

УДК39 [114+1151 (=826)]

БЕЛАРУСКАЯ ТРАДЫЦЫЙНАЯ КУЛЬТУРА І ХРЫСЦІЯНСКАЯ ЦАРКВА Ў XIX - ПАЧАТКУ XX СТСТ.

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

Разглядаецца праблема ўзаемадзеяння беларускай народнай культуры XIX - пачатку XX стст. і хрысціянскай царквы. Прыходзім да высновы, што стаўленне беларускіх сялян да царквы было шмат у чым фармальным і абьякавым. Хрысціянства толькі аконтурывала народную культуру, адначасова легітымизаваўшы яе ўнутраную язычніцкую сутнасць.

Фенаменальнасць беларускай традыцыйнай культуры (перадусім яе духоўнай кампаненты) і, адпаведна, яе унікальнасць у Еўрапейскім кантэксце палягае ўжо толькі ў тым, што, нягледзячы на 1000-гадовую гісторыю ўзаемадзеяння з хрысціянствам, яна здолела захаваць сваю архаічную паганскую аснову. І нават на акадэмічным узроўні прызнаецца, што «гэты вялікі і багаты пласт беларускай культуры яшчэ трэба грунтоўна вывучыць» [1, с. 7]. У XIX жа стагоддзі дахрысціянская архаіка народнай культуры беларусаў была настолькі яскравай і відавочнай, што пераважная большасць этнографіаў, якія займаліся беларускай праблематыкай, эмацыйна адзначыла гэтую акалічнасць у сваіх доследах: «Паўсюль у Расіі яшчэ захоўваюцца... рэшткі паганскіх культаў і веранняў. Але беларусу ў гэтых адносінах бяспрэчна належыць першынства» [2, с. 154]. Прычым асабліва падкрэсліваўся не фармальны характар бытавання архаікі, але асэнсаванасць гэтай традыцыі з боку яе носбітаў: «Моцна трымаецца беларус старадаўніх, прадзедаўскіх звычаяў, даўна ўжо забытых вялікаросамі і пакрысе пакідаемых маларосамі. Тое, што для вялікароса ўжо малазразумелая рэшта старажытнасці, пусты абрад, тое для беларуса яшчэ поўнае сэнсу» [3, с. 41 - 42].

Падобная схільнасць да «старадаўніх звычаяў» разглядалася як супрацьлегласць «нармальнай» хрысціянскай рэлігійнасці і адпаведных светапоглядных мадэляў: «Адносіны тутэйшага беларуса да рэлігіі вельмі цяжка вызначыць, дакладней трэба сказаць, што яна яго зусім не цікавіць. У царкву беларусы ходзяць толькі для баўлення часу... унутраны, духоўны бок рэлігіі, здаецца, іх зусім не цікавіць», - пісаў у 1902 г. Павел Шэйн [4, с. 13]. Больш таго, шэраг вядомых даследчыкаў, у адпаведнасці з эвалюцыянісцкім падыходам, характарызаваў культурную спецыфіку беларусаў XIX - пачатку XX стст. як праяву дзікунаства, адсталасці і этнічнай непаўнаартасці. Так, паводле Адама Багдановіча: «Абрады, што суправаджаюць жыццё беларуса ад калыскі да магілы, - гэтыя акамянеласць былой рэчаіснасці, - альбо скрайне дзікія з кропкі гледжання цывілізаванага чалавека, ці груба фетышыстычныя. І ў тым, і ў другім выпадку яны сведчаць аб параўнальна невысокім узроўні разумовага развіцця...» і «...справядлівасць патрабуе паставіць беларуса па тыпу душэўнага развіцця ніжэй яго братаў з вялікай рускай сям'і» [5; 3, с. 5].

Частка даследчыкаў, пераважна з ліку святароў (І. Берман, А. Троіцкі, Я. Брэн), ці папрост апантаных вернікаў (М. Анімеле, І. Насовіч, А. Дэмбавецкі і інш.), усяляк імкнуліся выявіць выключную «рэлігійнасць» беларусаў, часта свядома скажаючы аб'ектыўныя факты. Да прыкладу, Іван Насовіч сцвярджаў, што ў беларускім фальклоры і абрадаваці цалкам адсутнічаюць дахрысціянскія элементы, а ўсе народныя песні «дыхаюць зваротам да Бога... упаваннем на міласць Ягоную» [6, с. 51 - 52].

У савецкай гістарыяграфіі сітуацыя мяняецца на супрацьлеглую. Пачынаюцца актыўныя пошукі «стыхійнага матэрыялізму» у народнай культуры і, адпаведна, падкрэсліваецца яе «антырэлігійны» характар (паказальнымі з'яўляюцца назвы фальклорных зборнікаў: «Беларускі народ супраць папоў і рэлігіі». - Мн., 1939, 1969; «Антырэлігійныя казкі, частушкі і прыказкі» - Мн., 1961). Стаўленне ж да паганскіх веранняў, абрадаў і магічных практык (знахарства, чарадзеяства), па сутнасці, не змянілася. Як і ў XIX ст., яны разглядаліся на ўзроўні перажыткаў як вынік бездапаможнасці чалавека розуму перад сіламі прыроды (тысячы гадоў бездапаможнасці!). Адзінае, што розніла - знікнуць гэтыя «перажыткі» павінны былі ўжо не з дапамогай праваслаўнай царквы, а навуковага атэізму (псеўдаверы ў бязвер'е).

Але ў любым выпадку ўсе вышэйпазначаныя пазіцыі адлюстроўваюць прынцып вонкавага, адчужанага погляду на народную культуру, неразуменне яе ўнутранай сутнасці, логікі і йрынцыпаў функцыянавання.

Праблема ўзаемадзеяння Традыцыі і Хрысціянства падаецца значна больш шырокай, чым супрацьстаянне дзвюх рэлігій, бо «традыцыйная сялянская культура сфармавалася... на грунце рэлігійнай свядомасці, якая была не толькі духоўным «ядром», але і духоўным напаўненнем жыцця, абумоўліваючы светаадчуванне (спосабы бачання свету і яго ўспрыняцця), прыёмы засваення пачуццёвага і звышпачуццёвага, эмацыйны лад і кодэкс маральных крытэрыяў» [7, с. 91]. Іначай, кажучы словамі В.Н. Тапарова, Традыцыя як увесь комплекс уяўленняў аб сабе і сусвеце - шырэй за Рэлігію [8, с. 31].

Сур'ёзна казаць пра антырэлігійнасць (антыхрысціянскасць) беларускага вяскоўца XIX ст. ніяк не выпадае, бо гэта вымагала б ад селяніна актыўнага і ўсвядомленага супрацьдзеяння царкве і ў яе асобе ўсёй дзяржаўнай ідэалагічнай сістэме. Па-другое, прыналежае да хрысціянскай веры, незалежнасць ад ступені фармальнасці, выконвала вельмі важную ролю маркера, ідэнтыфікатара прыналежнасці да «сваёй» культуры, супольнасці ў супрацьлегласць «басурманам», «нехрысціям» - чужынцам увогуле.

Парадаксальна, але кожны чараўнік ці знахар трактаваў сябе «хрысціянінам», нягледзячы на паганскі характар сваіх дзеянняў. Больш таго, нават самая архаічная па сваім змесце замова можа дапамагчы толькі «ахрышчанаму» (г. зн. «свайму») і не дзейнічае ў дачыненні «нехрысціяў» (татараў, жыдоў).

Такім чынам, хрысціянства - гэта толькі *контур*, абрыс, што пазначаў народную культуру беларусаў XIX - пачатку XX стст., у той час як яе змесціва, рэальнае напаўненне (светапогляд, абрадаваць, магія, сістэма сімвалаў) часта былі прынцыпова адрознымі ад нормаў і пастулатаў хрысціянства. І ў пэўнай ступені гэты хрысціянскі контур надаваў *легітымнасць* усёй традыцыі, бо зводзіўся ўласна да фармалізму ў веравызнаўчай і абрадавай сферах. «Хрысціянства безумоўна прынесла... нешта новае; гэтым ноўштвам, перш за ўсё, быў фармалізм. Людзі, зрабіўшыся хрысціянамі, павінны былі праявіць сябе ў гэтай якасці па меншай меры ў двух відах дзейнасці: будаваць цэрквы і наведваць іх. Будаўніцтва цэркваў было справай княскай (шырэі - уладаў увогуле. - У. Л.)» [9, с. 7].

Аналізуючы беларускую сітуацыю ўзаемадзеяння Царквы і Традыцыі, неабходна ўлічыць важкі спецыфічны фактар: поліканфесійнасць беларускай этнічнай прасторы і неаднолькавае стаўленне да народнай культуры з боку каталіцкай, уніяцкай і праваслаўнай царквы. Найбольшай нецярпімасцю і актыўнымі рэпрэсіўнымі дзеяннямі вылучаўся касцёл, што спрыяла дэградацыі Традыцыі ў гістарычна-каталіцкіх рэгіёнах Беларусі [10, с. 26]. Большай лаяльнасцю да народных абрадаў і звычайў вылучаліся праваслаўныя (уніяцкія) святары, бо «у праваслаўі асоба была вельмі заглыбленая ў багаты сусвет этнічнай культуры. Да таго ж у праваслаўі былі значна больш развітыя, чым у рыма-каталіцызме, сфера фальклору, культуры, слоўнага пераказу, звычайнае сувязі [11, с. 53]. Вялікае значэнне мела і тое, што на працягу амаль 400 гадоў (канец XIV - XVIII стст.) менавіта касцёл меў значны рэсурс дзяржаўнай падтрымкі, а каталіцкія святары, як правіла, мелі больш высокі адукацыйны ўзровень у параўнанні з праваслаўнымі (уніятамі).

Аналіз узаемадзеяння народнай традыцыі і хрысціянства мусіць закранаць два ўзаемазалежных аспекты гэтага працэсу: 1) *глыбінны*, які выяўляецца на ментальным (светапоглядным) узроўні і знаходзіць адлюстраванне ў Мадэлі Свету, уласцівы носьбітам традыцыі ў пэўны гістарычны прамежак; 2) *знешні (фармальны)*, які перадусім, праяўляецца ў адпаведнай рэакцыі традыцыйнай супольнасці на хрысціянскую царкву, як на спецыфічны сацыякультурны феномен з уласцівымі яму атрыбутамі (служыцелямі культу, календаром, абрадаваць, царкоўнымі атрыбутамі і г.д.).

Найбольш цяжкай і незразумелай для беларускага вяскоўца XIX ст. заставалася хрысціянская дагматыка, у прыватнасці яе палажэнне аб траістасці Бога. Па сведчанні Е. Раманава, аддаючы перавагу ўрачыстым, вонкава кідкім богаслужэнням, беларус «аб сутнасці Бога і траічнасці... мае цяжкае разуменне. Ісус Хрыстос - Сын Бога Айца. Сын жа Дзевы Марыі... - іншая асоба. Па разуменні непісьменных сялянаў, ён нарадзіўся, ў адрозненне ад чалавека, праз грудзі, з левага боку. Пра трэцюю асобу Св. Тройцы - Духа Святога народ не мае ўяўлення. «Так сабе галубок», - гаворыць непісьменны беларус...» [12, с. 33]. «Старэнькі, сівенькі і барадаты» Бог беларусаў досыць істотна розніўся ад біблейскага Бога: «У разуменні тутэйшага селяніна Бог не ёсць тым Богам, якога сабе ўяўляе кожны хрысціянін; гэта не лагодная, усемагутная істота, якая ўсё бачыць. Бог беларусіна, перш за ўсё, люты і помслівы і, як такі, звычайна прадказвае бедствы. Добра яшчэ, што ўвішны чалавек калі-некалі можа яго ашукаць» [13, с. 13]. Увогуле самое разуменне Бога ў вяскоўца XIX ст. моцна «патыхала» класічным політэізмам, паколькі «апосталы і святых, па меркаваннях беларуса, - таксама багі» [2, с. 171]. Прычым і Бог і святых разумеліся як жывыя людзі з рэальнымі чалавечымі характарамі, станоўчымі і адмоўнымі рысамі, што выяўляліся ў канкрэтных жыццёвых сітуацыях: «абстрактныя трафарэтныя персанажы хрысціянскай міфалогіі пераасэнсоўваліся, надзяляліся зямнымі ўласцівасцямі, прыстасоўваліся да рэальнай рэчаіснасці» [14, с. 90]. Адсюль - распаўсюджаны ў беларускім фальклору сюжэт вандровак Бога са святымі па зямлі, падчас якіх яны трапляюць ва ўсемагчымыя жыццёвыя сітуацыі. Падобная народная трактоўка хрысціянскіх персанажаў збліжала іх з багамі антычнасці, якім «можна было прарэчыць, можна было спрачацца з імі, нават змагацца супраць іх, і нават не без поспеху... А галоўнае, над імі можна было пасмейвацца...» [15, с. 72 - 73]. І таму спосаб адзінаці Бога ў беларуса моцна нагадвае паганскае ахвярапрынашэнне. Так, вясковец Лідскага павету прыносіць у касцёл і ўскладае на алтар у якасці ахвяры два кавалкі цяляціны: сыры і гатаваны. На недаўменнае запытанне ксяндза гаспадар адказвае, што, прыносячы ў папярэднія гады ці то сырое, ці то гатаванае мяса, не меў поспеху ў гадоўлі быдла. Таму, каб дагадзіць Богу, прынёс адразу і сырое, і гатаванае [16, с. 87].

Калі ж Бог быў глухі да людскіх патрэбаў, абыйсціся з ім (ягонай выявай) маглі досыць сурова, як гэта ў 1865 г. зрабілі смургоньскія кабеты, каб спыніць дажджы амаль месяцовай працягласці: «Замест

таго, каб звярнуцца да мясцовых уладаў і памаліцца ў царкве, кабаты знялі з крыжа Збавіцеля і ўтапілі ў вадзе...» [17, с. 139].

Спецыфічным з'яўлялася і народнае напаўненне царкоўнай канцэпцыі граху - пад ім, перадусім, разумелася парушэнне ці невыкананне звычайных нормаў. Так, за грэх лічылася абедаль без паса [18, с. 433], бегчы пад час пярэня (бо можа схвацца чорт), называць агонь агнём (патрэбна - Богач), заліваць агонь у печы вадой, пляваць ці мачыцца ў ваду, біць «цяжарную» зямлю ўвесну, забіваць пчолаў і красці іх з чужой борці («асабліва цяжкі грэх») [19, с. 155]. Ідэя ж прынцыповай «грахоўнасці» чалавека, паняцці аб адкупленні і выратаванні ўспрымаліся, мякка кажучы, скептычна: «Грэх у мех, а спасенне ў торбу; хто кажэ - грэх, таго ў морду» [20, с. 43].

Не магла быць успрынятай і лінейная канцэпцыя часу, прапанаваная хрысціянствам. Сутнасна ён заставаўся цыклічным, паколькі «у аграрным грамадстве час вызначаўся перш за ўсё прыроднымі рытмамі» [21, с. 104]. Прычым сінтэз паганскай сутнасці і хрысціянскай формы ў народным календары наўрад ці можна разглядаць як перамогу царкоўнай інавацыі. «Царкоўныя святы, як і дробныя рэчы, што апусцілі ў насычаны саяны раствор, стымулявалі працэс крышталізацыі народнай культуры, надалі яму накіраваны характар і самі паступова абраслі вераннямі і рытуаламі, непрадугледжанымі канонамі» [22, с. 40]. І не выпадкова, што нават адносна буйнейшага хрысціянскага свята А.Багдановіч у канцы XIX ст. зазначыў наступнае: «У змесце валачобных песняў... няма нічога такога, што ўказвала б на хрысціянскае значэнне свята Пасхі, калі не лічыць прыпева: «Хрнстос воскрес» [5, с. 106]. З прыняццем адзінага (царкоўнага. - У. Л.) календара гаспадарчых тэрміны сяўбы, жніва, выгану жывёлы на пашу і г.д., розныя для розных прыродных умоваў, сталі звязвацца з імёнамі святых» [22, с. 43], што выдатна адлюстравана ў беларускіх валачобных песнях: «...Ды святы Еўдакім той стары рыбалоў..., Ды святы Юр'я выводзіць коней..., Ды святы Барыс, ён коні пасець...» і г.д. [23, с. 93]. Акрамя прыроднага часу існаваў т. зв. «асабісты час», які вымяраў канкрэтнае чалавечае жыццё: «Народ - нязвыкся лічыць час па гадах, як прынята ад Раства Хрыстова, ...а прымяраюць гады да вядомых падзей свайго жыцця» (радзіны, вяселле) [24, с. 43].

Як і ўнутраныя светапоглядныя перакананні, так і нават знешнія, фармальнае багабойнасць народа была вельмі далёкая ад царкоўных ідэалаў. Так, у 1840-я гады пратаірэі Гамаліцкі пазначаў, што «ў Слоніміскім благачыніні прыхаджане не толькі не ведалі малітваў, але не ўмелі хрысціцца» [25, с. 262].

Элементарная неабазнанасць у справах веры не ў малой ступені вынікала з канфесійнай чахарды, характэрнай для беларускіх земляў (з праваслаўя - ва уніяцтва, з уніяцтва - у праваслаўе). І нават у 1855 г. (16 год пасля скасавання уніяцтва на Беларусі) царкоўныя ўлады адзначалі, што «большая частка сялян не толькі не ведае ніводнай малітвы, але нават на пытанне: якой веры, адказвае: новай веры, і пры далейшым тлумачэнні дадае: раней былі польскай, а цяпер, здаецца, рускай» [26, с. 236]. Паколькі малітвы на царкоўнаславянскай мове ўспрымаліся выключна на слых, сэнсу іх практычна ніхто з паствы не разумее, а святар і не імкнуўся яго патлумачыць [27, с. 154]. У пабытовых сітуацыях гэтае «непаразуменне» магло набываць камічную афарбоўку. Так, калі полацкі епіскап пад час службы ў адным з вясковых храмаў епархіі (1876 п), прамовіў: «сердце чнсто созждн во мне, Боже», дык пачуў гучны адказ з боку мясцовага мужыка: «гарэлка лепш за ўсё ачышчае сэрца!» [28, с. 909]. Слаба разбіраліся сяляне і ў царкоўнай атрыбутыцы. Не ведалі сэнс і прызначэнне царскай брамы ў царкве [4, с. 88], амаль не разумелі, хто выяўлены на абразях [28, с. 505]. Дый самое наведванне царквы адрознівалася фармалізмам: «У царкву беларусы ходзяць толькі для баўлення часу; хрысцяць дзяцей, вячаюцца ў царкве толькі таму, што без гэтага нельга...» [4, с. 13]. Сітуацыю можна параўнаць з сучаснай, калі нараджэнне дзіцяці, шлюб, смерць чалавека *абавязкова* рэгіструюцца ў загсе - афіцыйнай дзяржаўнай установе, што, напрыклад, ніякім чынам не адлюстроўвае ўнутраных поглядаў людзей на сістэму дзяржаўнай улады. Але для беларуса XIX ст. сутнасны прырытэт безумоўна мела Традыцыя: «У нас пабрацца, та гэта зрабіць вяселейко, а вячацца ў цэркві так, бо таго трэбае начальство да поп - ведамо, яму за вянец карысць» [29, с. 180].

Паводзіны людзей у храме нават пад час вялікіх гадавых багаслужэнняў ішло ў разрэз з царкоўнымі прадпісаннямі на гэты конт: «Народ гэты ціскаецца ўпярод, тоўкаюць друг дружку, - самі не молюцца і другім не даюць. Бабы сабраліся ў кутку і як тыя сарокі сакочуць - адна другую абгаварваюць, толькі сваркі заводзюць; а другія дрэмлюць, стоячы. Хлопцы з дзеўкамі смяюцца» [30, с. 315]. Часам паводзіны набывалі гранічна непрыстойныя формы: «нашы бабы алі рабаты, наеўшыся гароху - ...чачары дзяруць» [51, с. 318]. Паказальнай у нашым кантэксце з'яўляецца ўласна народная выснова: «Цяпер і царквей і папоў многа, і пісьменных людзей шмат развлялося... Молюцца па ксёнжцы, а ўсё праўды на свеце няма. Даўней людзі нічога гэтага не зналі і ў цэркаў не ўчашчалі, а потым справядлівейшыя былі» [30, с. 315].

І цалкам аб'ектыўным падабаецца назіранне аднаго з інфарматараў П. Шэйна аб тым, што ў вясковым асяродку сяляне, «старанныя да храма Богага», трапляюцца ў парадку выключэння [4, с. 87].

З другога боку, «цэрквы часта ўспрымаліся сялянамі як асаблівыя «чарадзейскія» месцы, а свята-ры, царкоўны прытч - як своеасаблівыя валхвы, чараўнікі» [32, с. 26], што выкарыстоўвалася ў народных магічных практыках. Так, практычна па ўсёй Беларусі, «пры цяжкіх родах ішлі да святара прасіць, каб ён

адкрыў “царскія” вароты (“райскія!” дзверы)» [33, с. 30]. Каб добра гадавалася жывёла, «трэ ці то цялятко, ці то парасятко прынесці яго, як ідзе служба, й ціхенька пусціць у цэркаў», - раілі беларусы Случчыны, хоць і зазначалі, што «папы вельмі не любяць гэтага...» [29, с. 48]. Практыкаванні ў цэрквах і прыёмы шкаданоснай (!) магіі: «Закруціў я свячу святую ў цэркві ракруг сваёй галавы. Божа ласкавы, Матка найсвятша, каб гэтак у напасці скруціў маіх непрыяцеляў» [4, с. 295]. Вельмі важная функцыя царквы заключалася ў афіцыйным пацверджанні сакральнасці рэчаў, якія традыцыйна надзяляліся высокім сям’ягчным статусам (купальскія зёлкі, хлеб, соль, абыдзеннае палатно і г.д.) і актыўна выкарыстоўваліся вяскоўцамі ў разнастайных абрадавых дзеяннях далёка не хрысціянскага характару. Пры ўсім пры гэтым сяляне выказвалі поўную абыякавасць да знешняга выгляду і стану захаванасці цэркаў. «Значная колькасць праваслаўных прыхадскіх цэркаў (у 1850-я гады. - У. Л.) знаходзіцца ў вартым жалю выглядзе і знешне адрозніваецца ад вясковых гумнаў толькі крыжам» [26, с. 236]. Прычына такой «нядбайнасці» была даволі простая. «Пры абыякавасці шмат якіх святароў, адносна «благолепного» ўтрымання храмаў, прыхаджане іх перасталі нават і лічыць сябе абавязанымі клапаціцца аб упарадкаванні свайго прытча і царквы; гэта, па іх меркаванні, справа ўрада і памешчыкаў; ім усёроўна, падобная іх царква на Храм Божы, ці мае выгляд хлява» [34, с. 577].

Несумненную цікавасць ва ўзаемаадносінах традыцыйнай культуры і царквы прадстаўляе вобраз прыхадскога святара (папа, ксяндза), бо, «з’яўляючыся часткаю вясковага калектыву - грамады ці прыходу, вясковы клір па волі (ці нявольна) працягваў удзельнічаць у творчасці народнай рэлігіі» [7, с. 95].

Калматасць, барадгатасць святара (папа) і асабліва чорны колер яго адзення семантычна збліжалі яго з прадстаўнікамі нячыстай сілы (д’яблам, чортам і г.д.), што, адпаведна, выклікала цэлы шэраг перасцярог і забабонаў: «Як хто ксяндза (папа) спатыкне, то, прамінуўшы яго, дзеля заспэражэння ад благага сплуне два разы, ці два разы дакранецца сваіх яйцаў... Па народных вераннях, каля папа - д’ябал заўжды найбліжэй» [18, с. 440]. Асабліва небяспечнай лічылася сустрэча з папам (ксяндзом) падчас вяселля, радзінаў ці іншых рытуальна значных момантаў. Шырока распаўсюджаным было перакананне, што поп мае «благое», «урочлівае» вока і можа навесці псоту і няшчасце на чалавека і яго гаспадарку. Гэтая акалічнасць збліжае вобраз папа з вобразам ведзьмака і чарадзея, што пацвярджаецца амаль ідэнтычнай формулай-перасцярогай: «Соль табе ў вочы, дзярках у зубы, а таўкач пад бокі» [29, с. 47]. Адмоўнае значэнне меў вобраз святара і ў народным сонніку. Убачыць яго ў сне - да бяды, страты ў гаспадарцы ці смерці [35, с. 123].

Адзначаныя акалічнасці выклікалі ўстойлівы звычай пазбягання сустрэчы з папам не толькі ў сялянскім асяродку, але і сярод месцічаў, на што, напрыклад, наракалі полацкія святары ў 1874 г.: «праваслаўная чыноўніца, купчыха, мяшчанка, убачыўшы, што насустрач ідзе святар, збочвае альбо вяртаецца назад, каб пазбегнуць сустрэчы» [36, с. 348]. Даволі скептычна ставіліся сяляне і да царкоўных павучэнняў, паколькі яны гучалі ілжыва ў кантэксце ўласных хібаў канкрэтнага святара. «На выкрывальныя пропаведзі сваіх святароў яны (сяляне. - У. Л.) не толькі не звяртаюць ніякай ўвагі, але па выхадзе з царквы пасля падобнага павучэння вы часта пачуеце паміж імі такую размову: - «Што ён крычыць, лаецца, каб гарэлкі не піць? А сам п’е як шавец?» - «Няхай ён крычыць! - не праміне на гэта заўважыць другі. - Хто яго баіцца? Але, ён за гэта грошы бярэ, каб крычаў» [4, с. 14].

Адначасова, у народнай карціне свету поп займаў месца, набліжанае да сферы «боскага», выступаў медыятарам паміж соцыумам і светам сакральнага, што прыводзіла не толькі да выканання святаром абавязкаў хрысціянскага пастыра (хрост, вячанне, адпяванне і г.д.), але і да ўскладання на яго функцый паганскіх жрацоў (чараўнікоў, знахараў). Паказальна, што ў беларускім фальклоры XIX ст. тэрмін «ідальскі поп» азначае менавіта жраца [37, с. 228 - 229].

Яшчэ ў першай палове XIX ст. ва уніяцкіх каноніках існавалі спецыяльныя малітвы супраць заламаў [38, с. 142], а практычна святары «адраблялі» іх (а таксама суроки і іншыя хваробы). Архаічным з’яўляецца ўяўленне, якое на пачатак XX ст. яшчэ бытвала на Падзвінні і Палессі, аб тым, што бяздзетная жанчына зможы зацяжарыць пасля блізкасці з папам, гэта значыць атрымаць долю непасрэдна ад Бога [39].

Аднак у штодзённым жыцці вобраз вясковага святара па прычыне яго маральна-этычных заган (хлуслінасць, п’янства, распушта, скнарлівасць, неадукаванасць) вельмі часта быў прадметам народных клінаў і асуджэння [40], што, натуральна, не спрыяла ўспрыняццю народам асноў хрысціянскага веравучэння.

У межах невялікага артыкула немагчыма асвятліць усе аспекты ўзаемадзеяння народнай культуры і хрысціянскай царквы (па-за ўвагай застаўся ўласна паганскі рэсурс Традыцыі: рытуалы каляндарнага і сямейнага цыклаў, чарадзеяства, знахарства, культы прыродных стыхій і аб’ектаў, міфалогія), аднак нават папярэдні аналіз этнаграфічнай фактуры прыводзіць да высновы, што нават у XIX - пачатку XX ст. Традыцыя захавала сваю ўнутраную цэльнасць, функцыянальнасць і самадастатковасць, нягледзячы на фармальныя інавацыі хрысціянства. І хоць з канца XIX ст. у традыцыйнай культуры ўжо пачынаюць працягвацца разбуральныя тэндэнцыі і крызісныя з’явы - у гэтым менш за ўсё заслугі царквы.

Галоўную небяспеку для Традыцыі несла індустрыянае грамадства з уласнымі прынцыпамі і канцэптыямі эканомікі, навукі і веры. Аднак гэта тэма асобнага доследу.

ЛІТАРАТУРА

1. Піліпенка М.Ф. Беларуская традыцыйная культура як феномен еўрапейскай цывілізацыі // Беларусіка=А1Баш1:Беліса б. Беларусь паміж Усходам і Захадам... Ч. 2. - Мн., 1997. - С. 4 - 7.
2. Россия. Полное географическое описание нашего отечества,- СПб., 1905. Т. 9: Верхнее Поднепровье и Белоруссия.
3. Живописный альбом народов Россіа. - СПб., 1880.
4. Шейн П.В. Матеріалы для изученія языка и быта русскаго населенія Северо-Западнаго края. Т. 3. - СПб., 1902.
5. Богданович А.Е. Пережитки древнего миросозерцания у белоруссов. Этнографический очерк. - Гродно, 1895.
6. Носович Н.П. Беларусскіе песні // Записки РГО по отд. этнографіи. Т. 5. - СПб., 1873. - С. 46 - 280.
7. Берштам Т.А. Русская народная культура и народная религия // Советская этнография. - 1989. - № 1. - С. 91 - 100.
8. Топоров В.Н. Некоторые вопросы изучения славянской мифологии // 8Шбіа туФo1oґіca бiауіca. - 1998. -№ 1.-С. 29-34.
9. Кузьмин А.Г. «Крещенне Русн»: концепцыя и проблемы // Крещенне Русн. - М., 1988.
10. Бо1?ґа Сбoсіакoшкi /агiап. О зiамчaпзґсiуііe рггесi ськгезсуахШ'ег. 0га2 iппе рiзта i Гiзiу. - \Уар52а\уа, 1978.
11. Рышард Радзiк. Памiж Расiяй i Пoльпчaй: нацыянальна-культурная эвалюцыя беларускага грамадства на працягу 2-х апошнiх стагоддзiў // Беларусіка=А1БашШБеліса б. Ч. 1. - Мн., 1997. - С. 47 - 53.
12. Романов Е.Р. Матеріалы по этнографіи Гродненской губернии. Ч. 1. - Вильно, 1911.
13. Рес1егo\У5кi М. Бiцi Вiаiогшкi па Кцaі Епe\ускіe]. Т. 1. - КгакоЛу, 1897.
14. Насова Г.А. Язычество в православии. - М., 1965.
15. Тартаковский М.С. Нравственность и воздаяние//Атенстические чтения. Вып. 18.-М., 1989.-С. 70-83.
16. ґцкiе\іес2 \У. Бiеkіoґe \уеггепiа, рггездсiу i габаБошу Шсiц пазгe'о, 1eґіепсiу i рoсіапiа // Кшапаіпiк Бiеiшкi, 1910. Т. 1.
17. Багушэвіч Ф. Творы: вершы, паэма, аповяданні, артыкулы. - Мн., 1998.
18. Ko1Бегґ Oькаг Oгiеiа м'згувікiе. Т. 52. Вiаiогш-Роіезіе. - \УгocIа\ 1968.
19. Мозгуішкi К. Роіезіе ШзсБосііе. - \Уар52а\уа, 1928.
20. Сержпутоўскі А.К. Казкі і аповяданні беларусаў Слуцкага павету. - Мн., 2000.
21. Гуревіч А.Я. Категорныя сярэдневяковай культуры. - М., 1984.
22. Страхов А.Б. Становленне «двоеверья» на Русн // СугiПотеiБосiіапцт XI, ТъеззаОпiкi, 1987. - С. 33 - 44.
23. Песні народных свят і абрадаў. - Мн., 1977.
24. Берман Н. Календарь по народным преданиям в Воложинском приходе, Виленской губ., Ошмянского уезда. - СПб., 1874.
25. йзвекoв Н.Д. Псторический очерк состояния православной церкви в Лнтовской епархии за время с 1839 по 1889 гг.-М., 1899.
26. Записки Василія Лужинскаго архіепіскапа Полоцкаго. - Казань, 1885.
27. Улашчык М. Была такая вёска: Гісторыка-этнаграфічны нарыс. - Мн., 1989.
28. Полоцкіе епархіяльныя ведомості. - 1876. - № 14.
29. Сержпутоўскі А. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. - Менск, 1930.
30. Шейн П.В. Матеріалы для изученія языка и быта русскаго населенія Северо-Западнаго края. Т. 2. - СПб., 1893.
31. Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. Ч. 1. - СПб., 1891.
32. Власова М. Новая АБЕВЕГА русскіх суевеіры. - СПб., 1995.
33. Кухаронак Т.І. Радзiнныя звычаі i абрады беларусаў. - Мн., 1993.
34. Зеленский Н. Матеріалы для географіи и статистики, собранные офицерами генерального штаба. Мннская губерния. Ч. 1. - СПб., 1864.
35. Беларускі народны соннік. - Мн., 1995.
36. Полоцкіе епархіяльныя ведомості. - 1874. - № 2.
37. Легенды і паданні. - Мн., 1983.
38. Крачковский Ю. Быт Западнорусского селянина. - М., 1874.
39. Сержпутоўскі А. Прымхі і забабоны..., с. 47; Шлюбскі А. Матар'ялы да вивучэння фольклёру і мовы Віцебшчыны. Ч. 2. - Мн., 1928. - С. 80-81.
40. Чаго на свеце не бывае: Антырэлігійныя казкі, анекдоты, прыказкі ўсходнеславянскіх народаў. - Мн., 1990.