

## Этнаграфія і фальклор

Для антропонимов в ономастическом поле В.И. Болотов выделяет *социальное поле* [1, с. 333 – 345]. Оно обязательно для личных имен, где определяется единством времени, профессии, местом жительства денотатов. Ономастическое поле указывает на индивидуальное значение имен собственных. Общее значение его объективно, индивидуальное – субъективно, зависит от социального положения индивида, его симпатий, антипатий, вкуса и даже настроения. Одним из важнейших социальных факторов неофициального именования является *речевая ситуация* (во взаимодействии с вышеперечисленной социальной и лингвокультурологической информацией): *внутрисемейное общение* (деминутивы (85,16 %), усеченные нейтральные варианты (12,07 %), онимизированные варианты (1,77 %), *совместная деятельность* (усеченные нейтральные варианты (72,15 %), отфамильные трансонимизированные варианты (1,08%), прозвища (16,27 %), *общение с друзьями* (конвергенты (63,19 %), прозвища (18,36 %), усеченные нейтральные варианты (18,32%), пейоративы (1,13 %), *интернет-общение* (никнеймы (87,15%), прозвища (9,10%), апокопированные варианты (3,75%). Самой широкой и показательной является группа внутрисемейных имен. Они наиболее постоянны, т.к. в семье наблюдается неизменяющийся состав коммуникантов. *Внутрисемейное имя* – вариант народной формы имени, ограниченный областью употребления. По мнению А.В. Суперанской [2, с. 324 – 325], внутрисемейными именами мы называем такие, которые даются ребенку дома, в семье, вскоре после рождения. Фонетический облик и структура современного внутрисемейного имени связана с ареалом его бытования. Зависимость места рождения именоуемого и неофициальной формы имени устанавливается в том случае, если человек, носящий это имя, овладел языком в данной среде. При модификации имен витебских респондентов наблюдается активное использование суффиксов, типичных для образования патронимов (Леныч от официального имени Елена, Темыч от Артем, Катич от Екатерина), а также суффиксов, употребляющихся при образовании притяжательных прилагательных (Ленкин, Ленусечкин от Елена, Катюхин от Екатерина). Одной из особенностей именника Витебщины в возрастной группе «30 – 50» лет является активная модификация аллегроформ. Она происходит по двум моделям: 1) упрощение аллегроформы (Анна Александровна – Анна Санна – Алексанна); 2) апокопирование одного из элементов аллегроформы (Дарь Сергевна).

Официальные имена четко обнаруживают *гендерную дифференциацию* (Александр – Александра). Неофициальный именник содержит варианты, относящиеся как к лицам мужского, так и женского пола (Саша, Паша), совмещающие в себе мотивированность несколькими личными именами (чем меньше усеченный вариант, тем больше производящих основ могут его мотивировать): Аля от Алевтина, Альбина, Александр(а), Альберт(ина). Помимо этого, в неофициальном именнике наблюдается совпадение вариантов имен при суффиксации и усечении: Кирюша от Кирилл и Кира, Даня от Даниил и Дарья. Может наблюдаться употребление модификата мужского имени как неофициальный вариант женского: Полина (женское) – Поль (мужское имя французской антропонимии). Это освоение иноязычной антропонимической лексики русским языком по сходности фонетического облика имен. Гендерный переход осуществляется и между русскими официальными и неофициальными формами имени, однако только в кругу друзей с оттенком иронии: Ленюк от Леонид, Викторка от Виктория.

Таким образом, анализ приграничной неофициальной личной антропонимии позволяет сделать выводы о пополнении именника вариантами, вбирающими в себя особенности систем русского и белорусского языков, и его особенности связаны с социальным и этнокультурным полем денотата.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Болотов, В.И. К вопросу о значении имен собственных / В.И. Болотов // Восточнославянская ономастика. – М., 1972. – С. 333 – 345.
2. Суперанская, А.В. Общая теория имени собственного / А.В. Суперанская. – М., 1973. – 366.

## БАЛОТА Ў МІФАПАЭТЫЧНАЙ КАРЦІНЕ СВЕТУ БЕЛАРУСАЎ ПАДЗВІННЯ

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

Раскрываецца сімвалічны статус і рытуальныя функцыі балота ў традыцыйнай карціне свету беларусаў Падзвіння. На падставе этнаграфічных і фальклорных матэрыялаў, зафіксаваных у рэгіёне, можна сцвярджаць, што вобраз балота характарызуецца амбівалентасцю, што выяўляецца як на фальклорным (ментальным) узроўні, так і ў рэальным жыцці. Сутнасць полісемантычнасці балота заключаецца ў тым, што, з аднаго боку, яно рэпрэзентуе інфернальную сферу, судносіцца з чортам і хваробамі, але ў сітуацыі лакальнага культурнага ландшафту можа ўвасабляць сакральную зону і выконваць медыятыўныя функцыі паміж вясковай супольнасцю і сферай свяшчэннага. Паказальнай у гэтым плане з'яўляецца лакалізацыя значнай колькасці культавых крыніц менавіта ў балочыстых мясцінах.

## Этнаграфія і фальклор

Балота, як адзін з вельмі частотных прыродных топасаў беларускай этнічнай прасторы, знайшло вельмі шырокае адлюстраванне як на ўзроўні фальклорных вобразаў, так і ў сістэме сімвалічных формаў паводзінаў. Міфалагічны генезіс балота, як «чортава стварэння» і яго геамарфалагічныя асаблівасці (сумяць вады і зямлі, пакрытая характэрнай расліннасцю) ляжаць у аснове трывалага суаднясення гэтага прыроднага локуса з ідэяй хосу і нячыстай сілай. «*Чорт, ен і ў балоце. Дзе балота такое во, дзе гусцяк самая такая. Ен, казалі, на гэнага, на абязянку пахожы. Такі касматы*»(Чашніцкі р-н)<sup>118</sup>; «*Нас тожа запугівалі, што не хадзіце ў балота – там чэрці сядзяць. Яны такія, кажучь, – даўгія насы ў іх і зубы вострыя, і рогі. І як ты толькі правініўся, і ен увідзіць, ен цябе схваціць і зразу з'есць*»(Глыбоцкі р-н)<sup>119</sup>. Дэманічная іпастась балота карэлюецца з ідэяй хаосу, знішчэння, дэструкцыі, якую яно ўвасабляе. Пры гэтым, балота, як канцэнтраванае ўвасабленне дэструктыўных патэнцый, ландшафтна апрадмечаная «рэпліка» тагасвету ў структуры жыццёвай прасторы займае сутнасна важнае месца ў культурным ландшафце і, адпаведна, міфапаэтычнай карціне свету беларусаў Падзвіння.

Негатыўныя ацэначныя стэрэатыпы міфалагічнага мыслення датычацца не толькі вобраза балота ў цэлым, што адлюстравана ў шматлікіх парэміях («Балота без чорта не бывае», «дзе балота, там і чорт»), але і яго асобных рэпрэзэнтантаў. Паказальным у дадзеным выпадку з'яўляецца ўстойлівае перакананне вясковых жыхароў у наркатычных уласцівасцях буякоў – балотных ягад, якія маюць паказальныя дыялектныя назвы: *п'яніцы, дурніцы, дурнап'янікі, галаваболы*.

Найбольш рэльефна міфалагічная прагматыка балота рэалізуецца ў сістэме народнай медыцыны, дакладней, у сімвалічным сегменце яе лекавальных практык. Калі зарадоўе з'яўляецца парадкам, *нормаі*, то хвароба – дэвіцый парадку, *антынормаі*, але абодва гэтых полюса з'яўляюцца неад'емнымі часткамі цэльнай карціны свету, бо любая норма ідэнтыфікуецца як такая толькі не тле парушэнняў. У сваю чаргу, і норма, і антынорма на тле скразной метфарычнасці сусвету маюць свае дакладнае *месца*, вызначанае на ўзроўні як саматычнага, так і ландшафтнага кода. Такім чынам, парушэнне касмічнага парадку можна прадставіць як парушэнне адпаведнасці формы і зместу, месца і змесціва. Аднаўленне ж нормы заключаецца ў аднаўленні гэтай адпаведнасці ў структуры светабудовы. Адсюль, зусім невыпадкова, што ў абсалютнай большасці выпадкаў, калі балота фігуруе ў замоўнай практыцы, размова ідзе не пра ліквідацыю хваробы як такой, але пра яе дэпартацыю з неадпаведнага (чалавек) у адпаведны (балота) локус. Пры гэтым, што вельмі важна, гэтая працэдура гарантуе аднаўленне парадку і гармоніі не толькі чалавеку ці хатняй жывеле (здараўе), але і ўласна хваробе, якая вяртаецца на «*свае месца*»: «*Каўтун, цябе прашу, цябе малю, не садзіся на гэтай галаве, ідзі на мхі, на балоты, дзе вецер ня веіць, дзе сонца ня греець, дзе птухоў голас не даходзіць. Вот там твае месца*»<sup>120</sup>; «*Спутнік, спутнік, у целе ў Вані не бывай, касьцей не ламі, сэрца не знабі, з ног, із галавы, із беллага цела, із краснай крыві. Ідзі, спутнік, на балоты, пад асінавыя калоды – там тваі бацькі, маткі гуляюць, кубкі наліваюць, цябе дажыдаюць*» (Лезненскі р-н) [1, с. 98].

Паказальна, што гарантам сусветнага парадку, пры якім хваробы не толькі лакалізуюцца, але і жывуць (размнажаюцца) менавіта ў балоце, у замовах можа выступаць і прадстаўнік боскай сферы: «*Ішла Насвенчая Матка залатымі масточкамі, падперазаўшыся шаўковым шнурочкам. – Куды ідзеш, Насвенчая Матка? – Іду на мхі, на балоты, размнажаю прыдзівы, прымыслы, прыгаворы, супоры, стужанне, уліканне*» (Барысаўскі р-н) [2, с. 192].

Значна радзей, выкарыстоўваюцца спосаб застрашвання хваробы, калі суб'ект замовы пагражаў знішчыць не ўласна віноўніка немачы, але яго месца пражывання, г.зн. пазбавіць анталагічнай апоры ў структуры светабудовы: «*Гад Якаў, гадзіца Якавіца! Гад, гад! Вазьмі свой яд. А ня возьмеш свайго яду, я пайду на Кіян-мора. На Кіян-мору ляжыць Латыр-камінь. Я з Латыра-камя вазьму агню, выжгу ўсі мхі, усі балоты, усі крутой берагі. Ня будзіць вам ні прыстанішча, ні прыбежышча*» [3, с. 143].

Віртуальны спосаб рэструктурызацыі свету, увасоблены ў замоўных тэкстах, мае і акцыянальныя аналагі, калі хвароба сімвалічным чынам адасабляецца ад чалавека і перамяшчаецца ў локус балота. Так, пры ліхаманцы хвораму «раяць адкідваць яйка не на ростані, а куды-небудзь у балота, пад азярыну. Адкінуце з такой мэтай яйка нікому не трэба падымаць, бо да падняўшага абавязкова пяройдзе ліхаманка» [4, с. 131]; «*Барадаўкі перывязывала і атывязывала, нешта малілася. Кожную нада перавязачь, а нітку ў балота ці ў гразь укінуць. Як нітка згніець, тады і барадаўкі вон*» [5, с. 305].

Аднак, негатыўны вобраз балота рэпрэзэнтуюць толькі адзін полюс яго валентнасці ў традыцыйнай карціне свету беларусаў. Больш глыбокі аналіз этнаграфічных і фальклорных крыніц паказвае, што «манаполія» чорта і іншых прадстаўнікоў нячыстай сілы на балота не з'яўляецца абсалютнай. Характэрна, што шэраг элементаў біясферы балота маюць у народнай сістэме вобразаў пераважна станоўчае значэнне. Калі легендарныя сюжэты адназначна прывязваюць паходжанне балота, як пэўнай катэгорыі ландшафту, да крэацыйнай актыўнасці чорта, то фальклорная гісторыя канкрэтных балотных локусаў, актуальная, перадусім, для лакальнай супольнасці і яе жыццёвай прасторы, можа ўказваць на семантычна процілеглых персанажаў. У позняй міфалагічнай традыцыі з'яўленне балотаў магло інтэрпрэтавацца, як вынік дзейнасці Бога, калі ен карае людзей за парушэнне маральна-

<sup>118</sup> Архіў Гісторыка-філалагічнага факультэта ПДУ (АГФФ): Зап. Валодзіна Т. і Лобач У. ад Чэрвінскай Надзеі Іванаўны, 1926 г. н., у в. Забор'е Чашніцкага р-на.

<sup>119</sup> АГФФ: Зап. Клопава С. і Путронак К. у 2010 г. ад Забелы А. С., 1920 г. н. у в. Шо Глыбоцкага р-на.

<sup>120</sup> АГФФ: Зап. Валодзіна Т. і Лобач У. у 2008 г. ад Пахомчык Юліі Іванаўны, 1931 г. н. у в. Бродок Докшыцкага р-на.

## Этнаграфія і фальклор

этычных ці рэлігійных нормаў. Пры гэтым, размова ідзе не пра часы першастварэння, але міфалагічныя часы ў больш шырокім сэнсе, калі Бог (яго займеннік) займаўся «карэкцыяй» новастворанага свету і стварае балота не з пачатковых субстанцый (зямлі і вады), але замяшчае ім ужо існуючы аб'ект, як правіла, прыналежны да культурнай прасторы (паселішча, капліца, храм).

Падобны сюжэт зафіксаваны ў Докшыцкім р-не адносна балоцістага ўрочышча Пагулянка: «Пагулянка – гэта сюды вот... Урочышча есьць такое. На Пасху пайшлі маладыя гуляць туды. Ну, і гулялі яны тамака на Пасху, нілі гарэлку. Ну, а быў абычай такі, што на первы дзень нікуды не хадзілі. І вот, быў такі бацька, што чатыры сыны ў яго было. Значыць, пабег дамоў, што нільзя, запрыйчаў ім. Нільзя, такі дзень, што пічка гняздо ня ўець. Пасха, первы дзень. А яны пайшлі тамака гуляць, там, тое-другое, ўсе. Значыць, не паслухалі яны, і ен сказаў: «Каб вы праваліліся!» І вот тамака такая лажбіна. Можжа, каб зьмерьў, метраў пяць-шэсць, упадзіна такая. У ей стояла вада. Там правал дзелуся, і ўвобічэм, яны праваліліся ўсе, што гулялі...»<sup>121</sup>. Часам, правіна людзей можа ўказвацца абстрактна, але сама ідэя пакарання за грэх, асабліва, калі балота ўтвараецца на месцы храма, апелюе да вышэйшай сакральнай сілы. «Эта ў Гарбачэве ... балота такая, там цэрква правалілася. Канешна, нагрыйлі. Такім ніколі не вязець» (Галачынскі р-н)<sup>122</sup>; «Каля Заборьцы, бацька мой гаварыў, а яму дзед расказваў, гэна там Царкавішча завецца. Там цэрква, гавораць, утанілася. Утанілася ў балоце... Даўно, даўно! Яно там, балота, і было» (Полацкі р-н)<sup>123</sup>.

Звяртае на сябе ўвагу тая акалічнасць, што паданні падобнага тыпу датычацца пераважна невялікіх балот ці балотных урочышчаў, якія, верагодна, утварыліся ў выніку канчатковага забалочвання маленькіх беспраточных азёр і маюць характэрныя назвы. «Знаю, балота, каторае находзіцца ўблізі дзярэўні Дварышчэ. Якабы даўным-даўно, здесь была цэрковь, каторая правалілася пад зямлю. На ее месце паявілася возера, каторае са врэменем зарасло і сталі балотам»<sup>124</sup> (Полацкі р-н). На думку Л. Дучыц і Э. Зайкоўскага, гэтыя фактары могуць сведчыць на карысць колішніх культурных функцый згаданых аб'ектаў. «Аб колішнім культурным прызначэнні балот (магчыма былых азёр) сведчаць назвы – Балваны, Бажніца, Капішча, Ігрышча, Янкаўшчына і інш. Многія балоты, як і азеры, завуць Святое, Свяец, Святая лаза і да таго падобнае» [6, с. 67].

Аднак, як паказалі палявыя даследаванні, балотныя ўрочышчы, з якімі звязваецца паданне пра патанулы храм, могуць мець сакральны статус не толькі на ўзроўні фальклорнай памяці, але і рэальных рытуальных практыках вясковай супольнасці ХХ ст. У такім выпадку, сюжэт пра «цэркву, што правалілася», выступае даволі канкрэтным тапаграфічным маркерам месца тэафаніі, ці, прасцей кажучы, легендарным чынам вылучае рэальны культавы аб'ект у структуры лакальнага культурнага ландшафту. «Ну вот, была цэркаўка ў гэтым Замаку (назва ўрочышча – У. Л.), там нідзе ніхто не зойдзець, а тут-ка скрозь балота, і вот яна там і правалілася. І маліліся, і іконы былі – усе. Прышлі людзі, а яна ўжо правалілася. А Бог яе ведаець чаго, мая ты дзетка дарагая, ну хто гэта знаець – ноччы ж гэта было. Там крынічка была святая пад тым Замкам. Там, каля берага была. Людзі хадзілі да яе, маліліся» (Полацкі р-н)<sup>125</sup>; «Раньшы там, дзе во тут крынічка была, дык цэрква стаяла, дык я ж не знаю, гэта старыя мае бацькі гаварылі. Дык яе знясло бурай на ніз, гэту цэркву, цяпер там балота. Правалілася і ўсе. Балоца, яно бальшое, гэта як яго, вакно было» (Лепельскі р-н)<sup>126</sup>.

І нават безадносна наяўнасці / адсутнасці легендарнай атрыбутацыі культурных крыніц іх тапаграфія вельмі часта суадносіцца з балотам і, як правіла, лакалізуецца ў ментальнай карце мясцовых жыхароў у цэнтры балотнага ўрочышча. «Святая крыніца і ў нас када-та была. Яна ў тую сторону, чэ-раз гару. Гэта кілометра паіці пад два, а можа два троху нет. Ну, там такое азярцо было. Яно называлася тое азярцо Лінья. І там, у гэтым Лінні рыба была – ліны гэты, во там на балоце. І там стаяла каплічка. Кругом балота такое, а там стаяла такая каплічка. У гэтай капліцы там людзі маліліся Богу, на празьнік... Там балота. Ну толькі маленькая баравінкачка, ну можа як на нашу хату, бальшая яна не была, дзе каплічка гэтая стаяла. Дык тут балота, а тут крыніца ў гэтым калодзежы» (Ушацкі р-н) [7, с. 218]; «Втарога аўгуста бывае Ілля. У лясу есць крыніца, там вада святая. Крыніца ў балоце находзіцца, а вадзічка там атлічная, дужа чыстая. Втарога аўгуста на Іллю тут усе збіраліся. Больш нідзе не было такога зборышча, уся акруга збіралася» (Ушацкі р-н)<sup>127</sup>; «Крыніца «Ізус» завецца. Ну, Ісус Хрыстос. Можжа Ісус тую ваду асвятіў. Так гаварылі. Як раньшэ малыя былі, у школу хадзілі, дык там палаценцы віселі. Крэст такі стаяў, палаценца вісела і лажылі капейкі. Крэст і там полачка. І цяпер ложуць. Там з-пад зямлі б'е фантанчык і вада цераз балота і ў рэчку цячэ»<sup>128</sup> (Чашніцкі р-н).

<sup>121</sup> Зап. Глушко А. і Мальшава В. у 1993 г. ад Коваля Міхаіла, 1927 г.н. у в. Баяры Докшыцкага р-на.

<sup>122</sup> Зап. Валодзіна Т. у 2007 г. ад Ступак Соф'і і Міхайлаўны, 1926 г.н. у в. Лаўрэнаўка Талочынскага р-на.

<sup>123</sup> АГФФ: Зап. Лутава Г. у 2009 г. ад Шчарбаковай Алімпіяды Міхайлаўны, 1937 г.н. у в. Шастова Полацкага р-на.

<sup>124</sup> АГФФ: Зап. Лабанаў Д. у 2010 г. ад Лабанавай Віліі Пятроўны, 1940 г.н. у г.п. Расоны.

<sup>125</sup> Зап. аўтар у 2008 г. ад Ляновіч Таісы Уладзіміраўны, 1938 г.н. (нар. у г. Глыбокае), у в. Мётлы Полацкага р-на.

<sup>126</sup> АГФФ: Зап. Жолудзева П. і Шэпіла У. у 2007 г. ад Камзюк Васіліны Аляксееўны, 1927 г.н. у в. Бабча Лепельскага р-на.

<sup>127</sup> АГФФ: Зап. Касьмін М. у 2009 г. ад Пугача Сяргея Фёдаравіча, 1931 г.н. у в. Вялікія Дольцы Ушацкага р-на.

<sup>128</sup> АГФФ: Зап. Валодзіна Т. і Лобач У. у 2008 г. ад Пятрашкі Міхаіла Емельянавіча, 1935 г.н. у в. Баравыя Чашніцкага р-на.

## Этнаграфія і фальклор

Прыведзеныя прыклады з'яўляюцца далека не адзінкавымі і фіксуюцца практычна на ўсёй тэрыторыі Беларускага Падзвіння. Так, у балотным урочышчы ці ў непасрэднай блізкасці ад балота знаходзяцца: Святыя крыніцы ля в. Лісна, (Верхнядзвінскі р-н), в. Красналучка (Лепельскі р-н), в. Вілейка (Докшыцкі р-н), крыніца Святая вада ля в. Дзехцяры (Мерскі р-н); Барыса-Глебская крыніца ля в. Наўліцы, Дзявічы калодзеж ля в. Жыхары (Полацкі р-н), Марозаў ключ ля в. Забор'е, крыніца Се-рабранка ля в. Якубава (Расонскі р-н), Святы калодзеж ля в. Лоўжа (Шумілінскі р-н) і шэраг іншых.

Факт наяўнасці сакральна вылучанай крыніцы ў канкрэтным балоце не толькі аўтаматычна нейтралізуе яго «дэманічны» вобраз у карціне свету мясцовай супольнасці, але і актуалізуе крэацыйныя патэнцыі прыроднага локуса. Па сутнасці, святая крыніца ў балоце адсылае да пачатковай фазы космагенэзу, калі стваральнай дзейнасці Бога папярэднічае аб'ектывацыя зыходнай кропкі (цэнтра) сатварэння на тле прасторы хаосу: «Калі свет яшчэ толькі зачынаўся, нідзе нічога не было. Усюды была мертвая вада, пасярод вады тырчэў нейкі камень» [8, 78]. Статычная прастора балота, у якой вылучаецца дынамічнае ядро (крыніца), увасабляе два полюса сатварэння сусвету – *in statu* і *in motu*. Ідэі нараджэння, абнаўлення, чысціні, руху і жыцця ў цэлым, якія звязваюцца ў традыцыйным светапоглядзе з крыніцай, у дадзеным выпадку прадметна і наглядна канкуруюць з ідэямі смерці, знікнення, нерухомасці, бруду, трывала суаднесеных з уласна балотам. Такая дыхатамія з'яўляецца аптымальнай у кантэксце сімвалічнай прагматыкі і функцыянальнасці вясковых святыхняў падобнага тыпу: да іх ідуць, каб *пакінуць хваробу і атрымаць здароўе*.

Вобраз крыніцы ў балоце карэлюецца з сімвалікай міфалагічнага цэнтра, якая ўласціва не толькі аб'ектам культурнай прасторы (храм, дом, крыж), але і прыродным локусам. У немалой ступені гэта абумоўлена тым, што для чалавека традыцыйнай культуры, які і сам есць аўтацэнтрычным у міфапаэтычнай карціне свету, ідэя цэнтру прадметна актуалізуецца (у ментальнай альбо рэальнай прасторы) толькі ў цеснай сувязі з сімвалічнай прагматыкай самога чалавека. І ў выпадку, калі актуальным стае пазбаўленне чалавека ці хатняй жывелы ад хваробы, міфалагічны цэнтр, дзе і адбываецца акт санацыі, можа быць лакалізаваны менавіта ў балоце: «*А табе йці на мхі, на балоты; там стаіць сухі дуб, пад тым дубам стаіць цясовая карваць, у тэй карваці пуховыя пярэны і шаўковыя прасціры. У ётай карваці табе ўлягацца, а такой-та скацінай не ўладаць. Як ётаму сухому дубу веццем не махаць, так табе, чэмер, скаціну не марыць*» (Горацкі пав.); «*На балоце, на калодзе стаіць вярбовы куст, пад тым кустом сядзяць гады, яды, гадзюкі, вужы, вужаняты. Вужа, вужа, гукай свайго мужа, сваіх вужаняты, сваю вужыху і ідзі з раба божгага (імя) яд выбірай*» (Кармянскі р-н) [3, с. 79, 127].

У значэнні прасторы, дзе лакалізуецца міфалагічны цэнтр, у якім адбываецца пазбаўленне чалавека ад хваробы, балота тыпалагічна тоеснае такім ментальным топасам, як «мора» і «чыстае поле», агульнай характарыстыкай якіх з'яўляецца вельмі слабая структураванасць і набліжанасць да пачатковай стадыі космагенэзу.

Матыў міфалагічнага цэнтра, як падставовай прасторавай кропкі структурызацыі не толькі «тагасвету» (як гэта есць у выпадку з хваробамі), але і свету людзей, выразна прасочваецца і ў паданнях пра заснаванне вясковых паселішчаў у/пасярод балотнага масіву. Знакавай з'яўляецца і тая акалічнасць, што ў якасці заснавальніка ці культурнага героя, які дае назву весцы (што ў традыцыйнай карціне свету тоесна ўласна стварэнню), фігуруе прадстаўнік боскай сферы ці персанаж, асацыяваны ў народнай культуры з вышэйшымі прыступкамі сацыяльнай іерархіі (рыцар, генерал)». *Шоў Ісус Хрыстос на балоце, астанавіўся ў Бяседах, там веў бяседу так і назвалі дзярэўню. У Сітніках далі яму сітнага хлеба, так і стала дзярэўня называцца. Гарадзец ен мінуў, бо шоў на балоту»*<sup>129</sup>; «*Ішоў цераз балоты рыцар са сваім атрадам. Выйшаў на сухое места пасярод леса, ну як бы на востраў і астаўся там жыць. Так і стала наша дзярэўня Вострава»*<sup>130</sup>; «*А Гарбаціца – гэта, што вайна тая, даўняя была, і французы адступалі. А рускія ішоўшы за імі. Прахадзілі балота, а там ужо гара, і адзін салдат сказаў генералу: «Гара, баценька». Вось адгэтуль і назва вескі»*<sup>131</sup>.

Такім чынам, аналіз этнаграфічных і фальклорных матэрыялаў паказвае, што вобраз балота ў міфапаэтычнай карціне свету беларусаў характарызуецца полісемантычнасцю, якая выяўляецца ў рэактуалізацыі дэструктыўнай, крэацыйнай ці медыятыўнай функцыі ў строгай залежнасці ад канкрэтнага сітуацыйнага кантэксту, уласцівага таму ці іншаму фрагменту жыццядзейнасці лакальнай супольнасці. Пры гэтым, не варта пакідаць па-за ўвагай тую акалічнасць, што балота, хоць і можа сімвалічным чынам прыпадабняцца да хаатычнай прасторы, але ў рамках культурнага ландшафту (шырэі – карціне свету) хаосам не з'яўляецца, паколькі само есць вынікам космагенэзу і выконвае абсалютна пэўныя функцыі як сімвалічнага, так і гаспадарча-утылітарнага зместу.

<sup>129</sup> Зап. Тухта В. у 2008 г. ад Скорба Ксені Ільвінчы, 1928 г.н., у в. Сітнікі Лепельск. р-на.

<sup>130</sup> Зап. Тухта В. у 2004 г. ад Садоўскага Леаніда Мікалаевіча, 1963 г. н., у в. Велеўшчына Лепельск. р-на.

<sup>131</sup> Зап. аўтар у 1999 г. ад Ясюк Ганны Лаўрэнцеўны, 1936 г.н. у в. Горы Ушацкага р-на.

## ЛІТАРАТУРА

1. Лобач, У.А. Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 1. Народная медыцына беларусаў Падзвіння. У 2 ч. Ч. 1. / склад. У.А. Лобач, У.С. Філіпенка. – Наваполацк: ПДУ, 2006. – 148 с.
2. Васілевіч, У.А. Замовы / уклад.: У.А. Васілевіч, Л.М. Салавей. – Мінск: Беларусь, 2009. – 519 с.
3. 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.
4. Демидович, П.П. Из области верований и сказаний белорусов / П.П. Демидович // Этнографическое обозрение. – 1896. – № 1. – С. 91 – 120; № 2 – 3. – С. 107 – 145.
5. Валодзіна, Т.В. Народная медыцына: рытуальна-магічная практыка / уклад., прадм. і паказ. Т.В. Валодзінай. – Мінск: Беларус. навука, 2007. – 776 с.
6. Зайкоўскі, Э.М. Жыватворныя крыніцы Беларусі / Э.М. Зайкоўскі, Л.У. Дучыц. – Мінск: Ураджай, 2001. – 111 с.
7. Лобач, У.А. Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 1. Народная медыцына беларусаў Падзвіння. У 2 ч. Ч. 2. / У.А. Лобач, У.С. Філіпенка. – Наваполацк: ПДУ, 2006. – 332 с.
8. Грынблат, М.Я. Легенды і паданні / М.Я. Грынблат, А.І. Гурскі. Мінск: Бел. навука, 2005. – 2-е выд., дап. і дапрац. – 552 с.

Артыкул падрыхтаваны пры фінансавай падтрымцы БРФФД. Грант «Навука (НАНБ-вузы) – 2011» Дамова № Г 110Б-023

### ВОБРАЗ ЛІТОЎЦАЎ У БЕЛАРУСКАЙ НАРОДНАЙ КУЛЬТУРЫ

*канд. гіст. навук, дац. У.А. ЛОБАЧ  
(Полацкі дзяржаўны ўніверсітэт)  
канд. гіст. навук Ю.І. ВНУКОВІЧ*

*(Інстытут мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору ім. К. Крапівы НАН Беларусі, Мінск)*

*На падставе перш за ўсе палявых этнаграфічных і фальклорных матэрыялаў даецца характарыстыка вобразу прадстаўнікоў літоўскага этнасу ў народнай культуры беларусаў.*

Этнічны вобраз фарміруецца ў працэсе міжкультурнай камунікацыі і акумулюе ў сабе агульныя веды пра мову, рэлігію, звычаі, абрады, побыт, паводзіны, знешні выгляд і сацыяльную прыналежнасць этнічных суседзяў [1, с. 8; 2, с. 58 – 59; 3, р. 7 – 8]. Этнічны вобраз «суседа» звычайна найбольш выразна праяўляецца ў кантактных зонах этнічнага памежжа. Па-за межамі этнакантактнай тэрыторыі адбываецца размыцце гэтага вобразу, альбо ен набывае зусім іншыя характарыстыкі, звязаныя з асаблівасцямі мясцовых культурных рэалій. Як адзначае Б.Х. Бгажнокаў, міжэтнічныя зносіны – галоўны, дамінуючы спосаб існавання этнічных вобразаў, без якога ўсе іншыя спосабы былі б не толькі немагчымыя, але і, папросту кажучы, непатрэбныя [4, с. 80]. Менавіта на этнічным памежжы на працягу доўгага часу розныя этнічныя супольнасці знаходзяцца ў найбольш цесным камунікацыйным узаемадзеянні.

Прадстаўнік іншага этнасу як у рэальным, так і ў фальклорным вымярэнні заўсёды ўспрымаецца як «чужы», «іншы». Звычайна ен у той або іншай ступені адрозніваецца ад прадстаўнікоў дамінуючага этнасу. Для апошніх чужымі і незразумелымі могуць быць яго звычаі, рэлігія, мова, знешні выгляд, паводзіны і інш. [3, р. 8].

Варта адзначыць, што тэрыторыя беларуска-літоўскага памежжа з даўніх часоў была арэнай інтэнсіўных этнакультурных кантактаў паміж прадстаўнікамі розных этнічных супольнасцей (найперш, беларусаў, літоўцаў і палякаў). Вынікам гэтых кантактаў стала частковае сціранне і размыцце культурных межаў (этнічных маркераў) мясцовых беларускай, літоўскай і польскай этнічных груп. Галоўнай этнакультурнай прыкметай беларускага, літоўскага і польскага насельніцтва памежнага рэгіёна ў наш час з'яўляецца іх родная мова. Гэта, безумоўна, не магло не паўплываць і на іх этнічныя вобразы (параўн. характэрныя адказы інфармантаў на пытанне «Чым адрозніваюцца мясцовыя літоўцы, беларусы і палякі?»): «Анічым. Так як схадзіліся, вот і васэлілі, і ўсякая, яны [літоўцы] не сорыліся з намі палякамі. Не. Пойдзем мы ў касцёл на Тройцу, так яны і гавораць з намі, і туляцца, бо іхная імяна была першая. Літоўская. А польская ўжо была потым. ... А так яны нічога не адлічаліся. – А харакцер, які ў іх? Ці лепшы, ці горшы? – А харакцер – як які чалавек. І палякі такія самыя, і літоўцы, і беларусы такія самыя. Мае вы мілыя, есць людзі гордыя, есць людзі болей панятлівыя, а есць трэпя абы што. Так жэ? ... – А можа яны святы розныя святкавалі? – Нет. Свята адзінакава. – Можа як па-другому працавалі на полі? – На полі працавалі тэж, як жыта жнуць, так жнуць. Таксама ўсе рабілі. – Можа яны елі што другое? – Нет! І елі, і ўсе елі. Во і цетка [літоўка] замуж прыйшла – тое самае. І верылі кожнае свята. Як во Вельканоц разам і Каляды. Вот гэта ўжо цяпер, дапусцім, праваслаўныя – у іх ўжо аддзельна, позжа нашаго. А літвіны адзінакава. Яны і цяпер святкуюць адзінакава. Во былі ў нас Зяленыя Свенткі, мае дзеці ўсе былі да мяне на