



Яна Баршчэўскага называюць адным з самых першых пачынальнікаў новай беларускай літаратуры ў XIX стагоддзі.

Непадалек ад Полацка шырока раскінулася непаўторная па сваёй прыгажосці возера Нешчарда, апяае Янам Баршчэўскім. Там яго малая радзіма – маентак Мурагі.

Нарадзіўся Ян Баршчэўскі ў сям’і збяднелага шляхціца. Мяркуюць, што бацька яго быў уніяцкім святаром, што, відавочна, дапамагло яму стаць навучэнцам Полацкага езуіцкага калегіума. У 1812 годзе калегіуму быў нададзены статус акадэміі, дзе ён прадаўжаў вучобу. Баршчэўскі атрымаў званне кандыдата акадэміі.

Падчас навучання ў Полацкім езуіцкім калегіуме Ян Баршчэўскі праявіў сябе як пачынаючы паэт.

На працягу ўсёй сваёй творчасці Баршчэўскі кіраваўся рамантычна-ўзвышаным пачуццём любові да роднага краю. Тады, калі Баршчэўскі пісаў і выдаваў свой галоўны твор «Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях», перад патрыётамі роднай зямлі стаяла задача паказаць права беларускага народа быць роўным сярод іншых. Ідэі незалежнасці пісьменнік выказаў праз літаратурны твор. Звяртаючыся да мінулага, развіваючы фальклорна-міфалагічную лінію, Баршчэўскі тонка паказвае душу беларуса. З незвычайнай цеплынёй Баршчэўскі піша пра Полаччыну: «Край, дзе чалавек жыве ў шчаслівую пару сваёй маладосці, калі я спяшаўся з поўначы (сталіцы Расійскай Імперыі – Пецяўбурга) на берагі Дзвіны, каб пабачыць тва ваколіцы, карціны якіх заўсёды я захоўваў у глыбіні сваёй душы... ». Творы Яна Баршчэўскага і сёння не страцілі сваю актуальнасць. Падчас валадарання Мікалая I, калі Беларусь лічылася паўночна-заходняй ускраінай Расіі, пісьменнік сцвярджаў, што яго Радзіма – самастойная краіна, якая мае сваю гісторыю і культуру.

УДК 39 [114+115] (=826)

«ПОЛЕ КУЛЬТУРЫ» Ў ТРАДЫЦЫЙНЫМ СВЕТАПОГЛЯДЗЕ БЕЛАРУСАЎ ПАДЗВІННЯ (паводле твораў Яна Баршчэўскага)

канд. гіст. навук, дац. У.А. ЛОБАЧ
(Полацкі дзяржаўны ўніверсітэт)

На падставе аналізу твораў Яна Баршчэўскага характарызуецца сімволіка элементаў культурнага ландшафту (дарога, храм, кірмаш, карчма, могількі) у традыцыйнай карціне свету беларусаў Падзвіння першай паловы XIX стагоддзя. Прыходзім да высновы, што аб’екты культурнай прасторы, згодна з асаблівасцямі міфалагічнага мыслення, выконвалі не толькі ўтылітарную, але і сімвалічную функцыю, што дазваляла з іх дапамогай мадэляваць карціну свету і канкрэтызаваць уяўленні чалавека пра яго.

Паказана, што ў традыцыйнай карціне свету беларусаў Падзвіння першай паловы XIX стагоддзя ў якасці базавых прасторавых кампанентаў фігуруе «свой» свет (звезданая і засвоеная ў выніку гаспадарчай і духоўнай дзейнасці прастора) і свет «чужы» («далёкая старана», рэальная камунікацыя з якой адсутнічала альбо была спарадычнай). Асобнае месца ў міфапэтычнай карціне свету займае дарога, што злучае ўсемагчымыя локусы і полюсы Сусвету і выконвае функцыю ўніверсальнай камунікацыйнай ніткі, якая шывае ў адно цэлае прасторавыя палатно Культуры.

Уводзіны. Адным з відавочных талентаў Яна Баршчэўскага з’яўляецца яго арганічнае ўменне пасродкам мастацкага слова трапіна занатоўваць і апісваць ва ўсіх драбніцах традыцыйнае жыццёвае палатно беларусаў Падзвіння першай паловы XIX стагоддзя. Вялікая заслуга Баршчэўскага як этнографа палягае ў тым, што ён бадай першы сярод тагачасных даследчыкаў звярнуў сваю ўвагу не на рэліктавыя, найбольш «экзатычныя», рэльефныя з’явы народнай культуры, але на ўяўленні і вераванні, якія суправаджалі вяскоўца ў будзённым, побытавым жыцці, а гэта значыць з’яўляліся тыповымі. У гэтым сэнсе ён дэ-факта значна аспрэдыў слушную крытыку этнографаў старых кірункаў з боку Б. Маліноўскага за ігна-

раванне імі штодзённага жыцця людзей і зацікаўленне «толькі экзотыкай, толькі рэдкімі, нязвыклымі з’явамі» [1, с. 34]. Дасканалае і тонкае веданне Я. Баршчэўскім народных традыцый, імкненне як мага больш дакладна перадаць рысы светапогляду і характару беларускага селяніна вынікала з яго надзвычай актыўнай палявой збіральніцкай дзейнасці, што было асобна адзначана Р. Падбярэскім яшчэ ў 1844 годзе: «Беларусь (размова вядзецца пра тагачасную Віцебскую губерню. – У. Л.) ён ведае дасканала, бо разоў трыццаць абышоў усю яе пешшу і штогод, і цяпер наведваецца на Радзіму з Пецярбурга... Дзівосны ў яго інстынкт у апрацоўцы паданняў, амаль нічога свайго не дадае, а ўсё – яго ўласнасць: голая казка не мела б аніякай вартасці, але ён аздабляе яе іншымі паданнямі, дасканала драматызуе, і раптам вырастае нешта суладнае, поўнае простанароднай праўды і самага сапраўднага жыцця» [2, с. 358]. Этнаграфічную каштоўнасць твораў Яна Баршчэўскага прызнаюць і сучасныя даследчыкі: «Змешчаныя ці проста ўключаныя (Я. Баршчэўскім. – У. Л.) ва ўласныя творы народныя легенды, казкі, прымаўкі ўсё ж трэба лічыць аўтэнтчнымі...» [3, с. 128]. Адсюль творы Яна Баршчэўскага дагэтуль застаюцца полем каштоўных, да канца не прачытаных значэнняў, аб’ектам навуковых пошукаў для мовазнаўцаў, фалькларыстаў, этнографістаў, міфалагаў і культуралагаў. Пры гэтым прынцыпова важна адзначыць, што гэтыя тэксты, па-за асноўнай сюжэтнай лініяй, разгорнутай аўтарам, выяўляюць яшчэ і «штодзённы воблік калектыўнай свядомасці, не адрэфлексаванай і не сістэматызаванай пасродкам мэтанакіраваных разумовых намаганняў мысліўцаў і тэарэтыкаў» [4, с. 115]. Гэтая акалічнасць, у сваю чаргу, вымагае ад даследчыка ўмення за «прамымі паведамленнямі тэкстаў выявіць тыя аспекты светаразумення іх стваральнікаў, пра якія апошнія маглі толькі міжволі «абмовіцца» [5, с. 10].

Такім чынам, мэтай дадзенага даследавання з’яўляецца характарыстыка сімвалічнага статуса элементаў культурнага ландшафту ў міфапаэтычнай карціне свету (КС) беларусаў Падзвіння на падставе аналізу твораў Яна Баршчэўскага.

У якасці прыярытэтных вылучаюцца наступныя задачы:

- вызначыць сімвалічную прагматыку катэгорый «свой» / «чужы» свет і «мяжа» ў традыцыйным светапоглядзе беларусаў Падзвіння;
- ахарактарызаваць сімвалічны статус і рытуальныя ролі элементаў культурнага ландшафту (сядзіба, дарога, храм, карчма і інш.) у міфапаэтычнай карціне свету.

Асноўная частка. Прынцыповым адрозненнем традыцыйнай (архаічнай) свядомасці з’яўлялася ўспрыманне прасторы як «ажыватворанай і якасна разнароднай», у той час як для сучаснага чалавека яна ёсць нейкай ідэальнай мёртвай абстракцыяй [6, с. 340]. Больш таго, у міфапаэтычнай свядомасці прастора і час выступаюць у непарыўным адзінстве. Вось чаму абсалютна ўсе міфалагічныя (і набліжаныя да іх) персанажы ў апавяданнях Яна Баршчэўскага з’яўляюцца толькі ў *пэўным месцы* і ў *пэўны час*: лясун, чорт, вадзянік, вужыны кароль, волат, Плачка – усе яны маюць сваю ўласную апэратыўную прастору, вызначаную не толькі прыродным ці культурным локусам, але і храналагічнымі рамкамі.

Для светапогляду беларусаў XIX стагоддзя «быў уласцівы падзел прасторы на «свой», «гэты» (прыналежны, засвоены чалавекам) і «чужы», «той» свет, які ў залежнасці ад кантэксту мог разумецца як свет памёрлых, сакральная, боская сфера (неба, вырай) ці інфернальная зона (свет «нячысцікаў»)» [7, с. 8].

Як сфера практычнай жыццядзейнасці чалавека «свой» свет у творах Яна Баршчэўскага займае ключавое месца, хоць і фігуруе на розных таксанамічных узроўнях. У больш шырокім значэнні «свой» свет – гэта Бацькаўшчына («Паўночная Беларусь» аўтара), прастора *рэальна вядомая* з маленства і акрэсленая актыўнай сацыякультурнай камунікацыяй (шлюб, гасціны, кірмаш, касцёл) і гаспадарчай дзейнасцю (земляробства, промыслы, гандаль). Устойлівы шэраг айконімаў і гідронімаў, якія паслядоўна згадваюцца Янам Баршчэўскім, дазваляе акрэсліць «родны кут» аўтара – гэта Полацка-Невельска-Себежскі трохкутнік, дзе Расоны выступаюць своеасаблівым цэнтрам. І справа не толькі ў тым, што ў строга геаграфічным сэнсе Расоны сапраўды размяшчаюцца ў цэнтры пазначанай зоны. Куды больш прынцыпова тое, што для міфапаэтычнай свядомасці чалавека традыцыйнага грамадства (і не толькі для мыслення кансерватыўнага сялянства і шарачковай шляхты, але і ў пэўнай ступені для інтэлектуальных рэфлексій прадстаўнікоў Рамантызму) Цэнтр светабудовы знаходзіцца менавіта там, дзе нарадзіўся і жыў чалавек [5, с. 34 – 35]. Унутраным прыродным напам’янтам (тэкстам) «малой радзімы» Яна Баршчэўскага з’яўляюцца азёры: Нешчарда, Расона, Глыбокае, Шэвіна, Сітна, Язна, Рабло, Няведра, Невельскае, вакол якіх і лакалізуецца значная частка міфалагем, разгорнутых у сядзібе шляхціца Завальні. Аднак у вуснах апавядальнікаў, простых «тутэйшых» людзей, «свой» свет – гэта, як правіла, роднае паселішча і яго бліжэйшыя ваколіцы (частотнасць апошняга тэрміну надзвычай высокая ў творах Я. Баршчэўскага). Гэта не выпадкова, бо ў XIX стагоддзі ва ўмовах нізкамабільнага, кансерватыўнага грамадства «сяляне нагул мыслілі ў катэгорыях супольнасці лакальнай, спаяныя былі знітаваннем звычайным, пачуццём свойскасці, што лучыла іх культуру ў межах вёскі і ваколіцы» [8, с. 186].

У прадметным, найбольш вузкім значэнні «гэты» свет як прыныпова ідэальны і ўзорны выступае ў выглядзе ізаляванай і самадастатковай *сядзібы*, якая на сімвалічным узроўні з'яўляецца прасторавым увасабленнем міфічнага «Залатога веку». У якасці такога першаўзору фігуруе ў апавяданнях шляхціца Завальні сядзіба рыбака Родзькі: «Пабудзеш на яго *востраве* (вылучана тут і далей мной. – У. Л.) – адразу відаць, што жыве там чалавек гаспадарлівы і дбайны. Яго дамок... стаіць на ўзгорку ў маляўнічай мясціне, ёсць пры ім маленькі *садок*: яблыні і вішні. Вакол хаціны – усюды парадак і чысціня. Мае коней, кароў і авечак. Поле ўгноена, як сад. На лугах сакаўная трава. А непадалёку густы бярозавы гай. <...> Шчаслівы чалавек. У яго там яшчэ не мінуўся *залаты век*. Ні з кім не дзеліць поле, ваўкі і медзьведзі не нападаюць на жывёлу» [9, с. 152]. Прасторавыя элементы, выкарыстаныя пры апісанні Родзькавай сядзібы, абсалютна не выпадковыя і ўзыходзяць да архетыпаў індаеўрапейскай міфалагічнай традыцыі. Так, выспа ў беларускай міфапаэтычнай карціне свету азначае паўсталую з хаоса, упарадкаваную прастору – сакральны ўчастак сушы, абкружаны вадой, які трывала суадносіцца з Цэнтрам свету ў значэнні першаснай, ідэальнай прасторы. Ідэя Цэнтра акцэнтуюцца з вобразам Сусветнага дрэва (храма, прастола), якое расце (знаходзіцца) на выспе: «На сінім моры ёсць выспа, на той выспі стаіць дуб, на тым дубу двананцаць сукоў, на тых двананцаць сукоў па двананцаць гняздзён, там разныя *пташкі райскія* песні пяюць...» (замова ад уроку) [10, с. 271]. Значэнне ідэальнай прасторы, набліжанай да багоў, акцэнтуюцца адсутнасцю драпежнікаў і вобразам *сада*, які ў міфапаэтычных уяўленнях беларусаў трывала суадносіўся з вобразам Рая: «Рай – гэта такі *сад*, у каторым заўжды шмат усёго, што толькі душа прымае» [11, с. 101]. У касмаганічнай легендзе, запісанай у Барысаўскім павеце, зямля, на якой расце сад («плодовыя дрэвы»), лічыцца Богавай і супрацьпастаўляецца зямлі, атручанай чортам, дзе растуць толькі пустазелле і атрутныя расліны [12, с. 313]. Невыпадкава, што сімвалічнае клішэ «выспа – сядзіба – сад» як увасабленне добрай долі Ян Баршчэўскі выкарыстоўвае, каб паказаць шчаслівае завяршэнне жыццёвых шляхоў сляпога Францішака – падарожнага старца: «Але я ўжо больш не паеду далёка, – сказаў Францішак. – Дзякуй Богу, маю дабрадзеяў і ў гэтых краях. Вось пан Б. падараваў мне *выспу* ў сваім маёнтку на возеры Рабло. Там маю *дамок, сад* і маленькую гаспадарку. Мне хопіць. Там косці мае і знойдуць спачын» [9, с. 164].

Безумоўнай квінтэсенцыяй «гэтага», «людскага» свету з'яўляецца гаспадарская сядзіба. У нашым выпадку – сядзіба шляхціца Завальні. Вакол яе як кропкі першапачатку і разгортваецца ўся наяўная прастора, рэпрэзэнтуючы чатырохчасткавую гарызантальную структуру міфалагічнай мадэлі свету: «Яго сядзіба стаяла ў чароўнай мясціне. На *поўнач* паблізу жылля – Нешчарда, велізарнае возера накшталт марскога затокі... На *поўдзень* – ад дому нізіны зелянеюць кустамі лазы, дзе-нідзе ўзгоркі, парослыя бярозами і ліпамі, на *захад* – разлогі лугавіны, і рака бяжыць з *усходу*...» [9, с. 89]. Знакавай характарыстыкай з'яўляецца і тое, што дом Завальні «стаяў на гары» [9, с. 89], якая ў «беларускай міфапаэтычнай традыцыі мадэлюе вертыкальную структуру Сусвету і ўяўляе трансфармацыю Сусветнага дрэва» [13, с. 114]. Гэтая акалічнасць (агароджаны двор на высокім беразе возера) у сімвалічным плане набліжае сядзібу Завальні да вобразу міфалагічнага «двара» калядных і валачобных песняў, які ўвасабляе Цэнтр Сусвету: «Іванаў двор на двары стаіць, / На двары стаіць, на крутым беражочку, / На крутым беражочку, на жоўтым пясоцку, / Кругом варот жалезны тын, / Кругом тына улья стаяць, / У тых ульях пчолы гудуць» [14, с. 143].

У адрозненне ад пазітыўна вылучанага «свайго» свету, які характарызуецца напоўненасцю і структураванасцю, «той» свет, «чужая старана» вылучаюцца спустошанасцю і бесструктурнасцю [15, с. 106 – 107]. Адсюль і характарыстыкі «тагасвету» (чужыны) у народным светаўспрыманні надзвычай сціслыя і няпэўныя. Трывалай і ўніверсальнай з'яўляецца толькі патэнцыйная небяспека з боку «таго» свету, якая рэалізуецца ў свеце людзей пасродкам чужакоў-прыхадняў. «Чужынец», які прыйшоў «з-за свету», заўсёды патэнцыйна небяспечны для існуючага светаладу. У параўнанні з ім «чужыя» ў этнаканфесійным (габрэі, цыгане, стараверы) і сацыяльным (пань, святары) плане, што жывуць у «гэтым» свеце, характарызуецца для вяскоўца значна меншым узроўнем пагрозы, бо магчымыя дэвіяцыі з іх боку ўжо вядомыя і прагназаваныя. У гэтым сэнсе паказальна, што «свае» стараверы (як правіла аселяўся земляробы), не ведаць пра якіх на Расоншчыне не маглі (у сярэдзіне XIX стагоддзя ў Беларускім Падзвінні налічвалася каля 40 тысяч старавераў [16, с. 53]), у Баршчэўскага ўвогуле не ўзгадваюцца, у той час як «агентамі іншасвету», характарызуванымі мясцовым насельніцтвам крайне негатыўна, выступаюць «*асташы*» – рускія рыбаковы-прамыславікі з Асташкоўскага павету Цвярской губерні [17, с. 161 – 162]. Характарыстыка «асташоў» рэзкая і катэгарычная: «...гэтыя рыбакі нібыта пасылаюць пад лёд злога духа і той заганыя рыбу ў нерат; дык яны спустошылі ў нас усе азёры, навучылі нашу моладзь бязбожным учынкам, чарам, бессаромным песням; намарна пайшлі засцярогі ксяндзоў ды старых людзей. І ў нас развялося злых духаў столькі, што колькі разоў з'яўляліся яны перад мноствам народу, чаго раней у нас ніколі не бывала» [9, с. 146]. У краязнаўчых нарысах «Лісты пра Беларусь» Рамуальда Падбярэскага, сучасніка і сябра Яна Баршчэўскага, знаходзім падобную характарыстыку. Прычым паказальна, што «асташы» ставяцца ў адзін сінанімічны шэраг з «булынямі» – стараверамі (оптавымі скупшчыкамі быдла): «Асташы зімою, а булыні летам, убываючыся ў вёскі, распаўсюджваюць кепскія звычаі ў сем'ях. Таму люд іх зне-

навідзеў» [18, с. 259]. Расцэньваць падобныя характарыстыкі вялікаросаў-раскольнікаў як суб'ектыўныя антыпаты прадстаўнікоў беларускага шляхецкага саслоўя не выпадае. Бо і вядомы крязнаўца Аляксей Семянтоўскі, прыхільнік вялікадзяржаўнай ідэялогіі, пазначае прычыны культурнай канфрантацыі паміж тутэйшымі людзямі і чужынцамі: «...раскольнікі наогул не прызнаюць святасці шлюбу і наогул мала шануюць павязі сужэнства; жанчыны-раскольніцы, у сваю чаргу, не надаюць вялікай каштоўнасці дзявоцтву і вернасці ў шлюбе, так званы свальны грэх паміж імі – справа самая звычайная; маральнасць раскольнікаў наогул ніжэй маральнасці беларусаў. Першыя параўнальна часцей абвінавачваюцца ва ўсемагчымых рабунках, грабежніцтвах, гвалтах, крадзежах, канакрадстве і да т.п.» [19, с. 20].

У значнай колькасці выпадкаў **мяжа** паміж «гэтым» і «тым» светам (як і вобраз апошняга) даволі формульная і няпэўная. Так, «невядома адкуль» з'яўляецца ў панскім маёнтку чарнакніжнік-чараўнік; «невядома куды» ходзіць лёкай Карпа, пасябраваўшы з нячыстай сілай. У «далёкім краі», «за лясамі, за гарамі» знаходзіцца і казачнае царства «вялікага чарнакніжніка» [9, с. 274]. Але ў апавяданні «Дзіўны кій» Ян Баршчэўскі пазначае базавыя характарыстыкі іншасвету ў яго інфернальнай іпастасі: «Статычнасць, мярцвянасць, змрок (цэпра), цішыня. «І вось бачыць Алешка перад сабою *смутную* краіну, дзе *знямела ўся прырода; ані звера, ані чалавека*. У некаторых мясцінах былі *чорныя лясы*, але *аніводная птушка не абзывалася ў тых лясах...*» [9, с. 276]. Гэтае апісанне тыпалагічна тоеснае вобразу іншасвету, што фігуруе ў беларускіх замовах як адрас, куды адсылаецца (дзе знішчаецца) хвароба: «Дзіце, пуды, на сухія лясы, на нічыя лозы, на сухія калоды, дзе людзі і жывотныя не ходзяць, пціцы не лягаюць, пцічы голас не заходзіць і там жа вам прапасьці...» [20, с. 98].

Але ў жыццёвым, будзённым вымярэнні негатыўныя ўласцівасці тагасвету набывае і «чужы край», «далёкая старана», якая супрацьпастаўляецца «роднай старонцы». Так, рускія, памежныя з Расоншчынай, тэрыторыі ў вачах тубыльцаў выступаюць як прытулак злодзеяў, дзе хаваюцца людзі з ліку землякоў, што ў сябе на радзіме парушылі соцыякультурныя нормы звычайнага права і этыкі: «Адны меркавалі, што ён (Карпа. – У. Л.) злыгаўся з ліхадзеямі, якія пераганяюць крадзеных коней пад Пскоў ці да Вялікіх Лук» [9, с. 109]; «адны казалі, што недалёка ад Вялікіх Лукаў і Пскова хаваўся ён (Васіль. – У. Л.) у пушчах з хеўраю ліхадзеяў» [9, с. 121]. З другога боку, «чужая старонка» – гэта магчымасць для тутэйшага чалавека «лягчэй набыць грошы дзеля гаспадаркі ды на падаткі», што, напярэць, азначае цяжкую, катаржную працу, адрозную ад штодзённага клопату земляроба: «Я блукаў колькі гадоў па Расіі, ля Ноўгарада і Старой Русы, і быў нават пад самым Пецярбургам, увесь час робячы цяжкую работу там, дзе вялі дарогі праз багны і дзікія лясы; капаў глыбокія канавы, увесь дзень стоячы ў вадзе» [9, с. 109 – 110]. І нават, калі размова вядзецца пра Інфлянты, што ў калектыўнай свядомасці ўспрымаюцца як «край шчаслівы», дзе «зямля родзіць лепш, чым у нас... і паны багацейшыя, маюць пекныя палацы», то, са словаў сляпога Францішака, высвятляецца, што край гэты, у супрацьвагу роднаму, ёсць недасканалы праз маральныя хібы і сацыяльную бездань, якая пралягла між яго жыхарамі: «Я – сляпы. Я не бачыў іх пышных палацаў. Ведаю толькі, што там багатыя паны не любяць размаўляць з беднымі людзьмі. А ўбогі за ўсё сваё жыццё не пачуе іхняга слова» [9, с. 164].

Паколькі ў рамках традыцыйнай супольнасці нацыянальная самасвядомасць практычна адсутнічала, а для этнакультурнага самавызначэння «ў залежнасці ад сітуацыі важнай была мова, рэлігія, вопратка, звычайнасць, класавая прыналежнасць» [8, с. 181], то ў антыноміі «свае» – «чужыя», іншаземцы, насельнікі далёкіх краёў і краін ужо прадвызначана надзяляюцца разнастайнымі хібама і недахопамі ў параўнанні з тутэйшымі людзямі. Указанні на неразумнасць, марнатраўства, жыццёвую неабазнанасць чужаземцаў, укладзеныя ў вусны літаратурных герояў Яна Баршчэўскага, гучаць не так катэгарычна, як у дачыненні да асташоў, і, хутчэй, іранічна: «Як неразумна, – сказаў пан Сівоха, – прывозіць з Рыгі аракі і замежнае віно, у якое, як я чуў, дзеля смаку *немцы* дадаюць не вельмі добрыя для здароўя прыправы, і яшчэ дорага за яго плаціць. Лепей выкарыстаць грошы на што іншае. Маём свае, выдатныя смакам і не шкодныя здароўю, напоі» [9, с. 237 – 238]. Жыццёвая неспрактыванасць людзей у далёкіх краях можа пазначацца ўскосна, праз пахвалу тубыльцаў, якую агучвае ўласна «чужак» у этнічным вымярэнні – цыган Базыль: «У *гэтым краі* і людзі не горш за цыганоў абазнаныя ў конях: не дадуць ашукаць» [9, с. 237].

Рубеж у выпадку з «чужой стараной» можа мець даволі канкрэтны і трывалы характар. Так, з паўднёвага боку прыроднай і сімвалічнай мяжой паміж «сваім» і «чужым» светам выступае Дзвіна. Невыпадкова, што калісці прыйшлая чараўніца Арына і яе дачка жылі «дзесьці далёка за Дзвіною» [9, с. 119]. Там жа, у «залатых часах» дастатку і справядлівасці, калі ў ваколіцах Нешчарды панавала сацыяльная роўнасць, жылі і нешматлікія паны. «У нашых ваколіцах старыя людзі памятаюць шчаслівейшае жыццё, калі было яшчэ шмат пачцівых, стараных і працавітых людзей; у той час, кажуць, кожны гаспадар меў у дастатку зямлі і радзіла зямля заўсёды добра, хапала хлеба і корму жывёле. У азёрах і рэчках было столькі рыбы, што моладзь, бавячыся ля вады з першаю-лепшаю прыладаю, лавіла столькі рыбы, што ледзь магла забраць з сабою дадому. Паноў было не шмат, ды і тыя пабожныя, і жылі яны дзесьці далёка за Дзвіною» [9, с. 145 – 146].

Аднак і «свой» свет для чалавека Традыцыі не з'яўляецца аднародным і падзяляецца на «*поле прыроды*» (элементы прыроднага ландшафту: лес, гара, возера, балота і г.д.) і «*поле культуры*» (элементы прасторы, звязаныя з культурай і вытворчай дзейнасцю чалавека: вёска, сядзіба, млын, карчма, царква і інш.) [21, с. 9 – 10], дзе, у сваю чаргу, вылучаюцца як «добрыя», «святыя», так і «благія», небяспечныя локусы. Ніжэй спынімся на элементах прасторы, што былі найбольш знакавымі для міфапаэтычнай КС беларусаў Расоншчыны ў першай палове XIX стагоддзя.

«Поле культуры». У любой міфалагічнай карціне свету, побач з элементамі прыроднага ландшафту, выразную структуратворчую ролю адыгрываюць і аб'екты засвоенай чалавекам культурнай прасторы. «*Поле культуры*» (Т. Цыўян) змяшчае ў сабе ўсе элементы прасторы, звязаныя з чалавекам і ягонай стваральнай дзейнасцю (горад, вёска, хата, храм, млын, гумно і г.д.). Прастора культуры адрозніваецца ад прыроднага атачэння тым, што яе асноўныя структурныя адзінкі з'яўляюцца плёнам вытворчай дзейнасці чалавека і не маюць ідэнтычных аналагаў у свеце прыроды. Акрамя таго, у міфапаэтычных уяўленнях беларусаў, адлюстраваных, да прыкладу, у касмаганічных легендах, прыродныя локусы (лес, горы, балоты, рэкі і інш.) з'яўляюцца першаснымі ў храналагічным плане, паколькі былі створаныя (Богам, Чортам, Волатам) у пракаветныя міфалагічныя часы, у той час як аб'екты культуры, збольшага, належаць рэальнай гісторыі, калектыўная памяць пра якую вымяраецца ў традыцыйнай супольнасці прыблізна трыма стагоддзямі [21, с. 20]. Нягледзячы на празрыстую утылітарную прагматыку, амаль усе элементы культурнага ландшафту маюць надзвычай ёмісты і высокі семіятычны статус і ў значнай колькасці выпадкаў характарызуюцца полісемантычнасцю і рытуальнай поліфункцыянальнасцю. Не з'яўляюцца выключэннем і тыя аб'екты культуры (дарога, сядзіба, храм, карчма, кірмаш, могілкі, горад і інш.), якія выступаюць у Яна Баршчэўскага знакавым і шмат у чым вызначальным прасторавым кантэкстам для часавых, персанажных і акцыянальных кодаў ягоных апавяданняў.

Дарога. У беларускай міфапаэтычнай карціне свету дарога з'яўляецца бадай самым парадаксальным элементам культурнай прасторы. Яе з'яўленне, у адрозненне ад хаты, гумна ці царквы, не прадугледжвала стваральнай працэдуры будаўніцтва ці нейкіх адмысловых чалавечых высілкаў. «Адпачатку дарога ў чалавечай культуры ўзнікае як элемент асяродку. Пры гэтым дарога стаіць на сутыку дзвюх абласцей асяродку, экасферы і тэхнаферы» [22, с. 10]. У гэтым сэнсе паказальнай з'яўляецца дарога-зімнік цераз Нешчарду, якой і прыходзяць у сядзібу Завальні падарожныя людзі. Створаная самой прыродай і падкрэслена часовая, яна, разам з тым, з'яўляецца ўласна дарогай, толькі выконваючы функцыю чалавечай камунікацыі. «Крышку патрывай, – як толькі замерзне Нешчарда, паўз гэты фальварак праз возера будзе вялікая дарога. О! Тады пан Завальня запрасіць да сябе шмат гасцей, каб расказвалі, што каму заманецца» [9, с. 92]. Дарога-фантом, што перыядычна знікае завейнаю, змяняю ноччу, нязмушана праграмуе і звышнатуральнасць апавяданняў тых людзей, што прыйшлі па ёй:

«– Ах, паночак, пусці нас пераначаваць, ноч цёмная, нічога не відна, і дарогу так замяло, што і найці няможна.

– А ці ўмеецца казкі ды прыказкі?

– Да ўжо ж як-небудзь скажым, калі толькі будзе ласка панская» [9, с. 93 – 94]. Цесная суаднесенасць дарогі, працэса яе прахаджэння і «бяседы» (працэса вербальнай камунікацыі) палягае ў тоеснасці іх функцый. Калі «міфалагічны змест дарогі вызначаецца яе асноўнай функцыяй – злучаць розныя кропкі прасторы» [23, с. 59], то функцыя размовы – злучэнне розных кропак соцыясферы. Іншымі словамі, дарога ў міфапаэтычнай КС «разумеецца ў шырокім сэнсе як рэалізацыя любой камунікацыі» [23, с. 59]. Паколькі дарога злучае ўсе наяўныя прасторавыя локусы Сусвету паміж сабой («няма такога месца (ці гэта горад, храм, вырай ці гэта балота, «пекла», «чужая старана») куды б не магла завесці дарога» [24, с. 7]), а кожны з іх мае ўласную сэнсавую (тэкставую) нагрузку, то прахаджэнне чалавекам дарогі – гэта не механічнае пераадоленне прасторы, але спасціжэнне гэтых новых сэнсаў. «Ужо на ранніх этапах чалавечае культуры дарога перастае быць толькі кампанентай толькі матэрыяльнага асяродку, што валодае толькі функцыянальным значэннем. Чалавек духоўна і эмацыйна перажывае яе, падвяргаючы яе асэнсаванню. Яна становіцца элементам семантычнай прасторы культуры, часткай працэса сэнсаспараджэння. Дарога, не трацячы сваёй рэчыўнасці, функцыянальнасці, надзяляецца сэнсавай тканкай і ператвараецца ў феномен культуры» [22, с. 11]. Аднак для традыцыйнай вясковай супольнасці, базавымі характарыстыкамі якой з'яўляюцца кансерватызм, нізкая мабільнасць (статыка) і амаль поўная адсутнасць знешніх камунікацый, дарога з яе дынамічнай сутнасцю і пастаяннай апеляцыйнай да іншасвету разглядаецца як локус пастаяннай рытуальнай напружанасці (дарога прыналежыць, паводле Д. Нічыпарук, да сферы «sacrum» [25, s. 109]) і прастора патэнцыйна небяспечная. Адсюль, аграрная «культура, падкрэсліваючы і часам ідэалагізуючы сваю аселасць, ігнаруе дарогу, не прызнаючы яе сваёй часткай... Наадварот, дарога традыцыйна лічыцца сімвалам усялякай дэзарганізацыі і беспарадку» [26, с. 35]. У гэтым сэнсе, людзі, што прыходзяць у сядзібу Завальні, вельмі знакавыя: старац (жабрак) Францішак, рыбак Родзька, фурман

Якуш, арганісты з Расонаў, каваліха Аўгіння, цыган Базыль, – усе яны ў соцыякультурнай плашчыні традыцыйнай КС маюць, як і дарога ў прасторавым вымярэнні, памежны статус і трывала суадносяцца з іншасветам у розных яго праявах. Адсутнасць сярод суразмоўцаў Завальні «эталоннага» вяскоўца-земляроба абумоўлена тым, што інфармацыйная прастора апошняга гэтка ж кансерватыўная, устойлівая і нязменная (даўно і добра вядомая, прынамсі, тутэйшаму шарачковаму шляхціцу), як і ўвесь «гэты», «свой» свет.

Але, з другога боку, дарога як своеасабліва тапаграфічная сетка жыццёвай актыўнасці чалавека прыналежыць сферы культуры і супрацьпастаўляецца бездарожжы як незасвоенай прасторы: «Бог дарогаю, а чорт цалікам» [27, с. 49]. Сысці з дарогі, апынуцца на бездарожжы, заблукаць – азначала на сімвалічным узроўні страту чалавекам камунікацыйнай ніткі, што звязвае яго са «сваім» светам, і выпадзенне ў патэнцыйна варожую, «нялюдскую» зону. Гэтая небяспечная сітуацыя, уласна кажучы, і прыводзіць у дом Завальні падарожных. «Раптам пачуў крык на возеры, там і тут пераклікаліся паміж сабою мноства адчайных галасоў, быццам не могучы даць рады ў страшнай небяспецы. Я вяртаюся ў хату і кажу пра гэта дзядзьку. – Гэта падарожныя, – адказаў ён, – дуйка снегам замяла дарогу, і яны, блукаючы па возеры, не ведаюць, у які бок падацца. – Гаворачы гэта, ён узняў запаленую свечку і паставіў на падваконні» [9, с. 93]. Пры гэтым беларусы Падзвіння верылі, што небяспечная для жыцця страта дарогі можа быць інспіраваная нячыстай сілай. Падобнае кепства прыпісвалася Палевіку, для якога «любімай забавай» узімку з’яўлялася «знішчэнне дарожных тычак (вешак), зацярушанне дарогі, занос снегам канаваў і калдобінаў, каб туды трапляў праезджы ці прахожы, які збочыў з дарогі, якога яны доўга водзяць узад і ўперад – пакуль не замерзне» [28, с. 49]. Асабліва небяспечнай лічылася начная дарога, паколькі начны час сутак трывала суадносіўся з вяршэнствам нячыстай сілы. Так, у апавяданні «Радзімы знак на вуснах» прычынай начных блуканняў становяцца чары карчомшчыцы Праксэды. «Колькі гаспадароў наважылі напэўна ўсё даведацца і абвінаваціць яе (у чарадзеістве. – У. Л.) перад панам. Дык яны запраглі ўвечары каня, едуць туды, мяркуючы, што зловяць Праксэду на гарачым... Але што за праява? Хоць дарогу так ведалі, што здавалася, кожны, заплюшчыўшы вочы, дайшоў бы, – блукалі да *світання*, на разуменчы, у які бок іх занесла. Пры сонцы ўбачылі, што ўсю ноч кружылі вакол карчмы, але знайсці яе не маглі» [9, с. 155].

Аднак, з’яўляючыся універсальным каналам камунікацыі з «іншасветам», дарога можа быць адзначана перамяшчэннем па ёй як «нячыстай сілы», так і Бога (сакральна вылучаных персанажаў). У легендарным апавяданні «Дзіўны кій» (Ян Баршчэўскі пераказвае казачны сюжэт пра падарожнага Бога, вельмі папулярны на Беларусі [29, с. 638 – 639]) парабак Алеша на дарозе пачаргова сутракае трох старцаў і, ахвяраваўшы ім свае апошнія грошы, атрымлівае за гэта дзіўны кій. «Не турбуйся за заўтрашні дзень, – сказаў жабрак. – Адаю табе гэты кій... і ты, калі будзеш мець якую-небудзь патрэбу, падымі да неба той канец кія, якім абапіраешся на зямлю, і адразу зробіцца ўсё, што ты захочаш» [9, с. 273]. Такім чынам, Алеша атрымлівае магчымасць беспасярэдняга і дзейснага кантакту са сферай боскага; фактычна, яму адкрываецца дарога на неба, што існавала ў часы першастварэння і была схавана ад людзей за іх грахі: «Перш небо падходзіло да зямлі так, што можна было на яго ўсходзіць, але як людзі саграшылі, та Бог атдзяліў небо ат зямлі й закрыў тую дарогу» [11, с. 28]. У *прыдарожнай* нежылой хаціне адбываецца і дзівосная сустрэча сляпога старца з Плачкай, якая адорвае жабрака срэбранымі грашыма. Дарога, якой прыйшла Плачка ў свет людзей, мае ў дадзеным выпадку не толькі прасторавае (сінхроннае), але і часовае (дыяхроннае) вымярэнне. Бо з’яўляецца яна з эпохі Вялікага княства Літоўскага – часоў ідэальных, «залатых» (прынамсі, для шляхты), пра што і сведчыць характар яе дарунка. «Гэты ўбогі, ходзячы ад хаты да хаты, паказваў тыя грошы, на якіх з аднаго боку былі выявы каралёў, а з другога – Пагоня» [9, с. 166].

Разам з тым дарога, асабліва ў небяспечных часавыя прамежкі (вечар, ноч), з’яўляецца і патэнцыйным месцам сустрэчы чалавека і нячыстай сілы. Менавіта на вечаровай дарозе, спаткаўшы дудару Ахрэма, «нячысты», што прыняў аблічча ягонага кума, заваблівае музыку ў лес, дзе той грае да самае раніцы [9, с. 157 – 158]. У залежнасці ад сімвалічнай інтэрпрэтацыі (скіраванасці) дарогі знаходзяцца і яе якасныя характарыстыкі. Так, у «царства Вялікага Чарнакніжніка» казачнага героя Алешу вядзе «ўтравелая (няезджаная, няходжаная) дарога», якая ў традыцыйнай КС маркіруе шлях у краіну памёрлых (параўнай у галашэнні: «А мая ж ты мамулечка, ...а куды ж ты сабралася? А ў якую дарожачку? <...> А ў дарожачку далёкую, а ў дарожачку няезджаную» [30, с. 271 – 272]), і супрацьпастаўляецца ідэальнай жыццёвай дарозе: «Кто будзет твой сон знаць, в сваём доме садзержаць, утрам і вечарам прыгаварываць, не будзе яго сам Гаспод Бог забываць. Куды он пайдзёт, куды не паедзіт, будзе яму *дарога чыстая, карысная*: на яго звер не набяжыт, змей не наляціт, план-тапор не срубіт, на агне не згарыт, на вадзе не патоне» (замова на шчаслівую дарогу) [20].

Храм – Кірмаш – Карчма. Злучэнне гэтых аб’ектаў культурнай сферы ў адзін лагічны ланцужок можа падацца парадаксальным і непрыёмальным. Аднак у полі значэнняў традыцыйнай КС беларусаў усе яны выяўляюць сваю сімвалічную прагматыку толькі ў цеснай сувязі з феноменам *святочнага часу*, што выяўляе як іх пэўную ізаморфнасць, так і апазіцыйнасць. Свята як сакральны прамежак часу характа-

рызуецца забаронай (поўнай ці частковай) на працу гаспадарчую, выключна утылітарную. На першы план выходзяць каштоўнасці сімвалічнага кшталту і рытуальныя формы паводзінаў, бо самое свята атрымлівае санкцыю «не са свету сродкаў і неабходных умоваў, а са свету вышэйшых мэтаў чалавечага існавання, гэта значыць са свету ідэалаў» [31, с. 14]. Аднак пры гэтым сімвалічны і акцыянальна-эмацыйны змест беларускіх народных святаў быў прынцыпова адрозным ад нормаў хрысціянскай этыкі. У той час як «тон афіцыйнага свята мог быць толькі маналітна сур'ёзным...» [31, с. 15], народнае свята носіць падкрэслена смехавы і праз гэта аптымістычны, жыццясцвярдзальны характар. Гэтая, здавалася б, супярэчнасць здымалася ў традыцыйнай супольнасці праз рэалізацыю адмысловага святочнага сцэнара паводзінаў, калі наведванне храма і карчмы (часта ў кантэксце кірмаша) былі не ўзаемавыключнымі, але ў роўнай ступені абавязковымі элементамі свята. «Бываюць тут часам у *нядзелю кірмашы*; людзі збіраюцца з бліжэйшых вёсак у *касцёл*. <...> Пасля набажэнства ўсе збіраюцца ў адным месцы, дзе-небудзь паблізу *карчмы*; тут з'яўляецца некалькі жыдкоў са стужкамі, іголкамі і рознымі блішчастымі аздобамі для адзення; падае голас адмысловая беларуская дуда. Распачынаецца музыка пад адкрытым небам; скачуць да поту, іх радасць часта перазодзіць межы прыстойнасці. А журботныя плакальшчыцы, якія нядаўна заліваліся слязамі над магілаю мужа і бацькі, скачуць пад мелодыю дуды» [9, с. 85 – 86].

Соцыякультурны статус беларускай карчмы быў надзвычай высокім, а рытуальныя функцыі вельмі шырокімі, што вельмі здзіўляла этнографу XIX стагоддзя, якія міжволі параўноўвалі яе з рускім «кабаком». «Беларуская карчма не тое, што вялікарускі кабак, дзе можна толькі купіць гарэлкі і напіцца доп'яна»; «Арэнай для грамадскага жыцця служыць пераважна карчма. Яна для беларуса і біржа, і даведанная кантора, і клуб. У корчмах нашыя сяляне збіраюцца для абмеркавання розных пытанняў грамадскіх і прыватных, для заключэння рознага роду здзелак. Тут адбываецца наём работнікаў; тут абмяркоўваецца выбар службовых асобаў і іншыя справы грамадскага характару, так што ў валасную ўправу приходзяць толькі давесці да ведама ўжо прынятае рашэнне. Роля клуба беларускай карчмы выяўляецца ў тым, што яна з'яўляецца дапаўненнем да сямейнага жыцця вяскоўца. Ніводная сямейная ўрачыстасць не абыходзіцца... без карчмы. У карчме жаніх выглядае сабе нявесту. У карчму заязджаюць адразу з цэрквы пасля вянца..., туды ж заязджаюць і пасля хрышчэння немаўляці, і пасля пахавання. На другі дзень Раства Хрыстова, на Новы год..., на Дзядовую нядзелю і заговіны сяляне нашыя і малыя, і вялікія, і старыя... ідуць у карчму, дзе ў танцах і гульнях праводзяць усю ноч. Старыя і наогул жанатыя звычайна ўсаджваюцца там паважна за сталом, п'юць гарэлку і піва, закусваюць мясам і кілбасой, а дзецюкі з дзеўкамі стаяць у куце, нашэптваючы штосьці адзін аднаму на вуха...» [12, с. 18, 103 – 104].

Такім чынам, храм і карчма выяўляюць непарыўнае адзінства ў межах абрадавага дзейства: служба ў царкве афіцыйна «легітымізуе» народнае свята (рытуал), а рэальна разгортваецца яно ўжо ў карчме (у прымаўцы: «Быў у касцёле, дзе чаркамі звоняць» [32, с. 361]). Пры гэтым соцыякультурныя функцыі карчмы, як гэта вынікае з этнаграфічных крыніц, у традыцыйнай супольнасці куды больш ёмістыя, чым царквы ці касцёла. Апрача рытуалаў каляндарнага і сямейнага цыклаў, карчма ў прасторавым плане абслугоўвае механізмы міжпакаленнай перадачы этнакультурнай інфармацыі, сацыялізацыі моладзі, рэактуалізуе пасродкам разгорнутых камунікацый калектыўны вопыт і гісторыю вясковай супольнасці і тым самым кансалідуе яе.

Усе памянёныя функцыі ўласцівыя і карчме з апавяданняў Яна Баршчэўскага. «Было гэта на Каляды, калі сяляне – жыхары блізкіх ваколіц – сабраліся ў карчме на пагулянку... У карчме грала музыка, моладзь спявала ды скакала, а старыя пры кілішку за сталом апавядалі пра розныя здарэнні: каму што ўспаміналася» [9, с. 147]. Аднак тут неабходна пазначыць, што пазітыўныя характарыстыкі ў Яна Баршчэўскага датычацца карчмы «старасвецкай», вясковай, якая супрацьпастаўляецца карчме гарадскоў, дзе нормы паводзінаў традыцыйнай супольнасці ўжо не шануюцца: «Заходзім у велізарны пакой, было там колькі асобаў: пілі, елі, палілі люлькі, смяшылі адзін аднаго, успамінаючы недахопы і дзівацтвы сваіх знаёмых; здзекваліся з усіх, не шануючы ні кабет, ні старых»; «седзячы за сталом, здзіўлена паглядаў я на гэтых шылахвостаў...» [9, с. 221].

Разам з тым карчма як памежная кропка засвоенай чалавекам прасторы, што найбольш актыўна функцыянуе ў пераходных, небяспечных часавых прамежках (вечар, ноч), трывала асацыявалася ў народзе з «нячыстай сілай» і чарадзеяствам. Невыпадкова, што і вядзьмарка Праксэда, сумна вядомая ў ваколіцах Нешчарды, з'яўляецца гаспадыняй карчмы. Паўсюдна на Беларусі лічылася, што чары, насланыя на чалавека ў карчме, з'яўляюцца вельмі моцнымі і адрабіць іх практычна немагчыма. «Як ліхі чалавек мае на каго злосьць, то папросіць чараўніка, штоб яму нешта пагананага зрабіў, а чараўнік етага толькі і ждзэ, да як угледзіць, што той пайшоў у карчму, дак і ён зараз туды. Падліжацца, быццам то такі вялікі друг, да, паддурываючы, і ўвапрэ чарку гарэлкі з чортам; чалавека так зараз і кіне ў прычыну (эпілепсію), бо чорт у яго насланы. Няма на сьвеці такога знахара, штоб выгнаў таго чорта насланага... і сам чараўнік нічога не паможа» [26, с. 479 – 480]. Паколькі гарэлка лічылася вынаходніцтвам чорта, то і карчма як месца, дзе яе

прадаюць, на думку беларусаў, заўсёды была адзначана прысутнасцю «ліхога». Адпаведна, і ў сацыяльным плане чалавек, які зрабіў выбар на карысць карчмы і ідзе туды *не пасля, а замест* касцёла (Васіль «смяўся з усяго, усім пагарджаў ды ішоў заместа імшы ў карчму» [9, с. 112]), разглядаецца вясковай грамадой як парушальнік традыцыйных нормаў культуры і этыкі. Жыццёвы лёс такога чалавека прадказальна акрэслены: «Адны казалі, што знайшоў ён нейкую гультайскую хеўру, крадзе з сябрукамі, а набытыя грошы прапівае ў карчме. Іншыя – што жыве ў Арыны, вучыцца чарам...» [9, с. 114].

Паводле сваіх сімвалічных і рэальных прасторавых характарыстык максімальна набліжаны да карчмы **кірмаш** (у загадцы пра карчму: «У нашага вала ў баку дзіра, а пад хвостом кірмаш» [33, с. 273]), які таксама з’яўляецца адным з самых напружаных у інфармацыйным плане локусаў традыцыйнай культурнай прасторы. «Доўга цягнулася размова пра Чырвоны полацкі кірмаш. Марагоўскі апавядаў пра кошт жыта, аўса, пра свойскіх птушак, якіх там шмат прадаецца з *розных краёў*; пра кошт ільну, пнянкі і пра купцоў, што прывезлі з *іншых гарадоў* хусткі, сукно, ядваб..., пра *знаёмых гаспадароў*, што прыехалі за сваімі справамі» [9, с. 196]. Няцяжка заўважыць, што інфармацыйныя плыні паўтараюць радыяльную структуру трыдыцыйнай КС: сядзіба (дом) – суседнія маёнткі – гарады – краіны.

Як і ў карчме, на кірмашы адбываюцца сацыяльныя і культурныя маніфестацыі калектыву і асобы. Так, прыродная прыгажосць дзяўчыны Агапкі пасродкам элементаў культуры «верыфікуецца» і атрымлівае ацэнку з боку грамады менавіта на кірмашы. «Пекная была дзяўчына: здаровая, румяная, як спелая ягада. Даўней, як прыбярэцца і пойдзе на кірмаш з жычкаю ў касе, у чырвонай шнуроўцы – свеціцца, як цвет макавы, усе не могуць на яе наглядзецца, кожны любіў з ёй патаньчыць, і дудар для яе граў ахвотней» [9, с. 97]. Але і культурныя дэвіцы праяўляюцца найбольш рэльефна таксама «на людзях»: «Ужо праз колькі месяцаў Карпа стаў багатыром. Калі прыйдзе на кірмаш..., дык у карчму заходзіць падпёршыся ў бокі, чырвоная шапка набакір, галава задзёртая, і здаецца, што ўсе для яго нішто...» [9, с. 98].

Шматлікасць людзей на кірмашы, хаатычнасць і неўпарадкаванасць іх перамяшчэнняў, узрушаны эмацыйны стан, а таксама вялікая колькасць «чужынцаў» як у этнічным (жыды, цыганы, «маскалі» і інш.), так і ў сацыяльным (пан, поп, карчмар, жаўнер) вымярэнні ляжалі ў аснове суаднесення кірмаша з патэнцыйна небяспечным локусам прасторы, што, у сваю чаргу, вымагала выканання шэрагу забаронаў і прадпісанняў. На Падзвінні ад наведвання кірмаша засцерагалі маладую, бо на ім «цяжка ўберагчыся не толькі ад чарадзейскіх сурокаў, але і проста ад незламыснага заглядвання цікаўных, сярод якіх можа знайсціся чалавек з благім вокам» [34, с. 56].

Здольнасцю выяўляць сапраўдную сутнасць чалавека, толькі ўжо не соцыякультурным, але містычным чынам валодае і прастора **храма**. «Філосаф... заходзіць у касцёл, і калі стаў пасярод натоўпу – дзіва нечуванае! – дзе ягоныя плечы і рост высачэзны? Вокамгненна стаў ён такі маленькі, як драўляная дзіцячая лялька... і ўсе прэч адступіліся ад яго» [9, с. 305]. Паказальна, што Бог такім чынам карае вонкава прыстойнага свядомага блюзнера, у той час як «кірмашовыя», па сваёй сутнасці, паводзіны простых людзей у храме («...у касцёле чуеш адны шэпты ды смех; здаецца, для таго толькі і прыйшлі, каб паказаць свае модныя ўборы» [9, с. 110]), пакідае па-за ўвагай.

У той жа час сімволіка храма ў шэрагу прынцыповых момантаў адрозніваецца ад сімволікі карчмы і кірмаша. Храм, які з’яўляецца «ісцінна святым месцам, домам багоў» [35, с. 44], у міфапаэтычнай карціне свету выступае як «цэнтр усёй сакральнай прасторы», як прадметнае ўвасабленне «сусветнага дрэва, сусветнай восі (Axis Mundi)» [6, с. 341]. Адсюль, невыпадкова, што ў рытуальных фальклорных тэкстах, прымеркаваных да найбольш крытычных, пераходных момантаў калектывнага быцця (Каляды, Вялікдзень, Купалле), аднаўленне (абнаўленне) структуры свету апісваецца як будаўніцтва царквы. У калядных песнях вобраз гэтага храма мае падкрэслена касмічнае гучанне: «Пчолачкі гудуць, цэркаў будуюць. / Святые вечар, цэркаў будуюць! / Да збудаваці да з трыма акнамі... / У первае й акно зорачка свеціць..., / У другое акно месяц узойдзе..., / У трэцяе акно сонейка грэе...» [36, с. 118]. Пасродкам храма ўзнаўляецца вертыкальная структура свету і ў купальскіх песнях з Расоншчыны. Гарызантальная ж плашчыня «сваёй» (засвоенай, акультуранай) прасторы і яе абрысы ўказваюцца ўмоўнай лініяй, якая злучае міфалагічны храм і галоўнае (буйнейшае) паселішча мікрарэгіёна, што ў вачах традыцыйнай супольнасці і з’яўляецца ўвасабленнем усяго «чалавечага свету». «Як на горке, на гарэ, / На высокай на траве / Там стаяла царкоўка, / На царкоўке – макоўка, / На той макоўке – златы крэст, / А на тым красту – ластаўка. / Яна сядзіць высока, / Чуець, відзіць далёка: / – А што ў Клясціцах дзеіцца? / – Дзевяць дзевак жэніцца...»¹.

Як сакральная прастора храм супрацьстаіць інфернальным сілам і такім чынам засцерагае «свой» свет ад іх уварвання. «На нашым возеры, хоць сям-там і лавілі асташкаўцы і, хаўрусуючы са злым духам,

¹ Запісана аўтарам (У. Л.) у 1992 годзе ад Коршун К.М., 1929 г.н., в. Юхавічы Расонскага р-на.

шмат вынішчылі рыбы, але д'ябал усюды не можа панаваць, – на беразе Нешчарды некалькі касцёлаў» [9, с. 151]. Як прадметнае ўвасабленне Сусветнай восі, што злучае ўсе ярусы светабудовы і, па сутнасці, з'яўляецца дзейным каналам камунікацыі людзей як з боскай, так і з інфернальнай сферай, прастора царквы, сакральная па вызначэнні, «часта ўспрымалася сялянамі як асаблівае «чарадзейскае» месца, а святары, царкоўны прытч – як сваеасаблівыя валхвы, чараўнікі» [37, с. 26]. У гэтым сэнсе, храм, у залежнасці ад сітуацыі, мог належаць як хрысціянскаму Богу (святым), так і персанажам дахрысціянскага пантэона. Але паколькі апошнія згубілі сваю «легітымнасць» у вачах афіцыйнай царквы, то іх з'яўленне ў (каля) храме суадносілася народнай свядомасцю з часавымі адрэзкамі, што ўвасабляюць іншасвет. «Бачылі яе (Плачку. – У. Л.) і ля касцёла св. Казіміра. Сядзела яна перад дзвярыма гэтай святыні ад заходу да ўсходу сонца» [9, с. 171].

Медыятаўныя функцыі храма выкарыстоўваліся ў рытуалах сямейнага цыклу. Так, паўсюдна на Беларусі, у выпадку цяжкіх родаў, адчынялі «царскія вароты» ў царкве, сімвалічным чынам дапамагаючы дзіцяці прыйсці ў свет людзей [38, с. 30]. Аналагічная працэдура прадпрымалася і са зваротнай мэтай. Калі чалавек доўга аганізаваў перад смерцю, «царскія вароты» адчынялі дзеля таго, каб чалавек без пакутаў пакінуў свет жывых [29, с. 152]. У асабістым жыцці чалавека пэўнае значэнне, як лічылася, мелі яго паводзіны ў храме падчас хросту і вячання. Так, напрыклад, на Падзвінні меркавалі, што, калі дзіця ў часе хрышчэння крычыць, то будзе даўгавечным, калі маўчыць – пражыве нядоўга [33, с. 20]. Падчас вячання лічылася, што калі ў храме нехта пройдзе паміж маладымі, то іх шлюб распадзецца, а калі паміж імі і аналоем прабягала мыш, то, паводле народных уяўленняў, гэта азначала, што ў сужонкаў народзіцца карлік. Калі ж маладыя ў храме ранялі ці страчвалі пярсцёнак, гэта азначала, што іх сумеснае жыццё будзе няўдалым і скончыцца растаннем ці нават смерцю аднаго з сужонкаў [33, с. 60 – 62]. Храм як знакавая прастора падчас вячання фігуруе і ў Яна Баршчэўскага: «...свечкі ў маладых гарэлі так цьмяна, што сёй-той са страхам паглядаў на гэта, шэпчучы суседу: «Не будзе шчасця маладым. Жыццё іх зацьміла смуткам» [9, с. 100]. У побытавых сітуацыях храм як прастора сакральна вылучаная мог быць задзейнічаны вяскоўцамі ў лекавай магіі. «Кажуць, што калі шум у галаве мучае, найлепей пастаяць ля самае званіцы, паслухаць касцёльных звонаў, як на імшу звоняць, потым зайсці ў святыню, уклечыць перад алтаром, шчыра памаліцца і паслухаць святую імшу. Такім чынам шмат хто вылечыўся» [9, с. 262].

Сярод іншых элементаў культурнага ландшафту, узгадка пра якія ў творах Яна Баршчэўскага носіць, відавочна, знакавы характар, варта пазначыць **могілкі**. У традыцыйных уяўленнях беларусаў, могілкі ўсведамляюцца як паселішча нябожчыкаў, супрацьпастаўленае паселішчу жывых паводле дыхатаміі «смерць» – «жыццё», а таксама з'яўлялася рытуальнай прасторай ушанавання продкаў. Могілкі як паселішча памерлых, што складалася з магіл-хат і мела сваю структуру, вылучалася, у народных уяўленнях базавымі прыкметамі «таго» свету: холадам, цемрай, статычнасцю («сяло, дзе сонейка не грэе, дзе ветрык не вее» [30, с. 260]), падкрэсленай адмежаванасцю ад свету жывых (агароджа, роў). Адсюль, любячы дзеянні на могілках, не рэгламентаваныя рытуалам (упарадкаванне магіл у час Радаўніцы ці Траецкіх Дзядоў, іх аздабленне ручнікамі, траецкім маем, качанне як, супольная абрадавая трапеза з абрадавым зваротам-заклікам да продкаў і інш.), разглядаліся як небяспечная, чарадзейская камунікацыя са светам памерлых, здзейсненая, як правіла, са шкаданоснымі мэтай. Вось чаму таемныя начныя практыкаванні пана і яго памагатых на могілках выклікаюць такі злавесны жах у навакольных сялян. «Трэцяе здарэнне было яшчэ страшнейшае. Хоць я яго і не бачыў, аднак чуў ад надзейных людзей, дый *пра гэта гаварылі ва ўсіх навакольных вёсках*. Апоўначы наш пан, той госць шатанскі і лёкай Карпа ўзялі ў аборы чорнага казла, завялі яго на могілкі. Кажуць, што выкапалі яны з магілы наўца, чарнакніжнік надзеў на сябе нябожчыкаву чамарку, забіў казла і яго мясам і крывёю адпраўляў нейкія страшныя ахвяры. А што там дзеялася тае начы, нельга згадаць без страху. Казалі, што нейкія страшыдлы запоўнілі ўсё неба, нейкія звяры, падобныя на медзвездзянат, дзікоў і ваўкоў, бегалі вакол...» [9, с. 96]. Шкаданоснае чараванне на могілках як адно са страшнейшых злачынстваў было вядома на Беларусі і ў Сярэднявеччы. Так, у 1622 годзе сялянін «Борисъ Словиковичъ передъ Купальем рускимъ, коли жито въ самомъ квете было», прыйшоў на поле Яна Федаровіча і, «нарвавши жита съ колосемъ и съ коренемъ, а разлупивши колъ осиноый не малый и въ тотъ колъ того жита наклавши..., подъ *могилоу* тотъ колъ... закопалъ, снать то чиничи або на здоровье его Яна Федоровича, абу ко шводе немалой его» [39, с. 263]. Адекватным, паводле тагачасных уяўленняў і нормаў звычайнага права, было і пакаранне – Барыс Славіковіч, злоўлены на «гарачым учынку», быў асуджаны копным судом на спаленне [39, с. 265].

Разам з тым могілкі, дзе адбываецца дыяхронная камунікацыя жывых з памерлымі продкамі, выступаюць у міфалагічнай КС як прастора ў вышэйшай ступені сакральная («свяцонае месца» [34, с. 6]), што не падлягае чалавечай сваволі. Адсюль вельмі паказальнай з'яўляецца рэакцыя традыцыйнай супольнасці (і не толькі сялян) на жаданне пана разбурыць старыя могілкі, апісаная ў Яна Баршчэўскага: «...мае падданыя, сабраўшыся з усіх вёсак, прасілі, каб я не нішчыў *святыні* і не кранаў таго месца, дзе

спачываюць астанкі іх бацькоў і сваякоў; дарэмна натуруёся ксёндз-плябан, стараючыся давесці, што вялікі грэх бяру на сваю душу; дарэмна старэйшыя суседзі папракалі мяне, што адступаю ад дзедзюўскіх звычаяў» [9, с. 230]. Паказальнай з’яўляецца расплата за свядома здзейснены грэх: свавольны пан губляе жонку, якая памірае не вытрымаўшы яго блузнерстваў, вымушаны пакінуць свой родны дом і атрымае моцнае псіхічнае растройства.

Заклучэнне. Падводзячы вынікі папярэдняга і далёка не поўнага аналізу народнай сімволікі прасторы, адлюстраванай у творах Яна Баршчэўскага практычна без скажэнняў і адвольных фантазій, можна прыйсці да высновы, што ў традыцыйнай карціне свету беларусаў Падзвіння першай паловы XIX стагоддзя ў якасці базавых прасторавых кампанентаў фігуруе «свой» свет (звезданая і засвоеная ў выніку гаспадарчай і духоўнай дзейнасці прастора) і свет «чужы» («далёкая старана», рэальная камунікацыя з якой адсутнічала альбо была спарадычнай). Аднак калі ў якасці сімвалічнага цэнтру «свайго» свету адназначна выступае гаспадарчая сядзіба, то іншыя культурныя локусы (храм, карчма, могілкі) выяўляюць амбівалентнасць у цеснай сувязі з сітуацыйным кантэкстам. З’яўляючыся цэнтрам рытуальнай («свайго») прасторы ў рамках каляндарнай ці сямейнай абрадаваасці, гэтыя локусы выразна суадносяцца з «іншасветам» у начны, «нечалавечы» час. Асобнае месца ў міфапаэтычнай КС займае дарога, што злучае ўсемагчымыя локусы і полюсы Сусвету і выконвае функцыю універсальнай камунікацыйнай ніткі, якая сшывае ў адно цэлае прасторавае палатно Культуры.

ЛІТАРАТУРА

1. Токарев, С.А. История зарубежной этнографии / С.А. Токарев. – М.: Высш. шк., 1978. – 352 с.
2. Падбярэскі, Р. Беларусь і Ян Баршчэўскі / Р. Падбярэскі // Баршчэўскі Я. Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях; уклад., пер. з польскае мовы і камент. М. Хаўстовіча. – Мінск: Маст. літ., 1990. – С. 331 – 358.
3. Беларуская фалькларыстыка: Эпоха феадалізму / Каханоўскі [і інш.]. – Мінск: Навука і тэхніка, 1989. – 288 с.
4. 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.
5. Гуревич, А.Я. Категории средневековой культуры / А.Я. Гуревич. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Искусство, 1984. – 350 с.
6. Топоров, В.Н. Пространство / В.Н. Топоров // Мифы народов мира: энцикл. в 2-х т.; гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Сов. энцикл., 1991. – Т. 2: К–Я. – С. 340 – 342.
7. Лобач, У.А. Уяўленні аб прасторы і часе ў традыцыйным светапоглядзе беларусаў (па этнаграфічных і фальклорных матэрыялах XIX – пач XX ст.): аўтарэф. дыс. ... канд. гіст. навук / У.А. Лобач. – Мінск, 2003. – 20 с.
8. Radzik, R. Miedzy zbiorowoscia etniczna a wspólnota narodowa: Białorusini na tle przemian narodowych w Europie Srodkowo-Wschodniej XIX st. / R. Radzik – Lublin: Wyd-wo Uniwersytetu M. Curie-Skłodowskiej, 2000. – 301 s.
9. Баршчэўскі, Ян. Выбраныя творы / Ян Баршчэўскі; уклад., прадм. і камент. М. Хаўстовіча. – Мінск: Беларускі кнігазбор, 1998. – 480 с.
10. Барташэвіч, Г.А. Замовы / уклад., сістэм. тэкстаў, уступ. арт. і камент. Г.А. Барташэвіч; рэдкал.: А.С. Фядосік (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск: Навука і тэхніка, 1992. – 597 с.
11. Сержпутоўскі, А.К. Прытчы і забабоны беларусаў-палешукоў / А.К. Сержпутоўскі; прадм. У.К. Касько. – Мінск: Універсітэцкае, 1998. – 301 с.
12. Шейн, П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края / П.В. Шейн. – СПб.: Тип. Имп. акад. наук, 1902. – Т. 3. – 596 с.
13. Дучыц, Л. Гара / Л. Дучыц, У. Лобач // Беларуская міфалогія: энцыкл. слоўнік. – Мінск: Беларусь, 2004. – С. 114.
14. Шейн, П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края / П.В. Шейн. – СПб.: Тип. Имп. акад. наук, 1887. – Т. 1, Ч. 1. – 586 с.
15. Санько, С. Штуды з кагнітыўнай і кантрастыўнай культуралогіі / С. Санько. – Мінск: БГАКЦ, 1998. – 190 с.
16. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII – XX ст.) / В.В. Грыгор’ева [і інш.]. – Мінск: Экаперспектыва, 1998. – 340 с.
17. Лобач, У. Вобраз «асташа» (старавера) у творах Яна Баршчэўскага / У. Лобач // Старообрядчество как историко-культурный феномен: материалы междунар. науч. конф., Гомель, 2003. – С. 161 – 166.

18. Падбярэскі, Р. Лісты пра Беларусь / Р. Падбярэскі // Шляхам гадоў: гіст.-літ. зб.; уклад. Я. Янушкевіч. – Мінск: Маст. літ., 1994. – С. 313 – 330.
19. Сементовский, А.К. Этнографический обзор Витебской губернии / А.К. Сементовский. – СПб.: Тип. М. Хана, 1872. – 68 с.
20. Лобач, У.А. Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 1. Народная медыцына беларусаў Падзвіння: у 2 ч. / склад. У.А. Лобач, У.С. Філіпенка. – Наваполацк: ПДУ, 2006. – Ч. 1. – 148 с.
21. 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.
22. Гусева, Е.В. Культурная единица «дорога»: атрибутивно-семантические свойства: автореф. дис. ... канд. филос. наук / Е.В. Гусева. – Нижний Новгород, 2001. – 20 с.
23. Топорова, В.А. Семантическая структура древнегерманской модели мира / В.А. Топорова. – М.: Радикс, 1994. – 190 с.
24. Лобач, У.А. Элементы культурнага ландшафту ў міфапаэтычнай карціне свету беларусаў (па этнаграфічных і фальклорных матэрыялах Рэчыцкага рэгіёну) / У.А. Лобач // Вестн. Полоц. гос. ун-та. Сер. А. Гуманитарные науки. – 2006. – № 7. – С. 2 – 8.
25. Niczyporuk, D. Czas i przestrzen w swiatopoglądzie mieszkancow wsi / D. Niczyporuk. – Lublin: Wyd-wo Uniwersytetu M.Curie-Sklodowskiej, 2002. – 140 s.
26. Щепанская, Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX – XX вв. / Т.Б. Щепанская. – М.: Индрик, 2003. – 528 с.
27. Пяткевіч, Ч. Рэчыцкае Палессе / Ч. Пяткевіч. – Мінск: Беларускі кнігазбор, 2004. – 672 с.
28. Никифоровский, Н.Я. Нечистики, свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе / Н.Я. Никифоровский. – Витебск: Изд. Н.А. Паньков, 1995. – 88 с.
29. Бандарчык, В.К. Чарадзейныя казкі / В.К. Бандарчык. – Мінск: Навука і тэхніка, 1978. – Ч. 2. – 696 с.
30. Фядосік, А.С. Пахаванні. Памінкі. Галашэнні / рэд. кал.: А.С. Фядосік (гал. рэд.) [і інш.]; уклад. тэкстаў, уступ. артыкул і камент. У.А. Васілевіч; артыкул, сістэм. і камент. напеваў Т.Б. Варфаламеевай. – Мінск: Навука і тэхніка, 1986. – 615 с.
31. Бахтин, М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса / М.М. Бахтин. – 2-е изд. – М.: Худож. лит., 1990. – 543 с.
32. Янкоўскі, Ф. Беларускія прымаўкі, прыказкі, фразеалагізмы / Ф. Янкоўскі. – Мінск: выд. АН БССР, 1962. – 556 с.
33. Грынблат, М.Я. Загадкі / склад. М.Я. Грынблат, А.І. Гурскі; НАН Беларусі, Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору. – 2-е выд. – Мінск: Беларусь, 2004. – 363 с.
34. Никифоровский, Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи... Витебской Белоруссии / Н.Я. Никифоровский. – Витебск: Губерн. Типо-Литограф., 1897. – 338 с.
35. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде; пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
36. Ліцвінка, В.Д. Беларускі фальклор у сучасных запісах: Традыцыйныя жанры: Мінская вобласць / уклад. В.Д. Ліцвінка; уклад. муз. часткі Г.Р. Кутырова. – Мінск: Універсітэцкае, 1995. – 477 с.
37. Власова, М. Новая АБЕВЕГА русских суеверий / М. Власова. – СПб.: Северо-Запад, 1995. – 383 с.
38. Кухаронак, Т.І. Радзінныя звычаі і абрады беларусаў: канец XIX – XX ст. / Т.І. Кухаронак. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – 126 с.
39. Акты, издаваемые Виленскою Археографическою комиссиею (АВАК). – Вильно: Тип. Губерн. правл., 1891. – Т. XVIII: Акты о копных судах. – 577 с.

Паступіў 10.04.2008