу будзе зразумелым імкненне народа ажывіці, пацешыць сваё манатонае, аднастайнае жыццё рознымі выдумкамі” [80, с. 9].

Галоўныя ідэі і метадалагічныя ўстаноўкі Школы “Аналau” творча асэнсаваныя і рэалізаваныя ў шматлікіх даследваннях вядомым прадстаўніком савецкай (расійскай) медыяўстыкі А. Я. Гурэвічам, які зрабіў значны ўплыў не толькі на развіццё сучаснай гістарычнай навукі, але і на іншыя гуманітарныя дысцыпліны: антрапалогію, культуралогію, філасофію. У сваёй працы “Катэгорыі сярэднявечнай культуры” (1972) даследнік, наследуючы прадметнае поле ў “Новай гістарычнай навуцы”, шмат увагі аддае “вобразу свету” сярэднявечнага грамадства, у прыватнасці такім базавым светапоглядным катэгорыям, як час і простора. Адзін з асноўных тэзісаў А. Я. Гурэвіча – палажэнне пра адрозны харктар просторава-часовых уяўленняў чалавека сучаснасці і прадстаўніка сярэднявечнай супольнасці, грунтам чаго выступаюць адрозненні ўласна культуры ў яе двух эпахальных вымярэннях. “Нашае стаўленне да свету – іншае, чым светаадчуванне і светапогляд людзей сярэдніх вякоў. Шмат што з іх ідэй і ўчынкаў нам не толькі чужое, але і дрэнна зразумелае. Таму цалкам рэальная небяспека прыпісаць людзям гэтай эпохі неўласцівія ім матывы і няправільна патлумачыць праўдзівія стымулы, якія рухалі імі ў практычным і тэарэтычным жыцці. Чалавек не нара-

джаеща з “пачуццём часу”, яго часавыя і прасторавыя паняцці заўсёды вызначаныя той культурай, да якой ён належыць. Сучасныя катэгорыі часу і прасторы маюць вельмі мала агульнага з часам і прасторай, якія ўспрымаліся і перажываліся людзьмі ў іншыя гістарычныя эпохі. У гэтак званай прымітывай ці архаічнай свядомасці гэтыя катэгорыі не існуюць як чистыя абстракцыі, бо сама мысленне людзей на архаічных стадыях развіцця было пераважна канкрэтным, прадметна-пачуццёвым. Іх свядомасць ахоплівае свет адначасова ў яго сінхроннай і дыяхроннай цэльнасці, і таму яна “пазачасавая” [126, с. 26–27].

Каштоўнай стае выснова А. Я. Гурэвіча пра тое, што спецыфіка ўяўленняў пра свет і прастору складаным чынам дэтэрмінаваная цэлым комплексам геаграфічных, сацыяльна-эканамічных, культурна-рэлігійных фактараў, якія вызначалі жыццё сярэднявечнага грамадства. “Асаблівасці ўспрынняцца прасторы людзьмі сярэднявечнай эпохі абумоўлены шэрагам абставінаў: іх стаўленнем да прыроды, улучна з вытворчасцю, спосабам іх рассялення, іх кругаглядам, які ў сваю чаргу залежаў ад стану камунікацый, ад панавальных у грамадстве рэлігійна-ідэалагічных пастулататаў” [126, с. 26–27]. Разам з тым характарыстыка сярэднявечнай карціны свету ў А. Я. Гурэвіча даволі абагульненая, бо яе падрабязны структурны аналіз і не ўваходзіць у задачы даследніка. Пазначаеща ідэя якаснай неаднароднасці прасторы, міфалагічны характар карціны свету ў народнай культуры і пачуццёва-вобразны спосаб спасціжэння навакольнай рэчаінасці, але ўласна катэгорыя “карціна свету” дакладна не вызначана. Як слушна заўважыў С. Санько, «у А. Я. Гурэвіча таксама цалкам аказваюцца сінанімічнымі гэткія выразы, як “мадэль свету”, “карціна свету” і “бачанне свету”» [393, с. 24].

Паўтараючы ідэю Школы “Аналай” аб важнай ролі прыроднага ландшафту ў фармаванні аблічча сярэднявечнай культуры, А. Гурэвіч прыходзіць да высновы, што разнага супрацьпастаўлення культуры і прыроды ў тагачасным грамадстве няма, чым аспрэчвае тэзіс Жака Ле Гофа аб іх выразнай апазіцыйнасці. «Адносіны чалавека да прыроды ў сярэднявеччы – гэта не адносіны суб'екта да аб'екта, а, хутчэй, знаходжанне самога сябе ў вонкавым свеце, успрыманне космасу як суб'екта. Чалавек бачыць у сусвеце тыя ж якасці, якімі валодае ён сам. Няма выразных межаў, што падзяляюць чалавека і свет; знаходзячы ў свеце ўласны працяг, ён разам з тым і ў сябе выяўляе сусвет. Яны як бы ўзаемна глядзяць адзін на аднаго. Адсутнасці радыкальной супрацьлегласці паміж чалавекам і прыродным атакэннем адпавядала і адсутнасць другой апазіцыі: прырода – культура. Калі ў новы час склалася разуменне прыроды як эмпірычнага свету, як не належнай чалавеку дадзенасці, стыхіі, якая належыць культурнаму пера-

адоленню, то ў сярэдня вякі гэтая грань не ўсведамлялася ці, ва ўсялякім разе, была няпэўная і няясная. Для сярэднявежнага чалавека прырода была “вялікім рэзервуарам сімвалу”» [126, с. 26–27].

Пры гэтым, пастулюючы прадметна-вобразнае ўспрыманне прасторы ў народнай культуры эпохі сярэднявечча, А. Я. Гурэвіч адзначае ўстойлівасць традыцыйнага светапогляду сялянства па-за строгімі храналагічнымі рамкамі гістарычных эпох. “Ментальнасць вясковага насельніцтва менш за ўсё зазнавала карэнную ломку. Пакуль сялянства заставалася асновай грамадства, сярэднявежны традыцыі і стэрэатыпы паводзінаў захоўвалі сваю сілу” [128, с. 368]. Актуальнаясць гэтага палажэння пацвярджаеца надзвычайнай архаічнасцю беларускай традыцыйнай карціны свету ў яе фальклорным адлюстраванні, захаванне якой сталася магчымым толькі пры пэўных асаблівасцях сацыяльна-эканамічнага развіцця ўсяго грамадства. Яшчэ ў 1959 годзе вяскоўцы складалі 69 % насельніцтва Беларусі [327, с. 14], што стала натуральным сацыякультурным грунтам захавання традыцыі.

У цэлым вывучэнне традыцыйнай карціны свету гістарычнымі антраполагамі насіла хутчэй характар “эскізаў”, кантэкстных заўаг пры даследванні розных (сацыяльных, эканамічных, культурна-ідэалагічных) аспектаў жыццядзейнасці сярэднявежнага грамадства і яго “маўклівай большасці” – сялянства. Структура і сімволіка карціны свету (“вобраза свету”) пры гэтым падрабязна не разглядаліся, што, аднак, не змяншае значэння “новай” медыяўістыкі ў працэсе антрапалагічнага асэнсавання прасторы як “сузуцельніцы” чалавечай гісторыі.

Канцэпцыя “карціна свету”, прапанаваная Р. Рэдфілдам, была значна распрацаваная і дапоўненая прадстаўнікамі новых кірункаў у антрапалогіі, якія звярнулі ўвагу не столькі на аб’ект, колькі на суб’ект спазнання ў рамках канкрэтных этнічных традыцый. У 1950 – пачатку 1960-х гг. афармляючы такія навуковыя плыні, як структуралізм (К. Леві-Строс, Л. Дзюмон), кагнітыўная (У. Гуднаф, М. Спіро, і Р. Д’Андрад) і сімвалічная (К. Гірц) антрапалогія, якія “засяродзілі ўвагу на тым, што забяспечвае цэласнасць культуры, – на структурах пазнання і мыслення. У сувязі з гэтым узніклі два розныя падыходы да проблем культуры – *структуралізм і кагнітыўная антрапалогія*. Нягледзячы на адрозненні, абодва яны адчуле моцны ўплыў структурнай лінгвістыкі, найперш спробаў адкрыць структурныя прынцыпы, якія вызначаюць мадэлі моўных паводзін” [111, с. 46].

Галоўным прадстаўніком структурнага падыходу ў даследванні культуры быў французскі антраполаг Клод Леві-Строс. На яго думку, універсальныя прынцыпы, якія фармуюць нашыя паводзіны і светапогляд, закладзены ў структуры чалавечага мыслення. Для К. Леві-Строса ўся чала-

вечая дзейнасць і ўсе формы свядомасці людзей падпарадкаваныя адзінай строгай логіцы. Пры гэтым пераважае ў чалавечай свядомасці разумовы і свядомы, а не эмацыйны і падсвядомы пачатак. Свой метад К. Леві-Строс выкарыстоўваў пры вывучэнні розных старонак побыту і культуры. Кожную з іх ён разглядаў як самастойную, замкнёную ў сабе сістэму, спрабуючы паўсяль выявіць свае лагічныя заканамернасці [443, с. 312].

Найбольш частотная заканамернасць – гэта “*бінарныя апазіцыі*” – тып дачынення ў семіятычных сістэмах, у рамках якога знак набывае сваё значэнне і сэнс толькі праз дачыненні са знакам, які стаіць да яго ў апазіцыі: верх – ніз, лева – права, мужчына – жанчына ды інш. [247, с. 5–28]. Асноўай апазіцыяй выступае супрацьпастаўленне “прырода – культура”, якая, на думку К. Леві-Строса, прайўляеца ў розных аспектах (сацыяльных, ментальных, рэлігійных) жыццязейнасці архаічных грамадстваў. Метад бінарных апазіций, што абапіраецца на предметныя этнографічныя даследванні, – адзін з асноўных у даследніцкім інструментары К. Леві-Строса, які лічыў, што асэнсаванне ў тэрмінах бінарных апазіций біялагічных дэтэрмінант (адрозненняў) – важны аспект працэсу пераходу ад прыроды да культуры [478, с. 12]. Аднак метадалогія К. Леві-Строса не заўсёды выражана адрознівае бінарныя апазіцыі, уласцівыя рэальному жыццю традыцыйнай супольнасці, і апазіцыі, спадрожаныя мысленнем этнолага-аналітика. “Іншымі словамі, канкрэтная этнографія і этнаграфія не схільныя ствараць, канструяваць нейкія “трэція анталагічныя светы”, у якіх вырашалася б загадка бінарных апазіций у культуры. Апошняя абставіны, у прыватнасці, і служаць падставай для сучаснай крытыкі бінарных схем. Праўда, варты азначыць, што сам факт такога аналізу, прысутнага ў фундаментальнай єўрапейскай науцы, павярджвае высокую ступень укаранёнасці антынамічнага мыслення ў культуры” [478, с. 13].

Сутнасную функцыянальнасць бінарных апазіций для міфалагічнага мыслення ў працэсе спасціжэння навакольнага свету падкрэслівае і Е. М. Меляцінскі: “Міфалагічная логіка шырока аперуе бінарнымі (двойковымі) апазіцыямі пачуццёвых якасцяў, пераадольваючы, такім чынам, “непарыўнасць” успрымання навакольнага свету шляхам вылучэння дыскрэтных “кадраў” з супрацьлеглымі знакамі. Гэтыя кантрасты ўсё больш семантызуюцца і ідзалаґізуюцца, становячыся рознымі способамі выяўлення фундаментальных антыномій тыпу *жыцце / смерть...*” [318, с. 168]. У сваёй фундаментальнай працы “Паэтыка міфа” (1976) Е. М. Меляцінскі падрабязна спыняеца на асаблівасцях міфалагічнага мыслення, якія і ляжаць у аснове спецыфічнага светаўспрымання і, адпаведна, карціны свету чалавека архаічнага (традыцыйнага) грамадства.

Сярод базавых уласцівасіяў міфалагічнага светапогляду вылучаюцца наступныя: яго антрапацэнтрычнасць, што выяўляеца ў “наіўным ачалавечванні навакольнага прыроднага асяроддзя”, пачуццёва-эмацыйны характар успрымання рэчаінасці і дыфузнасць архаічнага мыслення. “Дыфузнасць першабытнага мыслення прайвілася і ў невыразным раздзяленні суб’екта і аб’екта, матэрыйльнага і ідэальнага (г. зн. прадмета і знака, рэчы і слова, істоты і яе імя), рэчы і яе атрыбутаў, адзінкавага і множнага, статычнага і дынамічнага, прасторавых і часавых адносінаў” [318, с. 165]. Такі характар усведамлення і спазнання навакольнага свету ёсць грунтам, ментальнай асновай для разумення якаснай неаднароднасці прасторы і часу ў міфапаэтычнай карціне свету, што ў рэальным жыццёвым вымярэнні супольнасці азначае наўнасць “святых” і “нічыстых”, “добрых” і “благіх” месцаў. “Непасрэдным матэрыйлам першабытнай логікі становіща элементарна-пачуццёвае ўспрыманне, якое дазваляе праз падабенствы і несумяшчальнасці пачуццёвых уласцівасіяў здзяйсняцца працэсу абагульнення без адрыву ад канкрэтнага. Адпаведна прасторава-часавыя адносіны не могуць эманіпавацца ад канкрэтных пачуццёвых прадметаў, персанажаў, сітуацый, якія запаўняюць прастору і час, што прыводзіць да ўяўлення пра неаднароднасць прасторы і часу” [318, с. 165].

У другой палове ХХ ст. канцэпцыя “карціны свету” актыўна распрацоўваецца не толькі ў антрапалогіі. “На меры таго, як даследнікі пераконваліся ў рэальным існаванні гэтага феномену, як “карціна свету” (КС), пашыралася кола тэарэтычных даследванняў канцэпту КС якраз у тых дысцыплінах, што нацэленыя на вывучэнне спецыфічных вымярэнняў існавання чалавека і грамадства, у якіх найбольш цэласна выяўляюцца ўзаемаадносіны чалавека з светам і найважнейшыя ўмовы яго існавання ў свеце. Таму не выпадкова, што паняцце КС узялі на ўзбраенне філософія, культуралогія, кагніталогія, лінгвасемістыка і... псіхалогія” [393, с. 26].

Семіётыка як “наука пра знакавыя сістэмы ў прыродзе і грамадстве” мае даўнюю перадгісторыю, бо праблематыкай знака займаліся яшчэ ў эпоху Антычнасці Арыстоцель і стоікі, але ў якасці самастойнай дысцыпліны сфармавалася ў канцы XIX – пачатку ХХ ст. дзякуючы працам логіка Ч. Пірса, лінгвіста Ф. дэ Сасюра і філософа Ч. Морыса [434, с. 23]. Менавіта апошні пропанаваў падзяляць семіётыку як науку пра знакі на тры раздзэлы: сінтактыку, якая вывучае адносіны знакаў адзін да аднаго, семантыку, што даследуе адносіны знакаў да аб’ектаў, і прагматыку, якая вывучае адносіны знакаў і тых, хто імі карыстаецца. Гэтая класіфікацыя атрымала шырокую вядомасць і лягла ў аснову далейшага развіцця семіётыкі, а шмат у чым і лінгвістыкі. Сярод шматлікіх кірункаў

семіётыкі найбольшую цікавасць у кантэксце вывучэння знакавых функцый культурнага ландшафту і карціны свету ў цэлым уяўляюць этна- і лінгвасеміётыка. На думку Ю. С. Сцяпанава, этнасеміётыка – самы разгорнуты кірунак у семіётыцы, у рамках якога можна вылучыць некалькі плыніяў: “адна арыентуеца на антрапалогію і этнаграфію, г. зн. на вывучэнне пераважна прымітыўных грамадстваў (Э. Хол, ЗША; К. Леві-Строс, Францыя), яшчэ адна плынь – на сацыяльную і інжынерную псіхалогію, г. зн. даследванне высокоразвітых грамадстваў (Ж. Магарэ, Францыя; А. Чапаніс, ЗША); трэцяя плынь – на гісторыю філасофіі і літаратуры (Р. Барт, М. Фуко, Францыя). Але ў цэлым “прадмет этнасеміётыкі можна вызначыць як даследванне “невідавочнага роўню” чалавечай культуры. Нават калі асобным аб'ектам назірання для этнасеміётыкі выступае што-небудзь прадметнае, напрыклад фальклорная вясельная песня ці замова, пункт гледжання семіётыкі на гэты прадмет адрозніваецца ад пункту гледжання фалькларыстыкі: семіётыка даследуе яго як частку такіх знакавых сістэм грамадства, сэнс і роля якіх самімі прадстаўнікамі не ўсведамляеца” [434, с. 32].

Значны ўнёсак у даследванне семіятычнага вымярэння прасторы, спецыфікі яе спасціжэння архаічным (міфалагічным) мысленнем зрабілі прадстаўнікі Тартуска-Маскоўскай семіятычнай школы (Ю. М. Лотман, Б. А. Успенскі, Вяч. Ус. Іваноў, Ул. М. Тапароў, Т. Ул. Цыўян ды інш.), што сфармавалася ў 1960-х гг. як адзін з асноўных навуковых асяродкаў Усходняй Еўропы па вывучэнні семіётыкі культуры. Адным з асноўных палажэнняў Школы з’яўляеца разуменне семіётыкі не толькі як метаду даследвання культуры, але і як нутранога механізму функцыяновання. “Семіётыка і культура аказваюцца нагэтулькі цесна звязанымі паміж сабой, што праблема палягае не ў тым, як могуць быць паміж сабой аўяднаныя гэтыя паняцці, а ў тым, ці можна іх увогуле раз’яднаць. Аснову культуры складаюць семіятычныя механізмы, звязаныя, па-першае, з захаваннем знакаў і тэкстаў, па-другое, з іх цыркуляцыяй і ператварэннем і, па-трэцяе, са спараджэннем новых знакаў і новай інфармацыі. Першыя механізмы вызначаюць памяць культуры, яе сувязь з традыцыямі, падтрымліваюць працэсы яе самаідэнтыфікацыі і да т. п., другія – як унутрыкультурную, так і міжкультурную камунікацыю, пераклад і да т. п., нарэшце, трэція забяспечваюць магчымасць інавацый і звязаныя з разнастайнай творчай дзейнасцю. Усе іншыя функцыі культуры вытворныя ад базавых, семіятычных функцый. Семіётыка аказваеца не адным са шматлікіх магчымых падыходаў у даследванні культуры, але асноўным і зыходным, арганічна звязаным з самай прыродай культуры: культуры алогія ёсць, у першую чаргу, семіётыкай культуры” [306, с. 11].

Стваральнікам і ідэйным натхняльнікам Тартускай школы быў Ю. М. Лотман, які распрацаваў канцепцыю “семіасферы” – семіятычнай прасторы, якая прынцыпова гетэрагенная, а паводле свайго аб’екта, па сутнасці, роўная культуры. “Калі паводле аналогіі з біясферай (У. І. Вярнадскі) вылучыць семіасферу, стане відавочна, што семіятычнай прасторы не з’яўляецца сумай асобных моў, а ўяўляе сабой умову іх існавання і функцыянавання, у пэўных адносінах папярэднічае ім і пастаянна ўзаемадзейнічае з імі. У гэтым сэнсе мова ёсьць функцыя, згустак семіятычнай прасторы, і межы паміж імі, нагэтулькі выразны ў граматычным самаапісанні мовы, у семіятычнай рэальнасці ўяўляюцца размытым і поўнымі пераходных форм. Па-за семіасферай няма ні камунікацыі, ні мовы” [305, с. 250]. Такім чынам, пад семіасферай разумеецца ўся семіятычная прастора, уласцівая культуры. Галоўнымі законамі пабудовы семіасферы (і ў гэтым сэнсе культурны ландшафт любой этнічнай традыцыі – не вынятак), на думку Ю. М. Лотмана, з’яўляюцца *бінарнасць, асиметрыя і, як вынік, яе неаднароднасць*. Асиметрыя выяўляецца ў судносінах: цэнтр семіасферы – яе перыферыя. Цэнтр семіасферы ўтвараюць найболыш развітая і структурна арганізаваная мова. “У першую чаргу, гэта – натуральная мова дадзенай культуры. Можна сказаць, што калі ніводная мова (у тым ліку і натуральная) не можа працаваць, не будучы заглыбленаі у семіасферу, то нікая семіасфера, як адзначаў яшчэ Эміль Бенвеніст, не можа існаваць без натуральной мовы як арганізаванага стрыжня” [305, с. 254].

У якасці прыкладу семіятычнага вымярэння прасторавай асиметрыі прыводзіцца ўніверсальная мадэль семіятызацыі чалавечага цела, калі супрацьпастаўленне *правага / левага, пярэдняга / задняга і верхняга / ніжняга* экстрапалююцца на структурную арганізацыю вонкавага свету. Асабліва падкрэсліваецца прасторава-часавы характар семіасферы, бо культура арганізуе сябе ў форме пэўнай “прасторы-часу” і па-за такої арганізацыяй існаваць не можа. Прасторавыя характеристары рэалізацыі культуры апелюе (і можа існаваць як такі) да канцепту “мяжы”, структуратворчага як у рэальнym, так і ў семіятычным вымярэнні. “Усялякая культура пачынаецца з падзелу свету на нутраную (“сваю”) прастору і вонкавую (“іхнюю”). Як гэты бінарны падзел інтэрпрэтуюцца – залежыць ад тыпалогіі культуры. Аднак сам такі падзел належыць да ўніверсаліі культуры. Мяжа можа аддзяляць жывых ад мёртвых, асельных ад вандроўных, горад ад стэпу, мець дзяржавы, сацыяльны, нацыянальны, канфесійны ці нейкі іншы характеристар” [305, с. 256].

У тэарэтычных працах, напісаных супольна з Б. А. Успенскім, Ю. М. Лотман раскрывае спецыфіку ўспрынняцця прасторы міфалагічнай свядомасцю, г. зн. падыходзіць да выглумачэння тыпалагічных рысаў

міфалагічнай карціны свету. На думку даследнікаў, свет, разгляданы вачыма носьбіта міфалагічнай свядомасці, складаецца з аб'ектаў: 1) аднарангавых (паняцце лагічнай герархіі ў прынцыпе знаходзіцца па-за свядомасцю дадзенага тыпу); 2) непадзельных на прыкметы (кожная рэч разглядаецца як інтэгральнае цэлае); 3) аднакратных (уяўленне пра шматкратнасць рэчаў мае на ўвазе ўлучэнне іх у некаторыя агульныя мноствы, г. зн. наяўнасць роўню метаапісання). “Парарадаксальным чынам міфалагічны свет аднарангавы ў сэнсе лагічнай герархіі, але затое ў вышэйшай ступені герархічны ў семантычна-каштоўнасным плане; непадзельны на прыкметы, але пры гэтым у надзвычайнай ступені дзеліцца на часткі (рэчыўныя складнікі); нарэшце, аднакратнасць прадметаў не перашкаджае міфалагічнай свядомасці разглядаць – дзіўным для нас чынам – зусім адрознія, з пункту гледжання неміфалагічнага мыслення, прадметы як адзін. Міфалагічнае мысленне... можа разглядацца як прадаксальнае, але... не як прымітыўнае, бо яно паспяхова спраўляеца з складанымі класіфікацыйнымі задачамі. Супастаўляючы яго механизму са звычным для нас лагічным апаратам, мы можам выявіць пэўны паралелізм функцый” [304, с. 60].

Значную ўвагу рэконструкцыі архаічнага (міфалагічнага) усведамлення прасторы аддаваў у сваіх фундаментальных працах У. М. Тапароў [458; 471]. “Усе сучасныя даследванні па вывучэнні і апісанні канцептуалізацыі прасторы грунтуюцца на выведзеных У. М. Тапаровым спецыфічных харктарыстыках міфапазычнага ўспрымання прасторы” [341]. Адной з прынцыповых уласцівасцяў прасторы ў міфалагічным светапоглядзе з’яўляеца ўлучанасць і неад’емнасць ад часавых параметраў светабудовы. Час і прастора не толькі выяўляюць ізаморфнасць сваіх структур, але і існуюць у непарыўным хранатапічным адзінстве. Адасабленне гэтых дзвюх катэгорый для міфалагічнага мыслення немагчымае. “Перадусім у архаічнай мадэлі свету прастора не супрацьпастаўленая часу як вонкавая форма сузірання нутраной. Увогуле дапасоўна да найбольш сакральных сітуаций (а толькі яны і ўтвараюць найвышэйшы роўень рэальнасці) прастора і час, строга кажучы, не адасобленыя адно ад аднаго, яны ўтвараюць адзіны прасторава-часавы кантынуум (параўн. $3 + 1$ мернасць як асноўную тыпалагічную ўласцівасць прасторава-часавай структуры свету ў сучаснай фізіцы, а таксама ролю хуткасці як паняцця, што аб’ядноўвае прастору і час) з непарыўнай сувяззю яго складовых элементаў” [458, с. 231].

Суіснаванне прасторы і часу ў форме *хранатопа* ёсьць не проста спецыфікай архаічнага разумення навакольнага свету, але і ўмовай быцця чалавека традыцыйнай культуры. Пры гэтым здольнасць прасторы

выяўляць часавыя характеристыкі, а часу – прасторавыя не можа разглядацца як адметнасць пэўнай этнічнай традыцыі, а выступае як свайго роду ўніверсалія, уласцівай міфапаэтычнаму светапогляду. “Усё, што адбываецца ці можа адбыцца ў свеце міфапаэтычнай свядомасці, не толькі вызначаецца хранатопам, але і хранатапічнае па сутнасці, па сваіх вытоках. Непарыўнасць прасторы і часу ў гэтай мадэлі свету прайяўляеца не толькі ў “спацыялізаваных” пазначэннях часу (параўн. рус. *время* і г. д. – з і.-еўр. *uert-men-, ад ‘варцець, круціць’, г. зн. ‘круг, паварот, разварот’ ці яго разгортванне ў прасторы – ст.-інд. *vartman-* ‘пучы, сцяга’ (параўн. *vi-varta-* літар. ‘разварот’); ці лац. *tempus* ‘час’ пры *templum* ‘асвячонае месца, свяцілішча, храм’; ‘прастора, вобласць’, асабл. у *Plur.* ‘цягну’, ст.-грэц. *tacuóω*, ст.-інд. *tanoti* і да т. п.) і частых выпадках супадзення ў пазначэнні вялікіх адзінак прасторы і часу (у шэрагу моваў значнні ‘зямля’, ‘свет’, ‘прастора’, з аднаго боку, і ‘год’, з другога, перадаюцца аднакарэннымі словамі, параўн. лац. *orbis* ‘акружнасць, круг’; ‘земля, свет’ (*orbis terrarum*); ‘краіна, вобласць’; ‘небесны звод, неба’, але і ‘кругварот часу, год’ (*orbis annuus*, *orbis temporum*)...” [458, с. 232].

Другая прынцыпова значная асаблівасць міфапаэтычнага ўспрымання і вытлумачэння прасторы, паводле У. М. Тапарова, – яе рэчыўнасць, апрадмечанасць, калі семантычна нагрузка любога сегмента прасторы існуе ці змяняеца толькі ў кантэксле сімвалікі рэальных аб'ектаў (прадметаў, рэчаў), якія яго складаюць. Адсюль рэчыўнасць прасторы як арганізаванага Космасу супрацьстаіць нічым не запоўненаму Хаосу. “Міфапаэтычная прастора заўсёды запоўненая і заўсёды рэчыўная; па-за рэчамі яна не існуе, і, адпаведна, у пэўным сэнсе катэгорыя прасторы ў гэтых умовах не можа быць прызнаная ўсюдысна-універсальнай. Акрамя прасторы, існуе яшчэ не-прастора, яе адсутнасць, увасабленнем якой з’яўляеца Хаос, стан, які папярэднічае стварэнню (гаворка ідзе, такім чынам, пра адсутнасць прасторы да стварэння Сусвету ў часе) ці адначасовы яму, г. зн. ва ўмовах ужо існага стварэння з яго прасторай [калі складаеца апазіцыя: прастора ў Космасе (у цэнтры) – адсутнасць прасторы ў Хаосе, які займае ў дачыненні да Космасу прасторава перыферыйнае становішча], нарэшце, як перажытак унутры самога Космасу [у рэштках хаатычнага пачатку, яшчэ не перапрацаванага касмічнымі сіламі, калі адсутнасць прасторы (“не-прастора”) акказаеца ў глыбінным цэнтры Космасу, які акружает сваёй прасторай вобласць хаатычнай “не-прасторы”]” [458, с. 234].

Прадметны, рэчыўныя характеристыкі міфалагічнай прасторы, на думку У. М. Тапарова, апелюе да такой важнай катэгорыі міфапаэтычнай мадэлі свету, як “месца”, – пэўнай часткі прасторы, якая арганізавана і структу-

равана праз улучанасць у непасрэдную жыщёвую практыку людзей як у яе гаспадарча-ўтылітарным, так і сімвалічным вымярэнні. Традыцыйная супольнасць і яе асобныя прадстаўнікі існуюць у канкрэтным месцы (ла-кальны характер функцыянавання этнічнай культуры ўжо стаў аксёмай у сучасным нарадазнаўстве) і маюць справу з канкрэтнымі “месцамі”, а не з абстрактнай, пустой і бясконцай “прасторай”, якая існуе толькі ў канструкцыях сучасных тэарэтыкаў. “Пустая” прастора, як правіла, не цікавіць чалавека “справы”, заглыбленага ў быт, у практычнае, надзённае. Затое менавіта гэта “пустая” прастора аптынаеца ў цэнтры ўвагі тых спецыялістаў, якія схільныя ад эмпірычных фактаў сыходзіць у сферу “апошніх” пытанняў. Таму тэма прасторы так уладна прыцягвае да сябе ўвагу астрофізікаў і матэматыкаў, філосафаў і рэлігійных містыкаў, прарокаў і паэтаў...” [471, с. 15].

Разам з тым “месца” як канкрэтны сегмент карціны свету не ёсьць элементарнай адзінкай прасторы, але арганізаванае даволі складана. Кожнае “месца” ў сістэме культуры складаеца з абавязковага набору кампанентаў. Найперш гэта людзі, якія насяляюць канкрэтнае “месца” і маюць пэўную зацікаўленасць у ім. Пры гэтым вылучаеца варыянт, калі людзі непасрэдна не пражываюць у нейкім “месцы”, але, маючи зацікаўленасць у ім, могуць перайсці ад ментальнага да канкрэтнага і практычнага яго засваення. “Так цi іначай, але ў гэтай сітуацыі менавіта людзі займаюць асаблівае становішча ў гэтым “месцы”: ва ўсялякім разе толькі яны здольныя да самой пастаноўкі пытання пра “месца”, да мэтавызначэння, складання плану дзеяння і здзяйснення гэтага плану” [471, с. 28]. Другой неадлучнай харектарыстыкай (фізічнай дадзенасцю) “месца” выступае прыродны аспект яго рэалізацыі ў свеце – рэльеф мясцовасці, геакліматычныя асаблівасці, наяўнасць біярэурсаў, гідрографічнай сеткі і г. д. Іншымі словамі, кожнае “месца” ў традыцыйной карціне свету – гэта і адметная ў прыродным плане тэрыторыяльная адзінка, якая з’яўляеца абавязковай умовай існавання любой чалавечай супольнасці. Трэці кампанент, які не ў малой ступені фармуе вонкавы вобраз і нутраны (семіятычны) змест “месца”, – гэта ровень культуры населенікаў “месца”, г. зн. наяўнасць прадметаў “рэчыўнага” (у шырокім сэнсе слова) кола, артэфактаў – ад адзення, хатняга начыння, прыладаў працы, зброі і да т. п. да жылля, сковішча, свяцілішча і г. д., умення гэтым усім карыстацца, “тэхнічных” навыкаў і “тэхналагічнага” мыслення, дзякуючы якім становіща магчымай і сама жыццядзейнасць і жыццезабеспячэнне (праблема запасаў, іх захавання і размеркавання). І нарэспице, “месца”... немагчымае без сваёй мяжы, якая не толькі лакалізуе яго ў прасторы і адмяжоўвае ад іншых “месцаў” з іншым этнакультурным ландшафт-

там, але і з'яўляеца зонай актыўнай камунікацыі, узаемадзеяння, дзе спэцыфіка і адметнасць кожнага з “месцаў” рэпрэзентуе сябе найбольш рэльефна і выразна [471, с. 28].

Важную пазіцыю ў семіётыцы прасторы займае канцепцыя “мадэлі свету”, распрацаваная У. М. Тапаровым. Само азначэнне гэтай катэгорыі, якое ў культуралагічных даследваннях ужо стала хрэстаматыйным, шмат у чым “перасякаеца” з тэрмінам “карціна свету”, прапанаваным Р. Рэдфілдам, але распрацавана больш глыбока і сістэмна. Паводле У. М. Тапарова, міфапаэтычная мадэль свету “ў самым агульным выглядзе вызначаеца як скарочанае і спрошчанае адлюстраванне ўсёй сумы ўяўленняў пра свет унутры ладзенай традыцыі, узятых у іх сістэмным і аперацыйным аспектах” [466, с. 161]. Значнымі ў разуменні архаічнай (традыцыйнай) мадэлі свету ёсьць прынцыпы і механізмы ўзаемадзеяння чалавека і вонкавага, прыроднага асяроддзя, калі навакольная прастора для міфалагічнай свядомасці выступае не толькі як крыніца жыццёвых рэурсаў, але як тэкставая (знакавая) рэальнасць. “Само паняцце “свет”, мадэль якуга апісваеца, мэтазгодна разумець як чалавека і асяроддзе ў іх ўзаемадзеянні; у гэтым сэнсе свет – вынік перапрацоўкі інфармацыі пра асяроддзе і самога чалавека, прычым “чалавечыя” структуры і схемы часта экстрапалуюцца на асяроддзе, якое апісваеца на мове антрапацэнтрычных паняццяў. Для міфапаэтычнай мадэлі свету істотным з'яўляеца варыянт ўзаемадзеяння з прыродай, у якім прырода прадстаўлена не як вынік перапрацоўкі першасных дадзеных арганічнымі рэцэптарамі (пачуццёвымі органамі), а як вынік другаснага перакадавання першасных дадзеных з дапамогай знакавых сістэм” [466, с. 161].

Асабліва падкрэсліваеца антрапацэнтрычнасць міфапаэтычнай мадэлі свету, якая вынікае з тоеснасці ці вельмі щыльнай звязанасці ма-кракосму і мікракосму, прыроды і чалавека. Гэтая тоеснасць тлумачыць шматлікія прыклады антрапаморфнага мадэльвання не толькі касмічнай прасторы і зямлі ў цэлым, але і побытавых сфер – жылля, хатняга начыння, адзення, розныя часткі якіх на моўным і панадмоўным роўнях супадносяцца з назвамі чалавечага цела (параўн. “шыйка”, “плечыка”, “гарлавіна” ў посудзе).

Следам за К. Леві-Стросам У. М. Тапароў настойвае на тым, што для міфапаэтычнага мыслення ў працэсе спасціжэння і катэгарызацыі навакольнага свету характэрная сістэма бінарных супрацьпастаўленняў, якія складаюць даволі ўстойлівы набор з 10–20 пар супрацьпастаўленых адна адной прыкмет, што маюць адпаведна становічае і адмоўнае значэнне і ёсьць універсальнымі сродкамі апісання семантыкі ў міфапаэтычнай мадэлі свету. “Гэтыя супрацьпастаўленні, звязаныя з характарыстыкай структу-

ры прасторы (верх – ніз, неба – зямля, зямля – падзем’е, правы – левы, усход – заход, поўнач – поўдзень), з часавымі каардынатамі [дзень – ноч, вясна (лета) – зіма (весеня)], з колеравымі харктарыстыкамі (белы – чорны ці чорны – чырвоны), а таксама супрацьпастаўленні, якія знаходзяцца на сутыку прыродна-натуральнага і культурна-сацыяльнага пачатку (мокры – сухі, сыры – гатаваны, вада – агонь), тыя, што выяўляюць выразны сацыяльны харктар [мужчынскі – жаночы, старшы – малодшы (у розных значэннях – узроставым, генеалагічным: продкі – нашчадкі), свой – чужы, блізкі – далёкі, нутраны – вонкавы]: сюды ж у пэўным сэнсе адносіцца і больш агульнае супрацьпастаўленне, якое вызначае модус усяго набору ўнутры мадэлі свету: сакральны – прафанны” [466, с. 162].

Ідэю генеральнага падзелу свету на сферу “сакральнага” і “прафаннага” прапанаваў Эміль Дзюргейм, які разглядаў у якасці падобнага “дэмаркатара” рэлігію ва ўсіх яе праявах і рытуал: “Усе вядомыя рэлігійныя вераванні, простыя ці складаныя, маюць адзін і той самы агульны харктар: яны дапускаюць класіфікацыю чыннікаў, рэальных або іdealных, як іх сабе ўяўляюць людзі, на два класы, на два супрацьлеглыя роды, азначаныя двумя рознымі тэрмінамі, што досыць добра перадаюць слова “свецкі” і “святы”. Падзел свету на дзве часткі – адну сакральную і другую прафанину – такой з’яўляецца вызначальная рыса рэлігійнай думкі” [167, с. 37]. Пазней, у 1950-х гг., антыномію “сакральнае – прафанае” ў структуры міфалагічнай карціны свету падрабязна разгледзеў вядомы культоролаг і гісторык рэлігіі Мірчы Эліядэ. На шматлікіх этнаграфічных і гістарычных прыкладах М. Эліядэ ў сваім даследванні “Свяшчэннае і мірское” (1955) доказна паказаў, што вылучэнне і канстытуяванне сакральных локусаў у межах пэўнай карціны свету неадлучна звязаныя з працэсам міфалагічнага касмагенезу, калі “праяўленне свяшчэннага анталаґічна стварае свет” [527, с. 22]. “Сакральным” у шырокім разуменні ёсьць увесь Космас (арганізаваная пэўным чынам і засвоеная чалавекам прастора), які супрацьстаіць першаснай стыхіі Хаосу. “Калі ўсялякая заселеная прастора з’яўляецца “космасам”, то менавіта таму, што яна была папярэдне асвенчана, таму, што так ці іначай яна з’яўляецца стварэннем багоў і злучаеца з іх светам” [527, с. 29].

Ідэя “сакральнага”, рэалізаваная ў рэальнай жыццёвой прасторы, з аднаго боку, – ёсьць яскравай праявой неаднароднасці гэтай прасторы ў міфапаэтычнай мадэлі свету, з другога боку, яна заўсёды апелюе да сімвалікі Цэнтра, які ёсьць структуратворчым пачаткам (“пунктам адліку”) засвоенага чалавекам “свайго” свету. Сімвалічныя планы рэпрэзентацыі Цэнтра Свету ў розных этнакультурных традыцыйах могуць быць рознымі (гара, дрэва, храм, дом), але ва ўсіх выпадках ён мае дзве ўзаемазвязаныя праекцыі ў прасторы – гарызантальную і вертыкальную. У першым вы-

мярэнні міфалагічны Цэнтр – гэта “ядро”, ад якога разгортваецца “свой” свет, і адначасова гэта канцэнтраванае сімвалічнае ўвасабленне свайго свету (універсалным прыкладам можа быць жыллё чалавека, якое ў міфалагічнай свядомасці ўвасабляе касмічную мадэль).

У вертыкальным сячэнні Цэнтр Свету выконвае функцыю скразнога камунікацыйнага канала, Сусветной восі (*Axis mundi*), якая працінае і злучае трох ярусы светабудовы: Зямлю (як зону чалавечага жыцця), Неба (сферу багоў) і Падзем’е (інфернальную сферу, свет памерлых). “Такім чынам, мы назіраем відавочную сувязь рэлігійных ідэй і касмаганічных вобразаў, якія адпавядаюць адно аднаму і выбудоўваюцца ў пэўную “сістэму”. Гэтую сістэму можна назваць “сістэмай Свету” традыцыйных грамадстваў. У ёй а) свяшчэннае месца ўяўляе сабой разрыў аднароднасці просторы; б) гэты разрыў сімвалізуеца “адтулінай”, праз якую акказваеца магчымы пераход з аднаго касмічнага раёна ў іншы (з Неба на Зямлю і vice versa, а таксама з Зямлі ў ніжні свет); с) злучэнне з Небам выяўляеца без асаблівых адрозненняў некаторай колькасцю вобразаў, што судносяцца ў цэлым з ідэяй *Axis mundi*, такіх як слуп (параўн.: *universalis columnna*), лесвіца (параўн.: лесвіца Якава), гары, дрэва, ліяня і да т. п.; д) вакол гэтай касмічнай восі прасцінаеца “Свет” (= “наш свет”), адпаведна, вось знаходзіцца “пасярэдзіне”, у “пупе Зямлі”, у Цэнтры Свету” [527, с. 29].

З 1970-х гг. актыўізуеца вывучэнне карціны (мадэлі) свету ў лінгвістичных аспектах яе рэалізацыі. У культурнай антрапалогіі і этналінгвістыцы адным з прыярытэтных кірункаў становіцца даследванне моўнай карціны свету, пад якой разумееца сукупнасць уяўленняў пра свет, што гістарычна склаліся ў штодзённай свядомасці пэўнай этнічнай супольнасці і знайшли адлюстраванне ў яе мове. Этналінгвістика (яе кагнітыўна арыентаваны кірунак) у цеснай сувязі з сумежнымі дысцыплінамі (этналогіяй, семіётыкай, псіхалогіяй, сацыялогіяй і інш.) небеспаспяхова спрабуе адказаць на пытанне: якім чынам, з дапамогай якіх сродкаў і ў якой форме ў мове знаходзяць адлюстраванне культурныя (побытавыя, рэлігійныя, сацыяльныя ды інш.) уяўленні народа, што размаўляе на гэтай мове, пра навакольны свет і месца чалавека ў гэтым свеце? Пры гэтым паняцце моўнай карціны свету ўлучае ў сябе дзве ключавыя, але адрозненныя ідэі: 1) карціна свету, прапанаваная мовай, адрозніваеца ад “навуковай” (у гэтым сэнсе нават выкарыстоўваюць тэрмін “наіўная карціна свету”); 2) кожная мова “малое” сваю карціну свету, якая адлюстроўвае рэчаіннасць адзора ад таго, як гэта робяць іншыя мовы.

Лінгвістичныя аспекты функцыянавання і рэпрэзентацыі традыцыйнай мадэлі свету ў яе канкрэтным этнакультурным вымірэнні разглядаюцца ў шэрагу прац Т. У. Цыўян [493; 495; 497], дзе немалаважнае месца

займае даследванне семіётыкі прасторы. Так, у прыватнасці, Т. У. Цыўян, аналізуячы лінгвістычныя асновы балканскай мадэлі свету, асабліва акцэнтуе ўвагу на tym, што паняцці “балканцы” і “балканскі менталітэт” шмат у чым абумоўлены асаблівай прасторава-часавай харктарыстыкай Балканай. Прастора Балканай сваімі географічнымі каардынатамі, асаблівасцямі рэльефу і прыроды фармуе ў народаў, якія іх насяляюць, асаблівае ўспрыманне свету. Паўастраўны харктар Балканай, парайональна невялікая тэрыторыя, якая амываецца сямю марамі, наяўнасць высокіх гор і глыбокіх далін спараджаюць спецыфічную трактоўку прасторавых апазіцый. “Размежаванне-раз’яднанне і сувязь-злучэнне, раскіданасць на моры і кампактнасць-сабранасць на мацерыку, гарызантальнасць і вертыкальнасць, роўнасць і няроўнасць, нутраная арыентацыя і вонкавая арыентацыя, цэнтр і перыферыя, адкрыласць і замкнёнасць – вось што вызначае балканскую прастору... Прапанова разглядаць балканскую прастору як матрыцу, у адпаведнасці з якой “штампуеца чалавече жыццё”, прымушае зрабіць выснову, што “балканскі” модус жыцця на працягу тысячагоддзяў вызначаўся структурай гэтай матрыцы (але і не толькі ёю)” [495, с. 72]. Разам з tym, адзначыўшы спецыфічны харктар балканскай мадэлі свету, не ў малой ступені абумоўлены адметнасцямі культурнага ландшафту гэтага рэгіёна, Т. У. Цыўян пазначае тыпалагічную стэрэатыпнасць адлюстравання рэчаіснасці ў моўнай карціне свету: “Аднак сама сітуацыя ўніверсальная: універсальная апазіцыя, што яе апісваюць, універсальна тое, што галоўным уздельнікам і сведкам усіх складаных працэсаў, якія суправаджаюць фармаванне “шматнароднай асобы” (М. С. Трубяцкі), была і застаецца мова. Зварот да іншых часоў і прастору гэта пацвярдждае” [497, с. 3].

У тэарэтычна-метадалагічным плане даследвання этнічнай мадэлі свету быў выказаны слушны тэзіс пра структурную ізаморфнасць мовы, праз якую яна апісваецца, што, у сваю чаргу, дазволіла вылучаць у мадэлі свету і ўласную “граматыку”, і ўласцівы ёй “слоўнік”, які змяшчае базавыя катэгорыі прасторы і часу дадзенай традыцыі. “Прасторава-часавы” слоўнік мае наступны склад: *элементы ландшафту* (поле прыроды), якія вызначаюць гарызантальнае і вертыкальнае сяченні свету – неба, зямля, вада, гара, пячора, рака, мора, азяро, поле, лес, дарога, перакрыжаванне і да т. п.; *элементы прасторы, звязаныя з чалавекам* (поле культуры), месцы паселішчаў, віды пабудоў – краіна, горад, вёска, плошча, вуліца, дом, храм, палац, крама, гумно, хлеў і да т. п., аж да элементаў інтэр’ера; *элементы часу* – раніца, дзень, вечар, ночь, апоўнач, світанак, заход, поры года; адзінкі часу – год, век (чалавека) і да т. п. [497, с. 10]. Аднак класіфікацыйны “рэестр”, пропанаваны Т. У. Цыўян, пры ўсёй

яго зручнасці для даследніка народнай (“наіўнай”) карціны свету не пазбаўлены пэўнай умоўнасці і штучнасці, бо, напрыклад, суднясение дарогі з “полям прыроды” не адлавядае жыццёвым рэаліям традыцыйнай (і не толькі) супольнасці, калі дарога – найважнейшы інтэгральны і камунікацыйны элемент усяго культурнага ландшафту. З другога боку, прыналежнасць “чужой” краіны да “чалавечай прасторы” для міфапаэтычнага мыслення носіць фармальны харктар, бо сімвалічны статус гэтай прасторы максімальна набліжаны да іншасвету.

Значнае месца ў даследваннях Т. У. Цыўян займаюць такія канцэпты балканскай мадэлі свету, як “рух”, “шлях” (“пуць”) і “мяжа”. “У балканскім хранатопе рух мае асабліва высокую ступень інтэнсіўнасці. Рух заўсёды можа быць азначаны не проста як базавая катэгорыя мадэлі свету: па-стаянны рух / перамяшчэнне ёсць, па сутнасці, умовай функцыяновання балканскай супольнасці як унікальнага культурна-гістарычнага феномена, *spiritus movens* Балканскай мадэлі свету. Рух актуалізуе балканскую мадэль свету ў часе і прасторы. Баланская прастора і балканскі шлях не могуць не прывесці да канцэпту мяжы. У рамках балканскай мадэлі свету гэты канцэпт знаходзіць сваё асаблівае выяўленне, бо мяжа, рубеж утрымлівае ў сабе магчымасць, дакладней, стымул уласнага пераадолення, выхаду за... пераходу цераз...” [496, с. 14–15].

Канцэпт “мяжы” як сутнасна важны не толькі для разумення страцыфікацыі карціны свету ў яе прасторавым выяўленні, але і для функцыяновання любой этнакультурнай сістэмы ўвогуле аналізаву вядомы прадстаўнік брытанскай сацыяльнай антрапалогіі Эдмунд Ліч. У сваёй працы “Культура і камунікацыя” (1976) ён адзначае ўніверсальнасць катэгорыі “мяжа” для ўсіх чалавечых супольнасцяў. “І археалогія, і парашыральная этнографія вельмі выразна паказваюць, што на працягу ўсёй гісторыі і па ўсім свеце чалавечыя супольнасці ўсіх відаў надаюць велізарнае абрадавае значэнне дзвірным парогам і варотам. Ваенныя аспекты гэтай праблемы вельмі неістотныя; асэнсаванне месца ўваходу мае сацыяльна-псіхалагічную прыроду. Людзі рухаюцца цераз парог туды і назад, але для нашай маральнай бяспекі галоўнае, каб гэта не прывяло да блытаніны ў адрозненні таго, што ўнутры, і таго, што звонку. Павінен існаваць фізічны разрыў непарыўнасці, выразны і злавесны. Аднак тыя прынцыпы, якія тут адносяцца да тэрытарыяльных прасторы, такім жа чынам адносяцца і да прасторы сацыяльной, а таксама да сацыяльнага часу” [254, с. 76–77].

Семантычныя аспекты даследвання народнай карціны свету, г. зн. інтэрпрэтацыя судносінаў паміж знакам (дэсігнатам) і азначаным (дэнататам), ґрунтуюцца на “дэшифроўцы” асобных “моваў” культуры –

кодаў, пад якімі разумеюць “набор знакаў, што служаць для выяўлення пэўнага зместу і пабудовы тэксту. Іншымі словамі, калі ўвесь вонкавы свет, а таксама чалавек у ім для міфапазычнага мыслення ўяўляюць сабой “усёбдымную знакавую сістэму” [24, с. 11], складаны “гіпертэкст”, то “коды” (персанажны, касмаграфічны, ландшафтна-тапаграфічны, астронамічны, метэаралагічны, раслінны, прадметна-рэчыўны ды інш.) уяўляюць свайго роду “сюжэтныя лініі”, якія ў кожным канкрэтным выпадку дазваляюць чалавеку прачытаць змест і не траціць логікі ўсяго “твора”. Пры гэтым “код”, паводле азначэння С. М. Талстой, мусіць адпавядаць тром абавязковым патрабаванням: 1) *гамагеннасці*, г. зн. знакі (элементы коду) павінны быць *субстанцыйна* аднароднымі; 2) *сістэмнасці*, якая абумоўлена *сістэмнай катэгорызацыяй* чалавечай свядомасці адпаведных анталаґічных галінаў рэчаіннасці; 3) *канвенцыянальнасці*, г. зн. “*дамоўленасці*” карыстальнікаў пра значэнне знакаў, “каб кодавыя абазначэнні маглі быць успрынятыя адрасатам, ён павінен умець іх прачытаць, г. зн. валодаць кодам, ведаць значэнні, прыпісаныя ягоным элементам, іх спалучэнні і г. д.” [448, с. 27]. Гэтая спецыфіка функцыянавання кодаў абумовіла надзвычайную цікавасць этналінгвістаў і культуролагаў да праблемы карціны свету і яе асобных элементаў у іх канкрэтнай, этнічнай і гістарычнай формах бытавання.

У прыватнасці, гаворка ідзе пра значныя поспехі ў вывучэнні прасторавага плану рэалізацыі карціны (мадэлі) свету старажытных ірландцаў [56], германцаў [365; 472], асобных славянскіх народаў [553; 558] і славянаў у цэлым [37; 231; 239; 567]. Можна канстатаваць, што катэгорыя “карціна (мадэль) свету” ў апошнія дзесяцігоддзі стала адной з асноўных для антрапалагічных навук. Пры гэтым актыўна асэнсоўваецца семантыка не толькі культурных локусаў (дом, мост, млын, храм, горад і інш.), але і геаграфічнага асяроддзя той ці іншай этнакультурнай традыцыі ва ўсёй сукупнасці яго прасторавых элементаў (рака, лес, балота, гары). Паказальнае ў гэтым выпадку выданне Інстытутам славяназнаўства РАН фундаментальнага этналінгвістычнага слоўніка “Славянскія старажытнасці” (Т. I–IV, 1995–2009), які стаў першым у славістыцы досведам *сістэмнага* аналізу традыцыйнай духоўнай культуры славянскіх народаў.

Аднак пры ўсёй укаранёнасці такіх катэгорый, як “мадэль свету” і “карціна свету”, у сучаснай гуманітарыстыцы ёсьць значная метадалагічная праблема з іх выкарыстаннем у кантэксце канкрэтнага наўуковага даследвання. Як слушна заўважыў беларускі філософ і культуролаг С. Санько, “у існуючай літаратуры назіраецца значны разнабой і непаслядоўнасць ва ўжыванні гэтых паняццяў, выяўляеца тая крыху нечаканая акалічнасць,

што паняці “карціна свету” і “мадэль свету”, якія літаральна на вачох набываюць статус гранічных катэгорый культуралагічнага, кагніталагічнага, лінгвістычнага і некаторых іншых форм сучаснага гуманітарнага дыскурсу, самі застаўца ў ладнай меры не адreffектаванымі, а харктар іх узаемных стасункаў – да рэшты не прасветлены. Справа выглядзе так, што ўжываць ці не ўжываць адно з гэтых паняццяў ці абодва папераменна, залежыць амаль выключна ад даследчыцкай сваволі і часта не мае пад сабой колькі-колькічы паважных матываў” [393, с. 23]. Дэталёва разбіраючы найбольш тыповыя прыклады тэрміналагічна-метадалагічнай блыганіны, падрабязна харктарызуючы сутнаснае напаўненне азначаных катэгорый, даследнік прыходзіць да наступнага разумення праблемы. Калі “карціна свету” – гэта “глабальны образ свету”, “найскладанейшы псіхічны феномен, які заўсёды ёсць вынікам усёй духоўнай дзейнасці чалавека”, то мадэль свету “можа разумецца як адмысловае спалучэнне розных семіятычных увасабленняў фрагментаў карціны свету, якія (прынамсі, генетычна) з’яўляюцца вынікам першаснай апрацоўкі інфармацыі ў сістэме чалавек – навакольнае асяроддзе” [393, с. 27–34]. Іншымі словамі, адрозненне між гэтymi паняццямі палягае ў тым, што “карціна свету” акцэнтуе ўвагу на кагнітыўных аспектах праблемы “культура (resp. мова) і спазнанне”. З гэтага гледзішча яна ўяўляе сабой пачатковы і выніковы пункты працэсу спазнання. У паняці “мадэль свету” актуалізуецца семіятычны аспект гэтай сама праблемы. Узаемадачыненні паміж імі маюць гэткі ж харктар, як і ўзаемадачыненні паміж сэнсам і значэннем, калі пад апошнім разумець выражаны знакава сэнс” [13, с. 38].

Подобная тэрміналагічная няпэўнасць і адрознасць у падыходах да прадмета вывучэння ўласцівая і працам лінгвістаў, прысвечаным апісанню катэгорый прасторы. “У лінгвістыцы ёсць пэўны разнабой у вызначэнні статусу прасторы як феномена назірання і вывучэння. Розныя даследнікі прасторы надаюць ёй розны статус: вызначаюць як катэгорыю, канцепт, значэнне (месца, руху, блізкасці, аддаленасці ды інш.), семантычнае поле, функцыянальна-семантычнае поле і да т. п.” [341].

Новы ракурс інтэрпрэтацыі этнічнай прасторы, калі і прыродныя і культурныя элементы жыццёвага асяроддзя пэўнай супольнасці не супрацьпастаўляюцца, але разглядаюцца як узаемазалежныя кампаненты культурнага ландшафту і, адпаведна, карціны свету, прашаноўвае сучасная “гуманітарная геаграфія” [100; 187; 435,], пад якой разумеюць “сукуннасць цесна ўзаемавзвязаных кірункаў геаграфіі, што вывучаюць заканамернасці фармавання і развіцця сістэм уяўленняў пра геаграфічную прастору (у свядомасці асобных людзей, сацыяльных, этнакультурных, расавых групп і інш.), паводле якіх чалавек арганізуе сваю дзейнасць на

пэўнай тэрыторыі” [188, с. 150]. Сярод асноўных кірункаў гуманітарнай геаграфіі вылучаюць наступныя: *імажынальная геаграфія* (вывучае асаблівасці фармавання і арганізацыі геаграфічных вобразаў, уяўленняў і стэрэатыпаў, якія характарызуюць у свядомасці людзей пэўную тэрыторыю), *сакральная геаграфія* (разглядае заканамернасці фармавання прасторавых уяўленняў у розных рэлігійных сістэмах), *міфагеаграфія* (да-следуе семіятычныя заканамернасці фармавання прасторавых уяўленняў), *кагнітыўная геаграфія* (займаецца агульнымі праблемамі фармавання сістэм геаграфічных ведаў і прасторавых уяўленняў у свядомасці асобных людзей і розных чалавечых супольнасцяў, у тым ліку розных культур; улічвае лінгвістычныя аспекты разумовай дзейнасці, цесна ўзаемадзейнічае з кагнітыўнай псіхалогіяй, кагнітыўнай лінгвістыкай ды іншымі кагнітыўнымі навукамі) [188, с. 150].

Галоўная катэгорыя гуманітарнай геаграфіі – “культурны ландшафт”, які інтэрпрэтуюць у інфармацыйна-аксіялагічным ключы і разумеюць як “прыродна-культурны тэрытарыяльны комплекс, які сфармаваўся ў выніку эвалюцыйнага ўзаемадзеяння прыроды і чалавека, яго сацыякультурнай і гаспадарчай дзейнасці і складаецца з характэрных спалучэнняў прыродных і культурных кампанентаў, што знаходзяцца ва ўстойлівай узаемасувязі і ўзаемаабумоўленасці” [85, с. 16]. Такім чынам, культурны ландшафт можа разглядацца як складовая частка семіасфэры і семіятычна сістэма, у якой інфармацыя пра элементы ландшафту мае знакавыя характар.

Інфармацыйна-аксіялагічны падыход істотна адрозніваецца ад класічнай геаграфічнай інтэрпрэтацыі культурнага ландшафту, калі апошні разумеецца толькі як “прыватны выпадак антрапагеннага ландшафту, а менавіта камфортны, гістарычна адаптаваны да прыродных умоваў, мэтанакіравана і мэтазгодна сфармаваны антрапагенны ландшафт” [85, с. 15]. Гэтакае разумение культурнага ландшафту малапрадукцыйнае пры даследванні міфасемантыкі жыццёвой прасторы традыцыйнай супольнасці, бо звяртае ўвагу толькі на вынікі гаспадарчага засваення прыроднага асяроддзя і не звяртае ўвагі на спосабы, механізмы і вынікі семіятычнага засваення прасторы чалавекам (калектывам).

На сутыку ўласна нарадазнаўства і гуманітарнай геаграфіі вылучаецца этналагічна-геаграфічны падыход (У. М. Калуцкаў), які разглядае культурны ландшафт як суму ўзаемадзейных падсістэм, а менавіта прыроднага ландшафту, сістэм рассялення, гаспадаркі, сацыяльнай арганізацыі, мовы (у асаблівасці – тапанімікі), духоўнай культуры (галоўным чынам фальклору). Базавымі паняццямі ёсьць “прыродны ландшафт” і “этнас” (супольнасць). Культурны ландшафт, такім чынам, – гэта засвоены этнасам

(супольнасцю) прыродны ландшафт. Сістэмы рассялення і гаспадаркі, мова, духоўная культура ёсць атрыбутыкай этнасаў (супольнасцяў), але фармуюцца ў рамках магчымасцяў, дадзеных прыродным ландшафтам. У выніку гэтага прыродныя ландшафты напаўняюцца пэўным культуралагічным зместам. “Важна, што паняцце “культурны ландшафт” не абмяжоўваеца матэрыяльнымі субстанцыямі, а ўлучае ў сябе семантычны пласт, які ствараецца этнасамі і фіксуецца ў фальклоры і тапаніміцы. Асноўным даследвальным тыпам культурнага ландшафту пры гэтым з’яўляецца сельскі, бо ён найлепшым чынам адлюстроўвае этнічныя, нацыянальныя аспекты ўзаемадзеяння чалавека і прыроды” [85, с. 14–15].

Менавіта прыродна-культурная самабытнасць, унікальнасць і непаўторнасць культурнага ландшафту ў рамках канкрэтных этнічных традыцый прывяла да яго ўсведамлення сусветнай супольнасцю як аб'екта спадчыны, што афіцыйна было адлюстравана ў 1992 г. у “Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention” – асноўным дакументе, які рэгулюе выкарыстанне Канвенцыі аб Сусветнай спадчыне. Пры гэтым культурны ландшафт у базавых дакументах ЮНЕСКО разумеецца менавіта як вынік супольнай творчасці чалавека і прыроды (“combined works of nature and of man”) [560, р. 14].

Разам з тым, калі гаворка ідзе пра этнічную тэриторыю ў цэлым, мы маем справу з культурнымі ландшафтамі розных таксанамічных роўняў, якія адпавядаюць розным просторавым формам бытавання народнай культуры, яе “лакальнym дыялектам”, бо “дыялектная не толькі мова, але і народная культура, і фальклор, і гэтыя дзве апошнія з’явы існуюць і функцыянуюць адно ў дыялектнай форме, у форме мясцовых, вузка лакальных варыянтаў” [452, с. 13]. На прыкладзе народнай культуры Паўночнай Расіі У. М. Калуцкаў вылучыў наступныя таксанамічныя роўні культурных ландшафтаў, кожнаму з якіх адпавядаюць свае прыродныя, культурныя і адміністрацыйна-тэрытарыяльныя крытэрыі: *субцывлізацыя* (гістарычна-этнаграфічная вобласць – дыялект – жыллёвы комплекс – прыродная зона / група губерняў), *краіна* (гістарычна-этнаграфічная падвобласць – група гаворак – рэгіянальная варыяントы жыллёвага комплексу – прыродная падзона / губерня, вобласць), *правінцыя* (група гаворак – рэгіянальная варыяントы жыллёвага комплексу – басейн буйной ракі / група раёнаў), *вобласць* (гаворка – субрэгіянальная варыяントы жыллёвага комплексу – частка басейна буйной ракі – раён), *зямля* (мікрадыялект – частка басейна сярэдній ракі – раён), *край* (куст вёсак – мікрадыялект – басейн малой ракі – сельсавет), *мясцовасць* (вёска – мікрадыялект – басейн малой ракі – частка сельсавета) [212].

Кожны культурны ландшафт мае сваю *тапалагічную структуру* – тэрытарыяльную арганізацыю, створаную мясцовай супольнасцю, якая складаецца з пэўнай канфігурацыі *топасаў* – месцаў, пазначаных пэўнымі тапонімамі. “У працэсе засваення і ўпарадкавання “свайго” культурнага ландшафту любая супольнасць стварае асаблівую сістэму тапалагічнай арганізацыі. Сістэма тапалагічнай арганізацыі любога культурнага ландшафту ўнікальная не толькі таму, што няма падобных гарадоў і вёсак, але і з прычыны ўплыву этнакультурнага, гаспадарчага і прыродна-географічнага фактараў” [209, с. 118]. Пры гэтым тапалагічная структура культурнага ландшафту ў рамках традыцыйнай супольнасці існуе ў дзвюх узаемазалежных праекцыях: ментальны, якая апелюе да міфапаэтычнай карціны свету, і рэальный, якая адлюстроўвае аб'ектыўную прасторавую арганізацыю і ўлучанасць яе элементаў у гаспадарчую дзейнасць калектыву. “З аднаго боку, тапалагічная арганізацыя культурнага ландшафту ўяўляе сабой *ментальную канструкцыю*. Яна пабудаваная на значнасці пэўных месцаў, на забаронах, мясцовых міфалагічных уяўленнях, экзагічных традыцыях. Гэтая ментальная канструкцыя захоўваецца і падтрымліваецца ў грамадскай свядомасці, г. зн. у свядомасці і памяці супольнасці – калектывнага стваральніка і арганізатора “свайго” нутранонага культурнага ландшафту. З другога боку, тапалагічная арганізацыя культурнага ландшафту – *рэальная канструкцыя*, якая адлюстроўвае прыродныя і гаспадарчыя асаблівасці засвоенай тэрыторыі. За кошт рэгулярнай гаспадарчай і сацыякультурнай дзейнасці падтрымліваючца ўгоддзі ландшафту, абнаўляеца памяць супольнасці” [209, с. 118].

Пры гэтым неабходна ўлічваць, што светапогляд прадстаўнікоў традыцыйнай супольнасці выбудоўвае каштоўнасную герархію топасаў культурнага ландшафту не толькі, а часам і не столькі з улікам іх утылітарнай прагматыкі (дом як жыллё чалавека, дарога як транспартная артэрыя, лес як крыніца матэрыяльных рэурсаў), але абавязкова з улікам іх знакавай прагматыкі і сімвалічнага статусу ў міфапаэтычнай карціне свету (дом як міракосмас, дарога як канал камунікацыі з іншасветам, лес як крыніца надзвычайных ведаў). Для традыцыйнага грамадства абедзве прагматыкі ёсьць “жышцёва неабходнымі, і ў гэтым сэнсе знакавая прагматыка гэтак сама “практычная”, як і утылітарная” [24, с. 26]. У дадзеным выпадку ўтылітарнасць і знакавасць – гэта розныя праекцыі функцыянавання элементаў культурнага ландшафту ў міфапаэтычнай карціне свету, калі аб'екты, што маюць выразнае гаспадарча-практычнае прызначэнне ў штодзённым жыцці, рэалізуюць сімвалічныя функцыі ў рамках рытуальна значнай сітуацыі (плот як рытуальны інструмент калядных варожбай, пагорак як рытуальная прастора святкавання Купалля, дарога як сімвалічны спосаб

каналізацыі хваробы ў іншасвет). У сваю чаргу, аб'екты з першапачаткова сакральным статусам (святыя крыніцы, капліцы, храмы) рэалізуюць сваё прызначэнне амаль выключна ў плачышні забеспячэння практычных жыццёвых каштоўнасцяў традыцыйнай супольнасці: здароўе, фертыльнасць, урадлівасць, дабрабыт сацыяльны (сямейны) і маёмын.

Такім чынам, дачыненні ўтылітарнага і сімвалічнага ў структуры культурнага ландшафту даволі складаныя і не могуць быць апісаныя простым супрацьпастаўленнем. Адсюль даволі спрэчным выглядае сцверджанне Л. М. Вінаградавай пра тое, што “ў ацэнчным успрыманні геаграфічнай прасторы, якое адзначаецца па дадзеных славянскага фальклору і міфалогіі, менш значнымі акказаюцца такія ўтылітарныя характеристыстыкі мясцовасці, як прасторавая працягласць, арыентация па частках свету, гаспадарчая прыдатнасць і г. д. Больш важнымі ёсць прыпісаныя прыродным локусам уласцівасці месцаў “добрых” і “благіх”, “святых” і “нечистых”, бяспечных і небяспечных, засвоеных чалавекам і дзікіх участкаў” [54, с. 45]. Справа ў тым, што такія характеристыстыкі, як прасторавыя параметры і арыентация, вельмі часта ў традыцыйным светапоглядзе выступаюць як прынцыпова значныя ўказанні на сакральную вылучанасць прыроднага аб'екта. Так, падаецца зусім невыпадковым той факт, што пераважная большасць “святых азёраў” Беларускага Падзвіння маюць акруглую ў плане форму і малыя памерам [284, с. 117].

Тапалагічная структура любога культурнага ландшафту змяшчае ў сабе топасы, якія паводле свайго паходжання можна падзяліць на прыродныя і культурныя. Аднак ва ўмовах традыцыйнай аграрнай супольнасці, што ўспрымае навакольны прыродны свет як складаную знакавую сістэму, правесці выразную мяжу паміж “прыродным” і “культурным” бывае даволі праблематычна. Напрыклад, паспяховасць і камфортинасць жыцця ў новай хаце ў міфапазычнай свядомасці вяскоўца залежыць далёка не толькі ад тэхналогіі яе будаўніцтва, дастатковых памераў, наяўнасці неабходных элементаў інтэр'ера і гаспадарчых пабудоў (што, насамрэч, немалаважна), але ў значнай ступені ад рытуальна абумоўленай стратэгіі і тактыкі чалавека, якім ён кіруецца пры выбары месца і нарыйтоўцы драўніны ў лесе [25, с. 44–59]. Прыведзены ландшафт нават у межах антрапагеннай прасторы не траціц сваёй знакавай функцыі ў рамках міфапазычнай карціны свету. Паказальнае ў гэтым плане перакананне беларусаў Падзвіння, што суседу, які жыве “пад гарой”, г. зн. ніжэй, ніколі не варта даваць сказіну ці птушку для разводу, бо “калі падгорні возьмечь у горнява, то тады з гары пад гару ўсё перакоціцца” [13, с. 259]. Такім чынам, сімвалічны статус і рытуальная функцыя прыродных і культурных топасаў могуць быць вызначаны толькі з улікам “нутранога”

пункту гледжання мясцовай супольнасці, якая адзінаасобна выступае “не толькі асноўнай тапалагічнай “машынай” культурнага ландшафту, але і яго тапалагічнай памяццю” [209, с. 121]. Гэткім жа чынам, з гледзішча мясцовай (міфалагічнай, фальклорнай, звычаёвай) традыцыі, павінны вырашаша даследнікам і сітуацыі з няпэўным генезісам топаса.

У тэрытарыяльнай арганізацыі культурнага ландшафту вылучаюцца асноўныя і інфраструктурныя топасы. “Асноўныя (фонавыя ці плошчавыя) топасы запаўняюць прастору культурнага ландшафту і tym самым шмат у чым задаюць яго своеасаблівасць. Інфраструктурныя ці лінейна-гранічныя топасы абмяжоўваюць (напрыклад, рака) ці звязваюць асноўныя топасы паміж сабой (напрыклад, дарога, сцежка). У сукупнасці асноўныя і інфраструктурныя топасы ствараюць тапалагічную арганізацыю культурнага ландшафту” [209, с. 121]. Калі падзел культурнага ландшафту на асноўныя і інфраструктурныя топасы носіць тыпалагічны, універсальны характар, то самі групы (сістэмы) топасаў адлюстроўваюць прыродныя і этнакультурныя асаблівасці канкрэтнага рэгіёна. Як і для Паўночнай Расіі, для традыцыйнага культурнага ландшафту Беларусі актуальнае вылучэнне наступных груп топасаў: 1) комплексныя топасы (месца, урочышча); 2) сялібныя (хутар, вёска, сяло, мястэчка, горад); 3) сельскагаспадарчыя (поле, паша, сенакос); 4) сакральныя (храм, капліца, аброчны крыж, могілкі, культавыя крыніцы); 5) лясныя (лес, бор, пушча, пералесак); 6) рачныя (рака, рэчка, ручай); 7) азёрыныя і балотныя (возера, азёрка, балота, дрыгва, амшара); 8) дарожныя (шлях, тракт, дарога, гасцінец, бальшак, прасёлак, сцежка); 9) межавыя (вароты, просека, мяжа) [209, с. 122–124].

Прынцып класіфікацыі таксанамічных роўняў (субцывілізацыя – краіна – правінцыя – вобласць – зямля – край – мясцовасць), пропанаваны У. М. Калуцкавым, можа быць выкарыстаны і ў дачыненні да традыцыйных культурных ландшафтаў Беларусі, але з пэўнымі агаворкамі, якія ўлічваюць геаграфічныя, дэмографічныя, сацыяльна-еканамічныя і гістарычна-культурныя асаблівасці беларускай этнічнай тэрыторыі. У прыватнасці, гаворка ідзе пра абсалютна розныя ступені маштабавання культурнага ландшафту, г. зн. судносіны паміж геаграфічнай тэрыторыяй і роўнем яе засвоенасці чалавекам (колькасць і шчыльнасць насельніцтва, сістэма пасяленняў і камунікацый). Так, вялікі рэгіён Паўночнай Расіі, інтэрпрэтаваны У. М. Калуцкавым як субцывілізацыя (Архангельская, Валагодская, Мурманская вобласці і Карэлія), які займае плошчу 1 058 тыс. км², у 5 разоў перавышае тэрыторыю Беларусі (207, 6 тыс. км²), tym часам як паводле колькасці насельніцтва (каля 4 млн чалавек) саступае амаль у 2,5 разу. Яшчэ больш выразна гэтая розніца

адчуваеца, калі параўноўваць шчыльнасць насельніцтва: адпаведна 3,8 і 45,7 чалавека на км^2 . На практыцы гэта азначае дзве несуўмерныя паводле канцэнтрацыі сеткі паселішчаў і камунікацый, якія пры гэтым характарызуюцца рознымі гісторыямі ўзнікнення і развіцця.

Заўважым, што маштаб тэрыторыі пражывання істотным чынам упłyвае і на ментальны склад этнасу. Як трапна пра этнічныя характеристики рускіх выказалася В. А. Чарапанава, “на псіхічны, філасофскі і эмацыйны склад этнасу не магло не аказаць упłyў пражыванне ў вялізной географічнай прасторы, ад чаго нараджалася імкненне адкрываць за “далю даль”, і рух у рэальнай і ментальнай прасторы мог становіцца самамэтай” [504, с. 171]. Характарыстыкі беларусаў у гэтым сэнсе выразна адрозніваюцца: “Беларус наогул хутчэй вораг усялякага перамяшчэння і перасялення, і нярэдка можна сустрэць старых, якія за ўсё сваё жыццё не былі далей за 30–40 вёрстаў ад свайго паселішча” [135, с. 481]; “На тых землях, з якіх вялікарусы ўжо даўна збеглі ў адыходныя промыслы, беларусы жывуць з упартасцю, настойлівасцю і пастаянствам” [313, с. 455]. Выразным увасабленнем мясцовай самасвядомасці з’яўляеца і саманастава “тутэйшыя”, якая шырокая бытавала ў значнай часткі беларусаў у XIX – першай троціне XX ст. [27, с. 183; 502, с. 68].

У адрозненне ад суседніх краін, дзе прыродны рэльеф істотным чынам вар’юецца і выразна кантрастуе паміж рознымі геамарфалагічнымі абласцямі (прыморскія нізівіны, лясныя раўніны, лесастэпы, стэпы, перадгор’і, горныя сістэмы і інш.), што, у сваю чаргу, накладае адбітак на спецыфіку гаспадарчых заняткаў насельніцтва, характеристычныя рысы традыцыйнай матэрыяльнай і духоўнай культуры, рэльеф Беларусі прадстаўлены раўнінай, на якой спалучаюцца нізінныя, хвалістыя, узгорыстыя, платападобныя яе варыянты. Тэрыторыя краіны характарызуецца развітой гідраграфічнай сеткай (каля 2,9 тыс. рэк, больш за 10 тыс. азёраў, 18 тыс. ручаяў і каля 2,5 млн га балот) і значным лясным покрываннем, якое займае каля 40 % плошчы (бязлесных раёнаў няма) [104, с. 42, 104, 108, 173].

Асноўныя характарыстыкі прыроднага ландшафту і гідраграфічнай сеткі Беларусі склаліся ў эпоху мезаліту (9–5 тыс. да. н. э.), калі ўся тэрыторыя краіны ўвайшла ў склад айкумены [109, с. 30–31]. Падобныя геакліматычныя ўмовы, этнагенетычная роднаснасць (з часоў бронзавага веку – індаеўрапейскія супольнасці) і прыблізна аднолькавы сацыяльна-эканамічны ровень развіцця старажытнага насельніцтва Беларусі абудзілі даволі роўную дынаміку эвалюцыі гаспадарча-культурных тыпаў на яе тэрыторый і, адпаведна, фармаванне даволі аднастайнага культурнага ландшафту. Земляробства і жывёлагадоўля на тэрыторыі краіны пачалі-

ся на стадыі вытворнай гаспадаркі ў бронзовым веку. Першапачатковыя формы земляробства былі прымітыўныя, пазней яны атрымалі назуву ляднай (падсечна-агнявой) сістэмы. У перыяд феадалізму земляробства было асноўным заняткам амаль 90 % насельніцтва [114, с. 280]. Даволі рана, у XI–XV стст., фармующа і атрымліваючы шырокас распаўсюджанне асноўныя катэгорыі сялібных топасаў Беларусі: вёска, сяло, горад, мястэчка [303, с. 22–24; 67, с. 32–33]. Тады ж склалася асноўная транспартна-камунікацыйная сістэма, якая ўлучала як рачныя, так і сухапутныя шляхі, што не толькі злучалі розныя рэгіёны Беларусі паміж сабой, але і былі транзітнымі ў дачыненні да краін замежжа [396, с. 8–14].

Такім чынам, можна канстатаваць, што базавы набор прыродных (лес, поле, болота, рака, крыніца, возера, даліна, гары) і культурных (дом, вёска, палеткі, храм, мост, дарога) топасаў адноўлькавы ў межах традыцыйнага культурнага ландшафту Беларусі, што знайшло адлюстраванне і ў міфапаэтычнай карціне свету яе насельніцтва. Разам з тым адносная гамагеннасць культурнага ландшафту зусім не азначае, што ён не мае рэгіональных варыянтаў і лакальных адрозненняў як у геамарфалагічным, так і ў этнакультурным плачне.

Разнастайнасць рэльефу дазваляе вылучыць на тэрыторыі Беларусі тры геамарфалагічныя вобласці і шэраг раёнаў, якія пакладзены ў аснову фізічна-геаграфічнага разянявання. *Паўночная вобласць* (Беларуское Паазер'е) у межах паширэння ледавіка паазерскага зледзянення харкторызуецца ўзгорыста-марэнным рэльефам з шматлікімі камамі, озамі, азёрнымі катлавінамі, якія ствараюць дробнаконтурнасць ландшафту і сельскагаспадарчых угоцдзяў. *Цэнтральная геамарфалагічная вобласць*, абмежаваная з поўдня канцавымі ўтварэннямі сожскага ледавіка, адметная шэрагам узвышшаў, якія ўтвараюць Чарнаморска-Балтыйскі водападзел і вылучаюцца значнымі вышынямі, пакатымі вяршынямі і даволі стромымі схіламі. Вобласць *Беларускага Палесся* займае паўднёвую частку краіны і ўйдзіле сабой складзеную з азёрна-зандрава-алювіальных адкладаў акумуляцыйную раёніну, пляскатая паверхня якой моцна забалочаная. У рэльефе вялікая роля належыць рачным далінам [104, с. 43–44]. У нашым выпадку паказальны той факт, што Паўночнай і Палескай геамарфалагічным абласцям тэрытарыяльна адпавядаюць дзве старажытныя дыялектна-этнографічныя зоны: адпаведна Падзвінска-Верхнедняпроўская і Папрыпяцкая, якія сфармаваліся ў X–XII стст. і вылучаліся значнымі асаблівасцямі мовы, гаспадаркі, матэрывальнай і духоўнай культуры [69, с. 33–36]. У лінгвістычным плане Паўночнай геамарфалагічнай вобласці адпавядае паўночна-ўсходні дыялект, Палескай – паўднёва-заходні дыялект (акрамя заходнепалескіх гаворак), а Цэнтральнай – сярэднебеларускія гаворкі беларускай мовы [228, с. 54–58].

У сваю чаргу, Цэнтральная геамарфалагічная вобласць стала своеасаблівай контактнай зонай, дзе актыўна ўзаемапранікалі і ўзаемадэйнічалі моўныя і культурныя рысы Падзвінскага і Палескага рэгіёнаў, што ў XIV–XV стст., ва ўмовах адзінай дзяржавы – Вялікага Княства Літоўскага, стала моўным этнагенетычным фактарам фармавання беларускай этнічнай супольнасці. “Галоўную ролю ў фармаванні гэтых агульных рыс мовы адыграла насельніцтва сярэдняй (цэнтральнай) часткі краю: панёманскіх і падняпроўскіх земляў. Гэтыя землі сталі цэнтрамі змешвання, злучэння некаторых рыс гутарковай мовы, з аднаго боку, па-прыпяцкага насельніцтва, а з другога – падзвінскага [28, с. 40].

Немалаважны таксама басейнавы падыход у вылучэнні культурных ландшафтаў, бо ён улічвае цесную сувязь культуры, асабліва традыцыйнай, з прыродай [212]. Для беларускай этнічнай тэрыторыі, дзе рэкі з часоў старажытнасці выконвалі вялізную ролю ў засваенні прасторы і былі найважнейшымі камунікацыйнымі шляхамі, такі падыход мае асабліве значэнне. Невыпадкова, што большасць гістарычна-этнографічных абласцей Беларусі (Падзвінне, Падняпроўе, Панямоніе, Заходніе і Усходніе Палессе) сужносяцца з басейнамі найбуйнейшых рэк краіны [498, с. 251, 258, 272, 279, 286].

У межах гістарычна-этнографічных абласцей правамоцна вылучаць культурныя ландшафты асобных рэгіёнаў, якія адразніваюцца лінгвістычна (асобныя гаворкі) і асаблівасцямі традыцыйнай культуры (напрыклад, Полацкі і Віцебскі раёны Беларускага Падзвіння), а таксама субрэгіёнаў (Браслаўскае і Ушацкае Паазер’е ў межах Полацкага Падзвіння). Аднак найбольш цэльнай і самадастатковай адзінкай культурнага ландшафту выступае мясцовасць, якая – у адрозненне ад паўночнарускай сітуацыі вельмі нізкай шчыльнасці насельніцтва – разумеецца не як асобная вёска з бліжэйшымі ваколіцамі, але як куст вясковых паселішчаў. “Куст вёсак, як правіла, афармляўся адміністрацыйна ў самастойную воласць і, што не менш важна для традыцыйнай супольнасці, вылучаўся ў самастойны царкоўны прыход. Тым самым сістэма “куст – воласць – прыход” фармавала на мясцовым ройні даволі самадастатковы вясковы свет. Куст добра вылучаецца картаграфічна, тапанімічна і этнанімічна, у сучасных умовах дадатковы індыкатар куставой арганізацыі – наяўнасць сельсавета” [212].

Менавіта ў маштабе канкрэтнай мясцовасці кожны топас культурнага ландшафту дакладна ўпісаны ў карціну свету вясковой супольнасці, як у практычнай, так і ў міфалагічнай сваёй праекцыі. Лакальная народная традыцыя “перакладае” міфалагічныя архетыпы (“тэты”, “той” свет, цэнтр свету, Сусветная вось) на мову мясцовых прасторавых рэалій, якія і ляжаць у аснове ўнікальнасці і непаўторнасці пэўнага культурнага ланд-

шафту. Толькі даследванне сімвалічнага статусу мясцовых топасаў дазваляе вылучыць рэгіянальную (лакальную) спецыфіку міфапаэтычнай карціны свету і ступень яе карэляцыі з сістэмай агульнаэтнічнай (шырэй – усходне-, агульнаславянскай, індаеўрапейскай) міфалогіі.

Такім чынам, вывучэнне міфасемантыкі традыцыйнага культурнага ландшафту беларусаў павінна абавірацца на даследванне яго розных таксанамічных роўняў і ўлічваць наступныя пункты, прынцыпова важныя для разумення семіётыкі прасторы ў традыцыйнай карціне свету: 1) абыдзённая прастора ў міфапаэтычнай (традыцыйнай) карціне свету ёсьць *дыскрэтнай*, бо канстытуяваная дыскрэтнымі матэрыйальнымі аб'ектамі, якія маюць свае памеры і межы, і па-за імі існаваць не можа; 2) прастора, адлюстраваная мовай, заўсёды можа быць пачуццёва ўспрынятая чалавекам у рэальнym жыцці; 3) прастора ёсьць *гетэраген-най* (якасна разнароднай), што вынікае з вобразна-пачуццёвага характару яе ўспрымання чалавекам міфапаэтычнай традыцыі; 4) структурна і сімвалічна прастора ізаморфная часу і здольная “апрадмечваць” яго, але і сама мае “часавы” харктар; узаемазалежнае адзінства сусінавання прасторы і часу выяўляецца *хранатопам*; 5) прастора ўспрымаецца чалавекам як канцавая, лімітаваная межамі. “Успрымаць, усведамляць і ўяўляць сабе бясконцую, нічым не абмежаваную велічыню мы ўвогуле не можам. Само паняцце бясконцасці – толькі інтэлектуальны канструкт...” [244, с. 93]; 6) успрынятая чалавекам прастора заўсёды мае *антрапацэнтрычную арыентацыю*; 7) прастора можа існаваць у *рэальнym і ментальнym* вымірэнні, першае з якіх, як правіла, судносіцца з жыццёвай прасторай чалавека, другое – з уяўнай, мала ці зусім не зведенай прасторай, якая існуе ва ўяўленнях; 8) культурны ландшафт ёсьць предметнай рэалізацыяй традыцыйнай карціны свету мясцовай супольнасці, як у практичнай, так і ў міфалагічнай праекцыі.

Множнасць і разнастайнасць тэарэтычных падыходаў у вывучэнні прасторы, у прыватнасці яе сімвалічнага статусу ў этнічных карцінах свету пэўных народаў, змушаюць больш выразна акрэсліць як метадалагічную базу, так і предметнае поле прапанаванага даследвання. У якасці аб'екта вывучэння вылучаецца традыцыйная (або “народная”, “фальклорная”, “вісковая”) культура беларусаў XIX – пачатку XXI ст. ва ўзаемасувязі яе духоўных і матэрыйальных кампанентаў, бо ментальная, светалогічныя каштоўнасці і арыентациі, “апрадмечаны” ў розных жанрах фальклору, абрадах, звычаях, сацыяльных нормах і стэрэатыпах, комплексах жыцця, планіроўцы паселішчаў, асаблівасцях камунікацый і г. д., найбольш устойлівая менавіта ў асяроддзі сельскага насельніцтва і найбольш рэльефна і поўна рэпрэzentуюць этнічную карціну свету.

Храналагічныя межы даследвання таксама не выпадковыя і ахопліваюць “эпоху этнографічнай рэальнасці” (XIX – пачатак XXI ст.), максімальная поўна адлюстраваную ў лісьмовых крыніцах розных тыпau і роўняў, якая, пры ўсіх эвалюцыйных зменах і трансфармацыях, захоўвае нутраную культурную пераемнасць да нашага часу. У сваю чаргу, гэта дазваляе больш аб'ектыўна вывучаць актуальны стан народнай культуры ў рамках вылучанага храналагічнага перыяду, што немагчыма зрабіць пры пераносе даследніцкіх акцэнтаў выключна на рэканструкцыі розных форм і праяў духоўнай культуры. Падобная скіраванасць стасуецца з агульной тэндэнцыяй у сучаснай культурнай антрапалогіі: як адзначае А. К. Байбурын, “у антрапалагічных даследваннях культуры арыентатацыя на рэканструкцию змянілася на апісанне яе сучаснага” [25, с. 7]. Гэта не азначае, што метод рэканструкцыі ў даследванні цалкам ігнаруеца, але прыярытэт усё ж аддаецца выяўленню сімвалічных значэнняў разнастайных элементаў традыцыйнага культурнага ландшафту беларусаў, іх повязяў і ўзаемадачыненняў у тым сэнсе, у якім яны адчуваліся і, часткова, усведамляліся самімі носьбітамі традыцыі. Такім чынам, предметам даследвання выступае міфасемантыка базавых прыродных (лес, поле, балота, гара, рака ды інш.) і культурных (дом, сядзіба, паселішча, краіна, дарога і г. д.) чыннікаў, якія сісннуюць у цеснай узаемасувязі (як практычнай, так і сімвалічнай) і ў сукупнасці кампануюць традыцыйную жыщёвую простору беларусаў, іх культурны ландшафт.

Метадалагічная аснова даследвання – сістэмна-гістарычны падыход, які прадугледжвае вывучэнне аб'екта як сістэмы, што сама, у сваю чаргу, уваходзіць у склад другой сістэмнай цэльнасці, а таксама змяшчае сістэмныя ўтварэнні больш ніzkага парадку. Пры гэтым маецца на ўвазе, што ў сістэме існуюць розныя пераменные, пад уздзеяннем якіх функцыя пэўнай структуры можа змяніцца. Сістэмны падыход улучае ў сябе: структурна-функцыянальны метод, г. зн. спосаб аналізу сістэмы, пры якім прымаецца, што назіраныя элементарныя структуры выконваюць пэўныя функцыі ўнутры сістэмы ці для структур больш высокага парадку; кампанентны анализ – метод харектарыстыкі цэльнай сутнасці з'явы праз выяўленне структурных кампанентаў, з якіх яна складаецца; гістарычна-парапнальны метод, які дазваляе шляхам парапнання вылучаць асаблівае і агульнае ў развіцці этнічных культур, тыпалогію асобных з'яў матэрыяльнай, духоўнай і соцый-норматыўнай культур, а таксама іх кампанентаў. Важную ролю ў даследванні адыгралі структурна-семітычны метод і метод шырокага семантычнага аналізу. Акрамя таго, аўтар актыўна выкарыстоўваў методы палявых этнографічных даследванняў (непасрэднае назіранне, выбаркавае апытанне, анкетаван-

не), якія прадугледжваюць беспасярэднюю камунікацыю даследніка з носьбітамі культурнай традыцыі, што дазволіла больш рэльефна выявіць сітуацыйны контэкст жыццёвай рэалізацыі карціны свету і яе асобных фрагментаў.

1.2. Гісторыяграфія і крыніцы

Праблема выяўлення і аналізу сімвалічнага статусу традыцыйнага культурнага ландшафту беларусаў ва ўсёй сукупнасці яго элементаў мае значную гісторыю ў рамках айчыннага і, часткова, замежнага нарадазнаўства. Разам з тым прадметны разгляд крыніц і гісторыяграфіі азначанай тэмы патрабуе шэрагу істотных удакладненняў. Прастора, у тым ліку “культурны ландшафт” як адзіна магчымы фізічны контэкст жыццядзейнасці этнічнай супольнасці, знаходзіць сваё адлюстраванне, наўпрост ці ўскосна, у пераважнай большасці нарадазнаўчых даследванняў. Практычна ўсе этнографічныя апісанні як матэрыяльнай, так і духоўнай культуры апелююць да канкрэтнага прасторавага фону, культурнага ландшафту таго ці іншага ройнню: ад пэўнай мясцовасці да гісторычна-этнографічнага рэгіёна і этнічнай тэрыторыі ў цэlyм. У сваю чаргу, любы аспект народнай культуры (традыцыйнае жыццё, сістэма паселішчаў і планіроўкі, гаспадарчыя заняткі і побыт, каляндарная і сямейная абраднасць, сацыяльная арганізацыя і рэлігійныя вераванні), які асвяляеца ў нарадазнаўчых даследваннях, ёсьць адной з харарактарыстык культурнага ландшафту і, адпаведна, фармуе яго адметнасць і не паўторнасць.

Такім чынам, асноўная ўвага будзе аддадзена аналізу тых даследванняў, дзе не проста апісваецца ці аналізуецца этнакультурная своеасаблівасць пэўнага культурнага ландшафту, але знайшлі адлюстраванне семітычныя хараптыстыкі як прыродных (лес, балота, рака, поле, возера і інш.), так і культурных (дом, паселішча, дарога, храм, карчма і г. д.) топасаў у іх арганічнай узаемасувязі і ў контэксле ўлучанасці ў міфапаэтычную карціну свету беларусаў.

Гісторыю этнаграфічнага вывучэння міфасемантыкі традыцыйнага культурнага ландшафту беларусаў, адпаведна даследніцкім прыярытэтам і метадалагічным падыходам, можна падзяліць на наступныя этапы: канец XVIII – першая палова XIX ст., другая палова XIX – першая траціна XX ст., 1940–1980-я гг. і сучасны перыяд, які ахоплівае 1990–2000-я гг.

Першы, або *Пачатковы*, этап, які можна ахарактарызаваць як аматорскі, быў непасрэдным чынам звязаны з новым ідэйна-мастацкім кірункам у ўсходнеславянскай культуре – Рамантызмам, адной з вызначальных рысаў

якога з'яўляўся зварот да гістарычнага мінулага, да экзатычнай і фантастычнай тэматыкі. Арганічным элементам гэтага руху была акцэнтацыя ўвагі адкуваных пластоў грамадства на архаічных праявах народнай традыцыі. “Цікаласць да розных відаў традыцыйнай літаратуры сама была часткай яшчэ большага руху, які можна назваць адкрыццём народа. Часткай агульнага практэсу стала і адкрыццё народнай рэлігіі” [61, с. 32].

Невыпадкова, што менавіта ў гэты час Гердэр уводзіць у навуковы зварот тэрмін “народная культура” (*kultur des Volkes*), супрацьпастаўляючы яе “прафесійнай культуры” (*kultur der Gelehrten*) [61, с. 34]. Адначасова Рамантызм і, у прыватнасці, нарадазнаўства дзейным чынам спрыялі пад’ёму нацыянальных культур, росту нацыянальнай самасвядомасці і патрыятызму. У Беларусі, дзе пра нацыянальную самасвядомасць карэннага насельніцтва гаварыць яшчэ не даводзілася, штуршком да вывучэння традыцыйнай культуры стала абуджэнне менавіта мясцовага (“ліцвінскага”) патрыятызму, “які асабліва праяўляўся ў асяроддзі перадавых слáёў інтэлігэнцыі, выхадаць з сярэдняй, дробна-памеснай і збяднелай шляхты, з сем’яў настаўнікаў і святараў” [10, с. 6].

Агульная цікаласць да культурных феноменаў язычніцкай эпохі (міфалогія, эпас, вераванні) звярнула ўвагу даследнікаў і на тыя элементы культурнага ландшафту, якія мелі дахрысціянскае паходжанне. Асобнае значэнне надавалася вывучэнню тапанімікі і помнікаў археалогіі ў цеснай сувязі з іх легендарнай гісторыяй, якая захавалася ў фальклорнай памяці вясковага насельніцтва, на што спрэядліва ўказваў яшчэ ў 1809 г. польскі публіцыст Ваўжынец Суравецкі: “Гэтыя насыпаныя людской рукой пагоркі, што бачым мы ў нашым краі, каменне даўніх пабудоў, імёны гор, рэк і розных паселішчаў, гэтыя паданні, прымкі, абрады і звычаі, якія дасюль захоўвае ў многіх мясцовасцях прости люд, утрымліваюць, бывае, дарагі іскаркі, пры дапамозе якіх вучонаму няцяжка распаліць паходню, каб асвятліць ёю нязмерную прастору адвечнага змроку” [218, с. 43].

У Беларусі першым звярнуў увагу на аб’екты легендарнай геаграфіі і знакавыя характеристы тапанімічнай сістэмы Зарыян Даленга-Хадакоўскі (Адам Чарноцкі), які ў сваім праграмным артыкуле “Пра славяншчыну да хрысціянства” (1818) вызначыў у якасці адной з прыярытэтных задач для даследнікаў народнай культуры наступную: “Здымем планы славутых месцаў... не дазваляючы ніводнаму ўрочышчу пайсці ў забыццё” [132, с. 51]. Асабліве значэнне З. Даленга-Хадакоўскі надаваў даследванню гарадзішчаў і тапаніміцы навакольных з імі ўрочышчаў, якія, на яго думку, складалі ўстойлівую сакральную сетку, раўнамерна распаўсюджаную па ўсёй тэрыторыі расселення славян (даследнік зафіксаваў каля 7000 назваў гарадзішчаў на тэрыторыі Усходняй Еўропы, легенд і паданняў з імі

звязаных [364, с. 142]), а самі “гарадзішчы былі святымі агароджамі ці прыхадскімі месцамі, дзе спраўляліся вяселлі і іншыя паганская абрады” [148, с. 280]. Спрошчана і памылкова выглядаюць спробы даследніка выкарыстоўваць дадзенныя тапанімікі пры асвятленні ранніх этапаў этнічнай гісторыі славянаў, у прыватнасці для лакалізацыі плямёновых цэнтраў дрыгавічоў і радзімічаў. “Я бачыў у Бабруйскім павеце ў сяле Стaryя Дарогі старожытны земляны замак, то і можна пагадзіцца, што тут пачатак тых Дрыгавічоў, ці Дарагавічоў. Радзімічы – ад Радомлі ў Чавускім павеце, дзе таксама прыкметныя старожытныя акопы” [148, с. 295].

Нягледзячы на памылковыя высновы, даследванні З. Даленгі-Хадакоўскага маюць надзвычай важнае значэнне, бо былі пінерскімі для цэлага шэрагу навуковых дысцыплін: археалогіі, этнографіі, фалькларыстыкі і тапанімікі. Вядомы расійскі гісторык Іван Забелін вельмі высока адзначаў яго ўнёсак у развіццё славяназнаўства ў цэлым: “З імем Гарадзішча цяпер навечна звязана імя Хадакоўскага, які першы адкрыў нам гэтыя помнікі і з асаблівым захапленнем адным з першых жа загаварыў пра кроўнае адзінства ўсякіх народных старожытнасцяў і помнікаў поўбыту ва ўсіх славянскіх плямёнаў. У гэтым выпадку ён годны папярэднік Шафарыка” [178, с. 12]. Несумненная заслуга З. Даленгі-Хадакоўскага і тое, што ён упершыню актуалізаваў у вачах навуковай супольнасці народнае, міфапаэтычнае ў сваёй сутнасці, светаўспрыманне, для якога якраз і ўласцівае суднясеннне помнікаў археалогіі, у прыватнасці гарадзішчаў, з сферай *sacrum* [183; 275; 276].

Калі працы З. Даленгі-Хадакоўскага адрозніваюцца спрабамі шырокага парадуналльнага аналізу, то вызначальная рыса большасці нарадаўнаўчых даследванняў канца XVIII – першай паловы XIX ст. – іх лакальныя харкторы, што стала вынікам не прынцыповых метадычных установак (якіх на той момант яшчэ амаль не існавала), але было абумоўлена акалічнасцямі жыцця ўласна даследнікаў. Фактамі, якія тэртытарыяльна вызначалі сферу даследвання, маглі выступаць: месца нараджэння і асабістая сімпатыя аўтара да той ці іншай мясцовасці (Я. Баршчэўскі, У Сыракомля), месцазнаходжанне фальварка ці маёнтка (М. Чарноўская, Я. Тышкевіч) ці службовыя акалічнасці (Р. Зянкевіч, А. Меер, Я. Чачот, Л. Юцэвіч). Аднак незалежна ад прычын, якія звярнулі ўвагу даследнікаў на туую ці іншую мясцовасць, прынцыпова важнае тое, што ў кожным асобна ўзятым выпадку гаворка ідзе пра канкрэтныя культурныя ландшафты Беларусі і яго прыродна-ландшафтную, гаспадарчую, этнокультурную спецыфіку. Невыпадкова ўжо ў першыя этнографічныя працы трапляе апісанне прыродных і культурных топасаў, што займаюць адмыслове

месца ў міфапаэтычнай карціне свету мясцовага насельніцтва. Найбольшую ўвагу прыцігваюць легендарныя камяні, крыніцы і помнікі археалогіі, з якімі звязаны народныя паданні.

Пра вялікі камень “Лысіна Паца” ў Вялейцы згадвае ў сваіх падарожных нататках Ігнат Ходзька [218, с. 55–56], інфармацыю пра “Вітаўтаву студню” ў ваколіцах Барысава і легенду, звязаную з ёй, прыводзіць у краязнаўчым нарысе Р. Друцкі-Падбярэскі [149, с. 135], шэраг тапанімічных паданняў, суднесеных з помнікамі археалогіі, прыроднымі ўрочышчамі і паселішчамі Піншчыны, змяшчае ў сваім даследванні Р. Зянькевіч [579, с. 104–133]. Адначасова з апісаннем аб’ектаў легендарнай геаграфіі нарадзанаўцы першай паловы XIX ст. робяць каштоўныя назіранні датычна сімвалічнага статусу пэўных прыродных топасаў у народной карціне свету таго ці іншага рэгіёна Беларусі. Так, М. Чарноўская прыводзіць першае ў XIX ст. указанне на захаванасць у беларусаў Чэрыйкаўшчыны паганскаага прынцыпу адухаўлення элементаў (локусаў) навакольнай прасторы, у прыватнасці – лесу. Міфалагічнай персаніфікацыяй лесу выступае тут “лясны бажок Дабраходы”, які лічыцца сялянамі “справядлівым” і дапамагае ад хваробаў, пры ўмове прынясення яму ахвяры: “акраец хлеба, соль, загорнутыя ў кавалак палатна” [541, с. 407]. Паказальна, што міфалагічны персанаж у свядомасці вяскоўцаў не дэмантуетца, але выступае своеасаблівым ахойнікам маральна-этычных нормаў супольнасці, што, у сваю чаргу, сведчыць пра пазітыўнае ўспрыманне лясной прасторы ў цэлым: “Ён апякун людзей пачцівых, але сурова карае нецнатаўлівых” [541, с. 40]. У сваю чаргу, Р. Друцкі-Падбярэскі, характарызујучы народную культуру Паўночнай Беларусі, адзначыў, што ніжніе цячэнні Дзвіны з прычыны складанай геамарфологіі ракі і наяўнасці там іншастнічнага (латышскага) насельніцтва судносіцца ў беларусаў Падзвіння з зонай небяспекі ў практычным і сімвалічным вымярэнні [346, с. 254], што карэлюеца з міфалагічнымі архетыпамі традыцыйнай карціны свету [86, с. 52].

Сапраўднымі “ўводзінамі” ў духоўны свет беларусаў першай паловы XIX ст. стаў твор таленавітага фалькларыста і літаратара Яна Барщчускага “Шляхціш Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях”, які выходзіў невялікім томікамі ў 1844–1846 гг. Надзвычайная каштоўнасць гэтай працы не толькі ў тым, што вялікі масіў прыведзеных у ёй этнографічных і фальклорных матэрыялаў – аўтэнтычны [218, с. 128], але і ў прынцыпова новым для тагачаснай эпохі даследніцкім падыходзе. Фактычна, Ян Барщчускі ўпершыню рэалізуе прынцып уключанага назірання і апісання духоўнай культуры (передусім уяўленняў і вераванняў) лакальнай супольнасці, прадстаўніком, выхадцам з якой ён ёсць.

Як сфера практычнай жыццядзейнасці чалавека “свой” свет у творах Яна Баршчэўскага займае ключавое месца, хоць і фігуруе на розных таксанамічных роўнях. У больш шырокім значэнні “свой” свет – гэта Бацькаўшчына (“Паўночная Беларусь” аўтара), прастора *рэальна вядомая* з маленства і акрэсленая актыўнай сацыякультурнай камунікацыяй (шлюб, гасціны, кірмаш, касцёл) і гаспадарчай дзейнасцю (земляробства, промыслы, гандаль). Устойлівы шэраг айконімаў і гідронімаў, якія паслядоўна згадваюцца Янам Баршчэўскім, дазваляе акрэсліць “родны кут” аўтара – гэта Полацка-Невельска-Себежскі трохкутнік, дзе Рacosы выступаюць своеасаблівым цэнтрам [277, с. 3]. І справа не толькі ў tym, што ў строга геаграфічным сэнсе Racosы сапраўды размяшчаюцца ў цэнтры пазначанай зоны. Куды больш прынцыпова тое, што для міфапаэтычнай свядомасці чалавека традыцыйнага грамадства (і не толькі для мыслення кансерватыўнага сялянства і шараковай шляхты, але і ў пэўнай ступені для інтэлектуальных рэфлексій прадстаўнікоў Рамантызму) Цэнтр светабудовы знаходзіцца менавіта там, дзе нарадзіўся і жыве чалавек. Такім чынам, Я. Баршчэўскі падрабязна характарызуе канкрэтны культурны ландшафт Беларусі ва ўсёй разнастайнасці і ўзаемасувязі яго прыродных (лес, азёры, крыніцы, поле, гары, камяні, Дзвіна, востраў) і культурных (дом, сядзіба, дарога, карчма, храм, могілкі, курганы, вёска, мястэчка, горад) топасаў [282, с. 295–306], пры гэтым рэпрэзентуючы погляд “знутры”, г. зн. з пункту гледжання (уяўленняў, карціны свету) прадстаўнікоў менавіта мясцовай супольнасці, а не староніх назіральнікаў.

Вялікая заслуга Яна Баршчэўскага як нарадзанаўцы палягае ў tym, што ён бадай першы сярод тагачасных даследнікаў звярнуў свою ўвагу не на рэлігія, найбольш “экзатычны”, рэльефныя з’явы народнай культуры, але на ўяўленні і вераванні, якія суправаджалі вяскоўца ў будзеным, побытавым жыцці, а г. зн. з’яўляліся тыповымі. У гэтым сэнсе ён дэфакта значна апярэдзіў слушную крытыку этнографаў старых кірункаў з боку Б. Маліноўскага за ігнараванне імі штодзённага жыцця людзей і зацікаўленне “толькі экзотыкай, толькі рэдкімі, нязвыклымі з’явамі” [443, с. 34]. Звесткі, якія падае Баршчэўскі пра асаблівасці народнага светапогляду тых часоў, носяць не фрагментарны, выпадковыя характеристар, але абавязкова прыводзяцца з улікам канкрэтнага сацыякультурнага, часавага і прасторавага контэксту, што дазваляе яму на старонках свайго твора адлюстроўваць базавыя міфалагемы народнай карціны свету.

Аднак, як слушна адзначаюць навукоўцы і сёння, “адным з самых грунтоўных фальклорна-этнаграфічных даследаванняў, выдадзеных у першай палове XIX ст., з’яўляецца “Апісанне Барысаўскага павета” Яўстахія Тышкевіча” [499, с. 19]. Я. Тышкевіч, бадай, адзіны з даследнікаў першай

паловы XIX ст., які зафіксаваў вялікую колькасць г. зв. “забабонаў”, што адлюстроўваюць традыцыйны ўяўленні беларусаў аб прасторы і часе не толькі падчас найбольш значных абрадаў, але і ў побытавым жыцці. У прыватнасці, паказана семантыгчна нагрузка розных бакоў свету (сувязь Захаду са смерцю і хваробай, Усходу – са здароўем і пазбаўленнем ад чараў), а таксама сімваліка разнастайных культурных (хата, пасека, поле) і прыродных (лес, балота) локусаў [571, с. 403–410].

Такім чынам, падсумоўваючы першы этап вывучэння архаічных пластоў народнага светапогляду, якія рэльефна праяўляліся ў каляндарна-сямейнай абрадавасці, дахрысціянскіх вераваннях і культурах, чарадзействе і знахарстве, павер'ях і прыкметах, можна пагадзіцца з высновай, што даследніцкая дзейнасць першай паловы XIX ст. “была з’явіцца стыхійнай, аматарскай і, як усякая аматарская справа, рабілася выпадкова, адзіночкамі” [499, с. 21]. Разам з тым нарадазнаўчыя працы гэтага перыяду ўжо зусім не выпадкова акцэнтуюць сваю ўвагу як на асобных тонасах культурнага ландшафту і іх адлюстрраванні ў фальклорнай карціне свету (напрыклад, гарадзішчы ў працах З. Даленгі-Хадакоўскага), так і на міфалагічным ландшафце асобных мясцовасцяў, прадстаўленых лакальнym варыянтам беларускай этнічнай культуры (Паўночнае Падзвінне ў творах Я. Баршчэўскага). Аднак менавіта збіральніцкая праца першых даследнікаў дала найбольш ранні і праз гэта каштоўны матэрыял для вывучэння асаблівасцяў традыцыйнага светапогляду беларусаў.

Перыяд другой паловы XIX – першай троціны XX ст. характарызуецца станаўленнем этнаграфіі як навукі (фармаванне навуковых інстытутаў і перыядычных выданняў, вызначэнне асноўных даследніцкіх прыярытэтаў і прынцыпаў навуковай дзейнасці), з’яўленнем цэлай плеяды беларускіх даследнікаў народнай культуры і, адпаведна, шырокамаштабным і сістэмным характарам палявых этнографічных даследванняў на этнічнай тэрыторыі беларусаў, што, у сваю чаргу, прывяло да назапашвання і ўвядзення ў навуковы зварот вялізнага аб’ему першаснага матэрыялу. У этнографічных даследваннях гэтага часу, як і раней, пераважае рэгіянальны і лакальны падыход, звязаны з даследваннем народнай культуры канкрэтнай мясцовасці, павета (М. Анімеле, Д. Булгакоўскі, І. Берман, Ф. Вярэнька, К. Анікіевіч, А. Сержпутоўскі ды інш.) ці больш шырокай вобласці (губерні) тагачаснай Беларусі (Е. Раманаў, М. Нікіфароўскі, М. Федароўскі, У. Дабравольскі). Заўважна пашыраеца і предметнае поле этнографічных доследаў даследаванняў, калі побач з “класічнымі” тэмамі (фальклор, каляндарная і сямейная абрадавасць, міфалогія) актыўна распрацоўваюцца і новыя даследніцкія кірункі (народная медыцына, сацыяльная арганізацыя і звычаёвае права, народнае дойлідства,

рамёствы і промыслы, адзенне, прыкметы і павер'і, традыцыйная кулінарыя, музычная культура, гульні, забавы ды інш.). Разам з тым вызначальным застаецца эмпірычны метод вывучэння народнай традыцыі, калі заслуга даследніка найперш заключалася ў рэпрэзентацыйнасці зафіксаванага і прадстаўленага матэрыялу, яго арыгінальнасці і дакладнай пашартызацыі, а ровень тэарэтычнага асэнсавання звычайна абмяжоўваўся сціслымі аўтарскімі каментарамі.

Такім чынам, найбуйнейшыя этнографічныя працы азначенага перыяду з'яўляюцца, з рэдкім выніткам, хутчэй зводам сістэматызаваных першакрыніц (на гэта ўказываюць і адпаведныя назвы: “Матэрыялы...”, “Зборнік...” і да т. п.), але пры гэтым асноўныя прынцып фіксацыі палягай ужо не столькі ў пераказе і адвольнай інтэрпрэтацыі, колькі ў дакладным цытаванні як фальклорных тэкстаў, што было і раней, так і ўсіх вербальна аформленых светапоглядных стэрэатыпаў тагачаснага беларуса. Невыпадкова этнографічныя зборнікі канца XIX – пачатку XX ст. сталі найкаштоўнейшай крыніцай для ўзнаўлення суцэльнай карціны свету (у яе прасторава-часавых, сацыяльных, міфалагічна-рытуальных аспектах), уласцівай наосьбітам этнічнай беларускай культуры гэтага часу.

Акрамя таго, даследнікі азначенага перыяду працавалі шэраг новых падыходаў да вывучэння народнай традыцыі, у тым ліку і да навуковага асэнсавання сімвалічнага статусу элементаў культурнага ландшафту ў традыцыйным светапоглядзе беларусаў. Так, К. Тышкевіч практична першы ў айчынным нарадаўнстве рэалізаваў “басейнавы” падыход пры вылучэнні і даследванні лакальнай формы бытавання этнічнай культуры беларусаў і літоўцаў у басейне р. Віліі. Пад час экспедыцыі 1858 г. было даследвана 295 вёсак, мястэчак і гарадоў, размешчаных на беразе ракі [218, с. 222], зафіксаваны вялікі аб'ём этнографічных і фальклорных матэрыялаў, якія характарызавалі гаспадарчы ўклад, матэрыяльную і духоўную культуру рэгіёна [572]. Асобнае месца ў даследванні займаюць тыя элементы культурнага ландшафту (камяні, курганы, урочышчы), якія легендарным чынам былі асэнсаваныя ў фальклорнай памяці мясцовага насельніцтва.

Вывучэнне басейна ракі як цэльнага культурнага ландшафту, што сфармаваўся як вынік узаемадзеяння прыродных (клімат, геа-, гідрамар-фалогія, асаблівасці фаўны) і антропагенных (гаспадарчы ўклад, структура і шчыльнасць паселішчаў, іх гісторыя, гандлёвыйя сувязі ды інш.) фактараў лёг у аснову фундаментальнай краязнаўчай працы А. П. Сапунова “Рака Заходняя Дзвіна: гісторычна-геаграфічны агляд” (1893). Каштоўнасць дадзенага даследвання не толькі ў тым, што аўтар комплексна ахарактарызаваў гісторыю і геаграфічныя адметнасці басейна адной

з найбуйнейшых беларускіх рэк, але наглядна паказаў, што і сама Даўгіна ўяўляе для мясцовага насельніцтва не толькі прыродны аб'ект з широкім спектрам гаспадарчых функцый, але і сапраўдную знакавую сістэму, дзе кожны значны востраў, парог, камень ці мель мае свой сімвалічны статус з выразнымі міфалагічнымі канатацыямі, пра што недвухсэнсоўна сведчаць тапонімы (парогі Чортава Барада, Варажэя, Балванцы, Пахвальніца, камяні Балван, Пісанік (Барысаў), Градабой, востраў Страшны) і ўласна рытуальныя практикі: “Рабочыя на судне, лоцман – усе напагатове, яны моляцца Богу і кідаюць хлеб-соль парогам” [395, с. 155–156].

Вялікая колькасць этнографічных і фальклорных матэрываляў, прысвечаных легендарнай тапаграфіі Беларусі, была змешчана ў зборніках П. Шэйна [512; 513], Е. Раманава [377], У. Дабравольскага [144; 145] і М. Федароўскага [543; 544], асабліва ў тых тамах, што былі прысвечаныя народным касмаганічным уяўленням, змяшчалі легенды і паданні тапанімічнага характару (паходжанне рэк, гораў, балотаў; з’яўленне святых крыніц, азёр, паселішчаў), а таксама адлюстроўвалі светапоглядныя каштоўнасці і арыентациі чалавека традыцыйнай культуры. Каштоўнасць пазначаных зборнікаў найперш у тым, што сукупнасць матэрываляў, змешчаных у іх, аб'ектыўна адлюстроўвала асноўныя рысы народнай культуры амаль на ўсёй тэрыторыі пражывання беларусаў і давала надзвычай багатую факталагічную базу для вывучэння духоўных і матэрывальных аспектаў функцыяновання этнічнай традыцыі, якая не страціла свайго значэння і сёння.

Значнае месца ў этнографічных даследваннях другой паловы XIX ст. займаюць матэрывалы, прысвечаныя фальклорнаму асэнсаванню археалагічных помнікаў. Легенды і паданні, суаднесенныя са старожытнымі пахаваннямі, гарадзішчамі, замчышчамі, прыводзяцца ў большасці значных этнографічных прац гэтага перыяду. Падобная акцэнтацыя даследніцкай увагі на помніках даўніны далёка не выпадковая і абумоўлена шэрагам абставін. Перадусім гаворка ідзе пра тое, што помнікі археалогіі – вельмі пашыраны элемент традыцыйнага культурнага ландшафту Беларусі, што ў значнай ступені і вызначае яго адметнасць. Акрамя таго, большасць археалагічных помнікаў існуе не толькі ў рэальнай, але і ў ментальнай прасторы – уяўленнях, вераваннях, розных жанрах фальклору мясцовага насельніцтва, выступае як арганічная частка цэльнай міфапаэтычнай карціны свету. “Укарэненасць” помнікаў археалогіі ў структуру культурнага ландшафту Беларусі трапна адзначаў у свой час А. Кіркор: “Беларусь – край магіл, курганоў, гарадзішчаў, гарадкоў, урочышчаў, замкаў, замчышчаў, – край, дзе амаль на кожным кроку вы сустрэнете сляды мінуўшчыны, у помніках, паданнях, песнях” [221, с. 236].

Археалогія, як этнографія і фалькларыстыка, у XIX ст. праходзіла этап свайго станаўлення як навука, але першапачаткова была фактычна адным з аспектаў нарадазнаўства ў цэлым. І абсалютна пашыранай з'явай было тое, што значная колькасць даследнікаў рэалізоўвала сябе адначасова ў галіне этнографіі і археалогіі (К. Тышкевіч, А. Кіркор, А. Семяноўскі, Е. Раманаў, М. Янчук і інш.). У сваю чаргу, падобная міждысцыплінарнасць пры вывучэнні археалагічных помнікаў абумовіла цікавасць даследнікаў да ўласна народных (фальклорных) інтэрпрэтаций іх паходжання і гісторыі, якія, па сутнасці, былі (і ёсьць) амаль дакладным паказаннем прысутнасці той ці іншай катэгорыі помнікаў (курганоў ці гарадзішчаў) у пэўнай мясцовасці. Больш за тое, у шэрагу выпадкаў фальклорнае ўспрыманне гісторыі, адлюстраванае ў калектывай памяці, успрымалася шэрагам даследнікаў як аб'ектыўная рэальнасць, што, з аднаго боку, прыводзіла да памылковых высноваў, але разам з тым пакідала нам каштоўны матэрыял па народнай міфалогіі прасторы. Так, напрыклад, А. Семяноўскі, харектарызуючы курганы Падзвіння, заклікаў не звяртаць увагі на пахаванні, якія мелі ў мясцовага насельніцтва назуву “французскія магілы”, бо шчыра лічыў, што алошнія датычаць падзеі вайны 1812 г. [404, с. 12].

Нельга сказаць, што культурны ландшафт у сучасным разуменні гэтага тэрміна не цікавіў даследнікаў XIX – пачатку XX ст., – ён апісваецца ў значнай колькасці нарадазнаўчых прац. Але апісанне гэтае мела спецыфічныя характеристыкі: геакліматычныя, ландшафтныя асаблівасці пэўнай мясцовасці характарыздаваліся толькі як прыродныя ўмовы, што вызначаюць гаспадарчы юклад, тыпы населішчаў і нават фізічны стан лакальнай супольнасці ці беларусаў у цэлым. З другога боку, культурныя топасы ландшафту (населішчы, жылё, гаспадарчыя пабудовы, шляхі камунікацый ды інш.) цікавілі этнографаў найперш з гледзішча іх утылітарнай прагматыкі. І ў першым, і ў другім выпадку семіятычны аспект “быцця” культурнага ландшафту, які і вызначаў яго цэльнасць, заставаўся па-за ўвагай. Зрэшты, на той час бадай не малі быць іначай. Тагачасных даследнікаў найперш цікавілі найбольш яркія, “рэльефныя” праявы народнай культуры: міфалагічныя ўяўленні, фальклор, каляндарная і сямейная абраяннасць – надзвычай важныя сегменты этнічнай традыцыі, якія адлюстроўвалі і адначасова ўласбілі значныя фрагменты міфапаэтычнай карціны свету, але не малі рэпрэзентаваць яе ва ўсёй паўночнай. Па-за ўвагай заставаліся “дробязі” (сімвалічны статус і рытуальныя функцыі рэчаў, паводзінаў, навакольных аб'ектаў, міфалогія прасторы і мікрагапаніміка, сістэма забаронаў, прадпісанняў і г. д.), якія нітавалі асобныя артэфакты народнай культуры ў гарманічную, самадастатковую і жыццяздольную сістэму.

Семіятычна праекцыя культурнага ландшафту як арганічнага адзінства супольнасці і тэрыторыі, засвоенай ёю ў прагматычным і сімвалічным сэнсе, заставалася амаль не здзяўжанаі тагачаснымі даследнікамі і з тae прычыны, што паміж імі і носьбітамі культурнай традыцыі існавала не толькі сацыяльная, але і ментальная дыстанцыя. Іншымі словамі, не супадлі сістэмы культурных кодаў, tym часам як “веданне сістэмы каштоўнасцяў і ўяўленняў інфарманта становіцца асабліва важным у сітуацыі, калі даследнік сутыкаецца з прадстаўнікамі іншай культуры, якая адлюстроўвае іншую карціну свету, што мае грунтам адрознную нарматыўна-каштоўнасцную структуру, спосабы ўспрымання, перажывання рэчаінасці і рэгулявання адносінаў з ёй” [301, с. 40]. Адсюль абсалютна невыпадковым выглядае нараканне Мітрафана Доўнар-Запольскага, занатаванае ім у пачатку XX ст.: “Няма нічога больш цяжкага, чым разбіраць чужую душу і выварочваць яе навонкі, асабліва ж цяжка прасачыць за душой нашага вяскоўца, наогул, як вядома, вельмі скрытнага ў размовах з інтэлігентам, ды яшчэ тым, што прыехаў здалёк, з нейкай не зразумелай мэтай, якая падаеца яму смешнай і падазронай” [146, с. 176].

Такім чынам, у поле даследніцкай увагі траплялі найперш тыя элементы культурнага ландшафту, што мелі выразную фальклорную (легендарную) праекцыю або несумненны сакральны статус для мясцовага насельніцтва (святыя камяні, азёры і, асабліва, крыніцы). Так, этнограф-белетрист С. Максімаў, які лічыў ушанаванне вады этнавызначальнай рэсы беларусаў, сведчаннем глыбокіх дахрысціянскіх традыцый, адзначаў, што “крыніцы... застаюцца асабліва шанаванымі, маюць славу месцаў свяшчэнных. У іх меркавалася наяўнасць асаблівой боскай сілы... Такіх месцаў па Беларусі ў наш час рассыпаны цэльны дзесяткі” [312, с. 134].

Калі звесткі пра святыя крыніцы, камяні ці легендарныя ўрочышчы спарадычна трапляюцца ў значнай колькасці этнаграфічных прац канца XIX – пачатку XX ст., то даволі грунтоўнае даследванне І. Катовіча, прысвячанае сімвалічнаму статусу і рытуальным функцыям аброчных, мемарыяльных і інш. крыжоў, можна лічыць наватарскім [225]. Аўтар падрабязна апісвае талаграфію крыжоў у межах вясковага ландшафту, характарызуе асноўныя іх тыпы, зыходзячы з уяўленняў і сімвалічнай прагматыкі ўласна вяскоўцаў.

Значную цікавасць у кантэксле вывучэння міфасемантыкі культурнага ландшафту Беларусі ўяўляе сабой праца К. Т. Анікіевіча “Сенненскі павет Магілёўскай губерні” (1907), у якой аўтар прыводзіць падрабязныя звесткі па міфалогіі прасторы (святых камнях, крыніцах, легендарных пагорках і азёрах) Сенненшчыны, суправаджаючы іх народнымі легендамі і паданнямі. Скіраванасць даследнікаў на проблематыку выву-

чэння аб'ектаў сакральнай геаграфіі прайвіца і ў 1920-х гг., калі з'явіцца праца М. Мялешкі, дзе аўтар абагульняе і сістэматызуе ўсе даступныя на той час звесткі пра культавыя камяні Беларусі [325].

Аднак асобнае месца ў гісторыяграфіі гэтага перыяду займае фундаментальная праца Мікалая Нікіфароўскага “Простанародныя прыкметы і павер’і, прымхлівия абраады і звычаі... Віцебскай Беларусі” (1897), “багацейшы матэрыйял для якой збіраўся звыш трыццаці гадоў” [369, с. 211]. Яна змяшчае ў сабе 2307 розных народных прыкмет, павер’яў, рытуальных прадпісанняў і забаронаў, звязаных не толькі з усімі этапамі асабістага жыццёвага шляху чалавека, але і ўсімі відамі яго сацыяльнай і гаспадарчай жыццядзейнасці. Матэрыйял, зафіксаваны ў межах адной гісторычна-этнографічнай вобласці, фактычна ўяўляе сабой найбольш поўны, цэльны і паслядоўны набор рэплік міфапазычнай карціны свету, агучаных уласна носьбітамі культурнай традыцыі. М. Нікіфароўскі ўпершыню рэпрэзентаваў рытуальную канву штодзённасці – тыя “драбніцы”, што сімвалічным чынам змыкаюць быццё чалавека і калектыву ў прамежках паміж святамі ў арганічную жыццёвую стратэгію, падпарадкованую логіцы міфапазычнага мыслення. Пры гэтым матэрыйялы, прадстаўленыя даследнікам, дазваляюць аспрэчыць тэзіс А. К. Байбурына аб тым, што рытуальная паводзіны ў рамках штодзённасці з’яўляюцца “ніжэйшым роўнем рытуалізацыі” ў паруцінні з абраадамі каляндарнага ці сямейнага цыклаў [24, с. 18–19]. Падобны ацэначны падыход у пэўнай ступені правамоцны, калі разумець рытуал толькі як калектывунае дзеянне. Для чалавека ж, які ёсьць носьбітам ментальнасці міфалагічнага плану, выкананне рытуальнага сцэнара і ў рамках свята, і ў будзённым жыцці – адноўкава абавязковае, як і парушэнне яго ў абодвух выпадках можа прывесці да непажаданых ці нават трагічных дэвіяций: шыццё ці вязанне на Каляды – да калецтва плода ў чэраве маці, але і купанне апоўдні ў звычайны дзень – да смерці (пагаллення) чалавека.

Да таго ж семантычнае палатно каляндарнага ці сямейнага свята (строга арганізаванае, нязменнае, з дакладнай колькасцю складовых элементаў) у сістэме просторава-часавых каардынат шматкроць меншае, чым рытуальная канва штодзённасці, якая амаль не пакідае лакун для быцця чалавека па-за сімвалам і міфам. Апошняя акаличнасць і вызначае надзвычайную каштоўнасць працы М. Нікіфароўскага для даследавання міфасемантыкі культурнага ландшафту. Бо сімвалічная матывацыя паводзінаў чалавека наўпрост ці ўсюсна “высвечвае” і сімволіку хранатопа, дзе гэтыя дзеянні адбываюцца: дом, сядзіба, паселішча, храм, карчма, дарога, але і поле, лес, азяро, балота – усе локусы, якія адзначаныя сацыяльнай, гаспадарчай ці ментальнай прысутнасцю людзей і склада-

юць рэальнны культурны ландшафт беларусаў, знайшлі сваё адлюстраванне ў працы М. Нікіфароўскага. Вялікае значэнне рытуальна-сімвалічных аспектаў штодзённасці для даследвання міфапаэтычнай карціны свету той ці іншай традыцыі падкрэсліваецца і сучаснымі навукоўцамі, у прыватнасці Т. У. Цыўян: “У найбольыш беспасярэднай форме матэрыйял для меркаванага аналізу ўтрымліваецца ў корпусе правілаў забаронаў, рэкамендацый, павер’яў, прыкмет, магічных дзеянняў і да т. п., якія датычаць паўсядзённага жыцця, побыту ў чыстым выглядзе” [495, с. 110].

Мадэль і прынцыпы даследвания, выкарыстаныя М. Нікіфароўскім, былі нагэтулькі ўдалыя і вычарпальныя для свайго часу, што іх амаль без усялякіх зменаў выкарыстаў А. К. Сержпутоўскі, але ўжо для вывучэння традыцыйнай духоўнай культуры беларусаў Случчыны [408]. Параўнанне гэтых дзвюх публікаций, дзе вялікая колькасць “прымхаў і забабонаў”, нягледзячы на значна аддаленую ад аднаго рабёны фіксацыі, – амаль ідэнтычныя, паказвае, што светапоглядная мадэль беларускага селяніна шмат у чым была ўніверсальная і архетыпічная. Не маюць сабе роўных прыгаданняў зборнікі і паводле шырыні паказанага матэрыйялу, які ахоплівае практична ўесь свет: гэта космас і касмічныя працэсы; элементы прасторы і часу; flora і фауна; звышнатуральныя істоты; чалавек, яго анатомія і фізіялогія, эмацыйная сфера; сваяцкія і іншыя сувязі; заняткі; побыт (дом, двор, поле, лес і іншыя локусы; начынне, адзежа, прылады працы, ежа); культура ды інш.

Такім чынам, этнографічны даследванні другой паловы XIX – першай троціны XX ст., хоць і не мелі пад сабою канцэптуальнаага тэарэтычна-метадалагічнага ґрунту, вызначаліся скрупулёзнасцю, дэталёвасцю і маштабнасцю (тэрытарыяльна даследваннямі была ахоплена ўся этнічная прастора беларусаў), што дазволіла зафіксаваць велізарны корпус першакрыніц, надзвычай каштоўных не толькі ў плане вывучэння міфасемантыкі культурнага ландшафту, але і для любых тэм, звязаных з нарадаэнствам у цэлым.

У перыяд 1950–1980-х гг. айчынная этнографія развіваецца пад моцным уплывам дыялектычнага матэрыйялізму і марксісцка-ленінскай ідэалогіі наагул, што ў значнай ступені абумовіла предмет даследвання: побыт калгаснай вёскі, грамадзянскія абрады сацыялістычнай эпохі і перадусім народная матэрыйяльная культура. Даволі актыўна даследуеца такі важны элемент традыцыйнага культурнага ландшафту беларусаў, як сістэма паселішчаў і планіроўка вёсковых сядзіб [28, с. 328]. Але ў артыкулах Л. А. Малчанавай, У. С. Гуркова і Д. Д. Супруна акцэнт робіцца выключна на планіровачна-тэхналагічных аспектах народнага жыцця, у той час як сімвалічныя аспекты народнага дойлідства, яго месца ў на-

роднай карціне свету застающа па-за ўвагай даследнікаў. Падобны падыход дамінуе і ў абагульняльным зборніку “Беларускае народнае жылле” (1973) і ў іншых выданнях, прысвечаных традыцыйнай матэрыйяльнай культуры і гаспадарчым занятыкам беларусаў [28, с. 332].

Валікае значэнне для даследвання міфасемантыкі традыцыйнага культурнага ландшафту беларусаў маюць працы В. А. Жучкевіча, прысвечаныя аналізу тапанімічнай сеткі Беларусі [175; 176], бо “ў тапаніміконе – і ў анастыхоне наагул – кадующа найбольш сацыяльна значныя і ўстойлівыя кванты этнакультурнай інфармацыі” [48, с. 11]. Даследнік абсалютна слушна ўказвае на значэнне тапанімічных дадзеных у гуманітарыстыцы ў цэлым, і ў этнографіі ў прыватнасці: “Тапанімічныя дадзенныя знаходзяць шырокое выкарыстанне ў гістарычных, археалагічных, этнографічных і іншых даследваннях. Эфекты ўнасці выкарыстання тапанімікі вызначаеца дакладнасцю і надзеянасцю атрыманых вынікаў. Асобныя назвы, не прывязаныя да ўсяго тапанімічнага ландшафту мясцовасці і не вызначаныя ў часе і просторы, нярэдка могуць прывесці даследніка да памылковай думкі, тым часам як правераныя масавыя дадзенныя, атрыманыя з дакладных крыніц, могуць быць вельмі каштоўным матэрыйялам для тэатрэтычных высноваў” [176, с. 3]. Наватарскай была праца В. А. Жучкевіча, прысвечаная шляхам фармавання і геаграфічна-гаспадарчым заканамернасцям функцыяновання сістэмы камунікацый на тэрыторыі Беларусі [177], бо ўпершыню былі абагульнены і прааналізаваны звесткі па гісторыі транспартных артэрый (дарог, рэк) краіны, што, у сваю чаргу, дае фактлагічны грунт для інтэрпрэтацыі камунікацыйнай сеткі як цэльнай інтэгральнай сістэмы ў рамках адзінага культурнага ландшафту.

Несумнеўную каштоўнасць для дадзенага даследвання ўяўляюць “Слоўнікі назваў населеных пунктаў...” Віцебшчыны (1977), Брэстччыны (1980), Гродзеншчыны (1982) і Гомельшчыны (1986), складзенны Я. Н. Рапановічам. Каласальная палявая праца аўтара (з 1947 па 1976 г.!) па фіксациі народных формаў айконімаў Беларусі, аналіз апублікаваных і архіўных матэрыйялаў дазволілі яму назапасіць, сістэматызаваць і ўвесці ў науку выжытак велізарны аб’ём тапаніміі, што было (і ёсць) надзвычай актуальным ва ўмовах імклівай урбанізацыі краіны, калі колькасць вясковых паселішчаў змяншалася вельмі хуткімі тэмпамі. Так, напрыклад, у 1968 г. на тэрыторыі Віцебскай вобласці налічвалася 9007 населеных пунктаў, а на пачатку 1977 г. – 7785 адзінак [375, с. 5]. Адпаведна, знікаў цэлы пласт традыцыйнай айканіміі – выразнага ўвасаблення этнічнай спецыфікі культурнага ландшафту Беларусі. Нягледзячы на тое, што “Слоўнікі” з’яўляюцца, па сутнасці, зборнікамі тапанімічных крыніц і не змяншалі ўласна тэатрэтычнага асэнсавання айканіміі, Я. Н. Рапановіч

цудоўна разумеў навуковую прагматыку зробленай працы: “Узнікшы ў пэўны, канкрэтны час, айконімы Беларусі здольныя дапамагчы нам скласці навукова абурнтуванае ўяўленне пра хакттар засялення тэрыторый і першых яе насельнікаў, пра асноўныя этапы і найважнейшыя сацыяльныя працэсы ў гістарычным развіціі народа з глыбокай старажытнасці аж да нашых дзён; яны могуць расказаць нам пра прыродна-геаграфічныя, сацыяльна-еканамічныя, грамадска-палітычныя ўмовы жыцця беларусаў, пра іх сувязі і... адносіны з суседзямі, пра станаўленне і развіццё беларускай мовы” [375, с. 3].

У азначаны перыяд паступальнай і плённай была праца беларускіх фалькларыстаў, вынікам якой стала выданне шматтамовіка “Беларуская народная творчасць” (унікальнага нават паводле єўрапейскіх мерак), які змясціў дзесяткі тысяч аўтэнтычных фальклорных тэкстаў розных жанраў. Па сутнасці, быў рэпрэзентаваны ва ўсёй глыбіні і разнастайнасці фальклорны ландшафт Беларусі ва ўсім багацці бытавання яго лакальных і агульнаэтнічных форм. У кантэксце даследвання міфасемантыкі прасторы традыцыйнага культурнага ландшафту беларусаў найбольшае значэнне мае выданне “Легенды і паданні” (1983), дзе ў сістэматызаваным выглядзе, з дакладнай пашпартызацый прыведзены вялікі корпус твораў народнай прозы, што адлюстравалі міфалагічнае асэнсаванне разнастайных топасаў як прыроднага (камяні, азёры, рэкі, крыніцы, урочышчы, балоты), так і культурнага (курганы, замчышчы, гарадзішчы, розныя тыпы паселішчаў) паходжання.

Разам з тым неабходна канстатаваць, што ў айчынным нарадазнаўстве 1950–1980 гг. тэарэтычны мадэлі і падыходы для семіятычнага даследвання прасторавых аспектаў культурнага ландшафту адсутнічалі, а тэмы, звязаныя з народнай міфалогіяй, вераваннямі і рытуаламі, практична былі табуяваныя. Адпаведна, катэгорыі “карціна (мадэль) свету”, “семіясфера”, “міфалогія прасторы” былі папросту нефункциянальнымі, што пакідала традыцыйны культурны ландшафт “рэччу ў сабе”, калі сімвалічныя статусы і рытуальныя функцыі разнастайных топасаў этнічнай прасторы заставаліся схаваныя ад даследнікаў, а сама прастора выступала пляцоўкай для эмпірычнага вывучэння народнай культуры.

Прынцыпова іншая сітуацыя ў гэты перыяд склалася ў расійскай этнаграфіі і лінгвістыцы, што было абумоўлена станаўленнем семіялогіі (у тым ліку этнасеміётыкі) і этналінгвістыкі як новага дыскурсу развіція нарадазнаўства ў цэлым (гл. раздзел 1.1). Грунтоўная тэарэтычная распрацоўка канцепцыі “карціны (мадэлі) свету” (Ю. М. Лотман, А. Я. Гурэвіч, У. М. Тапароў, Т. У. Цыўян ды інш.) і метадалагічнае афармленне этналінгвістыкі (М. І. Талстой, С. М. Талстая) у рамках кагнітыўнага

спазнання дазволі ўзняць даследванне традыцыйнай культуры славянаў, у тым ліку беларусаў, на якасна новы ровень. З 1960-х гадоў пачынае актыўную працу Палеская этналінгвістычная экспедыцыя пад кірауніцтвам М. І. Талстога, мэтай якой было арэальнае даследванне разнастайных аспектаў народнай культуры (каляндар, міфалогія, абрадынасць) ва ўсёй шырыні іх рэпрэзэнтацыі (выяўленай у сістэме кодаў: календарнага, прадметна-рэчыўнага, просторава-ландшафтнага, зааморфнага, дэндрагічнага ды інш.) і на фоне шырокіх тыпалагічных супастаўленняў з культурнымі рэаліямі славянскага свету. Пры гэтым акцэнтавалася зацікаўленне этналінгвістыкі не проста мовай у дыялектнай форме яе бытавання, але мовай як інтэгральнym планам выяўлення і традыцыйных светапоглядных каштоўнасцяў, і народнай духоўнай культуры ў цэлым. Паводле азначэння М. І. Талстога, “этналінгвістыка – гэта раздзел мовазнаўства ці – шырэй – кірунак у мовазнаўстве, які арыентуе даследніка на разгляд судносінаў і сувязі мовы і духоўнай культуры, мовы і народнага менталітэту, мовы і народнай творчасці, іх узаемазалежнасці і розных відаў іх карэспандэнцыі” [453, с. 27].

Ад пачатку дзеянасці Палескай этналінгвістычнай экспедыцыі ў сферу навуковага даследавання трапляюць прасторавыя ўяўлені, уласцівыя мясцовай традыцыі і адлюстраваныя ў геаграфічнай народнай тэрміналогіі і тапаніміцы [361; 450]. Асаблівае значэнне мае праца М. І. Талстога “Славянская геаграфічная тэрміналогія: Семасіялагічны эцюды” (1969), якая стала вынікам палявых даследаванняў 1962–1965 гг., дзе матэрыял для парыўнання абіраўся паводле прынцыпу агульнасці палескіх і іншых славянскіх лексем з акцэнтацыяй увагі на дыялектных асаблівасцях геаграфічнай тэрміналогіі. Каштоўныя і разнастайныя матэрыялы, а таксама даследаванні, прысвечаныя тым ці іншым аспектам традыцыйнай карціны свету беларуска-ўкраінскага Палесся, былі змешчаны ў цэлай серыі публікаций і навуковых зборнікаў, падрыхтаваных па выніках палескіх экспедыцый [360; 416–421].

У той жа час разгортаеца актыўнае парыўнальнае вывучэнне бацка-славянскіх культурных сувязяў, якія напачатку насілі мовазнаўчы (Т. М. Суднік, Е. Й. Грынавецкене, Ж. Ж. Варбот, М. І. Лекамцева), а пазней больш шырокі, этналінгвістычны, характар (У. М. Тапароў, Л. Г. Неўская, Н. Велюс, Т. У. Цыўян і інш.) і былі ўвасоблены ў цэлай серыі выданняў навуковага зборніка “Бацка-славянскія даследванні” (з 1972 г.). У канцэпцыі семіятычнай інтэрпрэтацыі культурнага ландшафту і яго асобных элементаў значную каштоўнасць уяўляюць даследаванні Л. Г. Неўской, прысвечаныя аналізу бацка-славянскіх найменніў балота [328], а таксама сімвалічнаму статусу дома ў структуры пахавальнага фальклору [329].

У працах У. М. Тапарова ўпершыню была зроблена спроба рэканструкцыі семіятычнага вобраза Вільні – надзвычай важнага культурнага топаса як для літоўцаў, так і для беларусаў і палякаў – у міфапаэтычнай карціне свету насельніцтва балцка-славянскага памежжа [457], а таксама ахарактарызаваныя медыятыўныя функцыі акна ў народнай культуры [459]. Пэўную цікавасць уяўляе і артыкул Вяч. Ус. Іванова, дзе аўтар спрабуе выглумачыць паходжанне і глыбінную этымалогію этнатаўпоніма “Беларусь” праз аналіз сімвалікі колераў у індаеўрапейскай традыцыі [195].

Асобнае месца ў гісторыяграфіі 1970–1980-х гг. займаюць працы А. К. Байбурына “Да арганізацыі прасторы ва ўсходнеславянскім вяселлі” (супольна з Г. А. Левіntonам) і, асабліва, “Жыллё ў абрадах і ўяўленнях усходніх славянаў” (1983), дзе падрабязна ахарактарызаваныя рытуальныя прынцыпы і механізмы засвячэння прасторы ў народнай культуры, вызначана семіятычна нагрузка дома ў міфапаэтычнай мадэлі свету як у вертыкальным, так і гарызантальным сячэнні светабудовы і з улікам сімвалічнай праекцыі нутраной арганізацыі (інтэр’ера) жылля. Аналіз знакавых функцый дома ў традыцыйнай культуры ўсходніх славянаў, праведзены А. К. Байбурыным, пераканаўча давёў, што жыллё ва ўяўленнях носьбіта міфалагічнай (фальклорнай) свядомасці мае выразны касмалагічны статус, які выяўляеца ў здольнасці структураваць і арганізоўваць усе прасторавыя адносіны і ўзаемасувязі. “Са з’яўленнем жылля свет набыў тყы рысы прасторавай арганізацыі, якія на побытавым роўні застаюцца актуальнымі і ў наш час. Перадусім з’яўляецца ўніверсальны пункт адліку ў прасторы, пры гэтым важна падкрэсліць, што прастора па-за домам стала ацэнівацца як упараткованая (па іншых правілах) менавіта дзяякочы існаванию дома. Іншымі словамі, дом надаў свету прасторавы сэнс, замацаваўшы тым самым свой статус найбольш арганізаванай яго часткі” [25, с. 17].

Разам з тым неабходна адзначыць, што асноўныя тэарэтычныя палажэнні, якія датычыць сімвалічных значэнняў жылля, былі распрацаваныя Т. У. Цыўян яшчэ ў 1978 г. на прыкладзе малых жанраў балканскага фальклору [494]. У прыватнасці, былі вызначаны медыятыўныя функцыі дома ў плане прасторавага выяўлення жыццёвых стратэгій чалавека традыцыйнай культуры: “З аднаго боку, дом належыць чалавеку, увасабляе рэчыўны свет чалавека. З другога боку, дом звязвае чалавека з вонкавым светам, з’яўляючыся ў пэўным сэнсе рэплікай вонкавага свету, паменшанай да памераў чалавека” [494, с. 65]. Заслуга А. К. Байбурына ў тым, што ён развіў асноўныя палажэнні Т. У. Цыўян (асабліва ў частцы рытуальных аспектаў будаўніцтва) і адаптаваў іх да ўсходнеславянскага этнографічнага матэрыялу.

Падагульняючы, можна адзначыць, што ў перыяд 1950–1980-х гг. у расійскай гуманітарыстыцы былі выпрацаваны асноўныя тэарэтычна-метадалагічныя прынцыпы даследвання семіатычнага плану арганізацыі прасторы ў супольнасцях традыцыйнага (фальклорнага) тыпу, зроблены першыя спробы асэнсавання сімвалічнага статусу некаторых топасаў культурнага ландшафту ўсходніх славянаў (горад, дом). Адначасова беларуская этнографія (фальклорыстыка) вызначалася акцэнтацыяй увагі на вывучэнні ўтылітарнай прагматыкі аб'ектаў культурнага ландшафту антрапагеннага паходжання (сістэма і тыпы паселішчаў, прасторавая арганізацыя сядзібы, канструкцыйныя асаблівасці народнага дойлідства), у той час як сімвалічныя праекцыі аб'ектаў культурнай прасторы не разглядаліся.

У сучасным нарадазнаўстве выявілася заканамерная навуковая зацікаўленасць архаічнымі элементамі беларускай этнічнай традыцыі, калі значнасць дахрысціянскіх элементаў народнай культуры была канстатавана на акадэмічным роуні. Так, прафесар М. Ф. Піліпенка адзначыў, што “значэнне феномена еўрапейскай цывілізацыі надае беларускай традыцыйнай культуры і своеасаблівае пераплыценне хрысціянскіх і нехрысціянскіх традыцый. Важнае месца ў ёй займаюць нехрысціянскія формы, багатыя мастацкімі рысамі. Гэтыя вялікі і багаты пласт беларускай культуры яшчэ трэба грунтоўна вывучаць” [353, с. 7]. Не выпадкова ўжо ў 1992 г. свет пабачыў фундаментальны зборнік “Замовы” з грунтоўнай прадмовай Г. А. Барташэвіч, якая падкрэсліла тую акалічнасць, што замоўная традыцыя – не набор прымхаў і забабонаў, але сведчанне прынцыпова іншай, міфалагічнай у сваёй аснове, карціны свету: “Суладдзе чалавека з прыродай, самім сабой, усёй касмічнай сістэмай адыхывала вялікую ролю ў пошуках шляхоў і метадаў рэгуляцыі жыццяздзейнасці ў розных яе прайавах. Гэта суладдзе спрыяла выяўленню, прымяненню і кіраванню шматлікімі элементамі матэрыяльнага свету і яго энергетычнымі рэурсамі” [35, с. 7].

У 1990-х гг. адбываецца якасна новы ўздым навуковай і краязнаўчай цікавасці да легендарнай тапографіі Беларусі і міфалогіі прасторы ў цэльм. Акадэмічная навука пачынае арыентавацца на комплексныя, міждысцыплінарныя даследванні, што становіцца асабліва заўажным на прыкладзе вывучэння культавых валуноў Беларусі. Паказальна, што першое абагульняльнае даследование па гэтай тэматыцы было выканана геолагам Э. Ляўковым [308]. Разнастайныя аспекты праблемы былі адлюстраваны ў супольных артыкулах археолагаў Л. Дучыц, Э. Зайкоўскага і геолагаў В. Вінакурава, А. Карабанава, Э. Ляўкова [87; 153–155]. У 2003 г. выходзіць першая абагульняльная праца, прысвечаная культа-

вым крыніцам Беларусі (Дучыц У., Зайкоўскі Э. “Жыватворныя крыніцы Беларусі”), дзе аўтары прасачылі вытокі ўшанавання вады ў народнай культуры, зрабілі сіслы агляд вялікай колькасці святых крыніц і азёраў [182]. Недахоп манаграфій – яе навукова-папулярныя характар і пэўныя недакладнасці ў лакалізацыі і інтэрпрэтацыі шэрагу культавых крыніц (некаторых аб'ектаў, пазначаных у даследванні, няма ў рэальнасці).

Арэальны падыход і выкарыстанне структурна-семантычнага метаду пры даследванні такой катэгорыі сакральнай геаграфіі, як “камяні-крайцы”, паспяхова выкарыстоўвае Т. В. Валодзіна [76; 98]. У той жа час культавыя аб'екты прыроднага паходжання на тэрыторыі Беларусі прыцягнулі ўвагу літоўскіх даследнікаў, бо іх міфасемантыка даволі добра карэлюеца з балцкімі традыцыямі ўшанавання камянёў і крыніц. Паказальнай у гэтым плане стала супольная беларуска-літоўская экспедыцыя “Вілія – Нярыс 2007”, праведзеная ў памяць 150-годдзя экспедыцыі К. Тышкевіча і прысвечаная вывучэнню асаблівасціў народнай культуры ўзбярэжжа р. Віліі. У выніку праведзеных даследванняў быў зафіксаваны баґаты матэрыял па міфалогіі прасторы і аб'ектах сакральнай геаграфіі дадзенага рэгіёна [575]. Акрамя таго, была даволі падрабязна ахарактарызавана семіятычная структура вытокаў Віліі як адметнай сакральнай зоне ў рамках традыцыйнага культурнага ландшафту Докшыччыны і Вілейшччыны [63]. Балцка-славянскія паралелі ў міфалагічных прынцыпах арганізацыі сакральнага ландшафту і міфалогіі прасторы прасочваюцца і ў артыкулах А. Дзерманта, Л. Дучыц, Т. Кашкурэвіча [141; 156; 219].

Актыўнае вывучэнне аб'ектаў сакральнай геаграфіі характэрна і для расійскай гуманітарыстыкі 1990–2000-х гг., аднак, у адрозненне ад прац беларускіх і літоўскіх навукоўцаў, якія робяць асноўны акцэнт на рэканструкцыі архаічных міфарытуальных схем семіёзісу культавых аб'ектаў, расійскія даследнікі ў якасці прыярытэтнага кірунку абіраюць фіксацию і харарактарыстыку актуальнага стану сакральна вылучаных аб'ектаў ландшафту ў кантэксце іх сімвалічнай функцыянальнасці ў межах той ці іншай лакальнай супольнасці. У працах Д. М. Замяціна, А. А. Івановай, У. М. Кацуцава, І. І. Міціна, М. М. Церабіхіна ды інш. дэталёва распрацоўваецца канцепцыя “культурнага ландшафту” як гарманічнага адзінства і ўзаема-сувязі элементаў прыроднай і культурнай прасторы, засвоенай у гаспадарчым і сімвалічным плане познай супольнасцю. Практычна такое ж разуменне культурнага ландшафту характэрна і для сучаснай літоўскай этналогіі. “Навукоўцы Літвы сфармавалі канцепцыю пра ландшафт як жыццёвую прастору людзей, іх патрэбы, значэнні, прынцыпы і харарактары аб'ектаў культурнай і прыроднай спадчыны, якія размешчаны ў ёй

[316, с. 94]. Падобны падыход дазволіў адысці ад не заўсёды апраўданых пошукаў “язычніцкай генеалогіі” святых камянёў, крыніц, паклонных урочышчаў і выявіць іх рэальныя сацыякультурныя, рэлігійныя і рытуальныя функцыі ў пэўнай лакальнай традыцыі. Невыпадкова пераважная частка этнакультурных даследванняў “вясковых святыняў” Расіі тэрытарыяльна лакалізуецца ў паўночных і паўночна-заходніх рэгіёнах краіны, якія вылучаюцца спецыфічнымі рысамі народнай культуры, яе кансерватыўнасцю і даволі добрым роўнем захаванасці [198; 210; 212; 323; 41]. Для вывучэння міфасемантыкі традыцыйнага культурнага ландшафту Беларусі асабліва значэнне маюць працы А. А. Панчанкі і Я. В. Платонава, прысвечаныя аб'ектам сакральнай тапографіі Пскоўшчыны, Наўгародчыны і Ленінградской вобласці [348; 355; 356], бо структура прасторавай арганізацыі вясковай акругі, харкатар народнага ўшанавання вясковых святыняў маюць шмат агульных тыпалагічных рысаў з этнакультурнымі традыцыямі Беларускага Падзвіння [278].

Інтэгральная ўзаемасувязь культуры і ўласна тэрыторыі ў рамках геакультурнай рэальнасці падкрэсліваецца і ў сучасных філософскіх даследваннях. Так, В. А. Лаўрэнава пазначае, што “культурны ландшафт уяўляе сабой кластар геакультурнай прасторы і феномен культуры – сістэму матрыц і кодаў культуры, якія выяўляюцца ў знаках і сімвалах, што беспасрэдне звязаныя з тэрыторыяй і / або маюць на тэрыторыі сваё матэрыяльнае ўласабленне” [236]. Акрамя таго, прынцыпова сутнасцымі ёсць камунікацыйна-інфармацыйныя функцыі культурнага ландшафту, які “уяўляе мнóstва метафор, сімвалаў, знакаў, што знаходзяцца паміж сабой у камунікацыйных адносінах і могуць быць інтэрпрэтаваныя і прачытаныя як тэкст у яго шырокім культуралагічным значэнні, які валодае сакральнай, тэмпаральнай, гістарычнай семантыкай і ўтрымлівае тыя ці іншыя паведамленні – “пасланні” культуры самой сабе” [236].

Яшчэ адзін кірунак даследванняў міфасемантыкі прасторы прадстаўлены рэгіональным пошукам і адлюстраваны ў вялікай колькасці публікаций на старонках раённай прэсы, краязнаўчых зборнікаў, гістарычна-документальных хронік “Памяць” і г. д. У гэтым сэнсе асаблівае значэнне набывае стварэнне рэгіональных навуковых цэнтраў даследвання народнай культуры, якія сфармаваліся на базе мясцовых універсітэтаў. Найбольш актыўна этнографічна-фальклорная даследніцкая дзейнасць прадстаўлена ў Гомельскім і Полацкім універсітэтах, якія на сёняшні дзень з’яўляюцца прызнанымі лідарамі ў вывучэнні этнакультурных традыцый Усходняга Палесся і Беларускага Падзвіння адпаведна. Шэраг выданняў, падрыхтаваных на падставе матэрыялаў, зафіксаваных у этнографічна-фальклорных экспедыцыях гэтых універсітэтаў, каштоўныя

з гледзішча міфасемантыкі культурнага ландшафту, бо феномены традыцыйнай культуры, пададзеныя ў іх (народная міфалогія, прыкметы і павер’і, захарскія практикі ды інш.), маюць выразную праекцыю на сімвалічнае вымярэнне просторавай реальнасці [272; 273; 326; 439]. Пэўнае значэнне ў кантэксьце выяўлення і харкторыстыкі семіятычнага статусу просторавых топасаў у традыцыйнай карціне свету маюць манаграфічныя працы В. С. Новак і А. А. Каstryцы, прысвечаныя міфалагічным уяўленням і павер’ям беларусаў Усходняга Палесся [215; 343]. Багаты матэрыял па міфалогіі просторы прадстаўлены ў 2-м выпуску “Полацкага этнографічнага зборніка” (2011), дзе сабраны вялікі корпус тапачімічных паданняў пра кульгавыя крыніцы, сакральна вылучаныя камяні, азёры і пагоркі, а таксама археалагічныя помнікі на тэрыторыі Беларускага Падзвіння [298].

У 1990–2000-х гадах вывучэнне просторавых праекций народнай карціны свету становіцца адным з прыярытэтаў у этналогіі, фальклорыстыцы, этналінгвістыцы і культуралогіі ў цэлым. У працах Т. І. Вендзінай [86], С. М. Талстой [449], У. М. Тапарова [466; 467; 471], Т. У. Цыўян [495; 496], А. В. Падасінава [358] на высокім тэарэтычным роўні харкторызуюца асноўныя прынцыпы і механізмы катэгарызацыі просторы ў міфалаэтычнай карціне свету і заканамернасці яе адлюстравання ў мове і фальклоры славянскіх народаў. Проблематыка сімвалічнай інтэрпрэтацыі просторы ў народных уяўленнях актыўна распрацоўваецца і ў польскім нарадазнаўстве, перадусім у даследваннях такіх этналінгвістаў і фальклорыстаў, як Е. Адамоўскі [538], Е. Бартмінскі [37; 540], Г. Пэльцовава [561], Д. Нічыпарук [558], а таксама ва ўкраінскай этналінгвістыцы [171; 190; 403], што дае вельмі шырокі парадаўнік матэрыял для тыпалагічных паралеляў у дачыненні да механізмаў семіятызацыі культурнага ландшафту, уласцівых беларускай этнічнай традыцыі. У айчыннай наўуцы тэарэтычны аналіз і ўдакладненне катэгорый “карціна” і “мадэль свету” быў зроблены С. І. Санько, які падагульніў набыткі семіётыкі і кагніталогіі і, бадай, упершыню вызначыў сімвалічны статус лесу ў сістэме просторавых уяўленняў беларусаў на падставе аналізу казкавай прозы [393, с. 111–117].

Асаблівая ўвага славяназнаўства апошніх дзесяцігоддзяў звернута на асобыя канцэпты міфалаэтычнай карціны свету, якія адначасова з'яўляюцца і найбольш вызначальнымі топасамі традыцыйнага культурнага ландшафту сярэднезуронской зоны. Так, у прыватнасці, проблематыка семіятычнага статусу дома (шырэй – сядзібы) у сістэме традыцыйнай духоўнай культуры славян, якая была акрэслена ў працах Т. У. Цыўян і А. К. Байбурына, атрымала сваё далейшае развіццё ў шматлікіх працах этнолагаў, культуролагаў і этналінгвістаў. Сімваліку структурных

элементаў жылля ўсходніх славянаў, суаднесеных з верхнім ярусам светабудовы (дах, страх), у кантэксце іх рытуальных функцый аналізуе М. М. Валянцова [64; 65; 576]. Утылітарную, мастацка-эстэтычную і сімвалічную прагматыку жылля ў традыцыйнай культуры Паўночнай Расіі як у дыяхронным, так і ў сінхронным плане дэталёва харектарызуе А. Б. Пермілоўская [350]. Архаічная вытокі славянскай лексікі, звязанай з просторавымі катэгорыямі “жылле” і “паселішча”, прасочаны ў даследванні Л. В. Куркінай [232], якая пераканаўча даводзіць, што дом на ранніх этапах этнічнай гісторыі з’яўляўся не толькі важным сегментам міфалагічнай мадэлі свету, але і своеасаблівым цэнтрам сацыяльнай просторы (соцыясферы). Значную цікавасць уяўляе і калектывуны навуковы зборнік “Лазня і печ у рускай традыцыі” (2004), прысвечаны аднаму з найбольш знакавых топасаў традыцыйнага рускага ландшафту – лазні, а таксама найважнейшаму элементу хатняга інтэр’ера – печы, дзе прасочваецца іх культурагенез, тэхналагічная варыятыўнасць, міфасемантыка, а таксама абрадавае прызначэнне [32]. Этнографічныя матэрыялы і тэарэтычныя абагульненні, прыведзены ў зборніку, дазваляюць больш ёміста ахарактарызаваць культурную поліфункциянальнасць лазні і ў беларускай этнічнай традыцыі, бо яе сімвалічны статус у народнай карціне свету рускіх і беларусаў у значнай ступені тоесны.

Даследванне канцэптасферы дома ў моўнай карціне свету – адзін з прыярытэтных кірункаў польскай [539; 565; 578] і ўкраінскай этналінгвістыкі [533], а таксама этнаграфіі. Украінскі даследнік Р. Сілецкі харектарызуе сімвалічныя аспекты народнага дойлідства, у прыватнасці будаўнічы рытуал [412–414], а А. Г. Данілюк вылучае спецыфічныя рысы традыцыйнага жылля ў розных гістарычна-этнографічных рэгіёнах Украіны і разглядае канструкцыйныя асаблівасці вісковай сядзібы ў кантэксце яе сімвалічных функцый [134]. У беларускай гістарыяграфіі сімволіка дома (садзібы) і яго структурных частак (парога, акна, печы, дзвярэй і г. д.) у народнай культуре не знайшла належнай распрацоўкі і адлюстравана толькі ў навукова-папулярным выданні Я. Ю. Ленсу [251] і шэрагу артыкулаў энцыклапедычнага харектару [68; 71; 184; 269].

Адна з ключавых тэм сучаснай гуманітарыстыкі – аналіз сімвалічнага статусу дарогі (шляху) у традыцыйнай духоўнай культуры славянаў. Пры гэтым прадметам навуковага аналізу выступаюць розныя праекцыі дарогі, якая адначасова спалучае ў сабе якасці рэальнага аб’екта культурнага ландшафту, міфалагічнай катэгорыі, сацыяльнай (жыццёвы шлях чалавека) і акцыянальнай (дарога = рух, перамяшчэнне) метафары. Канцэптуальны аналіз сімвалічных формаў выяўлення і ўзаемасувязі канцэптаў дарогі і руху на прыкладзе балканскай мадэлі свету быў праведзены Т. У. Цыўян

[496]. У рамках усходнеславянской этнакультурной традыцыі знакавае поле дарогі (шляху) актыўна распрацоўваецца як у этнаглі, фалькларыстыцы, так і ў этнаглігвістыцы. Так, сімвалічны статус дарогі ў ментальнай просторы і моўнай карціне свету ўсходніх славянаў даследуецца ў працах Т. А. Агапкінай [3], А. В. Гусевай [131], М. В. Жуйковай [172], С. Ю. Няклюдава [333], С. М. Талстой [444]. Значную цікавасць уяўляюць сабой даследванні В. А. Седаковай, якая пераканаўча даводзіць, што дарога – і на роўні ландшафтнага коду, і на роўні міфалагемы (ментальнай рэальнасці) – надзвычай важны просторавы і акцыянальны механізм рытуалаў пераходнага тыпу, калі афармляецца новы сацыяльны статус чалавека ў рамках радзіннага, вясельнага і пахавальнага абрадаў [331; 398; 399].

Асаблівае месца ў гісторыографіі семіятычнага статусу дарогі займае грунтоўная праца Т. Б. Шчапанскай “Культура дарогі ў рускай міфарытуальнай традыцыі XIX–XX стст.” (2005), дзе на падставе паліевых этнаграфічных матэрыялаў праведзены дэталёвы анализ міфасемантыкі дарогі ў традыцыйнай культуры Поўначы Расіі, ахарактарызаваная сімвалічнай стратэгія паводзінаў падарожных людзей, вылучаны падставоўская культурныя матывацыі, якія ляжаць у аснове дыхатамі “дом – дарога”. Асобная ўвага звернута на дарожныя формы жыццезабеспячэння і ўзаемаадносінаў, структуру падарожных субкультур і спецыфіку лідарства. На падставе даследвання сімвалікі дарогі і прыдарожнай просторы (аб’ектаў інфраструктуры сакральнага і ўтылітарнага прызначэння) праведзена рэканструкцыя шэррагу механізмаў фармавання традыцыйнай сістэмы тэрытарыяльных камунікацый.

Прадуктыўнай у кантэксце даследвання традыцыйнага культурнага ландшафту беларусаў стае прапанаваная Т. Б. Шчапанскай катэгорыя “культура дарогі”, пад якой разумеецца “комплекс этнічных традыций – звычаяў і нормаў паводзінаў, рэчавых атрыбутаў і ўяўленняў, звязанных з перамяшчэннямі” [526, с. 8]. Выдатна карэзлююцца з беларускім этнаграфічным матэрыялам і высновы, якія датычаць медыятыўных і сімвалічна-рытуальных функцый дарогі ў традыцыйнай карціне свету, а таксама канцэпцыя “крызіснай сеткі”, калі культавыя аб’екты ў тэрытарыяльных межах лакальнай супольнасці разглядаюцца як своеасаблівая інфармацыйная сістэма, закліканая выпраўляць разнастайныя дэвіяцыі ў жыцці чалавека і калектыву [525]. Аднак радыкальнае супрацьпастаўленне жылля і дарогі ў рамках адзінага культурнага ландшафту, на чым настойвае Т. Б. Шчапанская [526, с. 40], не знаходзіць пацверджання ў беларускай этнакультурнай традыцыі [289].

Важны кірунак у вывучэнні сімвалічных значэнняў традыцыйнага культурнага ландшафту – даследванне дэндралагічнага коду народнай традыцыі. Гэты аспект духоўнай культуры тым больш значны, калі ўлічыць геакліматычную спецыфіку этнічнай тэрыторыі беларусаў (лясная зона Еўропы ў той час прыдатная і для садоўніцтва), што ў значнай ступені абумовіла максімальную насычанасць моўнай карціны свету расліннай сімволікай. Пры гэтым традыцыйная культура славянаў па сітуацыі на XIX–XX стст. рэпрезентуе дэндралагічны код у цеснай узаемасувязі архаічнага і народна-хрысціянскага кантексту яго прачытання, што, у сваю чаргу, з’яўляецца адлюстраваннем сінкрэтычнага светаўспрымання. Гэты кірунак актыўна распрацоўваецца ў расійскай [1; 2; 139] і беларускай [506–508] этналінгвістыцы (фалькларыстыцы). Так, у манаграфіі беларускай даследніцы І. А. Швед “Космас і чалавек у дэндралагічным кодзе беларускага фольклору” (2006) раслінная сімволіка народнай культуры разглядаецца ў цеснай сувязі з сістэмай светапоглядных каштоўнасцяў традыцыйнага грамадства і як гарманічная частка цэльнай, міфапаэтычнай у сваёй аснове, карціны свету. Знакавы статус і амбівалентнасць такога характэрнага для Беларусі прыроднага локуса, як балота, разглядаюцца ў артыкулах І. А. Швед і В. Т. Іватовіч [199; 509]. Значнае месца ў айчынным нарадазнаўстве займаюць пытанні семіётыкі і закачамернасцяў арганізацыі сакральнай прасторы могілак, якія ў структуры культурнага ландшафту выконваюць надзвычай важныя рытуальныя і соцый-норматывныя функцыі. Пытанням сімвалічнай інтэрпрэтацыі пахавальнай архітэкtonікі малых форм (надмагілляў, крыжоў) з улікам рэгіянальной спецыфікі прысвечаны працы В. А. Лабачэўскай, М. Раманюка, Г. А. Цыхуна [235; 372; 373; 501]. У прыватнасці, была прааналізавана міфасемантыка архаічных надмагільных помнікаў зрубнай формы, якія “сімвалізуюць дом, жылле для памёрлага і апелююць да ідэі “могілак-паселішча” [235, с. 201].

Архаічныя прынцыпы структурызацыі міфалагічнай мадэлі свету сталі аб’ектам вывучэння і ў тых навуковых працах, дзе ў якасці прадметнага поля фігуруюць прасторавыя канстанты замоўнай традыцыі [6–8, 179, 248, 514, 531]. Замовы, якія генетычна ўзыходзяць да міфалагічнай традыцыі, найбольш выразна ўвасабляюць (вербалізуюць) уяўленні пра базавыя кампаненты светабудовы: цэнтр свету, “гэты” і “той” свет, мяжу, а таксама камунікацыйныя каналы, праз якія адбываюцца кантакты паміж людзьмі і прадстаўнікамі сакральнай сферы. Міфатапанімія беларускіх замоў ахарактарыздавана ў працах І. А. Жылінскай [169] і Р. М. Кавалёвой [205, с. 7–16; 206, с. 39–50]. Разам з тым карціна свету, адлюстраваная ў замовах, не тоесная будзённай карціне свету, што вызначае стратэгію і

тактыку жыццядзейнасці чалавека традыцыйнай культуры. Сімвалічна нагрузкa разнастайных прасторавых топасаў у штодзённым жыцці найбольш яскрава адлюстравана ў прадпісаннях, павер'ях і магічных практыках, пераважна лекавальнага характару. Адсюль даследванні ў галіне народнай медыцыны, асабліва ў частцы сімвалічных працэдураў, высвечваюць і знакавае поле практычна ўсіх топасаў культурнага ландшафту як прыроднага (лес, поле, рака, крыніца), так і антралагеннага (дом і яго структурныя часткі, сядзіба, дарога, мяжа, храм, карчма ды інш.) пахолджання. У гэтай сувязі значную каштоўнасць пры вывучэнні міфасемантыкі культурнага ландшафту ўяўляюць навуковыя працы, прысвечаныя сімвалічным аспектам народнай медыцыны беларусаў. Перадусім гаворка ідзе пра грунтоўныя працы Т. В. Валодзінай [74; 77], у якіх прасторавы кантэкст рытуальных практык лекавай скіраванасці акцэнтуеца асабліва [75].

Інтэнсіўнае развіццё славяназнаўства ў 1990–2000-х гг., якое характарызуецца распрацоўкай новых метадалагічных падыходаў і рэалізацыяй на практыцы прынцыпаў полідысцыплінарнага даследвання, выявілася ў абагульненні, сістэматызацыі і тэарэтычным аналізе велізарнага аўёму этнакультурнай інфармацыі, што, у сваю чаргу, зрабіла актуальным выданне своеасаблівых кампендыумаў у галіне нарадазнаўства. Адным з прыкладаў такога культуралагічнага праекту стала шматтамовае выданне “Славянскія старажытнасці” (Т. 1–4, 1995–2009), падрыхтаванае Інстытутам славяназнаўства РАН, якое змяшчае сотні артыкулаў, што асвятляюць разнастайныя аспекты духоўнай культуры славянаў. У кантэксле дадзенага даследвання найбольшую цікавасць уяўляюць артыкулы, прысвечаныя сімвалічнаму статусу розных топасаў культурнага ландшафту. Семіятычнаму вымярэнню прасторы ў традыцыйнай карціне свету прысвечаны і 1-ы том “Слоўніка стэрэатыпаў і народных сімвалаў” (1999), падрыхтаваны польскімі этналінгвістамі. Значнасць выдання заключаецца ў tym, што матэрыялы, прыведзены ў ім, адлюстроўваюць народныя ўяўленні пра касмалогію і міфалагічную мадэль у цэлым (зямля, вада, неба) [567] – гэта дае каштоўную магчымасць тыпалагічных паразнанняў з беларускай этнакультурнай традыцыяй.

Знакавай падзеяй у айчыннай гуманітарыстыцы стала выданне энцыклапедычнага слоўніка “Беларуская міфалогія” (2004), дзе калектыв аўтараў (Т. Валодзіна, Л. Дучыц, Э. Зайкоўскі, С. Санько ды інш.) упершыню зрабіў спробу вылучыць і ахарактарызаваць у ключы семіялогіі і кагніталогіі асноўныя коды (прасторава-ландшафтны, календарны, прадметна-рэчыўны, астронамічны, кулінарны, персанажны і г. д.) беларускай традыцыйнай культуры.

Такім чынам, сучасны этап даследвання міфасемантыкі прасторы найболыш прадуктыўны як у беларускай этналогіі (фалькларыстыцы, этнапінгвістыцы і этнакультуралогіі), так і ў замежным славяназнаўстве. У якасці тэм, якія распрацоўваюцца найболыш актыўна, можна вылучыць проблематыку, звязаную з вывучэннем сакральнай геаграфіі, канцэптаў “дарога” (рух), а таксама найболыш знакавых топасаў культурнага ландшафту – жылля (паселішча), могілак, “вясковых святыняў” і дэндралагічнага коду традыцыйнай культуры. Разам з тым айчынная наука дагэтуль не мае сістэмных канцэптуальных штудый, прысвечаных міфасемантыцы прасторавых кампанентаў традыцыйнага культурнага ландшафту беларусаў, якія б разглядаліся не паасобку, але як узаемазвязаныя і ўзаемаабумоўленыя элементы адзінай семіятычнай сістэмы, што і рэпрэзентуе ў сваёй цэльнасці этнакультурную спецыфіку беларусаў.

Раздел II

ТРАДЫЦЫЙНЫ КУЛЬТУРНЫ ЛАНДШАФТ
БЕЛАРУСАЎ: КАСМАГОНІЯ, СТРУКТУРА,
СІМВАЛІЧНАЯ ГЕРАРХІЯ

Прасторавая рэальнасць ва ўсёй сукупнасці яе прыродных і антрапагенных элементаў выступае як аб'ектыўная дадзенасць, свайго роду “фізічная ніша”, якую займае пэўная этнакультурная супольнасць. Пры гэтым міфапаэтычныя ўяўленні пра свет, уласцівыя прадстаўнікам традыцыйнай, аграрнай у сваёй сутнасці, культуры, надзвычай цесным чынам карэлююцца з асаблівасцямі прыроднага ландшафту канкрэтнай тэрыторыі, што ёсьць прасторай жыццядзейнасці этнасу (ці яго частак) як у сінхронным, так і дыяхронным вымярэнні. Апошні аспект, што можна разглядаць як гісторию ўзаемадзеяння супольнасці і прасторы яе праживання, прынцыпова важны, бо, з аднаго боку, ён з'яўляецца адным з вымярэнняў уласна этнічнай гісторыі народа ці яго паасобных частак, а з другога боку, увесе перыяд бесперапыннага праживання супольнасці на пэўнай тэрыторыі – гэта гісторыя фармавання культурнага ландшафту як спецыфічнага сінтэзу прыродных і антрапагенных топасаў і ментальна-га асэнсавання гэтай спецыфікі, адлюстраванага ў традыцыйнай карціне свету дадзенай супольнасці.

Для носьбітаў міфапаэтычнай свядомасці гістарычны ракурс быцця (і не толькі чалавека – калектыву, але і ўсяго навакольнага свету) заўсёды сутнасны ў тым сэнсе, што апелюе да сітуацыі міфалагічнага першапачатку – своеасаблівага пункта адліку, калі ўсе найбольш значныя актуаліі сучаснасці (ландшафтныя, сацыяльныя, культурныя, рэлігійныя ды інш.) упершыню набываюць статус рэалій, канстытуяваных нечыяй вышэйшай воліяй. “Сучасны стан свету – рэльеф, нябесныя свяцілы, пароды жывёлаў і віды раслін, лад жыцця, сацыяльныя групоўкі і рэлігійныя ўсталяванні, усе прыродныя і культурныя аб'екты аказваюцца вынікам падзей даўно мінулага часу і ўчынкаў міфалагічных герояў, продкаў ці багоў. Аднак міфалагічнае мінулае – гэта не проста папярэдні час, але асаблівая эпоха першастварэння, міфічны час, пра-час (*Ur-zeit*), пачатковыя, першыя часы, што папярэднічалі пачатку адліку эмпірычнага часу” [318, с. 173]. У гэтым сэнсе гісторыя для чалавека традыцыйнага грамадства ніякім чынам не зводзіцца да лінейнай храналогіі чалавечых учынкаў, але з дапамогай міфа-тлумачэння “легітымізу” гэты свет праз наяўнасць у яго творцы і, адпаведна, пачатку. Адсюль міфалагічнай гісторыі не толькі абслугоўвае калектыўную памяць чалавечай супольнасці, але і мае глабальны

характар: як і чалавек, сваю “гісторыю” ў міфапаэтычнай карціне свету маюць элементы ландшафту, нябесныя свяцілы, жывёлы і расліны. Гэта, у сваю чаргу, абумоўлівае суб’ектнасць усіх элементаў сусвету і дыялогавыя характеристар узаемадачыненняў паміж імі, калі кожны суб’ект дыялогу мае раўнаграўныя характеристар. “Існаванне свету ёсьць вынікам боскага творчага акту, а яго структуры і рытмы – прадукт падзеяй, якія адбыліся ў пачатку часоў. Месяц, а таксама Сонца і Акіян, расліны і жывёлы – усё мае сваю гісторыю. Кожны касмічны аб’ект мае сваю “гісторыю”. Гэта азначае, што ён здольны “гаварыць” з чалавекам. І наўколкі аб’ект “гаворыць” пра сябе самога, у першую чаргу, пра сваё паходжанне, пра першапачатковыя падзеі, у выніку якіх ён з’явіўся, настолькі ён становіцца рэальным і значным, ён не з’яўляецца больш неспасціжным “ірэальным” аб’ектам, які не дазваляе зразумець сваё прызначэнне. Ён належыць цяпер да таго ж свету, што і чалавек” [529, с. 144–145].

Разам з тым, калі гаворка ідзе пра этнічныя культуры фальклорнага тыпу, дзе міфапаэтычнай карціні свету фіксуецца, захоўваецца і транслюецца пераважна ў вуснай форме, а таксама з дапамогай рытуалаў і другасных знакавых сістэм, у якасці якіх выступаюць амаль усе элементы вонкавага свету [24, с. 14], выяўленне даследнікам аўтэнтычнай інфармацыі, звязанай з касмагоніяй і этыялогіяй існага свету і яго складовых элементаў, не зводзіцца адно да пошуку адпаведных міфалагічных блокаў. Як слушна адзначыў Е. М. Меляцінскі, “на практицы міфалогія не заўсёды зводзіцца да сумы міфалагічных паведамленняў; некаторыя міфалагічныя ўяўленні здабываюцца этнографамі шляхам альтання, выяўляюць сябе ў рытуалах і да т. п. К. Леві-Строс, напрыклад, супрацьпастаўляе міфалогію “экспліцітную” (міфалагічнае паведамленне) і “імпліцітную” – у выглядзе ўяўленняў, якія дазваляе заўважыць аналіз абрадаў. З другога боку, міфы часам маюць характеристар казкі, легенды ці мясцовага падання і распавяддаюць не толькі пра багоў, але і герояў, у тым ліку нават тых, што маюць гістарычных прэтатыпаў” [318, с. 173].

Апошняя сітуацыя, калі касмаганічныя і этыялагічныя міфы даволі дысперсна і фрагментарна прадстаўлены ў розных жанрах фальклору, рытуальных сцэнарах, магічных практиках, рэлігійных вераваннях і ўяўленнях, якраз і характеристарная для беларускай этнічнай традыцыі XIX–XX стст., калі яна і становіцца аб’ектам навуковага даследвання ўсіх кірункаў нарадазнаўства. Але пры аналізе беларускага этнографічнага і фальклорнага матэрыйалу трэба пазбягаць дзвюх палярных скрайнасцяў яго вытлумачэння: пошуку “чыстай міфалогіі” і, наадварот, інтэрпрэтацыі аўтэнтычных першакрыніц толькі ў рэчышчы “народнай Бібліі”, г. зв. “народнага хрысціянства”. Механічныя спробы спалучыць два супрацьлеглыя

полясы пры харкторыстыцы народнай духоўнай культуры выглядаюць даволі штучна. Так, паводле сцверджання даследніцы беларускай народнай прозы А. М. Боганевай, “у сучаснай празаічнай традыцыі Брэстчыны адмыслова пераплещены старажытнасць і сучаснасць, архаічныя вераванні, міфапаэтычнае бачанне свету і глыбокая хрысціянская рэлігійнасць (тут і далей вылучана мной. – У. Л.)” [54, с. 307]. Заканамерным стае пытанне: наколькі глыбокай павінна быць хрысціянская рэлігійнасць чалавека, каб бесканфліктна ўжывацца з архаічнымі вераваннямі, ды яшчэ ў кантэксьце міфапаэтычнага бачання свету? Відавочна, што каштоўнасныя ацэнкі народнай традыцыі па шкале рэлігійнасці не ёсць адэкватнымі, бо, як слушна заўважыў У. М. Тапароў, традыцыя як увесь комплекс уяўленняў пра сябе і сусвет – “шырэйшая за Рэлігію” [470, с. 31].

І нават калі гаварыць толькі пра рэлігійна-міфалагічныя народныя ўяўленні, варта канстатаваць, што ўнутры традыцыі яны ўяўляюць абсалютна гамагенны феномен. “Пры сінхронна-структуральным разглядзе гэтай з’явы можна казаць пра цэльнасць рэлігійна-міфалагічных народных уяўленняў, пра дыялектнае, народнае адзінавер’е, якое было ўласцівае для славянаў і якое было менавіта такім таму, што яго дыяхранічна “разнародныя” элементы знаходзіліся ў народных вераваннях у дадатковым размеркаванні, утвараючы адзіную, хоць і рухомую, а ў некаторых выпадках і крыху супяречлівую сістэму” [453, с. 58–59].

Для прадстаўніка традыцыйнай культуры не ўласцівая навуковая рефлексія, з дапамогай якой адбываеца ўмоўнае размежаванне паганскіх і хрысціянскіх элементаў. Іншымі словамі, калі “правялікі пак дамавы” і Ісус Хрыстос, якія фігуруюць у беларускіх замовах, яскрава рэпрэзентуюць для даследніка два прынцыпова адрозныя пласты культуры, то ўласна для вясковага захара яны выступаюць як раўнапраўныя аператоры, кожны з якіх рэалізуе сваю задачу ў цэльным механізме рытуальнай нейтралізацыі ці ліквідацыі хваробы.

У нашай сітуацыі, калі прадметам даследвання выступае культурны ландшафт у ягонай сімвалічнай праекцыі, куды больш важная тая акалічнасць, што “традицыйная мадэль свету, сістэма прасторава-часовых каардынат і ўяўленняў пра неаднароднасць сакральнасці прасторы-часу, як і звязаныя з гэтымі ўяўленнямі сезонныя рытуалы, аказаліся значна больш устойлівымі, чым вонкавыя формы паганскага культу” [530, с. 116].

Такім чынам, пры аналізе касмалагічных уяўленняў беларусаў мы пастараваемся пазбягаць дыкатамі “паганства – хрысціянства”, бо актуальным для даследвання стае семіёсіс традыцыйнага культурнага ландшафту, адлюстраваны ў традыцыйнай карціне свету.

2.1. Тапаграфія касмагенезу ў міфапаэтычнай карціне свету беларусаў

Усе навуковыя дэфініцыі (“прастора”, “космас”, “культурны ландшафт” і інш.), якія апісваюць прасторавую рэальнасць, не функцыянальныя ў народнай культуры, дзе яны аб’яднаны і абагульнены базавай і полісемантычнай катэгорыйай “свет”. У залежнасці ад контэксту “свет” можа абазначаць наступныя паніці: Зямлю, Сусвет (“Большой же свет і ўсяды разница”); далёкі край (“Паехала ў свет, мяне кінула”); сонечнае святыло (“Каб табе свет не свяціў”); зрок чалавека (“Чалавек быў пры на гах, пры свете”); чалавече грамадства (“Іншы свет пашоў”); лад, парадак, нармальная чалавечая жыццё (“Яна свету не відзя за работай”); цяпер (“Цяперашні светам бацькоў шануюць”); множнасць, вельмі многа (“Работы свет”) [425, с. 387]. Максімальная сэнсавая нагрузканасць слова “свет” не выпадкова, але цалкам заканамерная з гледзішча міфалагічнай логікі, паводле якой Сусвет (свет) – гэта арганізаваная, упарадкаваная, разгорнутая, сацыяльна апрадмечаная і прынцыпова актуалізаваная прастора, якую можна зафіксаваць візуальна. “Характэрна, што большасць азначэнняў прасторы ці прасторы-часу (г. зн. свету) так ці іншай звязаныя з станоўчай у азначальным плане матывацияй. Звычайна падкрэсліваюцца такія асаблівасці прасторы, як яе прасторнасць, адкрытысць (і, адпаведна, магчымасць яе агледзець, успрыняць пачуццямі...), роўнасць, умішчальнасць, вольнасць, адпаведнасць меры і праз гэта – прыемнасць, прыимальнасць, станоўчасць. Да месца коратка ўказаць на шэраг прыкладаў: параўн.: слав. *mīgъ: *mēga: mīl’ i да т. п.; – авест. ravaḥ- ‘прастора’, літ. erdve ‘тое ж’: слав. *огvъпъ ‘роўны’, сяр.-ірл. goe, goi ‘роўнае поле’: гоцк. rumis ‘широкі, прасторны’: тах. AB. ru- ‘адчыняць’; – лац. spatium ‘прастора’ (i ‘час’): spes ‘надзея’, pro-speritus ‘шчаслівы, спрыяльны’, слав. *спрогъ ‘багаты’, ст.-інд. sphata- ‘вялікі, моцны’, sphīti- ‘росквіт’ i да т. п.” [458, с. 241].

Адсюль нават такія, здавалася б, вельмі аддаленые ад аднаго значэнні “свету”, як зямная прастора і сонечнае святыло, у беларускіх касмаганічных легендах не толькі збліжаюцца, але і з’яўляюцца тоеснымі ці, дакладней, вызначаюць сутнасць хараکтарыстыкі аднаго і таго ж Сусвету. “Спачатку нічога не было: ні зямлі, ні неба, ні яснога сонейка, а так сабе было пусто ў цёмно, што хаць ты воку выкаль. Толькі напрыкрано Богу жыць у пацёмках, от ён і сатварыў свет і ўсё, што на ём” [408, с. 28].

У беларускім фальклоры захаваліся вельмі архаічныя касмаганічныя сюжэты, якія маюць багата аналогі ў міфалогіях іншых народаў. “Калі свет яшчэ толькі зачынаўся, нідзе нічога не было. Усяды была мёртвая

вада, пасярод вады тырчэў нейкі камень. Пярун трymаў у руках жорны, ударыў камень аб камень і выкліаў гром і маланку. Асколкі ляцелі на Зямлю, як стрэлы. Аднойчы адзін з асколкаў трапіў у гэты камень, і адтоль выскачылі тры іскаркі: белая, жоўтая і чырвоная. Упалі іскаркі ў ваду. З гэтага вада ўся скаламуцілася, і свет памуціўся. А калі ўсё пасвятлела, аддзялілася Зямля ад Вады. І пачалося жыццё на Зямлі і ў Вадзе” [121, с. 78]. Агонь і вада – асноўныя дзейныя стыхіі на пачатковай стадыі касмагенезу і ў старажытнаіндыйскай міфалогіі: “Напачатку не было нічога. Не было ні сонца, ні месяца, ні зорак. Толькі воды распасціраліся бязмежна; з цемры першапачатковага хаосу, тады нерухомага, быццам у глыбокім сне, воды ўзніклі перш за іншыя стварэнні. Воды спарадзілі агонь. Вялікай сілаю цяпла ў іх народжана было Залатое Яйка. <...> Праз год з Залатога Зародка ўзнік Прабацька Брахма. Ён разбіў Яйка, і яно раскалолася напалам. Верхняя яго палова стала Небам, ніжняя – Зямлёю...” [440, с. 15].

У абодвух выпадках на пачатковай стадыі касмагенезу ўласна пра стварэнне ландшафту гаворка не вядзеца ці яго наяўнасць згадваецца абагульнена і няпэўна (“сатварыў свет і ўсё, што на ём”). Фактычна Зямля, якая паўстала воляю Дэміурга, ёсьць матрыцай, зыходным магічным лаканічнасцю першага этапу касмагенезу ўласцівая і Біблійнай традыцыі: “На пачатку стварыў Бог неба і зямлю. Зямля ж была нябачная і пустая, і цемра над бездзянню, і Дух Божы лунаў над вадою. І сказаў Бог: хай будзе светло. І сталася светло” (Быц. 1-3).

Іншы варыянт стварэння свету прадстаўлены дуалістычнай версій касмагенезу, надзвычай шырока распаўсюджанай ва ўсходнеславянскім фальклоры [230, с. 130–165]. У беларускіх легендах у якасці дэміургаў выступаюць Бог са сваім апанентам чортам, які на загад Бога дастасе з-пад вады зямлю як зыходны магічныя для стварэння свету [121, с. 36], або “волат” [121, с. 36–37], ці нават чалавек, які называе сябе Богам [121, с. 35].

Наяўнасць двух дэміургаў вядзе да таго, што “свет”, дадзены людзям, складаецца з элементаў, створаных як Богам, так і яго антаганістам. Аднак ствараецца не проста Зямля, але менавіта ландшафт, структурныя часткі якога (пагоркі, рэкі, балоты) ёсьць тыповымі і пазнавальнymi прыроднымі локусамі беларускай этнічнай прасторы. “Гасподзь зямельку пасеяў, зямелька стала росць. І ў яго (чалавека. – У. Л.) у роце стала росць. Яму стала трудна тагды ўжэ. Потым ён з трудоў тых кінуўся ад Бога і давай харкаць, із рота зямлю выкідаць. І дзе харкане з рота паболей, там горы, курганы дзеляющца, – і дзе зямлі больш выкінецца з рота, і дзе трохі харкане, там раўней, і дзе плюнене – там мохі, балоты...” [121, с. 35].

Пры гэтым амаль ва ўсіх касмаганічных легендах акцэнтуецца разнапланавасць стваральнага акту. Так, Бог выступае “аўтарам” ідэальных, бясхібных форм зямной паверхні: “Дз’явал дабыў пяску са дна мора, а Гасподзь з етага пяску прасцёр зямлю роўна-шырако, як кляновы ліст” [121, с. 37]. Іншымі словамі, Бог стварае “земельку”, у разуменні вяскоўца, прыдатную для ворыва. Таму зусім не выпадкова, што крэацыйны акт апісваецца ў фальклоры як сяўба і наступная за гэтым вегетацыя пасенага: “Потым Гасподзь гавора: “Ну, мы ж ету земельку пасеям”. Гасподзь земельку пасеяў, земелька стала росць” [121, с. 35].

У адрозненне ад Бога, які стварае ідэальную гамагенную роўнядзь, яго антаганіст спрычыняеца да з’яўлення ўласна зямнога рэльефу, “скрыўляючы” роўную паверхню як у верхнім (горы), так і ў ніжнім (балоты) кірунку. Такім чынам, “земля” (“свет”) ад пачатку стварэння атрымлівае неаднароднасць і разнаякаснасць сваёй прасторы. Разам з тым колькасць прыродных топасаў, створаных абодвумя дэміургамі, нязначная, што ў цэлым адпавядае індаеўрапейскай міфалагічнай традыцыі. У грэцкіх міфах у выніку стварэння з’яўляючца “сонца, месяц, планеты, зоркі, зямля і яе горы, рэкі, дрэвы, травы і жывыя істоты” [113, с. 15]. Падобная лаканічнасць уласцівая і скандынаўскай міфалогіі: “На пачатку часоў, калі жыў Імір, не было ў свеце ні пяску, ні мора, зямлі яшчэ не было і небасхілу, бездань зязла, трава не расла. Пакуль сыны Бора, што Мідгард стварылі цудоўны, зямлі не ўзнялі, сонца з поўдня на камяні свяціла, раслі на зямлі зялёныя травы” [528, с. 121].

Сціслыя характеристыкі касмаганічных легенд зусім не азначае, што шэраг прынцыпова важных прыродных топасаў культурнага ландшафту беларусаў (лес, азёры, крыніцы) быў выключаны са стадыі касмагенезу. Акт стварэння Сусвету, адлюстраваны ў легендах, ёсьць пачатковым, але ніяк не аднафазным момантам касмічнай крэацыі, што мае значную пралангацыю ў межах цэлай эпохі першастварэння – міфічным часе, калі “прыгоды татэмічных продкаў, культурных герояў і да т. п. сталі своеасаблівым метафарычным кодам, з дапамогай якога мадэлюеца ўладкаванне свету, прыроднага і сацыяльнага” [318, с. 172]. Іншая справа, што інфармацыя пра паходжанне лесу ці крыніц, не як канкрэтных урочышчаў ці водных аб’ектаў, але як ландшафтна апрадмечаных катэгорый, прадстаўлена даволі дысперсна, фальклорнымі рэплікамі этыялагічнага характару. Разам з тым гэтыя рэплікі даволі змястоўныя і дазваляюць досыць выразна вызначыць семіятычны статус таго ці іншага прыроднага топасу.

У прыватнасці, кароткія этыялагічныя каментары датычачы неба, якое займае абсолютна адметнае месца ў міфалагічнай мадэлі свету. “Яго назіраныя якасці – абсолютная аддаленасць і недасяжнасць, нязменнасць,

велічнасць – знітаваныя ў міфатворчай свядомасці з каштоўнаснымі характарыстыкамі – трансцендэнтнасцю і неспасціжнасцю, веліччу і перавагай неба над усім зямным” [58, с. 206]. Паходжанне і першаснае прызначэнне неба ў беларускай народнай культуры неадлучна звязаныя з вобразам Бога: “Бог у нашых людзей здаецца ў постасці вельмі гожаго сіваго дзеда, каторы зрабіў сабе небо, а людзям землю і ўсё, што на ёй. Перш ён хадзіў па зямлі, бо тагды людзі не грашылі, а цяпер Бог жыве на небе пасярод анёлаў, каторых пасылае на землю і аттуль сам усім рондзіць. Праведныя людзі, а часам і святыя ўсходзяць на небо і там жывуць разам з Богам. Тыя святыя часамі заступаюцца за людзей і выпрашваюць у Бога, што тым трэз” [408, с. 236]. Аднак у міфічных часах неба было максімальна набліжана да зямлі і з'яўлялася дасяжным для людзей, якія маглі ўзыходзіць на яго адмысловай дарогай, што была зачынена Богам за чалавечыя грахі. Адпаведна павялічылася дыстанцыя паміж небам і зямлём: “Перш небо падходзіло да зямлі так, што можна было на яго ўсходзіць, але людзі саграшылі, та Бог атдзяліў небо ат зямлі і закрыў тую дарогу” [408, с. 28].

Адсюль характарыстыкі неба ў беларусаў даволі сціслыя: “Небо зроблено так, што яно мае сем сталак, ці пёнтрап. Мы бачым толькі першае небо. А Бог жыве аж на сёмум. З чаго зроблено небо, ніхто не ведае” [408, с. 28]. Паводле іншай версіі, нават першае неба “закрыта ат нас вадою” [408, с. 28]. Неба зроблена з матэрыялу шчыльнага, аднароднага і празрыстага, “бы шкло, але цвіордае й моцнае”, пры гэтым верхнія неба, скаванае ад людзей, “такое яснае, што каб яго ўбачыў прости чалавек, та б аслёп” [408, с. 28]; паводле ж формы яно нагадвае “вялізны звод” [136, с. 95]. Падобныя характарыстыкі неба знаходзім у індаеўрапейскай, у прыватнасці германскай, традыцыі. «Значэнне “неба” можа выяўляцца праз значэнне ‘каменны звод’: ст.-інд. *ásmara-* ‘каменны’, *áśman* ‘неба’, ст.-сев. *hamarr* ‘(каменны) малаток; скала’, гоцк. *himins* ‘неба’. Цалкам магчыма, што тут маецца на ўвазе прылада, якая высякае маланкі: лац. *caelum* ‘неба’ сущносіцца з *caedo* ‘біць’. Раней *caelum* сущносіцца з ст.-сев. *heith* ‘яркі; неба’, ст.-в.-ням. *heitar* ‘яркі, светлы’» [57, с. 12].

У культуры фальклорнага тыпу ‘паўсферычна форма неба дае патэнцыйную магчымасць ахвотнаму патрапіць на яго ў тым месцы, дзе яно сходзіцца з краем зямлі’ [285, с. 11], што, аднак, датычыць герояў перадусім казачнага тыпу: “Кажуць, што толькі адзін салдат быў раз аж на краю зямлі, ён там убіў у неба гвозд і павесіў свой клунак. Ці праўда, ці не, ён нават хадзіў на небо, але яму там не спадабаласо, бо на небе не знайшоў ні тутуну, ні гарэлкі...” [408, с. 48]. Пад “самым жа небам” (ягоным цэнтрам) яно чалавеку (выключэнне тут – казачныя герой) недасяж-

нае, хоць вымераць адлегласць да яго можна. Сам спосаб гэтага вымярэння чыста міфалагічны (рэальнасць нерэальнага): варта толькі “зарэзаць быка-трацяка і перамераць усе яго шчацінкі” [543, с. 148].

Аднак, не з’яўляючыся для чалавека “аператыўнай прасторай”, Неба і ўся планетарна-astrальная сукупнасць, прыналежная яму, уяўляюць для людзей надзвычай насычанае знакавае поле, якое нармую іх жыццё не толькі тэмпаральна, але і дазваляе – пры правільным яго “прачытанні” – прадбачыць ці нават змяніць асабісты (калектывны) лёс, праграмаваць і мець плён у гаспадарчай дзейнасці. “Здавалася б, жыццё чалавека і яго дабрабыт наўпрост залежаць ад зямлі – месца яго пражывання і месца, дзе здзяйсняюцца ўсе асноўныя віды промыслаў. Аднак для міфалагічнай свядомасці людзей традыцыйнага грамадства некіраваная стыхія дысбалансу надвор’я суднасцца менавіта з небам. Па ўяўленнях сялянаў, “не зямля родзіць, а неба”, г. зн. апрацаваная стараннымі высілкамі глеба можа аказацца бясплоднай пустэльнія, калі яе не адживіць нябесная вільгакт, дождж (які разумеецца як мужчынскае семя, выпрастанае бацькам-небам на мачі-сыру-землю), а высеплы на палетках ураджай дастанеца людзям пры ўмове, што яго не знішчыць град, бура ці не спаліць маланка” [93, с. 46]. У гэтым кантэксле важна адзначыць, што сімвалічны статус і рытуальныя функцыі значнай колькасці топасаў культурнага ландшафту “высвечваюцца” толькі з улікам значэння неба: дарога, рака, калодзеж і нават могілкі ў абрадах выклікання дажджу выяўляюць выразныя камунікацыйныя ўласцівасці толькі датычна верхняй сферы светабудовы.

Акрамя таго, неба, недасяжнае ў будзённым жыцці, адчыняеца чалавеку ў медыятыўнай рэальнасці сноў, калі цалкам магчымымі стаюць контакты з памерлымі і тагасветам увогуле: “*A сястру я яшчэ відзела ў ва съне. Кажыцца, што выхаджу я на вуліцу, у веранду ўвайшла. А неба такое чыстае-чыстае, голубое. А яна ў нейкай рамцы сядзіць, у гэтым небе. А я кажу: “Шура, а як ты туды залезла?” I вродзе як неба апушчана. Я кажу: “Злазь, а то звалісься!” А яна мне кажыць: “Як зьдзелалі мне аперацию, мне так хараши стала”. I з такой улыбкай. А я крычу: “Лезь, звалісься, як ты туды забралася?” А яна: “Мне тут дужка хараши!” А яна ж памершы была ўжо. Кажуць, што можа яна ўрай папала. Думаю, што папала ўрай. Сільна ў Бога верыла*”*.

Разам з тым “земля – гэта найбліжэйшая да чалавека прыродная прастора, таму (якім бы значным іі было для супольнасці людзей далёкае абагоўлене неба) менавіта ландшафт акказваеца той найпершай пачуццёвай рэальнасцю, з якой сутыкаеца чалавек у паўсядзённым жыцці”

* Зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2008 г. ад Паўлоўскай Л. Н., 1938 г. н., у в. Млын Чашніцкага р-на.

[93, с. 46]. Больш за тое, менавіта культурны ландшафт, прастора, засвоненая калектывам як у гаспадарчым, так і ў ментальным плане, пачуццёва апрадмечвае міф, увасабляе сабой і касмагонію, і касмалогію, робіць чалавека беспасярэднім удзельнікам сакральнай гісторыі. «Краявід выступае як адлюстраваны міф – кожны значны элемент краявіду быў звязаны з той ці іншай магічнай сілай ці духам продкаў, з’яўляўся або іх інастасцю, або іх прадстаўніком, што ва ўмовах “двойной прысутнасці” было набліжана адно да другога» [20, с. 50].

Сярод топасаў традыцыйнага культурнага ландшафту, якія маюць ключавое значэнне для розных аспектаў традыцыйнай культуры, адно з першых месцаў займае лес, што адыгryваў надзвычай важную ролю на ўсіх этапах этнічнай гісторыі беларусаў. Ён выступае ў міфапаэтычнай карціне свету як зона сакральная, створаная самім Богам. Пры гэтым фігуруюць два спосабы, праз якія паўстает лес. Першы ўяўляе сабой дзеісны акт аграрнай скіраванасці, калі, як і ў выпадку з зямлёй-палеткамі, Бог выступае ў ролі сейбіта: “Лес сам Бог засеяў” [543, с. 164]; “Лес насеяў Бог, ніхто яго не расціў, не гадаваў...” [513, с. 20]. Уяўленне пра тое, што лес з’яўляецца ў выніку стваральнай дзеінасці “Бога-сейбіта”, вельмі ўстойлівае і захавалася да нашага часу: “*Бог насеяў лес. Бог стварыў прыроду, лес. Эта нават напісаны ў Бібліі...*”** Паказальна ў нашым выпадку тое, што лес як асобны аб’ект боскай крэацыі ў Бібліі не згадваецца, але з’яўляецца прасторавай актуаліяй менавіта беларускага культурнага ландшафту.

Да Біблійнай традыцыі апелюе сюжэт, калі лес паўстает воляю (словам) Стваральніка: «Тагды Бог кажыць: “Штоб па зямлі параслі дзярэвы і травы”» [121, с. 36] (параўнайма: “*I* сказал Бог: хай уродзіць зямля зелянину, траву, каб сеяла насенъне, дрэва плоднае, каб радзіла паводле роду свайго плод, у якім насенъне яго на зямлі. *I* сталася так”. Быц. 1–11).

Лес як “богава прастора” суадносіцца ў народнай свядомасці з ідэяй волі (свабоднага выбару), роўнасці і дароў, якія дастаюцца чалавеку амаль дарма, без асаблівых намаганняў, па-за асноўнай гаспадарчай дзеінасцю вискоўца. У той жа час пазітыўны статус лесу ў міфапаэтычнай карціне свету прадстаўнікоў аграрнай культуры ўзмацняецца патэнцыйнай здольнасцю “Божага гаю” да трансфармацыі ў “землю Божую”, г. зн. сельска-гаспадарчыя ўгоддзі (поле). “Лес – Божы гай. Бог даў яго людзям на патрабу. Даўней ніхто табе не бараніў, хадзі па ўсёй пушчы да й карысталі ўсім, што табе любо. *I* людзі карысталі: лавілі ўсялякага звера, брали ў

* Зап. Савіцкая С. у 2008 г. ад Гарбінскай Леакадзіі Іванаўны, 1933 г. н., у г. п. Лынтупы Пастаўскага р-на.

дупленатых дзераўляках ат сылепата мёд і воск, наглядалі ды секлі сабе здатнае дзераво, пасыцілі гаўядо ды выраблялі сенажаці ці выпальвалі ды расчышчалі лес на поле. Кожын абраўляў зямлю, дзе хацеў. Бо людзі Божыя й зямля Божая” [121, с. 198].

Цесная ўзаемасувязь лесу з полем ва ўмовах, калі ляднае (падсечна-агнявое) земляробства адыгрывала значную ролю ў гаспадарцы беларусаў, яго высокі семіятычны статус знайшлі адлюстраванне ў міфалагічным сюжэце, дзе лес, поле і сенажаці ўзнікаюць сінхронна ў выніку боскай стваральнай дзейнасці (сяўбы): “Пасеяў Бог зямлю, – сыпануў жменю зямлі, а тут разам расступілася вада, і высунулася сухая зямля, з лесам, з полем да з сенажацімі” [121, с. 33]. Адсюль лес і поле ўзаемазвязаны паміж сабой на вегетацыйным роўні, хоць і ў якасці апазіцыйных полусяў. Лес у народнай свядомасці супрацьпастаўляеца полю як адкрытай, “няўтульнай” прасторы (“Як на полі стаяў – зуб на зуб не пападаў, а як у лес увайшоў, то кажух знайшоў” [217, с. 281]), а таксама “ніве”, палеткам. Ураджайнасць у лесе “перацягвае” ўраджайнасць з поля: “Калі грыбна, то не хлебна” [374, с. 223]; “калі ў пэўнае лета нарадзілася шмат жалудоў, тады не будзе добрага ўраджаю збожжа” [339, с. 130].

Прасторавы антаганізм поля і лесу ў геакліматычных і прыродных умовах Беларусі быў абумоўлены тым, што першае прырастала за кошт другога, але, у сваю чаргу, у сітуацыі ваенных ліхалеццяў, калі гаспадарчая актыўнасць вяскоўцаў была мінімальная, лес вяртаў свае плошчы за кошт палеткаў і разбураных паселішчаў. Так, напрыклад, было пасля сканчэння спусташальной вайны 1654–1667 гг., калі “бязлюдныя вёскі ды сялянскія палі зарасталі лесам і хмызамі” [389, с. 132]. Пры гэтым лес, “паглынаючы” культурную прастору, і сам становіцца складовай часткай семія-сферы нават на роўні мікратапанімі, веданне і арыентацыя ў якой ёсьць вызначальны рысай прадстаўніка лакальнай супольнасці (мікрасвету). “Калі носьбіт гарадской культуры ігнаруе назвы аб’ектаў мікрасвету як крыніцу прэцэдэнтаў (мікрасвет не стаў набыткам культурнага фонду, што з’яўляеца для іх асноўнай крыніцай вобразнага засваення свету), то носьбіты традыцыйной культуры выкарыстоўваюць у якасці прэцэдэнтаў пераважна назвы навакольных географічных рэалій...” [47, с. 184].

У гэтым сэнсе лес у структуры культурнага ландшафту – вельмі інфарматыўны топас прасторы, бо ў адрозненне ад іншых локусаў (хата, паселішча, палеткі, рака ды інш.), якія ў большасці сваёй монатапанімічныя (вынятак складаюць вялікія азёры), лес, як правіла, політапанімічны, што адлюстроўвае яго складаную структуру: наяўнасць цэлага шэрагу ўрочышчаў, балот, ручайнікі, пагоркаў, а таксама могілак, курганоў, гарадзішчаў, якія могуць знаходзіцца ў ім. У сваю чаргу, ляс-

ная мікратапанімія (як і ўся мікратапанімія ў цэлым) у рамках лакальнай супольнасці выконвае, як мінімум, тры важныя функцыі: *арыентацийную* (асабліва актуальную ў лясных рэгіёнах), *інфармацыйную* (назвы лясных урочышчаў вельмі часта выступаюць маркёрамі калектывнай гісторыі) і *ідэнтыфікацыйную* (веданне / наведанне мікратапанімічнай сістэмы дазваляе вельмі дакладна вызначыць “свайго” і “чужога” чалавека). Эфектыўнасць апошняй функцыі абумоўлена тым, што тапанімічныя веды ў межах традыцыйнай супольнасці па сутнасці з'яўляюцца часткай фальклорнага фонду, перадаюцца вусна і не прызначаны для староніх. З другога боку, мікратапонімы кадуюць даволі спецыфічную і разгорнутую сістэму ведаў, якая спалучае ў сабе геаграфічныя, рэальна-гістарычныя і легендарна-міфалагічныя матывы. У якасці прыкладу прывядзём ментальны план лясных урочышчаў вакол в. Шастова Палацкага р-на. “*Каля Заборыцы, бацька мой гаварыў, а яму дзед расказваў, гэна там Царкавішча завецца. Там цэрква, гавораць, утапілася. Утапілася ў балоце... Даўно, даўно! Яно там, балота, і было. Ну тады, еслі ў лесе, то гэта Карапеў стол і Карапеў калодзец, Муравінец. А чаго Муравінец? Можа там мураўёў многа было? Змяёўка. Можа там бальшога змея хто калі ўбіў... Лысая гара ў нас ёсць. Ну, цяпер яна ня лысая – на ей сасоннік, а кагда-та яна была, можна сказаць, голая. А там, дзе Лучэнскія табары, там завецца Марціна гара. Там Марта задавілася. А во тут, во Маланнін соснік – тут Малання задавілася. Дзеёўка маладая, ці там яе не ўзяў хто, ці што там пачучылася... Вот гэта, Драздоў роў завецца і вот там ёсьці Калбан. Гавораць, што там французы схаронены... Гэта было русла. Дык вот там відаць, што такія закабайны, закабайны. І вот у першай ад Дзвіны закабайні гэнан стаіць курган. Мы там часценька гулялі.*

Яшчэ вот Ліцьвякоў роў, тут я не знаю, фамілія, верна, Ліцьвяк, ну і ён быў з Літвы. І тут ён жыў, па-відзімаму, купіў зямлю. Ён тут і жыў злева, тут і сірэнь стаяла ягонава, дом тут быў. Ну ён быў зажытчыні такій, не сказаць, што там ужо сільны памешчык. А тады, як рэвалюцыя стала, ён паняў, што тут яму ня ўжыцца, ён, а тут у яго і матка памे́рла, схараніў, тады драга даў і матку выкатав, забраў.

Тады ў нас ёсць Муравініцкае балота, Трыпіцкае балота. А як вот с Абалоння старая дорога была с Палацка, туды на Туровуло, там было балота Вялікія масты. Там вабішэ такая гразь... Па-відзімаму, як вот дауней насцілалі там аleshнікам, тым-сім, дык вот як доўга, дык можа з-за гэтага Вялікія масты... Мы так ішчыталі.

А вот як ат нас Карапеў стол, дзе кароль абедаў, як Напалеона гнаў і Карапеў калодзец, там тры бярозы расцеюць. Маленькія былі после вайны, мы дажа ваду з яго пілі, там леснікі яго трошку саблюдалі.

Дужа дажса спрытна: у лесе прыйдзеш, зачэрпнеш, і вада харошая была. Ну а цяпер яна ўжо толькі ямка такая небальшая. І вот чэраз гэтую гару гэта звалася Бандзітка. Таму што тут ездзілі, харошая ж была дарога, купцы ўсякія, ну і банда была. А па Дзвіне тут быў “пуць з вараг у грэкі”, дык яны тут і шарудзілі. Ну вот тая Бандзітка і завецца...”

З прыведзенага прыкладу вынікае, што лес этнографічнай рэальнасці не тоесны лесу, які паўстаў на пачатковай стадыі касмагенезу і з'яўляўся па азначэнні гамагеннай прасторай. Па сутнасці, у дадзеным выпадку лес прадметна ўвасабляе розныя этапы мясцовай гісторыі ў міфалагічна-фальклорным яе прачытанні. Геаграфічная гетэрагеннасць лесу (балота, крыніца, роў, гары, лес яловы, хваёвы і г. д.) выступае фізічным грунтам яго семіёзісу і гетэрагеннасці знакавага (семітычнага) плану, калі прыродная прастора інтэрпрэтуюцца з дапамогай элементаў культуры (стол, калодзеж, царква, мост). У гэтым сэнсе формульнае сцверджанне Т. А. Агапкінай пра тое, што лес у славянскай міфалогіі і фальклоры “надзелены прыкметамі аддаленасці, непраходнасці, неабдымнасці”, набліжаны да “таго свету” і выступае як прастора небыцця [5, с. 97], з'яўляецца даволі няпэўным, бо выпускае з-пад увагі як знакавыя рэаліі канкрэтнай традыцыі, так і іншыя важныя чыннікі семітычнай інтыгуціялізацыі локуса (у прыватнасці, тэмпаральны аспект, які ляжыць у аснове амбівалентнасці разнастайных топасаў культурнага ландшафту).

Больш слушнае меркаванне С. Санько пра тое, што беларуская этнокультурная традыцыя ўяўляе сабой адзін з рэдкіх прыкладаў, калі лес выступае ў дачыненні да чалавека (калектыву) як прастора не катэгарычна варожая, але хутчэй спрыяльная і пазытыўная [393, с. 112]. Даследванне матыву міфалагічнага цэнтра ва ўсходнеславянскіх замовах, праведзеное Т. А. Агапкінай, паказала, што ў гэтай якасці лес фігуруе даволі рэдка і пераважна якраз у беларускай замоўнай традыцыі [6, с. 253]. “У цёмным лесе стаяла хатка, у той хатцы Божая матка. Яне не умела ні шыць, ні праця... а толькі нуду загавараць з касцей, масцей, з сініх жыл...” [439, с. 227]. Пры гэтым варта адзначыць, што працяглы гістарычны час (9–3 тыс. да н. э.) лес быў першаснай жыццёвой і гаспадарчай прасторай для старажытнага насельніцтва Беларусі, што знайшло сваё адлюстраванне і ў фальклорнай памяці: “Даўно, даўно, калі яшчэ людзі жывалі па лясах дрымучых, прыйшлі ў цяперашнюю Утужыцкую вобшчыну асілкі... Хазяйства яны нікакога не садзержывалі, не было ў іх ніякай ху-

* Архіў гістарычна-філалагічнага факультэта Полацкага дзяржаўнага ўніверсітэта (АГФФ): зап. Лутава Г. у 2009 г. ад Шчарбаковай Алімпійды Міхайлайны, 1937 г. н., у в. Шастова Полацкага р-на.

добы, ні скацінкі дамашній, ні прыпасу, ні запасу. Ні хлеба, ні лёну не сеялі. Кармілісія яны тым, што лавілі па лясам звярэй да па водам рыбу” [121, с. 439]. Іншымі словамі, антыномія “поле (засвоеная, культываваная прастора) – лес (прыродная прастора)” была не актуальная, бо лес (у сукупнасці з воднымі аб’ектамі) з’яўляўся адзіна магчымай на той час формай культурнага ландшафту, што, у сваю чаргу, мае на ўвазе яго сакральныя характеристики.

Архаічная традыцыя ўшанавання лесу як сакральнай вылучанай зоны знайшла сваё адлюстраванне ў легендах, дзе ў якасці святых выступаюць асобныя лясныя масівы, што існавалі ў міфічныя часы, але зниклі (ператварыліся ў водныя аб’екты) у гісторычную эпоху: “Але Святых азёр два. Ёсьць яшчэ Стражкоўскае – тожса Святое. З яго цячот рака Вужыца. А называецца так таму, што калі-та на месцы, дзе зараз везера, рос лес – яго звалі Святым. Ён праваліўся пад землю. А вужы сталі ўцякаць з яго. Іх было так многа, што абразавалась рака – Вужыца”; “Усё патапілася і ён здзелаў везера, гэты Бог. Эта Бог. І здзелаў Святое везера. Тут на карце ў этых, у ваенных, наша Святое везера. Вот здзесь вот была лес быў. Дажэ сечас лес дастаюць, пні тутака, калоды, лес быў бальшы”***.

Разам з тым і ва ўяўленнях беларусаў-земляробаў лес як неадменны, жыццёва важны сегмент культурнага ландшафту фігуруе ў якасці своеасаблівага маркёра жыццяздольнасці не толькі соцыуму, але і Сусвету ў цэлым. Суцэльнае вынішчэнне лесу пад ворыва, якое можа адбыцца ў выніку прамернай гаспадарчай экспансіі чалавека, у народнай культуры, безумоўна аграрнай, разглядаецца як апакаліптычны знак канца свету, бо людзі “вынішчаюць лес пад поле і да канца свету згубяць лес зусім” [543, с. 165].

Асобнае месца ў беларускіх касмаганічных легендах займае балота, якое, нягледзячы на сваю ўяўную гаспадарчую непрактычнасць (у падвойнанні з палеткамі ці наваг лесам) надзвычай широка прадстаўлена не толькі ў розных жанрах фальклору, але і ў нацыянальнай літаратуры і выяўленчым мастацтве, на што слушна ўказаў І. А. Чарота: «Шмат увагі аддаецца балоту ў касмаганічных паданнях. Мяркуючы па змесце найпаўнейшага збору (“Легенды і паданні”. – У. Л.), ніякай іншай з’яве ці тыпу ландшафту гэтулькі твораў не прысвячаецца: “Чортава балота” (Як узімлі балоты), “Бог і д’ябал (Адкуль узяліся горы і балоты)”, “Аб ства-

* Зап. аўтар (ЗА) у 1995 г. ад Лучковай Матруны Фёдаравны, 1911 г. н., у в. Стражкі Верхнядзвінскага р-на.

** Зап. Скварчэўскі Дз. у 2009 г. ад Карапенак Ніны Фёдаравны, 1945 г. н., у в. Дубяні Барысаўскага р-на.

рэнні балот”, “Пра паходжанне д’ябла і балотаў (Пра паходжанне гор і балот)”, “Чаму чэрці ў балатах жывуць”» [503, с. 110]. Пры гэтым важна адзначыць, што касмаганічныя легенды, дзе адным з цэнтральных топасаў фігуруе балота, былі зафіксаваны амаль на ўсёй этнічнай тэрыторыі Беларусі, пачынаючы ад Латгаліі і Заходніяй Смаленшчыны і скончваючы Усходнім Палессем [121, с. 439].

У значнай ступені пашыранасць вобраза балота ў розных жанрах беларускага фальклору абумоўлена аб’ектыўным фактам шырокай распаўсюджанасці гэтага элементу ландшафту на тэрыторыі краіны. Па стане на 1973 г., без уліку меліяраваных, іх налічвалася 6925 з агульнай плошчай каля 2,5 млн гектараў. Пры гэтым размешчаны яны даволі нераўнамерна: калі ў Нараўлянскім раёне балоты складаюць толькі 0,9 % ўсёй плошчы, то на Піншчыне – 41,3 % тэрыторыі [352, с. 41–42]. Аднак колькасны фактар тлумачыць надзвычайную частотнасць згадвання балот у касмаганічных легендах толькі часткова, бо, напрыклад, азёры, якіх налічваецца ў Беларусі больш за 10 тысяч, у якасці асобнай прасторавай катэгорыі ў гэтым жанры фальклору амаль не згадваюцца.

Пільная ўвага міфапаэтычнай свядомасці да балотаў, на нашую думку, абумоўлена іх адназначнай суднесенасцю з чортам (шырэй – апантам Бога), што і з’яўляецца іх вызначальнай рысай у параўнанні з усімі астатнімі элементамі культурнага ландшафту. Паказальна, што асноўныя топасы, якія фігуруюць у легендах аб стварэнні свету, зазнаюць своеасаблівую міфалагічную інверсію, калі пачатковая суднесенасць з Богам ці чортам зусім не азначае недаступнасць локуса для персанажа-антаганіста ці яго аператараў: лес, “пасяны Богам”, тым не менш надзвычай часта фігуруе ў бытічках як прастора, дзе чорт “водзіць” чалавека; горы, створаныя чортам, у рэальным культурным ландшафце вельмі часта маюць намінацыі, сімволіка якіх супрацьлегла азначанаму міфалагічнаму персанажу (Богава, Святая, Царкавішча, Святы Ян і інш.) [157]. І толькі балота на першы погляд з’яўляецца “прасторавай манаполіяй” чорта, што шырока адлюстравана ва ўяўленнях і фальклоры беларусаў: «Як чорта ні хрысці, дык (усё адно) кажа: “У балота пусці”» [535, с. 274]; “Балота без чарцей не бывае” [374, с. 56]; “Што балота, то і чорт” [408, с. 132]. Сувязь балота з чортамі багата прадстаўлена ў фразеалагічных выражах і малых фальклорных жанрах іншых славянскіх народаў: “Было бы болото, а черти будут”, “Не ходи при болоте – чёрт уши обколотит”, “В тихом болоте черти водятся” (рус.); “Сидить, як чорт на гросях в болоті”, “Править, мов чорт болотом” (укр.); “Błoto bez czarta nie obejdzie się” (Балота без чорта не абыдзеца), “Dla czego, czarcie, siedzisz w błocie? – Bom przywyki!” (Нашто, чорт, у балоце сядзіш? – Бо звыкся) (польск.) [451,

с. 228]. Падобнае суаднісценне характэрнае і для балцкіх народаў. Паводле ўяўленняў літоўцаў, “балоты… былі пад выключнай апекай чарцей” [122, с. 335]; у латышскім паданні чорт непакоіцца, што можа быць асушана балота, бо “ні яму, ні ягоным нашчадкам не будзе прыстанішча, таму што жыллё чорта заўжды ў балоце” [14, с. 26].

Цесная карэлляцыя балота з чортам (нячыстай сілай) трывала захоўваецца і ва ўяўленнях сучаснага вясковага насельніцтва Беларусі, пры гэтым гаворка вядзеца пра канкрэтны аб'ект у рамках канкрэтнага мікрасвету (лакальны супольнасці). Звычайна “чортавы балоты” характарызуюцца мясцовым насельніцтвам як патэнцыйна небяспечныя для чалавека, дзе апошні можа заблукаць або нават загінуць. “Яшчэ ля Скрундаў балота, называюць “Чортава балота”, бо там заўжды нешта здаецца. Ёсьць такое балота у весцы Скрунды. Там і грукаюць, і звязы нейкія здаюцца. І гаварылі пра такія вокны. Іх канешне трэба апасацца, бо калі нападзеш у гэта акно, адразу ўтопішся навекі і нікто цябе не знайдзе і не выцягнё”*; “Чортава балота патаму, што там людзі прападалі. Блудзілі, іх прыхадзілася іскаць. Па несколькіх днёў іх не было дома. Гэта балота, сколька я помню, сколька твая пррабушка помніць, яно ўсё ўрэмя і ёсьць. Яно очэнь-очэнь даўно. Там былі ранышы такія дыры, што туды можна было праўваліцца – і ўсё, і найці нельзя тады чалавека... Яно очэнь бальшое, таму там людзі блудзяцъ”**.

Апеляцыя інфарманта, які распавядае пра “чортава балота”, да пра кавачных часоў (“яно ўсё ўрэмя і ёсьць”) зусім не выпадковая, бо прыналежнасць балота да “нячыстай сілы” задаецца ўласна актам касмагоніі. “Рабіў Бог зямлю. Выгладзіў, выдзелаў – люба паглядзець. Гладзенькая, кругленькая, як шпакова яйка. Адляцей троху воддарль дый дзівіца са сваёй працы, што добра ўдалося. Тым часам чорт ужо быў, сядзеў ён за кустом і ад злосці аж тросся. Зайздрасць яго брала, што Бог так добра зрабіў. Як толькі Бог схаваўся за нябеснымі брамамі, а іх цэлых сем, чорт давай са злосці кіпцямі зямлю дзэрці ды кідаць. Куды кіне – гары, куды са злосці плюне – балота. Зрабіў зямлю такой, як мы зараз бачым” [121, с. 36].

Характэрна, што касмаганічныя легенды (міфы), дзе з'яўленне балота цесна звязана з стварэннем зямлі, перадусім характэрныя для ўсходнеславянскай этнокультурнай традыцыі і не ўласцівыя для заходніх і паўднёвых славянаў [567, с. 567]. У прыватнасці, даволі слаба прад-

* АГФФ: зап. Савіцкая С. у 2008 г. ад Гарбінскай Леакадзіі Іванаўны, 1933 г. н., у г. п. Лынтупы Пастаўскага р-на.

** АГФФ: зап. Лутава Г. у 2009 г. ад Шчарбаковай Ганны Філіпаўны, 1940 г. н., у в. Ткачова Полацкага р-на.

стаўлена міфалагема балота ў польскім фальклоры [567, с. 446–448], цалкам адсутнічае яна і ў касмаганічных легендах славенцаў [568, с. 111–118]. Міфалагічныя сюжэты, тыпалагічна тоесныя беларускім, калі балоты паўстаюць дзякуючы канкурэнтным спробам чорта стварыць сваю зямлю, зафіксаваны на Чарнігайшчыне і ў Кастрамскім рэгіёне. Так, паводле рускай версіі міфа, “Бог уладкаваў зямлю, засеяў яе ўсялякімі травамі і дрэвамі і пайшоў адпачываць (“палуднічак”), а Сатана, які ўвесь час хадзіў за Богам, вырашыў уладкаваць сваю зямлю: “Што гэта я на чужой зямлі жыву?” Зямлю ён уладкаваў таксама добра, але калі пачаў яе сеяць, то стаў харкаць, ды пляваць на зямлю, з чаго атрымаліся ў яго кочкі ды балоты тапучыя” [230, с. 36].

Міфасемантыка балота ў традыцыйнай карціне свету беларусаў у значнай ступені вынікае з яго фізічных харектарыстык. У марфалагічным плане балота – “этая беспарадковая сумесь зямлі і вады, першасных элементаў, з якіх утваруецца Космас” [158, с. 41]. З другога боку, балоту ўласцівы нутраны дынамізм, экспрэсіўнасць, зменлівасць. “Балота для беларусаў, паводле глыбіннай сутнасці, – зямля і вада ў спалучэнні як да падзелу на “твёрдь” і “хляб”. Яно нібыта захоўвае першасны стан светатварэння, а разам з тым увасабляе і зменлівасць, таму што ў балотах б’юць крыніцы, пачынаюцца ручай і рэкі, на іх месцы ўтвараюцца як азёры, так і дзялянкі сушы” [503, с. 115–116]. Экспрэсіўнасць балота знаходзіцца сваё адлюстраванне ў шырокім пласце найменняў гэтага тыпу ландшафту, харектэрных як для славянаў, так і для балтаў. “Найменне балота паводле прыкметы зыбкасці, няўстойлівасці. Гэтая мадэль ляжыць у аснове шырокага і разнастайнага кола словаўтваральных і фанетычных варыянтаў, звязаных урэшце з дзеясловам *liuléti* “калыхацца”: літ. *liūgas*, лтш. *lūga*, *luga*... у значэнні якіх прыкметы зыбкасці, няўстойлівасці працягваюць заставацца актуальнымі і разнастайна выяўленымі. Шматлікія і разнастайныя славянскія тэльмографічныя ўтварэнні ад дзеясловаў **trešti*, **dręgti* усх.-слав. ‘зыбаць, калыхаць’ таксама захоўваюць анататепічныя ўласцівасці вытворнай асновы ці па меншай меры закладзеную ў ёй экспрэсіўнасць: рус. трясина, тряселье, потрясеніе і г. д., бел. трасавіна ‘зыбкае балота, зарослае мохам’, трасун, укр. трасовіна ‘мокрая забалочаная нізіна’, трісучка, трясовіна ‘багна’, польск. *trzęsawisko*, *trzęsawiszczce* ‘балота, якое зыбаецца пад ногамі’, чэск. *třesavisko*, *třesavka*, славацк. *trásovisko*, балг. тресовище, тръсей, тръселяк, с.-х. тресет, трускавіца; рус. (смал. і бранск.) дрягва, бел. дрегва, дрыгва, укр. драгно і г. д.” [328, с. 168–169].

Па сутнасці, балота – гэта адзіны локус культурнага ландшафту, што знаходзіцца ў працэсе няспыннага фармавання, якое можа мець як трансфармацийна-стваральны, так і дэструкцыйны харектар. Калі ўзаемныя

трансфармацыі лесу / поля былі абумоўлены гаспадарчай практыкай (падсечна-агнявы тып земляробства можна паказаць праз схему “лес – поле – лес – поле”) і не выходзілі за рамкі біпалярных інверсій, то метамарфозы балота куды больш широкі і рознанакіраваныя як у практычным, так і ў міфалагічным плане.

Крэацыйныя патэнцыі балот аб'ектыўна выяўляюцца ў тым, што яны вельмі часта ёсць вытокамі рэк, і гэта функцыянальна набліжае іх да крыніц. “Эта Вільля пачыналася, гаворыт, балота, абыкнавенная йна балота. І яно эта балота ўжо вапшчэ зарасло, как ком зарасло. А такоя вот места, дзе йна пачыналася, мох там, мох і патом далей, далей і стала вада” [575, р. 192–193]. Паказальна ў дадзеным выпадку тое, што балота Засцеб’е, з ягога бярэ свой пачатак Вільля (Вілія), ёсць важнай прасторавай часткай архаічнага сакральнага комплексу і, паводле легенды, з’яўляецца заклятай жонкай Сцяпана, ператворанага ў камень за працу ў Вялікдзень [63, с. 164]. І нават цяпер вада Засцеб’я мясцовым насельніцтвам атаясамліваецца з крынічнай вадой: “Балота, а вада – як усё роўна крыніца б’е” [575, р. 192].

У экалагічна-гаспадарчым кантэксце трансфармацыя балота мае празрысты і зразумелы харктар – у выніку меліярацыі (тэхнічнага адабління вады і зямлі) балота ператвараецца ў палеткі: “Хто бы думай дзесяць лет назад, что там, где и сабака бывало не пройдзе, будзем гароды садзіць и мурагі касіць” [367, с. 85]. Аднак у міфалагічным вымярэнні канстытуяванне балота можа завяршацца парадаксальным чынам – локус, маркіраваны адмоўна паводле шкалы гаспадарча-культурнай засвоенасці, ператвараецца ў горад – топас, што выступае як канцэнтраванае ўласбленне культурнай прасторы, яе сакральны цэнтр [274, с. 6]. Гэткім чынам, паводле падання, узнякае Бярэсце (Брэст). «Нібыта вёз купец на калёсах свой тавар у Літву ды завяз у багністых балотах. Не выбрацца. Пачаў выдзіраць бяросту і засцілаць ёю гаць. А калі назад з Літвы вярнуўся, пабудаваў на гэтым месцы каплічку. Да той каплічкі, як да святога месца “на бярэсце”, пачалі з’ядзкацца людзі. Месца гэта было лёгка ўмацаваць ад ворагаў. Кругом прыродныя абарончыя равы (рукавы Мухаўца). И пачалі асядаць тут людзі, пачалі будаваць горад “на бярэсце”» [121, с. 278]. Ідэнтычны сюжэт, калі горад (мястэчка) паўстае на месцы балота, сустракаем і ў паданнях пра ўзнікненне Івянца, Клімавічаў, Поразава і шэрагу вёсак [121, с. 280, 282, 289, 308].

З другога боку, балота як прасторавы локус, што ў міфалагічным плане набліжаны да сітуацыі першастварэння (хаосу), харктарызуецца дэструктыўнымі, знишчальными ўласцівасцямі, якія не ў малой ступені

вынікаюць і з рэальных фізічных якасцяў – здольнасці паглынаць, тапіць і засмоктваць. “У якасці асобнай мадэлі можна вылучыць спосаб наймення балота паводле прыкметы гразкасці і дзеянне паводле дзеяслова “пагрузіцца”, “праваліцца” і да т. п.”, што ўласціва для балцкіх, славянскіх і індаеўрапейскіх моваў у цэлым [328, с. 168]. Небяспека балота знаходзіла пацверджанне ў будзённым жыцці беларускага вяскоўца. «Найгорш, калі балота замерзне так слаба, што лёд пад цяжарам каня і нават чалавека праломліваецца, снег жа ўтварае паўметровы пласт і такі ляжыць вельмі доўга, захоўваючы багну ад замерзання нават пры вялікіх маразах. У рослачы паляшук кажа тады: “Папробуй цяпер паехаць у балота па сена – ужэ б другі раз нечым было б ехаць і таго сена не было б каму есці”» [367, с. 69].

Геамарфалагічнай рэаліяй з’яўляўся і факт забалочвання невялікіх непраточных азёраў, але ў народных уяўленнях гэты працэс інтэрпрэтаваўся з міфалагічнага гледзішча. “Як чортгу ў пеклі стало надта горачо... то ён не вышерпеў, дай пабег шукаць вады, штоб пакупацца. Бяжыць ён да бяжыць, аж бачыць озеро... Зірнуў у воду, дай вельмі спужаўся, пабачыўшы там сваю паганую морду чортаву. Тагды давай каламуціцы; каламуціў, каламуціў, пакуль з озера не зрабілася балота” [367, с. 69]. Вельмі часта вонкавы імпульс, які ператварае возера ў балота, сыходзіць ад людзей, надзеленых звышнатуральнымі (магічнымі) патэнцыямі (чараунікі, Знахары, “чужынцы” ў этнічным ці сацыяльным плане). Так, возера ля в. Галубова Расонскага р-на ператвараецца ў балота дзякуючы чарам асташоў – рускіх старавераў-прамыславікоў, выхадцаў з Асташкавскага павета Цвярской губерні [38, с. 147–149]. Падобным чынам утвараецца і балота Кабылічча ў ваколіцах Гомеля, аднак легенда адмыслова агаворвае магчымасць зваротнай інверсіі – ператварэнне балота назад у азяро: “Жыла-была маці-чарарадзейка з адзіным сынам, які і патануў у гэтым возеры. Маці засмуцілася і закляла тое месца: зрабілася возера балотам. <...> Завязала чарауніца возера ў балота такім замком: няхай знойдзеца дзяціна сямі год, праедзе па балоту на кабыле трох год і адшукае тое месца, дзе патануў сын. На месцы tym выраслі тры чаракіны, трэба іх таму дзяціне вырваць і, не азіраючыся, увезці преч – зробіцца тады балота ізноў возерам” [121, с. 278].

Такім чынам, міфасемантыка балота ўлучае два супрацьлеглыя вектары, адзін з якіх абумоўлены крэацыйнымі патэнцыямі і скіраваны на ўтварэнне якасна новых форм ландшафту (поле, горад), а другі апелюе да ідэі хаосу і звязаны з дэструкцыйнымі, знішчальнымі тэндэнцыямі. Аднак у міфапаэтычнай карціне свету абодва актыўныя пачаткі балота

(стваральны і разбуральны) актыўізующа звонку дзякуючы знешняму імпульсу, характар якога беспасрэдне залежыць ад суб'екта ўздзеяння і яго матывацый як у гаспадарчым, так і ў рытуальна-сімвалічным плане.

Водныя аб'екты (азёры, рэкі, крыніцы), нягледзячы на іх шырокую распаўсяуджанасць на этнічнай тэрыторыі беларусаў, згадвающа ў касмаганічных легендах даволі рэдка. Паводле адной версіі, усе асноўныя тыпы водных аб'ектаў з'явіліся на загад Бога, які даручыў птушкам разнесці ваду, што была сабрана ў адным месцы, і ўтварыць вадаёмы. «Як сатварыў Гасподзь Бог наш свет, дык уся вада была ў вадном месцы. Вот і сабраў Гасподзь усіх птушак і сказаў ім: “Птушачкі мае, работнічкі мае! Сабярыцеся вы ўсе на ўсе і разнясіце вы ваду гэту дый па ўсяму свету, разаліце вы яе ў рэчкі бягучыя, у азёры стаючыя, у крыніцы халодныя”» [121, с. 64–65]. Іншы варыянт трактуе з'яўленне вадаёмаў як плён дзейнасці волатаў (веліканоў), якія ў касмаганічных легендах выступаюць апанентамі Бога. «Гэта цяпер людзі здрабнелі, дауней яны былі такія вялізныя, што чуць-чуць не раўняліся з лесам. <...> Толькі кажуць, што яны не ведалі, куды дзець сваю сілу. Гэта яны папракопвалі рэкі, панасыпалі горкі да паракідалі ўсюды па свету вялізнае каменне... Яны павытаптаюць земею, так пааруць яе карчамі, што й да тых час на том месцы стаяць азёры да рэкі» [121, с. 46].

Спрадычныя згадкі рэк, азёраў і крыніц у легендах пра стварэнне свету абумоўленыя, на нашу думку, тым, што ў адрозненне ад лесу ці балота, тыпалагічныя рысы якіх адноўляються як для Барысаўшчыны, так і для Гарадоўшчыны, водныя аб'екты характарызующе значна большым наборам спецыфічных (індывідуальных) прыкмет (канфігурацыя, памеры, глыбіня, цячэнне, арыентаванасць у просторы ды інш.), што робіць іх пазнавальнімі. Гэтая акалічнасць вельмі моцна прывязвае возера ці крыніцу да нутраной структуры мікрасвету, канкрэтнага культурнага ландшафту. Невыпадкова, што пераважная большасць паданняў пра водныя аб'екты носіць абсалютна кропкавы характар, калі казаць пра предмет апавядання, і бытуе (фіксуецца) толькі ў межах пэўнай лакальнай традыцыі. Уласна сюжэт такіх паданняў можа датычыць як міфічных часоў першастварэння, так і эпічнай (легендарнай) гісторыі мікрагегіёна, але ў любым выпадку ён пазбягае абагульненняў (азёры як тып ландшафту) і засяроджваецца на канкрэтным водным аб'екце. Так, напрыклад, паходжанне “святых азёраў” найчасцей звязана з креацыйнай дзейнасцю Бога: “Гавораць старынныя людзі, мы можа так спрашивали, малыя былі, кажам: “А чаго гэта яго называюць Святое азяро?” Яны гавораць: “Божсанька яго пераксьціў і, – гавораць, – туды зваліў ад Божсанькі

нешта. Туды, у гэнае азяро". Гэта яны самі старухі падсказывалі, што Божсанька, гавораць, туды нешта скідаваў. Да, скінуў і вот гэта вада стала съяніцона. I вот гавораць, што і абразавалася Святое азяро! I яно топкае. Ў яго цяпер няльзя туды лезьці, нельзя нічога... нутам ёсьць рыба, но але там, калі і будзе рыбіна, то не паймаеш. Там дужса-дужса топкае, яно абразавалася, гавораць, там ужо на топкасыці. Вот ано за тое абразавалася эта Святое азяро!"*

З'яўленне воднага аб'екта можа быць прадстаўлена і ў фармаце нібыта рэальны гісторыі, хоць і з выразнымі міфалагічнымі канатацыямі, як гэта ёсьць у выпадку з культавай крыніцай "Добрая вада" на Лепельшчыне. "Даўна яшчэ ж вось гэта, гэта мая бабушка рассказывала. Не радзіцелі, а мая бабушка рассказывала. У Латыголі, у двары, там у двары раныша паны такія жылі... Жыла там паня такая, і яна не відзеяла - сляпая была. I ей прысніўся сон такі: ну, у лясу где-то срадзі лесу, на горке - вада. I вот еслі гэтай вадой памыць глазы, то яна стане сразу відзець. Ну вот, хадзілі, хадзілі, хадзілі, нет, не маглі найсці. А патом былі ў іх парабкі, паходзілі, на валах паходзілі. Ну, адпраглі на абед, а гэтых валоў пусцілі. А гэтыя валы як пашилі, як пашилі, і нашлі гэту ваду, і там папілі гэтай вады, і там ляжали. А ўжо іскала там ужо ўся дзярэўня, не адны яны іскалі, многа ўжо хто іскалі. Ну і найшли тых валоў каля тэй вады. I тады набралі гэтай пані вады. У самам дзеле, гаварат, што адкрыліся яе глазы"**.

Лаканічнасць касмаганічных легендаў, калі формульнім чынам згадваецца адна і тая ж трывіда прасторавых элементаў (балота – зямля – гара / лес) далёка не выпадковая, бо акт стварэння свету адначасова ёсьць і працэдурай яго ўпарадкавання, надання стрыжнёвой структуры. Іншымі словамі, касмагонія неадлучна звязаная з касмалогіяй – свет ствараецца паводле пэўнай мадэлі. Першая фаза касмагенезу па змоўчанні фармуе менавіта вертыкальную, трохчасткавую структуру свету, дзе балота ўласабляе ніжні ярус светабудовы, зямля – яе сярэдзінную частку, а гара – вышэйшую сферу. "Тыповай і дамінавальнай рысай гары перадусім з'яўляецца яе вышыня, якая робіць яе цяжкадаступнай для людзей. Гара ёсьць месцам сакральным... стварэннем Бога, але і д'ябла, нячыстай сілы, сядзібай духаў і чараўніц" [567, с. 86]. Заменнікам гары можа выступаць і лес, бо "семантычны асаблівасці лесу праяўляюцца ў пераважным акцэнтаванні вертыкальнага напростоку і вертыкальных рухаў..." [393, с. 112]. Адсутнасць пры гэтым гарызантальнай структуры (бакі свету, якія

* ЗА у 2003 г. ад Карнілавай Алены Андрэўны, 1934 г. н., у в. Шчаперня Палацкага р-на.

** Зап. Глушко А., Тухта В. у 2004 г. ад Скарупы Аліны Міхайлаўны, 1930 г. н., у в. Чорная Лаза Чашніцкага р-на.

згадваюцца ў старажытна індыйскай, грэцкай і германскай касмагонії, ніяк не адлюстраваны ў беларускіх касмаганічных паданнях*) на па-чатковай фазе касмагенезу можа быць патлумачана самім харагтарам і вынікам першаснай крэацыі. Свет, створаны напачатку, – гэта сукупнасць прыродных топасаў, сакральных паводле свайго паходжання (паўсталі ў выніку творчай актыўнасці вышэйших, не-чалавечых сіл), якія ёсць своеасаблівай матрыцай, грунтам для далейшай касмагоніі. Гэты свет аўтацэнтрычны, яго падкрэсленая вертыкальная скіраванасць – сведчанне касмічнага, сакральнага статусу. “Хаос невымерны, у космасе пануюць мера і прапорцыі. Хаос непарыўны, космас дыскрэтны. Ён мае цэльнную форму. Па вертыкалі яе складаюць тры “ярусы”: неба, зямля і падземнае царства, хтанічны свет ці тартар” [15, с. 3]. Уласна кажучы, гэта нават і не культурны ландшафт, бо апошні фармуецца толькі чалавекам і ў дачыненні да чалавека. Менавіта са з’яўленнем апошняга не толькі “поле культуры” паўстае, але і канчаткова фармуецца мадэль свету, улучышы ў сябе і гарызантальную тэтракратычную структуру, прынцыпова важную менавіта для чалавека.

Такім чынам, касмаганічныя легенды акцэнтуюць сваю ўвагу на стварэнні базавай мадэлі свету, дзе з нязменнай частотнасцю фігуруюць зямля (= поле), лес, балота, горы, што задае вертыкальную структуру светабудовы. Аднак на роўні лакальнай этыялогіі гэты шэраг можа істотна дапаўняцца іншымі элементамі ландшафту, пераважна воднымі (рэкі, азёры, крыніцы), кожны з якіх у рамках мясцовай традыцыі мае сваю міфалагічную гісторыю паходжання.

* Адзінмі выпадкам, дзе фігуруюць бакі свету, ёсць легенда пра Белаполя (паходжанне беларусаў) [121, с. 76–77], аднак характар тексту і акалічнасці яго фіксациі змушаюць сумнівацца ў аўтэнтычнасці гэтага твора. Справа ў тым, што для традыцыйнай свядомасці не ўласцівая шырокая геаграфічныя абагульненні, яна заўсёды аперуе лакальнымі геаграфічнымі рэаліямі, што выдатна адлюстравана ва ўсім корпусе тапанімічных паданняў. Адсюль апеляцыя да Дняпра ў легендзе, нібыта зафіксаванай у Лагапілі, выглядае даволі штучна. Па-другое, пачатак легенды ўяўляе адзін з варыянтаў касмаганічнага міфа аб стварэнні свету, а яе канец – этнагенетичную версію фармавання беларусаў паміж Дзвіной і Дняпром. Але ніводная вядомая на сёння касмаганічная легенда, зафіксаваная на тэрыторіі Беларусі, не згадвае людзей на першай стадыі касмагенезу, тым больш людзей як этнічную супольнасць з уласным этнонімам. Хутчэй за ўсё азначаная легенда стала піёнам творчай кампіляцыі, калі рэальны фальклорны сюжэт пра стварэнне свету быў узмоцнены этнагенетичнай лініяй, што цалкам зразумела ў канцэксле 1920-х гг., калі працы беларускага нацыятаўэрнія былі надзвычай актуальныя. Безумоўна, аналіз легенды пра Белаполя мусіць быць больш скрупулёзным і ўсебаковым, але выказанныя сумнівы не дазваляюць выкарыстоўваць яе ў якасці факталаґічнай базы і крыніцы для даследвання.

2.2. Элементы культурнай прасторы ў касмалагічнай праекцыі

Першая аднаактавая фаза касмагенезу прыводзіць да стварэння ўпараткаванага і сакральнага паводле паходжання прыроднага свету, пры гэтым чалавек і элементы культурнай прасторы на дадзеным этапе не згадваюцца, бо “чалавек як такі адзін з крайніх элементаў касмалагічнай сістэмы” [456, с. 114]. Падкрэсленая першаснасць прыроднага ландшафту ў міфах аб стварэнні свету абумоўлена тым, што “менавіта геалагічныя і біялагічныя элементы ландшафту – горы, воды, флора, фауна – былі тым пачатковым, што ў наземным свеце падлягала штодзённаму выкарыстанню і ўсведамленню, якое пачалося з сакралізацыі і міфалагізацыі ландшафту. Паслужыўшы ў далейшым аб’ектам гістарычнай мастацка-эстэтычнай рэфлексіі, ён тым самым набываў семантыку і вобразнасць, не ўласцівая прыродзе, ператвараўся ў індывідуальнай і калектыўнай свядомасці, у выніку альнаўся ў прасторы культуры, становіўся ландшафтам-тэкстам, што нясе інфармацыю пра чалавека і яго карціну свету” [397, с. 12].

Другі этап касмагоніі, які разгортаўваецца ва ўлонні новапаўсталага свету, значна пралангаваны ў часавым вымірэнні, хоць яго храналагічныя межы абсолютна няпэўныя – яны абымаюць цэлую эпоху, калі сусвет набывае ўсе свае асноўныя якасці і абрэсы. “Міфічная эпоха – гэта эпоха першапрадметаў і першадзеянняў: першы агонь, першае кап’ё, першы дом і да т. п., першыя і таму парадыгматычныя акты фізіялагічных выпраўленняў, рытуальных дзеянняў, выкарыстання лекавых сродкаў, прыёмаў палявання, першыя ўчынкі маральна пазітыўныя і негатыўныя” [318, с. 173].

Адной з ключавых падзей “міфічнай эпохі” з’яўляецца стварэнне Богам антрапалагічнага ландшафту (людзей), які накладаецца на наяўную прыродную прастору і ў выніку стварае ландшафт культурны. Пры гэтым міфалагічны антрапагенез улучае некалькі паслядоўных стадый. “Ідэя змены часоў найбольш яскрава выяўлена ў агульнаславянскім сюжэце пра першых людзей – велікані і пакаленні велікані, людзей, карлікаў, якія змяняюць адно аднаго. Першыя людзі-веліканы аказаліся не надта ўдалымі творам Бога: яны былі марудныя і лянівые, не маглі пракарміць сябе, падаючы, не маглі ўзняцца ці гінуці, бо пры падзенні ламалі сабе косткі. Акрамя таго, яны штурлялі ў неба камянімі, губілі ўсё жывое, хацелі памерацца сілай з Богам” [42, с. 28]. У беларускай фольклорнай традыцыі харктэр жыццяздзейнасці першых людзей (асілкаў, волатаў) супрацьпастаўляецца аграрнаму ўкладу вяскоўцаў і судансіца з перша-

бытнай эпохай, калі дамінаваў прысвяльны тып гаспадаркі: паляванне, рыбалоўства, збіральніцтва (“карміліся яны тым, што лавілі па лясам звярэй ды па вадам рыбу”)). Супрацьстаянне волатаў з Богам завяршаецца іх знішчэннем або ператварэннем у звычайных людзей: “Гэта цяпер людзі здрабнелі да сталі нядужыя, а даўней былі такія вялізарныя, бы дуб, да дужыя, што хацелі з Богам дужацца. Так за тое Бог іх пакараў да й абарнуў у малых да кволых людзей, якія цяпер жывуць” [121, с. 44].

Нягледзячы на тое, што з легендарнымі волатамі (асілкамі) звязваецца з’яўленне шэрагу элементаў ландшафту (азёры, рэкі, гарадзішчы), сам лад іхняга жыцця дэактуалізуваў адзін з найважнейшых топасаў касмагоніі – зямлю ў значэнні роўнай, бязлесай прасторы, прыдатнай для сельскай гаспадаркі, у той час як менавіта палеткі ёсць ядравым прасторавым локусам, вакол якога фармуецца культурны ландшафт земляробчых народаў. “Уяўленне пра ландшафт як пра комплекснае сістэмнае ўтварэнне адлюстравана ўжо ў самім слове *landschaft*. Згодна з этымалагічнымі росшукамі Ю. Г. Цюционніка, слова *land* мае марфалагічныя і семантычныя аналогі ў шматлікіх сучасных і старажытных еўрапейскіх мовах. Так, у гоцкай, старажытнаанглійскай і старажытнасаксонскай *land* азначае ‘зямную прастору, вольную ад лесу, пустку, цаліну’, у старажытна-верхненямецкай *lant* і ў сэрэдневерхненямецкай *lenden* – ‘земля, краіна, край’, у старажытнапрускай *lindan* – ‘даліна’, у швабскім дыялекце нямецкай мовы *linda* – ‘поле пад парам’. Блізкае па форме слова *lann* у старажытнаірландскай мове значыць ‘свабодная зямная прастора, раёніна, двор’... Падобная сітуацыя выяўляецца і ў славянскіх мовах. У чэшскай мове *lada*, *lado* і рускае дыялектнае ляда азначаюць ‘пустку, поле, лугавіну на месцы выкарчаванага лесу’. Ляда ў беларускай, лядзіна ў старажытнабалгарскай і *лан* ва ўкраінскай мове маюць падобны круг значэнняў – ‘бязлесая раёніна, поле’. Такім чынам, у еўрапейскіх мовах пад словам *land* разумеецца зямля, вольная ад лесу, г. зн. прастора засвоеная, акультураная чалавекам. Гэтае значэнне яшчэ больш узмадняеца суфіксам *-schaft*, які ўзыходзіць да старажытнанямецкага назоўніка *schaf*, што азначае ‘форму, выгляд, парадак, план, стан’ [210, с. 6].

Такім чынам, першыя людзі (волаты, асілкі), якія жылі ў лясах і займаліся промысламі, мелі перыферыйнае становішча ў структуры новастворанага свету, а з улікам іх велізарных памераў і апазыцыйнасці да Творцы – з’яўляліся недасканальнымі стварэннем Бога. Пры гэтым варты адзначыць, што і ў іншых народаў свету “уяўленні пра першых людзей як пра незавершаных істотаў, якіх багам прыходзіцца “дарабляць”, – шырокая распаўсюджаны міфалагічны матыў” [196, с. 87]. Так, у старажыт-

нагрэцкай міфалогіі першымі антрапаморфнымі стварэннямі “маці-Зямлі” былі “паўчалавекі – старукія гіганты Брыарэй, Гіес і Кот. Потым з’явіліся тры дзікія аднавокія кіклопы – будаўнікі гіганцкіх сценаў і кузняў у Фракіі, а потым на Крыце і ў Лікіі” [113, с. 19]. Паводле іншай версii, прадстаўленай у міфе пра Залаты век, першыя людзі Старажытнай Элады, як і волаты беларускай традыцыі, належалі да першабытнага тыпу прысвяльнай гаспадаркі: “Гэтыя людзі зваліся Залатым пакаленнем і пакланяліся Крону. Жылі яны без клюпатаў і турботаў, харчаваліся жалудамі, дзікай садавіной і мёдам, які капаў проста з дрэваў, пілі авечасе і казінае малако, ніколі не старэлі, танцавалі і шмат смяяліся. Смерць для іх была не больш страшная, чым сон. З іх ужо нікога не засталося...” [113, с. 22].

Новая генерацыя людзей, створаная Дэміургам, з’яўляеща як прынцыпова важнае, суб’ектнае напаўненне сярэдняга яруса светабудовы – зямлі, што акцэнтуеца не толькі якасна адрозным тыпам гаспадарчай актыўнасці (земляробствам), але і ўласна зыходным матэрыйялам (земля ці гліна), з якога быў створаны чалавек: “Бог першага чалавека вылепіў з гліны да, расставіўшы пад плотам, штоб сох, сам кудысь пайшоў...” [121, с. 89]. Паказальна, што “міф пра стварэнне чалавека ў індаеўрапейскай міфалогіі адлюстраваўся і ў эпітэце чалавека – “зямны” (ёсць сувязь паміж лацінскімі словамі *homo* – чалавек і *humus* – зямля)” [196, с. 87].

З’яўленне людзей надае новы імпульс працесу канчатковага структуравання свету, бо менавіта з гэтага моманту магчыма весці гаворку пра паўставанне культурнага ландшафту, што ўзнікае і як прастора жыццядзейнасці чалавека (калектыву), і як ментальная прастора спазнання навакольнай рэчаіснасці. Пры гэтым, як паказвае фальклорны матэрыял, чалавек у “міфічныя часы” выступае не столькі аб’ектам, колькі суб’ектам пралангаванай касмагоніі, якому Дэміург (Бог, Творца) дэлегуе частку сваіх крэацыйных функцый. У значайнай ступені гэта было абумоўлена нявылучанасцю богавай і чалавечай прасторы ў структуры сусвету, якая адбываеца толькі па завяршэнні касмагоніі. *“Ну вот гэта старэйшая расказывалі. Я дак ня знаю, як Бог па зямлі хадзіў. А тады ўсё было разам. Ну кажуць жа, што Ён па зямлі хадзіў, а тады разлучыў неба і з зямлёй, дык ужо сам на небе Бог, а людзі на зямлі”**.

Дакладней, людзі выступаюць суўдзельнікамі крэацыі разам з Богам, у выніку чаго паўстаюць не толькі новыя элементы ландшафту, але і новыя прадстаўнікі расліннага і жывёльнага свету. У апошнім выпадку імпульсам для стварэння ёсць канфлікт паміж воляю (жаданнем рабіць так, а не іначай) чалавека і воляю Бога. Хрэстаматыйнымі прыкладамі

* ЗА у 2006 г. ад Красковіч Ганны Раманаўны, 1930 г. н., у в. Федаркі Докшыцкага р-на.

ёсць шырока вядомыя на ўсёй тэрыторыі Беларусі легенды пра паходжанне бусла, зязюлі, мядзведзя, а таксама бярозы, рабіны і кветак “браткі”. “Зязюля, яна была чалавекам, і ты ж, дачка, як кукуець кукулка, паслухай, і яна будзець казаць: “Якуб! Дай круп! Якуб! Дай круп!” Гэта мама рассказывала, што зязюля была бабай, і што-та яны там з мужыком пасварыліся, а дауней паветкі былі і зярно там, і семя насыпана, цэлы за- сек быў, і вот яна яго паслала там. Кажыць, там за ільносемям – крупы, схадзі круп дастань. А гэта ж ільносемя, як вада, ты ж на яго стань – яно ж і тонець. Ну вот, яна яго ждала-ждала, а ён не прыйшоў. Яна яго звала: “Якуб! Дай круп! Якуб! Дай круп!” I вот яна гэдак зробіла, і яе Бог перавярнуў у зязюлю”**; “Ну, гэта я чула, што нібыта ў нас не было ні насекомых, ні зверыкаў ніякіх. Усё пасабіраў ужо Бог, даў указаныні ў мяшкі сабраць. А гэтат чалавек адзін узяў, паглядзеў, што там. Развязаў гэтат мяшок і ўсе павыляталі. I Бог сказаў: “Ну вот, цяпер ты будзеши буслом, і будзеши хадзіць і сабіраць гэтых жаб ўсё”***.

Найболыш выразна матыў крэацыйнага сүждзелу чалавека і Бога выяўляеца ў легендарным сюжэце пра будаўніцтва першай хаты – прасторы падкрэслена культурнай, створанай менавіта для людзей. “Як свет пачаўся, людзі не ведалі, як хату станавіць, нарэшце паставілі якуюсьці хату; зноў не ведалі, што зрабіць, каб відно было. Так адна жонка ўсё носіць рэштам слонка і пускае ў хату, а мужык мяшком. Аніож ідзе чалавек, хоць бедны, а такі разумнейшы ад іх. Падыйшоў, даў пахвалёны і кажа: “Што гэта вы, людзі, робіце?” Яны пачалі бедаваць: “От паставілі хату да ніяк слонка не наносім, усё цёмна да цёмна”. Той чалавек кажа: “Што вы мне дасцё, то я вам упушчу слонка ў хату?” Яны кажуць: “Што хочаш, тое дамо”. А не ведалі, што гэта быў сам Бог. Так ён ім і кажа: “Я нічога ад вас не хачу, адно дайце слова, што кожон тыдзень прымече жабрушчага чалавека, якога пакорміце і пазволіце пераначаваць”. Яны згадзіліся на тое. Тады Бог ім вокна паўрэзвав і відно ў хаце стала” [121, с. 38–39].

Прыведзены прыклад вельмі красамоўна паказвае сімвалічную нагрузку тэхналагічных паўнамоцтваў людзей і Бога ў працэсе стварэння чалавечага жыцця. Будынак хаты, узведзены людзьмі, з’яўляеца механізмам адасаблення “сваёй”, чалавечай прасторы ад вонкавага свету, наяўнасць жа дзвярэй захоўвае як паставянную магчымасць дзеяснай камунікацыі з вонкавай прасторай у яе гарызантальным сячэнні, так і здольнасць спыняць непажаданыя контакты. Але менавіта вокны, прасе-

* АГФФ: зап. Клопава С. у 2009 г. ад Дрозд Соф'і Архіпаўны, 1935 г. н., у в. Мазуліна Ушац-кага р-на.

** Зап. Валодзіна Т., Любач У. у 2007 г. ад Махальскай Ніны Фамінічны, 1937 г. н., у в. Шэпелева Глыбоцкага р-на.

чаныя Богам, арганічна ўпісваюць чалавече жылле ў касмічную структуру, судносяць яго з прасторава-часавай мадэллю свету. “Вокны звязваюць жылле не проста з астатнім светам, але з светам касмічных з’явай і працэсаў, такіх як сонца (месяц), бакі свету, ландшафт, чаргаванне святла і цемры, дня і ночы, зімы і лета і г. д. Іншымі словамі, сімволіка вакна вызначаецца не толькі супрацьпастаўленнем вонкавага – нутраному, але і апазіцыяй бачны / нябачны, пры гэтым асаблівая роля адводзіца сонцу, святылу і цемры як актыўным з’явам, якім вокны абвязаны сваім існаваннем” [25, с. 166].

Такім чынам, Бог “маштабіруе” дом (сядзібу) судносна мадэлі наяўнага светапарадку і тым самым актуалізуе гарызантальную структуру светабудовы. Заканамернай падаецца думка, што карэктаванне пабудаванай людзьмі хаты здзяйсняеца Богам паводле ідэальнаага ўзору – уласнай сядзібы, на адпачаткове існаванне якой сведчаць тапаграфічныя дэталі легенды аб стварэнні чалавека (Бог ставіць чалавека, вылепленага з гліны пад *плотам*, што, у сваю чаргу, паказвае на агароджаную прастору, якой у разуменні вясковага чалавека можа быць перадусім *сядзіба*). Вобраз ідэальнай і ўзорнай Богавай сядзібы надзвычай актуальны для абрадаўых песняў каляднага і велікоднага рытуалаў, калі адбываеца аднаўленне касмічнага светаладу на новым вітку часавай спіралі. Пры гэтым “багаты двор”, што паўстаема ў гасподзе канкрэтнага гаспадара, рэпрэзентуе тэтракратычную мадэль свету ў яго гарызантальным вымярэнні. “Да хадзілі, гулялі калядоўшчыкі, / Каляда, каляда! / Да сачылі, пыталі багатага двара. / Багаты двор – Пятра дом. / Каля яго двара ўсё шаўковая трава, / Усё шаўковая трава, усё жалезны тын, / Стайды тачоныя, пазалачоныя, вароцікі сярэбраныя, / Падваротніцы – рыб’і костачкі, зашчэпачкі медзяныя. / На яго двары ды чатыры церамы стаяць: / У першым цераму – ясен месяц, / Другі церам – ясна зара, / Трэці церам – дробны звёздачкі, / Чатцверты церам – буйн вецер. / Ясен месяц – сам гаспадар, / Ясна зара – яго жана, / Дробны звёздачкі – яго дачушкі / Буйн вецер – яго сыны” [116, с. 154–155].

Паказальны ў нашым выпадку той факт, што менавіта будаўнічы рытуал беларусаў яшчэ ў канцы XIX – XX ст. захоўваў выразныя касмалагічныя асновы міфічнага першаўзору, створанага калісьці супольнымі намаганнямі людзей і Бога. У прыватнасці, гаворка ідзе пра рэалізацыю міфалагічнай мадэлі свету ў структуры канкрэтнай сядзібы. На Падзвінні, “калі аблюбавана ўжо месца пад сялібу ці на сваёй “вячніне” ці на “чужанцы”, гаспадар збірае з чатырох розных палёў па адным нягладкім камені, нясе іх ці ў шапцы на галаве, ці “запазушшу”, ля голага цела, і кладзе на абранае месца чатырохкунткам, бок якога не

павінен быць больш за дзевяць кроکаў, і “жыгнаць” тое месца і пакладзены камень. Стойшы на сярэдзіне чатырохкутніка, гаспадар кладзе шапку на дол і чытае пацеру з дабаўленнем просьбы да дзядоў – памагчы аблюбаванай сялібе. Калі праз тры дні камяні застануцца некранутымі, сяліба абрана ўдала” [339, с. 134].

На думку А. К. Байбурына, у прыведзеным спосабе рытуальнай дыягностыкі “выразна бачны працэс структуравання месца. Камяні прыносяць з розных палёў – тым самым дзеянні па ўпарадкаванні просторы набываюць больш выяўлены харктар. Той факт, што іх бяруць з палёў, таксама паказальны. Палеткі – засвоеная чалавекам простора, тым часам як месца, куды прыносяцца камяні, яшчэ належыць засвоіць. Наступным дзеяннем просторы надаюцца форма (чатырохкутнік) і памеры (“не больш за дзевяць кроکаў”). І, нарэшце, чытанне “паціры” і зварот да “дзядоў” улучае гэтае месца ў сістэму рэлігійных і сацыяльных дачыненняў” [25, с. 50–51]. У сваю чаргу, адзначым яшчэ адзін прынцыпавы момант рытуальных дзеянняў па выбары месца. Першаснай і сутнасна важнай для чалавека стае лімітацыя “сваёй” просторы менавіта ў гарызантальнай плашчыні, якая і з’яўляецца яго рэальнай жыццёвай просторай, а таксама вызначэнне сімвалічнага цэнтру, які маркіруе сам гаспадар і дзе можа быць найбольш эфектыўная камунікацыя як з вышэйшай, боскай, сферай (пацеры да Бога), так і з светам памерлых (дзядамі). Іншымі словамі, у той час, калі прадметна (камянімі) вызначаецца гарызантальная тэтракратычная мадэль мікрасвету (сядзібы) у рэальнай просторы, яе вертыкальная трыйдычная структура задаецца ментальным чынам, малітвай, дзе актуалізујуцца ўсе тры вертыкальныя сферы светабудовы: неба (Бог) – зямля (чалавек) – падзем’е (свет памерлых), якія матэрыйльна будуть увасоблены толькі па завяршэнні будаўніцтва і суаднесены, адпаведна, з дахам – зрубам – падмуркамі (падвалінамі) жытла.

Дарога, неадлучны элемент традыцыйнага культурнага ландшафту беларусаў, займае ў міфапаэтычнай карціне свету асобнае месца, бо ёсьць “інтэгратыўным і медыятыўным кампанентам светабудовы, што злучае ўсе наяўныя просторавыя локусы паміж сабой. Іначай кажучы, няма таго месца (ці гэта горад, храм, вырай, ці гэта балота, “пекла”, чужая старана), куды б не магла завесці дарога” [274, с. 7]. Фальклорны матэрыял дазваляе меркаваць, што дарога, паводле ўяўленняў беларусаў, была створана Богам яшчэ на самым пачатку парадкавання свету, яшчэ да з’яўлення чалавека, бо ў будаўніцтве дарогі ўздельнічае сам Творца і звяры: “*Гэта, кажуць, Бог прыказаў ўсім зяярам строіць дарогу, а кром адказаўся. Ну і Бог яму сказаў, штоб па дароге не хадзіць. Еслі выйдзець на дарогу, значыць на дарозе памрэць*”*. Адсюль невыпадковае ўяўлен-

* ЗА у 2006 г. ад Бугая Васіля Таракавіча, 1926 г. н., у в. Царкавішча Ушацкага р-на.

не беларусаў, што сваю дарогу маюць практычна ўсе жывыя істоты, ад земнаводных да птушак. Так, шырока распаўсюджанаеў беларускай этнічнай традыцыі атаясамленне зорнага “млечнага шляху” з “гусінай дарогай”, якая вядзе ў вырай [504, с. 41]. “То называюць дорога гусіна. Это по ёю гусі летят. Летят, оні прылётуюць сюды і одлетают по той дорозе” (Пружанскі р-н) [474, с. 589]. У сваю чаргу, нават змеі перамяшчаюцца ўласнай дарогаю, і задача чалавека ў тым, каб гэтую дарогу не заступаць. “*Каб зьмяя не ўкусіла, кажуць, хлеба нада ўзяць. Я яе як увіджу, ці пераступлю, дарогу ёй дам. Я яе век ня біла. Сколькі я іх відзела, пойдзеш у грэбы ці мох драць. Увіджу, я ей дарогу пушчу. Яна і пойдзець, куды ёй нада*”*. Такім чынам, менавіта дарога ў структуры ажыватворанага свету задае апошняму дынаміку, што супрацьпастаўляе яго мерцвянаому і статычнаму хаосу. Прынцыпова значнай для сімвалічнай інтэрпрэтацыі дарогі з’яўляецца яе непарыўная суднесенасць з ідэяй руху, які ў сваю чаргу выступае эквівалентам жыцця. Невыпадкова, што менавіта дарога і ёсьць сімвалічным азначэннем чалавечага жыцця (параўн. “жыццёвы шлях”).

У значнай частцы этыялагічных легенд, якія датычачы прасторы, пепадусім сацыяльной (чалавечай), дарога і ўсе яе складовыя часткі (вуліца, мост) прысутнічаюць як бы па змоўчанні, але ў якасці найважнейшага тонасу, дзе Бог і здзяйсняе працэдуру гарманізацыі, удасканальвання стваранага ім свету, задаючы яму аптымальныя параметры маральна-этычнага, нарматыўнага і біясацыяльнага кшталту. Сюжэт пра “падарожнага Бога” надзвычай распаўсюджаны ў беларускай фальклорнай традыцыі і закранае розныя аспекты ўпараткавання сацыясферы. “*Мужык плот гарадзіў саломай. Ідзе Бог і гаворыць: “Ну што ты саломай гародзіш?” Ен: “Усё роўна скора памру, нашто мне жэрдзі?” Ну Бог і зрабіў, штоб не зналі, калі памрэм. Ідзець далей – баба жыста жнечець. Бог спрашывае: “Пакажы дарогу”. А яна, не разгінаючыся: “Туды ідзі” – нагой яму паказала. А Бог адыхадзіцца і гаворыць: “Каб табе век некалі было”. Ну, бабам і ўсегда некалі. Ідзець далей – там стары касіў. Бог падышоў і можа дарогу спрасіць. А мужык гаворыць: “А давай закурым?” Селі, пакурылі. Мужык усё расказаў, паказаў. А Бог гаворыць: “А каб у цябе ўсегда урэзмя было”. Вони мужыкі сядзяць, кураць і ім ўсегда врэзмі хватаеть*”**.

Прыведзеныя легендарныя сюжэты, здавалася б, празрыстыя з гле-дзішча маралі і этыкі, на нашу думку, маюць куды больш глыбінную сімвалічную аснову. У выпадку з “саламяным плотам” і пазбаўленнем

* Зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2008 г. ад Духовіч Зінаіды Пятроўны, 1927 г. н., у в. Будзішчы Сенінскага р-на.

** ЗА у 2002 г. ад Мачульскай Галіны Міхайлаўны, 1932 г. н., у в. Фёдарава Полацкага р-на.

людзей ведаў пра час уласнае смерці гаворка ідзе не столькі пра вызначэнне жыццёвай прагматыкі людзей, якая рэалізуецца не толькі “тут і цяпер”, але з відавочнай перспэктывой быцця як такога (“паміраць збірайся, а жыта сей”), колькі пра далейшую працэдуру адасаблення, лімітацыі і дэмаркацыі чалавечага свету, што адбываецца як у прасторавым вымярэнні (Бог, адбіраючы ў людзей веды пра час уласнае смерці, тым самым змушае іх умацоўваць межы ўласнай прасторы), так і ў сферы ментальнай (веды людзей цяпер не адпавядаюць усёведанню Бога).

Сюжэт легенды пра *падарожнага Бога*, які пытается ў людзей дарогі, таксама выходзіць за рамкі адно толькі маральна-этычных выглумачэнняў, але цудоўна адлюстроўвае асаблівасці традыцыйнага, міфапаэтычнага і прадметна-пачуццёвага ў сваёй аснове працэсу спазнання свету, у якім дарога адыхрывае надзвычай важную ролю. Для чалавека традыцыйнай культуры катэгорыі “ведаць” і “бачыць” выступаюць як практычна тоесныя. “Свой” свет, гаспадарча засвоены, зведены ў працэсе жыццяздейнасці, – гэта свет перадусім візуальна зафіксаваны. Невыпадкова, што сам працэс перадачы інфармацыі ў супольнасцях фальклорнага тыпу можна апісаць схемай “пачуць / убачыць – запомніць” (“Дай Бог чутае бачыць”), бо трансляцыя культурнага фонду, нормаў і прадпісанняў “адбываецца не з дапамогай правілаў (сучасны тып трансляцыі культуры), а з дапамогай узору, “цытат”. Такой культуры немагчыма навучыцца, яе можна вывучыць, запомніць на памяць” [24, с. 13].

Здолнасць бачыць і чуць ёсьць фундаментальнай уласцівасцю прадстаўніку “гэтага” свету, у той час як слепата / немата ўказываюць на сужнесенасць з іншасветам, як, напрыклад, у выпадку з старцамі. «Сляпы ў наўнай карціне свету захоўвае міфалагічнае значэнне прадстаўніка чужога свету, таго свету, смерці. Сляпия прыраўноўваліся да мёртвых, але смерць сляпых разумеецца як іх смерць у адносінах да зямных спраў, як адасабленне ад нашага свету і пры гэтым веданне таго свету. <...> У хрысціянскай інтэрпрэтацыі сляпы, падобна беднаму, – святы, “Божы чалавек”» [324, с. 143–144].

Усёведанне Бога ў фальклорнай інтэрпрэтацыі якраз і вынікае з яго здолнасці ўсё бачыць (“Бог не цяля, бачыць круцяля”, “Відзіць то Бог, ад чаго жывот засох”), але ў міфічныя часы Бог фактычна здзяйсняе сваё першае *падарожжа-агледзіны* зямлі, калі свет яго воляю набывае канчатковыя абрысы і нутраное напаўненне. Такім чынам, дарога Бога – гэта адначасова і шлях зрокавага ўспрымання існай прасторы, з дапамогай чаго апошняя “легітымізуецца” ў вачах Творцы, гэтаксама як і для простага чалавека навакольны свет набывае свае рэальныя абрысы толькі ў візуальнай перспектыве. «Мы канцептуалізуем поле зроку як змяшчаль-

ню, а тое, што бачым, як змест унутры яго. Сам выраз *visual field* ‘поле зроку’ наводзіць на гэтую думку” [238, с. 55]. Сімвалічнае атаясамленне зроку і дарогі наагул уласцівае міфапаэтычнаму светапогляду. “Рытуалы, звязаныя з выдаленнем з вока парушынкі, закансервавалі і яшчэ адзін архаічны матыў, а менавіта – сімвалічнае ўспрыманне вока як тунэля, своеасаблівага шляху, што злучае прасторы – нутраную (свядомасць чалавека) і вонкавую (навакольны свет), як дарогі, што пераводзіць інфармацыю з вобласці зрокавага ўспрымання ў сферу яе разумовай апрацоўкі. Фактычна, само вока становіца сімвалам і ўсяго шляху, і яго абмежаванага, вылучанага адрезка – прапускнога пункта, клапана паміж судатычнымі светамі. Каб выдаліць парушынку, што трапіла ў вока, райлі згадаць, дзе ў апошні раз адкінуў з дарогі, сцежкі камень, галінку ці нешта іншае ў левы бок, і парушынка з лёгкасцю выйдзе. Паказальна, што і этыялогія болю вачэй улучае матыў дарогі – не дазвалялася пасля заходу сонца выліваць на дарогі, сцежкі ваду, іначай у тых, хто пярайдзе праз такое месца, будуць балець вочы” [97, с. 361].

Паказальна, што і ў реальнай жыццёвой практицы ў адказ на просьбу падказаць дарогу яе звычайна *паказваюць*, суправаджаючы вербальныя тлумачэнні жэстамі, закліканымі зарыентаваць падарожнага чалавека ў правільным кірунку. Найбольш выражана гэтая адметнасць візуальнага спазнання прасторы выяўляеца ва ўмовах лакальнага культурнага ландшафту сельскай мясцовасці, дзе найбольш аптымальны варыянт для чалавека прышлага, “чужога”, які хоча трапіць у пэўнае месца ці ўрочышча, – дапамога з боку мясцовага правадніка, а не вусныя тлумачэнні. “Вы самі не знайдзіце” – адзін з найбольш частотных адказаў з боку мясцовага насельніцтва, які даводзіцца чуць у этнаграфічных экспедыцыях, калі размова ідзе пра ўрочышчы (як правіла, лясныя), схаваныя ад вока падарожнага чалавека, але добра вядомыя тутэйшым людзям. Калі ж з нейкіх прычынаў (фізічная нямогласць інфармантаў, іх занятасць або нежаданне) дарога прышламу, “чужому” не паказваецца, то і канчатковая мэта яго падарожжа вельмі часта застаецца не дасягнутая.

Такім чынам, для традыцыйнай ментальнасці “паказаць дарогу” – гэта значыць адкрыць для прышлага “свой” свет, зрабіць яго дасягальным, пазнавальным, вядомым. І наадварот, не паказаць дарогу ці зрабіць гэта абы-як азначае спыненне шляху падарожнага ці значную пралангацию дарогі (блуканне і, як вынік, страта часу). Таму невыпадкова, што ўзнагарода / пакаранне Бога за дарогу, паказаную мужчынам і не паказаную жанчынай, выміраеца часавым эквівалентам – мужчынам стае часу і на працу, і на адпачынак, жанчынам – заўсёды няма калі за гаспадарчым клопатам: “*Ішоў Бог, стаў ён у жанчыны пытацца дарогу, а яна*

жнець: “Ай там! Ідзі, найдзеши дарогу!” Ну гэты Бог і пашоў, а ёй некалі было дажа падняцца, як жала, так і жала. Даходзіць да мужчыны, стаў спрашываць, куды якая дарога. Гэты касціў мужык, ён падняўся, касу палахсыў: “Хадзі, дзядуля, я цябе атвяду, пакажу дарогу”. Ну і ён гэтаму мужчыне і сказаў: “Ну вот, чалавечак, мужчыне пастаянна і ўрэмя хватайць, а бабе – ёй век некалі, яна дажа не паднілася мне дарогу не паказала”. Ну дык і прауда, бабе ж век некалі”*.

Такім чынам, аналіз касмаганічных і шэрагу этыялагічных легендаў паказвае, што ў міфапаэтычнай карціне свету беларусаў стварэнне і структурызацыя свету разглядаліся як працэс, як мінімум, дзвюхфазны. Актам першаснай крэацыі былі створаны базавыя прыродныя элементы, уласцівыя беларускай этнічнай прасторы (зямля = палеткі, лес, балоты, горы, вадаёмы, а таксама неба і дарога). У выніку другога, значна пра-лангаванага, этапа касмагоніі, які супадае з “залатым”, міфічным часам, што харектарызуецца супольнай стваральнай дзеянасцю як Творцы, так і людзей, з’яўляюцца ядравыя топасы культурнай прасторы: хата – сядзіба – паселішча. У адпаведнасці з рознымі этапамі касмагоніі фармуеца і касмалагічная тапаграфія, або міфалагічнае мадэль свету: на першай стадыі праяўляюцца яе трохчастковая вертыкальная структура (верх – сярэдзіна – ніз), апрадмечаная небам (гарой, лесам) – зямлёй – балотам (азёрамі); другая стадыя касмагенезу “высвечвае” гарызантальнае, тэтракратычнае сячэнне свету, у найбольш сфакусаванай ступені прадстаўленае структурай чалавечага жыцця (садзібы). З другога боку, паўставанне чалавечага свету прынцыпова мяняе і статус прыроднай прасторы, якая цяпер існуе не адасоблена ад людзей, але як частка іх жыццёвой прасторы – г. зн. становіща часткаю культурнага ландшафту як у гаспадарчым, так і ў ментальным вымярэнні.

Пры гэтым прынцыпова важна падкрэсліць, што Бог (шырэй – дэміургі) стварае не аб’екты, але суб’екты касмічнай прасторы, кожны з якіх мае не толькі пэўную геаметрычную канфігурацыю і фізічныя якасці, але і ўласную энергетыку і персаніфікованую волю, увасобленую канкрэтным вобразам, абсалютна реальным з гледзішча міфалагічнага ўспрымання свету: лес – лесавік, поле – палявік, возера – вадзянік, балота – балотнік. Іншымі словамі, традыцыйны культурны ландшафт беларусаў – гэта не механічны набор фрагментаў прыроднай і культурнай прасторы, але своеасаблівае спалучэнне пэўных месцаў, якія харектарызуюцца сваім непаўторным адухоўленым напаўненнем. «Калі ж гавор-

* АГФФ: зап. Клопава С. у 2009 г. ад Дрозд Соф'і Архіпаўны, 1935 г. н., у в. Мазуліна Ушацкага р-на.

ка вядзецца пра само “месца”, то тут узікае пытанне пра тое, чым яно запоўнена, таму што “месца” ёсьць перадусім змяшчальняй чагосыці, без чаго тое, што звычайна з большай ці меншай абыякавасцю называюць месцам, пазбаўляе сама паняцце “месца” неабходнай дакладнасці яго вызначэння, больш за тое, яго сэнсу, яго мэтаскіраванасці і практычнай устаноўкі “месца”» [471, с. 27].

Суб'ектнасць прыроднай прасторы ў архаічным светаўспрыманні мае лагічным працягам і суб'ектнасць прасторы культурнай, якая найбольш выразна дэманструе міфалагічны прынцып *суйснавання* чалавека і адхуёленага Сусвету. Прыналежнасць культурных локусаў чалавеку не мае абсалютнага харектару, бо дом, гумно, хлеў ці лазня належаць чалавеку, але адначасова і дамавіку, гуменніку, хлеўніку ці лазніку. Прынцып гарманічнага суйснавання чалавека і міфалагічнага персанажа пры гэтым становіща гарантам дабрабыту і парадку ў асобна ўзятай сядзібе, што адлюстравана нават у этнографічных матэрыялах пачатку ХХІ ст. «*Дамавік, дык гаварылі, што ў коміне жывець. Ну, крыі Божа, яго не нада абіжсаць! Крыі Божа, не нада гаварыць дрэннага, а нада гаварыць харошае. Вот абычна на Каляды, вобишам на гадавыя празнікі, іх 12 бальшых празнікаў. Дык на гэтыя празнікі нада чым-та ўгашчаць. Ну, можа, там якую аладку съпеч. Ну, што готовіш лучшае сабе, нада што-та палажыць. На акно. Ложуць на акно. А на Вяліканье нада яйко краснае палажыць. А на Каляды якую цукерачку палажу. На Каляды абычна нешта ложуць. Калі ён прыяў усяму добраму ў гэтай хаце, то яго забіралі з сабой, забіралі з сабой (у новую хату). На noch клалі мяшок, раскрывалі той мяшок. А наўтра ўжо, як перахадзілі, і мяшок гэты забіралі. Но ўсё раўно, у первую очародзь у хату перва пускалі ката. Таго, хто ходзіць на чатырох ногах. Хто на двух – гэта потым. А той мяшок клалі кала печы. Ну канешна, кала печы. Раз ён там жывець, і клалі кала печы. Тады яго завязавалі. Ну можа, што і ўкладалі. Знаю, што мяшок разварачавалі і клалі. Можа, ён там дзень ляжсаў. Можа, два, ці noch*»*.

І нават калі мы гаворым пра безумоўную каштоўнасць беларускага вяскоўца – зямлю (у значэнні палеткаў), то ў сімвалічным плане харектар валодання ёю носіць умоўны харектар, бо апошняя вызначаеца не толькі высокім сакральным статусам, але і патэрналльнымі адносінамі ў дачыненні да людзей. “Зямля адна на свеце, яна наша матка, бо ўсе мы ат яе радзіліса, усіх яна й прыме, як мы памром. Зямля святая, яна ўсё родзіць, яна пестуе нас у маленству, яна нас корміць і поіць, а як

* Зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2008 г. ад Макоўскай Файны Іванаўны, 1941 г. н., у в. Пустынкі Сенінскага р-на.

прыдзе час, захавае нашы косці. Бог сатвары ў чалавека з зямлі, бо ён зямля й у зямлю пойдзе. Без патрэбы няможна зямлю біць, зневяраць ці пашикудзіць чым-небудзь, бо зямля святая, яе Бог даў нам як матку, а матку трэз шанаваць” [408, с. 47].

Такім чынам, зыходзячы з светапоглядных каштоўнасцяў беларусаў, маёмысныя адносіны чалавека да зямлі можна вызначыць не як уласніцкае валоданне, але як пажыццёвую арэнду, што мусіць быць пацверджана штогод праз выкананне цэлага шэрагу рытуалаў, якія легітымізуюць гаспадарчую прагматыку землекарыстання, надаючы ёй вышэйшыя, сімвалічныя сэнсы. Невыпадкова ў валачобных песнях усе заняткі земляроба – гэта клопат прарокаў ды святых: “А Мікола – стары сявец / Ячмень сеіць, засяваіць. / Святы Іван – божы каваль / Косы пруціць, сярпы зубіць. / Святы Ілля – стара жня / Выйшаў у поле ў чыстае / З малым сынам, з белым сырам. / Шахнесь, махнесь – снапок сажнесь” [256, с. 201]. У сваю чаргу, і гаспадар, што выйшаў у поле на засеўкі, у міфапаэтычнай карціне свету стае роўным святому Міколу. Адсюль традыцыйнае грамадства харектарызуе не маналог чалавека ў асяроддзі мёртвай прыроды і абездухоўленых рэчаў, але творчае, узаемазацікаўлене сумоёе, дыялог людзей з вонкавым светам, у выніку якога Сусвет набывае і ўтрымлівае свае гарманічныя абрысы. “Наследаванне знакаў вонкавага свету пры выбары той ці іншай стратэгіі паводзінаў вызваляла чалавека ад абавязковых пры “нутраным” выбары ваганняў і дыскамфорту. <...> Такая тактыка паводзінаў пры ўсіх відавочных хібах, пры ўсёй яе “нерациональнасці” з пазіцыі сучаснай культуры дазваляла чалавеку захоўваць душэўную раўнавагу пры любых абставінах і значна лягчэй, чым чалавеку нашай культуры, пераносіць усе неспадзянкі быцця. І яшчэ адзін важны вынік. У незлічоных сітуацыях выбару адбывалася пастаянная “падсілкоўванне” памяці інфармацый. Вонкавы свет выступаў у якасці грандыёзнага рэзервуара інфармацый, правільнае выкарыстанне якой гарантавала ўстойлівасць і, адпаведна, дабрабыт жыцця” [24, с. 16]. Дыялогавы, партнёрскі харектар дачыненняў чалавека з наўакольным асяроддзем абуровіў не толькі экалагічна дасканалы спосаб жыццяздзейнасці традыцыйнай супольнасці, але і фармаванне адметнай сістэмы светапоглядных каштоўнасцяў, дзе элементы прыроднай прасторы ацэньваюцца з гледзішча не толькі гаспадарчай, але і вышэйшай сімвалічнай прагматыкі.

2.3. Сімвалічна прагматыка лімітаций: “цэнтр”, “перыферыя” і феномен трансгранічнасці ў структуры культурнага ландшафту

Для чалавека традыцыйнай культуры, чалавека рэальнага, які жыў у рэальным паселішчы, першаступеннае значэнне мелі не геатапанімічныя абстракцыі, а вылучэнне, лімітация, лакалізацыя “сваёй” і “чужой” просторы ў ягоным свеце. “Для традыцыйных грамадстваў вельмі харктэрнае супрацьпастаўленне паміж просторай празывання і невядомай, няпэўнай просторай, якая іх атачае. Першае – гэта “Свет” (дакладней, “наш свет”), Космас. Усё астатніе – гэта ўжо не Космас, а штосьці накшталт “іншасвету”, гэта чужая і хаатычная простора...” [527, с. 27]. І ў сучаснай беларускай лексіцы, апрача “свайго” Свету планетарнага маштабу, фіксуецца наяўнасць далёкага свету (“з-за свету” – з далёкіх месцаў) і “таго”, замагільнага свету [425, с. 387–388]. Для беларуса XIX ст. актуальным быў “свой свет”, супрацьпастаўлены “іншасвету”, які разумеўся далёка не толькі як свет памерлых, але адначасова і як свет “нячысціку”, які суіснуе з жывымі людзьмі. З “іншасветам” змыкаецца і “чужы край”, “дальняя старана”. Выправіцца туды – мець патэнцыйную небяспеку. У вясельнай песні маладая перад ад’ездам з хаты скардзіца сваякам: “А ў чужэй старане бальшакі шырокі – / Бальшакі шырокі, церамы высокі – / Цірамы высакі – мужыкі ведзьмакі” [516, с. 66]. Часам парапінанне магло быць яшчэ больш радыкальным: “З’ехаў на чужыну, як зваліўся ў дамавіну”, і наадварот: “У сваім краі, як у rai” [535, с. 80, 82].

Аднак вылучэнне “свайго” і “чужога” ў просторавай рэальнасці (як і семіятызацыя просторы ўвогуле) немагчымае без працэдуры размежавання і лімітациі апошняй, суб’ектам чаго выступае перадусім чалавек, які “не праста жыве ў просторы, але і бесперапынна структуруе яе ў адпаведнасці з выпрацаванымі культурай мадэлямі паводзінаў” [173, с. 121]. Больш за тое, здольнасць чалавека структураваць простору праз лімітацию праяўляецца як у рэальным (фізічным), так і ў ментальным плане і належыць да базавых уласцівасцяў чалавечага мыслення. “Нават у тых выпадках, калі няма натуральнай фізічнай мяжы, якую можна было бы разглядыць як мяжу змяшчальні, мы накладаем межы – нібыта нутраная простора і размежавальная паверхня рэальная існавалі – ці то гэта сцяна, плот, уяўная лінія ці плашчыня. Зусім нешматлікія інстынкты чалавека могуць прэтэндаваць на большую ўкаранёнасць у чалавечым мысленні, чым пачуццё просторы” [238, с. 55]. Не ў малой ступені менавіта псіхалагічныя асаблівасці ўспрымання просторы ляжаць у аснове яе антрапа-

цэнтрычнай інтэрпрэтацыі, калі нязменным цэнтрам, “пунктам адліку” з’яўляецца сам чалавек. “Прастора ёсьць дадзенасцю, па-за якой чалавек сябе не ўяўляе, і ў сваіх дачыненнях з прасторай чалавеку патрабуюцца як мінімум дзве псіхалагічныя апоры. Гэта, па-першае, суб’ект свядомасці – “Я”, якое заўсёды размяшчае сябе ў цэнтры ідэальнай прасторы, і супрацьлеглая суб’екту мяжа, ці межы, якія замыкаюць прастору вакол яго” [245, с. 93]. Акрамя таго, мяжа – гэта не проста механізм адасаблення “свайго” ад “чужога”, але і зона камунікацыі паміж гэтымі сферамі, прастора актыўных узаемаўплываў і ўласна культурырагенезу. “На мяжы адбываюцца два біпалярныя працэсы – змыкання двух светаў і іх адасаблення. Любыя ж памежныя станы (выкліканыя прасторавымі ці часавымі зменамі) ва ўсіх традыцыйных культурах абавязкова маркіруюцца спецыяльнымі абраадамі. Хутчэй за ўсё наагул большасць архаічных рытуалаў суаднесена менавіта з паняццем “мяжа”. Такім чынам, сам працэс стварэння культуры (што разумеецца як ператварэнне прыроднага ў сацыяльнае) заўсёды пачынаецца на памежжы” [385, с. 3]. Несумнеўна і тое, што канцепт мяжы – адзін з базавых і вытворных у касмалагічнай праекцыі традыцыйной карціны свету.

2.3.1. Сімволіка “мяжы” і міфалогія прасторы

Фармаванне пэўнага культурнага ландшафту, што, уласна кажучы, і ўсведамляецца яго насельніцтвам як “свой”, засвоены ў гаспадарчым і семіятычным плане свет, немагчымае без яго адмежавання ад вонкавай прасторы. Няўнасць мяжы і нутранога зместу робіць “свой” свет не толькі акрэсленым у прасторы, а праз гэта цэльным, але і пазнавальным, сутнасна адрозным ад іншых фрагментаў Космасу, і тым больш – ад хосу. “Нутраная прастора семіясфery парадаксальным чынам адначасова і нераўнамерная, асиметрычная, і адзіная, аднародная. Будучы складзенай з канфліктных структур, яна валодае таксама індывідуальнасцю. Самаапісанне такой прасторы мае на ўвазе зайненнік першай асобы. Адным з асноўных механізмаў семіятычнай індывідуальнасці ёсьць мяжа. А мяжу гэту можна вызначыць як рысу, на якой сканчаецца перыядычна форма. Гэтая прастора вызначаецца як “нашая”, “свая”, “культурная”, “бяспечная”, “гарманічна арганізаваная” і да т. п. Ёй супрацьстаіць “іх-прастора”, “чужая”, “варожая”, “небяспечная”, “хаатычная”. Усякая культура пачынаецца з разбіція свету на нутраную (“сваю”) прастору і вонкавую (“іхну”). Як гэтае бінарнае разбіціе інтэрпрэтуюцца – залежыць ад тыпалогіі культуры. Аднак само гэтае разбіціе належыць да ўніверсаліі культуры” [305, с. 257].

Але гетэрагеннасць прасторы, што выяўляеца як у фізічна-геаграфічным, так і ў культурным (гаспадарчым, міфалагічным, рытуальнам-сімвалічным) плане, актуалізуе міфалагему мяжы не толькі ў значэнні вонкавага перыметру “свайго” свету, але і ў якасці асноўнай структураторворчай кампаненты культурнага ландшафту ў цэлым, бо абсолютна кожны топас прыроднага і культурнага паходжання мае свае абрэсы, а г. зн. мяжы. Адсюль практычна ўсе элементы культурнага ландшафту ў міфапаэтычнай карціне свету надзелены сімволікай і функцыянальнасцю мяжы, якія рэактуалізуюцца ў канкрэтнай, рытуальнай значнай, сітуацыі. Іншымі словамі, гаворка ідзе не пра мяжу, а пра складаную сістэму “межаў” (ускраіна лесу – рака – поле – ростані – ускраіна вёскі – сяліба – плот – парог – хата), якая “згортваеца” ці “разгортваеца” ў цеснай залежнасці ад часу і, адпаведна, жыццёвой актыўнасці чалавека. У гэтым сэнсе “свой” свет супадае з “светам” у значэнні “сонечнае, дзённае свято, светлы час сутак” [425, с. 387]. Такая *трансгранічнасць* культурнага ландшафту мае выразную прагматыку міфалагічна-рытуальнага кшталту, бо любы “памежны” пункт прасторы заўсёды апелюе да сітуацыі ўзаemадзяення “нутранога” і “вонкавага”, “свайго” і “чужога” (“Панянце мяжы двухсэнсоўнае. З аднаго боку, яна адмяжоўвае, з другога – злучае” [305, с. 257]), дзе менавіта другі полюс апазіцыі выступае крыніцай надзвычайных рэурсаў і патэнцый, што могуць быць як небяспечнымі, так і неабходнымі для чалавека. Пры гэтым зусім не істотна, дзе чалавек рэалізуе сваю камунікацыю з “тым” светам: на парозе ўласнай хаты ці на беразе ракі.

Рытуальная актуалізацыя межавой семантыкі таго ці іншага топасу заўсёды залежыць ад канкрэтнага жыццёвага кантэксту. У пэўнай сітуацыі магічнае ўзаemадзяенне з тагасветам можа адбывацца на натуральнай мяжы прыродных локусаў (леса, балота, ракі). Паказальна, што лексема “бераг” у значэнні “мяжа, край чагосцьці” ўжываецца ў дачыненні не толькі да краю зямлі ля воднай паверхні, але і да ўскрайку балота ці лесу (“Далёка ў лес ня йдзі; з берагу збірай грыбы”). Па сутнасці, “бераг” – гэта перыферэя, памежная зона зямлі (поля, “свайго” свету) у дачыненні да вонкавай прасторы. Адсюль і “родны бераг” выступае ў беларускай мовай карціне свету сінонімам “радзімы”, “роднага краю” [432, с. 111].

Найбольш часта “бераг” ракі (ручая), лесу ці балота фігуруе ў магічных практыках народнай медыцыны, калі актуальнае выпраўленне хваробы за мяжы “свайго” свету. Так, на Гомельшчыне пазбаўляюцца ад ліхаманкі райлі наступным чынам: “77 пішанічных зярнітак пакласці ў суравое палатно няношанае і завязаць у вузлік суравой ніткай, да зяр-

нят пакласці акрайчык хлеба з цэлай буханкі з соллю. Хворага вядуць да вады, ручайні таўкай, каб можна было перакінуць вузельчык на другі бок. Малітву пераказаць тройчы і за трэцім разам перакінуць праз раку вузельчык” [35, с. 512–513]. Падобным чынам выкарыстоўваўся і “бераг” балота, куды выпраўлялася тая ж ліхаманка ці бародаўкі: “Барадаўкі перавязвала і атвязвала, нешта малілася. Каждую нада перавязаць, а нітку ў балота ці гразь укінуць. Як нітка згніець, узялкі развязжутца, тады і барадаўкі вон” [74, с. 305]; “Рана, да сонца, хворы на ліхаманку, узяўшы яйка, ідзе на ростані і пакідае там яйка... Другія раяць адкідаўць яйка не на ростані, а куды-небудзь у балота, пад азярыну” [137, с. 131].

У апошнім выпадку паказальнаяная тая акалічнасць, што ўскраек балота ў сімвалічным плане тоесны іншаму локусу з выразным межавым статусам – ростаням, якія, аднак, належалаць да сферы культуры, а таксама факт суднясення магічнай аперациі не толькі з прасторавым, але і з часавым рубяжом (на світанку, да сонца). І ў выпадку з лясной прасторай актуальнаяная яе перыферыйная, памежная зона: “Вымыўшыся ў ночвах, “чахотнік” вылівае гэтую воду на карэнне бліжэйшага маладога дуба ў лесе: хвароба хутка скончыцца, бо калі хворому наканавана паправіцца, то гэта адбудзеца адразу; калі суджана памерці – хвароба скончыцца смерцю” [339, с. 269]. Часам узлесак (прылесак) можа фігураваць у знахарскіх практиках як прастора не рэальнай, але віртуальнае, дзе чалавек – праз узаемадзеянне з іншасветам – вяртае сабе здароўе. “Як замаўляюць рожу, дакранацца да яе рукамі нельга. Узяць нож, вадзіць ім па сонцу вакол хворага месца і чытаць замову трыв разы. Пасля кожнага разу хрысціць ножам хворае месца. На нач прыкладзі на нагу сырную пацёртую бульбу: Рожа, рожа, ты тут не прыгожа. У лесе на прылесе цябе жджэць асіна, Рожа, ты будзеш на асіне прыгожа” [74, с. 352].

Аднак калі канфігурацыя прыродных межаў задаецца Творцам яшчэ на пачатковай фазе касмагенезу і выступае для чалавека аб’ектыўнай да-дзенасцю (што між тым не касуе магчымасці карэляцыі і змянення гэтых межаў чалавекам, як гэта, напрыклад, адбываецца пры аграрнай экспансіі на лес ці балота), то для культурнай прасторы практичная рэалізацыя канцепту “мяжы” – не толькі прэрагатыва людзей (першапродкаў), але і фундаментальная ўмова пайставання чалавечага свету як такога. “Канцэнты “мяжы” і “граніцы” закранаюць самы нерв тэсматачных індаеўрапейскіх культур, уваходзяць у іх ядзерную частку на зусім не факультатыўных правах. Гэта прайяўляеца з сувязі гэтых канцептаў з ідэямі прасторы і часу, паходжання сусвету і, адпаведна, касмаганічнага прэцэдэнту. Гэтая сувязь прайяўляеца як на канцептуальным, гэтак і на лексічным узроўні” [393, с. 70].

Зусім не выпадковай падаецца тая акалічнасць, што ў беларускім фальклоры катэгорыя мяжы надзвычай часта прысутнічае ў сюжэтах, звязаных з міфічным “першачасам”, эпохай першастварэння, калі свет структуруеца і атрымлівае свае канчатковыя абрысы. “Семантычная структура індаеўрапейскіх слоў для азначэння “мяжы” і “граніцы” зусім не выпадкова ўлучае і кампаненты, якія адсылаюць да касмаганічнага прэцэдэнту так званых “тых часоў”, калі свет толькі зачынаўся. Гэта – часы сівой дауніны, старасвежчыны, адзначаныя дзейнасцю багоў і першапродкаў... На лексічным узроўні такую суднесенасць можна прадэмантраваць наступнымі прыкладамі: з аднаго боку, сінскр. *ánta* “скрай, мяжа; граніца; канец; завяршэнне, заканчэнне”, ням. *ende* “канец; скрай; скон” і да г.п., з другога боку, сінскр. *antamá* “мінулы”, “раней”, лац. *ante* “перед, да, раней, таму назад (часавыя адносіны)”, “які быў раней, ранейшы”; з аднаго боку, лац. *ultimus* “скрай, канец; скрайні”, *ultimo* “падыходзіць да канца; сканчацца”, *ultrā* “за межамі” і г. д., з другога боку, *ulterior* “мінулы, які прыйшоў”, *ultimūtum* “самыя даунія падзеі”, *ultimus* “найстаражытны; першапачатковы; першасны”; <...> нарэшце, з аднаго боку, блр. *канец*, рус. *конец* і г. д., а з другога боку, блр. *спакон вякоў*, *спаконвеку*, рус. *испокон*, *искони* “спрадвеку; здавён-даўна” [393, с. 70–71].

Вышэй ужо была пазначана “межавая” ідэалагема шырока распаўсюджанай у Беларусі легенды пра падарожнага Бога і саламяны плот, якая апелюе якраз да міфічных, пачатковых часоў. Вобраз надзвычай трывалай, непарушнай мяжы, якая атачае чалавечы свет, знаходзім у тэкстах беларускіх калядных і валачобных песняў, дзе на сімвалічным роўні вядзенца размова пра аднаўленне, адбудову Космасу (“свайго” свету) пасля канчатковай дэструкцыі старога светаладу, сітуацыі хаосу і бясчасся: “Хадзілі да гулялі калядоўшчыкі, / Да пыталіся яны да багатага двара: / Багаты двор, зялезны тын, / Зялезны тын, медзяны варотцы, / Защэпачка тачоная, пазалачоная”; “Багаты двор на сямі вярстах, / На восьмі стаўбах, – / Стайды точаныя, пызалочаныя. / Сірадзі тых стаўбоў тры церамы стаяць... / У пярвом ціраму – свіцёл месіц, / У другом ціраму – ясна соўнышка, / А ў трэцім ціраму – частыя звёздочки” [214, с. 220–221]. Акцэнтаванае пазначэнне навізны сядзібы (“новы двор”) на міфалагічным роўні вяртае да сітуацыі касмагенезу, калі адбывалася стварэнне ідэальна новага свету. “Вылучэнне ў парадкаванай прасторы са стыхіі хаосу і яе адасабленне, *адмежаванне* як прасторы акультуранай, чалавечай, “свай”, апісваеща як абнісенне “двара” агароджай. Пры гэтым у большасці абрарадавых тэкстаў фігуруе не плот ці пляцень, але *тын* – суцэльная, шчыльная агароджа, непарушнасць і трываласць якой падкрэслівае жалеза, з якога яна зроблена” [283, с. 40].

Утылітарная прагматыка плota (агароджы), якая палягае ў лімітацыі “сваёй” прасторы, яе адмежаванні ад вонкавага свету і папярэджанні непажаданых пранікненняў, у народнай культуры беларусаў пастаянна суадносіцца і з прагматыкай рытуальнага плану. У прыватнасці, гаворка ідзе пра ахову ўласнай жыццёвой прасторы ад дэструкцыйных інтэрвенцый тагасвету ці яго прадстаўнікоў. *“А было чарапіцою і да вайны, і дажа посьле вайны былі. У нас да вайны была такая саседка, вайной яе забілі, такая врэдная была, так мама напрасіла мальцаў, каб яны загарацілі плот. Помню плот з сукоў яловых быў роўна з дрэвамі загароджсан, каб яе не відзіць”**. Ахоўная функцыя плota выразна адлюстравана ў беларускай замоўнай традыцыі, дзе ўяўны магічны плот закліканы засцерагчы чалавека ад злыбяды. Асабліва паказальна, што віртуальны, касмічны паводле сваёй сутнасці, плот закліканы вылучыць “сваю”, бяспечную для чалавека зону ў лесе – прыроднай прасторы, супрацьпастаўленай сядзібе і паселішчу, як гэта відаць у замове “ад ваўкоў, звяроў”: “Месяцам асвячуся, сонейкам абагрэюся, зорачкамі асеюся, залатым тынам абгараджуся...” [35, с. 72]. Падобным чынам чалавек засцерагаецца і ад сурокай: “Я іх не баюся, сонцам асвячуся, звёздамі абгараджуся, зялезнym тынам затыньюся, царскімі варотамі зачыньюся, залатымі замкамі замкнүся, камяніямі закачуюся. Як гэтага камня не ўгрызнуць, не ўлізнуць, так у раба божага падзіва-ўрока не ідуць” [35, с. 269]. У рэальнай жыццёвой сітуацыі, калі чалавек сустракаецца з пахавальнай працэсіяй, плот выступаў як ахоўная мяжа, здольная абараніць ад смяротнай небяспекі. “Пахавальнае шэсце ідзе вулічай. І ў гэты час нельга пераходзіць вулічу ці ісці насупраць. Трэба было зайдці за плот і пачакаць. пакуль пройдуць. У іншым выпадку ў вёсцы зноў нехта памрз” [491, с. 155].

Аднак не менш значная за ахоўную і камунікацыйная функцыя плota (агароджы), якая дазваляе чалавеку ў рамках пэўнага рытуальнага сцэнара здзяйсняць контакты з вонкавай прасторай (= тагасветам), выдаляючы з “свайго” свету патэнцыйную небяспеку ці рознага роду дэвіяцыі (найчасцей хваробы). “Плот як мяжа паміж засвоеным і незасвоеным, станоўчым і адмоўным, становіўся месцам, куды адпраўлялася ўсё нячыстае і непатрэбнае. Так, напрыклад, пад плот вылівалі ваду, якой абмывалі нябожчыка. Пасля Калядаў на плот адпраўлялі свае “трафіі”, звязаныя з забаронай шыць, плесці і да т. п.” [70, с. 384]. Калі было парушана табу на прадзенне ці віццё чаго-небудзь, то, каб папярэдзіць шкоду, “гаспадар на апошнюю куццю перасякае ў плоце трох пары галін, мяркуючы гэтым засцерагчы сваю жывёлу ад накліканай на яе бяды” [226, с. 168].

* ЗА у 2009 г. ад Кавалевіч Зінаіды Іванаўны, 1936 г. н., у в. Дзедзіна Докшыцкага р-на.

Найбольш частотна медыятыўная функцыі плota выкарыстоўваюцца ў сімвалічных прыёмах народнай медыцыны, з дапамогай чаго хвароба “каналізуецца” ў іншасвет. Так, на Палессі эфектыўным спосабам пазбаўлення дзіцяці ад бяссонніцы лічыўся наступны: «Як не спыт, такі прыказкы было: бэрут дэркача, з ёго выламлівають дэвять палочек, гэтымі палочкамі по жопкі ёго ударят, тогда тыі палочки выносят і кідаюць за забор туда, у кого дітэй нэта, і гаворат: “Зоры, зоры, заберыта от моего малога плач, а дайте ёму сон”» [74, с. 105]. Падобным чынам на Віцебшчыне лячылі дзіцячыя сурокі: “Ад уроцы яічка варылі, ад барады пачынаеш і коціш па голаму рабёначку, і плечку, і спінку нада абкаціць, а тоя яйцо цераз забор кінуць” [74, с. 628]. На Случчыне меркавалі, што з дапамогай плota можна пазбавіцца дзіця ад любой хваробы: “Хворае дзіця нясуць на двор і там пераймаюць яго праз плот так, каб у плоце засталася дзіцячая сарочка, каторую дзеля таго толькі напінаюць на дзіця. Хвароба застанецца ў сарочцы, а дзіця паправіцца” [74, с. 163]. Магічны рытуал пралязання (прадзявання, працягвання), калі суб'ект аперацыі перамяшчаўся ў вонкавую простору (тагасвет), а затым вяртаўся ў “свой” свет, сімвалізаваў акт смерці хворага і нараджэння здаровага чалавека і быў закліканы служыць выдаленiu хваробаў. спрыяць забеспячэнню жыццёвай энергіі і здароўя [485, с. 42].

Медыятыўная функцыя плota ўзмацнялася ў тых месцах, дзе сутыкаліся або перасякаліся некалькі агароджаў, што ў сімвалічным плане адпавядае міфалагеме ростаній, дарожнага перакрыжавання – своеасаблівага пачатковага, “нулявога” пункта ў сістэме просторавых каардынат. Так, ад упуду на Брэстчыне “прокідалы чэрэз пазушку дытяті вуголля в воду, каб пар шов, змывалы жывот. Вылівалы, дэ плот с плотом стыкаюцца” [74, с. 637].

У сваю чаргу, у народна-медыцынскіх практиках абыгryвалася не толькі межавая сімволіка плota, але і яго ўтылітарная функцыянальнасць – здольнасць адасабляць сваё ад чужога, нутраное ад вонкавага, лімітаваць, фіксаваць і адмяжоўваць засвоеную простору, надаваць апошній цэласнасць.«Плот, тын – гэта не толькі матэрыяльны азднакі бяспекі, аддзеленасці ад суседзяў, не менш важны матыў завершанасці, цэласнасці сядзібы, калі да кожнай дробязі ў двары можа быць прыкладзена азначэнне “мой”, “наш”, а значыць станоўчы і дарагі» [70, с. 385]. Адсюль невыпадкова, што плот фігуруе ў магічных аперацыях умацавання нутраных межаў чалавека, у прыватнасці ў сітуацыях, што пагражаютуюць цяжарнай жанчыне спаронам (выкідышам). На Лепельшчыне, каб жанчына захавала плод,райі «кавалак верхній скарынкі з бохана хлеба, які першым дасталі з печы, тро разы перахрысціць, тро разы прасунуць

праз тры калкі ў плоце ў месцы ля кута як ніжэй, кажучы за кожным разам тройчи: “Стайш, ствол-сукол, задзержаеш плот, задзяржы ж так і рабы божай Ганны жывот” [577, с. 121]. Падобны метад выкарыстоўваўся і пры пазбаўленні ад залатніка (падрыва), які, паводле народных уяўленняў, зрушыўся з месца, што і выклікала хваробу. Такім чынам, аперация ля плота фіксавала залатнік, ставіла яго на сваё месца. “А яшчэ ад залатніка, як ёсьць плот во такі, тады: “дзяржы, сукплот, дзяржы таму, каму гавораш, жывот. Амін”. Нада, каб там быў сук, сук. І гэты плот каб быў не частакол, а во – жардзіна. І каб у ім быў сучок” [74, с. 516].

Разнавектарнасць плота, які арыентаваны не толькі ў гарызантальнай, але і ў вертыкальнай плашчыні, абумовіла яго рытуальную функцыянальнасць і ў сімвалічнай камунікацыі людзей з вышэйшай сферай светабудовы – небам, што найбольш выразна выяўляецца ў магічных аперацыях метэаралагічнай скіраванасці. “Калі палі праглі дажджу, падляшскі люд калісці падвязываў за ногі жабу да плота, з вераю, што яна можа выклікаць дождж. Калі пачынаўся дождж, то яе адвязвалі” [546, с. 378]. Аналагічную аперацыю, але з супрацьлеглай мэтай ажыццяўлялі сяляне Рэчыцкага Палесся: “Гэтая [зялёная ці вадзянная] жаба, паводле сцвярдження мясцовага люду, мае ўласцівасць стрымліваць дождж, таму, жадаючы выклікаць пагоду, забітую жабу вешаюць на плоце дагары нагамі” [367, с. 317]. Каб выклікаць ападкі, у гэтым рэгіёне “падчас доўгай засухі вешаюць забітага вужа на плоце – гэта павінна справакаваць дождж” [367, с. 316]. Каб сімвалічна “забаранаваць” неба і выклікаць такім чынам дождж, на плот усцягвалі барану, пры гэтым працэдуру здзяйснялі жанчыны-ўдывы, якія ў народных уяўленнях маюць непасрэднае дачыненне да тагасвету. “Бабы-ўдывы ўночы распраналіся дагала, бегалі па вёсцы, затым кралі барану і вешалі куды-небудзь на забор” [80, с. 89]. На Барысаўшчыне плот з’яўляўся аператыўнай рытуальнай прасторай засцярогі ад граду: “А каб град не біў, як у цэркве на Пасху пасъянцаеш пасху, раскладзеши палаценца ці салфетку, ці што. І як баюшка пасъянцае, дык гэта палаценца ня мыюць. І тады, як наступае бура, гэткае, выносяць яго на двор. Ну, можна на забор”*.

З другога боку, уяўленне пра тое, што плот агароджвае не толькі зямлю, але і неба, ляжыць у аснове надзвычай широкая распаўсюджанай у Беларусі забароны ставіць агароджу да і ў часе Благавешчання, калі яшчэ не “прачнулася” зямля. З аднаго боку, парушэнне гэтага правіла магло прывесці да заўчастнага “замыкання” зямлі і, як вынік, да неўраджаю [408,

* Зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2008 г. ад Антонавай Евы Аляксееўны, 1928 г. н., у в. Баяры Барысаўскага р-на.

с. 124], але гэткім чынам можна было “загарадзіць” і неба, справакаваўшы тым самым засуху. “На чацвёртым тыдні посту нельга гарадзіць агарод, інакш летам будзе засуха. Калі сяляне заўважаць, што хто-небудзь у іх вёсцы абароджвае свой агарод у гэты тыдзень, адразу разбираюць яго работу” [80, с. 87]; “Гаспадар, пакуль поля свайго не заарэ, не мае права ні калка забіць у плот, бо тую вёску дажджы будуць абмінаць” [569, с. 118]; “Няма дошчу, як хто плот агарадзіў да Благавешчання. Нельга зямлі да Благавешчання торкацца. Трэба абярнуць платы, каб дош був” (Ельскі р-н) [454, с. 97].

Памежны статус плота абумовіў і яго інфармацыйную функцыю, калі знакі, атрыманыя “адтуль”, фіксуюцца на агароджы і “прачытваюцца” людзьмі. Невыпадкова ў большай колькасці выпадкаў у якасці вестуноў з таго свету выступаюць птушкі. Так, калі на плоце збраліся вароны, гэта азначала хуткі дождик [226, с. 97], а калі ўвесну агароджу пачынаў дзяўбасці дзяцел, то меркавалі, што лета будзе чарвівае [339, с. 195]. Ва Усходнім Палесці лічылі, што “калі бусел шукае ежы на полі, а посьле сядзе на плоці, то будзе ад дажджу столькі вады, што хадзіўшы будзе ногі паднімаць маль не так высока, як той плот...” [367, с. 294]. Але калі вертыкальная скіраванасць плота дазваляе рэпрэзентаваць “небесныя знакі”, то яго разгорнутасць у гарызантальнай плашчыні дазваляе атрымліваць знакі, што датычаць асабістай долі чалавека, якая рэалізуецца толькі ў сярэднім ярусе светабудовы, г. зи. на зямлі. Перадусім гаворка ідзе пра распаўсюджаны спосаб калянднай варажбы на шлюбную долю. “Найбольш распаўсюджанымі былі варожбы на штыкецінах. Увечар дзяўчата бралі міску з кущёй ці каубасой, выносілі на двор і ставілі яе ў тым месцы, дзе звычайна ссыпалі смецце, самі ж пабягвалі да плоту і, датыкаючыся рукою да штыкецін, лічылі іх, прамаўляючы: “Маладзец, удавец”. Апоніння са штыкецін і “адказвала”, хто будзе мужам – маладзец ці ўдавец” [130, с. 30–31].

У сваю чаргу, плот як прадметнае ўласабленне мяжы прыналежыць не толькі нутраной, “сваёй” прасторы, але і вонкаваму, “чужому” свету і можа выкарыстоўвацца прадстаўнікамі апошняга, як правіла, для несанкцыянованага пранікнення ў локус, абнесены агароджай, – сядзібу. «Звернутасць плота да “іншасвету” дазволіла шукаць на ім прыгулку дэманічным персанажам – на плоце калі агарода бачаць русалак. Плот станавіўся нерэгламентаваным уваходам: “Займі чорта ад варот, дык ён цераз плот”» [70, с. 385]. У гэтай сувязі пераадоленне плота чалавекам патрабавала асаблівай перасцярогі: “Калі пералазіш цераз плот і не перахрысцішся, то анёл застанецца за агароджай за тры крокі ад чалавека, а чорт наблізіцца на тры крокі” [381, с. 312]. Аднак і персаніфікаванае свята можа прыходзіць у свет людзей праз плот, пры гэтым паказальна, што “Купалля”, седзячы

на агароджы, звяртаеща менавіта да вышэйшай (боскай) сферы: “Сядзіць Купалля на плоце, / Яго галоўка у злоце. / Просе ў Бога пагоды: / – Да дай жа, Божа, пагоду / На гэтую ночку вясёлу” [256, с. 296].

Плот як прасторавы локус, што знаходзіцца паміж “гэтым” і “тым” светам, можа выступаць і як месца рэалізацыі чарадзейскіх практык, дзе суб’ект чаравання найбольыш эфектыўна выкарыстоўвае энергію інфэрнальнай сферы. “Аднаго разу ўвечары, як сонца села, вяртаўся ён з касою з поля дамоў і пачуў голас чараўніцы, якая выклікала каровы, называючы кожную паводле масці. У вечаровай цішы чуваць было, як па вёсках адзываліся рыкам каровы; зарыкалі таксама і ў ягонай аборы. Ён перапалохаўся, што застанецца без малака, бяжыць туды, адкуль чуўся голас, каб даведацца, хто тая чараўніца, падкрадваеща акружным шляхам і што ж бачыць? Арына, седзячы на плоце з ускудлачанымі валасамі, дзікім спевам спраўляе чары” [38, с. 116].

У гэтым сэнсе нават візуальнае пранікненне скрозь плот у нутраную прастору разглядалася як патэнцыйна небяспечнае, бо магло прыводзіць да разнастайных дэвіяций. Невыпадкова ў народнай традыцыі вылучаецца асобны від сурокаў – “скроцыплотны”: “Ці ты паньскі, ці цыганьскі, ці жыдоўскі, ці мушчынскі, ці бабські, ці хлапоцкі, ці дзявоцкі, удаўцоў і ўдавін, і ранні, паўдзенны, і вячэрні; ці заглядны, ці падзіўны, ці прыгаворны, ці скроцышчэльны, ці скроцыплотны, – эй ты, урок, які ты, урок?” [35, с. 282]. Падобная “візуальная інтэрвенцыя” магла негатыўна ўпłyваць на ўесь жыццязялуд у межах сядзібы, у тым ліку і ў гаспадарчай сферы. *“Капусту нада садзіць, знаіць, ілі вечарам, каб піхто ня відзіў. Еслі ідзе́ць хто, вот садзіш ты, вот хто загаворыць, кілатая будзіць капусту. Я адзін год, я ш тажа не знала, адзін год сажу капусту, а тут баба вязець ваду бітонам і праз плот: “Ты садзіш капусту?”. – “Саджу, – кажу, – расадай, сажсу”. Ну я і садзіла, я ж ні знала што гэткае. Ну і мая капуста ўся такая, стала не завязывацца. А, гэта я стала расказываць, а сістра моя родная, яна кажыць: “А хто ў цябе праз плот глядзеў?”* Дык я: *“Твая бабуля”* – кажу. *“Ну дык, – кажысьць, – за гэта ў цябе капусты німа, кілатая капуста ўся”*. Нада раніцой уставаць вот, ранняня, як людзі ня ходзяць, ці вечарком позна”*. Калі ж нехта глядзеў цераз плот на пчалаў, які абіраў мёд у вуллях, то, як лічылася, пчолы пачыналі злосна джаліць апошняга [513, с. 489].

Прыватныя выпадкі, звязаныя з сімволікай плота і яго рытуальнай функцыянальнасцю, можна прыводзіць вельмі доўга, але міфасемантыка агароджы факусуеща ў некалькіх вузлавых момантах. Плот (шырэй –

* Зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2009 г. ад Яўлікі Лідзіі Піліпаўны, 1935 г. н., у в. Мсціж Барысаўскага р-на.

мяжа, у любым яе предметным увасабленні ў прасторы) выконвае ролю дэмаркатора, які лімітуе нутраную, бяспечную, “сваю” прастору і адасбляе яе ад вонкавага, “чужога”, патэнцыйна небяспечнага свету, але адначасова з’яўляецца і *кантактнай зонай* паміж светамі, што дазваляе, з аднаго боку, здзяйсняць аператывную камунікацыю паміж людзьмі і тагасветам з мэтаю выкарыстання звышнатуральных патэнцый апошняга, а з другога боку, не выключае несанкцыянаванага пранікнення ў межы сядзібы міфалагічных ці дэмандных персанажаў. Памежны статус площа абумовіў і яго функцыю *інфармацыйной прасторы*, дзе чалавек можа атрымаць знакі “адтуль” (што з’яўляюцца для міфапазычнай свядомасці ў вышэйшай ступені аб’ектыўнымі), якія датычаць не толькі прыроднага (дождж, прыплод скатаць, здароўе), але і сацыяльнага парадку (шлюб).

Дэмаркацийная і камунікацыйная функцыя ўласцівая для ўсіх прасторавых (а таксама часавых) увасабленняў міфалагемы “мяжы”, якія найбольш шчыльна прадстаўлены менавіта ў рамках культурнай прасторы і, асабліва, дома (садзібы), дзе практична ўсе канструкцыйныя контуры (дзвёры, сцены, вокны, парог, дах) маюць выразны межавы статус. “Функцыі мяжы дома выконваюць вокны, сцены, дзвёры і парог, якія аддзяляюць замкнённую прастору будынкаў ад прасторы адкрытай і выразна аддзяляюць радзіну і яе дабрабыт ад вонкавага свету” [549, с. 64]. Надзвычайная шчыльнасць межавых элементаў у структуры сядзібы дазваляла чалавеку не толькі рабіць сваю нутраную жыццёвую прастору максімальна абароненай ад вонкавага, “чужога” свету, але і аператывна выпраўляць разнастайныя дэвіяцыі жыццяладу праз контакты з тагасветам. “У корпусе “экстраўтылітарных” функцый дома найбольш актуальная для народнай медыцыны – абарончая і касмаганічная (упародкавальная). Першая стварае спрыяльныя ўмовы для мерапрыемстваў апаратураўнага і прафілактычнага характару, накіраваных на тое, каб пазбегнуць захворванняў. Другая адкрывае магчымасці для пазбаўлення ад іх шляхам адсылкі ў тагасветныя тэрыторыі, бо дом мае цэлы шэраг канструкцыйных элементаў, для якіх у традыцыйнай карціне свету адведзена роля прасторавых межаў паміж “гэтым” і “тым” светам (парогі, агароджы)” [94, с. 6].

Пазначаныя сімвалічныя ўласцівасці плota ў поўнай меры хараکтэрныя і для *палявой мяжы* – вузкай палоскі неўзаранай зямлі паміж палеткамі, якая ў міфапазычнай карціне свету ўвасабляе дзейсны канал камунікацыі з іншасветам і рубеж паміж “гэтым” і “тым” светам. Наяўнасць і непарушнасць палявых межаў для светапогляду вясковага чалавека – адзін з найважнейшых паказнікаў стабільнасці, унармаванасці жыццяладу ўвогуле і “сваёй” жыццёвой прасторы ў прыватнасці, а іх па-

рушэнне ўспрымаецца як небяспечная дэструкцыя існага парадку, рэакцыя на якую з боку селяніна заўсёды вельмі адмоўная: “*Гэта яна мне чары нейкія падзелала. Ой, зымая была! Колам ей зямля на тым съвеце! Усё мала было зямлі. Мяжсу гэтую ўзарыці, што вякі прадзеды жылі!*”* У сваю чаргу, канфлікт, выкліканы парушэннем мяжы, мог перарастаць уласна сацыяльна-гаспадарчы ровень і пераходзіць на ровень магічнага супрацьстаяння. Таму і парушальнікам мяжы даволі часта з’яўляеца чалавек, які надзяляеца дэмантнымі ўласцівасцямі (чараўнік, ведзьма), або “чужынец” – прадстаўнік іншай этнакультурнай традыцыі. “*Была ў нас такая адна бабка. Яна врада нікаму не дзелала. Памагала яна і дзесяцям, яна і каровам памагала. Яна очэнь харашо памагала, старушка этая. Ну і знаеце так, пасяліўся адзін, і з Украіны прыехаў. І ён не панімаў эту бабку. І ля яе пастроіў дом, там места было, і ён пастроіў дом ля яе. Ну і пастроіў і стаў зразаць... счытаеца мяжса, вот дзе гароды. А ў яе там пасаджаны ў рад былі слывы. Ну ён падрэзаў ёй эці корні, слывы сталі сохнуць...*” Дык яна гаворыць: “*Ну што ж ты дзелаеш? Ніхто ж так ня дзелает*”. А ён гаворыць: “*А табе пара здыхаць!*” Ей атвет такі даў. Ну дык яна сказала, што раз мне пара здыхаць, то і ты адсюда ўйдзёш. *I так яна яму зьдзелала, што ачураўся і дом, кінуў і дом этот. Ну і даў ходу на Украіну. I жонку забраў, бацькі не пускалі, яна ж дзяўчонка з нашай дзярэйні была. Но яна с нім паехала. Ён этот дом прадаў за полчаны. Там дажа баяліся дом купляць, што такое дзела. Яна зрабіла, што ў яго стала ўжо балезнь якая-то*”**.

Палявая мяжа ў міфапазытычнай карціне свету адасабляе “сваё” ад “чужога” не толькі ў сацыяльнай, але перадусім у касмічнай прасторы. Так, істотнае адрозненне “свайго” поля (палеткаў) ад “чыстага”, “дзікага” – яго структураванасць: наяўнасць межаў, надзелаў, “шнуроў”. Невыпадкова лічылася, што “русалкі цераз мяжу не могуць перайсіці, ад таго і выявілісь: “*Бач, цяпер зямля ўся перамерана. А спрэжда, як зямля була не мерана, іх було многа*” [377, с. 139]. Неўзаранасць, неапрацаванасць мяжы лучышь яе з “чиствым полем” (шырэй – тагасветам) і ляжыщь у аснове яе медыятыўных уласцівасцяў. Паводле народных уяўленняў, менавіта па мяжы прыходзяць у свет людзей прадстаўнікі іншасвету. Прыйм пад час вялікіх святаў (Вялікдзень, Юр’я, Купалле ды інш.) вестунамі “таго” свету выступаюць Бог, святыя, іншыя міфалагічныя персанажы, надзеленыя пазітыўным, стваральным значэннем. Так, у велікоднай песні: “*Свя-*

*АГФФ: зап. Бабіч А. у 2008 г. ад Смай Аляксандры Міхайлаўны, 1924 г. н., у в. Залужэнне Ушацкага р-на.

**ЗА у 2008 г. ад Рылькевіч Тації Сідараўны, 1925 г. н. (нар. у в. Крупейкі Лосўскага р-на Гомельской вобл.), у в. Дзікева Шаркаўшчынскага р-на.

ты Мікола пайшоў у поле, / Пайшоў у поле і па межах хадзіць, / Па межах хадзіць, Бога просіць: / Дай жа, Божа, і жыта і ярыны, / І жыта й ярыны – горы і даліны” [106, с. 93]. У песнях, дзе фігуруюць святыя на палетках, асабліва падкрэслівалася ідэя рытуальнага абыходу поля па мяжы, што ўлучала яго ў сферу “боскага”, “свайго” і спрыяла яго ўрадлівасці і спору: “А, Юр’я, / Абыдзі жыта наўкола! / Юр’я кажа: караніста! / Мікола кажа: каласіста!” [258, с. 41]. Падобны сюжэт знаходзім у купальскіх песнях: “Мар’я Івана ў поле звала: / – Пойдзем, Іван, па межах хадзіць, / Па межах хадзіць, жыта радзіць” [256, с. 299].

Абыход поля, а г. зн. яго “даместыкацыя”, улучэнне ў сферу “свайго”, што здзяйсняецца гаспадаром увесну, у часе найважнейшых святаў (Юр’я, Мікола), практычна паўтарае сакральны ўзор, зададзены прадстаўнікамі вышэйшай, боскай сферы. “За колькі дзён да пачатку “аральбы” гаспадар ідзе ў поле на “провідкі” з хлебам і соллю. Паклаўшы на мяжы тое і другое, ён абыходзіць поле з асвечаным вербным дубцом, які і ўтыркае на месцы хлебасолі. Калі ж “провідкі” прыпалі на бліжэйшыя дні да Вялікадня, то гаспадар нясе з сабою свянцонае і аваязкова лушпінне ад пасвечаных яек і косткі ад велікоднага мяса, якія і закопвае пад мяжою, наваліўшы туды камянёў, каб рэшткі свянцонага не былі патрывожаны. “Провідкі” робяцца на поўню” [339, с. 102–103].

Рытуал абыходу палеткаў, які ўлучаў іх у касмічна арганізаваную прастору, вельмі архаічны і вядомы практычна ўсім індаеўрапейскім народам. У прыватнасці, “у Старажытнай Грэцыі і Італіі ў пэўныя дні кожнага года і месяца бацька роду абыходзіў свае палеткі, ідуучы сцежкай, што была непарушнай мяжой яго ўладанняў. Перад сабой праводзіў ахвярных жывёлаў і спявав гімны. Верый, што гэтая цырымонія абуджае зычлівасць багоў да яго палеткаў і дома” [549, с. 63].

Аднак у побытавай сітуацыі, не суаднесенай з буйнымі святамі, палявая мяжа, паводле ўяўленняў беларусаў, была прыстанкам, месцам знаходжання дэмантнічных персанажаў: палевіка, чорта ды іншых “нячысцікаў”. Так, на Случчыне існавала завядзёнка, што “калі на полі... застаецца вада або квас, то іх выліваюць на мяжу або на дарогу, на гасцінец Палевіку, каб ён не псаваў на пашні збожжа” [408, с. 98]. Пад час жніва лічылі, што “снапоў няможна класіці на мяжу або на разору, каб там не прыдущыць нячысціка, а то ён будзе мсціцца й рабіць усялякую псоту” [408, с. 98]. Дужа небяспечная мяжа рабілася пад час навальніцы: “Калі навальніца заспее ў полі, то трэба аддаляцца ад межаў і барознаў, бо па іх звычайна бягучы, ратуючыся ад перуноў, чэрці” (Віцебск. губ.) [339, с. 214]. Палявая мяжа з’яўлялася “аператыўнай прасторай” і для ведзьмаў, якія ў народных уяўленнях былі набліжаны да “нячыстай сілы”. У ваколіцах Камяніца

пастухам строга забаранялася на Купалле пераганяць жывёлу цераз мяжу, што аддзяляе палеткі адной вёскі ад другой, бо там “збіраюца ведзьмы” [226, с. 128]. Аднак і расправіцца з ведзьмай, якая адбірае жытнёвы спор, можна было таксама на мяжы, атрусіўшы з яе ранішнюю расу. “Чараўніца, ступіўшы на такую мяжу, упадзе і не ўстане, пакуль не надарыцца прахо́жы” (Віленск. губ.) [570, с. 437]. Патрэнцыйная небяспека мяжы знайшла сваё адлюстраванне ў забаронах, звязаных з будаўніцтвам хаты: “Еслі толькі хату паставіш на мяжэ, строюць хату і паставяюць, што вот наш гарод і саседа гарод, тады ў той хаце будзець усё здавацца. Кладуцца спаць, а то стукаюць, то гружаюць. На мяжэ нільзя ставіць хату”**.

Увасабляючы рубеж паміж “свaim” і “чужым”, мяжа выкарыстоўвалася і ў лекавай магіі – з дапамогай яе хвароба выпраўлялася ў іншасвет ці перадавалася іншаму, “чужому” чалавеку. Так, на Віцебшчыне хворы на ліхаманку «мые ўсё цела вадою з трох вадаёмаў, злівае памы ў гаршчок і, прыкрыўшы кашуляю, нясе на мяжу. Тут ён знімае апошняе споднє адзенне і падсцілае яшчэ пад гаршчок. Застаючыся голым, хворы на ліхаманку на каленях чытае малітву і, закончыўшы яе, гаворыць на ўсе чатыры бакі: “Хто точыць – сюды ідзіця: маю бяду бярыця!” Следам за гэтymі словамі ён кідае ў гаршчок якую-небудзь манету, хутка апранаеца і бяжыць дадому. Хто пакарыстаецца пакінутым гаршком і грашыма, той “пярэйміць трасцу”» [339, с. 272–278]. Падобны прынцып выкарыстоўваўся і пры пазбаўленні ад “шалу”. Дзеля гэтага знахар даваў хвораму нейкі асадлівы карэнъчык і прымушаў яго “тройчы пралезі прац нару, вырытую на мяжы трох уладанняў, дзеля чаго папярэдне выкопваюць такую нару глыбінёй на рост хворага, з уваходам і выхадам. Лазіць трэба толькі ў адзін канец і двойчы на дзень: раніцай – да ўсходу сонца, а ўвечары – пасля заходу” [339, с. 272].

Характэрна, што магічныя спосабы пазбаўлення ад хваробаў з дапамогай палявой мяжы, зафіксаваныя М. Нікіфароўскім яшчэ ў канцы XIX ст., працягвалі бытаваць на Падзвінні і ў XX ст. “Я помню, у майго дваюраднага брата, ён 1943 года нараджэння, была эпілепсія ў маленькага. І ў Пасынках была жэнічына, яна ўмела гэту хваробу адгадзіць. І яна яго пакупала, не знаю толькі ў чым. І там мяжса была такая высокая, у агародзе, і пракапалі там тунэль. І яго прасаджвалі прац гэты тунэль, трох разы нада было. І прасаджывалі зылева направа. Нада было пасадзіць туды і трох разы зыдзелаць нада. І калі засынець дзіцёнак і прасынецца, то будзе здаровы, а калі засыне і атойдзеца, не прачынецца, то застанецца хворым”***; “А калі прыпадак, тады нада сразу, як

* ЗА у 2007 г. ад Цыганковай Яўгеніі Аляксандраўны, 1932 г. н., у в. Лозы Ушацкага р-на.

** Зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2008 г. ад Касцянкі Аліны Сямёнаўны, 1933 г. н., у в. Слабодка Чашніцкага р-на.

*першы раз увідзіш, нагала разъдзеу нада, і ніжньюю рубашачку вывернуць. І на мяжы ці на скрыжаваныні закатауць. Есьлі первы раз**. Разам з тым рытуальныя дзеянні з палявой мяжой, закліканыя пазбавіць чалавека ад хваробы, лічацца эфектыўнымі і ў іншых рэгіёнах Беларусі, у прыватнасці на Палессі, дзе для пазбаўлення ад “чорнай балезні” (эпілепсіі) практикаваўся наступны сцэнар лекавання: “Каб вылечыцца ад чорнай балезні, нада было падлезьць з адной граніцы, мінаецца балезнь. Там, дзе мяжа праходзіць паміж палямі – сваім і чужым. З чужога поля на сваё нада было тро разы пералезьць. Падкоп дзелалі. На чужым полі адзеные кідаў паношанае, абы-якое адзяваў для таго, а з сабой браў добрае. Пераадзяваўся ўжо тут, на сваім. Два разы той чалавек пералазіў – да ўсходу сонца і да заходу” [74, с. 398].

Аднак, калі з боку вонкавага свету калектыву пагражала рэальная не-бяспека, спосаб канструявання мяжы прынцыпова адрозніваўся ад мяжы палявой, якая, па сутнасці, з’яўлялася “рэплікай” прыроды (неўзараная палоска зямлі) у культурным асяроддзі. У выпадку пошасці, паморку ці засухі, што разглядаліся як надзвычайная і разбуральная інтэрвенцыя тагасвету ў прастору людзей, асноўная задача рытуальных дзеянняў палягала ў тым, каб стварыць новую, максімальная эфектыўную мяжу, якая б цалкам засцерагла ад пранікнення дэструкцыйных сіл іншасвету ў чалавечасе паселішча. Адсюль рытуальная мяжа мае падкрэслена культурныя характеристар, супрацьпастаўлены разбуральным патэнцыям прыроднага свету, і найчасцей рэалізуецца ў выглядзе баразны, узаранай вакол вёскі. Акрамя таго, у рытуальных дзеяннях выразна акцэнтуецца ідэя “навізны”, “чысціні”, якая апелюе да касмаганічнай сітуацыі першапачатку, калі новаствораны свет быў ідэальным і бясхібным. Так, у Гродзенскай губерні, “пад час халернай эпідэміі сяляне... імкнуліся падшукаць валоў белай шэрсці, якімі яшчэ не пачыналі араць; такіх валоў запрагалі ў саху і абворвалі імі вакол сяла ці вёскі; аратыя ж абавязкова павінны былі быць блізнятамі, адзін з якіх кіраваў сахой, а другі валамі; сяляне верылі, што пасля такога абворвання эпідэмія спыніцца” [513, с. 292]. Падобным спосабам яшчэ ў сярэдзіне ХХ ст. выклікалі дождж на Палессі. “Сабраліся ж бабы да шлях аралі, ну багата баб саберэцца, давайце плуга... ета не то што шлях – круга сяла аbaraць тро разы ж ецім плугам прайсці. Запрагуць ужэ баб, а тыя ідуць да паганяюць: ей, арыма; а адна плуг дзяржыць, а труйку баб запражжэ, а тыя ўжэ ідуць да смотраць. Так ета. И круга сяла тро разы. Тады дош пуйдзе” [454, с. 124].

* Зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2008 г. ад Грыгаровіч Лідзія Ягораўны, 1944 г. н., у в. Слабодка Чашніцкага р-на.

Тут ізноў не лішнім будзе прыгадаць, што канцэпт “культура” ў земляробчых народаў Еўропы ўзыходзіць менавіта да культуры апрацоўкі зямлі, г. зн. земляробства, а праслав. **selo* ‘ворыва’ супадае фанетычна ва ўсx.-слав. і паўдн.-слав. з **sedio* ‘пасяленне’. Паказальны паралеллю будзе і той факт, што ў старажытнарымскай традыцыі правядзенне межавой баразны было пачатковым этапам у рытуале заснавання паселішча. “Першай фазай, якая харктарызавала абраад заснавання Рыма, як і любога горада ў Імперыі, было правядзенне лініі, у выглядзе баразны, зробленай плугам, якая вызначала святую прастору горада” [549, с. 63]. Аказіянальныя рытуалы, звязаныя з абворваннем паселішчаў, шырока бытавалі не толькі ў славянскіх народаў, але былі вядомыя і ў старажытных грэкаў, кельтаў, германцаў і іншых народаў [250, с. 549].

Безумоўна, у рамках традыцыйнага культурнага ландшафту колькасць локусаў з выразнай межавой сімволікай значна большая за прыведзеныя вышэй прыклады, звязаныя з міфасемантыкай плota і палявой мяжы. Канцэпт мяжы выяўляецца ў міфапаэтычнай карціне свету “самымі разнастайнымі, наяўнымі ў дадзенай культуры, семіятычнымі і сімвалічнымі сродкамі. Тут мы толькі прыгадаем сімвалічную “памежную” ролю такіх культурных канцэптаў, як “дом”, “парог”, “агароджа”, “двор”, “печка з дымаходам”, “лазня”, “еўня”, “рака”, “дарога”, “ростані”, “узлесак”, “дрэва”, “гара” і г. д., і г. д.” [393, с. 95]. Ахоўная і медыятыўная функцыі мяжы могуць быць рэактуалізаваныя ў любым з пагранічных локусаў у залежнасці ад канкрэтнай матывациі і сітуацыйных абставінанаў, у якіх знаходзіцца чалавек. Адсюль вельмі слушнай падаецца здзяялага Т. Цыўян пра тое, што ў традыцыйнай культуры “межы прасторы воляю чалавека, у залежнасці ад чалавека, у дачыненні да чалавека – могуць змяшчацца, пашырацца ці звужацца. Адпаведна гэтаму змяняюцца і межы ўладанняў (уласнасці): адно траціца, другое набываецца, сваё робіцца чужым і наадварот” [495, с. 76].

Аднак нельга не заўважыць, што воля чалавека ў выбары і актуалізацыі таго ці іншага памежнага локуса ў значнай ступені абумоўлена яго гаспадарчай (шырэй – жыщёвай) актыўнасцю, якая, у сваю чаргу, вельмі жорстка карэлюеца з часавымі параметрамі. Адсюль і зменлівасць, рухомасць межаў “свайго” свету цесна звязаная з тэмпаратыральнымі рытмамі – сезонамі сельскагаспадарчай актыўнасці, порамі года, часам сутак. Іншымі словамі, “свой” свет вымяраецца не толькі прасторавымі чыннікамі, але і межамі светлавога дня, бо сінанімічнасць катэгорый “свет” і “свяцло” выяўляеца як на роўні касмаганічных легенд, так і на лексічным роўні ўвогуле.

З узыходам сонца мяжа максімальна разгортваеща, што выяўляеца ў магчымасці чалавека дасягнуць бліжэйшых подступаў да “таго” свету. Прычым дарога да гэтай дальняй мяжы ў фальклорных тэкстах дэталізуецца, усе рубяжы як бы націнаюцца адзін на адзін: “Стану я, раба (імя), благаслаўлюся, пайду перахрышчуся, з хаты ў дзвёры, з дзвярэй на двор, з двара ў вароты, выйду ў чыстае поле ў падусходную старану. У падусходний старане стаіць хата, пасярод хаты ляжыць дашка, пад дашкой таска (замова-“прысушка”)” [35, с. 373]. У якасці “скрайнай” мяжы можа выступаць і рака, і мора, і лес: “Іду я... із ізбы ў дзвер, із двара ў варота, ў зялёныя лугі, у чыстыя паля, у цёмныя лясы” (ад несправядлівага абвінавачання) [35, с. 384].

З заходам сонца сітуацыя мяняеца на супрацьлеглую і характарызуецца “інтэрвенцыяй” тагасветных сіл у свет чалавека: мяжа “свайго” максімальна згортваеща. І нават самы апошні рубеж засвоенай прасторы – хата, не гарантует поўнае бяспекі пасля таго, як пагасне лучына (“па-свет” – тое, што свеціць пасля дзённага святла). Так, у хаце ў гэты час могуць з’явіцца ўласна начныя нячысцікі – “начніцы” ці “stryga”, якая пачынае шкодзіць “з вечару” [53, с. 823]. Тоё ж датычыць і Хатніка: “Дзейнасць сваю дамавік праяўляе выключна ўночы...” [307, с. 289].

У больш маштабным, каляндарным плане “звужэнне”–“паширэнне” межаў “свайго” свету выразна праяўляеца ў такіх святах, як Каляды (Вялікдзень) і Купалле. На Каляды (Вялікдзень), калі стары год, а разам з ім і свет, канчатковая здэградаваў і страціў свае жыццёвія пагэнціі, калі сістэма межаў стала “празрытай”, вестуны з “таго” свету – калядоўнікі (валачобнікі) прыйходзяць непасрэдна ў сядзібу, пад вокны хаты. Прыналежнасць калядоўнікаў “да сферы “чужога”, нечалавечага падкрэслівалася вобразамі, якія выяўлялі сабой машкоўнікі (ражаныя): каза (сімвал плоднасці і ўрадлівасці, Дзед-лавадыр (увасабленне Бога), журавель ці бусел (“Божая птушка”), цыган ці салдат (чужынцы ў соцыяміфалагічным кантэксце)” [263, с. 38]. Больш за тое, сам дараабмен паміж людзьмі і прадстаўнікамі “іншасвету” (пачастунак з боку гаспадароў за пажаданне “долі” з боку калядоўнікаў) адбываецца ў межах уласна хаты, сялібы, якая і становіцца ўзорам для ўзнаўлення ўсяго свету.

У адрозненне ад Калядаў (Вялікадня), якія сімвалізуюць смерць старога і нараджэнне новага светаладу, Купалле, суднесенае з найвышэйшым момантам сонечнай актыўнасці, ужо істотным чынам пашырае межы дзейнасці чалавека ў свеце. Хата (сяліба) можа быць адчыненая адно толькі для персаніфікаванага свята: “– Дзе ж ты была, Купалачка? / – У сяле была, Іванічка. / – Дзе ж ты сядзела, Купалачка? / – На покуце, на золаце” [256, с. 307]. Іншыя “госці” з іншасвету або цесна звязаныя

з ім (ведзьмы, чараўнікі і г. д.) не толькі не пажаданыя ў межах сялібы, але ўсялякім чынам адваджваюцца ад яе. З гэтай мэтай на межавых пунктах (парог, вароты, дзвёры) клалі крапіву-жгучку, дзядоўнік, выпальвалі крыжы. Апроч вялікага рытуальнага вогнішча “старыя на вёсцы раскладаюць маленкія агні каля сваіх хат і пільнуюць да самай раніцы ведзьму і чараўнікоў” [515, с. 105]. Пры гэтым абарона сваіх мяжаў адбываецца на ўсіх значных роўнях (сяліба, вёска, палеткі) і носіць актыўныя характеристар: “Выйдзі, ведзьма, з нашага жытга, / Ідзі, ведзьма, ў Альгоўскае, / А то мы цябе агнём спякём, / Агнём спякём, ружжом праб’ём” [490, с. 104].

Асабліва падкрэсліваўся калектыўныя характеристары дзеянняў па недапушчэнні, выгнанні “нячыстай сілы” з прасторы соцыума. Прэвентыўныя заходы рабіліся ўжо на дальних подступах: «Сабіраюцца ў жытнью змену на выган і пільнуюць там ведзьмаў, раскладваюць цяпло, іграюць, скачуць, п’юць гарэлку, крычаць – “пужаюць ат дзярэуні ведзьмаў”» [381, с. 209]. Акрамя таго, на Купалле адбываецца своеасаблівая экспансія “гэтага” свету (яго прадстаўнікоў) у сферу чужога. Пранікненне датычыць лесу – зоны, якая трывала супрацьстаўляеца акультуранай, засвоенай чалавекам прасторы: “Сягоння Купалле, а заўтра Яні / Пойдзем, дзевачкі, ў зялёны гай, / У зялёным гаі начаваць будзем” [256, с. 296]. Найбольш выяўна гэты матыв адлюстраваны ў сюжэтах, звязанных з пошуками цудадзейнай Папараць-кветкі, што цвіце ў Купальскую ноч: “На Яна цвіце папараць адзін раз на год, і цвіце яна ў поўнач, трэба пільнаваць таго моманту, калі яна зацвіце, злавіць тую кветку, і тагды будзеш знаць, як гаворыць скаціна. Каб пабачыць тую папараць, трэба пайсці ў карчы, у лес...” [81, с. 479].

Няцяжка заўважыць, што “разгортванне”–“згортванне” свайго свету наўпрост звязанае са ступенню сельскагаспадарчай актыўнасці чалавека (тая ў сваю чаргу залежыць ад прыродных цыклau – фаз сонечнай актыўнасці). Так, увесну, яшчэ да пачатку ворыва, гаспадар здзясняе аперацию сімвалічнага далучэння поля (надзела) да засвоенай “свай” прасторы праз рытуальны абыход палеткай. Але ўжо на заключным этапе даждынак поле вярталася ў сферу ўплыву прадстаўнікоў іншасвету, пра што яскрава сведчаць абрадавыя дзеянні з апошнімі каласамі (“барадой”, “дзедам”), якія пакідалі на полі і ахвяравалі продкам. “Назіраеца на ваг лексічнае супадзенне: “дзяды” – нябожчыкі, рытуал памінання продкаў і “дзяды” – апошнія нязжатыя каласы” [67, с. 58–59].

Вяртанне поля ў сферу прыроды вынікае і з матывацый, паводле якой пакідалі рэшту недажатага жытга: “Трэба пакінуці звяром, бо калі не было на свеце гэтум жытга, то звяры началі прасіці Бога чаго есці, а Бог ім кінуў жменьку жытга, што б яны памялі, і адгэтуль расплодзіўся хлеб” [511,

с. 270]. Прыблізна ў гэты ж час з сферы засвоенага “выдаляюща” адкрытыя вадаёмы, пра што сведчыць забарона купаца ў іх, пачынаочы з дня св. Іллі (2.VIII). Гэтая табуізация магла глумачыцца тым, што Ілля кідае ў воду “кавалачак лёду, а лось мочыць свае рогі” [339, с. 252].

Прыкметнае змяншэнне светлавога дня ўвосень, завяршэнне асноўных палявых работ аўтаматычна вялі да згортвання “свайго” свету да памераў сялібы, што выяўляеца ў рытуале рэсакралізацыі хатняга агню і святла, вядомага пад назвай “Жаніцьба Лучніка (Коміна)”. Выконвалі гэты абраад пасля “Сямёна” (01.IX), які лічыўся днём адлёту птушак у вырай [302, с. 159]; быў набліжаны да восеніскага раўнадзенства: “У дзень Сямёна у першы раз падвешваецца пасвет і свецяць лучынаю. Вось таму гэты момант і суправаджаеца некаторымі асаблівасцямі: так, напрыклад, комін чысціць і беляць, за tym яго абвязваюць хмелем. Гаспадыня, павесіўши пасвет, кладзе на яго запаленую лучыну, прамаўляючы пры гэтым: “Надзялі, Госпадзі, здаровейкам!” Затым яна абсыпае комін гарэхамі і збожжам...” [513, с. 186]. Паказальныя і песні, якія суправаджалі “Жаніцьбу”: “Ой, прыйшлі начанькі доўгенькі, / Пасвяці нам, комінку беленікі” ці “Свяці, наша свяціла, / Каб агню нам не тушыла, / Каб добра было прасці, ткаці / І сеяць цяпло ў хаце” [259, с. 142, 145].

На працягу года мяжа паміж “свайм” і “чужым” увесь час вар’юеца і залежыць ад ступені актыўнасці чалавека ў засваенні навакольнай прасторы: “Чужое пачынаеца там, дзе сканчаеца сваё, і гэтая мяжа падарожнічае разам з чалавекам” [24, с. 185]. Пры гэтым заўсёды ёсць патэнцыйная магчымасць прапрыву гэтай мяжы, якая робіца найбольш рэальнаю у рытуальна напружаных кропках быцця (абрады каліндарнага і сямейнага цыкла). У шэррагу выпадкаў чалавек сам зацікаўлены ў выхадзе ў “чужы” свет, бо ён з’яўляеца крыніцай звышнатуральных, нечалавечых рэурсаў. Так, каб авалодаць чарадзейскімі ведамі, неабходна было адшукаць “асаблівую книгу”, што схавана ў “глухім лесе” і “прастасць там ноч, паклаўши книгу пад галаву...” [402, с. 119]. Мяжа адчыняеца чалавекам і пры патрэбе заручыцца падтрымкай і апекай продкаў – Дзядоў. Так, на восеніскія Дзяды, “прыгатаваўши багатую для продкаў вячэру, каб іх духі ў колішнім іх доме шчодра прыняць і ўсім дагадзіць, адчыняюць вокны і дзвёры, старэйшыя з сям’і абыходзяць дом навокал, моляцца, паглядаючы ў бок могільніка, і запрашаюць мёртвых” [491, с. 177].

Такім чынам, надзвычай шчыльная і канцэнтраваная сістэма межаў у рамках культурнага ландшафту забяспечвае не толькі вылучанасць, адмежаванасць і праз гэта – абароненасць “свайго” свету, але і пастаянную магчымасць аператыўнай і эфектыўнай камунікацыі (або яе прадухілення) чалавека і засвету, што гарантую стабільнасць касмічнага парадку ў цэлым.

2.3.2. Міфалагема “цэнтра” у прасторавых уяўленнях беларусаў

Прынцыповая структурная уласцівасцю “гэтага” свету ёсць абавязковая наяўнасць у ім цэнтра, своеасаблівага “пункта адліку”, з якога пачыналася стварэнне і праз які праходзіць axis mundi (вось свету), што злучае Неба з Зямлёй і Зямлю з падзем'ем. “Вакол гэтай касмічнай восі распасціраецца “Свет” (= “наш свет”), адпаведна, вось знаходзіцца “пасярэдзіне”, “у пупе Зямлі”, у Цэнтры Свету” [527, с. 31]. Як і “мяжа”, “цэнтр” у рамках традыцыйнага культурнага ландшафту не бывае статычны і нязменны. Чалавек традыцыйнага грамадства імкнецца жыць як мага бліжэй да “цэнтра”, што з’яўляецца гарантам стабільнасці ягонаса быцця і дае магчымасць непасрэднай камунікацыі са сферай сакральнага. Таму “множнасць “цэнтраў”, гэтае паўтарэнне карціны Свету ва ўсё больш сціплых маштабах, складае адну з адрозных рысаў традыцыйных грамадстваў” [527, с. 34–35]. У беларускай традыцыі гэты “цэнтр” можа перамяшчацца ў залежнасці ад канкрэтнага рытуальнага контэксту.

Найбольш маштабны і архаічны вобраз “цэнтра” знаходзім у беларускіх замовах: “На моры, на кіяне, на востраві на Буйні (вар.: на камяні, гары, у чыстым полі) стаіць стар дуб, на том дубу 12 кокагаў, на тых коекатах воранава гняздо, у том гняздзе цар-воран сядзіць – медная дзюбка, сярэбраныя кокі, залатое крыилле” [35, с. 92]. У якасці міфалагічнага цэнтра вельмі часта фігуруе і храм, размешчаны, як правіла, таксама на выспе пасярод мора ці ў чыстым полі: “На сінім моры сіні камень, на тым камні святая цэркаўка, а той цэркаўцы прыстол, на тым прыстоле Ісус Хрыстос” [83, с. 44]; “У чыстым полі стаіць явар зялёны, пад тым яварам – камень муроўы, на тым камені стаіць царкоўка, а ў тэй цэркvi троі панны гулялі. Яны не пралі, не ткалі, нейкія няўдахі. Яны не ўмеюць ні пісаць, ні чытаць, толькі ўмеюць трыдзеяць дзяцінцаў рассылаць” [83, с. 65]. Паводле назіранняў А. Юдзіна, які прааналізаваў міфатапанімію беларускіх і ўкраінскіх замоў, міфалагічная прастора мае канцэнтрычную арганізацыю з яскрава вылучаным цэнтрам. “У традыцыйнай канцэнтрычнай мадэлі прасторы ўсходнеславянскіх замоў можна вылучыць некалькі абласцей, нярэдка (але не абавязкова) маркіраваных тапонімамі. Першым кругам міфалагічнай прасторы часцей за ўсё аказваецца мора, рака ці горад (чыстае поле, што часам ім папярэднічае, – хутчэй свайго роду пераходная вобласць паміж светамі). Другой вобласцю, якая ідзе за морам, звычайна з’яўляецца выспа (ці адразу камень на моры ці ягоным беразе). Эквівалентная ёй і часта яе замяняе гара. Нарэшце, цэнтральны локус міфалагічнага свету прадстаўлены мнóstvam usemagchymykh ab'ek-

таў, з якіх імёнамі ўласнымі могуць валодаць камяні, дрэвы, зрендку – царква ды інш. Усе яны звычайна знаходзяцца на выспе, гары, часам – у горадзе, г. зн. так ці іначай улучаны ў папярэдні локус у якасці цэнтральнага і максімальна сакральнага пункта” [532, с. 295–296].

Нягледзячы на тое, што выспа (звычайна азёрная) – даволі рэдкі элемент беларускага прыроднага ландшафту, а мора ўвогуле няма, іх надзывчай частотныя згадкі ў замовах рознага тыпу далёка не выпадковыя, бо актуалізуюць ландшафт міфалагічнай рэальнасці, дзе мора (чыстае поле) увасабляе сабой хаос, а выспа – адасобленую ад яго касмічную прастору. Што да выспы і каменя (храма) на ёй, дык “большасць сучасных даследнікаў сыходзіцца ў меркаванні, што гэта “сакральны прасторавы і часавы цэнтр” архетыповага ўніверсума, сканструяванага ў выглядзе шэрагу канцэнтрычных колаў” [140, с. 76]. Такім чынам, апеляцыя суб’екта замовы да міфалагічнага цэнтра (і яго ментальнае перамяшчэнне туды) – гэта адначасова і зварот да сітуацыі першастварэння, што і робіць магчымым пазбаўленне ад хваробы.

Іншы варыянт магічнага лекавання абавіраецца на супрацьлеглую прасторавую мадэль. Выдаленне хваробы адбываецца не ў цэнтры, а на перыферыі, мяжы “свайго” свету. Немач пры гэтым каналізуецца ў інфэрнальную зону тагасвету, якая паводле сваіх характеристыстык (статычнасць, цемра, холад, абсалютная цішыня) набліжана да сферы хаосу: “Ідзеся вы, зглаз-урокі, на мхі, на балоты, на топкія аржавання, на ніцыя лозы, на гнілія калоды, на сухія лясы, на жоўтыя пяскі, на буйныя вятры, на неадчыненая дзвёры, на ніхрышчоную зямлю, дзе сонца ня грэіць, дзе вятры ня веюць, дзе пеўні ні спяваюць і гусі ні крычаць і сабакі ня брэшуть, і птушкі ні пяюць, і звярро ня бегаіць, і людзі не ходзюць” [35, с. 258].

У рэальнай жыццёвой прасторы сімваліка “цэнтра” можа выяўляцца ў розных локусах, у залежнасці ад прасторава-часавага, сацыякультурнага, рытуальнага кантэкстаў. “Цэнтр свету ўсталёўваецца ў розных вымярэннях: для хатніх гэта можа быць ачаг ці пячны слуп, для паселішча – алтар ці святыня, для краю – сталіца” [553, с. 46]. Акрамя таго, дзве плашчыні рэалізацыі жыццёвага сцэнара чалавека – асабістая і сацыяльная – таксама разгортваюцца вакол розных прасторавых цэнтраў, што, аднак, не выключае іх перасячэння ці нават супадзення. Так, рытуальная афармленне жыцця чалавека, якое ўлучае ў сябе тры абавязковыя моманты – нараджэнне (радзіны), шлюб (вяселле), смерць (пахаванне), адбываецца менавіта ў ягоным доме, які, увасабляючы мікракосмас, адначасова з’яўляецца цэнтрам свету. Пры гэтым паказальна, што калі выключэнне з абрадавага дзеяства радзінаў, вяселля ці пахавання топаса храма не пагражае нутраной цэльнасці рытуалу, то дому як рытуальной прасторы папросту няма альтэрнатывы.

У разнастайных рытуалах, дзе рэактуалізуецца значэнне хаты як мікрамадэлі Космасу, у якасці “цэнтра”, “Сусветнай восі” (*axis mundi*) можа выступаць пячны слуп, у назве якога (“Дзед”, “Конь”) “можна ўбачыць адпаведнасць ст.-інд. *asva*-уира “конны слуп”, “сусветны слуп”, што сведчыць пра індаеўрапейскі характар тэрміна” [25, с. 148]. Роля абрадавага цэнтра выяўлялася ў тым, што “пячны слуп быў аб'ектам хатнай варажбы, забабонаў, рытуалаў, выступаў як своеасаблівы хатні алтар, захавальнік агню” [237, с. 244]. З’яўляючыся ўвасабленнем хаты, стрыжнем яе вертыкальной структуры, слуп адначасова выступае і як канал камунікацыі з сферай сакральнага, светам продкаў: “Толькі тагды хата гатова, калі зроблена печ ці хаты кала яе пастаўлен стойп, бо пад стаўпом жыве дамавы ці хатні дзядок, каторы спрыяе гаспадару” [408, с. 118]. Адсюль і дзейнасць магічных аперацый каля “Дзеда”: “Стойп і важужнік (важужнік – месца пад загнетам, дзе ставілі качэргі, чапялу і г. д.) – месцы зачарараваныя: каля іх здзясняюцца замовы і заклёны” [405, с. 314]. На Палессі, каб пчолы былі трывалы і меданосныя, пчаляры на Шчодрую куццю гатавалі мядовую сыту, якую спажывалі разам з куцёй перад печчу “на стаўпе” [406, с. 45].

У радзіннай абрадавасці, “каб дзіця кахало сваю хату й пілнаваласо яе, кума ахрышчонае дзіця як прынясе ў хату, абносіць яго тры разы кругом стаўпа печы” [408, с. 180]. Падобным чынам здзяснялася і любоўная “прысушка”: “Каб прынадзіць к сабе якога-небудзь хлопца, дзеўка бярэ падмазку, абносіць яе тры разы кругом свайго стаўпа ў печы і дае хлопцу з’есці, тагды ён будзе за ёю хадзіць бы ценъ” [408, с. 196]. Значную ролю адыгрываў “слуп” і ў вясельным рытуале. У некаторых раёнах Віцебшчыны “перед ад’ездам жаніха ў дом нявесты ў хаце жаніха збіралася яго радзіна, ягоны “поезд” і суседзі. Жаніх садзіўся на куце, зачынальнік прасіў багаслаўленне ва ўсіх сабраўшыхся “на стойп сесць, раду спесь”, садзіўся і спявав песню, звычайна трymаочы ў руках два пірага, раз-пораз пляскаючы імі адзін аб адзін. У песні заклікаюцца бог, святыя і спецыяльна Кузьма-Дзям’ян, які павінен “скаваць навечна свадзебку” [343, с. 146]. “На поўдні Беларусі ў в. Любавічы Мазырскага павету, дзе да пачатку вяселля пяклі каравай, нявеста, уваходзячы ў хату, клала на пячны слуп хлеб” [354, с. 112]. У чарадзейных казках пячны слуп выступае як дзейны абярэг ад нячыстай сілы, зона недатыкальная для яе. Так, у казцы “Як салдат тры начы старажыў пакойніцу” “сляпэя, крывэя” прадстаўнікі “нечысці” на заклік нябожчыцы-чараўніцы спрабуюць загубіць салдата: “як сабраліся, і давай етага салдата даставаць са стаўба: ніяк не могуць яго дастасць са стаўба” [26, с. 502].

У каляндарнай абрадавасці, якая забяспечвае рытм жыцця калектыву, “цэнтр сусвету” практычна супадае з кропкай, вакол якой разгортваецца ўласна рытуал. Пры гэтым рытуальны “цэнтр” вельмі часта лакалізуецца ў вонкавай адносна дома, знадворнай, прасторы – на перыферыі культурнага ландшафту лакальнай супольнасці. Вельмі выразна несупадzenie рытуальнага і прасторавага цэнтра жыццёвай прасторы вясковай грамады назіраецца ў каляндарных святах веснавога і летняга цыклаў, калі “свой” свет максімальна пашыраецца ў прасторы і часе, а асноўная рытуальная нагрузкa пераносіцца на прыродныя топасы з яскравай сімвалікай “сусветнай восі” (пагорак, высокі бераг ля вады, дрэва) або “мяжы”. “На Юр’я захоўваецца звычай юрыцца: дзяўчата і нават дзеці ідуць за вёску ў поле або ў лясок і пад бярозкаю гатуюць сабе яечню. У гэты дзень дзяўчата выбіраюць сабе сяброўку на ўвесь год, абменьваюцца паясамі ці хусткамі і гавораць пасля гэтага: “Мы з ёю паюрыліся” [371, с. XVI]. Выход за межы культурнай прасторы адбываўся і ў часе рытуалу “гукання вясны”. “Усе маладыя дзяўчата збіраюцца вечарам пасля заканчэння сваіх работ і становяцца гурткамі на беразе ракі, а калі няма рэчкі або возера, то за вёскай, на ваколіцы, часам на ўзгорку” [371, с. XVI].

Няцяжка здзяйсніць, што перамяшчэнне рытуальнага цэнтра ў значнай ступені абумоўлена і сезонным змяшчэннем гаспадарчай актыўнасці чалавека (калектыву), калі прыярытэтнае значэнне набывае праца па-за межамі дома – у полі, на пашы, у лесе. У дзень святога Юр’я на Гомельшчыне, “як толькі прыгоняць жывёлу на выган, усе моляцца, і пасля гэтага пастухі адпраўляюцца з жывёлай у поле да вечара. Затым у вёску запрашаецца прытч. Сяляне ставяць дзе-небудзь паблізу вёскі каля азімага поля кадушку з вадой, прытч перш за ўсё асвячае ваду, потым служыць малебен св. Юр’ю. Пастухі да гэтага месца падганяюць статак, і свяшчэннік акрапляе яго “святой” вадой. Пасля пачынаецца асвячэнне поля” [130, с. 198]. У Вяліжскім павеце ў гэты дзень рытуальная трапеза таксама адбывалася за межамі паселішча – у полі: “У гэты дзень пад вечар да пастухоў збіраецца вясковая моладзь – хлопцы і дзяўчата. Дзяўчата прыносяць яйкі, масла, малако, а хлопцы – гарэлку, распальваюць агонь, над ім вешаюць кацёл і выліваюць у яго прынесенае малако, пасля разбіваюць яйкі і кладуць масла. Атрымліваецца своеасаблівая яечня ў вялікай колькасці. Зняўшы кацёл з агню, усе садзяцца кругом і ядуць гэтую яечню. Пасля становяцца ў кружок, бяруцца за рукі і выконваюць юр’еўскія песні...” [130, с. 198]. Звяргае на сябе ўвагу адмысловае мадзэльванне кола ў прасторы, што апелюе да ідэі вылучанасці, адмежаванасці і ўласна цэнтра.

Перамяшчэнне (ці праекцыя) міфа-рытуальнага цэнтра з межай паселішча ў поле адбываецца і пад час правядзення абраду “Пахаванне стралы”, вядомага перадусім на Пасожкы. “Пачыналася вясна на Ўшэсце... Усё ў хане чыста прыбіралі, упрыгожвалі вокны кветкамі. К дванаццаці збіраліся жанчыны. Яны ішлі па крыжаванай дарозе да цэнтру і спявалі песні. Ішлі яны наступрач астатнім жанчынам, якія спявалі гэтую ж песню. Потым у цэнтры яны становіліся ў шнурок і ішлі па той дарозе, якая вядзе да поля. Прыйходзяць да поля. Выкопваюць ямачку блізка да краю, кладуць калейкі, завушніцы, пярсцёнкі. Усё засыпаюць зямлёй. Калосце, што расце побач, нахіляюць з чатырох бакоў, па тры звязваюць паміж сабой. Просяць: Дай нам жытцу, да пшаніцу, у агародзе сенажаць” [519, с. 156]. Па сутнасці, ямка з ахвярапрынашэннямі і ўласабляе сабой рытуальны цэнтр, суднесены з усімі чатырмі прасторавымі кірункамі, што ўласціва для міфапаэтычнай мадэлі свету ў яе гарызантальным сячэнні. Адначасова акцэнтуецца і вертыкальны вектар абрадавага дзеяства, калі малітоўны зварот людзей, якія прадстаўляюць сярэдні ярус светабудовы, арыентаваны адначасова і да нябеснай, і да падземнай (хтанічнай) сферы: “Прымі, зямелька, ад нас гроши, а нам пашлі ўражай хароши. Вот пайшоў ты сёння, Ісус Хрыстос, на небеса, цягні і жыта за каласа” [519, с. 156].

І на Купалле рытуальны цэнтр выносіцца за межы паселішча, калі тыловым месцам для святкавання з’яўляецца ўзвышша ці бераг ля вады або ўскраек жытняга поля. “Вечарам 23 чэрвоня, г. зн. напярэдадні св. Яна, усё населінцства сяла або вёскі выходзіць у поле, да ракі, во́зера або хоць да ручая. Выбраўшы зручнае месца, убіваюць вялікі кол, зверху прывязваюць сноп, аблкладваюць саломай” [221, с. 263]. Вогнішча з шастом, на якім мацуецца кола, пудзіла-“купалка”, з’яўляецца інварыянтам “Сусветнага дрэва”, якое слугуе вертыкальнай восьью (цэнтрам) свету. Часам сімволіка “Сусветнага дрэва” вельмі празристая і выразная. Так, на Кобрыншчыне месца пад купальскае вогнішча выбіралі ля “вялікага дрэва, якое стаіць асобна” [511, с. 220]. Пры гэтым арганізоўвалася не толькі вертыкальная, але і гарызантальная структура сакральнай прасторы, якая і ўласабляла “цэнтр” свету. У прыватнасці, месца святкавання магло агароджвацца бярозкамі [551, с. 121], ці, у дадатак, нават нейкім падабенствам плота: “Само месца, дзе збіраюцца, аблгароджваеца зялёнымі дрэўцамі, бярозкамі, калочкамі ў выглядзе зялёнага тыну, плятня. Гэтым адзначаецца мяжа свяшчэннага, запаветнага месца” [130, с. 322].

Даволі спецыфічнае суаднясенне катэгорый “цэнтр” і “перыферыя”, калі гаворка ідзе пра *іератопію* традыцыйнага культурнага ландшафту, пад якой разумеецца “стварэнне сакральнай прасторы, разгледжанае як асаблівівітві від творчасці” [252, с. 10]. Іншымі словамі, гаворка ідзе пра

тапаграфію “святых месцаў” (храм, капліца, святая крыніца, камень, дрэва) вясковай супольнасці, сакральны статус якіх зафіксаваны не толькі ментальна, але і перыядычна верыфікуецца ў працэсе народна-рэлігійных практык. У значнай колькасці выпадкаў “вясковыя святыні” знаходзяцца на перыферыі культурнага ландшафту, іх размяшчэнне можа нават прыблізна не супадаць з прасторавым цэнтрам “свайго” свету (вёскай, домам), і, у прыватнасці, з антрапагенай прасторай. Напрыклад, як паказваюць палявыя даследванні, пераважная колькасць культавых (святых) крыніц Беларускага Падзвіння размешчана па-за межамі паселішча і, як правіла, у лесе. Падобная сітуацыя з арганізацыяй сакральнай прасторы характэрная і для паўночна-рускага культурнага ландшафту, калі рытуальны цэнтр супольнасці знаходзіцца ў перыферыйнай у дачыненні да паселішча зоне. “Адна з найважнейшых заканамернасцяў у размяшчэнні святых месцаў у паўночна-рускім культурным ландшафце, прычым не толькі манастыроў, але і цэрквеў, капліц, крыжоў, – аддаленасць, перыферыйнасць іх размяшчэння адносна паселішча (за межамі вёскі, на ростанях, у лесе, ля ракі). Калі ў сярэднярускай традыцыі царква індыцыруе цэнтр культурнага ландшафту, то на Рускай Поўначы такое размяшчэнне храма не з’яўляецца шырокам распаўсюджаным. Праблемны момант да-дзенай сітуацыі – у неадпаведнасці семантычнай цэнтральнасці і прасторавай перыферыйнасці святых месцаў” [211, с. 146]. Паводле меркавання А. Калуцкава, “адной з прычын узнікнення такой сітуацыі ёсьць амбівалентнасць часткі святых месцаў, г. зн. іх падвойная “афарбоўка”, звязаная з фармаваннем святога месца на “нечистым” месцы, пераарганізацый небяспечнага месца” [211, с. 146].

Падобнае тлумачэнне можа быць слушным толькі для некаторых аб'ектаў вясковай іератопіі (капліц, прыдарожных крыжоў), якія “нейтрализуюць” патэнцыйна небяспечныя локусы (дарожныя ростані, месца самагубства ці няшчаснага здарэння), аднак мала пасуе да сітуацыі, калі значная колькасць культавых месцаў (передусім крыніц) знаходзіцца ў лясных масівах. Падобная акалічнасць знаходзіць сваё тлумачэнне ў спецыфічным статусе лесу ў міфапаэтычнай карціне свету беларусаў, дзе ён выступае “як крыніца не чалавечых, але боскіх (сакральных) рэурсаў”, і, “як месца іерафаніі, часта фігуруе і ў рэальных практыках дараабмену паміж светам людзей і сакральнай сферай, вынікам чаго з’яўляецца выправаўленне разнастайных дэвіяций (перш за ўсё ў здароўі чалавека)” [99, с. 192]. Невыпадкова, што нават лясное ўрочышча, дзе знаходзіцца святая крыніца, можа выступаць у вачах мясцовага насельніцтва як месца надзвычайнае, сакральная вылучанае, “чыстае”, што можна ўбачыць на прыкладзе Ільінскай крыніцы ля в. Стайкі Ушацкага р-на: “*Вот рань-*

шэ, як езьдзілі старыя сюды ў лес, пакуль да гэтага леса даедуць, тут аваднёў, мух – неяк было ў лес ехаць, як толькі да гэтага месца, дзе во тут крыніца, даедуць, коні стаяць – ні аднаго: ні авадня ні камара. І сей-час – пайдзі ў лес і сколькі камароў – яны ж заядуць. А тут пастаянна, усе ёрэмя тут няма ні аваднёў, ні камароў”*.

Несупадзенне цэнтра жыщёвай прасторы супольнасці і цэнтра сакральнага (храма, капліцы ці культавай крыніцы) выяўляеца і ў вельмі частым тапаграфічным сущаднісенні апошняга з могілкамі – локусам, які рэпрэзентуе свет памерлых продкаў, дзядоў, што ў народнай традыцыі выступаюць тагасветнымі апекунамі жывых нашчадкаў. “Вот ешчэ ў нашай меснасьці, адкуда я родам, на Лоеўшчыне, у нас была капліца. Зразу кладбішка, а за кладбішчам каплічка. Раньшэ... Я ешчо была малая, з мамаю хадзіла. Там каруселі былі, бацюшка малуся ўсё. І вот там, на гарэ, трывасны і между іх ішла эта вада, струя. І ля этих соснаў, вот кагда ідзёш, када ў двенадццаць часоў ночы, – гарачы сьвечкі. А днём нічыво нету, а вада ідзёт. Эта сьвятычная вада была, съятая вада... Там яе брали...**; “За восем кіламетраў за дзярэўнай ёсь Добрая вада, і кладбішча. Там када-та жыў пан, панскі маёнтак быў. Там прауда была такая вада, што куплялі, я не смяюся. Кідалі манеты. Прывязла банку, трывадлы у мяне адстаяла, ніякай пі зелені, ні тухалі. Эта крыніца так і завецца – Добрая вада. Там шляхоцкая кладбішча. Туды людзі ездзіоўць. Паможаць ад яе ні паможаць, алі хужы ня будзець”***.

Такім чынам, канцэпты “мяжы” і “цэнтра” ў семіятычным вымярэнні традыцыйнага культурнага ландшафту беларусаў рэалізујуша ў цеснай карэляцыі з міфалогіяй прасторы, уласцівай карціне свету вясковага насељніцтва. Пры гэтым нутраная структура культурнага ландшафту харкторызуеца феноменам *трансгранічнасці*, калі практична кожны топас як прыроднага, так і культурнага паходжання можа, у залежнасці ад канкрэтнай рытуальна значнай сітуацыі, увасабляць “мяжы” паміж “нутраным” і “вонкавым”, “свайм” і “чужым”, што дазваляе чалавеку (калеектыву), з аднаго боку, эфектуўна кантроліраваць гэтых мяжы і тым самым захоўваць цэльнасць і бяспеку засвоенай прасторы, а, з другога боку, дзе магчымасць аператыўнай камунікацыі з тагасветам з мэтаю выпраўлення разнастайных дэвіяций ці атрымання надзвычайных энергетычных рэурсаў і патэнцый.

* Зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2008 г. ад Жаваранак Клаудзі Сцяпанаўны, 1931 г. н. (нар. у в. Лука Палацкага р-на).

** ЗА у 2008 г. ад Рылькевіч Тації Сідараўны, 1925 г. н. (нар. у в. Крупейкі Лосускага р-на Гомельскай вобл.), у в. Дзікева Шаркаўшчынскага р-на.

*** Зап. Боганева А., Валодзіна Т. у 2006 г. ад Шаблінскай Алены Паўлаўны, 1930 г. н., у в. Анопкі Лепельскага р-на.

Антрапацэнтрычны характар светаўспрымання нівелюе праблему прасторавага цэнтра на індывідуальным роўні. Чалавек з ягонай аўта-цэнтрычнасцю не шукае альтэрнатыўных цэнтраў, але надзвычай заці-каўлены ў наяўнасці эфектыўных межаў (адзення – пояса – парога – варотаў), спосабаў іх кантролю і пераадолення. У той час як сістэма межаў існуе “па змоўчанні” і можа быць актуалізаваная асобным чалавекам, катэгорыі “цэнтр” і “перыферыя” знаходзяць адпостраванне найперш у калектыўным успрыманні прасторы і досведзе яе засвяення.

Другасны характар культурнай прасторы адносна прыроднага ася-роддзя, што ўсведамляеца як крыніца гаспадарчых і экстраўтылітарных (сакральных) рэурсаў, адсутных у свеце людзей, найперш актуалізуе кан-цэпт “мяжы” і ідэю скразной камунікацыйнасці (трансгранічнасці), тым часам як канцэпты “цэнтра” і “перыферый” толькі дублююць сімволіку і функцыянальнасць мяжы ў розных яе праекцыях: цэнтр апелюе да вер-тыкальнай сістэмы межаў, перыферыя – да гарызантальнай.

Раздел III

МІФАСЕМАНТЫКА ПРЫРОДНАЙ ПРАСТОРЫ
Ў СТРУКТУРЫ КУЛЬТУРНАГА ЛАНДШАФТУ

Традыцыйны культурны ландшафт беларусаў, які фармаваўся на працягу даволі значнага гістарычнага перыяду, уяўляе сабой даволі складанае і своеасаблівае спалучэнне элементаў як прыроднага, так і антрапагеннага паходжання, а таксама іх праекцыю (адпостраванне) на ўсю сукупнасць формаў духоўнай культуры этнічнай супольнасці ці яе частак. “Пры гэтым матэрывалярныя праявы культурнага ландшафту ў выглядзе своеасаблівасці мясцовай прыроды, традыцыйных пабудоваў, асаблівасцяў побыту, арганізацыі гаспадаркі, планіровачных асаблівасцяў паселішчаў не могуць разглядацца ў адрыве ад мясцовай міфалогіі, духоўнай культуры, фальклору, традыцый” [344, с. 140]. Топасы, якія фармуюць культурны ландшафт, харектарызуюцца выразнай генетычнай разнароднасцю, што ў значнай ступені і абумоўлівае іх семантыку. “Паводле паходжання ўсе топасы падзяляюцца на дзве групы – культурныя і прыродныя. Усе складаныя выпадкі пры вызначэнні генезісу топаса павінны разглядацца з пазіцыі таго культурнага ландшафту, да якога належыць топас” [209, с. 122].

Розніца паміж антрапагеннай і прыроднай сферамі ў рамках адзінага культурнага ландшафту палягае не толькі ў іх паходжанні (хаты, гумны і храмы будуюць людзі, лясы, азёры і палеткі стварае Бог), але і ў рэальнай геаметрыі, формы якой не ў малой ступені ёсць грунтам для семітывазациі прасторы ў міфапаэтычнай карціне свету. Як слышна заўважыў Э. Ліч, “зайсёды, калі чалавечыя істоты будуюць жыллё ці засноўваюць паселішча, яны робяць гэта геаметрычна правільным чынам. Уяўляецца, што гэта так сама натуральна для Чалавека, як і яго здольнасць да маўлення. Мы маєм патрэбу ва ўпарадкаванасці навакольнай прасторы. Гэта розніца паміж чалавечай Культурай і Прывродай вельмі заўважная. Дзікая Прывода, якую мы бачым, уяўляе сабой бязладнае перасячэнне хаатычных крыжовых; у ёй няма прямых ліній і мала хоць якіх правільных геаметрычных формаў. А рукаворны, створаны чалавекам свет Культуры напоўнены прямымі лініямі, трохкутнікамі, кругамі і да т. п. Адпаведна, сам па сабе контраст паміж “рукаворнай геаметрычнай тапаграфіяй” і “хаатычнай прыроднай тапаграфіяй” ёсць метанімічным знакам больш шырокага агульнага контрасту паміж Культурай і Прывродай” [254, с. 64]. Пазначаныя “геаметрычныя” асаблівасці задаюць прынцыпова розныя магчымасці для сімвалічнага структура-

вания прасторы, у прыватнасці яе лімітацыі і вылучэння “мяжы” паміж нутраным і вонкавым, “сваім” і “чужым”, спрыяльнym і варожым. Калі ў прыродных локусаў сімвалічная мяжа, як правіла, супадае з мяжой натуральнай (ускраек лесу, бераг ракі), то культурныя локусы, дзякуючы сваёй “геаметрычнай тапаграфіі”, могуць рэалізоўваць сімволіку мяжы ў разнастайных варыянтах. Так, напрыклад, калі гаворка ідзе пра сядзібу, то ў залежнасці ад рытуальнага контэксту і сітуацыі ў якасці мяжы паміж “тэтым” і “тым” светам могуць выступаць парог, вокны, сцены, дзвёры, страха, плот ці вароты.

У сваю чаргу, прыроднае ці культурнае паходжанне топаса, з улікам яго гаспадарчай, а таксама сімвалічнай прагматыкі ў жыцці калектыву, у значнай ступені фармуе яго вобраз у міфапаэтычнай карціне свету, абумоўлівае стратэгію і тактыку чалавека традыцыйнага грамадства ў дачыненнях з ім. Пры гэтым даследванне міфасемантыкі элементаў культурнага ландшафту ўлучае не толькі выяўленне іх сімвалічнага статусу, адлюстрыванага ў рэлігійных уяўленнях і фальклорных вобразах, але і характеристыку рытуальных функцый прасторавых топасаў, што праяўляюцца і ў святочным, і ў будзённым жыцці вісковой супольнасці, а таксама фармуе цэльную семантычную мадэль яе дачыненняў з навакольным асяроддзем.

Асяроддзе пражывання любой традыцыйнай супольнасці мае выразны падзел на дзве ландшафтныя зоны: уласна прыроднае наваколле і сферу чалавечай культуры. Значнасць прыроднага асяроддзя цікка пераацаніць, бо менавіта яно “ёсьць беспераменны умовай узнікнення і функцыянавання этнасу” [59, с. 212]. Немалаважным стае ўздзейнне прыроды на духоўную культуру народа, калі “характэрныя асаблівасці геаграфічнага асяроддзя (клімату, глебы, рэльефу, флоры, фаўны і г. д.) робяць пэўныя ўпłyвы на асобныя бакі духоўнай культуры і псіхічнага складу этнасу. Гэта знаходзіцца сваё ўскоснае адлюстрыванне перадусім у асобных спецыфічных звычках, звычаях, абрадах, у якіх выяўляюцца асаблівасці побыту народа, звязаныя з харэктэрнымі рысамі асяроддзя яго пражывання” [59, с. 212]. У гэтым сэнсе стварэнне любога культурнага ландшафту – вынік крэатыўнага ўзаемадзеяння чалавека з вонкавым (прыродным) асяроддзем, якое пры гэтым не знікае, а выступае своеасаблівым прасторавым падмуркам “поля культуры”, які шмат у чым абумоўлівае адметнасць і спецыфічныя рысы апошняга. “Нават змяняючыся “да непазнавальнасці”, прырода пакідае ў ландшафце адчуvalьны след, фіксуючы сваю прысутнасць у рэльефе, топасе і тапонімах тых ці іншых месцаў, ва ўласных і збіральных “іменах” народаў, якія іх насяляюць (драўляне, паляне, горцы), у прыроднадландафтных алюзіях, асацыяціях, метафараах, мастацкіх тэкстах” [397,

с. 12–13]. Засваенне канкрэтнага прыроднага ландшафту, яго “даместыкацыя”, калі ён становіца не проста тэрыторыйяй, але тэрыторыйяй этнічнай, у значнай ступені фармуе самабытнасць уласна супольнасці як у матэрыйальным, так і ў духоўным вымірэнні яе культуры. “Злучэнне прыродных і культурных пачаткаў, іх “макракантэкст” ствараюць духоўныя сітуацыі “высокага напружання” (У. М. Тапароў). Гэта і ёсьць памежжа прыроды і культуры, якім займаецца яе гісторыя. Тут натуральны ландшафт як прасторавае асяроддзе і аб'ект сузірання выступае ў ролі спараджальнага суб'екта, служыць натурай і імпульсам для ўзнікнення новых вобразаў і памяшчаяў. На... памежжы чалавек прыўносіць у ландшафт сакральныя, гістарычныя, эстэтычныя сэнсы, ператварае яго... практична, ствараючы прастору культуры...” [397, с. 37].

3.1. Лес у сімвалічных канфігурацыях карціны свету

Для этнічнай прасторы беларусаў тыповымі і пазнавальнымі ў плане як прасторавай, так і культурнай ідэнтыфікацыі выступае цэлы шэраг прыродных топасаў, якія неадлучна звязаныя з зместам і формай тутэйшай традыцыйнай культуры ў разнастайных яе праявах (гаспадарка, сістэма паселішчаў і камунікацыі, міфалогія, фальклор, рытуальныя практикі і г. д.), аднак выключнае месца сярод іх, безумоўна, займае лес.

Для єўрапейцаў, што воляю лёсу траплялі ў Беларусь як у сярэднявеччы, так і ў найноўшы час, вялізныя лясныя масівы і балоты краіны становіліся яе “візітнай карткай”. Так, Ф. Морысан – падарожнік канца XVI ст. гэтак апісваў сучасную тэрыторию Беларусі: “Літва... найбольшая правінцыя [Польшчы]. [Яна настолькі] балоцістая і лясістая, што ўлетку туды не праехаць. Толькі ўзімку, калі балоты замярзаюць, купцы гандлююць з жыхарамі...” [213, с. 66]. Яго сучаснік, Пауль Одэрборн, пісаў пра побыт і традыцыі палачанаў: “З усіх бакоў іх атачаюць надзвычай густыя і непралазныя лясы. Так што яны часта палююць нават унутры гарадскіх сцен на вайкоў, рысяў і куніц” [390, с. 180].

Амаль ідэнтычныя занатоўкі знаходзім і ў дзённіку шведскага салдата Густава Адлерфельда, які быў у Беларусі ў часе Паўночнай вайны: “Наш чыгач, пэўна, ведае, што Літва – гэта краіна, у якой лясоў нашмат больш за палёў. Лес, які мы прайшли сёлета [1708 г.], цягнецца на сотні кіляметраў без жаднай прагаліны. Толькі зредку мы сустракалі невялічкія, занядбаныя вёскі, вакол якіх толькі лес [...] інколі я не бачыў такога багацця дзікіх птушак, паляванне на якіх – незабыўны занятак для паляўнічага” [224, с. 150]. І нават у 1941 г. нямецкі салдат пазначае, што менавіта ў Беларусі яму давялося спазнаць “бясконція лясы” [479, с. 349].

Даследнікі XIX–XX стст. пагаджаюцца, што лес для беларусаў быў і ёсьць найважнейшай крыніцай разнапланавых рэурсаў, выкарыстанне якіх абумовіла спецыфіку матэрыяльнай культуры ў розных яе аспектах (народнае дойлідства, промыслы, дрэваапрацоўчыя рамёствы, структура харчавання ды інш.). Як трапна з'явіўся вядомы польскі этнограф К. Машынські, “палешука выхаваў лес. Лес наклаў несціральны адбітак на ўсё яго жыццё і ўвесь культурны здабытак. Пачынаючы ад абытку і сканчаючы хатай большая частка ўсялякіх прадметаў, якія яго акружаюць, паходзяць з лесу” [557, с. 72]. Падобныя высновы ёсьць і ў Ю. Абрэнскага (J. Obrębski): “Дабрабыт палешука поўніца не толькі з руплівай працы на малаўрадлівай і неўраджайнай зямлі, але таксама, і ў вельмі значнай ступені, з выкарыстання прыродных дароў лесу, балота і багны. Нішто таксама не ўяўляе такай спецыфічнай рысы палескай гаспадаркі, як яе натуральны характар: роля збіральніцтва, рыбалоўства і палявання ў занятках рознага роду і гаспадарчых парадках палешука, залежнасць яго харчавання і спажывання ад гатовых прыродных дароў. Лес, балота і багны – гэта не толькі прыродныя магазіны для будаўніка і пашы для быдла, гэта паставішчыкі мёду, мяса і рыбы, ягад, арэхаў і грыбоў, дзікарослай па балотах манны і бярозавага соку, якія з'яўляюцца неадменнымі складнікамі штодзённага харчавання палескай сям'і” [559, с. 124].

У сваю чаргу, С. Максімаў адзін з першых адзначыў, што тапаграфія вясковых паселішчаў беларусаў надзвычай залежыць ад размяшчэння лясных масіваў, што ёсьць адметнай рысай этнічнай традыцыі: “Жыццю ў лясах беларус і цяпер аддае перавагу ўсякаму іншаму, і этнографічна мяжа племені дагэтуль характэрна вызначаецца межамі гэтых мокрых лясоў. На вялікіх дарогах і берагах вялікіх рэк беларускія паселішчы трапляюцца толькі зредку. Беларус хаваеца па прасёлках за лясамі і ў лясах, не грэбуючы пры гэтым балотамі... Для парашуннання возьмем беларускую частку Чарнігавскай губерні. У ёй на вялікіх рэках (Іпуці, Бесядзі і Дняпры) налічваем толькі 13 паселішчаў, на лясных глухіх рэчках і ручаях – 50, на азёрах – 17 і 51 вёска карыстаеца вадой з калодзежаў. У той жа час суседнія вялікарусы і прытым пазнейшыя прышэльцы калодзежамі карыстаюцца толькі ў 20 паселішчах, затое на рэках сядзяць у колькасці 68 паселішчаў...” [312, с. 141].

Падобная суаднесенасць паселішчаў з лесам характэрная не толькі для Беларускага Падняпроўя, але і для іншых рэгіёнаў краіны, што выдатна адлюстроўвае тапанімічнае сетка, у прыватнасці “лісныя” айконімы. Як сцвярджает Т. Аліферчык, “на падставе статыстычнага аналізу заходнепалескіх тапонімаў можна зрабіць выснову, што асноўным аб'ектам, які

вылучаеца ў ландшафтным асяроддзі, з'яўляеца лес. Багацце тэрмінаў, што харктырызуюць лес і выяўляюць асаблівасці лясных масіваў, павярджжае гэты факт” [11, с. 212].

Аналагічную ситуацыю бачым у айканімі Віцебшчыны, дзе, з улікам стражаных назваў вясковых паселішчаў, адну з найбольш значных груп складаюць айконімы, тэматычна звязаныя з лесам ці лясной флюрай. На сённяшні дзень назваў, вытворных ад лексемы “лес”, налічваеца 33 (25)*, “бор” – 67 (95), “пушча” – 7 (17), “гай” – 5 (10), “дуб” – 59 (67), “ліпа” – 25 (24), “асіна” – 20 (12), “сасна” – 15 (9), “бяроза” – 12 (22), “альха” – 9 (24), “арэх” – 9 (14), “елка” – 8 (3) [105, с. 525–559, 628–668]. Звяртае на сябе ўвагу, што сярод “лясных” айконімаў рэгіёна абсалютна пераважаюць назвы, суаднесеныя з борам (хваёвым лесам), колькасць якіх складае 186 (!) пазіцый (для паразнання, назваў, звязаных з нізвым, яловым лесам, налічваеца толькі 11).

Дадзеная акалічнасць не выпадковая і не толькі адлюстроўвае прыродныя рэаліі (шырокую распаўсюджанасць на тэрыторыі Падзвіння хваёвых лясоў) і гаспадарчую прагматыку, якая безумоўна прысутнічала пры выбары месца для паселішча (даступнасць і высокая якасць будаўнічага матэрыялу, багатыя прыродныя рэсурсы), але, на нашую думку, і выяўляе пэўную сівалічную матывацію. Бор як хваёвы лес, што расце на высокім месцы і суаднесены з ідэяй святла і чысціні (“Бор – дзе сасновы лес высокага места, дзе няма балот” [423, с. 206]), у міфапаэтычнай карціне свету беларусаў якраз і ўласбяле той “божы сад”, які быў “пасяны” Творцам на пачатку свету. Паказальна, што і ў абрадавым фальклоры менавіта бор асвячаеца прысутнасцю Бога: “хадзіў Госпад лесам-борам” [258, с. 28]; алтуль у свет людзей прыходзіць сама вясна: “Да ішла вясна цераз бор, цераз бор...” [106, с. 73]. У юраўскіх песнях бор фігуруе як міфалагічны цэнтр, адкуль персаніфікаванае свята візуальным чынам “верыфікуе” свет, надзелены ім новай доляй: “Павядзэм Юр’е да бору / Да пасадзім Юр’е на хвою. / Ніхай наша Юр’е пасядзіць / Да болей свету паглядзіць. / Дзе наша Юр’е хадзіла, / Там наша жыта ўрадзіла, / А дзе наша Юр’е юравала, / Там наша жыта красавала” [33, с. 171]. Пры гэтым заўважым, што прастора, ахопленая абыходам св. Юр’я (двор – хлявы – палеткі – хаты (вёска) – бор), у агульных рысах акрэслівае і жыццёвую прастору вяскоўца, ці, іншай кажучы, культурны ландшафт лакальнай вясковай супольнасці: “Ілля са двара, а Юрай на двор. / Ён парасіўся, ўесь намачыўся. / – Ой, і дзе ж ты бываў, да святы Юрай? / – Я па полі хадзіў, людзям жыта расіў, / Бацьку Бога прасіў: “Радзі, Божа,

* У дужках паказаная колькасць айконімаў ужо зніклых паселішчаў.

жыга! / Радзі, Божа, жыта на новае лета / Ражаістае, каласістae". / Я па хатах хадзіў, бацьку Бога прасіў, / Усім здароўе дарыў, яго людзям дзяліў. / Я па хлёвах хадзіў, бацьку Бога прасіў, / Людзям щасце насіў, усім статак пладзіў. / Я па бору хадзіў, людзям пчолкі садзіў, / Усё ім пчолкі садзіў, бацьку Бога прасіў: / "Да ўнясі, Божа, пчаліную матку / I раістую і мяdzістую" [34, с. 185–186].

Сакральны статус бору, які рэпрэзентаваны ў фальклорных тэкстах абрарадавага характару, знаходзіцца пацверджанне і ў рэальных народна-рэлігійных практиках, калі вясковая святыня знаходзіцца менавіта ў хваёвым лесе. "У нас там у бару крыніца ёсьць – Святуха называецца. Яна чистая, нічым не пахнець. Гэта лес, вот там можа съятое было. У Ухвішчах была каплічка. Там крынічка, вадзічка чысьценская там. Гаварылі і хрэст там ёсьць, і ікону хто-та павесіў, і палаценца вісіць. Туды на празнік, на Макавея хадзілі. Туды, пры савецкай власці калейкі былі, калейкі кідалі, а цяпер рублі кідаюць туды"*. Сакральны статус бору, вылучанаму ў народнай карціне свету пазітыўна, ельнік, што мінімальна прадстаўлены ў айканімі, надзяляеца шэрагам негатыўных значэнняў. Яловы, а г. зн. нізвы, ўсім лес, маркіруе ў народнай культуры "благое", "нячыстае" месца, максімальная набліжанае да іншасвету ў яго інферналнай інастасі. Так, у апавяданнях Я. Баршчэўскага менавіта ў "густым яловым лесе" чарнакніжнік з панам "дзеюць нейкія чары" і змаўляеца са "злым духам" пан Альберт [260, с. 95–96, 184]. Менавіта ў ельніку, як вынікае з народных апавяданняў, адбываеца і працэдура навучання шкаданоснаму чарадзейству. "Ну, ён яго напрасіў: "Наўчы мяне". – "Ну, – кажыць, – наўчу, але будзеш толькі тое робіць, што буду казаць, што я буду робіць, і ты тое будзеш толькі тое робіць." Ён кажыць: "Буду". Ну і пашлі, а пашлі, у нас там такі лес быў, і там дужа раслі густы ельнік, такія тоўстыя. Гэты Іван узяў руж'ё на плячо, і пашлі яны. Ну і прышлі. Што ён казаў, тое мой свёкар паўтараў. А тады кажыць, сняў руж'ё, а тады кажыць: "Страляй у во гэну ёлку, што ты там увідзіш, у тое ты і страляй". Як глянець гэтага чалавека, а там стаіць Ісус Хрыстос, распятый на ёлке. Гэты чалавек – не. Ён апяць яго застайліеца, а ён – не. И што вы думаецце, ён яму ўгражаяў, што "я цябе застрэлю, ты сказаў, што будзеш робіць тое, што і я". Ён баяўся, каб той яго не прадаў. Ну і вот ён сказаў, што ўжо кляўся, галасіў, маліўся, прасіўся, што "нікому на свеце не скажу, што ў нас палучылася. Но гэтага я робіць ня буду." И не стаў страляць. Так

* Зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2008 г. ад Жаваранак Клаудзіі Сцяпанавны, 1931 г. н. (нар. у в. Лука Палацкага р-на), ля крыніцы Іллініка (в. Стайкі Ушацкага р-на).

тады яны і пайшлі дамоў. І ён маўчаў, гэты чалавек, да тых пор пакуда гэты Іван не памёр. Як памёр, тада ён прызнаўся, як ён хадзіў учыцца чараваць” [273, с. 226].

Невыпадкова, што “цёмны лес” у беларускіх замовах вельмі часта 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, / Воўчи зуб замаўляю”**. І для сучаснага вясковага насельніцтва яловы (“цёмны”) лес даволі часта выступае як месца непрыемных здарэнняў і разнастайных “страхаў” (зданяў, прывідаў). “Карова пашла, ганялі ж на пашу тады. Ну, я тады ж малады быў і пабег у кустах. Ну пабёг і пабёг, людзей нет, толькі ельнічак такі. Ну і з ельнічка выходзіць такая дзеўка, а спадніца чорненъкая, кофта беленькая. Во што. А ў мяне якраз лазіна сухая была. Ну, думаю, сагнусь я тут пад лазіну, спрашу ў яе, можа відзела яна. Толькі падняў лазіну – гляджу, дзе яна дзелась? У ельнік схавалася можа? Туды-сюды. Не відна, нічога няма. А тады вецвер как начаў, аткуда ён браўся? Аж лес – проста вярхі гнуцца. Тады развеярнуўся і дамоў”***.

Аднак у цёмны час сутак інфернальныя ўласцівасці ельніку экстрапаліюцца на любы лясны масіў, у які трапляе чалавек: “І вот мая бабушка гаварыла, яна ехала з мельніцы ноч’ю, і там такі у нас лясок ёсь, і казала, як уехала ў лясок, мужык у белым бялыі сеў на воз і едзіц. Ну яна не разгаварывала, але ён зь ёй. Тады яна лес гэты праехала і нідзе яго не стала. Ну там, яна гаварыла, што ў тым ляску быў мужык павешаўшыся, дык вот ён выдаваўся, кождаму, хто ноч’ю едзець, кождаму ён выдаваўся”****. Пры гэтым калі дзённы (светлы) лес у часе сваёй максімальнай вегетацыі (весна-лета) сущадносіцца з боскай сферай светабудовы, то начны лес трывала асацыюеца з нячыстай сілай, і чортам у прыватнасці, які можа набываць выгляд розных насельнікаў лесу і ўводзіць у зман чалавека. “Чэрці могуць здавацца як воўк ілі як вутка. Я хачу сказаць пра свайго бацю. Ён ноччу ў пяць утра ішоў на работу за 5 кілометраў коні карміць. І да ўтра нада было накарміць. “Іду, – гаворыць, – а тут як загудзіць кала мяне. Воўк! А я, – гаворыць, – палкай па ім. Гляджу: куст. Ніякага ваўка няма. Зданькі эта. А тады апяць, як загудзіць кала мяне – вутка. Валюх, валюх, вутка. Ноччы, адкуль тут вутка? Я па ей [палкай], гля-

* ЗА у 1996 г. ад Каўшовай А. М., 1928 г. н., у в. Промыслы Чашніцкага р-на.

** АГФФ: зап. Высоцкая А., Філіпенка У. у 2009 г. ад Сініцы Анатоля Васілевіча, 1936 г. н., у в. Сценка Докшыцкага р-на.

*** АГФФ: зап. Бабіч А., Пашкевіч І. у 2008 г. ад Зуй Ганны Васілеўны, 1932 г. н., у в. Дзікеўша Шаркаўшчынскага р-на.

дэжу – купіна. Тады, гляджу – заяц. Ох, заяц сеў перада мной. Я па ім як даў, гляджу – кусьцік небальшэнкі. Так мяне і завёў [чорт] у лес”**.

Апрача начнога, небяспечным для наведвання лесу лічыўся і палудзенны час – своеасаблівая тэмпаральная мяжа, калі прысутнасць тага-светных сіл у жыццёвай прасторы чалавека актывізуеца. “Было такое дажэ мне ў лесе. Пашла з дзяцьмі, два сына ўзяла, дочку, і племянніка. Ну яны ўсе былі дашкольнага возрасту і пашли ў двенадццаць часоў дня. Вот сюда пайшлі, на свой лес. Госпадзі, хадзілі-хадзіла – не знаю, куды выйсці. А можа метраў чатырыста ілі пяцьсот ад поля. Не, думаю, там нехта разгаварваець – пайду, чаго я з дзяцьмі тут буду шляцца. Вышла – дом нейкі бальши стаіць, а там свінаферма, во – за дзярэйнюй. Ходзяць свінаркі – свінарак дажэ не ўзнаю. Прышла ў дзярэйню, прышла к сваей залоўцы, ейны жа сынок быў са мной. І смяюся, кажу: “Вот панімаеш, я прыйшла ў хату – і не узнаю цябе”. Ну а патом жэнішчыны, старушки, сталі казаць, што ў двенадццаць часоў так бываець. Гаварылі, што ў двенадццаць такія зданкі бываюць”***. Як правіла, вынікам сустэречы чалавека і нячыстай сілы з’яўляеца страта арыентациі першым і, адпаведна, яго блуканні, калі “свой” лес перастае быць вядомым, пазнавальнім і становіцца “чужкім”. “Даўней здавалася, дык гэта і цяпер здаецца, ня толькі, што даўней было. Сама хадзіла ў лес, было і нас садзілі чэрці. Вот мы былі, адно вакрасеньне было, усе пашли, пашли ў лес, сходзілі да абеда, набралі ягад. Ну і яны пайдуць з намі, ну вот мы і пашли, адышлі далёка ад сваіх. Нам ужо надаела сабіраць, яны прышлі – толькі ім ахота сабіраць, а нам не, нас, мусіць, чалавек шэсьць-сем сабралася гэткіх. Ну, і пойдзем дамоў. Ну, ідзём, ідзём, відзім, што дорога не тая, што нам дамоў ідці нада, а ўсе раўно ідзём па лесу. А там бярозы, асіны, а ў нас толькі сосны, у нашым лесе”****.

Асабліва жорсткія забароны датычылі наведвання лесу ў тыя святочныя дні, калі ён не фігураваў у якасці рытуальнай прасторы, закладзенай абрарадавым сцэнаром (як гэта ёсць у часе святкавання Тройцы*****).

* Зап. Валодзіна Т. у 2008 г. ад Важанавай Надзеі Андрэйны, 1936 г. н., у в. Будзілава Бешанковіцкага р-на.

** АГФФ: зап. экспедыція ПДУ ў 2006 г. ад Жаваранак Ядзвігі Аляксандраўны, 1931 г. н., у в. Матырына Ушацкага р-на.

*** ЗА у 2006 г. ад Казлоўскай Марыі Дзмітрыеўны, 1925 г. н., у в. Жаўніна Ушацкага р-на.

**** “А яшчэ – як на Духа носяць, у нас называлася “май”. Раньшы мы ідзём аіру, нарвём аіру, ўсё расціпалі. У лес ідзём, прынясём усякага дрэва, ламааем, торкаем у хаце. Кала бэлек. На дварэ бярозкі ставілі. А тады гэтыя веткі нада сабраць, так венічкам звязаць, і скаваць. А так, я дожджу доўга няма, тады нада ў рочку кідаць эты май, каб дож ішоў. Еслі аір гэты ў хаце за ноч крэпка звязаць, значыць, будзець харашо сена сушыцца” (зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2008 г. ад Галавак Яўгеніі Міхайлаўны, 1929 г. н., у в. Нямойта Сенненскага р-на).

ці Купалля). У адрозненне ад будзённай сітуацыі, парушэнне забароны на наведванне лесу ў свята магло прывесці чалавека не да страты арыенціраў (блукання), а да нашмат больш драматычных наступстваў: “У вялікія святы нельга хадзіць у лес, бо зъмяя укусіць” (Браслаўскі р-н); “На Каляды ў нас адзін мужык паехаў у лес дровы загатаўляць. І гэта бяроза завалілася – забіла яго. Так гавораць, гэта саграпшы ён” (Калінкавіцкі р-н) [273, с. 14, 274]. Апошні прыклад дае падставы меркаваць, што наведванне лесу ў святочны дзень з гаспадарча-ўтылітарнымі мэтамі сутнасна роўнае парушэнню табу на працу ў свята. Пры гэтым пакаранне чалавека можа сыходзіць як ад Бога, так і ад чорта ці іншых прадстаўнікоў тагасвету: “На Прачыстую адна баба надрала драні, нахарыла бліноў. Пад’ела і пашла ў лес. Хадзіла сабірала грыбы. Нашла большую паляну з грыбамі. Сагнулася іх сабіраць. Чуе, што нехта на яе глядзіць. Галаву падняла – стаіць жсанчына ў белым адзетая. Гаворыць: “Як табе ня стыдна, на маё святы наелася бліноў і яшчэ ка мне ў лес прышла”. Пасля тога баба гэтая не адну работу на святы ня дзелала”*; “Вось у святы нельга ні паляваць, ні ў ягады ісці, бо чорт апануе. Так як нашага суседа Габку апанаваў, так страляў па чарту. Не пайшоў у касцел у святы, а пайшоў на паляванне. Яго і бацькі памершы, гэта нада Богу маліцца ў святы. І на паляванні яго апанавалі чэрці, дык і я кажу, ты можа быў п’яны. Ен сам расказываў, кажыць: “Ляціць чорт на мяне, я ў яго страляю, гэтай паваліўся, ляціць другі – усе патроны выстраляў на чартоў, а не застрэліў не аднаго!” Кажка, што відзеў чарцей і толькі калі ў канюшню схаваўся, толькі тады чартоў не стала. Вось што робіць сіла чартоўскай!”**.

Надзвычай непажаданым было наведванне лесу на Благавешчанне і Ўзвіжанне, бо гэтыя святы ў народнай карціне свету суадносіліся з пачагкам і канцом вегетацыйнага перыяду [5, с. 99], “адмыканнем /замыканнем” выраю, адкуль з’яўляюцца (куды хаваюцца) птушкі і земнаводныя: “Дык яны ж [змеі] на Ўзвіжанье ў балоты лезуць, а на Благавешчанье зноў вылазяць. У гэтых ж час і буслы прылятаюць”***; “Гэтана Ўзьдзівіжанье зъмеі хаваюцца, вужсакі хаваюцца. Ну, кажуць, зъбіраюцца ў гурт, дажа многа іх умесьце, і тады хаваюцца. А паяўляюцца на Благавешчанье. Тады тожка ў лес ня йдуць, а то яны многа вылазяць”****. У сваю чаргу

* Зап. Васілеўская Т., Тухто В. у 2008 г. ад Гацуры Таццяны Восіпаўны, 1931 г. н., у в. Велеўшчына Лепельскага р-на.

** АГФФ: зап. Балтрукаевіч А. у 2005 г. ад Запруднік Гелены Мечыславаўны, 1926 г. н., у в. Рафалова Браслаўскага р-на.

*** ЗА у 1996 г. ад Мацеўскай Любові Конанавны, 1920 г. н., у в. Жалезкі Бешанковіцкага р-на.

**** ЗА у 2006 г. ад Брыкун Ксеніі Максімаўны, 1929 г. н., у в. Слабада Докшыцкага р-на.

памяць пра дзень тыдня, на які прыпала Благавешчанне, выступала свайго роду абярэгам, які абараняў чалавека ад сустрэчы з змяёй у лесе: “У нас як ідзеши у лес, гаварылі, якое-та съвята, каб не ўстрэчацца зъ зъмеймі. Во, Благавешчання! Узнаюць, у які дзень было Благавешчанне, і тады их не ўстрэчаюць”*.

Аднак у сітуацыі “антны-свята”, а менавіта так можна трактаваць вайну ў жыцці традыцыйнай супольнасці, калі свет не абнаўляецца, а адбываецца глыбінная і шматроўневая яго дэструкцыя, дачыненні чалавека і лесу набываюць прынцыпова іншыя характеристары. У часе шматлікіх ваенных ліхалеццяў, калі паселішчы найперш становіліся аб’ектамі гвалту і рабаўніцтва з боку розных акупантагаў, менавіта лес становіўся для мірнага насельніцтва і сілаў супраціўлення (партызанаў) “другім домам”. Яшчэ ў часы вайны 1654–1667 гг. “сияне многіх вёсак Віцебшчыны, якія прысягнулі на вернасць Аляксею Міхайлавічу, у 1655 г. пісалі ў скарзе, што маскоўскія ратнікі, прыехаўшы ў вёску, “нас бедных бывут и увечат и до стальных животинка грабят, лошади и животину отогнали и хлеб потолочили, и нас пытают и жгут и саблями рубят...”, таму ўсе хаваюцца ў лесе і па вёсках не жывуць” [389, с. 30]. У той жа час “сияне і мяшчане масава ўцякалі ў лясы, стваралі свае ўзброянія фарміраванні”, да якіх далаучалася таксама шляхта [389, с. 77–79].

Здавалася б, факт масавых уцёкаў у лес у часе вайны цалкам аб’ектыўны і рацыянална вытлумачальны: прастора лесу не выміраеца візуальна, прасцей кожучы, схаваная ад “чужых вачэй”, што і абумоўлівае яе функцыю сковішча. Аднак гэты факт, на нашую думку, мае шэраг канатацый сімвалічнага плану, якія “прачытваюцца” ў кантэксле сацыякультурных, этнічных і светапоглядных рэалій. Рэч у tym, што ў сітуацыі татальнай дэструкцыі існага светапарадку, выкліканай вайной, у якасці “другога дому” tym не менш можа выступаць толькі “свой” лес – неадлучная частка культурнага ландшафту канкрэтнай лакальнай супольнасці, што добра вядомы мясцоваму насельніцтву як у статычнай (урочышчы), так і ў дынамічнай (спосабы арыентацыі, аптымальная перамяшчэння) перспектыве. Для “чужынцаў” жа любы лясны масіў, не зведенны праз уласны жыщёвы досвед, не толькі не з’яўляеца часткай ўласнага культурнага ландшафту, але і выступае як прастора невядомая, патэнцыйна варожая, суаднесеная хутчэй з інфернальным ярусам светабудовы. Паказальнае ў дадзеным выпадку найменне *шыши* (мн. лік *шыши*), якім рускія ратнікі называлі беларускіх партызанаў, але якое на поўначы і паўночным заходзе Расіі, акрамя значэння ‘злодзей, лясны бадзяга’, высту-

* Зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2009 г. ад Машарскай Лідзі Сямёнаўны, 1922 г. н., у в. Забор'е Рacosніскага р-на.

пае як намінацыя нячыстага духа, чорта, беса, які жыве ў лесе: “Ето уж в лесу они живут, много их там, шишки ето, леши, людей пужают” [95, с. 359–360].

Другая асаблівасць экстрэмальнага заходжання людзей у лесе звязана з яго вобразам у міфапаэтычнай карціне свету, дзе ён выступае як прастора, даваная самім Богам усім людзям без абмежавання, зона, вольная ад сацыяльных усталіванняў чалавечага грамадства. Іншымі словамі, у лесе не дзейнічаюць прынцыпы сацыяльнай герархіі, паземельных, падатковых, рынковых і маёмасных дачыненняў, якія характэрныя для феадальнай дзяржавы. Адсюль кансалідацыя ў лесе прадстаўнікоў антаганістычных класаў (шляхты, гараджанаў і сялянаў) перад вонкавай пагрозай ёсьць свайго роду вяртаннем да ідеальнага грамадства, дзе пануе роўнасць і няма сацыяльных супярэчнасцяў. Як адзначае гісторык Г. Сагановіч, характарызуочы партызанскі рух у Беларусі часоў вайны 1654–1667 гг., “ідэя адпору тыраніі аб’ядноўвала ўсе станы, часова нівелюючы сацыяльныя антыпатыі, гуртуючы пад адну харугву і сялянаў са шляхтаю, і мяшчанаў з казакамі. Выглядала, што ўсё насельніцтва задзіночылася з адной мэтай – выгнаць чужое войска са сваіх гарадоў і паветаў” [389, с. 82].

Зразумела, што сітуацыя, калі насельніцтву Беларусі даводзілася хавацца і жыць у лясах, паўтаралася ў гісторыі краіны неаднакроць. У часе Паўночнай вайны, кампаніі 1812 г. і, асабліва, ва ўмовах нямецкай акупацыі 1941–1944 гг. мясцове насельніцтва ратавалася ад ворагаў менавіта ў лясах. “Калі немцы прыйшли ў Страшныя, занялі Новый Строй, усе пайшли ў лес”**; “Нашы ж тут усе былі ў лесе, баяліся немца. А немец усе хаты напаліў. Ну і самі ўжко пашлі [у лес]. Баяліся немца”***.

Надзвычайная значнасць лесу ў жыцці вяскоўцаў, якая праяўлялася і ў гаспадарчым вымярэнні будзённага жыцця, і ў экстрэмальных сітуацыях ваеннага ці рытуальнага плану, абумовіла фармаванне яго вельмі насычанага, аб’ёмнага і полісемантычнага вобраза ў міфапаэтычнай карціне свету. Немалаважна пры гэтым адзначыць, што лес, па сутнасці, з’яўляецца квінтэсэнцыяй вобраза ўсёй прыроды ў светапоглядзе беларусаў. І гэта вынікае не толькі з надзвычайнай разнастайнасці ўласна лясной флоры і фауны, але і з таго факта, што прастора лесу змяшчае ў сабе практычна ўсе элементы прыроднага ландшафту Беларусі: пагоркі, камяні, балоты,

* АГФФ: зап. Захарэвіч А. у 2008 г. ад Мядзель Марыі Васілеўны, 1927 г. н., у в. Дзёрнавічы Верхнядзвінскага р-на.

** АГФФ: зап. Філіпенка У. у 2009 г. ад Васілевіч Галіны Іосіфаўны, 1927 г. н., у в. Несцераўшчына Докшыцкага р-на.

рэкі, азёры, крыніцы. Такім чынам, лес рэпрэзентуе свет прыроды ва ўсёй яго паўнаце, нават з улікам таго, што кожны аб'ект лясной прасторы можа валодаць і ўласнай сімволікай у міфапаэтычнай карціне свету.

Лес, які ў адрозненне ад усіх астаттніх прыродных топасаў арганізаваны вельмі складана, ва ўяўленнях беларусаў з'яўляеца своеасаблівым “прыродным соцыумам”, “гаспадарствам”, што шчыльна заселенае “жыхарамі”, кожны з якіх (дрэвы, расліны, звяры, птушкі) можа мець свой асобны статус у традыцыйнай карціне свету, і жыве паводле ўласных, “лясных” законаў. У беларускім фальклоры даволі частыя паралелі паміж чалавечым грамадствам і лесам, калі абыгryваеца гетэрагеннасць абодвух полюсаў парапнання: “Як бог лесу не зраўнаваў, так і людзей”, “Бог лес не ўраўняў, а людзей тым больш” [117, с. 428]. Пры гэтым выраз “свой лес” у парэміях можа азначаць менавіта “свой” калектыў, супольнасць, адкуль паходзіць і дзе жыве чалавек: “Мусе цярпець, хоць горка, бо свайго лесу ягада” [118, с. 127], а ў загадках пра царкоўны звон лес фігуруе як прасторавы аналаг вясковага паселішча, свету людзей, а дуб, у сваю чаргу, як яго сакральны цэнтр – храм: “Дуба сякуць, на увесь лес адгалосак ідзе”, “Дуб сякуць, а на ўвесь свет голас ідзе” [120, с. 297]. “Лясныя” паралелі маюць месца і на ідывідуальным роўні, калі чалавек (яго род) атаясамліваеца з дрэвам: “Якое дрэва, такі клін, – які бацька, такі сын” [535, с. 155].

Падобным чынам рэпрэзентаваны ў загадках і рэчыўны код народнай культуры (прынамсі, вырабы з драўніны): “За лесам, лесам яшчурава сучка брэша” (мяліца), “Між лесу свіння вісіць” (дзверы), “У лесе было, лісце мела, цяпер трymае душу і цела” (ложак), “Увесь лес роўны, толькі дзве лесяніны павышай” (драўлянае вядро з вушкамі), “У лесе вырас, а у хату прыйшоў – у куце месца знайшоў” (венік), “У лесе радзілася, у лесе хрысцілася і на вяселле прыгадзілася” (скрыпка) [120, с. 176, 213, 234, 239, 289]. Аднак калі ў дадзеным выпадку фальклорным чынам абыгryваеца “лясное паходжанне” большай часткі сялянскага інвентару, прадметаў інтэр’ера ды іншых рэчаў (“Што ў лесе родзіцца, то ў хаце згодзіцца” [374, с. 134]), то ў загадках антрапалагічнага зместу і выслоўях на сімвалічным роўні інтэрпрэтуюцца фізічныя якасці і ўласцівасці самога лесу (шчыльнасць, гушчыня, візуальная невымернасць і, адпаведна, таямнічасць, загадковасць): “Пасярод лесу ануча вісіць, яна заўсёды мокра” (язык, зубы), “За цёмным лесам белы бярэзнічак” (зубы), “Хлопец малы пацынгала з лесу коней выганяе” (грэбень, валасы) [120, с. 98, 101, 256], “Душа як лес” [119, с. 317].

Пры гэтым, нягледзячы на скразную прысутнасць лесу ў культурнай прасторы вясковага свету, у ментальнym плане ён выразна супрацьпастаўляеца сферы чалавечага. Гэта апазыцыйнасць вынікае з таго факта, што

лес жыве паводле ўласных прыродных законаў, tym часам як сацыяльныя нормы, якія цементуюць чалавечасць грамадства, у лясной прасторы нерэлевантныя: “У лесе людзі дзічэюць, а ў людзях люднеюць” [535, с. 85]. У беларускіх гаворках прыметнік “лесавы” ўжываецца ў значэнні ‘дзікі’, а выслоўе “расці лесам” азначае ‘гадавацца без догляду’ [424, с. 643]. Паказальна, што ў вясельнай абрадавасці страта нявестай цнатлівасці да шлюбу, г. зн. парушэнне ёю сацыяльных нормаў, разглядалася як сведчанне яе “наплюскага”, “ляснога” выхавання: “Пад ёлкай расла, / Не дзеўкай прыйшла. / Пад ёлкаю спала, / Не дзеўкаю стала” [314, с. 204–205]. Выкананне ж дзяўчынай грамадскіх усталяванняў на мове фальклору апісваецца як яе адмова ад рызыкоўных наведванняў “цёмнага лесу”: “А добра наша Манечка чыніла, чыніла, / Што не хадзіла ў цёмныя лясы ў арэшкі, арэшкі, / Не нарабіла сваёй радзіне насмешкі, насмешкі” [314, с. 196].

Пры гэтым вельмі важна адзначыць, што “дзікасць” лесу высвечваецца толькі датычна сацыяльных нормаў паводзінаў і зусім не паказвае на хаатычнасць як нутраны стан лясной прасторы. “У сваёй прасторавай арганізацыі лес, як і вясковая сядзіба, з’яўляецца найбольш расправаваным локусам, які па колькасці структурных элементаў (уся відавая разнастайнасць флоры) не мае сабе роўных. Нутраная арганізація і сістэмнасць лесу ўспрымалася як вынікі парадак, усталяваны не людзьмі, а сакральнымі сіламі (Бог, лесавік), якія патрануюць усіх лясных жыхароў” [99, с. 193]. “Лясны бог... Ён апякун звяроў і лясных птушак. Кажуць, што бачылі велізарныя чароды вавёрак, якіх лясны бажок перапраўляў з аднае пушчы ў другую; ён рабіў гэта, каб выратаваць іх ад агню, бо прадбачыў, у якім баку выбухне пажар” [38, с. 196]. Характэрна, што ўяўленні пра лес як асобнае гаспадарства, непадуладнае чалавеку, дзе пануе і ўсталёўвае свае парадкі лесавік (лешы), захаваліся сярод вяскоўцаў сталага веку і дагэтуль: “Жыве ён у лесе – лясны хазяін. У нас завуць яго Лешы. Паходы ён на старога гарбатага дзеда з дліннай барадой. <...> Глядзіць, каб ніхто не парушаў спакойствія, не пужаў звярэй. Часцей ён добры. Калі яго не трогаць і нічога плахога ў лесе не дзелаць, так ён злога не здзелае. Калі добры чалавек заблудзіцца ў лесе, дык ён яго вывядзе, а плахога, наабарот, шчэ спецыяльна загубіць” (Гомельскі р-н) [326, с. 74]. Традыцыйнае светаўспрыманне, антрапацэнтрычнае ў сваёй аснове, праводзіць выразную паралель паміж лесам, з уласцівай яму арганізаціяй і парадкам, і чалавечым домам (садзібай). Пры гэтым паказальна, што ў абодвух выпадках падтрыманне належнага парадку – клопат чалавека. “Вось у хате чысценка. То як добра. Вось накідай сюды смецця, палажсы. Так і ў лесе. Як лес чысты, прыбраны, німа ні галля, нічога, растуць дубы ды бярозы, ды асіны так усе, дык там і хороша.

А дзе ўсякага ламачча, пагніло, панападала... – то гэта не лес ужо. Ужо так. Зараснік такі. Там нічога. Там толькі вужы і змеі. У лясах такіх страшных. Там камары з'ядуць тых кароў, што яны туды і не пойдуть. У зараснік такі. Каровы таксама любяць на "бродном" лесе пасвіцца. Дзе чисты лес, вот тамака. Старыя людзі казалі: прыбяры пня – то хораша, а чалавека прыбяры – то зусім хораша”.*

Невыпадкова, што рытуальная значнай была сітуацыя ўваходу ў лес, якая атаясамлівалася з прыходам у чужы дом і патрабавала адпаведнай прывітальнай формулы: “Дзень добры таму, хто ў етым даму!” Тады не заблukaеш” [377, с. 3]. Сама намінацыя міфалагічнага апекуна лесу – “хазяін” – адлюстроўвае разуменне лесу як своеасаблівой гасподы, бо для традыцыйнай ментальнасці гаспадар без уласнай сядзібы – нонсэнс. Адпаведна, і зайсці ў “сядзібу” ляснога гаспадара можна было толькі папытавацьсі ў яго дазволу. – А што нада гаварыць, як у лес ідзеш? – “Хазяін, разъряшы зайсьці”. Выходзіш зь лесу: “Спасіба, Хазяін, што прынімаў, што ўстрэчаў, што благаславіў”. А мы ж і жылі зь лесу. Ягады, грэбы – гэта было наша. – І так во кожны раз трэба было? – Да, да! “Хазяін, разъряшы зайсьці ў лес”. Сказаў, перякрясьціўся і пайшоў. Выйшаў [з лесу] і абраўтна [перагаварыў]. – А вот “Хазяін” – гэта хазяін лесу? – Хазяін лесу, хазяін! У кождым лясу есьць Хазяін. – Ну, а які ён, што пра яго гавораць? Ці ён толькі добры, ці можа пакараць, калі што дрэнна робіш? – Можат. Калі не заслужыў, дык можыць цябе вадзіць кругамі, так старухі гаварылі. Будзеш хадзіць да ўтаду, пака не надаесьць, пака не ўпросіш ты яго, штоб ён цябе кінуў вадзіць”**.

Адсюль паводзіны чалавека ў лесе былі даволі жорстка рэгламентаваныя, што выключала яго сваволю і непрыстойныя, з гледзішча “ляснога этикету”, учынкі. Як пазначае Н. А. Крынічная, “узаемадзеянне лесу і паселішча заснованае на строгіх правілах і забаронах, якія забяспечваюць раўнавагу светабудовы. Пры парушэнні ж “ляснога” этикету ў дачыненнях кантынуумаў наступае хаос” [227, с. 70]. Паказальны выпадак, калі ўнук паведамляе дзеду пра начныя страхі ў лесе пад час выпасу коней, за што атрымлівае вымову: “Дурачкі, дурачкі: гэта лесавы, ён гневаецца, што ў лясу вы на сасонкі лазіці, друг друга чуркамі шкубуняіць; эта хазяіну ня дужа прыятна...” [144, с. 94].

* Архіў Рэспубліканскага грамадскага аб'яднання “Студэнцкае этнографічнае таварыства” (АСЭТ). – Фонд К. – Адзінка захавання № 1. Зап. у 2006 г. Канаплянікаў Дз. Г. у в. Снядзін Петрыкаўскага р-на.

** Зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2011 г. ад Казловай Лідзії Сцяпанаўны, 1925 г. н. (нар. у в. Лагаўцы Расонскага р-на), у г. Гарадок.

Разнастайныя сімвалічныя працэдуры пры ўваходзе ў лес былі закліканыя зрабіць знаходжанне чалавека ў ім бесканфліктым, г. зн. пабегнуць сустрэчы з змеямі і драпежнікамі, а таксама не згубіць дарогі дадому: “*А ў лес як выходзілі, дык і мама нас вучыла, дзед із намі доўга жыў, гаварыў, як ідзе ў лес, тады нада вывіхнуць ветачку з лістовага дрэва і за пояс заторкніць. Гэта было, каб не сустракацца з вужакай, каб і не апасна было*”**; “*Як у лес ішоці, дык былі прыгаворы, былі, былі...* Каб зъмяю ня ўстрэціць: “*Я ў лес іду... – перакрысьціся трыв разы. – Я ў лес, ты ў зямлю, я ў лес, ты ў зямлю, я ў лес, ты ў зямлю*”. Гэта, як уваходзіш, і бяды не слукалася, хоць і хадзілі басяком”***.

І ўласна ў лесе чалавек таксама трymаўся нормаў паводзінаў, не ўласцівых яму ў свеце культуры: “Ходзячы па лесі, не можна абходзіць кругом дзерава, бо лесавік закружыць голаў і пачне вадзіць па лесі. У лесі не можна лажыцца на зямлю дагары, бо заблудзішся, а трэх адыхаць, лежачы бокам ці нічком, або седзячы на пні ці калодзе” [408, с. 113].

Звяртае на сябе ўвагу, што сімвалічныя спосабы ўзаемадзеяння з лесам у надзвычайнай сітуацыі прэвальююць над рацыянальнымі: “*Было такое, што людзі ўваходзілі, дапусцім, у лес па грыбы ілі па ягады, і па якім та другім прычынам. І было такое месца, што чалавек вот находится ў этам месце, і не знаю ў якую сторону ідці яму. Даже патрабляе север – мох на дзерзяях, і муравейнік – нічога яму не памагае. Ён верціцца вакруг на адном месце і ніяк не можна выйці із этага места. Было такое павер’е, што, каб выйці з гэтага месца, нада всегда лажыцца на землю і прасіць зямлю, штоб земля ўказала путь ім дамой. Была малітва, но я не помню яе. Проста абрашчаліся людзі і лажыліся крестаабразна, і прасілі зямлю, штоб Матушка-земля показала ім правільны путь – найці выхад із леса. Гэта памагала ім, і яны выхадзілі*”****. І нават вонкава ў лесе чалавек павінен быў сімвалічным чынам прыпадобіцца да прадстаўнікоў “таго” свету, дзе ўсё наадварот у парыўнанні з прасторай культуры: “*Ідучы ў лес, лепиш за ўсё надзею сарочку навыварат, та ніякі лесавік не падманіць і не будзе вадзіць да блутаць па лесі*” [408, с. 113] (парыўнайма з вонкавым выглядам лесавіка: “[ён] можа быць пазнаны па тым, што левае крысо адзення ў яго заўсёды будзе запахнутае паверх правага, г. зн. зусім іначай, чым у людзей хрышчоных” [408, с. 113].

*АГФФ: зап. Агароднікаў А. у 2009 г. ад Агароднікавай Надзеі Цімафеевны, 1943 г. н., у в. Чарсцявы Ушацкага р-на.

**ЗА у 2008 г. ад Харкевіч Надзеі Герасімаўны, 1925 г. н., у в. Лабачова Бешанковіцкага р-на.

***АГФФ: зап. эксп. ПДУ у 2009 г. ад Пацалуевай Соф'і Бенедзіктаўны, 1931 г. н., у в. Боркавічы Верхнядзвінскага р-на.

Выход з лесу, які “надзяліў” людзей сваімі дарамі, таксама мае значавыя харктар падзякі з боку “гасцей”, пры гэтым лясныя даброты судносяцца з боскай волій, што яшчэ раз падкрэслівае статус лесу як “боскага саду”: “*А як ужо выходзім [з лесу], і кажам: “Слава Богу, нас лес наградзіў: ягад сабралі, грыбоў сабралі”. Гаворыш такое*”*; “*Як ужо выходзілі, дык дзякавалі Богу, што даў нам набрацу столькі ягад альбо грыбоў*”**. Падзяка лесу і яго міфалагічнаму гаспадару была абвязковым элементам паляўнічага промыслу, куды больш непрадказальнаага і рызыкойнага, чым збиранне ягадаў ці грыбоў. Яшчэ ў сярэдзіне ХХ ст. паляўнічыя Падняпроўя фактычна прыносілі ахвяру Лесавіку, дзякуючы за ўдалае паляванне. “Паўплываць на паляўнічае щасце, якое звязвалася з волій звышнатуральных сіл, чалавек імкнуўся праз ушанаванне і ўлагоджванне духа ляснога локуса, у тым ліку з дапамогай ахвярапрынашэнняў: “А ахотнікі када ўхадзілі у лес, і еслі ані убівалі там зайчыкі ілі што-небудзь, ані абвязкова... кусочэк мяса лажылі на то месца, гдзе яны забілі этага зайца, ані благадарылі значыт этага Лесавога, што ён памог ім убіць...” [21, с. 125]. Паказальна, што традыцыя дзякавання лесу за ўдалы промысел захоўваецца ў паляўнічым асяроддзі і сёння. Аднак маладзейшыя пакаленні паляўнічых выказваюць сваю ўдзячнасць ужо не міфалагічнаму персанажу – Лесавіку, але ўласна лесу, што сведчыць пра дэміфалагізацыю лясной прасторы на сучасным этапе. «Сёння звесткі аб персаніфікацыі лясной прасторы практична не сустракаюцца. <...> У той жа час асобныя паляўнічыя і сёння адзначаюць, што дзякуюць лесу за яго дары, за ўдалае паляванне, прамаўляючы словаў ўсlyх альбо моўчкі (пра сябе): “Ну всегда, после охоты, когда охотники собираются, всегда благодарят, независимо от того: добыли что-то, не добыли, есть такой тост за природу, что побыли, благодарится природа, лес...”» (Кобрынскі р-н) [21, с. 125].

Не скідаючы з рахункаў надзвычайнную ўтылітарную прагматыку лесу ў жыцці вяскоўца, вельмі важна пазначыць, што лес як неадлучная частка жыццёвай прасторы беларуса ў традыцыйнай карціне свету мае і выразныя экстраутылітарныя функцыі. Не ў малой ступені гэта звязана з псіхазмацийнымі харктарыстыкамі лесу, дзе ён фігуруе як прастора пазітыўная, своеасаблівы прадуцэнт і гарант душэўнай раўнавагі і станоўчых эмоцый. Такая ментальная залежнасць чалавека ад лесу фіксуєцца і ў пачатку ХХI ст., калі немагчымасць наведаць лес можа

* АГФФ: зап. Пузікава К. у 2009 г. ад Івановай Веры Сяргееўны, 1938 г. н., у в. Тупічына Шумілінскага р-на.

** АГФФ: зап. Савіцкая С. у 2008 г. ад Гарбінскай Леакадзіі Іванаўны, 1933 г. н., у г. п. Лын-тупы Пастаўскага р-на.

*прыводзіць нават да хваравітага стану – “лясной балезні”: “Я, ва-первых, лясная, калі леса жыла, там усё: і ягады, і грыбы. Лясная балезнь у меня. На мяне ругаецца дочка, а я палачку ў руку і пайшла ў лес. Еслі я не схаджу, я балею. У нас летам многа баравікоў бываець, і баравікі і падасінавікі, а я ж не магу пратусыціць. У клюкву, як давядзеца мне, і я ў клюкву іду. І ў гэтым гаду ў клюкве была, і ў чарніцах была. Еслі мяне ўнук падвязець, калі прыедзець з Мінска, то я буду ў лясу. Лес – балезнь мая. У лесе усё нравіца: і сабіраць нравіца, і птушачкі пяюць, і воздух... Я бы брадзіла па лясу да самага вечара, мне б не надаела, і ўсталасьці нет, у нас мох такі тонушчы. Цяжкало хадзіць па мху, но я прыйшла – і пайшла спраўляцца. Гэта мне саздаець удавольствіе. А вясна начанаецца, у лясу красіва як! Бярозы распускаюцца, воздух, а птушачкі заўіваюцца. Гэта ж удавольствіе такое!”**

Адсюль абсолютна невыпадкова, што разуменне адуюленасці і сакральнасці лесу ляжыць у аснове рэкамендацый сучасных вясковых знахарак пры лячэнні нервовых і псіхічнаэмацыйных парушэнняў: “Вот нада ў лес схадзіць, па лесе нада паходзіць, када чалавек нервны, каб ён успакаіваўся... Вот, бываець і так, што ў чалавека плоха з галавой становіцца што-небудзь, вот яму нада цішына, вот ён паходзіць, аднаму не нада хадзіць, паходзіць па лесе, а тады паляжыць на ўспакаівающіх зямельцы ці на травіцы. Эта очэнь харашо, эта ўспакаіваець і балезнь зямелька ў чалавека атнімаець. – Лес – гэта добра? – Да, очань, очань. Нада к лесу прыслушацца, як лес гаворыць, вот тада ў чалавека ўспакаіваецца нерв” [273, с. 218].

У значэнні сакралізаванага локуса, шырокай кантактнай зоны з сферай боскага, лес займае асаблівае месца ў знахарскіх практиках. Так, карэспандэнтка П. Шэйна Р. Рачынская яшчэ ў пачатку ХХ ст. паведамляла, што адзін з “моцных” знахароў Бельскага павета Мацвей Яго-раў амаль не ходзіць у царкву, але моліцца ў лесе [513, с. 522]. Сюжэт з атрыманнем / навучаннем у лесе таямнічым знахарскім ведам, не ўласцівым для звычайных людзей, суадносіцца з ідэяй міфічнага часу, калі Бог і “насеяў” лес. Культурная ж прастора, у сукупнасці з яе жыхарамі, “заўсёды выступае як храналагічна другасная прасторавая зона, створаная чалавекам і таму пазбаўленая першароднай сакральнасці і таемных ведаў” [555, р. 12]. Вось чаму ў якасці “донара” адмысловай знахарскай сілы дастаткова часта фігуруе сам міфалагічны гаспадар лесу: “Многія, пачуўшы ад лесавіка ўсялякай прамудрасці, робяцца знахарамі

* ЗА у 2008 г. ад Харкевіч Надзеі Герасімаўны, 1925 г. н., у в. Лабачова Бешанковіцкага р-на.

і захаркамі...”, “звышнатуральныя веды і багацце атрымліваюць ад лесавіка тыя, хто зробіць якую-небудзь паслугу яго дзесям, напрыклад, прыкрые іх, калі знайдзе ў лесе голых” [82, с. 540].

Палівыя этнографічныя даследванні, праведзеныя ў пачатку ХХІ ст. у найбольш лясістых рэгіёнах Беларусі, таксама паказываюць на цесную сувязь захарства і лясной прасторы. Пры гэтым, у адрозненне ад матэрыйялаў канца XIX – пачатку XX ст., дзе фігуруе міфалагічны вобраз лесавіка, суб’ектам таемных ведаў выступае ўжо сам лес. Невыпадкова, што прынцыпова важным момантам з'яўляецца ўмение чуць і разумець мову лесу (дрэваў), якое і ляжала ў аснове навучання захароў. Так, пажылая захарка з Расоншчыны, што атрымала свае веды ад бацькі, згадвае: “*Я з сямі гадоў даю ваду! Мой папа любіў лес, работаў у ляснічыстве. Ён прыдзіць к любому дзераву і меня вадзіў: бяроза – ён разгаварываіць з ей, і я знаю; ліпа – з ліпай разгаварываіць. Стайць дуб – з дубам разгаварываіць. І я эта знаю, і яму атвет быў. Ён сільна лес любіў, прыроду любіў, нічыво так не любіў, як лес любіў. Папа лес любіў, з дрэвамі разгаварываў, дык ён разъбіраўся, якое добрае дзерава, якое не. Да, і лес сам с сабой разгаварываіць, хто панімаіць, нада ўсё знаць. Папа панімаў, канешне панімаў. А зьмей, ці вужсака, што я табе скажу, яны ат яго ўхадзілі, ён не ўстрэчаўся с такім, не ўстрэчаўся, гаварыць ня буду. Сільны быў. Каб не было сілы, дык людзі не падымаліся б*”**.

Няцяжка заўважыць, што досвед гэтага захара выразна карэліоецца з таемным дарам усёвядання, які, паводле шырокага распаўсюджанай у Беларусі легенды, атрымлівае чалавек, адшукаўшы ў лесе папараць-кветку: “У той жа момант стаў ён усёвядным: знайшоў прапалаўшых коней, даведаўся, дзе схаваны скарб, як трэба бараніцца ад чараў ведзьмаў” [121, с. 218]; “*На Купалле, у шалённую ноч, папараць шукалі. Язэп казаў, што адзін з Пацвілля сарваў папараць-кветку, усё знаў і ведаў, як птушкі гавораць*”***.

Своеасаблівым маркёрам надзвычайных здольнасцяў чалавека выступалі яго паводзіны ў лесе, і асабліва яго спецыфічныя дачыненні з змеямі. “*Папін брат дваюрадны... браў любую змею рукамі. Он знаў, як яе узяць. І ні адна змея (не кусала). Вот пасадзіць на руку і гладзіць яе, знаў загавар какой-та, знаў і гладзіць, і змея яго нікагда не ўкусіць. Нікагда! Нікагда не баяўся змей. Бываець жа Узвіжсанне, празнік такой, кагда змеі ужсе прачуцца, сабіраюцца клубкамі і прачуцца усе. Он прыдзе ў*

* АГФФ: зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2009 г. ад Лісічонак Ксеніі Мікалаеўны, 1928 г. н., у в. Забор'е Клясціцкага с/с Расонскага р-на.

** АГФФ: зап. Кавалёва І., Лупенько Т. у 2009 г. ад Скурат Соф'і Пятроўны, 1926 г. н., у в. Сценка Докшыцкага р-на.

лес: “Ай, маі вы піцкі, маі вы залатыя, маі вы радныя...” *Разгаварываіць з імі, як з людзьмі і ўсё. І ні адна змяя яго нікагда не ўкусіла****; “Я і ад зъяі умею, бацька мяне наўчыў. Вось мы ў лес ідзем з ім, і паўзе зъяя. Я цікаць, бягом ходу, а ён кажа: “Птушачка, птушачка...” Тры разы скажа, бярэ зъяя ў рукі і панёс, і яна яго не кусае”***.

Адзінчым у дадзеным выпадку, што для звычайнага чалавека мена-віта абарона ад сустрэчы з змяй (яе ўкусу) – асноўная мэта большасці за-сцерагальных формул і магічных маніпуляцый пры ўваходзе ў лес. Разам з тым для знахара, дзякуючы ўласцівым яму ведам, змеі – своеасаблівия вартайнікі лясной прасторы – небяспекі не ўяўляюць, што, у сваю чаргу, вымагае адпаведнага, шанавальнага стаўлення да іх з боку чалавека. У адваротным разе, напрыклад у выпадку забойства змяі, знахар траціць доступ у лес і, трэба меркаваць, свае надзвычайнія веды. “У меня ацец быў, ён панімаў па этых зъяех... Я яго прасіла, штоб ён перадаў мне, када ён ўжэ паміраў, я прасіла. А ён сказаў: “Дачушка, я табе не перадам. Табе, – гаворыць, – я не буду перадаваць, но цябе зъмеі нікагда не будуць кусаць, ані будуць удзіраць ад цябе”. Ён так зробіў. Ну і точна! Я сколькіх іх відзела – яны ат міня удзіраюць. Канешна, ён наверна слова знаю. Патаму што, раз ён мне сказаў, так што: “Я табе не перадам нічэво, а толькі цябе ані не будуць чапаць. Ты будзеши іх відзець, но ані цябе кусаць не будуць, ані ад цебе будуць удзіраць”. І сказаў, што біць мне іх нільзя. Ён так і сказаў: “Табе толька іх біць нільзя”. А я, што я б забіла, то мне ў лес хадзіць нельзя”****.

Таемныя, магічныя веды, атрыманыя чалавекам, могуць і вяртгацица лесу, асабліва ў сітуацыі, калі знахар не бачыць сярод сваіх нашчадкаў людзей, вартых валодаць надзвычайнімі ведамі. “У Лядна е, яна росьці-веньніца майму мужыку, яе бацько знаю. Усе на съвеце знаю. І падрабляй, і адрабляй. Вельмо прасіў сын. А сын быў у Магілёве, сама глаўным па магазінах. Той прасіў: бацько, перадай. Ён яго забраў і ў Магілёў, той слабы быў. Не, мой сынок, я перадам лесу. – І што ён зробіў? – Перадаў лесу. – Пашоў у лес? – Не, мусіць чытаў нашчот леса”*****.

З другога боку, сакральны статус лесу і яго надзвычайнія энергетычныя патэнцыі праяўляліся не толькі ў досведзе індывідуальнага ўзаемадзяення з ім асобна ўзятага чалавека (знахара). Лес як сакральна вы-

* АГФФ: зап. Анісімава К. у 2009 г. ад Баканавай Марыі Пятроўны, 1928 г. н., у г. Полацк.

** АГФФ: зап. Азаранка А., Краско Г., Філіпенка У у 2008 г. ад Шэнды Ядзівіті Валер’сўны, 1943 г. н., у в. Германавічы Шаркаўшчынскага р-на.

*** ЗА у 2008 г. ад Рылькевіч Таісіі Сідаравны, 1925 г. н. (нар. у в. Крупейкі Лоеўскага р-на Гомельскай вобл.), у в. Дзікева Шаркаўшчынскага р-на (інтэрнат).

**** Зап. Валодзіна Т. у 2010 г. ад Давыдчы Валянціны Андрэеўны, 1938 г. н. (нар. у в. Обчын Любанскаага р-на), у в. Лядна Слуцкага р-на.

лучаны сегмент культурнага ландшафту вельмі часта фігуруе як у калектыўнай (фальклорнай) памяці, так і ў рытуальных практиках вясковай супольнасці. Архаічная традыцыя ўшанавання лесу, уласцівая ў старажытнасці шмат якім єўрапейскім народам, знайшла сваё адлюстраванне ў беларускіх легендах, дзе ў якасці святых выступаюць асобныя лясныя масівы, што існавалі ў міфічныя часы, але зніклі (ператварыліся ў водныя аб'екты) дзякуючы надзвычайнай метамарфозе: *“Але Святых азёр два. Ёсьць яшчэ Стралкоўскае – тожка Святое. З яго цячот рака Вужыца. А называецца так таму, што калі-та на месцы, дзе зараз возера, рос лес – яго звалі Святым. Ён праваліўся пад землю. А вужы сталі ўцякаць з яго. Іх было так многа, што абразавалась рака – Вужыца”**; *“Усё патапілася і ён здзелаў возера, гэты Бог. Эта Бог. І здзелаў Святое возера. Тут на карце у этых, у ваенных, наша Святое возера. Вот здзесь вот лес быў. Дажэ сечас лес дастаюць, пні тутака, калоды, лес быў бальши”***. Невыпадковым падаецца і той факт, што большая частка “святых азёраў” Віцебшчыны лакалізуецца менавіта ў лясных масівах, тое ж датычыць і вадаёмаў, з якімі звязана паданне пра зніклы храм (паселішча) [279, с. 114–115].

У міфапаэтычнай карціне свету беларусаў лес выступае як месца *тэафаніі* (праявы боскага, свяшчэннага), што адпаведным чынам выкарыстоўвалася ў каляндарнай абрауднасці і рытуалах аказіянальнага тыпу. Так, сяляне в. Прыборава Берасцейскага павета пад час халеры 1867 г. “пайшлі да святара з просьбай дазволіць ім здабыць святы агонь і асвяціць ім свою хату. Адказ быў адмоўны. На другі ці трэці дзень натоўп сялянаў накіраваўся ў лес здабываць святы агонь. Здабылі яго праз трэнне аднаго дрэва аб другое, запалі ім... сасновае бервяно, усклалі на плечы і рушылі назад у вёску” [513, с. 331].

Лес у перыяд свайго максімальнага цвіцення фігуруе як неадменная рытуальная прастора ў траецкай абрауднасці беларусаў і предметна ўяўляе сабой ідэю вегетацыі і росквіту, што сімвалічным чынам увасобленыя “маэм” (найчасцей маладымі дрэўцамі і галінкамі бярозы) і “імпартующа” ўдзельнікамі абраду ў сацыякультурную прастору паселішча. Падобная традыцыя – прыносіць з лесу зялёныя галінкі і ўпрыгожваць імі ўласную хату – характеристэрная і для каляндарнай абрауднасці рускіх [191, с. 395], а таксама ўкраінцаў. Так, А. Абрамовіч з Ровенскага павета пісаў, “што з лесу прывозяць цэлыя фуры маладых дрэваў, што да Зялёных святак усё сяло ператвараецца ў зялёны сад” [430, с. 189]. Вес-

*ЗА у 1995 г. ад Лучковай Матруны Фёдараўны, 1911 г. н., у в. Стралкі Верхнядзвінскага р-на.

** Зап. Скварчэўскі Дз. у 2009 г. ад Карапенак Ніны Фёдараўны, 1945 г. н., у в. Дубяні Барысаўскага р-на.

навыя абрады з “майскім дрэвам” і рытуальным наведваннем лесу шырока вядомыя практычна ва ўсіх народаў Еўропы: французаў, гішпанцаў, англічанаў, немцаў, палякаў, а таксама на Балканах [208, с. 44–45, 64–65, 103, 158–159].

Уласна ў лесе ў беларусаў Падняпроўя адбываліся рытуалы “кумлення” і завівания вянкоў, якія з’яўляліся часткаю траецкай абрааднасці і былі закліканы сімвалічным чынам аформіць сацыялізацыю моладзі, а таксама перадвызначыць долю ўдзельнікаў. “На другі дзень Сёмухі ідуць сяляне і сялянкі ў гай. Дзяўчаты і рэдка замужніцы, і то толькі вельмі маладыя, завіваюць галінкі бяроз у форме вянка. Кожная завівае столкі вянкоў, колькі мае блізкіх асоб, г. зн. для бацькі, маці, сястры, брата, дзяцей, мужа, а нарэшце, і для каҳанага. <...> У тую ж нядзелю ідуць сялянкі падобным парадам для развівання вянкоў. Шчаслівы той, для каго завіты вянок не ссох, бо абяцае для яго доўгае жыццё, наадварот, тым, у каго вянкі засохлі, – кароткае, але не без надзеі” [130, с. 232–233].

Аднак найбольш рэльефна статус лесу як міфарытуальнага цэнтра лакальны супольнасці праяўляецца ў тапаграфіі аб’ектаў сакральнай геаграфіі, дакладней, у размяшчэнні г. зв. “вясковых святыняў”. У прыватнасці, палявыя даследванні, праведзеныя на тэрыторыі Беларускага Падзвіння, паказалі, што пераважная частка кульставых крыніц лакалізуецца менавіта ў лясных масівах і ўрочышчах [286, с. 223]. Напрыклад, дзве найбольш вядомыя і шанаваныя кульставыя крыніцы ў рэгіёне – Янава крыніца (в. Чарневічы Глыбоцкага р-на) і крыніца Іллінка (в. Стайкі Ушацкага р-на) – таксама “лясныя” паводле легендарнага паходжання і сваёй лакалізацыі. У паданні пра з’яўленне Янавай крыніцы фігуруе бор як пазітыўнае маркіраваны тып лесу: “Ну вот, гавораць, што ішоў чалавек у бор і будзе ён сеч бор. Сячэць ёлку, з гэтай ёлкі пашла кроў. Тады аказаўся чалавек. Кажыць: “Я – Ян-крысыціцель. Я должен жыць на вадзе тут”. Гэта расказывалі даўнія, старыя дзяды-прадзеды. Так, стаіць чалавек. Стаяць чалавек: “Тут должен быць Ян-крысыціцель”. Ну, а тады на гэта месца прыхадзілі людзі. Там вада цякла, прыхадзілі. Тады граф Лужыцкі прыехаў, у яго нехта быў сяляні там. Нехта там быў з дзяцей. Ну, і памог гэтыя вадой. І вада гэта зразу памагла. І стаў відзець там бальны гэты. І ён пастроў тады капліцу на гэтым месцы” [273, с. 99].

У выпадку з Іллінкай, якая штогод збірае сотні паломнікаў у дзень прарока Іллі (02.08), сакральна вылучанай ёсьць не толькі вада крыніцы, але і сама лясное ўрочышча, дзе яна знаходзіцца. Знакам незвычайнасці, святасці месца, на думку мясцовых жыхароў, выступае поўная адсутнасць у ім жамяры (камароў, сляпнёў, аваднёў), якая ў народных уяўленнях мае д’ябальскае паходжанне і трывала суадносіцца з нечысцю [125, с. 370–371]. Характэрнай з’яўляецца ментальная карта, якой пазначаюць месца знахо-

джання сакральнага аб'екта ў лесе. Прасторавыя вызначэнні і ландшафтныя харктарыстыкі, якія выкарыстоўваюцца пры гэтым, адназначна апелююць да ідэі міфалагічнага цэнтра, рэпрэзентаваныя катэгорыямі “сярэдзіна”, “гара”, што, у сваю чаргу, можа абсалютна не стасавацца з рэальным размашчэннем святой крыніцы. *“Даўна яшчэ ж вось гэта, гэта мая бабушка расказывала. Не радзіцеi, а мая бабушка расказывала. У Латыгай, у двары, там у двары раныша паны такія жылі... Жыла там паня такая, і яна не відзела – сляпая была. I ей прысніўся сон такі: ну, ў лясу, где-та срадзі лесу, на горке – вада. I вот еслі гэтай вадой памыць глазы, то яна стане сразу відзець”*^{*}. Такім чынам, як вынікае з прыведзенай цытаты, ментальная карта месца знаходжання культавай крыніцы Добрая вада (Чашніцкі р-н) адлюстроўвае архетыпы міфалагічнага ўспрымання прасторы, калі сакральны цэнтр лакальны супольнасці супадае з цэнтрам лясной прасторы і мае выразную вертыкальную скіраванасць, вектар якой маркіраваны гарой, што можа адначасова рэпрэзентаваць і міфалагічны цэнтр свету, і сусветную вось (axis mundi).

Аднак і па-за канкрэтнымі прасторавымі харктарыстыкамі “лясных святыняў” іх статус міфарытуальнага цэнтра ў рамках культурнага ландшафту канкрэтнай лакальнай супольнасці адлюстраваны ўжо ў назве аб'екта – канцэнтраваным увасабленні калектыўных уяўленняў. Адсюль і лясны культавы калодзеж Русалім у Сенненскім раёне – не проста рэпліка народна-хрысціянскіх уяўленняў пра рэальны горад, эпіцэнтр біблійных падзеяў, але і праекцыя Іерусаліма нябеснага, ідэальнага і боскага ў сваёй сутнасці. Такім чынам, культавы калодзеж у лясным урочышчы лакальнага ландшафту сімвалічна прыпадабняеца да святога горада, які “арганізуецца (і адпаведна разглядаецца ў міфапаэтычнай традыцыі) як рытуальны цэнтр, як храм, месца ахвярапрынашэння, алтар” [361, с. 129]. Гэтаксама да ідэі міфалагічнага цэнтра апелююць і найбольш частотныя назвы культавых крыніц, размешчаных у лесе: “святы ключ”, “святы калодзеж”, “святуха” і да т. п., бо, як слушна заўважыў М. Эліядэ, “Цэнтр – гэта менавіта тое месца, дзе прастора становіща свяшчэннай, абсалютна рэальнай” [527, с. 36].

Нягледзячы на тое, што найбольшая колькасць культавых крыніц знаходзіцца на тэрыторыі Беларускага Падзвіння, Падняпроўя і Цэнтральнай Беларусі, гэта не азначае, што для іншых рэгіёнаў краіны іх лясная лакалізацыя не характэрная. Яшчэ ў пачатку XX ст. Я. Сно, які даследваў народную культуру Палесся, адзначыў: “...Народ верыць у цудадзейную силу некаторых лясных крыніц... кідаюць на дно крыніц некалькі сярэб-

* АСЭТ: зап. Глушко А., Тухта В. у 2004 г. ад Скарупы Аліны Міхайлаўны, 1930 г. н., у в. Чорная Лаза Чашніцкага р-на.

раных ці медных манет. У некоторых мясцовасцях такія крыніцы маюць святочны дзень; у гэты дзень сюды збираюцца навакольныя жыхары, водзяць карагоды і пяюць песні” [429, с. 13].

Сакральны статус лесу ў міфапаэтычнай карціне свету беларусаў знаходзіць сваё прадметнае ўвасабленне і ў рэальнай тапаграфіі пахавальных помнікаў розных эпох. Паводле падлікаў Г. Зол-Адаміковай (Helena Zoll-Adamikowa), каля 80 % славянскіх курганных пахаванняў ранняга сярэднявечча ў момант іх адкрыцця знаходзілася ў глыбіні лясоў ці былі пакрытыя гаямі дрэў [552, с. 48]. Аналагічная сітуацыя прасочваецца і на тэрыторыі Беларусі, дзе большасць курганных помнікаў размешчана ў лясных масівах. Здавалася б, размяшчэнне пахаванняў IX–XIII стст. у лесе носіць заканамерны характар з улікам таго, што ў гэты перыяд лес пакрываў амаль усю тэрыторыю краіны. Аднак тапаграфія сучасных вясковых могілак, размешчаных пераважна на лясных узвышшах ці на пагорках, густа пакрытых дрэвамі, пераконва ў tym, што падобная заканамернасць мае сваім вытокам пэўныя просторавыя схемы, уласцівыя міфалагічнай карціне свету [280, с. 72].

Аб'екты прыроднай прасторы (пагорак – лес / дрэвы) як базавыя структурныя элементы вясковых могілак у міфалагічным плане ўвасабляюць сабой шлях памерлых у яго вертыкальной скіраванасці. Да-кладней, тую яго частку, якая з’яўляецца непадкантрольнай для жывых. “Калі ў абраадзе дарога памерлага сканчаецца на могілках, то на роўні ўяўленняў ён прайшоў толькі частку дарогі, бо яго яшчэ чакае дарога на той свет” [24, с. 114–115]. Лес (дрэвы) на могілковым пагорку акцэнтуе ідэю вертыкальна арыентаванага шляху ў іншасвет і прадметнае рэалізуе, злучыўшы хтанічны (карані – магілы), зямны (ствол – свет людзей) і нябесны (крона) ярусы светабудовы. Адно са значэнняў слова “дрэва” ў індаеўрапейскіх мовах сущносцца са значэннем ‘тагасвет’ [311, с. 134], а само дрэва ў кантэксле пахавальнага рытуалу ўвасабляе сінкрэтычнае зліццё значэнняў шляху і мэты, дарогі ў тагасвет і сам тагасвет [399, с. 96]. Адпаведна і лес (дрэвы), які расце на могілках, мае, паводле народных уяўленняў, адно толькі сакральны статус і можа быць выкарыстаны толькі на патрэбу памерлых. Так, на Віцебшчыне лічылі: “*Калі якая сасонка ссохла на кладбішчы, ніхто яе ня должан трогаць. Нельзя! Які там лес ёсьціка, у сяло нельзя вязьці. Нада, каб згарэла на гэтых прыкладзінах*. Ці яе спалюць, ці сама паваліцца, і сучкі, усё зьня-суць і спалюць*”**. Характэрна, што падобныя ўяўленні былі ўласцівыя і для жыхароў Палесся, г. зн., па сутнасці, мелі агульнаэтнічны харак-

* Восеніскі абраад упараткавання магілы памерлага ў пабежным годзе, які суправаджаўся распальваннем рытуальнага вогнішча каля магілы. – У. Л.

** Зап. Валодзіна Т. у 2006 г. ад Глазко М. М., 1926 г. н., у в. Баяры Докшыцкага р-на.

тар: “Ёсьць вельмі старыя сосны, якія жывуць, бо мясцовыя людзі апяку-
ющца імі і лічаць святымі і недакранальнymi. Гэта магільныя сосны на
сельскіх палескіх могілках” [384, с. 213]. Падобнае стаўленне да лесу на
могілках – адметнасць і балцкай традыцыі: “Дрэвы, што раслі на старых
літоўскіх могілках, ніколі не ссякалі, бо ў прыказцы казалася, што калі
ссекчы дрэва на магіле, то можна нашкодзіць нябожчыку” [107, с. 199].

Такім чынам, аналіз этнографічных і фальклорных матэрыялаў па-
казвае, што лес ёсьць неадлучнай і жыщёва важнай часткай традыцый-
нага культурнага ландшафту беларусаў і ў міфапаэтычнай карціне свету
ўяўляе сабой сакральную прастору, суднесьеную, у залежнасці ад рэ-
альнага сітуацыйнага кантэксту, з боскім сегментам светабудовы, з све-
там памерлых продкаў ці тагасветам увогуле. Як зона тэафаніі лес вы-
ступае крыніцай звышнатуральных (магічных) ведаў, што абумовіла яго
надзвычайную ролю ў знахарскіх практиках, а таксама, у рамках ла-
кальнай супольнасці, рэалізуе ідэю міфарытуальнага цэнтра, прадметна
ўласбленую культавымі крыніцамі. Як і большасць аб'ектаў культурнага
ландшафту, лес мае амбівалентную сімвалічную сутнасць, абумоўленую
перадусім тэмпаральнымі фактарамі (начны, зімовы, “цёмны” лес не то-
есны дзённаму, летняму, “зялёному”), што, у сваю чаргу, ляжыць у аснове
надзвычай разнастайных стратэгій узаемадзеяння з ім, адлюстраваных як
на нарматыўным, так і на ментальным роўні функцыянування традыцый-
най супольнасці.

3.2. Гідраграфія культурнага ландшафту ў семіятычнай перспектыве

Культурны ландшафт Беларусі характарызуецца надзвычай разві-
той гідраграфічнай сеткай, якая ўлучае ў сябе вялікую колькасць во-
дных аб'ектаў рознага тыпу (балоты, азёры, рэкі, ручай, крыніцы). Так,
у сучасных межах краіны налічваецца больш за 10 тысяч азёраў і каля
20 800 рэк з агульнай даўжынёй 90 600 кіламетраў [52, с. 13, 23]. Акрамя
таго, налічваецца каля 18 тысяч ручаяў, а колькасць крыніц дагэтуль
не падлічаная [104, с. 104]. Жыщёвая і гаспадарчая значнасць вадаў-
маў (шырэй – вады) для функцыянування супольнасці любога тыпу на-
гэтулькі невымерная і безумоўная, што разумеецца на роўні аксіёмы.
Аднак пры гэтым пазначым, што вада ва ўсіх формах яе аб'ектыўнасці
не ёсьць сама па сабе асяроддзем пражывання чалавека, а з’яўляецца аба-
вязковым фактарам, які ператварае канкрэтны геаграфічны ландшафт
у жыщёвую прастору.

У касмаганічных легендах, як гэта было паказана вышэй, з'яўленне водных аб'ектаў суадносіцца з часамі першастварэння і крэацыінай дзеянасцю дэміургаў: Бога ці волатаў (рэкі, азёры, крыніцы), а таксама чорта (балоты). Легендарная касмагонія ўжо адпечатку вызначае сімвалічны статус гідраграфіі, але робіць праз агульныя, тыпалагічныя характеристыстыкі, якія могуць істотна вар'івацца і ўдакладняцца ў рамках лакальнай супольнасці, што мае справу з канкрэтнымі воднымі аб'ектамі, з такімі ж канкрэтнымі параметрамі як фізічнага, так і культурнага плану: памерамі, глыбінёй, каліровасцю і пітнымі якасцямі вады, статычным або дынамічным характарам, назвай, рэальна-побытавай і легендарнай гісторыяй. Зразумела, што ў значнай ступені міфасемантыка ракі, азяра ці крыніцы будзе цесна звязаная з сімвалікай уласна вады (вільгаци зямной і нябеснай) у традыцыйнай карціне свету, але ў нашым выпадку істотная не толькі карэляцыя вобраза пэўнай катэгорыі водных аб'ектаў з міфалагічным значэннем зыходнай стыхіі, але і характеристыка гідраграфіі культурнага ландшафту ў дзвюх узаемазвязаных плашчынях яе сімвалічнай рэпрэзэнтациі: ментальнай (светапогляднай, фальклорнай) і рytуальнай (усе аспекты сімвалічных паводзінаў чалавека).

Акцэнтаваная ўвага да ўстойлівых фальклорных вобразаў і ўсёй сістэмы сімвалічных рэкамендацый, забаронаў, засцярогаў і нормаў паводзінаў чалавека ў дачыненні да вадаўмаў тлумачыца і тым, што для народнай культуры другой паловы XX – пачатку XXI ст. разгорнутыя касмаганічныя эксперыменты пры вытлумачэнні элементаў навакольнага ландшафту збольшага не характэрныя. Прэвалюе стратэгія практычнага ўзаемадзеяння з вадаўмам, дзе ўтылітарная прагматыка і сімвалічная прагматыка могуць быць узаемазвязаныя, а могуць рэалізоўвацца і пасобна. Пры гэтым, пра які тып водных аб'ектаў ні вялася б гаворка, трэба мець на ўвазе, што ў сімвалічным плане практычна кожны з іх характеристызуецца амбівалентнасцю ці полісемантызмам. “Амбівалентнасць як вызначальная асаблівасць просторы выяўляеца праз пэўную канфігурацию станоўчых і адмоўных канатацый у семантычным полі канкрэтнага топаса, што абумоўлена асаблівасцямі аксіялагізацыі свету ў народнай традыцыі” [77, с. 362].

3.2.1. Балота

Балота як адзін з вельмі частотных прыродных топасаў беларускай этнічнай просторы знайшло вельмі шырокое адлюстраванне і на роўні фальклорных вобразаў, і ў сістэме сімвалічных формаў паводзінаў. Міфалагічны генезіс балота як “чортавага стварэння” і яго геамар-фалагічныя асаблівасці (сумесь вады і зямлі, пакрытая характэрнай

расліннасцю) ляжаць у аснове трывалага суднясення гэтага прыроднага локуса з ідэй хаосу і нячытай сілай. “Чорт, ён і ў балоце. Дзе балота такое во, дзе гусьцяк самая такая. Ён, казалі, на гэнага, на абязьянку паходжы. Такі касматы”**; “Нас тожса запугівалі, што не хадзіце ў балота – там чэрці сядзяць. Яны такія, кажуць, – даўгія насы ў іх і зубы вострыя, і рогі. І як ты только правініуся, і ён увідзіць, ён црабе схваціць і зразу зъесьць”**. Дэмантчная іпастась балота карэлюеца з ідэй хаосу, знішчэння, дэструкцыі, якую яно ўласабляе. Пры гэтым балота як канцэнтраванае ўласабленне дэструкцыйных патэнцый, ландшафтна апрадмечаная “рэпліка” тагасвету ў структуры жыццёвой прасторы, займае сутнасна важнае месца ў культурным ландшафце і, адпаведна, міфапаэтычнай карціне свету беларусаў.

Найбольш рэльефна прагматыка балота рэалізуеца ў сістэме народнай медыцыны, дакладней у сімвалічным сегменце яе лекавальных практик. З гледзішча традыцыйнага светапогляду, “структурата арганізма самога чалавека, міракосм чалавечага цела разглядаюца ў этнамедыцыне ў судачыненні з касмічным парадкам. Прынцыпы ж арганізацыі Сусвету – міракосму, у сваю чаргу, ізаморфныя прынцыпам будовы міракосму – чалавечаму арганізму. Такім чынам, чалавек асэнсоўваецца як элемент касмабіялагічнага свету, уяўленні пра яго здароўе выражаюць гарманічныя сувязі з прыродай, а хваробы – іх парушэнне” [77, с. 175]. Іншымі словамі, калі здароўе з’яўляеца парадкам, *нормай*, то хвароба – дэвіяцыя парадку, *антанормай*, але абодва гэтыя полюсы – неадлучныя часткі цэльнай карціны свету, бо любая норма ідэнтыфікуеца як такая толькі на фоне парушэння.

У сваю чаргу, і норма, і антнорма ў кантэксле скразной метафарычнасці сусвету маюць сваё дакладнае *месца*, вызначанае на роўні як саматычнага, так і ландшафтнага коду. Такім чынам, парушэнне касмічнага парадку можна ўяўіць як парушэнне адпаведнасці формы і змесцту, месца і змесціва. Аднаўленне ж нормы заключаеца ў аднаўленні гэтай адпаведнасці ў структуры светабудовы: “Зусім невыпадкова, што ў абсалютнай большасці выпадкаў, калі балота фігуруе ў замоўнай практицы, размова ідзе не пра ліквідацыю хваробы як такой, але пра яе дэпартацыю з неадпаведнага (чалавек) у адпаведны (балота) локус” [297, с. 164]. Пры гэтым, што вельмі важна, гэтая працэдура гарантуе аднаўленне парадку і гармоніі не толькі чалавеку ці хатній жывёле (здароўе),

* АГФФ: зап. Валодзіна Т., Лобач У. ад Чэрвінскай Надзеі Іванаўны, 1926 г. н., у в. Забор'е Чашніцкага р-на.

** АГФФ: зап. Клопава С., Путронак К. у 2010 г. ад Забелы А. С., 1920 г. н., у в. Шо Глыбоцкага р-на.

але і ўласна хваробе, якая вяртаецца на “сваё месца”: “*Каўтун, цябе прашу, цябе малю, не садзіся на гэтай галаве, ідзі на мхі, на балоты, дзе вецер ня веіць, дзе сонца ня греець, дзе петухоў голас не даходзіць. Вот там тваё месца*”*; “*Выходзіця вы (зубішчы) на мохі, на балоты, на топкія патопы. Там вам цясовыя краваці, пуховыя пярынкі, цвілёвия падушкі; там вам спаць і гуляць, і красавацца, а ня ў етым дзіцяці, рабе божам Іваньку*” (Клімавіцкі пав.) [35, с. 189–190]; “*Спутнік, спутнік, у целе ў Вані не бывай, касьцей не ламі, сэрца не знабі, з ног, із галавы, із белага цела, із краснай крыві. Ідзі, спутнік, на балоты, пад асіnavыя калоды – там тваі бацькі, маткі гуляюць, кубкі наліваюць, цябе дажыдаюць (Лёзненскі р-н)*” [272, с. 98].

Гарантам сусветнага парадку, пры якім хваробы не толькі лакалізујуцца, але і жывуць (размнажаюцца) менавіта ў балоце, у замовах можа выступаць і прадстаўнік боскай сферы: “*Ішла Насвенчая Матка залатымі маствочкамі, падперазаўшыся шаўковым шнурочкам. – Куды ідзеш, Насвенчая Матка? – Іду на мхі, на балоты, размнажаю прыдзівы, прымислы, прыгаворы, супоры, спужданне, уліканне*” (Барысаўскі р-н); “*Ісус Хрыстос у вадзе купаўся, вады набіраўся. Насвенча Маці, каму ўрокі, прыгаворы аддаці? На мха, на балоты, дзе сабакі не бегаюць і пеўні не пяюць. Там будзе вам добра, там будзе вам і цёпла, там вам красавацца і (імя) уроку, прыгавору не атрымацца*” (Бярэзінскі р-н) [83, с. 192, 205].

Таксама выкарыстоўваўся спосаб застрашвання хваробы, калі суб'ект замовы пагражайдзіць знішчыць не ўласна віноўніка немачы, але яго месца пражывання, г. зн. пазбавіць антаганічнай апоры ў структуры света-будовы: “*Гад Якаў, гадзіца Якавіца! Гад, гад! Вазьмі свой яд. А ня возьмеш свайго яду, я пайду на Кіян-мора. На Кіяні-моры ляжыць Латыр-камінь. Я з Латыра-камня вазьму агню, з пітуна крываі, выжгу ўсі мхі, ўсі балоты, ўсі крутыі берагі. Ня будзіць вам ні прыстанішча, ні прыбежышча*” [35, с. 143].

Віртуальны спосаб рэструктурызацыі свету, увасоблены ў замоўных тэкстах, мае і акцыянальныя аналагі, калі хвароба сімвалічным чынам адасабляеца ад чалавека і перамяшчаецца ў локус балота. Так, пры ліхаманцы хвораму “*раіць адкідаваць яйка не на ростані, а куды-небудзь у балота, пад азярыну. Адкінугтае з такой мэтай яйка нельга падымаць, бо да таго, хто падніме, ававязкова пярайдзе ліхаманка*” [137, с. 131]; Аналагічным чынам пазбаўляліся ад бародавак: “*Барадаўкі перавязывалі і атвязывалі, нешта малілася. Каждую нада перавязаць, а нітку ў балота ці ў гразь укінуць. Як нітка згніець, тады і барадаўкі вон*” (Чавускі р-н) [221, с. 305].

* АГФФ: зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2008 г. ад Пахомчык Юліі Іванаўны, 1931 г. н., у в. Брадок Докшицкага р-на.

Гэтаксама часта як адрас, на які выпраўляеца хвароба, фігуруе ў замовах і “цёмы” або “сухі” лес, што ўсё адно выводзіць на міфалагему балота, бо пад “цёмным”, як правіла, разумееца яловы, нізінны (= балоцісты) лес, а сухастой, нягледзячы на вонкавую парадаксальнасць, уласцівы менавіта забалочанай мясцовасці. Цесная ўзаемасувязь балота і лесу, харктэрная для рэальнага прыроднага ландшафту, знайшла адлюстраванне і ў пашыраных вербалных інверсіях: “лясное балота” і “балоцісты лес”, тым часам як іншыя локусы стасаюцца з балотам (лесам) у аднабаковы парадку: “балоцісты луг” (рака, возера), але не “луговое (азёрнае, ракное) балота”.

Аднак сутнасным ёсьце тое, што сімвалічная суаднесенасць хваробы і балота мае грунтам межавы, пераходны, прамежкавы статус абодвух феноменаў, якім яны валодаюць у міфапаэтычнай карціне свету: хвароба – стан чалавека паміж здароўем (жыццём) і смерцю, балота – тып ландшафту, які займае прамежкавае становішча паміж сушай (зямлёй) і вадой. Пры гэтым, як было паказана вышэй, для балота ўласцівая дзве патэнцыі: дэструкцыйная (паглынае, засмоктвае) і крэацыйная (як і лес, балота мае сваю флору і фауну, з’яўляеца вытокам рэк; асушанае балота = поле). Такую ж сітуацыю мы назіраем і ў выпадку з хворым чалавекам: ён або памірае, або папраўляеца.

Суаднясенне хваробаў з балотам было ўласціве для светапогляду не толькі вяскоўцаў (“...месца заходжання ліхаманкі – вада і балотныя мясціны, адкуль яна і прыстае да чалавека” [339, с. 274]), але і даследнікаў народнай культуры канца XIX – першай паловы XX ст. Хоць ментальным грунтам падобных карэліцкіх выступаюць розныя тыпы мыслення: у першым выпадку – міфапаэтычная свядомасць, у другім – рацыянальнае мысленне, якое шукала прычыну хваробаў беларусаў у кепскіх санітарна-гігіенічных умовах, красамоўнай ілюстрацыяй якіх і выступала балота: “Каўтуны бываюць ад жыцця сярод балотных выпарэнняў і выкарыстання балотнай вады ў спалучэнні з дрэнным харчаваннем” [363, с. 4–5]; “У канцы 1880-х гадоў... калі большая частка спрадвечна брудных балотных водаў сплыла новымі каналамі, істотна паменшылася не толькі колькасць выпадкаў малярыі, але і каўтун ужо стаў больш рэдкаю з’яваю, прынамсі існуе такая думка” [74, с. 410]; “Балоты ўяўляюць сапраўды кару гэтага краю (Палесся), надзвычай адмоўна адбіваюцца на здароўі яго насельнікаў. Усемагчымия хваробы, страшэнная ліхаманка, тыф, сухоты распаўсюджаны сярод шкодных выпарэнняў балота. Акрамя гэтага тут звіла сваё гняздо невядомая ў іншых месцах страшная хвароба – каўтун” [429, с. 5].

Аднак негатыўны вобраз балота рэпрэзентуе толькі адзін полюс яго валентнасці ў традыцыйнай карціне свету беларусаў. Як слушна паказала І. Швед на прыкладзе розных жанраў беларускага фальклору, вобраз балота харектарызуецца амбівалентнасцю, якая выяўляеца на розных таксанамічных роўнях. “Вобраз балота выяўляе адмысловае адзінства процілегласцей: балота як хаос усё раскрывае, нараджае, і ў той жа час усё паглынае, усё нівелюе, хавае ўнутр. Адносіны балота да светабудовы, такім чынам, дваістыя: і канструктыўныя, і дэструктыўныя” [509, с. 96].

Характэрна, што неадназначны вобраз балота ў традыцыйнай культуре не ў малой ступені сфармаваўся на глебе яго практычнага выкарыстання, гаспадарчай прагматыкі, асэнсаванай у фальклорным (міфалагічным) ключы. Пачнем з таго, што ў рэальнай жыццёвай прасторы лакальнай супольнасці катэгорыя “балота” можа быць рэпрэзентаваная вельмі шырокім дыяпазонам варыянтаў, кожны з якіх мае сваю ступень гаспадарчай засвоенасці з боку калектыву і ўласнае найменне. У прыватнасці, вылучаюцца наступныя разнавіднасці балота: *адыхля* – “гружае балота”; *адхлань* – “бездань”, “чорная бездань вельмі глыбокіх сцёкавых крыніц сярод багны”; *алёс* – “нізкая, грузкая, балоцістая мясціна, якая зарасла кустамі”, “махавое балота”; *амшара* – “махавое месца, балота, часам з кустамі, дрэвамі, з азярцом”; *аржা* – “балота з водой, якая мае вонкіслы жалеза”; *асошкі* – “гразкае балота, якое летам звычайна высыхае; асушинае забалочанае месца”; *бубен* – “балота, якое можна перайсці, якое мяккае, гойдаеца, выгінаеца, як ідзеш”; *жыраво* – “дрыгва, дзе крыніца гойдаеца” [536, с. 49, 56, 58, 62, 70, 110, 265].

Ва ўсёй сваёй відавой разнастайнасці балота выступае ў жыцці вясковай грамады надзвычай важным гаспадарчым рэсурсам, што збліжае яго з лесам: “Дабрабыт палешука поўніца не толькі з руплівой працы на малаўрадлівай і неўраджайной зямлі, але таксама, і ў вельмі значнай ступені, з выкарыстання прыродных дароў лесу, балота і багны” (Ю. Абрэмскі). У прыватнасці, ва ўмовах малазямелля менавіта балоты выкарыстоўваліся ў якасці пашы і сенакосаў, што знайшло сваё адлюстраванне нават у календарна-абрадавых песнях: “Касарыki на балоці, / На цяжкай рабоці. / Яны косяць, Бога просяць: / – Дай, Божа, пагоданьку. / На нашу работаньку. / Гэта сена іскасіці / І ў стажок ізлажыці” [490, с. 366]; “Ой, Пятро Іллю кліча: / – Ой, Ілліца-сяstryца, / Да хадзі ж пагуляем. / Да гуляй, Пятро, гуляй, / Як табе гуляеца, / У мяне ўсе жэнчыкі у полі, / Усе касары на балоце, / Усе людзі на рабоце” [256, с. 344–345]. Як відаць, на фальклорным роўні балота, нягледзячы на сваю суаднесенасць з нячысцай сілай і дэструкцыйнымі патэнцыямі ў шырокім міфалагічным кан-

тэксце, праз гаспадарчае засваенне змяненне сваю адмойную сімволіку на станоўчую і нават выступае як месца камунікацыі чалавека з Богам або ўходзіць у “сферу жыщёвага клопату” святога Іллі.

Невыпадкова, што на тэхналагічным роўні менавіта балотны мох – авалязыковы канструкцыйны элемент пры будаўніцтве хаты: “У лесе мох сылучы, яго *i ветрам выдзе, i пташкай выдзяйбе*. А ў балоце як занавеска мякенькі, забівае ўсе дзірачки”*. У рамках будаўнічага рытуалу балота набывае статус знакавай прасторы, адмысловага хранатопа, дзе вызначаецца агтымальны час для канкрэтнага этапу будаўніцтва, а ў перспектыве – камфортнасць пражывання ў новай хаце. “У Вяліжскім павеце на пробу складваюць у балоце сем кучак моху – па адной на кожны дзень тыдня, потым ідуць праз дзень глядзець, якая кучка чистая, без кузурак. У які дзень тыдня гэтую кучку сабралі, у такі трэба і мох збіраць” [381, с. 314].

Гаспадарчая прагматыка балота ці яго атрыбутаў можа выяўляцца ў, здавалася б, парадаксальных ракурсах. “*Раньше халадзільнікам не было, а дзе во ёсьць у балотах, зяленых жаб тады садзілі у малако. Жаба тожа сільна холад дзяржэ, а тады ужо нясуць прадаваюць і яе выкідваюць, каб ніхто не відзеў. Купляюць жа людзі малако. Цяпер халадзільнікі, цяпер другое, а раньше гэтак выдумка усякая была*”**; “*Жап кідалі ў малако, кап халоднае было*” (Браслаўскі р-н) [424, с. 127]. Падобная практика можа паказацца невытлумачальнай у кантэксце шырока распаўсюджаных у Еўропе ўяўленняў пра жабу як іпастась ведзьмы-малочніцы, што адбірае (смокча) малако ў кароў [124, с. 163]. Так, напрыклад, “на Марілёўшчыне верылі ў тое, што жабы чапляюцца за цадзілкі ведзьмаў, калі тыя палошчуць іх у возеры, а самі чарапініцы кідалі жабам у балота кавалкі сыру” [69, с. 161].

Аднак гэты звычай мае лагічнае вытлумачэнне як з рацыяналных, так і з сімвалічных пазіцый. Справа ў тым, што жабы, як і большасць земнаводных, харектарызујуцца пайкілатэрміяй (ад грэцк. ποικίλος – разны, пераменлівы і θερμία – цяпло), эвалюцыйнай адаптацией арганізма, пры якой тэмпература цела жывой істоты змяненца ў залежнасці ад тэмпературы навакольнага асяроддзя. У земнаводных у сувязі з скруненым дыханнем адбываецца пастаяннае выпарэнне вільгаці праз скру, якое паніжае тэмпературу цела. Пры гэтым тэмпература цела можа быць ніжэйшая за тэмпературу паветра на 10° [31, с. 65]. Гэтая

* Зап. Валодзіна Т. у 2011 г. ад Бардзюковай Антаніны Ісакаўны, 1934 г. н. (нар. у в. Чырвоны Кут Веткаўскага р-на), з 1991 г. у в. Валівачы Чэрвенскага р-на.

** АГФФ: зап. Філіпенка У., Шэпіла У. у 2007 г. ад Скавародкі Тацянны Міхайлаўны, 1927 г. н., у в. Кульгай Лепельскага р-на.

розніца яшчэ больш адчувальна пры тактыльным кантакце чалавека і жабы, што і было засведчана вяскоўцамі на эмпірычным роўні. Пры гэтым “халаднокроўнасць” жабы карэлюеца і з “холадам” яе жыццёвага асяроддзя – завільгочанымі, балоцтымі мясцінамі, якія ў міфапаэтычнай карціне свету харктарызујуцца статычнасцю, цішынёй, цемрай і холадам, што лучыць балота з вобразам тагасвету: “Ідзея вы, зглаз-урокі, на імхі, на балоты, на топкія аржавання, на ніцыя лозы, на гнілья калоды, на сухія лясы, на жоўтая пяскі, на буйныя вятры, на неадчыненныя дзвёры, на ніхрышчоную зямлю, дзе сонца ня грэіць, дзе вятры ня веюць, дзе пейні спяваюць і гусі ні крычаць і сабакі ня брэшуць, і птушкі ні пяюць, і зъяярро ня бегаіць, і людзі ня ходзюць” [35, с. 258].

Але жаба пераймае не толькі тэрмальныя асаблівасці балота, матываццы яе выкарыстання пры захаванні малака ад скісання можа быць прасочана і на глыбінным міфалагічным роўні. Як і балота, жаба “можа быць уведзена ў другое кола міфалагічных сюжэтаў – стварэнне сусвету”; “калі ў дыяхранічным зрэзе міфалагема “стварэнне сусвету” змяшчаеца ў рамкі рухомы /нерухомы (динаміка /статыка, вадкі /цвёрды). Фізічныя, вядомыя ў побыце, уласцівасці “рэальнай жабы” такія, што яна дае плюс у абедзвюх частках апазіцыі. Поўная нерухомасць, як бы прыклененасць да месца... контрастна змяняеца рэзкімі скачкамі, частымі дробнымі ўзмахамі лап (пры плаванні), г. зн. інтэнсіўнымі, імпульсіўнымі рухамі. У адпаведнасці з гэтым жаба ўваходзіць у абедзве часткі стварэння сусвету – *in statu i in motu*” [436, с. 146]. У выпадку, калі жабу *саджаюць* у малако, актуалізуеца прыкмета “нерухомы, фіксаваны на месцы”, якая акцэнтуеца папярэднімі дзеяннямі чалавека: па жабу *ідуць*, яе *бяруць* і *прыносяць*, што лішні раз падкрэслівае яе статычнасць. Такім чынам, прыкметы *нерухомасці*, *фіксаванасці*, *стрымлівання*, уласцівыя жабе (= балоту) [436, с. 148], надаюцца і малаку: жабу *саджаюць* у малако, каб тое *стаяла*, г. зн. не пераходзіла ў іншыя стан, не скісала.

Немалаважнай пры сімвалічнай інтэрпрэтацыі азначанага сюжэта падаеца і яшчэ адна акалічнасць. Выкарыстанне балота і яго рэпрэзентантаў у прагматычных мэтах (рэальная і знакавая “даместыкацыя” локуса)magчымае пры *актыўнасці* чалавека і *пасіўнасці* ўласна прыроднага то-паса. Улучэнне балота ў сферу жыццядзейнасці і выкарыстанне “балотных рэплік” у прасторы культуры, ініцыяванае чалавекам, з’яўляеца не толькі строга матываваным, але і кантраляваным. Гэтая ўласцівасць харкэтэрная амаль для ўсіх выпадкаў узаемадзеяння чалавека і балота, як ва ўтылітарным (збиранне ягадаў, нарыхтоўка моху, сенакос), так і ў сімвалічным (лакалізацыя хваробаў) вымярэнні. Адвартная ситуацыя, калі балота (яго прадстаўнікі) выяўляюць сваю актыўнасць па-за жаданнем і,

адпаведна, кантролем з боку чалавека, разглядаецца ў полі негатыўных значэнняў. Гэта можа датычыць і побытавай сітуацыі, калі дзякуючы празмерным ападкам балота ўтвараеца на месцы таго ці іншага локуса культурнага ландшафту. Невыпадкова, што адно з значэнняў слова “балота” – ‘гразь на вуліцы, дарозе’: *На вуліцы балота (Пастаўскі р-н); Але ш дош як даў, на дварэ балота, німа як выйсці (Шчучынскі р-н); Мазь, вода з зэмлёю; на дарозі мнуого болота (Беласточчына)* [423, с. 159]. Абсалютна заканамерна, што “экспансія” балота, якое сімвалізуе стан няпэўнасці, нетрываласці, пераходнасці, у рамках культурнага ландшафту прыпадае менавіта на пераходныя сезоны года – вясну і, асабліва, восень: “Кастрычнік зямлю балоціць, а лес дык залоціць” [81, с. 535].

Акрамя іншага, сезонны “наступ” балота ва ўмовах, калі пераважная большасць дарог Беларусі з’яўляліся грунтovымі, азначаў і дэструкцию ў сістэме камунікацый, калі розныя топасы культурнага ландшафту апыналіся ў стане адарванасці і ізаляванасці. “Увесну і ўвосень дарогі рабіліся асабліва непраезнымі, становілася “распуціца”, і толькі ўлетку, дзякуючы спецыяльнym мерапрыемствам, можна было праехаць па сырых і вільготных месцах...”, але “ва ўмовах вільготнага клімату найлепшым часам для падарожжаў была ўсё ж зіма. Пасля замаразкаў і выпадзення снегу “дарога становілася”, з калёсаў перасаджваліся ў сані і ездзіць становілася лягчэй і хутчэй” [396, с. 57]. Паездка ж увесну ці ўвосень, асабліва ў балоцістых рэгіёнах, выглядала як сапраўднае выпрабаванне для падарожніка: “На пясчана-тарфяністай мясцовасці ўсе нізіны бываюць залітымі на працягу ўсёй вясны, а часам і восені. Палішук гэты стан дарог азначае словамі: *дзесяць брадоў, дваццаць прыбрадкаў і сорак брадзянят*. Не надта высокія колы палескіх вазоў месцамі цалкам пагружаюцца ў воду, а падарожнік тады стаіць на возе” [367, с. 266]. Не лішнім будзе сказаць, што балоцістыя харектар мясцовасці накладае свой адбітак і на спецыфіку культурнага ландшафту ў цэлым, як гэта выразна відаць на прыкладзе Палескага рэгіёна. “Структура паселішчаў, іх планіроўка і зневінія контуры, нярэдка стасуючыся, паўтаралі араграфію мясцовасці, улічвалі харектар грунту, зручнасць пад’яздных шляхоў. Штучныя дарожныя збудаванні – гаці, дамбы, масты, кладкі, пераходы – былі неад’емнай рысай сельскіх ландшафтаў. Часам уздоўж вуліцы пракладвалі канал, а для пад’езду да двароў – грунтоўныя гаці. Некаторыя пабудовы – свірны, клеці, а часам і хаты ўзводзілі на палях. На больш нізкіх участках вуліц, якія перыядычна затапляліся, уладкоўвалі драўляныя тратуары, масткі, пераходы (“лавы”). Апрача брамкі, ці веснічак, цераз плот перакідваліся так званыя лазы (ці пералазы) і кладкі, што служылі запасным уваходам у час паводкі і бездарожжа” [498, с. 58–59].

У сімвалічнай праекцыі “інтэрвенцыя” балота ў свет культуры магла суадносіцца з актыўізацыяй нячыстай сілы ці інтэрпретавацца як надзвычай негатыўны знак для асабістага жыцця чалавека. У прыватнасці, з’яўленне балота ў сне, асабліва калі яно ўтвараецца на месцы нейкага локуса культурнай прасторы, вяшчуе сабой трагічныя наступствы для чалавека ці грамады ў цэлым: “Балота ўбачыш – плакаць будзеш”; “балота – не-прыемнасць, плёткі, абмова” [41, с. 10]; “Балота – бяды злучыща з табою, пойдзеш жабраваць. Балота, што ўтварылася ад засухі на месцы стаўка – голад будзе. Крэўны памрэ” [309, с. 139]. У гэтым кантэксьце і з’яўленне ў межах сядзібы балотнай істоты – жабы – разглядаецца як уварванне сілаў, варожых чалавеку і здольных прынесці рэальнную шкоду. Найчасцей падобныя інцыдэнты суадносяцца народнай традыцыяй з Купальскай ноччу, калі межы паміж светамі робяцца найболыш празрыстымі, а нячыстая сіла выказвае найбольшую агрэсію ў дачыненні да людзей. “У нас, эта лічна я сама, бабуля мая расказвала, гаворыць: “Прыхаджу ў хлеў, а вот такая лягушка съсেць карову, лягушка большая... Съсечь карову. За сіську ўхопілася ѹ съсечь, эта чарадзейка. Бабуля мая ўзяла двойні, што навоз капаюць, прасадзіла ей лапы. Чэрэз трэй дні памёrla – парапенчалі руки ѹ памёrla тая баба. Руки парапенчалі – і памёrla чарадзейка”**.

Амбівалентнасць і дуалістычнасць балота выразна выяўляеца ў структуры і змесце яго нутранога напаўнення, як рэальнага, але асэнсаванага з гледзішча традыцыйнага светаўспрымання, так і ўласна міфалагічнага (рэальнасць якога не верыфікуецца, але ўспрымаецца на веру). Так, трывалае суаднясенне балота з інферналнай сферай і чортам (“у кожным балоце чорт жыве”) не адмяняе і яго ўласных міфалагічных персаніфікаций. На Віцебшчыне ў залежнасці ад тыпу балота (верхавое, багністае, тарфяное, жалезістае, балоцісты ўзлесак ды інш.) вылучаліся адпаведныя міфалагічныя персанажы: Балотнік, Багнік, Аржавень і Лознік, якія пры гэтым для дасягнення сваёй мэты – згубы чалавека ці свойскай жывёлы – цесна ўзаemадзейнічаюць [340, с. 60–61]. Таксама з прасторай балота атаясамліваецца Кадук – “найстарэйшы злы дух”, які паводле народных уяўленняў жыве “у самым багністым балоце”; “Бяды, калі чалавеку выпадзе няшчасце трапіць у гэтае балота: пагібель непазбежная” [82, с. 518].

Падобныя вобразы, суаднесеныя з балотам, уласцівыя і для міфалагічнай традыцыі іншых єўрапейскіх народаў. “У заходнеславянскай традыцыі балота лічылася месцам пражывання і некаторых іншых прадстаўнікоў нячыстай сілы: у Сілезіі і Вялікапольшчы балотным духам

* ЗА ў 2008 г. ад Каваленкі Соф'і Рыгораўны, 1930 г. н., у в. Грыгаравічы Лепельскага р-на.

называлі *Rokitу*, які з'яўляўся ў выглядзе каня, мужыка ці вандроўнага агенчыка і завабліваў падарожных у багну; звыклым асяроддзем жыцця богінак лічыліся багністыя месцы, на балоце богінкі хаваліся, уцякаючы ад людзей; у балоцістых месцах паказваўся і польск. *łatawiec* у выглядзе вогненнага шара; паводле кашубскіх павер'яў, *blotnik* – гэта злы дух, які з'яўляецца ў выглядзе чорнага мужыка з ліхтаром у руках, які асвятляў дарогу падарожным, збіваў іх са шляху і заводзіў у балота” [451, с. 228].

Што да беларускай этнічнай традыцыі ў яе сучасным вымярэнні, то неабходна канстатаваць, што палявыя даследванні канца ХХ – пачатку ХХI ст., праведзеныя на тэрыторыі Беларускага Падзвіння і Палесся (рэгіёнаў, што харектарызуецца вялікай колькасцю балотаў), ужо не фіксуюць спецыфічных міфалагічных персанажаў (калі не ўлічваць чорта, “нечыстага”), суднесеных ва ўяўленнях мясцовага насельніцтва з балотам.

Аднак больш глыбокі аналіз этнографічных і фальклорных крыніц паказвае, што “манаполія” чорта ды іншых прадстаўнікоў нячыстай сілы на балота не абсалютная. Калі легендарныя сюжэты адназначна прывязваюць паходжанне балота як пэўнай катэгоріі ландшафту да крэацыйнай актыўнасці чорта, то фальклорная гісторыя канкрэтных балотных локусаў, актуальная перадусім для лакальнай супольнасці і яе жыщчай прасторы, можа паказваць на семантычна процілеглых персанажаў. У позній міфалагічнай традыцыі з'яўленне балотаў магло інтэрпрэтавацца як дзеянне Бога, пакаранне ім людзей за парушэнне маральна-этычных ці рэлігійных нормаў. Пры гэтым гаворка ідзе не пра часы першастварэння, а пра міфалагічныя часы ў больш шырокім сэнсе, калі Бог (яго заменінік) займаецца “карэкцыяй” новастворанага свету і стварае балота не з пачатковых субстанций (зямлі і вады), але замяшчае ім ужо існы аб'ект, які правіла, прыналежны да культурнай прасторы (паселішча, капліца, храм).

Так, “у в. Леснікі Лагойскага раёна запісана паданне, згодна з якім на месцы балота быў дом, дзе перад Вялікаднем, у суботу, сабралася моладзь, танчыла і забаўлялася да самай раніцы. За такі грэх дом праваліўся і стала балота” [182, с. 64]. Падобны сюжэт зафіксаваны і ў Докшыцкім р-не пра балоцістое ўрочышча Пагулянка: “Пагулянка – гэта сюды вот... Урочышча ёсьць такое. На Пасху пайшли маладыя гуляць туды. Ну, і гулялі яны тамака на Пасху, пілі гарэлку. Ну, а быў абычай такі, што на первы дзень нікуды не хадзілі. І вот, быў такі бацька, што чатыры сыны ў яго было. Значыць, пабег дамоў, што нільзя, запрышчаў ім. Нільзя, такі дзень, што пцічка гняздо на ўець. Пасха, первы дзень. А яны пайшли тамака гуляць, там, тое-другое, ўсё. Значыць, не паслухалі яны, і ён сказаў: “Каб вы праваліся!” І вот тамака такая лажбіна. Можа, каб зъмерыў,

метраў пяць-шэсць, упадзіна такая. У ёй стояла вада. Там правал здзелаўся, і ўвобічэм, яны праваліліся ўсе, што гулялі...”* Часам правіна людзей можа паказвацца абстрактна, але сама ідэя пакарання за грэх, асабліва калі балота ўтвараецца на месцы храма, апелюе да вышэйшай сакральнай сілы. “Эта ў Гарбачэве, там возера такая, ці балота такая, там цэрква правалілася. Канешна, награшылі. Такім ніколі не вязёць”**; “Каля Заборыцы, бацька мой гаварыў, а яму дзед расказваў, гэна там Царкавішча завецца. Там цэрква, гавораць, утапілася. Утапілася ў балоце... Даўно, даўно! Яно там, балота, і было”***.

Звяртае на сябе ўвагу тая акалічнасць, што паданні падобнага тыпу датычна пераважна невялікіх балот ці балотных урочышчаў, якія, імаверна, утварыліся ў выніку канчатковага забалочвання маленькіх непрацочных азёраў і маюць характэрныя назвы (Царкавішча, Святое і да т. п.). “Знаю, балота, каторае находитіца ўблізі дэярэуні Дварышчэ. Якабы даўным-даўно здесь была цэрковь, каторая правалілася пад землю. На ёй месцепаявілася возера, каторае саврэменем зарасло і стала балотам”****. На думку Л. Дучыц і Э. Зайкоўскага, гэтыя фактары могуць сведчыць на карысць колішніх культавых функцый згаданых аб'ектаў. “Аб колішнім культавым прызначэнні балот (магчыма, былых азёр) сведчыць назывы – Балваны, Бажніца, Капішча, Ігрышча, Янкаўшчына ды інш. Многія балоты, як і азёры, завуць Святое, Свяцец, Святая лаза і да таго падобна. На месцы балота пад назвай Святая лаза на тэрыторыі Светлагорскага раёна ў народзе лічыцца, што правалілася царква. З адпраўленнем язычніцкіх рытуалаў трэба звязваць паходжанне такіх назваў балот, як Гуслішчы, Карагодаўшчына” [182, с. 67].

Аднак балотныя ўрочышчы, з якімі звязваецца паданне пра патанулы храм, могуць мець сакральны статус на роўні не толькі фальклорнай памяці, але і рэальных рытуальных практик вясковай супольнасці. У такім разе сюжэт пра “царкву, што правалілася”, выступае даволі канкрэтным тапаграфічным маркёрам месца тэафаніі ці, прасцей кажучы, легендарным чынам вылучае рэальны культавы аб'ект у структуры лакальнага культурнага ландшафту. “Ну вот, была цэрквишка ў гэтым Замку (называ ўрочышчча. – У. Л.), там нідзе ніхто не зойдзець, а тутака скрэзь балота,

* АСЭТ: зап. Глушко А., Малышава В. у 1993 г. ад Коваль Міхаіла, 1927 г. н., у в. Баяры Докшицкага р-на.

** Зап. Валодзіна Т. у 2007 г. ад Ступак Софіі Міхайлаўны, 1926 г. н., у в. Лаўрэніўка Тала-Чынскага р-на.

*** АГФФ: зап. Лутава Г. у 2009 г. ад Шчарбаковай Алімпіяды Міхайлаўны, 1937 г. н., у в. Шастова Полацкага р-на.

**** АГФФ: зап. Лабанаў Д. у 2010 г. ад Лабанавай Віліі Пятроўны, 1940 г. н., у г. п. Расоны.

*i вот яна там і правалілася. I маліліся, i іконы былі – усё. Прыйшлі людзі, а яна ўжо правалілася. А Бог яе ведаець чаго, мая ты дзетка дарагая, ну хто гэта знаець – ноччы ж гэта было. Там крынічка была съятая пад тым Замкам. Там, каля берага была. Людзі хадзілі да яе, маліліся”**; “Ранышы там, дзе во тут крынічка была, дык цэрква стаяла, дык я ж не знаю, гэта старая мае баўкі гаварылі. Дык яе знясло бурай на ніз, гэту цэркву, цяпер там балота. Правалілася і ўсё. Балоцца, яно большою, гэта як яго, вакно было”***.*

І нават безадносна наяўнасці / адсутнасці легендарнай атрыбуатацыі вісковых святыняў (пераўажна культавых крыніц), іх тапаграфія вельмі часта суадносіцца з балотам і, як правіла, лакалізуецца ў ментальнай карце мясцовых жыхароў у цэнтры балотнага ўрочышча. “Святая крыніца і ў нас када-та была. Яна ў туую сторону, чэрз гару. Гэта кілометра паці пад два, а можа два троху нет. Ну, там такое азярцо было. Яно называлася тое азярцо Лінъня. І там, у гэтым Лінъні рыба была – ліны гэты, во там на балоце. І там стаяла каплічка. Кругом балота такое, а там стаяла такая каплічка. У гэтай капліцы там людзі маліліся Богу, на празнік... Там балота. Ну толькі маленъкая баравіначка, ну можа як на нашу хату, большая яна не была, дзе каплічка гэтая стаяла. Дык тут балота, а тут крыніца ў гэтым калодзежы” (Ушацкі р-н) [273, с. 218]; “Втарога аўгуста бывае Ілля. У лясу ёсьць крыніца, там вада святая. Крыніца ў балоце знаходзіцца, а вадзічка там атлічная, дужа чыстая. Втарога аўгуста на Іллю тут усе збіраліся. Больш нідзе не было такога зборышча, уся акруга збіралася”****; “Крыніца “Ізус” завецца. Ну, Ісус Хрыстос. Можа Ісус туую ваду асьвяціў. Так гаварылі. Як ранышэ малая былі, у школу хадзілі, дык там палаценцы віселі. Крэст такі стаяў, палаценца вісела і лажылі катейкі. Крэст і там полачка. І цяпер ложуць. Там з-пад зямлі б'е фантанчык і вада цераз балота і ў рэчку цячэ”*****.

Прыведзеныя прыклады далёка не адзінкавыя і фіксуюцца амаль на ўсёй тэрыторыі Беларусі. Так, у балотным урочышчы ці блізка ад балота знаходзяцца: Святая крыніца ля в. Лаўніцы, Траецкая крыніца ля в. Крынічка (Барысаўскі р-н), культавая крыніца ля в. Ракаў (Валожынскі

* ЗА у 2008 г. ад Ляновіч Таісы Уладзіміраўны, 1938 г. н. (нар. у г. Глыбокае), у в. Мётлы Полацкага р-на.

** АГФФ: зап. Жолудзева П. і Шэпіла У. у 2007 г. ад Камзюк Васіліны Аляксееўны, 1927 г. н., у в. Бабча Лепельскага р-на.

*** АГФФ: зап. Касьмін М. у 2009 г. ад Пугача Сяргея Фёдаравіча, 1931 г. н., у в. Вялікія Дольцы Ушацкага р-на.

**** АГФФ: зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2008 г. ад Пятрашкі Міхаіла Емяльянавіча, 1935 г. н., у в. Баравыя Чашніцкага р-на.

р-н), Святая крыніца ля в. Лісна (Верхнядзвінскі р-н), Святая крыніца ля в. Красналучка (Лепельскі р-н), Святая крыніца ля в. Вілейка (Докшыцкі р-н), крыніца Святая вада ля в. Дзежчяры (Мёрскі р-н), Мікольская крыніца ля в. Парэчча (Пінскі р-н), Барыса-Глебская крыніца ля в. Наўліцы, Дзявічы калодзеж ля в. Жыхары (Полацкі р-н), Марозаў ключ ля в. Забор’е, крыніца Серабранка ля в. Якубава (Расонскі р-н), Святы калодзеж ля в. Лоўжа (Шумілінскі р-н) і шмат іншых. Культавыя крыніцы, лакалізаваныя ў балотных урочышчах, ёсьць харктэрнай рысай сакральнай геаграфіі і паўночна-заходніх, памежных з Беларуссю, рэгіёнаў Расіі – Пскоўшчыны і Ноўгарадчыны [88].

Факт наяўнасці сакральна вылучанай крыніцы ў канкрэтным балоце не толькі аўтаматычна нейтралізуе яго “дэмантніны” вобраз у карціне свету мясцовай супольнасці, але і актуалізуе крэацыйныя патэнцыі прыроднага локуса. Па сутнасці, святая крыніца ў балоце адсылае да пачатковай фазы касмагенезу, калі стваральнай дзейнасці Бога папярэднічае аб'ектывация зыходнага пункта (цэнтра) стварэння на фоне прасторы хаосу: “Калі свет яшчэ толькі зачынаўся, нідзе нічога не было. Усюды была мёртвая вада, пасярод вады тырчэў нейкі камень” [121, с. 78]. Статычная прастора балота, у якой вылучаецца дынамічнае ядро (крыніца), увасабляе два полюсы стварэння сусвету – *in statu i in motu*. Ідэі нараджэння, абраўлення, чысціні, руху і жыцця ў цэлым, якія звязваюцца ў традыцыйным светапоглядзе з крыніцай, у дадзеным выпадку прадметна і наглядна канкуруюць з ідэямі смерці, знікнення, нерухомасці, бруду, трывала суаднесеных з уласна балотам. Такая дыхатамія аптымальная ў кантэксле сімвалічнай прагматыкі і функцыянальнасці вясковых святыняў падобнага тыпу: да іх ідуць, каб пакінуць хваробу і атрымаць здароўе.

Вобраз крыніцы ў балоце карэлюеца з сімвалікай міфалагічнага цэнтра, якая ўласцівая не толькі аб'ектам культурнай прасторы (храм, дом, крыж), але і прыродным локусам, у тым ліку балоту. У немалой ступені гэтага абумоўлена тым, што для чалавека традыцыйной культуры, які і сам ёсьць аўтацэнтрычным у міфапаэтычнай карціне свету, ідэя цэнтра прадметна актуалізуецца (у ментальнай або рэальнай прасторы) толькі ў цеснай сувязі з сімвалічнай прагматыкай самога чалавека. І ў выпадку, калі актуальнае пазбаўленне чалавека ад хваробы, міфалагічны цэнтр, дзе і адбываецца акт санацыі, можа быць лакалізаваны менавіта ў балоце: “А табе ѹці на мхі, на балоты; там *стаіць сухі дуб*, пад тым дубам *стаіць цясовая карваць*, у тэй карваці пуховыя пярыны і шаўковыя прасціры. У етай карваці табе ўлягашца, а такой-та скацінай не ўладаць. Як етamu сухому дубу вешчем не махаць, так табе, чэмер, скаціну не марыць” (Горацкі пав.); “На балоце, на калодзе *стаіць вярбовы куст*, пад тым

кустом сядзяць гады, яды, гадзюкі, вужы, вужаняты. Вужа, вужа, гукай свайго мужа, сваіх вужаняты, сваю вужыху і ідзі з раба божага (імя) яд выбірай” (Кармянскі р-н) [35, с. 79, 127].

У значэнні прасторы, дзе лакалізуецца міфалагічны цэнтр, у якім адбываецца пазбаўленне чалавека ад хваробы, балота тыпалагічна тоеснае такім ментальным топасам, як “мора” і “чыстае (шырокое) поле”, агульны характарыстыкай якіх ёсьць вельмі слабая структураванасць і набліжанасць да пачатковай стадыі касмагенезу. “На чыстым полі яблань, пад той ябланею з чорнага барана руна гняздо; а ў тым гняздзе змяя серавокая, белавокая, старшая, большая. Унімай ты сваіх змей – ламавых, палявых, гняявых, межавых, лесавых, вадзяных, курдупых, лятучых, паўзучых, з-пад кустаў, з-пад кручаў, штоб яны ярасць вынімалі і пухліну сымалі” (Мсціслаўскі пав.) [35, с. 117]; “Крыклівіца, крыклівіца, не жывіце з намі, ідзіце на сінэе мора. На сінім моры корч, у тым корчы піценне-ядзенне” (Лунінецкі р-н) [474, с. 638].

Аднак паміж балотам і пазначанымі локусамі ёсьць не толькі сімвалічнае падабенства (усе яны могуць фігураваць як месца жыхарства хваробы ці яе прычыны), але і сутнаснае адрозненне. У значнай колькасці замоўных тэкстаў міфалагічны цэнтр, лакалізаваны ў “чыстым полі” ці на “моры”, структуруеца з дапамогай не толькі аб’ектаў прыроды (востраў, гары, дрэва, камень), але і аб’ектаў культуры (храм, капліца, прастол). Пры гэтым храм, што паўстае ў “чыстым полі” ці на “моры”, рэпрэзентуе не толькі сакральны локус, а менавіта “дом Бога” – месца сталага знаходжання прадстаўнікоў вышэйшай, боскай сферы. “На синім моры там цэрковка стоіть, в туй цэрковцы прыстол стоіть, на тому прыстоле сам Ісус Хрыстос сядыть, сем кніжок чытае. Хто ты! кніжкі будэ чытаты, той будэ спасён од молніі жгучай, од змеі ползучай, од мужыка-ўжака, от бабы-вертыцы, от дівкі-вoloхныці” (Маларыцкі р-н) [474, с. 651]. У сваю чаргу, для прасторы балота ў замоўнай традыцыі ні міфалагема храма, ні заўсёдная прысутнасць персанажаў боскай сферы не ўласцівая. Такім чынам, можна меркаваць, што міфалагічны цэнтр у выпадку, калі ён актуалізаваны ў замовах менавіта на балоце, пазначае структурнае ядро “антысвету” ці інфэрнальнага сегмента светабудовы, дзе згодна з касмічным парадкам і мусіць знаходзіцца хваробы і немачы.

Матыў міфалагічнага цэнтра як падставовага прасторавага пункта структурызацыі не толькі “тагасвету” (як гэта ёсьць у выпадку з хваробамі), але і свету людзей выразна прасочваецца і ў паданнях пра заснаванне вясковых паселішчаў у / пасярод балотнага масіву. Знакавай ёсьць і тая акалічнасць, што ў якасці заснавальніка ці культурнага героя, які дае назыву вёсцы (што ў традыцыйнай карціне свету тоесна ўласна стварэнню),

фігуруе прадстаўнік боскай сферы ці персанаж, асацыяваны ў народнай культуры з вышэйшымі прыступкамі сацыяльной герархii (рыцар, генерал). “Шоў Ісус Хрыстос па балоце, астанавіўся ў Бяседах, там вёў бяседу, так і назвалі дзярэўню. У Сітніках далі яму сітнага хлеба, так і стала дзярэўня называцца. Гарадзец ён мінүй, бо шоў па балоту”*; “Ішоў чераз балоты рыцар са сваім атрадам. Выїшаў на сухое места пасярод леса, ну як бы на востраў і астаўся там жыць. Так і стала наша дзярэўня Вострава”**; “А Гарбацица – гэта, што вайна тая, дауння была, і французы адступалі. А рускія ішоўшы за імі. Прахадзілі балота, а там ужо гары, і адзін салдат сказаў генералу: “Гара, баценька”. Вось адгэтуль і назва вёскі”***.

Балотная прастора мае даволі выразную сімвалічную нагрузкi і ў абрацавым фальклоры. Калі ўласна балота азначае сітуацыю ніявызначанасці і няпэўнасці, то локус, які маркіруе яго цэнтр, выступае ў якасці месца, дзе вызначаецца асабістая (шлюбная) доля фальклорнага персанажа: “Кругла балотца невялічкае, / Вясна красна на ўесь свет! / На том балоты ляжыць камень, / На том камені да сядзіць змійка. / Тудзю едзе душа-сужонка, / Хоча змійка застрэліці. / – Не стрэль, не стрэль, душа-сужонка, / Буду ў годзе, ў вялікай прыгодзе. / Сам буду табе за свацейка, / Жонку пушчу за свацечку, / Сына пушчу за дружчатка, / Нявестку пушчу за каравайначку, / Дачку пушчу за спявачку. / Сам буду дарыць палавым валом, / Сын будзе дарыць вараным канём, / Вараным канём, залатым сядлом, / Жонка будзе дарыць кароўкаю цялячаю, / Нявестка будзе дарыць авечкаю ягнячаю, / Дачка будзе дарыць пляскамі, ручнічкамі” [34, с. 367–368]. У жніўных песнях з эпіцэнтрам балота сімвалічным чынам звязана сітуацыя завяршэння жніва і абрацавага пачастунку: “Эй, сярод балоцейка / Усярэдзіне палянчака, / I эй, ўсярэдзіне палянчака, / Там гуляла паненачка, / I эй, згубіла ключы, / Ідуцы, з панічамі жартуючы: / – I эй, панічыкі й маладыя, / Дайце ключы залатыя, / I эй, трэба шафы адмыкаці, / Сваіх жнайкаў частаваці. / I эй, жнайкі мае маладыя, / У іх сярпачкі залатыя” [256, с. 360]. З другога боку, перыферыйная зона балота, якая адначасова ёсьць і маргінальной прасторай культурнага ландшафту, у песеннym фальклоры ўласабляе гэткі ж маргінальны (нешчаслівы) варыянт чалавечай (жаночай) долі, сімвалізаваны дрэвам, якое гіне “пры балоце”: “А рабіна, рабінушка, кудравае дзераўца, / Ой, люлюшкі-люлюшкі, кудравае дзераўца. / А загінула, стоячы пры моху, пры бало-

* Зап. Тухта В. у 2008 г. ад Скорбы Ксеніі Ілынічны, 1928 г. н., у в. Сітнікі Лепельскага р-на.

** Зап. Тухта В. у 2004 г. ад Садоўскага Леаніда Мікалаевіча, 1963 г. н., у в. Велеўшчына Лепельскага р-на.

*** ЗА у 1999 г. ад Ясюк Ганны Лаўрэнцеўны, 1936 г. н., у в. Горы Ушашкага р-на.

цечку, / Пры моху, пры балоцечку, пры торнай дарожачцы. / А малодка маладая загінула жывучы, / Пры худой худачынаю, за малой дзяцінаю” [116, с. 83].

У казачнай прозе беларусаў балота найчасцей выступае ў дзвюх іпастасіах – тагасветнай прасторы, дзе герой мае лёсавызначальную сустрэчу ці знаходзіць надзвычайны дар (у гэтым выпадку зноў актуалізуецца ідэя цэнтра), а таксама ў значэнні цяжкай перашкоды, памежнай зоны, што ляжыць на шляху да мэты падарожжа. Першы сюжэт рэпрэзентаваны шырока вядомай казкай пра “царэўну-лягушку”: “Страла меншага сына Івана паляцела прама на балота. Заплакаў меншы сын, але нічога не зробіш: раз бацька сказаў, то трэба тое і рабіць. Пайшоў меншы сын на балота, а балота такое вялікае, што ні канца, ні kraю не відаць. Ідзець ён, ідзець, а балота нідзе не канчаецца. Ну, – думае Ванька, – не быць мне жанатым. Толькі раптам ён убачыў на купіне лягушку” [26, с. 98]. Іншы варыянт гэтага сюжета прадугледжвае нейкую знаходку чалавека на балоце, сапраўднае значэнне якой выяўляеца ўжо ў сферы культуры – уласным доме казачнага героя: “Ідзець ён раз па лясу каля большога балота. Відзіць, паляцела з гэтага балота вутка. Пайшоў ён па балоту і відзіць у кусце дванаццаць вуціных яец. Ён узяў іх і панёс дамоў. Прынёс дамоў гэтыя яйцы і кажаць бабе: “На табе, баба, гэтыя яйцы, спражы ты мне яешню!” Тая баба стала на яго крычаць: “Што ты, дурак, гаворыш? У нас няма дзяцей, а ты хочаш, каб я табе спякла яешню. Ідзі прынясі лубку, я буду выседжваць дзяцей!” <...> Сядзі, сядзі баба – ісседзелася на ложку і вывела адзінаццаць сыноў, а дванаццатага Івана Шывара – добрага малайца. Не растуць яны па гадах, а растуць па чыслах і выраслі бальшыя” [204, с. 423–424].

У значэнні перашкоды балота амаль заўсёды змыкаецца ў прасторавым плане з лесам, утвараючы адзіны казачны кантынуум (“лес-балота”). Пры гэтым, пераадольваючы гэтую памежную зону, казачны герой атрымлівае дапамогу ад яе жыхароў у дасягненні сваёй канчатковай мэты. «Ну, брат узяў ружко на плечы і пайшоў у лес. Толькі ён ідзець лесам-балотам, аж ідзець ваўчыца з двумя ваўчонкамі. Іванька злакыўся ў яе страліцу, а яна гаворыць: “Не бі мяне, Іванька, – што хочаш, тое дам!”» [26, с. 152]. У якасці надзвычайнага памагатага можа выступаць нават чорт, які ўласна і пражывае ў балоце: «Давай ісці, але не ведае, куды ісці. Доўга ці коратка ён ішоў і падышоў пад балота. А там чорт лазу цягнуў ды загразнуў у багне і не выцягнен пук лазы. Ну, ён задумай дапамагчы чорту. Як памог, дык выратаваў чорта, і пук удвух выцягнул яны. “Ну, – гаворыць чорт, – я ведаю, куды ты ідзеш. Вось ідзі на той футар. Там жыве ведзьма. Яна будзе даваць службу на тры дні і абяцаць табе каня, дык ты згаджайся, я табе дапамагу”» [204, с. 506].

Аднак калі ў казках балота / лес фігуруе як перашкода на шляху з “свайго” свету ў тагасвет (з нутраной у вонкавую прастору), пераадоленне якой героем ужо закладзена казачным сцэнаром, бо адначасова ёсьць і ўмовай дасягнення канчатковай мэты, то ў тапанімічных паданнях, якія адлюструюваюць фальклорную візю лакальнай гісторыі, знаходзім іншую ситуацыю. У выпадку, калі актуалізуецца прасторавае перамяшчэнне па схеме *вонкавае* (чужое, небяспечнае) → *нутраное* (сваё, бяспечнае), а ў якасці “падарожных” выступаюць чужынцы (найчасцей варожая войскі), то балота ў структуры культурнага ландшафту выконвае функцыю непераадольнай перашкоды, мяжы. “У беларускай міфалогіі многія паданні пра культавыя мясціны, у тым ліку пра балоты, звязываюцца з іншаземцамі, асаблівіа з татарамі, туркамі, шведамі, французамі. Часта гаворыцца, што на месцы балота адбылася бойка з ворагам (в. Дайнава Пухавіцкага р-на, г. п. Друга на Браслаўшчыне, мястэчка Свір на Мядзельшчыне ды інш.). Вялікае балота паблізу в. Лядавічы на Брэстчыне завецца Шведава Яруга або Шведзянка. У народзе лічыцца: назва паходзіць ад таго, што быццам бы ў багне разам з канём утапіўся шведскі салдат... Назву Шведава Балота носіць балота каля в. Сычкава на Бабруйшчыне. На беразе балота знаходзіцца курганны могільнік” [182, с. 65].

Функцыя балота як перашкоды для чужаземных войскаў мае і адваротнае вымярэнне – яно, у прасторавай звязцы з лесам, выступае як прытулак, сковішча для мясцовага насельніцтва. “У дванаццатым гаду падняўся на белага рускага цара пранцуз Напальён. Нагнаў ён сюды войска, бы ѿмная хмара, ды і пачаў паліць вёскі, гарады і забіваць людзей. Пахаваліся людзі, хто паспей, у лес ці за балота, загналі туды ўвесь свой статак, а дабро закапалі ў зямлю” [121, с. 261]. Сутнасным для разумення знакавасці і функцыянальнасці балота ў структуры традыцыйнага культурнага ландшафту беларусаў з’яўляецца і той факт, што яно (як і лес) набывае статус экстремальнай жыццёвой прасторы чалавека (калектыву) у фармаце не толькі эпічнай, але і рэальнай гісторыі, выразна адлюстраванай у калектывнай памяці канкрэтнай лакальнай супольнасці. Перадусім гаворка ідзе пра трагічныя падзеі апошній вайны, калі лес і балота нярэдка становіліся парагункам для мясцовых жыхароў і тэрытарыяльнай базай для арганізацыі супраціву акупантам. «*Гэта я помню. І када гарэла, кагда прарыў быў. Помню, што сільна гарэла, усе там у канаве ляжали, дама гарэлі кругом. І ў маёй цёці, дзе мы жылі, рацыя была ўстаноўлена. Там іх многа рацый было. Но і патом ім па рацы і саабішчылі, што будзіць сільная бойка тут. І сказали: “Спасайцеся, хто можыць, толькі ў дзярэўні не аставайцеся. Хто ў лес, хто ў балота, хто куды”»*; “*Дык вот, як наступіў так немец, як стаў убіваць, во тады**

* АГФФ: зап. эксп. ПДУ ў 2007 г. ад Шапуновай Лідзіі Іванаўны, 1939 г. н., у в. Чаросава Лепельскага р-на.

яны абдумаліся і ўсе ў лес. Странай, аднаго застрэліш, а пяць уцячэць у лес, у лес. Токі дзе дарога кала лесу, так яны – шмыг. А Ушацкі раён наш, гэта мы Лепельскі цяпер, а там я была ў Ушацкім раёне, а там – адны лясы, балоты такія. Дык там накапілася гэтых салдацікаў поўна і арганізавалі парцізаншчыну”*.

Характарызуючы міфасемантыку балота ў традыцыйнай карціне свету беларусаў, нельга не адзначыць і яго сувязь з светам памерлых, што абумоўлена сімволікай мяжы і тагасвету ў цэлым, якая ўласцівая балоту ў міфалогіі не толькі беларусаў, але і іншых еўрапейскіх народоў. Напрыклад, у часы познай антычнасці Аід, “царства памерлых”, асацыяваўся з Стыгійскімі балотамі [438, с. 51]. Сяляне на Поўначы Германіі яшчэ ў другой палове XIX ст. верылі, што “берагі Дромлінгскага балота служаць уваходам у краіну душаў памерлых” [477, с. 319]. Аднак у беларускай этнакультурнай традыцыі межавы і тагасветны статусы балота ў кантэксле ўяўленняў пра свет памерлых выяўляюцца ў вераваннях і рытуальных практыках не аднолькава.

У вертыкальнай структуры свету балота выразна суаднесена з “нізам”, хтанічнай сферай і зонай інферналнага – “пеклам”. “Пекла беларус уяўляе сабе вялізным балотам, якое знаходзіцца дзесьць далёка ўнізе пад зямлёю і вадою. Там увесь час жывуць чэрці, якія мучаюць грэшнікаў” [137, с. 137]. Такім чынам, балота ёсьць змяшчальняй “грэшных” або, у народным разуменні, “нічыстых” нябожчыкаў, што адлюстравана і ў адпаведных сцэнарах пахавальнага рытуалу. “Труну з целам самазабойцы заносяць звычайна ў якое-небудзь багністасе месца ці ў лес, калі ён блізка дзе пры дарозе, і закопваюць” (Ваўкавыскі пав.) [491, с. 141]. Такая прасторавая суаднесенасць пахавання самагубцы з балотам з гледзішча традыцыі абсалютна празыстая, калі ўлічыць широка распаўсюджанае перакананне, што на самагубства чалавека пад’юджвае менавіта чорт, які, уласна, і жыве ў балоце. Зайважым пры гэтым, што для тапаграфіі вясковых могілак, дзе пахаваныя “дзяды-радзіцелі”, што памерлі “сваёй” смерцю, балота – абсалютна не тыповы локус.

З другога боку, ідэя мяжы, уласцівая балоту, апелюе не столькі да самога свету памерлых, колькі да сітуацыі сімвалічнага *пераходу* ці *кантакту* жывых з гэтым светам. На практыцы падобны переход ці контакт ніколі не здзяйсняецца шляхам пераадолення вялікага балотнага масіву, але парадыяльна невялікай балоцістай мясціны, якая ляжыць на шляху і тыпалагічна тоесная воднай перашкодзе (рацэ, ручайні). Менавіта ў такіх забалочаных месцах, як сведчыў Я. Тышкевіч у 1840-х гг., на

* АГФФ: зап. Жолудзева П., Шэпіла У. у 2007 г. ад Рублеўскай Ірыны Усцінаўны, 1924 г. н. (нар. у в. Кісялевічы Ушацкага р-на), у в. Бабча Лепельскага р-на.

Барысаўшчыне клалі драўляную кладку з выразанымі на ёй слядамі ў памяць пра памерлых сваякоў [571, s. 410]. Палявыя даследванні, пра ведзеныя ў згаданым рэгіёне ў пачатку ХХІ ст., выявілі ўстойлівасць гэтай абрарадавай практыкі і ўдакладнілі прасторавую схему яе реалізацыі. Балоцістая ручайніца не толькі выступала прыроднай перашкодай на шляху да могілак і храма, які там знаходзіўся, але і выконвала функцыю кантактнай зоны з светам памерлых, дзе людзі пакідалі аброчныя кладкі з выразанымі на іх выявамі хворых частак цела. Інфармацыя, адпраўленая такім чынам у тагасвет, мусіла, на думку мясцовых жыхароў, спрыяць дапамозе з боку памерлых продкаў, г. зн. ачунўванню. “Алі дорога была тут вязкая ідці да кладбішка, а людзі, якія бальныя, нага баліць, вока, дзелалі такія макеткі, дошачкі клалі, ішлі туды. Абракаліся. Гэта ісцаленне было. Дошачкі клалі, каб ісьці да кладбішка, ад крынічкі да кладбішка. І ім памагла, і крынічка, памагла. А там на кладбішчы і царква стаяла, а доскі, што гразка было ісьці. Напрымер, еслі мне баліць галава, я выражу з дошачкі гэтую галаву, і будзе ісьці ісцаленне. Гэта як аброк. І памагала”*.

Такім чынам, аналіз этнографічных і фальклорных матэрыялаў паказвае, што вобраз балота ў міфапаэтычнай карціне свету беларусаў характарызуецца полісемантычнасцю, якая выяўляецца ў рэактуалізацыі дэструкцыйнай, краэцыйнай ці медыятыўнай функцыі у строгай залежнасці ад канкрэтнага сітуацыйнага кантэксту, уласцівага таму ці іншаму фрагменту жыццядзейнасці лакальнай супольнасці. Пры гэтым не варта пакідаць па-за ўвагай ту ю акалічнасць, што балота хоць і можа сімвалічным чынам прыпадбняцца да хаатычнай прасторы, але ў рамках культурнага ландшафту (шырэй – у карціне свету) хаосам не з'яўляецца, бо сама ёсьць вынікам касмагенезу і выконвае абсолютна пэўную функцыі як сімвалічнага, так і гаспадарча-ўтылітарнага зместу.

3.2.2. Рака. Возера. Крыніца

Вялікая колькасць разнастайных водных аб'ектаў, харктэрных для этнічнай прасторы беларусаў, ужо трывала выступаюць як своеасаблівая “візітная картка” нашай краіны, што знайшло сваё адлюстраванне як на роўні ўстойлівых эпітэтаў (“Беларусь – край блакітных рэк і азёр”), так і на роўні мастацкага асэнсавання – колькасць літаратурных твораў і ўзору выяўленчага мастацтва, дзе рэкі і азёры з'яўляюцца прадметам аўтарскай рэфлексіі, ціжка паддаеща зліченню. Прыядзем толькі адзін, але паказальны прыклад. У апавяданні Уладзіміра Каараткевіча “Сіняя-сіняя...”

* АГФФ: зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2008 г. ад Чарняўчык Вольгі Макараўны, 1926 г. н., і Кобы Ніны Кузьмінічны, 1932 г. н., у в. Вяляцічы Барысаўскага р-на.

беларус, воляю лёсу закінуты ў пустыні Афрыкі, на просьбу мясцовай дзяўчынкі расказвае ёй пра сваю радзіму, маляўніча прыгадваочы пра бясконыця рэкі, азёры, крыніцы, ад якіх зямля робіцца “сіняя-сіняя”. У адказ дзяўчынка выказвае недавер, змушаючы героя апавядання бажыцца, “што сапраўды ёсьць на свеце і балоты, і крыніцы праз кожны дзясятак кроکаў, і рэкі, і лясы, і такая зямля, што ўся сіняя”. Знакавай ёсьць выснова карэнай жыхаркі пустыні: “Я хацела б туды, — сказала яна. — Пэўна, гэта там і ёсьць рай Алаха. Чаму ж ты пайшоў адтуль, адхаліб? — Мяне выгналі злыя ворагі. — Я б такога ніколі не аддала”. Такім чынам, прасторавы і сітуацыйны кантэкст, у якім былі агучаны, па сутнасці, ардынарныя харкторыстыкі Бацькаўшчыны, радыкальна змяняюць яе ацэнчынне ўспрыманне. Рэкі, азёры, крыніцы праз прызму іншаземнічай карціны свету ўсведамляючы не проста як прыродныя аб'екты, але як амаль ідэальная, боская дадзенасць, якая робіцца Радзіму не толькі пазнавальнай і адметнай, але і найвышэйшым этalonам жыццёвых каштоўнасцяў наагул.

Зразумела, што ў аснове мастацкіх рэфлексій і фальклорных вобразаў ляжаць розныя механізмы ўспрымання і інтэрпрэтацыі навакольнай рэчаінасці, аднак у абодвух выпадках гаворка ідзе пра водныя аб'екты як неадлучны і харкторны элемент традыцыйнага культурнага ландшафту беларусаў. Адыгрываючы значную гаспадарчу (прамысловую, транспартную ды інш.) ролю на ўсіх этапах этнічнай гісторыі беларусаў, рэкі, азёры і крыніцы, з другога боку, сталі неадлучнай часткай суцэльнай карціны свету, што багата адлюстравана ў розных аспектах духоўнай культуры, а шэраг з іх (Нёман, Дзвіна, Прыпяць, Нарач, Свіцязь і шмат іншых) набылі статус этнанацыянальных сімвалau.

Семантыка кожнага тыпу водных аб'ектаў мае сваю спецыфіку ў міфапаэтычнай свядомасці беларусаў XIX – пачатку XX ст., аднак узыходзіць да агульнаіндаеўрапейскага поля значэнняў, звязаных з сімволікай *вады* як адной з фундаментальных стыхіяў светабудовы. У большасці міфалогіяў свету вада выступае як першапачатак усяго існага, атаясамліваеща з хаосам, з якога і выбудоўваецца Космас (Сусвет). Аднак і пасля завяршэння акта светабудовы вада застаецца “падмуркам”, “грунтам”, на якім трymаецца свет, падзяляючыся пры гэтым на дзве асноўныя ўзаемазвязаныя сферы: вільгаць “нябесную” і вільгаць “падземную”: “Зямля стаіць на вадзе, а вада на зямлі” [408, с. 47]. Адначасова вада – гэта і актыўны апладнільны пачатак (патэнцыйная ўрадлівасць = “маць сыра зямля”), прыраўнаваны да мужчынскага семя (параўнайма ст.-грэцкі сюжэт пра апладненне Данай Зеўсам у выглядзе залатога дажджу і фрагмент беларускага радзіннага фальклору: “Раса пала на травіцу, / Наша мама – парадніца” [106, с. 315]). З’яўляючыся асноўнай стыхіяй першых стадый

касмагенезу, вада, такім чынам, сімвалізуе зыходную, першапачатковую чысціню, што ляжыць у аснове магічнага абмывання (ачышчэння). Пры гэтым суднесенасць вады з хаосам у міфалагічных і фальклорных тэкстах інтэрпрэтуюцца як яе памежны, медыятыўны статус паміж “гэтым” і “тым” светам, паміж людзьмі і багамі (продкамі). Толькі з улікам гэтай асноўнай семантычнай нагрузкі стыхіі вады магчымы аналіз сімвалічнага статусу і рытуальных функцый возера, ракі і крыніцы ў структуры традыцыйнага культурнага ландшафту беларусаў канца XIX – пачатку XXI ст.

Рэкі. Паводле міфалагічных уяўленняў беларускіх сялянаў, уznікненне водных аб'ектаў узыходзіць да часоў першастварэння, калі структураваннем сусвету займаўся Бог (Чорт, Волат) ці іншыя міфічныя героі. Субстанцыяй для стварэння рэк, азёраў і крыніц ёсьць уся сукупнасць воднай стыхіі – “сусветны акіян”. Пры гэтым Дэміург адразу задае базавыя характеристыкі гэтих аб'ектаў. “Як сатварыў Гасподзь наш свет, дык уся вада была ў вадном месцы. Вось і сабраў Гасподзь усіх птушак і сказаў ім: – Птушачкі мае, работнічкі мае! Саберыцеся вы ўсе на ўсе і разнясіце вы ваду гэту дый па ўсяму свету, разаліце вы яе ў рэчкі бягучыя, у азёры стаячыя, у крыніцы халодныя” [121, с. 64–65]. Паводле іншай версii, рэкі і азёры – вынік колішніх дзеянасці міфічных Волатаў: «Гэта яны (веліканы. – У. Л.) папракопвалі рэкі; “яны павытаптваюць зёмею, так пааруць яе карчамі, што й да тых час на том месцы стаяць азёры да рэкі”» [121, с. 46].

Аднак у рамках культурнага ландшафту лакальная супольнасці актуюальная этыялогія мясцовай ракі, а не касмагонія ў яе агульным тыпалагічным вымярэнні. Пры гэтым легендарнае паходжанне кожнай канкрэтнай ракі дазваляе ўдакладніць дэталі паходжання рэк, агульныя для міфапазычнай карціны свету ў цэлым. Так, даволі часта вытокі рэк супаднесены з ніжнім сферай светабудовы – каранямі Сусветнага дрэва, крыніцай ля іх ці каменем, які адначасова маркіруе і “Цэнтр”, і “падмурак” Космасу. “Проці млына за Докшыцамі расла бяроза, а свіння пад ёй усё рыла, рыла й дарылася да вадзянай жылы. Дык тагды і чухнула рака, яе пагэтamu і назвалі Бяроза” [512, с. 431]. З крынічкі, якая выбілася “з-пад вярбы”, па народным перакананні бяруць свае вытокі Нёман і Лоша [121, с. 385]. Паводле другой версii, свае пачаткі Нёман бярэ “з-пад вялікага каменя, дзе б’е крынічка” [121, с. 385]. Заўважым, што дакладная з гэлдзішча фальклорнай гісторыі прасторавая лакалізацыя рачных вытокаў (“проці млына за Докшыцамі...”, “каля дзярэйні Забалаще...” і да т. п.) і суднісение іх з крыніцай уласцівым толькі для тых рэк, што маюць рэальныя вытокі на тэрыторыі краіны, і не датычаць “транзітных” рэк (Дзвіна, Днепр), міфалогія паходжання якіх даволі няпэўная ў прасторавым плане.

Статус зыходна “сваёй” ракі, якая бярэ пачатак менавіта ў засвоенай, зведенай у працэсе жыццядзейнасці прасторы, акцэнтуе і матыў яе вытоку з крыніцы – воднага аб’екта, што ў межах мікрасвету лакалізуецца абсолютна кропкава. Акрамя іншага, крыніца ў традыцыйнай карціне свету суаднесена з ідэяй чысціні, абнаўлення, руху, што, у сваю чаргу, пазіцыянуе і раку ў полі пазітыўных значэнняў “свайго” свету. Падаецца невыпадковай і амаль поўная тоеснасць сюжэтаў пра з’яўленне ракі і крыніцы, зафіксаваных на Докшыччыне. Як і ў выпадку з Бярэзінай (Бярозай), святую крыніцу знаходзіць (адкрывае) свінія – свойская жывёла, якая выступае медыяタрам паміж светам людзей і прыроды. *“Ну і там съвіньні былі, там у аднаго эта хазяіна съвіньня вылезла і стала рыць нешта. Чувствуєць, што тут вада дзе-та должна быць блізка. На пагорку сяло то было, яна чувствавала, што тут вада блізка, а съвіньня любіць, каб грязь была ім. Яна вырыла і паказала вада на пагорку. Ну, дауней старыкі ўсе сабираюцца і вядуць свою гэтую навуку. Яны яшчо кажуць: “Тут блізка вада, добрая вада”. Ну, эта самая, яны што, яны рашылі, старыкі, што на пагорку, значыць, добрая вада адкуда-та яна ідзець блізка. Яны прыглосілі бацюшку. Бацюшка асьвяянціў гэтую ваду, і зьдзелалі старыкі гэтыя калодзец”**.

Сувязь рэз з падземнымі водамі ляжыць у аснове іх суаднісення з міфалагічнымі істотамі хтанічнага характеристу (змей, цмок, чорт), а таксама з светам памерлых. Так, рака Вужыцы (левы прыток Заходній Дзвіны) узімка нібыта ў выніку пагоні за казаком вялікай змяёвой галавы, якая “гналася за ім да самой Дзвіны” [512, с. 431–432]. Паводле другой версii, рэчышча ракі з’явілася ў выніку ўцёкаў вужоў з затопленага Святога лесу: *“А называеца так таму, што калі-то на месцы, дзе зараз возера, рос лес – яго звалі Святым. Ён праваліўся пад землю. А вужы сталі ўіякаць зь яго. Іх было так многа, што абразавалася рака – Вужыца”***. Рэчышча Буга, як вынікае з легенды, было ўзарана (створана) Змеем, зацуглянным міфічным князем Радарам [121, с. 80–81]. Вядомыя падобныя легенды і пра паходжанне Дняпра. У Мухаўцы, калі той яшчэ быў вялікі, жыў “нейкі змей”, які праглынуў дзіця каралевы Боны, за што, цераз яе праклён, і “зышоў на мезены палец” [544, с. 285–286].

Сюжэт пра знаходжанне змея ў зямных водах мае выразныя паралелі з старажытнаіндыйскай міфалогіяй, дзе Врытра, “бязногі і бязрукі вялізны змей... закрыў шляхі цячэння рэк, паглынуў усе іх воды...”, спрабуючы вярнуць сусвет у стан хаосу [440, с. 37]. Паказальнае і значэнне

*ЗА у 2007 г. ад Ставера Віктара Андрэевіча, 1929 г. н., у в. Маргавіца Докшыцкага р-на.

**ЗА у 1995 г. ад Лучковай Матруны Фёдаравны, 1911 г. н., у в. Стравікі Верхнядзвінскага р-на.

імя міфалагічнага персанажа: ст.-інд. *Vṛtrá* ‘затор’, ‘перашкода’ [463]. У познеміфалагічнай традыцыі беларусаў абаронцам хаосу, якога можна дасягнуць, запрудзіўшы рэкі і запіўшы вадою свет, выступае чорт (“нячысты”): “Д’ябал нёс камень здалёку, каб запрудзіць Дзвіну, але запіяў пятух, і д’ябал кінуў камень у балота, не данёшы да Дзвіны ўсяго некалькі вёрст” [121, с. 373]. Падобны паданні вядомыя пра Віллю і Нёман. Так, пра камяністасе дно Віліі паміж Жодзішкамі і Тупальшчынай (Смаргоншчына) у сярэдзіне XIX ст. існавала паданне, што гэта рэшта запруды, зробленай чортам, які хацеў зусім заваліць рэчкі [572, с. 119]. “Пра парогі ў вярхоўях Нёмана вядома паданне, паводле якога чорт рабіў плаціну і яму засталося залажыць толькі адзін камень, але праспіваў певень, і камень застаўся незакладзеным” [182, с. 81]. Шмат каменных забораў вядома і на рацэ Віліі, шэраг з якіх мае харектэрныя назвы: Д’ябальскі мост, Чортагу́ перавоз, Чортава грэбля [182, с. 81].

Сувязь рачной плыні з міфалагічнымі істотамі хтанічнай этыялогіі адлюстравана і ў шырока распаўсюджаным у паўночнай Беларусі павер’і пра *конскі волас* (*валаснік*) – шкаданосную істоту, якая жыве ў рацэ, мае здольнасць упівацца ў цела чалавека і становіцца прычынай адпаведнай хваробы – валасню (*валасніка*). “Да, да. Он такі вот і длінненькі. Я яго і сам відаў. Но гаворат, эта, када вот, закрывалі рэчку эту, мы када купалісь, дзелалі купанне, ну када рэчка ў нас працекала, ну чэрэз Плігаўкі, чэрэз кладбішча, рэчка. И вот ані эці старшыя рабяты лавілі эзіх [*валаснікоў*] і гаворыт: “Купацца нельяз. А ні во, глядзі, плаваюц”. Ані вылаўлівалі ілі спускала ваду, і закладалі заслану. Там патаму што лошадзі хадзілі часта і, вот эта самае, ані такія вот [*паказвае*]. Вот такой дліны [*паказвае* даўжыню каля 15 см]. Ну тоненькі-тоненькі. Як купаешся, он упіваецца ў палец как піяўка. И он залазіць. Начынае палец талсцець. У нас, эта, у мальца тожа было. Я вадзіцелям работай, ужэ даўно – на пенсі шчас. И вот тожа, яму абразалі раз палец абрэ’злі – *валаснік*” [273, с. 182–183]. Знакава ў дадзеным выпадку тое, што ўласна істота, пра якую гаворыцца (тып *Nematomorpha*, “валасцікі”, беспазванковыя паразіты, цела якіх дасягае 30–40 см і нагадвае волас) – абсалютна бяскryўдная для чалавека, г. зн. яе небяспека мае грунтам не рачыянальны досвед, але міфалагічны ўяўлennі пра раку і яе насельнікаў.

Падземнае паходжанне рэк, а таксама іх абавязковая вектарная скіраванасць па лініі *верх* → *ніз* звязвалі іх ва ўяўлennях беларусаў з светам памерлых, дзе яны выступаюць або як *мяжса* з іншасветам або як *дарога туды*. Падобнае суаднясэнне добра вядомае антычнай міфалогіі, дзе Кокіт – рака, што вядзе ў царства памерлых, Лета – плыня забыцця, а Стыкс – рака ўласна ў свеце нябожчыкаў. У беларускай казцы “З таго

свету навіны” герой, перабраўшыся цераз раку, трапляе ў свет памерлых, дзе бачыць пасмяротны лёс людзей [26, с. 377–381]. Сімвалічнае атаясамленне “таго берагу” з “тым светам” выяўляеца і ў звычаі класці цераз ручай (невялікую рэчку) кладку з выразаным следам “на памін души памерлых людзей. Такія кладкі на Дзісеншчыне... сустракаюцца часта. Хто праходзіў праз кладку са следам, павінен быў сказаць “Памажы Божа” на інтэнцыю таго, за чию душу паложана была кладка” [325, с. 181]. Падобная асацыяцыя выкарыстоўвалася і ў лекавай магіі. Так, дзеля таго каб пазбавіцца ад ліхаманкі, трэба было, як лічылася ва Усходнім Палесці, завязаць 77 пшанічных зярнятак разам з акрайцам хлеба ў палатно і даць хвораму, каб той, памаліўшыся тройчы, перакінуў скрутак на другі бераг ручайні [35, с. 512–513]. Хутка плыннасць вады параўноўвалася з хутка плыннасцю чалавечага жыцця. Адсюль уяўленне, што чалавек старога веку неўзабаве мусіць пайсці разам з рачной плынню: “Хто з барадой, той за вадой” (пойдзе, сплыве. – У. Л.) [374, с. 175].

У абрадавых жанрах беларускага фальклору фігуруе, як правіла, не канкрэтная рака, а вобраз ракі міфічнай, якая займае даволі пэўнае месца ў інтэгральнай мадэлі свету. Рэчышча ідзальнай або “касмічнай ракі” ў міфапаэтычных уяўленнях супадае не толькі з асноўнай гарызантальнай лініяй светабудовы (Усход–Захад), але і з вертыкальнай восцю Свету (ад Сонца – да “карэння”): “– Добры вечар, Чарналутка-рака! Адкуль ты цякла? – Із усходу на заход, із пад лунных зор, з-пад жаркага сонца, із-под яснага месіка. – І што ты ўмывала? – Кругтэя берагі, жоўтыя пяскі, сырое карэнне, белае каменне, чорнае крамянне” [35, с. 84]. Падобнае ўяўленне пра раку, што спадае з неба, было вядома яшчэ старажытным грэкам [468, с. 374]. “Касмічная рака” ў календарна-абрадавым фальклоры можа размяшчацца і наўпрост у цэнтры Сусвету, які рэпрэзентаваны сядзібай (дваром). Так, у валачобнай песні, зафіксаванай у Бабруйскім павеце, міфічны Дунай цічэ пасярод гаспадарскага двара, абнесенага “жалезным тынам” [510, с. 99].

Наяўнасць ракі, воднай перашкоды, маецца на ўвазе і ў тых выпадках, калі яна сама і не згадваецца. Валачобнікі, якія ўвасабляюць гасцей з тагасвету, прыйшоўшы на падворак гаспадара, трапіць у ягоную хату могуць толькі цераз кладку (мост): “Памасці кладку, пазаві ў хатку”; “па двару ішлі – кладачкі клалі” [258, с. 30–31]. З-за ракі прыходзяць у свет людзей і калядоўнікі: “Ой, па мосціку, па залатому, Каляда, Каляда! Ой, стучаць, бяжаць калядоўнікі”, а таксама персаніфікованыя святы: “Чы-раз тыя масты ішлі трыв празнічкі: Первы празнічак – святое Раждество, / Другі празнічак – святое Васілья, / Трэці празнічак – Святое Хрышчэн-

не” [256, с. 130–133]. Характэрна, што калі пад час зімовага сонцавароту прадстаўнікі сакральнай сферы таго свету прыходзяць з-за ракі, то на Купалле прыбываюць па рацэ: “Іван-балван (параўнайма: ст.-слав. бальвань – ідал) па рацэ плывеце. Купала на Івана!” [106, с. 164]. Хрысціянская трансфармаций міфалагічнага сюжэта пра раку як дарогу на той свет можа быць паданне, зафіксаванае на Браслаўшчыне, аб тым, што калі ў Другі з’явіліся “езавіты” (езуіты), то чараўнікі і варажбіты (у свядомасці хрысціяніна – служкі чорта, звязаныя з тым светам) “самі патапіліся ў Дзвіне” [260, с. 7].

Найбольш распаўсюджаным вобразам міфічнай ракі ёсьць Дунай, што характэрна не толькі для беларускай традыцыі, але і для вусна-пастычнай творчасці іншых славянскіх народаў. Прычыну гэтай частотнасці гідроніма бачылі ў тым, што прарадзіма славянаў, як пра гэта гаворыцца ў “Аповесці мінулых гадоў”, знаходзілася ў басейне Дуная, але “пераважная большасць археолагаў зараз абвяргаюць гэту гіпотэзу” [182, с. 83]. Найбольш слушнае, напэўна, меркаванне, выказанае яшчэ А. Афанасьевым. Ён лічыў, што гідронімы кшталту Днепр, Дон, Дунай, Дзвіна – “арыйскага паходжання і маюць у санскрыце роднасныя сабе формы і карані з паказаным агульным значэннем: *dhuni*, *dhūni* (рака), дагэтуль утрымліваюць свой першапачатковы сэнс на Каўказе, дзе ў асецінаў формы *дун* і *дон* азначаюць усялякую раку і воду”. Такім чынам, “слова *Дунай*, што служыць уласным імем вядомай ракі, дагэтуль выкарыстоўваецца і як агульнае найменне для ўсялякіх вялікіх і малых рэчак” [19, с. 398]. Меркаванне А. Афанасьева знаходзіць пацверджанне і ў эты малагічных даследваннях М. Фасмэра, які паказвае на шырокое поле тоесных індаеўрапейскіх адпаведнікаў: авест. *dānu-* ‘рака’, ст.-інд. *dīnu-* ‘вадкасць, якая струменіцца’, асец. *don* ‘рака’ [480, с. 552]. Варта адзначыць, што ў Беларусі рэчкі з назвай *Дунай* вядомыя ў Івейскім і Шчучынскім раёнах, у Кіраўскім раёне працякае рэчка *Дунайка*.

У міфалагічных уяўленнях славянаў, у тым ліку беларусаў, Дунай выступае як вобраз галоўнай ракі, “лексема “Дунай” у славянскіх мовах (часткова і ў балтыйскіх) стала агульным словам, якое пазначае далёкую, незнаёмую раку, глыбокія воды, мора, водны разліў, ручай” [197, с. 171]. Найчасцей у беларускім песеннім фальклоры Дунай сімвалізуе дзявоцкую долю, вольнае (незамужнє) жыццё дзяўчыны і адначасова адлюстроўвае ідэю будучага шлюбу. Так, на Купалле спявалі: “Ой, тынок высок, Дунаёк шырок, / Божа ж мой! / Хто ж гэты тынок пераскочыць? / Хто ж гэты Дунай пераплыве? / Каралеўнчуку за сябе возьме?” [106, с. 160–161]. Яшчэ больш выразна ідэя прагназавання ўласнага лёсу адлюстравана ў сюжэце варажбы на Дунаі: “Дзеўкі на Тройцу вянкі

вілі, / А на Купала развівалі, / На Дунай-рэчку вянкі пускалі, / Сваю долю загадвалі: / – Ой, калі доля – дак зелен сад, / А калі бяздолле – дак сохні, звянь” [490, с. 307–308].

Аднак дашлюбная страта дзяўчынай цнатлівасці інтэрпрэтуюцца ўжо як яе смерць у Дунаі: “Вот узялі Марусячку пад белы руکі, / Укінулі Марусячку ў Дунай глыбокі” [258, с. 296]. Па Дунаі пускае дзяўчына і па-зашлюбных дзяцей: “...я молада ўдава, / Па садочку хадзіла, / Два сыночка радзіла. / У кітайку спавіла, / Ў ціхі Дунай пусціла” [258, с. 298]. Прыйдзеным пусканне дзяцей па Дунаі азначае не смерць, а іх выпраўленне ў іншы свет, дзе яны дзіўным чынам ратуюцца, вырастаюць, каб нарэшце зноў сустэрэцца з сваёй маці: “Стала ўдоўка ваду браць, / Стаяў карабель прыплываць, / А ў тэм жа караблі / Два ўдалыя малайцы” [258, с. 298]. Сувязь Дуная з ідэяй смерці выяўляецца ў фальклорных сюжетах, звязаных з гібеллю каханага ці сына “на чужой старане”, пра што рака паведамляе жонцы (маці) ці разлівам, ці памутненнем сваіх водаў (прысутнасцю ў іх крыві): “Прыляцелі гусі з далёкага краю, / Узмуцілі ваду на ціхім Дунаю. / – Пачакайце, гусі, я ў вас запытаю: / Ці не з того краю, адкуль мужа маю? / Ці ён там запіўся, ці ён загуляўся, / Ці з гора-пячалі ў чужы край забраўся? / Ён жа не запіўся, ён не загуляўся, / З гора ды пячалі ў чужы край забраўся. / Ой, у полі жыгта золатам ablітага, / Пад белай бярозай ляжыць казак убіты” [500, с. 206–207].

У замоўнай традыцыі вобраз міфічнага Дуная амбівалентны. З аднаго боку, яго ўяўная велічнасць і паўнаводнасць асацыяваная з ідэяй прыбытку і дастатку, што і фігуруе ў замовах як зарука павелічэння ўдойнасці каровы: “Добры дзень, Дунаю, я к табе прыбываю не за вадою, а за малаком, маслам, сырам і тварагом тваім” (Светлагорскі р-н) [35, с. 82]. З другога боку, Дунай увасабляе сабой мяжу паміж светам людзей і “першым кругам міфалагічнай прасторы”, які найчасцей увасоблены морамі ці ракой [532, с. 295]. Такім чынам, выпраўленне хваробы “за Дунай”, што ў сваёй межавой функцыі сімвалічна злучаецца з такімі локусамі, як “мора” і “чыстае поле”, тоеснае каналізацыі немачы ў тагасвет. “Прашу цябе, бабка, благаю цябе, бабка, прыйдзі забяры з мае Мані крыкі, зыкі, начніцы, палуначніцы, начныя-палуначныя, вячэрнія-палувячэрнія, дзнянішнія-палудзнянішнія, палудзяшнія. Занясі іх за дунай-мора, за дунай-поле. Там ім піць-гуляць, добра сабе маць, а ў рабы божай Мані начніцы не бываць і болі не чуваць, і харч паядаць, і крэпкім сном спаць” (Брагінскі р-н) [132, с. 336].

Суаднесенасць водных плыніяў з хаосам, смерцю і дэструкцыяй прасочваецца яшчэ ў старажытнаіндыйскай міфалогіі, дзе Дану (Dánu) – жаночае воднае бóstва, што спарадзіла змеепадобнага Врыту і імя якой літаральна азначае ‘пынъ’. Невыпадковай падаецца і цесная сувязь цеч-

най вады (рэк) і шкаданоснага (жаночага) чарадзейства ў народнай культуры, адлюстраваная ў шматлікіх тэкстах беларускага фальклору. У легендах пра зачараўаныя рэкі прычынай іх высыхання выступае праклён з боку менавіта чарабуніцы ці іншага жаночага персанажа, надзеленага звышнатуральнымі здольнасцямі (ведзьма, цыганка, каралева Бона), які жыве, як правіла, “над ракой”: “А ў той хаце, што стаяла на беразе рэчкі... жыла жанчына-чарадзейка”; “Казалі людзі, што гэта была балышая рака, што па ёй плавалі плыты. На берагу, у чаротах, была хатка і жыла там ўдава, балышая ведзьма...” [121, с. 387, 389]. Прыйчынай праклёну ва ўсіх выпадках выступае смерць, “учыненая” ракой дзесяцам (каханаму) жанчыны. Вынікам чараў з’яўляецца або перасыханне (“смерць”) рэчкі, або вяртанне яе ў аморфны, хаатычны стан – балота. Паходжанне балота ля в. Кленікі (Белаосточчына), паводле легенды, было звязана з смерцю ў рацэ дзяўчыны, маці якой “закляла яе (раку). – У. Л.). Кінула ў чыстую воду авечасе руно, кажучы: – Згінь, рэчка! Не будзе цябе столькі гадоў, колькі ёсьць валасоў воўны на авечым руне” [95, с. 327]. Пры гэтым чары скіраваныя менавіта на выток ракі, размешчаны пад каранямі дрэва, што супадае з лакалізацыяй зямной воднай плыні ў міфалагічнай мадэлі свету: “*Была рэчка з Жэрынскага (азяра) у Святое, а там... Ну калдавалі, прыхадзілі. У абыкнавенны час калдавалі і расчесваліся пад вязам пад тым. Гэта ў Баравых было. Баба старая майму суседу рассказвала, старому рыбаку, что ведзьмы калдавалі ноччу, часаліся, волосы расчесвали. И рэчку забілі войлакам. И не стала цеч у Святое возера*”**.

Вертыкальная праекцыя ракі ў міфапаэтычнай мадэлі свету, яе сувязь з тагасветам і выразныя камунікацыйныя функцыі, заключаныя ў дынамічных характеристысціках рачной плыні, ляжаць у аснове шматлікіх рытуальных практик беларусаў. У прыватнасці, у сістэме народнай медыцыны рака выкарыстоўваецца як эфектыўны камунікацыйны канал, праз які хвароба ці рэч, якая яе ўвасабляе, выдаляецца з сферы жыццядзейнасці чалавека ў тагасвет. “*Ёсьць падклады! Адна баба адбіла ў другой мужыка. Ён кінуў першую жонку і перайшоў да яе, другой ужо. И тут начала гэта другая сохці, бо першая падкінула ёй яйка пад хату. Другая жонка спужжалася і кінула тое яйка ў раку. Яна сразу жа палепішыла, але мужык той памёр*”**. Падобным чынам пазбаўляліся і ад калтуна: “*Я помню малая была, у мамы самой каўтун быў. Яна ўстала ноччу, ноччу ўстала, дзъверы прыаткрыла, на парозе села, села на парозе і зрэзала гэтые каўтун. И тады ўзяла ў чыстую трапачку зьвярцела той каўтун, па-*

* АГФФ: зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2008 г. ад Корбуна Івана Дзмітрыевіча, 1938 г. н., у в. Баравыя Чашніцкага р-на.

** ЗА у 2000 г. ад Ариюх Маланні Філіпаўны, 1914 г. н., у в. Царкавішча Ушацкага р-на.

*клала туды, а я ляжсу і гляджсу, што яна там робіць. Хлебу туды паклала і солі пасыпала, зьвярнула, зьвярнула і пашла. І куды яна пашла, я не знаю, а яна паняла яго на рэчку, на ваду пусьціла. Зрэзала, наклала хлеб, соль, у трапачку завярнула і пусьціла на ваду”**.*

Сувязь ракі з ніжнай сферай светабудовы, светам памерлых, ляжыць у аснове і шкаданоснай магіі, калі выпраўленне па рабчай вадзе рэчаў, што сімвалізуюць жыщё і здароўе чалавека, можа негатыўным чынам упłyваць на апошняга. “*Валасы яшчэ як врэднік, ну, я так чула: еслі я хачу врэду табе надзелаць, я магу ў цябе валасць выдраць і ў рэчку. Накруціць на палачку, кінуць у бягучую вадзічку і ўсё – табе загавор – галава будзе балець*”***.

З другога боку, рака ў сваёй вертыкальнай праекцыі *верх* → *ніз* злучае свет (*цэнтр*) людзей не толькі з ніжнім, але і з верхнім ярусам светабудовы, суднесеным з ідэй сакральнага, боскага. Пры гэтым рака ў якасці камунікацыйнага канала мадэлюе дзве супрацьлеглыя сітуацыі. Калі разнастайныя дэвіяцыі (хваробы), увасобленыя матэрыйальным чынам, каналізуюцца ўніз па цячэнні ракі датычна паселішча, то адрасантам выступае чалавек, а адрасатам – інфэрнальная зона тагасвету. Калі ж “карэспандэнцыя” (дар) прыbyвае ў свет людзей з верхняга цячэння ракі, то, як правіла, у якасці адрасанта фігуруе вышэйшы, боскі сегмент светабудовы. “*Многія павер’і звязаны са з’яўленнем на рэках цудадзейных абразоў. У Мінску абрэз прыплыў да Замкавай гары па Свіслачы. Па рацэ Дзітва на Гродзеншчыне абрэз трапіў на тое месца, дзе стаяў маёнтак Мыта. Пасыля з’яўлення абрэза была пабудавана капліца і ў яе змешчаны абрэз*” [182, с. 84]. Разам з tym здольнасць прадмета рухацца супраць цячэння таксама можа паказваць не толькі на яго надзвычайны, сакральны статус, але і на экстраардынарны ўмовы з’яўлення. “*Паблізу Турава стаяць у полі два каменные крыжы каля сажані вышыні. Пра іх расказваюць, што яны плылі па Прывіпці ўверх, проці вады, і калі іх перанялі ў Тураве, дык уся вада зрабілася крывёю*” [121, с. 373]. Імаверна, што прыведзенае паданне адлюстроўвае акалічнасці хрышчэння Турайскай зямлі: “*У Тураве ўсталяванне хрысціянства суправаджалася крывавымі падзеямі. Відаць, не выпадкова тураўская паданне апавядыае аб каменных крыжах, якія прыплывалі ў горад па Прывіпці, калі вада ў рацэ была чырвонай ад крыві*” [109, с. 282].

*АГФФ: зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2008 г. ад Антонавай Евы Аляксееўны, 1928 г. н., у в. Баяры Барысаўскага р-на.

**АГФФ: зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2008 г. ад Марыі Іванаўны (прозвішча не назвала), 1937 г. н., у в. Заазер’е Ушацкага р-на.

Асаблівае значэнне ў народных магічных практыках надавалася сутокам рэк (ручаёў, крыніц). Уяўленні пра цесную ўзаемасувязь малака і вады ў кантэксце ідэі памнажэння, павелічэння апошній на сутоку рэк ляжалі ў аснове захарапскіх метадаў, скіраваных на абарону кароў ад чарадзеяў і павелічэнне іх малочнасці (удойнасці). Так, у замове “Ад злага чаравання” ў вусны Божай Маці пад час дыялогу з гаспадынай пацярпелай каровы ўкладзены наступныя слова: “І гані яе, дзе наўкрыж рэчкі ідуць. Там яе напувай, шоб малако прыбывала” (Нараўлянскі р-н) [35, с. 405]. Віртуальная парада, агучаная ў палескай замове, знаходзіла рэальнае ўласбленне ў беларусаў Падзвіння, што падкрэслівае тоеснасць міфалагічнай інтэрпрэтацыі прасторы. «Каб каровы былі малочныя, трэба ў Чысты Чацвер да ўсходу сонца чэрпаць ваду ў тых месцах, дзе два ручай зліваюцца разам. Гэтай вадой трэба мыць у кароў вымі і саскі і прыгаворваць: “Як гэта вада прыбываіць, штоб так малако прыбывала ў кароў”» [193, с. 211].

Семантычная набліжанасць сутоку рэк (крыніц) да ростаняў як пачатковага, “нулявога” пункта прасторы, злучанага з усімі сферамі света-будовы, выяўляеца ў падабенстве магічных аперацый, якіх праводзіліся ля іх: «Ад сухотніка з двух калодзежаў з трэція рэчкі вады зліць, па зарах бяручы, і тры дні на печы дзяржаць. І ўзліць на дварэ, *на сутоках*, на галаву раздзетаму, і там і чарапок кінуць і сарочку і ѹсці на “зіраючысь”» [35, с. 555]. Паводле інфармацыі А. Шлюбскага, на Віцебшчыне існавала меркаванне, што “ваду для замоў захарапы павінны браць у сутоках, дзе рэчкі зліваюцца” [515, с. 23]. Падобная практыка вынікае з архаічных уяўленняў пра існаванне крыніц з “мёртвай” і “жывой” вадой (адлюстраванне сімвалічнай амбівалентнасці стыхіі вады), спалучэнне і выкарыстанне якой у лекавых мэтах прыводзіла да “смерці” хворага і “нараджэння” здаровага чалавека.

Рака, вектар якой, незалежна ад канкрэтнай геаграфічнай арыентацыі, у вертыкальным сячэнні мадэлі свету мае скіраванасць па лініі *верх* → *ніз*, у народных уяўленнях увасабляе сабой канал, які злучае нябесныя і зямныя (падземныя) воды, здымночы палярнае супрацьпастаўленне паміж імі. “Супрацьпастаўленне вады нябесной і вады зямной (падземной, хтанічнай) не ёсць кардынальным у славянскай (шырэй – індаеўрапейскай) міфалогіі і не можа быць выяўлена знакамі “плюс” і “мінус”. Паводле ўяўленняў старажытнага славяніна, гэтыя супрацьпастаўленыя воды не гетэрагенные, як агонь і вада, але гамагенные і павінны знаходзіцца ў заўсёднай раўнавазе, як спалучаныя пасудзіны” [453, с. 83].

Адпаведна, сітуацыя “абязводжвання” (засухі) закранае не толькі нябесныя (адсутнасць ападкаў), але і зямныя “рэзервуары” (амяленне, перасыханне вадаёмаў). У сваю чаргу, рытуальны механизム выклікання

дажджу мае ў сваёй аснове ўзаемаабумоўленасць вільгаці зямной і нябеснай, калі сімвалічнае размыканне першай прыводзіць да актывізацыі апошняй. Адсюль надзвычай частотныя ў рамках аказіянальных рытуалаў сімвалічныя маніпуляцыі з тымі зямнымі вадаёмамі, што маюць выразную вертыкальную вектарнасць у традыцыйнай карціне свету: рэкамі, крыніцамі, калодзежамі. “Як доўга няма дажджу, то... мак кідалі. Дзе нада пасьвячоны мак-самасей у трэх калодзежы кінуць, і я кідала. Нада ў трэх калодзежы. І рэчку арапі. Мужыкі арапі, бяруць плуг і, дзе неглыбока, арапі. Адзін цягне, а два ідуць па баках. Арапі, каб дождж пайшоў. Во рэчка цячэ, і яе нада пераараць. Унаперак арапі. Адзін дзяржыца за плуг, а два цягнуць. Туды і назад арапі”*. Пры гэтым акцэнтуеца медыятыўная (камунікацыйная) функцыянальнасць ракі, што выяўляеца ў яе сімвалічнай тоеснасці дарозе, якая ў рытуале можа выступаць заменнікам уласна ракі. “Яшчэ арапі дарогу, арапі дзеўкі. Дзяячаты арапі. Аруць удоўж, а тады хрэст. І рэчку гэтак арапі. У рэчку залезем, бывала мы, дзяячаты, і арапі ўздоўж, тады хрэст. Гэта каб дождж пайшоў. А дарогу ў любым месцы, мы дзе жылі, там і арапі. Можа удаваіх, можа утраіх. Сахой арапі, не плугам. Сахой дзеравяннай”**.

Нягледзячы на даволі істотную ролю рэк у рытуальных практыках беларусаў, варта адзначыць, што ў сістэме сакральнай геаграфіі гэты тып водных аб'ектаў амаль не прысутнічае. На думку археолагаў Л. Дучыц і Э. Зайкоўскага, на тэрыторыі сучаснай Беларусі налічваеца больш за 70 рэк і ручаёў, якія мелі ў гістарычным мінулым культавае значэнне. Маркёрам сакральнага статусу рэк, па версіі даследнікаў, выступаюць гідронімы тыпу: Бабенка, Бабка, Баранаўка, Беліца, Глухайка, Дзвічынка, Дзвіца, Дзвіна, Дубраўка, Зміёўка, Казлоўка, Княжая, Любавенка, Мёртвы ручай, Мядзведаўка, Святазерка, Святы ручай, Свяціца, Сіняя, Тур'я, Царкоўка, Чарнарэчча, Чорная, Чортагу ручай, Юр'ева, Янаўка [182, с. 105–106]. Аднак аргументы на карысць такой гіпотэзы, апрача аўтарскіх рэфлексій над групай адвольна адабраных гідронімаў, не прыводзяцца. З большай долей імавернасці да катэгорыі сакральных могуць быць аднесены рэкі з назвамі тыпу “свяціца” (“свяянціца”, “свяцілаўка”) ці “царкоўка”, тым часам як астатнія гідронімы маглі быць утвораны і па-за міфалагічным кантекстам. Статус сакральнага аб'екта, на які гіпатэтычна паказвае яго найменне, павінен быць пацверджаны, на нашую думку, хоць бы адным відам крыніц з пералічаных ніжэй:

* АГФФ: зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2008 г. ад Чарняўчык Волыгі Макараўны, 1926 г. н., і Кобы Ніны Кузьмінічны, 1932 г. н., у в. Вяляцічы Барысаўскага р-на.

** АГФФ: зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2008 г. ад Антонавай Евы Аляксееўны, 1928 г. н., у в. Баяры Барысаўскага р-на.

1) гістарычныя крыніцы (у тым ліку пісьмовыя і археалагічныя), якія верыфікуюць экстраўтылтарнае значэнне аб'екта ў дыяхроннай перспектыве; 2) сведчанні калектыўнай памяці лакальнай супольнасці, адлюстраваныя ў розных жанрах фальклору (пераважна легендах і паданнях); 3) факт рытуальнай функцыянальнасці аб'екта ў сінхроннай перспектыве.

Аналіз шырокага кола этнографічных і фальклорных матэрыялаў, а таксама маштабныя палявывя даследванні паказваюць, што ў канцы XIX – пачатку XXI ст. рэкі ў этнакультурнай традыцыі беларусаў не фігуруюць у якасці самастойных аб'ектаў сакральнай геаграфіі з выразнымі рытуальнымі функцыямі. Прыведзеныя прыклады аказіянальных абрадаў (у тым ліку ў сістэме народнай медыцыны) хоць і рэалізуюцца праз канкрэтны вадаём, але апелююць да міфалагічнага архетыпа, а не спецыфічных (сакральных) уласцівасцяў асобна ўзятай ракі. Іншымі словамі, калі культавая крыніца ў межах мікрасвету не мае аналагу і выконвае функцыі, уласцівия толькі ёй, дык рака з лёгкасцю можа быць заменена сімвалічным адпаведнікам: калодзежам ці дарогай пры выкліканні дажджу або азяром у часе вадасвяція на Вадохрышча. Такая сітуацыя цалкам заканамерная з гледзішча традыцыйнай свядомасці, для якой ландшафтная аб'ектывация сакральнага (міфалагічнага) цэнтра супольнасці магчыма толькі ў межах свайго свету – жыццёвой прасторы, засвоенай калектывам у гаспадарчым і сімвалічным вымярэннях. У сваю чаргу, рака з сваім транзітным статусам і выразнай дынамічнасцю гэты цэнтр уvasабляць не можа, як і не можа, у адрозненне ад крыніцы, быць выключнай “уласнасцю” мясцовай супольнасці.

Азёры і крыніцы, якія, у адрозненне ад рэк, дакладна лакалізуюцца ў межах “свайго свету”, валодаюць і спецыфічным статусам у міфапазытычных уяўленнях беларусаў. У той час калі сімволіка ракі можа прачытацца як у гарызантальным, так і ў вертыкальным вымярэнні мадэлі свету, геамарфологія возера і крыніцы апелюе перадусім да хтанічнага яруса светабудовы. Іначай кажучы, гэтыя тыпы водных аб'ектаў уяўляюць сабой канал камунікацыі з тагасветам, які функцыянуе *толькі* ў рамках лакальнага культурнага ландшафту (мікрасвету) і, з рэдкім выніяткам, не функцыянальны па-за яго просторавымі межамі. Гэткае ўяўленне пра возера ці крыніцу ўласцівае не толькі беларусам, але і іншым еўрапейскім народам, у прыватнасці кельтам, якія разглядалі “азёры, крыніцы, гай, пагоркі і курганы ў якасці ўваходаў у іншасвет” [220, с. 137].

Тым часам як рабчы гідронім ёсьць агульным для вельмі вялікай тэрыторыі, а яго народная этымалогія – вельмі часта няпэўная, то найменне азяра ці крыніцы фігуруе менавіта ў рамках лакальнай традыцыі, дзе выконвае абсалютна канкрэтныя функцыі. “Звернем асаблівую ўвагу на

тое, што любы тапонім, любая назва месца, якая даецца з гледзішча нейкай пэўнай супольнасці (і ёй жа ўтрымліваецца), заўсёды ёсьць часткаю пэўнага культурнага ландшафту. У такім культурным ландшафце не можа быць дзвюх Красных плошчаў або двух Доўгіх палёў. Гэта азначае, што, будучы адзіным, кожны тапонім не толькі падкрэслівае ўнікальнасць канкрэтнага месца ў канкрэтным культурным ландшафце, але і асаблівым чынам – праз унутрыландшафтную сістэму наймення (намінацыі) месцаў – арганізуе ўсю прастору культурнага ландшафту, заняўшы ў ім абсолютна пэўную арганізацыйную пазіцыю” [209, с. 119]. У гэтым сэнсе наяўнасць дзясяткаў Чорных азёраў ці Святых крыніц у агульнаэтнічным маштабе культурнага ландшафту не мае ніякага значэння для прадстаўнікоў лакальнай супольнасці, якія ведаюць толькі “сваё” Чорнае азяро ці Святу крыніцу, бо астатніх аднайменных аб’ектаў у іх карціне свету папросту няма. Выключная прыналежнасць топаса да “свайго” свету вымагае не толькі ягонай першаснай семіятызацыі – надання імя, але і ўлучэння ў агульны фонд калектывай (фальклорной) памяці, дзе паходжанне і гісторыя азяра ці крыніцы (часта адлюстраваны ў іх назве) ёсьць неадлучнай часткай гісторыі ўсёй супольнасці традыцыйнага тыпу. Адсюль зусім не выпадковым падаецца той факт, што аб’ём легендарнай гісторыі азёраў і крыніц у беларускай фальклорнай традыцыі ў некалькі разоў перасягае блок паданняў, звязаных з рэкамі.

Менавіта азёры і крыніцы як каналы камунікацыі з тагасветам ёсьць асноўнымі аб’ектамі сакральнай геаграфіі ў рамках культурнага ландшафту беларусаў. Падобная заканамернасць уласцівая і для традыцый суседніх народаў. Даследнік літоўскай сакральнай геаграфіі В. Вайткявічус адзначае, што для “свящэнных месцаў Усходній Літвы ў першую чаргу характэрна цесная сувязь з водой: свящэннымі лічачца азёры... У рэгіёне даволі часта сустракаюцца свящэнныя крыніцы” [62, с. 9–10]. Крыніцы як вельмі частотны элемент сакральнай геаграфіі характэрны і для культурнага ландшафту паўночна-заходній Расіі (Ленінградскай, Ноўгарадскай і Пскоўскай абласцей) [484; 520].

Аднак пры даследванні сімвалічнага статусу азёраў і крыніц трэба ўлічваць, што арыентацыя чалавека ў сакральнай і прафаний прасторы, як гэта паказала В. Фралова, можа мець *абсолютны* і *адносны* характар. У першым выпадку арыентацыя грунтуецца на генеральнай апазіцыі гэтага і таго свету і выкарыстоўвае “глабальны” катэгорыі: неба / зямля, рай / пекла. Адносная арыентацыя заўсёды звязана з антропацэнтрычнай арганізацыйнай прасторы, “дзе сакральная і прафанская зоны вызначаюцца ў залежнасці ад прынятага пункту гледжання...” [486, с. 113]. Гэта значыць, што адносная арыентацыя ў сакральнай і прафаний прасторы ак-

туальна толькі ў рамках канкрэтнага культурнага ландшафту і датычна пэўных топасаў гэтага ландшафту – “рэальных геаграфічных аб’ектаў, надзеленых сакральным сэнсам” [441, с. 4].

Разам з тым крыніцы і азёры (камяні ды іншыя прыродныя аб’екты), сущаднесенія ў народных уяўленнях з тагасветам, уваходзяць у катэгорыю “сакральная геаграфія” толькі пры максімальнай шырокім разуменні апошняй як сукупнасці элементаў прыроднага ландшафту, якія ў калектыву нафальклорнай памяці сущадносіцца з іншасветам і яго прадстаўнікамі ў іх міфалагічнай праекцыі і выразна супрацьпастаўляюцца сферы прафннага (чалавечага). Такім чынам, катэгорыя “сакральнаяе” не заўсёды тоесная катэгорыі “святы, свяшчэнны” і аб’ектам сакральной геаграфіі ў роўнай ступені можа быць як “святая крыніца”, так і “чортава балота”. Амбівалентнасць тэрміна “сакральны” вынікае і з яго пачатковага сэнсу: лац. *sacer*, *святы*, *свяшчэнны*, але адначасова і *прысвеченны падземным багам, пракляты, закляты*.

З другога боку, выкарыстанне азначэння “святы” і “культавы” як сінанімічных у дачыненні да прыродных аб’ектаў, што займаюць адметнае месца ў народнай міфалогіі прасторы, таксама падаецца не заўсёды апраўданым. Шэраг крыніц, камянёў і асабліва азёраў маркіруюцца ў фальклорнай традыцыі як сакральна вылучаныя, “святыя” (“богавы”, “чортавы”, “перуновы”) паводле свайго надзвычайнага паходжання, але ў рэлігійна-рытуальныя практикі вясковай грамады не ўлучаныя, г. зн. іх сакральны патэнцыял не актуалізуецца ў межах каліндарнага года праз пэўныя культувавыя дзеянні. “Святое месца” як аб’ект ушанавання мясцовага насельніцтва – гэта “прастора, адхуўленая цудам, што тут калісьці адбыўся”, якая мае некалькі ўзаемазалежных роўнай рэпрэзэнтациі: уласна прыродны локус, культувы аб’ект (хрысціянская святыня), “імя” (тапонім), фальклорныя тэксты рознай жанравай прыроды, абраады, звязаныя з гэтым месцам [198, с. 31].

Міфасемантыка азёраў. Можна дапусціць, што вялікая колькасць аб’ектаў легендарнай геаграфіі ў рамках архаічнага грамадства, дзе няма ўніверсальнай знакавай сістэмы – пісьмовасці, выконвала інфармацыйныя функцыі і была, па сутнасці, предметным увасабленнем (ілюстрацыяй) найважнейшых міфалагічных уяўленняў супольнасці. У сваю чаргу, гэта не азначае, што падобныя локусы абавязкова павінны сущадносіцца з аб’ектамі дахрысціянскага культу (капішча, свяцілішча), як гэта разумеешэраг сучасных даследнікаў [180; 574, р. 279].

Калі казаць пра азёры, дык у найбольш канцэнтраваным выглядзе міфалагічныя ўяўленні факусуюцца вакол азёраў, вядомых у народнай традыцыі пад назвай “святыя”, а таксама водных аб’ектаў, з якімі звязаныя

паданні пра патанулы храм (горад, вёску). Пры гэтым вельмі часта гідронім “святы” паказвае менавіта на гэты фальклорны сюжэт [290, с. 3]. Паводле афіцыйных звестак, на тэрыторыі Беларусі налічваецца 18 азёраў, якія маюць найменне “святое” ці вытворную ад яго назву (Святца, Свяцец) [52, с. 328–329]. Але звесткі, прыведзеныя ў энцыклапедыі, улічваюць далёка не ўсе падобныя гідронімы, выявіць якія, а таксама фальклорны блок, з імі звязаны, дапамагаюць архіўныя крыніцы і палявыя даследванні. У прыватнасці, не ўлічаным засталося “Святое” азяро каля в. Саковічы (цяпер Салігорскі р-н), на месцы якога “знаходзілася праваслаўная царква, якая нібыта пайшла пад зямлю, а месца яе правала запоўнілася водой. Легенда алавядзе, што пасля пагружэння ў зямлю царква рухалася пад зямлёю так, што яе крыж выходзіў на паверхню азяра, і ў святочныя дні былі чуваць званы, таму азяро і назвалі “Святым” [123, с. 176]. Не зафіксавана ў даведніку Святое азяро, дзе, паводле падання, правалілася вёска, знаходзіцца і ля в. Дубяні Барысаўскага р-на: “*Ну вот і, эта самае, і ўсё гэта ўсё патапілася і прэврацілася ў возера. Усё патапілася і Ён здзелаў возера, гэты Бог. Эта Бог. І здзелаў Святое возера*”*.

Акрамя тых азёраў, дзе сакральны статус адлюстраваны ўласна ў гідроніме, практычна ва ўсіх рэгіёнах краіны ёсьць вадаёмы, з якімі звязваюцца паданні пра патанулы храм (паселішча). Як і ў выпадку з “святым” азёрамі, спіс “азёраў-царкавішчай” застаецца адкрытым – амаль кожны палявы сезон выяўляе новыя аб’екты такога тыпу. “*Там быў горад. Але там было многа бязбожнікаў, так іх раней звалі. Ну і вот сталі ў званы біць, Ісуса Хрыста памінаць на Пасху, і яно тады правалілася, ўсё. Той горад. Там ужо дужа такіх было многа, што грашылі. Былі і добрыя, і бязбожнікі. Там возера (Крывое) абразавалася*”**; “*Вочка, гэта кала Пятніцкага, кала дарогі. Яно глубокае-глубокае, гаварылі, што дужа глубокае. Там ні купаіцца нікто, ні разу нічога... Можа там рыба і ёсьць, але нікто ня ловіць... Вот эта гаварылі, што эта вродзі бы ў Вочки царква калі-та правалілася...*”***

Палявый даследванні і картаграфаванне вадаёмаў згаданых катэгорый, праведзеныя на тэрыторыі Беларускага Падзвіння – зоне найбольшай канцэнтрацыі азёраў падобнага тыпу, – выявілі пэўныя зака-

* Зап. Скварчэўскі Дз. у 2009 г. ад Карапенак Ніны Федараўны, 1945 г. н., у в. Дубяні Барысаўскага р-на.

** Зап. Валодзіна Т. у 2007 г. ад Буржынскай Надзеі Кузьмінічны, 1918 г. н., у в. Завадзіна Лепельскага р-на.

*** АГФФ: зап. Аўсейчык У., Філіпенка У. у 2005 г. ад Маскалёвай Г. І., 1935 г. н., у в. Івоніна Шумілінскага р-на.

намернасці іх лакалізацыі. Большасць падобных гідронімаў сустракаецца ў цэнтральнай частцы рэгіёна: на тэрыторыі Полацкага, Ушацкага, Лепельскага, Бешанковіцкага, Чашніцкага і Сенненскага раёнаў, што супадае з ядравай часткай арэала рассялення полацкіх крывічоў і зонай найбольшай канцэнтрацыі іх курганных пахаванняў [522, с. 7, мал. 1]. З другога боку, на Braslauskim Paazier'i – зоне шчыльных балцка-славянскіх контактаў – падобных гідронімаў амаль ніяма. Такім чынам, гаворка можа ісці пра пэўныя адметнасці рэгіянальнай культурнай традыцыі, а не пра збег колькасных геаграфічных фактараў, бо, нягледзячы на распаўсюджаны стэрэатып пра “край блакітных азёраў”, на тэрыторыі Віцебшчыны размешчана не больш за 35 % усіх беларускіх азёраў [104, с. 105].

У фальклорным плане ўсе пазначаныя азёры аб'ядноўваюцца легендарным сюжэтам пра храм (вёску, горад з храмам) ці яго атрыбуты (звон), якія праваліліся пад зямлю (у сам вадаём) і на месцы якіх утварылася азяро. У якасці прычыны гэткага пакарання з боку вышэйшых сілаў (Бога) можа выступаць парушэнне людзьмі рэлігійна-этычных нормаў. Так, пра Святое азяро (ля в. Селішча Верхнядзвінскага р-на) захавалася наступнае паданне: *“Ад людзей чула, што раней возера не было, а на яго месцы была царква. А людзі то лі ругаліся, то лі дрэнна хадзілі ў царкву, патому яна з людзьмі правалілася пад зямлю. А на гэтым месцы абразавалася Святое азяро”*^{*}. Часам чалавечы “грэх” згадваецца ўскосна. Так, магчыма, у якасці прычыны ўтварэння Святога азяра ля в. Баравыя Чашицкага р-на фігуруе падняволальная праца прыгонных людзей у нядзелю, святы дзень. *“Калі што старыя гаварылі. Там была цэркаў. І ў гэту цэркаў хадзілі людзі з нашай дзярэйні, з Баравых. І яны на работу ішли, а хадзілі... Ну, ён быў ня пан у Міхалове, а панскі эканом. І вот яны хадзілі туды сена грэсці, ну, а гэта было вакрасеньня. Вот яны туды ішли, людзі, зайдзілі ў цэркаў, памаліліся і пайшли ў Міхалова. А тады ішли назад, а цэрквы ўжо нет. Яны кажыны раз хадзілі туды ў вакрасеньне на работу. Старыя людзі гаварылі, што гэта цэрква стала пасерадзіне гэтага возера. А тады стала кругом яе вада і цэркаў”*^{**}.

Раптоўнае знікненне царквы і ўтварэнне на яе месцы азяра становіща магчымым у выніку праклёну, агучанага чалавекам на адрас “святога месца”, што таксама можа разглядацца як чалавечы грэх і святатацтва. Падобная легенда захавалася пра возера Свяцец ля в. Мікуліна Полацкага

* ЗА у 1995 г. ад Татарынавай Л. І., 1932 г. н., у в. Страблі Верхнядзвінскага р-на.

** АГФФ: зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2008 г. ад Корбун М. Д., 1932 г. н., у в. Баравыя Чашицкага р-на.

р-на. “*Ну вот, гэта бабка рассказала пра цэркву, ёй 105 год было, када мне пятнаццаць. Гэта яна ўжо чула преданыне эта. Стаяла цэркаў тут. Бабка ішла якая-та ў цэркаў і, гаворыць, што зачатілася там і павалілася. Гаворыць: “Каб ты правалілася!” И вродзі бы цэркаў гэта правалілася. Ну і ранышэ вось, гэта ўсё старушка рассказала, ранышэ дажа доскі плавалі якія-та на возеру. И вось ужо як падойдуць, так у вабед, – гул такі, як званы*”*.

У адзінкам выпадку (возера Святое ля в. Шчаперня Полацкага р-на) зафіксаваны сюжэт, калі Бог адмысловым чынам асвячае ўжо існае азяро: “*Гавораць старынныя людзі, мы можа так спрашывалі. Малыя былі, кажам: “А чаго гэта яго называюць Святое азяро?” Яны гавораць: “Божанька яго пераксьціў і, – гавораць, – туды зваліў ад Божанькі нешта. Туды, у гэнае азяро”. Гэта яны самі старухі падсказывалі, што Божанька, гавораць, туды нешта скідаваў. Да, скінуў і вот гэта вада стала съянцона. И вот гавораць, што і абразавалася Святое азяро! И яно топкае. Ў яго цяпер кільзя туды лезыці, нельзя нічога... ну там ёсьць рыба, но але там, калі і будзе рыбіна, то не паймаеш. Там дужса-дужса топкае, яно абразавалася, гавораць, там ужо на топкасці. Вот ано за тое абразавалася эта Святое азяро!*”**

Аднак у значнай колькасці выпадкаў прычына ўтварэння “святых” азёраў на месцы храма ўжо не фіксуецца ў фальклорнай памяці, знакавым застаецца сам міфалагічны прецэдэнт. “*У Лепілі во, гаварылі, што Святое возера называецца. Святое, што вот правалілася царква там, у тое азяро. Гэта еслі купацца – нельзя там, што ўсе раўно туды утопісьця. Там ад берага глыбока зразу, кажуць. И ўродзе гаварылі, што ў Паску там чуваць, што званы звоняць, у тым азяры*”***; “*Да, пад гарой – азяро. Правалілася цэрква. Адзін чалавек лавіў рыбу. Гаварылі так. Паймаў звон. Ну і гаворыць: “Я цяпер табакі накупляю за гэты звон”. А звон вылецеў з рук. Абразавалася зоркае азярко, там шуміну ўжінь – яна відаць. И дна нет*”, – гаворыцца ў паданні пра возера Царкавішча ля в. Труды Полацкага р-на****.

У заходніх рэгіёнах краіны ў падобных сюжэтах можа фігураваць касцёл: “*Гэта я чула, што касцёл нібы быў. И там ёсьць остраў, на возеры. Вот между Мнютам тым і Вяльцом возера бальное, знаеце? Ну,*

* ЗА у 2002 г. ад Лабоха Н. Н., 1928 г. н., у в. Мікуліна Полацкага р-на.

** ЗА у 2003 г. ад Карнілавай А. А., 1934 г. н., у в. Шчаперня Полацкага р-на.

*** ЗА у 2006 г. ад Машкевіча М. П., 1930 г. н., у в. Мядзвёдаўка Лепельскага р-на.

**** ЗА у 2005 г. ад Трафімавай А. Ф., 1912 г. н., у в. Вялікае Сітні Полацкага р-на.

*і гавораць, што там і кірпічы, што там праваліўся нейкі касьцёл і вони стала возера. Там не было возера, гэта самае, праваліўся касьцёл і вони там такі востраў ёсць”**.

Падобныя сюжэты характэрныя не толькі для беларускай этнічнай прасторы, але і для ўсходнеевропейскай традыцыі ў цэлым. “Выяўлена, што апавяданні пра гарады, манастыры, храмы, якія ўваліліся, маюць агульнае ўсходнеевропейскае распаўсюджанне і часцей за ўсё спалучаюцца з паведамленнямі пра святатацтва, пакаранне за грахі...” [348, с. 141]. Аналізујучы легендарную тапаграфію падобнага плану на тэрыторыі Беларусі, Э. Зайкоўскі заўважыў, што сюжэты пра зніклы храм суадносяцца з трывалымі відамі ландшафтных аб’ектаў: гарадзішчамі, прыроднымі пагоркамі, якія не з’яўляюцца помнікамі археалогіі, і азёрамі [183, с. 165–166]. Пры гэтым даследнік лічыць, што “пэўная частка паданняў пра храм, які апусціўся пад ваду ці пад зямлю, ёсць рэзінісцэнцыяй звестак пра рэальнае існаванне на пэўным месцы паганская свяцілішча, якое потым знікла”, хоць інструментамі верыфікацыі гэтай “пэўной часткі паданняў”, якія б паказвалі на дахрысціянскі культавы аб’ект, і не прыводзіцца [183, с. 164–165]. Расійскі даследнік сакральнай геаграфіі А. Панчанка слушна характерызуе структурную схему паданняў пра патанулы (правалены) храм, якая “можа быць апісаная наступным чынам: свяшчэнны локус становіцца месцам канфлікту, які разгортаецца ў рамках азіяцкіх святое / нячыстае і сваё / чужес (матывы святатацтва, Божага гневу, нашэсця інтэрвентаў і да т. п.), пасля чаго царква правальваецца ці патанае, апынаецца пад зямлёй, па-за светам жывых” [348, с. 148]. Аднак спроба рэканструкцыі гістарычных рэалій, якія маглі стаць асновай для фармавання падобнага сюжэта, пры гэтым не робіцца.

Яшчэ адна версія ўзнікнення паданняў пра раптойна зніклыя храмы і паселішчы робіць акцэнт на геамарфалагічных фактарах. Так, адна з прычын узнікнення сюжэта пра храм, які праваліўся, на думку Л. Салавей, тое, што “на нашай тэрыторыі здараваліся карставыя правалы, зарастанні азёраў і, верагодна, затапленні пэўных мясцін, якія адбіваліся на лёсе пэўных паселішчаў” [392, с. 535]. Аднак дапушчэнне такай версіі, пры надзвычай шырокай распаўсюджанасці згаданага сюжэта, мусіць сведчыць пра тое, што тэрыторыя Беларусі (шырэй – Еўропы) яшчэ ў часы ранняга Сярэднявечча была зонай актыўных геалагічных катаклізмаў. Па-другое, такое тлумачэнне ў прынцыпе не спрацоўвае ў дачыненні аб’ектаў антрапагеннага ландшафту – гарадзішчаў, якія практична ў нязменным

*АГФФ: зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2007 г. ад Махальскай Н. Ф., 1937 г. н., у в. Шэпелева Глыбоцкага р-на.

выглядзе захаваліся да нашага часу. Сумнеў выклікае і версія, паводле якой “у гарадзішчах з назвамі Царкавішча можна бачыць і рэшткі былых месцаў адпраўлення язычніцкіх культав” [152, с. 9]. Фармальна любое гарадзішча жалезнага веку паводле азначэння мусіла мець у сваёй структуры сакральна вылучанае месца, дзе грамада, што яго насяляла, рэалізоўвала свае рэлігійныя патрэбы. Але ў такім разе – калі дапусціць наявнасць наўпроставай культурнай пераемнасці (і, адпаведна, калектывай памяці) паміж носьбітамі археалагічных культур эпохі жалеза і насељніцтвам Беларусі часоў феадалізму – паданні пра храм павінны спадарожнічаць кожнаму гарадзішчу. З другога боку, там, дзе фальклорная памяць захоўвае беспасярэднія згадкі пра культавыя аб'екты дахрысціянскіх часоў [121, с. 239, 278, 283], няма паданняў пра царкву, што правалілася пад зямлю.

Аналіз фальклорных сюжэтаў (якія датычачы не толькі археалагічных помнікаў, але і прыродных аб'ектаў) паказвае, што “ў якасці асноўнай прычыны знікнення паселішча (храма) фігуруе канфлікт, звязаны з парушэннем (сутыкненнем) светапоглядных (маральна-этычных, рэлігійных) каштоўнасцяў і нормаў. Іначай кажучы, гэта канфлікт паміж калектывам і богам (царквой), але Богам, для носьбітаў фальклорнай традыцыі XIX–XX стст., ужо безумоўна хрысціянскім” [556, р. 65]. Так, паводле падання, возера ля в. Навасёлкі Дзяржынскага раёна ўтварылася на месцы вёскі, жыхары якой не захацелі прымаць новую веру, запярэчыўшы Богу, які з'явіўся ў выглядзе “дзядка”: “Тых, што не пайшлі маліцца, дзядок адвёў крышку далей і ўваткнуў у зямлю кіёк... З натоўпу выйшаў адзін здаровы маладзец і вырваў кіёк... з гэтай ямкі хлынула вада і затапіла вёску разам з людзьмі. Засталіся толькі тыя, якія былі ў царкве” [121, с. 410].

У гэтым плане перамяшчэнне людзей, якія не пільнуюцца хрысціянскай веры і нормаў, у ніжнюю сферу светабудовы можа адлюстроўваць працэс сутыкнення дзвюх культурных традыцый: паганства і хрысціянства, калі афіцыйная перамога апошняга не знішчыла, а толькі выцесніла першага ў своеасабліве культурнае “падполле”. Прэцэдэнтам для ўзнікнення фальклорнага сюжэта хутчэй за ўсё станавіўся рэальный акт хрышчэння жыхароў той ці іншай мясоўасці імагчымыя канфлікты пры гэтым. Так, пра Святое возера ля в. Страблі Верхнядзвінскага раёна, дзе, паводле падання, правалілася царква, мясоўыя старажылы азначаюць наступнае: “Святое аязро называецца так, бо ў ім храсцьцілі язычнікаў. Мне так яшчэ дзед казаў”*. Вобраз жа храма ў паданнях такога тыпу вы-

* ЗА у 1995 г. ад Самусёнка М. В., 1936 г. н., у в. Абрамава Верхнядзвінскага р-на.

ступае эквівалентам саборнасці і ўласабляе ўесь калектыў у плашчыні яго духоўнага адзінства і саматоенасці. Пры гэтым сімвалічна, што ў народных уяўленнях горад (храм) і людзі, якія там знаходзяцца, не знікаюць, але перамышчаюцца ў іншасвет, дзе і працягваюць сваё існаванне. Сведчаннем гэтага ёсьць галасы людзей, звон цэркваў, якія можна пачуць у рытуальна вылучаныя прамежкі часу (свята), калі мяжа паміж “гэтым” і “тым” светам робіцца максімальна празрыстай.

Прыведзене меркаванне не азначае, што месца хросту і легендарнага “Царквішча” не можа супадаць з месцам колішняга культавага аб’екта дахрысціянскай эпохі. Паказальна, што ў вініку археалагічных даследаванняў паганскае свяцілішча IX–X стст. было выяўлена ў Рагачоўскім раёне якраз на беразе Святога азяра [229, с. 43–45].

Канцэнтрацыя аб’ектаў сакральнай геаграфіі вакол некаторых святых азёраў нагэтулькі высокая, што дазваляе меркаваць пра надзвычайны, культавы статус гэтих аб’ектаў у часы да прыніція хрысціянства. Так, непадалёк ад Святога азяра ля в. Селішча яшчэ ў паваенныя часы існавала Святая гара і культавая крыніца пад ёю, а суседніе – Странкоўскае – возера таксама мела надзвычайны статус у вачах старожылаў: *“Але Святых азёр два. Странкоўскае – тожа Святое... А ў Святым возеры, якое за Странкомі, вада лячэбная. Хто п'е ё – выздоравіць”*^{*}. Побач з Святым возерам ля в. Баравыя Чашніцкага р-на знаходзіцца культавая крыніца “Ізус”, камень, пад якім французы нібыта закапалі свой скарб, камень-следавік з адбіткам нагі “апостала” (не захаваўся), дзве групы крывіцкіх курганоў X–XI стст., а на беразе самога вадаёма – гара Гарадзішча і ўрочышча Балган, дзе ў дауніну збіраліся і “балаганілі” купцы.

Заслугоўваюць увагі і звышнатуральныя ўласцівасці самой вады ў некаторых азёрах, дзе паводле падання праваліўся храм. У адных вадаёмах, як у возеры Свяцец, вада, па народных перакананнях, “мёртвая”: *“Гэта возера зараз як бяздоннае і ніякай рыбы не водзіцца. Вон даже карасёў налаві ў сажалке і запусцілі ў возера. А назаўтра прыйшли – карасі ўсе ўверх брушкамі плаваюць”*^{**}. Вада іншых азёраў, наадварот, вылучаеца жыццядайнай, цудадзейной сілай. Так, лекавымі якасцямі надзяляеца вада Святога возера ля в. Селішча Верхнядзвінскага р-на, вадой возера Лешава (в. Горы Ушацкага р-на) абмывалі хворыя очы, а вада Святога возера ля в. Слабодка Чашніцкага р-на валодае, паводле пераканання мясцовых жыхароў, надзвычайнай лёгкасцю, якая не дазволіла патануць ніводнаму чалавеку.

* ЗА у 1995 г. ад Лучковай Матруны Фёдаравны, 1911 г. н., у в. Странкі Верхнядзвінскага р-на.

** ЗА у 2002 г. ад Лабоха Н. Н., 1928 г. н., у в. Мікуліна Полацкага р-на.

Не выпадковы, на нашую думку, і той факт, што большасць святых азёраў вылучаюцца маленкімі памерамі і акруглымі формамі. Бо круг у архаічнай традыцыі – “адзін з найбольш значных міфапазычных сімвалуў, які адлюстроўвае ўяўленні пра цыклічны час і пра асноўныя формы структуравання прасторы (падзел на “сваё” і “чужое”, дзе круг выступае як мяжа замкнёнаі, ахоўванай прасторы)” [43, с. 11]. Гэтая акаличнасць немалаважная, калі ўлічыць, што язычніцкія капішчы былі “звычайна круглай формы”, а пераважную частку культавых месцаў складалі “аб’екты натуральнага паходжання” [382, с. 9]. Таму ў вызначэнні месца тэафаниі чалавек дахрысціянскай эпохі натуральным чынам звязтаў увагу на круглае ў плане і невялікае (форма круга прасочваецца візуальна) аязро, якое ў міфапазычнай традыцыі ўспрымалася як “вока”, “акно” з таго свету і канал камунікацыі з ім. Паказальна, што шэраг азёраў Віцебшчыны, надзвычай малых і, як правіла, лясных ці забалочаных, паводле народных уяўленняў, вельмі глыбокія, топкія ці ўвогуле бяздонныя і маюць падобныя назвы: “Акно”, “Акенца” (Полацкі р-н), “Акністae” (Мёрскі р-н), “Вокнішча” (Гарадоцкі р-н).

Азёры, нібыта ўзніклыя на месцы храмаў, паводле народных уяўленняў, былі бяздоннымі і сягалі роўню падземных вод, на якіх, уласна, і тримаеца зямля. Азёры з назівай “Бяздоннае” вядомыя ў Полацкім, Віцебскім, Гарадоцкім, Бераставіцкім і Слонімскім раёнах, прычым у апошніх двух выпадках на месцы возера нібыта правалілася за грахі вёска з царквою [121, с. 391]. Адсутнасць дна (невымерны амут, вір) у такіх вадаёмах, як лічылася, дазваляла ім, нават не маючы прытокаў і вытокаў, сілкавацца падземнымі плынямі і з іх дапамогай звязвацца з іншымі вадаёмамі. *“Гавораць, што на ім (Святым возеры. – У. Л.) некалі стаяла царква, потым правалілася. Яно само круглае, берагі пляшчаныя. Гавораць, што ў яго ўпадае падземная рака ці ручай, таму што так бы яно ператварылася ў балота”**. Паводле падання пра возера Свіцязь, якое ўзнікла на месцы “вялікага горада”, заклятага Богам у выглядзе старца за грахі, нейкі пан вырашыў спраўдзіць чуткі пра падземныя рэкі і запусціў у возера акальцаваных шчупакоў. “Адну шчуку паймалі ў Азяранах, каля Наваельні, а другую ў Калдычаўскім возерах пад Баранавічамі. Так пан даведаўся пра падземныя хады, што звязваюць возера Свіцязь з іншымі азёрамі” [377, с. 407]. Падобнае паданне ёсьць пра Дамашоўскае возера на Барысаўшчыне і пра забалочанае з дапамогай чараў Бяздоннае возера ля в. Стараселле Іванаўскага раёна. І калі ў апошніяе праваліліся валы, то “праз месяц нібыта гэтыя валы выйшлі зямной жылай у Дняпро” [121, с. 342].

* АГФФ: зап. эксп. ПДУ ў 1995 г. ад Ісакавай Анастасіі Раманаўны, 1929 г. н., у в. Страблі Верхняядзвінскага р-на.

Злучанасць азёраў (як і астатніх вадаёмаў) з падземнымі водамі азначае іх сувязь і з вільгашцю нябеснай, што ляжала ў аснове рытуалаў ака-зіянальнага тыпу, закліканых спыніць засуху. Возера ў гэтым выпадку выконвала функцыю своеасаблівай брамы, “адмыканне” якой павінна было “адамкнуць” і неба (якое, дарэчы, заўсёды адлюстравана на азёр-най паверхні). Паказальная і сама працэдура, калі, каб выклікаць даждж, у сядзібе здымалі вароты і клалі іх на азёрную воду [322, с. 95].

Разам з тым падкрэслім той факт, што статус азёраў як своеасаблівых каналоў камунікацыі з тагасветам адлюстраваны ў традыцыйных уяўленнях найбольш у мемарыяльным, фальклорным ключы, але практична не знаходзіць функцыянальнай рэалізацыі ў рамках народна-рэлігійных практик. Гэта значыць, што ў рамках этнографічнай рэальнасці ХХ – пачатку ХХІ ст. практична ніводнае азяро, нават з ліку “святых”, не належыць да катэгоріі вясковых святыняў і не з’яўляеца аб’ектам ці прасторай мэтанакіраваных рытуальных дзеянняў.

У міфапаэтычнай карціне свету беларусаў вобраз возера хара-кторызуеца амбівалентнасцю, як і стыхія вады ў цэлым, да якой вадаём прыналежыць. “Сімволіка вады звязана, з аднаго боку, з яе прыроднымі ўласцівасцямі – свежасцю, празрыстасцю, здольнасцю ачышчаць, з хут-кім рухам, з другога боку – з міфалагічнымі ўяўленнямі пра воду як “чужую” і небяспечную прастору” [89, с. 388]. Такім чынам, паўнавод-насць возера можа карэлявацца ў народнай свядомасці з ідэяй дастатку і прыбытковасці, што знаходзіць сваё адлюстраванне ў замовах, скі-раваных на павелічэнне ўдойнасці каровы: “Як у крыніцах і ў азёрах, і ў калодзезях вадзіца прыбываала, так прыбудзь у етай каровы малачко з жылачак у вымячка, з вымячка у цыщакі, з цыщакі у даёначку рабе-божай (імя сваё)” [35, с. 295].

Разам з тым возера (асабліва сярэдніх ці буйных памераў) у рамках канкрэтнага культурнага ландшафту пэўнай вясковай супольнасці з’яў-ляеца вадаёмам самых максімальных памераў, што разам з яго ста-тичным характарам дазваляе атаясмліваць возера з морам у значэнні вялікай хаатычнай прасторы. Адсюль невыпадкова, што ў замовах гэтая іпастасць возера карэлюеца з вобразам мора і разам з ім выступае як адрас, на які адпраўляюцца хваробы: “Ідзіца вы, уроцы, на сініе мора, на паганыя азёры, там жа вы будзіца, там вы праўбывайця, свой вонух пускайця, а раба не чапайця” [35, с. 281]. Тоеснасць возера і мора для міфапаэтычнай свядомасці адлюстравана ў баладах пра цмока і Ягор’я, дзе згаданыя лексемы ў рамках аднаго тэксту пазначаюць хаатычную водную прастору – змяшчальню інфернальнай істоты – і выступаюць як сінонімы: “Было сяло невесяло! / Жылі людзі там старынныя, / то сяло

было над возерам. / А з *возера* на продзіў дзіва – / Змей прастрашны выхадзіў з вады, / Хватаў дзяцей і бальших людзей <...> Панна к *мору* прыбліжаецца, / а у змея з роту полымя, / А із вачэй іскры сыплюща...” [391, с. 621–622].

Аднак у абрадавым фальклоры хаатычная прырода возера не мае такой негатыўнай нагрузкі, але пазначае прасторавы фон, на якім вылучаецца міфалагічны цэнтр, дзе і адбываюцца вызначальныя для фальклорнага героя падзеі: “На возеры на сіненъкім, / Да віно ж маё зялёнае! / На камені на беленькім / Красная паненка бель бяліла, / Бель бяліла, ручкі мыла, / Ручкі мыла, пярсцён ураніла” [34, с. 272]. Найчасцей сама азяро (яго насельнікі: рыба, вадаплаўныя птушкі) у песенным фальклоры сімвалізуе волю, дашлюбны стан чалавека, а цэнтр, маркіраваны на азёрнай прасторы каменем (востравам), азначае сітуацыю выбару шлюбнага партнёра: “На дварэ азяро, / А ў азярэ белы камень ляжыць, / А на камні селязень сядзіць, / А ў селязня косы доўгія, / А ў нашага Яся кудры русыя, / А хочыць ён жаніціся, / А не знаіць каго ўзяць” [255, с. 260]. Переход ад вольнага, дзявоцкага жыцця да статусу замужнай жанчыны, чые паводзіны жорстка рэгламентаваныя, на роўні фальклорных вобразаў ілюструеца і сезоннай трансфармацый стану азёрнай вады: “Гуляй, гуляй, штчука, плаціца, / Пакуль ўспла вадзіца! / Маразы удараць, возеры стануць – гуляць не будзеш. / Гуляй, гуляй, малада дзеванька, / Пакуль у роднай маманькі! / Як у людзі пойдзеш, работку зададуць – / Гуляць не будзеш” [256, с. 416].

Важная рыса рэальнай гідраграфіі азёраў Беларусі – прысутнасць на значнай колькасці вадаёмаў астрavoў розных памераў, якія ў міфапаэтычнай карціне свету маюць спецыфічную семітычную нагрузкую. “Вострай (выспа) у беларускай міфапаэтычнай карціне свету – сакральны ўчастак сушки, абкружаны вадой, які трывала суадносіцца з Цэнтрам свету ў значэнні першаснай, ідэальнай прасторы” [160, с. 90]. Найбольш частотны і дэталёва распрацаваны вобраз марскога вострава, які фігуруе ў замовах. “На моры, на кіяні, на востраві на Буйні стаіць стар дуб; пад тым стар дубам стаіць ліпавы куст; пад тым ліпавым кустом ляжыць чорнае руно; пад чорным руном ляжыць змяя Скурапея” [35, с. 138].

Не паглыбляючыся ў дыскусію наконт рэальнага прататыпа вобраза міфалагічнай выспы ў славянскім фальклоры, які бачаецца і ў востраве Руген (Руян) у Балтыйскім моры, і ў востраве Беразань у вусці Днепра-Бугскага лімана, і ў іншых астравах, звернем увагу на высьнову І. М. Дзянісавай, што сакральны локус замоўнай прасторы кампануеца спалучэннем некалькіх асноўных элементаў: *вадаёма, вострава, каменя*.

ня, дрэва [140, с. 77–78]. Пры гэтым, як заўважае даследніца, у рэальнай тапаграфіі канкрэтнага культурнага ландшафту і рытуальнай практыцы “розныя астравы і буйныя камяні маглі атаясамлівацца з міфічным прататыпам – так, у Белым моры насупраць с. Сухое ёсьць вострай, які мясцовыя жыхары называлі Буянам; на Вадлозеры ёсьць Белы вострай з запаветным гаем” [140, с. 78]. Такім чынам, рэальнасць міфалагічнага вобраза сакральнай высipy ў традыцыйных уяўленнях беларусаў знаходзіла сваё пацверджанне ў рамках тапаграфіі культурнага ландшафту – азёрных астравах, якія, да ўсяго іншага, сваёй марфалогіяй (участак сушки, абкружаны вадой і, як правіла, пакрыты лесам) мадэлююць зыходную структуру сакральнага локуса.

Невыпадкова, што з некаторымі азёрнымі астравамі Беларусі суадносяцца святыні як паганская, так і хрысціянская эпохі. Так, яшчэ на пачатку ХХ ст. «на востраве возера Богіна б. Дзісенскага пав. стаяла каменная чалавекападобная фігура з шэрага граніту ў поўчалавечага росту, са зложанымі на грудзёх рукамі, з адбітай галавой. Фігуру гэтую называлі “Стод”» [325, с. 175]. Згадкі пра ідала, характэрны гідронім возера, а таксама археалагічныя матэрыялы, выяўленыя на востраве і датаваныя жалезным векам [181, с. 26], дазваляюць меркаваць пра існаванне на ім кульставага аб’екта дахрысціянской эпохі. З астравамі возера Несціш на Браслаўшчыне паданні суадносяць хрысціянская святыні. “Казалі, што манастыр на востраве Несціш загарэўся ад маланкі. Усе будынкі на востраве агонь чыста панішчыў. Праз некалькі дзён на суседнім невялікім востраве нечакана з’явіўся абраз Маткі Боскай, які быў галоўнай святыннай манастыра” [347, с. 66]. Востраў, на якім калісці стаяў і праваліўся касцёл, фігуруе і ў паданні пра возера Мнюта Глыбоцкага р-на.

Суаднісенне кульставых аб’ектаў з астравамі характэрна не толькі для Беларусі, але і для іншых рэгіёнаў Еўропы. Не лішнім будзе згадаць буйны культавы цэнтр славянаў дахрысціянской эпохі, прысвечаны богу Святавіту, які размяшчаўся на востраве Руген у Балтыйскім моры і быў знішчаны датчанамі ў 1168 г. [382, с. 7]. У літоўскай традыцыі спадарожнікамі сакральна вылучаных азёраў, што маюць найменне “святое” (Sventas), даволі часта выступаюць і святыя астравы [62, с. 10–11]. Фальклорная і рэальная лакалізацыя храмаў і манастыроў на астравах характэрная і для палякаў, акрамя таго, на шэрагу азёрных астравоў Польшчы (азёры Гнязнянка, Леднагурскае) археолагі выявілі сляды кульставых аб’ектаў дахрысціянской эпохі [567, с. 65]. Традыцыя размяшчэння праваслаўных манастыроў на астравах характэрная і для культурнага ландшафту паўночнай Расіі, дзе найбольш вядомымі з’яўляюцца Валаамскі і Канівецкі на Ладажскім, Палеастроўскі на Анежскім і Спаса-Каменны манастыр на Кубенскім возерах.

Як сакральна вылучаны локус, адмежаваны ад свету людзей воднай прасторай, азёрны востраў у беларускім фальклоры фігуруе як месца пражывання легендарных персанажаў і / ці сковішча багацця і скарбай. «Паданне пра востраў Езярышчансага возера (на Віцебшчыне) паведамляе, што ў падземеллі з жалезнай брамай жыла прыгожая дзяўчына – зачараваная князёўна. Часам яна выходзіла на паверхню з двумя вялікімі сабакамі. Дзяўчына закахалася ў рыбака і паказала яму месца, дзе схаваны скарб. Ёсць і іншага кшталту паданні, але ў іх таксама паўтараецца матыў пра схаваны скарб, закапанае золата. Так, на востраве Гарадзішчансага возера (Шумілінскі р-н) “гулялі паны і закапалі там золата”» [160, с. 90]. Аналагічны паданні вядомыя і пра самы вялікі востраў Беларусі, які знаходзіцца на Асвейскім возеры: “*Некалі на востраве на гары Гарадзец жыла княгіня-чараўніца, а на Дароцінай гары – чараўніца Дарота. У Іванаву ноч яны перакідваліся палкамі, іграли так*”*. У другой версіі падання пра востраў Асвейскага возера, зафіксаванай яшчэ ў 1920-х гг., гаворыцца, што на выспе ёсць дзве гары – Пярунка (Лемяшоўка), у якую заўсёды б'е Пярун, і Гарадок, куды нібыта праваліўся пастушок. Там ён убачыў міфічных Бабу і Дзеда, а побач з імі сабаку на шворцы. Старыя насыпалі хлопчыку поўныя кішэні золата і вывелі наверх [110, с. 59].

З другога боку, востраў як прастора, аддзеленая ад свету людзей воднай мяжой, у міфалагічнай карціне свету змыкалася з вобразам выраю (раю) – ідэальнай (звышдастатковай) краіны, якая знаходзіцца за морам і звязана з пасмяротным жыщцём продкаў. Невыпадкова яшчэ Гесіёд суадносіў іншасвет з “щаслівымі выспамі”, якія знаходзяцца далёка ў акіяне. У античнай традыцыі ўяўленне пра Элізіум (грэцк. Elysion, лац. Elysium), легендарную краіну блажэнных, што знаходзіцца на краі свету, вельмі часта суадносілі менавіта з выспамі Блажэнных (Fortunatae insulae), якія пазнейшая географія часоў Рымскай імперыі атаясамлівала з Канарскімі астравамі ў Атлантычным акіяне [200, с. 652]. Азёрны востраў як прыстанак памерлых фігуруе і ў беларускай пахавальнай традыцыі. Так, напрыклад, могілкі, што функцыянаваюць да нашага часу, размешчаны на востраве возера Будавесць ля в. Амбросавічы Шумілінскага р-на, старыя “польскія” (каталіцкія) могілкі вядомыя і на востраве Заазерскага возера ў Бялыніцкім раёне**.

* АГФФ: зап. эксп. ПДУ ў 1995 г. ад Зайцевай Марфы Васілеўны, 1922 г. н., у в. Абрамава Верхнядзвінскага р-на.

** Аўтар выказвае падзяку за інформацію пра “польскія” могілкі краязнаўцу Д. Скварчэускаму.

Буйныя азёрныя астравы маглі выступаць і як рэальная жыццёвая прастора, дзе размяшчаліся не толькі асобныя сядзібы (азёры Нешчарда, Чарсцвяды, Неспіш, Струста, Войса ды інш.), але і цэлья вёскі (Асвейскае возера). Аднак у фальклорнай свядомасці гаспадарская сядзіба, размешчаная на востраве, магла ідэалізавацца, выступаць увасабленнем “выраю на зямлі”, “залатога веку”, што мы і бачым у апісанні гасподы рыбака Родзькі ў апавяданнях Яна Баршчэўскага. “Пабудзеш на яго *востраве* – адразу відаць, што жыве там чалавек гаспадарлівы і дбайны. Яго дамок... стаіць на ўзгорку ў маляўнічай мясціне, ёсьць пры ім маленъкі *садок*: яблыні і вішні. Вакол хатіны – усюды парадак і чысціня. Мае коней, кароў і авечак. Поль 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 медзьвядзі не нападаюць на жывёлу” [38, с. 152].

Прасторавыя элементы, выкарыстаныя пры апісанні Родзькавай сядзібы, зусім не выпадковыя і ўзыходзяць да архетыпаў індаеўрапейскай міфалагічнай традыцыі. Так, выспа ў беларускай міфапаэтычнай карціне свету азначае паўсталую з хаосу, упараткаваную прастору, ідэальнасць якой акцэнтуецца адсутнасцю драпежнікаў і вобразам *саду*, які ў міфапаэтычных уяўленнях беларусаў трывала сущадносіўся з вобразам Раю: “Рай – гэта такі *сад*, у каторум заўжды шмат усяго, што толькі душа прымае” [408, с. 101]. У касмаганічнай легендзе, запісанай у Барысаўскім павеце, зямля, на якой расце сад (“пладовыя дрэвы”), лічыцца Богавай і супрацьпастаўляецца зямлі, атручанай чортам, дзе растуць толькі пустазелле і атрутныя расліны [513, с. 313]. Невыпадкова, што сімвалічнае клішэ “*выспа – сядзіба – сад*” як увасабленне добрай долі Ян Баршчэўскі выкарыстоўвае, каб паказаць шчасліве завяршэнне жыццёвых шляхоў сляпога Францішка – падарожнага старца: “Але я ўжо больш не паеду да лёка, – сказаў Францішак. – Дзякую Богу, маю дабрадзеяў і ў гэтых краях. Вось пан Б. падараў мne *выспу* ў сваім маёнтку на возеры Раблю. Там маю *дамок*, *сад* і маленъкую гаспадарку. Мне хопіць. Там косці мае і знойдучь спачын” [38, с. 164].

Такім чынам, возера ў традыцыйнай карціне свету беларусаў можа адначасова ўвасабляць і хаатычную водную прастору, у межах якой структуруеца, вылучаеца міфалагічны цэнтр, увасоблены выспай, і ўласна мяжу паміж светам людзей і ідэальным, сакральным локусам. Аднак межавая функцыя возера выяўляеца не толькі і не столькі ў гарызантальнай, колькі ў вертыкальнай праекцыі. Водная паверхня азяра як мяжа паміж людзьмі і тагасветам не ёсьць стабільнай, надзейна фіксаванай, але мае, паводле народных уяўленняў, імпульсіўныя характеристар,

здольнасць “адмыкацца” / “замыкацца” ці рабіцца “празрыстай”. Пры гэтым, у адрозненне ад межавых локусаў, напрыклад сядзібы – парога, дзвярэй, варотаў, плота, якія ствараюцца і канцралююцца самым чалавекам, азёрная мяжа паміж “гэтым” і “тым” светам пульсует выключна паводле прыродных (касмічных) рытмаў, не залежных ад чалавечай супольнасці. Гаворка ідзе пра выключную хранатапічнасць воднай мяжы, калі яе “адмыканне / замыканне”, небяспечнасць / бяспека, якія заўсёды рэалізуюцца на прыкладзе канкрэтнага вадаёма, маюць вельмі выразную тэмпаральную абумоўленасць і жорстка ўпісаныя ў структуру календара на яго асноўных таксанамічных роўнях (дзень – год).

Так, купанне чалавека ў адкрытай, у тым ліку азёрнай, вадзе напярэдадні вялікіх святаў, калі межы паміж “гэтым” і “тым” светам рабіліся празрыстымі, разглядалася як патэнцыйна небяспечнае [268, с. 268–269]. На Палессі лічылі, што той, хто купаецца напярэдадні Сёмухі, св. Яна, св. Пятра ці веснавога Міколы, мae пагрозу ўтапіцца [557, с. 161]. Падобныя перасцярогі датычылі і купання ў “межавыя” моманты сутак. Беларусы Смаленшчыны верылі, што людзі, якія купаюцца апоўдні ці апоўначы, могуць стаць ахвярамі міфічнага гаспадара вадаёма – вадзяніка [268, с. 269]. Падобныя ўяўленні характэрны і для паўночнарускай традыцыі, дзе поўдзень, поўнач і ўвогуле ўвесь перыяд паміж заходам і ўсходам сонца лічыўся “часам вадзяного” [95, с. 103].

У сакральныя прамежкі часу (святы) празрыстасць азёрнай мяжы выяўляецца ў тым, што аб'екты, прыналежныя да сферы *sacrum* і скаваныя на дне вадаёма (храмы, манастыры, паселішчы), улучаюцца ў інфармацийную прастору чалавечага свету (падаюць знак) і тым самым верыфікуюць сваю прысутнасць у міфапаэтычнай карціне свету. “*У Лепілі во, гаварылі, што Святое возера называецца.<...> I ўродзе гаварылі, што ў Паску там чуваць, што званы звоняць, у тым азяры*”; “*Вось і гаварылі старыя, што тут быў калісьці, даўным-даўно, горад. А што там слыхалася? Налицеў віхор, усё кругом загрымела, усё змяшалася. Змяшалася неба з зямлёй. Горад і праваліўся пад зямлю. А на месцы горада стала азяро, якое назвалі Крывым. Ну, яшчэ гавораць, што перад святым, перад Вяліканьнем, з азяра чуваць царкоўны звон калакалоў*”**.

Медыятыўныя функцыі азяра як “брамы” паміж гэтым і тым светам маюць выразную сезонную праекцыю, калі “замыканне” – “адмыканне” вадаёма супадае з падзелам календарнага года на зіму – лета. У гэтым

* ЗА у 2006 г. ад Мацкевічаў Міхaila Пятровіча, 1930 г. н., і Ганны Еўдакімаўны, 1936 г. н., у в. Мядзвёдаўка Лепельскага р-на.

** АГФФ: зап. Шабанава І. у 2002 г. ад Шапо І. С., 1938 г. н., у в. Усая Ушаўскага р-на.

сэнсе паказальныя ўяўленні пра зімаванне ластавак. “Прыйшлі Саракі. Ластаўкі вылятаюць з возера. (Паводле павер’яў нашых беларусаў, ластаўкі ўвосень з надыходам халадоў сплятаюцца ў доўгія ланцужкі і апускаюцца ў азёры да Саракоў)” [81, с. 401]. Характэрна, што падобныя ўяўленні знайшли сваё адлюстраванне і ў абрадавым песенным фальклоры веснавога цыкла: “Да вылятала ластаўка, / Ластаўка, ластаўка / Сы-пад сіняга возера, / Возера, возера, / Сы-пад белага каменя, / Каменя, каменя” [33, с. 246]. Заўважым пры гэтым, што, як і ў выпадку з валачобнымі песнямі, а таксама паданнямі пра азёрныя астрывы, возера выступае як водная прастора з межавой сімвалікай, структураваная вакол міфалагічнага цэнтра – “белага каменя”.

Яшчэ больш наглядна і, для міфапаэтычнага светаўспрымання, доказана сезоннасць медыятыўных функцый азяра выяўляеца ў пераходзе азёрнай паверхні з вадкага агрэгатнага стану ў цвёрды (лёд). Ледастаў, па сутнасці, пераводзіць камунікацыйную функцыю возера з вертыкальнай (пераважна міфалагічнай) плашчыні ў гарызантальнью (пераважна прафанину). Гэта асабліва заўважна на прыкладзе вялікіх азёраў з складанай канфігурацыяй, якія ўзімку злучаюць паселішчы, размешчаныя на берагах, самай кароткай дарогай, пракладзенай па лёдзе. Прыкладам ёсьць дарога-зімнік цераз Нешчарду, якой і прыходзяць у сядзібу шляхіца Завальні падарожныя людзі. Створаная самой прыродай і падкрэслена часовая, яна разам з тым з’яўляеца ўласна дарогай толькі выконваючы функцыю чалавечай камунікацыі. “Крышку патрываі, – як толькі замерзне Нешчарда, паўз гэты фальварак *праз* возера будзе *вялікая* дарога. О! Тады пан Завальня запросіць да сябе шмат гасцей, каб расказвалі, што каму заманеца” [38, с. 92].

Такім чынам, небяспека азяра як мякы паміж “гэтым” і “тым” светам найбольш акцэнтаваная менавіта ў момант пераходу яго з аднаго стану ў другі. Пра смяротную небяспеку “першага” і “апошняга” лёду выдатна ведаюць і ў наш час усе аматары зімовай рыбалкі. Але ў традыцыйнай карціне свету аб’ектыўная нетрываласць рannізімовага ці веснавога лёду неадлучна звязана з вобразам уласна азяра, якое можа мець свой нораў, характар, здольнасць “браць”, “забіраць”, г. зи. выступаць не аб’ектам, а суб’ектам культурнага ландшафту. Пры гэтым, у адрозненіе ад сітуацыі XIX – пачатку XX ст., калі ўвасабленнем міфалагічнай небяспекі вадаёма выступаў адпаведны персанаж – вадзянік, у другой палове XX – пачатку XXI ст. міфалагізуецца само возера. *“А ты помніш Даўжанскае возера? Пака чалавек, ну вот я помню, не утопіцца, то яно не стане... Да. Кажуць ўсё роўна далёжон утапіцца то рыбак, то яшчэ хто. Калі не утопіцца – не станіць яно, ці які мароз ці што... Але точна*

*праўда, точна праўда, нада каб ўсё роўна нехта ўтапіўся”**; “Вот каля Каз’янаў, там азяро такое – Оталава. І людзі гавораць, што яно кожны год, калі замярзае, абавязкова забірае да сябе чалавека. Хоць адзін да утопіцца”***.*

Характэрна, што ў Літве павер’і падобнага тыпу суадносіцца менавіта з Святымі азёрамі. «Шырока распаўсюджана павер’е, што Святыя азёры патрабуюць ахвяр, яны не замярзаюць, пакуль не возмуць сабе ахвяры, напрыклад: “Возера не замярзае, пакуль не забярэ якой-небудзь галавы. Хто-небудзь павінен утапіцца – хаця б і сабака, калі ўжо не чала-век”» (Гіруцішкес, Зарасайскі р-н) [62, с. 11].

Разам з тым неабходна канстатаваць, што, нягледзячы на рэальную небяспеку азёраў у перыяд ледаставу і веснавы час (гаворка ідзе пра дзясяткі патанулыx у Беларусі штогод) і міфалагічны інтэрпрэтацыі гэтай небяспекі, возера ў традыцыйнай карціне свету беларусаў не суадносіцца з інфэрнальнай, “чортавай” прасторай, як гэта ёсць у выпадку з балотам, дзе рэальный чалавечыя ахвяры надзвычай рэдкія, адзінкавыя. Міфасемантыка возера карэлюеца з сімвалікай мора і прачытваецца ў полі межавых значэнняў, рэалізаваных як у вертыкальным, так і ў гарызантальным вымярэнні, калі свет людзей адасабляеца і адначасова злучаецца з міфалагічным цэнтрам ці светам памерлых продкаў.

Крыніцы: сімвалічны статус і рытуальныя функцыі. У структуры традыцыйнага культурнага ландшафту беларусаў крыніцы займаюць выключнае месца як у практычна-ўтылітарным, так і ў міфалагічна-рытуальным плане. Пры гэтым варта адзначыць, што рытуальная прагматыка крыніц, у адрозненне ад астатніх тыпаў водных аб’ектаў, перасягае ў некалькі разоў іх гаспадарчае значэнне. Адсюль невыпадкова, што сярод кульставых водных аб’ектаў на тэрыторыі Беларусі адназначна пераважаюць менавіта “святыя крыніцы” (ключи, калодзежы) [182].

Ушанаванне і культиваванне выкарыстанне водных аб’ектаў (рэк, азёраў, крыніц) – універсальная з’ява ў культуры чалавечай цывілізацыі, якая мае сваім міфалагічным грунтам архетыповое ўспрыманне вады як зыходнай субстанцыі ўсяго існага (хаосу) і ўласна жыццядайнай сілы, з дапамогай якой свет і чалавек нараджаюцца, адраджаюцца, перанараджаюцца. Аднак харектар, змест і формы ўшанавання водных аб’ектаў маюць выразны адбітак канкрэтнай этнакультурнай традыцыі, у рамках якой яны і існуюць.

* АГФФ: зап. Сулімаў С. у 2009 г. ад Буёнак Мальвіны Уладзіславаўны, 1930 г. н., у в. Псуя Глыбоцкага р-на.

** АГФФ: зап. Градовіч А. у 1999 г. ад Жарнасек Надзеі Іванаўны, 1929 г. н., у в. Каз’яны Ушацкага р-на.

Беларуская этнічна тэрыторыя вылучаеца вялікай колькасцю культавых водных аб'ектаў, сярод якіх безумоўна пераважаюць “святыя крыніцы” (ключи, калодзежы). На тэрыторыі Беларусі, паводле падлікаў Л. Дучыц і Э. Зайкоўскага, налічваеца 121 культавая крыніца, аднак размешчаны гэтыя аб'екты на тэрыторыі краіны нераўнамерна. Так, калі на Брэстчыне вядома 7, на Гродзеншчыне – 10, а на Гомельшчыне і Магілёўшчыне – па 15 культавых крыніц, то на Міншчыне і Віцебшчыне іх адпаведна 28 і 46 [182, с. 102–104]. Аднак даследванні, праведзеныя на тэрыторыі Беларускага Падзвіння, паказалі, што лічбы, прыведзеныя даследнікамі, далёка не поўныя. Палявыя экспедыцыі, архіўныя і краязнаўчыя матэрыялы дазволілі лакалізаваць у гэтым рэгіёне каля 80 культавых крыніц.

З аднаго боку, такая істотная розніца ў лакалізацыі культавых крыніц тлумачыцца геамарфалагічнымі адметнасцямі поўначы Беларусі (складаны ўзгоркавы рэльеф, які абумоўлівае выхад грунтовых водаў на паверхню), што адзначана геалагічнымі даследваннямі. “На Беларусі крыніцы найчасцей трапляюцца на поўначы рэспублікі ў далінах вялікіх рэк, каля азёрных упадзін (у раёнах Орши, Горак, Барысава, Віцебска, Полацка, Лагойска і інш.)” [84, с. 145].

З другога боку, як паказываюць палявыя даследванні, колькасць прыродных крыніц Падзвіння, не ўлучаных у сістэму сакральнай геаграфіі і народных міфалагічных уяўленняў, у шмат разоў перасягае колькасць “святых крыніц”. Пры гэтым водныя аб'екты першай і другой катэгорый могуць зусім не карэльяваць паміж сабой: наяўнасць некалькіх крыніц вакол населішча зусім не азначае, што хоць адна з іх – “святая”. Такім чынам, канстатуючы біялагічную дадзенасць прыроднай крыніцы, мы павінны адзначыць, што яе сакральны статус – прадукт выключна культурнай традыцыі канкрэтнага рэгіёна, які ўлучае ў сябе мноства ўзаемазалежных і ўзаемазвязаных элементаў (міфалогія прасторы, народны календар, медыцынскія веды і магічныя практикі, соція-нарматыўныя ўстаноўкі, каштоўнасці ды інш.). Іншымі словамі, культавая крыніца – гэта прыродны аб'ект, які ў лакальнай народнай традыцыі мае сталы сакральны статус і адыгрывае функцыю рытуальнага цэнтра ў пэўных абрадавых сітуацыях калектыўнага (каляндарныя святы, аказіянальныя рытуалы) і індывідуальнага (народна-медыцынскія практикі) хараکтару.

Падобнае азначэнне блізкае да катэгорый “вясковыя святыні” (А. А. Панчанка), пад якой разумеюцца “шанаваныя ландшафтныя аб'екты (артэфакты і прыроднага паходжання), якія не прадугледжаны кананічнымі царкоўнымі правіламі, але адыгрываюць істотную ролю

ў традыцыйнай рэлігійнай практыцы вяскоўца” [348, с. 12]. Разам з тым выкарыстанне азначэнняў “святы” і “культавы” як сінанімічных у дачыненні да прыродных аб’ектаў, што займаюць адметнае месца ў народнай міфалогіі прасторы, не заўсёды апраўдана.

Ушанаванне крыніц на беларускіх землях мае даўнюю гістарычную традыцыю і, сярод іншых прайў язычніцтва, згадваецца яшчэ ў XII ст. тураўскім епіскапам Кірылам. Пры гэтым у павучаннях Кірылы Тураўскага згадваюцца дзве асноўныя катэгорыі водных культавых аб’ектаў, найбольш пашираныя і ў наш час, – калодзежы і ўласна крыніцы, якім прыносяліся ахвяры: “Ни жрем бездушным идолом... не служим бо твари паче Творца, не чтем огня, не работаем солницу, не даём требы горам, ни кладязем с источники” [321, с. 377]. Аднак устойлівасць і шырокая распаўсюджанасць культавага ўшанавання водных аб’ектаў была нагэтулькі моцная, што хрысціянская царква мусіла змяніць сваю тактыку ў дачыненні да гэтай традыцыі і замест асуджэння адаптаваць яе да сістэмы ўласных каштоўнасцяў. На сённяшні момант “святыя крыніцы” вядомыя ва ўсіх рэгіёнах Беларусі, пры гэтым значная частка іх улучаныя ў сістэму народна-рэлігійных практык і знаходзяцца пад патранажам царквы, пераважна праваслаўнай.

Культавыя крыніцы ў міфапаэтычнай карціне свету беларусаў. Прынцыповым адрозненнем традыцыйнай свядомасці было ўспрыманне прасторы як “ажыватворанай і якасна разнароднай”, тым часам як для сучаснага чалавека яна ёсьць ідэальнай мёртвай абстракцыяй [467, с. 340]. Неаднароднасць прасторы перадусім выяўляецца ў наяўнасці гэтак званных “благіх”, “ліхіх” локусаў (балота, лясное пажарышча, закінутыя магілкі), якія ў сімвалічным плане змыкаюцца з хтанічным ярусам светабудовы і, шырэй, з ідэяй дэструкцыі і хаосу ўвогуле, а таксама “святых”, “добрых” месцаў (асобныя пагоркі, камяні, крыніцы), своеасаблівых пунктаў іерафаніі (праяўленне боскага), што ў народных уяўленнях суадносіцца з сферай сакральнага [96, с. 22]. Аднак, як трапіла заўважыў М. Эліядэ, людзі міфалагічнай традыцыі “не вольныя ў выбары сакральнага месца. Ім дадзена толькі шукаць і знаходзіць яго з дапамогай таемных знакаў” [527, с. 26]. Такім знакам ёсьць пэўны міфалагічны (легендарны) прэцэдэнт, звязаны з канкрэтным локусам, памяць пра які захоўваецца ў калектыўных уяўленнях як фальклорнае сведчанне святасці крыніцы, каменя, азяя ці іншага аб’екта.

Народная традыцыя захавала легендарныя (часам фрагментарныя) звесткі пра надзвычайнае, цудоўнае паходжанне шэрагу крыніц, якія можна ўмоўна падзяліць на тры катэгорыі: а) паданні аб праяве боскага (святога) персанажа ці аб’екта ля (на месцы) крыніцы; в) паданні пра

дзівосную метамарфозу (з'яўленне, пераўтварэнне), у выніку якой утвараецца крыніца або ўжо існы водны аб'ект набывае звышнатуральныя ўласцівасці; с) паданні пра надзвычайнае, чудоўнае ачуныванне.

Да першай катэгорыі можна аднесці паданне пра з'яўленне святой крыніцы “Пяцінкі” ля в. Гавенъкава Верхнядзвінскага р-на: “*Бачуць людзі: прышла ікона святая Божай Мацеры і села лі бяроскі. Людзі ўзялі яе акуратна і занясьлі ў царкву ў Росіцы. Глідзяць – ікона апяць прышла і села лі бяроскі. Дагадаліся людзі, што знак гэна Божы. Выканалі на том месцы калодзіц. А лі яго тапарамі зрубілі цэркву маліньюку. Зьдзелалі хрест. Гаварылі, вада там была сувітая – памыл той вадой, хто балеў, то ці памрэць зразу, калі ні на жысьць, ці жыць будзіць доўга*”*. Абразы Божай Маці ці велікамучаніцы Параскевы-Пятніцы, якія дзівосным чынам з'яўляюцца ля вады і маркіруюць святасць крыніцы, даволі шырока фігуруюць у фальклоры, што можна патлумачыць суаднясеннем воднай і жаночай сімволікі ў міфалагічнай карціне свету [89, с. 390]. Так, абразы велікамучаніцы Параскевы аб'яўляліся на крыніцах у в. Лемніца Талачынскага раёна, каля былога в. Жаробычы ў Шумілінскім раёне [182, с. 26]. Прычым у апошнім выпадку образ таксама “не хацеў” перамяшчацца ў іншае месца і пасля пераносу заўсёды вяртаўся да крыніцы.

Сюжэт з настойлівым вяртаннем хрысціянскай святыні на адно і тое ж месца не выпадковы ў кантэксле заўвагі М. Эліядэ пра тое, што месца тэафаніі не ствараецца чалавекам, але становіцца яму вядомым дзяяючым пэўным знакам. Сітуацыю няўдалага пераносу святыні слушна ахарактарызаваў А. Астроўскі: “*Перамяшчэнне святыні – у якасці спробы – часта прысутнічае ў тых сітуацыях, калі сама святыня настойвае на сваім знаходжанні ў той мясцовасці, дзе яна цудоўным чынам з'явілася. Няўдалая спроба перамяшчэння святыні – гэта не толькі фіксацыя значнасці новага ўчастка ландшафту, куды яна вярнулася, але і ментальнае злучэнне з ужо існімі прызнанымі цэнтрамі сакральнасці (канкрэтным храмам, шанаваным месцам, куды спрабавалі перамясяціць святыню*” [345, с. 230].

Тоечным чынам людзям даецца знак і пра сакральнасць крыніцы ля в. Чарневічы Глыбоцкага р-на: “*Раскажу, што знаю. А ці праўда ці не. Што найшли на гэтым месцы ікону, дзе цяпер стаіць каплічка. Занясуць у цэркву ікону, а яна зноў тут паявіцца. І сколькі раз яны насілі, я не знаю. Тады рашылі паставіць каплічку тут. Ну дык яны і далі ёй тут імя*”**. Паводле

* АГФФ: зап. Картэнка А. у 2004 г. ад Усяленка А. А., 1935 г. н., у в. Росіца Верхнядзвінскага р-на.

** ЗА у 2008 г. ад Шахоўскай Марыі Іванаўны, 1924 г. н., у в. Варонкі Мёрскага р-на.

іншай версіі, знак пра юдадзейнасць крыніцы дае сам Ян Хрысціцель, імем якога яна і пачынае называцца: «Ну вот, гавораць, што ішоў чалавек у бор і будзе ён сеч бор. Сячэць ёлку, з гэтай ёлкі пашла кроў. Тады аказаўся чалавек. Кажыць: “Я Ян-крысьціцель. Я должен жыць на вадзе тут.” Гэта рассказывалі даўнія, старыя дзяды-прадзеды. Так, стаіць чалавек, стаіць чалавек: “Тут должен быць Ян-крысьціцель”» [273, с. 99].

У наратывах другой катэгорыі крыніца таксама ўзнікае воляю вышэйших (боскіх) сілаў, але ўжо на просьбу чалавека ці ў адказ на яго ўчынак. Так, з'яўленне і надзвычайнага ўласцівасці “Дзявочых калодзеяў” ля вв. Жыхары і Янчыкава Полацкага р-на звязваюцца мясцовым насельніцтвам з вобразам дзяўчыны, якая была ператворана Богам у крыніцу. *“Гаварылі старыя людзі, бабушка была маг жыва, гаварыла, што дзевушку хацеў наслідаваць малец. А яна бегла, уцікала ад яго і сказала Богу: “Праваліца мне на гэтым месцы, толькі б каб на дацца яму”. І там сразу стаў калодезь, дзе яна правалілася. І крыж стаяў, і гроши наслі, клалі. Там і палаценцы вешалі, і крыж быў. Ну, поўнасьцю калодезь”**. З праявай боскай волі звязваецца і паходжанне “Марозавага ключа” ў в. Забор’е Расонскага р-на: *“Летам робілі жанчына і два мужчыны там, на пожні. І горача было, і сталі маліцца яны Богу. І Гасподзь павялеў на пожні радзіцца ключку, а вада ў ключку стала съятая”***.

У шэррагу выпадкаў умяшальніцтва вышэйших сілаў наўпрост не ага-
ворваецца, але надзвычайнасць падзеі, якая ляжыць у аснове сакраліза-
цыі вады, мае гэта на ўвазе. Так, вада ў крыніцы ля в. Піруціна робіцца
святой пасля таго, як туды трапляе карэта (золата): *“А крыніца! Дык гэта
некалі гаварылі, што там даўным-даўно ішла карэта і звалілася. Ка-
рэта ці нехта зь яе. І як бы золата туда ўпала ў ту крыніцу. І гэта
даўно было і мяне яшчэ не было. Яе разумелі як съянцовая вада. Калі
Ефрасінню несылі (перанос мошчаў Прародобнай Ефрасінні ў 1910 г. –
У. Л.), то ваду з яе бралі, маліліся там і кідалі капейкі. Людзям бальным
саветавалі, што вадзічка з крыніцы халодная. Піць трэба наташчах. Я
і сам хадзіў, браў адзін раз”****.

Асобную сюжэтную лінію складаюць паданні, дзе ўзнікненне святых
крыніц звязана з знікненнем (правалам пад зямлю) культавых аб’ектаў –
храмаў і капліц. Такім чынам, крыніцы, як і шэрраг азёраў ці пагоркаў,
з’яўляюцца на месцы колішніх святыні, але ў адрозненне ад азёраў
і пагоркаў не проста маркіруюць “святое месца”, але сваёй вадой уласаб-

* ЗА у 2008 г. ад Фунцікавай Галіны Сиргесўны, 1933 г. н., у в. Баяноўшчына Полацкага р-на.

** ЗА у 1998 г. ад Гаўрыленкі Е. Ц., 1923 г. н., у в. Азёрная Расонскага р-на.

*** ЗА у 2008 г. ад Маліноўскага Паўла Кузьміча, 1925 г. н., у в. Піруціна Полацкага р-на.

ляюць і рэтранслююць сакральную энергію ў свет людзей. “*А ключок гэта во за ракой, у берагу так, ён жа нахадзіўся, алі туды ня пройдзіш. Там ён быў у нас такі абрыйшыся, правал такі, цэрква там правалілася, дык гэта правал такі. Гавораць, там съянционая вада. І людзі ездзяюць, і ўсягда набіраюць*”*; “*Не мама дажа, бабушка расказала, што гэта дажа яны ня знаюць, а ўжо ад сваіх старых чулі, ад сваіх мацярэй, што была каплічка і правалілася туда. Біў ключок адтуль і гэта, кажуць, съятая вада. Прыхадзілі, бралі – наверна ж памагала. Эта ж ад старых, бывала сабяруцца, разгаварываюць, а малыя слухаюць. Так, гавораць, была [каплічка] і правалілася. Так гэта яничэ бабушка і што ад сваіх бабушак чула. Правалілася, і съятая вада стала, ўсягда бралі, хадзілі, капеечкі кідалі. І я кідала. І ключык біў адтуда ўжо, і вадзічка чысьцен'кая, чысьцен'кая!”**; “*Крынічка ёсьць на Казарышыне. Казалі, цэркава правалілася. Там, дзе крынічка. А ці праўда ці не. Шчыталі, што съятая вада, а Бог яе знаець, ці памагаець. Мы хадзілі туды, вады на бяром сабе ў баначку*”***.*

Такім чынам, прыведзеныя прыклады яничэ раз пацвярджаюць тэзіс пра тое, што канфігурацыя культурнага і прыроднага ў структуры культурнага ландшафту можа істотна адрознівацца для мірапаэтычнай свядомасці і рацыянальнага светаўсведамлення. Бо калі ў апошнім выпадку азёры, пагоркі і крыніцы – аб’екты прыродныя, то для традыцыйнага мыслення легендарныя вадаёмы – нярэдка вынік трансфармацыі культурных (сакральных) аб’ектаў, якія існавалі ў міфічныя часы і абудзілі высокі сімвалічны статус прыродных аб’ектаў, што ўзніклі на іх месцы.

У народных апавяданнях трэцяга тыпу знакам святасці крыніцы ёсьць цудадзейны, лекавы харектар яе вады, выяўлены кімсьці з людзей нейкім надзвычайнім чынам. Звычайна гаворка ідзе пра цудоўнае вяртанне зроку сляпым. У адной з версій пра паходжанне Янавай крыніцы ля в. Чарневічы гаворыцца: “*Дзедушка расказваў гісторыю, што хто-та нешта шукаў. І быў з ім сляпты чалавек. Яны першыя знайшлі гэту ваду, яна ідзець дзе-та зьверху. Яны дакапаліся да гэтай вады, стары абмыўся ей і пачаў відзець. Тады ўжо рашылі, што гэта съятая вада. І началі ўжо дзелаць усё тут. Яна ідзець чуць не зьверху. Яе там і адкрылы. Расказвалі, што было гэта дзе-та 200–300 лет назад*”****. Аналагічны сю-

* АГФФ: зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2009 г. ад Машарскай Лідзі Сямёнаўны, 1922 г. н., у в. Забор'е Клясціцкага с/с Расонскага р-на.

** ЗА у 2008 г. ад Сакаловай Валянціны Ігнатавны, 1934 г. н., у в. Шэндзялы Полацкага р-на.

*** АГФФ: зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2008 г. ад Бражковай Людмілы Аляксееўны, 1933 г. н., у в. Заазер'е Сенненскага р-на.

* ЗА у 2008 г. ад Хрол Марыі Віктараўны, 1940 г. н., у в. Чарневічы Глыбоцкага р-на.

жэт звязаны і з святой крыніцай Пустынскага Успенскага манастыра каля Мсціслаўля, вада якой вярнула зрок яго заснавальніку – сыну Альгерда князю Лутвену-Сімёну, а таксама з культавымі крыніцамі ля Ракава, г. Васількова на Беласточчыне, ля в. Карытнае Асіповіцкага р-на, дзе зрок вярнулі сляпныя старцы [182, с. 24–27]. Гэткім жа чынам была выяўлена крыніца Добрая Вада на мяжы Лепельскага і Чашніцкага раёнаў: “*Даўна яшчэ ж вось гэта, гэта мая бабушка расказывала. Не радзіцелі, а мая бабушка расказывала. У Латыгали, у двары, там у двары раньша паны такія жылі... Жыла там паня такая, і яна не відзела – сляпая была. I ей прысніўся сон такі: ну, ў лясу где-то срадзі лесу, на горке – вада. I вот если гэтай вадой памыць глазы, то яна станет сразу відзець*”*.

Сюжэтныя акалічнасці гэтых паданняў (сляпы старац, знак, атрыманы ў сне) паказваюць на веды, недасяжныя чалавеку ў побытавай сітуацыі, але атрыманыя надзвычайнім чынам (сон як знакавая прастора быцця) або з дапамогай адпаведных пасярэднікаў паміж “гэтым” і “тым” светам (старац як “божы чалавек” – образ, надзвычай распаўсюджаны ў беларускай фальклорнай традыцыі [73]). Пры гэтым у большасці выпадкаў міфалагічны прэцэдэнт, які стаў прычынай сакралізацыі воднага аб’екта, не захаваўся ў калектывай памяці мясцовага насельніцтва. Адсюль святасць крыніц і іх надзвычайнія ўласцівасці характарызующа старажыламі як спрадвечныя, вядомыя яшчэ “дзядам-прадзедам” ці “даўным-даўно” і, такім чынам, паводле традыцыйнага часавіспрымання судносяцца з міфічным, ідэальным часам.

Аднак не менш важкім грунтам міфалагізацыі і сакралізацыі крыніцы ў традыцыйнай карціне свету ёсьць уласцівасці і фізічныя якасці яе вады, а таксама адметная геамарфологія і тапаграфія. Выход грунтовых водаў на зямную паверхню, сфакусаваны ў адным месцы, які чалавек можа назіраць візуальна і беспасярэдне, інтэрпрэтуючы ў народнай свядомасці ў вельмі шырокім полі пазітыўных значэнняў, звязаных з ідэяй “пачатку”, “руху” (жыцця ў цэлым), бо “канцэнт руху належыць да ліку асноўных паняткаў традыцыйнага светаразумення”, у катэгорыях якога апісваецца і сама чалавечасць [449, с. 462].

Прынцыпова важкім для асэнсавання міфасемантыкі крыніцы ў традыцыйнай карціне свету з’яўляецца і вектар яе руху, які рэалізуецца па лініі *ніз – верх*, з падзем’я – на паверхню, што палярна адрозніваецца ад вертыкальнай арыентаванасці рэк: *верх – ніз*, з выготкаў – да вусця. У міфапаэтычнай карціне свету гэтыя два супрацьлеглыя прасторавыя напрамкі маюць і адрознную семантычную нагрузкі, што выдатна адлю-

* * Зап. Глушко А., Тухта В. у 2004 г. ад Скарупы Аліны Міхайлаўны, 1930 г. н., у в. Чорная Лаза Чашніцкага р-на.

стравана ў замоўнай традыцыі і рытуальных практыках. Калі ўніз (на заход) з свету людзей каналізующа хваробы (у тым ліку, як было паказана вышэй, і з дапамогай рачной плыні), то сам чалавек у пошуках здароўя перамяшчаецца (апелюе) уверх (на ўсход), дзе і сустракае суб'ектаў вышэйшай, боскай сферы. Вада, якая наступерак сваім фізічным уласцівасцям уздымаецца уверх, увасабляе сабой ідзю росту, прыбытковасці, росквіту (параўнайма ў загадцы: “Чыстае, харошае, цалае лета цвіце, а насення няма” [120, с. 33]). Пазначым пры гэтым, што крыніца – і ёсць уласна выток, заўсёды арыентаваны вертыкальна, бо пераход крынічнай вады ў гарызантальную плашчыню (ручай, раку, азяро і нават балота) азначае не толькі трансфармацию аднаго тыпу воднага аб'екта ў іншы, але і змену (дакладней, нейтралізацыю) яе сімвалічнага статусу. Палявыя назіранні паказваюць, што фармальна тая ж самая вада “святой крыніцы”, але ўжо ў фармаце ручая, не ёсць аб'ектам ушанавання для мясцовага насельніцтва, а яе ўласцівасці не разглядаюцца як надзвычайнія ці цудадзейныя.

Аднак сярод канкрэтных выпадкаў арганізацыі сакральнай прасторы культавых крыніц у Беларусі вылучаюцца два адрозныя тыпы міфалічнай арыентацыі. У першым, найбольш распаўсюджаным варыянце, культурнае афармленне зазнае аўтэнтычнае геамарфалогія крыніцы, дакладней, яе вытоку, і прасторавая схема (ніз – верх), пазначаная вышэй. Зруб або капліца ўзводзяцца менавіта над крыніцай. Другі варыянт арганізацыі сакральнай прасторы культавых крыніц паказвае ігнараванне прыроднага вытоку, але мадэльвание “вытоку” сродкамі культуры (капліца, жолаб, вадацёк) ужо на крынічнай ручайні ці, у залежнасці ад рэльефу, на вадаспадзе. Так, у выпадках з Бабруйшчынскай, Чарневіцкай (Глыбоцкі р-н), Кавалевіцкай (Полацкі р-н), Сенненскай ды іншымі культавымі крыніцамі тапаграфія сакральнага выглядае наступным чынам: крыніца → капліца → святая крыніца. Пры гэтым святая вада ўжо з'яўляецца ў свеце людзей па вектары *верх – ніз*, што паўтарае вертыкальны кірунак “касмічнай ракі”, якая спадае з неба. Арыентацыйная супяречнасць гэтых двух варыянтаў арганізацыі сакральнай прасторы ўяўная – ніводзін з іх не супярэчыць канцепталогіі свяшчэннага, бо кірункі на Неба і з Неба (на ўсход, з усходу) у дачыненні да чалавека – заўсёды пазітыўныя: гэта або апеляцыя да Бога, або карэспандэнцыя ад Яго.

Разам з тым у абодвух выпадках гаворка ідзе пра *культурную фармалізацыю сакральнага – інкарпарацыю сакральнага прыроднага аб'екта ў сферу культуры шляхам яго вылучэння і лімітацыі ў прасторы* (зруб, агароджса, капліца) і *фармальнае атрыбутацыі як аб'екта рэлігійнага ўшанавання* (крыж, абразы, царкоўная служба). Культурная фармалізацыя некананічнай, з гледзішча афіцыйнай царквы, народнай

“святыні” легітymізуе яе ў вачах хрысціянскіх святароў, што, у сваю чаргу, толькі ўзмацняе яе сакральны статус ва ўяўленнях вернікаў – прадстаўнікоў мясцовай супольнасці. Культурная фармалізацыя сакральнага ідэальна адпавядае зместу і форме народнага хрысціянства, калі ўшаноўваюць крыніцу, але моляща абразам. Пры гэтым адзначым, што ў народнай традыцыі ўшаноўваюцца і сакральна вылучаныя прыродныя аб'екты, якія не маюць ніякіх культурных маркёраў, г. зн. культурна не фармалізаваныя. Прыкладам такіх аб'ектаў ёсць культавая крыніца ля в. Мікуліна Палацкага р-на. “*Там у лесе цякла крынічка, звалі “Святая крынічка”. Мы малыя туды хадзілі ў ягады. Там стаяў пняёк, а было там бальшое болота з клюквой, на гэтых пняёк усегда стаяла кружасачка, пілі з гэтай крынічкі вадзічку. А ў крынічку гэтую кідалі капейкі. Гэтая вада лічылася святай, яе свяяніць у цэркvi не нада было*”*. У выпадку з “Божым ключом” ля в. Труды Палацкага р-на, які таксама ніякім чынам не маркіраваны сродкамі культуры, паказальны той факт, што сведчаннем святасці крыніцы выступае прасторавы вектар яе вытоку – з усходу, які суадносіцца ў міфапаэтычнай карціне свету з ідэяй чысціні і самым Богам: “*А там ключ, ключ ад Госпада Бога з-пад сонца ідзе, яна лячэбная вада, бяруць як лякарства тую ваду, п'юць. Ад упуду памагаіць, і ад всякой хваробы памагаіць, людзі бяруць і п'юць. – А можа хадзілі на якія празднікі болей. Можа свяцілі калі ваду? – Яна тая вада ад Бога съянчоная. – Ужо і свяяніць не трэба? – Да. У любы дзень можна браць. Ну Бог іх знаіць, ад якіх балезнянай яна памагаіць, да ад усяких балезнянай, ад упуду памагала, і еслі ў цябе ўнутры што баліць і тоож памагала, і ўсё ўрэзмя. Чыстая (вада), не затыхаецца нічаво, ключ такі, ключ. – Вот вы казалі “ключ ад Госпада Бога з-пад сонца ідзе”. Як гэта – з-пад сонца? – З усхода сонца цяче вада – гэта самая харошая вада*”**.

Сутнасная для разумення міфасемантыкі крыніцы сітуацыя адкрыцця, адмыкання падземнай вады, прасторава ўвасобленая вытокам крыніцы. Паказальная ў нашым выпадку рэгіянальная назва крыніцы – ключ, якая бытую на паўночным заходзе Беларусі і сумежных раёнах Расіі і апелюе да міфалагемы адмыкання / замыкання: “Ключ – дзе вада ідзе з-пад зямлі” (В-Дзв.) [424, с. 485]. Разам з тым “адмыканне” крыніцы, згодна з міфалагічнымі ўяўленнямі беларусаў, прэрагатыва не чалавека, але суб'ектаў вышэйшай, боскай сферы, сярод якіх найчасцей фігуруе Божая Маці. “Пры крыніцы, пры вадзіцы зялёны тын стаяў. Пад тым ты-

*ЗА у 2002 г. ад Качанок М. М., 1933 г. н., у в. Мікуліна Палацкага р-на.

**АГФФ: зап. Любач У., Філіпенка У. у 2005 г. ад Жамянёнак Налдзі Трафімаўны, 1926 г. н., у в. Труды Палацкага р-на.

нам крынічка. Той крынічкай Мацер Божая заведала, крынічку адмыкала. Раба божая Агата прыступала, вадзіцу набірала, красну кароўку падмывала, штоб яна зацёна не мала, у ёй малачко прыбывала” (Быхаўскі р-н) [35, с. 85].

У антрапацэнтрыйчай праекцыі крынічная вада ўвасабляе маладосць і здароўе як квінтэсценцыю жыцця. Паказальная тут дыялектная назва крыніцы, зафіксаваная М. Грынблатам на Гомельшчыне, — “жывец”; “жыўцы б’юць” (Веткаўскі р-н) [9]. Невыпадкова, што ў казачным фальклоры крынічная вада здольная вярнуць да жыцця нават мёртвага чалавека: “А гэтыя два часавых, жывыя салдаты, узялі жывой вады ў тэй крыніцы і памачылі яму, гэтаму ўбітому, рану. І стаў ён жывы” [26, с. 88]. Яшчэ больш выразна суаднесенасць крыніцы з ідэяй нормы, здароўя, прыбытковасці і дастатку ўвасоблена ў замовах, дзе вобраз крыніцы акумулюе ў сабе значэнне вады як чыстай, жыццядайнай стыхіі. “Добры дзень, вадзіцы-крыніцы! Мы не прыйшлі па ваду, мы прыйшлі па сваё малако. Як у крыніцах вада прыбувае мінутамі, гадзінамі, часінамі, шоб малако прыбувала мінутамі, гадзінамі, часінамі” (Лельчицкі р-н); “Вадзіца-крыніца, ты ўсім людзям памачніца, памагала ты лугам-берагам, памажы... (каму трэба дапамагчы – імя чалавека або скаціны)” (Докшыцкі р-н) [35, с. 59, 279].

Прыродная чысціня і празрыстасць крынічнай вады толькі акцэнтуюць азначаную жыццёвую сімваліку і заўсёды прынцыпова падкрэсліваюцца ў народных апавяданнях пра крыніцы як сведчанне іх сакральнай вылучанасці, святасці: “Святая вада ад Яна, і з крыніцы, хоць і 5 гадоў храні. Чысценская, як свяціоная вада. Ніколі не памутненне нічога”*; “Ну, чыста стаіць. Нікагда каб яна заванялася, запахла чым-небудзь, не. Гавараць, яна ж Святая! Уродзе гэта. У мяне прастаяла год, год у бутылачке за халадзільнікам. Якую ўзяла, такая і ё. Не затыхаеца”**; “А ключок ішчытаеца бажэственным. Воні возьмеш ваду, вада харашая, чысная, яна такая праэральная, праэральная”***. Як слушна заўважыла Л. М. Вінаградава, “шырокі вядомы ў славянскіх прыгаворах матыў “будзь здаровы як вада” گрунтуеца на станоўчых якасцях свежай, халоднай, крынічнай вады” [90, с. 39]. Адпаведна, крыніца як увасабленне ідэальнай чысціні “баіцца” рознага забруджвання і можа папросту знікаць, рэагуючы такім чынам на благія паводзіны з боку людзей: “Як на Покаць

* АГФФ: зап. Сулімаў С. у 2009 г. ад Буёнак Мальвіны Уладзіславаўны, 1930 г. н., у в. Псуся Глыбоцкага р-на.

** Зап. Глушко А., Тухта В. у 2004 г. ад Скарупы Аліны Міхайлаўны, 1930 г. н., у в. Чорная Лаза Чашніцкага р-на.

*** АГФФ: зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2009 г. ад Святловай Марыі Васілеўны, 1925 г. н., у в. Азёрная (Папова Лука) Расонскага р-на.

паварот, Кавалёвы ключы былі. Ваду бралі, а пасля таго сталі мыць, і яны ушлі. Няльзя съціраць. Баяцца плахаты. Ключы як чалавек” (Веткаўскі р-н) [240, с. 49].

Як і іншыя водныя аб’екты, крыніца ў міфапаэтычных уяўленнях увасабляе мяжу і канал камунікацыі паміж “гэтым” і “тым” светам. Аднак у параўнанні з возерамі ракой, чые межавыя функцыі маюць выразны сезонны харктар і ў зімовы час у значнай ступені нейтрапізуюцца, крыніца выступае як *медыятыўная канстанта* на працягу ўсяго года. Здольнасць крыніцы не замярзаць узімку і не перасыхае з летку, як і выключная чысціня яе вады, абумоўлівае яе асобны статус сярод іншых водных аб’ектаў. *“Там круглы год зімой пад верхам гэта вада там... Да ета і не замерзала і летам не ўбіралася”*^{*}; *“Яна ідзець і ідзець, яе нічым не засыпіш. Нікагда. Яна дажа і не замярзаіць”*^{**}; *“А чаго Марозаў ключ называюць, тожэ не магу сказаць. Но ён не замірзаіць нікада. Вот зімой трывіцаць, сорак градусаў, толькі тады пара стойбам ідзе...”*^{***}

Паўнаводнасць крыніцы ў цеснай сувязі з яе медыятыўным статусам тлумачыць той факт, што ў беларускім фальклоры менавіта крыніца ёсьць сіонімам вады ўвогуле (“крыніца-вадзіца”), што ў сваю чаргу азначае яе скразную сувязь не толькі з падземнай (зямной), але і з нябеснай вільгагцю. Шлях крынічнай вады, адлюстраваны ў замове, злучае ўсе сферы светабудовы: «Крынічанька, сцюдзёная вадзічанька, святая панаходвідніца ішла з сіняга мора аблакамі, з цёмнага леса пяскамі праз сырое карэнне, праз цвёрдае каменне, на трыдзеяць ключы замыкала. Госпада Бога прызываля: “Прыхадзі, Гасподзь, на помач”» [35, с. 359]. Адсюль невыпадкова, што крыніцы фігуруюць як рытуальная прастора ў абрадах выклікання дажджу. “Каб выклікаць дождж, збіраліся бабы і падлеткі, ішлі да крыніцы, калацілі яе, сыпалі свечаны на Макавей маквідун, кідалі манеты, толькі белыя” (Лельчицкі р-н) [454, с. 102].

Нават калі крыніца ў межах культурнага ландшафту лакальнай супольнасці і не ёсьць аб’ектам кульставага ўшанавання, яе ўласцівасці “ідэальныя вады”, ахарактарызаваныя вышэй, дазваляюць мясцовому насельніцтву харктарызаваць яе як “святую” па азначэнні. Доказам жа “святасці” могуць выступаць падзеі мясцовай гісторыі, якія самой крынічнай вады і не датычаць. *“Крынічка во, дзе бальшак і мост чэрэз*

* ЗА у 2007 г. ад Ставера Віктара Андрэевіча, 1929 г. н., у в. Маргавіца Докшицкага р-на.

** АГФФ: зап. Сулімаў С. у 2009 г. ад Буёнак Мальвіны Уладзіславаўны, 1930 г. н., у в. Псух Глыбоцкага р-на.

*** АГФФ: зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2009 г. ад Пашкова Івана Васілевіча, 1932 г. н., у в. Азёрная (Папова Лука) Расонскага р-на.

*Дрысу. Усё ўрэмя бралі ваду. Як ідзеши на Дзёрнавічы, направа. Усё ўрэмя ваду там бяруць. Там вада – крыштал – там яна з-пад зямлі ідзеци. Яна памагала! Вот машина, з танцаў ехалі людзі, абярнулася і ніхто, ніхто не пагіб, усе жывыя асталіся. Вот ля той крыніцы. Нейкае ж святое месца, што машина абярнулася і людзі ўсе жывыя асталіся”**.*

З другога боку, крыніца – прадметнае ўласабленне воднай стыхіі, – як і вада, харктарызуецца амбівалентнасцю ў традыцыйнай карціне свету. Пазітыўныя значэнні, суднесеныя з ідэяй жыцця, безумоўна прэвалююць, але падземнае (хтанічнае) паходжанне крыніцы ляжыць у аснове яе суднясення ў казачным фальклоры з міфалагічнымі персанажамі інферналнай сферы. “Ускочыла падчарыца бедненская, скапіла вёдры і пабегла ў лес за вадою. Прыйшла к крыніцы, толькі нагнулася вады зачэрпнуць, ажно як выскачыць адтуль касматы, рагаты, з длінным хвастом чорт” [26, с. 247]. Суднесенасць крыніцы з чортам была харктэрна і для ўяўлення беларусаў канца XIX ст.: “Старыя людзі кажуць, што ў кожнай крыніцы сядзіць чорт” [543, с. 17], але ў фальклоры другой паловы XX – пачатку XXI ст. падобныя супастаўленні ўжо не фіксуюцца. Аднак у сучасных народных апавяданнях амбівалентнасць сакральна вылучанай крыніцы выяўляецца ў тым, што, нягледзячы на цудадзейны харктарап яе вады, само месца, дзе яна знаходзіцца, належыць да катэгоріі небяспечных, дзе людзей палохае нячыстая сіла. “Есь такая крынічка. Быў тут касьцёл і ў адно ўрэмя праваліўся... І там гэта крынічка б’е. І прыязджалі людзі бралі, і вочы прамывалі. Як спуг, усё, гэта вада добра. Набярэш вады і не аглядаіся. І памагае. І для аптэкі бяруць у крыніцы... Бязодніца – так і завецца. Там карова ці конь – усё прападзе. Як едзеши каля гэтай Бязодніцы, там такі страх, ідзеши, велькі страх быў каля гэтай крынічкі праехаць. Але дзякую Богу, сколькі ездзіла, нічога не слу́чылася”**. Пры гэтым, як адзначаюць інфарманты, “страх” ля крыніцы найбольш праяўляюцца ў цёмны час сутак (увечары ці ўначы), які суадносіцца з тагасветам.

Вектарная скіраванасць крыніцы па лініі *ніз – верх* у праекцыі на вітальнью шкалу міфапаэтычнай карціны свету можа быць прадстаўлена як дыхатамія *смерць – жыццё* і, магчыма, тлумачыць даволі распаўсюджаныя ўяўленні пра крыніцы з *жывой і мёртвой* вадой. “За гарамі, за лясамі, недзе на край свету, то кажуць, е такія крыніцы, што з іх вада бяжыць мацуношча і слабая. Як чалавек напіўся б мацуношчай, то праста

* ЗА у 2008 г. ад Іллюшэнкі Людмілы Андрэеўны, 1935 г. н., у в. Кульнёва (Царкавішча) Расонскага р-на.

** Зап. Валодзіна Т. у 2010 г. ад Рамэйкі Яніны Вітольдаўны, 1931 г. н., у в. Рубяжэвічы Стайнблоўскага р-на.

зрабіўся б, як мядзведзь, дужы, а як слабей, то зваліўся б з ног, як націна. Аб такіх крыніцах то анно ведаюць птушкі і некаторыя звяраты” [543, с. 163–164]; “Е ў крыніцах такая вада, што калі чалавек яе нап’еца, то будзе вельмі дужы і здаравенны, бы дуб. Е й такая, што і апошнюю сілу адбірае” [408, с. 51]. Разам з тым падобныя ўяўленні могуць узыходзіць да базавай характеристыстыкі міфалагічнага светаўспримання, для якога час і прастора, ва ўсёй сукупнасці структурных элементаў, з’яўляюцца гетэрагеннымі і разнажаснымі. Адсюль міфалагічны прэцэдэнт, знак, дадзены асаблівым чынам і зафіксаваны ў фальклорнай памяці, мае выключнае значэнне пры выяўленні сакральнага локуса ў межах канкрэтнага культурнага ландшафту. Надзвычайнасць інфармацыі пра “сапраўдны статус” прыроднага аб’екта пацвярджаецца і народным перакананнем у тым, што адрозніць крыніцы паміж сабой можа не звычайны чалавек, а адно толькі знахар, які валодае таемнымі ведамі: “Кожная крыніца мае асобную воду. Е такія людзі – знахары, што яны добрэ ведаюць, у якой крыніцы якая вада; яны бяруць яе й даюць жыёлую або людзям. Такая вада вельмі пажытэчна” [408, с. 51].

Крыніца, як і возера, у структуры лакальнага культурнага ландшафту лакалізуецца дакладна, але, у адрозненні ад апошняга, заўсёды кронкава. Мінімальная памеры крыніцы, у параўнанні з астатнімі прыроднымі вадаёмамі, маюць вельмі важны знакавы кантэкст. Мініяцюрнасць крыніцы ў міфапазытычным усприманні азначае, што яна не ўяўляе для чалавека пагрозы, як гэта ёсьць у выпадку з вялікімі вадаёмамі, асабліва тымі, межы якіх немагчыма прасачыць візуальна. “Самі па сабе маленькія прадметы псіхалагічна вылучаны – яны не ўяўляюць для чалавека пагрозы, не бяспекі ці шыжкасцяў” [388, с. 109]. Эмацыйнае усприманне параметраў воднага аб’екта (як і ўсіх астатніх элементаў навакольнага асяроддзя) важнае для чалавека традыцыйнай культуры, бо “памеры – гэта прадметная ўласцівасць, якая аб’ядноўвае чалавека з навакольным светам, з аб’ектамі, якія запаўняюць прастору” [388, с. 109].

У рамках лакальнага культурнага ландшафту, які ёсьць жыщёвай прасторай вісковой супольнасці, надзвычай малыя памеры крыніцы робяць амаль немагчымай яе лакалізацыю для людзей вонкавых, не прыналежных да мясцовай культурнай традыцыі. Як паказвае экспедыцыйны досвед, нават калі гаворка ідзе пра кульставую крыніцу, добра вядомую жыхарам канкрэтнай вёскі, знайсці яе надзвычай цяжка без дапамогі мясцовага насельніцтва. Такім чынам, гаворка ідзе пра свайго роду “прыватызацыю” крыніцы лакальнай супольнасцю, калі і сам аб’ект, і ўесь комплекс інфармацыі пра яго (ад дакладных каардынат а да легендарнай гісторыі) рэлевантныя толькі ў прасторавых рамках

“міні-свету”, “малой радзімы”. Невыпадкова, што вобраз крыніцы ў беларускім фальклоры карэлюеца з вобразам бацькаўшчыны, якая ёсьць “вытокам” уласна чалавека: “Няма смачнейшае вадзіцы, як з роднай крыніцы” [117, с. 290].

Рытуальныя функцыі культавых крыніц у жыцці не толькі вясковага, але і гарадскога насельніцтва Беларусі рэалізујуцца перадусім у сферы народна-медицынскіх практык, што мае шырокія паралелі з культурнымі традыцыямі індаеўрапейскіх (і не толькі) народаў. Падобная скіраванасць рытуальнай прагматыкі цалкам вытлумачальная з гледзішча архаічнага светаўспрымання. Святая крыніца як міфалагічны цэнтр тагасвету, вылучаны не чалавечам, але вышэйшаю воліяй, характарызуеца зыходнай, прыроднай, першаснай чысцінёй і ідэальнасцю, апрадмечанай крынічнай вадой. Адсюль зварот да “жывой вады” быў неабходны менавіта хвораму чалавеку, прыродны стан якога (здароўе) парушаны.

На ўсёй тэрыторыі Беларусі звышнатуральныя ўласцівасці “святых крыніц” выяўляюцца ў іх надзвычайных лекавых здольнасцях, якія мясцовым насельніцтвам характарызуюцца, як правіла, абагульненна і формульна: “ад усякіх хвароб”, “ад усяго памагае”, “для здароўя” і да т. п. Разам з тым вада большасці культавых крыніц разглядаецца як эфектыўны сродак пры хваробе вачэй ці немачы, атрыманай праз візуальны контакт (сурокі, зглаз). Падобныя ўяўленні не выпадковыя і ўзыходзяць да архаічных пластоў індаеўрапейскай культуры. Так, назва крыніцы, якая фігуруе ў хецкім абраадзе ачышчэння, *šakuni*, – узыходзіць да хецк. *šakuwa* ‘вочы’ (дзеяслоў *šakuwai* – ‘бачыць’, гоцк. *saihan*, ням. *sehen*, англ. to see), што, у свою чаргу, адносіцца да індаеўрап. *okʷ-‘вока’. Адсюль ст.-польск. *okno*-‘ключ, крыніца’, серба-харв. *око* ‘вока’, ‘глыбокое месца на дне, дзе ёсьць крыніца’, а таксама літ. *akis* ‘акно ў балоце’, *vandenis* *akis* ‘крыніца = “вока вады”’, лтш. *velna acis* (літаральна ‘чортава вакно’) [194, с. 37]. Падобныя аналогіі знаходзім і ў беларускай мове. Так, у паўночна-заходніх гаворках адно са значэнняў слова “акно” – ‘прорва, крыніца, жарало’: “Акно бывая ў паплавах, у крыніцы, глыбокое места, у акно ўваліцся – не вылезіш” [423, с. 72].

На Вілейшчыне яшчэ ў 1930-х гг. захоўвалася архаічнае агульнаіндаеўрапейскае ўяўленне, што і азёры і крыніцы – гэта “вочы маци-зямлі” [566, с. 198]. Такім чынам, сімваліка выкарыстання вады з культавай крыніцы, якая ўвасабляла святое “вока з таго свету”, пры лячэнні хвароб вачэй даволі празрыстая.

У народнай традыцыі “лекавая спецыялізацыя” культавых крыніц знаходзіць сваё адлюстраванне ў тэматычных апавяданнях пра канкрэтныя выпадкі пазбаўлення ад той ці іншай хваробы. У адрозненне ад этыяла-

гічных паданняў, якія тлумачаць з'яўленне крыніцы ці прычыну набыцця ёю святасці, алавяданні гэтага тыпу апелююць да рэальнай гісторыі канкрэтных людзей (называюцца імёны ці падрабязныя харктарыстыкі дзейных асобаў), якія дзівосным чынам атрымалі здароўе з дапамогай “святой вады”.

Так, святая крыніца ля в. Матырына Ушацкага р-на дапамагала хворым на вочы, што і знайшло сваё адлюстраванне ў народнай прозе. “Ну і вот, эта яшчэ мой папа расказываў. Тут, у Матырыне, быў чалавек, хлопец. І то лі прыўраждзёны, ну ня відзеў, малады чалавек, і ня відзеў, съялы. А тады яму прысыніўся сон, што дапаўзі да крыніцы, да Лініні, і дастаń вады, і напійся, і памыйся – і будзеш відзець. Ну, і што вы думаеце, дык поўз чалавек гэты на каленьках, эта даўно дужа было, але гэта было дзесьвіцельна верна, чалавек гэты поўз на каленьках, дапоўз да гэтай. Ішоў чалавек упярод ужо, а ён поўз за ім. Дапоўз да тый крыніцы, дастаў, папіў вады, памыўся, і чалавеку адкрыліся вочы” [273, с. 219]. Гісторыі пра вяртанне зроку цалкам невідушчаму чалавеку ў народнай традыцыі фігуруюць як “цуд”, здзейснены “святой вадой”, які адначасова даказвае яе высокі сакральны статус і цудадзейныя здольнасці: “*Ад вачэй добра памагала (крыніца ля в. Красnalучка Лепельскага р-на. – У. Л.). Многія дажа, адна съяпая была і то хадзіла, яна ўжо ўмерла. Ну ей пасаветавалі, так яна (схадзіўши) і памёрла, ачкі не адзіваўши*”*.

Доказам лекавых уласцівасцяў крынічнай вады можа выступаць спасылка на досвед блізкага чалавека, сваяка. Так, здольнасць “Дзявічага калодзежа” (ля в. Жыхары Полацкага р-на) лячыць вочы верыфікуецца наступным чынам: “Як бабушка, пакойніца, бывала просіць, як хто ідзець у лес: “Прынясіце мне. Як памынуся, – гаворыць, – зразу мне відней станец глядзець, зразу глазы мае лучшэ відзяць”**. Або, наадварот, прыезд “далёкіх людзей” да “святой крыніцы” з мэтай пазбавіцца ад канкрэтнай хваробы – таксама ва ўяўленнях мясцовых жыхароў ёсьць надзейным паказнікам яе звышнатуральнай сілы: “У Бароўкі (Лепельскага р-на) крынічка ёсьць Святая. Туды людзі за вадой ад вачэй прыязджалі. На Дзяды бралі. Нават з Полацку людзі прыязджалі” [96, с. 23].

Уяўленне пра ваду як ачышчальную стыхію і яе фізічныя здольнасці змываць і чысціць ляжаць у аснове народных перакананняў пра высокую эфектыўнасць крынічнай вады лячыць (“змываць”) “сурокі” і “упуды”, асабліва ў маленьких дзяцей. Менавіта гэтыя ўласцівасці падкрэсліваюцца мясцовыми жыхарамі ў аповедах пра Стайкаўскую крыніцу (Ушацкі

* ЗА у 2008 г. ад Няміры Альберта Іосіфавіча, 1923 г. н., у в. Красналучка Лепельскага р-на.

** ЗА у 2008 г. ад Фунцікавай Галіны Сяргеевны, 1933 г. н., у в. Баяноўшчына Полацкага р-на.

р-н): “*Кажуць, очэн памагаець. Вот с глаза калі што-небудзь, скаціне, кароўку змываюць і дзецим. Узяў, пабрызгаў, яе ж у рот не нада браць. Калі ў рот узяў гэтай вады, то съятое ж ужо зьвеў*”*. Сярод шырокага спектра лекавых уласцівасцяў здольнасць дапамагаць ад сурокай і ўпуду фігуруе ў народных харастарыстыках Святой крыніцы на Верхнім замку ў Полацку: “Ад усяго памагала. Калі ў мяне сэрца забаліць, пап’ю гэтай вадзічкі, мне кажацца лучша. Калі печань баліць, пайду, вот, я часта хажу ў горад, набяру бутылачку вады. Ну, пап’ю, а Бог яго знаіць. Да, вот ад дурнога вока, ад дурнога глаза, да. Дажа многія прыходзяць іздалека. Як вот, Грамы, напрымер, у нас тут, эты раён там, з (вулы) Марыненкі прыходзяць. Спугаеца ват рабёнчак, ці спугаешся сам другі раз, бальшы. Пап’еш этай вадзічкі, кажацца лучша” [273, с. 198].

Падобная інфармацыя зафіксавана і пра крыніцу “Пяцінка” ля в. Слабада Віцебскага р-на: “*I мамка мая хадзіла туды, к Пяцінке. Ну нашы хадзілі сюды, у Слабаду. Хадзілі ў цэркву, маліліся Богу, пакланяліся іконе Пяцінай. Там і крынічка – ключ такі. Вадзічку бралі тыя людзі. Бывала і карову збрывівалі, калі што-небудзь не пагадзілася і дзіцё малое, калі што-небудзь балела, гэтай вадзічкай*”**.

Адначасова, паралельна з здольнасцямі крынічнай вады дапамагаць пры хваробе вачэй, могуць вылучацца дадатковая лекавая ўласцівасці, якія і складаюць спецыфіку той ці іншай культавай крыніцы. Так, жанчыны, якія мелі праблемы з нараджэннем дзяцей ці для забеспечэння лёгкіх родав, абракаліся і ахвяраваліся ля Сарочынскай святой крыніцы (Ушацкі р-н), дзеля чаго праходзілі на каленках ад царквы да капліцы, пабудаванай над крынічнай вадой, і ахвяравалі ў ёй гроши, ручнікі ці фартухі. “*Ад гэтай цэрквой на каленях паўзлі да тэй каплічкі. А цяпер тая каплічка, там дом на гарэ адзін. А яна ўнізу, дык ішчэ і зруб ёсць... Ну, чысцілі, я і сама чысціла. Вот бальшынство бярэмennыя і труды гэткія... Дык каб лягчэй радзіць...*”***

Падобнымі ўласцівасцямі, паводле народных перакананняў, валодае і Чарневіцкая (Янава) крыніца: “*У нас, у Чарневічах, жыла Бабіч Іра, яна доўгі час не магла радзіць. Бярэмeneец – першы раз выкідыш, другі раз... Разоў дзесяць так было. Купалася яна ў гэтай вадзе, а зараз у яе дзвевачка, якой два годзікі. Вось яшчэ прыязджалі з Барысава ка мне родственінікі*

* АГФФ: зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2008 г. ад Лабэцкай Розы Мікалаеўны, 1937 г. н., у в. Старынка Ушацкага р-на.

** АГФФ: зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2007 г. ад Палячэнкі Марыі Іванаўны, 1928 г. н., у в. Брыгітполле Віцебскага р-на.

*** АГФФ: зап. Шаўчэнка Я. у 2009 г. ад Аўсёнак Валянціны Фёдарараўны, 1932 г. н., у в. Сарочына Ушацкага р-на.

далёкія. І я ім пасаветавала, што ў нас было такое чуда, няхай зъезьдзе да съятой крынічкі. Так вот яе матка званіла, казала, што дачка бярэменная”.

У шэрагу выпадкаў вада культавых крыніц, як ля в. Кавалеўшчына Полацкага р-на, дапамагае ад болю ў суставах: “Я знаю, што пасля вайны прыехала жанчына з Польшчы і ў яе ногі адказвалі. Жыла яна ў Гаравых і гэтай вадой лячылася. І піла яе, і есці сабе варыла на гэтай вадзе, і сваімі нагамі і пайшла” [96, с. 23]. Такія ж здольнасці маюць і Янавы крыніцы ля вв. Бабруйшчына і Чарневічы Глыбоцкага р-на. Аднак у апошнім выпадку практиковалася абмыванне хворага месца крынічнай вадой: “*Калі руکі баліяць, ногі. Ліцо абмывалі і вочы таксама. Мой зяць казаў, што акунуліся тут і год пазваночніка не чулі. І Люсі Жэні казаў, што яму так съціснула съпіна і ён узяў пакутаўся. Дык ён казаў, што ўсё сышло, як рукамі зъняла. Расказвалі, што прывазілі маленъкага з Полацка, яму так нага балела, раны адкрываліся, абмывалі нагу. І пчалам бяруць ваду, каб добра вяліся*”**.

Вада некаторых крыніц (“Грамячы калодзеж” ля в. Жарцы Полацкага р-на, “Святая крыніца” ля в. Красналучкі Лепельскага р-на), паводле інфармантаў, мае здольнасць спыняць крывацёк і гаіць адкрытыя раны ці дапамагаць ад хваробаў стравуніка (крыніцы ля в. Кавалеўшчына Полацкага і в. Матырына Ушацкага р-на).

Характар рытуальных дзеянняў ля культавых крыніц мае ў аснове прынцып дараабмену, калі атрыманне “долі” (здароўя) у выглядзе “святой вады” прадугледжвала ахвяру (дар) з боку чалавека: “Крынічка Магдалена, стаіш па калена, дарую я цябе хлебам і соллю, надары рабую кароўку добрым здароўем, жоўтым маслам, белым сырэм” [35, с. 84]. Найчастей у якасці прынашэнняў святым крыніцам фігуруюць гроши (манеты), ручнікі, палатно і воўна. Адначасова, асабліва ў выпадку цяжкіх хвароб, практиковалася і абраканне – выкананне асабістага зароку чалавека, які мог рэалізоўвацца ў разнастайных формах: паломніцтва-выпрабавання (нашча, пешкі ці нават на каленках, у строга вызначаны час), усталявання крыжка, упарадковання крыніцы ці ўзвядзення ля яе капліцы. Падобныя патрабаванні паломніцтва выступалі як умова магчымага ачуньяния: “Было што-та, пастройка какая-та іс крышай (капліца). – У. Л.). Уход, выхад там. Так вот, мама гаварыла, ужо і крывыя, і съяптыя, і такія увечлівія такія, ўсякія цягнуліся! Здалёк! Здалёк! Пешкам, пешкам! Тады ж пешкам нада, еслі ж ужэ у цэркву і да споведзі, ужо на якое прычашчэння. Эта

*ЗА у 2008 г. ад Хрол Марыі Віктараўны, 1940 г. н., у в. Чарневічы Глыбоцкага р-на.

**ЗА у 2008 г. ад Муравей Антаніны Васілеўны, 1933 г. н., у в. Рослева Глыбоцкага р-на.

ужо абавязкова нада пешкам! І наташчак жа ж, не еўшы нада! Ужо вечарам вады папіўшы, а утрам ужо і вады няльзя папіць” [273, с. 253]; “Ад нас “Ян” (культавая крыніца. – У. Л.) недалёка! Вы б паглядзелі, як там вадзіца бяжыць. Там людзі бяруць там, мыоцца... Там вада пастаянна бяжыць, яна бяжыць і бяжыць. Капліца зроблена, а Ян такі, во фігура, як чалавек, ну вот як я ростам. Але яго забіраюць у Чарневічы ў цэркву за тое, што яго тут украдуць. А тут у бары красіва: такая пагурак, лагчынка і капліцу новую. У нас брыгадзір ня меў здароўя, і ён рашыў пастроіць новую” [273, с. 97].

Рытуальнае ўшанаванне крыніцы магло мець калектыўны характар і строгае суаднясение з канкрэтным святам народнага календара. Пісьмовыя крыніцы і матэрыялы палявых даследванняў даюць інфармацыю аб каляндарнай прымеркаванасці культуры крыніц у значнай колькасці канкрэтных выпадкаў. Так, калектыўнае паломніцтва да шанаванай крыніцы адбывалася на Вадохрышча (в. Лісна Верхнядзвінскага, в. Цінаўка Полацкага, в. Забор’е Расонскага, в. Вішкавічы Чашніцкага р-на, гг. Полацк і Сянно), Барыса і Глеба (в. Наўліца Полацкага, в. Высокі Гарадзец Талачынскага, в. Старыя Стайкі Шклойўскага р-на), Юр’я веснавога (Віцебск), Міколу веснавога (в. Курына Віцебскага р-на), Вялікдзень (в. Ніжня Каўтуны Полацкага, в. Вішкавічы Чашніцкага р-на), Ушэсце (в. Сарочына Ушацкага р-на), Тройцу (в. Каханавічы Верхнядзвінскага, в. Дабрыгоры Бешанковіцкага, в. Мосар Ушацкага, в. Годзічава Гомельскага, в. Язвіны Уздзенскага р-на), Яна (вв. Бабруйшчына, Чарневічы Глыбоцкага, в. Гентава Мёрскага, в. Лоўжа Шумілінскага, в. Янава Барысаўскага р-на), у Пятніцу напярэдадні Пятра і Паўла (м. Асвея, Маркаў манастыр у Віцебску, м. Лукомль Чашніцкага р-на), на Іллю (в. Будзішча Сенненскага, Стайкі Ушацкага р-на), Макавея (в. Богіна Braslauskaga, в. Чарнавокі Верхнядзвінскага, в. Углы Ухвішчанская Полацкага, в. Ракавічы Шчучынскага р-на) [182, с. 44].

У большасці гэтых выпадкаў ля крыніц адбывалася царкоўная служба, вада асвячалася і такім чынам яе сакральны статус аднаўляўся і замацоўваўся ў межах пабежнага году. Паказальна, што паломнікі, нават не маючы хваробаў, імкнуліся набіраць ваду “на цэлы год” менавіта ў святочны дзень, калі яна асвячалася. Пасля “святой крыніцы” захоўвалася ў хаце як своеасаблівы абрэг на выпадак розных хваробаў і немачаў, што маглі адбыцца з людзьмі ці сказайнай. “Святочная Юраўская адправы адбываліся і ля святых месцаў, ля крынічак: “А крынічку Крыжыкі зрабілі прошчай. Прыйзджалі свяшчэннікі на Юр’я, там адпраўлялі абеды, і святая вада б’еца... А чыста. Святое места. Началі адправы адпраўляць.”

Там і храсты стаяць, абракающа. Можа хто каго наказаў, той і абракаеца. Каб прасьці ў яму Бог. І вешаюць рушнікі на красты. На Юр'я” (в. Чыжаха Бярэзінскі р-н) [475, с. 161].

Часам наведванне крыніцы адбываецца некалькі разоў на год, у межах буйных рэлігійных святаў. Так, да крыніцы на Замкавай гары ў Полацку хадзілі як мінімум тройчы: “Ну, на такія вот – Пасха, Раждзяство, Пакроў, эта самае там, якія бываюць празнікі такія, мы бярём эту ваду, кідаем дзеньгі, там, як бы плацім. Ну і эта, яна круглы год цякёць” [157, с. 197]. Падобным чынам калектыўнае паломніцтва адбывалася і да святой крыніцы ля в. Краснالучка Лепельскага р-на. Пры гэтым інфармант падкрэслівае неабходнасць сітуацыйнага, будзённага шанавання крыніцы пры наведванні лесу, дзе яна размяшчаецца. “Да, і на Тройцу (хадзілі), і на Пятра, і на ўсе, якія празнікі ёсь. Знаеш, дзетка, я табе быль раскажу. Пашилі мы зь сястрой у алеинічак, кругом рос, пашилі мы ў баляс, недалёка ад каплічкі. Сястра кажаць: “Давай сходзім у каплічку”. А я кажу: “Некалі, некалі”. І я як дзюбнула сабе ў нагу, і ўсё. Тады яна кажаць: “Ну што, час нашоўся?!?” А тут заліся кроюю ўсё. Хустку з сябе, завязала, і пашилі мы ў эту крынічку. Рукі памылі, і ўсё, і кроў стала. Вот так”*.

Такім чынам, персанальная наведванне крыніцы, як правіла, аказіянальнае, г. зн. выклікане як надзвычайнім здарэннем (раптоўная хвароба чалавека, яго блізкіх ці свойскай жывёлы), так і сітуацыйнага будзённага характеристу (наведванне пры збіранні ягадаў, грыбоў, рэгулярныя візіты пры хранічнай хваробе ды інш.).

Прасторавыя рамкі рытуальнай функцыянальнасці культивавых крыніц на тэрыторыі Беларусі дазваляюць умоўна вылучыць трох катэгорый згаданых аб'ектаў:

а) субрэгіянальныя, інфармацыя пра якія бытую на даволі значнай тэрыторыі, што ўлучае ў сябе не толькі навакольныя вёскі, але і бліжэйшыя мястэчкі і нават гарады. Крыніцы такога тыпу вылучаюцца ўпрадаванасцю і арганізаванасцю сакральнай прасторы, паломніцтвы да іх носяць масавы характар (ад некалькіх дзясяткаў да некалькіх сотняў чалавек), строга прымеркаваныя да пэўнага рэлігійнага свята і суправаджаюцца царкоўнымі службамі. Да субрэгіянальных належаць культивавыя крыніцы ля вв. Бабруйшчына, Чарневічы Глыбоцкага р-на, в. Стайкі Ушацкага р-на; Палыкавіцкая Святая крыніца ля Магілёва; Мікалаеўская крыніца ў Лагойску; Блакітная крыніца ля Слаўгарада.

* Зап. Валодзіна Т. у 2008 г. ад Карабеў Марыі Сцяпанавны, 1926 г. н., у в. Малыя Таронкавічы Лепельскага р-на.

б) *вузкалакальная культавая крыніцы* – найбольш распаўсюджаныя як у мінулым, так і сёння. Геаграфія іх рытуальнай функцыянальнасці звычайна ахоплівае невялікую вясковую прастору, што ўлучае ў сябе бліжэйшае і 2–5 суседніх паселішчаў. Архітэкtonіка такіх крыніц носіць больш сціплы харктар (зруб, маленькая капліца, крыж), колькасць паломнікаў параванальная невялікая, царкоўныя службы на сённяшні момант, як правіла, не праводзяцца. Падобная сітуацыя назіраецца і на тэрыторыі Пскоўшчыны, дзе “самае масавае распаўсюджанне маюць крыніцы пры вёсках, да якіх адбываецца паломніцтва жыхароў невялікага кола вакольнага “куста” вёсак” [355]. Скарачэнне колькасці вясковага насельніцтва, яго старэнне і адсутніцтва пераемнасці ў традыцыі ўшанавання крыніц у шэррагу выпадкаў звужае іх інфармацыйнае поле і пераводзіць у наступную катэгорыю;

в) *мікрарэгіянальная* крыніцы, інфармацыя пра якія бытует ў межах аднаго населенага пункта і не вядомая жыхарам нават суседніх вёсак. Культурна-рэлігійная атрыбутацыя падобных крыніц (в.в. Мётлы, Мікуліна, Піруціна, Труды Полацкага р-на) можа адсутнічаць цалкам, а іх наўедванне мае пераважна індывідуальны харктар і аказіянальны прычыны, не суаднесеныя з сістэмай каляндарных святаў.

Культурным аналагам (формай) крыніцы выступае калодзеж (“Перад тым як пачынаюць капаць калодзеж, найперш шукаюць крыніцу” [562, с. 32]), які ў сімвалічным плане таксама выступае як камунікацыйны канал з тагасветам, што і абудзіла яго рытуальная функцыя ў народнай культуры. Сувязь калодзежа з зямной (а г. зи. і нябеснай) вільгацію тлумачыць яго шырокое выкарыстанне ў рамках аказіянальных абрадаў выклікання дажджу. Вядомым на ўсёй тэрыторыі Беларусі прыёмам было засыпанне маку ў калодзеж. Пры гэтым магічныя працэдуры мусілі выгрымліваць шэрраг прынцыповых патрабаванняў: мак мусіла сыпаць цнатлівая дзяўчына (сувязь калодзежа з вадой і адпаведна жаночым пачаткам; цнатлівасць увасабляе ідэю цэльнасці, ідэальнасці, непарушнасці) і таемна, каб ніхто не бачыў (рытуальная невідушчасць, калі ніхто не бачыць чалавека і ён нікога не бачыць, мадэрлюе сітуацыю выхаду ў тагасвет, што робіць магічныя дзеянні найбольш эфектыўнымі). “Як дажджу няма, бяруць мак цякун і сыпюць у тры калодцы. Бяруць скавараду, што бліны пякуюць, сыпюць туды мак і ў тры калодцы. У адзін трошку, у другі трошку, у трэці. Са скавародкі. Сыпалі дзяўчата больш. Маладыя, чесныя. Мама гаворыць: “Бяры скавароду, каб жа ня відзела дзяярэўня!” – нада ўціхара. Бяры маленкую скавародку. І пашоў. Са скавародкі троху пасыпеш маку, а тады пабегаеш, пагуляеш, у другі калодзеж занясеши”*.

* Зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2008 г. ад Краўчанкі Наталіі Андрэўны, 1930 г. н., у в. Пустынкі Сенненскага р-на.

Як варыянт у калодзеж маглі кідаць гаршчок або яго аскепкі. Гаршкі кідалі ў калодзеж або дзяўчата, або ўдовы, якія вылучаліся паводле прынцыпу рытуальнай “чысціні”. У шэрагу выпадкаў гаршкі папярэдне разбівалі і ў ваду кідалі чарапкі: “Няма дажджу. Дзеўкі, да ву сабірайцеся, да паваруйце крушыны, да пабейце да іх у калодзезь у чый папала. Ну, тады што? От ужэ пуйдзе дож, ужэ ка[жуць]” (Хойніцкі р-н) [454, с. 105].

Медыятыўныя функцыі калодзежа, які злучае “гэты” і “той” свет, выяўляюща і ў варожбах, калі знак, даваны “адтуль”, мусіць прадказаць асабісты лёс чалавека, прынамсі ў межах аднаго года. У часе Калядаў “дзяўчына падвешвае ключ да ніткі і, апускаючы ў калодзеж, тузас за нітку, з-за чаго ключ хістаецца з боку ў бок. У які бок адхіліца ключ у часе дакранання да вады – з таго боку будзе жаніх” [339, с. 52].

Сувязь з стыхіяй вады і канструкцыйныя асаблівасці калодзежнага зруба, які асацыяваўся з жаночымі дзетароднымі органамі (у загадцы: “У дзеда вісіць, у бабы ззяе, дзед папросіць – баба дае” [380, с. 86]), ляжалі ў аснове шматлікіх правілаў і засцярогаў, якія датычылі паводзінаў цяжарных жанчын ля калодзежа. У прыватнасці, забаранялася, набраўшы вады, адліваць яе назад у калодзеж. *“Атліваць няможна ў калодзесь ваду, тады будзіць дзіця атлівачца, вот паесць-паесць, а тады – чох – атальеца. Дык вот бяреши ваду ў калодцы, нельзя адліваць, браць нада беражна”**. Няправільныя паводзіны цяжарнай жанчыны з калодзежнай вадой маглі, паводле народных перакананняў, мець трагічныя наступствы: “Калі цяжарная жанчына цягне з калодзежа ваду, яна павінна стараца не пераліць яе, інакш дзіця можа нарадзіцца калекам” [226, с. 195]. Пэўныя сімвалічныя дзеянні ля калодзежа былі скіраваныя на захаванне малака ў парадзіх. “Каб у жанчыны не знікала малако, трэба, зачарпнуўши вядром вады са студні, прыкрыць яе абрусам і праз яго выпіць чатыры разы патроху вады, ставячы вядро крыжаладобна, на чатырох вуглах калодзежнага зруба” [577, с. 127].

Разам з тым калі казаць пра сакральнасць калодзежнай вады ў параўнанні з прыроднымі, а тым больш “святымі” крыніцамі, то выяўляецца даволі прынцыповая розніца. Безумоўна, уся вада, асабліва падземная, мае базавы ровень сакральнасці, што адлюстравана ў народных уяўленнях пра яе паходжанне: “Воду Бог даў на патрэбу людзям. Людзі шануюць воду, нічого ў яе не кідаюць нячыстаго, не плююць, каб Бог не скараў” [408, с. 50].

Аднак святасць культавых крыніц, большасць якіх знаходзіцца па-за межамі паселішчаў (пераважна ў лесе), абумоўлена міфалагічным (легендарным) прэцэдэнтам, падзеяй, што адзначана тэафаніяй (праявай боскага

* ЗА у 2009 г. ад Кавалевіч Зінаіды Іванаўны, 1936 г. н., у в. Дзедзіна Докшыцкага р-на.

персанажа, цудоўнай метамарфозай ці ачуньваннем). Сакральнасць такога плану значна перасягае базавы ровень і ніякім чынам ад чалавека не залежыць, яму толькі дадзена распазнаць знакі, што паказваюць на крыніцу надзвычайнай сілы. Калодзежная (“свая”) вада адпачатковай святасці і цудадзейнасці не мае, як і не мае ўласнай міфалагічнай гісторыі (легенды), што верыфікуе гэтую цудадзейнасць. Але надзвычайнай ўласцівасці калодзежнай вады могуць задавацца з дапамогай культурных механізмаў. Прыкладам можа быць калодзеж Далмана – аднаго з самых моцных і вядомых знахароў Віцебшчыны другой паловы XX ст. Пры гэтым цікава, што паводле народных меркаванняў спосабы гэтай сакралізацыі могуць быць рознымі. “*Далман ваду даваў, Далман і ў калодзеши, цэлы дзень ваду бяруць і памагаіць, ён маліўся ў калодзеши. Так эта я скажу, што ён памагаў усім. Хто б ні абраціўся к яму, ніхто не астаўся ня вылечаны. Ён робіў толька добрае. Ён дажа, свой калодзец быў у яго, і ён над гэтым калодцам памоліца, ці ён вядро вады зачарэпнець, і тады эта вядро бахнечец у калодзец – і ўжо уся вада лячэбная*”*; “*Людзі гаворуць, што ён так усё знаю. У яго ў калодзежы вада замоўленая. Ён калодзеж замовіў*”**; “*Ужо ж Далман памёр. Ну сёстры ягоныя даюць ваду. Я была ў іх. У іх жа калодзец, у калодзец атушчаны сарэбранны крэст, там вада ніколі не затыхаецица, у калодцы. I вот яны даюць ваду*”***.

Зразумела, што падобная працэдура сакралізацыі была даступна толькі асобным людзям, але штогадовы акт асвячэння (=ачышчэння) сваёй калодзежнай вады шляхам дадавання туды “кишэнскай вады” (асвеченай у храме на Вадохрышча) шырока распаўсюджаны ў Беларусі і дагэтуль. Аднак да нашага часу бытует перакананне, што нават без асвячэння святаром уся вада, у tym ліку калодзежная, у ноч на Вадохрышча перараджаецца і ачышчаецца сама. “*Сейчас у гэта время, у начное, а гэта васем-наццатага января. Вабічэ в прыродзе перарождаецца ў любым калодцы, перакіпіць вот эта вот вада. Ну, где там агледзіў мой сын младшы. Младшы работай эканамістам у калхозе, а старшы заўдырэктарам у горадзе Магілёве. Ці яны дзе вычыталі ў кніге, ці яны дзе-што. Ну наш любапытны быў і дырэктар школы радам Касцюкоўскай жыў: “Давай жа мы праверым!” А калодзеж у іх быў дваццаць метраў глыбіна. Ну і такі калодзеж выкапалі, кагда та быў. “Давай, – кажа, – праверым”. Здзелалі пераноску такую з длінным очэнь провадам. Ну і давай*

* АГФФ: зап. эксп. ПДУ ў 2009 г. ад Васілевіч Ганны Фамінічны, 1928 г. н., у в. Несцераўшчына Докшыцкага р-на.

** Зап. Валодзіна Т. у 2007 г. ад Талкоч Арцемія Сямёнаўны, 1933 г. н., і Карзевіч Кацярыны Сямёнаўны, 1922 г. н., у в. Сарокі Глыбоцкага р-на.

*** АГФФ: зап. Філіпенка У. у 2008 г. ад Суднік Таісы Васілеўны, 1935 г. н., у в. Лужкі Шаркаўшчынскага р-на.

жса ж мы, прэждзеврэменна, ешчо пака не сколька мінут не да первага часа дванаццаці этых часоў. Апусцілі гэтую лампачку, уключылі і ў электрасець і ўбедзіліся. Хоць так і глыбако, в гэтую ноч з двенаццаці часоў пачынает кіпець вада, перараждацца. Ну і гэтат дырэктар школы, і гэтат мой сын гаварыў: “Мама, давай ешчо праверым і ў нашым калодцы”. Тожэ праверылі”*.

Такім чынам, аналіз фальклорных і этнографічных матэрываў паказвае, што крыніцы (калодзежы) у структуры традыцыйнага культурнага ландшафту беларусаў адыгрываюць надзвычай важную ролю ў плане рытуальнай прагматыкі, што, у сваю чаргу, абумоўлена іх медыятыўнай сімволікай у міфапаэтычнай карціне свету. Найбольш рэльефна і выяўна сакральны статус крыніц у народнай культуры выявіўся ў іх культавым значэнні для канкрэтных мікрарэгіёнаў краіны. Параўнальны аналіз крыніц XIX–XX стст. і матэрываў сучасных палявых даследванняў паказвае, што ўшанаванне культавых крыніц у Беларусі ёсць устойлівым феноменам народнай культуры, які працягвае сваё бытаванне на пачатку XXI ст., і адметнай рысай беларускага культурнага ландшафту ў цэлым. Але радыкальны пераўтварэнні і змены, якія закранулі вёску ў ХХ ст., прывялі да істотнага змяншэння колькасці крыніц, што захавалі сувязь рытуальную функцыянальнасць на сучасным этапе. Далейшая комплексная і сістэмная праца па вывучэнні і захаванні культавых крыніц Беларусі магчымая толькі пры ўмове надання ім статусу нематэрыйнай культурнай спадчыны і пры цесным узаемадзеянні навукоўцаў, мясцовых і рэспубліканскіх уладаў, а таксама насельніцтва канкрэтнага рэгіёна. Такім чынам, комплексныя, міждысцыплінарныя даследванні культавых крыніц Беларусі ў спадчэнні з навукова аргументаванымі рэкрэатыўнымі мерапрыемствамі па іх захаванні павінны стаць адным з прыярытэтаў у галіне айчыннага нарадазнаўства.

3.3. Поле, гара і камень у сімвалічнай структуры культурнага ландшафту

3.3.1. Поле

Характар і спосаб жыццядзейнасці традыцыйнай супольнасці, аграрнай у сваёй аснове, вызначае і каштоўнасную герархію топасаў навакольнай прасторы, дзе прыярытэт безумоўна належыць зямлі, у значэнні палеткаў, поля. У гэтым сэнсе паказальнае значэнне слова “земля” ў лі-

* Зап. Скварчэўскі Дз. у 2008 г. ад Мядзель Ганны Антонаўны, 1914 г. н., у в. Вялікае Стакава Барысаўскага р-на.

таратурнай мове, якая ўласбляе нацыянальны ровень светаўспрымання этнасу, і ў народных гаворках, якія дагэтуль абслугоўваюць жыццёвы досвед віскавай супольнасці. У “Глумачальным слоўніку беларускай мовы” лексема “зямля” мае наступныя значэнні: 1) трэцяя ад сонца планета... 2) суша (у адрозненне ад воднай прасторы); 3) верхні слой нашай пла-неты; глеба, грунт; 4) паверхня, плашчыня, на якой мы стаім, рухаемся; 5) ...глеба, якая апрацоўваецца і выкарыстоўваецца ў сельскагаспадарчых мэтах” [442, с. 523]. Для народнай карціны свету большасць прыведзе-ных значэнняў не актуальныя і таму ігнаруюцца. “Зямля” на роўні га-ворак азначае толькі грунт, глебу і ворную зямлю [424, с. 336] – падста-вовыя катэгорыі існавання чалавека наагул і земляроба ў прыватнасці. Па сутнасці, абодва гэтыя значэнні зліваюцца ў традыцыйных уяўленнях беларусаў пра зямлю: “Зямля святая, яна наша маці, яна нас жывых корміць, а па смерці да сябе прыхіляе” [543, с. 163]; “Зямля адна на свете, яна наша матка, бо ўсе мы ат яе радзіліса, усіх яна й прыме, як мы пам-ром. Зямля святая, яна ўсё родзіць, яна пестуе нас у маленьству, яна нас корміць і поіць, а як прыйдзе час, захавае нашы косці” [408, с. 47].

Высокі сімвалічны статус поля ў структуры традыцыйнага культур-нага ландшафту беларусаў абумоўлены ўласна аграрным тыпам трады-цыйнай культуры, дзе “поле” перадусім азначае сельскагаспадарчыя палеткі – асноўны сродак вытворчасці віскоўца. Невыпадкова, што ства-рэнне зямлі Богам – гэта, па сутнасці, стварэнне поля – роўнай, шыро-кай прасторы, прыдатнай для апрацоўкі. “Дз’явал дабыў пяску са дна мора, а Гасподзь з етага пяску прасцёр зямлю роўна-шырако, як кляно-вы ліст” [121, с. 37]. Паказальна, што ў беларускай мове слова “поле” мае два асноўныя значэнні: 1) ворная зямля; 2) бязлесая мясцовасць [425, с. 41]. Такім чынам, ёсць як бы два полі. Першае, як аснова гаспадарчай дзейнасці земляроба (“надзел”, “ніва”, “палеткі”), прыналежала да прас-торы засвоенай, акультуранай (паказальна, што першазначэнне тэрміна *cultura* – апрацоўка зямлі), tym часам як “чыстае поле” суадносілася з прыродай. Адразу адзначым, што “чыстае поле” – гэта перадусім катэго-рия міфалагічная, ментальная, бо ў прасторы беларускага традыцыйнага ландшафту “бязлесая мясцовасць”, не ўведзеная ў гаспадарчы ўжытак, – справа выключная. Ва ўмовах малазямелля, якое было значнай прабле-май для беларускага селяніна яшчэ ў канцы XIX – першай траціне XX ст., “чыстае поле” азначае не столькі геаграфічныя рэаліі, колькі рэаліі міфалагічнай карціны свету. Пры гэтым супрацьпастаўленне “гаспадар-скага поля” “чыстаму”, якое, здавалася б, яскрава ўласбляе дыхатамію культура – прырода, можа здымацца цалкам, бо аналіз фальклорных ма-тэрыялаў паказвае, што канцепт “чыстае поле” выяўляе сваю семантыку ў

залежнасці ад міфалагічнага ці рытуальнага кантэксту і можа ўласабляць хаатычную, пустэльную прастору, шырокую памежную зону паміж “гэтым” і “тым” светам, а таксама ідэальныя ў сваёй урадлівасці палеткі.

Суаднесенасць палеткаў, ворыва з культурнай прасторай не выкліае ніякіх сумневаў, бо менавіта палеткі ёсць грунтам жыццядзейнасці вяскоўца. “Апрацаванае поле (засеяныя палеткі, ніва) успрымаеца як акультураны прыродны аб’ект, які хоць і знаходзіцца па-за межамі жылой прасторы чалавека, але выступае ў ролі таго месца, дзе пастаянна, год за годам, адбываецца аграрная дзейнасць селяніна-земляроба. У гэтым сэнсе поле – гэта, безумоўна, “свая”, абытая прастора, якая забяспечвае людзей галоўным прадуктовым запасам – хлебам; гэта нейкі локус-пастярднік паміж домам (дваром, сялом) і дзікім, аддаленым, чужым светам” [93, с. 54].

З другога боку, прыналежнасць “гаспадарскага поля” да сферы культуры ўмоўная, бо вызначаеца храналагічнымі межамі сельскагаспадарчых прац на ім. У сваю прастору поле ўводзіцца сімвалічным актам веснавых агледзінай і адпаведнай працэдуры лімітациі, якая здзяйсняеца шляхам абрарадавага абыходу поля, вызначэння ягоных межаў з дапамогай рэчаў, надзеленых высокім семіятычным статусам: галінак асвянчонай вярбы, рэшткаў велікоднай трапезы (яек, костак). “З другім вербным пруцікам абыходзяць... агарод і асабліва азімае поле, зноў жа тры разы сцёбаюць ім у розных месцах нівы і па сканчэнні ўсяго вербны пруток утыкаюць у адзін з куткоў агарода або нівы” [130, с. 154]. Заўважым, што асвянчоная вярба адначасова лакалізуецца і ў межах гасподы (хаце), а таксама на могілках, што на пачатку новага аграрнага года азначала чарговую лімітацию “свайго” свету. “Пасвянчоная вярба, якая паторкваеца ў хаце (“пад бэльку, под столь – ад буранаў”), на палетках (“як сеялі, у жыты, пасярод шнура”) і па хаваннях (“у нагах торкнеш”), выконвае функцыю сакральнага маркёра, што наноў вызначае і ўмацоўвае межы “свайго” свету, абавязкова ўключаючы ў яго структуру і могілкі (дзядоў)” [280, с. 77].

Вяртанне поля ў сферу прыроды прыпадае на заключны этап дажынак, калі на іржышча запрашаюцца звяры: “Ваўкі, мядзведзі, ідзіце бараду палоць, Не пойдзеце сёння, не ідзіце ніколі” або: “Лісы, зайцы, бяжыце, памажыця, бараду палоць” [67, с. 64]. Уздзел лясных звяроў у рытуальным завяршэнні жніва падкрэслівае пераходны статус поля ў гэты момант, якое, аддаўшы ўраджай чалавеку, пераходзіць у свой зыходны прыродны стан. Разам з тым абрадавыя дзеянні з “барадой” (рэштай нязжатых каласоў) маюць не толькі сінхронную (гарызантальную) праекцыю, якую можна выявіць па шкале культура – прырода, дзе поле (“барада”) займае цэнтральнае або медыятыўнае месца. Не менш істотны і дыяхронны

(вертыкальны) вектар рытуалу, які злучае людзей з памерлымі продкамі (дзядамі) і прадстаўнікамі боскай сферы праз поле. Функцыі дажынкавай “барады” як “мэдыятара паміж рэальным і замагільным светам” падтрымлена і доказана ахарактарызаваныя Т. В. Валодзінай, якая паказала, што менавіта апошнія каласы (“барада”) адыгрывалі важную ролю ў дачыненнях свету жывых і свету памерлых [67, с. 63–65]. Нябесная праекцыя рытуалу, як і ўласна поля, выразна прасочваеца ў жніўных песнях, дзе ўдзельнікамі дажынак ёсць сам Бог ці Божая Маці: “Дзякуем табе, наш моцны Божа, Што нам дапамог сабраці збожжа”; “Найсвеньша Матка, / Раю, раю, па небу хадзіла, / Калосся збірала, / Раю, раю, вянок завівала, / Вянок завівала, / Раю, раю, пані падавала” [255, с. 420, 443]. Характэрна, што першы зажын каласоў на полі на Віцебшчыне меў назуву “Богава барада”: “Гэта палоска (жыста) “Богава барада” называлася. Первы раз як жнеш, первы раз атрэзаў жменьку і нясі ў хату, пускай стаіць, пака будзіш яшчэ што засяваць”**.

Нябесная праекцыя поля вынікае і з свяшчэннага статусу ўласна зямлі, якая ёсць дарам Бога: “Зямля святая, яе Бог даў нам як матку, а матку трэз шанаваць” [408, с. 47]. Такім чынам, знакі, адлюстраваныя на небе, датычаць найперш ураджайнасці палеткаў. Іншымі словамі, сімвалічная звязка “неба-поле” праграмуе поспех на рэальнай ніве. “Богу маліліся, каб расло хараши, глядзелі на неба. Усё на небе, як сеяць – на небе. Еслі жыста сеесіш – то такія аблачкі, а як лён – то будта такое як палотнішча расцігваеца на небе. Палосы такія. Вот тагда сей лён, будзіць лён дужа хароши. Еслі мелкія тучкі над твайм агародам, аблочка, бываюць бальшыя аблака, а гэта мелкія – сей любое жніва, палезіць усё. Бываля бацька выйдзець, глядзіць на неба, як нада сеяць. Дужа съятой быў бацька. Мы з хрысьціянскай сям'і, з богамалебных такіх. I ён бывала выйдзець, на неба паглядзіць. Бягіць дзе-небудзь на рабоце, бягіць, аж валіцца, хоць раз махнуць нада – будзіць во ўраджай! Як пасеіць – усё лезіць, патому што па небу сеяй, усегда глядзеў на неба. Гэта ўжко не секрет. Гэта ўжко ўсе зналі. Паглядзіць: мелкія аблака – бягіць скарей-скарей, раз кінець – будзіць хароши-хароши ўраджай: і лук, і памідоры, і агуруцы, і ўсё на съвеце. Гэта тожса бальшыя харошия прыкметы”**.

З улікам таго, што катэгорыі “першае” і “апошнія” сакральна вылучаныя ў міфапаэтычнай карціне свету, першы або “Богаў” сноп (які захоўваеца ў доме пад абразамі) і апошння дажынкавая “барада” (якая

* АГФФ: зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2007 г. ад Дубавец Ганны Парфенавны, 1919 г. н., у г. п. Сураж Віцебскага р-на.

** АГФФ: зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2007 г. ад Дубавец Ганны Парфенавны, 1919 г. н., у г. п. Сураж Віцебскага р-на.

застаецца на полі) прадметна ўвасабляючы рытуальны сцэнар жніва як своеасаблівую камунікацыю людзей з Богам і памерлымі продкамі (дзядамі). Пры гэтым у прасторы поля рэалізуецца схема, калі “апошні злучаецца з першым у адно цэлае, што забяспечвае цыклічнасць” [66, с. 674]. Невыпадкова, што на жніве ідэя паспяховага пайтору ўраджаю прэвалюе ў звароце да Бога: “Радзі, Божа, жыта / На другое лета, / Радзі, Божа! / На другое лета, / Лепшае за гэта, / Радзі, Божа!” [255, с. 63].

Матыў прысутнасці (запрашэння) звяроў на жніўным полі ўжо разглядаўся Т. В. Валодзінай, якая тлумачыць яго ў кантэксле ўшанавання продкаў [67, с. 68–69]. Аднак аналіз фальклору і рэальнай тапаграфіі культурнага ландшафту дазваляе ўдакладніць сімволіку з’яўлення звяроў на полі ды іх удзелу ў дажынках.

Згадаем, што хлеб як “Божы дар” захаваўся ў людзей толькі дзякуючы жывёлам. Адна з галоўных адзнак “златых часоў” у беларускім фальклоры – звышдастатковасць збожжа (хлеба), калі сам колас рос ад кораня. Аднак чалавечая сваволя і неналежнае шанаванне хлеба змушаюць Бога знішчыць збожжа цалкам. І тымі, хто вымаліў у Бога пакінуць колас жыта ў такім выглядзе, у якім яно існуе цяпер, былі прадстаўнікі менавіта жывёльнага свету – кот і сабака. “*Прыйшоў Бог у хату да адной жанчыны, а яна бліны пачэць. Відзіць, а жанчына падцёрла блінамі жопу дзіцёнку. Даўной на съязблінцы было многа каласкоў, і вырашыў Бог зьнішчыць жыта. Тады прыйшлі да яго каты і сабакі і напрасілі, каб ён аставіў хоць бы адзін каласок на съязблінцы. Бог пажалеў іх і вырашыў пакінуць адзін каласок на съязблінцы. З таго часу гаворуць, што людзі жывуць на сабачай і кацінай долі, і цяпер сабакі і катоў трэба карміць пярvey*”*.

Не менш істотны і той факт, што ад моманту з’яўлення земляробства на тэрыторыі Беларусі поле (ворыва) прырастала амаль выключна за кошт лесу, г. зн. за кошт жыццёвой прасторы звяроў. У сваю чаргу, пасля ваенных ліхалеций закінутыя людзьмі палеткі імкліва заастаілі лесам. Такія ландшафтныя метамарфозы, якія магчымыя і ў наш час (аддаленныя і непрадуктыўныя калгасныя палеткі засаджваюцца ці заастаюць лесам), выразна паказваюць “спрэчны” характар поля, на якое прэтэндујуць і людзі, і звяры.

Не менш звыклыя і рэгулярныя і візіты лясных звяроў на палеткі, якія выступаюць у ролі дадатковай кармавой базы. І нават зжатае, зімовае поле, якое не ўяўляе цікавасці для чалавека, – гэта паляўнічыя ўгоддзі для ваўка і лісіцы, дзе яны “мышкуюць”, палююць на мышэй.

* ЗА у 1999 г. ад Качан Еўдакія Філіпаўны, 1927 г. н., у в. Апанаскавічы Ушацкага р-на.

Адзначым, што ў апошнім выпадку гаворка вядзеца не пра любое поле, а менавіта пра іржышча, дзе папуляцыі мышэй найбольш шматлікія дзякуючы запасам збожжа. Зрешты, тапаграфічная схема *вёска – поле – лес* надзвычай пашыраная ў культурным ландшафце Беларусі. Пры гэтым будзем мець на ўвазе, што для міфапаэтычнай свядомасці лес і яго жыхары – гэта не проста прыродны локус з харктэрнай флорай і фаўнай, але свайго роду “дом”** (паселішча) з адмысловым соцыумам, які жыве паводле сваіх законаў, мае сваю мову, пачуці, каштоўнасці і нормы паводзінай.

Поле як памежная зона паміж паселішчам людзей і “паселішчам” звяроў і выступае ў ролі камунікацыйнай прасторы, дзе і першыя, і другія маюць пэўныя дачыненні, пабудаваныя на прынцыпе ўзаємадапамогі. *“Адзін раз жанчына жала жыта у полі, а свайго дзіцёнка падвесіла у калыске. Ну, такія вешалі на трох калышках. Жала ўжо там далёка, адышлася, а тут з лесу выйшаў мядзведзь. Яна глядзіць, а ён калыхае калыску зь дзіцем. Жанчына спужсалася, падышла да яго, а ён працягвае ёй лапу, у якой быў гвоздзь. Жанчына яго вытасчыла, і мядзведзь ушоў у лес. А тады тое же самае з другой жанчынай, але яна прагнала мядзведзя. Стала крычаць ці што там. Ён пашоў, но ён з сабой зынёс калыску з малым дзіцем”***. Падобны сюжэт сустракаем і ў лясных песнях: “Я пад борам жыта жала, / Пад мякою дзіця клала, / Пад мякою дзіця клала, / Выбягае мядзведзь з лесу: / – Памагай Бог, малодачка! / Чаму тваё дзіця плача? / – Мядзведзюхна, мой бацюхна, / Вазьмі яго на ручанькі, / Нясі яго ў дуброваньку, / Падой чорну карованьку, / Ой, чорную, падласую, / Майго бацькі уласную” [255, с. 96].

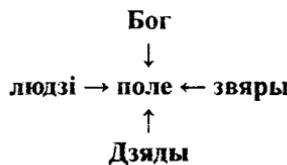
З другога боку, у казачным фальклоры мядзведзь, урабляючы палеткі, можа прэтэндаваць на сваю долю ўраджаю з поля, але атрымліваць паводле дамоўленасці з чалавекам няўедныя “вяршкі” ці “карашкі” [202, с. 162–165]. Вельмі цікавы сюжэт, дзе звяры апрацоўваюць менавіта “ўдоўчына поле”: “На ўдоўчынам полі / Сабраліся работнікі: / Да мядзведзя карчом арэць, / А ваўчок барануець...” [255, с. 379]. Удава як сацыяльна непаўнавартасны прадстаўнік вясковой грамады атрымлівае дапамогу з боку прадстаўнікаў “ляснога соцыума”, а поле як межавая прастора ёсьць тым локусам, дзе гэтая дапамога можа быць аказаная. Аднак у ардынарнай сітуацыі працы ў полі акцэнтуеца матыў пазбы-

* Усведамленне лесу як дому звяроў выяўляеца і на сучасным роўні, калі прыродаахоўныя плакаты лясніцтва вельмі часта выкарыстоўваюць формулу, прамоўленую нібыта жывёламі на адрас людзей: “Лес – наш дом”.

** ЗА у 1996 г. ад Алейнік Соф'і Паўлаўны, 1917 г. н., у в. Клешчына Бешанковіцкага р-на.

гання сустрэчы з дзікімі жывёламі: “Я ваўка не баюся, / З мядзведзем размінуся, / З чалавекам згаваруся” [255, с. 171]. “Прэтэнзій” звяроў на поле і сваю долю ўраджаю сімвалічным чынам здымоўца толькі ў рамках канкрэтнай рытуальнай сітуацыі дажынак, калі жывёлы і запрашаўца людзьмі “пaloць Бараду”.

Такім чынам, абрадавыя дзеянні і фальклор жніўнага цыкла высвечваюць і сімвалічны статус уласна поля, якое выступае ў якасці медыятыўнай і адначасова інтэгральнай прасторы, функцыянальнасць якой абумоўлена тэмпаральнымі (пераход ад лета да восені) і гаспадарчымі (збор ураджаю) матывацыямі. Па сутнасці, у жніве і сімвалічнай дзяльбе збожжа бярэ ўдзел “грамада залатых часоў” у tym складзе, як яе мог уявіць чалавек традыцый: гэта стаўнікі боскай ці міфалагічнай сферы, уласна людзі, іх памерлыя продкі, звяры. Поле ў момант пачатковай і, асабліва, заключнай фазы жніва ўвасабляе сабой прастору рытуальнага дзеяства, усіх удзельнікаў якога можна паказаць на наступнай схеме:



Заўважым пры гэтым, што рэаліі абрадавага жыцця беларусаў выключаюць магчымасць запрашэння да ўдзелу ў рытуале “чужынцаў”, г. зн. персанажаў, якія не належаць да ўласнай грамады. Такім чынам, поле ў пераходнай сітуацыі аднаўляе сітуацыю міфалагічнага першапачатку, калі межы паміж чалавечым і боскім, прыродным і культурным практична адсутнічалі ці, прынамсі, не былі радыкальнымі.

Паказальна, што падобная сітуацыя паўтараецца і на Каляды, калі мяжа паміж светамі робіцца празрыстай, калі памінаўца продкі, а разам з “Дзедам”, які ўвасабляе Бога (і адначасова продка), у сядзібу да людзей прыходзяць і прадстаўнікі жывёльнага свету (“каза”, “мядзведзь”, “жораў” ці “кабыла”).

З другога боку, жывёлы на ніве маглі ўвасабляць дух самага поля (хлеба), як гэта на шматлікіх еўрапейскіх прыкладах паказаў яшчэ Д. Фрэзэр. У якасці найбольш пашыраных міфалагічных вобразаў “духа хлеба” фігуруюць тыя ж самыя жывёлы, якіх бачым на полі ў жніўных песнях беларусаў: воўк, заяц, казёл (каза), мядзведзь [487, с. 418–430]. На думку даследніка, зааморфныя вобразы духа поля сфармаваліся ў выніку назірання людзей за жывёламі, якія наведвалі палеткі і, у сваю чаргу, атаясамліваліся з імі. “На пытанне пра тое, чаму лічыцца, што дух збожжа

з'яўляеща ў выглядзе... розных жывёл, можна адказаць, што простага з'яўлення жывёлы ці птушкі сярод хлябоў для першынага чалавека было дастаткова, каб дапусціць наяўнасць паміж гэтай істотай і хлебам нейкай таямнічай сувязі” [487, с. 433].

Высокі семіятычны статус поля ў міфапаэтычнай карціне свету беларусаў вынікае не толькі з бяспрэчнага для традыцыйнай свядомасці факта, што зямля – гэта “дар Божы”, але і з супольнага характару працы на ім, калі палеткі становіцца сферай актыўнасці не толькі людзей, але і святых. Увесь цыкл сельскагаспадарчых работ, які і ёсьць асновай жыццяздейнасці вяскоўца, ва ўсёй сваёй паслядоўнасці (парадку) выконваецца не толькі людзьмі, але і прадстаўнікамі боскай сферы. Больш за тое, менавіта Бог і святыя задаюць гэты ўзорны парадак у межах кожнага года, што выразна адлюстравана ў валачобных песнях: “...Святы Юрай, / Божы ключнік, / Вазьмі ключы / Залатыя / Да йдзі ў поле / У чыстае, / Адамкі зямлю, / Пусці расу / На ўсю вясну, / Да й цёплую, / Да й мокрую. / Раса росна, / Вясна цёпла. / Святы Барыс / Ляды паліць, / Ячмень сеіць. / Святы Мікола, / Стارы сявец, / Узяў сявеньку / Да й паехаў / На пашаньку, / Яр засяваіць. / Кініць рэдка – / Усходзіць густа. / Дай жа Божа / Усюды роўна. / Святы Шоснік / У полі ходзіць, / З Богам рондзіць. / Свята Сёмка / Гнаі возіць, / Свята Тройца / Папар арэць. / Святы Дзясятнік / Красу даець. / Свята Дзесятка – / У жыце пятка. / Святы Іван, / Божы каваль, / Косы круціць, / Сярпы рубіць. / Святы Пятро – / У жыце ядро. / Свята Ілля, / Божа жняя, / Упярод ішла, / Сярпок знайшла / Залаценкі. / Шахнець-махнець – / Снапок нажнець, / А дзе вяжыць – / Копка ляжыць. / Святыя Ганны / Памагалі / І канчалі. / Святы Спас – / Пільненські час, / Ен мяшаіць. / Прачыстая / Урачыстая / Жыта пасвяняцаіць, / Засяваіць / Да й мяшаці / Памагаіць / Да й канчаіць. / А Узвіжанне / Сцеліць лянок. / Святы Пакроў / Прышоў дамоў / З усім дабром” [34, с. 168–169].

Аднак механічнае перайманне ўсіх этапаў земляробчай працы на канкрэтных гаспадарскіх палетках яшчэ далёка не гарантует чалавеку добра гараджаю. Адзначым, што персаніфікованыя святы, якія ў валачобных песнях маркіруюць пэўныя этапы сельскагаспадарчага цыкла, у реальнym жыццёвым вымярэнні ўяўляюць сабой сакральныя адрезкі часу, калі гаспадарчая дзейнасць чалавека жорстка табуяваная. Такім чынам, сакральны ўзор земляробства становіцца эфектыўным і дзеисным толькі пры наяўнасці згоды паміж чалавекам і Богам, бо менавіта Ен вольны даваць або не даваць ураджай. “Казалі, Бог хадзіў па зямлі. *I вот, кажуць, ідзе Бог, а чалавек жыта сее.* А адзін старычок старанькі, барадаценкі ідзе і тада кажа: “Памагай Бог!” А той чалавек яму: “*A тут і без Бога вырасьцешь, зямля добрая*”. Пайшоў гэты старычок,

*і ў яго нічога не вырасла, у гэтага чалавека. Толькі дзе ішоў гэты Бог, там па съядках вырасла, а дзе ён пасеяў, там не вырасла**. Паводле традыцыйных уяўленняў, воля Бога мае большы прыярытэт для патэнцыйнага ўраджаю, чым уласна якасць глебы. «Старуха адна расказвала, што адзін чалавек агарод так абработаў, што зямля мяккая-мяккая. Ідзець Бог, ну, і пытаецца ў яго: «Ну, што ў цябе тут вырасьцеў? На гэтакай зямлі нічога не вырасьціць». – «Вырасьціць, вырасьціць.» Ідзець да другога, а там такое курганыне, вандолье, ну, страшна – зямля не вырабатаная. «А ну што ў цябе тут вырасьцеў?» – «Ай, як Бог дасьць, так і вырасьцеў». I праўда, у гэнага не вырасла, а ў гэтага ў курганах і вырасла»**.

Такім чынам, поле вымагае ад чалавека не толькі веры ў Бога і належнага адпраўлення календарных святаў, што маюць выразную аграрную прагматыку, але і руплівай працы, якая ёсць (з улікам сакральнага першаўзору) свайго роду акцыянальным аспектам малітвы ці пралангаванай камунікацыі з сферай боскага. У адваротным выпадку само поле (жыта) можа навучаць чалавека стараннасці ад імя Бога. «*Былі два браты: адзін – дудар, а другі – рыбак. Ну дык яны ўсе бавіліся, а калі жыта сільна не рабілі. Ну і аднаго разу пайшли яны аглядадаць свае палеткі. Ходзюць, скардзюць, што мала што павырастала, што збажына нішчая. Скардзяцца ды прыгаворваюць: «На любіць нас Бог!» То тады хлеб, ну жыта, і гаворыць аднаму: «Кінь дуду – расьці буду», а другому: «Кінь вуду – расьці буду»*»***.

Разам з tym боскі характар нівы (палеткаў) суадносіцца і з максімальнай міфалагізацыяй поля, якое выступае ў якасці жыццёвой (аператыўнай) прасторы для значнай колькасці міфалагічных персанажаў. Адна з першых згадак пра дэмантчную істоту, звязаную з палеткамі ў часе жніва, належыць Паўлю Одэрборну, які пакінуў апісанне традыцый і звычаяў насељніцтва паўночнай Беларусі XVI ст.: «Яны таксама баяцца і ўшаноўваюць злога духа, які прыходзіць апоўдні. У час, калі збіраюць саспелы ўраджай, ён [дух] ходзіць вакол поля ў жалобным адзенні ўдавы, і калі жнец, убачыўши прывід, адразу ж не паваліцца на зямлю, то ён пераб’е працаўнікам – аднаму або многім – рукі і ногі» [390, с. 175]. Аднак у канцы XIX – пачатку XX ст. большасць міфалагічных персанажаў, звязаных з прасторай поля (Жыцень, Палявік, Рай, Спарыш), суадносяцца

* АГФФ: зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2007 г. ад Гаравой Багуславы Пятроўны, 1934 г. н., у в. Сукліна Глыбоцкага р-на.

** ЗА у 2008 г. ад Будзько Лідзіі Іванаўны, 1940 г. н., у в. Вінцэнтова Шаркаўшчынскага р-на.

*** ЗА у 2003 г. ад Яськавай Вольгі Паўлаўны, 1922 г. н., у в. Ігналіна Верхнядзвінскага р-на.

ўжо менавіта з ідэяй урадлівасці нівы. Не вынятак і вобраз русалак, шырока вядомы на ўсёй этнічнай тэрыторыі беларусаў. “Русалка можа быць ідэнтыфікавана як самабытны і самадастатковы аніматычна-анімістичны вегетацыйны дух, маркіраваны ўяўленнямі аб росце, росквіце, развіцці і асноўных сезонна-часавых цыклах вегетацыі расліннасці” [411, с. 39]. Пры гэтым, як адзначае У. М. Сівіцкі, “міфалогіка русалкі як аніматычна-анімістичнага вегетацыйнага духа расліннасці ў глыбокай старажытнасці магла сфармавацца толькі ў сувязі з назіраннямі і асэнсаваннем росту культурна маркіраваных раслін” [411, с. 40].

У сучасных народных апавяданнях пра русалак яны лакалізующа пераважна на жытнім полі ў перыяд піку вегетацыі, які храналагічна супадае з Купальска-Пятроўскімі святамі: “*Ну, гаварылі, што ў жыце нейкія русалкі. Пугаліся мы гэтых русалак, баяліся калі жыта хадзіць перад Купальлем, у Пятроўку. Жыта, як назрэўшы, дык мы баяліся хадзіць калі жыта. А мы іх не знаем, скажуць “руслкі”, а што там за русалкі? Гаварылі, што нападаюць на чалавека тыя русалкі. Ну, так вот мы баймся і бяжым, бяжым, каб русалка тая не схваціла. Нам гаварылі, як зверы, як звярок які, русалка тая. Ни чалавечына, а як звярок*”*; “*Русалкамі пугалі. У нас там рэчка ёсьць, Альхоўка завецца. Выцікае із леса. Рэчка, патом бальшы рой. У рэчку, гаварылі, нельзя хадзіць купацца, аднаму нельзя хадзіць купацца – русалкі могуць злавіць. Хаця русалкі, у асноўным, жылі ў жыце. Русалка паймае і зашчакоча. Будзеш хахатаць, хахатаць і памрэш. Русалкі – дзевушкі незамужнія. Дзевушки, якія патанулі, называліся русалкамі*”**.

Але другім локусам, з якім найбольш часта звязваюцца русалкі, ёсьць лес. “*Помню цётка мне казала: “Не хадзіце ў лес, там русалка, яна гуши-каеца на дзеравах”. Но мы не баяліся. Русалка красівая даўжна быць, валасы даўгія. Можаць зашчакатаць. Но даўжна быць красівая, улюбліліся ж у яе. Вот на Івана хадзілі зъбіралі цвяты купалінка. Эта ж русалка іх ужо садзіла, вянкі вілі з іх. Яна тады тога чалавека абіжсаць ня будзець, хто вянкі [віецы], хто пачытаеець яе*”***. Такім чынам, прасторавая пара *поле – лес*, уласцівая традыцыйнаму культурнаму ландшафтту беларусаў, выяўляеца і на шкале вегетацыйнай актыўнасці, маркёрам якой выступаюць русалкі. “*Аб адлюстраванасці ў вобразе русалкі архаічных*

* ЗА у 2006 г. ад Казлоўскай Марыі Дзмітрыеўны. 1925 г. н., у в. Жаўніна Ушацкага р-на.

** АГФФ: зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2007 г. ад Пятровай Кацярыны Тарасаўны, 1925 г. н., у в. Брыгітполле Віцебскага р-на.

*** Зап. Боганева А., Валодзіна Т. у 2006 г. ад Кузьміч Соф'і Пятроўны, 1934 г. н., у в. Сталюгі Лепельскага р-на.

уяўленняў пра апіта (душу, духа) расліннасці сведчыць у першую чаргу абсалютная частотнасць прывязкі персанажа да раслінных локусаў, як культурных (збажыны, ільну, канопляў, гароху), так і ўласна прыродных (лесу, зарасцяў, бярозы, дуба, асіны і інш.), якія разумеюцца як месцы знаходжання, дзе можна сустрэць русалку, дзе “жывуць” русалкі” [411, с. 30].

Класічная тапаграфічна схема жыщёвай прасторы беларусаў дом (вёска) – поле – лес таксама канстытуюеца праз сацыяльныя повязі міфалагічных персанажаў, якія знаходзяцца паміж сабой у сваяцкіх дачыненнях: “Тры цары грозныя, а тры браты родныя: адзін палявы, а другі дамавы, а трэці лесавы...” [35, с. 264]. Выключнае значэнне ўсіх трох локусаў для чалавека традыцыйнай культуры падкрэсліваеца і высокім сацыяльным статусам (“гаспадзін”, “цар”) іх міфалагічных персаніфікаций: “Правялікі гаспадзін Дамавы, правялікі гаспадзін Палявы, правялікі гаспадзін Лесавы, правялікі гаспадзін Баравы, правялікі гаспадзін Лугавы! Правялікі гаспадзін палявы Антоні, лугавы Хядосі, баравы Стакхвані, безымнышчык Лесавы...” [35, с. 299]. Некаторыя палявыя матэрыйялы даюць падставу меркаваць, што ўся жыщёвая прастора чалавека традыцыйнай магла асэнсоўвацца ім як вялікі “дом” (сядзіба), якім, у розных яго структурных частках, апікуюеца дамавы. “— А як первы раз у поля выганяюць, дамавічку палявому яечка нясуць. На кутінку кладуць. Як віганяць ужо, прагоняць, усе ж кароўкі первы раз мітусяцца, іх жа людзі праводзяць. <...> I настуху даюць варанае (яечка), і чараднічку. I хлебца кусочак солькай пасыпеш ды пакладзеш. Як прыгавараюць, не знаю. Скажаш ужо: Дамавічок, беражы маю скацінку. I ўсіх каровак. Вот так. — А чаго дамавічок жыве ў балоце? А не ў хаце? — Ён і ў хаце жыве, ён усюдах дзействуе. — Дык ён харошы шчытаеца? — Хорошы”*.

У адрозненне ад реальнага “гаспадарскага поля” канцэпт “чыстае поле” апелюе перадусім да ментальнага вобраза свету і выяўляе сваю семантыку амаль выключна на фальклорным роўні. Прынамсі, у сістэме мікратапаніміі лакальнай супольнасці палеткі ніколі не маюць назвы “чыстае поле”, але найчасцей адлюстроўваюць у сваіх найменнях маёмысныя адносіны (“Міколава поле”), прасторавае размяшчэнне (“блізкае”, далёкае”) ці назму колішняга паселішча, якое існавала на іх месцы (“Палавіннікі”, “Жабіна”, “Арэхаўна” і да т. п.). Разам з тым семантыка “чыстага поля” ў фальклорных тэкстах не жорстка фіксаваная і выяўляеца толькі з улікам змадэляванай фальклорным творам сітуацыі. При гэтым поле значэнняў катэгорыі чысты ў моўнай карціне свету беларусаў даволі

* Зап. Валодзіна Т. у 2011 г. ад Балмаковай Марыі Пятроўны, 1937 г. н., у в. Андрэўка Добрушскага р-на.

шырокае. Так, у гаворках паўночна-заходній Беларусі прыметнік “чысты” мае наступныя значэнні: 1) незасмечаны, без гразі, бруду; 2) ахайны; 3) ачышчаны, апрацаваны належным чынам; 4) без дабавак, аднаго гатунку; 5) адной якасці; 6) чыстакроўны; 7) аднатонны [426, с. 444]. Амаль усе прыведзеныя значэнні рэалізуюць ідэю якаснай вылучанасці і гамагеннасці, якая, у сваю чаргу, мае два супрацьлеглыя полюсы: чысціні як поўнай адсутнасці чагосьці і чысціні як выключнай якасці, адборнасці чагосьці наяўнага.

“Чыстае поле” ў значэнні вычышчанай, спустошанай зоны семантычна змыкаеца з морам і ўвасабляе сабой прасторавы кантynuum, дзе структуруеца міфалагічны цэнтр свету: “У чыстым полі, шырокім раздолі стаіць залатой стол, а на стале ляжаць святая knігі, а за столом сядзіць Скорая Маць Прычыстая Прасвятая Багародзіца, Сам Гасподзь Ісус Хрыстос і 12 апосталаў” [272, с. 114]; “У чыстым полі касцёл стаіць, а ў том касцёле прыстол стаіць, а кругом прыстола ходзяць анёлы. Анёлы ходзяць, Найсвенту матку водзяць, у Госпада Бога найвышэйшага просьць, упрашаюць, умаляюць і Госпаду Богу пакланяюцца, і Найсвентай матке падчыняюцца: асвабадзі душу спужанага чалавека ад вялікага перапалоху, ад благога чалавека” [35, с. 315]. У гэтым значэнні “чыстае поле” ёсць неарганізаванай, хаатычнай прасторай, куды выпраўляюцца хваробы: “З жоўтас касці, з чорнае крыўі, з румянага цела – на сініе мора, у чыстае поле” [35, с. 320]. Але алначасова “чыстае поле” – гэта шырокая памежная зона паміж светамі, пераадольваць якую можа чалавек, выпраўляючыся ў сферу *sacrum*, а таксама прадстаўнікі боскай сферы, ідуучы ў свет людзей: “Устану я раненька, умыюсь я бела-бяленька, выйду я ў чыстае поле, памалюсь я Госпаду вярненька” [272, с. 129]; “Чараз поле чыстае, чараз мора быстрае шла маць Прачыстая” [35, с. 330].

У казачным эпасе “чыстае поле” як бязмежная, невымерная прастора атаясамліваеца з “белым светам” у супрацьвагу свайму, а выпраўва героя туды тоесная далёкаму і небяспечнаму падарожжу: “І ўзяў ён (Васіль Васільевіч. – У. Л.) добра га каня-багатыра, кабяля, харты і сакала, пабагаславіўся ў ватца і паехаў у чыстае поле, прама ў свет” [204, с. 135]; “Ілля купіў коніка і карміў пшаном яго, і конік зрабіўся на ўесь свет. І зрабіў сабе Ілля стопудовы лук і паехаў ён у чыстае поле” [204, с. 304]. Чыстае поле – гэта і месца двубою казачнага героя і міфічнага цмока і, адпаведна, мяжа ці памежная прастора. Так, у казцы “Кацігарашак” самое поле падзяляеца на дзве зоны згодна з характарыстыкамі ўдзельнікаў бітвы. “Прышлі ў поле (Кацігарашак і Змей Шкурупей) – Дуй сабе поле. – Ля мне і гэта харашо. Змей Шкурупей стаў дуць, і пад ім здзелалась зямля медная, а на ёй слядоў не відаць” [204, с. 276].

Найбольш блізкім адпаведнікам фальклорнаму “чыстаму полю” ў значэнні пустэльнай, неструктураванай прасторы выступае поле ўночы і, асабліва, узімку, калі яно не мае ніякіх арыентацыйных пазнак і фігуруе як зона, суаднесеная з нячыстай сілай і небяспечная для чалавека. “Да от так цалюсеньку ноч мы й ездзілі з аднаго мейсца да другога. От ужэ падходзіў дзень, а нячысты ўсё нас дурыў ды круціў у полі” [408, с. 246]; “На дарозе... побач балотачка, да праходзячага ноччу чалавека... выбягаў чорны кот, круціўся навокал, стараючыся збіць з дарогі ды вывесці ў поле” [121, с. 149]. Падобная шкода прыпісвалася і ўласна Палевіку, для якога любімай забавай узімку было “знішчэнне дарожных тычак (вешак), зацярушанне дарогі, занос снегам канаваў і калдобінаў, каб туды трапляў праезджы ці праходжы, які збочыў з дарогі, якога яны доўга водзяць узад і ўперад – пакуль не замерзне” [340, с. 49]. Характэрна, што спустошанаасць, неапрацаўванаасць “чыстага поля”, яго набліжанаасць да сферы хаосу і дэструкцыі знаходзіць свае паралелі і ў сферы псіхічных парушэнняў чалавека: “Вольнаму воля, а шалённаму – поле” [374, с. 130]; “Каб ты, бог даў, здурэў ды й у поле пабег!”, “Каб ты, здурэўшы, па полі бегала!” [119, с. 215, 217].

Другі полюс значэння прыметніка “чысты”, звязаны з ідэяй абсалютнага ў сваёй дасканаласці зместу чагосьці, датычны ўвідзенію “гаспадарскага поля” і, як правіла, толькі ў сувязі з яго боскім, сакральным статусам. Пры гэтым, як вынікае з тэкстаў валачобных песняў, ідэальнаасць, сакральнаасць “чыстага поля” ёсць яго ўласцівасцю ад веснавога “адмыкання” і да моманту дажынак, што выяўляеца ў прысутнасці на ім боскіх персанажаў. “Святы Юрый, боскі ключнік, / Да ідзі ў поле, да у чыстае, / Адамкі зямлю, пусці расу, / Пусці расу на гэту вясну, / Да й мокрую, да й цёплую, / На гэты свет, на ўсякі цвет” [34, с. 124]; “Прачыста Маць ішла зажынаць / У чыстае поле з пшоннымі пірагом, / З пшоннымі пірагом, з залатым сярпом. / У левай руцэ пшонны піражок, / У правай руцэ залатэй сярпок” [34, с. 166]. У абодвух значэннях “чыстое поле” характарызуецца максімальнай разгорнутасцю ў прасторы, величынёй і невымернасцю, прынамсі ў звычайнім разуменні палявога маштабу. Аднак у выпадку з гаспадарскім “чыстым полем” гэтая невымернаасць азначае звышнатуравальнную ўрадлівасць і каласальныя памеры ўраджаю: “Слаўны пане, Аркадзі, / А пашоў жа ён у чыстае поле / Поле паляваці, жыта аглядаци, / Пяшком пашоў, ён не абышоў, / На кані паехаў, ён не аб’ехаў, / Сакалом ляцеў, жыта глядзеў: / – Хвала Божа, харашо жыта!” [34, с. 83].

Утылітарнае і сімвалічнае значэнне поля ў жыцці чалавека традыцыйнага грамадства неадлучна звязана з ідэяй “долі”, даванай кожнаму ад Бога. Пры гэтым ідэальная лічылася трывадзіная доля, якую і просіць кум

для хросніка: “А кумок стаіць, дзіцетка дзяржыць, / У Бога долі просіць: / “А дай жа, Божа, гэтаму дзіцяці / Тры шчаслівя долі: / І збажавую, і грашавую, / І тую вясельную” [368, с. 206]. Абсолютна зразумелы той факт, што і “збажавую” і, як вынік, “грашавую” долю селянін атрымлівае на ўласных палетках. Але і “вясельная” доля непасрэдным чынам звязаная з “чыстым” гаспадарскім полем. “— Уставайце, хлопцы-братьцы, коней сядлайце, / Коней сядлайце да й выязджайце / У чыстае поле на прагулянне, / Куню сачыці, дзеўку сватагі. / Да й высачылі куню ў дзераве, / Да й высваталі дзеўку ў цераме” [116, с. 206]. У дадзеным выпадку шлюбная сімволіка гарманічна карэлюеца з рэальнімі нормамі сацыялізацыі моладзі ў аграрнай супольнасці, калі выбар шлюбнага партнёра не ў малой ступені залежаў ад наяўнасці дастатковага надзелу зямлі, а таксама ад гаспадарчых якасціў і працавітасці чалавека: “Шукай жонку не на йгрышчы, а на ржышчы”. Як пазначае Т. В. Валодзіна, “шлюбна-эратачныя матывы былі так пранізаны аграрнымі, што ўяўлялі сабой адзінае непарыўнае цэлае” [67, с. 33]: “Як пан паню абдымае, / Ён такое жыта мае. / Абдымай, пан, паню часцей, / Будзе радзіць жыта гусцей” [255, с. 447].

Характарызуючы міфасемантыку поля ў структуры традыцыйнага культурнага ландшафту беларусаў, варта зрабіць сутнасную заўвагу. Семантыка поля ў карціне свету беларускіх сялянаў, ахарактарызаваная вышэй, датычыць жыщцёвай стратэгіі і каштоўнасці ў вяскоўцаў канца XIX – першай троціны XX ст. (у Захоўнай Беларусі да 1950-х гг.). Маштабная і прымусовая калектывізацыя, сутнасць якой палягала ў абаґульненні сродкаў сельскагаспадарчай вытворчасці, разгорнутая ў БССР, радыкальным чынам змяніла прынцыпы дачыненняў чалавека і зямлі. Адчужэнне поля ад земляроба аўтаматычна скасоўвала сакральны статус зямлі як боскага дару, як найважнейшага аспекту чалавечай долі ўвогуле. Адпаведна, абаґуленая (калгасная = нічыя) зямля і панаўальная камуністычная ідэалогія рабілі немагчымай супольную, як гэта ўсведамлялася чалавекам традыцыі, працу на палетках Бога і земляроба: святыя валачобных песняў абыходзяць, агляджаюць, апрацоўваюць толькі гаспадарскі, індывидуальны, “свой” надзел і ніколі грамадскі, калгасны. Акрамя таго, спыняеца рытуальная апрацоўка поля, якая для традыцыйнай карціны свету не менш важная за аграрную тэхналогію. Ганебная практика прымусовай працы ў дні рэлігійных святаў, вядомая на ўсёй тэрыторыі краіны, пераводзіла сакральную паводле азначэння працу земляроба ў грахоўны з гледзішча традыцыйных каштоўнасціў занятак і, адпаведна, надавала зямлі падкрэслена прафанны статус. Да ўсяго варта дадаць, што з калгаснага поля знікае не толькі Бог з святымі, але і сам гаспадар, які быў абвешчаны “эксплуататарам” і “кулаком”. “Адзін

з першых удараў быў нанесены па хутарскім землекарыстанні, якое на Беларусі мела доўгую гісторыю і традыцыйна ўкаранялася ад часоў “валочнай памеры” сярэдзіны XVI – пачатку XVII ст. Былі знішчаны самыя прадуктыўныя, заможныя гаспадаркі, якія складалі 23,2 % агульной колькасці сялянскіх гаспадарак рэспублікі. Разбураўся, прычым звонку, сам беларускі ідзэл суіснавання гаспадара і зямлі” [267, с. 229].

Самымі вяскоўцамі гэты жудасны сацыяльны эксперымент, калі свая зямля раптам робіцца чужой, успрымаўся як сапраўдная трагедыя і разбурэнне існага светаладу. “Якая да вайны была [земля], такую і пахалі. У каторых свае шнурывы былі, такіе і пахалі. А як ужо сталі калхозы у пяцідзісятых гаду, тады ужо паадбіралі зямлю, паадбіралі коні лішніх і абагулівалі у каго там які амбар, ці свіран, ці што. Усё забіралі, толька астаўлялі адну хату і адзін хлеў. Канешне ні хацелі ў калхоз! Ну а што зробіш, калі Сталін так саздаў такі указ што б ішлі. А у калхозі, войдуць во як, і мае хадзілі радзіцілі увесь дзень атрабяць, а ім трудадзень пісалі. А за гэтат трудадзень нічога ні плацілі. Усё дарма рабілі. Рабілі людзі дарма. І так рабілі кожды дзень: ад цёмнага да цёмнага, і у вакрэснікі, і ўсё”**; “Як прыйшлі [савецкія], некаторы ж радаваліся, як мой дзядулля. Ён думаў, што гэтах жыць будзіць, як пры Мікалаю. А як савецкая власць стала, як паставілі нас у кулакі, як разабралі ўсё чыста, нас адных аставілі голенікіх, ўсё забралі. А за што кулакі?! Мы ж самі сваім трудам ўсё эта нажывалі, эта ж мы зналі, ужо зналі, эта кулачыства – той, хто эксплуататываў чужы труд. Эксплуаціраваў, дык той ужо кулак. А мы ж самі работалі, дзесяць чалавек нас рабочы былі, затое мы і мелі там каровы, коні... А нас узялі паставілі у сельсаветы у кулакі”***.

Наступствы (эканамічныя, сацыяльныя, культурныя і ментальныя) прымусовай калектывізацыі вельмі цяжка ацаніць і цяпер, але дэфармация, выкліканая гвалтоўнай трансфармацыяй вёскі, наклала негатыўны адбітак на ўсю этнічную гісторыю беларусаў другой паловы XX – пачатку XXI ст. “У выніку калектывізацыі адбылася беспрэцэдэнтная па сваіх выніках дэфармация сацыяльнай і эканамічнай структуры беларускай вёскі. Знік цэлы пласт найбольш гаспадарлівых і таленавітых земляробаў. Каго вынішчылі, каго саслалі. За 1930-я гады беларуская вёска страціла калі мільёна сваіх жыхароў. А большасць ацалелых... сялянаў паступова разбесцілася калгаснай сістэмай безадказнасці за вынікі калектывнага гаспадарання” [524, с. 289].

*АГФФ: зап. Аўсейчык У. у 2010 г. ад Анашкевіча Антона Міхайлавіча, 1934 г. н., у в. Шо Глыбоцкага р-на.

**АГФФ: зап. Круткін А. у 2010 г. ад Карбоўскай (Шумуковіч) Любові Яўстаф'еўны, 1922 г. н. (нар. у в. Баркоўшчына Мёрскага р-на), у в. Янкава Полацкага р-на.

У кантэксце сказанага вышэй становіца зразумелай тая акалічнасць, што ўвесь комплекс сімвалічных дзеянняў, закліканых пазітыўна ўпрываць на ўраджайнасць, у другой палове ХХ – пачатку ХХІ ст. факусуеца выключна ў межах прысадзібнага участка (агарода), бо толькі ён усведамляўся вяскоўцам як “свой” сярод “нічыйных” калгасных палеткаў.

3.3.2. Гара

Паводле геафізічных харкторыстык, Беларусь уяўляе сабой раённую краіну, дзе ўзвышшы складаюць не больш за $\frac{1}{5}$ тэрыторыі. У сваю чаргу, узвышшы (Нешчардаўскае, Ушацка-Лепельскае, Гарадоцкае, Віцебскае, Ашмянскае, Мінскае, Аршанскае, Гродзенскае, Ваўкавыскае, Слонімскае, Навагрудскае), якія маюць пераважна буйнаўзорысты, градава-ўзорысты ці ўзорыста-ўвалісты рэльеф, канцэнтруюцца ў асноўным у паўночна-заходніх і цэнтральных рэгіёнах краіны і не ўласцівы для Палескай зоны [104, с. 73–74]. Нягледзячы на адсутнасць вялікіх горных масіваў (самая высокая гара Беларусі – Дзяржынская – мае вышыню толькі 345 м над роўнем мора), гара займае значнае месца ў структуры традыцыйнага культурнага ландшафту і ў міфапазытычнай карпіне свету беларусаў.

Высокі семіятычны статус гары ў беларускай традыцыі вынікае з архетыпаў індаеўрапейскай і не толькі міфалогіі, дзе яна найчасцей выступае як трансфармаваны вобраз Сусветнага дрэва і, адпаведна, маркіруе Цэнтр Сусвету. “Усялякі ўзорак і ўзвышша – рэпрэзентанты неба; на гары ўшаноўваецца бог неба, чалавек сустракаецца з богам. Гара – вобраз верху і вышыні, але не абсалютнага верху як неба, а нібыта медыятыўнага – шляху на верх, у вышыню на неба” [58, с. 207]. Злучанасць гары з светам сакральнага абумовіла яе кульгавае ўшанаванне, улучанасць у найважнейшыя рытуалы і выкарыстанне вобраза Сусветнай гары ў фальклорных тэкстах абраадавага харктору. Аднак вобраз гары ў міфалагічных уяўленнях славянскіх народаў мае полісемантычны харктар. “У старажытнаславянскіх вераваннях гары прыпісваліся амбівалентныя значэнні. Гэта было месца адначасова чыстае, боскае, але і дэманічнае (звязанае з нячыстай сілай). На вяршинах гор лакалізуюцца паганская кульгавыя месцы, на што паказваюць археалагічныя даследванні; на абшарах старажытнай Польшчы гэта былі Сленжка, Гара Гродава ў Туміліне, гара Хелмна, святакрыжовы Лысец і інш.” [538, с. 46].

Гара як сакральна вылучанае месца, аб’ект ушанавання і кульгавая прастора – даволі пашыраная з’ява і для этнічнай тэрыторыі беларусаў. Яшчэ ў XII ст. Кірыла Тураўскі наракаў на мясцове населеніцтва за тое, што клала “трэбы горам” [321, с. 377]. Устойлівасць гэтага культу

сярод насельніцтва ВКЛ ужо ў XVI ст. засведчыў Міхалон Ліцвін [253, с. 88]. У XIX – пачатку XX ст. у народнай свядомасці яшчэ захоўвалася гістарычнае памяць пра асобныя горы як свяцілішчы дахрысціянскіх часоў. Так, пра Мар’іну горку ля мястэчка Навасёлкі Мінскай губерні захавалася паданне, што на ёй “былі паганская могілкі і там адбываліся трывны... скокі на вялікім камені, які стаяў пасярод гары...” [518, с. 224]. Даўняна Чорнай гары, ля в. Тапары Невельскага павета, мясцо-вае насельніцтва трымалася пераканання, што на ёй “стаяла паганская кумірня і прыносяліся паганская афяры” [121, с. 239]. У Рэчыцкім павеце была вядомая гары “Святая грыва”, на якой калісьці “тварыліся ідальскія трэбы”, а ў XIX ст. яшчэ працягвалі святкаваць Купалле” [121, с. 340].

У шэрагу выпадкаў вяршыні рэальных горак судносіліся з міфала-гічнымі персанажамі, імаверна, дахрысціянскай эпохі. Так, паводле на-родных паданняў на Дароцінай гары ля в. Канчаны Верхнядзвінскага р-на калісьці жыла валатоўна Дарота, якая “ў ноч на Купалле... магла перакідваць бярвенні з гары, дзе жыла, на гару (гарадзішча Днепра-Дзвінскай культуры) княгіні-чараўніцы, што знаходзілася на адлегласці 5 км на выспе Асвейскага возера” [261, с. 171]. Шэраг узвышшаў маюць назуву, ідэнтычную імені бога Грымотніка – Перуна. “Перунова або Перы-нова Гара ёсьць у лесе паміж вёскамі Каўтары Асіповіцкага і Буда Стара-дарожскага раёна, а Перуновы Горкі – калі былой вёскі Шчурок Лідскага і ў вёсцы Вензаўшчына Шчучынскага раёна” [164, с. 26].

Значная колькасць пагоркаў на тэрыторыі Беларусі звязваецца ў на-родных уяўленнях з вобразам Чортага, які ў касмаганічных легендах су-польна з Богам удзельнічае ў стварэнні свету і спрычыняеца да з'яўлення “скрыўленых”, у пароўненні з зямлёй (= полем), элементаў ландшаф-ту – гор і балотаў. Назвы кшталту Чортава Гара сустракаюцца па ўсёй тэрыторыі Беларусі: калі вв. Гаравыя і Варонічы Полацкага, в. Пустош-ка Браслаўскага, в. Чамярня Веткаўскага р-на і ў іншых рэгіёнах краіны [164, с. 27].

Уяўная семантычная супярэчнасць, калі гары можа быць і “святой”, і “чортавай”, здымаеца пры супастаўленні нябеснай і зямной праекцыі ўзвышша ў традыцыйнай карціне свету. У першым выпадку гары – гэта прасторавы пункт, максімальная набліжаны да неба, г. зн. да святой, бос-кай сферы, дзе камунікацыя чалавека з Богам найболыш эфектыўная. Але ў зямным вымярэнні, калі эталонам для прадстаўніка аграрнай суполь-насці выступае поле, яшчэ на пачатку часоў створанае ідэальна роўным, гары ёсьць тыповай “няўдобріцай”, дзе праца земляроба вельмі складаная ці зусім не магчymая. Біпалярнасць (амбівалентнасць) гары закладзена ўжо ў момант яе стварэння і нават мае сваё тлумачэнне ў “аўтара” – чорта:

“Зачым ты панадзелываў такіх гор? – спрасіў Гасподзь у чорта. – Якаво-та чалавеку будзець падымацца на іх? – Ах, Госпадзі, еста 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 успамянець: – Чорт мяне панёс на такую высату: тут галаву зламаць можна. Абайм нам будзець няплоха” [121, с. 37]. Няшчака заўважыць, што ў народнай інтэрпрэтацыі вобраза гары адлюстраваны базавыя параметры міфалогіі прасторы, калі вертыкальны вектар перамяшчэння, арыентаваны ўверх, апелюе да сферы свяшчэннага, tym часам як арыентаваны ўніз апелюе да зоны хтанічнага, інфернальнага.

Разам з tym гары можа мець і выразнае інфернальнае прачытанне ў традыцыйнай карціне свету. Так, у знакавай прасторы сну менавіта на гары можа быць лакалізаванае пекла, а само перамяшчэнне чалавека ўгору – з гары мае супрацьлеглае значэнне: “Я сама відзела той съвет. Сплю і віджу такую гару. Высокую-высокую. І дым такі высокі з яе. І загароджана ўся кругом. А мне ж хочацца ўзнаць, што там. Эта чыстая прауда – было. А мне хочацца ўзнаць. Эта ўва 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 булькаць. А падняў – смала тамака. А смала чорная-чорная! А ён яе пабоўтаваіць так. І кажаць – ухадзі быстрэй! Ухадзі быстрэй. І я як села на жоні з гэтай гарушкі так – шух!”*

І нават у штодзённым побытавым жыцці гары як увасабленне “верху” ў апазіцыі да “нізу” надзялялася станоўчымі значэннямі, звязанымі з багаццем, дастаткам, дабрабытам. Так, на Віцебшчыне “суседу, што жыве пад гарой (ніжэй) ніколі не даюць скаціну і птушку для разводу, бо “калі падгорній вазьмечь у горнява, то тады з гары пад гару ўсё піракоціца” [13, с. 257]. Гэткае ж супрацьстаўленне адлюстраванае ў народным сонніку: “Ідзеш угару – хораща, а калі ў яму – няхораща” [309, с. 140] і прыказках: “Хочаш на гару, а чорт цябе за нагу” [374, с. 174]. Таксама і ў дзявочых калядных варожбах, пад час падслухоўвання пад вокнамі, слова “пайшоў”, “паехаў”, “гара”, “лес” лічацца дабратворнымі для ўдзельнікаў варажбы, а “сеў”, “лёг”, “ніз”, “балота” – нядобрымі” [339, с. 52].

* Зап. Валодзіна Т. у 2007 г. ад Скубановіч Веры Міхайлаўны, 1941 г. н., у в. Іванск Чашніцкага р-на.

Аналіз мікрагапаніміі паказвае, што сакральна вылучаныя і, магчыма, культавыя ўзгоркі ўтваралі даволі густую сетку. Так, з вялікай долій імавернасці да сакральна вылучаных можна аднесці ўзгоркі з назвамі кшталту: Святая, Дзедава, Красная, Царковішча, Пярунова, Валова, Змяёва і шэраг іншых. Аналіз тапаграфіі Сенненскага павету, праведзены на пачатку XX ст. К. Анікіевічам, паказвае значную канцэнтрацыю падобных аб'ектаў. У прыватнасці, у межах павета даследнік налічыў 9 “Лысых” гор (якія ў народных уяўленнях судадносіліся з разгулам нячыстай сілы ў Купальскую ноч [541, s. 399]): дзве гары “Дзядоўка”, горы “Цар-Лог” (побач культавая крыніца “Грэмячка”), “Вір-Лог”, “Крыжы”, “Змяёва”, “Змяёўка”, “Турава”, “Царковішча”, “Раёва” [12, с. 8–9]. Параўнанне з гістарычнай тапаграфіяй Вяліжскага павета паказвае, што прыведзеныя вышэй тапонімы ёсць свайго роду ўніверсаліямі для розных рэгіёнаў. Так, Е. Раманаў называе ў ваколіцах Вяліжа Лысые горы (пяць), Красныя (дзве), гару Царковішча, Юр’еву, Дзедаву, Валовую гару [379, с. 138–180].

Асононае месца ў сакральнай тапаграфіі Беларусі займаюць “горы-царкавішчы”, з якімі ў народнай традыцыі звязваюцца паданні пра храмы, што праваліліся пад зямлю. *“Гаварылі, што цэрква ўвалілася там, дзе гары. У нас звалася Кружава гары. Гэта недалёка. <...> Дык на вёлікі празык, ляжкыши на зямлю, і некаторыя чулі званы званілі. А прауда гэта ці не? Я не знаю, гэтага не знаю, чаго цэрква правалілася. Ну толькі помню, пана казаў, што, калі малым быў, так людзі старыя, самастаячельныя рабілі жэрдзі, абчэсвали, зьвівали іх і апускалі. І не дасталі дна там. У яму апускалі на гарэ. І калі я хадзіла ў грыбы, дык там нахадзілі афальт і ступенькі. Ну а цяпер ніхто і не ведае”**; “Тамака ў горах за Свакамі ёсць такая ямачка, дзе вада не высыхае ніколі. Ну і казалі, што некалі то было, што касьцёл туды патапіўся і не застывае нічого там, вада не высыхае. – А чаго ён праваліўся? – Ну гэто нешто было яму назначано, што пайшоў скрэз землю. І там цяпер такая лужына стаіць” (Ваўкаўскі р-н) [473, с. 417].

Пакідаючы ўбаку дыскусію пра функцыянальную ролю названай катэгорыі пагоркаў у дахрысціянскую эпоху, што вымагае спецыялізаваных, у тым ліку археалагічных даследванняў, адзначым спэцыфіку іх сімвалічнага статусу ў традыцыйнай карціне свету. З аднаго боку, гэтыя месцы ўспрымаюцца як “праклятыя” і небяспечныя, бо мяжа з тагасветам на такіх пагорках празрыстая (асабліва ў рытуальна адзначаныя прамежкі часу), што і ўяўляе пагрозу для людзей. Прыкладам можа быць

* ЗА у 2008 г. ад Якубоўскай Надзеі Дзмітрыеўны, 1925 г. н., у в. Новыя Валосавічы Лепельскага р-на.

гара Царкавішча ля в. Каstryца Лепельскага р-на: “Свяякроў мая казала, што там была цэркаў. I як ішла адправа, правалілася пад зямлю. I туды цэрква ўвайшла ў зямлю. Яе не разрышали раскапаць. Быў разгавор, што нешта шуміць там, пад зямлёй, так казалі. Там, каля Царкавішча, многа людзей разъбілася насымерць. Я падымала вопрос пра гэта, што людзей столькі гібніць. I сказалі, што нада бацюшку прывезьці, каб той службу адслужыў, крэст нада паставіць. А бацюшка сказаў, што сколькі людзей у зямлю ўвайшло ў той царкве, столькі даужно і пагібнуць. Так віцебскі поп сказаў. У нас многа ўжо людзей пагібла”*.

З другога боку, гара-царкавішча разглядаецца як месца тэафаніі, праяўлення боскага, святога, дзе чалавек можа атрымаць пэўныя знакі ці веды. У гэтым плане паказальнае апавяданне патомнай знахаркі пра тое, як яе бацька – моцны знахар – правяраў дачку на прыдатнасць да авалодання таемнымі ведамі, недаступнымі звычайнім людзям. “Ранышэ, ранышэ там стаяла цэркаў, і тая цэркаў ушла в землю... Там цвяты расылі, дарожкі бархатныя. Туды кругом былі такія, я басячком, помню, бегла. Ай-яй, як мягенька, дарожкі бархатныя такія, пушысьценкія. Ну і вони прыйшли мы туды, пана перахрасціўся, стаў малітвы гаварыць, ну свае там, дзе цэркаў гэта стаяла. А тады на міне і гаварыць: “А ты што слышыши?” А я гавару: “Пана, тут званы б’юць!” “Ну-ка храсціцца, – ён сказаў на мяне, учыў мяне. Я тады стала на каленечкі і гаворыць: “Станавіся на каленечкі, маліся Богу, чуеш?” – “Чую, пана, чую, чую, пана, чую”. И вони там, а ранышэ чудзес было многа. Да, пад зямельлю я чула”**. Станоўчая валентнасць падобных пагоркаў знаходзіць практичную реалізацыю і ў каляндарнай, асабліва купальскай, абраднасці, калі ўзвышша выступае ў якасці рытуальнай прасторы. “У Людчыцах была некалі цэрква. Стаяла яна злева ад дарогі, што вядзе да кладбішча. Аднажды цэрква пратала саўсім. Гаварылі, што цэркву праіграў у карты поп, а утрам яе ўжо не было. Цяпер на гэтай гарэ робяць Купалле”***.

Такім чынам, вяршыня гары, асабліва сакральна вылучанай, у народных уяўленнях выступае як месца шчыльнай, эфектыўнай камунікацыі чалавека з светам багоў (Бога), дзе можна атрымаць адтуль пэўныя знакі ці прадказанні. Так, напрыклад, беларусы Невельшчыны лічылі, што прарочы дар можа займець той, хто ўзыідзе на Пачаноўскую гару, дзе нібыта праваліліся пад зямлю кляштар і касцёл і бруіць “крыніца

* ЗА у 2008 г. ад Каstryцкай Марыі Васілеўны, 1936 г. н., у в. Каstryца Лепельскага р-на.

** АГФФ: зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2009 г. ад Лісічонак Ксеніі Мікалаеўны, 1928 г. н., у в. Забор’е Клясціцкага с/с Расонскага р-на.

*** Зап. Тухта В. у 2004 г. ад Карагі Мікалая, 1967 г. н., у в. Людчыцы Лепельскага р-на.

жывой вады”, а таксама з’яўляеца міфалагічна істота – Плачка ў выгледзе сіраты: «Хто нап’еца з гэтай крыніцы і пазнае сірату, той “будзе вешчуном, усе таямніцы ўбачыць ён з вяршыні гары”» [38, с. 172]. Паказальна, што і “гара” (гарышча) хаты таксама разглядалася беларусамі як дзейная пляцоўка для разнапланавых варожбай. Так, на пачатку веснавой працы вясковец клаў “на гарышча булку хлеба на тры дні: калі хлеб застаўся некрануты мышамі, то ўся наступная работа ў аратага будзе ўдалай” [339, с. 103].

Трэба адзначыць, што хрысціянская эпоха мала што змяніла ў тапаграфіі культавых аб’ектаў: пры наяўнасці ў структуры лакальнага ландшафту прыроднага ўзвышша (гары) храм будаваўся менавіта на ім, што візуальна вылучала яго ў якасці прасторавага і сімвалічнага цэнтра мясцовай супольнасці. Падобная заканамернасць размяшчэння цэрквай (касцёлаў) уласцівая не толькі для гарадскога ландшафту Полацка, Віцебска, Мінска, Гродна і іншых гарадоў краіны, але не ў малой ступені і для сельскай мясцовасці. Так, напрыклад, “Дзявіч-Гара, або Святая гары, ляжыць недалёка ад вёскі Любонічы Кіраўскага раёна на Магілёўшчыне. Некалі тут была Багародзічная драўляная царква. Цяпер на гэтым месцы стаяць крэзы. Унізе пад гарой – святая крыніца” [164, с. 20].

Прыведзены прыклад, калі гары ёсць адным з структурных элементаў складанага культавага комплексу, далёка не адзінкавы, і тапаграфічная схема сакральнай прасторы *крыніца → гары → храм* сустракаеца даволі часта. Так, пад Святой гарой (ля в. Страблі Верхнядзвінскага раёна) знаходзілася святая крыніца, «вада якой валодала, па перакананні мясцовага жыхарства, шырокім спектрам лекавых якасцяў. Над крыніцай была пабудавана капліца, куды людзі прыносялі ахвяры: кветкі, воўну, гроши. Апрача таго, на гары расла вялікая сасна, якая служыла эпіцэнтрам Купальскага абраду (на яе вяршыні размяшчалі “мазыніцу” – запалене кола...). Недалёка ад Святой гары знаходзілася і Святое возера, дзе нібыта калісьці “хрэсцілі язычнікаў”» [262, с. 163]. Аналагічным чынам арганізаваная сакральная прастора і ў в. Бабруйшчына Глыбоцкага р-на, дзе на гары размешчана царква Яна (Іаана) Хрысціцеля, а пад гарой знаходзіцца аднайменная культавая крыніца і капліца. Мікольская царква (на гары) і святая крыніца (пад гарой) ёсць рэлігійна-культавым цэнтрам у Лагойску. Ідэнтычная тапаграфічная схема характэрная і для Полацка, дзе культавая крыніца цячэ з схілу гары (Верхняга замка), на якой размешчаны Сафійскі сабор, а таксама для Віцебска. “У Віцебску на Юр’евай горцы знаходзіцца царква св. Георгія. Пры царкве пабудавана капліца, у якой ёсць калодзеж з крынічнай водой, якой прыпісваюцца лекавыя ўласцівасці, пераважна пры хваробе вачэй і болі галавы. У дзень

св. Юр'я ў гэтай царкве святкуеца фэст. Пры велізарным зборы народу тут адбываецца ўрачыстае богаслужэнне з крыжовым ходам і асвячэннем вады ў калодзежы, пасля чаго тыя, хто моліцца, п'юць воду і кідаюць гроши ў калодзеж. У гэты дзень на Юр'евай горцы наладжваюцца кірмашы і адбываеца народнае гулянне, якое заканчваеца толькі познім вечарам” [130, с. 199].

У XIX і нават XX стагоддзях сакральны статус гор падтрымліваўся святкаваннем на іх Купалля, адпраўленнем абраду Гукання вясны і іншых рытуалаў каляндарнага цыкла. “Мясцовыя адрозненні ў гуканні вясны не краналі самой сутнасці абраду, звычаю: выхад на высокая месца, паленне агню, спяванне гукальных песень. Месца дзеяння – горка – выбіралася не выпадкова. Горка хутчэй прагравалася сонцам, хутчэй вызывалялася ад снежнага покрыва, з яе было далёка відаць, і песні-гуканні, якія там співаліся, былі далёка чуваць. Сам абрад знайшоў адлюстраванне ў некаторых песнях: Ой, выйдзем мы на горку / Да паклічам Бога / Адамкнуць зямліцу, / Выпусціць расіцу” [33, с. 13]. У якасці рытуальнай прасторы гары, калі яна прысутнічае ў структуры мясцовага ландшафту, вельмі часта фігуруе і ў купальскай абраднасці: “Была яшчэ Святая гары. На ёй святкавалі Купалу. На ёй быў ключ і каплічка. Там бралі воду для царквы, прыносілі і клалі цветкі, воўну, гроши”; “Вечарам на Купалія раскладалі агні, абычна шукалі, каб на горцы, на самай высокай” (Лагойскі р-н) [475, с. 239]. Адпаведным чынам сакральная тапаграфія рытуалу адлюстравана і ў купальскіх песнях: “На гары Купала гарэла...”; “Іванька Купалька на гарэ купаўся, / На гарэ купаўся, бераг калыхаўся” [256, с. 310, 339]. Пры гэтым фальклорны ровень адлюстравання рэчаіснасці дакладна паказвае на сімвалічны статус гары ў рамках купальскага рытуалу, калі яна мадэлюе міфалагічны Цэнтр Свету і адначасова сусветную вось (axis mundi): “А на гарэ – царкоўка, / На царкоўцы – макоўка, / На макоўцы – гняздзечка, / А ў гняздзечку – яечка, / На яечку – ластоўка. / Яна сядзіць высока, / Чуіць-відзіць далёка” [490, с. 300].

Але нават калі гары (узвышша) актыянальна не была задзейнічана ў рытуале (Каляды, Вялікдзень), яе вобраз структураваў мадэль свету, ягоны цэнтр у абрадавым фальклоры: “Ой, сярод сяла стаяла гары, / Святы вечар! / Ой на той гарэ стаяла вярба, / Святы вечар! / На той вярбе срэбрана кара, / Святы вечар! / Срэбрана кара, залата раса” [511, с. 87]; “Да яго ж (гаспадара. – У. Л.) двор на пагорачку, / На пагорачку, во сяродачку. / На яго дварэ да агонь гарыщь, / Каля таго агня да сталы стаяць”, за якімі сядзяць усе найбуйнейшыя гадавыя святы, сабраныя Богам на Вялікдзень [510, с. 99].

* АГФФ: зап. эксп. ПДУ ў 1995 г. ад Мацuleвіч Лідзіі Міхайлаўны, 1913 г. н., у в. Стралкі Верхнядзвінскага р-на.

Фальклорны вобраз “гары-сядзібы” адлюстроўвае і рэальныя асаблівасці тэрытарыяльнай арганізацыі культурнага ландшафту, які гістарычна склаўся ў Беларусі. Ужо ў эпоху жалезнага веку фармуеца новы тып паселішча – гарадзішча, якое, калі дазваляў харктар рэльефу, размяшчалася менавіта на пагорку (узвышшы). “Гарадзішчы на асobных узгорках сустракаюцца часцей у паўночнай палове Беларусі, яны маюць круглу або авальную форму, дыяметр 50–80 м” [216, с. 42]. Нават калі ўлічыць безумоўную ўтылітарную (абарончую) прагматыку падобнай лакалізацыі паселішча, нельга адмаўляць і яе сімвалічнага значэння для міфапаэтычнай свядомасці, бо жыццё на гары ёсьць жыццём у цэнтры свету. Як слушна адзначыў Мірчы Эліядэ, “чалавек дагістарычных грамадстваў імкнеца жыць як мага бліжэй да Цэнтра Светабудовы. Ён ведае, што яго краіна размешчана ў самым цэнтры Зямлі, што яго горад – гэта пуп Сусвету, а ўжо Храм ці Палац дык гэта ўвогуле сапраўдныя Цэнтры Светабудовы. Але ён жадае таксама, каб яго ўласны дом стаяў у Цэнтры і ўзнаўляў *imago mundi*. І, як мы гэта ўбачым, меркавалася, што і жыллё таксама размешчана ў Цэнтры Светабудовы і ўзнаўляе Сусвет у мікракасмічным маштабе” [527, с. 35].

У дачыненні да гарадзішчаў адзначым, што, нягледзячы на наяўнасць побач з імі селішчаў, сакральная (культавая) зона паселішча знаходзілася менавіта на ўзвышшы, як гэта пацвярджаецца матэрыяламі археалагічных даследванняў дахрысціянскіх свяцілішчаў на тэрыторыі Беларусі, Германіі, Польшчы, Расіі і Украіны [382, с. 95–109]. Таксама вылучаецца асобная катэгорыя невялікіх па памерах гарадзішчаў, якія мелі рытуальныя, а не ўтылітарныя функцыі, г. зн. уласна і былі свяцілішчамі [401, с. 58–63]. Да іх ліку належаць малыя гарадзішчы-свяцілішчы блізу в. Верхаўляны Бераставіцкага р-на і каля в. Малочкі (Беласточчына) [185, с. 436], а па меркаванні В. Сядова і гарадзішча Пярунка, што на востраве Асвейскага возера [401, с. 64].

Неабходна дадаць, што і большасць старожытных гарадоў на тэрыторыі Беларусі (Полацк, Віцебск, Braslaŭ, Лукомль, Мінск, Наваградак, Ваўкавыск і інш.) узікаюць менавіта на прыродных узвышшах, якія становяцца ўмацаваным ядром горада – дзядзінкам. Знакавым у дадзеным выпадку стае тое, што, паводле легендарнай традыцыі, князь, якому прыпісваецца заснаванне горада, атрымлівае прароцтва на гэты конт менавіта на гары. Так, сон Гедзіміна, калі ён убачыў на Крывой (Лысай) гары вялікага жалезнага ваўка, быў вытлумачаны паганскім жрацом Ляздзейкам як знак на заснаванне ў гэтым месцы сталіцы – Вільні. “Там (Гедзімін. – У. Л.) пострелил тура великого з куша, сам и забил его на той горе, где тепер Вышний замок Виленский. А так спрацовавши ловами,

там же и заночовал... А гды по працы твердо заснул, снілося ему, іж на той горе и на том месццу, где забил тура, видел Вовка великого, праве яко бы железного, а в том Вовку чул яко бы сто Вовков огромнее выючых, которых голос по всех сторонах розлевался <...> Аж потым призвал бискупа своего поганского, которому имя было Лыздейко <...> сон той свой Лездайку сказал, а он ему так его выложил, порядне и правдиве мовячи: “Княже великий Гедимин и пане мой! Вовк той, которого виделес яко бы з железа укованого, то значит, іжъ на том жеглишу будет головный замок, и место того панства головное...” [78, с. 441–443].

Падобным чынам знак з тагасвету на заснаванне Турава атрымлівае і легендарны князь Тур: “Аднойчы князь Тур лёг спаць на гары. Заснуў ён і бачыць, быццам ляжыць ён на паднятым возе, а кругом яго гарады. Ён быў тады самы хітрэйшы і не было яму з кім параіца. Ён зразумеў, што трэба яму будаваць вялікі горад” [121, с. 291].

Наяўнасць / адсутнасць прыродных узвышшаў у тым ці іншым рэгіёне істотным чынам упłyвае не толькі на традыцыйную талаграфію паселішчаў, але і надае спецыфіку айканімічнай сетцы ўсёй краіны. Так, на тэрыторыі Віцебшчыны, дзе пераважае марэнна-ўзгоркавы рэльеф, у ХХ ст. фіксуецца каля 100 айконімаў, што змяшчаюць у сабе лексему “гара” (Горы, Горкі, Гаравыя і да т. п.) [105, с. 531–532, 635–637]. А на Гомельшчыне, дзе пераважаюць нізінныя ландшафты, падобных айконімаў налічваецца не больш за 10 [376, с. 49, 53].

Узыходжанне чалавека на гару і, адпаведна, набліжэнне яго да сакральнай сферы, сустрэча з яе прадстаўнікамі – прыём, шырока распаўсюджаны ў беларускіх замовах, які дазваляе з большай імавернасцю пазбавіцца ад хваробы, чараў і г. д.: “Устану я раненъка і ўмыюсь бяленъка, памалюсь Богу вярненька і выйду я на крутую гару, гляну я пад жаркае сонца, на сіняе мора, на лукамор’я. Ажно ідзецы Прачыста Маць па сінім моры... кароўку падмываіць ад усялякае чарадзейніцы, которая малокі адбіраець” [35, с. 60–61]. Але ў замовах выкарыстоўваецца і другі сцэнар пазбаўлення ад немачы: на гару перамяшчаецца не чалавек, што шукае сустрэчы з прадстаўнікамі боскай сферы, але каналізуецца сама хвароба. У гэтым выпадку вобраз гары набывае адмоўнае значэнне як цяжкадаступнага і небяспечнага локуса. “Пасылаю я цябе, удар і звіх, на цёмны лес, на крутую гару. Там дзеўкі гуляюць, сталы засцілаюць, віном чары наліваюць, цябе ў госці дажыдаюць. Ідзі ты, звіх, к ім туда, там табе будзе піцяннё, едзяннё, спяннё, гулянне, лёгкае прапітанне” [35, с. 165].

Шлях на неба, які рэпрэзентуе гару, у міфалагічных уяўленнях меў яшчэ значэнне дарогі ў вырай, які ўласна і знаходзіцца на вяршыні Су-светнай гары. Міфалагема Гары-Выраю адлюстравана ў сярэднявечных

беларускіх летапісах, калі гаворка ідзе пра пахавальныя звычай літоўцаў: “Агды того князя, або котрого іншога князя, або пана якого палено, тоды зобраўши порох его, напотым ховали в землю, кладучи при них рысии и медвежии ногти для того, іжъ маєт быти судный день... приидет Бог судіти людей и сядет на горе высокой... на которую гору трудно будет влезети без ногтей рисих або медвежих на той суд Бога” [78, с. 429].

Але і праз сотні гадоў уяўленні пра Гару-Вырай яшчэ бытавалі сярод беларусаў: “Абстрыжаныя пазногці трэба захоўваць. Старыя людзі... носяць іх за пазухаю. Пасля смерці яны ўсе адрастуць і з іх дапамогай ім лёгка будзе на тым свеце залезці на нейкую шклянную гару. А хто раскідаў свае ногці абы-дзе, той не ўлезе на гару і зваліца ў пекла” [381, с. 311]. Нагадаем пры гэтым, што і цяпер большасць сельскіх могілак у рэгіёнах з узгорковым рэльефам лакалізуецца менавіта на ўзыышах, што сімвалічным чынам увасабляюць ідзю вертыкальна арыентаванага шляху нябожчыкаў у іншасвет.

3.3.3. Камень

Адным з найбольыш распаўсюджаных элементаў беларускай сакральнай тапаграфіі ёсьць камень. У 1882 г. вядомы этнограф А. Кіркор адзначыў, што ў Літоўскім Палесці, пад якім разумеліся Віленская, Гродзенская і Ковенская губерні, “няма амаль ніводнага вялікага каменя, які б не меў адметнай назвы і з якім не было б звязана якое-небудзь паданне” [78, с. 10]. Пра распаўсюджанасць легендарных камянёў на тэрыторыі краіны казаў у XIX ст. і М. Дзімітрыеў, падкрэсліваючы, што іх “знайдзенца вялікае мноства па ўсёй Беларусі” [142, с. 114]. У канцы XX ст. даследнікі налічвалі больш за 200 падобных аб’ектаў [151, с. 169], прычым этнографічныя экспедыцыі апошніх гадоў выявляюць новыя, раней не вядомыя навуцы, камяні, якія маюць адметны сімвалічны статус у карціне свету мясцовага насельніцтва. Аднак буйныя валуны як адметная рыса культурнага ландшафту сустракаюцца на тэрыторыі краіны нераўнамерна, што звязана з арэалам распаўсюджання апошняга ледавіку. “Калі параўнаць валуны з розных раёнаў Беларусі, выспектліцца цікавая заканамернасць. На поўначы, у Беларускім Паазер’і, іх максімальны памер дасягае 11 м, у цэнтральнай частцы, у межах Беларускай грады і прылеглых да яе раёунін, буйнейшы за 6–8 м, бадай не знайдзеш. А на поўдні, на абрашарах Беларускага Палесся, камень у 1–3 м – вялікая рэдкасць. Выходзіць, што з поўначы на поўдзень валуны не толькі драбнеюць, але і сустракаюцца радзей” [308, с. 27].

Але, як слушна заўважыў М. Мялешка, “культ каменя, відаць, не належаў выключна якому-колечы народу. У паданнях розных народаў сустракаюцца розныя забабоны, звязаныя з каменем” [325, с. 157–158]. Так,

яшчэ ў Старажытнай Грэцыі “людзі, убачыўшы гладкі камень, што ляжыць на ростанях, палівалі яго алеем з біклагі, а потым, перад тым як працягнуць дарогу, становіліся на калені і маліліся перад ім” [488, с. 259]. Шырока было распаўсюджана ушанаванне камянёў і ў ёўрапейскіх народаў. Напрыклад, ушанаванне камянёў было адной з вызначальных рысаў традыцыйнай духоўнай культуры брэтонцаў. “Яшчэ ў XIX ст. брэтонскія маракі і сялянкі карысталіся прыёмамі магіі, звяртаючыся да мегалітаў: хворыя, датыкаючыся да старажытных камянёў, чакалі выздараўлення, маладыя прыходзілі сюды прасіць нашчадкаў, жонкі маракоў здзіяснялі каля мегалітаў магічныя дзеянні, каб іх мужы шчасліва вярнуліся дадому” [359, с. 109]. Толькі ў памежных з Беларуссю Літве і Латвіі сучасныя даследнікі налічваюць каля 300 і 250 сакральных камянёў адпаведна [150, с. 33; 317, с. 65].

Беларускія народныя ўяўленні пра магічныя, надзвычайнія здольнасці каменя грунтуюцца на спецыфіцы ягоных фізічных якасцяў (важкасць, шчыльнасць, цвёрдасць) і разнастайнасці формаў (гладкі, шурпаты, маленкі, вялікі і г. д.). Апошняя акалічнасць ляжыць у аснове меркаванняў аб здольнасці камянёў расці. “Даўней камяні раслі вялікія, як хаты! Аднаго разу ішла Матка Найсвенташа і збіла пальца аб камень, так заплакала рэўне і кажа: “Ах, каб даў Божа, каб вы ўжэ гэтакія не раслі!” Так ужэ ад гэтае пары хаціа растуць, але памалу і ўжэ невялікі” [543, с. 165]. Характэрна, што ўяўленні пра здольнасць камянёў расці ўласцівыя для пажылых вясковых і сёняння: “Я чула і знаю, што ў мяне ў агародзе ляжыць камень, і за нескольку лет падрос. Ну яны медленна растуць, але растуць камяні. Я знаю”*. Пры гэтым паходжанне камянёў і іх надзвычайнія здольнасці ў народнай свядомасці могуць звязвацца з міфічнымі часамі першапачатку і краазыйнай дзеянасцю Бога: “Камяні стварыў Бог. Камяні могуць расці. Ёсць такі у вёсцы Радута. Там хацеці звярнуць камень, але не звярнулі, бо ўрослы быў у зямлю. І гэты камень расце па сёняшні дзень. Нельга мачыцца на камень, бо гэта прынісে няшчасце. Быў такі выпадак, калі чалавек з-за гэтага зламаў нагу...”**

У міфічныя часы, калі свет толькі структураваўся, а па зямлі хадзіў Бог (Божая Маці, Святыя ці Чорт), камяні яшчэ былі мяккія, што дазваляла разнастайным міфалагічным персанажам пакідаць на іх свае сляды. Такім чынам, камяні-следавікі – гэта непасрэднае месца іерафаніі (праявы боскага), пункты прасторы, адзначаныя сувяззю з сферай сакральнага

* АГФФ: зап. Матошка А. у 2010 г. ад Іваноўскай Ніны Уладзіміраўны, 1934 г. н., у в. Азарцы Докшицкага р-на.

** АГФФ: зап. Савіцкая С. у 2008 г. ад Гарбінскай Леакадзіі Іванаўны, 1933 г. н., у г. п. Лынтопы Пастаўскага р-на.

і таму надзеленая надзвычайнымі ўласцівасцямі. Суаднесенасць каменя з тым ці іншым міфалагічным персанажам вызначае і яго энергетычную валентнасць у народнай карціне свету: “богавы камяні” надзяляюща звышнатуральны пазітыўнай (лекавай, прадуцыйнай) сілай, “чортавы камяні” выступаюць як маркёры патэнцыйна небяспечнай зоны. *“Ну, яшчэ старая прымерна так гаварылі, што Бога съяды. Даўно Бог ішоў, ступіў, ну во і съядкі. А тыя малыя (съядкі) – дык то, ці кот зь ім (Богам) ішоў ці сабака. Съядкі там гэтыя чысьцілі. Старая людзі хадзілі і зерне туды, у съядкі, сыпалі, каб добры үраджай быў. – Як сеялі, сыпалі туды? – Ага, як сеялі. Ну, яшчэ хадзілі на Вялічка, яйкі съянцілі. Яшчэ на Тройцу хадзілі. – Як съянцілі? – Яйкі пакладуць у съядкі – во так съянцілі. – А на Тройцу? – Не, на Тройцу не съянцілі. Хадзілі, чысьцілі тыя съядкі, ну прыбіралі там старая бабкі”**.

Часам сімволіка сакральнага каменя можа быць дуалістычнай, а легендарная гісторыя самаго аб’екта звязвае яго адначасова з антаганістычнымі персанажамі. Так, “на могілках каля в. Сянежычы Навагрудскага р-на ляжыць камень з двумя слядкамі. Прычым адзін слядок лічыцца следам Багародзіцы, а другі, большы памерам, следам Чорта. Мясцовыя жыхары след Багародзіцы шануюць і цалуюць, а след Чорта праклінаюць і плююць у яго... Раней сюды людзі збіраліся зазвычай на Пакроў, следавіку неслі манеты, воск, воўну, лён, тканіну і г. д. Цяпер ідуць на Радаўніцу і кладуць на камень або грошы, або садавіну” [164, с. 121].

У беларускай традыцыі найбольш распаўсюджаныя назвы “следавікоў”: “След Багамаці”, “След Боскі”, “Боская ножка”, вядомыя і “след Св. Пятра”, “Міколы”, “След Валатоўны”, а таксама “Чортавы” сляды [308, с. 149–150]. Дажджавая вада з гэтых прыродных (часам штучных) паглыбленняў дагэтуль лічыцца лекавай і гаючаю. *“Я ж сама з Улесься, у нас там на выгане ёсьць камень і точны сълед чалавека, і пальцы, і ўсё... Вот дажса я сама... Некалі была ў мяне дзічка пад носам вырасла. Не прыродная, а сама вырасла. Я яшчэ дзяўчынай была. І я пайшла (да каменя), там з дожжжа вадзічка была і я змыла. І дзе дзелася, не знаю, тая дзічка!”***

Нярэдка камяні-следавікі знаходзяцца побач з культавай крыніцай і фармуюць такім чынам цэльны сакральны комплекс. “Ёсьць у нас тут такая крыніца, ну во гэтыя кусты, і завеща Пушча. І там ёсьць у нас святая крыніца. Ляжыць камень, а на ім мужчынскі ці бабскі босы след, што үродзе босы становіўся на эты камень. Еслі чалавек балеець, ды верыць Богу, ды ці

*ЗА у 2004 г. ад Міхно Івана Фёдаравіча, 1936 г. н., у в. Вялікі Поўсвіж Лепельскага р-на.

**ЗА у 2006 г. ад Гайдук (Аўтушкі) Надзеі Сямёнаўны, 1935 г. н., у в. Асецішча Докшыцкага р-на.

глазы, ці што, то тады прыходзяць, і бралі ваду з крыніцы са святой. Я сама была ля гэтага каменю, сена граблі. Дзьве жэншчыны хадзілі піць да гэтай крыніцы ваду. Гавораць, нешта лечыць..." (Чашніцкі р-н) [298, с. 203].

У канцы XIX ст. шырокай вядомасцю карыстаўся камень "са слядом Боскай Маткі" ля мястэчка Вызна Слуцкага павета: "...Жанчына як пачала перад тым каменям маліцца, дак галава й сунялася. Тагды хуткю пачулі ўсе да й атусюль пацягліса да тae прошчы. Дак каб вы бачылі, колькі там збіраеща грошай да другога добра, дак і на воз не забярэш, а людзі йдуць, бы вада плыве" [408, с. 240]. Сведчаннем жывучасці архаічных традыцый "з'яўляеща і ушанаванне (да сярэдзіны XX ст.) жыхарамі Бешанковіцкага раёна вялікага каменя-следавіка (меў адбітак, падобны на дзіцячу ступню), з назваю "Святы", бо на думку людзей, вада, якая збіралася ў выемцы, дапамагала ад усіх хваробаў. "Там, дзе Падрэзы, на полі недалёка і быў той "Святы камень". Зваўся так, што на ім съядочкі былі такія: кругловінка, як ад каленкі, і маленькая пятачка дзецкая. Гэта гаварылі, што даўным-даўно ішла па гэтым полі Багародзіца з сынам, і спатыкнулася аб гэты камень. І съядочкі тыя засталіся" (Бешанковіцкі р-н) [298, с. 236]. Адзначым, што некаторыя камяні-следавікі і на сённяшні дзень не страцілі сваіх культавых функцый і ёсьць рытуальнымі цэнтрамі пэўнай вясковай акругі. Так, дагэтуль ушаноўваюцца мясцовым насле́ніцтвам камяні-следавікі ля вёсак Дубнікі Любанскага р-на, Сорагі – Слуцкага, Заазер’е – Акцябрскага, Канюхі – Бераставіцкага, Куцаўшчына – Капыльскага, Ківачына – Пружанскага р-на.

Аднак "следавікі" складалі толькі частку культавых камянёў, шанаваных беларусамі. Так, у Мінску да пачатку XX ст. функцыянавала са-праўднае паганскае капішча, рытуальны комплекс, які складаўся з вялікага валуна "Дзеда", дуба "Волата", святой крыніцы, ахвярніка "Жыжы", агонь у якім падтрымлівалі знахары – бацька і сын Севасцеі. При гэтым менавіта камень, паводле сведчанняў сучаснікаў, з'яўляўся рытуальным цэнтрам свяцілішча: "Камень быў галоўны самы вялікі святы ў гэтай малельні. Ён нібы бог, як гэта бывае ў царкве". Камень-Дзед, паводле пераканання менчукоў, лячыў разнастайныя хваробы і асабліва жаночую бясплоднасць, дзеля чаго яму ахвяравалі мёд, малако, віно, вешалі на яго хварухі [308, с. 45–46].

Рытуальная значнасць некаторых камянёў уражвае. Так, да культавых камянёў Дзям’ян і Мар’я ля в. Пярэжыр Пухавіцкага раёна, якія нібыта вылечвалі хворых, кульгавых і глухіх, "ішли на пакланенне не толькі жыхары найбліжэйшай мясцовасці, але нават здалёк, з губерніяў Магілёўскай, Віцебскай, Пскоўскай, Віленскай і інш... Гэтым камяням прыносяць ахвяраванні: палатно, лён, воўну, парсючкоў, цялят, авечак, гроши. Часам ахвяравання было так многа, што іх вазамі вазілі" [325, с. 23–24].

Святыя камяні ў народнай свядомасці выступалі рытуальнымі цэнтрамі лакальной супольнасці, гарантамі яе стабільнасці і ўпарадкаванасці і зайламлі ў структуры культурнага ландшафту строга вызначанае месца. Знявага камянёў-прошчаў, перамяшчэнне іх з свайго месца, а тым больш выкарыстанне ў гаспадарчых (не абрадавых) мэтах, прыводзіла да трагічных наступстваў. Так, калі цудадзейны камень ля в. Пацэвічы Ваўкавыскага павета святар захацеў перавезці і выкарыстаць на падмурак царквы, то неўзабаве захварэў і памёр камнецёс, у святара памерлі дзеци і ён з жонкай цяжка захварэў, а сам камень пайшоў пад зямлю” [512, с. 443–444]. Падобную гісторыю пра камень “Пястун” ля в. Камянец Себежскага павета, у які нібыта “ператварылася дзявіца, што ўсякала ад войска”, прыводзіць і М. Анімеле. “Пястун” у вачах навакольнага насельніцтва меў высокі сакральны статус: “Сяляне з прадаўніх часоў кладуць на яго гроши, палатно, паясы і інш., прыходзячы для падобных паднашэнняў часам вёрст за 50 (!) і болей”. Аднак, калі мясцовы “пан-каталік”, “здзекваючыся над забабонамі сялянаў”, загадаў пакласці камень пад ганак свайго гумна, яго сям’ю напаткалі хваробы, няшчасці, гаспадарку – разор, пасля чаго пан вымушшаны быў вярнуць камень на месца [13, с. 267–268].

Што да сакральна вылучаных камянёў, якія не выконваюць (ці, прынамсі, страцілі) рытуальных функцый у жыцці мясцовай супольнасці, то ў структуры лакальнага культурнага ландшафту яны маюць выразную інфармацыйную нагрузкую. “Чортавы камяні”, “камяні-пярэваратні”, а таксама “скарабавыя” і мемарыяльныя валуны нясуць у сабе інфармацыю сінхроннага і дыяхроннага тыпу. У першым выпадку, як і ўсе знакавыя элементы мясцовай тапаграфіі, легендарны камень выконвае функцыю арыенціру ў рамках лакальнай жыццёвой прасторы (свайго свету) вясковай супольнасці: “каля Чортавага каменя”, “там, дзе золата пад каменем зарыта”, “бруsnіцы бралі каля Сцёл-каменя”. Але больш сутнасная інфармацыя дыяхроннага плану, якая канцэнтруецца вакол легендарных камянёў (уласна кажучы, яна і робіць валуны знакавымі топасамі культурнага ландшафту) і фактычна адлюстроўвае лакальны варыянт фальклорнай гісторыі ў яе міфалагічным і эпічным вымярэнні.

Міфалагічны пласт гісторыі найбольш суадносіцца з “чортавымі камяніямі” і “камяніямі-пярэваратнямі”. Пры гэтым “храналогія” падзеі надзвычай шырокая: ад міфічных часоў, калі Бог парадкаваў свет, да нібыта падзеі реальнай гісторыі, калі адбываліся контакты людзей з прадстаўнікамі тагасвету. У большасці выпадкаў, як гэта вынікае з фальклорных наратываў, людзі (жывёлы) ператвараюцца ў камяні воляю Бога за парушэнне імі маральна-этычных ці рэлігійных нормаў. Паказаль-

ная ў гэтым плане легенда пра Сцёп-камень на Докшыччыне, якая была зафіксавана К. Тышкевічам яшчэ ў сярэдзіне XIX ст. і працягвае бытаваць у гэтым рэгіёне дагэтуль. “*А пра Сцёп камень ужо гэтак баюць, што даўна... быў Вялікдзень, Вялікання. Ну нада ж паехаць... [араць]. Вялікдзень, вялікі дзень. А тая жонка не пускала. І я ж бы не пусьціла. Свята! А та патом есьці яму панясла. І там і завяліся ужо спорыць. Жонка, яна каэць: “Каб ты каменем стаў”. А ён каэць: “Каб ты вадой разылілася”. А прауда гэта ці не – ні знаю. Ну толькі што там камень той. Вот, во гэтка во съпераду крыжык там жа выбіты. А у нас адзін стары [быў] да кажэць: “Ужо ён [Сцёп-камень] быў такі вялікі, што праз яго, праз ногі, дажа і с канём можна было праехаць”.*

Падобным чынам, за абрэз Бога, можа ператварацца ў камень і жанчына: “*Возера Крывоя і Сівы камень. Там лука такая, калі дзярзуні Падлікі. Ішла жэнічына, нешта сказала на Бога, атварнулася, сказала і ў камень прэурацілася. І камень там ляжыць бальшой*”**. Геаграфія подобных аб'ектаў даволі шырокая. “*Скамяняелыя жанчыны з дзіцём ёсць калія вёсак Дзераўная і Харашэвічы Слонімскага р-на, Тулічава Наваградскага, Налібокі Стайбцоўскага р-на. Паданні такога тыпу існуюць і пра каменныя крыжы калія вёсак Клепачы Слонімскага р-на, Ганчары – Лідскага, Пятрэвічы – Навагрудскага, Галашова Талачынскага р-на і інш.*” [164, с. 124].

У беларускіх замовах камень выступае як сімвалічны цэнтр сусвету, “падмурак” Сусветнага дрэва, дзе знаходзіцца прычына хваробы або ўмовы (прасторавыя, персаніфікаваныя) яе ліквідацыі: “*На сінім моры-акіяне стаіць дуб, пад тым дубам ляжыць Латыр-камень, пад тым камянём ляжыць чорная руна, у той руне жывець змяя Скурапея*” [35, с. 122] ці: “*На моры, на лукамор’і ляжыць белы камень, на тым камні сядзіць Дзедзьзка-белабарэдзька. Прашу ж я цябе, Дзедзьзка, што б ты вынімаў шал ад гэтага сабакі-кусакі, забраў дух нячыстага*” [35, с. 150].

Невыпадкова, што камень як “падмурак сусвету” выкарыстоўваўся пры вызначэнні просторавых параметраў хаты, якая, у сваю чаргу, была ўласбленнем міракосмасу. Так, на Віцебшчыне, “*калі ўжоablo-бавана месца пад сялібу ці на сваёй “вячніне” ці на “чужанцы”, гаспадар збірае з чатырох розных палёў па адным нягладкім камяні, нясе іх ці ў шапцы на галаве, ці “запазушшу”, ля голага цела, і кладзе на абранае месца чатырохкутнікам, бок якога не мусіць быць больш за дзе-*

* АГФФ: зап. Любач У., Міхалевіч А. у 1993 г. ад Ставер Домны, 1911 г. н., у в. Баяры Докшыцкага р-на.

** Зап. Валодзіна Т. у 2007 ад Даніленкі Пятра Васілевіча, 1928 г. н., у в. Турасполле Ушацкага р-на.

вяць кроакаў, і “жыгнаіць” тое месца і пакладзены камень. Стайды ў сярэдзіне чатырохкутніка, гаспадар кладзе шапку долу і чытае пацеру з дабайленнем просьбы да дзядоў – памагчы аблюбаванай сялібе. Калі праз тры дні камяні застануцца некранутымі, сяліба абрана ўдала” [339, с. 134]. Сімволіка трывалаасці, даўгавечнасці каменя была задзейнічана і ў абраці “закладзінаў” хаты на Случчыне”: “У першы дзень, як бяруцца будаваць хату, робяць толькі адзін вянок падвалін, пад каторыя па вуглох кладуць каменне, узятае з старой хаты, ці тое, што ляжала доўго дзе-небудзь кала хаты, на дзядзінцы або на дарожніку. Робяць гэта дзеля таго, каб у новую хату ўсе былі здаровыя бы каменныя, каб усе было пастарому да ва ўсём шанцавало” [408, с. 117].

У міфапаэтычных уяўленнях беларусаў цвёрдасць, маналітнасць каменя асацыявалася з мужчынскім пачаткам. На Віцебшчыне лічылі, што “мужчынка родзіца на камішку, а жэнщынка на чаропцы”, г. зн. што калі пад шлюбным ложкам, у зямлі ляжыць каменчык, то жонка зацяжарыць хлопчыкам, калі аскалепкі посуду – дзяўчынкаю [339, с. 2]. У паўночных раёнах Беларусі ў рамках радзіннага рытуалу “пупавіну хлопчыку перабівалі каменнямі, “каб быў сільны” [316, с. 101]. У Юраўскіх (Піятроўскіх) песнях камень таксама выступае як мужчынскі атрыбут, а полы гарэх з ядром унутры сімвалізуе жаночы пачатак. Гладкасць каменя (алазіцца гладкі, лысы, бедны – шурпаты, калматы, багаты), у адрозненне ад ягонай цвёрдасці, як правіла, трактавалася негатыўна. Так, напрыклад, цяжарнай забаранялася “сидзець на камені, бо ў дзіцяці не будуць расці валасы” [577, с. 119]. Калі ж дзеці гулялі з “рачнымі гладышамі” – гэта прадвяшчала голад [339, с. 31].

Цяжар каменя лёг у аснову асацыяцый з жыццёвай цяжкасцю (убачыць камень у сне – да цяжкай працы [82, с. 337]) і цяжарнасці. Так, калі закінуць першы камень з першай баразны дзеўцы ў фартух – тая на працягу года зацяжарыць [551, с. 120]. З другога боку, важкасць каменя (як антытэза бязважкасці, пустаце) мела пазітыўнае значэнне. У прыватнасці, лічылася, што “перацягнучы” удойнасць ад суседскіх кароў можна, узяўши з чужога гарода дзесяць камянёў і выпарыўшы імі свае гладышы [513, с. 496]. Каб роды былі лёгкія і ўдалыя, раілі церці жывот цяжарнай каменем, знайдзеным у мышыным кубле [339, с. 9].

Такім чынам, аналіз фальклорных і этнаграфічных крыніц паказвае, што ўсе прыродныя локусы, найбольш тыповыя і характэрныя для этнічнай прасторы беларусаў канца XIX – пачатку XXI ст., былі неадлучнымі элементамі традыцыйнага культурнага ландшафту і на ментальным роўні кампанавалі цэльнае ўяўленне пра свет і яго структуру. Улучанасць прыродных локусаў у жыццёвую прастору вясковай супольнасці най-

больш рэльефна праяўлецца ў рамках лакальнага культурнага ландшафту, але цесна карэлюеца з агульнаэтнічнай карцінай свету, дзе кожны элемент прыроднай прасторы (лес, рака, балота, крыніца і інш.) характэрizuецца ідэнтычным полем сімвалічных значэнняў. Асаблівасць архайнага ўспрымання прасторы, адлюстраваная ва ўяўленнях пра яе гетэрагеннасць, выяўлецца і ў адносінах да прыроднага атачэння чалавека. У прыватнасці, менавіта прыродныя топасы фармуюць сетку аб'ектаў сакральнай геаграфіі, якія, па сутнасці, ёсць камунікацыйнымі каналамі паміж светам людзей і тагасветам у розных формах рэпрэзентацыі апошняга.

З аднаго боку, крыніца ці камень могуць выступаць як месца іерафаніі (праяўлення свяшчэннага) і мець статус рытуальнага цэнтра лакальнай супольнасці, дзе чалавек (калектыў) мае патэнцыйную магчымасць выпраўляць парушэнні жыццёвага парадку ці перадухіць іх шляхам дара-абмену з сферай боскага. З другога боку, шэраг сакральных прыродных аб'ектаў суадносіцца з іншасветам у яго інфэрнальнай рэдакцыі (Чортава балота, рака Чартоўка і да т. п.). Падобныя аб'екты, хоць і не маюць статус кульгавых у светапоглядзе вясковай грамады, tym не менш выконваюць важную сімвалічную функцыю – яны, супольна з “святымі месцамі”, ландшафтна апрадмечваюць уяўленні пра біпалярную структуру свету, дзе ў аднолькавай ступені прысутнічае і богава, і чортава воля, а таксама акрэсліваюць канцептуальную жыццёвую стратэгію чалавека традыцыі, калі галоўным ёсць усталяванне карэктных, парытэтных дачыненняў з усімі прадстаўнікамі сакральнай сферы: “І Бога любі, і чорта не гняві”.

Несумненая гаспадарчая значнасць прыродных аб'ектаў для прадстаўнікоў вясковай супольнасці вельмі істотным чынам дапаўняеца значнасцю сімвалічнага характару, якая ў рамках як лакальнага, так і агульнаэтнічнага культурнага ландшафту мае некалькі роўняў выяўлення. Перадусім асаблівасці прыроднага ландшафту фармуюць і асаблівасці ландшафту культурнага, што выяўлецца не толькі ў тапаграфіі паселішчаў, але і ў адметнасцях тапанімічнай сеткі – першага роўню семітызацыі прасторы. У рамках лакальнай супольнасці прыярытэтная ёсць мікратапанімічна сетка, якая выконвае арыентацыйную, інфармацыйную (мікратапонімы адлюстроўваюць калектыўную гісторию ў яе фальклорным вымярэнні), каштоўнасную (назва локуса выяўляе сутнасную характарыстыку аб'екта) і ідэнтыфікацыйную (веданне мікратапонімамі, адпаведна, арыентацыя ў лакальным культурным ландшафце ўласцівия “свайму” чалавеку і не ўласцівия “чужаку”) функцыі.

На роўні агульнаэтнічнай прасторы знакавы характар маюць базавыя прыродныя характарыстыкі этнічнай тэрыторыі, якія і фармуюць непаўторную канфігурацыю айконімаў краіны. Гэта можа выяўляцца ў назвах

як гарадскіх, так і вясковых паселішчаў, што дублююць пэўныя гідронімы (Палата → Полацк, Дзісна → Дзісна, Віцьба → Віцебск, Вілія → Вілейка, Менка → Менск / Мінск, Піна → Пінск і інш.). Але ў найбольшай ступені айканімічная сетка краіны адлюстроўвае тыя асаблівасці прыроднай прасторы, якія ёсць своеасаблівай “візітнай карткай” Беларусі. Невыпадкова, што значную частку айконімаў складаюць назвы, вытворныя ад лексемаў “лес”, “бор”, “дуб / дуброва”, а таксама “балота”, “возера” і “гара” (пераважна ў рэгіёнах з марэнна-ўзгорковым рэльефам).

Іншы ровень рэпрэзентацыі сімвалічнага статусу элементаў прыроднай прасторы неадлучна звязаны з міфапаэтычнай карцінай свету беларусаў, якая ўяўляе інтэгральны вобраз сусвету, і адначасова спосабы быцця чалавека (калектыву) у ім. У першым выпадку вобразы прыродных локусаў, адлюстраваныя ва ўсіх жанрах фальклору без вынятку, сімвалічным чынам мадэлююць міфапаэтычную карціну свету ва ўсёй сукупнасці яе структурных частак, але пры гэтым у залежнасці ад сітуацыйнага контэксту (матывацыі фальклорнага твора) могуць змяняць сваю сімвалічную валентнасць на супрацьлеглую. Так, веснавы, “зялёны” лес можа ўвасабляць боскі сегмент светабудовы, адкуль у свет людзей прыходзяць валачобнікі. Тым часам “цёмны, сухі” лес трывала выступае як інфернальная зона, месца лакалізацыі хваробаў. Гара ў фальклоры даволі часта маркіруе міфалагічны цэнтр свету, дзе адбываецца сустрэча чалавека з Богам ці яго агентамі, размяшчаецца храм або іншы святыня. З другога боку, узвышша можа фігураваць і як “закліятае”, небяспечнае для чалавека месца, суднесьеное з нячыстай сілай. Падобная амбівалентнасць уласцівая і астатнім прыродным локусам. Але трэба адзначыць, што ў значнай ступені сімвалічныя метамарфозы элементаў ландшафту (не толькі прыродных, але і культурных) абумоўлены тэмпаратурнымі чыннікамі. Мяжы паміж “свайм” і “чужым”, “святым” і “нячыстым”, бяспечным і небяспечным змяняеца ў цеснай залежнасці ад люменарных (светлавых) пульсацый базавых календарных адзінак – сутак (змена дня і ночы) і года (лета / зіма). У гэтым сэнсе і святая крыніца, і храм у цёмны час сутак могуць набываць небяспечныя для чалавека характеристыкі, а гаспадарскія палеткі ўзімку ператвараюцца ў “чыстае поле” – некультываваную, дзікуючу прастору, не прыналежкую чалавеку.

З другога боку, сімвалічны статус прыродных локусаў, адлюстраваны ў фальклоры, наўпрост звязаны з рэальнай жыццёвой практыкай людзей і ў значнай ступені перадвызначае характеристарытуальных паводзінаў чалавека. Так, лес як боскі сегмент светабудовы не толькі ўяўляе сабой каштоўную крыніцу гаспадарчых рэурсаў, але і выступае як сховішча надзвычайных ведаў і звышнатуральны (сакральны) энергіі. Невы-

падкова легендарны сюжэт пра “папараць-кветку”, якая расцвітае ў лясных гушчарах у Купальскую ноч і дае чалавеку здольнасць разумець мову жывёлаў і раслін, г. зн. ведаць усё на свеце, мае наўпроставая аналогіі з механізмам атрымання знахарскіх ведаў, які бытаваў яшчэ ў другой палове ХХ ст. Моцныя знахары, паводле пераканання вясковых жыхароў, бралі сваю сілу ў лесе, разумелі мову дрэваў і жывёлаў, маглі кіраваць змеямі. На роўні калектыўнага досведу сакральны статус лесу пацвярджаецца тым, што менавіта ў лясных масівах лакалізуецца пераважная большасць культавых крыніц, там сама (або на лясістых пагорках) знаходзіцца і значная частка вясковых могілак.

Адначасова міфапаэтычны ўяўленьні пра элементы прыроднай прасторы ляжаць у аснове сістэмы сімвалічных правілаў і паводзінаў чалавека ў лесе, на рацэ ці азяры, дзе асноватворчай з'яўляецца міфалагема мяжы як прасторавай, так і часавай. У прыватнасці, сітуацыя ўваходу выхаду з лесу не страціла сваёй рытуальнай сутнасці для вяскоўцаў сталага веку і сёння. Агульнараспаўсюджанымі ёсьць уяўленьні пра небяспеку наведвання лесу ці купання ў вадаёмах апоўдні і тым больш апоўначы. Праекцыя небяспечных межавых адрезкаў на каляндарнае кола выяўляе такія пункты ў максімальнай набліжанасці да момантаў восенійскага (Узвіжанне) і веснавога (Благавешчанне) раўнадзенства, калі наведванне чалавекам лесу было надзвычай непажаданым. Падобным чынам табуявалася купанне ў рэках і азёрах напярэдадні (пад час) буйных каляндарных святаў.

У сваю чаргу, аналіз і супастаўленне фальклорна-этнаграфічных матэрываў канца XIX – пачатку XX ст. з палявымі матэрывалямі канца XX – пачатку XXI ст. паказваюць на пэўныя змены міфалагічнага статусу элементаў прыроднай прасторы ў традыцыйнай карціне свету беларусаў. Гаворка ідзе пра міфалагічную дэперсаніфікацыю асноўных прыродных локусаў. Калі на пачатку разгляданага перыяду кожны падставовы прыродны аб’ект меў, паводле ўяўленьняў беларусаў, сваю міфалагічную персаніфікацыю, духа-апекуна, “гаспадара” (лес = лесавік, поле = палявік, азяро = вадзянік, балота = балотнік), дык у наш час міфалагічны ўласцівасці пераносяцца ўласна на аб’ект. Іншымі словамі, канкрэтны лес, азяро ці крыніца ў рамках лакальнага културнага ландшафту набываюць суб’ектныя характеристар, і чалавек выбудоўвае дачыненні з імі без “міфалагічных пасярэднікаў”. Пры гэтым прыродны аб’ект выступае як адухоўлены і надзелены ўласнай волій, што асабліва рэльефна відаць у традыцыі дзякавацца лесу за дары, калі размова ідзе жывога з жывым і роўнага з роўным: *“А як ягады саберыш, назад ідзеш, нада спасіба даваць Лесу. Абязацельна! Усім нада благадарнасць, усе любяць харошае,*

*плохое никто не любить**. Падобнай суб'ектнасцю надзяляюцца і азёры, якія могуць мець свой нораў, харктар і нават “забіраць” штогод па чала-веку напярэдадні ледаставу. Аднак вадзянік як прычына ўтаплення чала-века ў наш час у народных апавяданнях ужо амаль не фігуруе.

Такім чынам, элементы прыроднай прасторы з'яўляюцца неадлучнай часткай традыцыйнага культурнага ландшафту беларусаў, якія не толькі вызначылі спецыфіку і адметнасць геаграфічнай канфігурацыі этнічнай тэрыторыі, але і абумовілі характэрнае сімвалічнае напаўненне міфапазытычнай карціны свету, рэльефна ўласціўшы ўяўленні пра свет і яго структуру. Функцыянальнасць сімвалічна-рытуальнага плану, якая выяўляецца пералусім у межах лакальнага культурнага ландшафту, tym не менш цесна карэлюеца з агульным полем значэнняў, уласцівых прыродным топасам у традыцыйнай карціне свету беларусаў, калі сімволіка лесу ці балота, крыніцы або ракі адноўлявала прачытаеца носьбітам традыцый і на Падзвінні, і на Палессі.

* Зап. Валодзіна Т., Лебан У. у 2007 г. ад Асташэнкі Кацярыны Сямёнаўны, 1930 г. н., у в. Стайкі Віцебскага р-на.