

**КУЛЬТУРОЛОГИЯ**

УДК 39 [114+115] (=826)

**СІМВАЛІЧНЫ СТАТУС І РЫТУАЛЬНЫЯ ФУНКЦЫ МОГІЛАК  
У БЕЛАРУСКАЙ НАРОДНАЙ КУЛЬТУРЫ ВЯРХОЎЯЎ БЯРЭЗІНЫ І ВІЛІІ  
XX – ПАЧАТКУ XXI СТАГОДДЗЯ****канд. гіст. навук, дац. У.А. ЛОБАЧ  
(Полацкі дзяржаўны ўніверсітэт)**

*На падставе палявых этнаграфічных матэрыялаў характарызуецца статус і рытуальныя функцыі могілак у міфапаэтычнай карціне свету вясковага насельніцтва вярхоўяў Бярэзіны і Віліі. Прыходзім да высновы, што могілкі ў традыцыйным светапоглядзе з'яўляюцца адным з важнейшых сакральных локусаў «свайго» свету і рытуальнай прасторай, дзе канчаткова афармляецца пераход намерлага ў катэгорыю нябожчыкаў (дзядоў) і адбываецца рэгулярная, каляндарна дэтэрмінаваная (Вербіца, Вялікдзень, Радаўніца, Спас), абрадавая дыяхронная камунікацыя паміж светам жывых і мёртвых, якая гарантуе стабільнасць і жыццездольнасць вясковай грамады ў сінхронным вымярэнні. Сярод найбольш архаічных традыцый даследаванага рэгіёна вылучаюцца восеньскія «Прыкладзіны» памерлага, з раскладаннем начных рытуальных вогнішчаў на могілках, звычай усталявання аброчных крыжоў на пахаваннях і выкарыстанне магіл (пяску, моху з іх) у знахарскіх практыках.*

**Уводзіны.** Актуальнасць і неабходнасць даследавання генезісу і сучаснага стану пахавальнага рытуалу з'яўляюцца агульнапрызнанымі ў айчынным народазнаўстве, паколькі менавіта «пахавальны абрад – найбольш кансерватыўнае і пасіўнае да змяненняў ці новаўвядзенняў звязно сямейнай абраднасці» [1, с. 9]. Разам з тым адносна нешматлікія даследаванні па дадзенай праблематыцы носяць панарамны, абагульняючы характар, калі разглядаецца стрыжневы сцэнар пахавальнага рытуалу і галашэнні [2, 3]. Пры гэтым асноўны акцэнт рабіўся на вылучэнні нейкай агульнаэтнічнай мадэлі рытуала. Аднак, як казваюць палявыя даследаванні, пахавальны абрадаваецца беларусаў не з'яўляецца гамагеннай у культурным плане з'явай, але выяўляе мноства лакальных варыянтаў нават у межах адносна невялікіх рэгіёнаў. У гэтым сэнсе арэальныя даследаванні пахавальнай традыцыі з'яўляюцца найбольш перспектыўнымі. З другога боку, дагэтуль застаецца практычна не асветлены самастойны сімвалічны статус і рытуальныя функцыі могілак – надзвычай важнага элемента традыцыйнага культурнага ландшафту не толькі ў рамках пахавальнага рытуала, але і ў каляндарна-святочным, штодзённым жыцці, магічных практыках і ўяўленнях вясковай грамады.

Геаграфія дадзенага даследавання – вярхоўі рэк Бярэзіна і Вілія, ці Бягомльска-Докшыцкі рэгіён – не з'яўляецца выпадковай. Тэрыторыя водападзелу Балтыйскага і Чарнаморскага басейнаў, дзе бяруць вытокі дзве буйныя ракі, адначасова з'яўляецца і памежжам двух вялікіх гістарычных рэгіёнаў – «Літвы» і «Беларусі», што фіксуецца даследчыкамі нават у XIX стагоддзі: «У Барысаўскім павеце каля Докшыц, над Беразіной, на граніцы Белаі Русі яшчэ сёння адзначаюць перад Зялёнымі святкамі (Тройцай) свята Стаўроўскіх дзядоў» [4, с. 376]. Акрамя таго, азначаная зона выступае і як памежжа трох буйных гістарычна-этнаграфічных рэгіёнаў: Беларускага Падзвіння, Панямоння і Цэнтральнай Беларусі [5, с. 251]. У гэтым сэнсе лагічна меркаваць, што Вілейска-Бярэзінскі водападзел з'яўляецца не толькі мяжой гісторыка-палітычных арэалаў, але і кантактнай зонай розных этнакультурных традыцый ці іх варыянтаў. Гэта тым больш верагодна, калі ўлічыць, што на ранніх этапах гісторыі даліны рэк вызначалі накірункі міграцый, а водападзелы, пры іх поўнай лясістасці, служылі натуральнымі бар'ерамі на шляху перамяшчэння этнічных груп. У сваю чаргу велізарныя лясныя масівы (лясы займаюць каля 50 % сучаснай тэрыторыі Докшыцкага раёна) і балоты, аддаленасць ад асноўных камунікацыйна-транспартных артэрый, ва ўмовах нізкамабільнай аграрнай супольнасці, спрыялі кансервацыі архаічных элементаў пахавальнай абрадавацы і этнакультурнай традыцыі ўвогуле.

Такім чынам, мэтай дадзенага даследавання з'яўляецца характарыстыка сімвалічнага статуса і рытуальных функцый могілак у народнай культуры вярхоўяў Бярэзіны і Віліі XX – пачатку XXI стагоддзя. З пастаўленай мэты вынікаюць наступныя задачы:

- 1) ахарактарызаваць статус могілак і іх прасторавую арганізацыю ў міфапаэтычнай карціне свету;
- 2) вызначыць рытуальныя функцыі могілак у пахавальных і каляндарна-абрадавых традыцыях вясковага насельніцтва Бягомльска-Докшыцкага рэгіёна;
- 3) ахарактарызаваць рытуальны статус могілак у магічных практыках (знахарства і чарадзеяства) вясковай грамады.

**Асаблівасці прасторавай арганізацыі могілак** у народнай культуры Вілейска-Бярэзінскага водападзелу неад’емна звязаны з сімвалічным статусам пахавання ў міфапаэтычнай карціне свету беларусаў. Ва ўяўленнях вяскоўцаў могілкі выразна вылучаюцца з навакольнай прасторы як «месца святое». Аднак прырода гэтай святасці з’яўляецца дваістай. Перадусім, яна вынікае з самога факта знаходжання там памерлых продкаў, але з іншага боку, зыходны сакральны статус могілак абавязкова павінен быць легітымізаваны пасродкам адпаведных культурных дзеянняў хрысціянскага святара. « – *А ці святое месца могілкі?* – Ну, канешна! Гэта ж святое места. Гэта ж нашы там продкі»<sup>1</sup>; «Я думаю (могілкі) – святое. Там нашы ляжаць і мы там ляжаць будзем. Пасвячоныя ж могілкі. Неяк бацюшка прыязжаў свяціў могілкі»<sup>2</sup>. У пэўных абставінах фармальна сакралізацыя пахавання бывае ініцыявана сваякамі памерлага: «Ну, хто асвенчваіць (са святаром), а хто не асвенчваіць – ідуць у цэркаў. Закупываюць ужо там паніхіду, і ён (святар) даець пяску. Тады пасыпаюць магілку»<sup>3</sup>. Акрамя таго, «істотную ролю ў сакралізацыі прасторы выконвалі надпісы і сімвалічныя малюнкі» [6, с. 111] – разнастайныя выявы крыжоў і ўласна надмагільныя крыжы: «Камень ставілі, на ім выбівалі хрэсьцік і буквы: Вечны пакой»<sup>4</sup>. Нават у часы «ваяўнічага атэізму» могілкі ўяўлялі сабой адзіны локус традыцыйнай культурнай прасторы, максімальна насычаны культыва-рэлігійнай сімволікай і атрыбутыкай.

З улікам сакральнага статусу абсалютна невыпадкова падаецца **прасторва-ландшафтная лакалізацыя і арганізацыя могілак** у разгляданым рэгіёне. Усе могілкі, даследаваныя ў рамках палявых экспедыцый 1993, 2005 – 2007 гадоў, альбо знаходзяцца ў лесе, альбо (на адкрытай мясцовасці) пакрытыя ім і размяшчаюцца, пры наяўнасці ўзгоркавага рэльефу, выключна на прыродных узвышшах. Аб’екты прыроднай прасторы (пагорак – лес/дрэвы) як базавыя структуратворчыя элементы могілак у міфалагічным плане ўвасабляюць апошні шлях памерлых у яго вертыкальнай скіраванасці. Дакладней, тую яго частку, якая з’яўляецца непадкантрольнай жывым. «Калі ў абрадзе дарога памерлага сканчаецца на могілках, то на ўзроўні ўяўленняў ён прайшоў толькі частку дарогі, бо яму яшчэ належыць шлях на той свет» [7, с. 114 – 115]. Горы як месца знаходжання свету памерлых і прастора, дзе размяшчаюцца могілкі, фігуруюць у культуры многіх народаў [8, с. 44], у тым ліку і ў этнічных традыцыях літоўцаў і беларусаў. Так, аўтар «Хронікі Быхаўца», узгадваючы «жegliще» на сутоку рэк Віліі і Вільні, падрабязна характарызуе «погребы якие были литовские: «А гды того князя..., або пана якога палено, теды зобравши порох его, напотом ховали в землю, кладучи при них рысии и медвежийи ногти для того, ижь мает быти судный день..., же приидет Бог судити людей и сядет на горе высокой..., на которую гору трудно будет влезти без ногтей рисих або медвежийих...» [9, с. 31]. Падобныя ўяўленні добра вядомыя і беларусам: «Абстрыжаныя пазногці трэба захоўваць. Старыя людзі... носяць іх за пазухаю. Пасля смерці яны ўсе адрастуць і з іх дапамогай ім лёгка будзе на тым свеце залезці на нейкую шкляную гару. А хто раскідаў свае ногці абы-дзе, той не ўлезе на гару і зваліцца ў пекла» [10, с. 311].

Лес (дрэвы) на могілкавым пагорку акцэнтуюць ідэю вертыкальна зарыентаванай дарогі ў іншасвет і прадметна яе рэалізуюць, злучыўшы хтанічны (карані – магілы) і нябесны (крона – крыжы) ярусы светабудовы. Невыпадкова, што адно са значэнняў слова «дрэва» ў індаеўрапейскіх мовах «суадносіцца са значэннем «замагільны свет» [11, с. 134], а само дрэва ў кантэксце пахавальнага рытуала ўвасабляе сінкрэтычнае зліццё значэнняў шляху і мэты, дарогі ў замагільны свет і самога замагільнага свету [12, с. 56]. Акрамя таго, трэба ўлічваць, што і сам лес разглядаецца ў беларускай міфапаэтычнай традыцыі як боскі, сакральны сегмент светабудовы: «Лес насеяў Бог, ніхто яго не расціў, не гадаваў» [13, с. 20]; «Лес – Божы гай!» [14, с. 198]. Адсюль, дрэвы (лес), што знаходзяцца на могілках, тым больш маюць сакральны, недатактыльны статус і могуць быць выкарыстаныя толькі на патрэбу ўласна памерлых: «Калі якая сасонка ссохла на кладбішчы, ніхто яе ня должан трогачь. Нельзя. Які там лес ёсьціка, у сяло нельзя вязці. Нада, каб згарэла на гэтых прыкладзінах. Ці яе спалюць, ці сама паваліцца, і сучкі, усё знясуць і спалюць»<sup>5</sup>. Падобны статус мелі і ўсе астатнія могілкавыя атрыбуты, прызначаныя памёрлым, але ні ў якім разе не жывым: «Нельзя нічаво з кладбішча чапаць. Нельзя! Патаму што гэта – вялікі грэх. Дажа падзець на ўсю радню. Дажа на праўнукаў. Нельзя! Нічаво чапаць!»<sup>6</sup>.

Звяртае на сябе ўвагу і прасторвая суаднесенасць вясковых могільнікаў з сістэмай камунікацыйных ліній – дарогамі. У сітуацыі, калі могільнік з’яўляецца агульным для некалькіх вёсак, ён размяшчаецца непасрэдна *пры дарозе*, якая злучае дадзеныя паселішчы. Але ў шэрагу выпадкаў, калі могілкі выкарыстоўваюцца жыхарамі пераважна аднаго паселішча (вёскі Асонавічы, Верацейкі, Курдзякі, Літоўцы,

<sup>1</sup> Запісалі Т. Валодзіна і У. Лобач (далей – Т.В. і У.Л.) у 2007 г. ад Квачонак Р.М., 1949 г.н. у в. Лапуты Докшыцкага р-на (у астатніх палявых запісах раён той самы).

<sup>2</sup> Зап. Т.В. і У.Л. у 2007 г. ад Бароўскай Н.Ф., 1922 г.н. у в. Пд. Гняздзілава.

<sup>3</sup> Зап. аўтар у 2007 г. ад Юхнавец В.І., 1924 г.н. у в. Кальнік.

<sup>4</sup> Зап. Т. Валодзіна і Ю. Гурская ў 2005 г. ад Міцько В. У., 1926 г.н. у в. Туркі.

<sup>5</sup> Зап. Т. Валодзіна ў 2006 г. ад Глазко М.М., 1926 г.н. у в. Баяры.

<sup>6</sup> Зап. студэнт ПДУ К. Шыгаль у 2007 г. ад Шопат Г.М., 1927 г.н., у в. Навасёлкі.

Свіркі, Чысці Таварыскія і інш.), да іх вядзе *асобная дарога*, заканчэнне якой на могілках выразна сімвалізуе заканчэнне жыццёвага (зямнога) шляху памерлага.

Надзвычайная глыбіня фальклорнай памяці і высокі ўзровень пераемнасці этнакультурных традыцый у зоне Вілейска-Бярэзінскага міжрэчча, абумовілі той факт, што шэраг вясковых могільнікаў размешчаны ў межах ці паблізу курганных пахаванняў IX – XI стагоддзяў (вёскі Бірулі, Ваўча, Казлы, Маргавіца), якія могуць вызначацца ў народзе як «стары магільнік»<sup>1</sup>. Асабліва выразна пераемнасць пахавальных традыцый прасочваецца ў тых выпадках, калі на могільніку прысутнічаюць курганныя, познесярэднявечныя і сучасныя пахаванні. Гэтая традыцыя даволі часта фіксуецца на тэрыторы левабярэжнага Падзвіння, але «у гэтым выпадку курганы, як правіла, суадносяцца не з “чужынцамі”, а з продкамі агульнага, легендарнага плану (“даўнія-прадаўнія людзі”), якія, аднак, са сваімі “дзядзямі” (канкрэтнага рода, сям’і), што на ўзроўні 3 – 4 пакаленняў ідэнтыфікуюцца з пэўнымі, «правільнымі» пахаваннямі на могілках, могуць не атаясамлівацца» [15, с. 7]. Пры гэтым найбольш даўнія пахаванні выступаюць як своеасаблівы рытуальны цэнтр усяго могільніка. Так, на могілках вёскі Бірулі аброчны крыж усталяваны на адным з самых вялікіх курганных насыпаў<sup>2</sup>.

Могілка як месца пахавання «сваіх» (родных, крэйных) памерлых у традыцыйным светапоглядзе ўсведамляецца як паселішча нябожчыкаў, супрацьпастаўленае паселішчу жывых паводле дыхатаміі «смерць» – «жыццё». «Асноўная семантыка магілы і пагоста – вылучанае, абмежаванае, рытуальна ўзаконенае месца смерці» [12, с. 75]. Паказальна, што і ў загалках могілкаў закадаваныя менавіта як вёска, з адваротным, супрацьпастаўленым свету жывых, гукавым напаўненнем і падкрэсленай статыкай яго «жыхароў» – «Сяло заселена, петухі (а пеўні) не пяюць і людзі не ўстаюць»; «Харомы нізкія, суседзі блізкія, разам жывуць, адзін к аднаму не ходзяць» [16, с. 281]. Пры гэтым, як і вёска, могілка маюць сваю ўласную структуру: межы (агароджа, роў), цэнтр (старыя магілы), перыферыю (пахаванні апошніх гадоў), «сялібы» (могілка) і ўласна «жыхароў» (нябожчыкаў), якія характарызуюцца актыўнасцю, але ўжо ў тагачасным вымярэнні: «– А каго першым пахавалі на гэтых могілках? – Ні знаю. Мы самі інцэрасаваліся, спрашывалі, хто першы пасяліўся на могілках. Ніхто ні знаіць»<sup>3</sup>.

Амбівалентнасць могілак у міфапэтычнай карціне свету, калі яны з’яўляюцца «святым месцам», дзе знаходзяцца продкі, і адначасова прадметна ўвасабляюць ідэю смерці ў свеце жывых, надавала асаблівую значнасць прасторавай катэгорыі *мяжы* ў структуры калектыўных пахаванняў. На сучасным этапе ўсё большую распаўсюджанасць як сродак лімітацыі могілак атрымлівае плот-агароджа са сваёй сістэмай уваходаў-выхадаў. Уваходзіць на могілка і сыходзіць з іх дазваляецца толькі праз веснічкі, якія за кожным разам абавязкова зачыняюцца (вароты адчыняюцца толькі з нагоды пахавання і ў дні калектыўнага ўшанавання продкаў). Аднак, як паказваюць палявыя апытанні, плот вакол могілак – з’ява даволі позняя ў даследаваным рэгіёне, якая пачала ўкараняцца толькі ў паваенны час (выключэнне складаюць каталіцкія могілка, дзе агароджа мае больш глыбокія гістарычныя традыцыі). Функцыю мяжы паміж светам жывых і мёртвых паўсюдна выконваў роў («равок», «канаўка»), прарыты вакол могілак (цікава, што курганныя пахаванні ў дадзеным рэгіёне таксама маюць раўкі вакол сваіх насыпаў). «Равок гэты абкапывалі, каб гэта ўжо тут усе ў месцы. Уродзе бы граніца. На той бок граніцы ніхто ня меў права хараніць, толькі тут. Так былі б могілка, хто куды захацеў, а так – толькі ў адным раёне»<sup>4</sup>. Вядома, што межавыя ровікі вакол могілак, дзеля іх аховы ад выпасу жывёлы, прадпісваліся царскім загадам 1731 года, які стаў распаўсюджвацца і на беларускія землі пасля падзелаў Рэчы Паспалітай. Аднак цалкам, магчыма, што пракопанне ровікаў вакол могілак мае больш архаічнае паходжанне і семантычна тоеснае рытуальнаму ўзворванню, мэта якога магла быць дваістая: вылучэнне сакральнага локуса і адмежаванне яго ад прафаннай прасторы (ровікі вакол свяцілішчаў і капішчаў фіксуюцца археалагічнымі даследаваннямі [17, с. 17 – 20] і «стварэнне магічнага кола вакол ахоўваемай прасторы», калі «свой» свет (вёска) супрацьстаяў знешняй небяспецы (паморак, пошасць, засуха) [18, с. 549]. У нашым выпадку, паказальным падаецца і факт наяўнасці ровікаў вакол курганных пахаванняў, бо, на думку В. Сядова: «Няма сумнення, што рвы старажытнейшых славянскіх курганаў, у якіх у аснове можна знайсці шмат агульнага са свяцілішчам, таксама мелі рытуальнае значэнне» [19, с. 101].

Паколькі любая мяжа адначасова належыць абедзвюм сферам, якія яна падзяляе, то і функцыя рова-мяжы заключаецца не толькі ў адмежаванні свету жывых ад свету памёрлых, але і ў абароне апошняга ад непажаданых пранікненняў. Перадусім, гэта датычыцца самагубцаў, з’яўленне якіх на могілках магло прыводзіць да дзвяціх касмічнага плану: «– А ці казалі, чаму ня можна хараніць самагубцаў? – Ну, гавораць, дажджоў ня будзе»<sup>5</sup>. Адсюль, пахаванне самагубцы, якое ня мела надмагільнага крыжа і не

<sup>1</sup> Зап. Т.В. і У.Л. у 2007 г. ад Бароўскай Н.Ф., 1922 г.н. у в. Пд. Гняздзілава.

<sup>2</sup> Выказваю шчырую падзяку А. Вайцяховічу, навуковаму супрацоўніку Інстытута гісторыі НАН Беларусі за прадстаўленыя палявыя матэрыялы.

<sup>3</sup> Зап. Т.В. і У.Л. у 2007 г. ад Ставера В.А., 1929 г.н. у в. Маргавіца.

<sup>4</sup> Зап. Т.В. і У.Л. у 2007 г. ад Ставера В.А., 1929 г.н. у в. Маргавіца.

<sup>5</sup> Зап. студэнт ПДУ К. Шыгаль у 2007 г. ад Шаркевіч В.І., 1930 г.н. у в. Шклянцы.

асвячалася, магло быць толькі па той бок мяжы: «Вот я чуць помню, вот тут у нас, у Янкох, адзін быў па-весіўся. Ну, і кала кладбішча была канава і яго ўжо пахаранілі за канавай. Не на кладбішчы, а за канавай»<sup>1</sup>.

Функцыя аховы прасторы могілак ускладаецца, паводле народных уяўленняў, на апошняга з ліку пахаваных – «*стаража*». «Гавораць, хто памрэць, дык нада старажаваць на кладбішчы, пакуль хто другі не паявіцца пакойнік»<sup>2</sup>. Пры гэтым «эфектыўнасць» яго працы заключаецца ў тым, каб мага даўжэй не дапускаць на могількі чарговага нябожчыка (г.зн. рабіць дыстанцыю паміж апошняй і наступнай смерцю ў свеце жывых максімальна вялікай). «У нас і цяпер гавораць, хто памёр паследні: «Во, будзеш доўга стаць на пасту». Кажуць, добра, што доўга стаць: «Во, маладец! Тут трудзіўся і там трудзіцца. На пасту стаць». А як скоро адзін за адным (паміраюць): «Ай, гультай быў, дак ня хочаць стаяць на варце»<sup>3</sup>.

**Унутраная структура могілак** у семіятычным плане ўяўляе сабой складаны тэкст, што ўлучае прасторавы, раслінны, прадметна-рэчыўны, архітэктанічны (крыжы, капліцы), вербальна-графічны (знакі, надпісы) і колеравы коды, значэнне якіх найбольш выразна і поўна выяўляецца ў рытуальна напружаных сітуацыях (пахаванне, дні ўшанавання памерлых), але захоўвае сваю асноўную інфарматыўнасць і ў штодзённым жыцці. Так, прасторавая арыентацыя надмагільных помнікаў (Заход – Усход) указвае на «веру», да якой належаў пахаваны, што асабліва важна ў сітуацыі поліканфесійнасці рэгіёна, калі на адных і тых жа могільках хавалі праваслаўных і каталікоў. Памеры, форма і характар надмагільнага помніка ўказваюць на ўзрост памерлага і, у шэрагу выпадкаў, на яго прыжыццёвы сацыякультурны статус. «– *А каму ставілі каменныя крыжы?* – Ну, гэта крупным такім, багатым высякалі. А так пліткі. Але, бацьку Паўлюка Ставера пліту везлі аж тры кані. Такая здаровая. – *А вялікія драўляныя крыжы?* – Гэта ставілі старым, пажылым людзям. А малым ні ставілі. Там жа іх густа – магілачка ля магілачкі. Плітачкі маленькія. Аставаліся ж толькі смалякі – людзі закалкі здароўя. А маленькія раджаліся і ўміралі часта»<sup>4</sup>. Старажытныя каменныя крыжы маркіруюць пахаванні даўнішніх продкаў: «А, ну гэта ўжо даўнія старажылы, пакаленне даўняе»<sup>5</sup> (мал. 1).



а)



б)

Мал. 1. Каменныя крыжы на могільках в. Асешча (а) і Паўднёвае Гняздзілава (б) Докшыцкага р-на

У структуры могілак імкнуліся захоўваць кроўна-сваяцкі прынцып прасторавай арганізацыі пахаванняў: «Стараліся сваіх хаваць у адным месце. Стараліся, каб росцьвевеньнікі былі ўмесце»<sup>6</sup>. Ва ўмовах малапісьменнай вясковай супольнасці, калі надпісы на пахавальных помніках практычна адсутнічалі, ролю персанальных ідэнтыфікатараў маглі выконваць надмагільныя камяні адметнай формы і памераў, знакі, выбітыя на іх, а таксама адмыслова вырабленыя каваныя жалезныя крыжы невялікіх памераў, якія ўмацоўваліся на «плітах» (мал. 2). «Цяпер жа памятнікі, а даўней жа з каменей пліткі ставілі. Пліты іскалі. Тады далбілі дзірачку ў пліце і ставілі хрэсьцік. У кузьні ўжо дзелалі. Хто які здзелаець, з якога там знойдуць жалеза, такі і ставілі»<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Зап. Т.В. і У.Л. у 2007 г. ад Модаль М.М., 1930 г.н. у в. Янкі.

<sup>2</sup> Зап. Т.В. і У.Л. у 2007 г. ад Модаль М.М., 1930 г.н. у в. Янкі.

<sup>3</sup> Зап. Т.В. і У.Л. у 2007 г. ад Анушкевіч М.А., 1922 г.н. у в. Лапуты.

<sup>4</sup> Зап. Т.В. і У.Л. у 2007 г. ад Ставера В.А., 1929 г.н. у в. Маргавіца.

<sup>5</sup> Зап. Т.В. і У.Л. у 2007 г. ад Калягі Н.А., 1932 г.н. у в. Пд. Гняздзілава.

<sup>6</sup> Зап. Т.В. і У.Л. у 2007 г. ад Ставера В.А., 1929 г.н. у в. Маргавіца.

<sup>7</sup> Зап. Т.В. і У.Л. у 2007 г. ад Ставера В. А., 1929 г.н. у в.Маргавіца.





Мал. 2. Каваныя крыжы на могілках в. Асецішча

Спецыфічны характар прыжыццёвых заняткаў чалавека (млынар, жарнасек), адрозных ад клопату простага земляроба, мог быць увасоблены і спецыфічным надмагільным помнікам – жорнамі ці адметным знакам на камяні (мал. 3). На полавую прыналежнасць пахаванага маглі паказаць і павязаныя ля крыжоў фартушкі жанчынам і рушнічкі мужчынам.



Мал. 3. Каменныя жорны на могілках в. Зацяклясе Лепельскага р-на (а); выява «Дрэва жыцця» на надмагільным камяні в. Федаркі Докшыцкага р-на (б)

Сімволіка чорнага і сіняга колераў, якія з'яўляюцца найбольш пашыранымі на сучасных вясковых могілках, нягледзячы на адносна нядаўні характар выкарыстання фарбаў, цалкам суадносяцца з ідэяй замагільнага свету і смерці ўвогуле [20, с. 128 – 129; 21, с. 466 – 467]. «Ну, вешаюць (на крыжы) бальшыństwo ж лентачкі. І як харонюць, а тады і посьле вешаюць, як прыходзяць. Ну, красных, канешне ж, ня вешаюць – бальшыństwo прыдзержываюцца, каб чорны»<sup>1</sup>. Аднак у памінальнай атрыбутыцы фігуруе і белы колер. «Настольнік белы. Наізнаніцу сцелюць, а тады ўсё ставюць. Нада каб гэты абрус быў да года нямыты. Яго клалі, і клалі на кладбішча. Посьлі года памьнюць, хочаш нясі яго ці не нясі. Боле белы каб быў»<sup>2</sup>; «засыцілалі магілку скацеркай, асобенна белага цвету»<sup>3</sup>. Пераважна белымі (светлымі) былі і памінальныя «хусткі» – ручнікі, якія павязвалі на надмагільным помніку чалавека, памершага ў апошні год, дзеля пазначэння асноўных храналагічных этапаў пераходу нябожчыка ў катэгорыю дзядоў-продкаў. «Хусткі. Гэта када толькі пахароняць, на саракавы дзень, Паску і Прыкладзіны. А большэ – не. Первы год і ўсё»<sup>4</sup>. Колеравая атрыбутыка ў дадзеным выпадку міфалагічна заканамерная, бо «белы колер – пастаянны атрыбут смерці. Ён прысутнічае... ва ўсіх «праявах» смерці, у заложных і звязаных з пакойнікамі дэманах: ён прадстаўлены традыцыйным адзеннем памерлага, знакамі жалобы (вывешанымі на вонкі белым палатном, ручнікамі)» [12, с. 67]. Сімвалічнае значэнне меў і спосаб засцілання абруса на могілках (на зваротны бок, «наізнаніцу», «найніцай»). «– Калі на кладбішчы паміналі, якім бокам засцілалі абрус? – На найніцу. Каб адварнуць сьмерць ад радні»<sup>5</sup>.

**Могілки ў сістэме пахавальнай і каляндарнай абрадавасці** вясковага насельніцтва вярхоўяў Бярэзіны і Віліі выступаюць, як і хата, у якасці рытуальнага локуса, дзе сімвалічным чынам афармляецца

<sup>1</sup> Зап. студэнт ПДУ К. Шыгаль у 2007 г. ад Апанасевіч Н.Ф., 1930 г.н. у в. Бярозкі.

<sup>2</sup> Зап. Т. Валодзіна ў 2006 г. ад Глазко М.М., 1926 г.н. у в. Баяры.

<sup>3</sup> Зап. Т.В. і У.Л. у 2007 г. ад Модаль М.М., 1930 г.н. у в. Янкі.

<sup>4</sup> Зап. Т.В. і У.Л. у 2007 г. ад Юхнавец В.І., 1924 г.н. у в. Кальнік.

<sup>5</sup> Зап. студэнт ПДУ К. Шыгаль у 2007 г. ад Шопац Г.М., 1927 г.н. у в. Навасёлкі.

прасторавы пераход мёртвага чалавека ў іншасвет, яго далучэнне да міфасацыяльнай катэгорыі продкаў (дзядоў), а таксама здзяйсняецца рэгулярная камунікацыя паміж светам жывых і памерлых.

У межах пахавальнага рытуала магіла выступае не толькі як канчатковае месца знаходжання памерлага, але і як змясцілішча матэрыяльнага ўвасаблення яго пасмяротнай долі. Найбольш часта ў магілу (труну) памяшчалі асабістыя рэчы нябожчыка (шапка, хустка) ці прадметы яго штодзённай неабходнасці (папяросы, запалкі, кавеньку). Асобным камунікатыўна-каштоўнасным статусам надзяляліся грошы і гарэлка. «Наш гаспадар як памёр, дак я паклала бутылку гарэлкі, бо ён казаў перад смерцю: «Нада мне, каб я ўгашчаў іх, як прыду туды». І бутылку гарэлкі клала, і папярос клала пачку, і сярнічак клала»<sup>1</sup>. Шырока распаўсюджаны звычай класці з нябожчыкам (кідаць у магілу) грошы ў народным вытлумачэнні закліканы правесці аплату за месца памерлага на могілках: «– А як харанілі, капейкі ў магілу кідалі? – Да. Ну, гавораць, мёртвы закупаваець там зямлю. Проста, гавораць, калі грошы ня кінеш, дык яго нікуды ня прымуць, дык вот кідалі. Но эта родныя толькі кідалі. А гэтыя, каторыя (староннія), толькі пяском засыпаюць»<sup>2</sup>. Пры гэтым палявыя матэрыялы паказваюць, што грошы адначасова ўвасабляюць і адну з трох важнейшых частак долі, якую чалавек атрымлівае ад Бога пры нараджэнні («долю збажжавую, грашавую, вянчальную» [22, с. 149]). У гэтым сэнсе надзяленне нябожчыка грашыма мае тую ж сімвалічную прагматыку, што і абсыпанне яго збожжам. «Капеечкі кідаюць, як ужо свайго хаваюць, каб у сям'і, у радні грошы вяліся»<sup>3</sup>; «Абсыпаюць, калі пакойніка праваджаюць. А ля таго, каб у хаце было зярно, каб яму было шчасце. Зярно спасіць ад усяго. Асобенна нада, жыта каб было, хлеб»<sup>4</sup>. Такім чынам, кінутыя ў магілу капейкі сімвалічна ўвасаблялі тую частку долі, якую нябожчык на правах сваёй нёс з сабою, у адваротным выніку ўзнікала небяспека, што пакойнік забярэ ўсе грошы.

Паколькі «фізічная смерць не тое, сацыяльная» [7, с. 101], то працэс канчатковага пераходу памерлага ў стан нябожчыкаў (дзядоў) займае даволі працяглы час і афармляецца значнай колькасцю рытуальных дзеянняў, большасць якіх разгортваецца менавіта на могілках. «– А назаўтра? – Хадзілі будзіць. Палажылі яды. Гарэлку ў чарку, а закуску на тарэлку, а сабака прыдзець з'есць. – А даўней? – Лілі на магілку ля галавы. – А на трэці дзень? – Траціны кажуць. Адпраўляюць понаасцю як пахароны. Памёр у суботу, у нядзелю пахавалі, а ў панядзелак траціны. І на магільнік ідуць, і нясуць есці, і яму даюць. Цяпер выдумалі і дзевяты дзень, даўней не было. А тады *сорак дней* і апяць тоя самая. Ідуць на кладбішча і спраўляюць понаасцю сталы. Зьбіраюць многа людзей. Усё нясуць, і хлеба, і гарэлкі...»<sup>5</sup>. Нават у межах невялікага (Бягомльскага) рэгіёна паслядоўнасць памінальных дзён можа адрознівацца: «– Гэта ж і шасціны бываюць. Цяпер і дзевяць дней. – А даўней не было дзевяці дней? – Не-а. Тры дні, тады шасціны, а тады як ужо год»<sup>6</sup>; «Як чалавек памрэць, на трэці дзень ідзём на кладбішча, на дзевяты дзень. На саракавы сходзім у цэркаў, памолімся, а тады сорок дней адпраўляем»<sup>7</sup>.

Асаблівая ўвага з боку жывых удзялялася апошняму памерламу і ў агульнапрынятыя дні ўшанавання продкаў, якія адзначаліся на могілках. «– Дзяды ўвосень робюць, і Траецкія ёсць, і Вербныя. Вербныя – поспую вячэру варуць. Пасыцяць. І Чысты чэцвер, усё ўбіраюць. У нас бабка жыла, шчырым постапам пасыціла, не піла, ня ела. Вербу насілі на магільнік. І ўбіраем вербачку. І стаўляем, каторыя памёршыя, і новым, і даўна памёршым. – А рана нясуць? – Не не ўранні, а як у цэркві атойдзіць абедня, як адслужуць. Эта ў нядзелю. – У галавах торкаюць? – У галавах. Як выганяюць кароўку, вербачкай выганяюць. Калі толькі па перва ўмірушчым, дык нясуць і гарэлкі, і закускі»<sup>8</sup>. «На Спаса ідуць, 19 аўгуста ў нас Спас. Ідзём і яблыккі нясём. Канфецінку паложам і яблыкаў многа нясём. А хто і бутылку і закуску. Эта к таму, хто первы год памёр, к таму ідуць. А як ня первы год, то проста яблыккі нясём»<sup>9</sup>; «На Вяліканьне ідуць на кладбішча тут, у Вітунічах, хоць калі. Як першае Вяліканьне па ім, то сабіраюцца і выпіваюць па ім. Як першая магілка к Вяліканьню, расцілаюць настольнік, садзяцца і ядуць»<sup>10</sup>.

Канчаткова пераход памерлага ў катэгорыю дзядоў-продкаў афармляўся абрадам Прыкладаў (Прыкладзінаў, Прыкладняў, Хаўтураў), які адбываўся напярэдадні восеньскіх Дзядоў (Асянін) у першую (трэцюю) суботу пасля Пакраваў. Першая ўзгадка гэтага абраду была зроблена ў сярэдзіне XIX стагоддзя Яўстафіям Тышкевічам: «Існуе ў народзе звычай ставіць на магілу памершага крыж, камень ці дошку з крыжам, але не адразу пасля пахавання, а ў першую пасля яго восень. У гэты дзень адбываюць паніхіду па душы памёршага ці памёршай, склікаюць потым суседзяў, каб тыя дапамаглі зрабіць і паста-

<sup>1</sup> Зап. Т.В. і У.Л. у 2007 г. ад Чучман В.У., 1922 г.н. у в. Буй.

<sup>2</sup> Зап. студэнт ПДУ К. Шыталь у 2007 г. ад Шаркевіч В.І., 1930 г.н. у в. Шклянцы.

<sup>3</sup> Зап. Т.В. і У.Л. у 2007 г. ад Анушкевіч М.А., 1922 г.н. у в. Лапуты.

<sup>4</sup> Зап. студэнт ПДУ К. Шыталь у 2007 г. ад Шопат Г.М., 1927 г.н. у в. Навасёлкі.

<sup>5</sup> Зап. Т. Валодзіна ў 2006 г. ад Глазко М.М., 1926 г.н. у в. Баяры.

<sup>6</sup> Зап. Т.В. і У.Л. у 2006 г. ад Ставер В.Ю., 1935 г.н. у в. Маргавіца.

<sup>7</sup> Зап. Т. Валодзіна ў 2006 г. ад Собаль Я.Р., 1925 г.н., у в. Шыліны.

<sup>8</sup> Зап. Т. Валодзіна ў 2006 г. ад Глазко М.Г., 1932 г.н. у в. Баяры.

<sup>9</sup> Зап. Т. Валодзіна ў 2006 г. ад Глазко М.М., 1926 г.н. у в. Баяры.

<sup>10</sup> Зап. Т. Валодзіна ў 2006 г. ад Стульба С. В., 1922 г.н. у в. Вітунічы.

віць крыж, і частуюць іх потым ежай і пітвом» [4, s. 380 – 381]. Аднак гэтае спісалае апісанне не змяшчае цэлага шэрагу важных дэталей. Як вынікае з матэрыялаў папярэдняга даследавання, прыкладалі магілу толькі таго нябожчыка, які памёр пасля леташніх Асянінаў, але не пазней як сорак дзён таму. У далейшым форма магількі толькі падтрымлівалася, дзёрн мог мяняцца на свежы, аднак гэтыя дзеі не набывалі рытуалізаванага характару і не прымяркоўваліся катэгарычна да пэўнай даты, з тою толькі агаворкаю, што пасля Дзядоў магілак ужо не чапалі. «Прыкладні ў нас у канцы месяца (кастрычніка). Цяпер мы памятнікі ставім. Заўчасна ставім. А даўней ставілі толькі ўжо на Прыкладні. Прыкладні ў адзін дзень усім. Тады мы ў пятніцу едзем... і абкладваем дзёрнам. – *На што дзёрнам абкладаць?* – Ну, з магілак жа пясок абсыпаецца. Дзёрнам абкладзем... На Прыкладнях кладзём агонь. У нагах кладзём агонь. – *А гэта для чаго?* – Ну, што гэта нада пагрэць яго (нябожчыка), каб цёпла яму ў ногі было. Уся хвароба пачынаецца з ног. Дак во, нада, каб яму цёпла было. Кладзём агні. Цяпер мала кладуць агні і не такія. А мы даўней прывязём воз дроў, каб усю ноч гарэў агонь, да ўтра. А ўтрам ужо прыходзім, дабаўляем, і тады ўжо нашы мамы нясуць абед. Абед прыносяць – памінаем. – *Ці засьцілалі якую скацёрку?* – Засьцілалі. На саму магільку. Ну, абратнай стараной. – *Дык гэта аддзельная скацёрка была?* – Аддзельная, каторую баццюшка асвенчыць і толькі для Дзядоў»<sup>1</sup>. Рытуальнае выкарыстанне агню мае архаічныя вытокі і абумоўлена тым, што «як і вада, агонь у абрадзе валодае сінкрэтычнай семантыкай мяжы паміж “гэтым” і “тым” светам і сувязі паміж імі» [12, с. 55]. Прыкладзіны і раней, і зараз расцэньваюцца вяскоўцамі як працэдура абавязковая, здольная забяспечыць продкам камфортнае жыццё ў свеце памёрлых і апеку самога Бога: «Эта кажучь, каб яны грэліся на зіму. Каб іх Бог саграваў»<sup>2</sup>. Невыкананне па нейкіх прычынах гэтага абраду выклікае незадавальненне нябожчыкаў і іх прэтэнзіі ў бок жывых нашчадкаў: «Ну дак, знайце, можыць і сон прысьніцца, есці не абкладваеш. Помню ў нас памёрла баба была. Ну, не выходзіць. Дзень у дзень адкладалі (прыкладзіны) і сьніцца сон. Прышла яна і кажыць: «Ой, як мне ў ногі холадна!» Ну, тады мы ўжо сабраліся, паехалі – прыклалі»<sup>3</sup>. Нельга не адзначыць, што традыцыя Прыкладзіна хоць і захавалася ў каталіцкага насельніцтва рэгіёна, але прадстаўлена ў значна ўсечаным варыянце рытуала (адсутнасць вогнішча, абрадавай трапезы) у параўнанні з праваслаўнымі, што можа тлумачыцца нецярпімасцю касцёла да архаічных элементаў народнай культуры: «Кажны пойдзець сваю магільку паддзелаць. Няма, як гэта па дзераўнях, што пякуць, строюць, ідуць. У нас гэтага няма – гэта болей у Бягомльшчыне»<sup>4</sup> (мал. 4).



Мал. 4. «Прыкладзенае» пахаванне на могілках в. Пд. Гняздзілава

У структуры каляндарных святаў вясковага насельніцтва вярхоўяў Бярэзіны і Віліі найбольшая рытуальная нагрузка могілак рэалізуецца падчас Вербніцы, Вялікадня і Радаўніцы. Пасвячоная вярба, якая ўторкваецца ў хаце («пад бэльку, пад столь – ад буранаў»), на палатках («як сеялі, у жыты, пасярод шнура») і пахаваннях («у нагах торкнеш»<sup>5</sup>), выконвае функцыю сакральнага маркера, што наноў вызначае і ўмацоўвае межы «свайго» свету, абавязкова ўключаючы ў яго структуру і могілкі (дзядоў). Наступны этап рытуальнай інтэграцыі калектыву (рода) як у сінхронным, так і дыяхранным вымярэнні, адбываўся ў першы дзень Вялікадня, калі жывыя, нягледзячы на забарону царквы, хрыстасаваліся і ладзілі сумесную трапезу не толькі паміж сабой, але і з памерлымі продкамі. «На Вяліканьня на кладбішча ходзюць. Пазаўтракалі, пашлі і да вечара там могуць быць. А на Радаўніцу толькі ходзюць. А ў Замасточчы

<sup>1</sup> Зап. Т.В. і У.Л. у 2007 г. ад Ставера В.А., 1929 г.н. у в. Маргавіца.

<sup>2</sup> Зап. Т.В. і У.Л. у 2006 г. ад Ставера В.Ю., 1935 г.н. у в. Маргавіца.

<sup>3</sup> Зап. Т.В. і У.Л. у 2007 г. ад Калягі Н.А., 1932 г.н. у в. Пд. Гняздзілава.

<sup>4</sup> Зап. Т.В. і У.Л. у 2007 г. ад Анушкевіч М.А., 1922 г.н. у в. Лапуты.

<sup>5</sup> Зап. Т.В. і У.Л. у 2007 г. ад Модаль М.М., 1930 г.н. у в. Козікі.



на Радуніцу ходзюць і цэлы дзень гуляюць там. – *На Вялікання пасля Ўсяночнай ішлі?* – Да. Раней рана ішлі. Хрыстоса піялі. У нас пяюць на магільніках: Хрыстос васкрэс. На Вяліканьня не казалі б: Здрастуйця ці Дзень добры, а толькі: Хрыстос васкрэс! Хрыстос васкрэс. А ты атвечай: Бог ісцінны васкрэс. Тры разы трэба так сказаць. – *Дык якую песню?* – А ў нядзельку – Хрыстос сын Божы, / Не так рана – Хрыстос сын Божы, / А як позна – Хрыстос сын Божы, / Збіраліся – Хрыстос сын Божы – *Што клалі на магілу?* – Клалі, яйцо красная. Вот папяюць «Хрыстосы», а тады даюць грошы, калбасу, як цяперака палку калбасы. – *Кажная сям'я піяла ці хто на магільніку хадзіў?* – Хадзілі, падбіраліся так дзеўкі ці бабы і хадзілі. Вот яны там, дзе свежая магілька дужа не піялі, там жалоба, а так кала якой. У нас харашо на Вяліканьня, многа машын, прыязджаюць...»<sup>1</sup>.

Звяртае на сябе ўвагу і адмысловая катэгорыя медыятараў паміж жывымі і памерлымі – жабракі, прысутнасць якіх на могілках у дні ўшанавання продкаў фіксуецца на ўсёй тэрыторыі даследавання. «Жабракі хадзілі, паміналі на кладбішчы, маліліся. Ну, і тады ўжо ж пазавеш к магільчак да сваіх. Ён памоліцца. Пяклі ж хлеба булачкі. Зваліся «курац». Ну, булачку гэту паложыш, скварку ўжо дасі і яйка гэтым ужо, што памінаюць. – А чаго звалі жабракоў, вы ж і самі маглі памаліцца? – Гэткі закон быў, што гэты старыкі молюцца»<sup>2</sup>. На думку В. Седакавай, «жабрак, які прымае ахвяру, выступае ў пахавальным абрадзе як замяшчальнік пакойніка» [12, с. 110]. У той жа час рэшта рытуальнай трапезы адмыслова пакідалася і пасрэднікам з боку памерлых – птушкам. «Калі паміналі, то на магільні астаўлялі закуску, гарэлку. Птушкам крышылі і астаўлялі, каб птушкі паядалі. Яічкі на Вяліканне крышылі... – *Крышылі і на магільні сьталі?* – Высыпалі, але не засыпалі. Нада, каб птушкі з'елі гэту яду, што астанецца. – *А для чаго нада было, каб іменна птушкі з'елі?* – Ён жа пакойнік не ўстане, а птушанкі яму папяюць. Гэта добра. Мой сын пагіб у арміі, трыццаць восем гадоў было. Нядаўна хадзіла, насіла яму. Яду насіла і пячэнне і пасыпала на яго магільні»<sup>3</sup>.

**Сімвалічныя функцыі могілак у сістэме народнай медыцыны і магічных практыках абумоўлены іх сімвалічнай амбівалентнасцю.** З аднаго боку, могілкі – адзіны локус традыцыйнай культурнай прасторы, які прадметна ўвасабляе ідэю смерці, з другога – кантактная зона паміж жывымі людзьмі і памерлымі, якая гарантуе эфектыўнае ўзаемадзеянне паміж продкамі і нашчадкамі ў рамках «адзінай сакральнай грамады» [23, с. 31]. Адзінства гэтай грамады выяўляецца ў структурнай арганізацыі могілак, калі агароджы вакол асобных пахаванняў, паводле сведчання большасці інфармантаў, да нядаўняга часу адсутнічалі. З другога боку, вяскоўцы ўспрымаюць усіх «жыхароў» сваіх могілак як непадзельную супольнасць, інтэгрваную ня толькі сваяцка-суседскімі сувязямі, але і ўласна смерцю. У гэтым плане паказальна, што калектыўнае ўпарадкаванне могілак датычыцца не толькі пахаванняў родзічаў, але і ўсіх памерлых. «– *А калі на могілкі хадзілі прыбіраць?* – А гэта перад празьнікам. Перад любым празьнікам. Як гэта Вяліканьне, Тройца... Ідзем усе. Там знамая, незнамая магілька, старая чыя – усе пад парадак прыбіраем. І чужую ўбіраем»<sup>4</sup>. Невыпадкова, што і ў рытуальным запрашэнні душ памерлых на вячэру падчас восеньскіх Дзядоў (Асянінаў) агучваўся клопат не толькі пра сваіх продкаў: «К нам – нашы ідзіця, а каму няма куды ісці – ідзіця да нас»<sup>5</sup>. Гэтае дыяхроннае адзінства традыцыйнай вясковай супольнасці прынцыпова важнае ў плане магічнай камунікацыі, бо забяспечвае жывым, пры ўмове выканання неабходных рытуальных нормаў, спрыянне і апеку з боку памерлых, якім ўжо даступны надзвычайныя рэсурсы «таго» свету. Уласна кажучы, размова ідзе пра здольнасць продкаў уплываць, карэктаваць і змяняць долю жывых нашчадкаў ва ўсіх яе праяўленнях: здароўе, ураджай, асабісты лёс чалавека (сям'і). У гэтым сэнсе могілкі без сумнення з'яўляюцца вельмі значным *сакральным локсам* традыцыйнага культурнага ландшафту, дзе здзяйсняецца дараабмен паміж светам людзей і тагасветам. Найбольш выразна гэта праяўляецца ў звычай ўсталявання спецыяльных *аброчных крыжоў (капліц)* на ўваходзе на могілкі (в. Асецішча) ці на іх перыферыі (Бірулі, Федаркі) (мал. 5).

У даследаванні рэгіёна найбольш пашыранай формай *абракання* (якое трэба разумець не толькі як перадачу матэрыяльных каштоўнасцяў, але і выкананне асабістага зарокі: дайсі да «святых» пешкі, на каленях, не спажываючы ежы, не размаўляючы і г.д.) з'яўляецца выраб і павязанне на крыжы спецыяльнага «фартушка» з квяцістай ці даматканай тканіны з нашытым на ёй чорным (радзей – чырвоным) крыжам. Так, на старым аброчным крыжы ля в. Асецішча было павязана больш за 50 (!) падобных фартушкоў, што сведчыць за рэгулярны і даволі масавы характар абракання (ахвяравання) мясцовага насельніцтва. Невыпадкова з'яўляецца і перавага квяцістай («красівай») тканіны, бо такім чынам пазначаецца яе рытуальны (святочны) характар і супрацьпастаўленасць прафаннай сферы быцця (будзённасці).

<sup>1</sup> Зап. Т. Валодзіна ў 2006 г. ад Глазко М.М., 1926 г.н. у в. Баяры.

<sup>2</sup> Зап. Т.В. і У.Л. у 2007 г. ад Ардынскай М.Ф., 1925 г.н. у в. Буй.

<sup>3</sup> Зап. студэнт ПДУ К. Шыталь у 2007 г. ад Шопат Г.М., 1927 г.н. у в. Навасёлкі.

<sup>4</sup> Зап. Т.В. і У.Л. у 2007 г. ад Анушкевіч М.А., 1922 г.н. у в. Лапуты.

<sup>5</sup> Зап. Т.В. і У.Л. у 2007 г. ад Бароўскай Н.Ф., 1922 г.н. у в. Пд. Гняздзілава.





а)



б)

Мал. 5. Аброчныя крыжы і капліца на могілках в. Асецішча (а) і Федаркі (б) Докшыцкага р-на

Палявыя апытанні выявілі сімвалічную прагматыку і каляндарную прымеркаванасць абраканняў. «— А што за крыжы ля могілак стаяць, што на іх павешана? — Ну, а гэта ахвяру вешаем, вабшчэ, вот хто за здароўе, хто за пакой. Ну дык вот памёр хто, вот за яго павесіў, штоб яму там харашо было, а каторы вабшчэ здаровы, за здароўе вешаюць. — Ну дык, гэта не на празніках, а вот так? — Не ў любое врэмя можна, к празніку ўбіраюць, там і цвяты кладуць усе вабшчэ так, як і на кладбішчэ ідзеш, так і туды»<sup>1</sup>; «— А вот, гэты красны, становяцца за ўпакой. — Дык гэта што на іх павязана? — А гэта павязваюць, ну на гэты хрэст, ну на хрэст ручнікі вешаюць, ілі ленты, як хто памрэ тады ўбіраем іх. — Дык гэта толькі, як памрэ хто? — Не, ну і так вешаюць, і так вот к празніку вешаюць, я і сама вешаю, як на Вялічку хадзіла»<sup>2</sup>; «— А што за крыжы каля кладбішча стаяць? — Ну, ну, — эта граніца кладбішча — з гэтага месца, і тады ўніз. Ну, гэта як даўней рабілі так, і цяпер. Ахвяру вешалі: за пакойніка, за здароўе. За здароўе за сваё, а людзі — за пакойніка, за вечныя пакоі. У нас, вот у дзярэўне, эта када рэлігійныя празнікі, і эта самы, так і празнік эта Пасха, Вялічка ў нас называецца»<sup>3</sup>; «— Ну вот ахвяра, крыж ставяць, вот і я насіла — хвартушок прывязала. — А вот насілі для чаго? — Ну вот ахвяруюць... Так мне дрэнна сніцца ўсё, гэта дык я ахвярую, што б павесіць хвартушок на памятник, каб палепшыла»<sup>4</sup> (мал. 5).



Мал. 6. Ахвярныя «хвартушкі» на аброчным крыжы могілак в. Асецішча Докшыцкага р-на

Надзвычайныя ўласцівасці аброчнага могілкавага крыжа маглі праяўляцца і дзякуючы надзвычайнаму, з гледзішча савецкай эпохі, учынку чалавека, на што ўказвае прадстаўнік тагасвету. «Цэркві разбівалі, гэты хрэст што мы ўстаўлялі, трактарам... Чалавека папрасілі за бутылку гаротную, зваліў яго. Прысніўся сон, што як будта бы мы ідзем з Бярэзіна на Бягомаль і цёмнай ноччу і цёмным ельнікам, ня відзім ніякай дарогі, а толькі цёмна сіняя палоска неба. Спатыкаецца старычок: «Куды вы, дзеці, ідзеце?» — «Ідзем маме рады іскаць.» — «А як вашу мамку завуць?» — «Ганна.» — «Ідзіце, хрэст паваліўся на старых магілках, а вы падыміце і будзець вашай мацеры рада»<sup>5</sup>. Такім чынам, ахвяраванне ля аброчных могілкавых крыжоў абслугоўвала ў міфартуальным плане патрэбы не толькі памерлых, але і жывых людзей і «выступала як сродак адаптацыі разнастайных жыццёвых праблем», калі ахвяра несла ў сакральны свет пэўным чынам зашыфраваную інфармацыю пра няшчасце ці крызіс [24, с. 83, 98].

<sup>1</sup> Зап. аўтар у 2006 г. ад Буяльскай Г.Ф., 1931 г.н. у в. Асецішча.

<sup>2</sup> Зап. аўтар у 2006 г. ад Гайдук А.А., 1941 г.н. у в. Асецішча.

<sup>3</sup> Зап. аўтар у 2006 г. ад Юрасавай З. М., 1950 г.н. у в. Асецішча.

<sup>4</sup> Зап. аўтар у 2006 г. ад Гайдук Г.П., 1905 г.н. у в. Асецішча.

<sup>5</sup> Зап. аўтар у 2006 г. ад Шпет Н.П., 1936 г.н. у в. Слабада.

Асаблівай увагі заслугоўвае рытуальная практыка выкарыстання ў лекавых мэтах пяску з магіл вясковых знахараў, што з'яўляецца спецыфічнай рысай традыцыйнай культуры рэгіёна. Памерлы знахар, які пры жыцці валодаў здольнасцямі дзейснай камунікацыі з іншасветам, захоўвае, у народнай свядомасці, гэтыя ўласцівасці і пасля сваёй смерці. Аднак дапамога жывым адбывецца ўжо са зваротным вектарам – з «таго» свету. «А ў нас такі быў Максім, памагаіць. Калі што, на кладбішча прыдзіш, пясочку возьмеш, сатрэшся, ці нагу, ці руку, ад усяго... – Дык гэта з яго магілы пясок памоцны? – Ну. Хочаця верця, хочаця не. У маеі унучкі, яна ў Германіі ў цяперашні час, іх адпраўляюць, дык і яна цяпер, у яе ў 11 гадоў сталі валасы вылазіць, ай, што гэта. Унучка мне: Што гэта рабіць? А я кажу: да Максіма схадзі. Вот яны і пабягуць. Возьмуць пяску і дзе там нада сатруць і тут жа нада палажыць. Там дзе ўзяла, там нада і палажыць. Каб вы відзілі, якія валасы ў маеі Каці (добрыя сталі). – Дык хто ён такі быў, той Максім? – Ну хто, чалавек абыкнавенны. Быў перш камуніст, быў старшына, калодзеж замыкаў, не даваў вады, а паслі стаў лячыць. Ад усяго. У Вітунічах ёсць такая магілка: Юхнавец Максім Рыгоровіч...»<sup>1</sup>. У в. Маргавіца пясок бралі (і бяруць) з магіл трох мясцовых знахараў, што надавала яму яшчэ большую магічную сілу. Траіны абыход аб'екта з мэтай магічнага замыкання, усыпанне маку ў тры калодзежы ад засухі і іншыя рытуальныя дзеянні, звязаныя з траічнасцю, узмацняюцца сімволікай уласна лічбы «тры», якая ўвасабляе «завершанасць і паўнату некаторай паслядоўнасці, што мае пачатак, сярэдзіну і канец, і часцей за ўсё фігуруе ў прадпісаннях тройкіх здзейснення тое ці іншае магічнае дзеянне» [25, с. 489]. «Вот на кладбішчы брала пясочак, пясочак брала, каб памагло. – А бралі для чаго, можа, што случылася у вас? – Ці дзеці як не спалі... Усякія былі чуждеса. – А гэтым пясочкам вы што рабілі? – Тады гэты пясочак у вадзічку і закіпяціш. Закіпяціш. Не нада яе дажа цадзіць – пясок астаецца на дне, адліў там у які слоічак і даваць піць. І памыеш ліцо. І цела памыеш трошкі. Дык гэта я ўверана, што памагала. – А вот пясочак з магілы, ён толькі ад нейкіх дзецкіх хвароб памагаў? – Ад усяго, дзетка. Я вот як хадзіла, во так у тры пальцы (трэба ўзяць). З адной магілы, тады з другой і з трэцяй. Вот быў Іванька, Піліп, і быў Паўлюк (Ставеры)»<sup>2</sup>.

У шэрагу вёсак у якасці лекавальнага сродку ад пуду актыўна скарыстоўваўся мох з могілак: «Хадзілі на магілкі і збіралі машок з любой магілкі, з памятніка, на красту паросшы машок. Але нада ісьці і не адзывацца, калі з кім і спаткаеся. І назад... Наберыш гэтага машку, ідзеш, прынясеш, пакурыш – і палепшаіць»<sup>3</sup>. Знакавым з'яўляецца і час падобнай аперацыі (пасля захаду сонца), які ўвасабляў тэмпаральную мяжу паміж «гэтым» і «тым» светам: «Я хадзіла пасья сонца. – А мох з любой магілкі? – З любой. Ат адной магілкі, любой. Цёмна было: адкуль папала – адтуль і ўзяла. Я брала з памятніка і курыла. І памагло»<sup>4</sup>. Выкарыстанне гэтага магічнага прыёму нават у 1960 – 1980-х гадах сведчыць пра кансерватыўны характар мясцовай традыцыі і добры ўзровень яе захаванасці, бо такая ж практыка была зафіксавана Ф. Вярэнькам у ваколіцах Докшыцаў яшчэ ў канцы XIX стагоддзя: «Мохам, узятым на цвінтары з трох магільных камянёў, трэба абкурыць хворага тры разы – на ўсходзе сонца, апоўдні і на заходзе» [26, с. 210].

З падобнымі мэтамі выкарыстоўваліся і іншыя могілкавыя атрыбуты: ручнікі, стужкі, надмагільныя крыжы (іх часткі). Дадзеныя прадметы ўвасаблялі сабой ідэю смерці і на магічным узроўні павінны былі ўмярціць хваробу. Так, «як разаўецца што (апухне, будзе балець), хадзілі на магільнік, атвязавалі ад крыжа, дзе там што прывязана які шкуматок і абвязавалі»<sup>5</sup>. Звяртае на сябе ўвагу той факт, што скарыстаныя магільныя атрыбуты ў шэрагу выпадкаў належала вяртаць назад. Відаць, у такім выпадку рэгламентавалася «мярцвянае» дзеянне такіх прадметаў, калі яно абмяжоўвалася часам, пацэрбным для пазбаўлення ад хваробы. «Трэба пайсці цішком на могілкі, прачытаць «Анёл Гасподні», пацэрпаць сабе хворы зуб адзіманай ад крыжа трэскай і, паклаўшы яе назад, ісці дадому не азіраючыся і не размаўляючы, а потым нікому пра гэта не хваліцца, бо ў іншым разе зубы яшчэ больш разбалюцца, яшчэ мацней і згаданы сродак другі раз ужо не дапаможа» [26, с. 155]. Усведамлялася і прыналежнасць такіх рэчаў пэўнаму суб'екту, які «чакае» сваё назад і стане помсціць: «Стужку, узятую з надмагільнага крыжа, завязваюць хвораму на шыю. Гэта надзейны сродак, але ён можа выклікаць гнеў пацярпелага нябожчыка, які, помсцячы, будзе пужаць хворага па начах. Тады трэба тую стужку адразу занесці на магільнік і павесіць на крыж, з якога яна была знятая» [26, с. 169].

Могілкі як інфернальная зона, прастора засветаў, засяроджанне смерці ў рэдкіх выпадках аказваюцца ўключанымі ў кантэксты зламыснай магіі, калі на пярэдні план выходзіць іх негатыўны, змярцвяльны аспект. Так, з могілак бралі пясок для чаравання (в. Кальнік), маніпулявалі з крыжамі: «У нас адзін жаніўся, дык адна красты на кладбішчы ськідала за ім. З кладбішча. Вылезла глаўная яго і красты набок

<sup>1</sup> Зап. Т. Валодзіна ў 2006 г. ад Стульба С.В., 1922 г.н. у в. Вітунічы.

<sup>2</sup> Зап. Т.В. і У.Л. у 2006 г. ад Ставер В.Ю., 1935 г.н. у в. Маргавіца.

<sup>3</sup> Зап. Т.В. і У.Л. у 2006 г. ад Ардынскай М.Ф., 1925 г.н. у в. Буй.

<sup>4</sup> Зап. Т.В. і У.Л. у 2007 г. ад Бароўскай Н.Ф., 1922 г.н. у в. Пд. Гняздзілава.

<sup>5</sup> Зап. Т. Валодзіна і Ю. Гурская ў 2006 г. ад Каляга Ю.Н., 1920 г.н. у в. Вітахмо.

паскідала. А ўнук гэтай бабы прышоў з арміі, нядзелю не пабыў і разьбіўся. Усе казалі: ад тых хрastoў. Як к вянцу ехаў. Яна была падгатавала, тых хрastoў, а тады кідала ў канцы сяла»<sup>1</sup>. Адначасова зона могілак як найлепей падыходзіла да прыманьня, выдалення туды і наступнага абясшкоджвання шкоданых атрыбутаў, прыкладам, заламаў: «Нада была выкапаць, занясьці на магільнік, каб ім (так) зрабілася. Казалі бабы. Закапаць дзе (на могілках), пасадзіць...»<sup>2</sup>.

У надзвычайных, экстрэмальных сітуацыях (вайна) пясок са сваіх могілак надзяляўся функцыямі моцнага абярэгу: «Каторыя на вайну ішлі, бралі з ног пясок і хавалі сюда (паказвае рукой запазушша), штобы вярнуцца. І варочаліся! Эта памагала. – З любой магілы бралі? – Хоць з якой магілы. Каго не знаеш. Зашыць у шынолю. Вот хочаш чаго избежаць, якога-небудзь (благага), ушыў сабе – і будзеш шчаслівы хадзіць»<sup>3</sup>. Здавалася б, парадаксальнае выкарыстанне могілкавага пяску з мэтай захавання жыцця мае даволі простую логіку з гледзішча традыцыйнай свядомасці. Ідэальны жыццёвы сцэнар чалавека прадугледжваў прахаджэнне пэўных прасторавых кропак у пэўныя моманты, важнейшымі з якіх з'яўляюцца: *нарадзэнне – шлюб – смерць* [27, с. 12]. І першая, і апошняя кропкі чалавечага жыцця звязваюцца менавіта з «роднай хатай», а ўсе адступленні ад гэтага правіла расцэньваюцца негатыўна: «паводле народных уяўленняў, вельмі нешчаслівы чалавек, які нарадзіўся не дома» [28, с. 93]; «Той, хто памірае ў чужой хаце, ніколі не атрымае даравання грахоў» [29, с. 286]. Такім чынам, магільны пясок павінен быў магічным чынам паўплываць на тое, каб чалавек, які выправіўся на вайну, памёр у «свой» час (сваёй смерцю) і быў пахаваны на «сваіх» могілках. Рэалізацыя гэтага сцэнару прадугледжвала, як мінімум, вяртанне чалавека з вайны.

Сувязь могілак з вышэйшымі, нябеснымі, сферамі і адначасова з падзем'ем выкарыстоўвалася ў магічных рытуалах аказіянальнага характару. Так, у выпадку працяглай засухі прадпрымаліся наступныя дзеянні: «Як доўга дажджу няма, я насіла ў калодзеж мак сыпала. На кладбішча насілі, вадзілі лілі. – *На чыю магілу?* – На дзевяць магіл, на любыя. На любыя, дзевяць магіл адшчытаеш і паліеш»<sup>4</sup>. Семантычная сінанімія могілак і калодзежа ў такіх кантэкстах не ўяўляецца выпадковай, бо акцэнт у іх датычнасць да глыбіняў, прычым глыбіняў патэнцыйна жыццядайных.

**Заклучэнне.** Навуковы аналіз палявых этнаграфічных матэрыялаў, зафіксаваных у вярхоўях Бярэзіны і Віліі, дазваляе зрабіць наступныя высновы:

1) у народнай культуры азначанага рэгіёна могілкі з'яўляюцца адным з важнейшых локусаў сакральнай тапаграфіі, які належыць да «сваёй» (культурнай) прасторы і характарызуюцца амбівалентным статусам у міфапэтычнай мадэлі свету: прадметна ўвасабляюць ідэю смерці ў жыццёвай прасторы і адначасова вылучаюць свет памерлых продкаў як сакральную (святую) тэрыторыю; сакральны статус могілак мадэлюецца з дапамогай элементаў як прыроднага (пагорак, лес), так і культурнага (роў, агароджа, крыжы, капліцы) ландшафтаў у іх цеснай ўзаемасувязі;

2) рытуальныя функцыі могілак у пахавальных і каляндарна-абрадавых традыцыях вясковага насельніцтва Бягомльска-Докшыцкага рэгіёна заключаюцца: а) у канчатковым (прасторавым) афармленні статуса памерлага чалавека як нябожчыка і яго пераходу ў катэгорыю «дзядоў» (агульных продкаў), што рэалізуецца ў рамках рытуала Прыкладзінаў; б) у падтрыманні (разгортванні) рэгулярных, каляндарна матываваных (Вербніца, Вялікдзень, Радаўніца, Тройца, Спас) кантактаў паміж светам жывых і памерлых, што дазваляе штогадова ўзнаўляць дыяхронную суцэльнасць і знітаванасць канкрэтнага рода і ўсёй грамады;

3) у магічных практыках (лекавальнага, засцерагальнага ці аказіянальна-метэаралагічнага характару) вясковага насельніцтва вярхоўяў Бярэзіны і Віліі могілкі выступаюць як дзейсны канал апэратыўнай камунікацыі з светам памёрлых продкаў, якія здольныя пры належным выкананні рэцыпіентамі рытуальна абумоўленых нормаў і прадпісанняў пазітыўна карэктаваць жыццёвую долю людзей ва ўсіх яе праўленнях: здароўе, надвор'е, ураджай, прыплод скаціны, асабісты лёс чалавека.

## ЛІТАРАТУРА

1. Сысоў, У.М. Беларуская пахавальная абраднасць: Структура абраду, галашэнні, функцыі слова і дзеяння / У.М. Сысоў. – Мінск: Навука і тэхніка, 1995. – 182 с.
2. Беларусы: у 8 т. / Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы НАН Беларусі. – Мінск: Бел. навука, 1995 – 2005. – Т. 5: Сям'я / В.К. Бандарчык [і інш.]. – Мінск: Бел. навука, 2001. – 374 с.
3. Васілевіч, У.А. Пахаванні. Памінкі. Галашэнні / уклад. тэкстаў, уступ. арт. і камент. У.А. Васілевіча. – Мінск: Навука і тэхніка, 1986. – 615 с.

<sup>1</sup> Зап. Т. Валодзіна ў 2006 г. ад Лынько А.Ф., 1916 г.н. у в. Кромавічы.

<sup>2</sup> Зап. Т.В. і У.Л. у 2007 г. ад Юхнавец В. І., 1924 г.н. у в. Кальнік.

<sup>3</sup> Зап. Т.В. і У.Л. у 2007 г. ад Юхнавец В. І., 1924 г.н. у в. Кальнік.

<sup>4</sup> Зап. Т. Валодзіна ў 2006 г. ад Капыл А.В., 1920 г.н. у в. Краснікі

4. Tyszkiewicz, E. Opisanie powiatu Borisowskiego pod wzgledem statystycznym, geognostycznym, historycznym, gospodarowym, przemyslowo-handlowym i lekarskim / E. Tyszkiewicz. – Wilno: Druk. Marcinowskieso, 1847. – 489, IV s.
5. Цітоў, В.С. Народная спадчына: Матэрыяльная культура ў лакальна-тыпалагічнай разнастайнасці / В.С. Цітоў. – Мінск: Навука і тэхніка, 1994. – 300 с.
6. Niczyporuk, D. Czas i przestrzen w swiatopoglądzie mieszkancow wsi / D. Niczyporuk. – Lublin: Wyd-wo Uniwersitetu M. Curie-Sklodowskiej, 2002. – 140 s.
7. Байбурын, А.К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточно-славянских обрядов / А.К. Байбурын. – СПб.: Наука, 1993. – 240 с.
8. Adamowski, J. Kategoria przestrzeni w folklorze / J. Adamowski. – Lublin: Wyd-wo Uniwersitetu M. Curie-Sklodowskiej, 1999. – 254 s.
9. Полное собрание русских летописей. – М.: Наука, 1975. – Т. 35. – 378 с.
10. Романов, Е.Р. Белорусский сборник / Е.Р. Романов. – Вильно: Тип. А.Г. Сыркина, 1912. – Вып. VIII. – 411 с.
11. Маковский, М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках / М.М. Маковский. – М.: Владос, 1996. – 416 с.
12. Седакова, О.А. Поэтика обряда: Погребальная обрядность восточных и южных славян / О.А. Седакова. – М.: Индрик, 2004. – 320 с.
13. 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.
14. Сержпутоўскі, А.К. Казкі і апавяданні беларусаў Слуцкага павета / А.К. Сержпутоўскі. – Мінск: Універсітэцкае, 2000. – 270 с.
15. Лобач, У.А. Курганы і гарадзішчы ў міфапаэтычнай карціне свету беларусаў / У.А. Лобач // Веснік Полацк. дзярж. ун-та. Сер. А. Гуманітар. навукі. – 2007. – № 7. – С. 2 – 11.
16. Грынблат, М.Я. Загадкі / склад. М.Я. Грынблат. – Мінск: Бел. навука, 2004. – 363 с.
17. Русанова, И.П. Языческие святилища древних славян / И.П. Русанова, Б.А. Тимошук. – М.: АРХЭ, 1993. – 144 с.
18. Левкиевская, Е.Е. Опахивание / Е.Е. Левкиевская // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5-ти т. – М.: Междунар. отношения, 2004. – Т. 3. – С. 548 – 550.
19. Седов, В.В. Древнерусское языческое святилище в Перыни / В.В. Седов // Краткие сообщения института истории материальной культуры. – М., 1953. – Вып. 50. – С. 98 – 101.
20. Раденкович, Л. Символика цвета в славянских заговорах / Л. Раденкович // Славянский и балканский фольклор. – М.: Наука, 1986. – С. 122 – 148.
21. Дучыц, Л. Сіні /Л. Дучыц // Беларуская міфалогія: энцыкл. слоўнік. – Мінск: Беларусь, 2006. – С. 466 – 467.
22. Салавей, Л. Доля / Л. Салавей // Беларуская міфалогія: энцыкл. слоўнік. – Мінск: Беларусь, 2006. – С. 149 – 150.
23. Ерёміна, В.И. Ритуал и фольклор / В.И. Ерёміна. – Л.: Наука, 1991. – 208 с.
24. Панченко, А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Западной России / А.А. Панченко. – СПб.: Алитея, 1998. – 298 с.
25. Толстая, М.С. Число / М.С. Толстая // Славянская мифология: энцикл. словарь. – М.: Междунар. отношения, 2002. – С. 488 – 489.
26. Werenko, F. Przycznek do lecznictwa ludowego / F. Werenko // Materjaly antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. – 1896. – Т. 1. – S. 99 – 228.
27. Цивьян, Т.В. Лингвистические основы балканской модели мира / Т.В. Цивьян. – М.: Наука, 1990. – 207 с.
28. Васілевіч, У. Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2 / укл., прадм. і пер. У. Васілевіча. – Мінск: Маст. літ., 1998. – 607 с.
29. Никифоровский, Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи... Витебской Белоруссии / Н.Я. Никифоровский. – Витебск: Губерн. Типо-Литограф., 1897. – 338 с.

Паступіў 12.11.2007