

Министерство образования Республики Беларусь

УЧРЕЖДЕНИЕ ОБРАЗОВАНИЯ
«ПОЛОЦКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

УДК 39; 572.9

№ гос.регистрации 20142990

Инв. № _____

УТВЕРЖДАЮ:

Проректор по научной работе

_____ Д.О. Глухов

«» марта 2016 г.

М.П.

ОТЧЕТ

о научно-исследовательской работе

ТРАДИЦИОННЫЙ КУЛЬТУРНО-ЯЗЫКОВОЙ ЛАНДШАФТ
БЕЛОРУССКО-РУССКОГО (ВИТЕБСКО-СМОЛЕНСКОГО) ПОГРАНИЧЬЯ
XX – НАЧАЛА XXI В.: СИМВОЛИКА ФОЛЬКЛОРНЫХ ОБРАЗОВ,
РИТУАЛЬНЫЕ ФУНКЦИИ И ИХ КОММУНИКАТИВНЫЕ
РЕПРЕЗЕНТАЦИИ

(заключительный)

Научный руководитель НИР
Кандидат исторических наук, доцент

_____ В.А. Лобач
(подпись)

« » марта 2016 г.

Нормоконтролер

_____ (подпись) (Ф.И.О.)

« » марта 2016 г.

Новополоцк 2016

СКЛАД УДЗЕЛЬНІКАЎ

Аспірант тэмы
д.гіст. навук,
дацэнт

(подпіс, дата)

У.А. Лобач
(Уводзіны, Глава 1,5,6, Заключэнне)

Кандыдат тэмы
С. навуковы супр.
а-р. філал. навук,
дацэнт

(подпіс, дата)

Т.В. Валодзіна
(Глава 3,5, Заключэнне)

С. навуковы супр.
канд.гіст. навук,
дацэнт

(подпіс, дата)

У.Я. Аўсейчык
(Глава 4,6, Заключэнне)

С. навуковы супр.
канд.гіст. навук,
дацэнт

(подпіс, дата)

С.А. Шыдлоўскі
(Глава 2, Заключэнне)

РЭФЕРАТ

Справаздача – 185 с., 230 крыніц.

ФАЛЬКЛОР, ТРАДЫЦЫЙНАЯ КУЛЬТУРА, РЫТУАЛ, КУЛЬТУРНЫ ЛАНДШАФТ, ВІЦЕБСКА-СМАЛЕНСКАЕ ПАМЕЖЖА, САКРАЛЬНАЯ ГЕАГРАФІЯ, НАРОДНАЯ МЕДЫЦЫНА, СЯМЕЙНАЯ АБРАДНАСЦЬ, ПРЫВЕЛЕЯВАНАЕ САСЛОЎЕ, МІЖЭТНІЧНАЕ ЎЗАЕМАДЗЕЯННЕ

Аб’ектам даследавання выступае традыцыйны культурны і моўны ландшафт Віцебска-Смаленскага памежжа ў фальклорных і абрадавых формах яго рэпрэзентацыі як у дыяхронным, так і сінхронным вымярэнні.

Мэта даследавання – характарыстыка традыцыйнага культурнага ландшафту беларуска-рускага (Віцебска-Смаленскага) памежжа XX – пачатку XXI ст. як арганічнай сістэмы, якая спалучае ў сабе элементы прыроднага і антрапагеннага паходжання, адлюстраваных у моўнай карціне свету, уяўленнях, вераваннях і рытуальных практыках мясцовага насельніцтва.

Задачы даследавання: 1) ахарактарызаваць прынцыпы семіятызацыі прасторы ў традыцыйнай карціне свету насельніцтва Віцебска-Смаленскага памежжа; 2) вызначыць сімвалічны статус і рытуальныя функцыі базавых топасаў традыцыйнага культурнага ландшафту рэгіёна ў дыяхроннай і сінхроннай перспектыве з улікам спецыфікі міжэтнічных уплываў; 3) выявіць асаблівасці функцыянавання “вясковых святынь” у абрадавым і будзённым жыцці лакальных супольнасцяў памежжа; 4) ахарактарызаваць узроўні і інтэнсіўнасць узаемаўплываў у сферы абрадаваасці і народнай медыцыны.

Навуковая навізна. Упершыню ў айчыннай этналогіі ахарактарызаваны актуальны стан этнакультурнага ландшафту Віцебска-Смаленскага памежжа з улікам функцыянальнасці яго асобных кампанентаў, выяўлены рэгіянальныя асаблівасці ў кантэксце эвалюцыйных і трансфармацыйных працэсаў XIX – пач. XXI ст.

Вынікам даследавання стала комплексная характарыстыка традыцыйнага культурна-моўнага ландшафту Віцебска-Смаленскага памежжа як унікальнай семіятычнай сістэмы, спецыфіка якой сфармавалася ў выніку інтэнсіўнага этнакультурнага ўзаемадзеяння і знайшла сваё адлюстраванне ў розных сферах народнай культуры рэгіёна. Выяўлена, што ў народнай культуры памежжа шэраг сфер (ушанаванне культавых крыніц, народная медыцына, каляндарная і пахавальна-памінальная абраднасць) рэпрэзентуюць максімальны ўзровень падабенства як у раёнах Усходняй Віцебшчыны, так і ў Заходняй Смаленшчыне, што дазваляе ахарактарызаваць культурны ландшафт рэгіёна як гамагенную этнакультурную зону, якая не страціла свае адметныя рысы і на сучасным этапе. У выніку палявых даследаванняў у зоне Віцебска-Смаленскага памежжа (2015) быў зафіксаваны і ўведзены ў навуковы зварот значны аб’ём фальклорна-этнаграфічных крыніц.

Практычныя вынікі даследавання прадстаўлены ў дакладах на канферэнцыях і семінарах, у курсах лекцый для студэнтаў, у распрацоўцы метадычных рэкамендацый для правядзення фальклорна-этнаграфічных экспедыцый у раёнах культурнага памежжа. Вынікі даследавання адлюстраваны ў 31 дакладзе на 19 навуковых канферэнцыях (7 за мяжой). Па выніках даследаванняў апублікавана 38 навуковых артыкулаў у айчынных і замежных навуковых выданнях.

ЗМЕСТ

УВОДЗІНЫ	5
1 Семіётыка культурнага ландшафту ў традыцыйнай карціне свету: тэарэтыка-метадалагічныя аспекты даследавання.....	8
1.1 Семіётыка прасторы ў гуманітарных даследаваннях.....	8
1.2 Канцэпцыя культурнага ландшафту	30
2 Прывеліяванае саслоўе ў структуры культурнага ландшафту Віцебска-Смаленскага рэгіёну XIX – пачатку XX ст.....	36
3 Прастора ў сістэме народнамедыцынскіх практык беларусаў Віцебска-Смаленскага памежжа.....	59
3.1 Вертыкаль – гарызанталь.....	60
3.2 Сфера чужога.....	65
3.3 Сакральны цэнтр	74
3.4 Функцыі межаў	82
4 Семіятычны статус і рытуальныя функцыі могілак у народнай культуры Віцебска-Смаленскага памежжа XX – пачатку XXI ст.	86
4.1 Могілкі ў сістэме пахавальнай абраднасці	86
4.2 Могілкі ў сістэме індыўдуальных памінальных абрадаў	99
4.3 Традыцыі памінання памерлых у структуры каляндарнай абраднасці	101
5 Міфасемантыка дарогі ў традыцыйнай карціне свету беларусаў Віцебшчыны ...	108
5.1 Сімваліка дарогі ў структуры культурнага ландшафту	108
5.2 Канцэпт “шляху” ў замоўнай традыцыі Віцебска-Смаленскага памежжа.....	118
6 “Вясковыя святыні” беларуска-рускага памежжа	128
6.1 Сімвалічны статус крыніц у духоўнай культуры вясковага насельніцтва беларуска-рускага памежжа	128
6.2 Культавыя крыніцы Віцебска-Смаленскага памежжа: актуальны стан і рытуальныя функцыі	134
6.3 Традыцыйныя і новыя элементы ў сістэме ўшанавання аб’ектаў сакральнай тапаграфіі ў кантэксце трансфармацыйных зменаў XX – пачатку XXI ст.	145
7 Перспектывы далейшага развіцця і практычнага выкарыстання вынікаў даследавання.....	155
ЗАКЛЮЧЭННЕ	158
СПІС ВЫКАРЫСТАНЫХ КРЫНІЦ.....	162
Навуковая прадукцыя: спіс публікацый і дакладаў	178

УВОДЗІНЫ

Тэарэтычныя праблемы даследвання

Сумесны навукова-даследчыцкі праект “Традыцыйны культурна-моўны ландшафт беларуска-рускага (Віцебска-Смаленскага) памежжа ХХ – пачатку ХХІ ст.: сімволіка фальклорных вобразаў, рытуальныя функцыі і іх камунікацыйныя рэпрэзентацыі”, які рэалізоўваўся беларускімі і расійскімі навукоўцамі на працягу 2014-2016 гг., быў накіраваны на комплекснае вывучэнне этнакультурных традыцый памежжа як спецыфічнай семіятычнай структуры, адлюстраванай у міфапаэтычным вобразе свету мясцовага насельніцтва з дапамогай сродкаў моўнага ўвасаблення, фальклорных вобразаў і сімвалаў, а таксама комплексу рытуальных практык. Актуальнасць даследавання заключаецца ў тым, што рэгіён памежжа доўгі час разглядаўся як беларускай, так і расійскай гістарыяграфіяй як перыферычная зона кожнай з этна-культурных традыцый адпаведна, пра што сведчыць і маргінальны статус памежжа ў гуманітарных даследаваннях. Разам з тым, традыцыйны культурны ландшафт Віцебска-Смаленскага памежжа ўяўляе сабой адносна гамагенную прыродна-кліматyczną, гаспадарча-культурную зону з агульнай гісторыяй, спецыфіка якой факсуецца ў феномене “мяжы” і абумоўлена высокай інтэнсіўнасцю міжэтнічных кантактаў.

Аб’екты культурнага ландшафту як прыроднага, так і антрапагеннага паходжання ва ўмовах традыцыйнага грамадства не толькі кампануюць жыццёвы асяродак супольнасці, пэўным чынам вызначаюць стратэгію быцця і мадэлі ўзаемаадносінаў людзей з навакольным асяроддзем, але і выступаюць у якасці сваеасаблівага інфармацыйнага рэсурсу, што акумулюе ў сабе розныя пласты калектыўнай мясцовай гісторыі ў яе фальклорным адлюстраванні. Такім чынам, легендарная тапаграфія выступае ў якасці “падручніка гісторыі”, вербалізаванага фальклорнымі нарацямі, але апрадмечанага і праілюстраванага канкрэтнымі топасамі. Святыя азёры, крыніцы і камяні, “літоўскія” ці “шведскія” горы, “францускія” альбо “татарскія” магільны, “чортава балота” ці ручай, а таксама храмы, капліцы, абручныя крыжы, як і ўласна тапаграфія паселішчаў, уключна з іх адметным месцам на тапанімічнай карце краіны, кампануюць унікальныя канфігурацыі лакальных версій гісторыі ў яе міфапаэтычным (фальклорным) прачытанні. Ігнараванне пазначанай семіятычнай прасторы з боку даследчыкаў усіх узроўняў ва ўмовах, калі дэпапуляцыя вёскі адбываецца імклівымі тэмпамі і, адпаведна, памяншаецца колькасць носьбітаў фальклорнай інфармацыі, прыводзіць да таго, што элементы ландшафту губляюць сваю культурную функцыянальнасць і пераходзяць у катэгорыю прыродных аб’ектаў ці знікаюць увогуле. Пазначаная праблема яшчэ раз падкрэслівае актуальнасць даследавання традыцыйнага культурнага ландшафту ў семіятычнай перспектыве, што дазволіць прадметна і ўсебакова, з улікам лакальнай варыятыўнасці народнай культуры, ахарактарызаваць месца і ролю прасторы як унікальнай і

непаўторнай матрыцы ў міфапэтычнай карціне свету не толькі ў сінхроннай, але і дыяхроннай плоскасці.

Традыцыйны культурны ландшафт існуе толькі ў лакальных (рэгіянальных) формах. У гэтым сэнсе даследаванне дазваляе па іншаму зірнуць на варыятыўнасць і самабытнасць этнакультурных традыцый розных рэгіёнаў (і нават мікрарэгіёнаў), што, у сваю чаргу, дапаможа пазбегнуць клішыраванага, аднатыпнага падыходу ў справе выяўлення і захавання аб'ектаў нематэрыяльнай духоўнай спадчыны.

Уклад беларускіх і расійскіх удзельнікаў праекту

Беларускія ўдзельнікі праекту сфакусавалі сваю ўвагу на даследванні такіх прэзентабельных і ў дастатковай ступені кансерватыўных сегментаў традыцыйнай культуры як народная медыцына і замоўная традыцыя памежжа (Т.В. Валодзіна), пахавальна-памінальныя абрады і звычаі, а таксама іх рэгіянальныя асаблівасці і фактары зменлівасці і ўстойлівасці (У.Я. Аўсейчык), міфалогія прасторы і сакральная геаграфія рэгіёна, рэпрэзентаваная найперш устойлівай традыцыяй ушанавання культавых крыніц (У.А. Лобач). У дыяхроннай перспектыве было праведзена даследванне элементаў дваранскай субкультуры і іх значэнне ў структуры культурнага ландшафту Віцебска-Смаленскага памежжа (С.А. Шыдлоўскі). Перадумовай правядзення прадметнага вывучэння тых ці іншых аспектаў культурнай традыцыі памежжа стаў грунтоўны тэарэтычны аналіз канцэпта “культурны ландшафт” у праекцыі на жывое палатно вясковай культуры ў рэгіянальным (лакальным) фармаце яго бытавання. У рамках праекта ў 2014-2015 гг. былі праведзены палявыя фальклорна-этнаграфічныя даследванні на тэрыторыі ўсходніх раёнаў Віцебскай вобласці і ў Руднянскім раёне Смаленскай вобласці.

Уклад расійскіх калег:

Баярынавай Л.З. былі сістэматызаваныя і прааналізаваныя лінгвістычныя, краязнаўчыя матэрыялы па тэме даследвання, праведзена праца ў навуковых архівах і фондах бібліятэк, распрацавана праграма палявых этналінгвістычных даследванняў. Праведзена інвентарызацыя дыялектных тэкстаў, якія захоўваюцца ў фондах НДЦ “Смоленские говоры” (Смаленскі дзяржаўны ўніверсітэт). Сістэматызаваны лінгвістычны матэрыял, якія ахоплівае найменні натурфактаў: назвы балот, нізін, вадаёмаў, расліннага і жывёльнага свету, з’яў прыроды і інш.

Максімчук Н.А. былі праведзены палявыя даследванні ў зоне памежжа, зафіксаваны і прааналізаваны значны матэрыял па мікратапаніміі. На падставе значнага аб’ёму фальклорных матэрыялаў ахарактарызаваны традыцыйны вясельны абрад як структурны элемент культурна-моўнага ландшафту смаленска-беларускага памежжа.

Каралёва І.А. распрацавала комплексную праграму палявых даследванняў у рэгіёне, склала лінгвіністычную частку корпуса агульнай бібліяграфіі па тэме даследвання і базу дадзеных па тапаніміі памежжа; на тэарэтычным узроўні прааналізавала адметнасць географічных назваў памежжа для пазначэння аб’ектаў культурна-моўнага ландшафту.

Вынікі даследвання расійскіх калег адлюстраваныя ў 10 навуковых публікацыях, прысвечаных адметнасцям культурна-моўнага ландшафту Віцебска-Смаленскага памежжа на розных узроўнях яго рэпрэзентацыі, а таксама ў зборніку матэрыялаў і даследванняў “Материалы для исследования культурно-языкового ландшафта смоленско-белорусского пограничья. – Смоленск: СмолГУ, 2014. – Вып. 1”.

Метадычнае і навуковае ўзаемадзеянне паміж беларускімі і расійскімі выканаўцамі праекта насіла рэгулярны характар і заключалася ў анлайн-кансультацыях, узгадненні планаў і маршрутаў палявых даследванняў у зоне памежжа, абменам фальклорна-этнаграфічнымі матэрыяламі і тэарэтычнымі вынікамі вывучэння культурна-моўнага ландшафту Віцебска-Смаленскага памежжа. Вынікі сумеснага даследвання запланавана падсумаваць і рэпрэзентаваць у рамках III Міжнароднай навуковай канферэнцыі “Беларускае Падзвінне: вопыт, методика і вынікі палявых і міждысцыплінарных даследванняў” (г. Полацк, 14-15 красавіка 2016 г.).

1 СЕМІЁТЫКА КУЛЬТУРНАГА ЛАНДШАФТУ Ў ТРАДЫЦЫЙНАЙ КАРЦІНЕ СВЕТУ: ТЭАРЭТЫКА-МЕТАДАЛАГІЧНЫЯ АСПЕКТЫ ДАСЛЕДАВАННЯ

Развіццё новых напрамкаў у народазнаўстве, культуралогіі і лінгвістыцы (этнасеміётыка, кагнітыўная антрапалогія, этналінгвістыка і інш.) прывяло да змены метадалагічных прырытэтаў, калі асноўнай задачай становіцца не апісанне культурнай традыцыі звонку, але раскрыццё яе ўнутранага зместу, выяўленага на розных таксанамічных узроўнях, сыходзячы з логікі ўласна традыцыі. Не выпадкова, што на першы план выходзіць катэгорыя “*карціна свету*” (калектыўнае бачанне пэўнай супольнасцю свету і свайго месца ў ім, якое ёсць светапоглядным грунтам жыццядзейнасці) і яе базавыя складнікі – час і прастора. Адрозненне ва ўспрыняцці апошніх і ляжыць у аснове прынцыпова адрозных жыццёвых стратэгіі і культурных арыентацый прадстаўнікоў традыцыйных супольнасцяў і сучасных (урбаністычных) грамадстваў. Зварот у даследаванні да “*прасторавай тэматыкі*”, семіётыкі ландшафту не з’яўляецца выпадковым, бо “*уяўленні аб прасторы складаюць сукупнасць фундаментальных канцэптаў культуры, якія служаць для вызначэння рэальнага месцазнаходжання чалавека ў свеце і арыентацыі ў ім. Апрача аб’ектыўных дадзеных аб прасторы, этнічныя калектывы выпрацоўваюць міфалагічныя і сакральныя ўяўленні аб уладкаванні свету, увасобленыя ў семіятычных мадэлях*” [57, с. 121].

1.1 Семіётыка прасторы ў гуманітарных даследаваннях

Выразным і унікальным чыннікам адметнасці этнаса сярод іншых народаў, яго “эка-культурнай нішай”, своеасаблівай “візітнай карткай” з’яўляецца тэрыторыя пражывання народа, якая ўяўляе сабой непарыўнае адзінства прыроднага і культурнага ландшафтаў. “Глеба, рэльеф і гідраграфія аказваюць уплыў на характар працоўнай дзейнасці, асабліва ў сельскагаспадарчай сферы, на тып вясковых паселішчаў і да т.п. Склад флоры вызначае матэрыял жылля і яго віды, а разам з асаблівасцямі фауны адбіваецца на спецыфіцы штодзённага жыцця і нават культурна-гаспадарчым развіцці тых ці іншых народаў” [19, с. 212]. Аднак, беручы пад увагу вялікую ролю прыроднага асяродка ў культурагенэзе любога народа, варта адзначыць, што менавіта традыцыйны культурны ландшафт, які складаўся на працягу многіх стагоддзяў, прадметна ўвасабляе 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 “знешні воблік” краіны, але матэрыяльна ўвасабляюць ідэальныя каштоўнасці і светапоглядныя арыентацыі этнаса, апелююць да ўласцівай толькі яму карціны свету. У выніку чалавечай дзейнасці прыродны ландшафт “набываў семантыку і вобразнасць, не ўласцівыя прыродзе, пераўтвараўся ў калектыўнай і індывідуальнай свядомасці, у выніку аказваўся ў

прасторы культуры, становіўся ландшафтам-тэкстам, якія нясе інфармацыю пра чалавека і яго карціну свету” [156,с.12]. Такім чынам, звяртаючы сваю ўвагу на традыцыйны культурны ландшафт беларусаў, неабходна зразумець, што ў разгорнутым рэестры матэрыяльных аб’ектаў трэба бачыць не толькі іх безумоўную утылітарную функцыю, але і сімвалічнае значэнне, рытуальны кантэкст, арганічна ўпісаныя ў цэльную міфапаэтычную карціну свету.

Больш таго, маючы на ўвазе традыцыйны тып грамадства, для якога ўласцівы гарманічны характар узаемадзеяння з навакольным асяродкам, а прыроднае і культурнае вельмі часта бытуе ў сінкрэтычных, непадзельных формах, прынцыпова важным будзе адзначыць, што культурны ландшафт не можа разглядацца як простая сума матэрыяльных аб’ектаў, створаных чалавекам. Бо пры такім спрошчаным падыходзе, уласцівым сучаснаму рацыянальнаму 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 аднесці культавую крыніцу, “святы камень”, ці азёра, дзе, паводле падання, правалілася царква? Азначаная дылема здымаецца, калі разумець *культурны ландшафт*, як “усякую жыццёвую прастору пэўнай групы людзей, калі гэтая прастора адначасова цэльная і дыферэнцаваная, засвоеная прагматычным, семантычным і сімвалічным чынам” [34, с. 17]. Іншымі словамі, культурны ландшафт для прадстаўнікоў традыцыйнага грамадства мае некалькі планаў выяўлення: фізічны (займае рэальнае месца ў прасторы, у т.л. і міфалагічнай), моўны (адлюстраваны ў моўнай карціне свету), сімвалічны (азначае і можа быць азначаны сам), кагнітыўны (як ментальная рэальнасць, існуе ва ўяўленнях і вераваннях). У любым выпадку, культурны ландшафт не зводзіцца толькі да аб’ектаў антрапагеннага паходжання, супрацьпастаўленых прыродзе. “Напаўняючыся не толькі ментальнымі сэнсамі, але і арэчаўленымі артэфактамі, ландшафт змяняў свой воблік... У выніку узнік т.зв. *культурны ландшафт*, а дакладней *прыродна-культурны* – сведчанне актыўнасці не толькі культуры, але і прыроды ў фармаванні жыццёвай прасторы чалавека, вынік іх сінкрэтычнага адзінства і ўзаемадзеяння” [156, с. 12].

Разам з тым, неабходна адзначыць, што даследаванне ментальных схем і светапоглядных мадэляў у грамадствах фальклорнага тыпу ставіць перад даследчыкам шэраг аб’ектыўных праблем агульнагістарычнага характару, якія значна ўскладняюць спазнанне людзей, прыналежных да іншай гістарычнай эпохі ці іншага тыпу культурнай традыцыі. “Бачанне свету гэтымі людзьмі, іх сацыяльна-псіхалагічныя рэакцыі па вялікім рахунку неадэкватныя нашым. Адпаведна іх спосаб выяўлення, зафіскаваны ў крыніцах, надзвычай цяжка паддаецца – калі ўвогуле паддаецца – расшыфроўцы” [16, с. 15].

Пры гэтым, трэба мець на ўвазе, што ментальнасць “выяўляе штодзённы воблік калектыўнай свядомасці, не *адрэфлексаванага* і не сістэматызаванага пасродкам мэтанакіраваных разумовых намаганняў мысліўцаў і тэарэтыкаў” [43, с. 115], што, у сваю чаргу, вымагае ад даследчыка ўмення “за прамымі паведамленнямі тэкстаў выявіць тыя аспекты светаразумення іх стваральнікаў,

аб якіх апошнія маглі толькі міжволі “абмовіцца” [42, с. 10]. У нашым выпадку, размова ідзе пра тое, што першасная інфармацыя пра карціну свету, культурны ландшафт і яго паасобныя элементы дысперсна і, вельмі часта, закамуфлявана прадстаўлена ва ўсіх аспектах і формах выяўлення беларускай народнай культуры (мова, фальклор, вераванні, абраднасць, матэрыяльныя артэфакты і інш.), а ўскосным чынам і ў знешніх апісаннях (этнаграфічных, гістарычных, краязнаўчых). Разнапланавасць і дыскрэтнасць крыніц абумовіла полідысцыплінарны характар дадзенага даследавання, калі побач з этналагічнымі былі выкарыстаны метады і тэарэтычныя набыткі этнасеміётыкі, гуманітарнай геаграфіі, кагнітыўнай антрапалогіі, этналінгвістыкі, фалькларыстыкі і іншых сумежных дысцыплін.

Традыцыйны культурны ландшафт існуе толькі ў лакальных (рэгіянальных) формах, сукупнасць якіх і складае цэльную этнічную прастору ва ўсёй разнастайнасці мясцовых культурных традыцый. У гэтым сэнсе, прапанаванае даследаванне дазваляе па іншаму зірнуць на варыятыўнасць і самабытнасць этнакультурных традыцый розных рэгіёнаў (і нават мікрарэгіёнаў) Беларусі, што, у сваю чаргу, дапаможа пазбегнуць клішыраванага, аднатыпнага падыходу ў справе выяўлення і захавання аб’ектаў нематэрыяльнай духоўнай спадчыны, калі ўвага надаецца “класічным” формам (фальклор і рамёствы), а культуравае крыніца, напрыклад, у спіс такіх каштоўнасцяў не трапляе. Але пагоня за найбольш яркімі і прэзентабельнымі праявамі народнай культуры з мэтай іх грамадскай рэпрэзентацыі ігнаруе інтэгральную ўзаемазвязанасць усіх элементаў лакальнага культурнага ландшафту, як складанай, шматузроўневай семіятычнай сістэмы, што фармавалася на працягу стагоддзяў і стала вынікам творчага ўзаемадзеяння чалавека з акаляючым светам.

Акрамя таго, аб’екты культурнага ландшафту як прыроднага, так і антрапагеннага паходжання ва ўмовах традыцыйнага грамадства не толькі кампануюць жыццёвы асяродак супольнасці, пэўным чынам вызначаюць стратэгію быцця і мадэлі ўзаемаадносінаў людзей з навакольным асяроддзем, але і выступаюць у якасці сваеасаблівага інафармацыйнага рэсурсу, што акумулюе ў сабе розныя пласты калектыўнай мясцовай гісторыі ў яе фальклорным адлюстраванні. Такім чынам, легендарная тапаграфія выступае ў якасці “падручніка гісторыі”, вербалізаванага фальклорнымі нарацыямі, але апрадмечанага і праілюстраванага канкрэтнымі топасамі. Святыя азёры, крыніцы і камяні, “літоўскія” ці “шведскія” горы, “францускія” альбо “татарскія” магілы, “чортава балота” ці ручай, а таксама храмы, капліцы, аброчныя крыжы, як і ўласна тапаграфія паселішчаў, уключна з іх адметным месцам на тапанімічнай карце краіны, кампануюць унікальныя канфігурацыі лакальных версій агульнаэтнічнай гісторыі ў яе міфапаэтычным (фальклорным) прачытанні. Ігнараванне пазначанай семіятычнай прасторы з боку даследчыкаў усіх узроўняў, ва ўмовах калі дэпапуляцыя вёскі адбываецца імклівымі тэмпамі і, адпаведна, памяншаецца колькасць носьбітаў фальклорнай інфармацыі, прыводзіць да таго, што элементы ландшафту губляюць сваю культурную функцыянальнасць і пераходзяць у катэгорыю прыродных аб’ектаў ці

знікаюць увогуле. Пазначаная праблема яшчэ раз падкрэслівае актуальнасць даследавання традыцыйнага культурнага ландшафту беларусаў у семіятычнай перспектыве, што дазволіць прадметна і ўсебакова, з улікам лакальнай варыятыўнасці народнай культуры, ахарактарызаваць месца і ролю беларускай этнічнай прасторы, як унікальнай і непаўторнай матрыцы, у міфапаэтычнай карціне свету не толькі ў сінхроннай, але і дыяхроннай плоскасці.

Праблема семіятычнай інтэрпрэтацыі культурнага ландшафту ў этналогіі непарыўна звязаная з такой базавай катэгорыяй быцця чалавека і грамадства як *прастора* і спосабамі яе інтэлектуальнага асэнсавання ў разнастайных галінах гуманітарных ведаў: філасофіі, культуралогіі, этналінгвістыцы, семіётыцы, кагнітыўнай антрапалогіі, гуманітарнай геаграфіі і інш. дысцыплінах, дзе прадмет вывучэння выяўляе сваё значэнне ў сістэме прасторавых каардынат. Разам з тым, корпус навуковых тэкстаў, прысвечаных катэгорыі прасторы, на сённяшні дзень з'яўляецца настолькі абшырным і якасна разнастайным, што нават просты гістарыяграфічны агляд дадзенай праблематыкі заслугоўвае разгляду ў асобнай манаграфіі. Адсюль, прадметам нашага аналізу будуць пераважна тая канцэпцыя і метадалагічныя падыходы, якія так ці іначай закранаюць прастору ў кантэксце функцыянавання этнічнай культуры і калектыўных светапоглядных уяўленняў, уласцівых прадстаўнікам традыцыйных супольнасцяў.

У другой палове ХХ ст. назіраюцца якасныя змены ў метадалагічных устаноўках большасці гуманітарных навук, у т.л. этналогіі (культурнай антрапалогіі). Не ў малой ступені гэта было звязана з новым прадметам даследавання, які становіцца агульным для гісторыкаў, фалькларыстаў, антрапологаў і лінгвістаў, - “*карцінай свету*”. У соцыя-культурнай антрапалогіі канцэпцыя “карціны свету” (world-view) укаранілася і атрымала шырокае распаўсюджанне дзякуючы Роберту Рэдфілду, які займаўся даследаваннем вясковых і гарадскіх супольнасцяў Цэнтральнай Амерыкі, а таксама праблемамі акультурацыі [213, р. 281-282].

Па вызначэнні 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” адрозніваецца ад такіх катэгорый як “этас” культуры, спосаб мыслення, “нацыянальны характар”. Калі канцэпцыя “нацыянальнага характару” датычыцца перадусім погляду на культуру з боку знешняга назіральніка, то “карціна свету”, насупраць, вывучае погляд прадстаўніка культуры на знешні свет. Гэта як бы комплекс адказаў, даваных той ці іншай культурай на адвечныя пытанні быцця: хто такі я і хто такія мы? Сярод каго я існую? Якія мае адносіны да тых ці іншых рэчаў? І калі ў выпадку каштоўнаснага падыходу на ўсе гэтыя пытанні адказы даюцца як бы на ўніверсальнай мове, ці дакладней на мове еўрапейскай культуры, то канцэпцыя “карціны свету” мае на ўвазе інтэрпрэтацыю культуры, выяўленне адценняў, уласцівых толькі для яе, выкарыстанне пры даследаваннях культуры метада эмпацыі (суперажывання)” [119, с. 107].

Адпаведна, і пазіцыя даследчыка адносна вывучаемай культуры павінна быць не знешняй, але ўключанай у соцыя-культурны кантэкст бытавання

супольнасці. На думку Рэдфілда неабходна бачыць з’явы перадусім “знутры”, каб потым наблізіцца да іх разумення ў знешнім культурным кантэксце. Патрабаванне “бачыць прадмет знутры” адносіцца Рэдфілдам і да культуры, і да яе носьбітаў, псіхалогію якіх даследчык мусіць вывучаць так, як быццам бы 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 спосабам. Ігнаруючы кропку гледжання носьбіта культуры, даследчык рызыкуе істотным чынам памыліцца ў інтэрпрэтацыі як асобных элементаў культуры, так і культурнай сістэмы як цэлага. Напрыклад, калі мы вывучаем грамаду як экалагічную сістэму, мы апісваем яе зусім іначай, чым гэта зрабілі б яе прадстаўнікі, якім няма ніякай справы да навукі экалогіі. Даследчыкі могуць разважаць пра супольнасць як пра экалагічную ці сацыяльную сістэму, у той час як для яе члена супольнасць – гэта сістэма яго сваяцкіх сувязяў, спецыфіка якіх тлумачыць і спецыфіку грамады ў цэлым. Такім чынам, на думку Рэдкліфа, дзеля таго каб вывучаць культуру даследчыкі павінны зірнуць на яе вачыма носьбітаў гэтай культуры і ўбачыць сутнасць і ўзаемасувязі розных яе элементаў так, як іх бачаць яны. Даследчык павінен навучыцца гаварыць пра культуру з тымі ж акцэнтамі, у той жа паслядоўнасці, як гэта робіць носьбіт культуры [119, с. 107-108].

Прынцыпова важным з’яўляецца і канцэпцыя стратыфікацыі культурнай традыцыі і, адпаведна, “карціны свету” ў рамках аднаго грамадства, прапанаваная Р.Рэдфілдам. На прыкладзе індзейцаў Юкатана даследчык паказаў, што правамоцна вылучаць т.зв. “народнае грамадства” (folk society) і супрацьлеглае яму “гарадское грамадства”(urban society) [171, с.298]. Першы тып адрозніваецца ад другога сацыяльнай непадзельнасцю і адзінствам “фальклорнай” культуры, ізаляванасцю ад знешняга свету і самадастатковасцю. Ён уяўляў “першабытны свет”, працэс трансфармацыі якога адбываўся па лініі сацыяльнай і культурнай дыферэнцыяцыі, што прыводзіла да ўзнікнення “вяскова-гарадскога кантынуума”. Горад становіўся асноўнай рухаючай сілай сацыяльных пераўтварэнняў і культурных зменаў. Для ацэнкі спосаба змяненняў і характара эвалюцыйнага працэсу Рэдфілд прапанаваў канцэпцыю культурна-гістарычнага кантынуума “вялікай” і “малой” традыцыі. Першая – рэфлексаваная, “традыцыя філасофіі, тэалогіі, літаратуры”, яна аналізуецца, культывуецца і перапрацоўваецца ў асаблівых інстытутах – школах і храмах. Другая выяўляе непасрэдна лад жыцця простых людзей, культывуецца ў вясковых супольнасцях. Традыцыі ўзаемазвязаныя і ўзаемна сілкуюць адна адну, але, пры гэтым, кожная з іх мае сваю адметную “карціну свету” [40, с. 156].

Беручы ў якасці выпраўной кропкі паняцце “малой” супольнасці (“little community”) і “малой” традыцыі, Р. Рэдфілд прыйшоў да катэгорыі “сялянскага грамадства” і “сялянскай культуры”. Успрыняўшы вызначэнне Кробера (“частка-грамадства з часткай-культурай”), Рэдфілд развівае трактоўку сялянства як напаўаўтаномнай супольнасці ў цывілізацыі, дзе гегемонія належыць гораду. У гэтым сэнсе Р. Рэдфілд па праву лічыцца адным з пачынальнікаў антрапалогіі сялянства, якая сфармавалася ў 1960-х гг.

комплекснага цывілізацыйнага падыхода да аграрнай гісторыі чалавецтва 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 сялян, занятак сельскай гаспадаркай як “сродак да жыцця і лад жыцця” [40, с. 157].

Палажэнні Р. Рэдфілда з'яўляюцца сутнаска важнымі для разумення спецыфікі соцыя-культурнай сітуацыі беларускага этнічнага ландшафту як у сінхронным, так і дыяхранным вымярэнні, калі культура вясковага насельніцтва ў якасці этнічнай з'яўляецца “па змоўчанні” асноўным аб'ектам нарадазнаўства і пры гэтым выяўляе парадаксальную ўстойлівасць уласцівай ёй карціны свету. Палявыя даследаванні фіксуюць шматлікія сутнасныя “супадзенні” ментальных арыентацый і светапоглядных стратэгий сучасных жыхароў беларускай вёскі і іх папярэднікаў XIX - пачатку XX ст., што дазваляе пагадзіцца з афарыстычным выказваннем А. М. Руткевіча адносна эпохальнай трываласці фальклорнай карціны свету: “Селянін жыве тымі ж паняццямі, што і ягоныя продкі шмат стагоддзяў таму, нават калі ён удзельнічае ў выбарах і глядзіць тэлевізар” [153, с. 305].

Да разумення “карціны свету” Р. Рэдфілда блізкае і вызначэнне гэтай катэгорыі, даванае Кліфардам Гіртцам – адным з найбольш вядомых амерыканскіх антрапологаў паваяннага часу, заснавальнікам “сімвалічнай” ці “інтэрпрэтатыўнай антрапалогіі”, што разглядае культуру як сімвалічную сетку (network), прыналежную семіятычнаму кантэксту. Паводле К. Гіртца, “карціна свету пэўнага народа – гэта яго ўяўленні пра формы, у якіх існуе аб'ектыўная рэальнасць, яго разуменне прыроды, чалавека, грамадства. Карціна свету ўключае ў сябе найбольш усеабдымныя ідэі народа аб упарадкаванні свету” [38, с. 149-150].

Канцэпцыя “карціны свету” грунтуецца, перадусім, на кагнітыўным змесце – інфармацыі пра спосаб спазнання людзьмі навакольнага свету. Але на практыцы даследчыкі, якія займаюцца вывучэннем этнічных вобразаў свету, у большай ступені звяртаюць увагу не на тое, як народы спасцігаюць свет, а на вынікі гэтага спасціжэння: касмалагічныя, анталагічныя, эсхаталагічныя сістэмы. У этналагічных працах “карціна свету” аказваецца этнаграфічнай абстракцыяй, г.зн. спробай антраполога скласці цэльны вобраз “туземнай філасофіі”, змадэляваць за “туземца” яго філасофскую сістэму. Апісанне “карціны свету” аказваецца ў значнай ступені даследчыцкім 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 акцэнт, г.зн. прыйсці да аўтэнтчнага разумення культуры пэўнага народа” [119, с. 109].

У адрозненне ад каштоўнаснага падыхода вывучэнне “карціны свету” звяртае асноўную ўвагу на катэгорыі, у якіх апісваюць сваю культуру самі яе носьбіты. Гэта ў сваю чаргу вымагае “прызнання прынцыповага плюралізму культур чалавецтва” і разумення таго, што “мноства культур функцыянуе на зусім іншых прынцыпах, чым культура еўрапейская, якая доўгі час лічылася за

культуру эталонна агульначалавечую, а то і проста за культуру *par excellence*” [154, с. 27]. Вывучэнне “карціны свету” вымагае ад даследчыка актыўных і заглыбленых палявых даследаванняў, свайго роду “ўкаранення, ужывання ў культуру”, што дазваляе зірнуць на яе знутры і адкрывае новыя магчымасці для разумення культуры, яе цэнтральных і перыферычных элементаў, логікі і заканамернасцяў змяненняў.

У той жа час менавіта амерыканская навука зрабіла якасна новы прарыв у гуманізацыі геаграфіі, што датуль разумелася пераважна як прыродазнаўчая дысцыпліна. Размова ідзе, перадусім, пра так званую Школу Бэрклі (Berkley Skool), узначаленую Карлам Заўэрам (Carl Ortwin Sauer), які лічыцца адным з заснавальнікаў сучаснай культурнай геаграфіі. “У сваім артыкуле 1925 г. “Марфалогія ландшафту” амерыканскі навуковец прапанаваў наступныя краевугольныя сцвярджэнні: “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 рэшт дасягае канца цыкла развіцця” [92, с. 18]. Як адзначаў К. Заўэр, ландшафт прадметна ўвасабляе не толькі набыткі матэрыяльнай культуры, але і духоўны вопыт 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 маркераў. Гэтыя маркеры звязаныя са спецыфічнымі каштоўнасцямі, перакананнямі і рытуаламі” [92, с. 19].

Распрацоўка канцэпцыі “карціны свету” у амерыканскай этналогіі і станаўленне культурнай геаграфіі ў ЗША храналагічна супадае з пачаткам антрапалагічнага асэнсавання прасторы ў французскай гуманітарыстыцы. У прыватнасці, размова ідзе пра адзін з навуковых накірункаў Школы “Аналаў” ці “Новай гістарычнай навукі” (La Nouvelle Histoire), вядомы пад назвай “геаграфія чалавека” (géographie humaine). Для гэтай дысцыпліны асноўнай крыніцай даследавання выступае ландшафт, што разумецца як арганічнае спалучэнне прыродных і антрапагенных элементаў. На думку Жоржа Дзюбі, аднаго з заснавальнікаў “геагісторыі”: “Сучасны ландшафт – вынік шматгадовага ўздзеяння мноства пераплеценых фактараў. Адны з гэтых фактараў носяць матэрыяльны фізічны характар, яны дадзены прыродай: глеба, клімат, расліннае покрыва. Другія, не будучы матэрыяльнымі, дадзены культурай і ... ў значнай ступені вызначаюць характар ландшафту: сістэма сваяцкіх сувязяў, практыка спадкаемства, прававыя звычаі, традыцыі харчавання, вераванні ці палітычныя абставіны. Географу., каб патлумачыць асаблівасці і характар ландшафту (у чым, уласна, і заключаецца сэнс ягонай работы), неабходна прыняць пад увагу ўсю сукупнасць гэтых фактараў, даследаваць іх узаемасувязь, суадносіны, не аддаючы перавагу ніводнаму з іх, у прыватнасці эканоміцы перад палітыкай ці культурай” [54, с. 50].

Тэрмінам, набліжаным да катэгорыі “карціна свету” у прадстаўнікоў Школы “Аналаў” (М. Блок, Л. Февр, Ж. Ле Гоф і інш.) выступае “ментальнасць” (mentalité), пад якой разумеюць “сістэму вобразаў, уяўленняў,

якія ў розных групах ці пластах, што складаюць грамадскую фармацыю, спалучаюцца па рознаму, але заўсёды ляжаць у аснове чалавечых уяўленняў пра свет і пра сваё месца ў гэтым свеце і, адпаведна, вызначаюць учынкi і паводзіны людзей” [54, с. 52]. Згодна метадалагічным устаноўкам Школы “Аналаў”, гісторыя ментальнасцяў павінна дапаўняцца гісторыяй ідэалогій, гісторыяй уяўленняў і каштоўнасцяў. Рэканструкцыя свету ўяўленняў людзей мінулага і найбольш распаўсюджаных схем інтэрпрэтацыі імі рэчаіснасці, высьвятленне адпаведнай сістэмы паняццяў выступаюць для Школы “Аналаў” не менш значнымі, чым аналіз сацыяльна-эканамічных структур даследаванага грамадства.

Заслугай французскіх медыявістаў стаў зварот да ментальных устаноў “маўклівай большасці” сярэднявечнай эпохі – пачуццяў, вобразаў, сялянства і гараджан, іх уяўленняў пра свет і сваё месца ў свеце. Так, у цэнтры ўвагі Ле Гофа, аднаго з буйнейшых прадстаўнікоў Школы “Аналаў”, – “масавая свядомасць, калектыўныя ўяўленні, вобраз свету, які дамінаваў у таўшчыні грамадства. Як і іншыя прадстаўнікі “Новай гістарычнай школы”, Ле Гоф – гісторык ментальнасцяў, не сфармуляваных выразна і ўсвядомленых часткова (ці зусім не ўсвядомленых) манер мысліць, часам пазбаўленых логікі разумовых вобразаў, якія ўласцівыя дадзенай эпосе ці пэўнай сацыяльнай групе. Гэтыя спосабы арыентацыі ў сацыяльным і прыродным свеце ўяўляюць сабой свайго рода аўтаматызмы думкі; людзі карыстаюцца імі, не ўдумваючыся і не заўважаючы іх...” [41, с. 355].

Немалаважнае месца ў даследаваннях “Новай гістарычнай школы” займае “вобраз свету”, уласцівы прадстаўнікам розных сацыяльных пластоў сярэднявечнага грамадства. “Вобраз свету, зададзены мовай, традыцыяй, выхаваннем, усёй грамадскай практыкай людзей, – устойлівае утварэнне, якое змяняецца паволі і спакваля, незаўважна для тых, хто ім валодае. Можна ўявіць сабе чалавека, пазбаўленага пэўнага светапогляду, але не індывіда, які не валодаў бы вобразам света, няхай непрадуманым і неўсвядомленым, але ўладна вызначальным (у прыватнасці, як раз дзякуючы яго неўсвядомленасці) учынкi індывіда, усе яго паводзіны” [41, 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 тэрміну, разглядаецца не толькі як ментальны вобраз з пэўнымі каштоўнымі характарыстыкамі, але выступае як паўнапраўны саўдзельнік чалавека ў тварэнні гісторыі. Паказальнай у дадзеным выпадку з’яўляецца характарыстыка месца і ролі лесу ў жыцці і ўяўленнях сярэднявечнага грамадства, якую прыводзіць у сваіх даследаваннях Жак Ле Гоф: “Вяртаючыся ў “рэальны” лес сярэднявечнага Захаду, мы следам за Шарлем Ігунэ падкрэслім, што лес уяўляў сабой асаблівы свет, сховішча для паганскіх культаў, для адшэльнікаў, што прыйшлі шукаць “пустэльнію”, для прыгнечаных і рознага роду бадзят: беглых серваў, забойцаў, авантурыстаў, злодзеяў. Лес гэтаксама быў “карысным” і “каштоўным”: ён служыў запаведнікам для дзічыны, дзялянкай, дзе збіралі дзікія плады і сотавы мёд, з якога гатавалі “самы распаўсюджаны ў Еўропе

напой” і воск для свячэй; у лесе секлі дрэвы і кустаўё, неабходныя для вытворчасці шкла і вырабу жалезных прыладаў, пасвілі хатнюю скаціну, галоўным чынам свінняў. Ужо Марк Блок заўважыў амбівалентны характар сярэднявечнага лесу, які “пакрываў прастору значна большую, чым ён пакрывае сёння, і быў куды гусцейшым”. Лес адштурхоўваў і адначасова вабіў да сябе: “Нягледзячы на ўяўную няветлівасць, лес быў надзвычай карысны” [93, с. 93-94].

Разам з тым, у сваіх развагах пра вобраз свету сярэднявечнага чалавека Ле Гоф выяўляе пэўную непазлядоўнасць. Так, падкрэсліваючы амбівалентнасць лесу ў сістэме жыццядзейнасці і светапоглядных каштоўнасцяў тагачаснага грамадства, даследчык тым ня менш сцвярджае, што прастора прыроды і сфера культуры былі рэзка супрацьпастаўленыя: “Калі галоўнай апазіцыяй у часы Антычнасці з’яўлялася супрацьпастаўленне горада і вёскі (urbs – rus у рымлянаў і яго далейшае развіццё urbanite – rusticite, “пачцівасць – нявыхаванасць”), то на сярэднявечным Захадзе такой апазіцыяй стала “фундаментальная антытэза *культура – прырода*”, якая атрымала сваё выражэнне ў супрацьпастаўленні таго, што пабудавана, культывавана і заселена (комплекс: горад – замак – вёска), таму, што ёсць дзікім па сваёй сутнасці (мора, лес, гэтыя заходнія эквіваленты пустыні Усходу)” [93, с. 101].

Нягледзячы на тое, што ўласна катэгорыя “вобразу свету” не знайшла ў даследаваннях “Новай гістарычнай навукі” дэталёвай распрацоўкі і не стала аб’ектам сяміятычнай інтэрпрэтацыі, важным застаецца тэзіс (сінанімічны палажэнням Рэдфілда адносна “малой супольнасці”) аб тым, што вясковая супольнасць вызначаецца спецыфічным спосабам спазнання рэчаіснасці і, адпаведна, адметнай карцінай свету, якая істотным чынам адрозніваецца ад вобразу свету, уласцівага сацыяльным элітам. “Карціна свету, створаная народнымі ўяўленнямі ў даіндустрыяльную эпоху, адрозніваецца ад класічнага ўзора, выпрацаванага клірыкамі і кніжнікамі; тое ж можна сказаць і пра карціну тагасвету” [93, с. 148]. Пры гэтым, “народная культура” з уласцівым ёй бачаннем свету, разглядаецца не як феномен “ніжэйшай якасці” ў параўнанні з культурай адукаваных пластоў грамадства, але як у пэўнай ступені самадастатковая структура, якая “рэальна валодае ўласнай арыгінальнасцю” [93, с. 138]. Такі “ўнутраны культурны рэлятывізм” абумоўлены цеснымі повязямі французскай медыявістыкі з псіхааналізам і этналогіяй, што дазволіла ўбачыць тыпалагічную тоеснасць аграрнай (вясковай) супольнасці сярэднявечнага Захаду і “дапісьмовых” (архаічных) грамадстваў. “Сельскае грамадства – гэта практычна нерухомае, “халоднае”, па вызначэнні Леві-Строса, грамадства. Вывучэнне жыцця сярэднявечных сялян не адрозніваецца па сваім аб’екце, крыніцах і метадах ад вывучэння “дапісьмовых” грамадстваў, якімі займаюцца этнолагі” [54, с.54]. У сваю чаргу, падобная тоеснасць робіць высновы К.Леві-Строса аб лагічным і паслядоўным характары міфалагічнага мыслення прадстаўнікоў архаічных супольнасцяў справядлівымі і ў адносінах да міфапэтычнага мыслення сялянства. “Такім чынам, зразумела, што міфалагічнае мысленне, хоць яно і прывязанае да вобразаў, ужо можа быць абагульняючым і, адпаведна, навуковым: яно таксама дзейнічае пасродкам

аналогій і супастаўленняў, нават калі, як і ў выпадку брыкалажа, яго стварэнні усялякі раз зводзяцца да новага ўпарадкавання ўжо існуючых элементаў, характар якіх не мяняецца, фігуруюць яны ў інструментальнай сукупнасці ці ў канчатковым размяшчэнні” [96, с. 129-130].

Тэзіс аб уласнай унутранай логіцы міфапаэтычнага мыслення возьмем пад увагу не толькі як метадалагічна важны ў працэсе даследавання традыцыйнай карціны свету, але і як прынцыпова актуальны для айчыннага народазнаўства, дзе яшчэ нярэдка спробы “адаптацыі” феноменаў народнай культуры да светаразумеання самага даследчыка. Паказальным прыкладам сутнаскага скажэння сімвалічнай прагматыкі традыцыйнай культуры з’яўляецца інтэрпрэтацыя беларускіх народных павер’яў (па сутнасці, “рэплік” міфапаэтычнай карціны свету), дадзеная У. Васілевічам: “Філолаг жа, фалькларыст, зрэшты, любы даследчык народнай культуры павінен у тых самых забабонах, у той самай варажбе ўбачыць іх паэтычную сутнасць, элементы гульні, розыгрышу, і тады адразу будзе зразумелым імкненне народа ажывіць, пацешыць сваё манатоннае, аднастайнае жыццё рознымі выдумкамі” [27, с. 9].

Галоўныя ідэі і метадалагічныя ўстаноўкі Школы “Аналаў” былі творча асэнсаваны і рэалізаваны ў шматлікіх даследаваннях вядомым прадстаўніком савецкай (расійскай) медыявістыкі А. Я. Гурэвічам, які аказаў 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) даследчык, наследуючы прадметнае поле ў “Новай гістарычнай навукі”, шмат увагі ўдзяляе “вобразу свету” сярэднявечнага грамадства, у прыватнасці, такім базавым светапоглядным катэгорыям, як час і прастора. Адным з асноўных тэзісаў А.Я. Гурэвіча з’яўляецца палажэнне пра адрозны характар прасторава-часавых уяўленняў чалавека сучаснасці і прадстаўніка сярэднявечнай супольнасці, грунтам чаго выступаюць адрозненні ўласна культуры ў яе двух эпохальных вымярэннях. “Нашыя адносіны да свету – іншыя, чым светаадчуванне і светапогляд людзей сярэдніх вякоў. Шмат з іх ідэй і учынкаў нам не толькі чужое, але і дрэнна зразумелае. Таму цалкам рэальная небяспека прыпісаць людзям гэтай эпохі неўласцівыя ім матывы і неправільна патлумачыць праўдзівыя стымулы, якія рухалі імі ў практычным і тэарэтычным жыцці. Чалавек не нараджаецца з “пачуццём часу”, яго часавыя і прасторавыя паняцці заўсёды вызначаны 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 так званым прымітыўнай ці архаічнай свядомасці гэтыя катэгорыі не існуюць як чыстыя абстракцыі, паколькі само 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” [42, с. 26-27].

Каштоўнай стае выснова А. Я. Гурэвіча аб тым, што спецыфіка ўяўленняў пра свет і прастору складаным чынам дэтэрмінавана цэлым комплексам

геаграфічных, сацыяльна-эканамічных, культурна-рэлігійных фактараў, які вызначалі жыццё сярэднявечнага грамадства. “Асаблівасці ўспрыняцця прасторы людзьмі сярэднявечнай эпохі абумоўлена шэрагам абставінаў: іх адносінамі да прыроды, уключна з вытворчасцю, спосабам іх рассялення, іх кругаглядам, які ў сваю чаргу залежаў ад стану камунікацый, ад панаваўшых у грамадстве рэлігійна-ідэалагічных пастулатаў” [42, с. 26-27]. Разам з тым, характарыстыка сярэднявечнай карціны свету ў А. Я. Гурэвіча даволі абагульненая, бо яе падрабязны структурны аналіз і не ўваходзіў у задачы даследчыка. Пазначаецца ідэя якаснай неаднароднасці прасторы, міфалагічны характар карціны свету ў народнай культуры і пачуццёва-вобразны спосаб спасціжэння навакольнай рэчаіснасці, але ўласна катэгорыя “карціна свету” дакладна не вызначана. Як слушна заўважыў С. Санько, “у А. Я. Гурэвіча таксама цалкам аказваюцца сінанімічнымі гэтакія выразы, як “мадэль свету”, “карціна свету” і “бачанне свету” [1544, с. 24].

Паўтараючы ідэю Школы “Аналаў” аб важнай ролі прыроднага ландшафта ў фармаванні вобліка сярэднявечнай культуры, А. Гурэвіч прыходзіць да высновы, што рэзкае супрацьпастаўленне культуры і прыроды ў тагачасным грамадстве адсутнічае, 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 знешнім свеце, успрыняцце космаса як суб’екта. Чалавек бачыць у сусвеце тыя ж якасці, якімі валодае ён сам. Няма выразных межаў, якія падзяляюць чалавека і свет; знаходзячы ў свеце ўласны працяг, ён разам з тым і ў сабе выяўляе сусвет. Яны як бы ўзаемна глядзяць адзін на аднаго. Адсутнасці радыкальнай супрацьлегласці паміж чалавекам і прыродным атачэннем адпавядала і адсутнасць другой апазіцыі: прырода – культура. Калі ў новы час склалася разуменне прыроды як эмпірычнага свету, як непаложаннай чалавеку дадзенасці, стыхіі, якая належыць культурнаму пераадоленню, то ў сярэднія вякі гэтая грань не ўсведамлялася ці, ва ўсялякім выпадку, была няпэўнай і няяснай. Для сярэднявечнага чалавека прырода была “вялікім рэзервуарам сімвалаў” [42, с. 26-27].

Пры гэтым, пастулюючы прадметна-вобразнае ўспрыняцце 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 падвяргалася карэннай ломцы. Пакуль сялянства заставалася асновай грамадства, сярэднявечныя традыцыі і стэрэатыпы паводзінаў захоўвалі сваю сілу” [41, с. 368]. Актуальнасць гэтага палажэння пацвярджаецца надзвычайнай архаічнасцю беларускай традыцыйнай карціны свету ў яе фальклорным адлюстраванні, захаванне якой сталася магчымым толькі пэўных асаблівасцяў сацыяльна-эканамічнага развіцця ўсяго грамадства. Яшчэ ў 1959 годзе вяскоўцы складалі 69% насельніцтва Беларусі [128, с. 14], што стала натуральным сацыя-культурным грунтам захавання традыцыі.

У цэлым, вывучэнне традыцыйнай карціны свету гістарычнымі антрапалагамі насіла, хутчэй, характар “эскізаў”, кантэкстных заўваг пры

даследаванні розных (сацыяльных, эканамічных, культурна-ідэалагічных) аспектаў жыццядзейнасці сярэднявечнага грамадства і яго “маўклівай большасці” – сялянства. Структура і сімволіка карціны свету (“вобраз свету”) пры гэтым падрабязна не разглядаліся, што, аднак, не змяншае значэння “новай” медыявістыкі ў працэсе антрапалагічнага асэнсавання прасторы як “саўдзельніцы” чалавечай гісторыі.

Канцэпцыя “карціна свету”, прапанаваная Р. Рэдфілдам, была значна распрацавана і дапоўнена прадстаўнікамі новых накірункаў 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. афармляюцца 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 праблем культуры – *структуралізм і кагнітыўная антрапалогія*. Нягледзячы на адрозненні, абодва яны адчулі моцны ўплыў структурнай лінгвістыкі, найперш спробаў адкрыць структурныя прынцыпы, якія вызначаюць мадэлі моўных паводзін” [39, с. 46].

Галоўным прадстаўніком структурнага падыходу ў даследаванні культуры з’явіўся французскі антраполог Клод Леві-Строс. На яго думку, універсальныя прынцыпы, якія фарміруюць нашыя паводзіны і светапогляд, закладзены ў структуры чалавечага мыслення. Для К. Леві-Строса ўся чалавечая дзейнасць і ўсе формы свядомасці людзей падпарадкаваны адзінай строгай логіцы. Пры гэтым пераважае ў чалавечай свядомасці разумовы і свядомы, а не эмацыйны і падсвядомы пачатак. Свой метада К. Леві-Строс выкарыстоўваў пры вывучэнні розных старонак побыту і культуры. Кожную з іх ён разглядаў як самастойную, замкнёную ў сабе сістэму, спрабуючы паўсюль выявіць свае лагічныя заканамернасці [171, с. 312].

Найбольш частотная заканамернасць – гэта “*бінарныя апазіцыі*” – тып адносінаў у семіятычных сістэмах, у рамках якога знак набывае сваё значэнне і сэнс толькі праз адносіны са знакам, які стаіць да яго ў апазіцыі: верх – ніз, лева – права, мужчына – жанчына і інш. [96, с. 5-28]. Асноўнай апазіцыяй выступае супрацьпастаўленне “прырода – культура”, якая, на думку К. Леві-Строса, праяўляецца ў розных аспектах (сацыяльных, ментальных, рэлігійных) жыццядзейнасці архаічных грамадстваў. Метада бінарных апазіцый, што абапіраецца на прадметныя этнаграфічныя даследаванні, з’яўляецца адным з асноўных у даследчыцкім інструментарыі К. Леві-Строса, які лічыў, што асэнсаванне ў тэрмінах бінарных апазіцый біялагічных дэтэрмінант (адрозненняў) з’яўляецца важным аспектам працэса пераходу ад прыроды да культуры [187, с. 12]. Аднак, метадалогія К. Леві-Строса не заўсёды выразна адрознівае бінарныя апазіцыі, уласцівыя рэальнаму жыццю традыцыйнай супольнасці, і апазіцыі, якія спароджаны мысленнем этнолага-аналітыка. “Іншымі словамі, канкрэтная этнаграфія і этналогія не схільныя ствараць, канструяваць нейкія “трэція анталагічныя светы”, у якіх вырашалася б загадка бінарных апазіцый у культуры. Апошнія абставіны, у прыватнасці, і служаць

падставай для сучаснай крытыкі бінарных схем. Праўда, неабходна адзначыць, што сам факт такога аналізу, прысутнага ў фундаментальнай еўрапейскай навуцы, пацвярджае высокую ступень укаранёнасці антынамічнага мыслення ў культуры” [187, с. 13].

Сутнасную функцыянальнасць бінарных апазіцый для міфалагічнага мыслення ў працэсе спасціжэння навакольнага свету падкрэслівае і Е. М. Меляцінскі: “Міфалагічная логіка шырока аперуе бінарнымі (дваічнымі) апазіцыямі пачуццёвых якасцяў, пераадольваючы, такім чынам, “непарыўнасць” упрыняцця навакольнага свету шляхам вылучэння дыскрэтных “кадраў” з супрацьлеглымі знакамі. Гэтыя кантрасты усё больш семантызуюцца і ідэалагізуюцца, становячыся рознымі спосабамі выяўлення фундаментальных антыномій тыпу *жыццё / смерць ...*” [123, с. 168]. У сваёй фундаментальнай працы “Паэтыка міфа” (1976) Е. М. Меляцінскі падрабязна спыняецца на асаблівасцях міфалагічнага мыслення, якія і ляжаць у аснове спецыфічнага светаўспрыняцця і, адпаведна, карціны свету чалавека архаічнага (традыцыйнага) грамадства.

Сярод базавых уласцівасцяў міфалагічнага светапогляду вылучаюцца яго антрапацэнтрычнасць, якая выяўляецца ў “наіўным ачалавечванні навакольнага прыроднага асяродка”, пачуццёва-эмацыйны характар успрыняцця рэчаіснасці і дыфузнасць архаічнага мыслення. “Дыфузнасць першабытнага мыслення праявілася і ў невыразным раздзяленні суб’екта і аб’екта, матэрыяльнага 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” [123, с. 165]. Падобны характар усведамлення і спазнання навакольнага свету з’яўляецца грунтам, ментальнай асновай для разумення якаснай неаднароднасці прасторы і часу ў міфапаэтычнай карціне свету, што ў рэальным жыццёвым вымярэнні канкрэтнай супольнасці азначае наяўнасць “святых” і “нячыстых”, “добрых” і “благіх” месцаў. “Непасрэдным матэрыялам першабытнай логікі становіцца элементарна-пачуццёвае ўспрыняцце, якое дазваляе праз падабенствы і несумяшчальнасці пачуццёвых уласцівасцяў здзяйсняцца працэсу абагульнення без адрыву ад канкрэтнага. Адпаведна прасторава-часавыя адносіны не могуць эмансіпавацца ад запаўняючых прастору і час канкрэтных пачуццёвых прадметаў, персанажаў, сітуацый, што прыводзіць да ўяўлення аб неаднароднасці прасторы і часу” [123, с. 165].

У другой палове ХХ ст. канцэпцыя “карціны свету” актыўна распрацоўваецца не толькі ў антрапалогіі. “Па меры таго, як даследнікі пераконваліся ў рэальным існаванні гэткага феномену, як “карціна свету” (КС), пашыралася кола тэарэтычных даследаванняў канцэпту КС як раз у тых дысцыплінах, што нацэленыя на вывучэнне спецыфічных вымярэнняў існавання чалавека і грамадства, у якіх найбольш цэласна выяўляюцца ўзаемаадносіны чалавека са светам і найважнейшыя ўмовы яго існавання ў свеце. Таму не выпадкова, што паняцце КС ўзялі на ўзбраенне філасофія, культуралогія, кагніталогія, лінгвасеміётыка і... псіхалогія” [154, с. 26].

Семіётыка, як “навука 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 XX ст., дзякуючы працам логіка Ч. Пірса, лінгвіста Ф. де Сасюра і філосафа Ч. Морыса [167, с. 23]. Менавіта апошні прапанаваў падзяляць семіётыку як навуку пра знакі на тры раздзелы: 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 накірункаў семіётыкі найбольшую цікавасць, у кантэксце вывучэння знакавых функцый культурнага ландшафту і карціны свету ў цэлым, уяўляюць этна- і лінгвасеміётыка. На думку Ю. С. Сцяпанавы, этнасеміётыка з’яўляецца самы разгорнуты накірунак у семіётыцы, у рамках якога можна вылучыць некалькі плыняў: “адна арыентуецца на антрапалогію і этнаграфію, г.зн. на вывучэнне пераважна прымітыўных грамадстваў (Э. Хол, ЗША; К. Леві-Строс, Францыя), яшчэ адна плынь – на сацыяльную і інжэнерную псіхалогію, г.зн. даследаванне высокаразвітых грамадстваў (Ж.Матарэ, Францыя; А Чапаніс, ЗША); трэцяя плынь – на гісторыю філасофіі і літаратуры (Р. Барт, М. Фуко, Францыя). Але ў цэлым, “прадмет этнасеміётыкі можна вызначыць як даследаванне “невідавочнага ўзроўню” 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 пункта гледжання фалькларыстыкі: семіётыка даследуе яго як частку такіх знакавых сістэм грамадства, сэнс і роля якіх самімі прадстаўнікамі не ўсведамляецца” [167, с. 32].

Значны ўнёсак у даследаванне семіятычнага вымярэння прасторы, спецыфікі яе спасціжэння архаічным (міфалагічным) мысленнем зрабілі прадстаўнікі Тартуска-Маскоўскай семіятычнай школы (Ю. М. Лотман, Б. А. Успенскі, Вяч. Ус. Іванаў, Ул. М. Тапароў, Т. Ул. Цыўян і інш.), якая сфармавалася ў 1960-х гг., як адзін з асноўных навуковых асяродкаў Усходняй Еўропы па вывучэнні семіётыкі культуры. Адным з асноўных палажэнняў Школы з’яўляецца разуменне семіётыкі не толькі як метада даследавання культуры, але як яе ўнутранага механізма функцыянавання. “Семіётыка і культура аказваюцца настолькі цесна звязанымі паміж сабой, што праблема заключаецца не ў тым, як могуць быць паміж сабой аб’яднаныя гэтыя паняцці, а ў тым, ці можна іх ўвогуле 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 традыцыяй, 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 з’яўляюцца вытворнымі ад семіятычных функцый. Семіётыка аказваецца не адным са шматлікіх магчымых падыходаў у даследаванні культуры, але асноўным і

зыходным, арганічна звязаным з самой прыродай культуры: культуралогія ёсць, у першую чаргу, семіётыкай культуры” [117, с. 11].

Стваральнікам і ідэйным натхняльнікам Тартускай школы быў Ю. М. Лотман, які распрацаваў канцэпцыю “*семіясферы*” – семіятычнай прасторы, якая прынцыпова гетэрагенная, а паводле свайго аб’екта, па сутнасці, роўная культуры. “Калі па аналогіі з біясферай (У. І. Вярнадскі) вылучыць семіясферу, стане відавочна, што семіятычная прастора 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 ёсць функцыя, згустак семіятычнай прасторы, і межы паміж імі, нагэтулькі выразныя ў граматычным самаапісанні мовы, у семіятычнай рэальнасці ўяўляюцца размытымі і поўнымі пераходных форм. Па-за семіясферай няма ні камунікацыі, ні мовы” [117, с. 250]. Такім чынам, пад семіясферай разумеецца ўся семіятычная прастора, уласцівая культуры. Галоўнымі законамі пабудовы семіясферы, і ў гэтым сэнсе культурны ландшафт любой этнічнай традыцыі – не выключэнне, на думку Ю. М. Лотмана, з’яўляюцца *бінарнасць*, *асіметрыя* і, як вынік, яе *неаднароднасць*. Асіметрыя выяўляецца ў суадносінах: цэнтр семіясферы – яе перыферыя. Цэнтр семіясферы утвараюць найбольш развітыя і структурна арганізаваныя мовы. “У першую чаргу, гэта – натуральная мова дадзенай культуры. Можна сказаць, што калі ніводная мова (у тым ліку і натуральная) не можа працаваць, не будучы заглыбленай у семіясферу, то ніякая семіясфера, як адзначаў яшчэ Эміль Бенвеніст, не можа існаваць без натуральнай мовы як арганізуючага стрыжня” [117, с. 254].

У якасці прыкладу семіятычнага вымярэння прасторавай асіметрыі прыводзіцца ўніверсальная мадэль семіятызацыі чалавечага цела, калі супрацьпастаўленне *правага / левага*, *пярэдняга / задняга* і *верхняга / ніжняга* экстрапалюецца на структурную арганізацыю знешняга свету. Асабліва падкрэсліваецца прасторава-часавы характар семіясферы, паколькі культура арганізуе сябе ў форме пэўнай “прасторы-часу” і па-за такой арганізацыяй існаваць не можа. Прасторавы характар рэалізацыі культуры апелюе (і можа існаваць як такі) да канцэпта “*мяжы*”, які з’яўляецца структуратворчым як у рэальным, так і семіятычным вымярэнні. “Усялякая культура пачынаецца з падзелу свету на ўнутраную (“сваю”) прастору і знешнюю (“існую”). Як гэты бінарны падзел інтэрпрэтуецца – залежыць ад тыпалогіі культуры. Аднак сам такі падзел належыць да ўніверсальнай культуры. Мясца можа аддзяляць жывых ад мёртвых, аселых ад качавых, горад ад стэпу, мець дзяржаўны, сацыяльны, нацыянальны, канфесійны ці нейкі іншы характар” [117, с. 256].

У тэарэтычных працах, напісаных сумесна з Б. А. Успенскім, Ю. М. Лотман раскрывае спецыфіку ўспрыняцця прасторы міфалагічнай свядомасцю, г.зн. падыходзіць да вытлумачэння тыпалагічных рыс міфалагічнай карціны свету. На думку даследчыкаў, свет, разгледаны вачыма міфалагічнай свядомасці, складаецца з аб’ектаў: 1) аднарангавых (паняцце лагічнай іерархіі 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 ўключэнне іх у некаторыя

агульныя мноствы, г.зн. наяўнасць узроўня метаапісання). “Парадаксальным чынам міфалагічны свет аднарангавы ў сэнсе лагічнай іерархіі, але затое ў вышэйшай ступені іерархічны 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 адрозныя, з пункта гледжання неміфалагічнага мыслення, прадметы як адзін. Міфалагічнае мысленне... можа разглядацца як парадаксальнае, але ніякім чынам не як прымітыўнае, паколькі яно паспяхова спраўляецца са складанымі класіфікацыйнымі задачамі” [118, с. 60].

Значную ўвагу рэканструкцыі архаічнага (міфалагічнага) усведамлення прасторы ўдзяляў у сваіх фундаментальных працах У. М. Тапароў [177; 180]. “Усе сучасныя даследаванні па вывучэнні і апісанні канцэптуалізацыі прасторы грунтуюцца на выведзеных У.М. Тапаровым спецыфічных характарыстыках міфапаэтычнага ўспрыняцця прасторы” [Нікол]. Адною з прынцыповых уласцівасцяў прасторы ў міфалагічным светапоглядзе з’яўляецца ўлучанасць і неад’емнасць ад часавых параметраў светабудовы. Час і прастора не толькі выяўляюць ізаморфнасць сваіх структур, але існуюць у непарыўным хранатапічным адзінстве. Адасабленне гэтых дзвюх катэгорый для міфалагічнага мыслення немагчымае. “Перадусім у архаічнай мадэлі свету прастора не супрацьпастаўленая часу як знешняя форма сузірання знешняй. Увогуле дапасоўна да найбольш сакральных сітуацый (а толькі яны і ўтвараюць вышэйшы ўзровень рэальнасці) прастора і час, строга кажучы, не адасоблены адзін 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 складаючых яго элементаў” [177, с. 231].

Суіснаванне прасторы і часу ў форме *хранатона* ёсць не проста спецыфікай архаічнага разумення навакольнага свету, але з’яўляецца і ўмовай быцця чалавека традыцыйнай культуры. Пры гэтым, здольнасць прасторы выяўляць часавыя характарыстыкі, а часу – прасторавыя, не можа разглядацца як адметнасць пэўнай этнічнай традыцыі, а выступае як, свайго роду, універсалія, уласцівая міфапаэтычнаму светапогляду. “Усё, што адбываецца ці можа адбыцца ў свеце міфапаэтычнай свядомасці, не толькі вызначаецца хранатопам, але і хранатапічна па сутнасці, па сваіх вытоках. Непарыўнасць прасторы і часу ў гэтай мадэлі свету праяўляецца не толькі ў “спецыялізаваных” пазначэннях часу (параўн. рус. *время* і г.д. – з і.-еўр. *uert-men-, ад “вярцець, круціць”, г.зн. “круг, паварот, разварот” ці яго разгортванне ў прастору – ст. інд. *vartman*- 'пуць, сцяга' (параўн.. *vi-varta*- літар. 'разварот'); ці лац. *tempus* 'час' пры *templum* 'асвячонае месца, свяцілішча, храм'; 'прастора, вобласць', осабл. у Plur. 'цягну', ст.-грэч. *τανύω*, ст.-інд. *tanoti* і да т. п.) і ў прыватных выпадках супадзення ў пазначэнні вялікіх адзінак прасторы і часу (у шэрагу моваў значэнні 'зямля', 'свет', 'прастора', з аднаго боку, і 'год', з другога, перадаюцца аднакарэннымі словамі, параўн. лац. *orbis* 'акружнасць, круг';

'зямля, свет' (orbis terrarum); 'краіна, вобласць'; 'нябесны звод, неба', але і 'кругазварот часу, год' (orbis annuus, orbis temporum)" [177, с. 232].

Другой прынцыпова значнай асаблівасцю міфапаэтычнага ўспрыняцця і вытлумачэння прасторы, паводле У. М. Тапарова, з'яўляецца яе рэчыўнасць, апрадмечанасць, калі семантычная нагрузка любога сегмента прасторы існуе ці змяняецца толькі ў кантэксце сімволікі 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 ўсюдыісна-ўніверсальнай. Акрамя прасторы, існуе яшчэ не-прастора, яе адсутнасць, увасабленнем якой з'яўляецца Хаос, стан, які папярэднічае стварэнню (размова 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 складаецца апазіцыя: прастора ў Космасе (у цэнтры) – адсутнасць прасторы ў Хаосе, які займае ў адносінах да Космаса прасторава перыферыйнае становішча], нарэшце, як перажытак унутры самога Космасу [у рэштках хаатычнага пачатку, яшчэ не перапрацаванымі касмічнымі сіламі, калі адсутнасць прасторы ("не-прастора") аказваецца ў глыбінным цэнтры Космаса, які акружае сваёй прасторай вобласць хаатычнай "не-прасторы"] [177, с. 234].

Прадметны, рэчыўны характар міфалагічнай прасторы, на думку У. М. Тапарова апелюе да такой важнай катэгорыі міфапаэтычнай мадэлі свету, як "месца" – пэўнай часткі прасторы, якая арганізавана і структуравана пасродкам уключанасці ў непасрэдную жыццёвую практыку людзей як у яе гаспадарча-утылітарным, так і сімвалічным вымярэнні. Традыцыйная супольнасць і яе асобныя прадстаўнікі існуюць у канкрэтным месцы (лакальны характар функцыянавання этнічнай культуры ўжо стаў аксіёмай 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 гэтая "пустая" прастора аказваецца ў цэнтры ўвагі тых спецыялістаў, якія схільныя ад эмпірычных фактаў сыходзіць у сферу "апошніх" пытанняў. Таму тэма прасторы так уладна прыцягвае да сябе ўвагу астрафізікаў і матэматыкаў, філосафаў і рэлігійных містыкаў, праракаў і паэтаў..." [180, с. 15].

У той жа час, "месца" як канкрэтны сегмент карціны свету, не з'яўляецца элементарнай адзінкай прасторы, але арганізавана даволі складана. Кожнае "месца" ў сістэме культуры складаецца з абавязковага набору кампанентаў. Найперш гэта людзі, якія насяляюць канкрэтнае "месца" і маюць пэўную зацікаўленасць у ім. Пры гэтым, вылучаецца варыянт, калі людзі непасрэдна не пражываюць у нейкім "месцы", але, маючы зацікаўленасць у ім, могуць перайсці ад ментальнага да канкрэтнага і практычнага яго засваення. "Так ці іначэй, але ў гэтай сітуацыі менавіта людзі займаюць асаблівае становішча ў гэтым "месцы": ва ўсялікім выпадку толькі яны здольныя да самой пастаноўкі пытання пра "месца", да мэтавызначэння, складання плана дзеяння і

здзяйснення гэтага плану” [177, с. 28]. Другой неад’емнай характарыстыкай (фізічнай дадзенасцю) “месца” выступае прыродны аспект яго рэалізацыі ў свеце – рэльеф мясцовасці, геа-клімататычныя асаблівасці, наяўнасць бія-рэсурсаў, гідраграфічнай сеткі і г.д. Іншымі словамі, кожнае “месца” ў традыцыйнай карціне свету – гэта і адметная ў прыродным плане тэрытарыяльная адзінка, якая з’яўляецца абавязковай умовай існавання любой чалавечай супольнасці. Трэці кампанент, які не ў малой ступені фармуе знешні вобраз і унутраны (семіятычны) змест “месца”, – гэта узровень культуры насельнікаў “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, сховішча, свяцілішча і г.д., умення гэтым усім карыстацца, “тэхнічных” навыкаў і “тэхналагічнага” мыслення, дзякуючы якім становіцца магчымай і сама жыццядзейнасць і жыццезабеспячэнне... І нарэшце, “месца” ... немагчымае без сваёй *мяжы*, якая не толькі лакалізуе яго ў прасторы і адмяжоўвае ад іншых “месцаў” з іншым этна-культурным ландшафтам, але і з’яўляецца зонай актыўнай камунікацыі, узаемадзеяння, дзе спецыфіка і адметнасць кожнага з “месцаў” рэпрэзентуе сябе найбольш рэльефна і выразна [177, с. 28].

Важнае месца ў семіётыцы прасторы займае канцэпцыя “*мадэлі свету*”, распрацаваная У. М. Тапаровым. Само вызначэнне гэтай катэгорыі, якое ў культуралагічных даследаваннях ужо стала хрэстаматычным, шмат у чым “перасякаецца” з тэрмінам “карціна свету”, прапанаваным Р. Рэдфілдам, але распрацавана больш глыбока і сістэмна. Паводле У. М. Тапарова, міфапаэтычная мадэль свету “у самым агульным выглядзе вызначаецца як скарочанае і спрошчанае адлюстраванне ўсёй сумы ўяўленняў пра свет унутры дадзенай традыцыі, узятых у іх сістэмным і аперацыйных аспектах” [179, с. 161]. Значным у разуменні архаічнай (традыцыйнай) мадэлі свету з’яўляюцца прынцыпы і механізмы ўзаемадзеяння чалавека і знешняга, прыроднага асяродку, калі навакольная прастора для міфалагічнай свядомасці выступае не толькі як крыніца жыццёвых рэсурсаў, але як тэкставая (знакавая) рэальнасць. “Само паняцце “свет”, мадэль якога апісваецца, мэтазгодна разумець як чалавека і асяродак у іх узаемадзеянні; у гэтым сэнсе свет з’яўляецца вынікам перапрацоўкі інфармацыі пра асяродак і самога чалавека, прычым “чалавечыя” структуры і схемы часта экстрапалююцца на асяродак, які апісваецца на мове антрапацэнтрычных паняццяў. Для міфапаэтычнай мадэлі свету істотным з’яўляецца варыянт узаемадзеяння з прыродай, у якім прырода прадстаўлена не як вынік перапрацоўкі першасных дадзеных арганічнымі рэцэптарамі (пачуццёвымі органамі), а як вынік другаснай перакадзіроўкі першасных дадзеных з дапамогай знакавых сістэм” [179, с. 161].

Асабліва падкрэсліваецца антрапацэнтрычнасць міфапаэтычнай мадэлі свету, якая вынікае з тоеснасці ці вельмі шчыльнай звязанасці макракосма і мікракосма, прыроды і чалавека. Гэтая тоеснасць тлумачыць шматлікія прыклады антрапаморфнага мадэлявання не толькі касмічнай прасторы і зямлі ў цэлым, але і побытавых сфер – жылля, хатняга начыння, адзення, розныя

часткі якіх на моўным і панадмоўным узроўнях суадносяцца з назвамі чалавечага цела (параўн. “шыйка”, “плечыка”, “гарлавіна” ў посуде).

Следам за К. Леві-Стросам, У. М. Тапароў настойвае на тым, што для міфапаэтычнага мыслення ў працэсе спасціжэння і катэгарызацыі навакольнага свету характэрна сістэма бінарных супрацьпастаўленняў, якія складаюць даволі ўстойлівы набор з 10 – 20 пар супрацьпастаўленых адно аднаму прыкмет, што маюць адпаведна станоўчае і адмоўнае значэнне, і з’яўляюцца ўніверсальным сродкам апісання семантыкі ў міфапаэтычнай мадэлі свету. “Гэтыя супрацьпастаўленні, звязаныя з характарыстыкай структуры прасторы (верх – ніз, неба – зямля, зямля – падзем’е, правы – левы, усход – захад, поўнач – поўдзень), з часавымі каардынатамі [дзень – ноч, вясна (лета) – зіма (восень)], з колеравымі характарыстыкамі (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 характар [мужчынскі – жаночы, старшы – малодшы, (у розных значэннях – узроставым, генеалагічным: продкі – нашчадкі), свой – чужы, блізкі – далёкі, унутраны - знешні]: сюды ж у пэўным сэнсе адносіцца і больш агульнае супрацьпастаўленне, якое вызначае модус усяго набору ўнутры мадэлі свету: сакральны – прафанны” [179, с. 162].

Ідэя генеральнага падзелу свету на сферу “сакральнага” і “прафанныга” была прапанавана Эмілем Дзюргеймам, які разглядаў у якасці падобнага “дэмаркатара” рэлігію ва ўсіх яе праяўленнях і рытуал: “Усе вядомыя рэлігійныя вераванні, простыя ці складаныя, маюць адзін і той жа агульны характар: яны дапускаюць класіфікацыю чыннікаў, рэальных альбо ідэальных, як іх сабе ўяўляюць людзі, на два класы, на два супрацьлеглыя роды, азначаных двума рознымі тэрмінамі, што досыць добра перадаюць словы “свецкі” і “святы”. Падзел свету на дзве часткі – адну сакральную і другую прафанныю – такой з’яўляецца вызначальная рыса рэлігійнай думкі” [55, с. 37]. Пазьней, у 1950-х гг. антыномія “сакральнае – прафанные” ў структуры міфалагічнай карціны свету была падрабязна разгледжана вядомым культуролагам і гісторыкам рэлігіі Мірча Эліадэ. На шматлікіх этнаграфічных і гістарычных прыкладах М. Эліадэ ў сваім даследаванні “Свяшчэннае і мірскае” (1955) доказна паказаў, што вылучэнне і канстытуіраванне сакральных локусаў у межах пэўнай карціны свету неад’емна звязаныя з працэсам міфалагічнага космагенэзу, калі “праяўленне свяшчэннага анталагічна стварае свет” [210, с. 22]. “Сакральным” у шырокім разуменні з’яўляецца ўвесь 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 сатварэннем багоў і злучаецца з іх светам” [210, с. 29].

Ідэя “сакральнага”, рэалізаваная ў рэальнай жыццёвай прасторы, з аднаго боку, з’яўляецца яскравым праяўленнем неаднароднасці гэтай прасторы ў міфапаэтычнай мадэлі свету, з другога боку, яна заўсёды апелюе да сімволікі Цэнтра, які з’яўляецца структуратворчым пачаткам (“кропкай адліку”)

засвоенага чалавекам “свайго” свету. Сімвалічныя планы рэпрэзентацыі Цэнтра Свету ў розных этна-культурных традыцыях могуць быць рознымі (гара, дрэва, храм, дом), але ва ўсіх выпадках ён мае дзве ўзаемазвязаных праекцыі ў прасторы – гарызантальную і вертыкальную. У першым вымярэнні міфалагічны Цэнтр з’яўляецца “ядром”, ад якога разгортваецца “свой” свет, і адначасова канцэнтраваным сімвалічным увасабленнем свайго свету (універсальным прыкладам можа быць жыллё чалавека, якое ў міфалагічнай свядомасці ўвасабляе касмічную мадэль).

У вертыкальным сячэнні Цэнтр Свету выконвае функцыю скразнога камунікатыўнага канала, сусветнай восі (Axis mundi), які працінае і злучае тры ярусы светабудовы: Зямлю (як зону чалавечага жыцця), Неба (сфера багоў) і Падзем’е (інфернальную сферу, свет памёрлых). “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 прасторы; б) гэты разрыў сімвалізуецца “адтулінай”, пасродкам якой аказваецца магчымым пераход з аднаго касмічнага раёну ў іншы (з Неба на Зямлю і vice versa, а таксама з Зямлі ў ніжні свет); с) злучэнне з Небам выяўляецца без асаблівых адрозненняў некаторай колькасцю вобразаў, што суадносяцца ў цэлым з ідэяй Axis mundi, такіх, як слуп (параўн.: universalis columna), лесвіца (параўн.: лесвіца Іакава), гара, дрэва, ліяна і да т.п.; d) вакол гэтай касмічнай восі распрасціраецца “Свет” (= “наш свет”), адпаведна, вось знаходзіцца “пасярэдзіне”, у “тупе Зямлі”, у Цэнтры Свету” [210, с. 29].

З 1970-х гг. актывізуецца вывучэнне карціны (мадэлі) свету ў лінгвістычных аспектах яе рэалізацыі. У культурнай антрапалогіі і этналінгвістыцы ў якасці аднаго з прыярытэтных накірункаў становіцца даследаванне *моўнай карціны свету*, пад якой разумеецца сукупнасць уяўленняў пра свет, што гістарычна склаліся ў абыдзённай свядомасці пэўнай этнічнай супольнасці і знайшлі адлюстраванне ў яе мове. Этналінгвістыка (яе кагнітыўна арыентаваны накірунак) 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 і інш.) уяўленні народа, што размаўляе на гэтай мове, пра навакольны свет і месца чалавека ў гэтым свеце? Пры гэтым, паняцце моўнай карціны свету ўключае ў сябе дзве ключавыя, але адрозныя ідэі: 1) карціна свету, прапанаваная мовай, адрозніваецца ад “навуковай” (у гэтым сэнсе нават выкарыстоўваюць тэрмін “наіўная карціна свету”); 2) кожная мова “малюе” сваю карціну свету, якая адлюстроўвае рэчаіснасць адрозна ад таго, як гэта робяць іншыя мовы.

Лінгвістычныя аспекты функцыянавання і рэпрэзентацыі традыцыйнай мадэлі свету ў яе канкрэтным этна-культурным вымярэнні разглядаюцца ў шэрагу прац Т. У. Цыўян, дзе немалаважнае месца займае даследаванне семіётыкі прасторы. Так, у прыватнасці, Т. У. Цыўян, аналізуючы лінгвістычныя асновы балканскай мадэлі свету, асабліва акцэнтуюць увагу на тым,

што паняцце “балканцы” і “балканскі менталітэт” шмат у чым абумоўлены асаблівай прасторава-часавай характарыстыкай Балканаў. Прастора Балканаў сваімі геаграфічнымі каардынатамі, асаблівасцямі рэльефа і прыроды фармуе ў народаў, якія іх насяляюць, асаблівае ўспрыняцце свету. Напаўастраўны характар Балканаў, адносна невялікая тэрыторыя, якая амываецца сям’ю 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, унутраная арыентацыя і знешняя арыентацыя, цэнтр і перыферыя, адкрытасць і замкнёнасць – вось што вызначае балканскую прастору... Прапанова разглядаць балканскую прастору як матрыцу, у адпаведнасці з якой “штампуецца чалавечае жыццё”, прымушае зрабіць выснову, што “балканскі” модус жыцця на працягу тысячагоддзяў вызначаўся структурай гэтай матрыцы (але і не толькі ёю)” [191, с. 72]. Разам з тым, адзначыўшы спецыфічны характар 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: універсальныя апазіцыі, што яе апісваюць, універсальна тое, што галоўным удзельнікам і сведкам усіх складаных працэсаў, якія суправаджаюць фармаванне “шматнароднай асобы” (М. С. Трубяцкі), была і застаецца мова. Зварот да іншых часоў і прастораў гэта падцвярджае” [193, с. 3].

У тэарэтыка-метадалагічным плане даследавання этнічнай мадэлі свету быў выказаны слушны тэзіс адносна яе структурнай ізаморфнасці мове, пасродкам якой 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. “Прастарава-часавы” слоўнік мае наступны склад: *элементы ландшафта* (поле прыроды), якія вызначаюць гарызантальнае і вертыкальнае сячэнне свету – неба, зямля, вада, гара, пячора, рака, мора, азяро, поле, лес, дарога, перакрываванне і да т.п.; *элементы прасторы, звязаныя з чалавекам* (поле культуры), месцы паселішчаў, віды пабудовы – краіна, горад, вёска, плошча, вуліца, дом, храм, палац, крама, гумно, хлеў і да т.п., аж да элементаў інтэр’еру; *элементы часу* – раніца, дзень, вечар, ноч, апоўнач, звітанак, захад, поры года; адзінкі часу – год, век (чалавека) і да т.п. [193, с. 10]. Аднак, класіфікацыйны “рээстр”, прапанаваны Т. У. Цыўян, пры ўсёй яго зручнасці для даследчыка народнай (“наіўнай”) карціны свету, не пазбаўлены пэўнай умоўнасці і штучнасці, бо, напрыклад, суаднясенне дарогі з “полем прыроды” не адпавядае жыццёвым рэаліям традыцыйнай (і не толькі) супольнасці, калі дарога з’яўляецца важнейшым інтэгральным і камунікатыўным элементам усяго культурнага ландшафту. З другога боку, прыналежнасць “чужой” краіны да “чалавечай прасторы” для міфапэтычнага мыслення носіць фармальны характар, бо сімвалічны статус гэтай прасторы максімальна набліжаны да іншасвету.

Значнае месца ў даследаваннях 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 вызначаны не проста як базавая катэгорыя мадэлі свету: пастаянны рух / перамяшчэнне ёсць, па сутнасці, умовай функцыянавання балканскай супольнасці як унікальнага культурна-гістарычнага феномена, *spiritus movens* Балканскай мадэлі свету. Рух актуалізуе балканскую мадэль свету ў часе і прасторы. Балканская прастора і балканскі шлях не могуць не прывесці да канцэпта *мяжы*. У рамках балканскай мадэлі свету гэты канцэпт знаходзіць сваё, асаблівае выяўленне, паколькі мяжа, рубеж утрымлівае ў сабе магчымасць, дакладней, стымул уласнага пераадолення, *выхада за..., пераходу цераз...*” [192, с. 14-15].

Канцэпт “мяжы” як сутнасна важны не толькі для разумення стратыфікацыі карціны свету ў яе прасторавым выяўленні, але і для функцыянавання любой этна-культурнай сістэмы ўвогуле, аналізаваў 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 параўнальная этнаграфія вельмі выразна паказваюць, што на працягу ўсёй гісторыі і па ўсім свеце чалавечыя супольнасці усіх відаў надаюць велізарнае абрадавае значэнне дзвярным 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 тэрытарыяльнай прасторы, такім жа чынам адносяцца і да прасторы сацыяльнай, а таксама і да сацыяльнага часу” [103, с. 76-77].

Семантычныя аспекты даследавання народнай карціны свету, г.зн. інтэрпрэтацыя суадносінаў паміж знакам (дэсігнатам) і азначаным (дэнататам), грунтуюцца на “дэшыфроўцы” асобных “моваў” культуры – *кодаў*, пад якімі разумеюць “набор знакаў, што служаць для выяўлення пэўнага зместу і пабудовы тэкста. Іншымі словамі, калі ўвесь знешні свет, а таксама чалавек у ім, для міфапаэтычнага мыслення ўяўляюць сабой “усеабдымную знакавую сістэму” [9, с. 11], складаны “гіпертэкст”, то “коды” (персанажны, касмаграфічны, ландшафтна-тапаграфічны, астранамічны, метэаралагічны, раслінны, прадметна-рэчыўны і інш.) уяўляюць свайго роду “сюжэтныя лініі”, якія ў кожным канкрэтным выпадку дазваляюць чалавеку прачытваць змест і не губляць логіку ўсяго “твора”. Пры гэтым, “код”, паводле вызначэння С. М. Талстой, мусіць адпавядаць тром абавязковым патрабаванням: 1) *гамагеннасці*, г.зн. знакі (элементы кода) павінны быць субстанцыйна аднароднымі; 2) сістэмнасці, якая абумоўлена сістэмнай катэгарызацыяй чалавечай свядомасці адпаведных анталогічных галінаў рэчаіснасці; 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.” [174, 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.

1.2 Канцэпцыя культурнага ландшафту

Новы ракурс інтэрпрэтацыі этнічнай прасторы, калі і прыродныя і культурныя элементы жыццёвага асяродку пэўнай супольнасці не супрацьпастаўляюцца, але разглядаюцца як узаемазалежныя кампаненты культурнага ландшафту і, адпаведна, карціны свету, прапаноўвае сучасная “гуманітарная геаграфія”, пад якой разумеюць “сукупнасць цесна ўзаемазвязаных накірункаў геаграфіі, якія вывучаюць заканамернасці фармавання і развіцця сістэм уяўленняў аб геаграфічнай прасторы (у свядомасці асобных людзей, сацыяльных, этнакультурных, расавых груп і інш.), адпаведна якім чалавек арганізуе сваю дзейнасць на пэўнай тэрыторыі” [63, с. 150]. Сярод асноўных накірункаў гуманітарнай геаграфіі вылучаюцца: *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 ўяўленняў у розных рэлігійных сістэмах), *міфагеаграфія* (даследуе 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 т.л. розных культур; улічвае лінгвістычныя аспекты мысліўнай дзейнасці, цесна ўзаемадзейнічае з кагнітыўнай псіхалогіяй, кагнітыўнай лінгвістыкай і інш. кагнітыўнымі навукамі) [63, с. 150].

Галоўнай катэгорыяй гуманітарнай геаграфіі з’яўляецца “культурны ландшафт”, які інтэрпрэтуецца ў інфармацыйна-аксіялагічным ключы, і разумеецца 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” [29, с. 16]. Такім чынам, культурны ландшафт можа разглядацца як складніковая частка семіясферы і семіятычная сістэма, у якой інфармацыя пра элементы ландшафту мае знакавы характар.

Інфармацыйна-аксіялагічны падыход істотным чынам 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” [29, с. 15]. Падобнае разуменне культурнага ландшафту малапрадуктыўнае пры

даследаванні міфасемантыкі жыщцёвай прасторы традыцыйнай супольнасці, паколькі звяртае ўвагу толькі на вынікі гаспадарчага засваення прыроднага асяродка і не звяртае ўвагі на спосабы, механізмы і вынікі семіятычнага засваення прасторы чалавекам (калектывам).

На сутыку ўласна народазнаўства і гуманітарнай геаграфіі вылучаецца этнолага-геаграфічны падыход (У. М. Калуцкаў), які разглядае культурны ландшафт як суму ўзаемадзеючых падсістэм, а менавіта прыроднага ландшафту, сістэм рассялення, гаспадаркі, сацыяльнай арганізацыі, мовы (у асаблівасці – тапанімікі), духоўнай культуры (галоўным чынам фальклора). Базавымі паняццямі з’яўляюцца “прыродны ландшафт” і “этнас” (супольнасць). Культурны ландшафт, такім чынам, - гэта засвоены этнасам (супольнасцю) прыродны ландшафт. Сістэмы рассялення і гаспадаркі, мова, духоўная культура з’яўляюцца атрыбутыкай этнасаў (супольнасцяў), але фарміруюцца ў рамках магчымасцяў, прадстаўленых прыродным ландшафтам. У выніку гэтага прыродныя ландшафты напаўняюцца пэўным культуралагічным зместам. “Важна, што паняцце “культурны ландшафт” не абмяжоўваецца матэрыяльнымі субстанцыямі, а ўключае ў сябе семантычны пласт, які ствараецца этнасамі і фіксуецца ў фальклоры і тапаніміцы. Асноўным даследаваемым тыпам культурнага ландшафту з’яўляецца сельскі, паколькі ён найлепш адлюстроўвае этнічныя, нацыянальныя аспекты ўзаемадзеяння чалавека і прыроды” [29, с. 14-15].

Менавіта прыродна-культурная самабытнасць, унікальнасць і непаўторнасць культурнага ландшафта 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 дакуменце, які рэгулюе прымяненне Канвенцыі аб Сусветнай спадчыне. Пры гэтым, культурны ландшафт у базавых дакументах ЮНЭСКА разумеецца менавіта як вынік супольнай творчасці чалавека і прыроды (“combined works of nature and of man”) [227, р. 14].

Разам з тым, калі гаворка ідзе пра этнічную тэрыторыю ў цэлым, мы маем справу з культурнымі ландшафтамі розных таксанамічных узроўняў, якія адпавядаюць розным прасторавым формам бытавання народнай культуры, яе “лакальным дыялектам”, паколькі “дыялектная не толькі мова, але і народная культура, і фальклор, і гэтыя дзве апошнія з’явы існуюць і функцыянуюць выключна ў дыялектнай форме, у форме мясцовых, вузка лакальных варыянтаў” [176, с. 13]. На прыкладзе народнай культуры Паўночнай Расіі У. М. Калуцкаў вылучыў наступныя таксанамічныя ўзроўні культурных ландшафтаў, кожнаму з якіх адпавядаюць свае прыродныя, культурныя і адміністрацыйна-тэрытарыяльныя крытэрыі: *субцывілізацыя* (гісторыка-этнаграфічная вобласць – дыялект – жыллёвы комплекс – прыродная зона / група губерній), *краіна* (гісторыка-этнаграфічная падвобласць – група гаворак – рэгіянальныя варыянты жыллёвага комплекса – прыродная падзона / губернія, вобласць), *правінцыя* (група гаворак – рэгіянальныя варыянты жыллёвага комплекса – басейн буйной ракі / група раёнаў), *вобласць* (гаворка –

субрэгіянальныя варыянты жыллёвага комплексу – частка басейна буйной ракі – раён), *зямля* (мікрадыялект – частка басейна сярэдняй ракі – раён), *край* (куст вёсак – мікрадыялект – басейн малой ракі – сельсавет), *мясцовасць* (вёска – мікрадыялект – басейн малой ракі – частка сельсавета) [71].

Кожны культурны ландшафт мае сваю *тапалагічную структуру* – тэрытарыяльную арганізацыю, створаную мясцовай супольнасцю, і 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 па прычыне ўплыву этнакультурнага, гаспадарчага і прыродна-геаграфічнага фактараў” [72, с. 118]. Пры гэтым, тапалагічная структура культурнага ландшафту ў рамках традыцыйнай супольнасці існуе ў дзвюх узаемазалежных праекцыях: ментальнай, якая апелюе да міфапаэтычнай карціны свету, і рэальнай, якая адлюстроўвае аб’ектыўную прасторавую арганізацыю і ўключанасць яе элементаў у гаспадарчую дзейнасць калектыва. “З аднаго боку, тапалагічная арганізацыя культурнага ландшафту уяўляе сабой *ментальную канструкцыю*. Яна пабудавана на значнасці пэўных месцаў, на забаронах, мясцовых міфалагічных уяўленнях, экалагічных традыцыях. Гэтая ментальная канструкцыя захоўваецца і падтрымліваецца ў грамадскай свядомасці, г.зн. у свядомасці і памяці супольнасці – калектыўнага стваральніка і арганізатара “свайго” унутранага культурнага ландшафту. З другога боку, тапалагічная арганізацыя культурнага ландшафту – *рэальная канструкцыя*, якая адлюстроўвае прыродныя і гаспадарчыя асаблівасці засвоенай тэрыторыі. За кошт гаспадарчай і соцыякультурнай дзейнасці падтрымліваюцца ўгоддзі ландшафту, абнаўляецца памяць супольнасці” [72, с. 118].

Пры гэтым неабходна ўлічваць, што светапогляд прадстаўнікоў традыцыйнай супольнасці выбудоўвае каштоўнасную іерархію 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 рэсурсаў), але абавязкова з улікам іх знакавай прагматыкі і сімвалічнага статуса ў міфапаэтычнай карціне свету (дом, як мікракосмас, дарога, як канал камунікацыі з іншасветам, лес, як крыніца надзвычайных ведаў). Для традыцыйнага грамадства абедзве прагматыкі з’яўляюцца “жыццёва неабходнымі, і ў гэтым сэнсе знакавая прагматыка гэтак жа “практычная”, як і ўтылітарная” [9, с. 26]. У гэтым сэнсе, утылітарнасць і знаканасць – 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 варожбаў, пагорак, як рытуальная прастора святкавання Купалля, дарога, як сімвалічны спосаб каналізацыі хваробы ў іншасвет). У сваю чаргу, аб’екты з адпачаткова сакральным статусам (святыя крыніцы, капліцы, храмы) рэалізуюць сваё прызначэнне амаль выключна ў плоскасці

забеспячэння практычных жыццёвых каштоўнасцяў традыцыйнай супольнасці: здароўе, фертыльнасць, урадлівасць, дабрабыт сацыяльны (сямейны) і маёмасны.

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 камфортнасць жыцця ў новай хаце, у міфапаэтычнай свядомасці вяскоўца, залежыць далёка не толькі ад тэхналогіі яе будаўніцтва, дастаковых памераў, наяўнасці неабходных элементаў інтэр’ера і гаспадарчых пабудоў (што, насамрэч, немалаважна), але ў значнай ступені ад рытуальна абумоўленай стратэгіі і тактыкі чалавека, якімі ён кіруецца пры выбары месца і нарыхтоўцы драўніны ў лесе [10, с. 44-59]. Прыродны ландшафт нават у межах антрапагеннай прасторы не губляе сваёй знакавай функцыі ў рамках міфапаэтычнай карціны свету. Паказальным у гэтым плане з’яўляецца перакананне беларусаў Падзвіння ў тым, што суседу, які жыве “пад гарой”, г.зн. ніжэй, ніколі не варта даваць скаціну ці птушку для разводу, бо “калі падгорні возьмець у горнява, то тады з гары пад гару ўсё перакоціцца” [4, с. 259]. Такім чынам, сімвалічны статус і рытуальныя функцыі прыродных і культурных топасаў могуць быць вызначаны толькі з улікам “унутранага” пункта гледжання мясцовай супольнасці, якая адзінаасобна выступае “не толькі асноўнай тапалагічнай “машынай” культурнага ландшафту, але і яго тапалагічнай памяццю” [72, с. 121]. Гэткім жа чынам, з гледзішча мясцовай (міфалагічнай, фальклорнай, звычайнай) традыцыі, павінны вырашацца даследчыкам 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 тым 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” [72, 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 з’яўляецца актуальным вылучэнне наступных груп топасаў: 1) комплексныя топасы (месца, урочышча); 2) сям’яныя (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) азёрныя і балотныя (возера, азёрка, балота, дрыгва, амшара); 8) дарожныя (шлях, тракт, дарога, гасцінец, бальшак, прасёлак, сцежка); 9) межавыя (вароты, просека, мяжа) [72, с. 122-124].

Прынцып класіфікацыі таксанамічных узроўняў (субцывілізацыя – краіна – правінцыя – вобласць – зямля – край – мясцовасць), прапанаваны У. М. Калуцкавым, можа быць выкарыстана і ў дачыненні да традыцыйных культурных ландшафтаў Беларусі, але з пэўнымі агаворкамі, якія ўлічваюць геаграфічныя, дэмаграфічныя, сацыяльна-эканамічныя і гісторыка-культурныя асаблівасці беларускай этнічнай тэрыторыі. У прыватнасці, размова ідзе пра абсалютна розныя ступені маштабавання культурнага ландшафту, г.зн. суадносіны паміж геаграфічнай тэрыторыяй і узроўнем яе засвоенасці чалавекам (колькасць і шчыльнасць насельніцтва, сістэма пасяленняў і камунікацый). Так, абшырны рэгіён Паўночнай Расіі, інтэрпрэтаваны У. М. Калуцкавым як субцывілізацыя, (Архангельская, Валагодская, Мурманская вобласці і Карэлія), які займае плошчу ў 1.058 тыс. км², у 5 разоў пераўзыходзіць тэрыторыю Беларусі (207,6 тыс.км²), у той час, як па колькасці насельніцтва (каля 4 млн.чалавек) саступае амаль у 2,5 разы. Яшчэ больш выразна гэтая розніца адчуваецца, калі параўноўваць шчыльнасць насельніцтва, адпаведна 3,8 і 45,7 чалавек на км². На практыцы гэта азначае дзве несуразмерныя паводле канцэнтрацыі сеткі паселішчаў і камунікацый, якія пры гэтым характарызуюцца рознымі гісторыямі ўзнікнення і развіцця.

Заўважым, што маштаб тэрыторыі пражывання істотным чынам уплывае і на ментальны склад этнаса. Як трапна заўважыла В. А. Чарапанова адносна этнічнага характару рускіх, “на псіхічны, філасофскі і эмацыйны склад этнаса не магло не аказаць уплыву пражыванне ў вялізнай геаграфічнай прасторы, з-за чаго нараджалася імкненне адкрываць за “далью даль”, і рух у рэальнай і ментальнай прасторы мог станавіцца самамэтай” [195,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 вёрт ад свайго паселішча” [45, с. 481]; “На тых землях, з якіх вялікарусы ўжо даўна збеглі ў адыхожыя промыслы, беларусы жывуць з упартасцю, настойлівасцю і пастаянствам” [120, с. 455].

У адрозненне ад суседніх краін, дзе прыродны рэльеф істотным чынам вар’іруецца і выразна кантрастуе паміж рознымі геамарфалагічнымі абласцямі (прыморскія нізіны, лясныя раўніны, леса-стэпы, стэпы, прадгор’і, горныя сістэмы і інш.), што, у сваю чаргу, накладвае свой адбітак на спецыфіку гаспадарчых заняткаў насельніцтва, характэрныя рысы традыцыйнай матэрыяльнай і духоўнай культуры, рэльеф Беларусі прадстаўлены раўнінай, на якой спалучаюцца нізінныя, хвалістыя, узгорыстыя, платападобныя яе варыянты. Тэрыторыя краіны характарызуецца развітай гідраграфічнай сеткай (каля 2,9 тыс. рэк, больш за 10 тыс. азёр, 18 тыс. ручаёў і каля 2,5 млн. га балот) і значным лясным покрывам, якое займае каля 40% плошчы (безлесых раёнаў няма). [36, с. 42, 104, 108, 173].

Такім чынам, можна канстатаваць, што базавы набор прыродных (лес, поле, балота, рака, крыніца, возера, даліна, гара) і культурных (дом, вёска, палаткі, храм, мост, дарога) топасаў з’яўляецца аднолькавым у межах традыцыйнага культурнага ландшафту Беларусі, што знайшло сваё

адлюстраванне і ў міфапаэтычнай карціне свету беларусаў. Разам з тым, адносная гамагеннасць культурнага ландшафту абсалютна не азначае, што ён не мае рэгіянальных варыянтаў і лакальных адрозненняў як у геаграфічным, так і этнакультурным плане. Перадусім, гэта датычыцца зоны этнакультурнага памежжа, дзе спецыфіка адлюстравання культурнага ландшафту ў традыцыйнай карціне свету мае найбольш рэльефны характар, паколькі канцэпт “мяжы” тут рэалізуецца шмат у якіх вымярэннях (прасторавым, этнічным, культурным).

Менавіта ў маштабе канкрэтнай мясцовасці кожны топас культурнага ландшафта дакладна ўпісаны ў карціну свету вясковай супольнасці, як у практычнай, так і ў міфалагічнай сваёй праекцыі. Лакальная народная традыцыя “перакладае” міфалагічныя архетыпы (“гэты”, “той” свет, цэнтр свету, сусветная вось) на мову мясцовых прасторавых рэалій, якія і ляжаць у аснове ўнікальнасці і непаўторнасці пэўнага культурнага ландшафту. Толькі даследаванне сімвалічнага статуса 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 беларуска-рускага (Віцебска-Смаленскага) памежжа павінна абапірацца на даследаванне яго розных таксанамічных узроўняў і ўлічваць наступныя пункты, прынятыя важныя для разумення семіётыкі прасторы ў традыцыйнай карціне свету: 1) абыдзённая прастора ў міфапаэтычнай (традыцыйнай) карціне свету з’яўляецца *дыскрэтнай*, паколькі канстытуявана дыскрэтнымі матэрыяльнымі аб’ектамі, якія маюць свае памеры і межы, і па-за імі існаваць не можа; 2) прастора, адлюстраваная мовай, заўсёды можа быць пачуццёва ўспрынятай чалавекам у рэальным жыцці; 3) прастора з’яўляецца *гетэрагеннай* (якасна разнароднай), што вынікае з вобразна-пачуццёвага характару яе ўспрыняцця чалавекам міфапаэтычнай традыцыі; 4) структурна і сімвалічна прастора ізаморфная часу і здольная “апрадмечваць” яго, але і сама мае “часавы” характар; узаемазалежнае адзінства суіснавання прасторы і часу выяўляецца *хранатоам*; 5) прастора ўспрымаецца чалавекам як канцавая, лімітаваная межамі. “Успрымаць, усведамляць і мысленна ўяўляць сабе бясконцую, нічым не абмежаваную велічыню мы ўвогуле не можам. Само паняцце бяскончасці з’яўляецца толькі інтэлектуальным канструктам...”[94, с. 93]; 6) успрымаемая чалавекам прастора заўсёды мае *антрапацэнтрычную арыентацыю*; 7) прастора можа існаваць у *рэальным і ментальным* вымярэнні, першае з якіх, як правіла суадносіцца з жыццёвай прасторай чалавека, другое – з уяўнай, мала ці зусім не зведанай прасторай, якая існуе ва ўяўленнях; 8) культурны ландшафт з’яўляецца прадметнай рэалізацыяй традыцыйнай карціны свету мясцовай супольнасці, як у практычнай, так і ў міфалагічнай праекцыі.

2 ПРЫВЕЛІЯВАНАЕ САСЛОЎЕ Ў СТРУКТУРЫ КУЛЬТУРНАГА ЛАНДШАФТУ ВІЦЕБСКА-СМАЛЕНСКАГА РЭГІЁНУ ХІХ – ПАЧАТКУ ХХ СТ.

Дваранская субкультура з'яўлялася надзвычай важным элементам культурнага ландшафту Віцебска-Смаленскага рэгіёну да пачатку ХХ ст. і выяўлялася на эканамічным, культурным, сацыяльным узроўнях. Палітычныя, ідэалагічныя і культурныя трансфармацыі, выкліканыя Рэвалюцыяй 1917 г., прывялі да таго, што значны пласт культуры быў практычна зведзены да стутусу маргіналіі і падлягаў выкараненню. Аднак, яшчэ ў перыяд канца ХІХ – пачатку ХХ ст. дваранская культура рэгіёну выяўляла не толькі ўласную спецыфіку, але з'яўлялася спецыфічным элементам культурнага ландшафту Віцебска-Смаленскага памежжа ў цэлым.

Значную ролю ў стратэгіях сацыяльнага дамінавання дваранства насіла дэманстратыўнае ці статуснае спажыванне. Пакупныя тавары складалі значна большы сегмент у «спажывецкай карзіне» дваранства ў параўнанні з іншымі сацыяльнымі групамі Віцебска-Смаленскага памежжа. Дваране не толькі выступалі як прадаўцы, рэалізуя, звычайна праз пасрэднікаў, сыравіну і сельскагаспадарчыя вырабы, але і з'яўлялася галоўнымі спажывальцамі рэалізуемых у краі тавараў [207, с. 64–65].

Значнымі транспартна-гандлёвымі артэрыямі рэгіёна ў сярэдзіне ХІХ стагоддзя былі паштовы тракт Москва – Смаленск – Орша – Віцебск – Полацк – Дынабург – Рыга, Пецябургскі тракт (Пецябург – Вялікія Лукі – Барвін – Віцебск – Орша – Магілёў – Кіеў), а таксама – Дзвіна з яе прытокамі. 24 мая (5 чэрвеня) 1866 года быў адкрыты ўчастак Рыга-Арлоўскай чыгункі ад Дынабурга да Полацка, а ў кастрычніку 1866 года – частак ад Полацка да Віцебска, у кастрычніку 1877 года – Віцебск – Смаленск – Раслаўль. Цалкам рух па Рыга-Арлоўскай чыгунцы быў афіцыйна адкрыты 24 снежня 1902 года. Тады ж у склад Рыга-Арлоўскай чыгунцы была дададзена лінія Віцебск – Орша – Магілёў – Жлобін. 16 лістапада 1871 года быў адкрыты ўчастак Мінск – Бырысаў – Орша чыгуначнай дарогі Смаленск – Орша – Барысаў – Мінск – Брэст [209, с. 173–175].

Дваранства Віцебскага павету шырока спажывалі тавары, якія прыходзілі як з Рыгі, так і з тэрыторыі Смаленскай губерні, а таксама з Масквы. Са Смаленшчыны ў Віцебскі павет прывозіліся жалезныя і чыгунныя вырабы, лыка, дзёгаць, соль. Асаблівай папулярнасцю карысталіся пернікі з Вязьмы, іх кошт быў досыць высокі – пяць капеек за штуку. Вяземскі пернік з'яўляўся ў рэгіёне найбольш распаўсюджаным пасхальным падарункам [131, с. 97]. З Масквы прыходзіў «красны тавар» – тэкстыль, футра, ювелірныя вырабы. З Рыгі ў Віцебскі павет прыбывалі «латышскія лайбы» (150–200 пудоў) з селядцом, чаем, кавай, лімонамі, апельсінамі, цукрам, соллю, вінамі. Найбольшы перыяд дзвінскай навігацыі складалі 244 дня [131, с. 97]. Гандлёвы трафік праз Віцебск насіў транзітны характар. Напрыклад, праз Віцебск з Чарнігаўскай губерні везлі ў Рыгу сала, лес, льняное семя, пеньку, хлеб, тытунь [48, с. 367].

У дарэформены перыяд пераважнае значэнне ў развіцці гандлю мелі кірмашы. Паводле В. М. Севергіна, буйнейшымі ўсходнебеларускімі рэгіянальнымі кірмашамі былі бешанковіцкі, які дзейнічаў з 12 ліпеня на працягу двух тыдняў, любавіцкія (Петрапаўлаўская і Крашчэнская, працягваліся па месяцу кожная, з 29 чэрвеня – Петрапаўлаўская, з 6 студзеня – крашчэнская) і шклоўскія, якія ладзіліся двойчы ў год па два тыдня кожны (на дзевятым тыдні пасля Уваскрэсення і на другім тыдні Вялікага паста). На бешанковіцкім кірмашы гандлявалі замежным таварам, галантарэяй, шаўковымі тканінамі, батыстам [158, С. 97]. У Шклоў з'язджаліся купцы з расійскіх гарадоў. Мясцовыя яўрэі гандлявалі шаўковай матэрыяй, карункамі, тканінай, галантарэяй [158, С. 104]. Паводле М. Нікіфароўскага, на працягу канца 60-ых – пачатку 70-ых гадоў XIX стагоддзя рабіліся спробы арганізаваць у Віцебску альтэрнатыўны бешанковіцкаму і любавіцкім (Аршанскі павет, цяпер – Смаленская губерня, Руднянскі раён) Успенскі кірмаш. Успенскі кірмаш пачынаў сваю дзейнасць 15 жніўня, на ім адбываўся оптава-рознічны гандль таварамі, якія прывозіліся з Масквы і Ніжняга Ноўгарада [131, С. 55]. Паводле М. Нікіфароўскага, у 1869 годзе на Смаленскім рынку ў Віцебску быў адкрыты вялікі павільён для дэманстрацыі лепшых культурных агародных і садовых раслін, што вырошчваліся ў Віцебская губерні [131, С. 54].

Акрамя кірмашоў, буйнымі гандлёвымі цэнтрамі Віцебска-Смаленскага памежжа з'яўляліся рынкі ў Віцебску: Смаленскі, Магілёўскі і Полацкі, якія звычайна работалі ў нядзелю, а часам таксама па серадах і пятніцах [131, С. 51]. Побач з імпортнымі таварамі (віно, кава, чай, цытрусавыя, спецыі, соль, цукар, сухафрукты) набываліся і тавары мясцовага паходжання, напрыклад, нядбалыя гаспадыні, каб лепш выглядаць у вачах гасцей набывалі сітны хлеб. Вядомым віцебскім ласункам быў мёд-ліпец, які варылі прадпрыемальнікі-яўрэі [158, с. 136]. Пераважна на рынках гандлявалі мясцовым сельскагаспадарчым прадуктам, кулінарнымі вырабамі. М. Нікіфароўскі з мясцовых ласункаў называе сітнікі, баранкі, куханы, пірагі, бубашкі, макоўнікі, імбірнікі, печатныя і фігурныя пернікі, цукеркі, мачоныя грушы, грушавы і хлебны квас, вараны ў салёнай вадзе боб [131, С. 51].

Севергін указаў на шырокае распаўсюджанне ў краі пітнога мёду і піва, якія ў адрозненні ад віна, вырабляліся непасрэдна ў Беларусі і былі даступныя для мясцовых спажыўцоў па цане. Досыць скупа даецца інфармацыя аб якасці мясцовага піва, аднак, напрыклад, высокая якасць дубровенскага піва была асобна адзначана даследчыкам [130, С. 140]. Вінакурэннем і піваварэннем, паводле назіранняў В. М. Севергіна, пераважна займаліся яўрэі [130, С. 132].

Хлеб, лён (валакно, масла, насенне) і пянька былі важнымі артыкуламі гандля памешчыкаў Віцебскага павету. Акрамя таго вывозілася канаплянае масла і семя, поташ, скуры, свінное шчацінне, сала, мёд, воск. Плён мясцовай сельскагаспадарчай працы сплаўлялі па Дзвіне з мэтай продажу ў Рызе [131, с. 94–95]. Перавозкі па рацэ ажыццяўляліся да сярэдзіны XIX стагоддзя на барках (стругах). Паводле М. Нікіфароўскага, у лепшыя годы 3 Віцебскага павету адпралялася за сезон да 1500 барак. Адна барка магла перавозіць груз да 12 000 пудоў. Гэтая флатылія адпраўлялася з Віцебска, Беллага і Парэчча (два апошніх

– у Смаленскай губерні). Сплаў у Рыгу займаў ад сямі да чатырнаццаці дзён. Пабудова такой баркі абыходзілася ў 800 рублёў, у Рызе пасля разгрузкі тавара яе прадавалі па цане дроваў – за 60–80 рублёў. Пасля продажу баркі работнікі вярталіся назад пешшу, гэты шлях займаў у іх мінімальна два тыдня. На баркі нанімалі кормшчыка, дзяціну, травельшчыка, двух карэнных і трыццаць сходачных (грабкі, вадалівы, стаячыя пры дрыгалцы і стырне) [131, с. 85–95].

Значную ролю ў памешчыцкай гаспадаркі займаў гандль лесам. Паводле Мікалая Нікіфароўскага, аб’ёмы вырубкі і сплава лесу па Дзвінне пачаў надзвычайна расці ў сярэдзіне XIX стагоддзя: за 1855 год праз Віцебск па Дзвіне было сплаўлена 820 платыў, у 1866 годзе – 5212, а ў 1890 годзе – 10 904. Большасць дадзенага лесу прызначалась для продажу ў Рызе. Дадзеныя платы часам выкарыстоўваліся для сплаву дадатковых тавараў (лён, пянька, бочкі з поташам і дзёгцем, лыкам, дубільнай карой) [131, с. 98].

Паводле В. М. Севергіна, з Віцебску вывозілі на продаж жыта, лён, пяньку, канаплянае і льняное семя, мёд, воск і скуры на кірмашы ў Магілёўскую губерню [158, С. 136]. Паводле В. М. Севергіна, у Віцебску садоў было мала [158, С. 135]. На Аршаншчыны шырока культываваліся каноплі [157, С. 141].

У адрозненні ад іншых сацыяльных груп дваранства мела шмат свабоднага часу. Сярод забаў дваранства Віцебскага павяту Нікіфароўскі называе шахматы, шашкі, даміно, лато, карты [Нікіфароўскі, с. 73]. У сярэдзіне 50-ых гадоў XIX стагоддзя ў Віцебскім павеце надзвычайную папулярнасць атрымала картчаная гульня “стукалка”. Гэтая гульня захапіла не толькі мужское насельніцтва, але таксама жанчын і нават дзяцей. Дарослыя часам, калі гулялі дзеці, рабілі на нейкага з іх стаўку “на шчасце” [131, с. 73].

Дачная субкультура на землях Расійскай імперыі пачала фарміравацца толькі ў апошняй трэці XIX стагоддзя, што было звязана з паступовай адмовай дваранства ў паслярэформены перыяд ад непасрэдных заняткаў паместнай гаспадаркай і масавым продажам маёнткаў. Загарадныя дамы з садам пачалі разглядацца выключна як месца для летняга адпачынка, папраўлення здароўя, баўлення часу ў сямейным і сяброўскім коле, атрымання эстэтычнага задавальнення ад кантакта з прыродай. Прыгарады адносна буйных гарадоў, кшталту Віцебска, землі, што прылягалі да чыгуначных ліній, а таксама да жывапісных вадаёмаў, рабіліся месцам пераважнага распаўсюджвання дачных анклаваў. Крытэрыям каштоўнасці месца пад дачу з’яўлялася транспартная даступнасць і эстэтычная прывабнасць; якасць глебы і іншыя параметры, якія былі звязаны з сельскагаспадарчай дзейнасцю, не мелі тут значнага ўплыву.

Дачы як правіла арандаваліся на вяснова-летні сезон. Чыноўнік мог працаваць у горадзе, а на дачу вяртацца вечарам або на выходныя дні, а яго сям’я жыла тут увесь час на працягу вясны і лета. Здача ў арэнду ўчастка пад дачы (ці ўчастка разам з домам ці толькі з пакоем) стала адной з магчымасцяў палепшыць сваё эканамічнае становішча для шэрага памешчыкаў і нават сялян. Утвараліся цэлыя дачныя супольнасці, дзе дваранства пражывала побач з чынавенствам, прадстаўнікамі творчай інтэлігенцыі, разначынцамі. Гэта заклала пэўны дэмакратычны элемент у фарміраванне дачнай субкультуры. Дачнікі пражывалі больш шчыльна, чым гэта было ўласціва для побыту

памеснага дваранства, што таксама спрыяла фарміраванню пэўных асаблівасцяў дачнай культуры. У гэтым асяроддзі, напрыклад, распаўсюджваліся камандныя спартыўныя гульні або сістэматычнымі станавіліся суседскія “сеансы” азартных картачных гульняў. Складвалася пэўная гібрыдная субкультура, якая ўключала элементы вясковага памеснага і гарадскога разначыннага побыту.

У больш ранні перыяд гарадскія жыхары, пераважна чынавенства, што не мела ўласных маёнткаў, імкнуліся ў летні перыяд выязджаць на часовае жыхарства за горад. Чынавенства Віцебска, напрыклад, у сярэдзіне XIX стагоддзя шукала магчымасці атрымаць запрашэнне ад знаёмых пажыцц у прыгарадных фальварках ці маёнтках [131, с. 110].

Гарадское насельніцтва, што не мела магчымасці стала ці хаця б часова пражываць ў сельскай мясцовасці, актыўна выкарыстоўвала для адпачынку шпацыры за горад. М. Нікіфароўскі вылучае тры кшталту падобных экскурсій. Першы кшталт складалі мужчыны, што выходзілі “на прагулку” за гарадскія рагаткі, каб патрапіць у шынок. Найбольш распаўсюджанымі можна лічыць сямейныя шпацыры, якія сваёй мэтай маглі мець ладжанне пікніка. І ўрэшце распаўсюджанай з’явай была выправа ў лес за грыбамі, ягадамі, арэхамі, мужчыны бралі з сабой у падобных вандроўках стрэльбу і маглі паляваць. Падобныя шпацыры працягвацца некалькі дзён [131, с. 111].

Традыцыйным тыпам паселішча для дваранства рэгіёна з’яўляліся маёнткі (панскія двары) і фальваркі [90, с. 22-23]. Неадменнай часткай многіх маёнткаў з’яўляліся паркі. Землеўладальнікі нярэдка фундавалі і размяшчалі ў сваіх маёнтках храмы, як каталіцкія, так уніяцкія і праваслаўныя, з характэрнымі для гэтых канфесій архітэктурна-стылістычнымі асаблівасцямі. У мясцовых парках суіснавалі элементы рэгулярнага і пейзажнага стыляў, у якіх прасочваліся італьянскія, французскія, англійскія ўплывы. Такім чынам, у сядзібных і сядзібна-паркавых ансамблях дадзенага перыяду ў Беларусі часта спалучаліся архітэктурныя формы некалькіх кірункаў [8, с. 176].

На працягу першай паловы XIX стагоддзя назіралася перапланіроўка рэгулярных паркаў у памеўчыцкіх маёнтках. Фарміраваліся пейзажныя паркі, як пераходны тып да стылістыкі рамантызма. Прыклад такога парка можна знайсці ў Бабінічах Аршанскага раёна. Для паркаў дадзенага тыпу былі характэрныя наступныя рысы: маскіроўка агароджы, уладкаванне вакол паркаў невялікіх гаёў, садоў, звярынцаў. На змену прамым аляям прыходзілі завілістыя сцяжыны. Аднак элементы рэгулярнай планіроўкі не зніклі цалкам, напрыклад, маглі захоўвацца ў падобных парках прамавугольныя баскеты з фарміраванымі па перыметру шпалерамі [188, с. 95, 110].

Пейзажныя паркі ў адпаведнасці з эстэтыкай рамантызму прызначаліся для медытатывага сузірання прыроды. Ствараліся ўмовы для інтымнага кантакту чалавека з прыродным светам, падобны парк павінен быў настрайваць таксама наведніка на філасофскі лад. Для стварэння дадзенай атмасферы вельмі шырока выкарыстоўваліся водныя аб’екты: ручаіны, каналы, азёры і сажалкі. На азёрах і сажалках маглі ладзіцца штучныя выспы, на ручаінах ствараліся штучныя вадаспады, гроты. Цаніліся віды з далёкай перспектывай, якая,

напрыклад, магла адкрывацца з рачной тэрасы або з узвышша, дзе ладзіліся альтанкі [188, с. 110–111]. У падобных парках ахвотна размяшчаліся “рэплікі” з сярэднявечнай архітэктуры: вежы, павільёны-“замкі”, стылізаваныя брамы, “руіны”. Прыклад падобнага парку ў Віцебска-Смаленскім рэгіёне можна знайсці ў былым маёнтку Станіславава (Дубровенскі раён), які захаваўся часткова [188, с. 164].

Хата дробнага шляхціца набліжалася да мясцовых узораў жытла заможнага сялянства [215, s. 149]. Ад сялянскага дома такія збудаванні адрозніваліся наяўнасцю коміна, дашчанай падлогі, аконнага шкла. Дробнашляхецкай сядзіба захоўвала традыцыйны тып забудовы (замкнуты ці П-падобны) і планіроўкі дома (хата+сенцы+хата), які складаўся з чатырох–пяці пакояў. Дом падзяляўся сенцамі на гаспадарчую (кухня, камора) і прыватную (спальня, сталовая) паловы, рэпрэзентатыўная – звычайна адсутнічала або складалася з аднаго пакою, які адчыняўся толькі на святы. Распаўсюджаным тыпам дробнашляхецкага жытла з’яўляўся аднапавярховы прастанутны ў плане нешалеваны зруб з чатырохсхільным або вальмавым (чатырохсхільным з трохкутнымі схіламі ў тарцах будынка) дахам (саламяным ці драўняным) з двухслуповым ці чатырохкалонным порцікам-ганкам пасярэдзіне і невялікай мансардай над ім [88, с. 7; 91, с. 170]. Дом двараніна сярэдняй заможнасці падзяляўся на парадную і прыватную часткі, налічваў ад сямі да дзесяці пакояў (сталовая, гасцёўня, салон, асобныя пакоі пана, пані і дзяцей), гаспадарчыя памяшканні звычайна выносілася вонкі. Заможная сядзіба ўтрымлівала больш за дзесяць пакояў, мела анфіладную (двухрадную або аднарадную) планіроўку, зрэдку – калідорную. Выкарыстоўваўся і змешаны тып унутранай арганізацыі пакояў. Калі меліся два паверхі, парадная і прыватная паловы як правіла месціліся кожная на сваім узроўні [87, с. 221]. Дом звычайна будаваўся на ўзвышшы, сярод прыгожых краявідаў, у глыбіні маёнтка. Перад жытлом знаходзіўся парадны двор з газонам, клумбай, адным–двума флігелямі, за домам – гаспадарчы (з лямусам, свірнам ці клеццю, стайняй, вазоўняй, лазняй). Гаспадарчыя пабудовы – вядлярні, вінакурні, кузні, лядоўні, млыны – маглі месціцца ў парку. Двор меў агароджу і браму [194, с. 75-105].

У першай чвэрці XIX стагоддзя адсутнічала дакладнае размежаванне функцый пакояў, якія часцяком адрозніваліся толькі па колеру сцен і адпаведнай абіўцы мэблі. Сенцы падзялялі дом на рэпрэзентатыўную і гаспадарчую часткі. Выразную функцыянальную прыналежнасць мелі гасцёўня і сталовая, з якой межавалі адзін ці два крэдэнса, невялікія пакоі ці шафы для захоўвання посуду. Звычайна меліся адна–дзве спальні, часам з асобнымі гардэробнымі, альковам. У кабінёце, канцылярыі або бібліятэцы прымаліся афіцыйныя госці. Для слуг адводзіліся асобныя памяшканні.

У другой чвэрці XIX стагоддзя за пакоямі замацоўваецца пэўная функцыя. Разам з новымі ўяўленнямі аб камфорце і свецкіх забавах, што прыходзяць з Захаду, і са зменамі ў становішчы жанчыны з’яўляюцца будуары і салоны. Будуар быў месцам, дзе жанчына адпачывала, прымала блізкіх наведвальнікаў, займалася касметычнымі працэдурамі. Актыўная роля адводзілася жанчыне ў салоне, дзе праходзілі ўрачыстасці, прымаліся госці. З

пачатку XIX стагоддзя пад уплывам нямецкіх пратэстантаў у Беларусі распаўсюджваецца завяздэнка ўпрыгожваць у салоне калядную ялінку. У заможных дамах меліся таксама вестыбюлі і холы, бальныя залі, бильярдныя пакоі, партрэтныя галерэі, хатнія каплічкі, зімовыя сады і аранжарэі, дзе вырошчваліся экзатычныя расліны (магноліі, кіпарысы, мірт, пальмы, цытрусавыя, ананасы). У заможных сем'ях для дзяцей адводзілася некалькі пакояў – спальныя (для розных узростаў і полу асобна) і для навучання.

Асвятляліся сядзібы алейнымі лямпамі і самаробнымі свечкамі з жывёльнага тлушчу і воску. Выкарыстоўваліся бронзавыя, латунныя, срэбныя ці драўляныя з пазалотай жырандолі, насценныя крышталёвыя бра, бронзавыя шматражковыя кандэлябры, фарфоровыя лямпы. Сядзібнае жытло ацяплялася шведскімі ці галандскімі кафлянымі печкамі, камінамі. Іх дэкаратыўнае афармленне адпавядала пануючым мастацкім стылям. Найчасцей яны мелі прастакутныя формы. Ужывалася пераважна кафля мясцовай вытворчасці, якая зазнала ўплыў саксонскіх, французскіх і галандскіх узораў [91, с. 188]. У рэчышчы эстэтыкі класіцызму выкарыстоўвалася аднатонная кафля з рэльефным дэкорам [155, с. 67]. У аздабленні камінаў ужываўся мрамур, граніт, барэльефы, каваныя агароджы [87, с. 171]. Падлога звычайна была дашчаная. У рэпрэзентатыўных пакоях выкарыстоўваўся паркет, дываны турэцкай, персідскай або мясцовай вытворчасці. У гаспадарчых пакоях падлога магла была цагляная. Сцены абіваліся шпалерамі (штоф, атлас), дубовымі латамі або ўпрыгожваліся мастацкімі роспісамі, лепкай, габеленамі. На мясцовых мануфактурах над тэхналогіяй і арнамантам тканін для шпалер працавалі майстры з Бельгіі, Галандыі, Нямеччыны, Францыі, Швейцарыі [90, с. 242]. У сюжэтах габеленаў выкарыстоўвалі матывы палотнаў заходнееўрапейскіх майстроў, геральдыкі.

У першай палове XIX стагоддзя ў Віцебска-Смаленскім рэгіёне ў заможных сядзібах выкарыстоўвалася рознастылёвая мэбля: узоры ў стылі Людовіка XV, Людовіка XVI, ампір, бідэрмеер. Карысталася попытам імпартная мэбля [12, с. 179]. Заможныя сем'і замаўлялі мясцовым мастакам праекты мэблі, інтэр'ераў і дэкарацыі для ўрачыстасцяў [89, с. 165]. Але найчасцей мясцовыя ўзоры капіявалі заходнія. Тэндэнцыяй эпохі было імкненне да камфорту. Арганізацыя інтэр'ера бліжэй да сярэдзіны XIX стагоддзя рабілася больш свабоднай, пазбаўлялася сіметрыі. Моднымі сталіся інтэр'еры з гісторыка-этнічным акцэнтам – антычным, турэцкім, маўрытанскім, індыйскім. Вестыбюлі афармляліся часта ў «паляўнічым» стылі з выкарыстаннем мядзведжых і воўчых скураў, мэблі, аздабленай рагамі жывёлін. Часткай інтэр'ера з'яўляліся музычныя інструменты – раяль, піяніна, клавесін. Салоны, гасцёўні аздабляліся вялікімі люстэркамі ў пышных асадах. У дамах дробнай шляхты мэбля заставалася самаробнай, традыцыйных узораў (куфры, лавы, сталы, крэслы), якую фарбавалі ў зялёны і чырвоны колеры. Мяккая мэбля адсутнічала [225, с. 222]. Падлога ў хаце дробнай шляхты часам пасыпалася сечаным аерам. Падаконнікі аздаблялі вазоны з кветкамі (герань, бальзамін, турэцкі перац).

Інтэр'ер заможных сядзібаў упрыгожвалі мастацкія калекцыі. У зборах жывапісу пераважалі пейзажы ў італьянскім і галандскім стылях, французскія гравюры, карціны на рэлігійныя і гістарычныя сюжэты, сямейныя партрэты. Падобныя галерэі складаліся як з копіяў, так і арыгінальных твораў замежных (А. Вато, І. Лампі, П. Рубенс, Рэмбрант) і айчынных (В. Ваньковіч, Я. Дамель, Ф. Смуглевіч, Я. Суходольскі) аўтараў. Упрыгожвалі панскія сядзібы скульптуры, гадзіннікі, габелены. Начынне сталовых складалі ў заможных сем'ях калекцыі саксонскага, французскага, італьянскага, кітайскага фарфору, сталавага срэбра. Посуд, іншыя шклянныя мастацка-дэкаратыўныя вырабы былі часцяком мясцовай вытворчасці, але тэхналогія іх вырабу паходзіла з Галандыі, Германіі, Францыі [91, с. 186; 155, с. 208]. Да элементаў традыцыйнага інтэр'еру можна аднесці калекцыі зброі, партрэтныя – «сармацкія» – галерэі продкаў, вянкi з жыта і палявых кветак у аздабленні сцянец. У хатах дробнай шляхты можна было сустрэць выявы Ісуса Хрыста і Маці Божай, выкананыя алеем, танныя гравюры і партрэты гістарычных дзеячаў, набытыя ў вандроўных гандляроў [226, с. 92].

На працягу першай паловы XIX стагоддзя пачынала разбурацца традыцыйная натуральная сістэма жыццезабеспячэння шляхецкай гаспадаркі, хоць шляхта і намагалася вырабляць як мага больш шырокі асартымент прадуктаў для ўласнага спажывання, часцяком насуперак эканамічнай карысці. З пашырэннем бульбагадоўлі павялічваецца выраб крухмалу, патакі, гарэлкі, пашырыўся асартымент страў, прыгатаваных з бульбы. Завоз больш перспектыўных парод хатняй жывёлы з Англіі, Галандыі, Швейцарыі стымуляваў на працягу першай паловы XIX стагоддзя развіццё свінагадоўлі, складваліся перадумовы для вытворчасці новай малочнай прадукцыі. У трыццатыя гады XIX стагоддзя з пашырэннем сеткі расійскіх устаноў харчавання распаўсюджвалася руская кулінарная традыцыя. Разам з запазычаннем заходнееўрапейскіх і расійскіх кулінарных рэцэптур мясцовая дваранская кулінарная традыцыя зрабілася больш збалансаванай і тэхналагічнай. На працягу першай паловы XIX стагоддзя выявілася тэндэнцыя збліжэння шляхецкіх, мяшчанскіх і сялянскіх кулінарных традыцый. Але разнастайнасць стэрэатыпаў спажывання ў асяроддзі айчыннага прывілеяванага грамадства не знікла. Яе вытокамі былі эканамічная і канфесійная неаднастайнасць грамадства [214, с. 315].

Веды, якія здабываліся шляхціцам-земляробам, насілі практычны характар і часцяком знітоўваліся з комплексам «народных ведаў» – народнай метэаралогіяй, аграноміяй, лекаваннем: «Каб гаспадарыць у маёнтку – мала старання, трэба быць чалавекам дасведчаным, добра ведаць якасць зямлі, дзе што пасеяць; ведаць час, калі сеяць гарох, пшаніцу, ячмень ці авёс, а што найцяжэй – прадбачыць перамену надвор'я, калі прыйдзе час сенакосу» [13, с. 142]. Памешчыкі прызнавалі сялянскую рацыю ў гаспадарчых справах, ведалі і прытрымліваліся народных прыкметаў [101, с. 71]. Калі лекі з гарадской аптэкі не дапамагаюць, пан звяртаецца да «чараўніка» з народу. Выказваліся думкі ў асяродку шляхецкай інтэлігенцыі, што нават забабоны сялянства заслугоўваюць павагі [13, с. 207].

Акрамя сямейных і народных традыцый крыніцамі гаспадарчых ведаў з'яўляўся досвед перадавых памешчыцкіх гаспадарак, які актыўна перадаваўся (існавалі звычаі суседскіх агледзінаў пад час сельскагаспадарчых прац, прадстаўнікі дробнага шляхецтва працавалі ў перадавых магнацкіх фальварках і потым выкарыстоўвалі набытыя веды ва ўласных гаспадарках); друкаваліся гаспадарчыя параднікі і календары; буйныя землеўладальнікі наведвалі замежныя гаспадаркі і навучальныя ўстановы з мэтай азнаямлення з прагрэсіўнымі тэхналогіямі; запрашаліся замежныя спецыялісты; агранамічную адукацыю можна было таксама атрымаць і ў краёвых навучальных установах.

Адначасова з развіццём земляробства і жывёлагадоўлі памешчыкі Віцебска-Смаленскага рэгіёну засноўвалі перапрацоўчыя вытворчасці: вінакурні, лесапільні, маслабойні, смалакурні. Гэта былі дробныя прадпрыемствы, што знаходзіліся па-за горадам у дваранскіх уладаннях. Прадпрыемствы, якія засноўваліся на імпортнай сыравіне, знаходзіліся зазвычай пад кантролем яўрэйскага капіталу [82, с. 94].

Асновай шляхецкага дабрабыту заставалася сельскагаспадарчая галіна. Праз пасярэдніцтва купцоў адбываўся продаж шляхтай будаўнічага лесу. Яўрэямі і рускімі пераважна арандаваліся сады ў шляхецкіх уладаннях. Буйныя землеўладальнікі ў рэгіёне практыкавалі здачу сваіх зямель у арэнду сярэдняй і дробнай шляхце. Патрэбы рынка стымулявалі пашырэнне пасеваў лёну, канпель, цукровых буракоў, тытуню, хмелю. З першай трэці XIX стагоддзя актыўна развівалася бульбаводства. Дробная шляхта непасрэдна ўдзельнічала ў сельскагаспадарчым вытворчым працэсе. Асноўнымі сельскагаспадарчымі культурамі ў шляхецкіх гаспадарках былі жыта, авёс, ячмень, пшаніца, проса, грэчка, гарох [205, с. 118-119].

У большасці фальваркаў утрымлівалася невялікая колькасць буйной рагатай жывёлы і свіней, – не столькі ў прамысловых мэтах, колькі для ўласнага спажывання, а таксама атрымання якаснага ўгнаення. Дробная шляхта гадала коз, свойскую птушку. Пэўнае гаспадарчае значэнне захоўвала паляванне. Дзічына нарыхтоўвалася для ўласнага спажывання [82, с. 82-83]. У засцянкавай галоты, якая ўсё больш паўперызавалася, сталай «крыніцай» даходу рабіўся крадзеж сельскагаспадарчых прадуктаў у больш дбайных гаспадароў і рабаванне «крамных» тавараў [226, с. 34].

Для традыцыйнага шляхецкага фальварку былі ўласцівы нерацыянальны характар землекарыстання, нізкая таварнасць. Прыгонніцтва стрымлівала развіццё рынку рабочай сілы. Значнай была колькасць малазямельных гаспадарак. У гаспадарчай практыцы шляхецтва кіравалася часцяком неэканамічнымі меркаваннямі. Экстэнсіўны характар шляхецкага гаспадарання адбываўся ў першую чаргу на ўзроўні жыцця беларускага сялянства [15, с. 144]. Пашыраліся плошчы фальварковай ворнай зямлі і скарачаліся памеры зямель у сялянскім карыстанні [84, с. 172-173; 200].

Традыцыйныя сельскагаспадарчыя тэхналогіі доўга трывалі ў шляхецкіх фальварках. Пераважала трохполле, шматпольны севазварот практыкаваўся толькі ў перадавых гаспадароў. Адчуваўся недахоп угнаенняў. Лепшым было становішча ў буйных гаспадарках: завозілася з-за мяжы пародзістае быдла,

уводзілася механізацыя сельскагаспадарчай працы, выкарыстоўваліся драўляныя і чыгунныя прускія малатарні, сеялкі, жняўкі [82, с. 84]. Адносіны да новаўвядзенняў заставаліся неадназначнымі. Традыцыяналісты адмоўна ставіліся да працоўнай міграцыі. Практыка завозу сялян з велікарускіх губерняў лічылася згубнай, – існавала думка, што расійскія сяляне экстрэнска эксплуатавалі і спустошвалі мясцовыя прыродныя рэсурсы. Адмоўна характарызувалася і практыка выпраўлення беларускіх сялян на заробак – лічылася, што гэта пазбаўляла мясцовую вясковую гаспадарку працоўнай сілы, падрывала эканоміку сялянскіх сем’яў [13, с. 278]. Пад гаспадарчыя канцэпцыі традыцыяналісты падводзілі этычныя абгрунтаванні, акцэнт рабіўся не на дасягненне максімальнага прыбытку, а на захаванне традыцыйнага ладу жыцця і сацыяльнай згоды. Шляхі хуткага абагачэння крытыкаваліся на падставе маралі – у падмурку хуткага абагачэння, паводле пераканання традыцыяналістаў, палягае «продаж душы» ці здрада. У творах асветніцкай публіцыстыкі наадварот падкрэслівалася, што праца на зямлі дзядоўскім спосабам вядзе дробную шляхту да эканамічнага калапсу. Разуменне патрэбы эканамічных пераўтварэнняў прыходзіла праз вывучэнне ідэй заходнееўрапейскіх фізіякратаў [89, с. 146].

Прадстаўнікі розных грамадскіх станаў рэдка сыходзіліся на агульным гульнёвым полі. Такую магчымасць давалі ў вёсцы свята Дажынак або імяніны пана, у мястэчку і горадзе – рэлігійныя фэсты, кірмаш і маскарад. Арганізатарамі разнастайных святаў (фэстаў, адпустаў, шэсцяў і працэсій) выступалі цэрквы і касцёлы. Да фэстаў часта прымяркоўваліся кірмашы. Слова «кірмаш» у XIX стагоддзі азначала не толькі торг, але і гулянне. Звычайна кірмашы ладзіліся летам і восенню ў гадавыя рэлігійныя свята. У канцы пяцідзясятых гадоў XIX стагоддзя ў Віцебскай губерні налічвалася каля 30 кірмашоў. Большасць з іх былі аднадзённымі, асобныя працягваліся тыдзень і болей. Найбуйнейшымі з’яўляліся Бешанковіцкі ў Віцебскай губернях. На кірмашы прыязджалі прыватныя тэатральныя антрэпрызы, адбываліся цыркавыя дэманстрацыі, касцюміраваныя танцавальныя вечарыны [205, с. 78-79]. Кірмашовыя імпрэзы вылучаліся масавасцю і сацыяльнай разнастайнасцю ўдзельнікаў. Кірмашы супадалі часам з дваранскімі выбарамі, пачаткам школьных вакацый, кантрактамі, што павялічвала памеры ўрачыстасцяў [21, с. 97]. Да кантрактаў прымяркоўваліся тэатральныя і цыркавыя паказы, канцэрты, балі, званыя абеды.

Папулярнымі зонамі адпачынку з’яўляліся грамадскія паркі, бульвары, корчмы. Месцам, дзе бавілася сацыяльна-змешанае грамадства, з’яўляліся таксама рэдуцы, касіны – камерцыйныя танцавальныя вечары, якія арганізаваліся ў буйных гарадах краю асабліва шырока зімой – на запусты [205, с. 150]. Прывілеяванае грамадства не бавілася танцамі пад час пастоў. Удзел у рэдуцах (або рэсурсах) вымагаў ад удзельнікаў наяўнасці маскі. Апошняя мусіла ствараць камфортныя ўмовы – ілюзію роўнасці – для сацыяльна-змешанай кампаніі адпачываючых (дваранства, купецтва, разначыннай інтэлігенцыі). Маскарад з’яўляўся месцам, дзе дазваляліся паводзіны, забароненыя ў звычайных абставінах. Маска стварала авантурныя

варункі ў адносінах палоў. Сучаснікі адзначалі дэградацыю маральнай атмасферы рэдутаў. Вакол маскарадаў узніклі легенды, мемуарысты распавядаюць пра містычныя здарэнні, звязаныя з маскарадамі. Галоўнымі забавамі на рэдутах былі танцы і картачная гульня [221, s. 150]. Танцавалі мазуркі, вальсы. Баляванні працягваліся да ўсходу сонца.

Саслоўнымі асяродкамі баўлення вольнага часу з'яўляліся «дваранскія зборні», дзе некалькі разоў на тыдзень ладзіліся балі і вечарыны. Тут гралі ў карты, більярд, шахматы, знаёміліся з прэсай. Падобную функцыю выконвалі таксама клубы («англійскія», афіцэрскія). У клубах быў абмежаваны ўваход, жанчыны не дапускаліся акрамя выпадкаў, калі ладзіліся святочныя сустрэчы, напрыклад, «з'езды». Прыватныя бальныя вечарыны для запрошаных гасцей адбываліся таксама ў асобных дваранскіх дамах. Баль, у адрозненні ад іншых танцавальных імпрэзаў, з'яўляўся рытуалізаванай дзеяй. У ім, як правіла, удзельнічалі людзі аднаго сацыяльнага кола. Ён быў важным кампанентам у матрыманіяльных стратэгіях арыстакратыі. Баль з'яўляўся месцам разнастайных камунікацый – ад мілосных да грамадска-палітычных [212, с. 76]. Тут упершыню выяўляліся і замацоўваліся модныя тэндэнцыі. Балі праводзіліся ўвесь год, за выключэннем пастоў. Галоўным бальным сезонам была зіма [64, с. 144]. Грамадскія балі і абеды часам ладзіліся ў гонар асобных людзей ці з нагоды пэўных падзеяў.

Танцавалі на балях пад аркестр. Балі адкрываліся менюэтам, а пазней – паланезам, што уяўляў сабой папарнае шэсце ланцугом пад музыку праз бальную залю, часамі праз увесь палац. Пасля паланеза звычайна пачыналася кадрыля. Існавалі нацыянальныя віды гэтага танца – расійская, нямецкая, французская, польская. Кадрыля дапускала фантазію, што ператварала гэты танец у сапраўдную прыгоду для танцуючых. Наступным танцам з'яўляўся вальс. Ён набыў папулярнасць сярод моладзі ў канцы XVIII – пачатку XIX стагоддзя. Галоўным танцам на бале лічылася мазурка. Характэрнай асаблівасцю мазуркі з'яўлялася мужчынскае сола. Заканчваўся баль катыльёнам – танцам-гульнёй, які выконваўся на матыў вальса [122, с. 21-28].

Значная частка формаў баўлення вольнага часу заставалася рэлігійна-абрадавай, падпарадкаванай цыклічнасці літургічнага году [22, с. 229]. Кожную нядзелю дваранства збіралася ў парафіяльным храме. Для дробнага шляхецтва наведванне касцёла з'яўлялася святам, нагодаю дэманстрацыі строяў і добрых манер [168, с. 473]. Багатымі на забавы былі Каляды [217, s. 15]. Пад час Масленкі адбываліся кулігі – раз'езды на санях шляхецкай кампаніі ў масках па суседзям. Падрыхтоўка да споведзі, наведванне школьнікамі астрогаў і шпітальяў з міласцінай у Чысты Чацвер рабілі ўрачыстым прыядадзень Вялікадня. На Вялікдзень шляхта ладзіла ілюмінацыі з смаленых бочак, салют са стрэльбаў і марціраў. На Юр'ю землеўладальнікі запрашалі святароў у поле адпраўляць імшу, каб быў добры ўраджай. Сёмуха з'яўлялася часам масавых гулянняў, якія адбываліся звычайна за паселішчам. На прыядадзень Купалля прымяркоўваліся буйныя кірмашы [80, с. 249-266]. Агульным святам для сялянства і паноў з'яўляліся Дажынкі, якія вызначаліся патрыярхальным духам. Але ў 20-30-ых гадах XIX стагоддзя сярод панства выявілася тэндэнцыя

забараняць або абмяжоўваць святкаванне Купалля і Дажынак. Гэта можна патлумачыць дэнацыяналізуючым уплывам ідэалогіі польскага асветніцтва, а таксама ростам міжаслоўнага напружання ў беларускай вёсцы.

Гасціннасць заставалася важнай адзнакай арыстакратычнага стылю жыцця. Пэўныя дваранскія сем'і, якія пераязджалі зімой у гарады, трымалі «адкрытыя дамы», куды можна было патрапіць на званы абед ці вячэру. Падставамі падобнай гасціннасці з'яўляліся матрыманіяльныя разлікі або палітычныя меркаванні з увагі, напрыклад, на будучыя дваранскія выбары. Нагодай для збору гасцей з'яўляліся імяніны, хрэсьбіны, заручаны, вяселле. Мода на спажыванне гарбаты спарадзіла завядзёнку збіраць увечары за самаварам суседскае таварыства. Беларуская шляхта выдаткоўвала на святкаванні значную частку сваіх даходаў. Пад час масленічных куліг маглі цалкам знішчацца шматмесячныя запасы прымаючай гасцей сям'і [14, с. 234]. Захоўвалася завядзёнка сілай затрымліваць гасцей на колькі дзён. Праграму шматдзённых збораў родных і суседзяў складалі шпацыры, абеды, танцы, вячэра, спевы, гульня ў карты. Пажаданымі гасцямі ў дваранскіх дварах былі паэты, мастакі, музыкі, навукоўцы. Пэўныя сем'і амаль усё лета бавілі ў адведванні суседскіх двароў. Утрыманне службы і коней гасцей клалася на прымаючы бок.

Перыядычна ўзнікала свецкая мода на містыфікацыі і жарты: ладзіліся *Primum aprilis*, строіліся «фіглі» [121, с. 290]. Моладзь містыфікавала старэйшых, радавітыя – «паспольства», афіцэры – студэнтаў і наадварот. Досціпы насілі не заўжды бяскрыўдны характар. Распаўсюджанай з'явай быў містыцызм. У канцы XVIII – пачатку XIX стагоддзя атрымалі папулярнасць сеансы «жывёльнага магнетызму» ці месмерызму. Гэты містычны накірунак быў абавязаны сваім з'яўленнем нямецкаму фізіятэрапеўту Ф.А. Месмеру, які прапагандаваў свой метадад як лячэнне ад нервовых захворванняў і меланхоліі. Былі папулярныя вечаровыя шпацыры на могілках, «выкліканне духаў», аповеды пра радавыя праклёны. У дамах дробнай шляхты зімовыя вечары грамадства бавіла, тлумачачы сны і апавядаючы пра ваўкалакаў і іншыя жахі. Пад час Каляд паненкі займаліся варажбой. У рэчышчы падобных настрояў развівалася цікаўнасць да «літаратуры таямніцы» – рамантычных і гатычных раманаў В. Скота, І. Гётэ, Г. Радкліф [207, с. 91].

Значную частку вольнага часу прадстаўнікі прывілеяванага саслоўя праводзілі сярод блізкіх. Тут панавалі гульні і забаўкі, якім быў уласцівы інтэлектуальны кампанент. Л. Галамбёўскі апісаў 195 гульняў «рухавых, інтэлектуальных і камандных» [220]. Класічнымі «хатнімі» гульнямі з'яўляліся фанты і шарады, што вымагалі літаратурнай падрыхтоўкі і фантазіі. Захоўвалі папулярнасць шашкі – на 64 поля і «польскія», што мелі сто палёў. На такой дошцы гулялі ў ваўка, млынок, трыктрак. Мелі прыхільнікаў шахматы. Гульнёй у косці бавіліся звычайна ў карчме, на кірмашах. Гулялі ў більярд, часам – на грошы. Неад'емнай часткай забаў дваранства былі карты. Іх з'яўленне ў Польскім каралеўстве адносяць да XVI стагоддзя. З Польшчы яны пачалі распаўсюджвацца на беларускія землі. У XIX стагоддзі існавала некалькі відаў карт – фламандскія, польскія, найбольшую папулярнасць мелі французскія

карты. Картачныя гульні падзяляліся на камерцыйныя (пікет, віст, прэферанс) і азартныя (банк, фараон). Камерцыйныя гульні вымагалі інтэлектуальных высілкаў, азартныя – засноўваліся на гульні выпадку. Гульня дзеля грашовага выйгрышу фармальна асуджалася. Пройгрыш у карты з’яўляўся часам замаскіраванай формай хабару. За картачным сталом вырашаліся кар’ерныя і палітычныя пытанні. Адмысловыя памеры картачная гульня набывала за часамі масавага побыту ў краі расійскіх вайскоўцаў, якія прываблівалі сваёй азартнай гульнёй варшаўскіх і віленскіх шулераў. Да квазіазартных забаў можна аднесці латарэі, мода на якія ўзнікла ў канцы XVIII стагоддзя. Латарэі ладзіліся як на грамадскіх пачатках, з меркаванняў дабрачыннасці, так і афіцыйна [207, с. 92–94].

Тых, хто не любіў карты, у салонах чакалі спецыяльныя столікі з часопісамі мод, гравюрамі, літаграфіямі, карыкатурамі. Чытанне нельга лічыць папулярнай формай баўлення часу сярод прадстаўнікоў прывілеяванага саслоўя. Дробная шляхта не мела матывацыі, а часам і сродкаў, каб набываць кнігі. Было пашырана меркаванне пра «несур’ёзнасць» такога занятку, як чытанне. Лічылася, што замежная літаратура, асабліва французская, разбэшчвае моладзь. Любімым чытвом у шляхты з’яўляліся календары (віленскі, бердычаўскі), а таксама Біблія. Папулярным таварам былі малітоўныя кнігі, музычныя ноты, падручнікі. Попытам карысталася літаратура на польскай і французскай мовах, меней – на нямецкай і рускай. Выхаванне ў каталіцкіх і базільянскіх школьных установах прызвычайвала да лацінскіх і старагрэчаскіх тэкстаў [207, с. 95].

Распаўсюджанай формай забаў з’яўлялася чытанне ўголос. Папулярным заняткам было слуханне спеваў «дзядоў» – народных лернікаў і гусяроў, многія з якіх атэставаліся ветэранамі напалеонаўскіх войнаў або шляхецкіх паўстанняў. У дваранскім асяродку распаўсюджваліся рукапісныя творы на французскай, польскай і рускай мовах – узоры аматарскай галантнай літаратуры, антыўрадавая сатыра. Сустрэкаліся беларускамоўныя творы, напрыклад, паэма «Энеіда навыварат». Вядомымі аўтарамі рукапіснай літаратуры былі ўраджэнцы Падзвіння Я. Баршчэўскі, Я. Аношка, Ф. Рысінскі [81, с. 231]. Атрымалі папулярнасць рукапісныя літаратурна-мастацкія альманахі-альбомы. Пісаліся мемуары, гаспадарчыя трактаты (І. Манькоўскі, Г. Цюндзявіцкая) [101]. Высокіх эстэтычных вышынь дасягала эпістэлярнае мастацтва. Лісты са сталіц ці замежжа замянялі ў правінцыі прэсу. Пэўных паралітаратурных здольнасцяў вымагалі сямейныя святкаванні, з нагоды якіх складаліся вершаваныя віншаванні, застольныя тосты. Значнасць тоста ў шляхецкім таварыскім жыцці з’яўлялася настолькі вялікай, што нават прафесійныя літаратары займаліся іх напісаннем. Выходзілі зборнікі тостаў на розныя жыццёвыя выпадкі. Паважнай свецкай якасцю было ўменне пісаць эпіграмы. Пэўнай формай вуснай літаратурнай творчасці ў асвечаным грамадстве з’яўляліся разнастайныя досціпы («bon mot»). Высока цаніліся паэтычныя імправізацыі. Значную частку літаратурнай творчасці шляхты складалі вусныя ананімныя формы, якія можна аднесці да шляхецкага

фальклору – показкі-гавэнды на паляўнічыя, містычныя, гістарычныя тэмы, радавья паданні [190, с. 56].

Напачатку XIX стагоддзя распаўсюджваюцца прыватныя чытальні, якія на платнай падставе давалі магчымасць жадаючым знаёміцца з навінкамі літаратуры і перыёдыкай [131, с. 71]. Такой установай у саракавых гадах XIX стагоддзя была, напрыклад, «сумесная сяброўская бібліятэка» братаў Вярыгаў-Дарэўскіх у Віцебску [151, с. 245]. Кнігі можна было здабыць таксама ў гімназічных, семінарскіх, клубных, манастырскіх бібліятэках. У краі існавалі бкйныя прыватныя кнігазборы, якія былі звычайна даступныя навукоўцам. Небагатае чыноўніцтва выпісвала часопісы на складкі, кнігамі абменьваліся. Паступова павялічваўся ўплыў на грамадскую думку прэсы. На рускамоўныя выданні («Вестник Евро-пы», «Московский телеграф», «Новое время», «Отечественные записки», «Се-верный Архив», «Сын Отечества») падпісваліся губерньскія публічныя бібліятэкі, жадаючыя маглі атрымаць расійскую перыёдыку поштай.

Прыватныя забавы дваранскага саслоўя былі багатыя на разнастайныя артыстычныя формы. Музыка з'яўлялася элементам штодзённага жыцця ў беларускіх дваранскіх сем'ях з высокім і сярэднім узроўнем дабрабыту. У святарскім асяродку музыка з'яўлялася таксама распаўсюджаным відам баўлення часу. Пашыралася папулярнасць аматарскіх музычных вечарынаў, якія адбываліся пры ўдзеле самадзейных артыстаў з прывілеяванага саслоўя. Актыўную ролю ў арганізацыі музычнага жыцця выконвалі дабрачынныя таварыствы. Аматарскія аркестры з пяці–шасці інструментаў, хоры, дуэты дэманстравалі сваё майстэрства на сямейных урачыстасцях, загарадных гуляннях. Пэўныя прыватныя аркестры прымалі ўдзел у драматычных і оперных пастаноўках публічных тэатраў. Высокага ўзроўню дасягала сольнае інструментальнае выканальніцтва. Фартэпіяна, скрыпка, гітара, віяланчэль, кларнет і флейта былі найбольш папулярнымі музычнымі інструментамі ў дваранскім асяроддзі [131, с. 71]. У беларускіх дваранскіх дамах сустракаліся часам рарытэтныя інструменты работы вядомых майстроў.

Распаўсюджанымі творами ў рэпертуары аматараў з'яўляліся мелодыі мазурак, полек, кракавякаў, рамансы, куплеты, творы І. Гумеля, Дж. Фільда. Больш амбітныя выканаўцы прапагандавалі творчасць Ф. Шапэна, Ф. Ліста, С. Тальберга. У дамах Юндзілаў, Ратынскіх, Манюшкаў адбываліся камерныя канцэрты. На густы аматараў музыкі ўплываў рэпертуар прафесійных тэатраў, які ўключаў творы польскіх, італьянскіх, венгерскіх, французскіх, нямецкіх выканаўцаў – Л. Бетховена, Э. Горыя, К. Вэбера, Л. Лакомба, С. Манюшкі, Г. Даницэці, Д. Расіні, Л. Раселена, В. Беліні. Аглядам музычнага жыцця краю займаўся аўтарскі калектыў варшаўскага часопіса «Ruch muzyczny», чытачамі і карэспандэнтамі якога былі прадстаўнікі прывілеяванага грамадства беларуска-літоўскіх зямель [151, с. 254].

Стварэнне ананімных са злабадзённым зместам польскамоўных песень у два тэмпы (кракавяк) або ў тры (мазурка) зрабілася ў першай чвэрці XIX стагоддзя распаўсюджанай з'яваю сярод студэнцкай і гімназічнай моладзі. Пісаліся песні на беларускай мове, якія спяваліся на папулярныя народныя

мелодыі і таксама мелі пэўную палітычную накіраванасць. Прадстаўнікамі мясцовага дваранства на прыватных вечарынах выконваліся і народныя беларускія песні. Але пераважную частку рэпертуару хатніх канцэртаў складалі польскамоўныя і франкамоўныя творы. Уваходзілі ў моду арыі з італьянскіх опер і аперэт. Карысталіся папулярнасцю рамансы. Вулічныя музыкі і паэты, якія зараблялі сабе на жыццё з дапамогай катрынкі, мелі ўласную аўдыторыю [207, с. 96–97].

Адной з любімых форм баўлення вольнага часу ў прывілеяваным грамадстве з'яўляўся тэатр. Тэатральная ложа была своеасаблівым філіялам салону. Наведванне тэатру рабілася нагодай для дэманстрацыі модных строяў, навязвання свецкіх кантактаў. У Віцебску на працягу першай паловы XIX стагоддзя складвалася ўласная тэатральная традыцыя. Вядомы імёны больш пяцідзсяці антрэпрэнёраў, музычна-тэатральныя калектывы якіх пад час кірмашоў і кантрактаў гастралювалі ў першай палове XIX стагоддзя ў Віцебскім павеце [151, с. 249]. У рэпертуары прафесійных тэатральных калектываў пераважалі музычныя спектаклі. Пад час пастоў і ў летнія месяцы ў тэатральным сезоне адбываліся перапынкі. Акрамя прафесійных існавалі аматарскія, школьныя і прыватнаўласніцкія тэатральныя калектывы. Іх выступленні адбываліся звычайна з пэўнай нагоды (сямейныя ўрачыстасці, грамадскія падзеі або дабрачынныя акцыі). Ставілі пераважна камедыі і вадэвілі на польскай, французскай і рускай мовах.

Карысталіся поспехам «жывыя карціны», якія ствараліся аматарскімі сіламі з выкарыстаннем дэкарацыяў і гістарычных строяў на сюжэты палотнаў вядомых мастакоў, абразкоў з біблейнай і сусветнай гісторыі, з літаратуры і міфалогіі. У дадзенай забаве актыўна ўдзельнічалі дзеці ў амплуа амураў і анёлаў. Асабліва папулярнымі «жывыя карціны» рабіліся пад час пастоў, калі забаранялася бавіцца танцамі. Былі распаўсюджанымі таксама псеўданародныя букалічныя паказы з жыцця экзатычных этнасаў, пад час якіх выконваліся «нацыянальныя» песні і танцы.

Тэатралізаваны характар насілі публічныя дэкламацыі – у салонах, на дабрачынных канцэртах. У гульнёвай форме праводзіліся зборы ахвяраванняў (велікодныя, дабрачынныя). Відовішчам былі іспыты ў каталіцкіх і базыльянскіх школах, якія ладзіліся публічна. На вачах бацькоў шкаляры экзаменавалі адзін аднаго, удзельнічалі ў дыспутах, дэкламавалі, ставілі драматычныя творы. У правінцыі, па дасціпнай заўвазе сучасніка, тэатральныя спектаклі замянялі публіцы судовыя паседжанні. Прамовы адвакатаў (гloses), выкладанне прэтэнзіяў (маніфесты) друкаваліся і распаўсюджваліся [79, с. 122].

Патрэба землеўладальнікаў у эстэтычнай дзейнасці задавальнялася таксама пры планіроўцы сядзібаў і паркаў, закладцы садоў, разбіўцы кветнікаў і ўладкаванні аранжарэй. Вырошчванне кветак звычайна з'яўлялася заняткам жанчын, якія выпісвалі экзатычныя гатункі з-за мяжы, абменьваліся насеннем і досведам з суседкамі, складалі гербарыі і букеты, рабілі замалёўкі кветак у альбомах [208, с. 32].

Развіццё прыродазнаўчых навук, медыцыны і гігіены скіроўваў увагу грамадства да забаў на вольным паветры. У буйных гарадах пачалі ўзнікаць

першыя гімнастычныя школы і спартыўныя таварыствы, набылі папулярнасць лыжы, гульні з мячыкам, валанам. Не былі забытыя і традыцыйныя формы шляхецкіх забаў: катанне на санях узімку – кулігі і шліхтады, конныя шпацыры летам. Нагодай дэманстрацыі рыцарскіх здольнасцяў з’яўляліся спаборніцтвы па стральбе. Да традыцыйных формаў шляхецкіх забаў адносілася паляванне. Калі раней ловы з’яўляліся «галоўным заняткам вышэйшага класу і школай вайсковага побыту» [78, с. 45] – выконвалі мабілізуючую і трэніровачную функцыю – «былі вайною, а не разнёй», а таксама праводзіліся з гаспадарчых меркаванняў – каб назапасіць ежы [78, с. 46], то ў XIX стагоддзі яны пачынаюць насіць рэкрэацыйна-спартыўны і статусны характар. У паляванні бралі ўдзел нават жанчыны. На працягу першай паловы XIX стагоддзя скарачаліся памеры ловаў, чаму спрыялі неаднаразовыя разбраенні краю і паляўнічыя рэгламентацыі расійскай адміністрацыі.

Скачкі былі кірмашовай забавой моладзі. Прафесійныя скачкі адбываліся ў Варшаве. Парода чыстакроўных польскіх коней разводзілася ў Сапегавых, Пацеевых, Радзівілаўскіх статках. Беларуская шляхта цаніла таксама арабскіх коней, што гадаваліся ў табунах Радзівілаў, Сангушкаў, Патоцкіх. Карысталіся вядомасцю заводы Храптовічаў, Верашчакаў, Абуховічаў, Вайніловічаў, Раецкіх, Рдултоўскіх. Значнай падзеяй для аматараў коней былі кірмашы ў Бешанковічах. У шляхецкіх дварах заводзіліся манежы, дзе займаліся вальтыжыроўкай. Аб’язджаць коней спрабавалі нават жанчыны.

Калі восень і зіму заможныя людзі бавілі за мяжой імперыі або ў буйных гарадах краю, то вясну і лета праводзілі ў вясковых рэзідэнцыях. Чыноўнікі, што не мелі магчымасць пакінуць летам горад, вечарамі бавіліся рыбарствам. Гараджане спалучалі шпацыры за горадам са зборам грыбоў, арэхаў і ягад. Эпіцэнтрамі «моднага» жыцця летам рабіліся гарадскія бульвары з шынкамі і рэстарациямі, грамадскія паркі і сады, дзе ўвечары грала музыка, а на святы ладзіліся ілюмінацыі і феерверкі. Жанчыны любілі цукерні, дзе можна было паспрабаваць шакалад, пагартаць перыёдыку і абмеркаваць навіны [131, с. 82].

Захоўвалі папулярнасць загарадныя шпацыры. Віцябляне, напрыклад, хадзілі глядзець на захад і ўсход сонца, крыгаход [131, с. 48]. Загарадныя шпацыры ўлучалі часам і пазнавальныя мэты, кшталту збору батанічных гербарыяў. Традыцыйна шырока праводзіліся маёўкі-пікнікі – гулянні ў маляўнічых прыгарадных ваколіцах з паленнем вогнішчаў, гатаваннем юшкі. Традыцыйным часам масавага паломніцтва на прыроду з’яўляліся Зялёныя Святкі. Правядзенне таварыскіх маёвак з гульнямі ў лапту і спажываннем малака было завядзёнкай у філаматаў. Неадменным пунктам загараднага шпацыру, у выпадку мужчынскай кампаніі, з’яўляліся корчмы, дзе, да скасавання сістэмы вінных водкупаў, можна было набываць больш танна алкаголь, а таксама пагуляць на бильярдзе ці ў косці. Для дробнай шляхты карчма замяняла «клуб, сойм і біржу» [120, с. 467].

Спецыфічныя формы баўлення часу мелі жанчыны. Асобную сферу жаночых забаў утваралі «работкі» – рукадзелле. Пад час зімовых вечароў шляхцянку выраблялі штучныя кветкі, карункі, вышываныя карціны, перабіралі насенне кветак, займаліся шыццём кашуль і чапцоў для жабракоў, вырабам

корпіі для параненых. Пад час паўстання 1830–1831 гадоў вышывалі вайсковыя сцягі інсургентаў, шылі паўстанцам чамаркі. Жанчыны захапляліся медыцынай, выраблялі самаробныя пластыры, настойкі, лячылі сялян ва ўласных уладаннях. Догляд і гульні з хатнімі дэкаратыўнымі жывёламі можна вылучыць у асобны від жаночых забаў.

Забавы дзяцей з дваранскага саслоўя з большага капіравалі забаўкі дарослых. Напрыклад, цацкі імітавалі зброю (шаблі, стрэльбы), коней, жаўнераў (папяровыя ці металічныя) [121, с. 265]. Хлопчыкі любілі гуляць у вайну, іх гульні капіравалі рэчаіснасць – на адным баку змагаліся літвіны (палякі), на іншым – рускія (казаки). Многія дзіцячыя групавыя гульні амаль без зменаў дайшлі да нашых часоў («сляпая бабка» ці жмуркі, хованкі, гульня ў ваўка і гусей). Яны былі распаўсюджаныя і сярод дзяцей сялянства. Вядомым дзецям пачатку XIX стагоддзя быў і мяч (скручаны з ануч і абшыты скурай) – «палянт». Старасвецкай «рыцарскай» гульніей шкаляроў езуіцкіх калегіумаў з’яўляліся пальцаты (фехтаванне кіямі, акручанымі саломай), пад час якой адна каманда бараніла «крэпасць», а іншая яе здабывала. Брутальныя гульні былі папулярнымі і ў свецкіх школах (напрыклад, гімназісты біліся супраць ланкасцерцаў). Гэтаксама, як і дарослыя, дзеці гулялі ў карты (хапанка, трышак, мар’яш, віст, цвік, фараон), косці, шахматы, шашкі, більярд, у «цнот – лішак». Для дзяцей арганізоўваліся балі, маскарады. Дзеці побач з дарослымі прымалі ўдзел у святочных дэкламацыях, дабрачынных канцэртах, спектаклях, «жывых карцінах».

Да найбольш старажытных айчынных гароднінавых культур, распаўсюджанне якіх адбывалася на беларускіх землях да часоў Жыгімонта I (1506–1548), адносяць капусту, цыбулю, часнык, буракі, «простую» і «нямецкую» (турнепс) рэпу, моркву, пастэрнак, гарох, шчаўе, шпінат. Да пазнейшых, ці «влашчызн», распаўсюджанне якіх прыпісваецца італьянцы каралеве Боне Сфорца (1518–1548), адносяць фасолю, сачавіцу, ліставую капусту, кукурузу, сельдзярэй, лук-парэй, «турэцкі, егіпецкі, вараны» боб, бручку, каляровую капусту, брокале, арцішок, дыню, спаржу, летнюю і зімовую рэдзьку, пятрушку, а таксама розныя віды салаты [219, с. 43].

Паблізу сядзіб як памешчыцкіх, так і сялянскіх, уладкоўваліся агароды, якія ўгнойваліся саломай. У паўднёва-усходніх паведах сяляне падзялялі свае агароды на тры часткі. Адна – пад каноплі, другая – пад агародніну, трэцяя – пад ямень. З агародніны сяляне звычайна вырошчвалі буракі, рэпчаты лук, боб, белакачанную капусту, радзей – рэдзьку і рэпу. Шляхецкія агароды мелі большы асартымент культур, яны засяваліся капустай, буракамі, морквай, бручкай, агуркамі, бульбай, цукровымі гатункамі гароху, бобам, макам, а таксама «італьянскім зеллем» (пятрушка, цыбуля-парэй, каляровая капуста, спаржа, салата). Арцішок, спаржа, брокалі і каляровая капуста не мелі шырокага распаўсюджання, гэтыя культуры больш запатрабаванымі былі ва ўладаннях магнатаў, якія карысталіся паслугамі еўрапейскіх кулінараў. Тыповы шляхецкі агарод меў нешмат культур. З абавязковага мінімуму ў шляхецкім агародзе можна было сустрэць буракі, капусту, моркву, бульбу і лук [135, С. 425; 219, с. 150].

У залежнасці ад агракліматых умовай і мясцовых традыцый адрозніваўся асартымент і распаўсюджанасць агародных культур. Напрыклад, віцібчане на агародах вырошчвалі капусту, буракі, моркву, пастэрнак, бульбу, лук, пятрушку, агуркі, гарох. Частка прадуктаў харчавання завозілася ў рэгіён з Рыгі. На агародах палачан вырошчвалася капуста, буракі, гарох, боб, морква, агуркі, рэдзька, мак, часнык, лук, хрэн, пятрушка, сельдзярэй, пастарнак. Сярод найбольш распаўсюджаных сельскагаспадарчых культур на захадзе краю называлася бручка, буракі, капуста, агурцы, гарох, сачавіца, шпінат, шчавель, пятрушка, лук. Сярод зерневых – жыта, пшаніца і вельмі мала проса. Таксама адзначалася наяўнасць традыцыі вырошчвання ільну і канпель. Сярод агародных культур, якія вырошчваліся ў Сенненскім павеце, называюцца бульбу, буракі, моркву, бручку, капусту, радыску, рэпу, пастарнак, лук, агуркі, тыкву, мак, сланечнік, укроп, у адзінкавых выпадках сустракалася кукуруза і тытунь. У паўночных паветах кукуруза не вызрвала. У пачатку XX стагоддзя агародніцтва не мела прамысловага характару ў рэгіёне [135, С. 431; 3, С. 49, 119; 158, с. 87-88, 115, 136].

Агароды звычайна знаходзіліся пад апекай жанчын і збольшага мелі досыць занядбаны выгляд. Гаспадыні маёнткаў маглі перадааручаць нагляд за агародам эканомкам. Пры благім кантроле грады вышваліся і паліваліся нерэгулярна. Памешчкі вырошчвалі гародніну толькі для ўласнай патрэбы. На продаж вырошчваннем гародніны займаліся мяшчанкі. Назіралася спецыялізацыя пэўных гарадоў для асобных відаў гародніны. Так, Магілёў славіўся агуркамі, якія вывозіліся ў Шклоў і Быхаў. Горкі – буйным рапчатым лукам і белакачаннай капустай, Шклоў – белакачаннай капустай, якая вывозілася ў Магілёў, Быхаў – бульбай, Чавусы – насеннем буракоў. Некаторыя этнічныя групы мелі выразную гаспадарчую спецыялізацыю. Так агародніцтвам займаліся стараверы, якія арандавалі памешчыцкія землі пад вырошчванне агуркоў, а на поўдні краю – кавуноў і дынь. У меншай ступені арандавалі памешчыцкія і сялянскія землі пад агародніцтва яўрэі [135, С. 428; 224, S. 29].

Найбольш каштоўная гароднінавай культурай з'яўлялася капуста. Гатаваная і квашаная капуста служыла для спажывы чалавека і пракорму жывёлы. У краі ў першай палове XIX стагоддзя былі вядомыя наступныя сарты капусты: ліставая, савойская, белакачанная, чырвонакачанная, кальрабі і брокалі. Найбольш распаўсюджанай з капустных культур на агародах рэгіёна з'яўлялася белакачанная капуста. Насенне капусты высаівалі ў парніках, рассадніках ці на абароненых ад холаду градах у канцы сакавіка – у пачатку красавіка. Расаду перасаджвалі ў другой палове мая. Мясцовы сорт белакачанная капуста давай невялікія, але тугія качаны. Быў вядомы таксама каломенскі сорт, які адрозніваўся буйнымі качанамі да 20 фунтаў. Краснакачанную капусту разводзілі мала, звычайна для салатаў. У другой палове XIX стагоддзя да капустных раслін, якія вырошчваліся ў незначных аб'ёмах адносілі бручку, каляровую капусту, савойскую, брунколь, кальрабі. Адрознівалі два сорта бруккі: звычайная (белы або чырвоны карняплод),

відавочна турнепс, і «бручка Rutabaga», відавочна сапраўдная бручка (жоўты шаравідны карань) [135, С. 429; 230, s. 188].

Адной з найбольш распаўсюджаных гароднінавых культур у краі з'яўляўся таксама бурак. Яго ўжывалі ў свежым і квашаным выглядзе. Як сыравіна для цукру бурак выкарыстоўваўся ў адзінкавых гаспадарках і перадусім для ўласнага ўжытку. Прычым спецыяльных цукровых сартоў гэтага карняплоду на працягу першай паловы XIX стагоддзя ў краі ў шырокім ужытку не культывавалі. Мясцовыя сорты былі цвёрдыя і маласалодкія. У другой палове XIX стагоддзя папулярнасць пачыналі атрымліваць замежныя сорты: галандская цёмначырвоная і круглая чорначырвоная. Морква вырошчвалася як гароднінавая культура для спажывы чалавека і свойскай жывёлы. лепшым лічыўся мясцовы аранжавы сорт морквы. Замежны сорт карацель меў выдатныя смакавыя якасці, але блага захоўваўся у падвалах. Як шырока распаўсюджаная агародная культура згадваецца пастэрнак. Пастэрнак вымагаў ранняга пасеву і добраўгноенай глебы, мог зімаваць на лехах. Даваў добры даход, бо карыстаўся падвышаным попытам у яўрэйскага насельніцтва. Як спажыва для людзей і хатніх жывёлаў выкарыстоўвалася рэпа. Аднак у другой палове XIX стагоддзя рэпу вырошчвалі ў нязначных аб'ёмах. Сярод іншых карняплодаў, якія мелі сталае распаўсюджанне ў рэгіёне, згадваецца бручка [135, С. 430; 230, s. 187-190].

Агуркі ў 80-ых гадах XIX стагоддзя прызнаваліся адной з найбольш эканамічна выгодных гароднінавых культур, якая мела высокі попыт. Гэтая культура мела шырокае распаўсюджанне ў краі, былі вядомы шматлікія мясцовыя і замежныя сарты. Вясковыя гаспадары спяшаліся з раннім высевам, каб прапанаваць свой прадукт на рынках аднымі з першых. Пасадка пачыналася ў канцы красавіка і працягвалася да 21 мая. Масавы выбаралі агуркі ў жніўне. Гарбузы спажывалі ў рэгіёне як харчовую і кармавую культуру, семечкі лічыліся ласункам. Кавуны і дыні зрэчас вырошчваліся ў парніках у панскіх маёнтках. Толькі на самым поўдні Беларусі – у Гомельскім павеце – кавуны і дыні культываваліся як бахчавыя культуры, аднак мелі невысокія смакавыя якасці і былі дробнымі. Ужываўся ў свежым выглядзе як дысерт. Як досыць распаўсюджаная гароднінавая харчовая культура згадваецца патысон (*Cucurbita melopepo*) [135, С. 430; 230, s. 190].

Адзначаецца распаўсюджанасць у краі чорнай рэдзькі і радыскі. Сярод сартоў радыскі называюць алейную рэдзьку (*Raphanus sativus* var. *oleifera*) і акруглую ружовую радыску. Вырошчвалі таксама ў другой палове XIX стагоддзя доўгі фіялетавае сорт радыскі. Сярод сартоў часныку згадвалі часнык пасяўны (як вельмі распаўсюджаны), цыбулю-парэй (як распаўсюджаную), цыбулю-шалот, цыбулю-рэпчатую (як вельмі распаўсюджаную), шніт-цыбулю (*Allium schoenoprasum*) (як распаўсюджаную). Выбіралі цыбулю ў жніўне, сушылі і ўпляталі ў вянкi [230, s. 199]. Сярод вядомых і даволі папулярных у краі ў першай палове XIX стагоддзя сартоў салаты згадваюцца качанны салат (*Lactuca sativa* var. *capitata*), латук-фрызі (*Lactuca sativa* var. *crispa*) і салат-рамэн (*Lactuca sativa* var. *romana*) [230, s. 199]. Паводле В.М. Севергіна, на паўднёвым усходзе рэгіёна сустракаліся абшырныя агароды, дзе высаіваўся мак. На

агородах вырошчваўся мак белы або добры і мак-самасей. Апошні сустракаўся на агородах як сорная трава. Мак значна спустошваў глебу, высываўся рана вясной. З зеран мака рабілі «малако», варылі зерны ў мёдзе і гандлявалі як прысмакам (макоўнікі) [135, с. 431; 158, с. 100].

Сланечнік у рэгіёне вырошчвалі ў незначнай колькасці на агородах дзеля семян, якія спажывалі як ласунак. Ва агракліматycznych умовах віцебска-смаленскага памежжа сланечнік звычайна не вызраваў [135, С. 431]. Як вядомыя агародніныя культуры згадваюцца фасоль і шпінат. Спаржа вырошчвалася ў агородах і цанілася як дэлікатэс. Як агародныя культуры вырошчваліся ў невялікіх аб'ёмах цукровы гарох, агародны боб (лепшы сорт – магілёўскі), фасоль [135, С. 430-431; 230, s. 189, 191].

У другой палове XIX стагоддзя пераважна вырошчвалі карнявую пятарушку. Звычайна яе пакідалі зімаваць на лехах, каб вясной атрымаць раннюю зелень. Сельдэрэй у некаторых рэгіёнах краю ў дзікім выглядзе рос па берагах вадаёмаў. Вядомы быў таксама і як агародная культура. Белую гарчыцу (*Synapis Alba*) вырошчвалі як лекавую агародніную культуру. Каляндра вырошчвалася ў агородах і выкарыстоўвалася як спецыя для мясных страў, а таксама як лекавы сродак. У невялікай колькасці ў шляхецкіх агородах сустракаліся майяран і мята (англійская ці халодная і кудзерыстая ці простая). Мята ўжывалася не толькі як прыправа, але і лекавы сродак. У абмежаванай колькасці вырошчваўся цыкорый, лепшым сортам лічыўся «нямецкі». Эстрагон таксама вырошчваўся ў незначнай колькасці, распаўсюджваўся дзяленнем куста. Хрэн і кмін з'яўляліся дзікаросамі, былі шырока распаўсюджаны і спецыяльна не вырошчваліся. Кроп распаўсюджваўся на агородах самасевам. Адноўчы пасеяная не патрабавала догляду таксама земляная груша, якая вырошчвалася на паўднёвым усходзе рэгіёну [135, С. 430-431; 230, s. 189-191].

Буракі, моркву і іншыя карняплоды высаджваюцца на лехах, зямля падрыхтоўвалася араннем і баранаваннем. Пустазелле рэгулярна выпалвалася, глеба рыхлілася. Аднак падобная тэхналогія вымагала вялікіх затратаў часу. Прапаноўвалася больш эфектыўная методыка – высаджваць карняплоды па шнуру, утвараючы барозды, якія потым можна было перыядычна акучваць для барацьбы з пустазеллем. Вырошчванне карняплодаў у барознах дазваляла механізаваць і выбіранне ўраджаю карняплодаў з дапамогай бараны. Высаджваць капусту і брукву прапаноўвалася па квадратах, а потым іх апахіваць, не робячы аднак лехаў, каб не пазбаўляць капусту вільгаці. На лёгкіх і сухіх глебах грады рэкамендавалася рабіць шырокімі і нізкімі, на цяжкіх і вільготных – вузкімі і высокімі. У сярэдзіне верасня на пачынаўся збор ураджаю агародніны: морквы, бруквы. Апошняй з палёў выбіралі капусту [230, s.194-195,181, 201].

Аранжарэі і цяпліцы з кветкамі і экзатычнымі раслінамі меліся толькі ў заможных землеўладальнікаў, і задавальнялі не столькі першачарговыя патрэбы, колькі служылі статусным маркерам. Узорам для пераймання, які паспрыяў з'яўленню шэрагу зімовых садоў у маёнтках мясцовых багацейшых землеўладальнікаў, называюць зімовы сад Л. Вітгенштэйна ў Верках. Аранжарэі абаграваліся цёплым паветрам, якое падавалася праз спецыяльныя

душнікі, што ішлі ад печкі. Аранжарэі маглі таксама ацяпляцца парам. Разнавіднасцямі аранжарэй былі памаранчарні і фігарні, якія згадваюцца, напрыклад, у інвентары радзівілаўскай Альбы 1758 г. У памаранчарні вырошчваліся апельсінавыя і лімонныя дрэвы, знаходзіліся вазоны з кустамі розмарына, лаўровага дрэва, гваздзікоў і іншых духмяных раслін. На 1776 г. памаранчарня ў Альбе была мураванай, адна з сцен была шкляной, абагравалася двума печамі. У фігарні галоўнай культурай з'яўляўся інжыр, былі таксама персікавыя дрэвы, айва, размарын, лаўровыя дрэвы. Паводле інвентара 1813 г. У аранжарэі Альбы было каля 100 раслін, у іх ліку лімонныя, апельсінавыя дрэвы, гранат. Памеры аранжарэі былі 24 на 10 аршын, атаплівалася печчу. У ранжарэях вырошчваліся лімоны, апельсіны, лаўр, гранаты. Прагрэсіўныя публіцысты эпохі ўказвалі, што больш эканомным было б вырошчваць у аранжарэях не экзатычныя дарагія расліны, а рэчы практычныя, напрыклад, чай або матэ [125, с. 52-53, 70; 219, s. 150; 230, s. 173; 231, s. 179].

У многіх рэгіёнах краю вясновыя сельскагаспадарчыя работа па традыцыі пачыналіся 25 сакавіка (на каталіцкае Благавешчанне) з высадкі ў расаднік насенне капусты і бруккі. Асноўныя пасевы агародных культур праводзіліся ў канцы красавіка – пачатку мая. Вясновыя палявыя работы сканчваліся ў канцы мая. У мае сеялі буракі, моркву, салату, пятрушку, высажвалі цыбулю, часнык, гарбузы, бульбу. Буракі сканчваюць высажваць да 24 мая [3, С. 43; 230, s. 191-193]. Многія памешчыкі ўладкоўвалі паблізу сваіх дамоў сады. У садах высажваліся пладовыя дрэвы: яблانی, грушы, слівы, вішні, а таксама ягадныя кусты: агрэст і парэчкі, можна было сустрэць пасадкі маліны, клубнікі, суніцаў. На віцебска-смаленскім памежжы культываваліся ябланыя, груша, сліва, вішня, цёрн. Вырошчвалі акацыі (сібірскі гарахоўнік), абрыкос. У дзікім выглядзе сустракаліся барбарыс, арэшнік, чаромха, жымаласць, рабіна, каліна, крушына. Вішні каштавалі трыццаць капеек за вядро. Памешчыкі здавалі ў арэнду свае сады па частках. У другой палове XIX стагоддзя многія сады знаходзіліся ў занябаным напалову здзічэлым стане. Сяляне не трымалі садоў. Для папулярызацыі гэтага пачынання ў 1880 годзе ў валасныя ўправы і народныя школы рассылаліся брашуры Э. Рэго «Беседа Фомы Максимыча с крестьянскими мальчиками о разведении плодовых деревьев» [3, С. 120; 230, s. 173].

У садах рэгіёна яблыня займала першае месца. Высакаякасныя сарты прывіваліся на дзікую яблыню метадам «у шчыліну», больш рэдка акуліроўкай. Прафесар Э.Ф. Рэго рэкамендаваў для вырошчвання ў краі 121 сорт пераважна расійскай селекцыі. У пітомніку аптэкара Гагена ў Быхаве можна было набыць з зямных сартоў антонаўку, саранку, дабрародны барсдорф, дваіны барсдорф, цірольскі ранет; з асенніх – шампанскае і amtmann; летніх – шампанскае, алебастрадае, ружовае, маголь, рэпаўку, рэвельскую грушаўку, дваіны ранет і гернгутскае. Сярод старых сартоў яблык называліся апорты (дэпорты, дапорты) або райскія яблыкі, ранеткі, рэнэты, цытрынкі, віннічкі, бальзамкі, цыганкі, вербаўкі, марыйкі, святаянскія, рэпныя, рамбуры, кальвілі. Існавалі летнія і зімовыя сарта, па колеру яблыкі былі белыя, зялёныя, жоўтыя, шэрыя і

чырвоныя, па смаку – салодкія і вінныя. Апорты вельмі цаніліся ў Польшчы, былі завезены заходнееўрапейскімі манахамі з Порты ў XII ст., і спачатку вырошчваліся люблінскімі манахамі-цыстэрыянамі. Распаўсюджанымі сартамі яблыкаў былі таксама віндычкі, ястонкі, муцяны, лаутуле, сорбы, зоры, шклянкі, бурштынкi, ванаткі, шчэцінкi. У многіх шляхецкіх дамах ведалі рэцэпт напой з яблык – яблычнік [135, С. 442; 215, s. 300; 216, s. 281; 219, s. 57].

Для грушы найбольш спрыяльныя кліматычныя ўмовы знаходзіліся ў паўднёва-усходніх паветах. У краі ў другой палове XIX стагоддзя вырошчвалі наступныя сарты грушы: дуля-шкляўлянка, чырвоная дуля, livlandische herbskaussel, фронтаўка, сапежанка, бессемянка, бон-крэтэн, гліві, бергамот, вінсана, бера, панна, лімонка, баба, дубінка. Да старых, меней каштоўных сартоў грушы адносілі цімошкаўку, ладанаўку, балашаўку, паддулю. У пітомніках можна было набыць сапежанку, бессемянку, вінсана, бера, а таксама шэрую масляную дулю. Сустрэкаліся таксама наступныя віды груш: гдулі, мёдаўкі, капусніцы, рэпніцы, аўсянкі, якубаўкі, спасаўкі, бергамоты, вінаўкі, цукраўкі, ядвабніцы [135, С. 443-445; 219, s. 148].

Тэхналогія вырошчвання вішні і слівы была на дастаткова нізкім узроўні. Вішні і слівы пераважна фарміравалі ў выглядзе куста. Сярод лепшых сартоў вішні называліся вейхсель, стклянкавая вішня, амарэля. Чарэшняя кепска пераносіла марозы без укрыцця. Лепшымі сартамі чарэшні былі двайная майская і чырвоны мускат. У пітомніках меліся остгеймская вейхсель, кастрычніцкая марэль, лотаваая марэль, буйны нат, польская чарэшняя. Сярод сартоў слівы сустракаліся простую сліву, венгерскую, жоўтую яйцавідную. Сярод сартоў слівы вылучаліся катрынкі, мірабелі, дамасценкі. Сарты цёрна – жоўты і зялёны рэнклюд. У пітомніках вырошчваліся венгерка, мірабель, жоўты і зялёны рэнклюд. Памешчыкі краю вырошчвалі салодкую лясную і садовую чарэшні, белую, жоўтую і чорную чарэшні; вішні – белыя, чорныя, іспанскія; слівы – любашкі, цернаслівы, венгеркі, мірабелькі, брунелі, рейне-клауды [135, с. 446-445; 219, s. 148].

Вырошчванне ягаднікаў у гарадах і ў іх ваколіцах прыносіла добры прыбытак дзякуючы наяўнасці попыту на ягады сярод гарадскога насельніцтва. Найбольш распаўсюджанымі культурамі былі крыжоўнік, смародзіна, маліна і трускаўкі пераважна мясцовых сартоў. Аднак лепшымі лічыліся англійскія, бельгійскія, французскія і амерыканскія сарты. Напрыклад, сярод лепшых сартоў парэчкі называліся гігантская вішнёвая чырвоная і белая, вялікая чырвоная галандская, брускаватая, вялікая белая, імператарская чырвоная. Лепшым сортам чорнай смароды лічыўся агдэр. У пітомніках можа было набыць сажанцы смародзіны галандскай (чырвоная, белая, ранняя, паласатая), белай простаі, белай празрыстай, чорную Квін-Вікторыю, чорна-жоўтую; агрэт Грэн-Вальнут; трускалкі Прынцэса Аліса. Агрэт адрознівалі просты і англійскі. Барбарыс, парэчкі і смародзіна, падольскі кізіл былі звычайна несартавымі [135, С. 446-447; 219, s. 148].

Ягады барбарыса выкарыстоўвалі для вырабу варэння, ягады, карань і кара таксама выкарыстоўваліся ў медыцыне, маладыя лісце – у салатах. Кару і

корні выкарыстоўвалі для афарбоўкі воўны, нітак і сталярных вырабаў у жоўты колер. Драўніна барбарыса выкарыстоўвалася ў сталярных мэтах. Барбарыс рэкамендаваўся для зладжвання жывой загароджы. Глог рэкамендаваўся для ўладкавання жывой агароджы. Ягады разам з саломай падвяргалі бражэнню і рабілі гарэлку. Драўніну выкарыстоўвалі ў сталярным дзеле, кара давала фарбавальнік, лісце пілі замест чая. Лісце, кветкі і ягады выкарыстоўвалі ў медыцынскіх мэтах. Ягады абляпіхі выкарыстоўвалі для выраба налівак і варэння. Сярод ягдных культур згадваліся маліна, смародзіна, парэчкі, шыпшына, глог, агрэст, ядловец. Пры належным наглядзе ў панскіх садах краю для хатняга ўжытку ўдавалася атрымліваць вінаград. Карысным лічылася наяўнасць у садзе меданосаў – ліпы і акацыі. Важны дадатак да штодзённага рацыёна маглі даваць ляшчына, грэцкі арэх і каштан. У некаторых маёнтках Беларусі паспяхова вырошчвалі ляшчыну буйную (фундук). Дрэва пераносіла марозы, на зіму прыкарнявую глебу прыкрывалі гноем. Сярод відаў кветак называліся размарын, божае дрэва, шалфей, рута, мята простая і перачная (англійская), меліса лімонная, майяран, лаванда, канваліі, фіалкі, сланечнік, півоны, цюльпаны, нарцысы, гіацынты, ліліі, гваздзікі, бальзаміны, амарант, прымулы, геаргіны, рэzeda, ружы. Запах ружы лічыўся шкодным, не рэкамендавалася ставіць гэтую кветку ў спальных пакоях [135, с. 447, 450-452; 219, с. 151].

У англійскіх парках распаўсюджанымі відамі былі акацыя, топаль, клён, ясень, вярба, платаны, а таксама экзатычныя расліны з Індыі і Амерыкі. Прафесар Рэго рэкамендаваў для вырошчвання ў рэгіёне наступныя пароды ліственных дрэў: клён з пярэстымі лісцямі, белы клён ці явар, цукравы клён (дадзеныя віды клёны рэкамендавалася прывіваць на мясцовым сорце), дзікі каштан, кітайскі ясень, кітайскі ясень (рай-дрэва), плакучая бяроза, плакучы ясень, квітнеючы ясень, ясень круглалістны, сібірская яблыня, плакучая іва, плакучая іва Напалеона; з хвойных: белая амерыканская елка, бальзамічная елка, сібірская сасна, вайсмутава сасна, сібірскі кедр, сібірская ліственіца, жыццёвае дрэва; з дэкаратыўных хмызоў: круцік, палявы міндаль, сібірскі міндаль, барбарыс, пузырнае дрэва, глог, ракітнік, дрок, дзікая масліна, берасклет, біручына, татарская жымаласць, стальнік, паветраны жасмін, куставы сярэбранік, бузіна чырвоная і чорная, лабазнік, снежнік, бэз, залатахвораст, каліна (рэкамендавалася паўночнаамерыканская), абляпіха, жоўтая акацыя; з уюшчыхся: капрыфолій, дзікі вінаград, ламанос, арысталохія трубчатая, ліцій, кітайскі агурэчнік, белацветкавы пераступень. У парках краю часта можна было сустрэць сабачью шыпшыну (*Rosa canina*) [135, С. 449-453; 219, с. 150; 231, с. 126].

У прыватнасці, Л. Галамбёўскі называе наступныя спосабы размнажэння дрэў: прышчэпленне, акуліраванне, падкладванне глазак прывоя пад кару, прысыпанне адводкаў, пасеў зерня, раздзяленне куста і перасадка. Спосабы дагляду: акапванне, выпалванне, абрэзка, паліў, падвязванне. Сярод шкодных насякомых А. С. Дамбавецкі згадвае мядведку (турчак), якая найбольшую шкоду наносіла парнікам і пітомнікам. Л. Галамбёўскі называе наступныя садовы рыштунак: рыдлёкі, матыкі, цяпкі, пілы, садовыя нажы, лейкі, садовая мазь.

Паводле Л. Галамбёўскага, вялікі ўплыў на фарміраванне густаў у закладанні паркаў сярод памешчыкаў края аказала праца аб паркавым мастацтве княжны Чартарыйскай [219, s.151, 155].

Памешчыкі рэгіёна ў другой палове XIX стагоддзя маглі набыць сажанцы, якія распаўсюджвалі пітомнікі ў Горках, старым Быхаве і Гомелі. Пітомнік аптэкара Гагена ў Быхаве месціўся ў абароненым ад халодных вятроў месцы. Штогод пітомнік прадаваў да 1000 сажанцаў. Сярэдні кошт 3–5-гадовага сажанца яблыні быў 50 капеек, грушы – ад 75 капеек да рубля, вішнёвых і слівовых – ад 50 капеек да 1 рубля. У пітомніку аптэкара Гагена ў Быхаве можна было набыць з зімніх сартоў антонаўку, саранку, дабрародны барсдорф, двайны барсдорф, цірольскі ранет; з асенніх – шампанскае і amtamann; летніх – шампанскае, алебастрадае, ружовае, маголь, рэпаўку, рэвельскую грушаўку, двайны ранет і гернгутскае. У калекцыі ляснога пітомніка Горы-Гарэцкага інстытута налічвалася каля 200 парод дэкаратыўных хмызоў і дрэваў. Мясцовым садаводам рэкамендавалася азнаёміцца для самаадукацыі з брашурамі М.К. Срадзінскага, які раіў замаўляць насенне дрэў у фірме Келлера сына ў Дармштадце, якая прапаноўвала больш памяркоўныя кошты ў параўнанні з іншымі расійскімі таргоўцамі [135, с. 442, 447-448].

3 ПРАСТОРА Ё СІСТЭМЕ НАРОДНАМЕДЫЦЫНСКІХ ПРАКТЫК БЕЛАРУСАЎ ВІЦЕБСКА-СМАЛЕНСКАГА ПАМЕЖЖА

Адно з формаў інтэрпрэтацыі свету і чалавека складае народная медыцына, якая абумоўлена ўсёй сістэмай традыцыйнага светапогляду і абапіраецца на агульныя заканамернасці міфалагічнай свядомасці і магічных паводзін. Уяўленні пра асобную хваробу – гэта таксама свайго роду звязная, цэласная структура, што разгортваецца на агульным фоне архаічнай міфапаэтычнай карціны свету беларусаў. Народная медыцына як адзінства “тэорыі” і “практыкі” – дыскурсіўнае адзінства; “мадэль” стаўлення да хваробы, яе вытлумачэння, лекавання, перажывання ў соцыуме не вольныя, а зададзены ўсёй культурай. У тым, як паводзяць сябе людзі перад хваробай і наступнай за ёю смерцю, выяўляюцца калектыўныя ўяўленні, каштоўнасці, спосабы ўсведамлення і перажывання рэчаіснасці, што ўласцівыя дадзенай культуры і складаюць яе карціну свету. Этнамедыцынскія веды знаходзяць выражэнне ў розных формах – у фальклорных тэкстах розных жанраў, моўных адзінках розных узроўняў, у рытуалах, артэфактах і г.д. На дадзены момант назапашаны вялікі корпус тэкстаў, якія тычацца традыцыйнага рытуальна-магічнага лекавання, адпаведна ўтварылася і шырокае праблемнае поле, звязанае з разуменнем і інтэрпрэтацыяй вербальных тэкстаў і рытуалу ў розных яго аспектах, у дадзеным выпадку ў аспекце даследавання традыцыйнага культурна-моўнага ландшафту беларуска-рускага памежжа. Зыходным выступае палажэнне аб народнай анатоміі і медыцыне як арганічнай частцы традыцыйнай духоўнай культуры ў цэлым.

Прастора – найважнейшая катэгорыя, якая мадэлюе структуру медыцынскіх магічных практык, і ў той жа час часта выступае як галоўная дзейная асоба лекавальнага рытуалу. Як і ў архаічнай міфапаэтычнай мадэлі свету, прастора этнамедыцыны беларусаў ажыватвораная і адухоўленая, разнародная і каштоўнасна арыентаваная ў кожнай сваёй частцы. Галоўнай адрознай рысаю адзінак прасторавага коду выступае іх выключная семантычная амбівалентнасць, якая ўзнікае праз адсутнасць рэзка вызначаных межаў паміж светамі.

Адна са старажытных канцэпцый разумення свету звязаная з успрыманнем яго ў дуалістычным варыянце, у выніку чаго свет асэнсоўваўся ў пэўнай бінарнай апазіцыйнасці. Свет паўставаў як арганічная спалучанасць двух складнікаў – свету рэальнага і свету ірэальнага, куды адносіліся памерлыя і звышнатуральныя істоты. У той жа час Сусвет бачыўся падзеленым на «сваё» добрае (са станоўчым значэннем для чалавека) і «чужое» дрэннае (з адмоўным значэннем). “Для традыцыйных грамадстваў вельмі характэрнае супрацьпастаўленне паміж прасторай пражывання і невядомай, няпэўнай прасторай, якая іх атачае. Першае – гэта “Свет” (дакладней, “наш свет”), Космас. Усё астатняе – гэта ўжо не Космас, а штосьці накшталт “іншасвету”, гэта чужая і хаатычная прастора...” [210, с. 27]. “Пры гэтым, неабходна ўлічваць, што літаральнае атаясамленне “свайго” свету з прасторай культуры, а “чужога”, “таго” са сферай прыроды слухнае толькі часткова, бо палярнасць

сімвалікі не ў малой ступені залежала і ад рэальнай жыццёвай практыкі вясковай грамады. У канкрэтнай сітуацыі бліжэйшая да паселішча дуброва ці крыніца (возера) маглі мець сакральны статус і выступаць у якасці рытуальнага цэнтра навакольнай (“сваёй”) прасторы, у той час як аддалены горад, карчма ці млын маглі “прачытвацца” на сімвалічным узроўні як кропкі максімальна набліжаныя альбо прыналежаўшы да інфернальнай (“чужой”) сферы. Усе асноўныя элементы, як прыроднага, так і культурнага ландшафту, з’яўляліся сімвалічнымі інварыянтамі розных структурных частак адзінай мадэлі свету, (...) і такая сістэма светабудовы была надзвычай функцыянальнай у кантэксце сімвалічна-рытуальных (магічных) прыёмаў беларускай народнай медыцыны, бо яна давала магчымасць чалавеку Традыцыі ўзнаўляць касмічны парадак (у дадзеным выпадку – здароўе як адзін з яго кампанентаў), не пакідаючы «поля культуры» (сваёй хаты, сядзібы, вёскі)» [105, с. 18].

Аналізуючы ролю культурнай прасторы ў сістэме народнай медыцыны, У.А.Лобач прыходзіць да высновы, што “акцыянальны код народна-медыцынскіх практык сімвалічнага характару аб’ектыўна арыентаваны на абсалютна канкрэтную прасторава-часавую рэальнасць. Больш таго, у якасці апэратыўнай прасторы выступаюць (з улікам семантычнай нагрузкі) разнастайныя локусы менавіта культурнага ландшафту, пачынаючы ад элементаў інтэр’еру хаты (печ, стол, покуць, бабін кут) і да перыферычных аб’ектаў засвоенай чалавекам прасторы (лазня, млын, карчма, ростані). Семантычная амбівалентнасць практычна ўсіх элементаў прасторавай рэчаіснасці дае чалавеку традыцыі магчымасць узнаўляць гарызантальную мадэль свету, не пакідаючы “поля культуры”, што здымае неабходнасць выкарыстоўваць прыродныя эквіваленты і гарантуе апэратыўнасць магічнага лекавання. Так, калі ў замовах “мхі, балоты, ніцыя лозы” з’яўляюцца ці не самым частотным увасабленнем інфернальнай зоны, адрасам, на які выпраўляюцца хваробы, то ў рытуальна-магічных прыёмах народнай медыцыны яны, фактычна, не задзейнічаны. У гэтым сэнсе паказальна, што сама замова рэалізуецца найчасцей у межах канкрэтнай сядзібы (пераважна ў хаце, зоне суаднесенай з печчу; значна радзей – у лазні, гумне, хлявах), якая, будучы мікрамадэллю Космаса, дазваляе суб’екту замовы звяртацца да ўсіх структурных частак Сусвету” [24, с. 148].

3.1 Вертыкаль – гарызанталь

Архетыпічная мадэль свету (чатырохчасткавая ў гарызантальным і трохчасткавая ў вертыкальным вымярэнні) даволі функцыянальна задзейнічана ў сімвалічных прыёмах народнай медыцыны як вербальнага (віртуальнага), так і акцыянальнага характару, а таксама ў сінкрэтычных формах лекавальных практык.

Вертыкальная мадэль у міфапаэтычнай карціне свету зыходзіць з супрацьпастаўлення верх – ніз, якое звычайна рэалізуецца ў апазіцыйных парах неба – зямля, зямля – падзем’е, у якіх зямля прэзентуе то адмоўна маркіраваны ніз, то «свой» станоўчы верх. Зыходзячы з рытуальных практык,

хваробатворныя дэманьы могуць быць лакалізаваныя ва ўсіх трох ярусах сусветнай вертыкалі, хаця больш натуральнай выглядае аднесенасць іх да ніжняе часткі (гл. тут замоўнае адпраўленне хваробы: «...*Ступай ў зямлю цёмную, у цьму кромешную, не к людзям жывым, а к попурам лихим...*» [198, с. 544]; у замове з Аршанскага раёна: “*На гарэ расцець ячмень, пад гарою ляжыць камень. У лясу жывець ваўчок, у хляву – кабылка. Не хадзі, зараза, ля скаціны, не ламі ей бокі, спіны, дай спакойна ёй пасаць, а сама ідзі ў густы лес, за шырокую раку, закапайся ў зямлю на бальшую глыбіну*”¹.

Як адзін з прыёмаў выдалення хваробы, яе знішчэння выглядае закопванне ў зямлю датычных да хворага рэчаў, сімвалаў-прэзэнтантаў немачы. Пры гэтым, у шэрагу выпадкаў зямля, куды каналізуецца немач, мусіць быць прынцыпова неўрадлівай (сухой), што дазваляе пазбегнуць рэанімацыі хваробы ў іншай іпастасі. Так, беларусы Падзвіння верылі, што “зняты “каўдун” неабходна зарыць паглыбей у сухую зямлю, іначай каўдунаватыя валасы зробіцца валасьнямі і потым будуць шкодзіць людзям і жывёлам” [130, с. 265]. У міфапаэтычнай мадэлі свету азёры і крыніцы маюць выразнае суаднясенне з ніжнім, хтанічным ярусам і, адпаведна, з падземнымі водамі. У гэтай сувязі падаецца невыпадковым, што шэраг святых крыніц размешчаны ў непасрэднай блізкасці ад могільнікаў розных эпох. Так, крыніца “Святы калодзеж” ля в. Углы Полацкага р-на размешчана побач з велізарным курганным могільнікам (каля 200 насыпаў IX–XI стст.), мае “прыродную” капліцу – бліжэйшая да яго яліна аздоблена абразом “Маці Божай Выратавальніцы ад усякіх хваробаў” і павязаным на ствол вышытым рушніком. Разам з тым, вада, праходзячы розныя ярусы падзем’я, набывае адмысловую лекавальную сілу, што асабліва падкрэсліваецца ў замовах Віцебска-Смаленскага памежжа: “*Вадзіца-крыніца! Іярданніца-ачышчальніца! Хадзіла па мхах, па лясах, па горах, пясках. Прахадзіла шэрую зямлю, красную зямлю, белую зямлю, чорную зямлю. Красны камень, белы камень, сіні камень. Уроцы радасныя, нянавісныя, жаночыя, дзявочыя, мальцоўскія*”².

Будучы асноўнай стыхіяй першых стадый касмагенезу, вада сімвалізуе зыходную, першапачатковую чысціню, што ляжыць у аснове магічнага абмывання (ачышчэння) ёю. Аршанскія замовы ад уроцы вылучае класічны ўсходнебеларускі разгорнуты зачын, прысвечаны вадзіцы-ачысціцы, у запісе Раманава гэта гучыць наступным чынам – “*Царыца-вадзіца, красная дзівіца, самацветніца і ўгодніца, і хадзіла і гуляла, рыдысь-брыдысь абмывала, круты берагі абрывала, жоўты пяскі прынасіла, бела камення, сыро карэння. Абмывала царэй, каралей і ўвесь народ хрысціянскі, -- абмый раба божлага (імя)*” [150, с.15]. Пры гэтым суаднесенасць вады з хаосам у міфалагічных і фальклорных тэкстах інтэрпрэтуецца як яе памежны, медыятыўны статус паміж “гэтым” і “тым” светам, паміж людзьмі і багамі (продкамі). Толькі з улікам гэтай асноўнай семантычнай нагрукі стыхіі вады, магчымы аналіз сімвалічнага

¹ АНДЛ. Зап. Т.Кавецкая у 1993 г. у в. Ларынаўка Аршанскага р. ад Т.М.Кавецкай, 1909 г.

² Зап. У. Лобач у 2005 г. у в. Малькава Лёзненскага р-на ад Людвікавай (Піскуновай) Евы Іванаўны, 1930 г.н.

статуса і рытуальных функцый возера, ракі і крыніцы ў структуры традыцыйнага культурнага ландшафту беларусаў канца XIX – пачатку XXI ст.

“Вертыкальная праекцыя ракі ў міфапаэтычнай мадэлі свету, яе сувязь з тагасветам і выразныя камунікатыўныя функцыі, заключаныя ў дынамічных характарыстыках рачной плыні, ляжаць у аснове шматлікіх рытуальных практык беларусаў. У прыватнасці, у сістэме народнай медыцыны рака выкарыстоўваецца як эфектыўны камунікатыўны канал, пасродкам якога хвароба ці рэч, якая яе ўвасабляе, выдаляецца са сферы жыццядзейнасці чалавека ў тагасвет” [115, с. 184]. Пры гэтым, рака ў якасці камунікатыўнага канала мадэлюе дзве супрацьлеглыя сітуацыі. Калі разнастайныя дэвіцыі (хваробы), увасобленыя матэрыяльным чынам, каналізуюцца ўніз па цячэнні ракі, адносна паселішча, то адрасантам выступае чалавек, а ў якасці адрасата – інфернальная зона тагасвету. *“Каўтун ад упуду бывае. У мяне была, прывазілі зімой, калдун быў у дзевачкі дванаццаці лет. І вот, гаворыць, расчэшам воласы, а к утру ўсё саўеца. Прывазілі мне з Віцебска два раза. Ну, эта я ўжо здзелаю. Там аднясу... Асобенна летам очэнь харашо, а зімой прыходзіцца лункі разрубаць у Дзвіне. Мне нада, штоб на істочную ваду ўсё гэта пусціць*³.

Калі ж “карэспандэнцыя” (дар) прыбавае ў свет людзей з верхняга цячэння ракі, то, як правіла, у якасці адрасанта фігуруе вышэйшы, боскі сегмент светабудовы. У замове з Рослаўльскага павета Смаленшчыны: *“На мыри, на кыяни, стыяў дубь съ каринями; съ-падъ тога дуба бяжить вадица кипучая и гримучая. Божжія Матирь вадицу брала, на Сояньскей гаре пасвищала, такога-то чилавіка на галаві умывала”* [47, с.177]. Так рака ў сваёй вертыкальнай праекцыі верх → ніз злучае свет (цэнтр) людзей не толькі з ніжнім, але і верхнім ярусам светабудовы, суаднесеным з ідэяй сакральнага, боскага. Вада набывае царскі статус менавіта ў замовах з раёнаў Віцебска-Смаленскага памежжа. У замове ‘отъ болезни телятъ, отъ притки’, запісанай “отъ Лиганька” ў в. Міцюлі Рослаўльскага пав.: *“Царь вадица Аликсандра Паўлаўна, царица вадица Аликсандра Паўлаўна, ты мышшь круты биряги, сырая карення, жолтыя пяски; измый рабацію ать женскихъ притчіў, ать мужскихъ притчіў, ать рыбацкихъ притчіў, ать дявоцкихъ притчіў. Божжія Матирь кала Ирдани ряки хадила, вярбовыя прутики лумала, въ Ирдани-вады вадицу брала, рабацію умывала; Змый, Божжія Матирь, зъ буйнэй галавы, зъ ясныхъ вачей, зъ ламучихъ кастей, су усихъ жилъ, пажиль, зъ бялога тела, съ сердца, съ пичанеў, и зъ лехкыга и съ усихъ нутрѣў”* [47, с. 208-209]. Там жа на памежжы рака набывае імёны ўласныя і надзяляецца эпітэтам ‘слаўная’: *“Слаўна рика Вутя, славна рика Саламанида выхадила зъ вастока, съ биластока и са усихъ четырехъ старонъ, атмывала крутни биряги, аткрывала жауты пяски”* (в. Рудня) [47, с.175].

Уключэнне ўласна вады ў народнамедыцынскую практыку сустракаецца да сёння і паўсюль у разгледаным рэгіёне, прычым на ўсіх роўнях. Гл. у разгорнутым апісанні У.Дабравольскага: *“Ать урюмый скулки. (Заговоръ на воде). Вада даўжна быть свежая, пусудина чистая; пиридь тенъ какъ пириганять*

³ Зап. Лобач У. у 2007 г. у п. Сураж Віцебскага р-на ад Васечкінай Ніны Пракоф’еўны, 1931 г.н.

заговоръ, вымый чиста руки. Если изъ ряки бярешъ ваду, черпай яе па тяченію за разъ и изъ калодца, если бярешъ ваду, бяри яе сразу. Няси ваду маўчинька, на стороны ни паглядывай. Патомъ гавари, якъ принясешъ ваду. Ва имя Итца и Сына и Святова Духа. Аминь!

Ты, заря зарица, ты раса расица, раннія и вячернія, ты, скулища ты, асудища, ты, скула белая, ты скула чорная, ты, скула синія, ты скула багровая, ты, скула жоутая, ты, скула зависная, ты, скула радосная, ты, скула уроиная, ты, скула угрюмая, ты, скула грудища, ты, скула залатница – якая бы ты ни была – ну, я, рабъ Божій, я тябе вупрашаю. я тябе высылаю изъ касти, изъ мащей, изъ ясныхъ вачей, изъ буйный галавы, изъ ритивого сердца, изу усихъ жилъ, изу усихъ дулусустау, штоба р. Б. балестъ пиристау.

Ты ступай, скула, на синія моря: на синимъ мори ляжить бялой каминь, на бяломъ камни сядить тамъ дявица, ана ни шіить, ана ни мыить, ана ни ткеть, ана ни прядеть, только рабу Божію помащъ атъ скуль даетъ.

Мы же просимъ:

„Красная дявица, сама чистая вадица, ты йшла зъ марскога ключа, изъ зимлянога нутра, ты размувала жалтыи пяски, ты надмувала крутыи биряжки, – змый зъ р. Б. (имя боляцаго) скулу урюмую и усю балестъ!“

Якъ прагаворишь, улей у втарую пусудину 21 ложку вады и давай тэя вады пить и мачигъ ею грудь семь зорь утреннихъ и вячернихъ.

Изъ избы тоя время выхадить нильзя” [47, с. 195].

Асаблівае значэнне ў народных магічных практыках надавалася сутокам рэк (ручаёў, крыніц). Семантычная набліжанасць сутоку рэк (крыніц) да ростаняў як пачатковай, “нулявой” кропкі прасторы, злучанай з усімі сферамі светабудовы, выяўляецца ў падабенстве магічных аперацый, якія праводзіліся ля іх: “Ад сухотніка, з двох калодзежаў, з трэця рэчкі вады ліць, па зарах беручы, і тры дні на печы дзяржаць. І ўзліць на дварэ, на сутоках, на галаву раздзетаму, і там і чарапок кінуць і сарочку і ісці ня 'зіраючыся” [62, с.555]. Паводле інфармацыі А. Шлюбскага, на ўсходзе Віцебшчыны існавала меркаванне, што “ваду для замоў знахары павінны браць у сутоках, дзе рэчкі зліваюцца” [203, с. 23]. Падобная практыка вынікае з архаічных уяўленняў пра існаванне крыніц з “мёртвай” і “жывой” вадой (адлюстраванне сімвалічнай амбівалетнасці стыхіі вады), спалучэнне і выкарыстанне якой у лекавых мэтах прыводзіла да “смерці” хворага і “нараджэння” здоровага чалавека.

Супрацьпастаўленне верх – ніз, у замоўных тэкстах зрэалізаванае ў наяўнасці дзвюх груп звышнатуральных істотаў, адны з якіх звязваюцца з небам, а іншыя – з пеклам [56, с. 22-29], у рытуальна-магічнай практыцы амаль не актуальнае, бо з прадстаўнікоў верху «ўдзельнікамі» лекавання выступае бадай што адзін Месяц, які дытычны ў такой жа ступені і да замагілля. Рытуальна-магічная практыка практычна не выяўляе кантэкстаў з аксіялагічнай палярызацыяй верху і нізу, а хутчэй прэзентуе той ровень уяўленняў, калі “той” свет бачыўся навокал, дэмань хваробаў месціліся як унізе, так і ўверсе, і таму “вертыкаль” рытуальных дзеянняў не вызначаецца строгай аднаскіраванасцю.

Варта зазначыць і тое, што замовы актыўна распрацоўваюць ідэю замацаванасці кожнага з ярусаў вертыкальнай светабудовы ў сваёй

анталагічнай зададзенасці і немагчымасць беспакараннага змяшэння светаў і, адпаведна, парадку. У замове з Віцебска-Смаленскага памежжа ад чэміры такой трываласцю вертыкалі магічна праграмуецца здароўе: *“Есть у свети есть у свети, есть у свети три цари, три цари, три цари: первый царь, первый царь, первый царь-месяц на неби, месяц на неби, месяц на неби; утарой царь, утарой царь, утарой царь-ракъ у мори, ракъ у мори, ракъ у мори; третій царь, третій царь, третій царь-серый воукъ у балоти, серый воукъ у балоти, серый воукъ у балоти. “Какъ еты цари адинъ у аднаго ни бывають и напитки и наедки ни кушаютъ и ни беседывають, такъ етый чемири у р. Б. ни быватъ”* [47, с. 189].

Адносна распрацаванай ёсць толькі вертыкаль жытла, якое гэтаксама прэзентуе тую ж трохчленную мадэль з яе сярэдзінай і сакральна пазначанымі верхам і нізам. Так, уваходзячы ў хату, дзе ёсць хворы, трэба адразу палічыць бэлькі на столі, каб хвароба не прыстала; лекавальны ж атрыбут часам здабываўся менавіта з “верху” -- узяць мох з даху на паўночным баку, заварыць яго і піць. Як сімвалічны выразнік верху выступае комін, арыентаваны на небесную сферу. Печ жа ў магічных працэдурах лекавання (асабліва ў абрадзе “перапякання дзіцяці”) сімвалізуе “ніз”: адначасова і магілу і дзетароднае жаночае лона, дзе памірае хворае і нараджаецца здаровае дзіця.

Прастора ля падлогі, пад палком, успрымалася як прыстанішча духаў і найлепшая зона кантантавання з імі. З аршанскіх запісаў Е.Раманава: *“Трэба ўзяць акрайчык жытняга хлеба, закруціць з солькай у белую анучку, перавязаць чырвонай ніткай, тады ўзяць дзіцёнку гэтым вузельчыкам галоўку пагладзіць ды пад печку падкінуць. А тады тры разы пад печку пакланіцца, не ксяць, і казаць: Крыксы-крыксы, дарую я вас хлебом-соллю, белай рубашачкай, красным паясочкам – даруйце майму дзіцяці добрае здароўе і сон”* [150, с. 31-32, зап. у в. Мікуліна Арш. пав.]. Уласна на падлозе як зонай нізу абіраліся больш семіятычна важкія сегменты – трэцяя палавіца ад кута: *“Як маць дык кладзець на перакладзіну. -- На якую перакладзіну, на парог? -- А во пол кладзеш, слігі. -- А слігі – эта што? -- Ну вот на слігу ад кута кладзеш рабеначка і ходзіш цераз яго, і гаварыш: “я цябе радзіла, я цябе лячыла” – гэта дужа памагае харашо. -- Гэта першая сліга ад покуці? -- Ага, ага. 3 разы”*⁴.

Але традыцыйныя аксіялагічныя дамінанты, што замацоўваюць за верхам станоўчыя канатацыі, а за нізам – адмоўныя, у дадзеным выпадку досыць невыразныя, бо актуальнай стае разуменне як столі і прасторы вышэй, так і падлогі з падзем’ем як межаў са сферай чужога, але патэнцыйна спрыяльнага ў плане маніпулявання з хваробаю.

Гарызантальная мадэль, будучы антрапацэнтрычнай, грунтуецца на супрацьпастаўленні асвоенай, адмежаванай часткі прасторы, якая ўспрымаецца чалавекам як «свая» тэрыторыя, таму, што знаходзіцца па-за ёю ў сферы варожай, неасвоенай, «чужой». У рытуалах сэнсава важнымі аказваюцца проціпастаўленні дом (двор) – лес, поле, вада, правы – левы, адкрыты – закрыты, блізкі - далёкі, усход -- захад, поўдзень - поўнач. Менавіта ў

⁴ Зап. Валодзіна Т. і Лобач У. у 2007 г. у в. Слабада Віцебскага р-на ад Хлеханавай Марыі Фёдарайны, 1930 г.н.

гарызантальнай плашчыні разгортваецца шлях суб'екта і аб'екта лекавальных рытуалаў, які мяркуе пераадоленне межаў і дасягненне пэўнага сакралізаванага цэнтру.

Свая прастора ў традыцыйнай мадэлі свету разглядваецца як шэраг колаў-прастораў, што разгортваюцца адна за другою згодна з прынцыпам укладання (хата – двор – вёска), у якой кожная папярэдняя выступае цэнтрам наступнай. Знешнія абрысы (кропкі) гэтых канцэнтрычных колаў (сцены, дах, вокны, дзверы, парог хаты; плот, вароты сядзібы; прыдарожныя крыжы ў канцы вёскі і г.д.) у міфапэтычных уяўленнях беларусаў выступаюць рэчавым увасабленнем мяжы паміж “сваім” і “тым”, чужым светам. Стабільнасць і трываласць гэтай мяжы, як і яе абрысы, носяць падкрэслена суб'ектыўны характар. “Межы прасторы воляю чалавека, у залежнасці ад чалавека, у адносінах да чалавека – могуць змяшчацца, пашырацца ці звужацца. Адпаведна гэтаму змяняюцца і межы ўладанняў (уласнасці): адно губляецца, другое набываецца, сваё робіцца чужым і наадварот” [191, с. 76].

Для гарызантальнай мадэлі свету характэрная чатырохчасткавая сегментацыя прасторы. “Пры гэтым, чатыры асноўныя прасторавыя напрамкі ў народнай свядомасці надзяляліся рознымі энергетычнымі патэнцыямі. Найбольш напружаная сілавая лінія злучала Усход і Захад, як месцы “нараджэння” і “смерці” сонца і, адпаведна, святла і дня. Рэалізацыя замоўнай формулы ці рытуальнай дзеі з адрасацыяй “на захад сонца”, які асацыюецца з падзем'ем, смерцю і цемрай, заклікана каналізаваць дэвіяцыі ў здароўі чалавека ў пазначаным прасторавым кірунку” [104, с.29].

Эфектыўнасць працэдуры узмацняе межавы статус локуса, дзе яна разгортваецца, і сітуацыя часавага памежжа: захад сонца як тэмпаральны рубаж дня, свету людзей і ночы, інфернальнай сферы. Усход у міфалагічнай карціне свету беларусаў трывала суадносіцца з ідэяй нараджэння, жыцця, святла (чысціні) і боскай сферай у структуры светабудовы. Віртуальнае ці рэальнае перамяшчэнне хворага чалавека на ўсход мае на мэце не выдаленне немачы ў пазначаным прасторавым кірунку (як у выпадку з Захадам), але яе поўнае знішчэнне пры дапамозе звышнатуральных істот і сакральных стыхій. Надзвычай паказальна прадстаўлена тое ў аршанскай замове: “*Як садзяржала мяне Божая Маці на свеце, так і садзяржаць будзе. Як адсылала Божая Маці маіх ворагаў, так і адсылаць будзе на восток сонца, на крутыя, белыя берагі. На тых берагах стаіць вяз на 12 карнях, з-над карней бяжыць ключавая халодная вадзіца. То не вадзіца, а прыкрасная дзявіца. Будзем браць гэту вадзіцу ключавую, гэтай вадзіцай у рабы Божай (імя) з нутры пасланага д'ябла выганяць будзем. Амінь*”⁵.

3.2 Сфера чужога

Магічнае мысленне, уласцівае прадстаўнікам традыцыйнага грамадства, базуецца на веры ў існаванне звышнатуральных сілаў і кантактаванне з імі і

⁵ АНДЛ. Зап. Івашкевіч Яніна ў в.Брылі Аршанскага р. ад Сталбуновай Марыі Логвінаўны, 1929 г.н.

нават на веры ў магчымасць непасрэднага на іх уздзеяння. Сфера дзейнасці гэтых сілаў мае дачыненне як да лёсу асобнага чалавека, яго сям'і, так і да калектыву ў цэлым. Да шэрагу віртуальных уплывовых “суседзяў” чалавека заканамерна адносяцца і памерлыя. Асабліва важнаю стае якраз ідэя ўзаемапранікнення гэтага і таго светаў, прынцыповая амбівалентнасць як таго свету ў цэлым, так і паасобных яго складнікаў. І толькі гарманічнае дачыненне светаў, баланс і раўнавага ў стасунках вызначаюць і дабрабыт, і надзейнае пачуванне чалавека.

Амбівалентнасць як вызначальная асаблівасць прасторы выяўляецца праз пэўную канфігурацыю станоўчых і адмоўных канатацый у семантычным полі канкрэтнага топасу, што абумоўлена асаблівасцямі аксіялагізацыі свету ў народнай традыцыі. У такім кантэксце ўзноў актуалізуецца праблема каштоўнаснай характарыстыкі чужога ў цэлым. Комплекс ведаў дазваляе сцвярджаць, што чужое далёка не толькі адмоўнае, бо менавіта ніжні свет у касмалагічных канцэпцыях выступае як крэатыўная субстанцыя, з ім атаясамліваецца іншасвет як крыніца ведаў, багацця і дабрабыту перадусім праз канцэптuallyна-асацыятыўную повязь ніжняга свету з зямлёю, што вылучаецца сваёй урадлівасцю. І наогул, «той» свет, куды адыходзяць душы пасля смерці чалавека, не ёсць толькі замагільным паселішчам нябожчыкаў, а той прастораю, каштоўнасныя паказнікі якой схіляюцца да 'боскае, святое, спрыяльнае'. Не выпадкова, што ў народнай традыцыі вырай трывала суадносіцца з “райскім садамі”.

Локусы, якія увасабляюць ідэю чужога, паўстаюць у лекавальных маніпуляцыях не толькі як свет хваробаў, сфера дэвіцый, але і як месца, зварот да якога вызначае зыходны вынік у медыцынскіх практыках. Падарожжа ў засветы меркавала кантакт з прадстаўнікамі тагасвету, у тым ліку і з памерлымі. Замовы дэманструюць непасрэдныя звароты да свету продкаў за спрыяннем у пазбаўленні ад хваробаў, якія часцей заснаваныя на універсальных механізмах абмену і мяркуюць ахвярапрынашэнне: “Папрашу таго, кім кладбішча занімаці. Святкі святыя, старыя і малыя, блізкія і далёкія, свае і чужыя, хлеб-соль прымайце і здароўе надзяляйце” [62, с. 153]. Паказальна, што свет памёрлых маркіруецца як боскі (святы) локус. На практыцы гэтая заканамернасць датычыцца могілак, якія, з аднаго боку, выступаюць як небяспечная для жывых зона (гл. чарадзейскія, шкаданосныя маніпуляцыі ўночы, прадпісанне вясельнаму поезду абавязкова абмінаць “клады”), але адначасова ўспрымалася як святое месца (пахаванні продкаў, наяўнасць крыжоў), дзе (як і ў храме) паводзіны чалавека падлягалі строгай рытуальнай рэгламентацыі.

Могілка становіліся абсалютным сімвалічным увасабленнем таго свету, замагілля і тым не менш топасам, створаным пры непасрэдным удзеле чалавека і праз тое датычным да культурнай прасторы. Сімвалічнымі рэпрэзэнтантамі таго свету, нават нябожчыка, які ўжо перайшоў у катэгорыю продкаў і пры выкананні пэўных правілаў стане спрыяць нашчадкамі, выступаюць зямля/пясок з магілы.

Паколькі менавіта іншасвет у любых яго іпастасях (боская сфера, свет памёрлых ці інфернальная зона) выступае ў традыцыйных уяўленнях як

адзінамагчымая крыніца звышнатуральных (не - чалавечых) патэнцый і рэсурсаў, то аптымальны эффект лекавальных працэдур магічнага характару мог быць дасягнуты толькі пры апеляцыі да яго. Сфера чужога, адначасова варожага, небяспечнага, але і спрыяльнага, бо ўлучае ў сваю структуру свет продкаў і духаў- апекуноў, Бога і святых, у медыцынскіх прыктыках у гарызантальнай плашчыні прадстаўленая амаль усімі складнікамі ландшафту – ад лесу, вадаёмаў, поля, так і элементамі сялібы і жылля.

Балота. Найбольш рэльефна прагматыка балота рэалізуецца менавіта ў сістэме народнай медыцыны, дакладней, у сімвалічным сегменце яе лекавальных практык. З гледзішча традыцыйнага светапогляду, структура арганізма самога чалавека, мікракосм чалавечага цела разглядаюцца ў этнамедыцыне ў судачыненні з касмічным парадкам. Прынцыпы ж арганізацыі Сусвету – макракосму, у сваю чаргу, ізаморфныя прынцыпам будовы мікракосму – чалавечаму арганізму. Такім чынам, чалавек асэнсоўваецца як элемент касмабіялагічнага свету, уяўленні пра яго здароўе выражаюць гарманічныя сувязі з прыродай, а хваробы – іх парушэнне. Іншымі словамі, калі здароўе з’яўляецца парадкам, нормай, то хвароба – дэвіяцыя парадку, антынормай, але абодва гэтыя полюсы з’яўляюцца неад’емнымі часткамі цэльнай карціны свету, бо любая норма ідэнтыфікуецца як такая толькі на тле парушэнняў.

У сваю чаргу, і норма, і антынорма ў кантэксце скразной метфарычнасці сусвету маюць сваё дакладнае месца, вызначанае на ўзроўні як саматычнага, так і ландшафтнага кода. Такім чынам, парушэнне касмічнага парадку можна прадставіць як парушэнне адпаведнасці формы і зместу, месца і змесціва. Аднаўленне ж нормы заключаецца ў аднаўленні гэтай адпаведнасці ў структуры светабудовы. Адсюль, “зусім невыпадкова, што ў абсалютнай большасці выпадкаў, калі балота фігуруе ў замоўнай практыцы, размова ідзе не пра ліквідацыю хваробы як такой, але пра яе дэпартацыю з неадпаведнага (чалавек) у адпаведны (балота) локус”. Пры гэтым, што вельмі важна, гэтая працэдура гарантуе аднаўленне парадку і гармоніі не толькі чалавеку ці хатняй жывёле (здароўе), але і ўласна хваробе, якая вяртаецца на “сваё месца” [115, с.159-160]. “Выхадзі, хвароба, з мае галавы, румянага ліца, пышных грудзей, рацівага сэрца, з жылачак, з крыві, з калсм, лакцей, печані, жалудка, з быстрых можак і бслых ручак. *Выхадзі, хвароба, і ляці на сухія, дрымучыя лясы, жоўтыя, сыпучыя пяскі, тарфяныя, гразныя балоты і там развейся. Як чорнаму кату ка мору не араці, карове не хадзіці, так хваробе не бываці*”⁶.

Так, у гарадоцкай замове ад валасня хвароба не проста адпраўляецца ў балота, але нават канстатуецца, што там ёй “гняздо віць”. “... выліваюць на каласы, 9 ржаных пустых каласоў, звязываеш іх у пучок, грееш цёплую вадзічку, туды трошку марганцовачкі. І выгаваріваецца: *“Дзевяць каласоў, дзевяць валасоў, валасы белыя, рыжыя, красныя, чорныя, і ўсе астальныя валасы, выхадзіця на каласы. Сьвінняччыя, сабаччыя, авеччыя і чалавеччыя, і ўсе астальныя валасы, выхадзіця на каласы. Ударныя, нарыўныя, касьцяныя,*

⁶ АНДЛ. Зап. Г.Ю.Гучэк у в.Бабінічы Аршанскага р-на ад Лялік Надзеі Якаўлеўны, 68 г.

у се астальныя валасы, выхадзіця на каласы. Вам там у рабы Божай ня быць, жывой крыві ня піць, цела не ўрядзіць. Ідзі на камень, у лозы, у топкае балота. Там табе гняздо віць, прыбуваць, а ў рабы Божай балезьні воласа не бываць. Волас, услыш мой голас! Амін. І так трі разы прагаворіш”⁷. У балоце месціцца ўсё сваяцтва замоўнай хваробы: “Спутнік, спутнік, у цэле 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 асінавыя калоды – там тваі бацькі, маткі гуляюць, кубкі наліваюць, цябе дажыдаюць (Лёзненскі р-н)” [141, с. 98].

Таксама выкарыстоўваўся спосаб застрашвання хваробы, калі суб’ект замовы пагражаў знішчыць не ўласна віноўніка немачы, але яго месца пражывання, г.зн. пазбавіць анталагічнай апоры ў структуры светабудовы: “Гад Якаў, гадзіца Якавіца! Гад, гад! Вазьмі свой яд. А ня возьмеш свайго яду, я пайду на Кіян-мора. На Кіянні-моры ляжыць Латыр-камінь. Я з Латыра-камня вазьму агню, з пітуна крыві, выжгу ўсі мхі, усі балоты, усі крутыя берагі. Ня будзіць вам ні прыстанішча, ні прыбежышча” [62, с.143].

Віртуальны спосаб рэструктурызацыі свету, увасоблены ў замоўных тэкстах, мае і акцыянальныя аналагі, калі хвароба сімвалічным чынам адасабляецца ад чалавека і перамяшчаецца ў локус балота. Так, пры ліхаманцы хвораму “раяць адкідваць яйка не на ростані, а куды-небудзь у балота, пад азярыну. Адкінутае з такой мэтай яйка нікому не трэба падымаць, бо да падняўшага абавязкова праройдзе ліхаманка” [46,с.131].

Гэтаксама часта, як адрас на які выпраўляецца хвароба, фігуруе ў замовах і “цёмны” альбо “сухі лес”, што ўсё адно выводзіць на міфалагему балота, паколькі пад “цёмным”, як правіла, разумеецца яловы, нізінны (= балоцісты) лес, а сухастой, нягледзячы на вонкавую парадаксальнасць, уласцівы менавіта забалочанай мясцовасці [115, с. 161]. Менавіта ў такое “дрымуча-скрыпучае” месца, дзе пануе камарынае царства, адпраўляюцца хваробы ў смаленскай замове: “Если мущина у лихарадки, зними съ передній наги лошади дичь, самую корачку; если жь баба у лихарадки, нужна снять дичь у кабылицы. Потэмь корачку высуши и сатри у парашокъ, развяди у стакани зь водою и пастау прати бальнога и гавари: „Ты, лихарадка с... а дочка, Ирадыва ты дочь, пугубила Придтечу Ивана чиризь сваю пляску, – зрубили яму голыву: но тябе святая галава праклила и наслала митатца кала лесу, кала кустоу, кала лошади, кала гривы и капытоу. Ты ступай, лихарадка, атъ р. Б. (имя)–я тябе высылаю праклятую–ступай ты ни путями, ни дорогами – усё махами и патопами, да кривыми згородами–на лясы на дрямучи, на дирявы на скрипучи; – тамъ ты живи, паживай, да назадъ ни бувай. Питайся ты камарами и машкарою, а только р. Б. (имя) астаў! Аминь” [47, с. 172].

Цесная ўзаемасувязь балота і лесу (гл. “Ляцелі сарокі, ухвацілі сурокі, паняслі на лясы, на балоты. Пакуль ляталі, сурокі прапалі”⁸, характэрная для рэальнага прыроднага ландшафту, знайшла адлюстраванне і ў пашыраных вербальных інверсіях: “лясное балота” і “балоцісты лес”, у той час як іншыя

⁷ Зап. Валодзіна Т. і Лобач У. у 2011 г. у г. Гарадок ад Багданавай Марыі Сцяпанаўны, 1934 г.н.

⁸ ВА: зап. Каралюк А. у в. В. Лётцы Віцебскага р-на ад Каралюк Ганны Мікалаеўны.

локусы стасуюцца з балотам (лесам) у аднабаковым парадку: “балоцісты луг” (рака, возера), але не “лугавое (азёрнае, рачное) балота. У замове з Веліжскага павету (цяпер Смаленская вобл.): *“Выганяю я ету скулу на мхі, на балоты, на сухой лес: там вам красавання, там вам лікавання. На чым жа ты схапiлася: ці на радасці, ці на піцянні, ці на едзянні? На чым жа ты схапiлася, на тым і перастань”* [203, с. 35, № 196. Зап. А.А. Шлюбскі ў 1918 г. у в. Дзейкаўшчына Веліжскага п. ад Параскевы Івановай (Кіраёнак), 80 г.]

Аднак, сутнасным з’яўляецца 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 ўласцівыя дзве патэнцыі: дэструктыўная (паглынае, засмоктвае) і крэацыйная (як і лес, балота мае сваю флору і фаўну, з’яўляецца вытокаам рэк; асушанае балота = поле). Такую ж сітуацыю мы назіраем і ў выпадку з хворым чалавекам: ён альбо памірае, альбо выздараўлівае [115, с. 161].

Варта адзначыць, што і культавыя крыніцы, іх тапаграфія вельмі часта суадносіцца з балотам і, як правіла, лакалізуецца ў ментальнай карце мясцовых жыхароў у цэнтры балотнага ўрочышча. Так, у балотным урочышчы ці ў непасрэднай блізкасці ад балота знаходзяцца: Святая крыніца ля в. 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, з’яўляюцца характэрнай рысай сакральнай геаграфіі і паўночна-заходніх рэгіёнаў Расіі – Пскоўшчыны і Наўгародчыны [32].

Факт наяўнасці сакральна вылучанай крыніцы ў канкрэтным балоце не толькі аўтаматычна нейтралізуе яго “дэманічны” вобраз у карціне свету мясцовай супольнасці, але і актуалізуе крэацыйныя патэнцыі прыроднага локуса. Па сутнасці, святая крыніца ў балоце адсылае да пачатковай фазы космагенэзу, калі стваральнай дзейнасці Бога папярэднічае аб’ектывацыя зыходнай кропкі (цэнтра) сатварэння на тле прасторы хаосу: “Калі свет яшчэ толькі зачынаўся, нідзе нічога не было. Усюды была мёртвая вада, пасярод вады тырчэў нейкі камень”. Статычная прастора балота, у якой вылучаецца дынамічнае ядро (крыніца), увасабляе два полюса сатварэння сусвету – *in statu* і *in motu*. Ідэі нараджэння, абнаўлення, 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, броду, трывала суаднесеныя з уласна балотам. Такая дыхатамія з’яўляецца аптымальнай у кантэксце сімвалічнай прагматыкі і функцыянальнасці вясковых святыняў падобнага тыпу: да іх ідуць, каб пакінуць хваробу і атрымаць здароўе [115, с. 170].

Вобраз крыніцы ў балоце карэлюецца з сімволікай міфалагічнага цэнтра, якая ўласцівая не толькі аб’ектам культурнай прасторы (храм, дом, крыж), але і

прыродным локусам, у тым ліку і балоту. У немалой ступені гэта абумоўлена тым, што для чалавека традыцыйнай культуры, які і сам ёсць аўтацэнтрчным у міфапаэтычнай карціне свету, ідэя цэнтру прадметна актуалізуецца (у ментальнай альбо рэальнай прасторы) толькі ў цеснай сувязі з сімвалічнай прагматыкай самога чалавека. І ў выпадку, калі актуальным стае пазбаўленне чалавека ад хваробы, міфалагічны цэнтр, дзе і адбываецца акт санацыі, можа быць лакалізаваны менавіта ў балоце, як у замове з разгледанага рэгіёну: *“Рожжа-ражаница, красная дзявіца, ня тут тваё гуляньня, ня тут тваё красаваньня. Там тваё гуляньня, там тваё красаваньня, па мхам, па балотам, па гнілым калодам, сярод дубоў белыя скацериці падбіраныя і напіткі п’яныя. Рожжа-ражаница, уймі свае жаркія жары. А ня ўмеш, я ўму. Амін. Пагаворіш так: Амін, амін, амін. Перяксьціш так на больку і перша Отчу перягаворыш. А тады рожу, а тады Богу перяксьціся і пойдзець чалавек з Богам”*⁹.

У значэнні прасторы, дзе лакалізуецца міфалагічны цэнтр, у якім адбываецца пазбаўленне чалавека ад хваробы, балота тыпалагічна тоеснае такім ментальным топасам, як “мора” і “чыстае (шырокае) поле”, агульнай характарыстыкай якіх з’яўляецца вельмі слабая структураванасць і набліжанасць да пачатковай стадыі космагенэзу. *“На чыстым полі яблань, пад той ябланею з чорнага барана руна гняздо; а ў тым гняздзе змяя серавокая, белавокая, старшая, бальшая. Унімай ты сваіх змей – ламавых, палявых, гнаявых, межавых, лесавых, вадзяных, курдупых, лятучых, паўзучых, з-пад кустаў, з-пад кручаў, штоб яны ярасць вынімалі і пухліну сымалі”*(Мсціслаўскі пав.) [62, с.117].

Аднак, паміж балотам і пазначанымі локусамі існуе 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”, структуруюцца з дапамогай не толькі аб’ектаў прыроды (востраў, гара, дрэва, камень), але і 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 [115, с. 171].

У сваю чаргу, для прасторы балота ў замоўнай традыцыі ні міфалагема храма, ні пастаянная прысутнасць персанажаў боскай сферы не ўласцівыя. Такім чынам, можна меркаваць, што міфалагічны цэнтр у выпадку, калі ён актуалізаваны ў замовах менавіта на балоце, пазначае структурнае ядро “антысвету” ці інфернальнага сегменту светабудовы, дзе згодна касмічнага парадку і мусяць знаходзіцца хваробы і немачы.

Лес як таямнічае месца кантакту з засветамі, са сваімі чашчобамі, непразлымі месцамі разумеецца як пункт адсылання хваробаў і як локус Сусветнага дрэва, праз якое магчымае ўспрыманне дабратворнага ўплыву засветаў. *“Будзьця вы, уроцы, малянкі і лёганькі, як макавае зёрнушка, як*

⁹ Зап. Валодзіна Т. і Лобач У. у 2011 г. у г.п. Езярышча Гарадоцкага р-на ад Данілавай Антаніны Фёдараўны, 1929 г.н.

паўлінае пёрушко; ляціця вы, уроцы, у чыстыя паля, у цёмныя ляса і ў шэры боры. А ў цёмных лясах і ў шэрых барах там ёсь раскрасівы луг; сярод раскрасівага луга стаіць ракітавы куст, пад ракітавым кустом сядзіць паненка, пірагі пячэць і вас у госьці завець. Там вам, уроцы, красавання, там вам, уроцам, спачывання - на касьцям уроцам не хадзіць і касьці уроцы не ламіць” [150, с. 21-22, № 62. Зап. Е.Р.Раманаў у в. Каралёва Віцебскага п.].

Як самі растуць дрэвы, так і іх часткі (у некаторых выпадках спецыяльна апрацаваныя) шырока ўжываліся ў народнай медыцыне. Акрамя выкарыстання гаючых уласцівасцей дрэва, на аснове актуалізацыі міфалагічных уяўленняў пра яго медыятыўныя, жыццядайныя магчымасці распрацоўваліся механізмы пазбаўлення ад немачаў шляхам адпраўкі дэманаў хвароб на той свет, адкуль яны прыйшлі, і перанясення іх на дрэва. “Ну вот с упуду мераюць. Мераюць дліну чалавека, усю ўперад прамераюць і вузюлок завязуць, і кажны сустаў, і кругом галаву, і паясніцу, і кажны сустаў – і руку, і нагу, і кажны сустаўчык . І што раз правядзеш, то ўзюлок, што раз правядзеш, то ўзюлок. Тады бірэш нокаткаў атрэжыш, валосікаў так з чатырох бакоў спераду, ззаду, з бакоў – і бірэш дзенег (там капейкі якія), хлеб, соль, і складываеш уместа так у харошую трапачку і ніткай ётай заматываеш. Абматаеш і ідзеш пад бірэзінку, тады кладзеш:

Бірэзіна, бірэзіна, я пумагаю, і ты пумагі, вазьмі такей-та худабу.

Тры разы скажаш, пад корань паложыш, і пойдзеш узад. Другія на ростанях кідаюць, эта няверна. Вот дарога туда і туда. На хрыстах на етых. Тады хто падыміць, разверніць, тады той балеіць, тому ніхарашо. Ілі сабакі з’ядуць, нікакей помачы нет. А міне ўчылі ўсё пад корань каб клась”¹⁰. “Разыйдзіцеся вы, валасьні, па чорнай зямлі, па цёмным лясу, па шчырым бару, па белым камяню, у чырвону сасну: там сабе будзьця, там вы прабувайця, свой вопух пушчайця, рабы божай не чапайця” [150, с. 96, №231. Зап. Е.Р.Раманаў у в. Мікуліна Аршанскага п. ад П.Вікенцьевай].

Кусты ўспрымаюцца больш адназначна са знакам мінус – “Кацілася, валілася з высокага неба, звалілася ў жоўтыя кусты. У жоўтых кустах вярба стаіць, у вярбе гняздо. Загавару ад уроцы, ад сівога воласу, ад чорнага воласу, ад русага воласу, ад рудога воласу, ад усякага голасу”¹¹.

У замовах дрэва не абавязкова расце ў лесе, але ў ролі сакральна вылучанага цэнтру і нават сусветнай восі размяшчаецца найпрост у мора, да прыкладу ў замове з Ельнінскага раёна Смаленшчыны: “На синимъ на мори / Стаить дубъ кудрявый, / Падъ тымъ дубымъ кудрявымъ / Стаить кровати тисавыя/ И залатыя пяринны пуховыя / И адіялы шалковыя./ У тыхъ у пяринныхъ пухавыхъ / Ва діялахъ шалкавыхъ / Ляжить руна шерсти, / У той руни шерсти / Сядить птица / Садяржица и Сакратица, каторая садиржаить / И Закричаить / Вс'ехъ сваихъ птицъ палетныхъ / И сабакъ вабежныхъ” [47, с. 187].

¹⁰ АІМЭФ: ф.8, воп. 79, спр. 172, сш.1, л.73-74, № 46. Зап. Цяпкова Т. у в. Лялеўшчына Гарадоцкага р-на ад Шарновай Г.С., 1914 г.н.

¹¹ АІМЭФ: ф.13, воп. 2, спр. 13, л. 39 адв., № 55. Зап. А.С. Емяльянаў і студ. Віцебскага педінстытута ў 1979 г. у в. Баранаўка Віцебскага р. ад К.С.Дрозд, 1952 г. н.

Ужо як чужыя локусы ўспрымаліся выключаныя з дзейнасці чалавека поле альбо калодзеж – *“Віх ты віх, ня будзь, віх, ліх. Панясу цябе на чыстае поле, на сіняе мора, на тым моры камень ляжыць, на тым камені птушка сядзіць. У яе жалезная дзюбіца, яна цябе раздаўб’е, увесь твой род разнясе”*¹². Крытэрыем “ачалавечанасці” прасторы малі ўспрымацца гукавыя чыннікі, калі не проста чужой, але сакральна вылучанай станавілася тая прастора, дзе не чуваць пеўнева крыку.

Канцэнтрычнае звужэнне прасторы з навакольнага ландшафту вылучае вёску, калі ўжо нават суседнія хаты разумеліся як локусы не проста чужыя сацыяльна, але і міфалагічна-каштоўнасна. Гэта замкнёныя астраўкі-сялібы, са сваёю «доляй», меркай жыцця-здароўя. Пры начным плачы ў дзяцей рэкамендавалася здабыць са страхі хаты, дзе не жывуць удовы, трохі саломы і падкурыць ёю. Як абрадавы рэквізіт скарыстоўвалася і смецце з чужых двароў, семантычна тоеснае зямлі з ростаняў, узлеска і іншых локусаў засветава-медыятыўнай аднесенасці. Каб даведацца, ці сурочанае дзіця, прадпрымалі наступнае: маці нясе хворае дзіця ў гумно ці ў нежылую хату, дзе ставяць кубел. Кубел адмыкаюць, кладуць туды дзіця. Замкнуўшы кубел, маці застаецца тут жа, а дзеці бягуць за вароты. Яны глядзяць у правы і левы бок і вяртаюцца да маці. Часам гэта паўтараецца разы тры. Калі ў гэты час хто-небудзь праходзіў па вуліцы - дзіця сурочана [199, с. 286-287].

З культурных локусаў вясковай перыферыі ў народнай медыцыне задзейнічаныя млын і карчма. У міфапаэтычнай карціне свету беларусаў карчма трывала суадносілася з сімвалікай прасторавага памежжа і паводле сваёй утылітарнай і рытуальнай прагматыкі супрацьпастаўлялася храму. Статус “кантактнай зоны” абумоўлены спецыфікай прасторавага размяшчэння карчмы (на гандлёвых шляхах, ростанях, ля перавозаў праз рэкі, пры млынах і г.д.), яе функцыянальнай нагрузкай (прыём “падарожных” людзей, гандаль гарэлкай, аперацыі куплі / продажу) і суаднесенасцю з “чужынцамі” ў этнакультурным вымярэнні (з часоў позняга Сярэднявекі пераважная большасць корчмаў належала або арандавалася яўрэямі) [109, с. 230-232]. Самое змяшчэнне хворага ў такія памежныя будыніны кадзіравала яго сімвалічнае падарожжа ў локус, арганічна належны да хваробы, анталагічна ёй роднасны, з наступным ад яе вызваленнем, пакіданнем хваробы ў яе «родным» месцы.

У межах сялібы выразна вылучаецца перыферычная зона, якая акаляе хату і разумеецца ў памежна-кантактавых сэнсах. Да яе належыць найперш плот і вароты, а таксама хлявы, сметнік, дрывотня. Да максімальна чужой прасторы адносілі месцы, дзе ніхто не ходзіць, куды і належыла выдаляць асабліва небяспечныя для чалавека існасці і субстанцыі. Ваду пасля мыцця хворага вылівалі за хлёў, там ёсць такі куток, дзе ніхто не ходзіць. Вуглы гаспадарчых будынін і плот сімвалічна ўлучаліся ў рытуальны дыялог, станавіліся паўнавартачнымі ўдзельнікамі сімвалічнага абмену – пры болях у спіне ноччу церліся аб вугал восеці, прамаўляючы: *“Авін, авін, вазьмі свой уцін, // Адай маё здароўе”* [198, с. 546].

¹² АНДЛ: зап.у 1975 г. Кірвель Л. у в. Дабрамыслі Лёзненскага р-на ад Косік Алены Ісаеўны, 51 год.

Не выключаячы магічнага праграмавання “драўлянае” крэпасці спіны, наступны блок лекавых захадаў разгортваецца ў рэчышчы сімвалічных перакадзіровак між цэлам чалавека і домам. І тады спіне будзе адпавядаць сцяна або вугал. Так, раілі ў поўнач тры разы абыйсці вакол лазні і каля кожнага вугла па тры разы пацерціся спіною і сказаць: Вугол, вугол, вазьмі мой уцін¹³. У сімвалічных адпаведніках спіны са сферы тапаграфічных рэалій падворку адназначна вылучаецца плот, які відавочна забяспечвае замкнёнасць і цэласнасць сядзібы, а штыкеціны ўваходзяць у сістэму сімвалічных перакадзіровак з рэбрамі і касцямі наогул – “Каля забора гаворуць: *Як у цябе, забор, доскі не баляць, падпоркі не ломяць, так і мае косці каб не балелі і не нямелі. Амінь*”¹⁴; “Ну, нада ісці к тыну, на тын во так распрастацца. “Тын, тын, вазьмі мой уцін”- будуць гаварыць. “*Тын, тын вазьмі мой уцін*”- тры раза скажуць, вот так патрэся па тыні”¹⁵. Тое ж можна казаць і адносна суправаджальных рускіх замоў, гл. прыкладам “Тын, тын, возьми свой утин от рабе (имя)”, “Овин ты,овин, возьми мой утин, а не возьмешь утина, сожгу тебя, овина” [152, с. 248].

У беларусаў Смаленшчыны вугал хаты актыўна ўключаны ў народнамедыцынскія практыкі: “Ать зубнэй боли. Кто приходит за загаворымь, тэй дажонь абаўтить избу знаружи и найдить бярно на вуглу съ сучками нахристь, атщипить ать етыхъ сучкоў щепычку и зь ею загаваривать будить знахарь зубы. Щепку даўжонь принясти бальнэй” [47, с. 196, № 2].

Перамяшчэнне праз вароты на сімвалічным роўні ўспрымалася як прамы выхад у засветы, злучэнне з імі. Такі рух, абцяжараны да таго ж іншымі семіятычна значымымі дэталямі (да ўсходу сонца, голаму, пралезці і г.д.), наагул сімвалічна раўнаваўся да нараджэння-вызвалення ад ранейшых хваробаў.

Хата ў традыцыйным успрыманні – самастойная замкнёная прастора, якая ў той жа час забяспечвае чалавеку надзейны кантакт са сферамі іншага. У самой хаце вылучаюцца своеасаблівыя цэнтры – печ і кут, а таксама процілеглая ім перыферыя, якія сімвалічна тоесныя ў сваім прызначэнні камунікавання з засветамі, у тым ліку з хваробаю, з наступным ад яе пазбаўленнем. Менавіта у кут у народнамедыцынскім рытуале памежжа накіроўваліся хваробы. Як гэта яскрава апісана ў аповядзе вясковай жанчыны з Віцебскага раёна: “*Я ж сама спужалася, во гарэлі, і як мне пастукалі, я толькі лягла ў 10 часоў вечара, выключыла тэлевізар. Стук у хату, я аж падскочыла! Куды ж я не падскачу? “Што ты не чуеш? Я гару!” Я хату адкрыла, а ўжо агонь у вуглу. Вот так, як у мяне акно, у іх тожа. А ўжо агонь палае ўваўсю. А ён прыбег, падушка, наверна, загарэлася, як ён сам не згарэў, увесь у пуху! Я гавару: “Сашка, ты ж гарыш, што ты сядзіш? Ідзі, можа, што выкінеш?” Ён на мяне матам раз перакрыў і втары раз. Я трубку пазваніць у пажарную, тэлефон жа ў мяне, а трубка ў мяне, бо рука эта паралізавана, дык я трубку дзяржу, а як ні кручу. А*

¹³ Архіў Магілёўскага дзяржаўнага ўніверсітэта: зап. у 1990 г. Лінькова М. у г. Магілёве ад Калінінай М. М., 1909 г.н.

¹⁴ ФА: зап. Атцэцкая Л. у г. Мір Карэліцкага р-на ад Кобусь А. Ф., 1922 г.н.

¹⁵ Зап. Валодзіна Т. і Лобач У. у 2007 г. у в. Сураж Віцебскага р-на ад Дубавец Г. П., 1919 г.н.

як я і выпусціла трубку. Ён брэшыць матам, мацярыца. Я гавару: “Ідзі, ты гарыш, ужо агонь кругом у акошке сьвішчыць”.

Я так спужалася! Як выйшла ў начной сарочке на крыльцо глядзець, тут жа людзі, пажарная сейчас папаехалі і дзярэўня ўся папрыбегла, яшчэ не лажылісь спаць, дык я стаяла ў сарочке выскачыўшы. Гэта было 12 іюля,эта Пятро была. Лячыла я тры ночы, унукі мае, дык я тры ночы хадзіла, не раздзевалася, не лажылася, нічаго. Хадзіла так, как ізвеснае нервнае патрасеньне такое. Дык што я памагала сабе: шаптала, і на пераводзіне падкурывалася, нашла яшчэ ў чулане лён, ды быў у мяне кулёк льну, падкурывала на пераводзіне сама сябе. А шаптала: “Упуд, упуд, ідзі пад кут, упуд, упуд, ідзі пад кут”. Хрэсцілася, малілася, малітвы гаварыла. Так проста, сама сабе шаптала”¹⁶.

Важна і тое, што народнамедыцынскія рытуалы дэманструюць уключанасць хаты і цела чалавека ў адзіную сістэму ўзаемаперакадзіровак, калі на акцыянальным і вербальна сімвалічным кодах лекаванне чалавека дублюецца маніпуляцыямі з семантычна тоеснымі часткамі хаты: “Када балить правая старана, вазьмі яго за левую руку, кала кисти; если жа забалить левая старана, то вазьмі за правую руку, кала кисти.

Кали щепкый у томъ мести, иде узяў, у жилы, и гавари: "Вы, жилы, астипянитися! Ты, кроў, разайдися па телу и па жиламъ!"...

Тады пирядвинь руку далій, напалавину ать лактя, накальвай у жилы и гавари: „Ты, кость, крипка, якъ зялеза, якъ самая быстрая сталь; но вы, зубы, балеть пиристанья у р. Б. (имя).

Узяць руку вокала лактя, накальваць у жилы и гаварать: „Ты, чирьвякь, чирьвячища, выходи на верхнія вакно, зь верхнига вакна на нижній вянецъ бирна: тамъ табе будить тѣпла, тамъ табе будить мякка, штоба табе извароту ни було.“ Щепку приставить, иде ана была. Отъ старика Василя Михайлова” [47, с. 196].

3.3 Сакральны цэнтр

Прасторавы код традыцыйнай медыцынскай практыкі вылучае сакральныя локусы, якія могуць выступаць як прэзэнтанты цэнтра Сусвету, дзе адбываецца сувязь чалавека з навакольнымі, у тым ліку і звышнатуральнымі сферамі. Гэтыя сакральныя элементы ўпісаныя «ў серыю прастораў, якія ўсё павялічваюцца і ўваходзяць адна ў адну, аднак па меры аддалення ад цэнтру становяцца ўсё менш і менш сакральнымі» [178, с. 13]. Адпаведна прастора, што ўлучае ў сябе аб'ект цэнтра свету, і сама выступае сакральнай. Вобраз цэнтра свету ў розных жанрах традыцыйнага фальклору прастаўлены сімваламі Сусветнага дрэва, Сусветнай восі альбо такімі аб'ектамі як гара, лесвіца, мост, слуп, камень, алтар і г.д., што «самым кароткім і надзейным чынам звязваюць зямлю і чалавека з небам і Творцам, з тым, што адбылося «ў пачатку», у час тварэння, і было адзначана найвышэйшым уздымам творчай тэургічнай энергіі»

¹⁶ Зап. Валодзіна Т. і Лобач У. у 2007 г. у в. Брыгітполле Віцебскага р-на ад Палячэнка Марыі Іванаўны, 1928 г. н.

[178, с. 13]. Для вобразу цэнтра характэрная ўзаемазаяшчальнасць адных сэнсавых кампанентаў іншымі ды высокая ступень варыятыўнасці.

Сама распаўсюджанай прэзентацыяй цэнтра Сусвету ёсць вобраз Сусветнага дрэва, надзвычай актуальны і для вербальнага складніка медыцынскай практыкі – замоў [гл. падр. 56, с. 30-34]. Прысушка з запісаў Раманава з самага памежжа са Смаленшчынай уяўляе сабой класічны ўзор уключэння дрэва ў магічную практыку: *“Пайду я, раб божы, пад акіян-мора, стану ў край мора. Віджу я - стаіць дуб, ад веку пасаджоны, ад веку параджоны. Абгараджу яго зязельным тынам, зязельнымворатам. Пад тым тынам, зязельным вортам ляжыць змяя-самаверніца, разсылаець красных дзевак на шаўковыя лугі, каб нylі аба мне іх жылкі-паджылкі, гарачая сэрца, амін”* [150, с. 41].

У кантэксце аналізавання прасторавага коду медыцынскіх практык важна мець на ўвазе узаемавыводнасць элементаў традыцыйнай мадэлі свету і яе скразную метафарычнасць, і тады па-за утылітарнай прагматыкай усе асноўныя элементы як прыроднага, так і культурнага ландшафту з’яўляліся сімвалічнымі інварыянтамі розных структурных частак адзінай мадэлі свету. Адсюль, міфалагічны “Цэнтр Сусвету” ў сімвалічна-рытуальным плане мог быць рэпрэзэнтаваны як сядзібай, хатай ці царквой, так і дрэвам, гарой ці камянём, а “мяжа” паміж гэтым і “тым” светам, з аднаго боку, – плотам, варотамі, парогам, з другога, ракой, ускрайкам лесу, балота і да т. п. Як слушна даводзіць У.Лобач, такая сістэма светабудовы “была надзвычай функцыянальнай у кантэксце сімвалічна-рытуальных (магічных) прыёмаў беларускай народнай медыцыны, бо яна давала магчымасць чалавеку Традыцыі ўзнаўляць касмічны парадак (у дадзеным выпадку – здароўе, як адзін з яго кампанентаў), не пакідаючы “поля культуры” (сваёй хаты, сядзібы, вёскі)” [105, с. 18].

Матыў міфалагічнага цэнтру ў замовах Віцебска-Смаленскага памежжа займае даволі значнае месца. Цэнтр прэзентуе дзве сферы светабудовы: месцазнаходжання сакральнага персанажа, які сваімі пэўнымі дзеямі дапамагае хвораму, і цэнтр анты-свету, прытулак хваробаў, куды адсылаецца і дзе чакаецца немач аб’екта замовы.

Сакральны цэнтр прадстаўлены ў наступных канфігурацыях яго канцэнтрычных складнікаў і насельнікаў: <у чыстым полі> на сінім моры (белы) камень/<прыстол (з кубкамі паналіванымі)>, на ім сакральны персанаж (Божая Маці). Здольнасці ў рукадзеллі прыпісваюцца жаночым персанажам, якія ў цэнтры дапамагаюць хвораму: гэта могуць быць тры сястрыцы(дзявіцы)-рукадзельніцы, якія сваімі дзеямі выбіраюць сурокі/рожу (Арш., Дубр.), гл. тыповы прыклад з Аршанскага раёна: *“На сінім на моры сядзелі тры сястрыцы. Адна шыла, другая вышывала, а трэцяя ад (імя) суроцы адганяла”*¹⁷, гл. яшчэ -- на камені сярод мора тры панны Ганны матаюць красны шоўк (Віц); *“там на моры, на лукамор’і злішныя панны гулялі і ўроцы вымывалі”* (Дубр.); на камені Латыры дзяўчынка тчэ шаўковы кужалёк (ад крывацёку, Шум.).

¹⁷ АНДЛ. Зап. Лебедзева Ю.В. і Гучэк Т.Ю.у 2005 г. у в. Грабянёва Аршанскага р-на ад Наркоўскай Аляксандры Карпаўны, 83 г.

У Смаленскім краі У.Дабравольскі запісаў даволі замоў, дзе распрацоўваецца сюжэт пазбаўлення ад хваробы менавіта ў міфалагічным цэнтры. Да прыкладу, “аць чемири” з Ельнінскага павету, в. Сухой Пачынак:

На синимъ на море

Стаить церкыу Саламанида;

На тэй церквы Саламаниди Стаить Божжія Матирь,

Въ рукахъ дяржить Живатварящій крестъ.–

И на сваимъ Живатварящимъ крестомъ

Атганяить три раза / Чемирь дянную [47, с. 191, № 5].

З в. Правержанка гэтага ж павету:

На мари, на мари,

На икани,

Стаить ракитывый кустъ,

На тымъ кусты ляжить галь каминь,

На тымъ камни сидять 12 маладцоу,

12 богатырѐу,

Диржать 12 малатоу,

Бьютъ, какъ день, какъ ночь,

Вибивають чемирь [47, с.192].

тъ грыжи.

(Сухой Починокъ Е. у.).

У цэлыму гэтым рэгіёне цэнтр абагульнена зводзіцца да простаі схемы: мора – камень – сакральны персанаж. Гл. яшчэ з сучасных запісаў: “На загнет каробку спічак, паложаш у касьцярок, запаліш тот касьцярок, паставіш ваду там у чым-небудзь і загаваріваеш: *Стаіць море, на море ляжыць камень, на камні сядзіць баба, (агонь раздумаеш, дмеш), вогнік усушае, вадзянае на ваду, агнянае на агонь*. Брызгаеш туды-сюды і назаўтрега вогніка нет”¹⁸, “*Сіняе мора, чыстае поле, жоўтыя пяскі, крутыя берагі. На сінім моры камень ляжыць, на тым камні стаіць дуб-вертадуб. На тым дубе чатыры пасьцелі, на тых пасьцелях ляжаць чатыры паненкі: адна мяжоха, другая ляжоха, трэцяя завержная. Чацьвёртая – загражная. Паненкі, паненкі, прашу я вас помачы. А дзе вы хадзілі-гулялі. Свае жалы выпускалі. Цяпер ідзіце гуляйце. Свае жалы выпускайце, а то я пайду да госпада Бога, да Духа Святога, будзем вас біць, выбіваць, ваш плод вывадзіць*”¹⁹; “*На сінім моры стаіць дуб на 12 карней, на 12 палатоў. У тых палатах гняздо, у тым гняздзе сядзіць змяя Салахвея. Салахвея, сунімай сваіх дзяцей, не пускай на свабоду*”²⁰.

У замовах памежжа міфалагічны цэнтр пазначаецца адразу і практычна адсутнічае апісанне шляху да яго. Хоць чым далей на ўсход, тым больш частым становіцца апісанне менавіта шляху. “*Встану я, раб божий, благословлюсь, пойду перекрестюсь из двери в двери, из ворот в ворота путём дорогою к синему Окияну-морю. У этого Окияна-Моря стоит дерево корколист. Висят на ём Кузьма, Демьян, Лука и Павел, великия помошники. Прибегаю я к вам, раб*

¹⁸ Зап. Валодзіна Т. і Лобач У. у 2011 г. у г. Гарадок ад Багданавай Марыі Сцяпанаўны, 1934 г.н.

¹⁹ АНДЛ: зап.у1975 Кукоўская Т.у в. Янкоўцы Лёзненскага р-на ад Кірэвай Кацярыны Аляксееўны, 82 г.

²⁰ АНДЛ: зап.у 2002 г. Смірнова А. у в. Дабрамыслі Лёзненскага р-на ад Балабан Надзеі Кірылаўны, 1930 г.н.

божий (имя), прошу, великия помощники Кузьма, Демьян, Лука и Павел, сказать мне, для чего же она по миру ходит, сбивает от сна, от еды, сосек кровья, тянет жилы, как червь, точит черную печень, пилами пилит желтыя кости и суставы раба божьего (имя). Здесь вам не житье-жилище, не продимище. Ступайте в болота, глубокия озёра, за быстры реки и тёмны боры. Там для вас кровати построены тесовые, перины пуховые, подушки перьяные, там явства сахарные, напитки медовые, там будет вам житье-жилище, проходимище. А у раба божьего (имя) по сей час, по сей день и больше не жить вам и костей не пилить и суставов не ломать, а с раба божьего (имя) уходить. Аминь”²¹.

У самім цэнтры дзейнічае перадусім сакральны персанаж, з’яўленне там суб’екта замовы – у адзінкавых тэкстах. Фіксуюцца і замовы, дзе наогул у сакральным цэнтры дзеянне не адбываецца, але на свет чалавека праецыруецца тамтэйшы стан рэчаў: смал. “На мыри, на кіяни, / На тэй речки на Сіяни, / Лижай каминь Латырь. / На томъ камни Латыри / Двіе сястры Марьи, / Третій братъ Микифырь. / А у брата Микифыра / Конь каръ. / Грызь пиристанъ” [47, с.193].

Ландшафтныя зоны першага ўзроўню прадстаўлены ў абсалютнай большасці морам (усе раёны), поле сустракаецца толькі некалькі разоў, рака ў словазлучэнні “акіян-рака” ці рака Іардан, адзінкавы запіс – Дунай. У замове ад крывацёку з Ельнінскага павету:

На гаре, на Сіяне,
 На ряке на Ирдани,
 Стаить древа купаресь.
 Падъ тымъ древымъ купаресымъ
 Стаять стали дубовыи
 Ни тясовни;
 За тыми за сталами
 За дубовыми, за нитясовыми, Сидять три сястрицы,
 И девицы красавицы,
 И прядуть красный
 Разный шолкъ [47, с. 206].

Цікава, менавіта ў смаленскіх запісах сустракаецца адзнака мора як Чорнага, што ў цэлым не характэрна для беларускай традыцыі: “Я вась пасылаю, порчу, атъ етыва раба за мхи, за балоты, за ржауцы-патоны, на Чорныя моря. На бирягу Чорныга моря, тамъ стаить избушка; у той избушки сидять две Анны-панни, яны ни гуляють – ету порчу принимаютъ атъ такова-то раба Божія; маладыхъ малайцоў женюють, а дявиць замужъ атдають. Тамъ етый порчи гуляння, тамъ ей красування!” [47, с. 200].

Цэнтр першай буйной зоны маркіруецца востравам і гарой. Паказальна, з’яўленне вострава пераважае менавіта ва ўсходне-віцебскіх замовах, там жа сустракаецца і назва вострава – Буян.

²¹ Архіў Смаленскага педуніверсітэта: зап. у 1966 г. Анісімава В.Ф. у в. Красільнікі Рославльскага р-на ад Гарусава Якава Афанасьевіча, 1892 г.н.

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 верагоднасцю пазбавіцца хваробы, чараў і г.д.: *“Зьвіх, зьвіх, ня будзь ліх, не дзяржы пар, не ламі касьці. Царь Давыд сеў на варанога каня і паехаў, стаў на гару на двару, стань, зьвіх, на стану”*²², *“А як зубы баляць? А-ага бывала выйдзеш маладзік маладой, пан сіян, ты стаіш на высокай гаре, на святым месце, ці пытаў ці баляць у мёртвага зубы. А ён гаварыць:” пытаў, да ў мёртвага зубы не баляць і ў рабы Божай Надзежды тожа не баляць. Тфу-тфу-тфу. -- А як ён там -- пан сіян, ці як вы казалі? -- Стаяў пан сіян на Сіянскай гарэ і спрашываў: ці баляць у мёртвых зубы, як у мёртвых зубы не баляць як у Владзімір і ў... (н.р.) не баляць. Тфу-тфу-тфу-тфу не будуць балець”*²³. У замове ад зубнога болю з Віцебскага р-на гэтаксама факусуецца цэнтр, даволі адметны, калі *“на гарэ стаіць дуб, у дубу рак, у раку чарвяк”, прычым чарвяк мёртвы, на ўзор якога анямее і зубны боль*²⁴. Менавіта гара выступае даволі частотным цэнтрам у замовах беларусаў Смаленшчыны: *“Ать глазу. На мыри, на выяни, стыяў дубь съ каринями; съ-падъ тога дуба бяжить вадица кипучая и гримучая. Божжія Матирь вадицу брала, на Сояньскай гарі пасвищала, такога то чилавіка на галаві умывала”* [47, с.231].

Але ў замовах выкарыстоўваецца і другі сцэнар пазбаўлення ад немачы: на гару перамяшчаецца не чалавек, што шукае сустрэчы з прадстаўнікамі боскай сферы, але каналізуецца ўласна хвароба.

На другім узроўні (у канцэпцыі Т.Агапкінай) [1] змяшчаюцца сакральныя культавыя аб’екты: прыроднага паходжання – камень, дрэва/куст, ці рукатворныя (хрысціянскія) – царква, касцёл; у адзінкавых выпадках мірскія аб’екты – дом, хата. *“У поле хата стаяла / Там красна дзевіца гуляла, / Яна ўпуды, урокі разнасіла, развазіла...”*²⁵. У архаічнай ахоўнай замове з беларуска-рускага памежжа міфалагічны цэнтр пераносіцца непасрэдна ў хату лекара/хворага – *“У маём доме нідолі, ні волі,- прастол на прастолі; на тым прастолі латрый-камень, на тым камні Мікіта-мучанік; а перад ім стаіць сам Сус Хрыстос, а перад ім стаіць маць Прасвятая Бугуродзіца: сцеражэць, беражэць,- у дзень на работкі, у ночкі на пасцелькі, пад красным сонцам, пад ясным месяцам, пад лунным лунам, пад частым звыздам. Амін”* [150, с. 411-412, №2. Зап. нар. наст. Васілёў у в. Мішневічы Гарадоцкага п.].

Па частотнасці абсалютнае першае месца належыць каменю. Камень, да якога імкнецца персанаж замовы, – “гэта адначасова і алтар, без якога немагчымае адбыванне абрадавых дзеянняў, і вышэйшая сакральная кропка прасторава-часовага кантынуума, скарочаная «патэнцыйная» мадэль Сусвету. Менавіта тут герой замовы атрымлівае магчымасць выканаць пэўны набор рытуальных дзеяў і «пераўтварыць» космас дзеля таго, каб у новых умовах

²² Зап. Валодзіна Т. і Лобач У. у 2011 г. у г. Гарадок ад Багданавай Марыі Сцяпанаўны, 1934 г.н.

²³ Зап. у 2007 г. Т. Валодзіна і У. Лобач ад Дубавец Ганны Парфёнаўны, 1919 г.н. у м.Сураж Віцебскага р-на.

²⁴ Зап. Шпакоўская К. ў в. Грыцукі Віцебскага р. ад Марыі Уладзіміраўны Дзяруга, 1921 г.н.

²⁵ Зап. у 2007 г. Т. Валодзіна і У. Лобач ад Дубавец Ганны Парфёнаўны, 1919 г.н. у м.Сураж Віцебскага р-на.

атрымаць для сябе ці калектыва максімальную экзистэнцыяльную гарантаванасць” [202, с. 114].

Беларускія народныя ўяўленні аб магічных, надзвычайных здольнасцях каменя грунтуюцца на спецыфіцы ягоных фізічных якасцяў (важкасць, шчыльнасць, цвёрдасць) і разнастайнасці формаў (гладкі, шурпаты, маленькі, вялікі і г.д.). Апошняя акалічнасць ляжыць у аснове меркаванняў аб здольнасці камянёў расці. Рытуальна-лекавальная практыка шырока ўлучае камень як сімвал крэпасці, такой пажаданай пры болю суставаў, альбо як сімвал неадчувальнасці пры болю зубоў. Але міфалагічныя рэміністэнцыі каменя як увасаблення прасторавых сакральных патэнцый абумоўліваюць кантэксты, дзе камень факусуе і пераносіць хваробу, служыць надзейным гарантам яе лакатыўнай выдаленасці з цела і замацаванасці да засветавымі сферамі. У пэўнай ступені адчувальнае тут і шанаванне вылучаных камянёў наогул [141, с. 49-50]. “Як адымаеш ад грудзей, пасадзіць дзіця на камень, каб былі крэпкія зубы, і больш грудзямі дзіця не карміць, а то рабёнак будзіць заікатым”²⁶.

Дрэва сустракаецца пераважна ў замовах ад змеяў, там гэта можа быць іва, ракітавы куст, у бальшыні выпадкаў у міфалагічным цэнтры расце дуб і ні разу – у адрозненне ад іншых зонаў –ліпа, груша, у адзінкавых замовах – яблыня і бяроза. У смаленскіх замовах дрэва можа нават насіць літаратурную назву купарэс: “У горыдзі Русалімі, на ряке Ирדани, стаіць дрэва купарэсь; на томь дрэві сядіць птуца арёлъ, щипить и тирябитъ кахтями и нахтями и падъ щиками и падъ зябрами у р. Б. (имя) жабу. Ва имя Итца и Сына и Св. Духа. Аминь” [47, с. 199]. Менавіта ва ўсходняй палове Віцебшчыны фіксуецца ўзгадка каменя Латыра.

Т.А.Агапкіна на падставе аналізавання значнай колькасці ўсходнеславянскіх замоў выказала гіпотэзу, што матыў міфалагічнага цэнтру ў варыянце мора – (востраў) – камень/царква мог, хаця б у пэўнай ступені, сфармавацца пад уплывам астраўной культуры Рускай Поўначы, дзе святыні і культавыя аб’екты ўзводзяцца і размяшчаюцца на аддаленых астравах. У той жа час у паўднёваруска-беларуска-ўкраінскім варыянце матыву ў сакральны цэнтр змяшчаецца дрэва як асноўны культавы аб’ект гэтай часткі Усходняй Славіі [1, с. 87]. У падтрымку такога тэзісу даследчыца прыводзіць наступныя аргументы: адсутнасць у бел.-укр. замовах папярэдняга матыву шляху; размыванне рэгулярнасці сакральных міфатапонімаў тыпу Сіянская гара, Буян, Латыр і г.д.; з’яўленне новых аб’ектаў другога ўзроўню тыпу горад, лес, курган; змяшчэнне матыву ў межах аднаго тэксту побач з іншымі матывамі і не заўсёды на першым месцы, як на Рускай Поўначы; набыццё цэнтрам функцый анты-локуса, тады як у паўночнарускай традыцыі ён вытрымлівае статус сакральнага цэнтру. Калі ў рэчышчы ўсяго вышэйзгаданага паглядзець на замовы Віцебшчыны, то можна адзначыць захаванасць перадусім на ўсходзе вобласці (на агульнабеларускім фоне) асобных паўночнарускіх рысаў, аднак з тэндэнцыяй да размывання ядра матыву.

²⁶ Зап. Валодзіна.Т. у 1993 г. у в. Задоры Шумілінскага р-на ад Лаўрэнцьевай К.С., 1917 г.н.

Хваробы сваім цэнтрам маюць гэтаксама канцэнтрычна ўкладзеныя локусы, самым першым аддаленым локусам можа выступаць і сіняе мора: *“Рожавая маці на моры гуляіць і ўсіх вас, ражэнят, к сабе вызываіць. Каціцесея к ім ад (імя) быстрымі ручайкамі, рассыпайцесея дробнымі пырскачкамі: і мужыцкія, і жаночыя, і хлапецкія, і дзявоцкія, і прыгаворныя, і падзіўныя, і балючыя, і пякучыя, і калючыя рожы. Ідзіце ўсе рожы ад (імя) у махі, у балоты, на ніцыя лозы, і ў цень, і дзе вятры не веюць, і дзе сонца не грэе, і дзе людзі не ходзяць. Там вам гуляць, свой выпухаль выпускаць, а раба Божяга не чапаць. Маці на саду хадзіла, цвяты збірала, рожу цвятамі адганяла. Як вам, цвяточкам, не адрастаць, так у рабы Божай (імя) рожы не бываць. Амінь”²⁷*. Але сярод мора нароўні з хваробамі з’яўляюцца і персанажы высокага ўзроўню, сама Божая Маці: *“Божая Маці Сына нарадзіла, на мора пелянаць насіла, як яго пелянала, Госпада Бога прызывала, у раба Божяга (імя) смутак, хваробу здымала. Амінь”²⁸*.

“Чыстае поле” ў значэнні вычышчанай, спустошанай зоны семантычна змыкаецца з морам і ўвасабляе сабой прасторавы кантынуум, дзе структуруюцца міфалагічны цэнтр свету: *“У чыстым полі, шырокім раздолы стаіць залатой стол, а на стале ляжаць святыя кнігі, а за сталом сядзіць Скорая Маць Прычыстая Прасвятая Багародзіца, Сам Гасподзь Ісус Хрыстос і 12 апосталаў”* [142,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 просяць, упрашаюць, умаляюць і Госпаду Богу пакланяюцца, і Найсвентай матке падчыняюцца: асвабадзі душу спужанага чалавека ад вялікага перапалоху, ад благога чалавека”*[62, с.315]. У гэтым значэнні “чыстае поле” ўяўляе сабой неарганізаваную, хаатычную прастору, куды выпраўляюцца хваробы. Да семантыкі чыстага поля набліжаецца семантыка луга як прасторы памежнай між апрацаваным палеткам і запушчанай дзікай прыродай. *“Крыксы-начніцы, ідзіця туды, у заповедныя лугі, дзе мальцы пузатыя, дзеўкі треблатыя, тады нада Отчу перегаваріць. Ці ня ўвесь. Так баба гаваріла і нада шагаць чэряз яго, палажыць на пол і шагай чэрэз туды сюды, туды і сюды”²⁹*.

Але адначасова “чыстае поле”, ‘заповедныя лугі’ – гэта шырокая памежная зона паміж светамі, пераадольваць якую можа чалавек, выпраўляючыся ў сферу сасіт, а таксама прадстаўнікі боскай сферы, ідучы ў свет людзей: *“Ишла Божжія Матирь сы усимь сваимь архангельскимь саборымь на ярскія луги гулять, вялыхъ твятоў сарвать, раба такога прикладать, у Ярдани ряки вадицы набирать, такова рабацію умывать”* [47, с. 190].

Звяртае на сябе ўвагу той факт, што анты-локус амаль кожным разам маркіраваны вобразам дрэва ў адрозненне ад каменя, на якім знаходзіцца сакральны вышэйшы песанаж. Замова ад ліхаманкі дэманструе традыцыйны

²⁷ Зап. Яніна Івашкевіч у в.Брылі Аршанскага р. ад Марыі Логвінаўны Сталбуновай, 1929 г.н.

²⁸ Тое ж.

²⁹ Зап. Валодзіна Т. і Лобач У. у 2011 г. у г.п. Езярышча Гарадоцкага р-на ад Данілавай Антаніны Фёдараўны, 1929 г.н.

сюжэт пра сустрэчу на камені-алатыры трох старцаў з жалезнымі пугамі з 12 сёстрамі-ліхаманкамі, якія неслі людзям пакуты.

Згодна з назіраннямі Т.Агапкінай, на агульна-ўсходнеславянскім фоне толькі рэдкія замовы змяшчаюць ў міфалагічны цэнтр самі хваробы або міфалагічны цэнтр асэнсоўваецца як тагасветавая прастора, локус немачаў [1, с. 276]. Аднак у замовах Віцебшчыны гэтая прапорцыя некалькі іншая: тэкстаў з матывам “хвароба знаходзіцца або адсылаецца ў анты-цэнтр” не на шмат меней, чым з “класічнай” схемай знаходжання там сакральнага памочніка, прычым такія замовы фіксуюцца у адных і тых жа раёнах.

У міфапаэтычных уяўленнях культавы аб’ект у межах пэўнага мікрарэгіёна (адна ці некалькі вёсак з ваколіцамі) сімвалічна ўвасабляў рытуальны "Цэнтр Сусвету" і, адпаведна, даваў навакольнаму насельніцтву ўпэўненасць не толькі ў стабільнасці светабудовы і ўласнага жыццяладу, але і ў тым, што дэструктыўныя тэндэнцыі (пошасць, няўрод, засуха) і дэвіяцыі (у тым ліку і ў здароўі) заўсёды можна выправіць пасродкам дараабмену з сакральнымі сферамі, найбольш эфектыўнага менавіта ў Цэнтры – месцы, цераз якое праходзіць Сусветная вось (Axis mundi) [105, 25].

Як правіла, лекавальныя магічныя рытуалы ля аб’ектаў сакральнай геаграфіі суправаджаліся прынясеннем дару, што, па законах магічнага кантактавання, правакавала адрасата на адказны дар. Эфектыўнасць працэдуры падвышалася праз мадэляванне сітуацыі зносінаў з сакральным па архетыпічных узорах. Тое ж можна казаць і пра практыку вотаў, наагул пра запрошванне здароўя ў храме, ля абразоў, ля якіх пакідалася тое ці іншае ахвяраванне.

Каменю як цэнтру свету семантычна тоесны алтар царквы і стол (гэтаксама своеасаблівы алтар) у хаце. Стол як цэнтр хаты, прычым яе гарызанталі і вертыкалі, бо выразна вылучалася прастора на сталі і пад ім, у народна-медыцынскіх рытуалах уключаны ў лекаванне пярэпалаху (гл. тут шырока вядомае прадпісанне поўзаць па сонцу накрыж пад сталом), вакол яго вадзілі парадзіллю, пры суроках змывалі накрыж усе вуглы і нават саскрабалі з іх дрэва для наступнага падкурвання. *“Яшчэ бывала ад іспугу лячу – і тожа памагала дзецям. Кругом стала, раздзець яго да маечкі і 3 разочкі кругом ножкі, кругом тога стала, што на кухне стаіць, абвесці яго. І прыгаварыць: “Памагі Бог”. Тры разы, ды і ўсё”*³⁰.

Але самым актыўна скарыстаным у народнай медыцыне локусам хаты заканамерна стае печ, якая маркіруе сабою цэнтр Сусвету, дзе аб’ядноўваюцца ўсе часткі Космасу, перакрыжоўваюцца восі гарызанталі і вертыкалі, прасторы і часу. Печ – прасторавая мадэль уласна дому, жылля, што ўспрымалася як утаймавальніца прыроднага агню і адначасова яго захавальніца. Ачышчальна-прадукавальныя ўласцівасці агню, агменю садзейнічалі прымеркаванасці значнай колькасці лекавальных рытуалаў менавіта да печы. Семіятычна абцяжараным уяўляецца і месца каля печы – так званы качарэжнік, прыстанішча хатніх духаў і надзейны канал камунікавання з засветамі, у тым

³⁰ Зап. Лобач У. у 2007 г. ад Маліноўскай Марыі Іванаўны, 1935 г.н. у п. Сураж Віцебскага р-на.

ліку і хваробай. “Як баліць зуб, знаходзілі на дарозе старую костку, клалі яе ў пячурку, а затым вадзілі па зубях: Каб замлеў, не балеў”³¹.

3.4 Функцыі межаў

Асобным часткам прасторы прыпісваецца пастаянная сувязь з тагасветамі, адкуль іх роля міфалагічных граніц, межаў. Гэта двор, мост, ростані, бераг, лес, рака і інш., якія суб'ект праходзіць на сваім шляху і якія ўспрымаюцца ім як мяжа альбо цэнтр. Аднак у замовах асноўная мяжа паміж светамі фактычна не выражаная, яна рухомая: кожная граніца, не будучы пераадоленай, успрымаецца як асноўная, як мяжа паміж сваім і чужым, таму перамяшчэнне суб'екта характарызуецца тым, што граніца знаходзіцца заўсёды наперадзе, а пройдзеныя межы губляюць сваю актуальнасць. Мяжа – сама тыповы рэпрэзентант і адзін з цэнтральных пунктаў моўнага і сэнсавага поля граніцы. Значная колькасць рытуалаў прымеркаваная да ростаняў – аднаго з сама яркіх локусаў з медыятыўнай семантыкай. Тут пакідаліся, закопваліся, паліліся датычныя да хворага прадметы-ўвасабленні хваробы, вылівалася лекавальная вада, сюды прыносіліся ахвяры вышэйшым сілам.

У раёнах Віцебска-Смаленскага памежжа запісана асабліва шмат рытуальна-магічных прадпісанняў адносна ўключэння ў медыцынскія захады менавіта ростаняў. “Многа чым лечуць, нада суровая прядзеная нітка, абвясці, завязаць вузлом і на перакрестную дарогу і выбрасіць туды і плюнуць тры разы. І прападаець”³². “Мерыла? А як мерыла? Раскажыце. -- Ну як мерыла? Нітачку тады туды-сюды, как яна знала, так і дзелала. -- А куды тую нітачку потым? - - На ростань насілі”³³. “А што яшчэ на ростані? -- Усё, што людзям падкідаюць, на перакресткі нясуць і на балоты, дзе грязная такая балоты. -- А што за падклады? -- І цяпер жалуюцца, што ўсякае прыносяць і закапаваюць і ў гарод, яйцы, і хлеб, і сала ў гряды. І людзі тады балеюць. Нельзя голам рукам нельзя падклад браць, а тады нада яго выкідаваць і зжыгаць, так на ростанькі вынесь і кінуць, тады яно тому чалавеку будзец, што кінуў. -- А ці можна што на дарозе падымаць? -- Есьлі ты дзеньгі нашоў, бяры і гаварі: Дзеньгі бяру, а падклад кідаю. А есьлі так возьмеш, можа дзеньгі нагаварныя, падкінутыя, тады чалавек балеіць”³⁴.

Побач з межамі «натуральнымі» (бераг, ростані), існуюць межы штучныя, створаныя самім чалавекам, каб мець дапаўняльныя перашкоды для ўсяго чужога, а таксама для таго, каб зрабіць гэтыя межы больш кантраляванымі, залежнымі ад чалавека. Добра ўсведамляная роля маста ў рытуалах з пераходнай семантыкай выяўляецца ў прымеркаванасці да гэтае зоны перамяшчэнняў хворага, маніпуляцый з яго атрыбутамі і г.д. Гл. у замове “Ішоў

³¹ ВА: зап. Дашковіч В. у в. Халопенічы Аршанскага р-на ад Рабец С.В.

³² Зап. Валодзіна Т. і Лобач У. у 2011 г. у г. Гарадок ад Багданавай Марыі Сцяпанаўны, 1934 г.н.

³³ Зап. Лобач У. у 2007 г. у в. Пруднікі Віцебскага р-на ад Васільевай Марыі Гаўрылаўны, 1928 г.н.

³⁴ Зап. Валодзіна Т. і Лобач У. у 2011 г. у г. Гарадок ад Багданавай Марыі Сцяпанаўны, 1934 г.н.

Ісус Хрыстос з нябёс да нябёс, / Масціў масты з гары да гары. / І раба Божяга насі да пары”³⁵.

Сярод элементаў сядзібнай прасторы найбольш выразна сімволіку мяжы з “тым” светам увасабляюць плот (вароты), лазня, калодзеж. “Яна как рожа – волас, то ён сіней, сам па себе рожа красная, а эты сіней. У мяне ў мужа была. Мне казалі, у мяне і траўка есь, сірэневенькі цвіціць і грабелькай, валасянка завецца. Я паріла яму. Нада было і прігавор знаць, што волас, волас, ідзі на валасянку. І яшчэ трі каласы нада, у майго бацькі была, дак я хадзіла, з трёх бань нада было каласкі браць. *Эта цяперь такія бані, а тады саломай крыта і там колас этат. І з трёх бань вазьмёж па трі класкі і тожа так размачываеш вадой і гаворіш: Валасок, валасок, ідзі на каласок. І на рану вадой цёпленькай паліваеш. І яны тады плутаюцца. Вот бацька дзелаў, і там тады валасы, і чорныя, і белыя і красныя ўсякія. Усякага цвету валасы выходзяць”³⁶.*

У пэўнай ступені памежная функцыя ўласціва і гаспадарчым пабудовам, хляву і канюшні. Калі там і не адбываліся медыцынскія маніпуляцыі наўпрост, то туды выдаляліся напоўненыя семантыкай хваравітасці “адпрацаваныя” атрыбуты. “У мяне ў самой быў. Я езьдзіла ў Гарадок. Там адзін чалавек быў. Даваў вады, а тады сказаў зрэзаць і занаесяці на канюшню, дзе коні стаяць, і пад крокву на канюшню. Я так і здзелала. ... З нерваў. З галавы зняла, а тады пашло на рукі, на ногі. Галава балела сільна (дужа балючыя мае пакручаныя суставы)”³⁷.

Калі звярнуцца да хаты, то яна, будучы замкнёнай унутранай прасторай, цэнтрам «свайго», служыць для ўкрывання чалавека, ахоўвання яго, з аднаго боку, а з іншага – забяспечвае яму сувязь са знешнім светам. Мяжу сялібы, дома ўвасабляюць вуглы, вароты, дзверы і парог, якому і належыць адна з цэнтральных роляў у медыцынскіх рытуалах. “Ну, кріксы, кріксы, кагда эта старыя пяклі хлеб вот, і лячылі дзяцей так: яна пякець хлеб, печка топіцца, вот і патом, і патом яна содзіць хлеб на лапату, лапата дзерявянная, узяла лісьце там палажыла, ілі мукой падсыпала, палажыла эта цеста, у печку пасадзіла, кончыла, вот, патом яна адкрываець дзьверь, содзіць этага рябенка на лапату і выбрасываець за парог. Ціхонька дзержыць хто-то. А яна:” *Кріксы проч, ідзіце за дзьвері”³⁸.*

Вакол парога сканцэнтраваныя шматлікія ўяўленні, якія злучаюць яго з патэнцыйным дабрабытам сям’і, рода, выздараўленнем, а таксама з замагільным светам, камунікаванне з якім адбывалася менавіта на парозе. Знаходжанне хворага і лекара па абодва бакі парога сімвалічна маркіравала іх міжсветавае развядзенне з наступным пераводам хваробы ў зоны пазачалавечага. “У нас у дзярэўні Аляксеўна, бабка старая была. І прышла сюды дамой і лячыла мяне. Вадзічку яна мне дала. Тады на парог мяне станавілі і халоднай вадой з калодца палівалі. Вот сюды, за пазуху -- на грудзі, тры разы лінулі. Ажно -- Ах, ах! Ну, знаеш, як вада халодная. А тая, што нямношка асталася вада, тады

³⁵ ВА: зап. Жукава Т. у в.Шугайлава Аршанскага р-на ад Кавалеўскай Т.А., 1924 г.н.

³⁶ Зап. у 2011 г. Т. Валодзіна і У. Лобач у г. Гарадок ад Дзем’яненка Я. Ф., 75 г.

³⁷ Зап. у 2006 г. Валодзіна Т. і Лобач У. у в. Пола Ушацкага р-на ад Піскуновай Валянціны Пятроўны, 1936 г.н.

³⁸ Зап. Валодзіна Т. і Лобач У. у 2011 г. ад Яшчанка Яўгеніі Іванаўны, 1934 г.н. у г.п. Азярышчы Гарадоцкага р-на.

сюды, у шчалінку між дзвярэй лілі. Во так мяне тая Аляксеўна і дзядзіла. Ну, дзядзіла --эта лячыла па іхнаму, эта яны (знахаркі) так гавораць што лячыла”³⁹. “Бывала, у дзяцей малочай быў –эта канвульсія. А як первы раз, нада лажыць перяд парогам рябёнка і нада штоб маць перяшагнула яго і сказаць: Чым радзіла, тым і перяхрысьціла. Тады больш ня будзець”⁴⁰.

Менавіта на парозе канцэнтраваліся магічныя практыкі па лекаванні ўціна – болю спіны. Наогул, уяўленні пра ўцін складаюць спецыфіку Віцебска-Смаленскага памежжа, сама гэтая назва распаўсюджана толькі ў зоне Падняпроўя. “Уцін. Ну ў майго папашы быў гэты уцін, а я была самая малая ў сям’е. ну тады ён лажыўся вот так цераз парог, а я бегала па ім. -- А куды галавой? -- У хату. Я тапталася па гэтым месцы і гаварыла: “Уцін, уцін, я цябе затапчу, я цябе затапчу.” Такое во”⁴¹. У адзінкавых выпадках хвароба мела назву прыткі: *Хворага трэба пакласці на парог жыватом, галавой да выхаду. На спіну кладуць дровы і робяць выгляд, што сякуць іх. Хворы пытаецца:*

- Каго, братка, рубіш?

- Прытку, прытку.

- Рубі крапчэй, каб было лягчэй, рубі шыбчэй, каб хваробы не было⁴².

За парогам, каля ўшака месечка, якое атрымала назву пятнічок, разумелася як прамае праекцыя тагасвету ў прасторы жылля і таму выкарыстоўвалася для адплёвання туды, вылівання вады пасля абмывання хворага і г.д. “Мяне самую зглазілі. Лён малацілі ў вайну, а там такая бабка. Я старшая і яшчэ дзье сястры ў мяне было. Тады пяцідворкамі такімі сеялі лён і малацілі. А яна на мяне: А во, Анечка, як ты ўсердна малоціш, дзесяць гадоў, а так пранікам. Як стала мне ноччы плоха. Жара выкінулася і я стала бредзіць, і стала крічаць, рукамі махаць. Мамка мяне падхапіла дзіржаць. А я лезу прамі на сцяну. Тожа к бабкі хадзіла, вадзічку давалі. І на парог станавілі і трі разы халоднай вадой з калодца трі разы на грудзі, за пазуху лінуць. Я: Ай! Ты знаеш, як вада халодная. А астальную вадзічку ў гэты пазок выліваюць, як дзвері во заходзюць, у гэты во пазочак. Як адкрыеш трошку. У такую шчыліну. У гэты равок. І памагаець. У нас была ў дзірэўні бабка старанькая. Яна прішла і стала ваду загаваріваць, дзядзіць мне. Дзядзіць –эта лячыць, эта па-беларускі, беларускае слова”⁴³. Сучасныя запісы адносна межавай семантыкі месца за дзвямі паўтараюць запісы У. Дабравольскага ад смаленскіх беларусаў: «Аць суроць.

“Чатыре угалёчка укінуць у коуш, адынь засипіць–тада даць папіць чалавеку і нахрысьць верхнюю частку руки умываць лице, руки, прати сердца. Тада са рта брызнуть на бальнова:

Сь гуся вада,

Сь тибі худаба.

³⁹ Зап. У. Лобач і А.Кажаноўская, Ю.Пракоф’ева у в. Бржэзова Лёзненскага р-на ад Зайцавай Ганны Раманаўны, 1932 г.н.

⁴⁰ Зап. Валодзіна Т. і Лобач У. у 2011 г. у г. Гарадок ад Багданавай Марыі Сцяпанаўны, 1934 г.н.

⁴¹ Зап. Валодзіна Т. і Лобач У. у 2007 г. у в. Слабада Віцебскага р-на ад Хлеханавай Марыі Фёдараўны, 1930 г.н.

⁴² АНДЛ: зап. Ярмалковіч Н. у в. Ходцы Сенненскага р-на ад Альхімёнак Ганны Андрэўны, 1922 г.н.

⁴³ Зап. Лобач У. у в. Бржэзова Лёзненскага р-на ад Зайцавай Ганны Раманаўны, 1932 г.н.

Тада вылить изъ каўша воду ў тэй угалокъ, где завесы дварей” [47, № 5].

Сімволіку канала камунікацыі з засветамі як крыніцай звышнатуральных дабротаў маюць у сістэме народнай медыцыны дах, столь, сцяна, акно, кут, падлога і інш. Акно, будучы нерэгламентаваным уваходам у хату, актыўна скарыстоўваецца хваробамі для пранікнення да людзей, але менавіта праз акно немач і можа быць выдаленая. Важна і тое, што вокны, у адрозненне ад дзвярэй, звязваюць жыллё не проста з наваколлем, але і са светам касмічных з’яў і працэсаў, такіх як сонца, месяц, бакі свету і г.д. Перадача хворага праз акно фактычна разумелася як яго вяртанне з тагасветаў, дзе і меркавалася ацаленне, надзяленне новымі абарончымі ўласцівасцямі, як новае нараджэнне. Звычайна бабка тройчы прасаджвала дзіця праз акно супраць «адслоненай» печы і тройчы заносіла яго у хату з двара [130, с. 37].

Такім чынам, культурная прастора выяўляе сваю семантычную амбівалентнасць якраз у магічных дзях, якія мяркуюць сімвалічнае выйсце ў тагасвет і кантактаванне з яго прадстаўнікамі. Наяўнасць іншасветавых, памежных сэнсаў у семантычнай структуры культурных локусаў улучаецца ў мадэляванне арганічнай для міфалагічнай свядомасці касмалагічнай завершанасці свайго непасрэднага акружэння. Бо ўпарадкаванасць, паўната і цэласнасць культурнай прасторы забяспечвае і ўнутраную гармонію, здароўе і лад у чалавечым жыцці. А міфапаэтычны ў сваёй аснове светапогляд нашых продкаў меў здольнасць узнаўляць касмічны парадак і гармонію нават у межах засвоенай чалавекам прасторы і, тым самым, выпраўляць разнастайныя парушэнні і збоі ў розных сферах жыццядзейнасці чалавека, у тым ліку і ў яго здароўі [105, с. 21].

4 СЕМІЯТЫЧНЫ СТАТУС І РЫТУАЛЬНЫЯ ФУНКЦЫІ МОГІЛАК У НАРОДНАЙ КУЛЬТУРЫ ВІЦЕБСКА-СМАЛЕНСКАГА ПАМЕЖЖА

Абавязковым і надзвычай важным і знакавым кампанентам лакальнага культурнага ландшафту з'яўляюцца могількі. Асабліваць гэтага локуса, у параўнанні з іншымі аб'ектамі мясцовай тапаграфіі беларусаў Віцебска-Смаленскага памежжа, абумоўлена іх прызначэннем (месца пахавання памерлых). Аднак гэта спецыфіка ва ўмовах традыцыйнага светапогляду вынікае найперш не з практычнага “прызначэння” могілак, але з іх сімвалічнага статусу і рытуальных функцый.

З могількамі звязана мноства дзеянняў, як рытуальных, так і паўсядзённых (хоць часта складана іх адрозніць), мноства думак і ўяўленняў, якія асацыююцца як са смерцю, так і з адраджэннем (у памяці), якія маюць не толькі сінхронны, але і дыяхронны характар (на могільках пахаваныя людзі розных пакаленняў). Усё гэта дае падставу гаварыць аб *гетэратопіі* дадзенага локуса – “магчымаць супрацьпастаўлення ў адным рэальным месцы некалькі прастораў у розных часавых вымярэннях і звязаных з імі розных сэнсавых слаёў” [228, s.57]. Такім чынам, у залежнасці ад канкрэтнай сітуацыі гэты локус можа вызначацца рознымі, нават супрацьлеглымі, характарыстыкамі і разглядацца на розных узроўнях і ў розных плоскасцях.

Адной з прынцыповых асаблівацей могілак у міфапаэтычнай карціне свету беларусаў Віцебска-Смаленскага памежжа з'яўляецца іх амбівалентнасць у сувязі з прасторавымі ўяўленнямі. З аднаго боку, могількі з'яўляюцца часткай “свайго” свету, “сваёй” прасторай, бо з'яўляюцца месцам пахавання “сваіх” (родных, крэўных) памерлых, засвоенай тэрыторыяй і нават пэўным чынам загаспадаранай. З'яўляючыся часткай лакальнага свету, могількі, якія размяшчаліся за межамі паселішча, ўяўлялі яго своеасаблівую мяжу (мяжу яго жыццёвай прасторы). Такім чынам, яны выдзялялі “свой” свет – канкрэтную лакальную (а часам станавую, канфесійную і этнічную) супольнасць. Разам з тым, у межах сваёй жыццёвай прасторы могількі ўяўляюць абсалютна іншы локус, які трактуецца як “свет” памерлых, іншасвет. У гэтым плане могількі, як прастора “смерці”, выразна супрацьпастаўляюцца свету жывых. Найбольш выразна сімвалічны статус і рытуальныя функцыі могілак праяўляюцца ў пахавальна-памінальнай абраднасці.

4.1 Могількі ў сістэме пахавальнай абраднасці

Інварыянтам традыцыйнага пахавальнага абраду насельніцтва беларуска-рускага памежжа з'яўляецца пахаванне людзей сталага ўзросту, якія памерлі «сваёй» смерцю («ад старасці»). Такая абумоўленасць тлумачыцца сувяззю ў традыцыйнай свядомасці паняцця «век» (працягласць жыцця чалавека) з яго *доляй*, якая яму нібыта даецца пры нараджэнні. У традыцыйным грамадстве век як тэрмін чалавечага жыцця (які не мае дакладнага колькаснага вымярэння) – час напоўнены, блізкі да долі, час выдаткоўвання першапачаткова закладзенай жыццёвай патэнцыі [Седакова О.А. с. 40.]. Таму натуральная смерць чалавека

надыходзіць, калі той вычарпаў сваю жыццёвую сілу, патраціў яе на працягу ўсяго жыцця. У традыцыйнай свядомасці беларусаў гэта можа быць выражана наступным чынам: «*Ну, чаму ён памірае, хлеб увесць свой з'еў*»⁴⁴. Аднак такі варыянт з'яўляецца ідэальным. Схema прадугледжвае адхіленне як у бок заўчаснай, так і ў бок прыпозненай смерці («недажытага» і «перажытага» веку).

Уяўленне аб «перажытым» веку больш характэрна для паўднёвых славян. У некаторых раёнах Сербіі і Балгарыі па старых, якія «зажыліся», нават спраўлялі пры жыцці памінкі, каб такім чынам пры дапамозе рытуалу абмежаваць працягласць іх «веку» [9, с. 102.]. Ва ўсходнеславянскай традыцыі такія ўяўленні не маюць шырокага распаўсюджвання. Існуюць некаторыя асаблівасці адзення і транспарту на пахаванні старых, а таксама паданні як некалі старыкоў забівалі («саджалі на лубок») [159, с. 41.]. Падобныя ўяўленні характэрны і для беларускага традыцыйнага эпасу. Больш пашыраны на ўсходнеславянскай тэрыторыі ўяўленні аб заўчасна памерлых і памерлых «не сваёй» смерцю.

Памерлыя «сваёй» смерцю пераходзілі ў катэгорыю «дзядоў». Да іх адносіліся з глыбокай пашанай і рэгулярна паміналі. Заўчасна памерлыя характарызаваліся як «нячыстыя» нябожчыкі. Яны пазбаўляліся гэтай пашанай (а таму і памінання) і лічыліся нават небяспечнымі для жывых. Згодна з традыцыйнымі ўяўленнямі беларусаў заўчасная смерць пакідала нябожчыку не страчаную ў зямным жыцці энергію, якую ён мусіў траціць пасля смерці, але ўжо на шкоду людзям. Архаічныя вераванні аб «сваёй» / «не сваёй» смерці зведалі значныя змены пад уплывам хрысціянства. Да «нячых» нябожчыкаў сталі адносіцца толькі нехрышчоныя дзеці і самагубцы. Сляды архаічных уяўленняў аб «недажытым» веку яшчэ да нашага часу захоўваюцца ў своеасаблівым характары пахавання моладзі. Да катэгорыі «нячых» нябожчыкаў у традыцыйнай свядомасці беларусаў далучаліся таксама памерлыя, якія пры жыцці лічыліся чараўнікамі. Каб прадухіліць магчымую шкоду «небяспечных» нябожчыкаў, пры іх пахаванні існавалі спецыяльныя прыёмы, а таксама больш строга сачылі за выкананнем усіх абрадавых дзеянняў.

Смерць чалавека «ад старасці» ў традыцыйным грамадстве разглядалася як натуральная з'ява. Час яе наступлення, як лічылася, прадказваюць разнастайныя прыкметы. На Віцебска-Смаленскім памежжы існавалі вельмі разнастайныя прыкметы «на смерць», аб чым сведчаць этнаграфічныя крыніцы канца XIX – першай трэці XX ст. Паводле меркавання беларускага насельніцтва, смерць чалавека маглі прадвясчаюць незвычайныя паводзіны жывёл, птушак і насякомых (спяванне курыцы, выццё сабакі, кукаванне зязюлі ці крык савы каля хаты), трэск столі ці сценаў хаты, калі дзверы ноччу самі расчыняюцца, падзенне абразоў з бажніцы, адчуванне паха свечкі ў хаце і інш. Меркавалі, што набліжэнне смерці маглі прадказваць сны [130, с. 278–282; 198, с. 579–580; 204, с. 221.].

⁴⁴ АГФФ: Зап. у 2012 г. Матошка А.У. ад Каросцік Л.У., 1950 г.нар., в. Свіркі Докшыцкага р-на.

Традыцыйны пахавальны абрад у беларусаў уключае тры часткі: перапахавальныя дзеянні, уласна пахаванне, а таксама памінальнае застолле ў дзень пахавання. Непарыўна з пахавальным абрадам звязаны памінальныя абрады, якія адбываюцца на працягу года з дня смерці («індывідуальныя» або «прыватныя» памінкі).

Рытуальныя дзеянні пачыналіся яшчэ да смерці чалавека. Для таго каб аблегчыць перадсмяротную агонію паміраючага, выконвалі шэраг сімвалічных дзеянняў. Паміраючага клалі на падлогу, падсцілаючы пад яго кажух, адчынялі дзверы і вокны [169, с. 4; 205, с. 13; 130, с. 282]. Праваслаўнае насельніцтва рэгіёну, як адзначаў М. Анімеле, заўважыўшы набліжэнне смерці, хвораму апраналі чыстую бялізну і пераносілі яго з ложка на лаўку, лажылі галавой да абразоў і запальвалі свечку [4, с. 209]. У момант надыходу смерці пашыранай з'яўляецца традыцыя даваць у рукі паміраючаму свечку. Па меркаванню А.К. Байбурына, традыцыя даваць у рукі паміраючаму свечку звязана з уяўленнямі аб цемнаце «таго» свету, куды і перамяшчаецца памерлы [9, с. 104-105].

Адразу пасля смерці чалавека існаваў строга рэгламентаваны набор рытуальных дзеянняў. Як адзначаў М. Нікіфароўскі, пасля таго як памерлы «адышоў», хтосьці з родных тушыў свечку, браў яе з рук памерлага і праводзіў накрыж у паветры [130, с. 285]. У в. Забор'е Расонскага раёну існавала крыху іншая традыцыя. Пасля смерці абносілі кругом памерлага тры разы свечку і давалі яе «*пад нос панюхаць*» [АІМЭФ, ф8, ... сш. 2, л. 29]. У Аршанскім павеце пасля смерці бліжэйшая сваячаніца выходзіла на вуліцу і на ўвесь голас пачынала плакаць (т.ч. паведамляла пра смерць) [137, с. 125]. У Горыцкім павеце пасля смерці адразу адпраўляліся да святара для «перазвону» ў царкоўныя званы [137, с. 130]. Пасля смерці чалавека ў Расонскім раёне Віцебскай вобласці на акне ці стале ставяць шклянку з вадой і вешаюць ручнік, «*<...> каб душа, перад тым як пойдзе на неба, магла памыцца і абцёрціся ручніком*»⁴⁵. У Віцебскім раёне на акно кладуць хлеб і соль, мяркуючы, што душа перад дальняй дарогай павінна яшчэ і «падсілкавацца» [170, с. 17].

Наступным абрадавым дзеяннем было абмыванне памерлага, значэнне якога на сімвалічным узроўні ўяўляецца куды большым чым проста ачышчэнне. Яно было найперш скіравана на ліквідацыю прыкметаў і якасцей, уласцівых жывым людзям [9, с. 107]. Згодна з традыцыяй, у рэгіёне цела памерлага мужчыны павінны абмываць і апранаць мужчыны, а жанчыны – жанчыны [130, с. 285].

Пасля абмывання памерлага апраналі. Яшчэ пры жыцці пажылыя людзі клапаціліся аб падрыхтоўцы адзення «на смерць». У выпадку нечаканай смерці, або калі чалавек не падрыхтаваў пасмяротнае адзенне, родныя ішлі да любой швачкі і прасілі пашыць вопратку. Адзенне для памерлага выраблялася адмысловым чынам з выкананнем строгіх рэгламентацый (шылі не злева направа, але справа налева, ніткай без вузла, без металічных гузікаў і інш.). Адносна адзення і абутку яшчэ ў XIX – пачатку XX ст. захоўваліся вельмі

⁴⁵ АГФФ: Зап. экспедыцыяй ПДУ у 1998 г. ад Лапатка Н.Ф., 1931 г.н. у в. Паддуб'е, Расонскага р-на.

строгія прадпісанні. Як сведчаць палявыя матэрыялы, традыцыя вырабляць пасмяротнае адзенне ўласнымі рукамі сустракалася ў рэгіёне яшчэ ў першай палове XX ст. [АГФФ. Фонд 1. Воп. 3. Спр. 3. Сш. 4. арк. 47; АГФФ. Фонд 1. Воп. 3. Спр. 7. арк. 17.].

Пасля апранання нябожчыка рыхтавалі для яго ложа. Пасмяротнае ложа традыцыйна засцілалі на чырвоным куце на лаве. Памерлага клалі на яго пасмяротную пасцель галавой да абразоў [198, с. 512; 4, с. 210]. На беларуска-рускім памежжы ў залежнасці ад полу памерлага ў гэтай частцы абраду маглі праяўляцца некаторыя адметнасці. Так, на Верхнядзвіншчыне мужчын клалі традыцыйна ўздоўж сцяны ад двара (з правага боку), а жанчын – уздоўж сцяны з вуліцы (з левага) [86, с. 317].

Важным момантам у пахавальным абрадзе з'яўляецца выраб труны. У Віцебскім павеце, як сведчаць крыніцы, дамавіну маглі рыхтаваць загадзя, яшчэ пры жыцці чалавека [198, с. 510]. М. Нікіфароўскі згадваў, што ў дзяцінстве яму даводзілася сустракаць такіх старыкоў, у якіх на выпадак смерці было прыгатавана «дамаўё» [198, с. 510]. У той жа час у Люцынскім павеце Віцебскай губерні лічылася вялікім грахам, калі пры жыцці чалавека, нават цяжка хворага, рабілі труну [198, с. 529]. Пачатак вырабу труны мог залежыць ад лакальнай традыцыі. У Віцебскім павеце яе пачыналі рабіць з «палажэннем цела на кут» [130, с. 287]. На Верхнядзвіншчыне, па звестках І. Крука, труну рабілі на другі дзень пасля смерці [86, с. 317].

Адносна вырабу труны існавалі вельмі строгія прадпісанні, паколькі ў традыцыйнай свядомасці беларускага вясковага насельніцтва труна асацыюецца з жытлом памерлага на «тым» свеце. Так, згодна з патрабаваннем, якое бытвала ў Віцебскім павеце, труну трэба было рабіць на дварэ памерлага. Пры гэтым абавязковай умовай было тое, што яна павінна быць зроблена з адной калоды, каб цвікі былі драўлянымі, каб дошкі былі свае, а не падораныя ці пазычаныя [130, с. 287]. Трэскамі і габлюшкамі, якія заставаліся пасля вырабу труны, звычайна засцілалі яе дно [205, с. 143; 198, с. 513]. Аднак у Дрысенскім павеце сустракаўся звычай астаткі ад труны спальваць у маладаступным месцы, а часцей пускаць іх у праточную ваду [130, с. 287-288].

Пасля падрыхтоўкі дамавіны туды пераносілі памерлага. Яе ставілі на тое месца, дзе ляжаў нябожчык. На беларуска-рускім памежжы ў сучасны перыяд больш характэрна класці памерлага ў труну адразу, як яна падрыхтавана [100, с. 157]. М. Нікіфароўскі адзначаў, што ў Віцебскім павеце памерлага пераносілі ў труну непасрэдна перад вынасам яго на могілкі [198, с. 513]. М. Анімеле засведчыў даволі характэрны варыянт абрадавых дзеянняў, звязаных з пераносам цела нябожчыка ў труну. Пасля пераносу цела памерлага ў труну, яе размяшчалі не ў хаце, а выносілі ў сені, дзе ставілі на лаўках ці падмостках галавой да хаты, а над галавой вешалі на сцяне абраз і запальвалі перад ім свечку [4, с. 210].

У адпаведнасці з традыцыйнай пахаванне памерлага на Віцебска-Смаленскім памежжы адбывалася на другі ці трэці дзень пасля смерці [198, с. 513]. У розных частках рэгіёну існуе лакальная варыятыўнасць, звязаная з часам пахавання памерлага. На Смаленска-Віцебскім памежжы больш

распаўсюджана традыцыя пахавання на другі дзень пасля смерці, а на Пскоўска-беларускім – на трэці [99, с. 164]. Пахаванне памерлага, незалежна ў які дзень яно адбывалася, традыцыйна ладзілі ў рэгіёне ў другой палове дня: “У два часа везут покойника на кладбище. Ну уж коров отождут, дак в три, четыре, дак всяко” [164, с. 59].

У сучаснай вясковай грамадзе тэрмін пахавання памерлага залежыць не толькі ад традыцыі, але іншы раз звязаны з практычнымі меркаваннямі: «А як у каго. Як хто і суткі, хто двое дзяржыць. Як радзіна дзе далёка на старане, пака пазбіраюцца»⁴⁶. Да нашага часу строга выконваецца абавязковае прадпісанне капаць магілу толькі ў дзень пахавання [АГФФ воп3спр7, арк. 8; АГФФ воп3спр11, арк. 10, арк. 25, арк. 32; 164, с. 48-49]. Для гэтай справы запрашаюць трох-чатырох чалавек, але абавязкова чужых памерламу [АГФФ воп3спр3сш1, арк. 40; 164, с. 49]. Аднак у сучасны перыяд, асабліва пад уплывам святароў, дадзенага прадпісання, як і іншых забарон на ўдзел родных у падрыхтоўцы да пахавання (абмываць і апрацаваць памерлага, выносіць яго з хаты), не заўсёды прытрымліваюцца. Выкананне роднымі гэтых працэдур іншы раз расцэньваецца як «астатняя паслуга» для памерлага [АГФФ воп. 3, спр.5, сш3, арк. 56; АГФФ воп3спр8сш8, арк. 12].

У дзень пахавання для адпявання памерлага запрашаюць святара. Аднак выпадкі запрашэння святара на пахаванне не такія частыя, як завочныя адпяванні. Для спявання і «чытання» над цела памерлага існуе традыцыя запрашаюць пажылых жанчын, якія ведаюць адпаведныя малітвы і песні («певуны», «пеўчыя») [АГФФ воп3спр3сш4, арк. 47; АГФФ воп.3,спр.5,сш1, арк. 17]. Пасля адпявання труну з памерлым выносяць з хаты. Згодна з распаўсюджаным павер’ем выносіць з хаты памерлага павінны чужыя людзі (звычайна гэта былі тыя, хто капаў магілу), абавязкова нагамі наперад [АГФФ воп.3, спр.8, сш. 2, арк. 25; АГФФ воп. 3, спр. 5, сш1, арк. 18]. На Смаленшчыне пры вынасе цела існаваў своеасаблівы парадак: “Выносят с хаты: перво венки, потом крышку, тогда гроб. И выносят на улицу” [164, с. 61]. У Сафонаўскім раёне Смаленскай вобласці захаваліся ўспаміны, што памерлага выносілі нават праз гаспадарчы двор [164, с. 61].

Для рытуальных дзеянняў у час вынасу цела памерлага з хаты для пахавання ў розных частках беларуска-рускага памежжа характэрна лакальная варыятыўнасць. Так, у в. Забор’е Расонскага раёна існавала традыцыя праходзіць усім дзецям па старшынству пад труной на вуліцу пры вынасе яе з хаты [144, с. 199]. Падобныя абрадавыя дзеянні распаўсюджаны таксама ў Вялікалукскім і Себежскім раёнах Пскоўскай вобласці Расійскай Федэрацыі [100, с. 172]. У в. Грышына Расонскага раёна калі выносілі труну, то абарочвалі табурэткі і лаву. Дзеці ў гэты час станавіліся на калені і прасілі прабачэння ў памерлага [144, с. 199]. На Верхнядзвіншчыне існавала падобная традыцыя. Тут табурэткі выносілі на двор і перакульвалі, ставілі дагары, каб больш у гэтай хаце не было памерлых [86, с. 317]. У Себежскім павеце Віцебскай губерні, калі памерлы быў галавой сям’і, то пры вынасе яго з хаты ўся сям’я і знаёмыя, якія

⁴⁶ АГФФ: Зап. у 2009 г. Аўсейчык У.Я. ад Януковіч Ф.І., 1936 г.нар. у в. Гайдукі Пастаўскага р-на.

паважалі яго, кланяліся да зямлі, і заставаліся ў такім становішчы да таго часу, пакуль яго не вынесуць за вароты [160, с. 89]. Падобная традыцыя зафіксавана і ў Сафонаўскім раёне Смаленскай вобласці: «Ну, кланяліся – это своим, родные. Родные во на колени, гнутся, перекрестятся так во три раза» [164, с. 61].

У Дрысенскім павеце як толькі падымалі труну для вынасу, на тое месца клалі хлеб, соль і пасыпалі яравым збожжам, а са стала знімалі абрус [130, с. 288]. Традыцыя абсыпаць труну зернем у момант вынасу з хаты распаўсюджана і ў іншых частках Беларусі [58, с. 274; 181, с. 310; 184, с. 403; 185, с. 560–561]. У Себежскім павеце і другіх блізка размешчаных да яго мясцовасцях «абсявалі» збожжам святара, калі той праходзіў праз вароты, каб больш ніхто ў гэтым доме не паміраў [197, с. 373]. Як вынікае з матэрыялаў сучасных палявых даследаванняў, абсыпанне збожжам труны ў час яе вынасу мае полісемантычны характар: з аднаго боку, нябожчыку сімвалічным чынам вылучалася яго частка прыжыццёвай долі, з другога, – абрадавае дзеянне мусіла спрыяць захаванню долі жывых сваякоў. Нягледзячы на адносна позні перыяд бытавання такіх павер'яў, іх нельга лічыць навацыямі сучаснага перыяду або трансфармацыяй больш ранніх уяўленняў. Яны стасуюцца з архаічнымі вераваннямі славян пра смерць чалавека і яго долю [159, с. 43–45].

У асяроддзі вясковага насельніцтва беларуска-рускага памежжа традыцыя абсяваць труну зернем пры вынасе яе з хаты захоўваецца і да цяперашняга часу [АГФФ. воп.3, спр.5, сш.1, арк. 17, арк. 29]. Распаўсюджанымі застаюцца ўяўленні, што такія дзеянні скіраваны на захаванне матэрыяльнага дабрабыту ў сям'і (аддавалі долю памерлага, каб ён не забраў з сабой лішняга) [Аўсейчык 20-21, с. 203]. Да долі памерлага, якую выдзяляюць яму ў пахавальным абрадзе, іншы раз адносяцца свойскія жывёлы і расліны [Седокова, с. 44]. У рэгіёне існавала традыцыя забіваць якую-небудзь свойскую жывёліну пасля смерці гаспадара. Пра яе яшчэ памятаюць рэспандэнткі [АГФФ воп. 3, спр.3, сш.4, арк. 23; АГФФ воп. 3, спр. 8, сш. 8, арк. 17]. У гэты час маглі адбывацца дзеянні, якія дазвалялі пазбавіцца ад страху перад памерлым (лезці пад труну, пасядзець на лаўцы) [164, с. 61].

Пасля вынасу труны ў некаторых частках Падзвіння існавала прадпісанне прыбраць у хаце (падмесці ці памыць падлогу) [182, с. 384]. У шэрагу месцаў Падзвіння, наадварот, прыбіраць у хаце ў гэты момант катэгарычна забаранялася. У Дрысенскім павеце існавала строгая забарона мясці хату ў час вынасу памерлага. Яна тлумачыцца тым, каб памерлы не панёс з сабой сямейных сварак на той свет [130, с. 288]. Забарона на прыбіранне ў хаце ў момант вынасу нябожчыка сустракаецца ў рэгіёне і ў наш час, але іншы раз мае другое тлумачэнне: «*нельга вымітаць за нябожчыкам, бо ўсё добрае выміці за ім*» [АГФФ воп. 2, спр.1, сш.1, арк. 14]. У в. Кашталянаўшчына Глыбоцкага раёна бытуе павер'е, што прыбіраць у хаце трэба на наступны дзень пасля пахавання: «*Патом, на другі дзень пасля памінак, нада ўсё памыць у хаці, кап пакойніку на тым свеці было лёгка і чыста*» [49, с. 281]. Такая варыятыўнасць у абрадавых дзеяннях тлумачыцца амбівалентнасцю смецця ў беларускай традыцыйнай культуры. З аднаго боку смецце выступае як нешта «аджыўшае»

і, такім чынам, звязанае з ідэяй смерці. Таму патрэбна выдаліць яго з хаты разам з памерлым. З іншага боку смецце разумеецца як неад’емны вынік жыццядзейнасці людзей, а таму генетычна звязана з ідэяй жыцця. Забарона падмятаць хату і выкідваць смецце звязана і з увасабленнем у смецці нейкай долі жывых насельнікаў хаты, каб, «не вынесці яшчэ аднаго нябожчыка ўслед за першым» [26, с. 451].

У памежных з Беларуссю смаленскіх раёнах даволі пашыранай была традыцыя “паміну” адразу пасля вынасу труны з хаты [164, с. 62-63]. Такая ж традыцыя зафіксавана і ў беларусаў усходняй часткі Віцебскай губерні [130, с. 288; 198, с. 513, 520].

У рэгіёне традыцыйным транспартам, на якім адвозілі памерлага на могілкі былі зімой сані, а летам – воз, у якія запрагалі каня: “*А если далёка, то... на лошади везли. Если зимой, так на санях, летом – так на телеге*” (Манастышчанскі раён) [164, с. 61]. Паўсюдна ў рэгіёне конь, на якім везлі нябожчыка на могілкі, асабліва шанаваўся. Яго вялі не за павады, якія спецыяльна адвязвалі, а за ручнік ці пояс [164, с. 64-65]. У Себежскім павеце на мяжы з Рэжыцкім гэтаму каню кланяліся да зямлі. А ў Станіславаўскай воласці Лепельскага павета гаспадар цалаваў капыты як запрэжанаму каню, так і іншым сваім коням [198, с. 521–522].

У сучасны перыяд адвозяць нябожчыка пераважна на машыне. На ёй умацоўваюць невялікія елкі ці бярозы (звычайна ў залежнасці ад пары года), а пад труну кладуць посцілку або дыван [АГФФ воп. 3, спр. 8, сш. 8, арк. 27]. Выкарыстанне елак або бяроз у афармленні пахавальнага транспарту стала характэрнай рысай сучаснага пахавальнага абраду. Іх наяўнасць на машыне з’яўляецца неад’емнай прыкметай выключна пахавальнага транспарту [АГФФ воп.3, спр.4,сш.1, арк. 45]. У наш час на Падзвінні яшчэ захоўваецца традыцыя нябожчыкаў маладога ўзросту на могілкі не везці, а несці на руках [АГФФ воп.3, спр.8, сш. 8, арк. 47]. З дзвюх традыцый перамяшчэння труны на могілкі: несці і везці, больш архаічнай з’яўляецца першая. Пры суіснаванні абедзвюх традыцый у лакальным варыянце абраду першая характэрна для пахавання «небяспечных» нябожчыкаў, якімі і з’яўляюцца маладыя, бо яшчэ не вычарпалі сваю жыццёвую сілу [159, с. 76–77].

На Беларускай Падзвінні існавала традыцыя накрываць пастаўленую на воз труну кавалкам новага матэрыялу, які называўся «пагробшчына», часам адзеннем. Гэта «пагробшчына» ішла на карысць царквы (Віцебскі і Лепельскі паветы) [130, с. 289; Пщелко, с. 48]. У в. Гняздзілава (сучасны Докшыцкі раён) на труну садзілася адна са сваячанаў памерлага і ўсю дарогу да могілак галасіла па ім [186, с. 95–96]. У наш час такія традыцыі не бытуюць на Падзвінні. На Смаленшчыне існавала традыцыя вешаць на дугу ручнік, што было своеасаблівым паказальнікам пахавальнай працэсіі [164, с. 65].

Важным этапам пахавальнага абраду з’яўляецца адпраўка памерлага на могілкі. Паводзіны людзей у час руху працэсіі строга рэгламентаваныя. У першую чаргу рэгламентавалася пахавальнае шэсце. У Віцебскім павеце (Велішковіцкая воласць) быў наступны парадак пахавальнай працэсіі: наперадзе ішоў нехта з крыжам і званком, затым неслі царкоўную харугву, за ёй

труну, а потым ішлі ўсе астатнія. Калі прысутнічаў святар, то ён ехаў на кані наперадзе працэсіі [198, с. 515]. Падобная схема пахавальнай працэсіі з пэўнымі лакальнымі варыяцыямі з'яўляецца распаўсюджанай у рэгіёне: *«Вянкi, крышку, пaтoм грoб, a пaтoм iдуць свae рoдствeннiкi, сaмьe блiзкiя. A ззaду ўсe астaтнiя»* [АІМЭФ, Фонд 8. – Воп. 89. – Спр. 244, арк. 15]. Яна характэрна і для Смаленшчыны [164, с. 66]. У той жа час на Захадзе Падзвіння (в. Германавічы Шаркаўшчынскага р-на) сярод каталіцкага насельніцтва існаваў іншы парадак – наперадзе павінна ісці дзіця, якое нясе крыж, потым ксёндз, за ім «пеўшыя», тыя, хто нясе вянкi, потым памерлы, а за ім усе родныя, блізкія і госці [182, с. 384]. У заходніх раёнах Падзвіння крыж іншы раз несла жанчына, якая не жыве з мужам (удава, або тая, якая не была замужам) [182, с. 384]. У паўночна-ўсходняй частцы Вілейскага раёна наперадзе пахавальнай працэсіі ішоў мужчына з крыжам [227, с. 451].

У сучасны перыяд яшчэ захоўваюцца строгія прадпісанні адносна пахавальнай працэсіі: *«Нясуць зразу крэст наўперадзе, a пaтoм вянкi нясуць, ззaду вязуць грoб наўперадзе, пeрaд грoбaм п'яюць пeўшыя, ззaду зa грoбaм iдуць свae рoдствeннiкi кaля грoбa, a тaм сaсeдзi пaд кaнeц»*⁴⁷. Неад'емным элементам пахавальнага шэсця ў наш час з'яўляюцца вянкi, якія нясуць перад труной замест царкоўных харугваў (часам разам з імі) [АГФФ воп. 3, спр. 8, сш. 9, арк. 11]. Неад'емным элементам пахавальнага шэсця на Віцебска-Смаленскім памежжы было раскідванне яловых галінак па ўсёй дарозе ад дома да могілак [164, с. 65].

Паўсюдна ў рэгіёне распаўсюджаны шэраг правілаў, якія тычацца паводзінаў людзей пры сустрэчы з пахавальнай працэсіяй. Да нашага часу захавалася забарона абганяць пахавальную працэсію: *«Насустрaч нaдa aстaнaвiццa. Нiхтo нe абгaн'яeць, нa тoй свeт нaдa дaць дaрoгу»*⁴⁸. У адваротным выпадку кажуць, што *«тaды чaлaвeк б'яж'ыць [нa «тoй» свeт – A.У.] нaпeрaд н'ябoжч'ыкa»*⁴⁹. На Смаленшчыне (Сафонаўскі р-н) невыкананне такога прадпісання магло пагражаць хваробай ці нават смерцю [164, с. 67].

Шэсце пахавальнай працэсіі прадугледжвае некалькі абавязковых прыпынкаў па дарозе да могілак. Працэсія прыпыняецца на скрыжаванні дарог, каля капліц, прыдарожных крыжоў [АГФФ воп.3, спр.7, арк. 7, арк. 20]. У некаторых месцах рэгіёна яшчэ сустракаецца традыцыя пры кожным прыпынку браць па жмені зямлі і кідаць у след нябожчыку, каб, такім чынам, ён быў апошнім у вёсцы [182, с. 385]. На Віцебска-Смаленскім памежжы такія абрадавыя дзеянні былі характэрны для провадаў памерлага з вёскі [164, с. 63]. Калі ў шэрагу населеных пунктаў такая традыцыя яшчэ захоўваецца, то ў іншых частках рэгіёна яна паступова знікае з абрадавай практыкі [182, с. 385]. Як вынікае з матэрыялаў палявых даследаванняў, у сучасны перыяд найбольш распаўсюджанымі абрадавымі дзеяннямі падчас такіх прыпынкаў з'яўляецца малітва святара ці «пеўчых» [164, с. 68]. Пахавальная працэсія спыняецца таксама ў месцах, блізка звязаных з жыццём памерлага, каб даць яму

⁴⁷ АГФФ: Зап. Матошка А. у 2012 ад Каросцік Л.У., 1950 г.н., в. Свіркі Докшыцкага р-на.

⁴⁸ АГФФ: Зап. Аўсейчык У.Я. у 2009 г. ад Васілевіч Я.І., 1927 г.н., в. Тумілавічы Докшыцкага р-на.

⁴⁹ АГФФ: Зап. экспедыцыяй ПДУ у 1999 г. ад Баньковай В.М., 1921 г.н., в. Грышына, Расонскага р-на.

магчымасць «развітацца» з дарагімі месцамі [АГФФ воп. 3, спр.5, сш.1, арк. 28]. На Смаленшчыне характэрна традыцыя некалькі разоў спыняцца каля хат знаёмых, каб ім даць магчымасць развітацца з памерлым [164, с. 68].

Згодна з традыцыяй праводзіць памерлага на могілкі павінны ўсе жыхары вёскі. У Віцебскім павеце існавала патрабаванне ўсім вяскоўцам, нават тым, хто не ўдзельнічаў у пахаванні, у гэты час выходзіць з хат і, стоячы ў варотах, хрысціцца [197, с. 370]. У в. Германавічы Шаркаўшчынскага раёна ў час руху пахавальнай працэсіі па вёсцы неабходна было таксама выйсці на вуліцу ці глядзець у вакно [182, с. 384]. У той жа час у в. Лісна Полацкага раёна глядзець у вакно ў той момант, калі вязуць па вёсцы нябожчыка, катэгарычна забаранялася [АГФФ воп.3,спр.11, арк. 26].

У заходніх раёнах Смаленшчыны даволі распаўсюджаным з’яўляецца ўяўленне, што пры набліжэнні да могілак памерлы становіцца значна “цяжэйшым”: *“А как к кладбищу подходишь – подвозют покойника, лошадь тяжело идет, ажно потеет...”* (Руднянскі р-н) [164, с. 70].

Заклучны этап «выпраўлення» памерлага ў «той» свет складае комплекс абрадавых дзеянняў, якія спраўляюць на могілках. Для Смаленшчыны характэрна даволі ўнікальная традыцыя “выкупляць ключы”. Яна заключаецца ў тым, што прыехаўшы на могілкі і пакінуўшы труну з целам каля выкапанай магілы, удзельнікі пахавальнай працэсіі ладзілі памінанне на магіле папярэдняга нябожчыка ў вёсцы [164, с. 71]. Існаванне такога абрадавага дзеяння, верагодна, звязана з верай у тое, што на могілках ёсць свій “стараж” – апошні пахаваны. Такія ўяўленні шырока распаўсюджана на Беларускай Падзвінні: *“Последні чалавек, які памрэць, шчытаіцца сторажам. Ну гавораць – цяпер ён старажыць, а як памрэць другі, гавораць, што гэты ўжо адстаражыў сваё, міняіць другі”*⁵⁰.

Перад апусканнем труны адбываецца развітанне з памерлым. Родныя і блізкія цалуюць нябожчыка ў руку, лоб [164, с. 72; 182, с. 385]. У сучасны перыяд падчас развітання з памерлым распаўсюджанымі з’яўляюцца працяглыя і красамоўныя прамовы над магілай. Асабліва такая практыка характэрна для пахавання заслужаных і вядомых людзей. Пасля развітання «капачы» закрываюць труну векам і апускаюць у магілу. Для сучаснага пахавальнага абраду беларусаў Падзвіння больш пашырана апусканне труны на вярхоўках. У мінулым для гэтых мэт выкарыстоўвалі таксама ручнікі: *«Не, перш і цяпер на вярхоўках. Бываіць, ціху, як каго і відзяла, такія асобенныя рушнікі былі, на рушніках апускалі. Алі ж цяпер бальшынство на вярхоўках»*⁵¹. У Руднянскім раёне Смаленскай вобласці зафіксавана традыцыя засцілаць труну перад апусканнем абрусом ці ручніком [164, с. 74].

Па прыбыцці на могілкі труну здымалі з воза і ставілі каля выкапанай магілы. Тут адбывалася развітанне з памерлым, пасля чаго труну закрывалі векам і закопвалі. У рэгіёне паўсюдна зафіксавана традыцыя перад закопваннем кідаць у магілу грошы [164, с. 74]. У шэрагу населеных пунктаў такі варыянт

⁵⁰ АГФФ: Зап. Валодзіна Т.В., Лобач У.А. у 2009 годзе ад Кальнінай Л.Д., 1925 г.н., в. Перавоз Расонскага р-на.

⁵¹ АГФФ: Зап. у 2009 г. Аўсейчык У.Я. ад Януковіч Ф.І., 1936 г.нар. у в. Гайдукі Пастаўскага р-на.

абрадавых дзеянняў выконваўся толькі ў тым выпадку, калі пры капанні магілы былі знойдзены астанкі раней пахаванага чалавека [АІМЭФ, Фонд 8. воп. 89, спр. 244, арк. 12]. Але ў іншых частках Беларускага Падзвіння тлумачэнне гэтых дзеянняў магло быць іншым. Так, у в. Свіркі Докшыцкага раёна такая традыцыя была характэрна толькі тады, калі ў маці часта паміралі дзеці: «*Гэта плаціла зямельцы, каб не забірала дзяцей*»⁵². Як вынікае з этнаграфічных крыніц, кінутыя ў магілу грошы сімвалізавалі плату за месца (ахвяру зямлі ці тым, хто раней пахаваны), а таксама надзяленне доляй памерлага з тым, каб апошні спрыяў жывым нашчадкам (каб грошы не пераводзіліся ў хаце).

Для беларускай тэрыторыі такая традыцыя была характэрна яшчэ ў пачатку 1990-х гг.. Сэнс гэтых дзеянняў сучаснымі вяскоўцамі тлумачыцца патрэбай «выкупляць» месца памерламу на могілках, або неабходнасцю ў грашах для яго на «тым» свеце [АГФФ воп.3, спр.8, сш.9, арк. 9; 164, с. 74]. У наш час пры адсутнасці манет такая традыцыя знікае з абрадавай практыкі, бо самі вяскоўцы расцэньваюць кіданне ў магілу папяровых грошай як «*нешта абы што*» [182, с. 385]. Аднак выпадкі кідання папяровых грошай у магілу таксама сустракаюцца ў рэгіёне [АГФФ воп.3, спр.3, сш.4, арк. 23]. У сувязі са знікненнем гэтых абрадавых дзеянняў пашыраецца традыцыя класці грошы непасрэдна ў труну памерламу (або ў кішэню) [АГФФ воп.3, спр.4, сш.2, арк. 31; АГФФ воп.3спр.5, арк. 24].

На магіле памерлага ўстанаўліваўся драўляны крыж. Пасля некаторага часу (часцей – праз год пасля смерці) яго замянялі больш трывалым надмагіллем. Традыцыйныя надмагіллі беларусаў Падзвіння яскрава дэманструюць рэгіянальныя асаблівасці. На Падзвінні кананічныя драўляныя крыжы, пашыраныя ў іншых рэгіёнах краіны, не былі галоўнымі ў арганізацыі прасторы могілак. Асноўнымі тут былі каменныя надмагіллі (у выглядзе адзіночных камянёў, магіл з абкладкай, каменных крыжоў, жальнікаў). Яны выразна адрозніваліся сваёй формай і памерамі ад каменных надмагілляў іншых рэгіёнаў краіны [51, арк. 67; 149, с. 60, с. 93].

Важнай часткай пахавальнага абраду з'яўляецца памінальнае застолле, якое ладзілі ў хаце памерлага ў дзень пахавання. Этнаграфічныя крыніцы разыходзяцца ў вызначэнні часу яе правядзення. У некаторых частках Падзвіння памінальнае застолле ладзілі яшчэ да пахавання. Яно адбывалася непасрэдна перад вынасам цела з дому. Такая традыцыя была характэрна для Себежскага і Віцебскага паветаў [130, с. 288; 160, с. 89; 198, с. 513, с. 520]. Матэрыялы з Лепельшчыны і Докшыччыны апісваюць іншую традыцыю. Памінальнае застолле адбывалася тут пасля пахавання [147, с. 52; 186, с. 96; 197, с. 373]. Два варыянты парадку абрадавых дзеянняў указваюць на лакальныя адрозненні ў дадзенай частцы пахавальнага абраду: на паўночным усходзе рэгіёна памінальная трапеза ладзілася да пахавання, у цэнтральнай і заходняй частках – пасля яго. У сучасны перыяд ва ўсім рэгіёне памінальная трапеза адбываецца пераважна пасля пахавання. Разам з тым у Віцебскім

⁵² АГФФ: Зап. Матошка А. у 2012 ад Каросцік Л.У., 1950 г.н. у в. Свіркі Докшыцкага р-на.

павеце суіснавалі дзве традыцыі. Калі могількі знаходзіліся блізка ад вёскі, то жалобны стол адбываўся пасля пахавання [198, с.513, 520].

Акрамя памінальнай трапезы ў хаце, на беларуска-руским памежжы спарадычна фіксуецца традыцыя частаваць усіх прысутных на могільках адразу пасля пахавання. Гэты абрадавы акт не залежаў ад часу правядзення памінальнай трапезы ў хаце. Але ім абумоўлены некаторыя асаблівасці. Так, на Лепельшчыне, існавала традыцыя частаваць пасля пахавання гарэлкай, пасля чаго ўсе адпраўляліся на памінальную вячэру ў хату памерлага [147, с. 52]. У апісаннях, дзе памінальная вячэра адбывалася да пахавання, характэрнай асаблівасцю частавання на могільках з'яўлялася «паднашэнне» ўсім прысутным куцці [4, с. 209; 160, с. 89]. Старажытная мадэль пахавальнага рытуалу, часткай якой быў абавязковы падзел куцці (як сімвал калектыўнай долі) менавіта пасля пахавання памерлага, захоўвалася нават у выпадку, калі памінальнае застолле ў хаце ладзілася яшчэ перад вынасам цела. Традыцыя частаваць на могільках прысутных захоўваецца і ў сучасны перыяд. Рытуальныя дзеянні на дадзеным этапе абраду ў розных мясцовасцях маюць сваю спецыфіку. Яна праяўляецца нават у межах невялікіх тэрыторый [86, с. 318].

Даволі характэрныя асаблівасці маюць абрадавыя дзеянні пры пахаванні самагаубцаў, нехрышчоных дзяцей і людзей, якіх пры жыцці лічылі чараўнікамі. Супрацьпастаўленне «сваёй» і «не сваёй» смерці ў больш позніх варыянтах абраду або зусім губляецца, або набывае іншую, хрысціянізаваную матывіроўку. «Нячыстымі» лічаць толькі самагаубцаў і пераважна тых, хто павесіўся [159, с. 246]. У той час матэрыялы сучасных палявых даследаванняў сведчаць пра існаванне ў рэгіёне дастаткова архаічных павер'яў і прадпісанняў пры пахаванні самагаубцаў, нехрышчоных дзяцей і чараўнікоў.

Пад уплывам хрысціянства старажытныя ўяўленні аб памерлых дзецях распаліся на дзве традыцыі: адна тычылася нехрышчоных дзяцей, да якіх захаваліся адносіны як да «нячыстых», другая – хрышчоных, якія лічыліся анёламі [159, с. 46]. У мінулым, калі дзіця нараджалася нежывое, яго захіналі ў салому і хавалі дзе-небудзь у кутку саду, агарода і часцей за ўсё – на гумнішчы. Калі дзіця жыло некаторы час і памірала без хросту, то яго хавалі за агароджай могілька і замест крыжа ставілі камень, або трохвугольнік з асінавага дрэва [137, с. 104]. Забарона хаваць нехрышчоных дзяцей на агульных вясковых могільках строга выконвалася яшчэ ў першай палове ХХ ст. [7, с. 318–319]. Як сведчаць матэрыялы палявых этнаграфічных даследаванняў, у другой палове ХХ – пачатку ХХІ ст. стаўленне да памерлых нехрышчоных дзяцей змянілася. Ранейшае ўяўленне аб «нечыстаце» дзяцей, якія памерлі нехрышчонымі, у сучасным грамадстве замяняецца на супрацьлеглае аб іх «нявіннасці» і «нягрэшнасці» [АГФФ воп.3, спр.3,сш.4, арк. 50]. На сучасным этапе пахаванне малых дзяцей адбываецца разам з астатнімі памерлымі.

Да нашага часу ў сельскай мясцовасці захавалася традыцыя «хрысціць» нехрышчоных дзяцей пасля смерці. Такі «хрост» часцей адбываецца падчас пахавання на могільках: *«А, гэтакіх [нехрышчоных – А.У.] хароняць. Гэткага хароняць, самі вадой свяцонай пасвеняць, хрэсцік павешаюць яму і ў магілцы*

закапаюць»⁵³. Падобны рытуал іншы раз выконваў святар [АГФФ воп.2, спр.1сш.1, арк. 17].

Асобную катэгорыю памерлых складаюць самагубцы, якія ў традыцыйнай свядомасці выразна адрозніваліся ад тых, што памерлі ад старасці. У адносінах да такіх памерлых у беларусаў існаваў іншы варыянт пахавальнага абраду. Самагубцаў хавалі нямытымі, у тым адзенні, у якім яны сустрэлі смерць, часам нават без труны. Іх не паміналі і не адпявалі [137, с. 27; 164, с. 78]. Паўсюдна ў рэгіёне самагубцаў забаранялася хаваць на агульных могілках. Месцамі іх пахавання часцей былі тыя локусы, якія ў традыцыйнай свядомасці ўстойліва суадносіліся з памежнай тэрыторыяй або звязаныя з сімволікай хаосу (у багністых месцах, на ростанях, у канавах каля могілак і інш.), каб, такім чынам, гарантаваць бяспеку не толькі жывым, але і «добрым» нябожчыкам [114, с. 450]. Магілы для самагубцаў іншы раз выбіралі на скрыжаваннях ці на ўзвышшах у лесе, якія затым звычайна расчышчаліся, каб іх было відаць здалёк для кожнага, хто б ні праходзіў ці не праязджаў. У Віцебскай губерні, на вяршыні кургана садзілі асінавае дрэва, і калі яно вырастала вялікае, вешалі на ім забітых крумкачоў, соў, жаб і змей [137, с. 104–105].

У пачатку ХХ ст. вясковае насельніцтва непакоіў ужо не столькі спосаб пахавання самагубцаў, колькі яго месца [65, с. 354]. Па-ранейшаму катэгарычна забаранялася хаваць іх на агульных могілках. Для пахавання самагубцаў нават існавалі асобныя могілкі. У пачатку ХХ ст. такая асаблівасць была характэрна і для гарадскога насельніцтва Падзвіння. Так, у Полацку самагубцаў яшчэ ў 1920-я гг. хавалі на тэрыторыі старажытнага гарадзішча, дзе закопвалі таксама хатнюю жывёлу [50, с. 111]. Успаміны пра забарону хаваць самагубцаў на агульных могілках у сучасны перыяд захоўваюцца сярод вясковага насельніцтва рэгіёна [АГФФ воп.3, спр.5, сш.1, арк. 24–25]. Такая сітуацыя тлумачыцца тым, што ва ўяўленнях вясковага насельніцтва могілкі па-ранейшаму выразна вылучаюцца з навакольнай прасторы як месца «святое» і «чыстае». Прырода гэтай святасці з'яўляецца дваістай. Па-першае, яна вынікае з факта знаходжання там памерлых продкаў. Разам з тым, зыходны сакральны статус могілак абавязкова павінен быць легітымізаваны адпаведнымі культавымі дзеяннямі хрысціянскага святара [110, с. 72]. Па гэтай прычыне самагубцы, якіх лічаць «нячыстымі» нябожчыкамі, бо «аддалі» сваю душу д'яблу, не могуць быць пахаваны разам з астатнімі продкамі: *«Людзі скажуць нельзя, і бацюшка тожа ж казалі няможна самагубцаў, няможна хаваць з хрышчономі. Таму што он жэ нехрашчоны шчытаецца, чорту аддадзены, душа яго. А кладбішча ходзяць, свяшчэннікі ж свянцаюць»*⁵⁴.

Парушэнне забароны хаваць самагубцаў на агульных могілках, па меркаванні вясковага насельніцтва рэгіёна, з'яўляецца непажаданым і магло прывесці нават да працяглай засухі [АГФФ воп.3, спр.4, сш.1, арк. 20]. Такое павер'е мае архаічны характар і звязана з верай у тое, што памерлыя продкі

⁵³ АГФФ: Зап. у 2009 г. Аўсейчык У.Я. ад Януковіч Ф.І., 1936 г.нар. у в. Гайдукі Пастаўскага р-на.

⁵⁴ АГФФ: Зап. Філіпенка У.С., Шаўчэнка Я., Высоцкі С. у 2009 г. ад Працукевіч А.А., 1932 г.н. , Працукевіча У.П., 1929 г.н., в. Рачная Докшыцкага р-на.

могуць уплываць на будучы ўраджай, дабрабыт жывых нашчадкаў, а таксама на надвор'е [145, с. 33].

У сучасны перыяд пахаванне самагубцаў, нягледзячы на захаванне некаторых даволі архаічных элементаў, у большасці выпадкаў адбываецца па такому ж абраду, што і ўсіх астатніх памерлых. Аднак абрад звычайна праводзіцца ў скарочаным варыянце, толькі з выкананнем найбольш важных дзеянняў. Нават выбар месца пахавання такіх памерлых ужо не абумоўлены ранейшай традыцыяй. А таму пахаванне самагубцаў у сучасны перыяд адбываецца на агульных могілках [АГФФ воп.3, спр.5, сш.2, арк. 44; 144, с. 197]. Ранейшая забарона хаваць самагубцаў на тэрыторыі вясковых могілак у наш час замяняецца на забарону хаваць такіх памерлых у цэнтральнай яе частцы [АГФФ воп.3, спр.8, сш.8, арк. 22].

Катэгарычна забаронена было адпяванне і памінанне самагубцаў. Строгім захавальнікам дадзенага прадпісання ў сучасным грамадстве з'яўляецца царква. Калі з цягам часу традыцыйныя ўяўленні падвяргаюцца зменам і пры пахаванні самагубцаў ужо не існуе многіх ранейшых забарон, то царкоўныя прадпісанні больш устойлівыя. А таму на сучасным этапе пры пахаванні самагубцаў традыцыйныя рэгламентацыі захоўваюцца часткова: *«А цяпер, ці хароняць такіх людзей [самагубцаў – А.У.]? – Божа ўпасі. На кладбішчы хароняць, но ні атпываюць па ім»*⁵⁵. Праваслаўнай царквой не здзяйсняецца пахаванне самагубцаў (як і дзяцей, што памерлі без хрышчэння) па царкоўнаму абраду, а таксама забараняецца іх адпяваць. Выключэнне складаюць толькі тыя, хто скончыў жыццё самагубствам падчас вар'яцтва [30, с. 177]. Каталіцкі касцёл дазваляе святарам ажыццяўляць пахаванне самагубцаў, калі яны на працягу свайго жыцця «аказвалі прыхільнасць да веры і Касцёла» [166, с. 171]. На Віцебшчыне сустракаюцца выпадкі запрашэння каталіцкага святара для пахавання праваслаўнага, які скончыў жыццё самагубствам [АГФФ воп.3, спр.3, сш.1, арк. 51].

Да ліку «нячыстых» нябожчыкаў далучаюцца памерлыя, якія пры жыцці лічылася чараўнікамі. Згодна з традыцыйнымі ўяўленнямі звышнатуральныя здольнасці чараўнікоў тлумачацца іх сувяззю з нячысцікамі і карыстаннем паслугамі нячыстай сілы для здзяйснення сваіх мэт [130, с. 282]. Нячыстая сіла, як меркавалі, служыць чараўніку пры жыцці, душа якога за гэта пасля смерці дастаецца ёй [98, с. 529–530]. Таму незалежна ад часу смерці (заўчасная або «свая») і яе абставін чараўнікі ў традыцыйнай свядомасці ўстойліва характарызуюцца як «нячыстыя» нябожчыкі.

Паўсюдна ў рэгіёне ў наш час распаўсюджана ўяўленне, што чараўнікі, якія не перадалі свае веды нашчадкам, паміраюць асабліва цяжка [164, с. 377; 6, с. 200]. Традыцыйна гэта тлумачылася тым, што душа чараўніка рагатая і ёй цяжка выйсці з цела, або з тым, што іх душы не могуць праходзіць праз вокны і дзверы, якія звычайна памячаліся крыжамі і праз якія анёлы праносяць «чыста хрысціянскую душу» [130, с. 284]. Падобныя ўяўленні захоўваюцца ў наш час: *«Чэрэз дзверы ён ня можыць выйсці, яго толькі вынісуць нячыстыя ў паталок»*

⁵⁵ АГФФ: Зап. Аўсейчык У.Я., Чараўко В.У. у 2009 г. ад Крыўко Т.М., 1926 г.н., в. ода Осцевічы Мёрскага р-на.

[164, с. 377]. Таму для аблягчэння перадсмяротнай агоніі (для «выхаду душы») чараўнікоў у сценах ці даху хаты лічылася неабходным рабіць дадатковыя адтуліны (разбіраць страху, столь), адзяваць на шыю хамут і інш. [АГФФ воп.3, спр.3, сш.1, арк. 18, арк. 42; 142, с. 207]. Як і іншых «нячыстых» нябожчыкаў, чараўнікоў не хавалі на агульных могілках. Месцам іх пахавання была тэрыторыя за агароджай могілак [142, с. 156].

Ва ўсходніх славян на пахаванні чараўнікоў з мэтай прадухілення іх магчымага «вяртання» ў свет жывых многія абрадавыя дзеянні выконвалі з адваротным вектарам: памерлага выносілі галавой наперад, на скрыжаванні дарог труну пераварочвалі кругом [169, с. 49]. Сэнс такіх дзеянняў – «заблытаць» памерлага, каб той забыўся дарогу і не вяртаўся назад. Успаміны аб існаванні такіх прадпісанняў у мінулым яшчэ сустракаюцца сярод сучаснага беларускага насельніцтва Падзвіння [7, с. 322]. Для таго, каб «непрытомнік» не «хадзіў» пасля смерці, існавалі і больш радыкальныя метады. Для гэтага раскопвалі магілу, адсякалі галаву, лажылі яе паміж ног і праціналі асінавым калом [130, с. 294]. Як сведчаць матэрыялы сучасных палявых даследаванняў, пра падобны спосаб «абясшкоджвання» чараўнікоў яшчэ памятаюць рэспандэнты [АГФФ воп.3, спр.7, арк. 4]. Аднак на практыцы многія ранейшыя прадпісанні адносна пахавання чараўнікоў ужо не сустракаюцца сярод беларусаў Падзвіння.

4.2. Могілки ў сістэме індывідуальных памінальных абрадаў

На Віцебска-Смаленскім памежжы прыватныя памінальныя абрады адбываліся на трэці, дзвяты, дваццаць першы, саракавы дні і гадавіну [130, с. 295]. У залежнасці ад часу спраўлення гэтыя памінкі мелі адпаведныя назвы: «траціны», «шасціны», «гадавіны» [130, с. 295]. Для рэгіёна характэрна існаванне некаторай варыятыўнасці ў назвах прыватных памінанняў. Пераважна яна залежыць ад спосабу адліку часу пасля смерці (па днях, тыднях, гадах). У асобных лакальных традыцыях назвы аднаго і таго памінальнага абраду іншы раз адрозніваюцца. Так, у адных месцах памінкі на саракавы дзень маюць назву «сарачыны» або «саракавіны», а ў другой – «шасціны» (памінкі праз шэсць тыдняў) [АГФФ воп.3, спр.8, сш.9, арк. 11]. У рэгіёне зафіксаваны выпадкі, калі розныя прыватныя памінкі маюць адну і тую ж назву. Так, памінкі на трэці дзень у наш час яшчэ сустракаюцца пад назвай «траціны» [221, р. 68]. Пад «трацінамі» ў этнаграфічнай літаратуры вядомы памінкі на дваццаць першы дзень (на трэці тыдзень) [130, с. 295].

У насельніцтва беларуска-рускага памежжа захоўваецца архаічная традыцыя памінаць памерлага ўжо на наступны дзень пасля пахавання. Абрадавыя дзеянні гэтых памінак абмяжоўваюцца наведваннем могілак, а, у шэрагу выпадкаў, і спраўленнем там трапезы [164, с. 102]. У рэгіёне традыцыя наведваць магілу памерлага на наступны дзень пасля пахавання ў наш час яшчэ сустракаецца пад назвай «будзіць памерлага»: «На трэці, як памрэ, гэта

будзіць нада, абед нясці, заўтрак. Пабудзіць нада, гарэлку нясуць, закуску»⁵⁶. У гэты дзень могількі наведваюць толькі родныя памерлага. Калі памінальную трапезу не ладзяць на могільках, то іншы раз яна адбываецца дома [АГФФ воп.3, спр. 8, сш. 9, арк. 11]. У шэрагу цэнтральных і заходніх раёнаў Смаленшчыны зафіксавана традыцыя “насіць сняданак” памерламу ў гэты дзень [164, с. 102].

У праваслаўнага насельніцтва рэгіёна наступныя памінкі ладзяць на дзвяты дзень пасля смерці. Гэты памінальны дзень звязаны з уяўленнем аб провадах душы ў дальнюю дарогу, з якой яна нібыта вяртаецца толькі на саракавы дзень [170, с. 381]. Традыцыя памінання памерлых на дзвяты дзень распаўсюджана не ва ўсім рэгіёне. У некаторых яго частках яна даволі позняя паходжаньня. Гэта абумоўлена пашырэннем у апошні час уплыву царквы на пахавальна-памінальную абраднасць. Памінкі на дзвяты дзень праходзяць даволі сціпла і звычайна без наведвання могілак. Дома ладзяць памінальную трапезу, на якой прысутнічаюць толькі родныя і самыя блізкія [182, с. 387]. Да гэтага памінальнага дня іншы раз прымяркоўваюць царкоўную службу па памерламу [АГФФ воп.3, спр.3, сш.1, арк. 42].

Асабліва важнымі ў цыкле прыватных памінанняў лічацца памінкі на саракавы дзень. Згодна з павер’ем пасля смерці чалавека яго душа пэўны час знаходзіцца на зямлі, а пасля 40 дзён выпраўляецца на неба (у «вырай») [25, с. 426; 113, с. 163]. Гэтыя памінкі адзначаюцца як провады душы ў «той» свет. Важным момантам у гэты дзень лічыцца царкоўная памінальная служба [АГФФ воп.3, спр.8, сш.7, арк. 8]. На памінкі ў саракавы дзень у хаце памерлага адбываецца застолле, на якое запрашаюць амаль усіх, хто прымаў удзел у пахаванні. Сучаснае вясковае насельніцтва гэтыя памінкі часам ладзіць не строга на саракавы дзень, а прымяркоўвае да бліжэйшых выходных [182, с. 387].

Вясковае насельніцтва беларуска-рускага памежжа памінае памерлых таксама праз год пасля смерці. На гадавіну прынята замаўляць памінальную службу па памерламу ў храме. У гэты дзень родныя наведваюць магілу нябожчыка, а потым спраўляюць жалобную трапезу дома. Памінанне ў гадавіну пасля смерці завяршае цыкл прыватных памінак, якія адбываліся ў хаце памерлага. У некаторых частках Віцебска-Смаленскага памежжа вясковае насельніцтва памінае памерлых на трэці год пасля смерці [196, с. 745; 164, с. 111]. Сустрэкаюцца нават сведчанні аб 15-гадовым памінанні памерлага [164, с. 111].

Памінкі на трэці, дзвяты, дваццаты (дваццаць першы), саракавы дні і гадавіну з’яўляюцца традыцыйнымі для праваслаўнай царквы і з некаторымі варыяцыямі сустракаюцца на ўсёй тэрыторыі Беларусі, а таксама сярод праваслаўных вернікаў іншых краін. Акрамя гэтых памінак, у рэгіёне ў асобных лакальных традыцыях зафіксаваны і даволі спецыфічныя памінальныя абрады. Сярод беларусаў Себежскага павета існаваў памінальны абрад, які адбываўся ў першую нядзелю пасля пахавання. У гэты дзень родныя памерлага

⁵⁶ АГФФ: Зап. Аўсейчык У.Я. у 2011 г. ад Куркуль Я.В., 1936 г.н., Дранковіч Н.І., 1936 г.н., в. Гліннае Докшыцкага р-на.

адпраўляліся ў царкву. Туды яны прыносілі ў глінянай ці драўлянай місе куццю, накрытую двума ці трыма невялікімі хлябамі. Падчас літургіі куцця ставілася каля абраза, а ў верхні хлеб устаўлялася свечка, якая гарэла падчас літургіі і паніхіды. У гэты дзень у царкве адбывалася памінанне памерлых. Пасля службы хлябы аддаваліся прычту, а куццю падносілі родным і знаёмым; астаткі яе аддавалі жабракам, якія былі ў гэты час у храме [160, с. 89–90]. У XX – пачатку XXI ст. такая традыцыя ўжо не характэрна для рэгіёна.

У насельніцтва беларуска-рускага памежжа «жалоба» пасля смерці працягвалася ўвесь год. На працягу гэтага перыяду ў сем'ях, дзе быў нябожчык, забаранялася спраўляць вяселлі, ўдзельнічаць у розных забавах, спяваць і танцаваць [130, с. 294]. Жалоба па памерламу праяўлялася і ў асаблівасцях правядзення некаторых каляндарных абрадаў. Так, у тых дамах, дзе на працягу года было пахаванне, не малявалі мелям крыжоў на Хрышчэнне, а толькі драпалі іх нажом у патрэбных месцах, не абпальвалі жывёлу і людзей «грамнічнай свечкай», на Вялікдзень і Духаў дзень не фарбавалі яйкі, не ставілі «май» у Троіцын дзень [130, с. 294]. На Сенненшчыне сям'я не прыбірала двор «маем», калі ў час ад пачатку года да Тройцы ў сям'і памёр нехта з бацькоў [204, с. 221].

У сучасны перыяд у комплекс прыватных памінальных дзён уключаюцца і дзень народзінаў памерлага і дзень смерці: “<...> У мяне дачка ляжыць. Дык калі нарадзілася – схажу”⁵⁷. Памінанне ў такія дні абмяжоўваецца наведваннем магілы, яе прыбіраннем і “частаваннем” памерлага, калі на магілку ложаць цукеркі, печыва і г.д.

4.3 Традыцыі памінання памерлых у структуры каляндарнай абраднасці

У структуры каляндарных памінальных абрадаў насельніцтва Віцебска-Смаленскага памежжа найбольшая рытуальная нагрузка могілак рэалізуецца падчас Радаўніцы і Тройцы. На Віцебска-Смаленскім памежжы найбольшае распаўсюджанне мае традыцыя ўшаноўваць продкаў на Радаўніцу. [164, с. 111]. Пра гэта сведчаць этнаграфічныя крыніцы першай трэці XX ст. і сучасныя палявыя матэрыялы. Шырокае распаўсюджанне ў рэгіёне радаўнічных памінанняў у немалой ступені абумоўлена афіцыйным памінальным статусам свята ў праваслаўнай царкве. У сучасны перыяд на Беларусі яе статус падмацоўваецца заканадаўча (Радаўніца – афіцыйны непрацоўны дзень у краіне). Для ўсходняй і паўночнай частак Беларускага Падзвіння радаўнічныя памінанні ў веснавы перыяд больш пашыраныя, чым велікодныя. Радаўніца з'яўляецца галоўным веснавым памінальным абрадам на ўсёй усходняй частцы Беларусі [2, с. 86; 102, с. 77]. Такі ж яе статус і ў заходніх раёнах Смаленшчыны [164, с. 114].

⁵⁷ Запісана Аўсейчык У.Я., студэнтамі ПДУ Путронкам К. і Шыпіла Н. у 2009 г. ад Падбярэзка Л.М., 1934 г.н., Карніловіч К.І., 1933 г.н. у в. Дзедзіна Докшыцкага р-на.

У паўночнай частцы Віцебска-Смаленскага памежжа зафіксавана традыцыя тапіць лазню напярэдадні радаўнічных памінанняў [163, с. 192]. Згодна з традыцыяй наведванне могілак на Радаўніцу адбываецца ў сярэдзіне дня. Сярод вясковага насельніцтва ў сучасны перыяд яшчэ бытуе прыказка адносна такога часу памінання памерлых: «*З раницы пашуць, у абед плачуць, увечары пляшуць*»⁵⁸. Такі ж характар маюць урачыстасці ў гэты дзень і на Смаленшчыне: «*...Радуница? И шить можно, и мыть можно! Мужики едут пахать, бабы баню топят!.. Пойдут на кладбище – выют, с кладбища идут в определенное место – танцуют*» (Дзямідаўскі р-н) [163, с. 192]. Для ўсходняй часткі Падзвіння ў гэты дзень характэрна спраўленне рытуальнай трапезы на могілках. Звесткі аб такой трапезе зафіксаваны ў Лёзненскім раёне [182, с. 100]. На Радаўніцу на Віцебска-Смаленскім памежжы абавязковым лічылася засціланне магілы абрусом ці ручніком, на які клалі ежу [164, с. 115]. У некаторых смаленскіх вёсках захавалася традыцыя па прыходзе на могілкі на Радаўніцу вешаць на крыжы саматканыя вышываныя ручнікі [163, с. 193]. У шэрагу месц Віцебска-Смаленскага памежжа яшчэ ў наш час бытуе традыцыя на Радаўніцу абыходзіць могілкі (тры разы) са спяваннем адпаведных песень [163, с. 193]. Памінальныя трапезы на могілках на Радаўніцу амаль адсутнічаюць на захадзе Беларускага Падзвіння – у Пастаўскім, Мёрскім і Шаркаўшчынскім раёнах [182, с. 100], дзе яны прымеркаваны да Вялікадня. Могілкі іншы раз наведваў святар і спраўляў там ліціі (малыя паніхіды) [198, с. 620]. На Радаўніцу зафіксавана традыцыя прыносіць на могілкі велікодныя яйкі [182, с. 100]. На Віцебска-Смаленскім памежжы зафіксавана традыцыя наведваць могілкі таксама на Вялікдзень, калі на магілу прыносілі пафарбаваныя велікодныя яйкі. Па словах рэспандэнтаў памінанне памерлых на Вялікдзень ў заходніх раёнах Смаленшчыны адбывалася без слёз і галашэнняў [163, с. 194; 164, с. 117;].

Акрамя абрадавай трапезы на могілках, у этнаграфічных крыніцах спарадычна паведамляецца аб дамашніх памінальных застоллях, уключаных у комплекс абрадавых дзеянняў радаўнічнага памінання памерлых беларусамі Падзвіння. Аб гэтым сведчаць этнаграфічныя крыніцы XIX ст. і сучасныя матэрыялы. У Віцебскім павеце дома ладзілі памінальны абед на Радаўніцу, да якога гаспадыня гатавала юшку, клёцкі і куццю [198, с. 619].

Характэрнай асаблівасцю каляндарнай памінальнай абраднасці беларусаў Падзвіння з'яўляецца траецкі памінальны комплекс. У іншых частках краіны ён не такі распаўсюджаны. У сучасны перыяд памінкі, прымеркаваныя да гэтага свята, пашыраюцца на тэрыторыю ўсёй краіны, паколькі Тройца з'яўляецца афіцыйна дазволеным у праваслаўнай царкве днём памінання памерлых, а субота напярэдадні – адна з «усяленскіх радзіцельскіх субот». Нягледзячы на дадзены фактар, традыцыя спраўляць Дзяды напярэдадні Тройцы не стала такой распаўсюджанай як траецкія наведванні могілак, і, у пераважнай ступені, захоўвае свой ранейшы арэал. Не маюць распаўсюджання Дзяды ў гэты перыяд на Міншчыне. У рэгіёне яны зафіксаваныя толькі ў некаторых раёнах

⁵⁸ АГФФ: Зап. экспедыцыяй ПДУ у 1996 г. ад Шыпулі Н.П., 1934 г.н., в. Навасёлкі Бешанковіцкага р-на.

[185, с. 165]. На Брэсцкім Палессі дадзеная традыцыя таксама не мела распаўсюджання [184, с. 142]. Амаль адсутнічае траецкае памінанне памерлых на Панямонні [183, с. 29]. Траецкія Дзяды спарадычна сустракаюцца на Усходнім Палессі [173, с. 82].

Дзяды ладзяцца ў суботу напярэдадні Тройцы. У рэгіёне існуе традыцыя перад Тройцай упрыгожваць хату «маем» – галінкамі дрэў, пераважна бярозавымі [182, с. 111; 221, р. 63, 76]. Традыцыя ўпрыгожваць «маем» могілкі была характэрна толькі для паўночна-заходняй часткі Смаленшчыны [163, с. 338]. Напярэдадні траецкіх Дзядоў існавала таксама традыцыя мыцца ў лазні. У в. Слабада Докшыцкага раёна было прынята мыцца ў лазні са «свежым» венікам: *«Ужо Радаўніца жывая ў панядзелак, а мёртвая аўторак. А тады ўжо да Траецкіх Дзядоў няма. Тут ужо свежым венікам з бярозы мыюцца»*⁵⁹.

На большай частцы Беларускага Падзвіння наведванне могілак, прымеркаванае да Тройцы, традыцыйна адбывалася ў суботу напярэдадні свята [198, с. 628]. У Дынабургскім павеце толькі ў выпадку немагчымасці наведваць аддаленыя магілы родных рабілі гэта ў тройцын дзень пасля абедні [198, с. 628]. Беларускае насельніцтва Расоншчыны ў сучасны перыяд наведвае могілкі ў першыя тры дні Тройцы [161, с. 544]. Варыятыўнасць, якая сустракаецца ў рэгіёне адносна часу наведвання могілак на Тройцу, у шэрагу выпадкаў абумоўлена часам іх наведвання святаром. Па прычыне немагчымасці аб'ехаць усе могілкі прыходу ў адзін дзень, святар рабіў гэта ў некалькі. У гэтыя дні на могілкі прыходзілі і вяскоўцы. У сувязі з гэтым у в. Тупічына Шумілінскага раёна на могілкі хадзілі на трэці дзень Тройцы [144, с. 205]. У в. Васіліны Пастаўскага раёна па той жа прычыне могілкі наведвалі на трэці дзень Тройцы [35, с. 597]. Дадзеныя разыходжанні нельга адносіць да ўласна лакальных варыянтаў памінальнай абраднасці беларусаў Падзвіння.

Як сведчаць этнаграфічныя крыніцы, траецкія памінальныя абрады на могілках мала адрозніваліся ад радаўнічных [198, с. 628]. Асаблівасцю памінання на Тройцу з'яўляецца шырокае выкарыстанне ў рытуальных практыках зеляніны. Да свята імкнуліся ўпрыгожыць «маем» не толькі двары і хаты, але і магілы родных. У Дынабургскім павеце магілы родных прыбіралі не толькі «маем», але яшчэ аерам і кветкамі [198, с. 628]. У в. Янкавічы Расонскага раёна ў час наведвання могілак на Тройцу існавалі даволі характэрныя абрадавыя дзеянні, звязаныя з бярозавымі галінамі: *«Прыходзіш на кладбішча і хрэсіш бярозай магілку, і гэту бярозку ўторкнеш на магілку»* [182, с. 110]. На Верхнядзвіншчыне жанчыны рабілі невялікія бярозавыя венікі і адпраўляліся прыбіраць імі могілкі на Тройцу [86, с. 301]. У в. Сарокі Глыбоцкага раёна традыцыя прыносіць на магілу «май» была характэрна толькі на працягу першага года пасля смерці: *«А ці насілі на Сёмку бярозкі на магільнік? – Насілі, эта ў каго бліжы, тыя і занясуць. У хату насілі і на кладбішча, эта як хто свежа памёр. Яму насілі, а як старшыя магілы, то ўжо не»* [АІМЭФ ф.23, воп.7, спр.1]. Падобныя традыцыі характэрныя і для Смаленшчыны [164, с. 116-117].

⁵⁹ АГФФ: Зап. Аўсейчык У.Я., Жахоўскім Б. у 2009 г. ад Пецько Г.С., 1931 г.н., в. Рачныя Докшыцкага р-на.

У некаторых месцах беларуска-рускага памежжа на Тройцу ладзілі памінальную трапезу на могілках. Яна фіксуецца пераважна на поўначы рэгіёна, спарадычна сустракаецца і ў іншых яго частках. “<...> *На Тройцу ў нядзелю ідуць на кладбішча, нясуць яду ўсякую: куцыю, бліны, яйкі, каўбасу, яешню – у каго што ёсць. Крупамі сухімі насыпаюць магілкі і выпіваюць там*” [182, с. 110]; “– *Ну а раскажыце яшчэ пра Тройцу. Вот рана ўстануць, яец накіраваць, а тады пойдучь на магільнік ці як гэта? – А, ну. Рана ўстануць, паснедаюць да сонца людзі, каторыя следуюць. А мы ня снедаім так рана. Як устаём, тады ўжо і снедаім. І гэта сабіраім на стол часта, усё каб было харошае і в обшчэм стравы і на Пасху, і на Ражаство, на Тройцу каб харошае было. А тады на магілку тожса падлажываем. Хто што. Як мы, дык усягда насадзім луку рана і тады насыпаем яго, са смітанай. І тады тожса набяром мяса там, і гэта яец туды на кладбішча. Ну в обшчэм усякай прыправы, усё што можна*”⁶⁰. Для паўночнай часткі памежжа характэрнай асаблівасцю траецкага памінання на могілках з’яўляюцца яйкі, пафарбаваныя ў зялёны колер: “*на памін абязацельна неслі яйкі, крашаныя лісцем бярозы, яны жоўценькія такія, гэта траецкія яйкі*” [182, с. 110]. На Тройцу гэтыя зялёныя «несвянцонныя» яйкі, у адрозненні ад велікодных, не качалі па магіле. Іх з’ядалі пасля малітвы і галашэння, за выключэннем аднаго, якое пакідалі на магіле для бедных [198, с. 628]. У Веліжскім павеце яйкі, пафарбаваныя ў зялёны колер, насілі на могілкі і ў іншыя памінальныя дні (асабліва ў «гадавіну» з дня смерці) [203, с. 222].

Сярод беларускага насельніцтва на Себежчыне зафіксавана традыцыя на Тройцу абмахваць («*опахивать*») магілы бярозавымі галінкамі. Для гэтага ламалі галіны бярозы і «сцябалі» імі магілы. У некаторых месцах Себежскага павета такі звычай называўся «*парыць старокоў*» [160, с. 90]. Дадзеная традыцыя на Себежчыне захоўваецца і ў сучасны перыяд [99, с. 346].

У дні ўшанавання продкаў на ўсёй тэрыторыі Віцебска-Смаленскага памежжа на могілках фіксуецца прысутнасць старцаў (жабракоў). Як адзначае М.Я. Нікіфароўскі, без іх на Падзвінні не адбываліся ні адно пахаванне, ні адзін памінальны абрад. Традыцыя памінаць памерлых з дапамогай старцаў у была нават больш распаўсюджанай чым памінане ў храме. А ў некаторых выпадках яны маглі замяняць святара [133, с. 87; 198, с. 507]. Да жабракоў звярталіся з просьбай памаліцца за памерлых, памянуць продкаў. За гэта іх адорвалі ежай, радзей грашыма: “*Раньшэ хадзіла бабка, каторая ўмела маліцца. І яна вот прыходзіць, каждый от сваей магілачкі, завець к сваей, сваей і гэдак усё абходзіцца. І яна памалілася, забрала што там ей далі ад этага стала і ўсё*”⁶¹.

Адной з найбольш галоўных, адметных і характэрных абрадаў для жыхароў Віцебска-Смаленскага памежжа з’яўляецца Масленіца [163, с. 690]. Згодна з праваслаўным календаром, масленічнаму тыдню папярэднічае адна з «радзіцельскіх субот». У шэрагу частак Беларусі да яе прымеркавана спраўленне Дзядоў. Дадзеная памінальная традыцыя распаўсюджана на

⁶⁰ АГФФ: Зап. Лобач У.А. у 2009 г. ад Машарскай Л.С., 1922 г.н. у Расонскім р-не.

⁶¹ АГФФ: Зап. экспедыцыяй ПДУ у 2009 г. ад Карніловіч В.В., 1950 г.н., в. Дзедзіна Докшыцкага р-на.

Падзвінні, Падняпроўі і Усходнім Палессі [173, с. 81, с. 82; 181, с. 179; 182, с. 65]. Яна спарадычна сустракаецца і на Міншчыне [185, с. 114]. На Брэсцкім Палессі і Панямонні Масленічныя Дзяды амаль не фіксуюцца [183, с. 82; 184, с. 27, с. 95]. На Падзвінні дадзеная памінальная традыцыя найбольш пашырана ва ўсходняй частцы рэгіёна. Яна спарадычна сустракаецца і ў цэнтральнай, вельмі рэдка на захадзе рэгіёна.

У рэгіёне Дзяды, якія адзначаюцца напярэдадні Масленіцы, маюць розныя назвы. Найбольш распаўсюджанымі з'яўляюцца назвы «*Масленічныя*» ці «*Масленыя*» Дзяды. У рэгіёне гэтыя Дзяды сустракаліся таксама пад назвай «*Мясаедныя*», а памінальная субота мела назву «*Тоўстай*» [132, с. 2; 182, с. 65].

Этнографы канца XIX – пачатку XX ст. амаль не зафіксавалі на Падзвінні прыцыповых асаблівасцей у памінанні памерлых на Масленічныя Дзяды ў параўнанні з іншымі Дзядамі. Спецыфічнай рысай Масленічных Дзядоў з'яўляецца прыгатаванне для памінальнай трапезы бліноў [182, с. 65]. У в. Касмыры Чашніцкага раёна зафіксавана традыцыя прыгатавання «масленых» страў: «*Адзначалі Масляныя Дзяды – гатавалі ўсё масляное*» [АГФФ воп.1, спр.2, сш.2, арк. 27]. У астатніх момантах памінальных абрады на Масленічныя Дзяды, як сведчаць матэрыялы сучасных палявых даследаванняў, амаль не адрозніваюцца ад іншых Дзядоў.

Восеньскія Дзяды. У цыкле народнага календара насельніцтва беларуска-рускага памежжа асобае месца займаюць абрады ушанавання памерлых продкаў – Дзяды. Нараўне з назвай «Дзяды» о рэгіёне фіксуецца і яшчэ адно азначэнне дадзенай памінальнай урачыстасці – «*радзіцельскія суботы*». Такая назва паходзіць з праваслаўнага веравучэння. Праваслаўнай царквой памінанне памерлых адбываецца ў «радзіцельскія суботы» (мясапусная і Троіцкая («усяленскія»), Дзмітрыеўская суботы, суботы 2-га, 3-га і 4-га тыдняў Вялікага посту). Згодна з праваслаўным веравучэннем, субота з'яўляецца днём пакою, а таму самым прыдатным для малітваў за памерлых. Пад уплывам царквы як у мінулым (XIX ст.), так і ў сучасны перыяд на Падзвінні дзень спраўлення Дзядоў пераважна прыпадае на суботу.

Цікавым падаецца і пытанне аб ужыванні тэрміна «*дзяды*» для назвы памерлых продкаў. Яшчэ ў канцы XIX ст, як адзначаў М.Я. Нікіфароўскі, у рэгіёне пад «дзядамі» разумелі ўсіх памерлых, незалежна ад іх полу і ўзросту [198, с. 593]. А як вынікае з матэрыялаў палявых этнаграфічных даследаванняў, дадзены тэрмін і сёння з'яўляецца найбольш распаўсюджаным на тэрыторыі Падзвіння для абазначэння агульнай катэгорыі продкаў. Але, як адзначае Т.А. Лістова, на беларуска-рускім памежжы сучасная тэрміналогія, якая абазначае сукупнасць памерлых продкаў, значна «абрусела». Калі раней на Захадзе Пскоўскай і Смаленскай абласцей быў прыняты тэрмін «дзяды», то цяпер не толькі на тэрыторыі Расіі, але і ў памежных беларускіх раёнах хутчэй пачуеш тэрмін «*родители*» [99, с. 329]. Праўда, як сведчаць этнаграфічныя крыніцы XIX ст., на тэрыторыі Падзвіння апошні тэрмін таксама сустракаўся сярод беларускага насельніцтва [4, с. 214; 199, с. 17]. Жыхары сталага ўзросту ў памежных раёнах па абодва бакі мяжы, як адзначае Т.А. Лістова, ў сучасны перыяд яшчэ выкарыстоўваюць абодва тэрміны [99, с. 329].

Сама ўрачыстасць Дзядоў заключаецца ў памінальным застоллі, якое ладзіцца дома. Паводле народных уяўленняў, у гэтыя дні душы памерлых продкаў спускаюцца на зямлю, каб паглядзець, як іх ушаноўваюць, і прыходзяць у свае хаты на памінальную трапезу [130, с. 296]. Этнографы XIX ст. звярталі ўвагу на разыходжанні, якія існавалі адносна вызначэння канкрэтнага часу такога памінання. Большасць аўтараў у якасці часу памінання на Дзяды называюць вячэрнюю пару [137, с. 145; 198, с. 595, с. 600]. М.Я. Нікіфароўскі таксама згадваў, што галоўная памінальная трапеза ў рэгіёне часцей адбывалася ўвечары. Але ў Віцебскім павеце, па звестках этнографа, яна ладзілася не ўвечары, а раніцай [198, с. 631]. М. Анімеле ўвогуле адзначаў, што памінальныя застоллі звычайна адбываліся у паўдзённую пару, не пазней гадзіны ці двух пасля абеду. Аднак пры гэтым абрадавыя трапезы ў розных памінальных дні мелі свае адпаведныя назвы. У суботу перад мясапуснай нядзелай яна мела назву «*палудзінь на радзіцелях*», на Радаўніцу – «*снаданне на радзіцелях*», у суботу перад Тройцай – «*абед на радзіцелях*», у Дзмітраўскую суботу – «*вячэра на радзіцелях*» [4, с. 214].

Абрадавай трапезе і святкаванню Дзядоў папярэднічала стараннае прыгатаванне. Напярэдадні свята абавязкова прыбіралі на панадворку і мылі ў хаце [198, с. 595-596; 147, с. 9-11]. Абавязковай працэдурай напярэдадні Дзядоў было мыццё ў лазні. На дадзеным этапе прыгатавання да святкавання існавалі свае лакальныя асаблівасці ў залежнасці ад часу яго правядзення. Некаторыя этнаграфічныя крыніцы сведчаць, што ў рэгіёне ў лазні мыліся або ў дзень, які папярэднічаў Дзядам (Віцебскі павет) [198, с. 598, с. 631].

Цэнтральнае месца ў памінанні продкаў на Дзяды займае абрадавая трапеза, якая таксама мае назву «*дзяды*». Асартымент страў і іх колькасць, як сведчаць этнаграфічныя крыніцы XIX – пачатку XX ст., звычайна залежалі ад дастатку сям’і. Але амаль паўсюдна ў рэгіёне было распаўсюджана патрабаванне гатаваць да памінальнага стала на Дзяды няцотную колькасць страў [нікіфароўскі прыкметы, с. 296]. У сучасны перыяд найбольш характэрнымі з’яўляюцца тры стравы: куцця, поліўка (юшка) і клёцкі: «*Восенню. Тады ўжо на памінкі паміналі Дзядоў. <...> – А што было абізацельна? – Камы, поліўку, кашу*»⁶² (Расонскі раён); «*– А як даўней паміналі? Ці адлівалі што Дзядам? – Ну, адлівалі, канешне. Канешне адлівалі. А я не адліваю. тады, бывала, адліём клёцак, полівачкі зверху. Звару рысу на кашу*» (Чашніцкі раён)⁶³.

Памінальная вячэра на Дзяды пачыналася з малітвы і рытуальнага запрашэння памерлых продкаў на трапезу. Этнаграфічныя крыніцы XIX ст. прадстаўляюць розныя апісанні дадзенага абрадавага дзеяння. Згодна з апісаннем з Полацкага і Дрысенскага павеатаў, на пачатку вячэры гаспадар запальваў свечку, ставіў яе на кут і пачынаў малітву. Пасля малітвы ўсе садзіліся за стол, а гаспадар запрашаў на вячэру продкаў: «*Святыя дзяды, завем вас, святыя дзяды, ідзіце да нас! Ёсць тут ўсё, што Бог даў, што я лі вас*

⁶² АГФФ: Зап. Лобач У.А. і Валодзіна Т.В. у 2009 г. ад Машарскай Л.С., 1922 г. н., у в. Забор’е Расонскага р-на.

⁶³ АГФФ: Зап. Лобач У.А. і Валодзіна Т.В. у 2008 г. ад Паўлоўскай Л.Н. 1938 г. н., у в. Млын Чашніцкага р-на.

ахвяраваў, чым толька хата багата. Святыя дзяды, просім вас, хадзіце, ляціце да нас!» [198, с. 596]. Потым наліваў чарку гарэлкі так, каб праз край пралівалася некалькі кропель («для дзядоў») і выпіваў. За ім паўтаралі ўсе прысутныя [198, с. 596]. Падобныя апісанні абраду характэрныя і для Віцебскага (былога Суражскага) павету [197, с. 374]. У іншых частках Падзвіння рытуал запрашэння памерлых продкаў мог быць некалькі іншым. У Талачынскім раёне сустракаецца такі варыянт: *«Як усё было. Блін адкладзеш на вакно і завеш: Хадзіця, тамацька, усе к свайму столу. Перабіраеш усіх па імёнах»*⁶⁴.

На Падзвінні яшчэ і сёння фіксуецца традыцыя, перш чым прыступаць да трапезы, адкладаць ад кожнай стравы дзядам у асобную міску і адліваць ім у чарку гарэлку: *«Кладзём, да-да, малая тарэлачка і кожнага блюда, што толька строіш, усё адкладываіш. І дажэ і чарачкі ўліеш туды»*⁶⁵. Пасля «адкладання» дзядам часткі страў і «адлівання» гарэлкі сям'я прыступала да вячэры. Спажыванне страў на Дзяды мела свой парадак. У залежнасці ад рэгіёна ён мог адрознівацца. Розныя варыянты сустракаюцца нават у межах невялікага рэгіёна (в. Лаўрэнаўка і в. Трасцянка Талачынскага раёна): *«– А што перва начанаеш есці? – Гарэлкі вып'еш і закусавай што ёсь. А клёцка –эта сама последняя»*⁶⁶; *«[На Дзяды – А.У.] Перва начынаюць кушаць кашу. А поліўку последнюю»*⁶⁷. Пасля памінальнай трапезы астаткі ежы са стала не прыбіраюць. Лічыцца, што пасля на вячэру з'являцца памерлыя продкі. Аднак, як адзначаў М.Я. Нікіфароўскі, у Віцебскім павеце астаткі страў спецыяльна прыбіралі са стала, пакідаючы толькі хлеб і соль [197, с. 376].

⁶⁴ Зап. Валодзіна Т.В. у 2007 г. ад Ступак С.М., 1926 г. н., у в. Лаўрэнаўка Талачынскага р-на.

⁶⁵ АГФФ: Зап. аўтарам у 2011 г. ад Дунец Н.А., 1921 г. н., у в. Таргуны Докшыцкага р-на.

⁶⁶ Зап. Валодзінай Т.В. у 2007 г. ад Ступак С.М., 1926 г. н., у в. Лаўрэнаўка Талачынскага р-на.

⁶⁷ Зап. Валодзінай Т.В. у 2007 г. ад Падабед Р.І., 1923 г. н., у в. Трасцянка Талачынскага р-на.

5 МІФАСЕМАНТЫКА ДАРОГІ Ў ТРАДЫЦЫЙНАЙ КАРЦІНЕ СВЕТУ БЕЛАРУСАЎ ВІЦЕБШЧЫНЫ

У беларускай міфапаэтычнай карціне свету дарога з'яўляецца адным з найбольш адметных і парадаксальных элементаў культурнага ландшафту. Бо толькі для дарогі ўласцівая адвечная дынаміка (яна хоць і можа “ляжаць”, але збольшага “ідзе”, “бяжыць”, “віецца”, “вядзе”), у той час як астатнія элементы культурнай прасторы характарызуюцца статыкай (і хата, і плот, і мост “стаяць”). Гэтая акалічнасць адасабляе і супрацьстаўляе дарогу прастораваму эпіцэнтру аграрнай супольнасці – дому.

5.1 Сімволіка дарогі ў структуры культурнага ландшафту

З'яўленне дарогі, у адрозненне ад храма, карчмы ці сада, не прадугледжвала стваральнай працэдуры будаўніцтва ці нейкіх адмысловых чалавечых высілкаў, г.зн. дарога не мае аўтарства, яе з'яўленне ўзыходзіць хутчэй да часоў пракавечных, міфічных. У легендах Віцебшчыны дарога фігуруе як аб'ект, пабудаваны ў часы першастварэння на загад самога Бога: *“Гэта, кажучь, Бог прыказаў усім строіць дарогу, а крот адказаўся. Ну і Бог яму сказаў, штоб на дароге не хадзіць. Есці выйдзець на дарогу, значыць на дарозе памрэць”*⁶⁸. Выключэнне з правіла складаюць “Альгердавы” і “Вітаўтавы” дарогі, а таксама “Кацярынінскі тракт”, але першыя, па стане на XIX ст. ужо не былі функцыянальнымі, а ўяўлялі сабой легендарныя топасы. Што датычыцца “Кацярынінскага тракта”, то ў народным усведамленні назва была замацаваная за дарогай не столькі таму, што яна будавалася на загад імператрыцы, а таму, што Кацярына II нібыта па ёй праязджала.

Апрача гарызантальна арыентаванай, у міфалагічныя часы існавала “дарога на неба”, арыентаваная вертыкальна, па якой людзі маглі трапляць у вышэйшую сферу светабудовы. Але стаўшыся замкнёнай для жывых людзей, дарога на (з) неба засталася функцыянальнай для Бога і яго прадстаўнікоў, бо менавіта па ёй яны спускаюцца на зямлю, да людзей, і вяртаюцца назад, на неба.. Беларусы Віцебшчыны лічылі, што “на Ўшэсце трэба абавязкова пячы бліны – “мосціць Хрысту дарогу на неба” [199, с. 18].

Аднак для большасці людзей “дарога на неба” адмыкаецца толькі па смерці і, т.ч., становіцца адначасова “апошняй дарогай”. У любым выпадку, “апошні шлях” скасоўвае для нябожчыка яго зямныя дарогі: “Ой, татачку, татачку, чом вы нас пакінулі? А скуль вас цяпер выглядаці?! Не ступяць больш вашы ножанькі цераз парог, не будуць хадзіці па сцежачках!” [137, с. 220]. Вяртанне памерлага на зямныя дарогі, яго пераход са статычнага ў дынамічны стан (здольнасць перамяшчацца, “хадзіць”) разглядалася як небяспечная дэвіяцыя, парушэнне дыстанцыі паміж жывымі і мёртвымі. Адпаведна, гэты збой мусіў быць ліквідаваны пасродкам адмысловых сімвалічных дзеянняў. *“Вот як пакойнік ходзіць, дык ён ліцом к табе не стаіць, а задам. Ругацца*

⁶⁸ Зап. Лобач У. у 2006 г. ад Бугая Васіля Тарасавіча, 1926 г. н., у в. Царкавішча Ушацкага р-на.

матам тады нада: чаго ты, такі-сякі, прышоў!? Вот к саседцы прыходзіць ейны памёршы мужык. А яна хворая была. Глядзіць – мужык, аж абамлела. А тады просіць быць у яго: “Дай ты мне лікарства якога”. А ён: “Ні дам, ты яшчэ дзіцям нада”. А сама ад страху аж калоціцца. Аж ложка звалілася з рук, нагнулася падымаць, а ў яго хвост. Ад страху чуць ні памёрла” (Ушацкі р-н) [144, с. 219].

Разам з тым і зямная дарога людзей не страчвае сваёй патэнцыйнай вертыкальнай арыентаванасці (у загадцы: “Як устане, то неба дастане”), і, ва ўсялякім выпадку карэлюецца з “дарогай на неба”. Але і перад рэальным падарожжам чалавек з тым, каб яно было ўдалым, магічным чынам суадносіць яго з “дарогаю” нябесных свяціл. “Учора з вячора соўнійка іграла, добрую дарогу правяшчала; сягоння з ранку зара занялася, у небе на парозе з сонцам спакалася, залатыя ключы ў рукі брала, дубовую дзверку адмыкала, шоўкавы полаг падымала, соўнійка на неба выпушчала, добрую дарогу правяшчала”(перад ад’ездам у дальнюю дарогу) [62, с. 45].

Сімвалічнае атаясамленне дарогі (яе прахаджэння) і жыцця чалавека (“жыццёвы шлях”) з’яўляецца ўніверсальным у народнай культуры, але з улікам яе міфалагічнай вертыкальнай праекцыі стае магчымым суаднясенне дарогі з Сусветным дрэвам. На думку А.К. Байбурына: “Пра гэта ж гавораць шматлікія загадкі, у якіх дарога супастаўляецца з дрэвам, якое ясна можа быць вытлумачана як сусветнае дрэва, пры гэтым супрацьпастаўленне вертыкалі гарызанталі здымаецца двума магчымымі спосабамі, пр.: “Лежит брус во всю Русь, встанет – до неба достанет”, “Когда свет зародился, тогда дуб повалился; и теперь лежит” [10, с. 41]. Цесная знітаванасць шляху і асабістага лёсу чалавека вынікае з агульнай ідэі “руху”, якая характарызуе і базавую функцыянальнасць дарогі, і ўнутраны змест жыцця. “Прататыповым вобразам такога руху ў сілу атропацэнтрычнасці народнай карціны свету з’яўляецца натуральнае для чалавека дзеянне, якое пазначаецца дзеясловам *хадзіць*, яго сінонімамі і вытворнымі. Канцэпт руху-хаджэння адносіцца да ліку асноўных паняццяў традыцыйнага светаразумення. У катэгорыях, вобразах і тэрмінах “хаджэння” асэнсаванае само чалавечае жыццё. Такімі ёсць паняцце жыццёвага “шляху”, уяўленне аб “прыходзе” чалавека ў гэты свет і “сыходзе” з яго...” [175, с. 461-462]. Невыпадкова, што рэальная дарога становіцца полем канцэнтраваных значэнняў менавіта ў сітуацыі “пераходу” чалавека з аднаго соцыя-культурнага стану ў другі, а менавіта ў рамках радзіннай, вясельнай і пахавальнай абраднасці. Дарога як лімінальная зона, якую прамінаюць такія ж лімінальныя персанажы (навароджаны ці маладыя, што едуць да храма) прадукуе знакі, якія становяцца лёсавызначальнымі для цэнтральных персанажаў рытуалу і тым самым прадвызначаюць “жыццёвы шлях” чалавека.

У радзіннай абраднасці, калі дзіця вязуць хрысціць у храм, знакі на будучы лёс навароджанага дае само неба (= Бог). Сімвалічны характар мелі і паводзіны кумоў у дарозе, асабліва на яе пачатку (“на парозе”), якія пэўным чынам праграмавалі не толькі біялагічныя, але і сацыяльныя якасці навароджанага. “Як і пры ўсялякім выпраўленні ў дарогу, кум і кума... сядваюць на некалькі хвілін на лаву, наўскос ад дзвярэй; а каб дзіця было моцным і

здоровым у наступным, кума прысаджваецца на тачыльны камень, адмыслова для гэтай мэты прынесены ў хату” (Віцебск. губ)[130, с. 19]. “Ля парога хаты..., кладзецца сякера, піла, далато, кніга і інш. рэчы, цераз якія кумы павінны пераступіць пры выхадзе: па дасягненні спелага ўзросту дзіця па-майстэрску будзе валодаць гэтымі прадметамі” (Віцебск. губ)[130, с. 19].

Адно з ключавых месцаў займае дарога і ў сімвалічнай тапаграфіі вяселля, якое можна інтэрпрэтаваць як “смерць” маладых у іх дашлюбным, маладзёвым статусе і “нараджэнне” у якасці сямейных людзей. Адсюль і дарога маладога да маладой, якой бы кароткай і блізкай у рэальнасці яна не была, інтэрпрэтуецца як “вялікая” (параўнай з аналагічным эпітэтам “апошняя дарогі”). Знакаваць дарогі ў вузлавых момантах чалавечага жыцця выяўляецца і ў сітуацыі, калі чалавек праходзіць свой “апошні шлях”. Але ў гэтым выпадку, знакі вяшчуюць ужо пра пасмяротную долю нябожчыка, тое, якім чынам на тым свеце яго прыме Бог. На Віцебшчыне верылі, што, “калі ў час пераносу нябожчыка на могількі ідзе дождж або снег, то гэта сведчыць аб павазе Бога да добрага жыцця нябожчыка” [204, с. 221].

У зоне Віцебска-Смаленскага памежжа зафіксавана архічнае ўяўленне пра лесвіцу (дарогу) на неба, якой уздымаюцца памерлыя на той свет. *“Ногці, як стрыжэш, іх трэба за пазушку класьці, за пазушку. Як умрэш, там будзе высокая лесніца, а ў цябе ёсьць ногці, і па лесніце будзе лёгка ідці, на том свеце. Пасля сьмерці некуды чалавеку па лесніцы трэба лезці. Некуды высока падымацца. Там ёсць стораж. Прама на небе. Ён снімаць храсты. Тот чалавек, які хрэсьцік не насіў, калі ён памёр, яму купілі хрэсьцік, а ён гэтага не дастоін. Гэтыя хрэсьцікі вешалі на стоўб, ён на стаўбу як. Ты не насіў яго, ён табе не пара быў. А калі памёр – панадабіўся. Тады той стораж знімае”* (Віцебскі р-н)⁶⁹

Разам з тым, дарога не губляе сваёй знакаваці і ў фармаце будзённага жыцця, бо з’яўляецца рэальным прасторавым сегментам “жыццёвага шляху” чалавека. Пры гэтым, знакі найчасцей датычацца канцавога пункта дарогі – дома. Сяляне Віцебскай губерні меркавалі, што “калі падарожнік спатыкнецца па дарозе дадому, ён будзе ўдзельнічаць у сварцы, якая тым часам пачынаецца ў хаце” [130, с. 121]. Страта ў дарозе на сенакос зуба з грабляў можа выклікаць “буйную гаспадарчую страту” у сядзібе [130, с. 118].

Прынцыповай рысай дарогі з’яўляецца яе выключанасць з прававой сістэмы маёмаснага ўладання традыцыйнай супольнасці. “У параўнанні з вясковымі ўгоддзямі (палеткамі, пашамі, сенакосамі і да т.п.), дарогі не належаць канкрэтным уладальнікам (жыхарам аднаго сяла), яны нічыйныя, гэта агульная маёмасць; імі могуць карыстацца і богавы пасланцы, вандроўныя людзі (старцы), і ворагі, міфічныя госці з тагасвету. Такі памежны статус дарогі вызначаны самой спецыфікай яе з’яўлення ў якасці прасторавага элемента: “Адпачатку дарога ў чалавечай культуры ўзнікае як элемент асяродку. Пры гэтым дарога стаіць на сутыку дзвюх абласцей асяродку: экасферы і тэхнасферы. Іншымі словамі, яна выступае як антрапагенная, “убудаваная” у

⁶⁹ Зап. Валодзіна Т. і Лобач У. у 2007 г. ад Дубавец Ганны Парфенаўны, 1919 г. н. у г.п. Сураж Віцебскага р-на.

прыродны свет культурная прастора, з аднаго боку, і як рэч культуры, - з другога.

Прынцыпова важнай з’яўляецца і *візуальная невымернасць* дарогі (нельга акінуць вокам), яе максімальная разгорнутасць у прастору (у загадцы: “Кася на ўвесь свет разляглася”), якую больш не мае ні адзін з элементаў культурнай прасторы. У міфапаэтычнай свядомасці такая характарыстыка, як правіла, належыць прыродным прасторавым аб’ектам (неба, лес, рака), якія найперш рэпрэзентуюць тагасвет у розных яго іпастасях. Паколькі дарога вядзе “за свет”, г.зн. за межы “сваёй”, засвоенай прасторы, то полісемантычнасць тагасвету, які можа фігураваць як “чужая старана”, свет памерлых, боскі сегмент светабудовы (неба) ці інфернальная сфера (пекла), мае выразную праекцыю і на сімвалічны статус дарогі. Адсюль, сустрэць на дарозе можна было і “чужынцаў” (цыганоў, яўрэяў-гандляроў), і здані памерлых, а таксама чорта і самога Бога. *“А вот гэта, дык скажу табе, мая мама мне раскажывала. Яны жылі, ну беднавата жылі, не было ў іх, мала зямлі было ў іх і яны хадзілі ў наёмы. Там дзярэўня Броўцы называлася, і яны там пахалі зямлю. Едзем, ужо на поле, на сваё чэраз дзярэўню. Ну, сабакі, кажыць, ніхто не забрахалі. Едзем, глядзім – ідзець сівенькі дзядок. Сівенькі дзядок ішоў, надзеты па-простаму, сваё было надзета. Усе саматканае надзета, сваё. Яны дажы відзілі гэтага дзядка, як ён ішоў гэты дзядок на ўстрэчу ім, ішоў такі і прайшоў каля іх. Вот яны апрадзялілі, што Бог ідзець. Тады кажыць, можа ўжо Бог ідзець. Апрадзялілі, што гэта Бог ідзець. Прайшоў, а тады, як яго не стала, тады сталі і сабакі брахаць, людзі сталі паяўляцца. Вот так і апрадзялілі, што гэта Бог ішоў”* (Ушацкі р-н)⁷⁰.

Патэнцыйная прысутнасць Бога на дарозе вымагала адпаведных правілаў паводзінаў ад падарожных людзей: *“Расказвала мая мама. Раней дзяцёнак ідзе, запрасіцца напісаць, дык маці яго звадзіла на бок: “Не пісай на дарожку, мой сыноч, бо тут Бог ходзіць”* (Лепельскі р-н)⁷¹. Але на думку некаторых інфармантаў, сучасная эпоха, якая вызначаецца падзеннем маральнага аблічча людзей, характарызуецца тым, што Бог перастаў хадзіць па зямных дарогах. *“А цяпер ужо Бог ня ходзіць па зямлі, бо многа мацэрнымі словамі ругаюцца. А гэта, калі так ругаецца, ты тры мацеры зневажаеш: Божую мацэр, Зямлю мацэр і Родную мацэр”* (Глыбоцкі р-н)⁷².

На дарозе чалавек можа сустрэць і сваё “шчасце”, увасобленае пэўнымі істотамі ці рэчамі. Аднак, здабыць шчаслівую долю можа толькі той, хто ў стане правільна прачытаць даваныя яму знакі. *“Вот мая мама раскажывала. Яна яшчэ маладая была і бегла па дароге. Бегла па дароге, а па дароге чарвячкі, вот такія беленькія, адзін за адзін – пляцёнкай перад ей. Як рака, чарвячок адзін за адзін. Ну как Дзьвіна, шнурком яны паўзлі, шнурком, адзін за адзін зачэплены. Госпадзі! Стала яна, любавалась, любавалась, што гэта такое. Прыйшла і сваёй маме гаворыць: “Мама, так і так, што гэта такое?” - “Эх ты, дачушка, табе шчасце было, нада было разаслаць фартучок ілі платок, і*

⁷⁰ ЗА у 2006 г. ад Казлоўскай Марыі Дзьмітрыеўны, 1925 г. н. у в. Жаўніна Ушацкага р-на.

⁷¹ АГФФ: Зап. Філіпенка У. у 2007 г. ад Літвін Марыі Іванаўны, 1932 г. н. у в. Губіна Лепельскага р-на.

⁷² ЗА у 2001 г. ад Кандрацёнак Ады Пятроўны, 1930 г. н. у в. Псуя Глыбоцкага р-на .

сказаць: “Дзьвіна мая, дзьвініца, родная сястрыца, калі на дабро – палзі ка мне на фартучок, а на плахое – палзі вон. Ты б з іх пасушыла і ўсё врэмя шчаслівая была”. Засушыць іх нада было, чарвячкоў, і насіць всегда з сабой. Гэта такой талісман, талісман для дабра. Мне такога не ўстрэчала ні разу” (Полацкі р-н) [143, с. 81]. Гэткім жа шчаслівым знакам выступае і сустрэча з “царом (царыцай) вужоў”, якія мае на галаве адмысловую карону. Пры гэтым паказальна, што сюжэт пра вужаву карону, вядомы як легендарны, у другой палове ХХ ст. ужо бытуе ў фармаце рэальнага здарэння, вербальна аформленага ў жанры былічкі. “Я відзела такую змяю, а не саабразіла, ніхто мяне не навучыў... А на галовачцы вяночак. Вяночак. А гэты вяночак нада было, кажучь, каб зайці наперад, паслаць што-небудзь такая, ці хустачку ці што, яна б яго і скінула. Эта дужа, кажучь, бальшэй падарак. Ён дужа, кажучь, ці ён там пазалочаны ці сярэбраны. Змяя такая. А я, - кажачь, - гэтага не знала. А яна, - кажачь, - ідзець, а я на яе гляджу, а яна ідзець і галовачкай трасець, - кажачь. А я, - кажачь, - каб знала, хоць бы хустку з галавы зняла і наперад паслала, можа б яна і скінула гэты вяночак. Гэты вяночак можаць папасці толькі тому чалавеку, каторы веруюшчы, каторы, ён ужо, верыць у Бога, усё. Добраму чалавеку. І тады багаты, наверна, будзеш” (Сенненскі р-н)⁷³.

Разам з тым, на дарозе можна сустрэць і нячыстую сілу ў розным яе абліччы, якая правакуе людзей на дэвіянтныя паводзіны. “Ехаў нас адзін. А такая вечарынка была – Божя, Божя! – на дарозе. І яго завалалі. Кажучь: “Танцавай!” І ён танцаваў. Божя, Божя, яго і частавалі, і ён танцаваў. І за пазуху яму наклалі ў дарогу. Прыехаў дамоў, а там поўна конскага калу было” (Докшыцкі р-н) [143, с. 99]. Калі размова ідзе пра дарогу дадому, то вельмі часта кепства з боку падарожных нячысцікаў заключаецца ў тым, каб заблукаць чалавека, звесці яго з шляху ў прастору бездарожжа і арыентацыйнай няпэўнасці і, такім чынам, загубіць яго. “Бацька мой любіў піць гарэлку. Ішоў ён раз са свацьбы. А тут падбягаюць к яму такія як мальчышачкі, толькі з хвосцікамі, абступілі і кажучь: “Іван, Іван, пойдзем на свацьбу”. А самі к рацэ цягнуць, валакуць. Як стаў ён раўці, зваць усіх, крычыць ратунку. Дзе хто і падзеўся” (Шумілінскі р-н)[143, с. 107]. Як правіла, найбольшую небяспеку нячыстая сіла ўяляла для нецвярозых людзей. У памежных раёнах Віцебшчыны, як і на ўсёй тэрыторыі Беларусі, распаўсюджаны былічкі пра злосныя жарты нячысцікаў над п’янымі людзьмі ў дарозе. “Хадзіў я ў Сураж. Тут дарога была, гэта мне матка расказвала. Ішоў дзед падпіўшы. Ішоў, ішоў, аслабеў. Тады увідзеў камень бальшы. Лёг на камень, раздзеўся. Устаў, калі замёрз. Тады, што яму здалося? Дзержыць румку гэту, з водкай у руках. А тады праспаўся – ляжыць на камні, а ў руках палка. Хмель прайшоў, ён падняўся і пайшоў” (Віцебскі р-н)⁷⁴; “Калі ішлі з Лёзна, а дарога была прмая. Як дайдуць да речкі, іх ці чэрці водзюць, ці што, не знаюць куды іці. І камень

⁷³ АГФФ: Зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2008 г. ад Духовіч Зінаіды Пятроўны, 1927 г. н. у в. Будзішчы Сенненск. р-на.

⁷⁴ АГФФ: Зап. Валодзіна Т. і Лобач У. у 2007 г. ад Андрэева Івана Яўхімавіча, 1930 г. н., у в. Хадорына Віцебскага р-на.

быў. Во, кажуць, садзяца на той камень і сідзяць да утра. Можна, п'яны, чорт яго знаець. Тады звалі там – Чортаў камень” (Лёзненскі р-н)⁷⁵.

У рэгіёне Віцебска-Смаленскага памежжа фіксуюцца нават мясцовыя намінацыі “нячысцікаў”, якія “спецыялізуюцца” ў тым, каб збіць чалавека з дарогі і заблукаць яго. “Заблудзілася, куды мне іці, нікак не найду. Я перекресьцілася: Госпадзі, памагі ты мне выбрацца. На сугроб на эты ўсьпёрлася. Давай назад іці. Госпадзі, памагі ты мне папасьці на дарогу. Перяхрасьцілася і вышла. І вышла. Вот нехта вадзіў. Вадуны вадзілі. - А што пра вадую гаварылі? - Ну што вадзілі. Вот саб'есся, як вадільнік які. Называлі вадуны – вадуны вадзілі. Як мой Мішка ішоў, там ток такі, там усе давіліся. Там чорт водзіць, гаварілі. Чорт яго водзіць і задавіцца” (Лёзненскі р-н)⁷⁶

Прамежжавы стан чалавека, які выйшаў з аднаго пункта, але не дасягнуў другога, характарызуецца няпэўнасцю і неакрэсленасцю, з другога боку – максімальнай мабілізацыяй ахоўных (у т.л. магічных) рэсурсаў з мэтай супрацьстаяць патэнцыйнай небяспецы. Невыпадкова, што ў народнай традыцыі вялікая ўвага надаецца сустрэчам, знаходкам, праявам, здарэнням, якія адбыліся ў дарозе і маюць знакавы характар для асабістага лёсу падарожнага чалавек.

У беларускай традыцыйнай культуры комплекс прыкмет на падарожныя сустрэчы надзвычай разгорнуты і датычыцца, перадусім, канчатковай мэты выправы чалавека. Так, скрайне непажаданай пры выправе на ворыва была сустрэча з жанчынай альбо чалавекам з пустымі вёдрамі, што магло негатыўна адбіцца на будучым ўраджаі. Кепскім знакам лічылася любая сустрэча па дарозе на жніво: “Жнеі павінны выбіраць такія шляхі, дзе не можа быць сустрэч з людзьмі, бо праз гэта і асабліва, калі стрэчныя пяройдзе дарогу, яны будуць рэзаць сярпамі рукі (Віцебск. губ)[130, с. 112].

Дарога ў шэрагу астатніх элементаў культурнай прасторы максімальна *хранатанічная* і яе прахаджэнне чалавекам пазначана скразной сітуацыянасцю. Злучыўшы разнародныя фрагменты (локусы) прасторы, месцы “благія” і “добрыя”, “нячыстыя” і “святые”, дарога на розных яе этапах пераймае гэтую разнароднасць і, безадносна ўласных фізічных якасцяў (брукаваная, грунтовая, наезджаная, гразкая), рэтранслное, апрадмечвае яе для падарожнага чалавека знакавымі сустрэчамі і здарэннямі. Так, адна і тая ж дарога не роўная самой сабе ўдзень і ўночы, у полі, лесе, балоце, каля храма, могілак ці карчмы, а тым больш у “вузлавых” кропках яе разгортвання – на масце, грэблі ці ростанях. Напрыклад, асабліва небяспечным лічыўся адрэзак дарогі, размешчаны паблізу могілак, дзе людзям здаваліся розныя “страхі” (здані). На Віцебшчыне гэты ўчастак дарогі ў рамках вясельнага абраду ўвогуле быў табуяваны. “Вясельны поезд не павінен абіраць такіх дарог, пры якіх знаходзяцца могілкі. У выпадку пільнай неабходнасці, калі іначай нельга праехаць, вясельны поезд праязджае

⁷⁵ АГФФ: Зап. Лобач У. у 2005 г. ад Казловай Людмілы Іллінічны, 1936 г.н. у в. Бжэзова Лёзненскага р-на.

⁷⁶ АГФФ: Зап. Лобач У. у 2005 г. ад Карпачовай Вікторыі Пятроўны, 1928 г.н. у в. Макаранкі Лёзненскага р-на.

міма могілак не дарогаю, а стараною, нават калі тут балота ці іншае нязручнае месца” [130, с. 59].

Ростані ў міфапаэтычнай карціне свету беларусаў увасабляюць сабой надзвычай дзейсны камунікатыўны канал з тагасветам, у аснове чаго ляжаць тапаграфічныя асаблівасці раздарожжа. Перакрыжаванне дарог (“сухрэст”, “крыжы”) у кожным канкрэтным выпадку апеллюе да гарызантальнай, тэтракратычнай мадэлі свету, а ў сітуацыі, калі на ростанях стаіць крыж, да гэтай мадэлі дадаецца і вертыкальнае вымярэнне. Такім чынам, ростані ўвасабляюць сабой “нулявую”, пачатковую, зыходную кропку прасторавага фрагмента рэчаіснасці, якая, адначасова, ёсць кантактнай, межавай зонай паміж светамі. Адсюль, надзвычай распаўсюджаныя наратывы пра сустрэчу на ростанях людзей з прадстаўнікамі тагасвету, што адбываецца, як правіла, і ў межавы прамежак часу: апоўначы ці надвечоркам. Найчасцей, калі размова ідзе пра хранатоп “ростані / вечар-ноч”, сустрэча адбываецца з чортам альбо іншым прадстаўніком нячыстай сілы. *“І вот адзін мужык у нас, Юстын, музакант, ішоў з Рачных, іграў да рання, а патам ён ішоў-ішоў, і дайшоў сюды, і яму спаць захацелася, так во вілы, як у нас, раздзяляюцца на Рачныя: і во гэна дарога сюды, другая сюды. І вот ён дайшоў, а там была імішарна бальшая, і вот ён проста сеў і задрамаў. І яму чудзіцца, што ён сядзіць на печы і цігаець за рогі чарта. Ці яму сніцца, ці што, но гаворыць: “Я не сплю, ну я віджу, што я цігаю за рогі чарта, чорт упіраецца чорны, а я яго цігаю”. А сам проста дрэміць, і гэдак яму здаецца. А тады ўжо стала сонца ўсходзіць, ён абчыхаецца, глядзіць – корч бальшы стаіць і ён цігаець за сукі гэтага карча. І гаворыць: “Я столька націгаўся, гэдак мне цяжка было цігаць, і гэты самы, чорт гаворыць: “Цігай мяне, я табе болей золата дам, я табе болей золата дам”. І кладзець мне, і кладзець золата, а я абчыхаюся, аж гэта, - гаворыць, - корч, а на карчы конскі кал” (Докшыцкі р-н)⁷⁷.*

Разам з тым, ростані могуць выступаць у якасці кантактнай зоны, дзе адбываецца надзвычайная камунікацыя жывых з памерлымі. Але абавязковай умовай для кантакту падобнага роду таксама з’яўляецца выкананне часавых патрабаванняў – сустрэча можа адбыцца толькі апоўначы. *“Ну, гаворка была, што вот памёрла дачка, гадоў трынаццаць. А яна ўжо, маці, ссохлась, ня есьць, ня п’ець, вот каб увідзець яе. Ну, пайшла ў цэркву, папрасілася ў папа што робіць, а ён кажыць: “Ну, бяры хросную, калі ёсць, ідзі ў дзвенаццаць часоў на крыжавыя дарогі, ты там увідзеш яе”. Ну, яна ўзіла хросную і хроснага, гэдак і пайшлі ў дзвенаццаць часоў. Тыя хросныя ня відзяць, а яна, матка, відзіць. Глядзіць – ідуць старыя, з кійкамі ідуць, і такія, і сякія, прыгаюць гэтакія, і дачка прыгаець. А тады будзець казаць: “Вон мой хросны татуся і мамуся, і трыбух кароўі, што мяне насіў”. А гэты хросныя ня відзяць, тады гэта матка ўжо кажыць: “Пайшлі дамоў”. Ну, хросныя кажыць: “Ну, што відзіла?” – “Відзіла, і болей жалець яе ня буду, вас назвала так, а мяне кароўім*

⁷⁷ ЗА у 2009 г. ад ад Кавалевіч Зінаіды Іванаўны, 1936 г. н. у в. Дзедзіна Докшыцкага р-на.

трыбухом”. І не стала, жаласць атвалілася ўся. Гэдак кажучь. Усё кажучь, што хросныя луччэ, чым родныя, славяцца” (Ушацкі р-н)⁷⁸.

Здані, якія сустракаліся людзям на ростанях, маглі ўвасабляць не толькі ўжо памерлых людзей, але і вешчаваць блізкую смерць яшчэ жывому чалавеку. “Могуць быць зданні. У нас у дзярэўні былі зданні. Калі Люда мая была. На перакросткі, як дарога на Дзедзіна вядзец. Кажыць: “Іду к кусту, а наш Саша з сасоніка едзіць”. Пад’езджаець, а гэтага Сашы нет. Тады яна мне сказала, я думала, што можа маніт. Тады я Язэпу сказала, нашаму музыканту – ён многа чаго знаў, што здаўся Саша ў 12 часоў дня. Ён кажыць: “Недаўгавечны”. І праўда, памёр маладым” (Докшыцкі р-н) [143, с. 127]. З другога боку, на ростанях можа аказацца і праява, хоць і звязаная з тагасветам, але, пры правільных паводзінах чалавека, здольная прынесці яму пэўны прыбытак, выгоду. “Прадзед твой ішоў па дароге і там на крыжах, дзе бралі пясок, баранька выскачыў, беленькі. Но ён жа яго не ўдарыў. Прадзед яму: “Шурачка, Шурачка...” А той: “Шурачка, Шурачка!” Тры разы паўтарыў і ушоў. Ну, вот, еслі б палка якая была, стукнуў, можа золата б і выхадзіла. Людзі не знаюць, што гэта такое было” (г. п. Шуміліна) [143, с. 113].

Ростані як месца волевыяўлення прадстаўнікоў сакральнай сферы звязана не толькі з дэманічнымі персанажамі, але і з вобразам уласна Бога. Так, герой чарадзейнай казкі (“Прыгажуня-жонка”), таргануўшы за вяроўку на крыжы, што стаяў на ростанях, атрымлівае ад Бога жонку, а пазней гэтакім жа чынам трапляе на “той” свет. Паўсюдна на Беларусі, калі ў сям’і паміралі дзеці, бацька выпраўляўся на ростані, каб запрасіць “збожных”, “падарожных” кумоў – першых выпадковых людзей, нібыта пасланых самім Богам. Такія кумы і мусілі гарантаваць доўгае жыццё навароджанаму.

Сімвалічны статус ростаняў як дзейснага канала камунікацыі з тагасветам ляжыць у аснове шматлікіх рытуальных практык, якія можна падзяліць на два асноўных тыпа: *інтрадыцыйны* (інфармацыйны ў сваёй аснове) і *экстрадыцыйны* (пераважна лекавальнага характару). У першым выпадку, ростані ў пераходны, сакральна вылучаны адрэзак часу (найчасцей апоўначы на Каляды ці Купалле) усведамляюцца як канал атрымання інфармацыі з тагасвету, якая мусіць прадвызначыць асабістую долю чалавека ў межах бягучага года. Характэрна, што асноўнымі фігурантамі варожбаў выступала моладзь шлюбнага ўзросту, г.зн. людзі, якія таксама знаходзіліся ў межавым статусе паводле сацыяльнага вымярэння жыццёвай шкалы.

У адрозненне ад інтрадыцыйнай функцыі, скіраванай на атрыманне інфармацыі са знешняга свету, асноўная прагматыка функцыі экстрадыцыйнай заключаецца ў выдаленні апрадмечаных дэвіяцый у жыцці чалавека ў тагасвет. Найчасцей у гэтым выпадку вядзецца пра каналізацыю ў засвет разнастайных хваробаў. Адметна, што выдаленне немачы ў межавым локусе ростаняў не толькі з’яўляўся адным з найбольш пашыраных прыёмаў у сістэме народнай медыцыны ў канцы XIX – пачатку XX ст., але актыўна працягвае бытаваць і ў другой палове XX – пачатку XXI ст. сярод вясковага насельніцтва Беларусі. “Я

⁷⁸ ЗА у 2006 г. ад Буко Вольгі Аляксееўны, 1925 г. н. у в. Замошша Ушацкага р-на.

сама балела, і вот дала вады мне бабка ў Лепілі... Дала калі ты ў пудах і табе здзелана там., і вот дала мне ваду і ты пей, змыйся, а тады вынесі ваду на крыжаванне дарогі. Вот тут у нас крыжавыя дарогі, і вылей тут жа. Я панесла і гэта, і выліла, толькі гаворыць не аглядайся, і штоб ніхто не ўвідзеў” (Лепельскі р-н) [142, с. 71]. Паўсюдна ў Беларусі эфектыўным сродкам пазбаўлення ад “дзічоў” (барадавак) лічыцца суворая нітка з завязанымі на ёй вузельчыкамі (па колькасці барадавак), якую адносілі на ростані. Таксама на ростанях пазбаўляліся ад прыпадку (эпілепсіі), каўтуна, зубнога болю, бяльма на воку, упуду і іншых хвароб.

Асобнае месца ў лекавальных практыках адводзілася крыжу, усталяванаму на ростанях, які апеляваў да вертыкальнай восі светабудовы, сферы боскага. Ахоўныя (апатрапейныя) функцыі такога крыжа не вычэрпваюць яго рытуальнай прагматыкі. Па сутнасці, узвядзенне крыжа (альбо храма ці капліцы) – гэта ўсталяванне камунікатыўнага канала ў вызначаным, вертыкальным, нябесным накірунку. Як слухна заўважыў Э. Ліч, “сіла”, што разумеецца як крыніца здароўя, жыцця, плоднасці.., багацця і г.д. знаходзіцца ў Іншым Свеце, і мэтай рэлігійнага дзейства з’яўляецца стварэнне маста, ці канала паведамлення, пасродкам якога сіла багоў можа аказацца дасяжнай для людзей, якія ў зваротным выпадку застаюцца бяссільнымі” [103, с. 101].

Пры гэтым, механізм выздараўлення адрозніваўся ад маніпуляцый на ўласна перакрыжаванні дарог. Чалавек ля крыжа не столькі *выпраўляў* хваробу ў тагасвет, колькі *атрымліваў* здароўе (ці сродкі для яго атрымання) ад Бога. Шырокараспаўсюджаным і ў наш час з’яўляецца ахвяраванне на прыдарожны крыж ручнікоў і адмысловых фартушкоў (невялікіх адрэзаў тканіны з вышытым на ім крыжам) не толькі ў выпадку рэальнай хваробы, але і з прэвентыўнымі захадамі (“каб не хварэць”, “каб быць здаровым”). На Докшыччыне – раёне з вялікімі ляснымі масівамі – дагэтуль крыж на ростанях, які ў сімвалічным плане факусуе, “збірае” дарогі ў адну кропку, выкарыстоўваецца ў сітуацыі, калі чалавек надоўга заблукаў у лесе. Дзеля таго, каб ён знайшоў дарогу дадому, блізкія сваякі заблукаўшага мусілі тэрмінова падрыхтаваць ахвярны фартушок і павязаць яго на крыж, які стаіць на раздарожжы.

Мост і грэбля, якія з’яўляюцца вузлавымі кропкамі дарогі, у адрозненне ад ростаняў, спалучаюць у сабе сімваліку не толькі ўласна шляху, але і таго прыроднага локуса, дзе яны размешчаны (рака, балота). Два берагі ракі, падзеленыя воднай плыню, увасабляюць у міфапаэтычнай карціне свету два светы: “гэты” (свой, чалавечы) і “той”, што можа быць, у залежнасці ад кантэкста, і “богавым”, і “чортавым”, і светам памерлых. Полісемантычнасць тагасвету вызначае і варыятыўнасць сімвалікі маста, па якім у свет людзей можа прыходзіць Бог (святыя), валачобнікі, але і чорт (здані, русалкі). “Во гаварылі, тут ёсць такі мост, ну, там прыдаецца бывае ці што. І ехаў там прэседацель сельсавету. Едзе, на мост заязджае, а коні ледзь цягнуць сані – так цяжка ім. Ага, а прэседацель тады ругнуўся: “Сеў тут нейкі чорт!” І хто-та раптам зарагатаў, а коні быстра-быстра рванулі” (Бешанковіцкі р-н) [143, с.

103]. Разнастайныя праявы нячыстай сілы на мосце маглі быць настолькі частотнымі, што замацоўвалі за аб'ектам устойлівую назву негатыўнага характару. *“Чортаў мост – гэта тут, як праходзіць на ніз. Як пачынаецца лес, трошкі ў стору прайдзеш. Калі гэтага балотца Чортаў мост быў. Там чорт вадзіў людзей. Там толь быў і, бывець, чалавека круціць, круціць”* (Віцебскі р-н)⁷⁹. У няказкавай прозе Віцебска-Смаленскага памежа мост у цёмны (памежны) час сутак фігуруе як зона асаблівай актыўнасці нячыстай сілы. *“Была цётка расказвала, што раз ішлі яны з вечарынкi, правадзілі ў Ноўкі сястру. А там стаялі чэрці на масту, у ладошкі хлопалі. Цётка гаворыць, што мы хахочым: “Не спужаешь!” А так, гаворыць, рагатые, большыя, чорныя чарты. Як чалавек, як абязьяна – з хвастом, з рогамі большымі. Але не чапалі іх, не. Тады, як яны прайшлі, чарты і захлопалі у ладошкі”* (Віцебскі р-н)⁸⁰

Разам з тым, на мосце можа давацца ў знакі і зачараваны скарб, авалодаць якім можна толькі пераадолеўшы свой страх перад зданямі. *“А яшчэ і здавалася людзям. “Перакоп” быў у нас, называўся. З Святога возера цякла канава, быў мост. Вот тут зданькі людзям здаваліся. Хадзіў. Выдзець нейкі чалавек, дык людзі баяліся хадзіць. Перахрэсцюцца, памолюцца, а гэта, гавораць, выхадзіла золата. Заклятыя былі грошы, там золата. Вот тады ён, той чалавек, выхадзіў. Вот еслi б на ім даў, яно б рассыпалася, стала кучай золата, ці серабра”* (Полацкі р-н)⁸¹.

Мост, у адрозненне ад дарогі, можа выяўляць прасторавую апазіцыйнасць не толькі гарызынтальнага (“гэты” – “той” бераг), але і вертыкальнага плану (на мосце – пад мостам). У беларускіх легендах мост, як мяжа паміж верхняй і ніжняй сферай светабудовы, выступае локусам надзвычайных метамарфоз, што адбываюцца па волі Бога. Так людзі, якія схаваліся пад мостам і мелі намер напалохаць Бога, былі ператвораны ў мядзведзя, зязюлю, альбо бусла. З другога боку, прастора пад мостам (схаваная, таемная) фігуруе ў “народнай Бібліі” як месца, дзе ратуецца Божая Маці з маленькім Ісусам Хрыстом. *“Мне бабушка расказывала. Божая Маці бегла, а за ей беглі жыды і хацелі яе забіць. І нідзе не было ні кустоў, нічога. Толькі бегла, глядзіць, мост, яна тады скоранька пад мост. А павукі яе павуцінай абняслі. Абняслі, а тыя паглядзелі пад мост, яе ня ўвідзілі – і яна асталася жывая. Затоя і павукоў нельзя біць”* (Сенненскі р-н)⁸².

У казачным фальклоры даволі распаўсюджаным з’яўляецца сюжэт двубоя на мосце гераічнага персанажа з нячыстай сілай (цмокам, змеям). У замовах таксама знаходзім сюжэт двубою на “калінавым мосце”, але дыспазіцыя станоўчых і адмоўных персанажаў можа змяняцца на супрацьлеглую: прадстаўнік сакральнай (боскай) сферы змагаецца з дэманічным персанажам з ліку людзей. *“Ля калінава мосту стаіць куст ракітавы: у том кусьце тая самая чарадзеініца, каторая малокі адбіраець. І едзець па калінавым масту святы*

⁷⁹ АГФФ: Зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2007 г. ад Мінінай Кацярыны Іллінічны, 1923 г. н. у в. Хадорына Віцебскага р-на.

⁸⁰ АГФФ: Зап. Валодзіна Т. і Лобач У. у 2007 г. ад Чарнышовай Ганны Дзмітрыёўны, 1927 г.н. у в. Заполле Віцебскага р-на.

⁸¹ АГФФ: Зап. Лобач У. у 2008 г. ад Пілюшэнка Маі Ануфрыёўны, 1935 г. н. у в. Мікуліна Полацкага р-на.

⁸² АГФФ: Зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2008 г. ад Бражкавай Людмілы Аляксееўны, 1933 г. н. у в. Заазер’е Сенненскага р-на.

Ягоры з кап'ём, войстрым мячом: выхадзі ты, нячыстая сіла, з ракітава кусту на калінавы мост. Войстрым мечам буду цябе сеч-рубачь, кап'ём прабіваць, тваю кроў разліваць: аддавай малако краснай карове" [62, с. 61].

Надзвычай пашыраным у замовах з'яўляецца сюжэт прахаджэння маста Богам (Божай Маці, святымі) у выніку чаго чалавек пазбаўляецца ад немачы. Пры гэтым, нейкае зрушанне, дэструкцыя, што адбываецца на міфічным мосце, вядзе да зваротнага эфекту ў свеце людзей – выздараўлення хворага. “Ехаў Ісус Хрыстос, через залатой мост. Вёз глэк вады, мост абхіснуўся, глэк разбіўся, вада разлілася і ў раба Божага (напрымер, на чалавека) кроў унілася” (Шумілінскі р-н) [62, с. 314];

Калі мост у традыцыйнай карціне свету характарызуецца полісемантычнасцю, то грэбля ў асноўным надзяляецца адмоўнымі значэннямі, што абумоўлена яе цеснай сувяззю з прасторай балота. Грэбля, штучны насціл з бярэвення ці галля для праезду цераз балота, які ў беларусаў увасабляў адзін з найбольш небяспечных у міфалагічным плане адрэзкаў дарогі. Трывалая суаднесенасць грэблі з “нячыстай сілай” была абумоўлена інфернальным статусам уласна балота, якое ў ландшафтным кодзе традыцыйнай культуры сімвалізавала стыхію хаосу, дэструкцыі і разумелася як пастаяннае месцажыхарства чорта (“што балота, то і чорт”). Каб гарантаваць бяспеку грэблі, пры яе ўзвядзенні прыносіліся адмысловыя будаўнічыя ахвяры. Так, беларусы Смаленшчыны, дзеля прадухілення няшчасных выпадкаў і нейтралізацыі нячыстай сілы, закопвалі ў насып грэблі галаву каня ці сабакі [47, с. 98].

Апрача локусаў культурнага ландшафту, што з'яўляюцца неад'емнай часткай дарогі (ростані, мост, грэбля), семантычную адзнаку транзітнасці, падарожнасці маюць і такія топасы, як млын альбо карчма. Адасобленасць гэтых аб'ектаў ад чалавечага жылля (вёскі), іх абавязковы прыдарожны стан, а таксама спецыфічная соцыя-культурная і гаспадарчая прагматыка сфармавалі спецыфічны вобраз гэтых локусаў у традыцыйнай карціне свету беларусаў.

5.2 Канцэпт “шляху” ў замоўнай традыцыі Віцебска-Смаленскага памежжа

Прасторавая характарыстыка лекавальнага рытуалу з неабходнасцю ўлучае канцэпт шляху і ўласна перамяшчэнне па-за “ўтылітарна-прагматычнымі” патрэбамі. У шэрагу выпадкаў сам лекавальны рытуал зводзіўся адно да перамяшчэння, іншая справа, дадатковыя семантычныя нюансы дадала яго прасторавая адзначанасць. Так, для гэтага абіраліся локусы з выразнай межавай семантыкай, калі акцэнт рабіўся на пераадоленне мяжы, якраз прасторавае перамяшчэнне праз мяжу, што і кадзіруе менавіта пераход у шырокім разуменні гэтага слова. Сярод такіх локусаў – парог, мост, ростані. Сама дарога, вуліца як матэрыяльнае ўвасабленне шляху і мяжы адначасова арганічна ўваходзіць у падобныя прадпісанні:.

У семантыцы пераходных абрадаў ідэя наведвання тагасветаў, ды і ўласна *пераходу*, можа быць выражанай і праз матыў шляху, дарогі, падарожжа. Перамяшчэнне ў прасторы ў межах рытуальнага лекавання асабліва падкрэслівае яго падставовы сэнс, калі пераход адбываецца з пераадоленнем пэўнай перашкоды і захаваннем прадпісанняў (быць голаму, перайсці праз адтуліны і г.д.), якія толькі падкрэсліваюць скіраванасць да архетыповай сімволікі пераходу-перанараджэння. “Знахар Мазэнка завёў хворага ў пуню, загадаў яму распрануцца і голаму бегчы ў суседні гай (а справа была позняя восенню ў замаразкі); там ён павінен быў знайсці дзве асініны, якія раслі з аднаго караня, і пралезці паміж імі. А дзед Мазэнка ў гэты час нешта шаптаў” [203, с. 21-22].

“Шлях аказваецца ўсё-шляхам, найбольш яркім і напружаным вобразам прасторы, якая мусіць разумецца як усё-прастора, універсальная прастора, што аб'ядноўвае і сакральную, касмаганічную прастору Сусвету, і прафанічную, сціпую, «хатнюю» прастору штодзённага вопыту” [177, с. 9]. Асабліва відавочна роля шляху ў магічным лекаванні выяўляецца ў тэкстах замоў. Тут шлях – сама кароткі і дзейсны спосаб ліквідавання зыходнага стану і атрымання жаданага выніку. Менавіта шлях героя ляжыць у аснове большыні ўсходнеславянскіх замоў з наратыўнай структурай.

Такі шлях у рускіх замовах мае формульнае ўвасабленне ў зачыне “Стану благославясь...”, спарадычна сустракаецца ён і ў замовах віцебска-смаленскага памежжа.

Да прыкладу ў замове ад ліхаманкі са збораў Смаленскага педагагічнага інстытута:

Встану я, раб божий, благословлюсь, пойду перекрестюсь из двери в двери, из ворот в ворота путём дорогою к синему Окияну-морю. У этого Окияна-Моря стоит дерево корколист. Всяят на ём Кузьма, Демьян, Лука и Павел, великияпомошники. Прибегаю я к вам, раб божий (имя), прошу, великияпомошники Кузьма, Демьян, Лука и Павел, сказать мне, для чего же она по миру ходит, сбивает от сна, от еды, сосет кровья, тянет жилы, как червь, точит черную печень, пилами пилит желтыя кости и суставы раба божего (имя). Здесь вам не житьё-жилище, не продимище. Ступайте в болота, глубокия озёра, за быстры реки и тёмны боры. Там для вас кровати построены тесовые, перины пуховые, подушки перьяные, там явства сахарные, напитки медовые, там будет вам житьё-жилище, проходимище. А у раба божьего (имя) по сей час, по сей день и больше не жить вам и костей не пилить и суставов не ломать, а с раба божего (имя) уходит⁸³.

Аднак на тэрыторыі этнічных беларусаў зачын з ідэяй выправы набывае некалькі адрозную і вельмі паэтычную форму – “устану раненька, умыюся бяленька, памалюся Богу вярненька...” Гл. у замове са смаленскай калекцыі Уладзіміра Дабравольскага:

⁸³ Зап. у 1966 г. Анісімава В.Ф. у в. Красільнікі Раславльскага р-на Смаленскай вобл. ад Гарусава Якава Афанасьевіча, 1892 г.н.

Устану я р., Б. (имя идущаго въ судѣ), ранѣшанька, я умыюся бялѣшинька, я уватруся жаркымъ соўнышкымъ, падпаяшуся яснымъ месицымъ и пайду я къ самаму Госпаду Богу, и вазьму я на престоли тридевить замкоў, тридевить ключоў и тридевить падзамкыў, и пайду я, р. Б. (имя), на сходъ міра, кругомъ уси сходки абыйду, уси сирца ихъ лихея пазамкну -- усимъ, атъ верхниха чилавека да последнига: сборицику, дисяцкыму, сельскыму, уряднику, валасному, становому, испраунику и усимъ тымъ, каторыя при сходи будутъ.

А самъ пайду, р. Б., (имя) къ самаму Госпаду Богу и палажу на престоли тридевить замкоў, тридевить ключоў и тредивить подзамкаў.

А самъ пайду, рабъ Божій, змерію двери зъ варотъ и у вароты и у чистыя поля; на встречу ка мне, къ р. Б., зверь леў. Я сяду на зверя-лева и стану пиридь усимъ мірымъ --краши краснага сонушка, ясней ясныга месика, -- быу бы я милей ихъ атцоу и матирій, --быу бы я милей ихъ жонь и дятей, -- быу ба я милей усяго роду ихъ!...

Живатваряцій нашъ хрестъ заўсигда ныни и присна и ва веки вякоу, аминь.

Защицина зимля нибисами, -- защити мяне, Госпыди, хорошими слависами. Заўсягда, ныни и присна и ва веки вякоу. Аминь⁸⁴ [47, с. 204].

Зачын, арганізаваны паводле матыва шляху-выправы, выразны ў замове з запісаў А.Шлюбскага менавіта з памежных віцебска-смаленскіх тэрыторый: “Госпадзі, Божа благаславі, я спаць кладуся–богу малюся, устану пірахрашчуся і благаслаўлюся; пайду я ва цыстая поля, стану я на сырую зямлю, ва сіняя, ва зморья, стану я на сырую зямлю–пагляжу я пад вастоцную зарю; с-пыд восточнай зари лецяць три вараны–родныі браты; нясуць яны дванацаць ключоў і дванацаць замкоў; і замыкалі яны, і запіралі яны воды і рекі, і мори, і руццы, і руднікі!; замкнулі яны, запёрлі яны рабі' божьяга (імя); как съ сіняга неба дажжа ні каниць, так з раба божьяга (імя) крыві ні каниць” [203, с. 32].

Акрамя тлумачэнняў аб адлюстраванні ў перамяшчэнні імкнення дасягнуць месца выканання рытуалу (на метатэкстуальным узроўні) і адлюстравання ідэі наведвання таго свету для пазбаўлення ад узніклай крызіснай сітуацыі (на семантычным узроўні), як адзначае С. Г. Шындзін, «вобраз шляху мог актуалізаваць у рэчэшчы прысутнасці ў магічнай практыцы ўяўлення пра цесную ўзаемасувязь падзей макра- і мікракасмічнага парадку і пра магчымасць непасрэдна ўздзейнічаць на жыццё індывідуума і калектыва праз актыўнае далучэнне да космасу, абсалютнай сумацыяй, эквівалентам якога з’яўляецца шлях” [202, с. 111]. У замовах памежжа назіраецца арганічнае перацяканне дзеянняў у свеце рэальным у свет-сакрум, калі лекар кажа пра свае дзеянні і дапамогу сакральнага персанажа, што адбываюцца сінхронна:

Ва имя Атца и Сына и Святога Духа. Аминь.

Присвятая Бугородица Діва Марія, Ты хадила и гуляла на усимъ на лугамъ и на райскимъ садамъ са сваимъ сынымъ Сусымъ Христомъ, съ ангилами, са архангилами и са усими апосталами. – Вы разныи травы искали и уси твяты сабирали; ты, Присвятая Бугородица, уси твяты тапила и усихъ бальныхъ

⁸⁴Зап. у с. Бердзібязкі Ельнінскага пав.ад старога Васіля Міхайлава.

лячила, -- палячитя и пасабитя ать суроць; – Госпыди Сусь Христось и Мати Прячистая Бугуродица і вяликая, ты, Спамошница, и усяму миру Памощница, пумаги и пасаби, ибь чомь мы тябе просимь: Умыть раба Божія (имя) ать зломнава глазу, ать злова пиригавору, ать вучэныхь кулдуоу, ать уражденныхь, ать женскава роду, ать мужскова пола, ать рибяцкихь шуть, ать дявиччихь прасмехьу и ать старика, сядэй бароды – и какея бы яны не были: дянные, палудённыи, нашиня, палуношння, а такжа пу вичарань и пу вутрамь. –

Слаўная рика Ирдань Саламанида, ты ишла на святымь гарамь, на жаўтымь пискамь, пу крутымь бирижкамь, пу зеленымь лужкамь, пу махамь, пу балотамь, на гнилымь калодамь, – ты змувала и мхи, и балоты, и гнилэя калоды, – змыи зь р. Б. (имя) суроцьи пиригаворныи!

Ну, я пайду у ряку–Ирдань ваду брать, я ни самь сабою – Божжя Матирь са мною. Ана будить умувать, пилинами утирать, уси яго балезни унимать ать видмавищя, ать учэныхь, ать урахдэнныхь, ать жэньскихь, ать музыкальныхь, ать дявоччихь, ать рибяччихь, ать старика, сядэй бароды – якея бь яны не были. Ты святымь Сваимь Духымь Ты насъ и питаишь, Ты ить усихь балезний избауляишь – святымь сваимь духымь – ва веки вякоу. Аминь. Пумяни, Госпыди, царя Давыда, царя Саламона, царя Кастянтина и матирь Алену и кротысть ихь!

Сакратили агни и ветры и крутая горы.

Сакрати, Госпыди, р. Б. (имя), ать р. Б. (имя заговаривающаго), ать суроць! Аминь [47, с. 175-176, № 6]⁸⁵.

Галоўным стымулам шляху суб'екта ці аб'екта замовы, лекавальнай працэдуры становіцца сустрэча з прадстаўнікамі звышнатуральнага свету, якая можа адбыцца ў працэсе руху ці ў канечнай кропцы маршруту. Менавіта там анулююцца апазіцыі унутраны/знешні, жыццё/смерць, здаровы/хворы, такая прастора адпавядае статусу хворага, які сам неўстабілізаваны і адкрыты да розных уплываў. Вяртанне з такое прасторы, з такога падарожжа сімвалічна прачытваюцца як новае нараджэнне.

Шлях сакральнага персанажа, яго сустрэча з хваробай ці іншым персанажам уяўляе сабою вельмі старажытны сюжэт, які мае паралелі яшчэ ў асірыйскіх заклінаннях і найбольш выразна прадстаўлены ў заходнееўрапейскіх замовах. Паводле адной з самых поўных і даўніх фіксацый сюжэт атрымаў назву 2-га Марзебургскага заклінання. У ім распрацоўваецца матыў шляху міфалагічнага персанажа, дзеянні якога праецыруюцца ў свет хворага і тым выклікаюць яго выздараўленне. У замовах ад звіху гэта пашыраны кругом матыў шляху або паездкі Бога / Госпада / Ісуса Хрыста / Юрыя / Архайлы / Данілы на вараным / сівым / залатым кані праз залаты / калінавы / жалезны мост. Спатыкаецца конь або сам персанаж / угібаецца мост – звях становіцца на месца. “Ехаў Ісус Хрыстос цераз калінаў мост. Калінаў мост праваліўся - сівы конь наваліўся. Сівы конь на места ўстаў - Галін сустаў на места стаў”

⁸⁵ Зап. у с. Бердзібякі Ельнінскага пав. ад старога Васіля Міхайлава.

(Дубров.)[62, № 560]⁸⁶, “Ехал князь на белом коне к серому камню. Конь споткнулся, свих свихнулся. Ох ты свих не будь ты лых. Не ломай белые кости, не суши горячую кровь (имя)” (Смален.)⁸⁷.

Даводзіца канстатаваць, што акалічнасці ўласна паездкі сакральнага персанажа на кані праз мост размываюцца, але замяшчаюцца дэталямі гэтага ж семантычнага поля падарожжа па/праз памежныя локусы - “Шоў Гасподзь на шырокай дарозі, па вялікіх лясах, па зялёных лугах, костачкі-сустаўкі сабіраў, рабу Божаму ад звіху помачы даваў” (Аршан.)⁸⁸, “Ехал Ісус Хрыстос на крутой гаре, па шалковай траве, конь спатыкнуўся, у гэтага рабы Божяга сустава сьвіхнуўся. Сустаў у сустава стань, боль перестань. Усе косьці, суставы, сьвідзіцеся, сайдзініціся. Прямья к прямым, кривья к кривым. Усе жылы, паджылачкі сайдзініціся. А пры том жа Божжа мацерь стаяла ат всякіх балежьней спасала, ветрам аддувала (3 разы падзьмуць злева направа), здароўе закрэпляла. Трэцім разам, добрым часам. Как маць-земля сьпіць, так пусь эта боль сьпіць. Амінь, амінь, амінь. Дзе сук, туды боль. Дзе сук, туды боль. Дзе сук, туды й боль” (Дубров.)⁸⁹.

Аднак нязменнай і абавязковай застаецца прысутнасць у тэкстах данай групы “візітнай карткі” 2-га Мерзбургскага заклінання – формулы складання цела “жыла да жыры, кроў да крыві, сустава да сустава”. Ад найбольш ранняй у гэтым рэгіёне фіксацыі У. Дабравольскага:

Иштоў Бохъ мяжою, па чыстыму полю.

Святэй Михайла Архангиль, стань Богу на нагу.

Ни пашатнулся, ни пакіўнуўся:

Сустау суставымъ, кость костію, жила жылыю.

Царь Давидъ, сакратиль неба и землю – сакрати и насъ грешныхъ.

Аминь [47, с. 198-199].

да запісаў апошніх гадоў: “Отча наш... Ішоў святы Пётр. Спаткнуўся, сустава на сустава наткнуўся, кроў на кроў найшла, жылу на жылу навяло (над бальным месцам завязаць вузляк). Святы ціцель, памагі р.б. імя у лячэнні сустава. 12 разоў. Пасля ніткай з 12 вузламі перавязваюць бальны сустава. Пры чытанні пагладжваюць і крэсцяць” (Аршан.)⁹⁰.

Ішоў Бог па гарах, па мяжах.

Святы Юрый слёзкамі абліўся,

Рызаі накрыўся, да кап’я прыбіўся.

А ты, звіх, не хадзі па касцях, не ламі касцей.

Косць к касці, кроў к крыві, жылы к жылам.

А ты, звіх, не хадзі па масту.

Мост, праваліся, а ты, звіх, мініся (Аршан.)⁹¹.

Шляхі творчага развіцця матыву (калі звіх называецца сынам Маці Прачыстай), яго кантамінацыя з іншымі, асабліва належнымі да гэтай

⁸⁶ Зап. Емельянаў А.С. у в. Крынкі Дубровенскага р-на ад В.С.Сударыкавай, 42 г.

⁸⁷ Зап. у 1965 г. Логавічава Г. у пас. Хіславічы Смаленскай вобл. ад Лапацінай Анісіі Пятроўны, 78 гадоў.

⁸⁸ АІМЭФ: зап. у 1999 г. у в. Гразілаўка Аршанскага р-на ад Сілімашонак Марыі Іванаўны, 80 гадоў.

⁸⁹ АВНЛ: зап. Чарняўскі С. А. у 2007 г. у в. Асінаўка Дубровенскага р-на ад Адаменка К. Дз.

⁹⁰ АІМЭФ: зап. у в. Магіраўка Аршанскага р-на ад Карманавай Н.Е., 71 год.

⁹¹ АІМЭФ: зап. у в. Ларынаўка Аршанскага ад Кавецкай Т.М., 1909 г.н.

семантычнай групы, дэманструюць сучасныя запісы: “Зорам зарніцам, Бож’ім памашніцам, Маць Прачыстая па полю праязджала, свайго сына звiха пabуджала. Ратуи, Божa, (iмя) ад звiху. Ехалi па мосцi, мосцi абламiлiсь, косцi ўстанавiлiсь. Аминь” (Мсцiсл.)⁹²; “Ишла Матка Найсвениа з усiмi святымi. Мaсты масцiлiся, костачкi, жылачкi ўместа схадзiлiся” (Полацк.)⁹³.

Гэтаксама матыў шляху сакральнага персанажа шмат разоў паўтараецца ў замовах ад рожы, калі тры кветкі нясе/знаходзіць Ісус Хрыстос. “Шёл Иисус Христос среди трех полей, нёс в руках три розы. Аминь, аминь, аминь этой рожге. Повторяется трижды. Насыпать на ватку картофельной муки, прикладывать к больному месту” (Смален.)⁹⁴. Магічны эфект забяспечваецца канстатацыяй паступовага засыхання/прападання ўсіх гэтых кветак, на ўзор чаго знікне і хвароба. “Шел Иисус Христос из пустыни, нес три рожги, обронил он эти три рожги. Одна упала, другая пропала, третья совсем сохла. Пропади и ты, проклятая рожга, у раба божего (имя) аминь” (Смален.)⁹⁵. У запісах А. Шлюбскага гл. “Ишоў Хрыстос па полю, нёс тры розы: адна акамянела, другая адярвянела, трэцьця зьгiнела, зьгiнь і ты боль, нячыстая рожга”, “Ишоў сам гаспод бох па полю і нёс ружу ў падолі Божжа маць піраймала і рожу пагінала. Амін, амін, амін” [203, с. 33].

У дадзеным выпадку назіраецца перасячэнне і нават неадрозненне кветкі і хваробы, калі і адна, і другая называюцца адным словам рожга. “Ииёв сам Иисус Христос по калиновым масту, нёс три рожги: сухая и мокрая. Одна чтоб ссохла, другая свьяла и чтоб у Анны рожга пропала. Во имя отца и сына и святого духа аминь” (Смален.)⁹⁶. “Шов Иисус Христос через три поли, видит Сус Христос три рожги. Одна рожга нырывает, другая посыхаит, третья вовсе не отпрыгает” (Смален.)⁹⁷.

У замовах ад кывацёку працягваецца матыў шляху сакральнага персанажа, прычым часта гэтаксама праз мост. Ну а спыненне крыві магічна праграмуецца праз дэкларацыі спынення Ісуса, яго азірання:

Ишло тры святых цераз калiнавы мост.

Калiнавы мост, не ламiся,

тры святых, назад варацiся, кроў астанавiся. 3 разы (Полацк.)⁹⁸.

Ишоў Бог, Иисус Христос, па залатым масту, з залатым крастом.

Гасподзь Иисус Христос, аглянiсь, і ў рабы (iмя) кроў астанавiсь (Орша № 2126).

У смаленскай замове галоўнай дзейснай асобай матыву падарожжа становіцца нехта “человек стар”, вобраз якога сустракаецца ў замовах і іншых функцыянальных груп:

“Ехав человек стар, конь пад ним кар, по растеньям, по дарогам, по притокам, по гарадам. Ты, мати рыжа, жилная, жилистая-телесная, астановись, назад

⁹² АВНЛ: зап. у 1991 г. Сачко Е. у в. Міхайлава Мсцiслаўскага р-на ад Грыгор’евай Ганны Піліпаўны, 1890 г.н.

⁹³ АІМЭФ: зап. у в. Чорнае Полацкага р-на ад Воранавай Вольгі Аляксееўны, 1907 г.н.

⁹⁴ Зап. Балякіна Т. у 1967 г. у г. Смаленску ад Лісоўскай Анастасіі Рыгораўны.

⁹⁵ Зап. у 1966 г. Анісімава В.Ф. у в. Красільнікі Раславльскага р-на Смаленскай вобл. ад Гарусава Якава Афанасьевіча, 1892 г.н.

⁹⁶ Зап. у 1965 г. Барысава Л.А. у в. Сакі Дзямiдаўскага р-на ад Мачанковай Марыі Пракаф’еўны, 82 гады.

⁹⁷ Зап. у 1967 г. Сысоева З.М. у в. Трупаева Духаўшчынскага р-на Смаленскай вобл. ад Сысоевай Фені Іларыёнаўны.

⁹⁸ АІМЭФ: зап. у в. Чорнае Полацкага р-на ад Воранавай Вольгі Аляксееўны, 1907 г.н.

павярнісь. Стар чалавек тебя собираить, на пакой согриваить. Как коню вады ни стало, так чтобы и тебя рыжа мати не бывало. Пух-земля – одна семья. Будить па-моему – слова маё крепкае. Тьфу, тьфу, тьфу”⁹⁹. Адметна, нават калі формула замаўлення крыві даволі аўтаномная, ёй можа папярэднічаць матыў шляху, які відавочна надае ўсёй замове іншае сакральнае гучанне: “Ішоў Хрыстос цераз пакос, пакалоў пальцы нагі. Вада з каменя не ідзе, няхай жа і ў мяне кроў з нагі не ідзе” (Лёзнен.)¹⁰⁰. Прэцэдэнтная гісторыя, што легла ў аснову замоў ад крывацёку па ўсёй Еўропе, выразная і ў замовах памежжа: “Ішоў Спасіццаль на Ірдан і Іван за ім ішоў; хрысьціў Спасіццаль Івана, а Іван–Спасіццаль; як астанавілася вада ў Ірдані, так і астанавіся кроў у гэтай рані” [203, с. 32].

Матыў шляху – арганізуючы ў замовах ад бяльма, як у наступным выразным прыкладзе са студэнцкіх запісаў Смаленскага педінстытута: “Госпади помощи! Присвятая богородица, мати помощница, стань мне в помощь, у рожденнага-крещеннага (імя) бельмо с глаза изгнать. Ехав святой Георгий на белом кони с белыми борзыми зайца лавить. Белага зайца ни поймали – у ражденнага-крещеннага (імя) бельмо с глаза изганяли. Ишли три аца святые, за ими три зверя лютые: первый черный, второй белый, третий серый. Как узрели – бельмо съели. Тьфу, тьфу, тьфу” (Смален.)¹⁰¹.

Як найпершая памагатая ў хваробах бачыцца Божая Маці, калі ў замовах апісваецца яе шлях і тое, што яна “костачкі састаўляла” або толькі пахукала-падула: “Уціхайцеся, улягайцеся, уроцы, прыроцы: устрэчныя, папярэчныя, завісныя і радасныя, жаночкія і дзявоцкія, мужчынскія і младзенскія у ясных вачах, у чорных брывях, у хрыбетнай касьці, у бумажным целе, у рэцівым серцы. Маць Марыя ішла, пахукала-падула і ўсе ўроцы адняла ад раба Божя (імя)” (Полацк.)¹⁰². У сваім замоўным падарожжы Маці Божая рыхтуе магічнае зелле: “па бару хадзіла, траўку-мамку сабірала, 20 рож і скул замаўляла” (Пол); “Заговорь отъ чемери. Ишла Божжя Матирь сы усимъ сваимъ архангельскимъ саборымъ на ярскія луги гулять, вялыхъ твятоу сарвать, раба такога прикладать, у Ярдани ряки вадицы набирать, такова рабацію умывать” [47, № 3, с. 190]¹⁰³.

Асобны блок складаюць замовы з міфалагічным прэцэдэнтам: Божая Маці спяшаецца да хворага Ісуса Хрыста, дапамагае яму і гэта магічна спрыяе ацаленню хворага:

Чиризь моря-акіянь

Ишла Божжя Матирь.

Стреуся зъ ёю Сусь Христось,

Самъ Госпотъ Бохъ.

- Куда, Божжа матушка, идешъ

Куда золыты ключики нясешъ?

⁹⁹ Зап. Яфіменкава Т. у 1966 г. у в. Сок Мазоўскага с/с Ельнінскага р-на ад Паўлікавай Ганны Купрэўны, 75 гадоў.

¹⁰⁰ АВНЛ: зап. Кірвель А. у 1975 г. у в. Дабрамыслі Лёзненскага р-на ад Новікавай Праскоўі Савельеўны, 86 г.

¹⁰¹ Зап. у 1966 г. Яфіменкава Т. у в. Сос Ельнінскага р-на ад Паўлікавай Ганны Купрэўны, 75 гадоў.

¹⁰² Зап. у 2003 г. Лобач У. і Філіпенка У. у в. Лукаўцы Полацкага р-на ад Вярты Еўфрасінні Аляксандраўны, 1927 г.н.,

¹⁰³ Зап. у в. Міцолі Рославльскага пав. Смаленскай губ.

- *Такому-та рабу кроў замкнутъ* [47, с. 201].

Ішоў Бог цераз вялікі роў, парэзаў нагу аб жорсткую траву.

Божая мацер прыбязала, парадак ране давала, рану шаўковай травіцай перавязала.

Як астанавілася сэрца ў пакойніка, астанавіся кроў алая ў раба божгага (імя). Амінъ (Дубров.)[62, № 495]¹⁰⁴

Залатнік вызывае з цела “Найсвенша Матка на Дунаі” або “Насвеншая Матка па саду хадзіла, Ісуса Хрыста радзіла, у яслях страдала, а труду не знала, у крэсле сядзела, залатніка на месці пастанаўляла” (Полацк.). Адсутнасць болю праграмуецца на ўзор вытрымкі Божай Маці – “*Шла Найсвеншая Матка, Святая Багародзіца па бальных гарах, па высокіх мастах. Масты абламіліся, горы праваліліся. Найсвеншая Матка, Святая Багародзіца эці раны здержала і балезні не знала*” (Полацк.).

Для ўзмацнення магічнага ўдзеяння праз матыў шляху сакральнага персанажа ў замовах Смаленшчыны назіраецца яго развіццё, калі да хворага кіруюцца ўжо не адзін, а тры адразу святыя памочнікі, што ідуць з мэтай аберагання чалавека сакральная агароджай: “*Съ вастоку идетъ Госпотъ нашъ Исусъ Христосъ, изъ палудня Михаилъ Архангель, съ вечерній зари Никалай Милостивый; гарадятъ каминную аграду вокала р. Б. (имя ідуцаго въ судъ), замыкають трёма замками, трёма ключами; ключи атносять въ акіянь-моря, падъ китъ-каминъ, въ шуку-рыбу.*

Хто можить акіянь моря выпить, тэй можить и мне р. Б. (имя) асудить и агаварить. Ключъ неба, земля замокъ.

Аминъ, аминъ, аминъ!” [47, с. 203-204].

З іншых функцыянальных груп вылучаюцца замовы ад змяінага ўкусу, для якіх у цэлым матыў шляху не характэрны:

*Шел Исус Христос в чыстое поле гулять, песку брать, траву рвать, и змеиные раны оглядать, травой шелковой прикладать, желтым песком присыпать и рабу божьему (имя) помощи давать (Смален.)*¹⁰⁵.

Цікава, для замоў памежжа сакральны персанаж у сваім шляху даволі частотна (на фоне агульнаэтнічнай традыцыі) падаецца з кіем (тросцю) ў руках. З аднаго боку, вобраз падарожнага з кіем зусім натуральны, але з іншага тут актуалізуюцца іншыя семантычныя адценні, калі гэты дарожны атрыбут набывае ўласцівасці магічна замыкаць кроў ці выдаляць змяінае джала: *Господи боже помоги, матеръ господняя благослави. Ишла мать в чистом поле, несла тростъ. Тростъ стала, у Анны кровь итить перестала. Господи боже благослави. Аминъ (Смален.)*¹⁰⁶.

Хадилъ Бохъ съ Мать-Прячистый на зялёнымъ лугамъ,

Сабирали-ирвали разныи травы

И прикладали къ змяиный рани.

Божія тростъ абламылась,

Змяиная жала атвалилась атъ раба....

¹⁰⁴ Зап. Емельянаў А.С. у в. Кляны Дубровенскага р-на ад 3. Кандыбы, 51 год.

¹⁰⁵ Зап. у 1967 г. Рабцава В.А. у Шумячскім р-не Смаленскай вобл. ад Шылкінай Акуліны Іванаўны, 1895 г.н.

¹⁰⁶ Зап. Грышкова Г.І. у в. Сукромля Шумячскага р-на Смаленскай вобл. ад Падабед Ганны Восіпаўны, 1903 г.н.

*Передь началомъ заговора и въ конці трижды читается „Отче нашъ“; молитву произносятъ, обратись къ восходу солнца*¹⁰⁷.

Пры рэалізацыі пераўтварэння чужога ў сваё вектар руху кіруецца з перыферыі асвоенай прасторы ў яе цэнтр [9, с. 192]. У выпадку з народнай медыцынскай магіяй гэта перамяшчэнне хворага разам з лекарам з прасторы здзяйснення рытуалу. Прычым шлях гэты дастаткова маркіраваны, напоўнены забаронамі тыпу “нельга азірацца, гаварыць і г.д.

Да рытуалаў з акцыянальнай дамінантай перамяшчэння/шляху блізкія і пераступанні, якія выяўляюць ідэю змяшчэння хворага ў памежныя локусы з наступным пакіданнем там сваёй хваробы. Прэдыкат пераступіць у лекавальных працэдурах мяркуе двух суб’ектаў:

- самога хворага, пераступанне якога праз пэўныя аб’екты і локусы набывае сімвалічнае значэнне пераадолення свайго хваравіта-“межавага” становішча. Аб’ядноўвае належныя да пераступання локусы семантыка гранічнасці і нават тагасветнасці. Адносяцца сюды *кажух; парог і калодзеж*;

- лекара, які пераступае праз хворага; тады адбываецца, з аднаго боку, змяшчэнне пацыента долу, у прастору з семантыкай тагасветнасці, а з іншага - адмысловае правядзенне, прайманне праз надзелены такой жа семантыкай локус, умоўна пазначаны “між нагамі”. Гэтая сканцэнтраваная між нагамі прастора арганічна стасуецца да ідэі “смерць – нараджэнне”, бо для ног іх выразная хтанічная дамінанта судачыняецца са сфераю рэпрадукцыі. Медыятыўнасць сітуацыі памнажаецца змяшчэннем хворага ў межавы локус: ёк клаўся на парог, на стыку дошак у падлозе, уздоўж бруса, галоўкай да печы. Лекарка з Дубровенскага раёна вучыла: *“Паказываю: кладзеш, нада шубу, воўнай кверху, здзець трусы, задраць рубашку і чэрыз яго перяшагівай: Чым я цябе радзіла, тым я цябе адхадзіла. Тры разы нада. Курёнкам ты ж радзіла яе. І суроцы ўсе сымеш. Бяреш дзяцёнка на рукі, нясеш кладзеш на сваю койку. Сечас задзіраешся. Во так бяреш рубашку, бяреш гэтым бокам, што наізнанку, і выціраеш во то і гаворіш: У чым я цябе радзіла, тым я цябе адхадзіла. А родзім жа мы ў рубашкі, ня голы ўжо. І ўсё, суроцы атыйшлі і ўсё”*¹⁰⁸; “Клалі на ганак і маці пераступала туды-сюды тры разы, і прыгаворвалі: Якая маці радзіла, такая і адхадзіла” [148, с. 119].

Такім чынам, пераступанне праз дзіця з аднаго боку сімвалічна суадносіць гэтую дзею з родамі, пазначае пакіданне хваробы ў чужой прасторы, а з іншага – надзяляе жыццёвай сілай праз судачыненне з жаночай палавой сферай. Паказальна, пераступанне па-за рытуальным кантэкстам забаранялася – “расці не будзеш”.

Асабліва інтэнсіўнае перавядзенне хворага праз нешта назіраецца пры лекаванні шалу: яго вымушалі пералезці праз зрослыя сасну і бярозу; праз адтуліну, выпаленую лясным пажарам, прапаўзці праз лаз у зямлі. Асноўныя спажывальныя лекі для набыцця іхняе гаючай моцы гэтаксама праймаліся праз: хлеб праз адтуліну ў калодзежным жораве; праз скручаны ў кола вугаль ад

¹⁰⁷ Зап. у в. Лабкова Смаленскага пав.

¹⁰⁸ Зап. у 2015 г. Валодзіна Т. і Кухаронак Т. у г. Дуброўна ад Чаплёвай Соф’і Андрэеўны, 1930 г.н.

распаленай лучыны; хлеб і вада праз адтуліну кола. Хворы альбо яго сімвалічныя двойнікі, лекі пераводзяцца праз мяжу, якая мусіць забраць ёй належнае. Такое нанізванне прыназоўніка *праз* у “тэксце” шалу у пэўных сэнсах апелюе да ініцыявальных працэдураў.

У выніку, перамяшчэнне хворага і перадусім дзіцяці праз мяжу кіруецца на спраўджванне этапаў яго сацыялізацыі. “У замовах ад хваробаў, магчыма, шлях яшчэ і ўвасабляе сам працэс вылечвання – дзеянне, якое адбываецца па дарозе, азначае дынаміку; а паменшаны вобраз гэтага шляху – імкненне да таго ж у рэальнасці. Па законах архаічнага мышлення, мадэлюючы паспяховае завяршэнне сітуацыі ў паменшаным выглядзе, можна паспяхова вырашыць яе ў рэальнасці” [59, с. 190]. Перамяшчэнне паміж полюсамі свайго і чужога, жыццём і смерцю не толькі нейтралізуе гэтыя супрацьлегласці, але і абумоўлівае спраўджанне адэкватнага сацыяльнага статусу.

Такім чынам, у выніку магічна-рытуальнай лекавальнай працэдуры хворы аднаўляе ўласную цэласнасць, што заканамерна кіруецца да зацвярджэння стабільнасці ў соцыуме. Індывід пераадольвае сваю выкліканую хваробай дэсеміятызацыю. Выздараўленне, семіятычна асэнсаванае як вяртанне з іншасвету, са свету мёртвых, з неабходнасцю прыводзіць да характэрнага для пераходных рытуалаў у цэлым «узнаулення аднароднасці свету жывых» [9, с. 116] і, адпаведна, аднаўлення нармальнай структуры сусвету ў цэлым.

6 “ВЯСКОВЫЯ СВЯТЫНІ” БЕЛАРУСКА-РУСКАГА ПАМЕЖЖА

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, атаясамліваецца з хаосам, з якога і выбудоўваецца Космас (Сусвет). Аднак, і пасля завяршэння акта светабудовы, вада застаецца “падмуркам”, “грунтам”, на якім трымаецца свет, падзяляючыся пры гэтым на дзве асноўныя узаемазвязаныя сферы: вільгаць “нябесную” і вільгаць “падземную”. З'яўляючыся асноўнай стыхіяй першых стадыяў касмагенезу, вада, такім чынам, сімвалізуе зыходную, першапачатковую чысціню, што ляжыць у аснове магічнага абмывання (ачышчэння) ёю. Пры гэтым суаднесенаць вады з хаосам у міфалагічных і фальклорных тэкстах інтэрпрэтуецца 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 крыніцы ў структуры традыцыйнага культурнага ландшафту беларусаў Падзвіння канца XIX – пачатку XXI ст.

6.1 Сімвалічны статус крыніц у духоўнай культуры вясковага насельніцтва беларуска-рускага памежжа

Крыніцы, якія, у адрозненне ад рэк, дакладна лакалізуюцца ў межах “свайго свету”, валодаюць і спецыфічным статусам у міфапаэтычных уяўленнях беларусаў. У той час, калі сімволіка ракі можа прачытвацца як у гарызантальным, так і вертыкальным вымярэнні мадэлі свету, то геамарфалогія крыніцы апелное, перадусім, да хтанічнага яруса светабудовы. Іначай кажучы, гэты тып водных аб'ектаў уяўляе сабой камунікацыйны канал з тагасветам, які функцыянуе *толькі ў рамках лакальнага культурнага ландшафту (мікрасвету) і, за рэдкім выключэннем, не функцыянальны па-за яго прасторавымі межамі. Падобнае ўяўленне пра крыніцу ўласцівае не толькі беларусам, але і іншым еўрапейскім народам, у прыватнасці кельтам, якія разглядалі “азёры, крыніцы, гаі, пагоркі і курганы ў якасці уваходаў у іншасвет” [77, с. 137].*

У той час, калі рачны гідронім з'яўляецца агульным для вельмі абшырнай тэрыторыі, а яго народная этымалогія – вельмі часта няпэўная, то найменне 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 з'яўляецца часткаю пэўнага культурнага ландшафту. У такім культурным ландшафце не можа быць дзвюх Красных плошчаў альбо двух Доўгіх палёў. Гэта азначае, што, будучы адзіным, кожны тапонім не толькі падкрэслівае ўнікальнасць канкрэтнага месца ў канкрэтным культурным ландшафце, але і асаблівым чынам – цераз унутрыландшафтную сістэму наймення (намінацыі) месцаў – арганізуе ўсю прастору культурнага

ландшафту, заняўшы ў ім абсалютна пэўную арганізацыйную пазіцыю” [72,с.119]. У гэтым сэнсе, наяўнасць дзясяткаў Святых крыніц у агульнаэтнічным маштабе культурнага ландшафту не мае ніякага значэння для прадстаўнікоў лакальнай супольнасці, якія ведаюць толькі “сваю” Святую крыніцу, бо астатнія аднайменныя аб’екты ў іх карціне свету папрост адсутнічаюць. Выключная прыналежнасць топаса да “свайго” свету вымагае не толькі ягонай першаснай сяміятызацыі – надання імя, але і ўключэння ў агульны фонд калектыўнай (фальклорнай) памяці калектыву, дзе паходжанне і гісторыя азера ці крыніцы (часта адлюстраваныя ў іх назве) ёсць неад’емнай часткай гісторыі ўсёй супольнасці традыцыйнага тыпу. Адсюль, абсалютна не выпадковым падаецца той факт, што аб’ём легендарнай гісторыі крыніц у беларускай фальклорнай традыцыі ў разы пераўзыходзіць блок паданняў, звязаных з рэкамі.

Менавіта крыніцы, як каналы камунікацыі з тагасветам, з’яўляюцца асноўнымі аб’ектамі сакральнай геаграфіі ў рамках культурнага ландшафту беларусаў. Падобная заканамернасць уласцівая і для традыцый суседніх народаў. Даследчык літоўскай сакральнай геаграфіі В. Вайткявічус адзначае, што для “свяшчэнных месцаў Усходняй Літвы ў першую чаргу характэрна цесная сувязь з вадой... У рэгіёне дастаткова часта сустракаюцца свяшчэнныя крыніцы” [23, с. 9-10]. Крыніцы як вельмі частотны элемент сакральнай геаграфіі, характэрныя і для культурнага ландшафту Паўночна-Заходняй Расіі (Ленінградскай, Наўгародскай і Пскоўскай абласцей) [189, с. 520].

Разам з тым, крыніцы і азёры (камяні і іншыя прыродныя аб’екты), суаднесеныя ў народных уяўленнях з тагасветам, уваходзяць у катэгорыю “сакральная геаграфія” толькі пры максімальна шырокім разуменні апошняй, як *скупнасці элементаў прыроднага ландшафту, якія ў калектыўнай фальклорнай памяці суадносяцца з іншасветам і яго прадстаўнікамі ў іх міфалагічнай праекцыі і выразна супрацьпастаўляюцца сферы прафаннага (чалавечага)*. Такім чынам, катэгорыя “сакральнае” не заўсёды тоесная катэгорыі “святые, свяшчэнны” і аб’ектам сакральнай геаграфіі ў роўнай ступені можа з’яўляцца як “святая крыніца”, так і “чортава балота”. Амбівалентнасць тэрміна “сакральны” вынікае і з яго пачатковага сэнсу: лац. *sacra*, *святые*, *свяшчэнны*, але адначасова і *прывечаны падземным багам*, *пракляты*, *закляты*.

З другога боку, выкарыстанне вызначэнняў “святые” 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 азёр маркіруюцца ў фальклорнай традыцыі як сакральна вылучаныя, “святые” (“богавы”, “чортавы”, “перуновы”) паводле свайго надзвычайнага паходжання, але ў рэлігійна-рытуальныя практыкі вясковай грамады ня ўключаны, г.зн. іх сакральны патэнцыял не актуалізуецца ў межах каляндарнага года пасродкам пэўных культавых дзеянняў. “Святые месца” як аб’ект ушанавання мясцовага насельніцтва – гэта “прастора, адухоўленая цудам, што тут калісці адбыўся”, якая мае некалькі ўзаемазалежных узроўняў рэпрэзентацыі: уласна прыродны

локус, культавы аб'ект (хрысціянскую святыню), “імя” (тапонім), фальклорныя тэксты рознай жанравай прыроды, абрады, звязаныя з гэтым месцам [68, с. 31].

Крыніцы: сімвалічны статус і рытуальныя функцыі. У структуры традыцыйнага культурнага ландшафту беларусаў крыніцы займаюць выключнае месца як у практычна-утылітарным, так і міфалагічна-рытуальным плане. Пры гэтым, варта адзначыць, што рытуальная прагматыка крыніц, у адрозненні ад астатніх тыпаў водных аб'ектаў, пераважае ў разы іх гаспадарчае значэнне. Адсюль невыпадкова, што сярод культавых водных аб'ектаў на тэрыторыі Беларусі адназначна пераважаюць менавіта “святыя крыніцы” (ключы, калодзежы) [61].

Ушанаванне і культывае выкарыстанне водных аб'ектаў (рэк, азёр, крыніц) – універсальная з'ява ў культуры чалавечай цывілізацыі, якая мае сваім міфалагічным грунтам архетыповае ўспрыняцце вады як зыходнай субстанцыі ўсяго існага (хаоса) і ўласна жыццядайнай сілы, з дапамогай (пасродкам) якой свет і чалавек нараджаюцца, адраджаюцца, перанараджаюцца. Аднак, характар, змест і формы ўшанавання водных аб'ектаў маюць выразны адбітак канкрэтнай этнакультурнай традыцыі, у рамках якой яны і існуюць.

Беларуская этнічная тэрыторыя вылучаецца вялікай колькасцю культавых водных аб'ектаў, сярод якіх безумоўна пераважаюць “святыя крыніцы” (ключы, калодзежы). На тэрыторыі Беларусі, паводле падлікаў Л. Дучыц і Э. Зайкоўскага, налічваецца 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 налічваецца, адпаведна, 28 і 46 [61, с. 102-104]. Аднак, даследванні, праведзеныя на тэрыторыі Беларускага Падзвіння, паказалі, што лічбы, прыведзеныя даследчыкамі, з'яўляюцца далёка не поўнымі. Палявыя экспедыцыі, архіўныя і краязнаўчыя матэрыялы дазволіла лакалізаваць у азначаным рэгіёне каля 80 культавых крыніц, значная часка якіх размешчана ў зоне беларуска-рускага памежжа.

З аднаго боку, такая істотная розніца ў лакалізацыі культавых крыніц тлумачыцца геамарфалагічнымі адметнасцямі Поўначы Беларусі (складаны ўзгоркавы рэльеф, які абумоўлівае выхад грунтовых вод на паверхню), што адзначана геалагічнымі даследваннямі. “На Беларусі крыніцы найчасцей трапляюцца на Поўначы рэспублікі ў далінах вялікіх рэк, каля азёрных упадзін (у раёнах Оршы, Горак, Барысава, Віцебска, Полацка, Лагойска і інш.)” [28, с. 145].

З другога боку, як паказваюць палявыя даследаванні, колькасць прыродных крыніц Падзвіння, не ўключаных у сістэму сакральнай геаграфіі і народных міфалагічных уяўленняў, у шмат разоў пераўзыходзіць колькасць “святых крыніц”. Пры гэтым, водныя аб'екты першай і другой катэгорыі могуць зусім не карэляваць паміж сабой: наяўнасць некалькіх крыніц вакол паселішча зусім не азначае, што хаця б адна з іх з'яўляецца “святой”. Такім чынам, канстатууючы біялагічную дадзенасць прыроднай крыніцы, мы павінны адзначыць, што яе сакральны статус – прадукт выключна культурнай традыцыі канкрэтнага рэгіёна, які ўключае ў сябе мноства ўзаемазалежных і

ўзаемазвязаных элементаў (міфалогія прасторы, народны каляндар, медыцынскія веды і магічныя практыкі, соцыя-нарматыўныя ўстаноўкі, каштоўнасці і інш.). Іншымі словамі, *культавая крыніца – гэта прыродны аб’ект, які ў лакальнай народнай традыцыі мае пастаянны сакральны статус і адыгрывае функцыю рытуальнага цэнтра ў пэўных абрадавых сітуацыях калектыўнага (каляндарныя святы, аказіянальныя рытуалы) і індывідуальнага (народна медыцынскія практыкі) характару.*

Падобнае вызначэнне блізкае да катэгорыі “вясковыя святыні” (А. А. Панчанка), пад якой разумеюцца “шанаваныя ландшафтныя аб’екты (артэфактычнага і прыроднага паходжання), якія не прадугледжаны кананічным царкоўным абіходам, але, у той жа час, адыгрываюць істотную ролю ў традыцыйнай рэлігійнай практыцы вяскоўца” [136, с. 12]. Разам з тым выкарыстанне вызначэнняў “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 праяў язычніцтва, узгадваецца яшчэ ў XII ст. тураўскім епіскапам Кірылам. Пры гэтым, у павучэннях Кірылы Тураўскага ўзгадваецца дзве асноўныя катэгорыі водных культавых аб’ектаў, якія з’яўляюцца найбольш пашыранымі і ў наш час, – калодзежы і ўласна крыніцы, якім прыносіліся ахвяры: “Ни жрем бездушным идолом..., не служим бо твари паче Творца, не чтем огня, не работаем солнцу, не даём требы горам, ни кладзем с источники” [124, с. 377]. Аднак, устойлівасць і шырокая распаўсюджанасць культывага ўшанавання водных аб’ектаў была настолькі 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, іх значная частка ўключана ў сістэму народна-рэлігійных практык і знаходзіцца пад патранажам царквы, пераважна праваслаўнай.

Культавыя крыніцы ў міфапэтычнай карціне свету беларусаў. Прынцыповым адрозненнем традыцыйнай свядомасці з’яўлялася ўспрыняцце прасторы як “ажыватворанай і якасна разнароднай”, у той час як для сучаснага чалавека яна ёсць ідэальнай мёртвай абстракцыяй. Неаднароднасць прасторы, перадусім, выяўляецца ў наяўнасці так званых “благіх”, “ліхіх” локусаў (балота, лясное пажарышча, закінутыя могілкі), 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 кропак іерафаніі (праяўленне боскага), што, у народных уяўленнях, суадносіцца непасрэдна са сферай сакральнага.

Народная традыцыя захавала легендарныя (часам фрагментарныя) звесткі аб надзвычайным, цудоўным паходжанні 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 аб дзівоснай метамарфозе (з’яўленні, пераўтварэнні), у выніку якой утвараецца крыніца, альбо ўжо існуючы водны

аб'ект набывае звышнатуральныя ўласцівасці; с) паданні пра надзвычайнае, цудоўнае выздараўленне.

Важкім грунтам міфалагізацыі і сакралізацыі крыніцы ў традыцыйнай карціне свету з'яўляюцца ўласцівасці і фізічныя якасці яе вады, а таксама адметная геамарфалогія і тапаграфія. Выхад грунтовых вод на зямную паверхню, сфакусаваны ў адным месцы, які можа назірацца чалавекам візуальна і беспасярэдне, інтэрпрэтуецца ў народнай свядомасці ў вельмі шырокім полі пазітыўных значэнняў, звязаных з ідэяй “пачатку”, “руху” (жыцця ў цэлым), бо “канцэпт руху адносіцца да ліку асноўных паняткаў традыцыйнага светаразумення”, у катэгорыях якога апісваецца і ўласна чалавечае жыццё [175, с. 462].

Прынцыпова важным 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 вытокаў – да вусця. У міфапаэтычнай карціне свету гэтыя два супрацьлеглыя прасторавыя напрамкі маюць і адрозную семантычную нагрузку, што выдатна адлюстравана ў замоўнай традыцыі і рытуальных практыках. Калі ўніз (на Захад) са свету людзей каналізуюцца хваробы (у тым ліку, як было паказана вышэй, і пасродкам рачной плыні), то сам чалавек у пошуках здароўя перамяшчаецца (апелюе) ўверх (на Усход), дзе і сустракае суб'ектаў вышэйшай, боскай сферы. Вада, якая насуперак сваім фізічным уласцівасцям уздымаецца ўверх, увасабляе сабой ідэю росту, прыбытковасці, росквіту (параўнай у загадцы: “Чыстае, харошае, цалае лета цвіце, а насення няма” [60, с. 33]). Пазначым пры гэтым, што крыніца – гэта і ёсць ўласна выток, заўсёды арыентаваны вертыкальна, бо пераход крынічнай вады ў гарызантальную плошчу (ручай, раку, азяро ці нават балота) азначае не толькі трансфармацыю аднаго тыпу воднага аб'екта ў іншы, але і змену (дакладней, нейтралізацыю) яе сімвалічнага статуса. Палявыя назіранні паказваюць, што фармальна тая ж самая вада “святой крыніцы”, але ўжо ў фармаце ручая, не з'яўляецца аб'ектам ўшанавання для мясцовага насельніцтва, а яе ўласцівасці не разглядаюцца як надзвычайныя ці цудадзейныя.

Аднак, сярод канкрэтных выпадкаў арганізацыі сакральнай прасторы культавых крыніц на Беларусі выдзяляюцца два адрозныя тыпы міфалагічнай арыентацыі. У першым, найбольш распаўсюджаным варыянце, культурнаму афармленню падлягае аўтэнтычная геамарфалогія крыніцы, дакладней, яе вытока і прасторавая схема (*ніз – верх*), пазначаная вышэй. Зруб альбо капліца ўзводзяцца непасрэдна *над* крыніцай. Другі варыянт арганізацыі сакральнай прасторы культавых крыніц паказвае ігнараваньне прыроднага вытока, але мадэляваньне “вытока” сродкамі культуры (капліца, жэлаб, вадаток) ужо на крынічнай ручаіне ці, у залежнасці ад рэльефа, на вадаспадзе. Так, у выпадках з Бабруйшчынскай, Чарневіцкай (Глыбоцкі р-н), Кавалевіцкай (Полацкі р-н), Сенненскай і інш. культавымі крыніцамі тапаграфія сакральнага выглядае наступным чынам: крыніца → капліца → сьвятая крыніца. Пры гэтым, сьвятая вада ўжо з'яўляецца ў сьвеце людзей па вектары *верх – ніз*, што паўтарае

вертыкальны накірунак “касмічнай ракі”, якая спадае з неба. Арыентацыйная супярэчнасць гэтых двух варыянтаў арганізацыі сакральнай прасторы з’яўляецца ўяўнай, паколькі ні адзін з іх не супярэчыць канцэпталогіі сваяшчэннага, бо накірункі на Неба, і з Неба (на Усход, з Усходу) у адносінах да чалавека – заўсёды пазітыўныя: гэта альбо апеліяцыя да Бога, альбо карэспандэнцыя ад Яго.

Сутнаснай для разумення міфасемантыкі крыніцы з’яўляецца сітуацыя адкрыцця, адмыкання падземнай вады, прасторава ўвасобленая вытокамі крыніцы. Паказальнай у нашым выпадку з’яўляецца рэгіянальная назва крыніцы – *ключ*, якая бытуе на Паўночным-Захадзе Беларусі і сумежных раёнах Расіі і апелюе да міфалагемы адмыкання / замыкання. Разам з тым, “адмыканне” крыніцы, згодна з міфалагічнымі ўяўленнямі беларусаў, з’яўляецца прэрагатывай не чалавека, але суб’ектаў вышэйшай, боскай сферы, сярод якіх найчасцей фігуруе Божая Маці. “Пры крыніцы, пры вадзіцы зялёны тын стаяў. Пад тым тынам крынічка. Той крынічкай Мадэр 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) [62, с. 85].

Прыродная чысціня і празрыстаць 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 храни. Чысценькая, як свяцёная вада. Ніколі не памутнее нічога*”¹⁰⁹; “*Ну, чыста стаіць. Нікагда каб яна заванялася, запахла чым-небудзь, не. Гавараць, яна ж Святая! Уродзе гэта. У мяне прастаяла год, год у бутылчак за халадзільнікам. Якую ўзяла, такая і ё. Не затыхаецца*”¹¹⁰; “А ключок шчытаецца бажэственным. Вот возьмеш ваду, вада харошая, чыстая, яна такая празрачная, празрачная”¹¹¹. Як слухна заўважыла Л. М. Вінаградава, “шырока вядомы ў славянскіх прыгаворах матыў “будзь здаровы як вада” грунтуецца на станоўчых якасцях свежай, халоднай, крынічнай вады” [33, с. 39].

У рамках лакальнага культурнага ландшафту, які ёсць жыццёвай прасторай вясковай супольнасці, надзвычай малыя памеры крыніцы робяць практычна немагчымай яе лакалізацыю для людзей знешніх, не прыналежных да мясцовай культурнай традыцыі. Як паказвае экспедыцыйны вопыт, нават калі размова ідзе пра культавую крыніцу, добра вядомую жыхарам канкрэтнай вёскі, знайсці яе надзвычай цяжка без дапамогі мясцовага насельніцтва. Такім чынам, размова ідзе пра свайго рода “прыватызацыю” крыніцы лакальнай супольнасцю, калі і сам аб’ект, і ўвесь комплекс інфармацыі адносна яго (ад дакладных каардынатаў да легендарнай гісторыі) з’яўляюцца рэlevantнымі толькі ў прасторавых рамках “міні-свету”, “малой радзімы”. Невыпадкова, што вобраз крыніцы ў беларускім фальклоры карэлюецца з вобразам

¹⁰⁹ АГФФ: Зап. Сулімаў С. у 2009 г. ад Буёнак Мальвіны Уладзіславаўны, 1930 г. н. у в. Псея Глыбоцкага р-на.

¹¹⁰ Зап. Глушко А., Тухта В. у 2004 г. ад Скарупы Аліны Міхайлаўны, 1930 г. н. у в. Чорная Лаза Чашніцкага р-на.

¹¹¹ АГФФ: Зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2009 г. ад ад Святловай Марыі Васільеўны, 1925 г. н. у в. Азёрная (Папова Лука) Расонскага р-на.

бацькаўшчыны, якая ёсць “вытокам” уласна чалавека: “Няма смачнейшае вадзіцы, як з роднай крыніцы” [146, с. 290].

6.2 Культавыя крыніцы Віцебска-Смаленскага памежжа

Ушанаванне і рытуальнае выкарыстанне крыніц вядомае багата якім народам свету і мае грунтам як міфалагічнае асэнсаванне вады – касмічнай стыхіі, першакрыніцы ўсяго існага з выразнымі крэацыйнымі, прадудцыйнымі і ачышчальнымі патэнцыямі, так і семантыку ўласна крыніцы – лакальнага воднага аб’екта, з якім трывала суадносяцца ідэі руху (жыцця), чысціні, нараджэння. У індаеўрапейскай архаічнай традыцыі крыніца ўсведамлялася як “вока” з таго свету, што абумовіла і адпаведныя назвы гэтага воднага аб’екта. Найменне крыніцы, якая фігуруе ў хецкім абрадзе ачышчэння, *šakuni* – узыходзіць да хецк. *šakuwa* “вочы” (дзеяслоў *šakuwai* – “бачыць”, гоцк. *saihan*, ням. *sehen*, англ. *to see*), што, у сваю чаргу, адносіцца да індаеўрап. **ok^w* “вока”. Адсюль, ст. польскае окно- “ключ, крыніца”, серба-харв. око “вока”, глыбокае месца на дне, дзе маецца крыніца..., а таксама літ. *akis* “акно ў балоце”, *vandėis akis* “крыніца = “вока вады”, латыш. *velna acis* (літаральна “чортава вакно”) [67, с. 37]. Падобныя аналогіі знаходзім і ў беларускай мове. Так, у паўночна-заходніх гаворках адно са значэнняў слова “акно” – “прорва, крыніца, жарало”: “Акно бывае ў паплавах, у крыніцы, глыбокае места, у акно ўваліцца – не вылезіш” [162, с. 72].

Тыпалогія рытуальнага ўшанавання крыніц з’яўляецца даволі стандартнай: выяўленне сакральнага статуса воднага аб’екта адбываецца ў выніку нейкага міфалагічнага прэцэдэнта (метамарфозы), які з’яўляецца ўказаннем, знакам для мясцовай грамады. Сутнасна важным стае тое, што ў класічным сцэнары сакралізацыі святасць крыніцы не можа быць ініцыяваная чалавек, якому належыць толькі правільна прачытаць знакі, даваныя вышэйшымі сіламі. Як трапна заўважыў М. Эліадэ, людзі міфалагічнай традыцыі “не вольныя ў выбары сакральнага месца. Ім дадзена толькі шукаць і знаходзіць яго з дапамогай таемных знакаў” [210, с. 26].

Пры гэтым, надзвычайнае паходжанне і святасць крыніцы, як правіла, верыфікуюцца ў вачах людзей не толькі з дапамогай легендарнай, але і аператыўнай, актуальнай гісторыі, якая фіксуе выпадкі дзівоснага выздараўлення ці боскага пакарання чалавека за знявагу святыні. Уласна рытуальная камунікацыя паміж чалавекам (калектывам) і сакральным аб’ектам адбываецца ў фармаце дараабмену, калі пазбаўленне ад розных жыццёвых дэвіяцый (хваробы) і атрыманне “долі” (здароўя) у выглядзе “святой вады” прадугледжвала ахвяру (дар) з боку чалавека. Найчасцей у якасці прынашэнняў святым крыніцам фігуруюць грошы (манеты), ручнікі, палатно і воўна. Адначасова, асабліва ў выпадку цяжкіх хвароб, практыкавалася 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 крыжа, упарадкавання крыніцы ці ўзвядзення ля яе капліцы.

Нягледзячы на тыпалагічнае падабенства ўшанавання культавых крыніц у еўрапейскай культурнай прасторы і на беларускай этнічнай тэрыторыі ў прыватнасці, спецыфіка гэтага феномену выяўляецца менавіта на лакальным узроўні і можа заключацца ў адметнасці легендарнай гісторыі культавага аб'екта, яго тапаграфіі ў структуры культурнага ландшафту, месцам, якое ён займае ў сістэме гадавога святочнага календара, насычанасці і перэпетыях актуальнай гісторыі, што заўсёды багатая на падрабязныя дэталі – інтэгральныя і непаўторныя кампаненты мясцовай гісторыі ў цэлым. У гэтым сэнсе, значную цікавасць уяўляе рэгіён Віцебска-Смаленскага памежжа, этнакультурныя асаблівасці якога абумоўлены няпростымі варункамі этнічнай гісторыі і соцыякультурных працэсаў канца XIX – пачатку XXI ст. Традыцыйная культура усходніх раёны Віцебшчыны і заходніх Смаленшчыны на сённяшні момант з'яўляюцца прадметам даследвання як беларускіх, так і расійскіх народазнаўцаў (фалькларыстаў, этнолагаў, этналінгвістаў і інш.), але праблема заключаецца ў тым, што пазначаны рэгіён не разглядаецца як адзіная этнакультурная зона, а навуковыя ініцыятывы па розныя бакі мяжы слаба ўзаемазвязаныя паміж сабою. Між тым, палітыка-адміністрацыйная мяжа паміж Беларуссю і Расіяй аформілася ў дазеным рэгіёне даволі позна – у 1919 г., калі ў склад Смаленскай губерні былі перададзены Любавіцкая, Мікулінская, Руднянская і Хлыстоўская воласці Віцебскай губерні, у якіх пераважала беларускае насельніцтва. Аркамя таго, доля беларусаў была значнай у заходніх паведах Смаленскай губерні, што засведчыў перапіс 1897 г. Напрыклад, у Краснінскім павеце беларусаў налічвалася 92006 чалавек, што складала 89,9% усяго насельніцтва [138, с. 84]. Такім чынам, пры разглядзе феномена ўшанавання культавых крыніц у зоне сучаснага Віцебска-Смаленскага памежжа неабходна ўлічваць этнічную спецыфіку і асаблівасці беларускай традыцыйнай культуры пазначанага рэгіёна.

Пераважная колькасць культавых крыніц на разгледанай тэрыторыі знаходзіцца ў сельскай мясцовасці, што абумоўлена не столькі геамарфалагічнымі адрозненнямі паміж ландшафтамі горада і вёскі, колькі надзвычай высокім семіятычным статусам, якім надзяляецца крыніца ў традыцыйнай (посттрадыцыйнай) карціне свету вясковага насельніцтва. Акрамя таго, даволі часта культавая крыніца з адпаведнай атрыбутыкай (капліца, крыж, абразы) з'яўляецца ў межах лакальнай супольнасці асноўным рытуальным цэнтрам грамады і, па сутнасці, выконвае функцыі храма. Культавыя крыніцы вядомыя і ў буйных гарадах рэгіёна – Віцебску і Смаленску, але гісторыя іх ушанавання даволі істотна адрозніваецца. Этнаграфічныя дадзеныя пачатку XX ст. даволі падрабязна характарызуюць форму, змест і сімвалічную прагматыку рытуальных дзеянняў каля Юр'евай крыніцы ў Віцебску: “У Віцебску на Юр'евай горцы знаходзіцца царква св. Георгія. Пры царкве пабудавана капліца, дзе маецца калодзеж з крынічнай вадой, якой прыпісваюцца лекавыя ўласцівасці, пераважна пры хваробе вачэй і болі галавы. У дзень св. Юр'я ў гэтай царкве святкуецца фэст. Пры велізарным зборы народу тут адбываецца ўрачыстае богаслужэнне з крыжовым ходам і асвячэннем вады ў калодзежы, пасля чаго тыя, хто моліцца, п'юць ваду і кідаюць грошы ў калодзеж. У гэты

дзень на Юр'евай горцы наладжваюцца кірмашы і адбываецца народнае гуляне...”[66, с. 199].

Маштабнасць дзейства (паломніцтва, богаслужэнне, хросны ход, кірмаш), яго ўключанасць у структуру каляндарных святаў, складаны сакральны комплекс (храм, капліца, святы калодзеж) з вялікай верагоднасцю сведчаць за тое, што крыніца св. Юр'я была знакавым і значным кultaвым аб'ектам для месцічаў і мела даўнюю гісторыю ўшанавання¹¹². У адрозненні ад Віцебска крыніцы Смаленска – Аўрамія Смаленскага ля Саборнай гары і Меркурыя Смаленскага ля храма Уваскрасення – атрымалі свой кultaвы статус у апошнія гады і, адпаведна, не маюць уласнай легендарнай гісторыі і даўняй традыцыі ўшанавання.

Кultaвыя крыніцы ў сельскай мясцовасці маюць больш насычаны фальклорны фонд уласнай гісторыі, што адлюстравана як у легендах пра іх надзвычайнае паходжанне, так і нарацыях пра падзеі, выпадкі, здарэнні апошніх дзясяцігоддзяў, у эпіцэнтры якіх знаходзяцца “вясковыя святыні”. Легендарныя (часам фрагментарныя) звесткі пра дзівоснае з'яўленне (адкрыццё) святых крыніц можна ўмоўна падзяліць на тры катэгорыі: а) паданні аб праяве боскага (святога) персанажа ці аб'екта ля (на месцы) крыніцы; в) паданні аб дзівоснай метамарфозе (з'яўленні, пераўтварэнні), у выніку якой утвараецца крыніца, альбо ўжо існуючы водны аб'ект набывае звышнатуральныя ўласцівасці; с) паданні пра надзвычайнае, цудоўнае выздараўленне. Часам, усе версіі пэўным чынам могуць узаемапераплятацца і дапаўняць адна адну.

На тэрыторыі Віцебска-Смаленскага памежжа у значнай ступені распаўсюджаны легендарны сюжэт пра царкву (капліцу), якая правалілася пад зямлю, у выніку чаго ўтварылася крыніца. Так на тэрыторыі Сеннешчыны зафіксавана два падобных аб'екта: ля в. Заазер'е і Нямойта. *“Крынічка была, была. Вродзе бы правалілася там царква і званы адтуль ішлі. Знаю толькі, вада там была чыстая. Цяпер усё пазарасло. Тут такая дрыгвястая места, ідзеш, бывала, рукой троху разгарнуў і вадзічка, чысценькая, светленькая”* [144, с. 229]. На сакральную вылучанасць воднага аб'екта ўказвае не толькі званы зніклага храма, які могуць чуць людзі ў святочныя дні, але і сама невымернасць, бяздоннасць крыніцы. *“Крыніца была, эта ў канцы дзярэўні, пад Нямойту. Там і цяпер ідзеш, калоціцца ўсё. Гаворуць, царква стаяла і пашла на дно. Правалілася. Там як крыніца ўсе раўно. Мы, як малыя былі, жардзіну метраў пяць торкалі туды ў дзірку, а ўсёрна дна німа. Лезіць, лезіць, канца нямажна найці. Каплічка стаяла. Там ваду свяцілі, давалі людзям”* [144, с. 228]. Амаль ідэнтычныя легенды фіксуюцца і ў памежных раёнах Магілёўшчыны: *“Гэта крынічка, када я была малай, а там быў шчавель, там яшчэ дзедава кабыла ўтапілася, мы туды хадзілі ў шчавель, казалі, што там царква была. На Макаўя. На курганку была царква і яна ўтапілася, і стала дрыгва, і стала крыніца. Эта дзяды нашы так казалі. Кажуць, там і царква ўтапілася разам з*

¹¹² На сённяшні дзень крыніца св. Юр'я належыць прыходу храма евангеліста Лукі, побач з ёю усталяваная купель, што прыцягвае значную колькасць вернікаў.

пеўчымі. Мы як былі малыя, усё хадзілі і ўсё лажымся: - “Поля, чуеш?” – “Не”. – “А мне кажашца, пяюць”. А ці яны там пелі. І была царква называлася Макаўя. Нам усягды насілі ваду з тэй крыніцы. І бацюшка тут, нескулькі гадоў, тут маліўся. Мой брацельнік прызджаець, сходзіць туды: як нанова радзіўся”¹¹³.

На тэрыторыі сучаснай Смаленшчыны шэраг культавых крыніц таксама мае падобныя фальклорныя версіі свайго паходжання. Так 12 крыніц, вада якіх лічыцца цудадзейнай і лекавай, ля в. Карабец Дарагабужскага р-на, нібыта прабіліся на тым месцы, дзе правалілася пад зямлю царква. Аналагічным чынам далі пра сябе знаць “Грамуцы калодзеж” ля в. Лука Ельнінскага і “Белы ручай” ля в. Беларучча Пачынкаўскага р-на: “Побач з вёскай Беларучча ёсць крыніца... Пра крыніцу ходзяць розныя чуткі. Гавораць, што ў даўнія часы на гэтым месцы стаяла царква. На маленне збіраліся людзі з усяго прыходу. Аднаго разу ў Духаў дзень ішла служба. Задуха была страшная. Нехта выйшаў на паперць перадыхнуць. І раптам убачылі, што царква стала апускацца ўсё ніжэй і ніжэй. Тыя, што выйшлі, засталіся на зямлі, астатнія праваліліся разам з царквой у падзем’е. Утварылася вялікая яма, напоўненая вадой...” [85, с. 111-113].

Палявыя даследванні, праведзеныя ў зоне беларуска-рускага памежжа, выявілі яшчэ адну культавую крыніцу (в. Мікуліна Руднянскага р-на), легендарнае паходжанне якой звязана з матывам зніклага храма. “Там раньшэ была царква, і што яна... Так разгаварівалі, такі разговор я чула, што патанула яна ці што, я не знаю. І вот там крыніца была, усё вады хадзілі туды на Пяцінку, таму назвалася “Пяцінка”. І бывала ідуць там, незнаю сколькі тысяч. І там і папы, і сьвецюць, і яна (вада) свяцёная, і там дзеньгі кідаюць, і дзенег там многа”¹¹⁴.

Паданні пра храм, які праваліўся, шырока распаўсюджаны і вядомыя на ўсёй тэрыторыі Еўропы. Як правіла, яны суадносяцца з даволі устойлівым наборам элементаў культурнага ландшафту як прыроднага (азёры, пагоркі), так і антрапагеннага (гарадзішчы) паходжання [115, с. 190-197]. Як адзначыў А. Панчанка, у большасці выпадкаў “структурная схема апавяданняў пра храм, які праваліўся, можа быць акрэслена наступным чынам: свяшчэнны локус становіцца месцам канфлікту, які разгортваецца ў рамках апазіцыі *свяшчэннае/нячыстае* і *сваё/чужое* (матывы святатацтва, Божага гневу, нашэсця інтэрвентаў і да т.п.), пасля чаго царква правальваецца ці патынае, аказваецца пад зямлёй, па-за светам жывых” [136, с. 148]. Пры гэтым, паводле міфапаэтычнага мыслення, “святыня” не прападае назаўжды, але перамяшчаецца ў тагасвет, сакральны ярус светабудовы, адкуль падае знакі (гукі званоў, галасы пеўчых) людзям менавіта ў рытуальна наружаныя моманты быцця (свята), калі мяжа паміж светамі робіцца максімальна празрыстай. І можна пагадзіцца з меркаваннем А. Панчанка, што “ва ўяўленнях пра зніклы храм можна ўбачыць, па-першае, сімваліку з’яўлення адчыненага шляху з зямнога свету ў “іншы” – падземны ці паводны і, па-другое, дакладныя

¹¹³ Запісана Т. Валодзінай у 2014 г. ад Аўрамавай Ганны Еўдакімаўны, 1930 г.н. у в. Заходы Шклоўскага р-на.

¹¹⁴ Запісалі У. Аўсейчык і У. Лобач у 2015 г. ад ад Дарожкінай Валянціны Стэфанаўны, 1929 г.н. у в. Горкі Руднянскага р-на Смаленскай вобл.

сведчанні пра існаванне гэтага свету, які падае весткі гукамі званоў...”[136, с. 149].

У выпадку з культавымі крыніцамі, якія з’явіліся ў выніку правалу царквы, сімвалічная прагматыка медыятыўнай зоны (“царкавішча”) праяўляецца ў найбольшай ступені рэльефна – крынічная вада прадметна ўвасабляе надзвычайныя патэнцыі тагасвету, якія адсутнічаюць у свеце людзей і дазваляюць выпраўляць ці прадухіляць розныя жыццёвыя дэвіяцыі (хвароба, чары і г.д.). Вобразна кажучы, ідэі чысціні, нараджэння, жыцця, увасобленыя стыхійнай вадой, набываюць значэнне абсалюта, калі размова ідзе пра святую крыніцу, статус якой пацверджаны дзівоснай метамарфозай у рамках лакальнага культурнага ландшафту. Пры гэтым адзначым, што легендарныя гісторыі пра зніклы храм і святую крыніцу, якая з’явілася на яго месцы, ёсць адметнай рысай традыцыйнай культуры Віцебска-Магілёўска-Смаленскага памежжа (шырэй можна казаць пра падняпроўскі рэгіён), у той час як на тэрыторыі Падзвіння гэты сюжэт сустракаецца вельмі рэдка.

Другой характэрнай рысай ушанавання крыніц у разгледаным рэгіёне з’яўляецца тая акалічнасць, што значная колькасць вясковых святынь суаднесена з культам Параскевы Пятніцы, на якую ў народным праваслаўі ўсходніх славян “былі перанесеныя некаторыя сутнасныя прыкметы і функцыі галоўнага жаночага боства славянскага пантэона – Мокашы: сувязь з жаночымі работамі (асабліва з прадзеннем і шыццём), са шлюбам і дзетанараджэннем, з зямной вільгаццю” [97, с. 631]. У зоне беларуска-рускага памежжа культавыя крыніцы ў гонар Параскевы Пятніцы маюць, як правіла, устойлівую народную назву “Пяцінка”, што супадае і з назвай дня ўшанавання – дзвятая альбо адзінаццатая пятніца пасля Вялікдня, калі адбываецца асвячэнне крыніцы і масавае паломніцтва да яе. Культавыя крыніцы такога тыпу (“Пяцінкі”) вядомыя ў Віцебску, ваколцах Суража Віцебскага р-на, ля г. Дуброўна, в. Лемніца Талачынскага р-на і вв. Жаробычы, Пятніцкія на Шуміліншчыне; у вв. Баскакава, Мікуліна, Сокарава Гагарынскага, Руднянскага, Дзямідаўскага раёнаў Смаленскай вобласці. Паказальна, што ў цэнтральных раёнах Беларускага Падзвіння найбольш шанаванымі з’яўляюцца крыніцы, суаднесеныя народнай традыцыяй з мужчынскімі персанажамі хрысціянскага пантэону: Янавы крыніцы ля вв. Бабруйшчына і Чарневічы Глыбокскага р-на, Барысаглебская, Іллінская і Ушэсценская крыніцы ля вв. Наўліца, Стайкі, Сарочына Полацкага і Ушацкага раёнаў.

Падобная канцэнтрацыя “Пяцінак” менавіта ў зоне беларуска-рускага памежжа, магчыма, тлумачыцца інтэнсіўным міжкультурным і міжэтнічным узаемадзеяннем у азначаным рэгіёне, бо культ Параскевы Пятніцы ў найбольшай ступені характэрны для рускай традыцыйнай культуры. “Рускія называлі Параскеву Пятніцу “земляной і вадзяной матушкай”, прыпісвалі ёй уладу над вадой і крыніцамі. Параўнай шматлікія паданні пра абразы Параскевы Пятніцы, якія з’явіліся ў крыніцы ці калодзежы, пасля чаго такая крыніца атрымлівала цудадзейную сілу лекаваць хворых. Побач з імі ўсталёўвалі капліцы, крыжы, абразы Параскевы Пятніцы. Да такіх месцаў у дзень св. Параскевы, на Іллінскую пятніцу і некаторыя іншыя святы рабілі

хросныя хады, там адпраўляліся службы. Хворыя прыносілі туды свае “заветы” – ахвярапрыношанні святой: манеты, стужкі, кашулі, хусткі, ручнікі ці авечую воўну...”[97, с. 632]. Паказальна, што культавыя крыніцы ў іншых раёнах Віцебшчыны, звязаныя з Параскевай альбо ананімным жаночым персанажам, таксама лакалізуюцца ў зоне беларуска-рускага памежжа, але ўжо на Пскоўскім яе ўчастку: Дзявочыя калодзежы ля вв. Янчыкава і Жыхары Полацкага і крыніца Пяцінка ля в. Гавенькава Верхнядзвінскага раёна: *“Бачуць людзі: прышла ікона сьвятая 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. Выкапалі на том месцы калодзіц. А лі яго тапарамі зрубілі царкву малінькую. Зьдзелалі хрэст. Гаварылі, вада там была сьвятая – памый той вадой, хто балеў, то ці памрэць зразу, калі ні на жысь, ці жыць будзіць доўга”* [112, с. 30].

Згадкі пра сакральны жаночы персанаж, дзякуючы якому і з’яўляецца святая крыніца, фіксуюцца і на Віцебска-Смаленскім памежжы паралельна з легендай пра храм, які праваліўся на месцы воднай святыні: *“А яшчо там Пяцінка – тожа сьвятая крынічка. - А можа гаварылі, чаго яна сьвятая?- Там, вродзе, стаяла і хатка такая, называлась Пяцінка. І жэньшчына, яна вродзе бы там пагібла, як сьвятая. І назвалі крынічку гэту “Пяцінка”. Эта даўно[было]”*¹¹⁵.

Асобны, вельмі разгорнуты інфармацыйны блок, які датычыцца вясковых святынь, складаюць наратывы, прысвечаныя актуальнай гісторыі культавых крыніц. Перадусім, гэта асабістыя ўспаміны старажылаў (ці пераказ са словаў бліжэйшых сваякоў), якія, у адрозненне ад легендарных звестак, эмацыйна афарбаваныя і характарызуюцца дастатковай колькасцю дэталёў, падрабязнасцяў, удакладненняў і каментарыяў. У наратывах падобнага роду можна вылучыць некалькі ядравых момантаў, якія для мясцовага жыхара выступаюць як неаспрэчны доказ святасці крыніцы і яе высокага сакральнага статусу ў межах усёй акругі. Найперш, падкрэсліваецца устойлівасць, трываласць традыцыі ўшанавання ў рамках лакальнай супольнасці, што робіцца са спасылкай як на ўласны, так і на калектыўны вопыт вясковага соцыума. *“Хадзілі на Пяцінку кажны раз. У калхозі ж нам выхадныя не давалі, усё работалі. Дык мы, бывала, з брыгадзірам ладзім, і тады ён нам кідаець: сяньні кінець сколька сотак, заўтра... Касілі тады. І каб нам прагулу не было, а то ж накажуць тады, праўленьне. А самі ўсё ўрэмя пайдзём на Пяцінку. Служэньне было бальшое, і народу дужа многа, цяпер ці ходзіць стока. І тады кругом царквы абыйдуць, царква ў Мікуліне бальная, і ідуць на крыніцу. А крыніца, там ішчо дальшэ крыніца. Крыніцу тую пасьвяшчаюць, пяюць дужа эта папы...”*¹¹⁶.

Надзвычайны статус крыніцы падкрэсліваецца значнай геаграфіяй яе ўшанавання і вялікай колькасцю паломнікаў, што прыходзілі да яе здалёк у

¹¹⁵ Запісаў У.Лобач у 2015 г. ад ад Пандэкі Браніславы Казіміраўны, 1931 г.н. у в. Мікуліна Руднянскага р-на Смаленскай вобл.

¹¹⁶ Запісалі У. Аўсейчык і У. Лобач у 2015 г. ад ад Дарожкінай Валянціны Стэфанаўны, 1929 г.н. у в. Горкі Руднянскага р-на Смаленскай вобл.

святочны дзень: “- І людзі хадзілі па вадзічку? - Да, усё ўрэмя. Скока я помню, усё ўрэмя Пяцінка. Эта цяпер ужо так, а была ж, госпадзі, пяшком... Цяпер усё асфальт, машыны, усё, а раншэ пяшком прыхадзілі і з МОПРа, і з Кудрыц, і з Карташэвіч, з округа, што ёсць, усе сюда прыхадзілі к гэтай Пяцінке. І была ж, я гавару, была прыходзяць сюды, к Пяцінке ўсі, округ увесь. Тут было людзей у кожнай хаце, нанач прыхадзілі людзі, і кожнай хаце начавалі людзі. І бабы, і мужчыну – усі, і маладыя, і старыя”¹¹⁷.

Асобнае месца ў калектыўнай памяці супольнасці займаюць выпадкі ці спробы апаганьвання альбо знішчэння мясцовай святыні, што адназначна ацэньваецца як цяжкі грэх, за які наступае абвязковае пакаранне з боку вышэйшых сіл. “Агрэсіўнае ўварванне ў сакральную прастору і яе парушэнне знайшло адлюстраванне ў народным светапоглядзе з улікам традыцыйных уяўленняў пра святасць і грахоўнасць, непазбежнай адплаце за ўчынены грэх, асаблівай “цяжкай” ці “не сваёй” смерці...”[20, с. 272]. Цяжкасць і недаравальнасць грахоўнага ўчынку акцэнтуюцца ў аповяданых тым фактам, што злачынцам з’яўляецца “свой” чалавек, прадстаўнік мясцовай грамады, які “выслужваецца перад начальствам, удзельнічае ў разбурэнні за грошы ці здэкваецца ў стане п’янага куражу. Менавіта ягоны статус “свайго” і вызначае абурэнне і асуджэнне з боку апавядальніка, а таксама справядлівасць адплаты” [20, с. 273].

Зразумела, што апавяданні такога кшталту бытуюць толькі там, дзе мелі месца рэальныя прэцэдэнты свядомай знявагі святыні, як тое адбылася з крыніцай Пяцінкай у в. Мікуліна на Смаленшчыне. “Значыць, раншэ камуністы былі, аны Богу ня верылі. Ну і вот, у нас быў Дарожкін, прэседацель, а быў такі Бешэнчук, на трактары работаў. Ён яму заплаціў што там, і наслаў яго: Ідзі зарый крынічку. Пяцінку эту. Доміка ужэ не было, но тока што быў струбчык быў здзелан, і акуратненькая была. І ён (трактарыст) паехаў, і зарыў. Ну і што вы думаеце? І тот жа ж год і жонка памёрла, і скот памёр, увесь падох, і сына забілі! І ён астаўся адзін. А вот Бог пакараў як! Тут ужо ніхто не салгець, ніхто ня выдумаець. Патаму што, усё на яву. Зарыў як то крынічку – усё зарыў, усё! А тады ўжо сталі тайком, людзі рассыпалі тайком. Пры савецкай ўласці”¹¹⁸.

Паказальна, што ў перэферыйнай зоне шанавання крыніцы, на адлегласці прыблізна 15 км ад уласна Мікуліна, гісторыя пра знішчэнне святыні трансфармуецца: боскае пакаранне выглядае тут як жорсткае папярэджанне – падыхае хатняя жывёла, але пры гэтым крыніцу аднаўляе не грамада, але сам віноўнік са сваёй сям’ёй. “І тамачка ўжо тады, у савецкую ўласць, найшліся такія... Можна эта прэседацель падказаў. Узлі трактарысты сагласіліся закапаць крыніцу тую бульдозерам етым. І закапалі. І што ты думаеш! Увесь скот у яго падох! Во так нам расказывалі. Ну, была ўсё ўрэмя, эта ўжо мы як былі, яна ўсё ўрэмя закапаная была. Но яна, усё роўна во так во (паказвае, як

¹¹⁷ Запісаў У. Лобач у 2015 г. ад ад Пандэкі Браніславы Казіміраўны, 1931 г.н. у в. Мікуліна Руднянскага р-на Смаленскай вобл.

¹¹⁸ Зап. У. Лобач у 2015 г. ад ад Пандэкі Браніславы Казіміраўны, 1931 г.н. у в. Мікуліна Руднянскага р-на Смаленскай вобл.

прабівалася з-пад зямлі). *Адкапаў ён (трактарыст) посьле. Тады хадзіў адкапываў са сваёй сям'ёй, рукамі. Самы той, што робіў*¹¹⁹. Заўважым, што падобныя апавяданні, пра грэх святатацтва і пакаранне за яго, апрача выразнай маральна-дыдактычнай нагрукі, выконвае і функцыю верыфікацыі святыні ў вачах вясковай супольнасці: Бог карае за абразу боскага.

Яшчэ адзін важны момант, які практычна заўсёды фігуруе ў аповядках пра культавыя крыніцы, датычыцца сімвалічнай прагматыкі ўшанавання водных аб'ектаў і грунтуецца на глыбокай веры ў іх цудадзейнасць і здольнасць лекаваць ці прадухіляць хваробы. Іначай кажучы, размова ідзе пра тое, як і ад чаго дапамагае вада культавай крыніцы. Лекавых здольнасцях, якія мясцовым насельніцтвам Вельмі часта лекавыя здольнасці святых крыніц характарызуюцца мясцовым насельніцтвам абагульнена і формульна: “ад усякіх хвароб”, “ад усяго памагае”, “для здароўя” і да т.п. *“Хадзілі ў цэркаў, дык гэта, я сама хадзіла. За вадой, там крынічка, ужо заплыла, толькі во, гэтак ямінка, гэтак ужо гадоу пяць. У мяне ужо шчас ножкі ня ходзяць. А дауней яшчэ цэрква была. Тая вада памагала ад усяго, ад усіх балезняў, ад усяго на свеце. Вот будзіць Купала, а перад Купаллем – Пяцінка, і тада ходзяць за вадой. А вадзічка тая дужа палезна, яна для здароўя памагаець, яна ад усяго на свеце, гэта ж Божанька, там царква была. Мы хадзілі, на цэлы год вадзічкі набіралі. Толькі з бутылкі не нада ніць дзетка. Нада наліваць так, у ва што-небудзь”* (Віцебскі р-н) [144, с. 223].

Універсальныя лекавыя ўласцівасці вады культавай крыніцы могуць пэўным чынам удакладняцца інфармантам, які ўказвае на канкрэтныя сферы і прыёмы яе выкарыстання: *“Памагаець, і ўсі вот бяруць. Ат усяго яна, ат усяго вадзічка. Глаз там, і ў хлеве сьвецюць, у каго ёсьць скаціна, і ў хаце сьвецюць. Крышчэнская і Пяцінская вада – эта ўжо сьвятая”*¹²⁰

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 этыялагічных паданняў, якія тлумачаць з'яўленне крыніцы ці прычыну набыцця ёю святасці, апавяданні гэтага тыпу апелююць да рэальнай гісторыі канкрэтных людзей (назваюцца імёны ці падрабязныя характарыстыкі дзеючых асобаў), якія дзівосным чынам атрымалі здароўе з дапамогай крынічнай вады. *“Дажа ў мяне раз плімяннік быў прыехаўшы, а ў ей сахарны дзіабет, у жэны быў. І ей стала плоха вот здзесь, у саду. А я ж ні знала што с ей дзелаць. Ну савершэнна плоха было. Я гавару што с ей? А я гавару, давай, жара такая была, давай, гавару, завязём (на крыніцу). І вы знаіця, ён дажа сам удзівіўся. Удзівіўся, што сразу на глазах ёй стала лучшэ. А патом, эта самае, какія тут, хто ім гаварыл, ужо майму плімянніку. Яны сталі ездзіць за гэтай вадзічкай. І прыедуць, і плімянніца мая брала”* (Шумілінскі р-н) [144, с. 226].

¹¹⁹ Зап. У. Аўсейчык і У. Лобач у 2015 г. ад ад Дарожкінай Валянціны Стэфанаўны, 1929 г.н. у в. Горкі Руднянскага р-на Смаленскай вобл.

¹²⁰ Запісаў У. Лобач у 2015 г. ад ад Пандэкі Браніславы Казіміраўны, 1931 г.н. у в. Мікуліна Руднянскага р-на Смаленскай вобл.

Нават у выпадку калі не вядзецца пра канкрэтную хваробу, вада святой крыніцы разглядаецца мясцовым насельніцтвам як моцны прафілактычны сродак, які дапамагае чалавеку захоўваць аптымальны стан у будзённым жыцці, асабліва пры ўмове цяжкай фізічнай працы вяскоўца. *“Даяркі доюць, а я была заведучай і ездзіла адсюдава туды. Тут была ферма, тады там комплекс пастроілі, мяне туды забралі, кароў забралі, ну і я ездзіла. Вот доюць, я вазьму веласіпед і вазьму ну тых бутылак пласмасавых і паеду туды. Бо так вот пішу, а спаць хачу, што немагу, усё – такая слабасць. Прыязжаю ў 2 часы, падымаюся ў 4 прыдстаўляеце? І вот паеду і прывязу сваім бабам-даяркам, жанчынам і ўсе яны шчас памочацца. Гавораць, як усё-раўно вот палегчыла”* (Віцебскі р-н) [144, с. 222].

Сакральная чысціня крынічнай вады, якая даецца людзям вышэйшымі сіламі і прадметна ўвасабляе ідэю жыцця, здароўя, ачышчэння, вымагае ад чалавека і калектыву належнай сістэмы паводзінаў у дачыненні да святыні. Размова ідзе не толькі пра абавязковы прынцып рытуальнага дараабмену, неадменны ў сітуацыі камунікацыі са сферай сакральнага, калі крыніцы ахвяруюць грошы, ручнікі (раней – воўну, упрыгожанні). Не менш важным патрабаваннем да супольнасці з’яўляецца неабходнасць пільнаваць і падтрымліваць вонкавую чысціню святога месца, якая мусіць адпавядаць ідэальным якасцям крынічнай вады. Гэтае патрабаванне рэалізуецца двума ўзаемазвязанымі спосабамі: арганізацыяй сакральнай прасторы (усталяванне капліцы, крыжоў, абразоў, агароджы) і рэгулярнай ачысткай уласна крыніцы, якая з цягам часу можа заглеявацца, заплываць жвірам і г.д. Вылучэнне і арганізацыя рытуальнага цэнтра і яго адмежаванне ад прафаннай прасторы можа разглядацца як *культурная фармалізацыя сакральнага – інкарпарацыя сакральнага прыроднага аб’екта ў сферу культуры шляхам яго вылучэння і лімітацыі ў прасторы (зруб, агароджа, капліца) і фармальнай атрыбутацыі як аб’екта рэлігійнага ўшанавання (крыж, абразы, царкоўная служба)*. Культурная фармалізацыя некананічнай, з гледзішча афіцыйнай царквы, народнай “святыні” легітымізуе 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 моляцца абразам.

З другога боку, расчыстка ўласна крыніцы, калі праца вядзецца ў сцюдзёнай вадзе, усведамляецца носьбітамі традыцыі не як цяжкі механічны абавязак, але як свайго роду абраканне, адмысловая форма дараабмену паміж чалавекам і сферай сасгит. *“Ну, чысцілі, я і сама чысціла. Вот большынство бярэменныя і труды гэтка... Дык, каб лягчэй радзіць... Дык я, праўды, вот пашла на сягоння, а назаўтра я радзіла. Так лёгка я радзіла... Вычысціла капліцу гэту, там дужа дрэнна чысціць, што гара, а тут балацявіна, места крынічнае, дык дужа вада набегайць”* (Ушацкі р-н) [144, с. 217].

У зоне беларуска-рускага памежжа традыцыя ўшанавання святых крыніц не проста прадпісвае перыядычную расчыстку воднага аб’екта, але захоўвае даволі жорсткія сімвалічныя патрабаванні на гэты конт. Удзел у рытуальна

значнай аперацыі могуць прымаць толькі жанчыны, што абумоўлена міфалагічнай суаднесенасцю стыхіі вады менавіта з жаночым пачаткам. Пры гэтым, маюцца на ўвазе “чыстыя” катэгорыі жанчын – цнатлівая жанчына, кабета, якая ўжо выйшла з дзетароднага ўзросту, удава. Акрамя таго, любая жанчына павінна вылучацца і маральнай чысцінёй у межах вясковага калектыву. У зваротным выпадку, калі прадпісанне было парушанае, крыніца магла “пакрыўдзіцца” на людзей і схаваць на пэўны час сваю ваду. У прыватнасці, такія прадпісанні характэрныя для традыцыі ўшанавання Барыса-Глебскай крыніцы на Шклоўшчыне: *“Я восем лет лазіла сюда чысціць і не балела. Там вада ледзяная. А адзін раз як Аксана пачысціла, маладая дзяўчына, мы яе загналі туды, яна пачысціла, празнік прышоў, а вады то нет. Насілі налівалі. З рэчкі, Святоша завецца, Альхоўка. Мы думалі, яна харошая, з мужам разыйшлася, не гуляе нічога, а ана, аказаваецца, гуляшчая. Нада чысціць, хто не ругаецца і ўдава. Я памою ў рэчкі ногі і залезу і чышчу”* (Шклоўскі р-н)¹²¹.

Даследванні ў рэгіёне беларуска-рускага памежжа выявілі, што на сучасным этапе колькасць крыніц з культавым статусам значна узрасла. Маецца на ўвазе, што апрача крыніц, якія маюць даўнюю гісторыю ўшанавання ў межах канкрэтнага лакальнага ландшафту, значная колькасць водных аб’ектаў культавага статуса раней не мела, а працэдура сакралізацыі адбылася толькі ў апошнія гады. Гэтая з’ява абумоўлена ажыўленнем рэлігійнага жыцця ў постсавецкі час, актывізацыяй дзейнасці вясковых святароў, зацікаўленых у факце наяўнасці “прыроднай святыні” у межах свайго прыходу, а ў шэрагу выпадкаў – грамадскай ініцыятывай з боку мясцовай супольнасці, для якой падаецца важным і значным мець “сваю” святую крыніцу. Азначаная тэндэнцыя характэрная не толькі для разглядаанай зоны, але фіксуецца ў розных рэгіёнах Расіі і Беларусі, прынамсі на тэрыторыі Беларускага Падзвіння [116, с. 58-60].

На Смаленшчыне ініцыятыву па аднаўленні, упарадкаванні і асвячэнні крыніц у 30-кіламетровай ахоўнай зоне ўзяла на сябе кіраўніцтва Смаленскай атамнай станцыі. Пры гэтым, царкоўная атрыбутыка і адпаведны статус “святая” надаюцца як тым крыніцам, што былі калісьці шанаваныя, але з цягам часу заняпалі, так і тым аб’ектам, што культавага статусу ніколі ня мелі. Мясцовае насельніцтва ўспрымае такую ініцыятыву станоўча, асабліва калі “новая святая крыніца” запаўняе лакуну, і ў межах лакальнага культурнага ландшафту з’яўляецца свой рытуальны цэнтр. Палявая экспедыцыя 2015 г. зафіксавала “Новыя святыні” (крыніцы, калодзежы, купальні) ў г. Лёзна, вв. Дабрамыслі Лёзненскага (РБ), Мікуліна Руднянскага (РФ) раёнаў, але іх рэальная колькасць значна большая.

Аднак у шэрагу выпадкаў мае месца канфлікт паміж “старой” і “новай” святынямі, які, найперш, адлюстраваны ў карціне свету і сістэме каштоўнасцяў прадстаўнікоў мясцовай традыцыі. Выдатнай ілюстрацыяй падобнага роду супярэчнасцяў з’яўляецца сітуацыя ў в. Мікуліна Руднянскага р-на, дзе апрача даўна шанаванай крыніцы Пяцінкі колькі гадоў таму статус “святой” атрымала і

¹²¹ Запісала Т. Валодзіна у 2014 г. ад Бураўцовай Таццяны Александрэўны, 1939 г.н. у в. Стайкі Шклоўскага р-на.

другая крыніца. Каментарый старажыла адлюстроўвае канфлікт паміж традыцый і навацый, як супярэчнасць паміж “сапраўдным” і “несапраўдным”: “Яна ж то крынічка, але яна была прастая крынічка. А эта ўжо стала, як бацюшкі новыя тут. Стары бацюшка тут не сьвязіў, эту ваду. Каторы Антонавіч, што ўжо памёр. А посьле яго новы (бацюшка), малады. Ну, і давай яны сьвязіць эту крынічку. А тая (Пяцінка) – настаяшчая”¹²².

Каб разабрацца ў сутнасці канфлікту, неабходна падрабязна ахарактарызаваць тапаграфію абодвух мікулінскіх крыніц з гледзішча як утылітарнай, так і сімвалічнай прагматыкі (шырэй – міфалогіі прасторы). Новая “святыня” – крыніца з якаснай пітной вадой – знаходзіцца непасрэдна ў вёсцы, ля асфальтавага большака і актыўна выкарыстоўвалася жыхарамі для гаспадарчых патрэб. Пяцінка, наадварот, размешчана па-за жылым сектарам, у цяжкадаступным месцы (у яры пад вельмі стромай гарой), што аб’ектыўна робіць практычна немагчымым выкарыстанне яе вады дзеля будзённых (прафаных) патрэб. Здавалася б, пазначаная акалічнасць аддае перавагі прыдарожнай крыніцы, бо паломніцтва да яе, царкоўную службу і ўпарадкаванне праводзіць значна прасцей. Аднак, рацыянальны выбар маладога святара праігнараваў фактары, сутнасныя для міфапаэтычнай карціны свету ў працэсе ідэнтыфікацыі сакральнага локуса і камунікацыі з ім.

Найперш, вядзецца пра тое, што “святное месца” не можа прызначацца паводле прыхамаці чалавека, асабліва, калі маецца на ўвазе прыродны аб’ект. Людзям дадзена толькі правільна расчытваць знакі, даваныя тагасветам: храм, які праваліўся, жыццё і смерць святой жанчыны – нішто іншае, як маркеры святасці. Па-другое, рытуальны цэнтр супольнасці, увасоблены культавай крыніцай, рэпрэзентуе і апрадмечвае ў свеце людзей ідэю тагасвету, які валодае надзвычайнымі рэсурсамі, патэнцыямі, уласцівасцямі. У сваю чаргу, гэта актуалізуе канцэпт “мяжы” (пераходу, пераадолення), калі чалавек, каб дасягнуць жаданай мэты ў сферы *sacrum*, павінен здзейсніць падарожжа і выйсці за межы прафаннага. Невыпадкова, як паказваюць шматгадовыя палявыя даследванні, практычна ўсе культавыя крыніцы Падзвіння знаходзяцца па-за межамі паселішчаў, у цяжкадаступных аддаленых месцах (лес, балотнае ўрочышча, бераг возера), якія ў міфапаэтычнай карціне свету трывала ўвасабляюць тагасвет ці медыятыўную зону паміж ім і светам людзей. Зручнасць, практычнасць, лёгкадаступнасць не ўваходзяць у набор базавых характарыстык сакральнага аб’екта. Адсюль стае зразумелым, чаму пажылая жанчына з хворымі нагамі, якая жыве побач з новаасвенчанай крыніцай, тым не менш вызначае ў якасці *настаяшчай* менавіта далёкую ад яе Пяцінку.

Такім чынам, аналіз фальклорна-этнаграфічных матэрыялаў паказвае, што ў рэгіёне Віцебска-Смаленскага памежжа ўшанаванне культавых крыніц з’яўляецца важным элементам традыцыйнай духоўнай культуры мясцовага насельніцтва як у дыяхраннай, так і сінхраннай перспектыве. У рамках лакальных супольнасцяў культавыя крыніцы выконваюць функцыю

¹²² Запісаў У. Лобач у 2015 г. ад ад Пандэкі Браніславы Казіміраўны, 1931 г.н. у в. Мікуліна Руднянскага р-на Смаленскай вобл.

адмысловага рытуальнага цэнтра, дзе адбываецца камунікацыя чалавека і калектыву са сферай сакральнага (боскага) з мэтай ліквідацыі ці прадухілення разнастайных жыццёвых дэвіяцый (часцей – хвароб і немачаў). Асаблівасцю мясцовай традыцыі з’яўляецца дастатковая частотнасць легендарнага сюжэта пра храм, які праваліўся, і на месцы якога ўзнікла цудадзейная крыніца. Таксама да рэгіянальнай спецыфікі можна аднесці і значную колькасць святых крыніц “Пяцінак”, суаднесеных з вобразам Параскевы Пятніцы, калектыўнае паломніцтва да якіх адбываецца ў дзвятую альбо адзінаццатую пятніцы пасля Вялікдня. На сучасным этапе колькасць сакральных водных аб’ектаў у зоне беларуска-рускага памежжа значна павялічылася за кошт крыніц, якія былі асвенчаны духавенствам у апошнія гады, нягледзячы на адсутнасць культавага ўшанавання ў мінулым. Месца і роля “новых святых” у структуры лакальных культурных ландшафтаў вымагае асобнага дэталёвага даследавання.

6.3 Традыцыйныя і новыя элементы ў сістэме ўшанавання аб’ектаў сакральнай тапаграфіі ў кантэксце трансфармацыйных зменаў XX – пачатку XXI ст.

Даследаванне сучаснага стану традыцыйнай культуры з’яўляецца адным з актуальных накірункаў айчыннага народазнаўства. Гэта ў першую чаргу звязана з тым, што ў выніку імклівых тэмпаў глабалізацыі і мадэрнізацыі грамадства, элементы традыцыйнай народнай культуры паступова знікаюць. Гэта датычыць і беларускага этнасу. У XX ст. – пач. XXI ст. традыцыйная культура беларуска-рускага памежжа развівалася ў новых умовах і зведала мноства перамен. Працэсы, што адбываліся ў гэты перыяд, прывялі да істотных зменаў, якія можна прасачыць фактычна ва ўсіх сферах жыцця грамадства. Істотныя змены закранулі і сістэму ўшанавання аб’ектаў сакральнай тапаграфіі. Ушанаванне таго ці іншага сакральнага аб’екта – дынамічны працэс, змены якога назіраюцца ў часе і абумоўлены ўздзеяннем цэлага шэрагу фактараў.

Важнымі фактарамі эвалюцыі культуры з’яўляецца ідэалогія і дзяржаўная палітыка, якая праводзіцца ў адпаведнасці з ёй. Іх уплыў найбольш моцна выявіўся пасля Кастрычніцкай рэвалюцыі. Важную ролю ў 1920-1980-я гг. адыгрывалі забароны на рэлігійныя рытуалы, прапаганда грамадзянскіх абрадаў як неад’емнага элемента новага савецкага ладу жыцця, дзейнасць дзяржаўных органаў, партыйных структур і грамадскіх устаноў па распрацоўцы і ўводзіны новых абрадаў, абмежаванне на правядзенне абрадаў, якія мелі рэлігійную афарбоўку.

Разам з антырэлігійнай прапагандай у краіне ажыццяўляюцца меры па абмежаванні дзейнасці царквы ў розных сферах жыцця грамадства. Гэта абмежаванне набыло заканадаўчы характар. Меры ў гэтым кірунку былі прадпрыняты адразу пасля ўсталявання савецкай улады. 20 студзеня (2 лютага) 1918 г. СНК РСФСР прыняў дэкрэт “Пра свабоду сумлення, царкоўныя і рэлігійныя аб’яднанні” [44, с. 373]. Афіцыйна гэты дэкрэт быў датаваны 23 студзеня (5 лютага) 1918 г. як дэкрэт “Аб аддзяленне царквы ад дзяржавы, а школы ад царквы”. Паводле яго царква пазбаўлялася ўсёй маёмасці і права

юрыдычныя асобы [44, с. 373-374]. Адпаведны дэкрэт, які захаваў асноўныя становішчы заканадаўчага акту РСФСР, прыняў 11 студзеня 1922 г. СНК БССР [73, с. 156].

Паваротны перыяд у адносінах дзяржавы да царквы пачаўся ў канцы 1980-х гг. і звязаны з палітыкай "перабудовы". З гэтага часу адбываецца адраджэнне рэлігійнага жыцця ў краіне, праявай якога стала пашырэнне ўплыву царквы на абрадавую сферу. Найбольш інтэнсіўна гэтыя працэсы адбываліся ў 1990-х гг. Аднак пашырэнне ўплыву царквы не спрыяе захаванню шэрагу традыцыйных элементаў. Знікненне некаторых элементаў і замена іх на царкоўныя вядзе да сцірання лакальных адрозненняў і ўніфікацыі культуры.

Разам са спробамі ўводзін новай грамадзянскай абраднасці з боку дзяржаўных органаў і партыйных структур чыніліся перашкоды ў правядзенні традыцыйных абрадаў. Асабліва, калі гэтыя абрады суадносіліся з рэлігійным святам.

Знікненне цэлых пластоў традыцыйнай культуры было выклікана эканамічнымі пераўтварэннямі. Навукова-тэхнічны прагрэс і індустрыяльны характар эканомікі не спрыялі захаванню традыцыйнага ўкладу жыцця. У якасці аднаго з фактараў трансфармацыі народнай культуры выступае змена сферы працоўнай дзейнасці значнай часткі насельніцтва – пераход ад пераважна сельскагаспадарчай (земляробчай) працы да працы на прамысловых прадпрыемствах, транспарце. Захаванасці традыцый ушанавання аб'этаў сакральнай тапаграфіі, каляндарнай абраднасці яшчэ на пачатку ХХ ст. спрыяў сельскагаспадарчы ўклад жыцця. У сваю чаргу змена сферы працоўнай дзейнасці, якая выклікала паслабленне залежнасці ад прыродных умоў, а першым чынам ад змены пор года, прывяла да зніжэння ролі каляндарных абрадаў і мясцовых святынь у жыцці насельніцтва беларуска-рускага памежжа.

На эвалюцыю культуры значна паўплывала развіццё вытворчасці. Яно выклікала шырокі распаўсюд у побыце прамысловых тавараў. Гэта датычыцца і прадметаў у абрадавых дзеяннях. Аднак у абрадах традыцыйная атрыбутыка захоўвалася значна даўжэй.

Магутным штуршком, які выклікаў змены фактычна ва ўсіх сферах жыцця грамадства ў ХХ – пачатку ХХІ ст., стала ўрбанізацыя. У ХХ ст. колькасць гарадскога насельніцтва значна павялічваецца. Асабліва высокія тэмпы ўрбанізацыі характэрны для другой паловы ХХ ст. З 1950 г. да пачатку ХХІ ст. колькасць гарадскога насельніцтва на Беларусі павялічылася больш за на 5,5 млн, а ў адсоткавых суадносінах вырасла з 21 да 75,1% [129, с. 16]. Павелічэнне колькасці гарадскога насельніцтва галоўным чынам адбывалася за кошт сельскіх жыхароў. Так, з 1966 г. па 1989 г. штогод у гарады Беларусі ў сярэднім пераязджала каля 85 тыс. чалавек (пік прыйшоўся на 1971-1975 гг., калі прыток склаў штогод 96,9 тыс. чалавек) [75, с. 288]. Паводле этнасацыялагічных даследаванняў, якія праводзіліся ў 2007 г. у 30 гарадах Беларусі, большасць насельніцтва з'яўляецца прадстаўнікамі першага (40,1 %) і другога (38,0 %) пакаленняў гараджан [70, с. 65].

Павелічэнне колькасці гарадскога насельніцтва за кошт перасяленцаў з вёскі не спрыяе захаванню іх традыцый. Імклівая ўрбанізацыя азначала для

вёскі страту вялікай колькасці пераемнікаў традыцыі, бо ў гарады ад'язджала пераважна моладзь [107, с. 58]. У выніку адбываецца разрыў іх сувязяў са старэйшым пакаленнем – непасрэднымі носьбітамі вясковай традыцыйнай культуры. Са зменай умоў жыцця перасяленцы з вёсак сталі паступова адыходзіць ад сваіх традыцый. Міграцыя насельніцтва і ўрбанізацыя парушалі ранейшыя лакальныя сувязі, пашыралі межы сацыяльных зносін, ставячы індывіда ў прамыя ці ўскосныя адносіны з усё шырэйшым колам людзей.

Аднак ранейшы традыцыйны ўклад былых сялян не знікае адразу. Перасяленцы з вёсак у значна большай ступені, чым даўнія жыхары гарадоў, захоўваюць рысы традыцыйнай культуры. Вясковыя жыхары прыносяць з сабой у гарады элементы традыцыйнай сялянскай культуры, носьбітамі якой яны з'яўляліся. С. Токць для характарыстыкі дадзенай з'явы ўвёў паняцце "гарадскія вёскі". Перасяленцы стваралі своеасаблівыя "гарадскія вёскі", дзе элементы сялянскай культуры, а першым чынам - каштоўнасця арыентацыі і стэрэатыпы паводзін, трансфармаваўшыся ў новых умовах, працягвалі захоўвацца ў ментальнасці жыхароў, нярэдка вызначаючы іх стаўленне да рэчаіснасці [172, с. 4].

Гарадскі лад жыцця не абавязкова ўласцівы толькі тым людзям, якія жывуць у горадзе. Уздзеянне горада адчуваюць таксама людзі, якія жывуць па-за яго межамі [37, с. 66]. Гарадскі лад жыцця і яго элементы ў сучасным грамадстве выконваюць прэстыжна-знакавую функцыю, дзе паказчыкам сучаснасці селяніна было перайманне гарадскога стылю жыцця. Адным з каналаў перадачы элементаў гарадскога ладу жыцця з'яўляюцца выхадцы з вясковага асяроддзя, якія пражываюць у гарадах, але якія не страцілі сваіх сувязяў з вёскай. Павелічэнне кантактаў з горадам садзейнічае пранікненню ў сельскае асяроддзе стандартаў паводзін гараджан, у тым ліку і ў абрадавай сферы.

Разам з павелічэннем гарадскога насельніцтва за кошт сельскіх перасяленцаў, з 1960-х гг. адбываецца істотнае памяншэнне колькасці сельскіх населеных пунктаў. За 1968-1996 гг. колькасць сельскіх селішчаў у Беларусі паменшылася амаль на 5 тыс. Больш 2,3 тыс. сельскіх селішчаў знікла ў Віцебскай вобласці [140, с. 250]. Знікненне сельскіх населеных пунктаў было прычынай знікнення шэрагу аб'ектаў сакральнай тапаграфіі рэгіёна.

На эвалюцыю культуры ў XX - пачатку XXI ст. паўплывалі змены ў сацыяльнай структуры грамадства. У грамадствах з саслоўнай структурай культура этнасу не з'яўляецца гамагеннай. Яна прадстаўлена асобнымі субкультурамі, якія адрозніваюцца паміж сабой у шматлікіх аспектах. Пасля Кастрычніцкай рэвалюцыі грамадства становіцца ўсё больш аднастайным, а мінулыя саслоўныя адрозненні губляюць сваю значнасць разам з ліквідацыяй самай саслоўнай структуры. Са знікненнем шляхецкага саслоўя знікаюць шматлікія традыцыі і элементы культуры.

Адным з істотных фактараў, які ў значнай ступені ўплывае на характар этнакультурных змен, з'яўляецца ўзровень адукацыі насельніцтва. З яго ростам павялічваецца сацыяльная актыўнасць насельніцтва. Высокі ўзровень адукацыі ўплывае на этнічныя ўстаноўкі, моўныя паводзіны [18, с. 16]. Пашырэнне

асветы сярод значнай часткі насельніцтва адбываецца яшчэ ў другой палове XIX ст. і было выклікана адукацыйнай рэформай 1860-х гг. Аднак узровень пісьменнасці сярод большай часткі насельніцтва ў канцы XIX ст. заставаўся нізкім [74, с. 68]), а валоданне граматай амаль не мела практычнай значнасці. Пісьмо не адыгрываў істотнай ролі як у сінхронным распаўсюдзе інфармацыі, так і ў дыяхроннай (міжпакаленнай) яе перадачы.

Для культуры традыцыйнага тыпу характэрны вусновы механізм трансляцыі інфармацыі. Аднак "вуснасць" трэба разумець не толькі як адсутнасць пісьменнасці. Гэта адмысловы механізм функцыянавання, узнаўлення і перадачы сацыякультурнага досведу ў прасторы падчас непасрэдных зносін, сумеснай дзейнасці, ад чалавека да чалавека, ад пакалення да пакалення [126, с. 49]. У "вуснай" культуры не існуе адмысловай семіятычнай сістэмы, прызначанай для захавання, перапрацоўкі і ўзнаўлення інфармацыі. У культурах такога тыпу ў інфармацыйных мэтах выкарыстоўваюцца прыродныя аб'екты, а таксама створаныя чалавекам жыллё, адзежа, якім надаецца знакавы характар. Адным з асноўных механізмаў памяці ў "вусновай" культуры з'яўляюцца абрады (рытуалы).

XX ст. характарызуецца даволі хуткім павелічэннем сеткі навучальных устаноў, што выклікала рост долі пісьменных. Адукацыя паступова становіцца асноўнай крыніцай атрымання інфармацыі, а пісьмо - спосабам яе перадачы. Роля вуснага механізму трансляцыі інфармацыі ў такой сітуацыі змяншаецца. Асноўнымі носьбітамі традыцыйных формаў абраднасці з'яўляюцца людзі сталага ўзросту. Маладзейшае пакаленне значна горш ведае традыцыі продкаў. Кожнае новае пакаленне адбірае з мінулай спадчыны тыя элементы, якія адпавядаюць новым умовам жыцця грамадства [11, с. 24].

Фактарамі, якія аказалі ўплыў на эвалюцыю культуры, з'яўляюцца найбольш маштабныя гістарычныя падзеі XX ст.: рэвалюцыі пачатку XX ст., Першая сусветная і Вялікая Айчынная войны. Уплыў гэтых падзей носіць пераважна аказіянальны характар і датычыцца ў большасці выпадкаў толькі пэўнага прамежку часу, абмежаванага перыядам самай падзеі (з'яўленне новых абрадаў (ці вяртанне некалі згубленых), іх частак, немагчымасць выконваць вызначаныя рытуалы, фізічнае знікненні шэрагу сакральных аб'ектаў і г.д.).

Важнай асаблівасцю фактараў эвалюцыі культуры з'яўляецца іх узаемазалежнасць. Яна з'яўляецца відавочнай, калі разглядаць працэсы эвалюцыі з пазіцыі сістэмнага падыходу. Інавацыя, якая адбываецца ў адной сферы культуры, прыводзіць да некаторых змен і ў іншых яе сферах [5, с. 35]. Змены аднаго элемента непазбежна выклікаюць эвалюцыю іншых. Таму дзеянне кожнага з вышэйпрыведзеных фактараў толькі тэарэтычна можна прадставіць паасобку. У рэальнасці яны дзейнічаюць комплексна, у сістэме, уплываючы адзін на аднаго.

У адпаведнасці з палітыкай, якую ажыццяўляла савецкае кіраўніцтва, цягам XX ст. значная колькасць культавых аб'ектаў спыніла сваё функцыянаванне. У выніку многія храмы зачыняліся, шэраг з іх прыстасоўваліся пад гаспадарчыя пабудовы, а некаторыя ўвогуле былі разбураны: *"Цэркву да вайны буралі, вот гэта я дужа ня помню. Ну пабуралі*

яе, а калі? Вродзі бы у нас такі мужчына быў, Арцем звалі, там сусед мой. Калакала гэта сьнімаў, усё гэта сьнімаў”¹²³. Падобная доля напаткала і многія іншыя вясковыя хрысціянскія святыні – капліцы, прыдарожныя крыжы і г.д. “Ну, гэта было пры савецкай уласці, стаялі тыя крыжы [прыдарожныя – А.У.]. Тады такі далі прыказ: знясьці, што б іх не было. Ну вот, у нас нашоўся такі смелы, і гэты крыж, толькі ён быў цераз дарогу, і гэты крыж узялі і заняслі, і ў рулю ўкінулі, без усякага там”¹²⁴.

У адрозненне ад храмаў і капліц, частка якіх згубіла сваё функцыянальнае прызначэнне (бо была пазбаўлена яго ва ўмовах атэістычнай дзяржавы), ушанаванне такіх культавых аб’ектаў, як крыніцы, калодзежы, камяні насіла перманентны характар на працягу ўсяго савецкага перыяду. Звычайныя метады барацьбы з імі не мелі такога поспеху [Козлов Культурные постройки]. Праўда, падобныя захады былі характэрныя і ў адносінах дадзенай катэгорыі сакральных аб’ектаў. Так, яшчэ ў 1920-1930 гг., у часы найбольш ваяўнічай барацьбы з рэлігійнымі вераваннямі многія культавыя аб’екты, якія ўшаноўваліся вяскоўцамі (культавыя камяні, крыніцы) былі знішчаны мясцовымі атэістамі і камсамольцамі.

У народнай свядомасці яшчэ і ў наш час даволі распаўсюджаным з’яўляецца перакананне аб непазбежным пакаранні за разбурэнне вясковай святыні. “Гаварылі, як цэрквы бурылі, адзін палез, самы наварху калакольчык, і што там яму здзелалася, ён быстра і памёр. А ці гэта праўда было. А гаварылі: “Стоіць яму, чаго палез”¹²⁵. “Даўней стаяла капліца у нас. Яе разбурылі. Дык, тыя мужыкі, што яе разбурылі сядзелі раз, гарэлку пілі. Раскрылася вакно, уляцеў філін. Яны ўсе перапужаліся. А потым у аднаго ўсе дзеці паўміралі”¹²⁶. Часам, для таго каб пазбегнуць такога пакарання, як лічылася, неабходна было аднавіць раней разбураную вясковую святыню: “Там, пад Красналучкай, крынічка святая ёсць. Да. Там домік быў. За кілометр, ці паўкілометр. Адзін дзед той домік спаліў, каплічку. <...> Дык яму адняло ногі. Не стаў хадзіць. Тады ён пастроіў у відзе доміка. Маленькае такое. Яна ішла з зямлі, яна і цяпер гэта крыніца. Дык яму і памагло. І пашоў”¹²⁷.

Як паказваюць матэрыялы, сакральны статус культавага месца не заўсёды знікае пасля знішчэння самога аб’екта. Ушанаванне аб’ектаў сакральнай тапаграфіі ў шэрагу выпадкаў працягваецца і пасля знішчэння іх бачных знакаў. “Пры сур’ёзных узрушэннях і знішчэнні бачных знакаў ушаноўваемага месца, інфармацыя аб ім працягвае існаваць сярод людзей, але ўпадае ва “ўтоены” стан. Памяць аб святым месцы з’яўляецца адной з фаз існавання самой традыцыі ўшанавання” [31, с. 46]. І ў такіх умовах функцыі вясковай святыні (або таго, што ад яе заставалася) маглі заставацца ранейшымі. Яшчэ ў 20 гг. ХХ ст. каля в. Царкавішча ва ўрочышчы Якубаўка Ушацкага р-на з-пад дуба

¹²³ АГФФ: Зап. Пашкевічам І. і Пракоф’евай Ю. у 2006 г. ад Смаляк І.М., 1934 г.н. у в. Старына Ушацкага р-на.

¹²⁴ АГФФ: Зап. Лобачам У.А. у 2008 г. ад Хаданёнак Я.Л., 1931 г.н. у в. Сталіца Шаркаўшчынскага р-на.

¹²⁵ Зап. Валодзіна Т.В. у 2008 г. ад Булынавай А.В., 1938 г.н. у в. Малыя Таронкавічы Лепельскага р-на.

¹²⁶ АГФФ: Зап. Лобачам У.А. у 1996 г. ад Шыпулі Н.П., 1934 г.н. у в. Навасёлкі Бешанковіцкага р-на.

¹²⁷ АГФФ: Зап. Лобачам У.А. у 2008 г. ад Якубоўскай Н.Дз., 1925 г.н. у в. Новыя Валосавічы Лепельскага р-на.

выцякала крыніца. У наваколлі дуб і крыніцу лічылі святымі. Крынічнай вадой лячылі вочы, а ў дупло дуба клалі плату за лячэнне. У 1923 г. атэісты спалілі дуб. Але нягледзячы на гэта, веруючыя працягвалі хадзіць сюды яшчэ доўга, складваючы ахвяраванні на абгарэлы пень [61, с. 34-35].

Але, з іншага боку, ва ўмовах атэістычнага выхавання і антырэлігійнай барацьбы, калі дзейнасць царквы абмежавана, ствараецца магчымасць для лепшай кансервацыі традыцый і лакальных асаблівасцей у сферы ўшанавання культавых аб'ектаў. Як адзначае польская даследчыца Ю. Страчук, па прычыне недахопу святароў і дзеючых храмаў рэлігійнасць народа становіцца яшчэ больш справай лакальнага культу, з'яўляецца ўнутранай і невідавочнай сферай жыцця грамадства. Знешнія інстытуты, у тым ліку і царква, не маюць на яе вялікага ўплыву [228, s. 113]. У такой сітуацыі роля мясцовых святынь значна ўзрастае. А некаторыя з іх могуць пераймаць функцыі іншых сакральных аб'ектаў, якія на дадзены момант не функцыянуюць. Мясцовы святыні становяцца цэнтрамі правядзення многіх святаў, у гэтым плане замяняючы функцыі храма.

Да ліку істотных прычын, якія ў XX ст. выклікалі знікненне з вясковага ландшафту шэрагу сакральных аб'ектаў, належаць меліярацыйныя і будаўнічыя работы на вёсцы. У выніку іх многія аб'екты сакральнай тапаграфіі былі знішчаны. *“Он быў небальшы, дзеравянны зруб. Я ў бацькі свайго спрашывала, чаго тут калодзесь. А ён гаворыць: эта калодзеж святой. Русалім называецца, на Русалім. <...> А тады стаяла меліарацыя, усё скруцілі, перакруцілі. Відзіма, калодзец папаў пад каляіну”*¹²⁸. *“Была святая крынічка, дык яе ж засунулі. Цяпер яе няма. Кала той крынічкі, бывала, бацюшка адпраўляў празьнікі і там бралі з яе ваду. <...> Бацюшка хадзіў, хадзілі людзі, ваду бралі. Цяпер толькі скасувалі. Цяпер усё зруйнувалі. Цяпер ачысная тут стаіць”*¹²⁹. Разам з тым, меліярацыйныя і будаўнічыя работы на вёсцы выклікалі не толькі знікненне з мясцовага ландшафту такіх аб'ектаў, але і прывялі да зменаў у структуры вясковай прасторы, да разбурэння сістэмы сакральнай тапаграфіі, якая складвалася на працягу многіх стагоддзяў.

Паваротны перыяд у адносінах дзяржавы да царквы пачаўся ў канцы 80-х гг. XX ст. і звязаны з палітыкай “перабудовы”. У выніку гэта прывяло да адраджэння рэлігійнага жыцця, адной з праяў якога стала адкрыццё раней зачыненых храмаў, вяртанне іх вернікам, аднаўленне ранейшых культавых аб'ектаў, іх рэсакралізацыя, а таксама будаўніцтва новых. Найбольш інтэнсіўна гэтыя працэсы праявіліся з 90-х гг., пасля распаду Савецкага Саюзу і адмены камуністычнай ідэалогіі. Асаблівае распаўсюджанне ў гэты перыяд атрымала будаўніцтва прыдарожных крыжоў і капліц. Адной з праяў такой тэндэнцыі стала аднаўленне шырокай сеткі “святых” крыніц.

Нягледзячы на значныя трансфармацыі ў XX – пач. XXI ст. традыцыя ўшанавання аб'ектаў сакральнай тапаграфіі з'яўляецца даволі распаўсюджанай і ў наш час. Устойлівае ўшанаванне аб'ектаў сакральнай тапаграфіі ў сучаснай

¹²⁸ Зап. Валодзіна Т.В і Лобачам У.А. у 2008 г. ад Краўчанка Н.А., 1930 г.н. у в. Пустынкі Сенненскага р-на.

¹²⁹ Зап. Валодзіна Т.В і Лобачам У.А. у 2008 г. ад Галавач Я.М., 1929 г.н. у в. Нямойта Сенненскага р-на.

вясковай грамадзе абумоўлена тым, што яны працягваюць выконваць пэўныя функцыі. А.А. Панчанка, аналізуючы месца і ролю вясковых святынь у сялянскай культуры, вызначыў іх дзве галоўныя функцыі. Першая з іх – гэта пераадоленне розных індывідуальных (ці сямейных) крытычных сітуацый, перш за ўсё – хваробаў. З другога боку, святыні ўключаны ў рытуальную практыку вяскоўцаў, становяцца цэнтрам правядзення пэўнага абраду [136, с. 254].

Калі казаць аб першай функцыі, то неабходна адзначыць, што многія аб'екты сакральнай тапаграфіі даволі трывала яе захоўваюць нават на пачатку XXI ст. У першую чаргу гэта адносіцца да культавых крыніц субрэгіянальнага тыпу. Як адзначае У.А. Лобач, параўнальны аналіз крыніц XIX – XX стст. і матэрыялаў сучасных палявых даследаванняў паказвае, што ўшанаванне культавых крыніц з'яўляецца ўстойлівым феноменам народнай культуры, які працягвае сваё бытаванне і на пачатку XXI ст. Аднак, як адзначае даследчык, радыкальныя пераўтварэнні і змены, якія закранулі вёску ў XX ст., прывялі да істотнага змяншэння колькасці крыніц, што захавалі сваю рытуальную функцыянальнасць на сучасным этапе. Разам з тым, нават у тых выпадках, калі абрадавае наведванне крыніц спынілася ў 1950-1970 гг., іх сакральны статус яшчэ знаходзіць сваё адлюстраванне ў калектыўнай памяці жыхароў той ці іншай мясцовасці [111, с. 224]. Падобнымі функцыямі вылучаліся і іншыя вясковыя святыні. Да іх ліку адносяцца культавыя камяні. Так, ажно да 1980-х гг. жыхары в. Дзмітрава Расонскага раёна ахвяравалі манеты каменю з адтулінай, дажджавая вада з якой лічылася лекавай [106, с. 49].

Выкарыстанне аб'ектаў сакральнай тапаграфіі ў абрадавых практыках традыцыйна была даволі распаўсюджанай з'явай. Яна абумоўлена як іх месцам у міфапэтычнай карціне свету, так і размяшчэннем у структуры лакальнага ландшафту [108, с. 10]. Як паказваюць матэрыялы сучасных палявых этнаграфічных даследаванняў, сітуацыя з захаваннем дадзенай функцыі не такая адназначная. Адны аб'екты сакральнай тапаграфіі і па сённяшні дзень уключаны ў абрадавыя дзеянні (сямейныя, каляндарныя і аказіянальныя рытуалы). У першую чаргу, да іх ліку адносяцца аб'екты, што маюць падкрэсленую хрысціянскую сімволіку (храмы, могілкі, капліцы, прыдарожныя крыжы). Пры гэтым трэба адзначыць, што рытуальныя практыкі, у якія ўключана дадзеная катэгорыя культавых аб'ектаў, маюць не толькі рэлігійны, але і народны характар (варажба, лекаванне і г.д.). Іншыя ж, наадварот, губляюць гэтую функцыю. І тут трэба весці гаворку не пра асобныя аб'екты, а пра цэлыя катэгорыі аб'ектаў.

У якасці рытуальнай прасторы, дзе ладзіліся святы веснавога і летняга цыклаў народнага календара нярэдка выступалі познесярэднёвечныя курганныя пахаванні. Яшчэ ў пачатку XX ст. этнографамі зафіксаваны выпадкі ўпрыгожвання курганоў зелянінай і ваджэнне вакол іх карагодаў [52, с. 30]. Па меркаванню Л.У. Дучыц, у гэтым сэнсе не выпадкова захаванне назвы адной з курганных груп на Лепельшчыне – Карагодзіца [52, с. 30]. На пачатку XX ст. на Дзісеншчыне існаваў звычай заходзіць на Радаўніцу на валатоўкі перад тым, як зайсці на могілкі да сваіх блізкіх, для таго, каб пакінуць там яйка ці іншую ежу

[76, с. 84]. А на Вушаччыне (в. Старынка) нават у 1950-1960 гг. месцам святкавання Купалля былі бліжэйшыя “валатоўкі” [108, с. 10]. У сучаснай вясковай грамадзе такіх звычайў, звязаных з курганамі, ужо не фіксуецца. У якасці месцаў святкавання Купалля яшчэ і ў наш час даволі часта фігуруюць гарадзішчы. Аднак, па меркаванню У.А. Лобача, выкарыстанне гарадзішча ў якасці рытуальнай прасторы ў большай ступені абумоўлена блізім і зручным месцазнаходжаннем адносна вёскі і ў меншай – уласна міфалагічным статусам [108, с. 10].

Даволі характэрная і неадназначная сітуацыя назіраецца з культавымі крыніцамі. Для многіх культавых крыніц рэгіёну рытуальнае ўшанаванне (а разам з тым і рэактуалізацыя сакральнага статуса) было прымеркавана да пэўных каляндарных святаў. Для некаторых культавых крыніц такая практыка захоўваецца і па сённяшні дзень. Аднак у шэрагу выпадкаў абрады рэсакралізацыі пад уздзеяннем розных прычын (уціск савецкіх улад, “старэнне” ці запушчэнне вёскі і г.д.) былі перапынены. Разам з гэтым, крыніцы паступова губляюць не толькі гэтую функцыю, але і свой культавы характар і працягваюць захоўваць яго ва ўспамінах прадстаўнікоў старэйшага пакалення [106, с. 48].

Аналізуючы змены ў сістэме ўшанавання аб’ектаў сакральнай тапаграфіі у XX – пач. XXI ст., неабходна звярнуць увагу на адну важную асаблівасць. Пры разглядзе дадзенага пытання мы заўсёды маем справу, з аднаго боку, з культавым месцам, як пэўным аб’ектам, а з іншага – з уяўленнямі канкрэтных людзей, з духоўным светам носьбітаў традыцыі. Таму выяўленне зменаў у дадзенай частцы народнай культуры будзе датычыць як матэрыяльнай яго часткі, так і духоўнай.

Немалаважным кампанентам ўшанавання аб’ектаў сакральнай тапаграфіі з’яўляюцца легенды і паданні, якія спадарожнічаюць ім і якія тлумачаць прыроду “святасці” дадзеных аб’ектаў. Што датычыць гэтага кампанента, то нават у сучасны перыяд ён даволі архаічны па свайму характару. А запісы нарадваў, дзе фігуруюць дадзеныя аб’екты, нягледзячы на ўплыў сродкаў масавай камунікацыі і пісьмовай (кніжнай) культуры, адзначаюцца не толькі захаваннем традыцыйных сюжэтаў, але і тэкставай пераемнасцю з запісамі XIX – пач. XX ст.

У той жа час змены ў матэрыяльным кампаненце дадзенага феномену, якія праявіліся ў XX – пач. XXI ст. аказаліся куды больш істотнымі. “Тапаграфія” культавага месца як правіла складаецца з сакральнага аб’екта і элементаў, якія звязаныя з ім (крыжы, капліцы і г.д.) [136, с. 77]. Пачынаючы з другой паловы XX ст. у арганізацыі прасторы культавых аб’ектаў пашыранае выкарыстанне атрымоўваюць не традыцыйныя для вёскі матэрыялы, з’яўляюцца новыя элементы (металічныя абгародкі, лавы, альтанкі і г.д.). Змены ў архітэктоніцы многіх культавых аб’ектаў у сучаснай вёсцы ў рэгіёне беларуска-рускага памежжа даволі істотныя. Але такая рухлівасць вяскоўцаў па ўпарадкаванню культавых аб’ектаў з выкарыстаннем новых матэрыялаў не заўсёды прыводзіць да пазітыўных вынікаў. У шэрагу выпадкаў яна можа ставіць пад пагрозу само існаванне культавага аб’екта. Так, напрыклад, на

святой крыніцы каля в. Маргавіцы Докшыцкага р-на падобнае ўпарадкаванне, а менавіта заліўка бетонам пляцоўкі каля крыніцы, прывяло да таго, што ў крыніцы прапала вада. Часам і самі вяскоўцы даволі негатыўна ацэньваюць такога характару ўпарадкаванне: “Там, гаварылі, была дужа ўкусная вада, я пробавала, алі ні разабралася, ня буду казаць. А цяпер як зрабілі там і дно і крышу, і абабілі. І стала вада ні такая” [142, с. 59].

Змены, якія праявіліся ў матэрыяльнай частцы культавых аб’ектаў цягам ХХ – пач. ХХІ ст. (у большай ступені пачынаючы з другой паловы ХХ ст.) не выражаюцца толькі ў схеме захаванне–знікненне традыцыйных яе атрыбутаў. Яны носяць куды больш глыбокі характар. Прааналізуем гэтыя змены на прыкладзе вясковых могілак. Пашыранае выкарыстанне новых матэрыялаў (жалеза, бетону) прывяло да істотных зменаў у знешнім выглядзе могілак. Найперш гэта датычыць спосабаў прадметна-пластычнага афармлення магіл і формы надмагільных помнікаў. Гэтыя новыя помнікі замянілі ранейшыя традыцыйныя надмагіллі.

Пашыранае распаўсюджанне металічных і мураваных надмагілляў выклікалі і іншыя істотныя змены. Па меркаванню Ю. Страчук, лепшая трываласць каменных і металічных надмагілляў прывяла да павелічэння плошчы могілак. Такім чынам, памяць “выйшла” на паверхню, а таму могілкі пачалі разрастацца ўшырыню і ўдаўжыню (а не, як раней, углыбіню) [228, s. 72]. Разам з тым, як мяркуе даследчыца, распаўсюджванне каменных і металічных надмагілляў, а таксама з’яўленне на іх надпісаў і фотаздымкаў, спрыяе павелічэнню часу памяці аб тых, хто там пахаваны [228, s. 75].

Сярод абрадаў, звязаных з вясковымі святынямі, перш за ўсё неабходна адзначыць “абетныя” прынашэнні, іншымі словамі – ахвяры да ўшаноўваемага месца [136, с. 84]. Атрыманне “долі” (здароўя) пасля рытуальнага ўзаемадзеяння з культавым аб’ектам прадугледжвала ахвяру (дар) з боку чалавека. Найбольш распаўсюджанай формай такой ахвяры з’яўляліся дробныя манеты. Звычай пакідаць манеты на культавых аб’ектах мае даволі даўні характар. Як сведчаць матэрыялы, што былі знойдзены падчас упарадкавання культавых крыніц, падобны звычай характэрны ажно для ХVІІ ст. Ён быў даволі распаўсюджаным яшчэ на пачатку 90-х гг. Аднак пры адсутнасці манет гэты звычай паступова знікае. Падобная тэндэнцыя характэрна і для некаторых іншых форм ахвяры (вышываных фартушкоў, ручнікоў). Праўда, у наш час сустракаюцца выпадкі, калі замест металічных манет вяскоўцы выкарыстоўваюць папяровыя грошы. Іх ужо не кідаюць у крыніцы, а ложаць каля іх, заторкваюць за крыжы і іншыя элементы культавага аб’екту. У сучасны перыяд для гэтай мэты могуць выкарыстоўвацца і манеты іншых дзяржаў. Так, падчас упарадкавання Барыса-Глебскай крыніцы каля в. Наўліца Полацкага р-на былі знойдзены сучасныя манеты Расіі і Украіны.

Такім чынам, ушанаванне аб’ектаў сакральнай тапаграфіі – вельмі старажытная традыцыя насельніцтва беларуска-рускага памежжа, элементы якой шырока бытуюць і ў сучасным грамадстве. Захаванне дадзенага феномена нават у трансфармаваным выглядзе з’яўляецца яскравым сведчаннем важнасці яго ў сістэме духоўнай культуры, а таксама іншы раз дэманструе ўстойлівасць

народнай культуры і этнічнай памяці. З іншага боку, навацыі, якія характэрныя для сучаснай вёскі ў сістэме ўшанавання аб'ектаў сакральнай тапаграфіі, з'яўляюцца паказчыкам развіцця культуры, часткай якой яны з'яўляюцца.

7 ПЕРСПЕКТЫВЫ ДАЛЕЙШАГА РАЗВІЦЦЯ І ПРАКТЫЧНАГА ВЫКАРЫСТАННЯ ВЫНІКАЎ ДАСЛЕДВАННЯ

Вынікі праведзенага даследвання сведчаць пра перспектывынасьць далейшага даследвання лакальных культурных ландшафтаў у зоне актыўнай міжэтнічнай і міжкультурнай камунікацыі, якой з’яўляецца рэгіён беларуска-рускага памежжа. Тэарэтычныя і метадалагічныя напрацоўкі, вялікі аб’ём палявога матэрыялу, зафіксаванага ў выніку палявых экспедыцый, дазваляць правесці комплексны, шматузроўневы аналіз этнакультурнай спецыфікі Віцебска-Пскоўскага памежжа як у дыяхраннай, так і сінхраннай перспектыве.

Мэтазгоднай і перспектывунай уяўляецца распрацоўка не толькі “класічных” тэм народнага мастацтва (каляндарная, сямейная абраднасьць, народная медыцына, міфалагічныя ўяўленні, сакральная геаграфія), але і міждысцыплінарных праблем, якія закранаюць фармальныя і сутнасныя змены ментальнага, соцыя-культурнага, дэмаграфічнага характару, якія адбыліся ў памежным рэгіёне ў другой палове XX – пачатку XXI ст. У прыватнасці, заслугоўвае асаблівай увагі народная антрапалогія вайны – адлюстраванне і асэнсаванне падзей Вялікай айчыннай вайны ў калектывунай памяці вясковага насельніцтва памежжа. Таксама ўяўляецца перспектывуным даследванне працаў дэпапуляцыі вёскі на фоне імклівай урбанізацыі ў праекцыі на зменлівасць антыноміі “вёска – горад”, уласцівай традыцыйнай карціне свету. Безумоўную цікавасць уяўляе сабой і вывучэнне ўзроўняў і глыбіні культурнага уплыву горада на сучасны стан культурнага ландшафту вёскі, асабліва з улікам таго, што зона Віцебска-Пскоўскага памежжа характарызуецца высокімі тэмпамі дэпапуляцыі вясковага насельніцтва.

Імклівыя змены, якія адбываюцца з культурным ландшафтам вёскі (фізічнае знікненне маладворных паселішчаў прыводзіць да знікнення цэлага шэрагу мікралакальных традыцый) вымагаюць іншых падыходаў пры вывучэнні аб’ектаў сакральнай і легендарнай геаграфіі. Знікненне носьбітаў традыцыі аўтаматычна прыводзіць да таго, што аб’екты (святые крыніцы ці легендарныя ўрочышчы), якія з’яўляліся знакавымі ў рамках лакальнай гісторыі, перастаюць несці культурную нагрузку і пераходзяць у катэгорыю аб’ектаў прыроды. Адсюль, палявое даследванне “вясковыя святыні” (у т.л. і могілак) вымагае гнуткай, карэктнай і шматаспектнай метадыкі апытання. У прыватнасці, пры палявых даследаваннях акцэнт рабіўся не толькі на інфармацыйны кантакт з мясцовым насельніцтвам, але і на метады фота- і відэафіксацыі. Шмат увагі было ўдзелена метаду ўключанага назірання. Гэтыя падыходы з’яўляюцца аптымальнымі ва ўмовах абмежаванага часу і сродкаў для правядзення экспедыцыі, а таксама пры ўдзеле мінімальнай колькасці даследчыкаў.

Аднак, паколькі большая частка аб’ектаў сакральнай тапаграфіі знаходзіцца ў межах “мікрасвету” (некалькі суседніх вёсак), то перспектыва далейшага даследвання бачыцца не толькі ў палявых экспедыцыях, але і ў шырокім анкетаванні, якое магчыма правесці з дапамогай мясцовых работнікаў культуры ці сельсаветаў. Збор максімальна поўнай інфармацыі дазволіць

выявіць аб'екты (культавыя крыніцы, капліцы і г.д.), якія знаходзяцца ў крытычным стане і вымагаюць тэрміновага аднаўлення і рэкрэацыі.

Безумоўна, што для рэалізацыі падобнага шырокамаштабнага даследавання неабходна выкарыстоўваць не кропкавае апытанне, але больш рэпрэзэнтатыўныя метады этнасацыялогіі, паколькі менавіта апошняе дазваляе раскрыць сацыяльную абумоўленасць этнічных рыс культуры і быту, каштоўнасных арыентацый, рытуалаў і звычаяў. Размова ідзе пра шырокае выкарыстанне спецыяльна распрацаваных анкет, фарміраванне даволі значнай навукова-даследчай (у т.л. палявой) групы і электроннай базы дадзеных для аператыўнай і доўгатэрміновай апрацоўкі інфармацыі.

Практычнае выкарыстанне атрыманых вынікаў. Тэарэтычныя напрацоўкі і вялікі аб'ём палявога матэрыялу, які адлюстроўвае спецыфіку разнастайных аспекты функцыянавання культурна-моўнага ландшафту беларуска-рускага памежжа, маюць не толькі вучэбна-навуковае, але і практычнае значэнне.

1. Вынікі даследавання ў адаптаванай форме будуць выкарыстаны пры выкладанні студэнтам гістарычных спецыяльнасцяў Полацкага дзяржаўнага ўніверсітэта такіх дысцыплін, як "Этналогія і Этнаграфія Беларусі", "Гістарычнае краязнаўства Беларусі", а таксама спецкурсаў "Рытуал у беларускай традыцыйнай культуры", "Міфапаэтычная карціна свету беларусаў. У сваю чаргу, акцэнтаванне пазначанай тэматыкі ў рамках навучальнага працэсу студэнтаў-завочнікаў і распрацоўка адпаведных анкет і апытальнікаў, можа паспрыяць актывізацыі лакальных краязнаўчых даследаванняў стану традыцыйнай культуры беларусаў на сучасным этапе.

2. Вынікі і матэрыялы, атрыманыя ў выніку рэалізацыі праекта, абумовіла іх актыўнае выкарыстанне пры распрацоўцы курсавых і дыпломных работ, а таксама магістарскіх, кандыдацкіх і доктарскіх дысертацый, тэматычна звязаных з праблемамі айчыннага народназнаўства (фалькларыстыкі, этналогіі і этнаграфіі).

3. У навуковы зварот (пасродкам публікацый) быў уведзены значны аб'ём палявых фальклорна-этнаграфічных матэрыялаў, зафіксаваных у зоне памежжа ў 2014-2015 гг., якія адлюстроўваюць асаблівасці народнай культуры рэгіёну ў розных яе праявах (народная медыцына і замоўная традыцыя, сямейная абраднасць, міфалогія, сакральная геаграфія і інш.).

3. Праведзенае даследаванне з'яўляецца першым этапам комплекснага навуковага вывучэння культурнага ландшафту Віцебска-Смаленскага памежжа, як адметнай этнакультурнай зоны, спецыфіка якой выяўляецца і на сучасным этапе. Навукова-метадычныя распрацоўкі, зробленыя ў рамках праекта, будуць удасканалены для правядзення далейшага навуковага пошуку у межах Падзвінскага рэгіёна. Дзеля інтэнсіфікацыі і аптымізацыі навукова-даследчай работы, метадычныя матэрыялы (анкеты, апытальнікі, метадычныя парады) плануецца выдаць асобнай брашурай з яе далейшым распаўсюджваннем па ўстановах навукі, культуры і адукацыі Віцебшчыны і Беларусі ў цэлым.

4. Вынікі даследавання таксама знайшлі сваё адлюстраванне ў 38 навуковых публікацыях (8 з якіх у замежных выданнях), а таксама былі апрабаваны на 31 навуковай канферэнцыі, 7 з якіх адбыліся за межамі РБ.

5. У рамках рэалізацыі навукова-даследачага праекту былі ўсталяваны трывалыя навуковыя і культурныя сувязі з замежнымі калегамі (Смаленскі дзяржаўны ўніверсітэт, Пскоўскі дзяржаўны ўніверсітэт), дзякуючы якому адбываецца інтэнсіўны абмен архіўнай, метадычнай, навуковай інфармацыяй і распрацоўваюцца перспектыўныя планы далейшых этнакультурных даследаванняў у рэгіёне беларуска-рускага памежжа.

ЗАКЛЮЧЭННЕ

Падсумаванне вынікаў даследвання ў рамках сумеснага беларуска-расійскага праекта ў галіне комплекснага даследвання культурна-моўнага ландшафту Віцебска-Смаленскага памежжа дазваляе канстатаваць, што мэта і задачы праекта былі паспяхова выкананыя. Культурны ландшафт азначанага рэгіёну быў разгледжаны і даследваны як цэльная этнакультурная прастора, асаблівасці якой сфармаваліся на працягу значнай гістарычнай эпохі, а істотная ўнутраная гамагеннасць абрадавай і побытавай традыцыі з'яўляецца вынікам інтэнсіўнага міжкультурнага і міжэтнічнага ўзаемадзеяння.

У выніку праведзеных фальклорна-этнаграфічных экспедыцый быў зафіксаваны значны аб'ём першасных крыніц па тэме даследвання, значная частка якіх была ўведзена ў навуковы зварот упершыню. У прыватнасці, асаблівую каштоўнасць маюць палявыя матэрыялы, якія адлюстроўваюць актуальны стан такіх сегментаў народнай культуры рэгіёна як сямейная (пахавальна-памінальная) абраднасць, народная медыцына, рытуальныя практыкі і ўшанаванне культавых крыніц.

Вывучэнне асаблівасцяў культурна-моўнага ландшафту Віцебска-Смаленскага памежжа адбывалася як у дыяхроннай, так і сінхроннай перспектыве, што дазволіла выявіць фактары ўстойлівасці пэўных феноменаў сельскай культуры, так і прычыны, а таксама змест эвалюцыйных і трансфармацыйных працэсаў другой паловы ХХ – пачатку ХХІ ст. Падобны падыход, даў магчымасць параўнаць ступень падабенства і спецыфікі на розных узроўнях функцыянавання культурнага ландшафту. Паказальным стаў аналіз дваранскай субкультуры памежжа, якая ў пачатку ХХ ст., ставарала непаўторны воблік Віцебска-Смаленскага рэгіёну ў цэлым, што было абумоўлена агульнасцю гістарычнага лёсу, цеснымі эканамічнымі сувязямі і падабенствам сістэмы культурных каштоўнасцяў.

У працэсе даследавання народнамедыцынскіх практык ахарактарызавана падкрэслена культурная прастора, якая выявіла сваю семантычную амбівалентнасць якраз у магічных дзеях, што мяркуюць сімвалічнае выйсце ў тагасвет і кантактаванне з яго прадстаўнікамі. Калі звярнуцца да хаты, то яна, будучы замкнёнай унутранай прасторай, цэнтрам «свайго», служыць для ўкрывання чалавека, ахоўвання яго, з аднаго боку, а з іншага – забяспечвае яму сувязь са знешнім светам. Мяжу сялібы, дома ўвасабляюць вуглы, вароты, дзверы і парог, якому і належыць адна з цэнтральных роляў у медыцынскіх рытуалах. Наяўнасць іншасветавых, памежных сэнсаў у семантычнай структуры культурных локусаў улучаецца ў мадэляванне арганічнай для міфалагічнай свядомасці касмалагічнай завершанасці свайго непасрэднага акружэння. Важна і тое, што народнамедыцынскія рытуалы дэманструюць уключанасць хаты і цела чалавека ў адзіную сістэму ўзаемаперакадзіровак, калі на акцыянальным і вербальна-сімвалічным кодах лекаванне чалавека дублюецца маніпуляцыямі з семантычна тоеснымі часткамі хаты.

Праведзена даследаванне замоўнага матыву “шляху сакральнага персанажа”, у выніку якога ўстаноўлена, што менавіта шлях аказваецца ўсё-

шляхам, найбольш яркім і напружаным вобразам прасторы, што аб'ядноўвае і сакральную, касмаганічную прастору Сусвету, і прафанічную, сціплую, «хатнюю» прастору штодзённага вопыту. Асабліва відавочна роля шляху ў магічным лекаванні выяўляецца ў тэкстах замоў. Тут шлях – сама кароткі і дзейсны спосаб ліквідавання зыходнага стану і атрымання жаданага выніку. Менавіта шлях героя ляжыць у аснове большыні памежных замоў з наратыўнай структурай. У лекавых замовах шлях яшчэ і ўвасабляе сам працэс вылечвання – дзеянне, якое адбываецца па дарозе, азначае дынаміку; а паменшаны вобраз гэтага шляху – імкненне да таго ж у рэальнасці. Перамяшчэнне паміж полюсамі свайго і чужога, жыццём і смерцю не толькі нейтралізуе гэтыя супрацьлегласці, але і абумоўлівае спраўджанне адэкватнага сацыяльнага статусу.

Аналіз сімвалічнага стутуса дарогі ў традыцыйнай карціне свету сельскага насельніцтва памежнага рэгіёна паказаў, што дарога як надзвычай эфектыўны канал камунікацыі з тагасветам выступае ў народнай культуры ў якасці апэратыўнай зоны рэалізацыі разнастайных магічных практык (шкаданоснага, апатрапейнага, лекавальнага, дыягнастычнага, аказіянальнага і інш. характару). Валентнасць дарогі, як і сімволіка вузлавых дарожных ці прыдарожных топасаў, непасрэдна залежыць ад тэмпаральных характарыстык сітуацыйнага кантэксту. Іншымі словамі, семантычная напружанасць дарогі абумоўлена не толькі прасторавымі, але і тэмпаральнымі чыннікамі, дакладней, іх сукупнасцю. Уночы, паводле народных уяўленняў, дарога належыць сілам варожым чалавеку (чарцям, прывідам, ведзьмакам), сустрэча з якімі можа стаць для чалавека скрайне небяспечнай ці нават пагібельнай.

У выніку супастаўлення назапашанага матэрыялу з Віцебска-Смаленскага памежжа з матэрыяламі з іншых зон выяўлена, што шлях сакральнага персанажа, яго сустрэча з хваробай ці іншым персанажам уяўляе сабою вельмі старажытны сюжэт, які мае паралелі яшчэ ў асірыйскіх заклінаннях і найбольш выразна прадстаўлены ў заходнееўрапейскіх замовах. Паводле адной з самых поўных і даўніх фіксацый сюжэт атрымаў назву 2-га Мерзебургскага заклінання. Гэтаксама матыў шляху сакральнага персанажа шмат разоў паўтараецца ў замовах ад рожы, крывацёку, радзей сурокаў і бяльма.

Шляхам фронтальнага супастаўлення даследаваны вобразна-сюжэтны комплекс лекавых замоў прыгранічных раёнаў Беларусі і Расіі. Віцебска-Смаленскае памежжа сваёй традыцыйнай культурай уваходзіць у этнаграфічную зону Падняпроўя, замоўным рэпертуарам гэтаксама бліжэй да тыповых магілёўскіх замоў. Сюжэтна-матыўны склад заходнесмаленскіх замоў складае з усходневіцебскімі адзіны комплекс.

Даследаванне сімвалічных аспектаў функцыянавання могілак у народнай культуры Віцебска-Смаленскага памежжа паказала, што іх асаблівасць, у параўнанні з іншымі аб'ектамі культурнага ландшафту беларусаў Віцебска-Смаленскага памежжа, абумоўлена функцыянальным прызначэннем (месца пахавання памерлых). Гэта спецыфіка ва ўмовах традыцыйнага светапогляду вынікае найперш не з практычнага “прызначэння” могілак, але з іх сімвалічнага статусу і рытуальных функцый. Найбольш выразна сімвалічны статус і

рытуальныя функцыі могілак праяўляюцца ў пахавальна-памінальнай абраднасці.

Могілкі ў сістэме пахавальнай абраднасці насельніцтва Віцебска-Смаленскага памежжа выступаюць у якасці рытуальнай прасторы, дзе пасродкам рытуальных дзеянняў адбываецца пераход памерлага ў “той” свет (вырай, рай, іншасвет), а таксама далучэнне яго да агульнай катэгорыі памерлых продкаў (“дзядоў”, “родителей”). Пахавальны абрад вясковага насельніцтва беларуска-рускага памежжа ўключае вялікую разнастайнасць рытуальных дзеянняў, якія афармляюць гэты пераход, значная частка якіх захавалася і да нашага часу.

У сістэме індывідуальнай памінальнай абраднасці (памінкі на працягу года па асобнаму памерламу) рытуальна-сімвалічная нагрузка могілак найбольш рэалізуецца на «траціны» (трэці дзень пасля смерці), «шасціны» (шосты тыдзень пасля смерці), «гадавіны» (год з дня смерці). Разам з тым, могілкі як прастора, дзе адбываюцца рытуальныя дзеянні, фігуруюць і ў іншых памінальных дні. Згодна з традыцыяй, на Віцебска-Смаленскім памежжы прыватныя памінальныя абрады адбываліся на трэці, дзвяты, дваццаць першы, саракавы дні і гадавіну. У шэрагу населеных пунктаў рэгіёна зафіксавана памінанне памерлага на працягу трох год з дня смерці.

У структуры каляндарных памінальных абрадаў насельніцтва Віцебска-Смаленскага памежжа ў рытуальна-сімвалічным аспекце могілкі фігуруюць падчас Радаўніцы і Тройцы. Найбольшае распаўсюджанне мае традыцыя ўшаноўваць продкаў на Радаўніцу. Тройца характэрна пераважна для паўночнай часткі беларуска-рускага памежжа. Адной з найбольш галоўных, адметных і характэрных абрадаў для жыхароў Віцебска-Смаленскага памежжа з’яўляецца Масленіца. У шэрагу частак рэгіёна да яе прымеркавана спраўленне Дзядоў. У межах рэгіёна ў пахавальнай і памінальнай абраднасці вясковага насельніцтва існуюць лакальныя адрозненні. Яны праяўляюцца ў назвах абрадаў і асобных элементаў, часе іх правядзення, розных суадносінах элементаў абрадаў, складзе абрадавых дзеянняў, матэрыяльнай атрыбутыцы, семантыцы, уяўленнях і прадпісаннях.

У сучасны перыяд з пахавальнай і памінальнай абраднасці знікае шэраг традыцыйных элементаў. У сучаснай памінальнай абраднасці вясковага насельніцтва рэгіёна захоўваюцца асноўныя «індывідуальныя» памінкі (на трэці, саракавы дні, гадавіну з дня смерці) і каляндарныя (на Радаўніцу і Тройцу,). У наш час адбываецца спрашчэнне і ўніфікацыя пахавальна-памінальнай абраднасці.

Аналіз фальклорна-этнаграфічных матэрыялаў паказвае, што ў рэгіёне Віцебска-Смаленскага памежжа ўшанаванне культавых крыніц з’яўляецца важным элементам традыцыйнай духоўнай культуры мясцовага насельніцтва як у дыяхраннай, так і сінхраннай перспектыве. У рамках лакальных супольнасцяў культавыя крыніцы выконваюць функцыю адмысловага рытуальнага цэнтра, дзе адбываецца камунікацыя чалавека і калектыву са сферай сакральнага (боскага) з мэтай ліквідацыі ці прадухілення разнастайных жыццёвых дэвіяцый (часцей – хвароб і немачаў). Асаблівасцю мясцовай традыцыі з’яўляецца

дастатковая частотнасць легендарнага сюжэта пра храм, які праваліўся, і на месцы якога ўзнікла цудадзейная крыніца. Таксама да рэгіянальнай спецыфікі можна аднесці і значную колькасць святых крыніц “Пяцінак”, суаднесеныя з вобразам Параскевы Пятніцы, калектыўнае паломніцтва да якіх адбываецца ў дзвятую альбо адзінаццатую пятніцы пасля Вялікдня. На сучасным этапе колькасць сакральных водных аб’ектаў у зоне беларуска-рускага памежжа значна павялічылася за кошт крыніц, якія былі асвечаны духавенствам у апошнія гады, нягледзячы на адсутнасць культавага ушанавання ў мінулым. Месца і роля “новых святых” у структуры лакальных культурных ландшафтаў вымагае асобнага дэталёвага даследавання.

СПІС ВЫКАРЫСТАНЫХ КРЫНІЦ

1. Агапкина, Т.А. Сюжетный состав восточнославянских заговоров (мотив мифологического центра) / Т.А. Агапкина // Заговорный текст. Генезис и структура. – М. Индрик, 2005. С. 247-291.
2. Агапкина, Т.А. Очерки весенней обрядности Полесья / Т.А. Агапкина // Славянский и балканский фольклор : Этнолингвистическое изучение Полесья. – М., 1995. – С. 21–107.
3. Аникиевич, К. Т. Сенненский уезд Могилёвской губернии : опыт описания в географическом, историческом, этнографическом, бытовом, промышленном и статистическом отношениях, с картой уезда, схемой двух озёр и рисунками в тексте / К. Т. Аникиевич. - Могилёв: Губернская типография, 1907. - 149 с.
4. Анимеле, Н. Быт белорусских крестьян / Н. Анимеле // Этнографический сборник. – 1854. – Вып. II. – С. 111–268.
5. Арутюнов, С.А. Инновации в культуре этноса и их социально-экономическая обусловленность / С.А. Арутюнов // Этнографические исследования развития. – М., 1985. – С. 31–49.
6. Аўсейчык, У.Я. Пахавальна-памінальная абраднасць вясковага беларускага насельніцтва Падзвіння ў канцы ХХ – пачатку ХХІ стагоддзя / У.Я. Аўсейчык // Весн. Полац. дзярж. ун-та. Сер. А. Гуманіт. навукі. – 2010. – № 7. – С. 199–210.
7. Аўсейчык, У.Я. Эвалюцыя пахавання «нячыстых» нябожчыкаў у ХХ – пачатку ХХІ стагоддзя (па матэрыялах беларусаў Падзвіння) / У.Я. Аўсейчык // Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі / НАН Беларусі, Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы; навук. рэд. А.І. Лакотка. – Мінск, 2011. – Вып. 11. – С. 317–323.
8. Базан, Л.А. Горадабудаўніцтва і палацавая архітэктура ў канцы 16 - пач. 20 ст. / Л.А. Базан [і інш.] // Энцыклапедыя гісторыі Беларусі : у 6 т. - Мінск : БелЭн, 1993-2003. - Т.1. - 1993. - С. 175-177.
9. Байбурын, А. К. Ритуал в традиционной культуре: структурно-семант. анализ восточнослав. обрядов / А. К. Байбурын. – СПб.: Наука, 1993. – 239 с.
10. Байбурын, А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян/А.К. Байбурын. - 2-е изд., испр.- М.:Языки славянской культуры, 2005.– 224 с.
11. Бандарчык, В.К. Агульныя рысы і рэгіянальныя асаблівасці матэрыяльнай і духоўнай культуры насельніцтва Беларуска-Украінскага Палесся / В.К. Бандарчык. – Мінск : Навука і тэхніка, 1988. – 26 с.
12. Барташевич, А.А. История интерьера и мебели / А.А. Барташевич [и др.] ; под общей ред. А.А. Барташевича. - Ростов-на-Дону : Феникс, 2004. - 400 с.
13. Баршчэўскі, Я. Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях / Я. Баршчэўскі // Выбраныя творы / укл., пер. з пол. М. Хаўстовіча. - Мінск : Беларускі кнігазбор, 1998. - С. 81-282.

14.Без-Корнилович, М.О. Исторические сведения о примечательнейших местах в Белоруссии с присовокуплением и др. сведений, к ней относящихся / М.О. Без-Корнилович. - 2-е изд., репринт. - Минск: Алфавит, 1995. - 355 с.

15.Белоруссия в эпоху феодализма: Сборник документов и материалов: В 4 т. / под ред. А.И. Азарова. - Минск: Наука и техника, 1959–1979. - Т. 4. - Социально-политическая история и культура Белоруссии первой пол. XIX в. Отечественная война 1812 г. / сост. В.В. Чепко, В.В. Шатилло. - 1979. - 376 с.

16.Бессмертный, Ю.Л. "Анналы": переломный этап? / Ю.Л. Бессмертный // Одиссей. Человек в истории. 1991. – М.: Наука, 1991. – С. 7-24.

17.Борзых, Н.П. Межнациональные браки в СССР в середине 1930-х годов / Н.П. Борзых // Советская этнография. – 1984. – №3. – С. 101–111.

18.Браим, И.Н. Рост уровня образования населения Белоруссии в годы Советской власти / И.Н. Браим // Вопросы этнографии и фольклористики : сб. ст. / под ред. В.К. Бондарчика. – Минск, 1979. – С. 16–24.

19.Бромлей, Ю.В. Очерки теории этноса. / Ю.В. Бромлей. – М.: Наука, 1983. – 412 с.

20.Буйских, Ю. «Кара Божья» и «Чудо Господнее» в рассказах об осквернении святынь в текстах современной украинской крестьянской традиции / Ю. Буйских // Acta Baltico-Slavica. – 2014. – V.38 – S.263-278.

21.Булгарин, Ф. Воспоминания Фаддея Булгарина. Отрывки из виденного, слышанного и испытанного в жизни / Ф. Булгарын // Выбранае / укл. А. Фядуты. – Минск : Беларускі кнігазбор, 2003. - (Беларускі кнігазбор ; Сер. II. Гісторыка-літаратурныя помнікі) - С. 49-170.

22.Бялявіна, В.М. Саслоўныя формы баўлення вольнага часу / В.М. Бялявіна // Беларусы / рэдкал.: В.М. Бялявіна [і інш.]. – Т. 6: Грамадскія традыцыі / В.Ф. Бацяеў [і інш.]. - Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору ім. К. Крапівы НАН Беларусі. - Мінск: Бел. навука, 2002. - С. 226-283.

23.Вайткявичюс, В. некоторые замечания по поводу священных мест Восточной Литвы / В. Вайткявичюс // Культурны ландшафт Вілейшчыны: Матлы Вілейскай рэгіянальнай навук.-пр. канф. (Вілейка, 26-27 ліп. 2003 г.) / Рэдкал. Л.У. Дучыц і інш. – Мн.: Мінсктышпраект, 2004.- С.8-14.

24.Валодзіна, Т., Лобач, У. Амбівалентнасць культурнай прасторы ў магічных практыках беларусаў / Т. Валодзіна, У. Лобач // Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі. Вып. 3: у 2 ч. Ч.2. / Інстытут мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К.Крапівы НАН Беларусі; навук. рэд. А.І.Лакотка.– Мінск: Права і эканоміка, 2007. - С. 32-38.

25.Валодзіна, Т. Сарачыны / Т. Валодзіна, У. Васілевіч // Міфалогія беларусаў: энцыкл. слоўн. – Мінск, 2011. – С. 426.

26.Валодзіна, Т. Смецце / Т. Валодзіна // Міфалогія беларусаў: энцыкл. слоўн. – Мінск, 2011. – С. 451.

27.Васілевіч, У. Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн.1 / Уклад., прадм., пераклад, бібл. У. Васілевіча.- Мн.: Маст.літ., 1996.- 591 с.

28.Васільеў, В.П. Крыніцы / В.П. Васільеў // Беларуская Савецкая Энцыклапедыя. У 12 т. Т. 6. Кішынеў – Манцэвічы / Гал.рэд. П. У. Броўка.- Мн.: БелСЭ, 1972 – 624 с.

29.Веденин, Ю.А., Кулешова, М.Е. Культурные ландшафты как категория наследия / Ю.А. Веденин, М.Е. Кулешова // Культурный ландшафт как объект наследия / Под ред. Ю. А. Веденина, М. Е. Кулешовой.– М.: Институт Наследия; СПб.: Дмитрий Буланин, 2004.- С.13-36.

30.Верещагина, А.В. Праздники и таинства в жизни христиан Беларуси / А.В. Верещагина. – Минск: Бел. наука, 2009. – 232 с.

31.Виноградов, В.В. Святые места: инерция почитания / В.В. Виноградов, Е.В.Платонов // Этнографическое изучение Северо-Запада России: Итоги полевых исследований 2000 г. в Ленинградской, Псковской и Новгородской областях. Краткое содержание докладов V региональной научной конференции молодых ученых / Под ред. А.В. Гадло. – СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 2000. – С. 46-47.

32.Виноградов, В.В. Почитание источников в Псковской области: колодец в болоте / В.В. Виноградов // Традиционная культура. Научный альманах.- 2006.- №4. - С.33-40.

33.Виноградова, Л. Н. Та вода которая... (Признаки, определяющие магические свойства воды) / Л.Н. Виноградова // Признаковое пространство культуры / Отв. ред. С.М, Толстой.- М.: “Индрик”, 2002.- С.32-60.

34.Воробьева, Е.А. Культурный ландшафт как фактор бытийности пространства культуры (на примере этнической картины мира эвенков Восточного Забайкалья). Автореф. ... канд. философ. наук: 09. 00. 11 / Е.А. Воробьева.- Чита, 2007.- 22 с.

35.Гарошка, Т.Г. Народныя святы, абрады, звычаі / Т.Г. Гарошка // Памяць : Гіст.-дакум. хроніка Пастаўскага раёна. – Мінск, 2001. – С. 593–599.

36.Геаграфія Беларусі: Энцыкл. давед. / Беларус. Энцыкл.; Рэдкал.: Л.В.Казлоўская і інш. – Мн.: БелЭН, 1992. – 383 с.

37.Гідэнс, Э. Сацыялогія : Кароткія і крытычныя ўводзіны / Э.Гідэнс ; навук. рэд. В. Маруцік ; пер. з анг. В. Маруціка. – Мінск : Тэхналогія, 2003. – 124 с.

38.Гирц, К. Интерпретация культур / К. Гирц / Пер. с англ. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004.- 560 с.

39.Говард, М. Сучасная культурная антрапалогія / М. Говард / Пер. З англ. І.Карпікава, М.Раманоўскага, А.Шыманскага; пад рэд. П.Церашковіча.- Мн.: Тэхналогія, 1995.- 478 с.

40.Гордон, А.В. Редфилд Роберт / А.В. Гордон // Культурология. XX век. Энци. в 2-х т. / Главн. ред и сост. С. Я. Левит. Т.2.- СПб.: Университетская книга, 1998.- 447 с.

41.Гуревич, А.Я. Жак Ле Гофф и «Новая историческая наука» во Франции // Ле Гофф, Ж. Цивилизация средневекового Запада: Пер. с фр./ Общ. ред. Ю.Л. Бессмертного; Послесл. А. Я. Гуревича. - М.: Изд. группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. – С.352 – 373.

42. Гуревич, А.Я. Категории средневековой культуры / А.Я. Гуревич.- М.: Искусство, 1984.- 350 с.

43. Гуревич, А.Я. Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии / А.Я. Гуревич // Одиссей. Человек в истории. 1989. – М.: Наука, 1989. – С. 114-135.

44. Декреты Советской власти. – М. : Гос. из-во полит. литературы, 1957. – Т.1 : 25 октября 1917 г. – 16 марта 1918 г. – 626 с.

45. Дембовецкий, А.С. Опыт описания Могилевской губернии / А.С. Дембовецкий. - Могилев: Тип. губ. правления, 1882. – Кн. 1. – 784 с.

46. Демидович, П.П. Из области верований и сказаний белорусов / П.П. Демидович // Этнографическое обозрение. – 1896. – № 1. – С. 91-120; № 2-3. – С. 107-145.

47. Добровольский, В.Н. Смоленский этнографический сборник. Ч. 1 / В.Н. Добровольский // Записки ИРГО по отделению этнографии. – СПб.: Тип. Е.Евдокимова, 1891. – Т. XX. – 172 с.

48. Довнар-Запольский, М.В. История Белоруссии / М.В. Довнар-Запольский. – Минск : Беларусь, 2003. – 680 с.

49. Драбудзька, Н.В. Тэксты з гаворкі Кашталянаўшчына Глыбоцкага раёна / Н.В. Драбудзька // Жывое наша слова : дыялектал. зб. : (да 90-годдзя чл.-кар. НАН Беларусі Ю.Ф. Мацкевіч) / НАН Беларусі, Ін-т мовазнаўства імя Якуба Коласа ; рэд. Л.П. Кунцэвіч, І.Я. Яшкін. – Мінск, 2001. – С. 280–289.

50. Дук, Д.У. Полацк і палачане (IX–XVIII стст.) / Д.У. Дук. – Наваполацк : ПДУ, 2010. – 180 с.

51. Дучиц, Л.В. Памятники X–XIII вв. в бассейне Западной Двины (зона затопления Даугавпилской ГЭС). Свод древних каменных крестов на территории Белоруссии / Л.В. Дучиц // Архіў Інстытута гісторыі НАН Беларусі. – Воп. 1. – Спр. 2233.

52. Дучыц, Л.У. Археалагічныя помнікі ў назвах, вераваннях і паданнях беларусаў / Л.У. Дучыц / Пад рэд. М.А. Ткачова. – Мн.: Навука і тэхніка, 1993. – 59 с.

53. Дучыц, Л.У. Камяні-“краўцы” і камяні-“шаўцы” / Л.У. Дучыц, Э.М. Зайкоўскі, В.Ф. Вінакураў, А.К. Карабанаў // Палявая фалькларыстыка і этналогія: даследаванне лакальных культур Беларусі / уклад. І.Ю.Смірновой; пад навук. рэд. В.А. Лабачэўскай. – Мн.: БДУКіМ, 2008. – 69-86.

54. Дюби, Жорж Развитие исторических исследований во Франции после 1950 года / Жорж Дюби // Одиссей. Человек в истории. 1991. – М.: Наука, 1991. – С.48-57.

55. Дюркгайм, Еміль Первісні формы релігійнога життя: Тотемна система в Аўстраліі / Еміль Дюркгайм / Пер. з фр. Г.Філіпчука та Зоі Борисюк.- К.: Юніверс, 2002.- 424 с.

56. Жилинская, И. А. Восточнославянские заговоры: пространство, время, цвет / И.А. Жилинская. - Минск: Акад. МВД Респ. Беларусь, 2005. - 172 с.

57. Жуйкова, М. Семиотические функции магического круга в традиционной культуре восточных славян / М.Жуйкова // Сакральная география в славянской

и еврейской культурных традициях. Сб. статей. Академическая серия. Вып.22. М., 2008. – С.121-144.

58. Жыцця адвечны лад : Беларускія народныя прыкметы і павер’і / укл., прадр. і пер. У. Васілевіча. – Мінск : Маст. літ., 1998. – Кн. 2. – 607 с.

59. Завьялова М.В. Балто-славянский заговорный текст: лингвистический анализ и модель мира / М.В.Завьялова ; Ин-т славяноведения РАН. – М. : Наука, 2006. – 563 с.

60. Загадкі / НАН Беларусі, Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору; Склад. М. Я. Грынблат, А. І. Гурскі.-Мн.:Беларусь, 2004.- 363 с.

61. Зайкоўскі Э.М. Жыватворныя крыніцы Беларусі / Э.М.Зайкоўскі, Л.У.Дучыц. – Мн.: Ураджай, 2001. – 111 с.

62. Замовы / Уклад., сістэм. тэкстаў, уступ. арт. і камент. Г.А. Барташэвіч; Рэдкал.: А.С.Фядосік (гал. рэд.) [і інш.] – Мн.: Навука і тэхніка, 1992. – 597 с.

63. Замятина, Н.Ю., Митин, И.И. Гуманитарная география / Н.Ю. Замятина, И.И. Митин // Большая Российская энциклопедия. Т. 8. Григорьев - Динамика. М.: БРЭ, 2007. - С. 151.

64. Захарова, О.Ю. Светские церемониалы в России XVIII - начала XX в. / О.Ю. Захарова. - Москва : ЗАО Центрполиграф, 2003. - 329 с.

65. Зеленин, Д. Восточнославянская этнография / Д. Зеленин. – М. : Наука, 1991. – 511 с.

66. Земляробчы каляндар: Абрады і звычаі / Уклад., класіфікацыя, сістэматызацыя матэрыялаў і камент. А.І. Гурскага; Уступ. арт. А.І. Гурскага, А. С, Ліса.-2-е выд., выпр.- Мн.: Бел.навука, 2003.- 429 с.

67. Иванов, В.В. Категория “видимого” – “невидимого” в текстах архаических культур / В.В. Иванов // Сб. статей по вторичным моделирующим системам / Отв. ред. Ю.Лотман. – Тарту: Тартус. гос. ун-т, 1973. – С.34-38.

68. Иванова, А.А., Калуцков, В.Н., Фадеева, Л.В. Святыя места в культурном ландшафте Пинежья (материалы и комментарии) / А.А. Иванова, В.Н. Калуцков, Л.В. Фадеева.- М.: ОГИ, 2009.- 512 с.

69. Калачова, І.І. Этнакультурныя працэсы ў гарадской сям’і беларусаў у апошняй трэці XX – пачатку XXI ст. / І.І. Калачова. – Мінск : Беларус. навука, 2009. – 266 с.

70. Калачова, І.І. Этнакультурныя працэсы ў гарадской сям’і беларусаў у апошняй трэці XX – пачатку XXI ст. / І.І. Калачова. – Мінск : Беларус. навука, 2009. – 266 с.

71. Калуцков, В.Н. Культурно-ландшафтное районирование Русского Севера: постановка проблемы / В.Н. Калуцков [Электронны рэсурс].-2007.- Рэжым доступу: http://kizhi.karelia.ru/specialist/pub/library/rjabinin2007/2_ethno/kaluckov.htm. – Дата доступу: 03.02.2010.

72. Калуцков, В.Н. Топологическая организация традиционного культурного ландшафта / В.Н. Калуцков // Культурный ландшафт как объект наследия / Под ред. Ю. А. Веденина, М. Е. Кулешовой.– М.: Институт Наследия; СПб.: Дмитрий Буланин, 2004.- С.116-132.

73. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII – XX ст.) / В.В. Грыгор’ева [і інш.] ; навук. рэд. У.І. Навіцкі. – Мінск : Экаперспектыва, 1998. – 340 с.

74.Каспяровіч, Г.І. Беларусы. Фарміраванне беларускай нацыі / Г.І. Каспяровіч // Этнаграфія Беларусі : энцыкл. / рэдкал. : І.П. Шамякін (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск, 1989. – С. 66–77.

75.Каспяровіч, Г.І. Этнічнае развіццё беларусаў у навейшы час / Г.І. Каспяровіч // Беларусы / В.К. Бандарчык [і інш.]; рэдкал. : В.К. Бандарчык [і інш.]; Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору. – Мінск, 2001. – Т. 4 : Вытокі і этнічнае развіццё. – С. 280–425.

76.Каспяровіч, М. Валатоўкі і зьвязаныя з імі перажыткі / М. Каспяровіч // Наш край. – 1929. – № 6-7 (45-46). – С. 84-89.

77.Кери, Дж. Время, пространство и иной мир / Дж. Кери // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Т.А. Михайлова.- М.: Языки славянской культуры, 2002.- С.130-152.

78.Киркор, А.К. Природа древней Литвы / А.К. Киркор // Живописная Россия : в 12 т. / под общ. ред. П.П. Семенова. - М. : Вольфа, 1882. - Т. 3 : Литовское и Белорусское Полесье / А.К. Киркор, П.П. Семенов, С.В. Максимов. - репринт. восп. 2-е изд. - Минск: БелЭн, 1994. - С. 43-48.

79.Киркор, А.К. Просвещение и народное творчество в Литве / А.К. Киркор // Живописная Россия : в 12 т. / под общ. ред. П.П. Семенова. - М. : Вольфа, 1882. - Т. 3 : Литовское и Белорусское Полесье / А.К. Киркор, П.П. Семенов, С.В. Максимов. - репринт. восп. - 2-е изд. - Минск : БелЭн, 1994. - С. 97-136.

80.Киркор, А.К. Следы язычества в празднествах, обрядах и песнях / А.К. Киркор // Живописная Россия: в 12 т. / под общ. ред. П.П. Семенова. - М. : Вольфа, 1882. - Т. 3 : Литовское и Белорусское Полесье / А.К. Киркор, П.П. Семенов, С.В. Максимов. - репринт. восп. - 2-е изд. – Мн. : БелЭн, 1994. - С. 249-276.

81.Кісялёў, Г.В. Радаводнае дрэва /Г.В. Кісялёў. - Мінск: Маст. літ.,1994. - 303 с.

82.Кіштымаў, А.Л. Эканамічныя ўмовы фарміравання беларускай нацыі ў канцы XVIII–50-ы гадах XIX ст. / А.Л. Кіштымаў // 3 глыбі вякоў. Наш край : Гіст.-культурал. зб. – Мн.: Беларуская навука, 2002. - С. 79-100.

83.Козлов, Р.А. Культурные постройки и почитаемые места Лужского р-на Ленинградской и Батецкого р-на Новгородской областей / Р.А. Козлов [Электронны рэсурс]. – 2011. – Рэжым доступу: http://www.countrysite.spb.ru/Library/Cult_build.htm, свабодны. – Дата доступу: 12.02.2011

84.Козловский, П.Г. Землевладение и землепользование в Белоруссии в XVIII - первой половине XIX в. / П.Г. Козловский. - Мн:Навука і тэхніка,1982.- 206 с.

85.Кошелев, Я. Р. Смоленщина: народная поэзия исторической памяти / Я.Р. Кошелев. – Смоленск: СмолГУ, 2007. – 172 с.

86. Крук, І.І. Народныя абрады і звычаі Верхнядзвіншчыны / І.І. Крук // Памяць : гіст.-дакум. хроніка Верхнядзвінскага раёна : у 2 кн. – Мінск, 2000. – Кн. 2. – С. 292–319.

87.Кулагін, А.М. Па колішніх маёнтках / А.М. Кулагін // Страчаная спадчына / Т.В. Габрусь [і інш.]; уклад. Т.В. Габрусь. - Мінск: Польша, 1998.- С. 157-230.

88.Кулагін, А.М. Талент, аддадзены радзіме / А.М. Кулагін // Беларусь у малюнках Напалеона Орды. Другая палова XIX стагоддзя. / укл. А.М. Кулагін [і інш.]. - Мінск: Ураджай, 2001. С. 6-9.

89.Куль-Сяльверстава, С.Я. Беларусь на мяжы стагоддзяў і культур : Фармаванне культуры Новага часу на беларускіх землях (другая палова XVIII ст. - 1820-я гады) / С.Я. Куль-Сяльверстава. - Мінск: БДУ, 2000. - 260 с.

90.Лакотка, А.І. Дойлідства / А.І. Лакотка // Беларусы : Т. 2 / рэдкал.: В.К. Бандарчык [і інш.]. - Мінск : Тэхналогія, 1997. - 391 с.

91.Лакотка, А.І. Пад стрэхамі прашчураў / А.І. Лакотка. - Мінск: Польша, 1995. - 384 с.

92.Ластовский, А. Городской ландшафт как место памяти и идентичности / А. Ластовский // Палітычная сфера. Горад і палітыка.- 2009.- №12.- С.17-28.

93.Ле Гофф, Ж. Средневековый мир воображаемого: Пер. с фр. /Ж. Ле Гоф / Общ. ред. С.К. Цатуровой. – М.: Изд. группа «Прогресс», 2001. - 440 с.

94.Лебедева, Л.Б. Логический анализ языка. Языки пространств / Л. Б. Лебедева / Отв. ред. Н.Д. Арутюнова, И. Б. Левонтина.- Москва: Языки русской культуры, 2000.- С. 93 – 97.

95.Леви-Строс, К. Первобытное мышление / К. Леви-Строс / Пер., вступ.ст. и прим. А.Б. Островского.- М.: Республика, 1994.- 384 с.

96.Леви-Строс, К. Структурная антропология / К. Леви-Строс / Пер. с фр. под ред. и с примеч. Вяч.Вс.Иванова. - М.: ЭКСМО-пресс, 2001. - 510, [1] с.

97.Левкиевская, Е. Е., Толстая С.М. Параскева Пятница / Е.Е. Левкиевская, С.М. Толстая // Славянские древности. Этнолингв. словарь. Т.3. – М.: Междунаrod. отношения, 2004. – С.631-633.

98.Левкиевская, Е.Е. Колдун / Е.Е. Левкиевская // Славянские древности : этнолингвистический словарь : в 5 т. / И-т славяноведения РАН ; под общей ред. Н.И. Толстого. – М., 1999. – Т.2 : Д – К (Крошки). – С. 528–534.

99.Листова, Т.А. Региональная специфика обрядовой культуры (на примере семейных обрядов) / Т.А. Листова // Белорусско-русское пограничье. Этнологическое исследование / отв. ред. Р.А. Григорьева, М.Ю. Мартынова. – М., 2005. – С. 235–348.

100. Листова, Т.А. Семейные обряды русско-белорусского пограничья в контексте этнополитической истории. XIX – начало XXI вв. : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.07 / Т.А. Листова. – М., 2006. – 349, [20] л.

101. Літоўская гаспадыня, ці Навука аб утрыманні ў добрым стане хаты / Г. Цюндзявіцкая ; пер. з пол. П.Р. Казлоўскага. - Мінск: Польша, 1993. - 366 с.

102. Ліцьвінка, В.Д. Святы і абрады беларусаў / В.Д. Ліцьвінка. – 3-е выд. – Мінск : Беларусь, 2001. – 190 с.

103. Лич, Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии / Э.Лич / Пер. с англ. – М. : “Восточная литература” РАН, 2001. – 142 с.

104. Лобач, У.А. Уяўленні аб прасторы і часе ў традыцыйным светапоглядзе беларусаў (па этнаграфічных і фальклорных матэрыялах XIX - пач. XX ст.) : дыс. ... канд. гіст. навук : 07.00.07 / У.А. Лобач. – Мінск, 2003. – 116 с.

105. Лобач, У. Аб'екты сакральнай геаграфіі ў народнай медыцыне Лепельшчыны / У. Лобач, А. Волкаў // Лепельскія чытанні. – Лепель, 2004. – С.25-26.

106. Лобач, У.А. Аб'екты сакральнай геаграфіі Беларускага Падзвіння ў сістэме народнай медыцыны / У.А. Лобач // Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып.1. Народная медыцына беларусаў Падзвіння. У 2ч. Ч.1. / склад. А.У. Лобач, У.С. Філіпенка. – Наваполацк: ПДУ, 2006. – С.45-50.

107. Лобач, У.А. Народная медыцына беларусаў Падзвіння ў сучасным грамадстве / У.А. Лобач // Полацкі этнаграфічны зборнік /Полац. дзярж. ун-т; [склад. : У.А. Лобач, У.С. Філіпенка]. – Наваполацк, 2006. – Вып. 1 : Народная медыцына беларусаў Падзвіння, ч. 1. – С. 58–64.

108. Лобач, У.А. Курганы і гарадзішчы ў міфапаэтычнай карціне свету беларусаў / У.А. Лобач // Веснік ПДУ. Серыя А. Гуманітарныя навукі. – 2007. – № 7. – С. 2-11.

109. Лобач, У.А. Карчма ў традыцыйным светапоглядзе беларусаў 19 - пачатку 20 ст. / У.А.Лобач // Европа: актуальныя праблемы этнокультуры: материалы Междунар.науч.- теорет. конф., г.Минск, 27 апр. 2007 г. / Бел. гос. пед. ун-т им.М.Танка; редкол.В.В.Тугай (отв.ред.) [и др.].-- Минск: БГПУ,2007.- С.230-232.

110. Лобач, У.А. Сімвалічны статус і рытуальныя функцыі могілак у беларускай народнай культуры вярхоўяў Бярэзіны і Віліі XX – пач. XXI ст. / У.А. Лобач // Весн. Полацк. дзярж. ун-та. Сер. А. Гум. навукі. – 2008. – № 1. – С. 71–82.

111. Лобач, У.А. Культавыя крыніцы Беларускага Падзвіння: вопыт арэальнага даследавання / У.А. Лобач // Беларускае Падзвінне: вопыт, метадыка і вынікі палявых даследаванняў (да 80-годдзя пачатку археалагічных раскопак у г. Полацку): зб. навук. прац рэсп. навук.-практ. семінара, Полацк, 20 – 21 лістапада 2008 г. / пад агульн. рэд. Д.У. Дука, У.А. Лобача. – Наваполацк: ПДУ, 2009. – С.213-226.

112. Лобач В. Святыя крыніцы Беларускага Подвинья / В. Лобач. – Живая старина. – 2010. - № 4. – С. 29-32.

113. Лобач, У. Душа / У. Лобач, Л. Салавей // Міфалогія беларусаў : энцыкл. слоўн. – Мінск, 2011. – С. 162–163.

114. Лобач, У. Самагубца / У. Лобач // Міфалогія беларусаў : энцыкл. слоўн. – Мінск, 2011. – С. 424–425.

115. Лобач, У.А. Міф. Прастора. Чалавек: беларускі традыцыйны ландшафт у сяміятычнай перспектыве / У.А. Лобач. – Тэхналогія, 2013.- 511 с.

116. Лобач У.А. Культавыя крыніцы Беларускага Падзвіння: феномен сучаснай рытулізацыі прыродных аб'ектаў / У.А. Лобач // Аўтэнтычны фальклор: праблемы захавання, вывучэння, успрымання (памяці антрапалага Зінаіды Мажэйкі): зборнік навуковых прац удзельнікаў IX Міжнароднай

навуковай канферэнцыі (Мінск, 24-26 красавіка 2015 г.) / БДУКМ; рэдкал.: Языковіч В. Р. (адк. рэд.) [і інш.]. – Мінск : БДУКМ, 2015. – С. 58-60

117. Лотман, М.Ю. Семиотика культуры в Тартуско-Московской семиотической школе / М.Ю. Лотман // Лотман Ю. М. История и типология русской культуры.- СПб.: Искусство, 2002.- С. 5-20.

118. Лотман, Ю.М. Семиосфера / Ю.М. Лотман.- СПб.: «Искусство-СПБ», 2001.- 704 с.

119. Лурье, С. В. Историческая этнология: Учебн. пособие для вузов / С. В. Лурье.- М.: Академ. проект: Гаудеамус, 2004.- 624 с.

120. Максимов, С.В. Белорусская Смоленщина с соседями / С.В. Максимов // Живописная Россия : в 12 т. / под общ. ред. П.П. Семенова. – М. : Вольфа, 1882. - Т. 3 : Литовское и Белорусское Полесье / А.К. Киркор, П.П. Семенов, С.В. Максимов. - репринт. восп. - 2-е изд. -Минск : БелЭн, 1994. - С. 429-473.

121. Мальдзіс, А.І. Як жылі нашы продкі ў XVIII стагоддзі / А.І. Мальдзіс. - Мінск : Лімарыус, 2001. - 384 с.

122. Марченко, Н. Приметы милой старины. Нравы и быт пушкинской эпохи / Н. Марченко. – Москва : Изографус, Эксмо, 2002. - 368 с.

123. Мелетинский, Е.М. Поэтика мифа / Е.М. Мелетинский. – М.: Наука, 1976. – 407 с.

124. Мельнікаў, А. А. Кірыл, епіскап Тураўскі: Жыццё. Спадчына. Светапогляд / А. А. Мельнікаў. – Мн.: Бел. навука, 2000. – 462 с.

125. Метельский, А. А. Забытая Альба : очерк истории загородной резиденции Радзивиллов под Несвижем / А. А. Метельский. – Минск : Беларуская навука, 2014. – 128 с.

126. Народная культура в современных условиях : учеб. пособие / М-во культуры РФ, Рос. ин-т культурологии ; отв. ред. Н.Г. Михайлова. – М. : [Б. и.], 2000. – 219 с.

127. Народная медицина: рытуальна-магічная практыка / Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя Кандрата Крапівы НАН Беларусі;уклад., прадм. і паказ. Т.В.Валодзінай; навук.рэд. А.С.Ліс. Мінск: Беларус.навука, 2007. – 776 с. – (Беларуская народная творчасць).

128. Народное хозяйство Белорусской ССР в 1989 г.: Стат. Ежегодник / Госкомстат БССР.- Мн.: Беларусь, 1990.- 272 с.

129. Население Республики Беларусь / Нац. стат. ком. Респ. Беларусь. – Минск : Нац. стат. ком. Респ. Беларусь, 2011. – 472 с.

130. Никифоровский, Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи... Витебской Белоруссии / Н. Я. Никифоровский.- Витебск: Губерн. Типо-Литограф.,1897.- 338 с.

131. Никифоровский, Н.Я. Странички из недавней старины города Витебска: Воспоминания старожила / Н.Я. Никифоровский ; текст. подгот. А.М. Подлипского. - Минск: Польша, 1995. - 149 с.

132. Никифоровский, Н.Я. Освященные предметы и отношение к ним простонародья Витебской Белоруссии / Н.Я. Никифоровский. – Витебск : типолитогр. насл. М.Б. Неймана, [1903?]. – [2], 26 с.

133. Никифоровский, Н.Я. Очерки Витебской Белоруссии. Старцы / Н.Я. Никифоровский // Этнографическое обозрение. – 1892. – № 1. – С. 70–105.
134. Николова, А. Категория пространства, её языковая интерпретация и лингвистическое описание / А. Николова [Электронны рэсурс].- 2003.- Рэжым доступу: <http://www.russian.slavica.org/article113.html>.- Дата доступу: 05.11.2015.
135. Опыт описания Могилёвской Губернии в историческом, физико-географическом, этнографическом, промышленном, сельскохозяйственном, лесном, учебном, медицинском и статистическом отношениях : В 3 книгах. Кн. 1 / Под ред. А. С. Дембовецкого. – Могилёв : Типография губернского правления, 1882. – [6], 782, [2] с.
136. Панченко, А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Западной России / А. А. Панченко. - СПб.: Алитейя, 1998. – 298 с.
137. Пахаванні. Памінкі. Галашэнні / рэдкал. : А.С. Фядосік (гал. рэд.) [і інш.]; уклад. тэкстаў, уступ. артыкул і камент. У.А. Васілевіча ; артыкул, сістэматызацыя і камент. напеваў Т.Б. Варфаламеевай. – Мінск : Навука і тэхніка, 1986. – 615 с.
138. Первая перепись населения Российской губернии. Т. XL Смоленская губерния, М.: Тип. МВД, 1904. – 286 с.
139. Песні народных свят і абрадаў / Уклад. і рэд. Н.С. Гілевіча. – Мн.: Выд-ва БДУ, 1974. – 464 с.
140. Пірожнік, І.І. Насельніцтва Беларусі і дэмаграфічныя працэсы / І.І. Пірожнік // Беларусь на мяжы тысячагоддзяў. – Мінск, 2000. – С. 242–251.
141. Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып.1. Народная медыцына беларусаў Падзвіння. У 2 ч. Ч.1. /склад.У.А. Лобач, У.С. Філіпенка.- Наваполацк: ПДУ, 2006. - 148 с.
142. Полацкі этнаграфічны зборнік / Полац. дзярж. ун-т; [склад.: У.А. Лобач, У.С. Філіпенка]. – Наваполацк : ПДУ, 2006. – Вып. 1 : Народная медыцына беларусаў Падзвіння, ч. 2. – 332 с.
143. Полацкі этнаграфічны зборнік / уклад., прадм. і паказ. У.А. Лобача.- Вып. 2: Народная проза беларусаў Падзвіння. У 2 ч. Ч. 1. – Наваполацк: ПДУ, 2011. – 292 с.
144. Полацкі этнаграфічны зборнік / Полац. дзярж. ун-т; [уклад., прадм. і паказ. У.А. Лобача]. – Наваполацк: ПДУ, 2011. – Вып. 2 : Народная проза беларусаў Падзвіння, ч. 2. – 368 с.
145. Пропп, В.Я. Русские аграрные праздники : Опыт историко-этнографического исследования / В.Я. Пропп. – СПб. : Терра–Азбука, 1995. – 176 с.
146. Прыказкі і прымаўкі. У 2 кн. / Склад., сістэматызацыя тэкстаў, уступны артыкул і камент. М.Я. Грынבלата. Рэд. А.С.Фядосік. - Мінск: Навука і тэхніка, 1976.- Кн.1. - 560 с.
147. Пщелко, А.Р. Микитовы хаутуры. Очерк из белорусской жизни / А.Р. Пщелко. – Витебск : Типо-Литограф. П.А. Подземского, 1910. – 53 с.

148. Радзіны: Абрад, песні / Уклад. і сістэм. Тэкстаў Г.А.Пятроўскай, апісанне абрадаў Т.І.Кухаронак; уступ.арт. і камент. Г.А.Пятроўскай, Г.В.Таўлай, Т.І.Кухаронак. Мн.: Беларуская навука, 1998. – 637 с.
149. Раманюк, М. Беларускія народныя крыжы / М. Раманюк. – Вільня : Наша Ніва, 2000. – 221 с.
150. Романов, Е.Р. Белорусский сборник / Е.Р. Романов. – Витебск: Тип.-лит. Г.А.Малкина, 1891. – Вып. V. – 219 с.
151. Русецкий, А.В. Художественная культура Витебска с древности до 1917 года / А.В. Русецкий, Ю.А. Русецкий. – Минск : БелЭн, 2001. – 288 с.
152. Русские заговоры / сост., предисл. и примеч. Н.И. Савушкиной. – М. : Изд-во «Пресса», 1993. – 368 с.
153. Руткевич, А.А. На развалинах священных стен / А.М. Руткевич // Магический кристалл: Магия глазами учёных и чародеев / Сост. и общ. ред. И.Т. Касавина.- М.: Республика, 1994.- 527 с.
154. Санько, С. Штуды з кагнітыўнай і кантрастыўнай культуралогіі / С. Санько. – Мн.: БГАКЦ, 1998. – 190 с.
155. Сахута, Я.М. Дэкаратыўна-прыкладное мастацтва / Я.М. Сахута // Беларусы / рэдкал.: А.І. Лакотка [і інш.]. – Т. 8. – Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору ім. К. Крапівы НАН Беларусі. – Мінск : Бел. навука, 2005. - 351 с.
156. Свирида, И.И. Ландшафт в культуре как пространство, образ и метафора / И.И. Свирида // Ландшафты культуры. Славянский мир / Отв. ред. И.И. Свирида.- М.: Прогресс – Традиция, 2007.- С.11-42.
157. Севергин, В. М. Записки путешествия по западным провинциям Российского государства, или Минералогические, хозяйственные и другие примечания, учинённые во время проезда через оные в 1802 году... / В. М. Севергин. - СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1803. - 225 с.
158. Севергин, В. М. Продолжение записок путешествия по западным провинциям Российского государства, или Минералогические, технологические и другие примечания, учинённые во время проезда через оные в 1803 году... / В. М. Севергин. – СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1804. - 168 с.
159. Седакова, О.А. Поэтика обряда : Погребальная обрядность восточных и южных славян / О.А. Седакова. – М. : Индрик, 2004. – 320 с.
160. Серебренников, Ф. Обычай и обряды крестьян Себежского уезда при крестинах, свадьбе и похоронах / Ф. Серебренников // Памятная книжка Витебской губернии на 1865 г. – СПб., 1865. – С. 75–90.
161. Сінкевіч, І.Л. Песенная спадчына Расоншчыны / І.Л. Сінкевіч // Памяць : Гіст.-дакум. хроніка Расонскага раёна. – Мінск, 1994. – С. 542–546.
162. Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча: У 5-ці т. Т. 1. А–Г / Уклад. Ю.Ф.Мацкевіч, А. І. Грынавецкене, Я.М.Рамановіч і інш.; Рэд. Ю.Ф.Мацкевіч. – Мн.: Навука і тэхніка, 1979. – 512 с.
163. Смоленский музыкально-этнографический сборник: В 3 т. Т. 1. Календарные обряды и песни. – М.: Индрик, 2003. - 760 с.

164. Смоленский музыкально-этнографический сборник. В 3 т. Т. 2. Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи. – М.: Индрик, 2003. – 552 с.
165. Соболенко, Э.Р. Межнациональные браки в городах Белоруссии / Э.Р. Соболенко // Вопросы этнографии и фольклористики : сб. ст. / под ред. В.К. Бондарчика. – Минск, 1979. – С. 53–61.
166. Статуты Сіноду Мінска-Магілёўскай архідыяцэзіі, Пінскай і Віцебскай дыяцэзіі. – Мінск : Про Хрысто, 2002. – 678 с.
167. Степанов, Ю.С. Семиотика / Ю.С. Степанов.- М.:Наука, 1971.- 146 с.
168. Сыракомля, У. Біяграфія Косача / У. Сыракомля // Добрыя весці : паэзія, проза, крытыка / уклад. і камент. У. Мархеля, К. Цвіркi ; пер. з пол. – Мінск : Маст. літ., 1993. – С. 467–477.
169. Сысоў, У.М. Беларуская пахавальная абраднасць : Структура абраду, галашэнні, функцыі слова і дзеяння / У.М. Сысоў. – Мінск : Навука і тэхніка, 1995. – 182 с.
170. Сысоў, У.М. З крыніц спрадвечных / У.М. Сысоў. – Мінск : Выш. шк., 1997. – 415 с.
171. Токарев, С.А. История зарубежной этнографии: Учеб. Пособие / С.А. Токарев. – М.: Высш. школа, 1978. – 352 с.
172. Токць, С. Беларуская вёска ў эпоху зьменаў : Другая палова XIX – першая траціна XX ст. / С. Токць. – Мінск : Тэхналогія, 2007. – 308 с.
173. Толстая, С.М. Деда в полесском народном календаре / С.М. Толстая // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд : тезисы докладов / Ин-т славяноведения и балканистики АН СССР ; редкол. : Вяч.Вс. Иванов (отв. ред.), Л.Г. Невская. – М., 1985 – С. 81–83.
174. Толстая, С.М. К понятию культурных кодов / С.М. Толстая // АБ – 60. Сборник статей к 60-летию А.К. Байбурина.- СПб: Изд-во Европ. ун-та, 2007.- С. 23-31.
175. Толстая, С.М. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе / С.М. Толстая.-М.: Индрик, 2008.- 528 с.
176. Толстой, Н.И. Этнокультурное и лингвистическое изучение Полесья (1984-1994) / Н.И. Толстой // Славянский и балканский фольклор / Этнолингвистическое изучение Полесья.- М.: Изд. «Индрик», 1995. – С. 5-20.
177. Топоров, В.Н. Пространство и текст / В.Н. Топоров // Текст: семантика и структура.- М.: Наука, 1983.- С. 227 – 284.
178. Топоров, В.Н. О ритуале. Введение в проблематику / В.Н. Топоров // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М. : Наука, 1988. – С. 7-60.
179. Топоров, В.Н. Модель мира / В.Н. Топоров // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х т. / Гл. ред. С.А.Токарев. – М.: СовЭнц., 1991. –Т. 2. К–Я. – С. 161-164.
180. Топоров, В.Н. О понятии места, его внутренних связях, его контексте (значение, смысл, этимология) / В.Н. Топоров // Язык культуры:

семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения акад. Никиты Ильича Толстого (1923– 1996) / Отв. ред. С.М. Толстая. - М.: Индрик, 2004.- С. 12-106.

181. Традицыйная мастацкая культура беларусаў : у 6 т. – Мінск : Бел. навука, 2001. – Т. 1 : Магілёўскае Падняпроўе / Т.Б. Варфаламеева, В.І. Басько, М.А. Козенка [і інш.]. – 797 с.

182. Традицыйная мастацкая культура беларусаў : у 6 т. – Мінск : Бел. навука, 2004. – Т. 2 : Віцебскае Падзвінне / Т.Б. Варфаламеева, А.М. Боганева, М.А. Козенка. – 910 с.

183. Традицыйная мастацкая культура беларусаў : у 6 т. – Мінск : Выш. шк., 2006 – Т. 3 : Гродзенскае Панямонне / В.І. Басько [і інш.]; аўт. ідэі Т.Б. Варфаламеева ; агул. рэд. Т.Б. Варфаламеевай : у 2 кн. Кн. 1. – 608 с.

184. Традицыйная мастацкая культура беларусаў : у 6 т. – Мінск : Выш. шк., 2008. – Т. 4 : Брэсцкае Палессе / В.І. Басько [і інш.]; ідэя і агул. рэдагаванне Т.Б. Варфаламеевай : у 2 кн. Кн.1. – 559 с.

185. Традицыйная мастацкая культура беларусаў : у 6 т. – Мінск : Выш. шк., 2010. – Т. 5 : Цэнтральная Беларусь / В.І. Басько [і інш.]; ідэя і агул. рэдагаванне Т.Б. Варфаламеевай : у 2 кн. Кн.1. – 847 с.

186. Троицкий, А. Уклад / А. Троицкий // Литов. епарх. ведомости. – 1875. – 16 мар. – С. 95–96.

187. Уваров, М.С. Бинарный архетип. Эволюция идеи антиномизма в истории европейской философии и культуры / М.С. Уваров. - СПб.: изд-во БГТУ, 1996.- 214 с.

188. Федорук, А.Т. Садово-парковое искусство Белоруссии / А.Т. Федорук. – Минск : Ураджай, 1989. – 247 с.

189. Филичева, О.Н. Почитаемые источники Восточной Новгородчины / О.Н. Филичева // Живая старина.- 2003.- № 3. – С.19-21.

190. Хаўстовіч, М.В. Гісторыя беларускай літаратуры 30–40-х гг. XIX ст. / М.В. Хаўстовіч. – Мінск : БДУ, 2001. – 171 с.

191. Цивьян, Т. В. Лингвистические основы балканской модели мира / Т.В. Цивьян / Ин-т славяноведения и балканистики. Отв. ред. В.Н.Топоров.– М.: Наука, 1990. – 207 с.

192. Цивьян, Т. В. Движение и Путь в балканской модели мира. Исследования по структуре текста / Т.В. Цивьян.- М.:Индрик, 1999.- 376 с.

193. Цивьян, Т. В. Модель мира и её лингвистические основы / Т.В. Цивьян.- М.: КомКнига, 2006.- 280 с.

194. Цітоў, В.С. Этнаграфічная спадчына. Беларусь. Краіна і людзі / В.С. Цітоў. – Мінск : Беларусь, 1996. – 208 с.

195. Черепанова, О.А. Культурная память в древнем и новом слове. Исследования и очерки /О.А. Черепанова.- СПб.: СПб ун-т, 2005.- 331 с.

196. Шагалева, Т.А. Традыцыі, абрады, вераванні / Т.А. Шагалева // Памяць : Гарадоцкі раён : Гіст.-дакум. хронікі гарадоў і раёнаў Беларусі. – Мінск, 2004. – С. 744–748.

197. Шейн, П.В. Белорусские народные песни / П.В. Шейн. – СПб. : Тип. П. Майкова, 1874. – 548 с.

198. Шейн, П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края / П.В. Шейн. – СПб. : Тип. имп. акад. наук, 1890. – Т. 1. Ч. 2 : Бытовая и семейная жизнь белорусов в обрядах и песнях. – XXXIV, 712, [4] с.

199. Шейн, П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края / П.В. Шейн. Т.3. – СПб.: Тип. имп. акад.наук,1903.–514 с.

200. Шидловский, С. О. Экологический аспект критики традиционных практик лесопользования помещичьего дворянства Беларуси в романе Э. Массальского «Пан Подстолич» / С.О. Шидловский // XI Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов / Отв. ред.: В.А. Тишков, А.В. Головнёв. – Москва; Екатеринбург: ИЭА РАН, ИИиА УрО РАН, 2015. – С. 176.

201. Шидловский, С.О. Представления о личности помещика на витебско-смоленском пограничье / С. О. Шидловский // Личность в пространстве и времени : сборник научных статей V Международной научно-практической конференции / под ред. Н.П. Сенченкова и др. – Вып. 5. – Смоленск : Изд-во СмолГУ, 2015. – С. 203–206.

202. Шиндин С. Г. Пространственная организация русского заговорного универсума: образ центра мира // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор / РАН. Ин-т славяноведения и балканистики. Отв. ред. Вяч. Вс. Иванов, Т. Н. Свешникова. - М.: Наука, 1993. - С. 108-127.

203. Шлюбскі, Ал. Матар’ялы да вывучэння фольклёру і мовы Віцебшчыны / А. Шлюбскі. – Мінск: Друк. Інбелкульту, 1927. – Ч.1. – 190 с.

204. Шлюбскі, А. Матэрыялы да вывучэння фальклору і мовы Віцебшчыны : у 2 ч. / А. Шлюбскі. – Мінск : Інбелкульт, 1928. – Ч. 2. – 259 с.

205. Шпилевский, П.М. Путешествие по Полесью и белорусскому краю / П.М. Шпилевский; текст. подгот. С.А. Кузнецовой. - Минск: Юнацтва, 1992. - 251 с.

206. Шыдлоўскі, С. А. Практыкі аптымізацыі выдаткаў і рацыяналізацыі прыгоннай гаспадаркі на беларускіх землях у дарэформленны перыяд / С. А. Шыдлоўскі // Управление в социальных и экономических системах: материалы XXIV международной научно-практической конференции, г. Минск, 14 мая 2015 г. / ред. Н.В. Суша и др. - Минск: Минский ун-т управления, 2015. - С. 237-239.

207. Шыдлоўскі, С.А. Культура прывілеяванага саслоўя Беларусі: 1795–1864 гг. / С.А. Шыдлоўскі. - Мінск : Беларуская навука, 2011. – 168 с.

208. Шыдлоўскі, С.А. Як бавіла час прывілеяванае саслоўе Беларусі ў першай палове XIX стагоддзя / С.А. Шыдлоўскі // Беларускі гістарычны часопіс. - 2007. -№ 7. - С. 27-34.

209. Эканамічная гісторыя Беларусі / Пад рэд. В.І. Галубовіча. – Мінск : Экаперспектыва, 1996. - 432 с.

210. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К.Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

211. Яковкина, Н.И. Русское дворянство первой половины XIX века. Быт и традиции / Н.И. Яковкина. - СПб: Лань, 2002. - 160 с.

212. Dictionaire – Dictionaire des sciences humaines. Sociologie. Psychologie sociale. Antropologie.- Paris: Nathan, 1990.- 382p.
213. Felińska, E. Pamiętniki z życia Ewy Felińskiej. Seria II : w 2 t. / E. Felińska. - Wilno: Nakł. i drukiem J. Zawadzkiego, 1958-1859. -Tom 1. - 1858. - 420 s.
214. Gloger, Z. Budownictwo drzewne i wyroby z drzewa w dawnej Polsce : w 2 t. / Z. Gloger. – Warszawa: Druk. Lazarskiego, 1907-1909. - T. 1. - 1907. - 383 s.
215. Gloger, Z. Encyklopedia staropolska : w 4 t. / Z. Gloger. - Warszawa: Druk Piotra Laskauera i S-ki, 1900-1903. - T. 1. - 1900.- 316 s.
216. Gloger, Z. Encyklopedia staropolska: w 4 t. / Z. Gloger. -Warszawa: Druk P. Laskauera i W. Babickiego, 1900-1903. - T. 2. - 1901.- 332 s.
217. Gloger, Z. Encyklopedia staropolska: w 4 t. / Z. Gloger. - Warszawa: Druk Piotra Laskauera i S-ki, 1900-1903. - T. 3. - 1902.- 350 s.
218. Gołębiowski, Ł. Domy i dwory / Ł. Gołębiowski. - Warszawa: Druk. N. Gkücksberga, 1830. - [4], 296 c.
219. Gołębiowski, Ł. Gry i zabawy różnych stanów w kraju całym, lub niektórych tylko prowincjach / Ł. Gołębiowski. - Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1983. - 332 s.
220. Kitowicz, J. Opis obyczajów za panowania Augusta III / J. Kitowicz; oprac. R. Pollak. - Wyd. 3. - Wrocław: Z. Narodowy im. Ossolińskich, 1970. - 608 s.
221. Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lieuvių tautosakos rankraštynas. – 7647. Tautosaka 2006 m. liepos mėnesį prie Neris ištakų surinkta Lietuvos ir Baltarusijos mokslininkų grupės, vadovaujamos Vykinto Vaitkevičiaus.
222. Massalski, E. T. Pan Podstolic, albo, Czém jesteśmy, czém być możemy: romans administracyjny: W 5 częściach. Część 2 / E. T. Massalski. – Wilno: W Drukarni A. Marcinkowskiego, 1831. - 268 s
223. Massalski, E. T. Pan Podstolic, albo, Czém jesteśmy, czém być możemy : romans administracyjny: W 5 częściach. Część 4 / E. T. Massalski. - SPb: W Drukarni K. Kraja, 1833. - 286 s.
224. Massalski, E. Z pamiętników (1799-1824) / E. Massalski // Z filareckiego świata : Zbiór wspomnień z lat 1816-1824 / Wyd. H. Mościcki. - Warszawa: Inst. Wydawniczy «Bibl. Polska», 1924. - S. 207-302.
225. Morawski, S. Szlachta bracia: wspomnienia, gawędy, dialogi (1802-1850) / S. Morawski. – Poznań : Wydawnictwo Polskie R. Wegnera, 1929. - 259 s.
226. Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention. Paris: UNESCO World Heritage Centre, 2005. – 151 p.
227. Sielicki, F. Kryż w werzeniach ludu Wilejszczyzny / F. Sielicki // Slavia Orientalis. – 1989. – T. 38, № 3–4. – S. 447–451.
228. Straczuk, J. Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi / J. Straczuk. – Wrocław: Wyd-wo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2006. – 275 s.
229. Tyszkiewicz, E. Opisanie powiatu borysowskiego pod względem statystycznym, geognostycznym, historycznym, gospodarczym, przemysłowo-handlowym i lekarskim, z dodaniem wiadomości: o obyczajach, śpiewach,

przysłowiach i ubiorach ludu, gusłach, zabobonach itd. / E. Tyszkiewicz. -Wilno: Druk. A. Marcinowskiego, 1847. - 489, IV s.

230. Tyszkiewicz, K. Wilija i jej brzegi: pod względem hydrograficznym, historycznym, archeologicznym i etnograficznym / K. Tyszkiewicz. - Drezno: Drukiem i nakładem Józefa I. Kraszewskiego, 1871. - XVI, 362 s.

НАВУКОВАЯ ПРАДУКЦЫЯ

публікацыі:

1. Аўсейчык У.Я. Сучасны стан пахавальна-памінальнай абраднасці вясковага беларускага насельніцтва // Современная молодёжь и общество: сб. науч. ст. Вып. 2: Молодёжь в обществе рисков и историко-культурных перемен / под науч. ред. И.И.Калачёвой. – Минск : РИВШ, 2014. – С.56-61.

2. Аўсейчык У.Я. Абрад Прыкладзіны ў беларусаў Падзвіння // Беларускае Падзвінне : вопыт, методыка і вынікі палявых і міждысцыплінарных даследаванняў : зб. навук. арт. II міжнар. навук. канф., Полацк, 17–18 красав. 2014 г.: у 2 ч. Ч. 1 / Полацкі дзярж. ун-т; пад агульн. рэд. Д.У. Дука, У.А. Лобача, С.А. Шыдлоўскага. – Наваполацк : ПДУ, 2014. – С. 144–156.

3. Аўсейчык У. Асаблівасці траецкай памінальнай абраднасці беларусаў Падзвіння (па матэрыялах XIX – пачатку XXI ст.) // Аўтэнтчны фальклор: праблемы захавання, вывучэння, успрымання: зборнік навуковых прац удзельнікаў VIII Міжнароднай навуковай канферэнцыі (Мінск, 25-27 красавіка 2014 г.) / [рэдкалегія: В.Р. Языковіч (старшыня) і інш.]. - Мінск: БДУКМ, 2014. – С. 78-79.

4. Аўсейчык У.Я. Памінальная абраднасць беларусаў Падзвіння ў веснавы перыяд (па этнаграфічных матэрыялах XIX – пачатку XXI стагоддзя) // Вестник Полоцкого государственного университета. Серия А. Гуманитарные науки. – 2014. – №9. – С. 46-55.

5. Аўсейчык У.Я. Гісторыя вывучэння пахавальна-памінальнай абраднасці беларусаў Падзвіння ў першай палове XX стагоддзя // Матэрыялы міжнароднай навуковай канферэнцыі да 150-годдзя А. К. Сержпутоўскага ; 19-20 чэрвеня 2014 г., г. Мінск / уклад. А. Г. Алфёрава, С.У.Грунтоў, Ю.С.Пракоф’ева; рэдкал. : А.І. Лакотка [і інш.]; НАН Беларусі, Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры. – Мінск, 2014. – С. 102–107.

6. Аўсейчык, У.Я. Асаблівасці сучаснай “прыватнай” (індывідуальнай) памінальнай абраднасці беларусаў Падзвіння / У.Я. Аўсейчык // Аўтэнтчны фальклор: праблемы захавання, вывучэння, успрымання : бюлетэнь VIII Міжнар. навук. канф., Мінск, 2015 г. / БДУКМ; рэдкал. : Языковіч В.Р. (адк. рэд.) [і інш.]. – Мінск, 2015. – С. 74-79.

7. Аўсейчык, У.Я. Рэгіянальныя асаблівасці і лакальныя варыянты ў каляндарнай памінальнай абраднасці беларусаў Падзвіння (па матэрыялах XIX – пачатку XXI стагоддзя) / У.Я. Аўсейчык // Асоба збіральніка ў захав. нематэрыяльн. культ. спадчыны: да 200-годдзя з дня нарадж. О. Кольберга: матэр. Міжнар. кругл. стала; 25–26 чэрв. 2014 г., Мінск – Пінск / Укл. Дар’я Алексеенка і Юры Пацюпа; Цэнтр даследав. бел. культ., мовы і літар. НАН Беларусі, Музей Бел. Палесся (г.Пінск), Маршалкоўская Управа Падляшскага ваяв. (Польшча), Польскі Інст. у Мінску. – Мінск, 2014. – С. 44–56.

8. Аўсейчык, У.Я. Асаблівасці каляндарна-памінальных абрадаў беларусаў Лепельшчыны (па матэрыялах XIX – пачатку XXI ст.) / У.Я. Аўсейчык // Лепельскія чытанні : матэрыялы VI навукова-практычнай

канферэнцыі, (Лепель, 17 – 18 кастрычніка 2014 г.) / Установа культуры "Лепельскі раённы краязнаўчы музей". – Мн.: Медысонт, 2014. – С.50-58.

9. Аўсейчык, У.Я. «Прыватная» (індывідуальная) памінальная абраднасць беларусаў Падзвіння (па матэрыялах канца ХХ – пачатку ХХІ стагоддзяў) / У.Я. Аўсейчык // Вестник ПГУ. Серия А. Гуманитарные науки (исторические науки). – 2015. – №9. – С. 31-37.

10. Володина, Т.В. Заговоры и представления о *притке* / *прыччы* у белорусов и русских / Т.В. Володина // Филологическая регионалистика. – Тамбов, 2014. – № 1(11). – С. 50-56.

11. Володина, Т.В. Детские болезни: современные белорусские записи / Т.В. Володина // Живая старина. – № 3. –2014. – С. 17-20.

12. Валодзіна Т.В. Статусныя характарыстыкі мужчыны-знахара ў традыцыйнай культуры беларусаў (Падзвінская традыцыя на агульнаэтнічным фоне) // Беларускае Падзвінне : вопыт, метадыка і вынікі палявых і міждысцыплінарных даследаванняў : зб. навук. арт. II міжнар. навук. канф., Полацк, 17–18 красав. 2014 г.: у 2 ч. Ч. 1 / Полацкі дзярж. ун-т; пад агульн. рэд. Д. У. Дука, У. А. Лобача, С. А. Шыдлоўскага. – Наваполацк: ПДУ, 2014. – С. 163-173.

13. Володина, Т. Еще раз о «литовском колтуне», или мифосемантика болезни в межэтническом контексте // Baltaiirslavai: dvasinių kultūrų sankirtos / Балты и славяне: пересечения духовных культур, sudarė irredagavo Tatjana Civiņan, Marija Zavjalovair, Artūras Judžentis / составители и редакторы Т. В. Цивьян, М. В. Завьялова и А. Юджентис. – Vilnius: Versmė, 2014. – P. 349-365.

14. Валодзіна, Т. Замовы, іх збіральнікі і паказальнікі / Т. Валодзіна // Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні. Вып. 2. - Мінск: Беларуская навука, 2015. - С. 509-516.

15. Володина, Т. В. Сохранение и репрезентация нематериального культурного наследия в Беларуси: опыт и проблемное поле / Т.В. Володина // Развитие единого культурного пространства Беларуси и России – важнейшее направление сотрудничества в рамках Союзного государства. Мат-лы постоянно действующего семинара при Парламентском Собрании Союза Беларуси и России по вопросам строительства Союзного государства (Заседание 37-е, гг. Молодечно, Минск, 9-10 апреля 2014 года). -Минск: Центр системного анализа и стратегических исследований НАН Беларуси, 2014. - С. 321-333.

16. Valodzina, T. Plica Polonica in Belarusian beliefs and incantations / T.Valodzina // Incantatio. An International Journal on Charms, Charmers and Charming Issue 4. General Editor: Mare Kõiva. -Tartu 2015. - P. 59-81.

17. Володина, Т.В. Аксиологический статус болезни в традиционной культуре белорусов / Т.В. Володина // Категория оценки и система ценностей в языке и культуре / Отв. редактор С.М. Толстая. – М.: “Индрик”, 2015. – С. 259-274.

18. Володина, Т.В. К проблеме указателей заговоров: количество, качество и перспективы / Т.В. Володина // Традиционная культура. Альманах.– 2015. – Вып. 3. –С. 185-189.

19. Володина, Т.В. Еще раз о жабе во рту (белорусские представления о стоматите в европейском контексте) / Т.В. Володина // Этнолингвистика.

Ономастика. Этимология: материалы III Междунар. науч. конф. Екатеринбург, 7–11 сентября 2015 г. / [отв. ред. Е. Л. Березович]. – Екатеринбург : Изд-во Урал.ун-та, 2015. – С. 62-64.

20. Лобач У.А. Вобраз чараўніка ў традыцыйнай карціне свету беларусаў Падзвіння XX – пач. XXI ст. (па матэрыялах этнаграфічных экспедыцый ПДУ) // Беларускае Падзвінне : вопыт, методыка і вынікі палявых і міждысцыплінарных даследаванняў : зб. навук. арт. II міжнар. навук. канф., Полацк, 17–18 красав. 2014 г.: у 2 ч. Ч. 2 / Полацкі дзярж. ун-т; пад агульн. рэд. Д. У. Дука, У. А. Лобача, С. А. Шыдлоўскага. – Наваполацк : ПДУ, 2014. – С. 213-219.

21. Лобач, В. А. Волаты и асілкі в легендах и преданиях Витебщины / В.А. Лобач // Живая старина.- 2014.- №3. – С. 24-28.

22. Лобач, У. Актуальныя праблемы даследвання беларускай традыцыйнай культуры / У. Лобач // III Міжнародны Кангрэс даследчыкаў Беларусі. Працоўныя матэрыялы. Т.3. – Kaunas, 2013. – С. 406-409.

23. Лобач, У. Сакральная геаграфія Лепельшчыны: сімволіка і рытуальныя функцыі / У. Лобач // Лепельскія чытанні. Мат-лы 6-й навукова-практычнай канферэнцыі (Лепель, 17-18.10.2014 г.). – Мн.: Медысонт, 2014 – С. 43-49.

24. Лобач, У. Аўтэнтычны фальклор і прафесійная этыка фалькларыстаў / У. Лобач // Беларускі фальклор. Матэрыялы і даследванні. Зборнік навуковых прац. – Вып. 2. – Мн.: “Беларуская навука”, 2015 – С. 503-508.

25. Лобач У.А. Культавыя крыніцы Беларускага Падзвіння: феномен сучаснай рытулізацыі прыродных аб’ектаў / У.А. Лобач // Аўтэнтычны фальклор: праблемы захавання, вывучэння, успрымання (памяці антраполога Зінаіды Мажэйкі): зборнік навуковых прац удзельнікаў IX Міжнароднай навуковай канферэнцыі (Мінск, 24-26 красавіка 2015 г.) / БДУКМ; рэдкал.: Языковіч В. Р. (адк. рэд.) [і інш.]. – Мінск : БДУКМ, 2015. – С. 58-60.

26. Lobačius, Uladzimeras Archeologiniai paminklai tradiciniame liaudies pasaulėvaizdyje (Baltarusijos–Rusijos paribys) / Uladzimeras Lobačius // Liaudies kultūra. – 2015. - №5. – P. 47-52.

27. Лобач, У.А. Палявыя этнаграфічныя даследаванні Полацкага дзяржаўнага ўніверсітэта ў 1995–2013 гг.: Вопыт, вынікі, перспектывы / У.А. Лобач // Асоба збіральніка ў захав. нематэрыяльн. культ. спадчыны: да 200-годдзя з дня нарадж. О. Кольберга: матэр. Міжнар. кругл. стала; 25–26 чэрв. 2014 г., Мінск – Пінск / Укл. Дар’я Алексенка і Юры Пацюпа; Цэнтр даследав. бел. культ., мовы і літар. НАН Беларусі, Музей Бел. Палесся (г.Пінск), Маршалкоўская Управа Падляшскага ваяв. (Польшча), Польскі Інст. у Мінску. – Мінск: Выд.В.Хурсік, 2014. – С. 66-69.

28. Лобач, У.А. Горад і гараджане ў светапоглядзе беларускіх сялян другой паловы XX – пачатку XXI ст. (па фальклорных і этнаграфічных матэрыялах Віцебшчыны) / У.А. Лобач // Веснік ПДУ. Серыя А. Гуманітар. навукі. – 2015.- № 9. – С.162-167.

29. Лобач, У. А. Гарадскі ландшафт у традыцыйнай карціне свету беларусаў Падзвіння / У.А. Лобач // Актуальныя праблемы архітэктуры Беларускага Подвіння и сопредельных регионов: сб. ст. респ. науч.-практ. семинара, Новополоцк, 8–9 окт. 2015 г. – Новополоцк: ПГУ, 2015. – С.75-77.

30. Шидловский, С.О. Эдуард Томаш Массальский о стратегиях эксплуатации белорусского крепостного крестьянства / С.О. Шидловский // Вестник Полоцкого государственного университета: Серия А (гуманитарные науки). – 2014. - № 1. – С. 57 – 60.

31. Шидловский, С.О. Игорь Всеволодович Чаквин: учёный, человек, учитель // Избранное: теоретические и историографические статьи по этногенезу, этническим и этнокультурным процессам, конфессиональной истории белорусов / И. В. Чаквин; отв. ред.-сост. А. Вл. Гурко ; Нац. акад. наук Беларуси, Центр исследований белорус. культуры, языка и лит. - Минск : Беларуская навука, 2014. - С. 14-17.

32. Шидловский, С.О. Кризис хозяйственных практик и традиционных форм виталитивной культуры помещного дворянства Беларуси в отражении романа Э.Т. Массальского «Пан Подстолич» / С.О. Шидловский // Вестник Полоцкого государственного университета: Серия А (гуманитарные науки). - 2015. - № 9. - С. 90-94.

33. Шыдлоўскі, С.А. «Запіскі» В. М. Севергіна як крыніца па гісторыі і этнаграфіі Беларускага Падзвіння і сумежных тэрыторый / С.А. Шыдлоўскі // Беларускае Падзвінне: вопыт, методыка і вынікі палявых і міждысцыплінарных даследаванняў: зб. навук. артыкулаў II міжнароднай навуковай канферэнцыі, Полацк, 17-18 красав. 2014 г. / пад агул. рэд. Д.У. Дука, У.А. Лобача, С. А. Шыдлоўскага. - Наваполацк: ПДУ, 2014. - Ч. 1. - С. 265–268.

34. Шидловский, С.О. Представления о личности помещика на витебско-смоленском пограничье / С. О. Шидловский // Личность в пространстве и времени: сборник научных статей V Международной научно-практической конференции / под ред. Н.П. Сенченкова и др. - Вып. 5. - Смоленск: Изд-во СмолГУ, 2015. - С. 203-206.

35. Шыдлоўскі, С. А. Шляхецкі двор на беларускіх землях у канцы XVIII – пачатку XX стст.: традыцыі будаўніцтва / С. А. Шыдлоўскі // Актуальныя праблемы архітэктуры Беларускага Подзвіння і сопредельных регионов: сб. статей респ. науч.-практ. семінара, Новополоцк, 8–9 окт. 2015 г. – Новополоцк: ПГУ, 2015. – С. 108–110.

36. Шидловский, С. О. Дворянское поместье в системе социализации привилегированного сословия Беларуси / С.О. Шидловский // Психосоциальная адаптация в трансформирующемся обществе: социализация субъекта на разных этапах онтогенеза [Электронный ресурс]: материалы IV Междунар. науч. конф., Минск, 21-22 мая 2015 г. / И. А. Фурманов (отв. ред.) [и др.]. - Электрон. дан. (22,7 Мб). - Минск: Изд. центр БГУ, 2015. - 1 электрон. опт. диск (CD-ROM). - С. 502-504.

37. Шыдлоўскі, С. А. Практыкі аптымізацыі выдаткаў і рацыяналізацыі прыгоннай гаспадаркі на беларускіх землях у дарэформленны перыяд / С. А. Шыдлоўскі // Управление в социальных и экономических системах : материалы XXIV международной научно-практической конференции, г. Минск, 14 мая 2015 г. / ред. Н.В. Суша и др. – Мн.: Минский университет управления, 2015. - С. 237-239.

38. Шидловский, С. О. Экологический аспект критики традиционных практик лесопользования помещного дворянства Беларуси в романе Э. Массальского «Пан Подстолич» / С.О. Шидловский // XI Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов / Отв. ред.: В.А. Тишков, А.В. Головнёв. - Москва; Екатеринбург: ИЭА РАН, 2015. - С. 176.

Здадзены ў друк:

1. Овсейчик В.Е. Специфика межэтнического взаимодействия старообрядцев и белорусов Подвинья (по материалам XIX – начала XXI в.) // Материалы Международной научной конференции “Русские в иноэтническом окружении. Русский фольклор в странах Балтии”, 2016.

2. Аўсейчык У.Я. Каляндарныя памінальныя абрады беларусаў Падзвіння (па матэрыялах XIX – пачатку XXI ст.) // *Białorutenistyka Białostocka* 2016.

3. Аўсейчык У.Я. Народнае дойдства і планіроўка паселішчаў старавераў Падзвіння ў XIX – пачатку XX ст. // Традиции и современное состояние культуры и искусств; VI Международная научно-практическая конференция, 19-20.11. 15, г. Мінск

4. Володина Т.В. Как в белорусской деревне «кота пекут» // Живая старина 2016.

5. Валодзіна Т.В. Да пытання даўніны і еўрапейскіх паралеляў магічнага лекавання беларусаў // Матэрыялы Міжнароднай навуковай канферэнцыі «Славянская мифология и этнолингвистика», Гомель, 2016 г.

6. Лобач В.А. Археологические памятники в традиционной картине мира сельского населения белорусско-русского пограничья // Материалы Международной научной конференции “Русские в иноэтническом окружении. Русский фольклор в странах Балтии”, 2016.

7. Лобач В.А. Богатыри, осилки и девы-воительницы в топонимических преданиях восточных славян // Балто-славянские исследования. Сборник научных трудов. Москва, 2016.

8. Лобач У.А. “Валькірыі” паўночнабеларускіх паданняў: да пытання тыпалогіі і сімволікі вобразу // *Веснік ПДУ. Серыя А. Гуманітар. навукі.* – 2015.

9. Лобач У. Культавыя крыніцы Віцебска-Смаленскага памежжа: сімвалічны статус і рытуальныя функцыі // *Białorutenistyka Białostocka* 2016.

Даклады на навуковых канферэнцыях:

1. Аўсейчык У.Я. Асаблівасці каляндарных памінальных абрадаў беларусаў Лепельшчыны (па матэрыялах XIX – пачатку XXI стагоддзя) // VI научно-практическая конференция “Лепельскія чытанні”, 17-18 октября 2014 г. (УК “Лепельский районный краеведческий музей”, г. Лепель).

2. Аўсейчык У.Я. Традыцыі памінавання продкаў у структуры масленічнай і вербнай абраднасці беларусаў Падзвіння (па матэрыялах XIX – пачатку XXI ст.) // Международная научная конференция “Традыцыі і сучасны стан культуры і

мастацтваў, 20-21 ноября 2014 г. (Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси, г. Минск).

3. Аўсейчык У.Я. Асаблівасці траецкай памінальнай абраднасці беларусаў Падзвіння (па матэрыялах XIX – пачатку XXI ст.) // VIII Международная научная конференция «Аўтэнтчны фальклор: праблемы захавання, вывучэння, успрымання» (апрель 2014 г., УО «Белорусский государственный университет культуры и искусств», г. Минск).

4. Аўсейчык У.Я. Абрад Прыкладзіны ў беларусаў Падзвіння // II Международная научно-практическая конференция «Беларускае Падзвінне: вопыт, метадыка і вынікі палявых даследаванняў» (17-18 апреля 2014 г., УО «ПГУ», г. Полоцк).

5. Аўсейчык У.Я. Рэгіянальныя асаблівасці і лакальныя варыянты ў каляндарнай памінальнай абраднасці беларусаў Падзвіння (па матэрыялах XIX – пачатку XXI стагоддзя) // Міжнародны навукова круглы стол “Асоба збіральніка ў захаванні нематэрыяльнай культурнай спадчыны” (да 200-годдзя з дня нараджэння Оскара Кольберга) (гг. Мінск-Пінск, 25-26 чэрвеня 2014 г.).

6. Овсейчик В.Е. Специфика межэтнического взаимодействия старообрядцев и белорусов Подвинья (по материалам XIX – начала XXI в.) // Международная научная конференция “Русские в иноэтническом окружении. Русский фольклор в странах Балтии” (РФ, Псков, 10-12 декабря 2014 г.).

7. Аўсейчык У.Я. Роля мовы ў этнічнай самаідэнтыфікацыі беларусаў ва ўмовах традыцыйнага грамадства (па матэрыялах XIX – пачатку XX ст.) // Международная научная конференция «Формирование и развитие национального самосознания в отражении белорусской, русской и зарубежных литератур» (Полоцк, 15-16 мая 2015 г.);

8. Аўсейчык У.Я. Асаблівасці сучаснай “прыватнай” (індывідуальнай) памінальнай абраднасці беларусаў Падзвіння // IX Міжнародная навуковая канферэнцыя “Аўтэнтчны фальклор: праблемы захавання, вывучэння, успрымання” (Мінск, 24-26 красавіка 2015 г.);

9. Валодзіна Т.В. Статусныя характарыстыкі мужчыны-знахара ў традыцыйнай культуры беларусаў (Падзвінская традыцыя на агульнаэтнічным фоне) // II Международная научно-практическая конференция «Беларускае Падзвінне: вопыт, метадыка і вынікі палявых даследаванняў» (Полацк, 17-18 красавіка 2014 г.).

10. Валодзіна Т.В. Уяўленні і наратывы пра ката ў сённяшнім вясковым і гарадскім асяродках // IV Міжнародны кангрэс даследчыкаў Беларусі (Літва, Каўнас, 2-4 кастрычніка 2014 г.).

11. Валодзіна Т.В. Фразеология и магические практики в контексте антропологических легенд (белорусская традиция на европейском фоне) // Міжнародная навуковая канферэнцыя «Славянская фразеология и языковые контакты», (Германія, Трыр, 16-19 кастрычніка 2014 г.).

12. Валодзіна Т.В. “Идентитет “внутренний” и “внешний” в пространстве магических практик белорусов” // Міжнародная навуковая канферэнцыя “Большинство/меньшинство: культурно-языковой идентитет Славии в истории” (Аўстрыя, Вена, 14-17 студзеня 2015 г.).

13. Валодзіна Т.В. Гандлёвыя аперацыі ў магічным лекаванні беларусаў: сімволіка і прагматыка // Міжнародная навуковая канферэнцыя “Гісторыя гандлю ў Беларусі: майстэрства прадпрымальніцтва на спажывецкім рынку” (Мінск, 21-22 лістапада 2015 г.).

14. Валодзіна Т.В. Да пытання даўніны і еўрапейскіх паралеляў магічнага лекавання беларусаў // Міжнародная навуковая канферэнцыя «Славянская міфалогія і этнолінгвістыка» (Гомель, 2-3 снежня 2015 г.).

15. Валодзіна Т.В. Семантычная характарыстыка немоты у славян // Міжнародная навуковая канферэнцыя «Slawische Ethnolinguistik: Methoden, Ergebnisse, Perspektiven» (Аўстрыя, Вена, 17.–19 снежня 2015 г.).

16. Лобач У.А. Вобраз чараўніка ў традыцыйнай карціне свету беларусаў Падзвіння XX – пач. XXI ст. (па матэрыялах этнаграфічных экспедыцый (ПДУ) // II Міжнародная навукова-практычная канферэнцыя «Беларускае Падзвінне: вопыт, методыка і вынікі палявых даследаванняў» (Полацк, 17-18 красавіка 2014 г.).

17. Лобач У.А. Палявыя этнаграфічныя даследаванні Полацкага дзяржаўнага ўніверсітэта ў 1995–2013 гг.: вопыт, вынікі, перспектывы // Міжнародны навуковы круглы стол “Асоба збіральніка ў захаванні нематэрыяльнай культурнай спадчыны” (да 200-годдзя з дня нараджэння Оскара Кольберга) (гг. Мінск-Пінск, 25-26 чэрвеня 2014 г.).

18. Лобач У.А. Горад і гараджане вачыма беларускіх сялян другой паловы XX – пачатку XXI ст. // IV Міжнародны Кангрэс даследчыкаў Беларусі (Літва, Каўнас, 3-5 кастрычніка 2014 г.).

19. Лобач У.А. Сакральная геаграфія Лепельшчыны: сімволіка і рытуальныя функцыі // VI навукова-практычная канферэнцыя “Лепельскія чытанні”, (Лепель, 17-18 кастрычніка 2014 г.).

20. Лобач У.А. Археалагічныя помнікі в традыцыйнай карціне свету сельскага населення беларуска-рускага пограніч'я // Міжнародная навуковая канферэнцыя “Русские в иноэтническом окружении. Русский фольклор в странах Балтии” (РФ, Псков, 10-12 декабря 2014 г.).

21. Лобач У.А. Культывыя крыніцы Беларускага Падзвіння: феномен сучаснай рытулізацыі прыродных аб’ектаў // IX Міжнародная навуковая канферэнцыя “Аўтэнтчны фальклор: праблемы захавання, вывучэння, успрымання” (Мінск, 24-26 красавіка 2015 г.).

22. Лобач У.А. Гарадскі ландшафт у традыцыйнай карціне свету беларусаў Падзвіння // Рэспубліканскі навукова-практычны семінар “Актуальныя праблемы архітэктуры Беларускага Подвіння і суседніх рэгіёнаў” (Новополоцк, 8-9 октября 2015 г.).

23. Лобач У.А. Народная медыцына Браслаўшчыны: лакальная спецыфіка і сімвалічны кантэкст // Міжнародная навукова-практычная канферэнцыя “Браслаўскія чытанні” (Браслаў, 12-13 лістапада 2015 г.).

24. Лобач У.А. Культывыя крыніцы беларуска-рускага памеж'я // VI Міжнародная навукова-практычная канферэнцыя “Традыцыі і сучасны стан культуры і мастацтваў” (Мінск, 19-20 лістапада 2014 г.).

25. Лобач У.А. Вобраз яўрэя-гандляра ў традыцыйнай карціне свету беларусаў Віцебшчыны канца XIX – першай паловы XX ст. // II Міжнародная навукова-практычная канферэнцыя “Гісторыя гандлю ў Беларусі” (Мінск, 21-22 лістапада 2015 г.).

26. Шыдлоўскі С.А. «Запіскі» В. М. Севергіна як крыніца па гісторыі і этнаграфіі Беларускага Падзвіння і сумежных тэрыторый // II Міжнародная навукова-практычная канферэнцыя «Беларускае Падзвінне: вопыт, метадыка і вынікі палявых даследаванняў» (Полацк, 17-18 красавіка 2014 г.).

27. Шыдлоўскі С.А. Дворянское поместье в системе социализации привилегированного сословия Беларуси // IV Міжнарод. навуковая канферэнцыя «Психосоцыальная адаптацыя ў трансфарміруючымся грамадстве: сацыялізацыя суб’екта на розных этапах онтогенеза» (Мінск, 21-22 мая 2015 г.).

28. Шыдлоўскі С.А. Практыкі аптымізацыі выдаткаў і рацыяналізацыі прыгоннай гаспадаркі на беларускіх землях у дарэформленны перыяд // XXIV Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі «Управленне ў сацыяльных і эканамічных сістэмах» (Мінск, 14 мая 2015 г.).

29. Шыдлоўскі С.А. Экалагічны аспект крытыкі традыцыйных практык лесопольвання поместнага дварянства Беларусі ў романах Э. Масальскага «Пан Подстолич» // XI Кангрэс антропалагаў і этналагаў Расіі (РФ, Екатеринбург, 2–5 чэрвеня 2015 г.).

30. Шыдлоўскі С.А. Представления о личности помещика на Витебско-Смоленском пограничье // V Міжнародная навукова-практычная канферэнцыя «Лічынства ў прастранстве і часе» (РФ, Смаленск, 20-23 чэрвеня 2015 г.).

31. Шыдлоўскі С.А. Шляхецкі двор на беларускіх землях у канцы XVIII – пачатку XX стст.: традыцыі будаўніцтва // Рэспубліканскі навукова-практычны семінар “Актуальныя праблемы архітэктуры Беларускага Подвіння і суседніх рэгіёнаў” (Новопалацк, 8-9 чэрвеня 2015 г.).