

У апошнія дзесяцігоддзі даследаванні, прысвечаныя беларускай этнічнай (традыцыйнай) культуры, звяртаюць усё большую ўвагу на базавыя, падмуркавыя каштоўнасці фальклорнай (аграрнай) супольнасці, якія неадменна звязаныя з сістэмай спазнання свету, вытлумачэннем месца і ролі ў ім чалавека і калектыву. Іншымі словамі, размова ідзе пра спасціжэнне і пераклад на сучасную мову такога мегатэкста, як карціна свету, гэта значыць глабальнага вобраза свету, які заўсёды з'яўляецца вынікам усёй духоўнай дзейнасці чалавека.

УДК 398(476)

**ЭЛЕМЕНТЫ КУЛЬТУРНАГА ЛАНДШАФТУ
Ў МІФАПАЭТЫЧНАЙ КАРЦІНЕ СВЕТУ БЕЛАРУСАЎ
(па этнаграфных і фальклорных матэрыялах Рэчыцкага рэгіёну)**

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

Разглядаецца месца і роля элементаў культурнага ландшафту ў традыцыйным светапоглядзе беларусаў Рэчыцкага рэгіёну. Прыходзім да высновы, што ў міфапаэтычнай карціне свету аб'екты культуры сімвалічна рэпрэзентавалі не толькі «свой», чалавечы свет, але і інфернальную сферу светабудовы, што актыўна выкарыстоўвалася ў рытуалах, магічных практыках і побыце.

У фармаванні вобраза свету бяруць удзел усе яго псіхічныя здольнасці: пачуцці, эмоцыі, перажыванні, успрыняцці, уяўленні, мысленне, самаўсведамленне» [1, с. 27]. Пры гэтым карціна свету, спароджаная чалавечым розумам, і сама валодае суб'ектыўнасцю, паколькі ўплывае на «выпрацоўку адэкватнай стратэгіі паводзінаў і арыентацыі ў навакольных працэсах і з'явах» [2, с. 5]. Аднак і ўнутранае напаўненне і механізм апісання карціны свету ў чалавека сучаснага і Homo traditionalis (чалавека традыцыі) прыняцова розняцца. У першым выпадку карціна свету ёсць прадукт рацыянальнага (навуковага) мыслення і апісваецца з дапамогай фармалізаванай знакавай сістэмы – пісьмовасці (паказальна, што ўласна паняцце «карціна свету» пачало фармавацца ў XIX – XX стагоддзях у рамках фізічнай навукі). У межах жа традыцыйнай супольнасці мы маем справу з міфалагічнай свядомасцю і фальклорным (вусным) механізмам фіксацыі і трансляцыі інфармацыі, што выяўляецца і ў адрозным ад сучаснага спосабе апісання карціны свету: «Міфалагічнае апісанне прыняцова модалінгвістычнае – рэчы гэтага свету апісваюцца цераз гэтакі ж свет, пабудаваны гэтакім жа чынам» [3, с. 526]. І, наадварот, свет апісваецца праз аб'екты і рэчы, што яго кампануюць. Адсюль элементы як прыроднага (лес, рака, балота), так і культурнага (хата, вёска, палаткі) ландшафтаў набываюць акрамя свайго першаснага безумоўнага значэння і другасны сімвалічны характар.

Другая праблема палягае ў тым, што архаічная карціна свету, з'яўляючыся, безумоўна, цэльным вобразам для беларускага сяляннага XIX стагоддзя, для сучаснага даследчыка ўяўляе сабой дысперснае поле фрагментаў, «цытат», уключаных у фальклорныя тэксты, рытуалы, прадпісанні, забароны, вераванні і помнікі матэрыяльнай культуры. «Бачанне свету гэтымі людзьмі, іх сацыяльна-псіхалагічныя рэакцыі па вялікім рахунку неадэкватныя нашым. Адпаведна іх спосаб выяўлення, зафіксаваны ў крыніцах, надзвычай цяжка паддаецца – калі ўвогуле паддаецца – расшыфроўцы» [4, с. 15].

Аднак, нягледзячы на аўтаскіраванасць і самадастатковасць традыцыі і тое, што мы можам толькі вывучаць, але не пражываць (узгадваць) яе, спроба зірнуць на свет вачыма Homo traditionalis, дае шырокія магчымасці для навуковага спасціжэння ўнутранай логікі і прагматыкі ўсіх праяваў (фальклор, абрадаваць, вераванні, матэрыяльная культура) беларускай этнічнай культуры.

Пры ўсёй універсальнасці сваіх асноўных структурных кампанентаў беларуская карціна свету мае пэўныя лакальныя асаблівасці. Яны сфармаваліся пад уплывам прыродна-ландшафтнай, гісторыка-культурнай і гаспадарчай спецыфікі таго ці іншага рэгіёну. У гэтым плане значную навуковую цікавасць уяўляе сабой адметны ў культурным плане гісторыка-этнаграфічны рэгіён Усходняга Палесся [5, с. 109 – 121], з якім можа быць суаднесена і тэрыторыя Рэчыцкага павета, што існаваў у перыяд 1566 – 1926 гадоў [6, с. 181].

У акрэсленым значэнні разумеў прастору «Рэчыцкага Палесься» вядомы беларускі географ Аркадзь Смоліч [7, с. 283], а таксама буйны польскі этнограф Чэслаў Пяткевіч. Такім чынам факталагічнай базай дадзенага даследавання сталі этнаграфічныя і фальклорныя матэрыялы, зафіксаваныя як у межах Рэчыцкага павета, так і на тэрыторыі сучасных Рэчыцкага, Лоеўскага, Нараўлянскага, Хойніцкага, Брагінскага, часткова Калінкавіцкага і Гомельскага раёнаў.

Беларуская міфапаэтычная мадэль свету (семантычная квінтэсэнцыя карціны свету, структурны вобраз светабудовы), якая ў цэлым наследуе індаеўрапейскую традыцыю, «у гарызантальным вымярэнні характарызуецца тэтракратычнасцю і суадносіцца з бакамі свету, кожны з якіх надзелены пэўнай сімволікай і энергетыкай. У вертыкальным вымярэнні свет характарызуецца трыядычнасцю, дзе верхняя сфера прадстаўлена Небам (паўсферычным, аднародным, шматузроўневым), нябеснай вільгаццю і суадносіцца з Богам, свет людзей размяшчаецца ўласна на зямлі, а ніжні ярус прадстаўлены хтанічнай сферай з яе насельнікамі (змеі, земнаводныя ці чорт) і падземнымі водамі» [8, с. 7 – 8]. Гэтая архетыповая мадэль светабудовы выразна захоўвалася і ў свядомасці сялян Рэчыцкага краю: «Бог падзяліў неба і зямлю на 4 часткі: усход сонца, поўдзень, захад сонца і поўнач» [9, с. 1]. Няцяжка заўважыць, што ў гэтай фармулёўцы выразна праяўляецца ізамарфізм прасторы і часу, уласцівы для міфапаэтычнага светаўспрыняцця, дзе, напрыклад, «усход сонца» – не толькі прасторавы кірунак, а і пэўная тэмпаральная адзнака (раніца). У вертыкальным плане сярэдзіннаму свету людзей супрацьстаіць нябесная сакральная сфера: «Рай – гэта такі вялікі-велічэзны сад у небе» [9, с. 152] і сфера хтанічная, інфернальная: «Пеклу Бог назначыў месца пад зямлёй у цёмным вялікім пограбе» [9, с. 154].

Паказальна, што пазначаныя локусы маркіруюцца з дапамогай рэальных аб'ектаў культурнага ландшафту: рай – садам (гэтае атаясамленне ўзыходзіць да ветхазапаветнага Эдэма [10, с. 364], пекла – падземным цёмным памяшканнем (пограбам), што мае шырокае поле аналогій у індаеўрапейскай традыцыі (напрыклад, старажытнагрэцкі Аід).

Аднак ні Неба, ні Падзем'е не знаходзяць належнага знакавага ўвасаблення ў міфапаэтычнай карціне свету, паколькі не з'яўляюцца сферай жыццядзейнасці ўласна чалавека (калектыва). І хаця Неба і ўся планетарна-астральная сукупнасць, прыналежная яму, уяўляла для людзей дыстанцыяванае знакавае поле, якое нармуе іх жыццё не толькі тэмперальна, але і пры «правільным» прачытанні, дазваляе прадбачыць (прыкметы) ці нават змяніць асабісты (калектывны) лёс, праграмаваць і мець плён у гаспадарчай дзейнасці. Ужо ў канцы XIX стагоддзя ва Усходнім Палессі існавала перакананне, што ўменне «правільна» чытаць па зорах, уласцівае колішнім моцным знахарам, ужо страчанае: «Цяперака знахары хоць і ведаюць, што тая дудачка (для выгнання мышаў з паселішча – *У.Л.*) з савінае косткі і могуць яе зрабіць, ды ня ведаюць, як распазнаць па зорках, калі знахар мае сілу для вываду» [9, с. 70].

Для чалавека традыцыйнай культуры, чалавека рэальнага, які жыў у рэальным паселішчы, перша-роднае значэнне мелі не геатапанімічныя абстракцыі, а вылучэнне, лімітацыя, лакалізацыя «сваёй» і «чужой» прасторы ў ягоным свеце. «Для традыцыйных грамадстваў вельмі характэрнае супрацьпастаўленне паміж прасторай пражывання і невядомай, няпэўнай прасторай, якая іх атачае. Першае – гэта «Свет» (дакладней, «наш свет»), Космас. Усё астатняе – гэта ўжо не Космас, а штосьці нахштальт «іншасвету», гэта чужая і хаатычная прастора...» [11, с. 27].

У гаспадарча-пабытовым вымярэнні «свой» свет – гэта зона больш ці менш засвоеная ў выніку вытворчай дзейнасці і праз гэта вядомая. Нізкі ўзровень камунікацыі ў рамках традыцыйнай супольнасці зводзіў «гэты» свет фактычна да межаў адной ці некалькіх вёсак з ваколіцамі. Так, даследчыца Палесся Э. Яленская адзначала: «Камунікацыя паміж адной і другой вёскай надзвычай рэдкая... сярод вяскоўцаў сустракаюцца людзі, якія на працягу некалькіх дзесяцігоддзяў жыцця не наважыліся на вандроўку большую за пару міляў» [12, с. 5].

У адрозненне ад семантычна адзначанага «свайго» свету, «той» свет «у залежнасці ад кантэксту мог разумецца як свет памёрлых, сакральная боская сфера (Неба, вырай) ці інфернальная зона (свет «нячысцікаў»). З «іншасветам» у апошнім значэнні семантычна змыкаецца і «чужы» край, «далёкая страна» [8, с. 8]. Як «свой» так і «чужы» свет у міфапаэтычнай карціне свету апісваюцца з дапамогай так званага «прасторавога слоўніка», які «мае наступны склад: элементы ландшафту (поле прыроды), якія вызначаюць гарызантальны і вертыкальны падзелы свету – неба, зямля, вада, гара, пячора, рака, мора, возера, поле, лес, дарога, ростані і г.д.; элементы прасторы, звязаныя з чалавекам (поле культуры), месцы паселішчаў, віды пабудовы – краіна, горад, вёска, плошча, вуліца, хата, храм, палац, млын, крама, гумно, хлёў і г.д. да элементаў інтэр'ера» [13, с. 9 – 10]. Пры гэтым «самая яркая рыса слоўніка – наменклатурнасць і абстрактнасць: уваходзячы ў яго лексемы амаль губляюць уласнае значэнне і набываюць значнасць і новую валентнасць у межах новай сістэмы, звязанай непасрэдна з мадэллю свету» [13, с. 10].

Аб'екты, з якіх складаецца міфапаэтычная карціна свету, займаюць розныя месцы ў семантычнай іерархіі, нягледзячы на тое, што «паняцце лагічнай іерархіі ў прыцыпле знаходзіцца па-за свядомасцю

дадзенага (міфалагічнага – *У.Л.*) тыпу [3, с. 526]. Адным з цэнтральных, структуратворчых вобразаў карціны свету, несумненна з’яўляецца *хата*, шырэй – сядзіба чалавека. «Суаднясенне Космасу з чалавечай сядзібай з’яўляецца універсальным для земляробчых народаў. Так, у скандынаўскай міфалогіі «свет людзей Мідгард (Midgard), літаральна – «сярэдзінная сядзіба», апрацаваная, культываваная частка сусветнае прасторы» [14, с. 60]. Выразныя паралелі знаходзім і ва Усходнепалескай традыцыі. Так, у каляднай песні нараджэнне новага светаладу пачынаецца на падворку і носіць падкрэслена касмічны характар: «У нашага дзядзькі двор гараджоны... / Двор гараджоны, явар саджоны, / А ў тым явары ды тры карысці, ды тры радасці: / Аднае радасць – яснае сонца, / Другая радасць – Дробны дожджычак, / Трэцяя радасць – ясен мясячык» (Гомельскі р-н) [15, с. 22]. Сімволіку «двара» як цэнтра сусвету маркіруе і «явар» – увасабленне Сусветнага дрэва. Невыпадкова, што па меркаванні сялян Рэчыцкага павета, «дрэва ля хаты, ці на падворку нельга секчы, бо гэта грэх» [9, с. 37]. Увасабляючы сабой *Axis mundi* (Сусветную вось), што пазначае цэнтр і адначасова злучае ўсе ярусы светабудовы, прысялібнае дрэва фігуруе ў магічных аперацыях, закліканых паўплываць на «той», нечалавечы, свет. Так, у Рэчыцкім павеце, калі жывёла гублялася ў лесе, раілі «пры заходзе сонца ўбіць востры нож у дрэва, якое расце найбліжэй да хаты, і замаўляць. Пасля ісці дахаты, не азіраючыся. Калі жывёла пагражае небяспека, то пасля гэтых слоў павернецца дадому, а калі не, то не сыйдзе з таго месца, дзе засталася. Калі ж жывёла не вярнулася, а нож паржавеў, гэта азначае, што да замаўлення яе задушыў воўк» [16, с. 146]. Такім чынам, хата (сядзіба) – гэта своеасаблівае квінтэсэнцыя Свету (мікракосмас), здольная на пэўны лад уплываць на ўсю існую прастору, што асабліва праўлялася ў рытуальна-напружаны моманты быцця.

Так, на Дабравешчанне забаранялася тапіць печ у хаце, варыць і пячы ежу, бо, як лічылася, у зваротным выніку «запячэцца жыта» на палетках (Нараўлянскі р-н) [17, с. 44]. Цэльнасць і самадастатковасць сядзібы (гасподы) пад час буйных каляндарных святаў набывала значэнне долі канкрэтнага рода. Адсюль на Купалле з хаты і падворка нельга было даваць анічога, нават жабраку [9, с. 146], не пазычалі ў вялікія святы і хатні агонь, бо гэта «не добра для быдла і поля» [16, с. 161]. Акрамя таго хата выступае і як прастора актыўнай міжпакаленнай інтэграцыі рода, з’яўляючыся адзіна магчымым месцам рэалізацыі рытуалаў сямейнага тыпу (радзіны, вяселле, хаўтуры, Дзяды). Невыпадкова лічылася, што, калі бацька падчас нараджэння дзіцяці знаходзіцца далёка ад хаты, то чорт мусіць наслаць на яго смерць цераз патапленне, разарванне дзікімі звярамі і гэтак далей, з тым, каб забраць душу немаўляці [9, с. 162].

Асаблівую семантычную нагрузку неслі тыя локусы хаты (сядзібы), якія ўвасаблялі сабой мяжу паміж «гэтым» і «тым» светам і адначасова з’яўляліся дзейнымі каналамі камунікацыі паміж людзьмі і «іншасветам». Перадусім – гэта *парог* (дзверы), *акно*, *комін*; у межах сядзібы – *плот* і *вароты*. Так, падчас першага выгану жывёлы «перад парогам лілі ваду, каб не ўтанула (карова) ў балоце» (Хойніцкі р-н) [18, с. 132]. З тым каб паправіць у стрэльбы трапнасць бою, яе «трэба пакласці ў хаце каля парога так, каб баба з раніцы, ідучы першы раз на двор да ветру, пераступіла цераз яе» [9, с. 224]. Цераз комін магла выдаляцца на «той» свет хвароба («зубішча»), дзеля чаго перад адчыненай печчу прамаўлялі: «Дымішча, дымішча, вазьмі ў гэтага дзіцяці зубішча» [19, с. 195]. Падобным чынам, палячы на прыпечку свяцонныя зёлкі, засцерагалі хату ад пюруна падчас навалыніцы [9, с. 224]. Медыятычны статус мела і акно (яго навучыў рабіць людзей сам Бог), адносна якога існаваў шэраг табуістычных прадпісанняў: «Анёл заўсёды стаіць пад вакном... нельга цераз вакно нічога бруднага выліваць і выкідаць, а ні плюваць» [9, с. 138]. Паказальна, што і калядоўшчыкі як «госці», «вестуны» з таго свету звяртаюцца да гаспадароў пад вокнамі хаты.

Знешні контур сядзібы – плот – мяжа паміж «сваім» (засвоеным) і «чужым» (прыродным) светам, таксама вельмі часта выступае як зона актыўнага ўзаемадзеяння чалавека і «іншасвету». Так, падчас засухі, каб выклікаць дождж, на плот вешалі забітага вужа ці жабу [9, с. 50]. Увесну, каб «сярэдзіна» не балела цэлы год, то як загрыміць першы раз, трэба крэпка спіной уперціся ў плот і намагання з усяе моцы яго заваліць» [9, с. 228]. Існавалі і пэўныя тэмпаральныя прадпісанні адносна лімітацыі прасторы пасродкам плота: «Юр’ева нядзеля (тыдзень, на які прыйшоўся Юр’я вясновы, 23.4/6.5 – *У.Л.*) – святая нядзеля. Нельга кутаць (гэта значыць ставіць плот) – не пойдзе дош. Нельзя кутаць, а закутаеш – дак не пойдзе дош. Як я пабачу, што ты кутаеш, я павалю яго, пасяку» (Калінкавіцкі р-н) [20, с. 303]. Магчыма, водгукам старажытных ахвярапрынашэнняў («першыня» як максімальна сімвалічная ў сваёй першароднай чысціні доля ўраджаю, здабычы і гэтак далей – ахвяравалася багам) з’яўляецца завяздэнка, што бытвала ва Усходнім Палессі яшчэ ў пачатку XX стагоддзя: «Першае кацяня выкідваюць за плот» [9, с. 327].

На міфалагічным узроўні абавязковай персаніфікацыі хаты з’яўляўся дамавік, «які жыве не толькі ў кожнай сялянскай сялібе, але і пры панскім двары» [9, с. 202]. Прычым уяўленні пра тое, што «домовік е, без яго хата не хата» (Калінкавіцкі р-н) з’яўляюцца ўкаранёнымі ў свядомасці людзей старэйшага веку й дагэтуль [21, с. 22]. У адрозненні ад іншых міфалагічных персанажаў («нячысцікаў»), дамавік трактуецца пераважна пазітыўна як істота, набліжаная да сакральнай, боскай сферы: «Сьв. Ілля

спагадліва ставіцца да яго» [9, с. 202]. Паказальнай з’яўляецца былічка, калі чалавек шукаючы па ночы сваю люльку, намацаў нечую калматую морду, «дак спужаўшыся крыкнуў: «Усялякі дух пана бога хваліць», а морда адказала: «І я хвалю» дай шчэзла. Гэта быў справядлівы дамавік, што пасябраваўся з чалавекам» [9, с. 202]. У адрозненні ад Падзвінскай традыцыі, дзе практычна ўсе гаспадарчыя пабудовы мелі міфалагічную персаніфікацыю («хлеўнік», «гуменнік», «пуннік», «лазнік») [22, с. 39 – 44], «дамавік Рэчыцкага Палесся сумяшчае ў сабе функцыі гуменніка, хлеўніка, а баннік тут невядомы» [9, с. 202]. Адсутнасць лазні ў структуры палескай сялібы выяўляецца не толькі ў адсутнасці адпаведнага міфалагічнага персанажа, але і цэлага шэрагу рытуальных практык (радзіны, вяселле, знахарства, варажба), якія разгортваліся ў лазні, як памежнай кропцы, «свайго» свету, што было характэрна для Паўночнай Беларусі.

З’яўляючыся максімальна засвоенай і ўпарадкаванай часткай прасторы, хата (сядзіба) супрацьстаіць хаатычнаму і неарганізаванаму іншасвету. Вяртанне сядзібы ў стан неўпарадкаванасці азначае смерць яе гаспадароў, што выразна адлюстравана ў праклёне на смерць: «Каб твой двор парос бильнікам!» (Калінкавіцкі р-н) [23, с. 122]. Аднак пры гэтым вобраз хаты настолькі універсальны, што з яго дапамогай мадэлюецца пасмяротны лёс чалавека: смерць – працэс пераходу з жылой у «іншую» хату. Усходняе Палессе выразна адрозніваецца ад Заходняга «у афармленні ўнутранай прасторы дамавіны на ўзор жылой хаты, параўнай усталяванне ў куце труны абразка і ўпрыгожанне яго вышытым рушніком; пакладанне ў дамавіну рэчаў, якія былі неабходныя памерламу пры жыцці – рушнік, кавеньку (кульгаваму), скрыпку (музыку), люльку (курцу)... і г.д.» [24, с. 190 – 191]. Але «новая хата» нябожчыка істотна адрознівалася ад жылой адсутнасцю вокнаў (гэта значыць святла) і дзвярэй (магчымасці выйсці-зайсці): «Чаго ж перайшоў у такую хатку? Хатку цёмную, дзе няма ні акенца, ні дзвярэй» (Хойніцкі р-н) [25, с. 290].

«Поле культуры» ў міфапаэтычнай карціне свету, нягледзячы на супрацьпастаўленасць прыроднаму атачэнню, характарызуецца семантычнай разнароднасцю і дыскрэтнасцю: «Міфалагічнаму свету ўласціва спецыфічнае міфалагічнае разуменне прасторы: яна ўяўляецца не ў выглядзе прыкметавага кантынуума, а як сукупнасць асобных аб’ектаў, што маюць уласныя імёны. У прамежках паміж імі прастора як бы перарываецца, не маючы, ... асноўнай прыкметы як непарыўнасць» [3, с. 530]. Месца таго ці іншага аб’екта ў знакавай іерархіі непасрэдна залежала ад яго месцазнаходжання ў структуры «свайго» свету (цэнтр, перэферыя, мяжа) і ад сімвалічных і утылітарных функцый, якія ён выконваў у жыцці калектыва. Так, *царква* як прастора рэалізацыі вышэйшых сімвалічных каштоўнасцей чалавека размяшчалася амаль заўсёды ў цэнтры паселішча. Адсюль вобраз царквы ў тэкстах рытуальнага характару (абрадавы фальклор, замовы) вельмі часта маркіруе Цэнтр свету, яго вертыкальную вось (Axis mundi): «А ў нядзелю рана сонейка не ўсходзіць, ужо Божая маць Прасвятая Багародзіца свайго сынку за ручаньку водзіць. Павяла яго на ютрань, з ютрані на службу, з службы на сіняе мора. На сінім моры ляжыць камень, на том камені стаіць цэрква, у цэркві прэстол, на прэстолі Сус Хрыстос ляжыць, сем раз малітву твораць» (замова «Ад гразы», Лоеўскі р-н) [19, с. 40 – 41]. Царква як прастора падкрэслена рытуальнага характару шырока выкарыстоўвалася ў разнастайных магічных практыках, у тым ліку і шкаданосных: «Пракляцце з ламаннем свечкі на клямцы ў царкве лічыцца за наймацнейшае...» [9, с. 219]. Наступствы такога праклёну, як лічылася, маглі распаўсюджвацца на некалькі пакаленняў: «Можна сустрэць людзей (нават сярод шляхты), якія наракаюць на нешанцунак у жыцці з таго, што іх дзед альбо прадзед былі праклятыя праз зламанне свечкі (у царкве)» [16, с. 144].

У адрозненне ад царквы, *млын*, як правіла, размяшчаўся па-за вёскай (на яе ўскраіне), каля ракі (вадзяны млын) – на перыферыі (мяжы) засвоенай, «свайёй» прасторы. У сацыяльным вымярэнні «памежны» статус уласна млынара вынікае з яго прафесійнага занятку: не займаючыся земляробствам, як большасць грамады, ён ператварае прадукт прыроды (зерне) ў прадукт культуры (мука). Адсюль шырока распаўсюджаныя на Беларусі інтэрпрэтацыі млынара як актыўнага камуніканта з сіламі «таго» свету, а млына як месца гэтых кантактаў: «Мельнік заўжды знахор. Каб ён не знаўся з нячыстаю сілаю, та б не быў мельнікам, бо сам чалавек не можэ ўправіцца з млынам» [26, с. 102]. Кантакты, аднак, могуць здзяйсняцца не толькі з прадстаўнікамі інфернальнай сферы. Так, Ч. Пяткевіч прыводзіць легенду пра тое, як «каля вадзянога млына, у старой хаце» анёл, пасланы богам, перасцярагае млынара ад смерці [9, с. 139]. «Накшасць» млынара выяўлялася і ў побытавым жыцці, часам набываючы камічныя формы. Так, млынар у вёсцы Гарадзішча (Рэчыцкі павет) быў вядомы ў ваколіцах тым, што мацней за ўсіх «пускаў паветра», выйграючы праз гэта шмат грошай у адмысловых спаборніцтвах [9, с. 256].

Маргінальны статус у міфапаэтычнай карціне свету мела і *карчма*, што знаходзілася на ўскраіну вёскі ці на раздарожжы (знакавае ўвасабленне «мяжы»), па вызначэнні з’яўлялася не жылым і не гаспадарчым будынкам і належала «чужынцу» ў этнаканфесійным вымярэнні (габрэю). Гандаль гарэлкай (грошы і гарэлка як вынаходніцтва чорта) і дэвіцыі ў нормах паводзінаў, выкліканыя алкаголем рабілі карчму небяспечным локусам як ў жыццёвым, так і сімвалічным вымярэнні. Невыпадкова, што яна фігуруе як месца, дзе чалавека сустракае чорт і як пляцоўка для шкаданоснага чаравання. Менавіта ў

карчме чараўнік разам з гарэлкай можа «ўперці» ў чалавека «насланага чорта», якога ўжо не здолее выгнаць нават самы моцны знахар [9, с. 209].

Спецыфічным элементам карціны свету, характэрнай для сялян Рэчыцкага краю, з'яўлялася «смалярня» – прадпрыемства па перагонцы хваёвай жывіцы. Нягледзячы на тое, што смалярня непасрэдна звязана з вытворчай дзейнасцю чалавека, гэта значыць са сферай культуры, яна адназначна суадносілася з «іншасветам» у яго інфернальным вымярэнні. Перадусім гэта было звязана з размяшчэннем смалярні (ў лесе – «чужой», незасвоенай земляробам прасторы) і прадуктам вытворчасці – смалой, якая разумелася як неад'емны атрыбут пекла (паказальна, што ў польскай мове *piekło*, літаральна – «смала» [27, с. 36] і прызначалася дзеля продажы на рынку (ішла ў горад – за «свет»), але не дзеля сялянскіх патрэбаў. Адсюль распаўсюджанае ў рэгіёне меркаванне пра смалярню як «нячыстае месца», якога засцерагаюцца людзі, бо там падчас перагонкі смалы жывуць чэрці [9, с. 47]. «Смаляны чорт займае выбітнае месца сярод д'яблаў Палескіх; пры ім паўд'ябал наглядчык смалярні – атаман, якому чорт усяляк дапамагае і навучае знахарству» [9, с. 204].

Семантычным антыподам смалярні з'яўляецца *пасека*. У большасці індаеўрапейскіх (і ня толькі) міфалогій сакральнасць пчалы вынікае з яе «сяброўскіх», саюзніцкіх адносінаў з вярхоўнымі багамі ў барацьбе супраць злых духаў [28, с. 354 – 356]. Сувязь пчалы з Богам-грымотнікам прасочваецца і ў беларускай традыцыі: «дзеля таго, каб вяліся пчолы, трэба з разбітага громам дуба зрабіць крыж і паставіць на пасецы» [29, с. 33]. Сакральнасць пчалы звязалася і з тым, што яна дае воск для царкоўных свечак. Адсюль паважнае, шанавальнае стаўленне да пчалы, характэрнае для ўсёй этнічнай беларускай прасторы: «Разламаць пчол – разбурыць храм божы. Пчолы Богу ахвяру прыносяць» [30, с. 97]. У Рэчыцкім Палесці лічылася, што «забойства некаторых з птушак ёсць толькі грэх, альбо вялікі грэх, але наўмыснае забойства пчалы – гэта «вельмі вельмі вялікі грэх» [9, с. 44]. Такім чынам, пасека выступае як прасторавы локус, набліжаны да сферы сакральнага, і недаступны прадстаўнікам «нячыстай сілы»: «чорт не можа не толькі жыць у пустым вуллі ці борці, але нават перакідвацца ў пасечніка ці набываць абрысы вулля ці іншых рэчаў, датычных пчаларства» [9, с. 44]. Пчаларства – сума пэўных ведаў і вопыту – разглядалася вяскоўцамі як магічны занятак: «Ані адна галіна сельскай гаспадаркі не абстаўлена гэткай таемнасцю і сеткай розных чарадзеяў, як пчаларства. Існуе шмат асобных дзеянняў і заговораў з мэтай аховы раёў ад хвароб, суроц і патраты, але пранікнуць у таямніцу гэтых чарадзеяў чужомаму чалавеку зусім нельга. Кожны пасечнік з найвялікшым сакрэтам трымае бацькаў наказ чарадзея і толькі перад смерцю перадае свайму сыну» [31, с. 45].

Асобнае і спецыфічнае месца ў міфапаэтычнай карціне свету традыцыйнай (аграрнай) супольнасці займаў *горад*. Як поліэтнічны, поліканфесійны асяродак з адметным ладам жыццядзейнасці і ўласнай субкультурай, горад выступае ў штодзённым жыцці сялян, як месца генетычна чужое і патэнцыйна небяспечнае, што выдатна адрэфлексаваў у сваім вершы «Немец» Францішак Багушэвіч:

Не люблю я места (па-расейску – горад)
Надта там цяснота і вялікі сморад.
А паноў як маку, ды сярод гароду,
Апроч таго, пропасць рознага народу!
Наш брат як увойдзе, – сам сябе баіцца:
Ці ісці без шапкі, ці гдзе пакланіцца?
Дык надта ж стыдна, каб не памыліцца:
Пакланіцца немцу ці якому жыду! [32, с. 37]

Аднак у семантычным плане горад можа «прачытвацца» дваіста. «У выпадку, калі горад стасуецца з навакольным светам як храм, размешчаны ў цэнтры горада, то ён з'яўляецца ідэалізаванай мадэллю сусвету, ён, як правіла, размяшчаецца ў цэнтры Зямлі. Дакладней, дзе б ён не размяшчаўся, яму прыпісваецца цэнтральнае месцазнаходжанне, ён лічыцца цэнтрам» [3, с. 321]. Найчасцей ва ўсходне-палескай традыцыі ў якасці міфалагічнага цэнтру светабудовы выступае Кіеў, што тлумачыцца яго выключнай роллю ў культурным і рэлігійным жыцці Усходняй Еўропы. У беларускіх замовах цэнтральны статус Кіева маркіруецца альбо «сусветным дрэвам» (дубам), альбо храмам, што яго замяшчае, дзе, як у кропцы першапачатку і рытуальнай чысціні, і адбываецца пазбаўленне ад хваробы: «У Кіеве ў капліцы там гулялі тры дзявіцы. Яны пілі, гулялі, яблычкі падшыбалі, рабе божай Марыі ўрокі забіралі...» [7, с. 256]. Горад-цэнтр максімальна набліжаны да сферы сакральнага і ў вертыкальным вымярэнні. «Канцэнтрычнае размяшчэнне гораду ў семіятычнай прасторы... звязана з вобразам горада на гары. Такі горад выступае як пасрэднік паміж зямлёй і небам...» [3, с. 321], што і ёсць адзнакай Кіева: «Лажуся я спаць, даю Госпаду Богу знаць. Кіеў у гарах, святая Божая Маці Прачыста ў галавах, янгалкі па баках» (замова «На добры сон», Рэчыцкі р-н) [19, с. 366]. Разам з Кіевам у якасці сакральных дароў фігуруюць у каляднай песні Чарнігаў і Лоеў: «У пана Івана вумная жана, / Бог яму даў вумную жану... / Закупіла яна тры горада. /

Што первы горад – ды славен Кіеў, / Што другі горад – славен Чарнігаў, / А трэці горад – славен Лоеў» [15, с. 23]. Горад-цэнтр – гэта і месца, дзе фальклорны герой знаходзіць сабе жонку (у гэтай якасці фігуруюць Львоў, Лоеў, Брагін); адтуль жа (з Гомелю) могуць прыязджаць «купцы» (сваты) да маладой дзяўчыны [33, с. 381].

Статус горада ў міфапаэтычнай карціне свету ў залежнасці ад рытуальнага кантэкста мог падлягаць інверсіі і супрацьпастаўляцца засвоенай, «сваёй» прасторы. «Эксцэнтрычны горад размешчаны на краі культурнай прасторы. Вакол імяні такога горада будуць канцэнтравацца эсхаталагічныя міфы, прадказанні пагібелі...» [3, с. 321]. Невыпадкова, што ў фальклоры Рэчыцкага рэгіёну горад вельмі часта атаясамліваецца са смерцю («казака», «каханага») ці выступае як адрас, на які выпраўляецца душа памерлага: «Ох, Сямён Нікалаевіч, / А куды ж ты выбіраеся: / А ці ты ў Маскву, / Ці ты ў Піцірбург, / Ці ты ў сваю Рачыцу?» [25, с. 436]. І нават Кіеў у Купальскую ноч выступае ўжо не як «сваты горад», а як кльматы цэнтр варожага чалавеку «антысвету», куды на Лысую гару злітаюцца ведзьмы [9, с. 219].

Выключную ролю ў міфапаэтычнай карціне свету адыгравае *дарога* – інтэгрэтыўны і медыятычны кампанент светабудовы, што злучае ўсе наяўныя прасторавыя локусы паміж сабой. Іначай кажучы, няма такога месца (ці гэта горад, храм, вырай, ці гэта балота, «пекла», чужая старана»), куды б не магла завесці дарога. Яе якасныя характарыстыкі непасрэдна не залежаць ад канчатковай мэты падарожнага чалавека: шлях да сакральных каштоўнасцяў вызначаецца небяспечай і цяжкасцю, што «адпавядае верагоднаму характару спасцігаемага міфапаэтычнай свядомасцю свету: значнае і каштоўнае тое, што звязана з пэўным намаганнем, з сітуацыяй «альбо/альбо», у якой адбываецца станаўленне чалавека як героя...» [34, с. 352]. З другога боку, дарога ад цэнтра да перыферыі ці ў інфернальную зону «іншасвету» можа быць даступнай і лёгчай. Так, «дарога ў Пекла шырокая, бы наш казённы шлях, дарога з пекла ў вырай – вузенькая, барсучыная сцежачка, вельмі крывая, паганая і блудная. Вядзе яна цераз усякія калдобіны, густыя лозы, нетры, гразкія балоты і варушлівыя пяскі...» [9, с. 156]. І нават вясельная дарога ад хаты маладой да сялібы маладога (рэальная адлегласць паміж імі не мае аніякага значэння) – вектар пераходу ад аднаго сацыяльнага статусу да другога – інтэрпрэтуецца як «дарожка няпэўная, дарожка караністая», «вялікая дарожанька, дарожанька незнакомая» [33, с. 374, 339]. Любая сустрэча ў дарозе ў межах рытуала носіць падкрэслена знакавы характар і можа непасрэдным чынам уплываць на долю (лёс) людзей: «Да на бок, на бок, варогі, / Да не пераходзьце дарогі, / Да няхай парэйдзе Гасподзь Бог, / Да няхай прэйдзе бацька твой / І з месяцам, і з зоркаю, / І з шчасцейкам, і з долеякай, / І з усёй радзінаю, / І з долею шчасліваю» (Лоеўскі р-н) [33, с. 437].

Дарога як своеасаблівае тапаграфічнае сетка жыццёвай актыўнасці чалавека прыналежыць сферы культуры і супрацьпастаўляецца бездарожжы як незасвоенай прасторы: «Бог дарогаю, а чорт цалікам» [9, с. 311]. Аднак, з'яўляючыся універсальным каналам камунікацыі з «іншасветам», дарога можа быць адзначана перамяшчэннем па ёй як Бога, так і «нячыстай сілы». Адсюль формула «ішоў бог дарогаю», надзвычай распаўсюджаная ў беларускай замоўнай традыцыі. Адначасова лічылася, што «нельга ставіць хаты на тым месцы, дзе раней праходзіла дарога, бо па ёй цягаецца за некаторымі людзьмі і пакідае свае сляды д'ябал» [35, с. 140]. Пры гэтым на дарозе вылучаецца шэраг скарыне небяспечных для чалавека локусаў (ростані, грэбля, мост). Так, на ростанях без крыжа ў чалавека, які не жагнаецца, прамінаючы іх, можа засяліцца д'ябал [9, с. 208]. Усталяванне крыжа не толькі асвятчае небяспечнае месца, але ў сімвалічным плане «дабудоўвае» мікрамадэль свету, дзе дарогі вызначаюць 4-часткавую гарызантальную, а крыж 3-часткавую вертыкальную структуру. У сітуацыі, калі чалавек выправіўся ў сваю «апошнюю дарогу», пуцявіны яго зямнога жыцця губляюць сваё значэнне і актуальнасць: «Ой, да зараслі ж яго сцежачкі, / Да зараслі ж яго дарожачкі, / Ой, ды кудою хадзілі, / Дой кудою ж хадзілі яго ножачкі» (Калінкавіцкі р-н) [25, с. 347].

Структурна-семантычны аналіз міфапаэтычнай карціны свету, які ў дадзеным выпадку закрануў толькі шэраг элементаў культурнага ландшафту, адлюстраваных у тэкстах (фальклор), цытатах (этнаграфічныя крыніцы) традыцыйнай супольнасці, безумоўна не можа быць вычарпальны без семіятычнай інтэрпрэтацыі і асноўных элементаў прыроднай прасторы (лес, рака, балота, гара, крыніца і іншае). Аднак пры пэўнай фрагментарнасці дадзенага даследавання, пазначаны падыход уяўляецца плённы і перспектыўны ў вывучэнні традыцыйнага светапогляду беларусаў не толькі ў рамках канкрэтнага рэгіёну, але і ў межах усёй беларускай этнічнай прасторы.

ЛІТАРАТУРА

1. Санько С. Штудыі з кагнітыўнай і кантрастыўнай культуралогіі. – Мн.: БГАКЦ, 1998. – 190 с.
2. Байбурын А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – СПб.: Наука, 1993. – 240 с.
3. Лотман Ю.М. Семиосфера. – СПб.: «Искусство – СПб», 2001. – 704 с.
4. Бессмертный Ю. «Анналы»: переломный этап? // Одиссей. – М.: Наука, 1991. – С. 7 – 24.

5. Цітоў В.С. Этнаграфічная спадчына. – Мн.: Беларусь, 1996. – 208 с.
6. Насевіч В., Скрыпчанка Т. Рэчыцкі павет // Эцыклапедыя гісторыі Беларусі. Т. 6., Кн. 1. – С. 181 – 182.
7. Смоліч А. Геаграфія Беларусі. – Мн.: Беларусь, 1993. – 382 с.
8. Лобач Ул.А. Уяўленні аб прасторы і часе ў традыцыйным светапоглядзе беларусаў (па этнаграфічных і фальклорных матэрыялах XIX – пач. XX ст.): Аўтарэф. дыс. ... канд. гіст. навук. – Мн., 2003. – 22 с.
9. Pietkiewicz Cz. Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Materjaly etnograficzne. – Warszawa: Warsz. tow-wo naukowe, 1938. – 460 s.
10. Аверинцев С.С. Рай // Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 2. – М., 1991. – С. 364 – 366.
11. Элиаде М. Священное и мирское. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
12. Jelenska E. Wies Komarowicze w pow Mozyrskim. – Wisla. – 1891. – Т. 5. – Кн. 1. – S. 479 – 520.
13. Цивьян Т.В. Лингвистические основы балканской модели мира. – М.: Наука, 1990. – 207 с.
14. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1984. – 350 с.
15. Беларускі фальклор у сучасных запісах: Традыцыйныя жанры: Гомельская вобл. – Мн.: Універсітэцкае, 1989. – 384 с.
16. Moszynski K. Polesie Wschodnie. – Warszawa: Wyd-wo Kasy im. Mianowskiego, 1928. – 328 s.
17. Агапкина Т.А. Очерки весенней обрядности Полесья // Славянский и балканский фольклор. – М.: Индрик, 1995. – С. 21 – 107.
18. Плотникова А.А. Первый выгон скота в Полесье // Славянский и балканский фольклор. – М.: Индрик, 1995. – С. 108 – 141.
19. Замовы. – Мінск, 1992.
20. Толстая С.М. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектическому словарю: Р–Я // Славянский и балканский фольклор. – М.: Индрик, 1995. – С. 251 – 317.
21. Валодзіна Т.В. Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. – Мінск: Тэхналогія, 1999. – 167 с.
22. Никифоровский Н.Я. Нечистики. – Витебск: Изд. Н.А. Паньков, 1995. – 88 с.
23. Ненадавец А.М. Сілаю слова. Чорная і белая магія. – Мн.: Беларусь, 2002. – 350 с.
24. Свительская В.Л. Опыт картографирования полесского погребального обряда // Славянский и балканский фольклор. – М.: Индрик, 1995. – С. 188 – 208.
25. Пахаванні. Памінкі. Галашэнні. – Мн.: Навука і тэхніка, 1986. – 615 с.
26. Сержпутоўскі А.К. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. – Мн.: Універсітэцкае, 1998. – 301 с.
27. Аверинцев С.С. Ад // Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 1. – М., 1991. – С. 35 – 37.
28. Иванов В.В., Топоров В.Н. Пчела // Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 2. – М., 1991. – С. 354 – 356.
29. Косич М. Литвины белорусы Черниговской губернии, их быт и песни // Живая старина. Вып. 2. – СПб., 1901. – С. 28 – 36.
30. Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. Ч. 3 // Записки ИРГО по отделению этнографии. – СПб.: Тип. С.Н. Худекова, 1894. – Т. XXIII. – Вып. 2. – 137 с.
31. Сэрбаў І. Вічынскія паляне. Этнаграфічны нарыс Беларускага Палесся. Ч. 1. – Мн.: Інбелкульт, 1928. – 53 с.
32. Багушэвіч Ф. Творы. – Мн.: Мастацкая літаратура, 1998. – 208 с.
33. Вяселле: Песні. Кн. 5. – Мн.: Навука і тэхніка, 1986. – 640 с.
34. Топоров В.Н. Путь // Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 2. – М., 1991. – С. 352 – 354.