

Курганы і гарадзішчы ў беларускай народнай культуры выконвалі надзвычай важную функцыю ў якасці тапаграфічна апрадмечанай калектыўнай памяці (фальклорнай гісторыі) таго ці іншага рэгіёну.

Праблема суаднясення канкрэтных археалагічных помнікаў з міфапаэтычнай карцінай свету беларусаў засталася не вырашанай, што ставіць перад даследнікамі наступныя задачы: на падставе фальклорна-этнаграфічных крыніц вызначыць і ахарактарызаваць сімвалічны статус курганоў і гарадзішчаў у міфапаэтычнай карціне свету беларусаў; прасачыць прыцыпы і заканамернасці міфалагізацыі гістарычных падзей, суаднесеныя у народнай свядомасці з археалагічнымі помнікамі; вызначыць рытуальныя функцыі гарадзішчаў і курганоў у абрадавых практыках вясковай супольнасці.

Курганы і гарадзішчы з'яўляюцца аб'ектам вывучэння выключна археалагічнай навукі, разам з тым гэтыя археалагічныя помнікі з'яўляюцца адметнымі, спецыфічнымі і шырока распаўсюджанымі элементамі беларускага гістарычнага (этнакультурнага) ландшафту, што знайшло адлюстраванне ў традыцыйнай карціне свету беларусаў.

УДК 39 [114+115] (=826)

КУРГАНЫ І ГАРАДЗІШЧЫ Ў МІФАПАЭТЫЧНАЙ КАРЦІНЕ СВЕТУ БЕЛАРУСАЎ

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

Разглядаюцца сімвалічны статус і рытуальная роля археалагічных помнікаў (курганоў і гарадзішчаў) у міфапаэтычнай карціне свету беларусаў. Прыходзім да высновы, што ў міфалагічных уяўленнях беларусаў курганы і гарадзішчы выступаюць як аб'екты антрапагеннага паходжання, але пры гэтым увабляюць кантактныя, памежныя локусы, якія злучаюць «гэты» і «той» свет не столькі ў прасторавым, колькі ў дыяхронным вымярэнні. Разам з тым вобраз адзіночнага кургана (радзей – гарадзішча) у беларускім фальклоры суадносіцца з сімваламі Міфалагічнай Гары і можа мадэляваць Цэнтр Сусвету. Курганы і гарадзішчы ў беларускай народнай культуры выконвалі надзвычай важную функцыю ў якасці тапаграфічна апрадмечанай калектыўнай памяці (фальклорнай гісторыі) і адлюстроўвалі найбольш значавыя і драматычныя падзеі ваеннай гісторыі для канкрэтнай мясцовасці. Функцыянальная роля курганоў і гарадзішчаў у рытуальным жыцці беларускай традыцыйнай супольнасці залежыла не толькі ад іх месца ў міфапаэтычнай карціне свету, але і ад канкрэтнага размяшчэння ў сістэме «рэальнай прасторы».

Уводзіны. Гісторыя даследавання археалагічных помнікаў Беларусі бярэ свой пачатак з другой паловы XVIII стагоддзя, калі землеўладальнік Р. Бжастоўскі раскапаў курган у сваім маёнтку Мосар, непадалёк ад Полацка, а знаходкі даслаў каралю Рэчы Паспалітай Станіславу Аўгусту [1, с. 6]. У пачатку XIX стагоддзя ўвага даследчыкаў была звернута і на ўмацаваныя паселішчы – гарадзішчы. Найбольш плённай у гэтым рэчышчы была дзейнасць З. Даленгі-Хадакоўскага (А. Чарноцкага). Зафіксаваўшы каля 7000 назваў гарадзішчаў на тэрыторыі Усходняй Еўропы, а таксама легенд і паданняў з імі звязаных, ён прыйшоў да высновы, што дадзеныя помнікі ўяўляюць сабой дахрысціянскія свяцілішчы старажытных славян [2, с. 134 – 142]. Аднак да нашых дзён курганы і гарадзішчы з'яўляюцца аб'ектам вывучэння выключна археалагічнай навукі. Разам з тым гэтыя археалагічныя помнікі з'яўляюцца адметнымі, спецыфічнымі і шырока распаўсюджанымі (у нашай краіне налічваецца больш за 6 тыс. курганных могілнікаў і каля 1 тыс. гарадзішчаў розных эпох) элементамі беларускага гістарычнага (этнакультурнага) ландшафту, што знайшло адлюстраванне ў традыцыйнай карціне свету беларусаў.

Доўгі час уласны міфалагічны статус (фальклорны вобраз) археалагічных помнікаў не з'яўляўся прадметам навуковага аналізу і фігураваў як намінацыйны аргумент у кантэксте дыскусій па праблемах этнагенэзу, рэканструкцыі архаічных рэлігійных сістэм ці канкрэтных фальклорных сюжэтаў. Так, Л.В. Аляксееў, адзначаўшы распаўсюджанасць назвы курганоў «валатоўкі» на тэрыторыі Беларускага Падзвіння, а наймення «кашчы» (ад літ. карас «магіла») – у Цэнтральнай Беларусі, прыйшоў да высновы, што працэс асіміляцыі балтаў славянамі меў месца толькі ў апошнім арэале, бо «распаўсюджанне тэрміна “валатоўкі” ў

выразна акрэсленых рэгіёнах дазваляе здагадацца, што ў гэтых раёнах, дзе не было асіміляцыі балтаў, доўгі час захоўваліся старажытнаславянскія вузкаплемянныя паданні пра волатаў-веліканаў, з пахаваннем якіх і былі звязаныя курганы» [3, с. 60]. Да падобных высноваў прыйшла і З.М. Сяргеева, прааналізаваўшы народныя назвы курганоў у Паўночна-Усходняй Беларусі [4]. Прадстаўнікі семіялагічнай школы значную канцэнтрацыю тапанімікі (мікратапанімікі) з каранём *Vel-/Vol-* (у беларускім гучанні магчыма *Val-/Vjal-*), «якім у асноўным міфе пазначаецца праціўнік галоўнага героя Велес/Волас» [5, с. 185], інтэрпрэталі як сведчанне таго, што «складванне сакральнай усходне-балцкай пары *Perkunas – Velinas* (Пярун – Вялес) адбылося на крывіцкай і сумежнай тэрыторыі» [6, с. 187]. Не каментуючы слушнасьць ці памылковасць прыведзеных высноваў, пазначым толькі, што падобныя даследаванні (у тым ліку і фальклорныя [7 – 9]) ніяк не прасвятлялі міфалагічна-рытуальны статус археалагічных помнікаў у традыцыйнай карціне свету, уласцівай прадстаўнікам вясковай супольнасці.

У айчынным гістарыяграфіі бадай адзінай грунтоўнай спробай прааналізаваць месца і ролю археалагічных помнікаў у вераваннях і паданнях беларусаў стала комплекснае даследаванне археолага Л. Дучыц, якая абсалютна слушна адзначыла, што народныя найменні археалагічных помнікаў «служыць адлюстраваннем гістарычных падзей і светаўспрымання нашых продкаў» [10, с. 3]¹. Аўтар, выкарыстоўваючы шырокі спектр пісьмовых крыніц, навуковых публікацый па дадзенай праблематыцы, а таксама багаты досвед уласных палявых даследаванняў, сістэматызуе народныя назвы археалагічных помнікаў, спрабуе прасачыць іх сувязь з дахрысціянскімі культамі і ахарактарызаваць фальклорныя сюжэты, звязаныя з імі. Разам з тым праблема суаднясення канкрэтных археалагічных помнікаў з міфапаэтычнай карцінай свету беларусаў засталася не вырашанай, што ставіць перад дадзеным даследаваннем наступныя задачы: 1) на падставе фальклорна-этнаграфічных крыніц вызначыць і ахарактарызаваць сімвалічны статус курганоў і гарадзішчаў у міфапаэтычнай карціне свету беларусаў; 2) прасачыць прыныцы і заканамернасці міфалагізацыі гістарычных падзей, суаднесеныя у народнай свядомасці з археалагічнымі помнікамі; 3) вызначыць рытуальныя функцыі гарадзішчаў і курганоў у абрадавых практыках вясковай супольнасці.

Асноўная частка. У народнай міфалогіі прасторы, дзе кожны элемент навакольнага свету, апрача свайго непасрэднага значэння (рака як прыродны вадаём), мае і дадатковы сімвалічны статус (рака як «мяжа» ці «дарога» ў іншасвет), курганы і гарадзішчы займаюць асобнае месца. Гэта вынікае з іх падкрэсленага вылучэння, як са свету прыроды (роўная пляцоўка і валы гарадзішча, паўсферычны курганы насып не маюць непасрэдных прыродных аналогій), так і з прасторы культуры (створанай, культываванай чалавекам). У апошнім выпадку мяжа паміж археалагічнымі помнікамі і «сваім» светам для вяскоўца праходзіць па часовай шкале (што не выключае і прасторавага адмежавання, бо вельмі часта курганы і гарадзішчы размяшчаюцца ў незасвоенай чалавекам прыроднай зоне). Гэта азначае, што і «валатоўкі», і «гарадкі», нягледзячы на штучны (не-прыродны) характар іх паходжання, не ўпісваюцца ў рэальную калектыўную гісторыю вясковай грамады, якая вымяраецца жыццём 3 – 4-х пакаленняў, а разглядаюцца толькі ў кантэксце «даўняй» (міфалагічнай, эпічнай) гісторыі, калі жылі і дзейнічалі «іншыя» людзі, памяць пра якіх захавалася на ўзроўні міфалагічных архетыпаў, а не персаналій. «Архаічная свядомасць антыгістарычная. Памяць калектыва пра падзеі, што адбыліся сапраўды, з часам перапрацоўваецца ў міф, які пазбаўляе падзеі іх індывідуальных рысаў і захоўвае толькі тое, што адпавядае закладзенаму ў міфе ўзору; падзеі зводзяцца да катэгорыяў, а індывіды – да архетыпу» [11, с. 39]. Іншымі словамі, для традыцыйнай супольнасці, дзе адсутнічала універсальная знакавая сістэма – пісьмовасць, археалагічныя помнікі і фальклорныя сюжэты, з імі звязаныя, выконвалі функцыю апрадмечанага «падручніка» гісторыі, бо гістарычная памяць «абапіралася на вусную традыцыю, мела, перадусім, лакальны характар у значнай ступені з тапаграфічнымі суаднясеннямі» [12, с. 174]. Гэта зусім не азначае, што фальклорная гісторыя з'яўляецца цалкам афектыўнай і фантастычнай інтэрпрэтацыяй гістарычнай рэчаіснасці. Адлюстроўваючы сутнасныя з'явы і эпахальныя для канкрэтнай мясцовасці падзеі, яна папросту не зважае на дэталі, якія так важныя для «пісьмовай гісторыі», але не маюць аніякага значэння для жыццёва-светапогляднай канцэпцыі традыцыйнай супольнасці.

Пры гэтым вядомыя выпадкі, калі «народная гісторыя» курганных пахаванняў нагэтулькі супадала з вынікамі раскопак, што здзіўляла прафесійных археолагаў. Вядомы беларускі археолаг М. Кусцінскі апісваў наступны выпадак. Непадальк ад Лепеля, «на полі вёскі Бароўна насыпаны два даволі вялікія курганы, адзін каля другога. Урочышча гэтае, як патлумачылі сяляне, называецца «Княгінькі», ці магіла Князя. Пры гэтым дадалі наступнае паданне: «Калісьці ў даўніну тут быў валадаром нейкі князь. Пры ім адбылася вайна з суседнім народам, у якой князь прыняў удзел. Маладая жонка засталася дома. Княгіня, мяркуючы, што князь загінуў на вайне, выйшла замуж за другога. Між тым князь прыехаў жывы і здаровы. Даведаўшыся, што жонка выйшла за другога, ... ён забіў жонку і сам пазбавіў сябе жыцця.

¹ Дзеля аб'ектыўнасці неабходна прыгадаць і краязнаўчае даследаванне М. Каспяровіча, які звярнуў увагу на абрадавую функцыянальнасць курганных могілнікаў: Валатоўкі і звязаныя з імі перажыткі (першапачатковыя вынікі даследавання) // Наш край. – 1929. – № 6 – 7. – С. 84 – 89.

Пахавалі іх побач”. Раскапаўшы абодва курганы, у адным з іх мы знайшлі касцяк мужчыны, пры ім з левага боку жалезнае кап’ё, з правага – такая ж вялікая сякера...; у другім кургане скелет жанчыны, на шыі даволі тоўстыя срэбраныя каралі, на руках бронзавы спіралепадобны бранзалет» [13, с. 234]

У гэтай сувязі тэзіс Л. Дучыц аб тым, што «раней людзі не заўсёды асэнсоўвалі з’яўленне такіх пагоркаў (гарадзішчаў, курганоў – У.Л.), але ведалі, што засталіся яны ад продкаў» [10, с. 3], супярэчыць уласна народным уяўленням. Ва ўсіх без выключэння выпадках курганы ў традыцыйным светапоглядзе беларусаў ідэнтыфікуюцца (безадносна іх суб’ектнасці: волаты, французы ці шведы) як аб’екты антрапагеннага паходжання і *толькі як месцы пахаванняў*, што сведчыць пра унікальную глыбіню фальклорнай памяці. Па-другое, курганы ў народных міфалагічных уяўленнях практычна заўсёды суадносяцца з ідэяй не «свайго» (выключэнне складаюць курганы, уключаныя ў структуру вясковых могілнікаў, пра што будзе сказана асобна), але «чужога», «іншага», якая ў кожным асобна ўзятым выпадку можа мець сваё канкрэтнае напаўненне: *эпыхальна-міфалагічнае* (волат, асілак – першыя насельнікі краю, суаднесеныя з міфалагічнай эпохай першастварэння, якая супрацьпастаўлена «свайму», «нашаму» часу; змей-кравец – персанаж чыста міфалагічны, агент іншасвету сярод людзей); *этнакультурнае* (французы, шведы, татары – выразныя прадстаўнікі «чужынцаў» у народнай карціне свету); *сацыякультурнае* (найменні кштату «Баторыева гара», «Магіла Рагнеды» ці «Княжая магіла» выводзяць на фалькларызаваныя вобразы валадароў, носьбітаў вышэйшай, сакралізаванай у вачах вясковай супольнасці ўлады; пад гэтыя рамкі падпадае і сюжэт з канфліктамі паміж дзвюма варожымі вясельнымі партыямі). Разам з тым практычна ўсе фальклорныя сюжэты, прысвечаныя курганам (капцам, валатоўкам), маюць «кропку сутыкнення»: з’яўленне пахаванняў падобнага тыпу ў традыцыйным светапоглядзе беларусаў трывала суадносіцца з выразна дэвіцыйнай, крызіснай сітуацыяй (найчасцей вайна, але і пошасць, забойства), і як вынік, гвалтоўнай смерцю: «Там капцы, у тых капцах людзі забітыя, гэта даўно было, бо вялікія дрэвы параслі на тых капцах» (Пастаўскі р-н); «Ад даўнейшых войнаў засталіся капцы» (Навагрудскі р-н); «У нас на лугу ёсь курган, казалі, што ад французай астаўшыся» (Глыбоцкі р-н); «Курган – дзе салдаты пахаваны; казалі, што відзілі, што агоньчык былі паліцца на курганя і салдат стаіць, апёршыся на саблю» (Іўеўскі р-н); «Курган найбольш ад бітвы» (Крупскі р-н); «Гэта курган, яго шапкамі насыпалі ў турэцкую вайну» (Гарадоцкі р-н) [14, с. 404, 580]. Гэтая акалічнасць падкрэслівае апазіцыйнасць курганных пахаванняў уласна вясковым могілкам, якія ў сімвалічным плане выступаюць як паселішча (вёска) нябожчыкаў [15, с. 6], што памерлі «сваёй», «прыроднай», смерцю, выдаткаваўшы ўсю жыццёвую энэргію [16, с. 101 – 103]. Паказальнай у дадзеным выпадку з’яўляецца абрадавая інверсія пры пахаванні самагубцаў ці чараўнікоў, якая сімвалічна замацоўвала за апошнімі статус «чужых» для дадзенай супольнасці. Так, яшчэ ў сярэдзіне XIX стагоддзя на Беларусі існаваў звычай на месцы пахавання «загубка» насыпаць вялікі пагорак ці курган» [17, с. 18]. На Бешанковічыне «чараўнікоў хавалі за могілкамі. А ў труну лажылі галавой у другую старану. Харанілі не як абычна – галавой на запад, а, наабарот, – на восток»¹ (прыгадайма пахавальную арыентацыю нябожчыка, уласціваю балтам).

Акрамя таго, сімвалічны статус курганных пахаванняў у рамках лакальнай супольнасці заўсёды залежыць ад яго месца ў сістэме *«рэальнай прасторы»* (Г. Пелькова), г. зн. прасторы, «якая акрэсліваецца з дапамогай пачуццяў (былі, чулі, краналі)» [18, с. 131], бо народная міфалогія прасторы «набывае рэальны змест толькі ў межах пэўнай ландшафтнай структуры» [19, с. 14]. Гэта азначае, што для міфалагічнай інтэрпрэтацыі курганных пахаванняў немалаважнае значэнне маюць іх канкрэтныя прасторавыя параметры: плошча (колькасць), памеры, месцазнаходжанне (у лесе, ля дарогі ці на вясковых могілках).

Для міфалагічнай інтэрпрэтацыі курганных пахаванняў у народнай свядомасці вялікую ролю адыгрывалі іх надзвычайныя памеры, што пры суаднясенні з параметрамі «нармальных» магіл, у якіх пахаваныя аднавяскоўцы, фарміравала ўстойлівае ўяўленне пра надзвычайныя фізічныя ўласцівасці людзей, якія знайшлі свой спачын у курганах. Не ў малой ступені гэта карэлюецца і з міфалагічнымі ўяўленнямі пра веліканаў-волатаў (асілкаў). «На курганах, што знаходзяцца паміж Студзянцом і сялом Касцюковічамі, каля ракі Мадуні, у чатырох вярстах адзін ад аднаго жылі такія моцныя магутныя асілкі, што маглі перакідваць адзін да другога стопудовыя камяні і схопліваць іх на люту, як мяч» (Чэрыкаўскі пав.) [20, с. 47]. Аднак і безадносна легенд пра волатаў пахаваныя ў курганах людзі ў народным светапоглядзе фігуруюць як «большыя» за сучасных. Гэтае вельмі пашыранае перакананне мае грунт на міфалагему «залатога веку» (канцэпцыю міфалагічнага часу), калі ўсе параметры светабудовы характарызаваліся звышдастатковасцю: сонца свяціла круглыя суткі, жытні колас рос ад караня, людзі былі большыя і здаравейшыя і г.д. «Ёсць валатоўкі. У Новым Сяле над рэчкай, а таксама ў Барысаве, Малахаве. Ёсць і ў Бачэйкаве. Адна каля маста і адна на агародзе ў суседа. Там пастаўлены зараз бункер, а калі стаўлялі, там знайшлі косці, чарапы, але косці былі даўжэйшыя, чым у звычайных людзей»².

¹ Запісана аўтарам у 1996 годзе ад Шыпулі Н.П., 1934 г. н., у в. Бачэйкава Бешанковіцкага раёна.

² Запісана аўтарам у 1996 г. ад Хацько М.П., 1936 г.н., у в. Бачэйкава Бешанковіцкага раёна.

Сімвалізацыі падлягалі і колькасныя параметры курганных могільнікаў. Так, фальклорны вобраз адзіночнага кургана практычна супадае з вобразам гары і рэпрэзентуе міфалагічны Цэнтр свету: «У чыстым полі на такавішчы там высокі курган, пад тым высокім курганам сядзіць цар Халіман і цырыца Ягіпа» [21, с. 115, № 312]. У каляндарна-абрадавым фальклоры курган увасабляе сабой локус, дзе шчаслівым чынам праграмуецца асабістая (шлюбная) доля чалавека, што ў дадзеным выпадку гаворыць пра статус Цэнтра жыццябудовы (сацыяльнай прасторы): «У чыстым полі ды на кургане / Там стаяла бела бяроза, / А на той бярозе віселі росы. / Адкуль узяліся чорныя галкі, / Яны тую расу абабілі, / Абабілі і абкалацілі. / Адкуль узялася красавіца Ганька, / Яна тую расу пазбірала, / Пазбірала, ў рукавец паклала, / З рукаўца брала, вяночкі вязала, / Звязаўшы вяночак, пашла ў таночак, / З танка вышла, замуж пашла» [22, с. 165, № 148]. Вертыкальная арыентацыя кургана вылучае яго з навакольнай прасторы як медыятыўны локус, што злучае свет людзей (зямлю) і вышэйшую, сакральную сферу (неба). Невыпадкова, што ў народнай прозе казачны герой апелюе да Бога менавіта на кургане. «І купіў за ўсе тры дзенежкі ў яго (падарожнага чалавека – У.Л.) ладану. Пайшоў у чыстае поле па дарозе і расклаў аганёк на кургане, і ўсыпаў гэты ладан на агонь. Гэты дымок пайшоў пад неба. І ўслышан быў голас невідзімы:

– Што табе нада, чалавеча? А ён адазваўся:

– Жалаю, – гаворыць, – дзве дудачкі, каб маглі йграць, пад імі маглі горы і ляса плясаць і што перад імі стаць!

Ну, і відзіць, што падаюць дзве дудачкі перад ім, нязвесна кім зброшана іх. Ну, ён паблагодарыў Бога за такую пасланую вешч, яму жалаемую, і пайшоў» [23, с. 589].

З другога боку, курган структурна-генетычна і функцыянальна звязаны з хтанічнай сферай і светам памёрлых, што знайшло сваё адлюстраванне ў замоўнай традыцыі: «Першым разком, лепшым часком, Госпада Бога прашу, чыстага поля, сіняга мора. На сінім моры стаяў капец, а ў тым капцы ляжаў мярцвец. Як таму мерцвяцу не ўстаць, так з Рабкі малачка і жырнасці не ўзяць» [21, с. 105, № 273]. Наўрад ці выпадкова ў гэтай сувязі курган фігуруе і ў народных апавяданнях пра ўзвіжанне, калі змеі выпраўляюцца на зіму ў свой падземны «вырай». «На ўзвіжанне яны хаваюцца, а гавораць, якую правініўшуюся, астаўляюць. Я восенню пашла, думаю, выкапаю яленчык маленькі пасадзіць. Іду, смела ж ужэ іду, а там такі курган, і яна (змья) не скруціўшыся, а так во там метра паўтара прама ляжала. Ну, бацяна, кажучь, пакідаюць аднаго, вінаватага нейкага, і вужаку»¹. Сувязь кургана са светам памёрлых абумоўлівае яго суадносінны ў народнай традыцыі з такімі міфалагічнымі персанажамі, як русалкі, «звязанымі па сваім паходжанні з душамі памерлых» [24, с. 416]. «А то былі шчэ русалкі. Бог ведае, што ета за русалкі такія? Кажучь – жэншчыны. Сама голая, страшная, валасы доўгія ў яе – цянуцца па гоні, і ў яе, кажучь, усё так, як у чалавека, толькі не знашно, ці жэншчына, ці мужчына – усе раўны. От тут, кажа, на Каўпітай (рэчка), на курганку, рошча була, дак іх тут самае гульбішча было [20, с. 173].

У фальклорнай гісторыі штодзённасці курган, як локус супрацьпастаўлены «сваёй», культурнай, засвоенай прасторы (паказальнай з'яўляецца адсутнасць надмагільных крыжоў на курганных насыпах), маркіруе зону маргінальную, да якой у сацыякультурным плане прыналежаць людзі, што вылучаюцца ў калектыве сваімі «антыпаводзінамі». «Калі ўнутраны свет узнаўляе космас, то па той бок яго мяжы размяшчаецца хаос. Антысвет, пазаструктурная іканічная прастора, населеная пачварамі, інфернальнымі сіламі ці людзьмі, якія з імі звязаныя. За рысай паселішча павінны жыць у вёсцы – чараўнік, млынар і (часам) каваль...» [25, с. 266]. Невыпадкова адсюль і тапаграфія размяшчэння каваля (а таксама млынара і чараўніка ў адной асобе) ў беларускай вёсцы: «А там далей, дзе той курган, была кузня, бо яшчэ й цяпер там ёсць перапаленае каменне, гліна й вугалле. Гаспадаром таго млына й кузні быў Рымар. Ён не толькі малоў збожжа ў млыне й вырабляў у кузні розныя зялезныя рэчы, але яшчэ ён умеў варажыць і чараваць. Ён мог чалавека перавярнуць у ваўка ці іншага звера або чалавека перавярнуць у камень» [20, с. 377]. Інфернальны статус кургану мог нагадваць пра сябе і ў штодзённым жыцці вёскі: «Сопкі ёсць і ў нас. Ідзеш к Дзвіне з вудачкай і – «Сьвісь!» Сьвісьцела там, як зданька. Там мальцы да вайны капалі. Гаварылі пулі алавяныя знайшлі. А сопкі гэтыя – круглыя, як капна. Можа, з 1812 года, са старой Мікалаўскай вайны»².

Разам з тым вялікі адзіночны курган можа выступаць і ў якасці цэнтра, вакол якога ўтвараецца паселішча, разгортваецца ўласна культурная прастора. Так, вялікі курган фігуруе ў паданнях пра заснаванне Магілёва (пахаванне легендарнага Машэкі – курган «Магіла Льва» становіцца культурным эпіцэнтрам Магілёва і дае яму назву) і Целяханаў: «...тут была знойдзена калісці магіла хана. Быў вялікі курган. Каля яго сляліліся людзі» [20, с. 287, 331]. Як правіла, курганы гэтай катэгорыі суадносяцца з персаналіямі фальклорнай гісторыі, а іх памеры (часам курганам можа называцца і гарадзішча, замчышча) у народнай свядомасці адпавядаюць сацыякультурнаму статусу нібыта пахаванай там асобы. Так, старажытнае замчышча Ваўкавыска ў народнай традыцыі суадносіцца з курганым пахаваннем знатнага

¹ Запісана аўтарам у 2006 годзе ад Буко В.А., 1925 г.н., у в. Замошша Ушацкага раёна.

² Запісана аўтарам у 2002 годзе ад Краско А.С., 1925 г.н., у в. Кушлікі Полацкага раёна.

шведскага военачальніка: «У горадзе Ваўкавыску ёсць Шведская гара. Аб ёй у народзе з даўніх пор расказваюць. Многа лет таму назад шведы напалі на Расію. Пры захопе Ваўкавыска быў забіты вялікі шведскі военачальнік. Шведы пахавалі яго і нанасілі вялікі курган шапкамі ў памяць свайго палкаводца» [20, с. 361]. Падобная схема міфалагізацыі (вялікая пахаванне = вялікая постаць) прысутнічае і ў паданні пра «Рагнэдзін курган»: «Самы цікавы з полацкіх курганоў – гэта Рагнэдзін курган. Народ расказвае, што нібыта гэты курган насыпан над забітымі ў бітве Рогвальда і Ягнеды і што і цяпер як у возеры Дрысе, так і ў самым кургане нярэдка знаходзяць каменныя молаты і паліцы» [20, с. 238]. Палявыя даследаванні Полацкага дзяржаўнага ўніверсітэта, праведзеныя ў 1998 годзе, паказалі, што пад «Рагнэдзіным курганом» (Гарой) жыхары в. Перавоз Расонскага раёна разумеюць невялікае гарадзішча жалезнага веку, на якім размяшчаюцца вясковыя могілкі.

Курганныя ж групы ў традыцыйнай карціне свету, наадварот, успрымаліся як пахаванні калектыўныя (масавыя) і пры гэтым не рознастадыійныя, але сінхронныя, што ўзніклі ў выніку аднаактавай трагічнай падзеі (вайна, бітва) з абавязковым удзелам «чужынцаў» (французаў, шведаў, татараў). Тыпалагічная і фармальна тоеснасць усіх насыпаў у межах курганнай групы (аніводны вясковы могільнік не характарызуецца суцэльным падабенствам надмагільных помнікаў, якія выступаюць знакамі прыналежнасці нябожчыка да таго ці іншага рода) ляжыць у аснове народных уяўленняў пра абсалютную сацыякультурную (этнічную) ідэнтычнасць пахаваных там людзей. У традыцыйнай карціне свету найбольш выразнымі прадстаўнікамі аднароднай сацыяльнай групы, якія маглі адначасова загінуць у выніку нейкіх драматычных падзей, маглі быць менавіта салдаты (воіны). «Старыя расказвалі. Як тут наступалі французы, а нашыя, беларусы, мост папалілі. Мост тады не тут быў, а далей туды, дзе рака шырэйшая. Нашы мост папалілі, французы і сталі прасіцца, каб ім мост зрабілі. А яны за гэта абяшчалі нікога ні трогаць. А нашыя не сагласіліся і сталі французаў у палон браць. А патроноў не было. Ну тады і прыдумалі. Зводзілі французаў у ток і там душылі, а потым палілі іх і вазілі ў лес, закапвалі»¹; «У мясцовасці гэтай у многіх месцах сустракаюцца, і вельмі нават значныя, курганы насыпаныя. Пра іх захавалася ў народзе паданне, што курганы гэтыя яшчэ ад вайны шведаў з палякамі насыпаны на магілах забітых воінаў» [20, с. 259].

Заканамернай падаецца і частотнасць этнічных найменняў у народных назвах курганоў (французскія, шведскія, татарскія), а таксама іх арэальная лакалізацыя. Ва ўсіх выпадках фальклорная (калектыўная) памяць (і толькі ва ўмовах дапісьмовага грамадства) фіксуе найбольш маштабнае і знакавае для канкрэтнага рэгіёну ваеннае нашэсце «чужынцаў». Для насельніцтва Падзвіння і Цэнтральнай Беларусі, дзе падзеі 1812 года насілі жорсткі характар, аб'ектам даволі хуткай фалькларызацыі стала армія Напалеона, для жыхарства Заходняй (Паўночна-Заходняй) Беларусі – шведская армія Карла XII, якая найбольш лютавала ў гэтым рэгіёне, для Паўднёва-Усходняй часткі краіны – набегі татараў. Памяць пра апошніх, нягледзячы на даўнасць падзей (XIV – XVI стст.), засталася вельмі моцнай, паколькі татары сталі канцэнтраваным увасабленнем «чужака» па ўсіх параметрах этнакультурнай ідэнтыфікацыі (антрапалагічны тып, мова, рэлігія, вопратка, побыт, «нялюдскія паводзіны» і інш.). «Пра тыя курганы расказваюць: татары напалі на гэты край і ўтваралі страшэнныя спусташэнні: палілі сёлы, рабавалі цэрквы, лютавалі над жанчынамі, дзецьмі і старымі. Хто змог з жыхароў, уцёк і хаваўся ў лесе. Татары пачалі іх выклікаць рознымі хрысціянскімі імёнамі, крычалі, што татары ўжо ўцяклі. Тыя, што паддаліся падману, загінулі ў страшэнных пакутах. Знішчаючы ўсё агнём і мячом, татары падышлі да берагоў Віліі, да вёскі Малмыгі. На другім беразе ракі стаяў яшчэ адзін значны атрад татараў. Бог паслаў на іх слепату, пакараўшы за лютаванне... Не пазнаўшы сваіх і падумаўшы, што гэта русіны, пачалі знішчаць адзін аднаго да апошняга. Ад іх і ўтварыліся курганы» [20, с. 241].

Нягледзячы на разнастайнасць сюжэтаў, можна канстатаваць, што ў аснове фалькларызацыі дыяхранных гістарычных падзей і, адпаведна, варыяцыйных народных назваў курганоў ляжыць аднолькавы прынцып. «Паданні пра вайну і інтэрвентаў без хістанняў можна кваліфікаваць як аднароднае семіятычнае поле. Яго “агульны назоўнік” складаюць уяўленні пра вайну і салдатаў як пра нешта чужое, неадпаведнае вясковаму свету» [14, с. 224]. Пры гэтым трывалае і ўстойлівае суаднесенне курганнага пахавання з вайной у народнай свядомасці даволі знакава матэрыялізавалася ў другой палове XX стагоддзя, калі толькі ў перыяд з 1964 па 1971 год на тэрыторыі Беларусі было ўзведзена 95 велічных «Курганоў Славы» [26, с. 212 – 215]. Натуральна, што ў дадзеным выпадку мемарыяльныя комплексы былі прысвечаныя не «чужынцам», але «сваім» людзям (землякам, што загінулі на франтах Вялікай Айчыннай, салдатам, якія вызвалілі край ад нямецкіх акупантаў). Але пры гэтым міфалагічны прынцып фіксацыі гісторыі пасродкам тапаграфічнага аб'екта застаўся нязменным.

Іншы статус маюць курганы, якія з'яўляюцца структурнай часткай вясковых могілак. Так, упускныя пахаванні (як сярэднявечныя, так і Новага, Найноўшага часу) даволі часта сустракаюцца на тэрыторыі левабярэжнага Падзвіння – зоне найбольш шчыльна заселенай і засвоенай крывічамі [27, с. 7]. Адзін з

¹ Запісана аўтарам у 1992 годзе ад Сасноўскай Г.І., 1922 г.н., у в. Юхавічы Расонскага раёна.

такіх рознастадзійных могільнікаў Дзісеншчыны апісаў В. Ластоўскі: «На выкапках былі не адны валатоўкі, былі тут і іншыя магiлы, iншых людзей i часаў. Гэты пазьнейшыя магiлы азначаны былі чорнымі каменнымі крыжамі, большай часцю запаўшымі ў зямлю. На рэдкіх крыжах былі знакі, чытаць якія ніхто не ўмеў... Акрамя таго, на групе валатовак, акружаных круглым накопам, быў гаёк, i ў гайку, пад бярозамі i ліпамі, “новы могiльнiк”» [28, с. 120]. У гэтым выпадку курганы, як правiла, суадносяцца не з «чужынцамі», а з продкамі агульнага, легендарнага плану («даўнiя-прадаўнiя людзi»), якія, аднак, са сваiмi «дзядамi» (канкрэтнага рода, сям’i), што на ўзроўнi 3 – 4-х пакаленняў iдэнтыфікуюцца з канкрэтнымi «правiльнымi» пахаваннямi на могiлках, могуць не атаясамлiвацца.

Гарадзішчы. Як i ў выпадку з курганнымi пахаваннямi, гарадзішчы ў традыцыйнай карціне свету беларусаў маюць выразны «межавы» статус i суадносяцца з «чужынцамi» ў сацыякультурным цi ў этнічным плане. Самыя распаўсюджаныя ў народзе назвы гарадзішчаў Гарадок, Гарадзішча, Гарадзец [10, с. 7] у этымалагічным плане змыкаюцца са словам «горад» (ст.-слав. градъ, параўн. лiт. *gařdas* ‘агароджа’, ст.-iнд. *grhās* ‘дом’) i азначае агароджанае паселiшча. Аднак структура i марфалогiя гарадзішчаў (значныя ўзвышшы з роўнай пляцоўкай, наяўнасць валоў i равоў, насычана-цёмны колер глебы – культурны пласт) прыныпова адрознiваецца ад структуры тыпавага вясковага паселiшча i ўказвае на iх апазіцыйнасць, прыналежнасць да сферы «чужога» (паказальна, што, калi гарадзішча знаходзiцца ў межах вёскi цi паблiзу ад яе, яно, як правiла, не выкарыстоўваецца пад жылую цi гаспадарчую забудову).

Усе фальклорныя сюжэты, звязаныя з гарадзішчамi, разгортваюцца ў плане гiстарычнай дыяхранiі i апелуюць да мiфалагічных першанасельнiкаў краю альбо да тэмы вайны з чужакамi. Найбольш архаічнымi, на нашу думку, з’яўляюцца легенды i паданнi першага плана. «Вот i задумалi яны (асiлкі – У.Л.) тутатэка абсялiцца i пачалi зразу строiць два гарадзішча – Забыркi i Иванiху. Народу тут было многа, шутка сказаць, кажынны год бабы прывадзiлi па два ды па тры рабёнкi. Струменту ў iх пашцi нiякага не было. Кажуць, што ў iх быў на ўсiх адзiн тапор, ды i той не жалезны, а якiсь медзяны, а, можа, i жалезны, пра гэта дзяды не казалi настаяшча, мусiць, запомнiлi. Адно звесна, што асiлкі не мелi струменту, а гарадзішчы строiлi. Гарадзішчы гэтыя i цяпер ёсць на Вараўхе, вот сiчас iдзi i паглядзi. Не меўшы досыць струменту, асiлкі перабрасывалi тапор з гарадзішча i на гарадзішча, бо не хацелi трацiць часу на хаджэнне. Зыкнець, бувала, асiлак з аднаго гарадзішча ў другое: тапор давай!

Той возьмець тапор ды i кiнецць яму. Такая была ў iх сiла, зато i празывалiся асiлкамi. Гэта яшчэ нiшто – тапор перакiнуць вярсты за тры, а то, бывала, нада на пастройку дзераво, пайдзеццэ у лес, вырвецць дзераво з карнём ды так i прэць на гарадзішча, а то камень прыдзецца прыставiць, дык ён возьме яго ды i кiнецць за вярсту i большы прама на гарадзішча. Другiя кiдалi такiя большушчыя камнi, што будзеццэ у паўсажня велiчыною, але такiя камнi не ўсягды закiдывалi да гарадзішча. А то ёсць такiя мясцiны, што саўсiм закiданы камнямi. Дзяды казалi, што на гэтых самых мясцiнах асiлкі друг супроць дружкi ваявалi, кiдаясь камнямi. Яны i звярэй убiвалi камнямi, адтаго камнi i ляжаць аж да сягоння па лясу. А далi, казалi старыя, што асiлкі ўшлi адсюль, як толькi перавалiся ў лясах звярэй i пазменшала рыбы ў вадзе, бо iм не з чаго стала жыць. З тых пор i гарадзішчы iхнiя запусцелi, бо послi iх не скоро прыйшлi сюды нашы дзяды, каторыя абабралi сабе другiя мясцiны, каторыя больш спасобны для хлебапавадства i для разводу скацiнкi» [20, с. 45]. У прыведзеным паданнi, запiсаным Ф. Альхiмовiчам ад беларусаў Себежчыны, паказальна тое, што гарадзішчы выступаюць як штучнаствораныя паселiшчы, насельнiцтва якіх прыныпова адрознiваецца ад вясцоўцаў XIX стагоддзя не толькi фiзiяметрычнымi данымi (асiлкі), але i гаспадарчым укладам (паляванне i збiральнiцтва). У паўночнабеларускай традыцiі гарадзішча можа суадносіцца i з адным мiфiчным жыхаром, які, суадносна памерам сваёй «сялiбы», выяўляе выразны валатоўскiя якасцi. Так, пра гарадзішча на востраве Асвейскага возера захавалася наступнае паданне: «У Асвее, на острове ёсць гара Гарадок, а недалёка ад Асвеi, ёсць Дароцiна гара (адлегласць памiж аб’ектамi каля 4-х кiламетраў – У.Л.). Раней на Дароцiнай гары жыла чараўнiца Дарота, а на Гарадку – княгiня-чараўнiца. На Иванаву ноч яны перакiдавалiся палкамi»¹. На легендарную гаспадыню старажытнага паселiшча ўказвае i назва гарадзішча «Марынiна гара» ля в. Цясты Верхнядзвiнскага раёна². У цэлым фальклорныя сюжэты пра ваяўнiчных жанчын, надзеленых надзвычайнай сiлай, якія суадносяцца з археалагічнымi помнiкамi, магчыма, узыходзяць да старажытнага культa Ваяўнiчай багiнi (аналагу германскiх валькiрыi i кельцкай багiнi вайны Морыган) [29].

З гарадзішчамi як месцамi пражывання «даўнiх» людзей звязаны i вельмi спецыфiчны пласт паданнiў пра горад (сяло, храм), які правалiўся пад зямлю. «Недалёка ад нас ёсць вялiкая гара Гарадзішча. Было там некалi мястэчка. У тым мястэчку быў касцёл. Iшла з таго мястэчка замуж дзядучына. Матка не хацела аддаваць дачкi замуж. Выязджаючы да шлюбу, матка пракляла дачку i сказала ёй: “Каб ты адтуль не вярнулася, каб ты там затанула”. I касцёл, i мястэчка затанулi» (Ашмянскi р-н); «Узвышша ля вёскi Новае Прыбужжа, якое складаецца з трох галiн, называецца Гарадок. Пра яго расказваюць, што тут была

¹ Запiсана аўтарам у 1995 годзе ад Зайцавай М.Ф., 1922 г.н., у г.п. Асвея Верхнядзвiнскага раёна.

² Выказваю шчырую падзяку за прадастаўленую iнфармацыю археолагу Э.М. Зайкоўскаму.

гара, якая раскрылася і праглынула невялікае селішча з царквою» (Чавускі пав.); «Старыя людзі кажуць, што гдзе гэтак груд, там даўней было места. Вялікае гэта было места, і пасярэдзіне стаяла вялікая цэркаў. Па ём былі войны, тагда людзі ўсе ўвайшлі ў гэту цэркаў і зямля растварылася і цэркаў увайшла ў зямлю з людзьмі. Кажуць, як правіцца на Вялікдзень набажэнства ў цэркві, то трэба легчы на гэтым грудзе і пачуеш, што і там правіцца набажэнства і чуто, як звоняць і спяваюць» (Гродзенскі пав.) [20, с. 351 – 352].

Падобныя сюжэты характэрныя не толькі для беларускай этнічнай прасторы. «Вьяўлена, што апа-вяданні пра гарады, манастыры, храмы, якія ўваліліся, маюць агульнаеўрапейскае распаўсюджанне і ча-сцей за ўсё спалучаюцца з паведамленнямі пра святатацтва, пакаранне за грахі...» [19, с. 141]. Відавочна, што ў народнай традыцыі падобныя гісторыі мелі на мэце паглумачыць куды і чаму знікла ранейшае насельніцтва гарадзішчаў, але іх навуковая інтэрпрэтацыя дагэтуль застаецца даволі няпэўнай. Так, адной з прычын узнікнення сюжэта пра храм, які праваліўся, на думку Л. Салавей, з'яўляецца тое, што «на нашай тэрыторыі здараліся карставыя правалы, зарастанні азёраў і, верагодна, затапленні пэўных мясцін, якія адбіваліся не лёсе пэўных паселішчаў» [30, с. 535]. Аднак дапушчэнне такой версіі, пры надзвычай шырокай распаўсюджанасці згаданага сюжэту, мусіць сведчыць за тое, што тэрыторыя Беларусі (шырэй – Еўропы) яшчэ ў часы ранняга Сярэднявечча з'яўлялася зонай актыўных геалагічных катаклізмаў. Па другое, такое тлумачэнне ў прынцыпе не спрацоўвае адносна аб'ектаў антрапагеннага ландшафту – гарадзішчаў, якія практычна ў нязменным выглядзе захаваліся да нашага часу. Сумненне выклікае і версія, паводле якой «у гарадзішчах з назвамі Царкавішча можна бачыць і рэшткі былых месцаў адпраўлення язычніцкіх культаў» [10, с. 9]. Фармальна любое гарадзішча жалезнага веку па вы-значэнні прадагледжвала ў сваёй структуры сакральна вылучанае месца, дзе грамада, што яго насяляла, рэалізоўвала свае рэлігійныя патрэбы. Але ў такім выпадку (калі дапусціць наяўнасць наўпростай культурнай пераемнасці і, адпаведна, калектыўнай памяці паміж носьбітамі археалагічных культур эпохі Жалеза і насельніцтвам Беларусі часоў феадалізму) паданні пра храм павінны спадарожнічаць кожнаму гарадзішчу. З другога боку, там, дзе фальклорная памяць захоўвае непасрэдня згадкі пра культавыя аб'екты дахрысціянскіх часоў [20, с. 239, 278, 283; 31, с. 140], адсутнічаюць паданні пра царкву, што ўвалілася пад зямлю.

Аналіз акрэсленых фальклорных сюжэтаў (якія датычацца не толькі археалагічных помнікаў, але і прыродных аб'ектаў: азёраў, узвышшаў) паказвае, што ў якасці асноўнай прычыны знікнення паселішча (храма) фігуруе канфлікт, звязаны з парушэннем (сутыкненнем) светапоглядных (маральна-этычных, рэлігійных) каштоўнасцяў і нормаў. Іначай кажучы, гэта канфлікт паміж калектывам і богам (царквой), але Богам, для носьбітаў фальклорнай традыцыі XIX – XX стагоддзяў, ужо безумоўна хрысціянскім. Так, паводле падання, возера ля в. Навасёлкі Дзяржынскага раёна ўтварылася на месцы вёскі, жыхары якой не захацелі прымаць новую веру, запырэчыўшы Богу, які з'явіўся ў выглядзе «Дзядка»: «...Тых, што не пайшлі маліцца, дзядок адвёў крышку далей і ўваткнуў у зямлю кіёк... З натоўпу выйшаў адзін здаровы маладзец і вырваў кіёк..., з гэтай ямкі хлынула вада і затапіла вёску разам з людзьмі. Засталіся толькі тыя, якія былі ў царкве» [20, с. 410]; «Недалёка Клёнікаў ёсць высокая гара. Як старэйшыя людзі гавораць, была тут калісьці царква. Людзі ў гэты час разбэсціліся, як фурманскі біч. Перасталі верыць у Бога. Бог вельмі разгневаўся. Упаў у такую злосць, што, калі адной нядзелі людзі сабраліся ў царкву папляткаваць (бо трэба ведаць, што людзі пачалі лічыць царкву за дом, у якім можна павесяліцца), царква раптам задрыжала, зямля расступілася. Царква разам з усімі людзьмі правалілася ў зямлю. На гэтым месцы ства-рылася толькі высокая горка Зелянец, як цяпер яе называюць. Гавораць, што ў святую нядзельку, калі ў царкве служба, можна, прылажыўшы вуха да гары, пачуць плач і ўмольныя малітвы. Гэта грэшнікі просяць прабачэння» [20, с. 348]. У гэтым плане перамяшчэнне людзей, якія не пільнуюцца хрысціян-скай веры і нормаў, у ніжнюю сферу светабудовы адлюстроўвае працэс сутыкнення дзвюх культурных традыцый: паганства і хрысціянства, калі афіцыйная перамога апошняга не знішчыла, а толькі выцесніла першае ў своеасаблівае культурнае «падполле».

Прэцэдэнтам для ўзнікнення фальклорнага сюжэта, хутчэй за ўсё, становіцца рэальны акт хрышчэн-ня жыхароў той ці іншай мясцовасці і верагодныя канфлікты пры гэтым. Так, адносна Святога возера ля в. Стралкі Верхнядзвінскага раёна, дзе, паводле падання, правалілася царква, мясцовы старажыл пазна-чыў наступнае: «Святое азяро назывецца так, бо ў ім храсьцілі язычнікаў. Мне так яшчэ дзед казаў»¹. Вобраз жа храма ў паданнях такога тыпу выступае эквівалентам саборнасці і ўвасабляе ўвесь калектыў у плашчыні яго духоўнага адзінства і саматоеснасці. Пры гэтым сімвалічна, што ў народных уяўленнях горад (храм) і людзі, якія там знаходзяцца, не знікаюць, але перамяшчаюцца ў іншасвет, дзе і працяг-ваюць сваё існаванне. Сведчаннем гэтага з'яўляюцца галасы людзей, званы цэркаў, якія можна пачуць у рытуальна вылучаных прамежкі часу (свята), калі мяжа паміж «гэтым» і «тым» светам робіцца максі-мальна празрыстай. Прыведзенае меркаванне не азначае, што месца хросту і легендарнага «Царкавішча» не

¹ Запісана аўтарам у 1995 годзе ад Самусёнка М.В., 1936 г.н., у в. Абрамава Верхнядзвінскага раёна.

мога супадаць з месцам колішняга культавага аб'екта дахрысціянскай эпохі. Але слушнасьць такой карэляцыі можа давесці толькі комплекснае археалагічна-этнаграфічнае палявое даследаванне.

Другі пласт паданняў, звязаных з гарадзішчамі, выводзіць, як і ў выпадку з курганамі, на тэму вайны з чужынцамі, пра што сведчаць і народныя найменні археалагічных помнікаў: Татарская, Турэцкая, Французская, Шведская гара [10, с. 44]. Пры гэтым гарадзішча можа фігураваць і як умацаванне, і як пахаванне, насыпанае міфалагічным чынам (ботамі, шапкамі, каскамі) варожымі салдатамі, што вылучаюцца надзвычайнымі фізічнымі якасцямі (параўнай з уяўленнямі пра волатаў, пахаваных у валатоўках і асілкамі – першымі насельнікамі гарадзішчаў). Так, пра гарадзішча днепра-дзвінскай культуры ля в. Урагава Верхнядзвінскага раёна зафіксавана наступнае паданне: «Была Японская вайна. Ваявалі тады вялікія людзі. Яны накідалі гару шапкамі і ботамі. І там тады выкапвалі вялікія косьці. Мабыць, вялікія людзі былі. Калі выкапалі косьці, то яны пачалі стагнаць. Гаварылі, што з Гарадку была выйшла жанчына, падышла к аднаму мужыку і папрасіла выцерці ёй нос. А той атказаўся. А каб сагласіўся, пасыпалася б золата»¹. Паводле другой версіі, «гэты Гарадок, гаварылі старыя, у нейкую Турэцкую вайну салдаты шапкамі нанасілі»². Падобнае змешванне і напластаванне гістарычных рэалій, якія непасрэдна нават не закранулі дадзеную мясцовасць, прыводзіць да думкі, што для фарміравання сюжэта фальклорнай гісторыі магло быць дастаткова ўскоснай нагоды (напрыклад, удзел у згаданых войнах аднавяскоўцаў), якая, тым не менш, спараджала з цягам часу абсалютна рэалістычны для традыцыйнай свядомасці інфармацыйны прэцэдэнт, калі чутae пра вайну і сама вайна з'яўляліся аднолькавымі рэаліямі і не адасабляліся адно ад аднаго.

Звяртае на сябе ўвагу і тое, што з курганнымі могільнікамі і гарадзішчамі даволі часта суадносяцца аб'екты сакральнай геаграфіі (святых камяні, крыніцы, калодзежы). Так, вядомы культавы камень «Пястун» (Себежскі пав.), якому прыносілі ахвяры ў выглядзе грошай, палатна і паясоў, знаходзіўся «каля курганоў» [32, с. 267]. На перыферыі курганных могільнікаў ці ў непасрэднай блізкасці ад іх знаходзяцца культавыя крыніцы ля вёсак: Бабруйшчына (Глыбоцкі р-н), Вуглы Вухвішчанскія, Жыхары (Полацкі р-н), Лісна, Чарнавокі (Верхнядзвінскі р-н). Святая крыніца знаходзіцца і каля «Янчыкава гарадка» (гарадзішча блізу в. Званае Полацкага раёна), дзе паводле мясцовага падання правалілася пад зямлю царква, ля «Гарадца» (в. Ляхава Себежскага раёна), куды «даўней жэншчыны хадзілі па вадку, вешалі платкі, рушнікі, кідалі грошы»³. Падобная з'ява даволі часта фіксуецца і на ўсёй сумежнай тэрыторыі Пскоўшчыны [33, с. 37]. Верагодна, што ў аснове такой суаднесенасці ляжыць народнае ўяўленне аб цеснай сувязі археалагічных помнікаў не толькі са светам памёрлых (што відавочна для курганных пахаванняў), але і з тагасветам у цэлым (сялянамі «старажытны курган ці жалнік нярэдка ўспрымаецца як крыніца «святасці» [19, с. 261]), які ў фальклорнай традыцыі разглядаецца змясцілішчам надзвычайных, звышнатуральных рэсурсаў (прарочыя знакі, цудоўнае выздараўленне ці нечаканае багацце, празмерны шанцунак, і спор чалавек атрымлівае менавіта адтуль). Тым самым можна патлумачыць і шырока распаўсюджаны фальклорны сюжэт пра курганы і гарадзішчы, як месца захавання скарбаў. «У разуменні палешука ўсе курганы ад часоў бітвы з казакамі... у ваколіцах Хойнікаў, Загаля над р. Віцый, а таксама Лоева і Хэлмэча, маюць скарбы» [34, с. 209]. Грошы (золата, каштоўнасці) як матэр'яльная квінтэсэнцыя багацця ў народнай традыцыі трывала суадносяцца са сферай «нечалавечага» (іх вынаходнікам выступае чорт [20, с. 98], але ў якасці дара іх можна атрымаць ад Бога: «Дай жа ж, Божа, шчоб гораў, гараў да грошы набраў» [35, с. 207]), «чужога» і яго прадстаўнікамі. «Зарываюць скарб злодзеі, “паны”, інтэрвенты, абарыгены краю і да т.п., г. зн. персанажы, што валодаюць “пазаісным”, “знешнім” статусам і асаблівай магічнай сілай» [19, с. 227]. Адсюль шырокараспаўсюджаная традыцыя вясковага скарбашукальніцтва («Паляшук вельмі любіць расказваць і слухаць пра скарбы; таксама мара кожнага – знайсці скарб» [34, с. 210]) мела мэтай «не ўзбагачэнне ў сучасным сэнсе слова, але набыццё магічнай удачы, камунікацыю з сакральным светам, змяненне прыроджанай “долі»» [19, с. 228]. Палявыя этнаграфічныя назіранні, праведзеныя на тэрыторыі Беларускага Падзвіння, паказваюць, што практычна ўсе пакаленні вясковага мужчынскага насельніцтва ў падлеткавым узросце шукалі «багатай долі» на бліжэйшых курганных могільніках. Гэта не стасуецца з тэзісам Л. Дучыц аб трапяткім і беражлівым стаўленні вяскоўцаў да археалагічных помнікаў [10, с. 3, 31], але зусім не азначае свядомага знішчэння старажытных пахаванняў з мэтай нажывы, што характарызуе сучасных «чорных археолагаў». Паказальна, што і самі пошукі багаццяў праводзяцца «вясковымі археолагамі» паводле прынцыпаў міфалагічнага светаўспрыняцця, якое грунтуецца на бінарных супрацьпастаўленнях (вялікае / маленькае, багатае / беднае, высокае / нізкае і г.д.). Адсюль скарб, паводле народных уяўленняў, знаходзіцца ў самым вялікім і высокім насыпе курганнага могільніка (як правіла, найбольш ранняга і беднага ў плане пахавальнага інвентару). Аднак, выкапаўшы невя-

¹ Запісана аўтарам у 1995 годзе ад Калеснік А.П., 1911 г.н., у в. Урагава Верхнядзвінскага раёна.

² Запісана аўтарам у 1995 годзе ад Казлоўскай Г.Дз., 1915 г.н., у в. Урагава Верхнядзвінскага раёна.

³ Запісана аўтарам у 2003 годзе ад Спірыдонай Н.І., 1930 г.н., у в. Ляхава Себежскага раёна (Расія).

лікую яму на вяршыні такога кургана і нічога не адшукаўшы, скарбашукальнікі кідалі марную задуму, не прычыніўшы шкоды ўласна пахаванню.

Выкарыстанне курганоў і гарадзішчаў у абрадавым жыцці традыцыйнай супольнасці абумоўлена як іх месцам у міфапаэтычнай карціне свету, так і канкрэтным размяшчэннем у структуры вясковага ландшафту. У шэрагу рэгіянальных традыцый курганныя могілнікі, як зона сакральна вылучаная, фігуруюць у якасці рытуальнай прасторы, дзе рэалізуецца абрадавы сцэнар веснавых і летніх святаў [10, с. 30]. Так, на Вушачыне (в. Старынка) нават у 1950 – 1960-я гады месцам святкавання Купалля былі бліжэйшыя «валатоўкі». Уключанасць курганных пахаванняў у структуру вясковых могілак абумовіла іх статус рытуальнай прасторы, дзе разгортваліся абрадавы дзеянні ўшанавання продкаў (Радуніца, Тройца). Маргінальнае ж размяшчэнне курганоў, па-за «сваім» светам, падкрэслівала іх сувязь з ідэяй «чужога», што дазваляла іх выкарыстоўваць пры пахаванні самагубцаў [20, с. 264]. Гарадзішчы, якія нярэдка з'яўляліся дамінантамі ў той ці іншай мясцовасці і ў гэтым сэнсе суадносяліся з вобразам міфалагічнай гары, вельмі часта фігуруюць як месца святкавання Купалля. Аднак і ў гэтым выпадку выкарыстанне гарадзішча ў якасці рытуальнай прасторы было абумоўлена блізкім і зручным месцазнаходжаннем адносна вёскі і ў меншай ступені ўласным міфалагічным статусам.

Заклучэнне. Аналіз народных беларускіх уяўленняў адносна курганоў і гарадзішчаў, адлюстраваных у фальклорных і этнаграфічных крыніцах, дазваляе зрабіць наступныя высновы:

1) у міфапаэтычнай карціне свету беларусаў курганы і гарадзішчы выступаюць як аб'екты антрапагеннага паходжання, але пры гэтым ўвасабляюць кантактныя, памежныя локусы, якія злучаюць «гэты» і «той» свет не столькі ў прасторавым, колькі ў дыяхронным вымярэнні. Разам з тым, вобраз адзіночнага кургана (радзей – гарадзішча) у беларускім фальклоры суадносіцца з сімвалай Міфалагічнай Гары і можа мадэляваць Цэнтр Сусвету;

2) курганы і гарадзішчы ў беларускай народнай культуры выконвалі надзвычай важную функцыю ў якасці тапаграфічна апрадмечанай калектыўнай памяці (фальклорнай гісторыі) таго ці іншага рэгіёну. Этнічная кампанента ў народных назвах дадзенай катэгорыі археалагічных помнікаў (татарскія, французскія, шведскія магільны / горы) адлюстроўвае найбольш знакавыя і драматычныя падзеі ваеннай гісторыі для канкрэтнай мясцовасці;

3) функцыянальная роля курганоў і гарадзішчаў у рытуальным жыцці беларускай традыцыйнай супольнасці залежала не толькі ад іх месца ў міфапаэтычнай карціне свету, але і ад канкрэтнага размяшчэння ў сістэме «рэальнай прасторы», што магло вар'іраваць іх статус ад неад'емнага кампанента рытуальнай прасторы (ушанаванне продкаў на курганах, што ўваходзяць у структуру вясковых могілак) да локуса, суаднесенага з інфернальным сегментам светабудовы (пахаванне самагубцаў на далёкіх курганах).

Такім чынам, папярэднія заўвагі адносна сімвалікі курганных пахаванняў у традыцыйным светапоглядзе беларусаў паказваюць, што далейшыя даследаванні рытуальна-міфалагічнай ролі курганоў у народнай культуры вымагаюць комплекснага, міждысцыплінарнага падыходу (з выкарыстаннем набыткаў археалогіі, этнаграфіі, фалькларыстыкі, семіётыкі) з акцэнтаванай увагай да лакальных варыянтаў беларускай этнічнай культуры.

ЛІТАРАТУРА

1. Историческое краеведение Белоруссии: учеб. пособие / А.Н. Ваганова [и др.]; под ред. Э.М. Загорюльского. – Минск: Изд-во БГУ, 1980. – 264 с.
2. Правин, А. «Искатель древностей» Зориан Доленго-Ходаковский / А. Правин // Мифы и магия индоевропейцев: альманах. – Вып. 11. – М.: София, Гелиос, 2002. – С. 134 – 154.
3. Алексеев, Л.В. Полоцкая земля (очерк истории северной Белоруссии) в IX – XIII вв. / Л.В. Алексеев. – М.: Наука, 1966. – 327 с.
4. Сергеева, З.М. Народные названия курганов на северо-востоке Белоруссии / З.М. Сергеева // Древности славян и Руси. – М.: Наука, 1988. – С. 62 – 72.
5. Иванов, В.В. Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян / В.В. Иванов, В.Н. Топоров // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. – М.: Наука, 1976. – С. 115 – 187.
6. Лаучюте, Ю.С. Балтские истоки древнерусской сакральной пары Перун – Велес / Волос / Ю.С. Лаучюте, Д. Мачинский // Проблемы этнической истории балтов. – Рига: Зинанте, 1985. – С. 186 – 188.
7. Бараг, Л. Да пытання аб волатах-асілках старажытных беларускіх паданняў / Л. Бараг // Полымя. – 1945. – № 10. – С. 103 – 122.
8. Бараг, Л. «Асілкі» беларускіх сказок и преданий (к вопросу о формировании восточно-славянского эпоса) / Л. Бараг // Русский фольклор. – 1963. – Вып. 8. – С. 29 – 40.

9. Плужникова, С.Н. Образ осилков в белорусских преданиях и сказках / С.Н. Плужникова // Советская этнография. – 1960. – № 4. – С. 80 – 89.
10. Дучыц, Л.У. Археалагічныя помнікі ў назвах, вераваннях і паданнях беларусаў / Л.У. Дучыц. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – 59 с.
11. Гуревич, А.Я. Категории средневековой культуры / А.Я. Гуревич. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Искусство, 1984. – 350 с.
12. Radzik, R. Między zbiorowoscia etniczna a wspólnota narodowa: Białorusini na tle przemian narodowych w Europie Środkowo-Wschodniej XIX st. / R. Radzik. – Lublin: Wyd-wo Uniwersytetu M. Curie-Skłodowskiej, 2000. – 301 s.
13. Кустинский, М. Из заметок о курганах Лепельского уезда / М. Кустинский // Полоцкие епархиальные ведомости. – 1903. – № 7. – С. 232 – 235.
14. Мацкевіч, Ю.Ф. Слоўнік беларускіх гаворак Паўночна-Заходняй Беларусі і яе пагранічча: у 5-ці т. / уклад. Ю.Ф. Мацкевіч [і інш.]; рэд. Ю.Ф. Мацкевіч. – Мінск: Навука і тэхніка, 1980. – Т. 2: Д – Л. – 728 с.
15. Добровольская, В.Е. Кладбище в традиционной культуре Горовецкого района / В.Е. Добровольская, В.Е. Кулешов // Живая старина. – 2003. – № 2 – С. 6 – 10.
16. Байбурин, А.К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А.К. Байбурин. – СПб.: Наука, 1993. – 240 с.
17. Шпилевский, П. Белоруссия в характеристических описаниях и фантастических ея сказках / П. Шпилевский // Пантеон. – 1856 – Т. 25. – С. 15 – 24.
18. Pelcowa, H. Przestrzeń jako sposób postrzegania świata przez użytkowników gwary / H. Pelcowa // Przestrzeń w języku i w kulturze. Problemy teoretyczne interpretacje tekstów religijnych. – Lublin, 2005. – S. 125 – 135.
19. Панченко, А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Западной России / А.А. Панченко. – СПб.: Алитея, 1998. – 298 с.
20. Грынблат, М.Я. Легенды і паданні / склад. М.Я. Грынблат і А.І. Гурскі; рэд. тома А.С. Фядосік. – 2-е выд., дап. і дапрац. – Мінск: Беларуская навука, 2005. – 552 с.
21. 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.
22. Барташэвіч, Г.А. Валачобныя песні / склад. Г.А. Барташэвіч, Л.М. Салавей; склад. муз. часткі В.І. Ялатаў; рэд. К.П. Кабашнікаў. – Мінск: Навука і тэхніка, 1980. – 560 с.
23. Кабашнікаў, К.П. Чарадзейныя казкі: у 2 ч. / Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору НАН Беларусі; склад. К.П. Кабашнікаў, Г.А. Барташэвіч, рэд. выд. В.К. Бандарчык. – 2-е выд., выпр. і дапрац. – Мінск: Беларуская навука, 2003. – Ч. 1. – 639 с.
24. Виноградова, Л.Н. Русалка / Л.Н. Виноградова // Славянская мифология: энцикл. эсловарь. – М.: Междунар. отношения, 2002. – С. 416 – 417.
25. Лотман, Ю.М. Семиосфера / Ю.М. Лотман. – СПб.: Искусство-СПб., 2001. – 704 с.
26. Барысевіч, Ф.В. Курганы славы / Ф.В. Барысевіч // Беларуская савецкая энцыкл.: у 12 т. – Мінск: БелСЭ. – Т. 6: Кішынёў – Манцэвічы. – С. 212 – 215.
27. Штыхаў, Г.В. Крывічы: Па матэрыялах раскопак курганоў у Паўночнай Беларусі / Г.В. Штыхаў. – Мінск: Навука і тэхніка, 1992. – 191 с.
28. Ластоўскі, В. Выбраныя творы / В. Ластоўскі; уклад., прадм. і камент. Я. Янушкевіча. – Мінск: Беларускі кнігазбор, 1997. – 512 с.
29. Лобач, Ул. Да пытання аб «Крыўскіх валькірыях» / Ул. Лобач // 480 год беларускага кнігадрукавання: матэрыялы Трэціх Скарынаўскіх чытанняў; гал. рэд. А. Мальдзіс [і інш.]. – Мінск: Беларуская навука, 1998. – С. 170 – 176.
30. Салавей, Л. Храм, што праваліўся / Л. Салавей // Беларуская міфалогія: энцыкл. слоўнік / С. Санько [і інш.]; склад. І. Клімковіч. – 2-е выд., дап. – Мінск: Беларусь, 2006. – С. 535 – 536.
31. Баршчэўскі, Я. Выбраныя творы / Я. Баршчэўскі; уклад., прадм. і камент. М. Хаўстовіча. – Мінск: Беларускі кнігазбор, 1998. – 480 с.
32. Анимеле, Н. Быт белорусских крестьян / Н. Анимеле // Этнограф. сб. – 1854. – Вып. II. – С. 111 – 268.
33. Штырков, С.А. Опыт изучения сельских святынь / С.А. Штырков // Живая старина. – 2003. – № 3. – С. 37.
34. Pietkiewicz, Cz. Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Materjaly etnograficzne / Cz. Pietkiewicz. – Warszawa: Tow-wo naukowe Warszawskie, 1938. – 459 s.
35. Грынблат, М.Я. Зімовыя песні / рэд. М.Я. Грынблат. – Мінск: Навука і тэхніка, 1975. – 736 с.

Паступіў 20.03.2007