МІФАЛОГІЯ ДУХОЎНЫЯ ВЕРШЫ





БЕЛАРУСКІ ФАЛЬКЛОР жанры, віды, паэтыка

НАЦЫЯНАЛЬНАЯ АКАДЭМІЯ НАВУК БЕЛАРУСІ
Інстытут мастацтвазнаўства,
этнаграфіі і фальклору імя Кандрата Крапівы

БЕЛАРУСКІ ФАЛЬКЛОР

жанры, віды, паэтыка

Кніга пятая

Мінск
«Беларуская навука»
2003

НАЦЫЯНАЛЬНАЯ АКАДЭМІЯ НАВУК БЕЛАРУСІ
Інстытут мастацтвазнаўства,
этнаграфіі і фальклору імя Кандрата Крапівы

МІФАЛОГІЯ ДУХОЎНЫЯ ВЕРШЫ

Мінск
«Беларуская навука»
2003

УДК 398(=161.3)
ББК 82.3(4Беи)
М 68

Серыя заснавана ў 2001 г.

Аўтары:
А. М. Ненадавец, А. У. Марозаў, Л. М. Салавей, Т. А. Івахненка

Рэдакцыйная калегія:
К. П. Кабашнікаў, А. С. Ліс, А. С. Фядосік

Навуковы рэдактар:
доктар філалагічных навук А. С. Фядосік

Рэцэнзенты:
доктар філалагічных навук Т. І. Шамякіна,
кандыдат філалагічных навук Г. А. Пятроўская

Міфалогія. Духоўныя вершы / А. М. Ненадавец, А. У. Ма-
М 68 розаў, Л. М. Салавей, Т. А. Івахненка; Навук. рэд. А. С. Фядосік. — Мн.: Бел. навука, 2003. — 471с. — (Беларускі фальклор: Жанры, віды, паэтыка; Кн. 5).
ISBN 985-08-0532-3.

У кнізе аналізуецца міфалогія беларускага народа і яе адлюстраванне ў разнастайных відах і жанрах традыцыйнай вуснапаэтычнай творчасці. Разгледжаны жанравыя асаблівасці, ідэйна-тэматычны змест і паэтыка замоў і духоўных вершаў.

Прызначаецца для работнікаў навуковых і культурна-асветных устаноў, выкладчыкаў вышэйшай і сярэдняй школы, аспірантаў і студэнтаў.

УДК 398(=161.3)
ББК 82.3(4Беи)

© Ненадавец А. М., Марозаў А. У.,
Салавей Л. М., Івахненка Т. А., 2003
© Афармленне УП «Выдавецтва «Беларуская навука», 2003

ISBN 985-08-0532-3

УВОДЗІНЫ

Усебаковае даследаванне гістарычных лёсаў беларускага народа немагчыма без спасціжэння фундаментальных асноў фальклорнай традыцыі ва ўсіх яе формах і праявах. Шматлікія фальклорныя тэксты ўвабралі ў сябе выпрацаваныя традыцыйнай народнай культурай стэрэатыпныя спосабы бачання і ацэнкі свету, той «ментальны інструментарый», якім карысталася асноўная маса людзей на працягу стагоддзяў. Фальклор, які разумеецца не «музейна» (у якасці збору дасягненняў былых часоў), а як сведчанне сацыяльнай сутнасці народаў, з'яўляецца неацэннай крыніцай пазнання культурна-гістарычнай спадчыны.

Вуснай народнай творчасці належыць важнейшая роля ў духоўным жыцці беларусаў пры ажыццяўленні шматлікіх сацыякультурных функцый, у тым ліку эстэтычнай, гнасеалагічнай, выхаваўчай, гульнёвай, светапоглядная. Значэнне фальклору як чыстай крыніцы мовы, як высокамастацкага пасрэдніка паміж мінулым, цяперашнім і будучым, як скарбніцы народнай мудрасці і мастацтва, як аднаго са сродкаў выхавання патрыятызму, нацыянальнай самасвядомасці патрабуе беражлівых адносін да гэтага духоўнага багацця, якое было перададзена нам продкамі.

Гісторыя фальклору — гэта перш за ўсё гісторыя чалавека, яго вылучэння са свету прыроды і фарміравання як істоты сацыяльнай. Гэты складаны працэс знайшоў сваё выражэнне, з аднаго боку, у развіцці ідэй гуманізму, з другога — у нарматыўных узорах асобы, якія рэалізуюцца людзьмі і ў паўсядзённай працы, і ў святы.

У кнізе даецца аналіз міфалогіі — своеасаблівай крыніцы беларускага фальклору. У міфапаэтычнай карціне свету апавяданне пра падзеі мінулых часоў з'яўляецца дактрынальным спосабам тлумачэння сучаснага стану прыроды і чалавека. Міфалагічнае звядзенне прычынна-выніковых сувязей да ма-

тэрыяльнай метамарфозы ў межах індывідуальнай з'явы ці падзеі, прэцэдэнта выводзіць акты тварэння на ўзровень узору, што падтрымлівае ўстаноўлены парадак (нават з дагістарычных часоў).

Элементы міфапаэтычнай карціны свету захоўваюцца ў народнай свядомасці на працягу гісторыі разам з элементамі філасофскіх і навуковых ведаў. Апісанне мадэлі свету і апавяданні пра ўзнікненне прыродных і культурных аб'ектаў, пра дзеянні багоў і герояў у сукупнасці складаюць той фонд, якім карыстаюцца нашчадкі як у мысліцельнай дзейнасці, так і ў мастацкай творчасці — пры стварэнні пазнейшай паэтычнай сюжэтыкі і вобразнасці.

У старажытных тыпах грамадства міфалогія выконвала рэгулятыўныя функцыі і выступала галоўным сродкам мабілізацыі гістарычнага вопыту дзеля яго актуальнага выкарыстання: яна павінна была сфарміраваць свет ідэальных нормаў, узораў паводзін, пэўных ідэалаў. Засваенне міфаў кожным членам грамадства гарантавала яго прыналежнасць да групавога цэлага. У аснове ўсеагульнага закону жыцця Сусвету — ідэя пастаяннага ўзнаўлення традыцыйнай формы. Асноўная (міфалагічная) мэта чалавечай жыццядзейнасці — пазнаць рытмы і цыклы Сусвету. Адпаведна аснову ментальных установак калектыўнага творцы каляндарна-абрадавай паэзіі складае ідэя вечнага паўтарэння, а таксама ідэя нязначнасці і хуткаплыннасці чалавечага жыцця ў параўнанні з касмічнай гісторыяй. Галоўнай каштоўнасцю быцця з'яўлялася спасціжэнне вышэйшага сакральнага сэнсу, а не рэалізацыя канкрэтных мэт. Жыццё ўяўляе сабой быццам бы бясконца працяглы рэлігійны ці касмаганічны абрад (рытуал), у якім удзельнічаюць і багі, і людзі. Са спалучэння тэрмінаў пачатку і заканчэння пэўных работ на полі і ў хатняй гаспадарцы, найбольш прыдатных дат заключэння шлюбных саюзаў, нарэшце, аграрных і сямейных абрадаў і свят складваецца дахрысціянскі земляробчы каляндар. Крытычныя, пераломныя кропкі вылучаюцца не толькі ў гадавым коле (сонцастаянні і раўнадзенстве) ці сутках (ранішні і вячэрні золак, поўдзень і поўнач), але і ў чалавечым жыцці і прадстаўлены ў міфалагічнай свядомасці ў выглядзе нараджэння, вяселля і смерці. Кожны з гэтых момантаў у жыцці чалавека знайшоў сваё яскравае ўвасабленне ў традыцыйнай вуснапаэтычнай творчасці ўсходніх славян — у каляндарна-абрадавым, сямейна-абрадавым і некрарытуальным фальклоры.

Фальклор як галоўны носьбіт калектыўнага пачатку ў мастацкай творчасці адлюстроўвае ўсеагульнае панаванне міфа на

ранніх стадыях грамадскага развіцця: міф канстытуіруе лад жыцця першабытнага, лакальна абмежаванага калектыву ў якасці сусветнага жыццеўладкавання. Разам з тым міфалагічныя веды — каштоўнасныя і ў сваёй аснове сімвалічныя: яны адлюстроўваюцца ў міфе ў форме мастацкага вобраза, які напоўнены пэўным сэнсам, з'яўляючыся вобразам-сімвалам. У інфарматыўным і эстэтычным сэнсе міф аказваецца багацейшы за рытуал і служыць свайго роду творчай лабараторыяй фальклору, а таксама і літаратуры, якая толькі зараджалася.

Надзвычай самабытны жанр беларускага фальклору — замовы. На прыкладзе бытавання замоў у беларусаў бачна, што фальклорная традыцыя выяўляе значныя адаптаваныя патэнцыі, змяняючыся па меры прыстасавання да новых культурнагістарычных умоў. Шматвяковае панаванне хрысціянства прывяло да таго, што ўсё дрэннае стала звязвацца з язычніцтвам, а ўсё добрае — з хрысціянствам. Тыповым відам мадыфікацый з'яўляюцца хрысціянскія (малітоўныя) формулы, якія сталі распаўсюджаным формастваральным элементам у пазнейшы перыяд функцыянавання жанру: і ў беларускіх замовах супрацьпастаўленне «свой — чужы» стала замяняцца на «хрысціянскі — нехрысціянскі». Таму ў формулах знахарскіх замоў («дабрачынных») пачынаюць выкарыстоўвацца хрысціянскія малітвы, звароты да Госпада, Багародзіцы, анёлаў, святых як да добрых сіл. Формулы ж многіх шкадлівых замоў, наадварот, змяшчаюць антыхрысціянскія элементы.

Сітуацыя «двухвер'я», «двухкультур'я», што склалася на Русі на мяжы першага і другога тысячагоддзяў, адбівалася на ўсіх узроўнях сярэднявечнай народнай свядомасці і знайшла сваё праяўленне ў творах традыцыйнай вуснапаэтычнай творчасці беларускага народа. Рытуалы, звязаныя з ідэяй урадлівасці, прайшлі шматвяковы шлях развіцця нават у рамках язычніцтва: ад прасцейшых прыёмаў магіі да зладжанай сістэмы магічных абрадаў, пераўтварэння сукупнасці асобных абрадаў у не менш зладжаны комплекс каляндарных свят. У адпаведнасці з фундаментальнай для раннетрадыцыйнага фальклору ідэяй цыклізацыі час («гісторыя») падзяляецца на адносна замкнёныя цыклы, што знайшло адлюстраванне і ў месяцаслове.

Значнае месца ў кнізе адведзена аналізу беларускіх духоўных вершаў, якія, як правіла, выконваюцца адзінагалосна ў пазалітургічных абставінах. Беларускія духоўныя вершы разам з рускімі і ўкраінскімі складаюць вялікі фонд эпічнай і ліраэпічнай творчасці народаў усходнеславянскай агульнасці. Гэтыя самабытныя вуснапаэтычныя творы валодаюць прыкме-

тамі прыналежнасці да светапоглядных з'яў, будучы сведчаннямі духоўна-канцэптуальнай дзейнасці ўсходнеславянскіх народаў, якая здзяйсняецца мастацкімі сродкамі.

Даследаванне ідэйна-мастацкага сэнсу і кампазіцыі духоўных вершаў дазваляе пранікнуць не столькі ў сэнс рацыянальных разважанняў калектыўнага аўтара фальклорных твораў, колькі ў яго ментальныя ўстаноўкі і ў эмацыянальны свет, адзначыць моц і вастрыню рэлігійных пачуццяў і настрояў, моц пагарды да праяў зла і грахоўнасці. Усе псіхалагічныя станы, якімі надзяляюцца персанажы духоўных вершаў, — гэта толькі знешняе напластаванне на аснову ўнутранага жыцця чалавека — добрую ці злую, — вызначаемую рашэннем самаго чалавека выйсці на праведны шлях ці на шлях граху.

Духоўныя вершы разам з іншымі жанрамі вуснапаэтычнай народнай творчасці з'яўляюцца яскравым пацвярджэннем таго факта, што гісторыя фальклору — гэта таксама і гісторыя станаўлення і развіцця творчай актыўнасці чалавека. Шматлікія фальклорныя з'явы — не толькі вынік творчай дзейнасці, але і працэс рэалізацыі здольнасцей людзей: ствараемыя народным талентам творы становіцца ўплываюць на асяроддзе іх бытавання, на творчы патэнцыял іх стваральнікаў, выканаўцаў і слухачоў. Дасягненні ў розных відах мастацтва спрыяюць духоўнаму ўдасканаленню чалавека, яго творчай актыўнасці і як вынік служаць сацыякультурнаму прагрэсу асобных краін і народаў, цывілізацыі ў цэлым. У традыцыйнай вуснапаэтычнай народнай творчасці здзяйсняецца актыўная арыентацыя асобы на культурныя каштоўнасці, якія былі назапашаны старэйшымі пакаленнямі.

Даследаванне раннетрадыцыйнага фальклору і яго сувязей са старажытнымі светапоглядамі структурамі мае не толькі фалькларыстычнае, але і агульнанавуковае значэнне. Міфалагічны вопыт, безумоўна, з'яўляецца архетыповым і ўзнаўляецца ў час санкцыянаваных грамадствам, дакладных і пэўных рытуалаў, якія маюць як дзейнасную, так і славесную прыроду, звязаную з узнаўленнем вербальных тэкстаў. Усебаковае даследаванне сучасных духоўных працэсаў немагчыма без спасціжэння фундаментальных асноў фальклорнай традыцыі, пачынаючы з самых ранніх яе форм.

МІФАЛОГІЯ



АДМЕТНАСЦІ НАРОДНАЙ МІФАЛОГІІ БЕЛАРУСАЎ

У апошні час сярод беларускіх даследчыкаў фальклору выявіўся значны акцэнт у бок зацікаўленасці да найбольш старажытных пластоў духоўнай спадчыны народа. Не стала выключэннем і народная міфалогія, прычым нават міфалогія хтанічнага свету (ад грэч. «хтон» — зямля), якую мы можам аднесці і да найбольш архаічнай і да штодзённа ўжываемай. Бо гэта тая частка вуснапаэтычнай творчасці, якая свята абагаўлялася толькі на золку чалавецтва, потым жа яна пачала пераходзіць у разрад ніжэйшых міфалагічных істот. Да іх адносіліся: дрэвы, камяні, вужы, гадзюкі і нават сама Зямля. Да нас амаль што не дайшлі багатыя духоўныя «воблікі» язычніцкіх багоў, гэтак, скажам, як у грэкаў ці рымлян, але была шматразвітая «ніжэйшая міфалогія» (Ф. І. Буслаеў), якая, нягледзячы на тое што пастаянна адчувала на сабе актыўнае ўздзеянне хрысціянскай веры, многае захавала ў першапачатковым выглядзе і да цяперашняга часу. Тым больш што ва ўсіх усходнеславянскіх народаў, ды і не толькі ў іх, міфалогія заўсёды вывучалася даволі аднолькава і аднабакова — часцей за ўсё асвятлялася і падрабязна тлумачылася толькі тая частка, якая была далучана да багоў, і вельмі рэдка згадвалася пра зямны, хтанічны, свет. Менавіта таму ў старажытных першакрыніцах нашай народнай міфалогіі і рэлігіі ў ліку асноўных боскіх істот разглядаліся толькі нябесныя. Аднак з-за такіх адносін атрымалася, што запісы беларускай міфалогіі, а іх у першапачатковым выглядзе знайсці амаль немагчыма, грашаць празмернай фрагментарнасцю. З самой нацыянальнай вуснай творчасці, у якой даволі шырока выкарыстоўваліся паасобныя элементы хтанічных міфалагічных сродкаў, для вырашэння праблем міфалогіі (няхай сабе і самых складаных) бралася іх мізэрная колькасць. У той жа час уяўленне аб беларускай міфалогіі было б, вядома ж, няпоўным без даследавання яе хтанічнага, жывёльнага і расліннага свету. Яны ўключаюць у сябе адны з самых вядомых і папулярных міфалагічных архетыпаў.

Вобразы Зямлі, дуба, гадаў сустракаюцца ва ўсіх без выключэння жанрах фальклору, у народным мастацтве, гутарковай мове. Навукова абгрунтаваны аналіз існасці і генезісу канкрэтных спрадвечных вобразаў дасць магчымасць зразумець і правільна ацаніць іх выкарыстанне ў розных сферах традыцыйнай культуры і сучаснага мастацтва. Без падрабязнага аналізу цяжка ўжыць цесна звязаныя з імі матэрыялы і для эстэтычнага выхавання, дзе іх значэнне, мабыць, яшчэ да гэтага часу так і не акрэслена, бо пасля гвалтоўнай хрысціянізацыі Беларусі міфалагічныя персанажы царкоўнікамі або ўмела выкарыстоўваліся ў сваіх жа мэтах (як Зямля, дуб), або свядома замоўчваліся ці нават пераносіліся ў лагер, супрацьлеглы традыцыйнай народнай «ніжэйшай» міфалогіі (вуж, гадзюка). Названыя вобразы згадваюцца ў навуковых працах, прысвечаных беларускаму фальклору (не пішам «міфалогіі», таму што такіх амаль няма), але падрабязнага, грунтоўнага аналізу прадстаўнікоў «ніжэйшай» міфалогіі пакуль што ў навуковым ужытку нестае. Часам даследчыкі ўвогуле не кранаюць пералічаных намі персанажаў, бо лічаць іх прадстаўнікамі хрысціянскай веры (асабліва слова «зямля»), якія ніяк не злучаны з беларускімі традыцыямі.

Цікавасць да разглядаемых міфалагічных істот праявілася ў апошнія дзесяцігоддзі, пасля таго як адносна тэрмінаў «зямля» і «змяя» даказалі, а ў некаторых выпадках прапанавалі слушныя гіпотэзы блізкасці іх назваў і асноўных функцый да старажытных, абагаўляемых амаль усімі без выключэння народамі індаеўрапейскіх багоў, істот. На аснове вось гэтых прадбачлівых назіранняў і прадказанняў прааналізаваны шматлікія смелыя гіпотэзы адносна месца і значэння персанажаў «ніжэйшага» міфалагічнага рада ў старажытнай беларускай міфалогіі.

Зямля спрадвеку была свяшчэннай, дуб абагаўлялі не толькі беларусы, але амаль усе народы, якія ведалі гэта дрэва, а вуж і гадзюка ў беларускай народнай міфалогіі ўвогуле мелі цудадзейныя рысы, што характэрны ў беларускім фальклоры ім у большай ступені, чым у якім-небудзь іншым. Вядома, не ўсе гіпотэзы вытрымліваюць праверку фактамі і часам, але тым не менш яны ўзбагачаюць даследчыкаў, бо адкрываюць нейкія новыя, раней нябачныя грані старажытнага архетыпа, карані радаводу якога добра не вывучаны і да гэтага часу. Большасць з гэтых гіпотэз абапіралася на агульнавядомыя факты беларускага фальклору, этымалогію імёнаў нашых архетыпаў і іх сувязі, падабенства з індаеўрапейскімі і агульнаславянскімі вобразамі. Можна адзначыць таксама, што шырэй з разглядаемых намі хтанічных істот вывучаны архетып дуба і то не ў нас, а ў

замежнай фальклярыстыцы і міфалогіі ў нашых найбольш блізкіх суседзяў: літоўцаў, рускіх, украінцаў.

Улічваючы папулярнасць вобразаў «ніжэйшай» міфалогіі ў беларускім фальклоры, характар і абмежаваны маштаб папярэдніх даследаванняў, вывучэнне іх магчыма ў самых розных, самых нечаканых аспектах. Абавязкова патрэбна спыніцца на асаблівасцях адлюстравання гэтых істот у фальклорных творах розных жанраў (казках і паданнях, былічках і замовах, легендах і песнях). Але гэтакая шматжанравая накіраванасць аналізу паставіла б шэраг цяжкасцей у асвятленні разглядаемых вобразаў ва ўсёй іх цэласнасці, выяўленні агульных рыс, раскрыцці іх зместу і існасці. Улічваючы, што вобразы хтанічных персанажаў фарміраваліся ў беларускай народнай міфалогіі, якая была па-свойму акрэслена бытам, сацыяльным жыццём і светапоглядам народа, у нашай працы яны даследуюцца перш за ўсё як частка пастаянна зменлівай сістэмы з мэтай адзначыць найбольш агульную іх міфалагічную існасць, месца, якое яны займалі ў старажытнай рэлігіі і міфалогіі (рэлігія — маецца на ўвазе эпоха язычніцтва), прычыны ўзнікнення іх у свядомасці чалавека-працаўніка, эвалюцыю ў ходзе гістарычнага развіцця, узаемаадносіны з іншымі беларускімі і іншанацыянальнымі міфалагічнымі архетыпамі. Выяўленне агульных рыс міфалагічных істот «ніжэйшага» рада дасць магчымасць закласці аснову для далейшага вывучэння асобных жанраў фальклору, у якіх гэтыя вобразы закранаюцца ў тым ці іншым аспекце.

Вышэйшыя міфалагічныя (язычніцкія) боствы нацыянальнай міфалогіі амаль увогуле не вывучаліся і не закраналіся беларускімі даследчыкамі. Тлумачыцца гэта найперш тым, што не дазвалялася даследаваць мінуўшчыну, бо яе прылічвалі да «цемрашальства мінулых стагоддзяў», а таксама тым, што надзвычай мала звестак дайшло да нас пра тыя велічныя і кананічныя абрады ды культы, якія некалі існавалі на тутэйшых землях. Найбольш пашчасціла захаваць свае ўласцівасці і рысы Перуну, Каляндзе, Купалу, Воласу-Вялесу, астатнія ж нібы растварыліся ў моры хрысціянскай рэлігіі, прыстасаваліся да яе святых і свят.

Нашу нацыянальную міфалогію даследавалі І. К. Цішчанка, У. А. Васілевіч, Т. І. Шамякіна, А. М. Ненадавец, І. В. Казакова і інш.

У працэсе даследавання міфалагічных першавобразаў як часткі рэлігіі і міфалогіі ўздымалася праблема агульнага характару — атрымаць больш поўнае ўяўленне аб светапоглядзе, вобразе жыцця нашых продкаў, бо ў раннія гістарычныя перыяды рэлігія і міфалогія факусіравалі ў сабе погляды чалавецтва на Сусвет, дапаўнялі адзін аднаго.

СТВАРЭННЕ СУСВЕТУ (ЗЯМЛІ) ПАВОДЛЕ БЕЛАРУСКАЙ МІФАЛОГІІ

Як пайшоў Сусвет. Вядома, Зямля з адвечных часоў з'яўляецца чацвёртай стыхіяй. Значная частка, калі не сказаць асноўная, сюжэтаў з удзелам абагаўлёнай Зямлі прысутнічае ў касмаганічных міфах, што распавядаюць аб першапачатковасці боскай пары Неба — Зямля, саюз якіх — пачатак усяго жывога ў Сусвеце, і лічыцца, што ад яго пайшлі ўсе іншыя багі розных народаў. Гэты варыянт вядомы ў фальклоры многіх народаў свету. Напрыклад, халдзейскія магі вучылі, што напачатку былі толькі Аісу — акіян і Тламат — хаос. Потым, згодна з вавілонскімі міфамі, бог Мардук рассек Іламат на часткі і стварыў прыроду. Але спачатку, як гаворыць вавілонскі жрэц Берас, «быў цёмны час і вада».

Менавіта над гэтым цёмным часам (змрокам) і вадою знаходзіўся (звычайна перакладаецца словам «насіўся») дух біблейскага Элогіма, які потым падзяліў воды і зрабіў з іх Неба і Зямлю. Цудатворны падзел мы сустракаем ва ўсіх, без выключэння, міфах аб стварэнні Сусвету: «Напачатку Неба (Нут) і Зямля (Кеб) ляжалі, моцна абняўшыся, у першабытнай вадзе (Ну). У дзень стварэння з вод падняўся новы бог Шу і ўзняў багіню Нут так высока, што толькі пальцамі рук і ног яна магла дацягнуцца да Зямлі. Гэта і ёсць чатыры слупы, якія падтрымліваюць усеяны зоркамі небасхіл — прыгожае цела багіні»[1].

Індуісцкая гісторыя стварэння свету, дзе ідэі беспачатковасці і цыклічнасці адыгрываюць важную ролю, гісторыя, якую данеслі да нас «Манусмрыці» і старажытныя пураны, малюе Сусвет бясконцым. Яна напоўнена шматлікімі міфамі, і кожны з іх мае свой канкрэтны пачатак і канец. Але ў індабудыйскім космасе ў паняцце «свет» укладваецца сэнс, які адрозніваецца ад традыцыйнага. Нічога агульнага з планетай, ды яшчэ акружанай атмасферай і населенай людзьмі, такі свет не мае.

---

[1] Парнов Е. И. Звездные знаки. М., 1984. С. 14—15.

Ён заселены істотамі іншай, містычнай, прыроды: багамі, асурамі, тэнгрыямі, будамі, дэманамі.

У цэлым міфы пра стварэнне Сусвету прымаюць розныя формы. Важная асаблівасць сусветнай субстанцыі заключана ў тым, што яна, прымаючы шматлікую колькасць усемагчымых форм і воблікаў, сама па сабе пазбаўлена якой-небудзь канкрэтнай формы. Свет набіты разнароднымі і разнавобразнымі рэчывамі, якія рэзка розняцца паміж сабою. Але няма нічога вечнага, усё праходзіць, а пагібель аднаго дае жыццё другому, не падобнаму на яго і нават супрацьлегламу. Вечны кругаварот магчымы толькі тады, калі дапусціць, што першааснова, якая дае форму, уласцівасці і якасці ўсяму, што акаляе чалавека, сама па сабе пазбаўлена гэтых прыкмет і падобна на нейкае дзівоснае рэчыва без усялякіх канкрэтных характарыстык.

Ля вытокаў арганізаванага ўжо свету могуць знаходзіцца па аднаму ці аб'яднаўшыся безасабовая творчая сіла, якая ці не мае акрэсленага вобліку, ці ў той або ў іншай ступені антрапаморфная; Бог — адзіны стваральнік, марфалагічна выразна акрэслены і які адыгрывае — часта сімвалічна — актыўную ролю ў свяшчэнных апавяданнях; першародны бацька нябеснага паходжання — правобраз кіраўніка ці правадыра; першародная маці — багіня Зямлі, размеркавальніца ўсіх матэрыяльных багацяў і непасрэдная ахоўніца земляробства; касмічная пара, дзе мужчына з'яўляецца носьбітам апладняльнага пачатку, а жанчына — пладаноснага матэрыяльнага; культурны герой з боскімі атрыбутамі, і, нарэшце, радзей трапляюцца версіі, паводле якіх першыя людзі стыхійна выйшлі з зямлі, з гары, з пячоры, з нары, з тэрмітніка, з глыбіні лесу, з марскога дна, ракі, балота.

Звярнуўшыся да найстаражытнейшых пластоў фальклору і міфалогіі, мы ўбачым, што свет ствараўся, паводле ранніх уяўленняў, у супрацьстаянні палярных стыхій і сіл, а ўладкаванаму космасу папярэднічалі хаос і бязлітасныя спрэчкі паміж багамі, героямі, цудоўнымі асобамі. Больш таго, сам Сусвет, перш чым набыць сучасны выгляд, не раз разбураўся і ўзнікаў з небыцця. Так сцвярджаюць міфы самых розных народаў.

Супастаўляючы і аналізуючы з'явы і прадметы, чалавек заканамерна прыходзіў да высновы, што калі свет існуе ў жорсткім унутраным супрацьборстве і тым не меней не гіне канчаткова, нават распадаючыся на састаўныя элементы, то, відаць, ёсць нешта такое, што пастаянна ўтрымлівае яго ва ўстойлівай раўнавазе. Сапраўды, калі смерць не знішчае канчаткова ўсё жывое, сусветныя воды не атрымліваюць верху над цяплом

агню, а сонца не высушвае без рэшткі жыватворную вільгаць, значыцца, палярныя касмічныя пачаткі маюць нешта агульнае паміж сабою, значыцца, існуе нейкая універсальная першааснова быцця, з якой некалі ўзнікла ўсё існае і ў якое зноў усё вяртаецца ў часы, гэтаму адпаведныя. Зразумела, што дыялектыка міфа не зводзіцца да аднаго толькі прызнання глыбіннага адзінства ўсяго існага дзякуючы існаванню вечнай касмічнай субстанцыі, якая нараджае ўсе рэчы гэтага свету. Міфалагічная логіка намнога складаней, для зняцця супрацьлегласцей яна выкарыстоўвае разнастайныя спосабы і прыёмы. І ўсё ж праблема зыходнага прарэчыва, праматэрыі па праву з'яўлялася ў старажытных міфатворцаў адной з важнейшых і першаступенных.

Міф пазбаўлены нейкай прымусовай сілы, ён выкарыстоўваецца як свайго роду інфармацыйная сістэма ў практычным жыцці, у прыватнасці ў культах і ў звычаёвым праве. Безумоўна, племянныя інстытуты ў сваёй дзейнасці карысталіся прыкладамі, запазычанымі з міфаў; адначасова яны вельмі добра прыстасоўваліся да змен абставін, і менавіта гэтыя абставіны не дазваляюць гаварыць у даным выпадку аб дакладным перайманні першабытных форм.

Ва ўсякім разе адна з асноўных мэт міфа ў яго сапраўдным, першапачатковым выглядзе заключаецца ў тым, каб дапамагчы чалавецтву ўключыцца ў жыццё Сусвету, навучыць людзей выкарыстоўваць сілы, народжаныя космасам, адкрыць ім шлях да боскага і вызначыць адвечны цыклічны рух іх жыцця, храналагічныя законы яго свету.

Як вядома, навуковая значнасць міфалагічных пасведчанняў далёка не заўсёды вызначаецца іх абсалютным узростам. Таму што розныя народы, якія знаходзяцца на розных этапах развіцця, жывуць быццам бы ў розныя гістарычныя эпохі. Здараецца, што міфы, запісаныя зусім нядаўна, па свайму зместу намнога старэйшыя за вядомыя пісьмовыя помнікі шматсотгадовай даўнасці.

Для вывучэння ранніх уяўленняў адносна ўтварэння і існавання Сусвету вельмі важны фальклор у цэлым — казкі, паданні, песні, прыказкі, загадкі. Справа ў тым, што з распадам міфалагічнай карціны Сусвету тое, у што некалі свята верылі, не прапала зусім, але, захаваўшыся ў вуснай народнай творчасці, ператварылася паступова ў перажытак старажытнага светапогляду. Да ліку гэтых перажыткаў, асабліва каштоўных для навукі, адносяцца і многія звычаі, абрады і рытуалы, якія адлюстроўвалі даўнія касмаганічныя ўяўленні. Сведчанні этнаграфічнага характару тут таксама цяжка пераацаніць.

Але не адны толькі міфы, фальклор і даныя этнаграфіі служаць матэрыялам для вырашэння гэтых праблем. Не менш важную інфармацыю нясуць у сабе і раннія навуковыя ўяўленні адносна Сусвету, выпрацаваныя мысліцелямі Старажытнага Усходу і антычнасці. Старадаўнія навукоўцы нямала запазычылі з міфалогіі, у абагуленым і пераўтвораным выглядзе аднаўляючы данавуковыя, па сутнасці, светапогляды. У сувязі з пашырэннем гарызонтаў пазнання людзей многія ідэі, якія ў свой час маглі тлумачыцца як пэўны крок наперад, сталі догматамі і павер'ямі, ператварыліся ў прадмет псеўданавуковых спекуляцый. Вывучэнне гэтых перажыткаў наглядна паказвае зайздросную ўстойлівасць архаічнага светапогляду, якая заснoўвалася на абмежаванасці індывідуальнага вопыту і сацыяльнай практыкі.

Акрамя таго, знаёмства са светапоглядам ранніх гістарычных эпох дазваляе ў поўнай меры ацаніць доўгі і складаны шлях, які прарабілі людзі ў пошуках адказаў на спрадвечныя пытанні. Зварот да вытокаў чалавечага светаўспрымання, акрамя ўсяго іншага, адкрывае шмат такога, што мае самастойную каштоўнасць: асобныя ідэі і ўяўленні старажытных пры ўсёй, здавалася б, прастаце і наіўнасці не пазбаўлены глыбокага філасофскага сэнсу.

Напачатку апавядання ў міфах часта сустракаецца паняцце хаосу як інстанцыі, якая існавала раней, існавала вечна. Аднак некаторыя паўднёваафрыканскія плямёны, напрыклад басута, мяркуюць, што Сусвет ніколі не быў створаны — ён знаходзіўся на сваім месцы з незапамятных часоў, і толькі пастухі і іншыя народы з'явіліся значна пазней.

Персаніфікаваная ў вобразе багіні — жонкі Неба — Зямля фігуруе амаль што ва ўсіх міфалогіях народаў свету (маецца на ўвазе варыянт стварэння Зямлі). Часам Зямля і Неба самі з'яўляюцца прамым нараджэннем яшчэ больш архаічнай пары багоў, якая нібыта папярэднічала іх з'яўленню: так, у гемапальскім міфе яны — унукі Атума, у міфалогіі маоры — дзеці По (ночы) і Ао (святла) і ўнукі Усу (кораня).

Палеанегрыцкія плямёны паўночнага Камеруна лічаць, што спачатку існаваў агонь, потым яго заліла вада, а ўпершыню людзі з'явіліся пасля Патопу. Міфы сенуара, дагонаў, кона і базо першапачатковы свет уяўляюць у выглядзе агромністага мора гразі. А бамбара, наадварот, думаюць, што ў аснове свету знаходзіцца пустэча, якая безупынна варочаецца вакол сваёй восі. Як бачым, розныя вобразы прыкрываюць тут таямніцу, якая непадуладна розуму.

Бамбара да таго ж лічаць, што ў Сусвеце дзейнічаюць дынамічныя сілы боскага паходжання, але ўладу над імі мае чалавек; ён паступова збірае паднашэнні і адсылае іх у патрэбным для яго напрамку пры дапамозе свяшчэнных ахвярапрынашэнняў.

Часта паходжанне Зямлі выцякае з існавання сусветнага яйка, разбіванне якога ўяўляе сабою стварэнне космасу. У некаторых міфалогіях Зямля ствараецца дзякуючы расчляненню дакасмічнай істоты, цела, што дае пачатак усім стыхіям. Так, паводле «Манусмрыці», зямныя істоты з'яўляюцца на свет пры дапамозе аднаго з наступных спосабаў: лона, яйка, цеплыні і семянніка. Напачатку, сцвярджаецца там, узніклі воды, аплодненыя боскім семянніком, у якіх плавала і выспявала залатое яйка. З яго і нарадзіўся светастваральнік Брахма і пражыў у свяшчэннай вадзе свой першы год.

Шырока распаўсюджана таксама версія аб узнікненні Зямлі з водаў сусветнага акіяна, адкуль яе вылоўлівае той ці іншы міфалагічны персанаж (з тае нагоды, што Зямля, паводле універсальных касмаганічных уяўленняў, з'явілася з акіяна), таму зусім натуральным лічылася меркаванне, што Зямля размешчана на сусветных водах і абкружана імі з усіх бакоў.

Згодна з міфам індзейцаў-чырокі, Зямля — гэта вялізны востраў, які плавае ў акіяне вады. Па форме яна чатырохкутная, а да кожнага з кутоў прывязана вяроўка, канец якой замацаваны на небе, што зроблена з моцнага каменю. Чырокі вераць, што калі гэты свет аджыве свой век, састарыцца, то вяроўкі парвуцца, і Сусвет патоне ў глыбокім моры. Паводле алтайскіх павер'яў, глыбока пад зямлёю, у ніжнім свеце, знаходзіцца цёмнае мора з людскіх слёз, якое называецца Тойбодым, або Ненажэрнае.

Гэткія ж уяўленні існуюць і ў якуцкай міфалогіі: Зямля з усіх бакоў абкружана морамі. І гэта не нейкія канкрэтныя моры, а міфічны першаствараль ны акіян. Якуцкія эпічныя паданні — аланхо расказваюць пра Зямлю, якая размешчана на водах і абкружана таксама імі:

С седалищем из тундряного моря,
С зависимостью от северного моря,
С окраинами из западного моря,
С краями из южного моря,
С ободком из восточного моря...[2]

[2] Парнов Е. И. Звездные знаки. С. 17.

У рускіх, ды і ў многіх іншых славянскіх народаў у свой час было распаўсюджана меркаванне, што Зямля — гэта агромністы пляскаты дыск, які абмываецца з усіх бакоў акіянам. У адным са старажытных першадрукаў гаворыцца наступнае: «Океан-море всем морям мати: окинуло то море весь белый свет, обошло то море окол всей земли, всей подвселенныя». Згодна з другім пісьмовым помнікам, Зямля «на воде, яко же на блюде простерта силою всеблагого Бога»[3]. Заканамерна, што ў былінах і казках падземнае царства часта спалучаецца з міфам: там жыве марскі цар, там сабраны ўсялякія шматлікія каштоўнасці, там жа знаходзілася дзівосная прыгажуня, рукі якой спрабуе дабіцца казачны герой. Моры, азёры, рэкі лічыліся параджэннем сусветнага акіяна, разглядаліся як жыллё ці прыстанішча «нячыстай сілы» (параўнаем прыказку «ў ціхім балоце чэрці водзяцца»).

Фальклорныя ўяўленні аб пабудове Сусвету доўга трымаліся ў народнай свядомасці. Яшчэ ў канцы XIX ст. многія сяляне былі пераканаиы ў тым, што Зямля хоць і шар (гэта — новы элемент у народнай касмаграфіі), але гайдаецца на вадзе. Усярэдзіне шар, як адзначалі некаторыя, таксама поўны вады, што выступае наверх праз своеасаблівыя адтуліны, якімі лічыліся вадаёмы. Колькі-небудзь падрабязнага апісання шара з «адтулінамі» і «дзіркамі» не было, і многія схіляліся да найбольш звычнай думкі пра тое, што Зямля пляскатая і плавае на вадзе[4].

На ранніх этапах засвоеныя чалавекам міфы ці міфалагічныя ўяўленні аб Сусвеце часта дзіўным вобразам перапляталіся з рацыянальнымі, натуральна-навуковымі ведамі. Вельмі наглядна гэта праяўляецца ў старажытных геаграфічных уяўленнях. Першыя географы нядрэнна ведалі сваю краіну, але вельмі слаба арыентаваліся ў аддаленых мясцінах. Недахоп верагодных звестак замяшчаўся тады чужымі і ўласнымі домысламі. Таму пры складанні карты свету даводзілася звяртацца да міфа. Да нашага часу дайшла вавілонская карта I стагоддзя да н. э., дзе Зямля паказана як круг, які з усіх бакоў абмываецца вадою.

У міфах амерыканскіх індзейцаў і некаторых сібірскіх народаў часта Зямлю з вады дастае вадзяная птушка-нырэц. У грэчаскай міфалогіі Зямля (Гея), якая ўзнікла з хаоса, стварае з самой сябе Неба (Уран), а ад іх шлюбу з'яўляюцца шматлікія тытаны. Старажытнагрэчаскі вучоны-філосаф Фалес лічыў, што

---

[3] Парнов Е. И. Звездные знаки. С. 17.

[4] Эргиус Г. У. Очерки по якутскому фольклору. М., 1974. С. 114.

Зямля, нібы карабель, плавае на паверхні мора, а яе хістанні, якія называюць землятрусамі, выкліканы зрухамі сусветных вод. Вучань Фалеса Анаксімандр сцвярджаў, што ўсё нарадзілася з першаствараль нага рэчыва — апейрона, а што яно сабою ўяўляе канкрэтна — не ведаў.

Паўднёваафрыканцы лічылі, што першапачатковага Бога звалі Ама. Калі яму стала вельмі сумна і самотна, то ён пачаў кідаць угару шарыкі з тэлургічных рэчываў і такім чынам стварыў нябесныя свяцілы. Ён зрабіў і два сферычныя гліняныя гаршкі, адзін упрыгожыў спіралямі з чырвонай медзі, другі — спіралямі з белага металу. Так з'явілася Сонца, што міралюбіва адносілася да белых людзей, і Месяц, які апекаваў чорных людзей. Потым боскі ганчар стварыў сваю жонку — Зямлю.

У гэтых плямёнаў характэрнай рысай традыцыйных паданняў і легенд з'яўляецца фразеалагічная гнуткасць і эпічная расцягнутасць. Таму кожны з апавядальнікаў мае права на ўласную інтэрпрэтацыю традыцыйнага міфа, няхай сабе і самага кананічнага.

Рэчыўнымі доказамі сімвалаў непарыўнага саюзу Неба і Зямлі ў архаічных касмалогіях былі дождж, які дае пачатак жыцця раслінам і жывёлам, а таксама маланка і ўдар метэарыта. Месца ўдару маланкі звычайна лічылася свяшчэнным. Непасрэдна ад маланкі, г. зн. ад шлюбу Неба і Зямлі, нараджаюцца людзі, адзначаныя нейкімі асаблівымі ўласцівасцямі, — гэтакае шырокавядомае славянскае паданне аб паходжанні вешчуноў. У некаторых міфалогіях свету народжанымі ад пары Неба — Зямля лічацца грыбы, якія гэтым самым абагаўленнем сакралізуюцца.

Зямля — не толькі жонка Неба, якая ўдзельнічае ў стварэнні космасу, але і пладародная зямля, глеба, а таксама нетра, што даволі часта ў касмаганічных міфах суадносіцца з Апраметнай. Натуральна, што ўвасабленне Зямлі як стыхіі пладароддзя ўзнікае толькі ў земляробчых народаў. У паляўнічых плямёнаў, асабліва сібірскіх, можна сустрэць уяўленне аб Зямлі як аб недакранальнай прыроднай істоце, якую забараняецца раніць нават капаніцай або плугам. У земляробчых народаў, насупраць, распаўсюджана эратычная сімволіка Зямлі: пасеў асацыіруецца з апладатварэннем, плуг — з фаласам і г. д. У якасці боства пладароддзя Зямля таксама з'яўляецца жонкай Неба, але можа стаць мужам Сонца ці якога-небудзь іншага боства. Часам пералічаныя намі функцыі супадаюць у вобразе адной багіні, якая звычайна выступае ў вобліку жаночага пачатку,

што нараджае Сусвет, — багіні-Маці. Гэта малаазійская Кібела, Цінеў у старажытных мая, старажытнаславянская Маці-сырая Зямля, культ якой ужо значна пазней зліўся з культам хрысціянскай Багародзіцы. Часам функцыі раздзяляюцца паміж некалькімі боствамі, кожнае з якіх з'яўляецца самастойнай іпастассю Зямлі. Напрыклад, у шумерскай міфалогіі Маці-Зямля Нінхурсаг і Неба Ан ёсць існасць прародзіча Сусвету, аднак у гэтым пантыёне прысутнічае яшчэ і багіня зямных нетраў Нінсун. Рымская Маці-Зямля (Цеплус) шанавалася адначасова з Онай — багіняй пладароддзя глебы і жонкай Сатурна, а боствам зямных нетраў і падземнага свету з'яўлялася «нямая багіня» дзіва Ангерона.

Пры падзеле космасу на Неба, Зямлю і Апраметную Зямля разглядалася як месца існавання людзей, для якіх тым самым перамяшчэнне ў іншую зону абавязкова становіцца падарожжам уніз або ўверх. Адзін — рэальны фізічны свет, у якім жывуць людзі, а другі — фантастычны «іншы» свет багоў, духаў, нябожчыкаў. Такое ўяўленне ляжыць у аснове ўсялякай рэлігіі ўвогуле і, відаць, з'яўляецца адной з найстаражытнейшых ідэй першабытнай свядомасці. Знаёмства з самымі прымітыўнымі касмалагічнымі схемамі (напрыклад, аўстралійскімі) паказвае, што ў суаднесенасці з гэтым уяўленнем падзяляўся і Сусвет: канкрэтная тэрыторыя пражывання племені ўспрымалася як рэальны свет жывых людзей, тады як прастора за яе межамі асэнсоўвалася ў якасці невядомай і небяспечнай вобласці варожых сіл і духаў. У залежнасці ад ступені рэлігійных уяўленняў сілы «таго» свету ўсё больш выразна размяжоўваліся на два класы — добрых і злых. Першым было адведзена Неба, другім — Апраметная. Людзям жа заставалася Зямля.

Становішча Зямлі, акружанай сусветным акіянам, аказваецца сярэднім і для гарызантальнай праекцыі космасу. Яна ўспрымалася як цэнтр космасу, таму характарызавалася максімальнай сакралізаванасцю і чысцінёй: цэнтр разглядаецца як свяшчэнны эмбрыён, своеасаблівы космас у космасе. Адсюль атаясамліванне ў антычнай міфалогіі Зямлі з Гестыяй — багіняй свяшчэннага ачага, які размяшчаўся ў сярэдзіне свету. Геацэнтрычная канцэпцыя, што перабольшвае ў архаічнай культуры, з'яўляецца, мабыць, першакрыніцай шырокараспаўсюджаных уяўленняў аб тым, што памёршы павінен быць пахаваны ў роднай зямлі ці пры пахаванні павінна быць выкарыстана хоць жменя яе. Зямля, якая выкарыстоўвалася ў рытуале пахавання, ёсць Зямля свяшчэнная, замкнутая заўсёды ў акрэсленых і сакральных межах. Супрацьлеглым вынікам гэтых жа ўяўлен-

няў была зараастрыйская забарона на пахаванне нябожчыкаў у зямлі, таму што труп апаганьвае яе чысціню. З другога боку, ва ўсіх вядомых нам міфалагічных сістэмах прысутнічае ўяўленне аб непасрэднай сувязі Зямлі з рознымі хтанічнымі страшыдламі і дакасмічнымі істотамі, пра блізкасць Зямлі да першастваральнага хаосу. У індаеўрапейскай міфалогіі праціўнік грамавержца часцей за ўсё з'яўляецца параджэннем Зямлі. Паводле агульнаславянскіх міфаў, дрэвы, вужы, камяні, гадзюкі — таксама вынік прамога параджэння Зямлі.

Згодна з другім паданнем, якое ўваходзіць у «Валам Олум» — вядомы эпічны твор паўночнаамерыканскіх індзейцаў — у даўнія часы магутны і агромністы Змей, што жывым колам абхапіў усю Зямлю, каб згубіць яе, пачаў выліваць са сваёй бяздоннай пашчы патокі вады.

У старажытным індыйскім мастацтве Сусвет маляваўся наступным чынам: вялізны сусветны Змей, які абвівае Сусвет, нясе на сабе каласальную чарапаху, на спіне якой стаяць чатыры кіты, што падпіраюць сабою Зямлю; у цэнтры зямнога акіяна знаходзіцца населены людзьмі кантынент — Джамбудвіна, там у сваю чаргу таксама стаяць касмічныя слоны, а на іх спінах узвышаецца сусветная гара Меру. Асаблівую цікавасць у гэтай карціне ўяўляе тое, што побач з чарапахай тут важнае месца адводзіцца змяі. У творы «Вішну-пурана» сказана: «Пад самай нізкай, сёмай, Зямлёй ёсць змяя, якую называюць Шэша, і яе шануюць духоўныя істоты. Яе таксама называюць Ананта. У яе тысяча галоў і яна трымае на сабе землі, не адчуваючы гэтага вялізнага цяжару»[5].

Пад уплывам індуізму гэта ўяўленне шырока распаўсюдзілася ў паўднёва-ўсходняй Азіі. Напрыклад, батакі Суматры лічаць, што Зямлю трымае на галаве касмічная рагатая змяя Нага Падоха, зрухі цела якой быццам бы і выклікаюць землятрусы. Паводле ўяўленняў многіх народаў свету, сховішчам змяі служыць Апраметная. Больш таго, часам сама Апраметная малюецца ў вобліку фантастычнага Змея. У гэтай сувязі можна ўказаць на сярэднявечныя хрысціянскія светапогляды, паводле якіх Апраметная ёсць нішто іншае, як каласальны вялізны Змей з разяўленай пашчай, які прагна пажырае душы грэшнікаў. Такія ўяўленні знайшлі адлюстраванне ў шматлікіх абразках і лубках на рэлігійныя тэмы.

Адгалоскі гэтага выяўляюцца ў «Апакаліпсісе» (гл. 20, с. 1—3): «И увидел я ангела, сходящего с небес, который имел ключ от

[5] Бируни, Абу Рейхан. Избр. произв.: В 2 т. М., Т. 2. Индия. 1963. С. 225.

бездны и большую цепь в руке своей. Он взял дракона, змея древнего, который есть дъявол и сатана, и сковал его на тысячу лет, и низверг его в бездну, и заключил его, и положил над ним печать».

Паводле індуісцкіх уяўленняў, пад Зямлёю ярусамі размяшчаецца сем падземных светаў, якія аб'ядноўваюцца агульнай назвай Патана. У сваю чаргу яны абапіраюцца на міфічную змяю Шэшу (у некаторых варыянтах гэта не змяя, а змей), якая ляжыць у сусветных водах і падтрымлівае Зямлю.

Славянская мадэль стварэння Сусвету. Пяройдзем непасрэдна да адшукання першавытокаў шанавання Зямлі ў беларускім фальклоры, бо вызначаны намі славянскі варыянт (мадэль) і беларускае паходжанне Сусвету — Зямлі ў многім пераклікаюцца.

На дзіва даследчыкаў, першае адлюстраванне боства, якое першабытны чалавек выразаў з дрэва ці зляпіў з гліны, уяўляла сабою не Госпада Бога, а Гаспажу Багіню. Гэта было адлюстраванне Маці-Зямлі, звышнатуральнай вегетатыўнай сілы, якой людзі пакланяліся на золку сваёй «зялёнай эпохі», з яе яны выйшлі, яна іх карміла, у яе яны вярталіся.

Можна прыгадаць словы Ф. Буслаева, які паспрабаваў больш канкрэтна прааналізаваць тэму ўзнікнення Зямлі ў рускім фальклоры і прыйшоў да высновы, што «Зямля, у сімвалічным вобразе каровы, паходзіць ад быка. Гэты міф, як бачым, не толькі супадае са старажытнымі ўяўленнямі з індаеўрапейскіх моў, па якіх паняцці пра Зямлю, карову паказваюцца адным і тым жа словам, але і глыбока ўваходзіць у аснову міфічных і паэтычных паданняў роднасных моў...

Гэтая міфічная маці баставаў да сапраўднага часу ў народных казках іграе ролю нешчаслівай маці, якая і ў пераўвасобленым выглядзе каровы не перастае суцяшаць і гушкаць сваю дачушку-сіраціну»[6].

Аднак і гэтыя разважанні канкрэтна не адказваюць на наша пытанне: дзе ж карані архетыпа «Зямля», дзе трэба шукаць яго вытокі?

Увесь свет патрыярхальных людзей складаўся з чатырох частак: Зямлі, двух нябёсаў і падземна-воднай прасторы. Цяжэй за ўсё разгадаць старажытныя ўяўленні пра Зямлю, пра вялікую зямную прастору. У многіх народаў Зямля паказвалася як акруглая пляскатасць, акружаная вадой. Вада канкрэтызавалася ў выглядзе дзвюх рэчак, якія з абодвух бакоў абмывалі Зямлю,

[6] Буслаев Ф. И. О литературе: Исследования. Статьи. М., 1990. С. 45.

што можа з'яўляцца яшчэ больш архаічным і лакальным варыянтам касмаганічнага міфа: дзе чалавек ні жыў, ён заўсёды знаходзіўся на мясцовасці, якая абавязкова абмывалася з двух бакоў нейкімі рэкамі (вялікімі, малымі, вядомымі ці зусім невядомымі).

А ўяўленне пра трох кітоў, якія быццам бы сваімі спінамі падпіраюць Зямлю, у наш час вядома, бясспрэчна, кожнаму. Яно настолькі папулярнае і распаўсюджанае, што даўно стала ідыёмай, сімвалам непарушнай асновы або апоры. Між іншым, усе ведаюць і пра тое, што казачныя кіты — вобраз далёка не выпадковы і ўвогуле не пустая выдумка шчодрага на творчую фантазію народнага ўяўлення. У даным выпадку фальклор захаваў сляды адной з самых старажытных карцін Сусвету, якая калі-небудзь была створана чалавецтвам. Маецца на ўвазе вельмі архаічная канцэпцыя, дзе частка свету ці ўвесь ён атаясамліваецца з якой-небудзь жывёлінай: «Між нашым простанароддзем існуе паданне, што свет стаіць на спіне каласальнага кіта, і калі цуда гэтае, якое давіцца пад цяжарам зямнога кола, паводзіць хвастом, — то бывае землятрус. Іншыя сцвярджаюць, што з даўніх часоў падпораю Зямлі служылі чатыры кіты, што адзін з іх памёр, і смерць яго была прычынаю сусветнага патопу і іншых пераваротаў у Сусвеце; калі ж памруць і астатнія тры, у той час надыдзе канец свету. Землятрус бывае ад таго, што кіты, якія адляжалі свае бакі, пераварочваюцца на іншы бок. Распавядаюць яшчэ, што ў пачатку было сем кітоў, але калі Зямля пацяжэла ад грахоў людскіх, то чатыры пайшлі ў глыбіню эфіопскую, а ў дні Ноя і ўсе хадзілі туды — і таму здарыўся ўсеагульны патоп»[7].

Калі меркаваць па фальклорных першакрыніцах, славянскія ўяўленні пра мора не мелі нейкага закончанага выгляду. Мора знаходзілася дзесьці на краю Зямлі. Яно можа быць на поўначы, дзе на шкляных гарах знаходзіцца палац Кашчэя Бессмяротнага, які пераліваецца ўсімі колерамі вясёлкі. Гэта можа быць і рэальнае мора (цяперашняе Чорнае), якое раней было вядома славянам і насіла назву Рускага мора.

Даследчык літоўскай міфалогіі Н. Велюс адзначае: «Згодна са Свяшчэнным пісаннем, увесь Сусвет стварыў адзін Бог па свайму жаданню, скарыстаўшы толькі сваю боскую сілу. А ў міфалогіях многіх народаў і плямёнаў свету, асабліва ў тых, якія знаходзяцца на больш нізкай стадыі эканамічнага развіцця, у стварэнні Сусвету ўдзельнічаюць дзве асобы (часта браты,

[7] Афанасьев А. Н. Древо жизни. М., 1982. С. 195—196.

браты-блізняты ці старэйшы і малодшы браты), адна з якіх стварае ўсё прыгожае, а другая, нязграбна падражаючы ёй, — усё агіднае, бескарыснае ці нават шкодныя людзям аб'екты. Такія браты-стваральнікі (дэміургі) у міфалогіі палінезійцаў, меланезійцаў, індзейцаў Амерыкі, тунгусаў і многіх іншых сібірскіх народаў у многім падобны на Дзеваса і Вяльняса літоўскіх этымалагічных паданняў, якія часта таксама фігуравалі як браты»[8].

Паспрабуем пайсці па больш складанаму шляху, аналізуючы не толькі міфалогію ўсходнеславянскіх народаў, але і некаторыя іншыя, дзе захаваліся гэтыя матывы ў значна большай ступені. Як трапна адзначыў Э. Тайлар: «Першая і галоўная прычына ператварэння фактаў са штодзённага вопыту ў міф ёсць вераванне ў адухаўленне ўсёй прыроды — вераванне, якое дасягае вышэйшага свайго пункту ва ўвасабленні яе. Часта ўвогуле невыпадковае ці гіпнатычнае дзеянне чалавечага розуму непарыўна звязана з тым першабытным разумовым станам, калі чалавек у найдрабнейшых часцінках навакольнага свету бачыць праяву ўласнага жыцця і волі... Для прымітыўных чалавечых плямёнаў сонца і зоркі, дрэвы і рэкі, воблакі і вятры становяцца асабовымі адухоўленымі істотамі, якія жывуць накшталт людзей ці жывёл і выконваюць прадвызначаныя ім у свеце функцыі з дапамогай членаў, як жывёлы, ці штучных прылад, як чалавек... Аснова, на якой усё пабудавана па падабенству ідэі, не можа быць звужана да простай паэтычнай выдумкі ці да простай метафары. Ідэі гэтыя абапіраюцца на шырокую філасофію прыроды, праўда, першабытную і грубую, але поўную па думцы і зразумелую рэальна і сур'ёзна»[9].

Ідэя аб перавазе нейкай абстрактнай волі ў жыцці ў канкрэтнай жывой прыродзе, ідэя, якая выводзіць далёка за межы сучаснага паняцця аб усё тым жа прадмеце, вераванні ва ўласныя душы, якія адухаўляюць нават тое, што мы называем неадухаўлёнымі прадметамі, тэорыя аб перасяленні гэтых душ як пры жыцці, так і пасля смерці, паняцце аб мірыядах духоўных істот, якія то носяцца ў паветры, то жывуць у дрэвах, у скалах ці вадаспадах, — усе гэтыя асаблівасці праяўляюцца ў міфалогіі ў такіх шматвобразных спалучэннях, што прасачыць дзеянне кожнай з іх паасобку з'яўляецца справай вельмі цяжкай. «Старое ў вуснай славеснасці цалкам ніколі не знікае, хоць гэта не перашкаджае паступова ўваходзіць у яе новаму.

---

[8] Велюс Н. Хтонический мир в литовской мифологии. Анализ фольклорного Вяльняса: Дис. ... д-ра филол. наук. Вильнюс, 1987. С. 150—151.

[9] Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 129—130.

Пры гэткай жывучасці даўніны ў народнай славеснасці ў ёй да гэтага часу ўцалелі рэшткі нават самай архаічнай пары — міфічнай»[10].

Калі, напрыклад, у фальклорах многіх народаў свету захаваліся матывы стварэння Сусвету, то ў беларускай вуснапаэтычнай творчасці адлюстраваны больш познія часы, і касмаганічныя міфы пра гэты працэс амаль адсутнічаюць. Працытуем урывак з «Калевалы», той, дзе гаворка вядзецца пра стварэнне Зямлі:

Из яйца, из нижней части,
Вышла Мать-Земля сырая;
Из яйца, из верхней части,
Встал высокий свод небесный,
Из желтка, из верхней части,
Солнце ясное явилось;
Из белка, из верхней части,
Ясный месяц появился;
Из яйца, из пестрой части,
Звезды сделались на небе;
Из яйца, из темной части,
Тучи в воздухе явились.[11]

Вось перад намі разгортваецца непасрэдны працэс стварэння Зямлі-першаасновы: з яйка, з яго ніжняй часткі, выйшла Маці-Зямля сырая. Тут прасочваецца лінія традыцыйнага сусветнага міфа пра стварэнне Зямлі, вады і Неба — гэтай трыадзінай асновы. Дапускаюцца шматлікія варыянты, але сутнасць адна і тая ж — тэма стварэння Зямлі: «Яйка ў старажытных служыла для уяўлення свету. Не толькі Сонца, але і ўвесь Сусвет уяўлялі адным вялізным яйкам. Сам чырвоны колер яйка звязваецца з яркім сонечным колерам, г. зн. вясновага святла. Сімвалічнае значэнне смерці, звязанае з яйкам, было такім усеагульным і такім магутным, што хрысціянскія апосталы не толькі не адмовілі яго, але надалі яму іншае, радаснае значэнне, а менавіта — Уваскрэсенне»[12].

У зборы эддзійскіх міфаў «Старэйшай Эддзе» зафіксавана наступнае:

В начале времен,
Когда жил Имир,
Не было в мире

[10] Миллер О. Ф. Опыт исторического обозрения русской словесности с хрестоматиею, расположенною по эпохам. СПб., 1865. Ч. 1. С. 84.

[11] Калевала. М., 1956. С. 25.

[12] Живописная Россия. Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении. Мн., 1993. С. 258.

Ни песка, ни моря,
Земли еще не было
И неба с водой,
Бездна зияла,
Трава не росла...
Тогда сели боги
На троны могущества
И совещаться
Стали священные,
Ночь назвали
И отпрыском ночи —
Вечеру, утру
И дня середине
Прозвище дали,
Чтоб время исчислить.[13]

Як бачым, тут апавяданне пра стварэнне Сусвету ідзе яшчэ ад больш старажытных часоў — ад стварэння багамі, якія селі на троны магутнасці, самых першасных паняццяў прасторы і часу.

Толькі ў паасобных беларускіх фальклорных творах мы сустракаемся з нейкім таямнічым, своеасаблівым напамінам гэтага міфа: «Селянін праходзіў толькі некалькі баразён — трычатыры, закусваў хлебам і сырам, даваў крыху хлеба валам, «каб яны былі спасныя», а яйка закопваў там жа ў баразне — рабіў пачостку Маці-Зямлі, каб яна была ласкава да добра ўрадзіла збожжа, усюды было **поўна, як тое яйцэ** (выдзелена намі. — *А.Н.*)»[14]. Тут паўстае пытанне: чаму менавіта яйка закопваў селянін і чаму жадаў, каб усюды было «поўна, як тое яйцэ»? Калі другая частка пытання магла ўтварыцца па аналогіі, то першая — непасрэдны адгалосак старажытнага касмаганічнага міфа, калі яйка ўяўляла сабою мінімальную копію Сусвету. Іншыя прыклады, узятыя з вуснай народнай творчасці, паўтараюць гэты варыянт — яны цалкам заснаваны на падабенстве, аналогіі: «Рабіў Бог Зямлю, выдзелаў — люба паглядзець. Гладзенькая, кругленькая, як шпакова яйка»[15]; «Сто коней, сто валоў яйцо не пацягнуць»[16]. Я. Меляцінскі таксама адзначае, што «міф аб паходжанні Зямлі з яйка лічыцца адным з найбольш архаічных, маецца на ўвазе ў адносінах да іншых міфаў аб стварэнні Сусвету»[17].

---

[13] Старшая Эдда / Пер. на рус. яз. М.; Л., 1963. С. 19.

[14] Сержпутоўскі А. К. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1930. С. 96.

[15] Легенды і паданні / Склад. М. Я. Грынблат, А. І. Гурскі. Мн., 1983. С. 40. Далей спасылкі даюцца па гэтаму выданню, у дужках — ЛП, старонка.

[16] Замовы / Уклад., прадм. і камент. Г. А. Барташэвіч. Мн., 1992. С. 30. Далей спасылкі даюцца па гэтаму выданню, у дужках — З, старонка.

[17] Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976. С. 407.

Падпарадкаванасць прыродных стыхій і з'яў, жывёл і раслін вышэйшым звышнатуральным сілам дасягнула ў рэлігійных вераваннях сваёй мяжы, калі ўзнікла ўяўленне аб стварэнні свету з нічога, адзіным намаганнем Бога-стваральніка.

У сусветных рэлігіях, заснаваных на старазапаветным манатэізме, суадносіны стваральніка і стварэння, звышнатуральнага і прыроды былі іншымі, чым пры першабытным татэмізме, калі прабацькам чалавечага калектыву і стваральнікам матэрыяльнай культуры мог быць звер-татэм. Зусім іншым усё паўставала і ў рэлігіях старажытнасці, якія хрысціянскія багаславы называлі язычніцкімі; там багі ўпісваліся ў агульную карціну Сусвету, адлюстроўваючы, увасабляючы яго стыхіі і нават зліваючыся з імі, як уваскрэсшыя багі расліннасці, якія падпарадкоўваліся прыродным сілам.

Трэба адзначыць, што ў раннія гістарычныя перыяды рэлігія і міфалогія факусіравалі ў сабе погляды чалавецтва на свет. «Рэлігія, — сцвярджаў К. Маркс, — ёсць агульная тэорыя ўсяго свету, яго энцыклапедычны кампендум, яго логіка ў папулярнай форме, яго спірытуалістычнае пытанне гонару, яго энтузіязм, яго маральная санкцыя, яго ўрачыстае напаўненне, яго ўсеагульная аснова для суцяшэння і апраўдання»[18].

У эпоху ператварэння свет ужо існаваў, героі — першапродкі мадэлявалі ў асноўным ландшафт той тэрыторыі, дзе жыло нейкае канкрэтнае племя; калі яны і ствараюць святцілы ці самі ператвараюцца ў іх, то адбываецца гэта быццам бы выпадкова, «незапланавана». Багі рэлігій старажытнасці самі ўзніклі з першастваральнага хаосу разам з народжаным светам. У скандынаўскай міфалогіі першая звышнатуральная істота вылізана з салёнага каменя чароўнай каровай Аудумла, якая жыла на пачатку касмаганічных часоў. У шматлікіх касмагоніях народаў Еўразіі свет узнікае з яйка, якое знесла вадаплаваючая птушка ў водах сусветнага акіяна... Няма тут ніякага намёку на свядомае стварэнне Сусвету.

Па-другому трактуецца стварэнне Сусвету ў Бібліі. Першапачаткова існуе сам Бог, ён стварае не толькі Неба і Зямлю, але і ўсё астатняе: «Вначале сотворил Бог Небо и Землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою.

И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош; и отделил Бог свет от тьмы.

И назвал Бог свет днём, а тьму ночью. И был вечер, и было утро: день один.

---

[18] Маркс К., Энгельс Ф., Ленин В. О религии. М., 1975. С. 10.

И сказал Бог: да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды.

И создал Бог твердь; и отделил воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью. И стало так.

И назвал Бог твердь небом. И был вечер и было утро: день второй.

И сказал Бог: да соберется вода, которая под небом, в одно место, и да явится суша. И стало так.

И назвал Бог сушу землею, а собрание вод назвал морями. И увидел Бог, что это хорошо»[19].

Карацей кажучы, Бог стварыў увесь свет. Фарміруецца разуменне чалавекам космасу і прыроды як Сусвету, які падпарадкаваны адзінай волі, аднаму закону, але закон гэты пакуль што выводзіцца са звышнатуральнага, волі боскай. Хрысціянскія тэолагі ў палеміцы з язычніцкімі вешчунамі сцвярджалі, што святцілы не могуць быць багамі, таму што яны не могуць сысці са сваіх арбіт; яны ў адрозненне ад Бога несвабодныя.

Гэтыя ўяўленні лішні раз падкрэсліваюць узросшую ўладу чалавека над прыродай, разуменне ім складаных працэсаў, якія адбываюцца ў ёй. Пераход ад хаосу да космасу — іхняе раздзяленне і адштурхоўванне адно ад другога касмічных целаў азначаюць сабою канец выпадковага перамешвання рэчываў у Сусвеце — пачынаецца ў першы ж дзень разам са стварэннем святла і яго аддзяленнем ад цемры. Усё гэта пакуль што звязана з аб'ектамі «нематэрыяльнымі».

На другі дзень аддзяляецца матэрыяльная частка Сусвету, але тая, што размешчана, вобразна кажучы, далей за ўсё ад чалавека: Неба над галавою, Зямля пад нагамі пакуль што ўвогуле не акрэслена; Неба ўводзіцца для таго, каб аддзяліць воды ад усяго астатняга.

Неабходнасць прыўнясення свяшчэннага ва ўжытак людскіх спраў і нават у будзённае жыццё дыктавалася, канешне, запатрабаваннямі вышэйшага, духоўнага парадку. Але галоўнае заключалася ў перакананні, што без гэтага актыўнага пачатку існаванне людзей будзе непаўнацэнным і ў рэшце рэшт стане магчымым і ў матэрыяльных адносінах.

Толькі на трэці дзень Бог звяртае сваю ўвагу на Зямлю, і зноў адбываецца акт падзелу. Спачатку Зямля складаецца з вады і сушы, якія перамешаны нібы глей, але па жаданню боскаму ўся вільгаць сканцэнтравалася ў адным месцы, а тое, што засталося, па кавалачках склалася разам, было добра вы-

[19] Библия. М., 1988. Гл. 1. С. 1.

сушана і з дазволу Усявышняга ўзнесена над воднай прасторай — «над узроўнем свету».

Бог стварыў чалавека, каб ён валадарыў над рыбамі марскімі і над птушкамі нябеснымі, і над звярамі, і над жывёлай, і над усёй Зямлёю, і над усімі гадамі, якія поўзаюць па зямлі. Чалавек стаў вяршыняй стварэння ў абсалютна іерархічнай карціне Сусвету. Вось як апісвае гэта адзін з айцоў царквы Блажэнны Аўгусцін: «У шэрагу таго, што нейкім чынам існуе, але не ёсць Бог, які яго стварыў, жывое размяшчаецца вышэй нежывога, здольнае нараджаць і адчуваць жаданне — вышэй таго, што няздольна да гэтага. А сярод жывых істот адчуваючыя стаяць вышэй за неадчуваючых, як, напрыклад, жывёлы стаяць вышэй за неразумных, як і людзі вышэй за жывёл. А сярод разумных бессмяротныя стаяць вышэй за смяротных, як анёлы вышэй, чым людзі. Усё гэта размяшчаецца адно вышэй за другое ў сілу парадку, існуючага ў прыродзе»[20].

Тлумачачы паходжанне свету, усталёўваючы катэгорыі светапогляду і сістэмы ўмоўных уяўленняў, міфатворчасць ствараe і вобраз боства, апісваючы яго дзеянні, але не вызначаючы дакладны яго воблік. У той жа час міфатворчасць імкнецца надаць рэальны сэнс існаванню сярод людзей усяго першаствараль нага. Такім чынам, на чалавека ўскладваецца касмічная роля: яму даводзіцца займацца справамі, якія значна пераўзыходзяць яго фізічныя магчымасці. Характэрна і тое, што іератычнай мове міфа ўласціва выкарыстанне сімвалаў.

Улічваючы тыя абставіны, што ў беларускім фальклоры архетып «Зямля» значна маладзейшы, чым у некаторых іншых славянскіх і індаеўрапейскіх народаў, нам цяжка прасачыць этап стварэння зямной першаасновы зыходзячы менавіта з вядомых запісаў вуснапаэтычнай спадчыны. Справа тут, мабыць, у вельмі моцным напластоўванні канонаў хрысціянства на язычніцкія культы, якія амаль згубіліся ў «моры» новай веры ці засталіся ў ёй ледзьве прыкметнымі астраўкамі. Чытаючы беларускія легенды і паданні аб паходжанні Сусвету, абавязкова звяртаеш увагу на той факт, што ўсё на Зямлі і саму Зямлю стварыў Бог і з гэтага пункту гледжання складаліся фальклорныя творы, якія дайшлі да нас. За рэдкім хіба што выключэннем. Адзін з такіх прыкладаў — самабытная легенда «Зямля»: «Святая Зямелька нас корміць і ўсялякага звера; носіць на сваіх плячах, ніколі не наракаючы, не стогнучы, а як

[20] Цыт. па кн.: Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 305.

Бог пашле смерць, то яна прыгорне і не гідзіцца, калі нас чэрві точаць.

Маці-Зямля ўсё прымае, а найбольш усякае нечысці, да яшчэ дзякуе за ета, а калі хочаш ведаць, як яна дзякуе, то навязі гною да й насей жыта, дак і будзеш знаць. Нашы дзяды і бацькі недарма казалі: тым, што Зямля родзіць, падзяліся з ёю, нацца, еш сам хлеб, а салому аддай роднай Зямельцы...

Няма нікога і нічога багацей за Зямлю; сколькі яна родзіць хлеба, сколькі дае жалеза да ўсяго іншага? З яе капаюць усялякую гліну на печы на гаршкі да на пабелку, а мала ж то ўсюды закапана грошай? Хто ж, урэшце, дае чыстую, здаровую ваду? Дае святая Маці-Зямля»[21].

Магчыма, незаўважна, але ўладарна тое, што мы называем малой радзімай, уваходзіць у духоўны свет, вызначаючы стройнасць нашых пачуццяў і думак, этыку і эстэтыку. Незаўважна, паступова фарміруецца ўяўленне аб такіх, здавалася б, абстрактных катэгорыях, як прастора і час, выяўляюцца першапрычыны і паслядоўнасці ў такіх стрыжнёвых сімвалах, як «Зямля і людзі», «Зямля і чалавек-працаўнік».

Адчуваецца яшчэ, што легенда старажытная, што ў ёй прысутнічаюць асноўныя рысы першавобраза зямлі — здольнасць да ўраджаю, да таго, каб накарміць людзей, але ў той жа момант прасочваецца і тое, што гэтыя рысы Зямлі дайшлі да нас дзякуючы таму, што хрысціянства за час шматлікіх і шматвяковых уздзеянняў не змагло «закрыць» сабою, не здолела перамагчы спрадвечна аграрныя ўласцівасці зямлі-карміцелькі. Этапы стварэння адсутнічаюць. Яны сцерліся ў свядомасці людзей, а вось значэнне зямлі засталося, бо для такога народа, як беларусы, зямля была, па вобразнаму выслоўю Якуба Коласа, «асновай усёй Айчыне». Зародзіць ураджай на зямлі — будзе на сялянскім стале дастатак, а ўдарыць дождж ці засуха — і прыйдзецца зімою зводзіць канцы з канцамі дзеля таго, каб выжыць. Тады ўсёй сям'ёй чакаюць цёплага вясновага сонейка, якое абудзіць зямельку ад зімовага сну, і абуджэнне гэтае дасць рост усяму жывому.

Само паняцце «ўлада зямлі» ў селяніна-працаўніка раскрываецца своеасабліва, яно падкрэслівае непарыўныя сувязі ўзаемаадносін з прыродай, і атрымліваецца, што слова «зямля» з'яўляецца сінонімам слова «прырода». Гэтае ўвасабленне парадзіла міфы. Міф сам па сабе — не ўвасоблены вобраз, а цэлае, разгорнутае апавяданне. У адрозненне ад нечым падобнай

---

[21] Легенды і паданні. С. 37.

на яго казкі міф нараджаецца тлумачальным матывам — імкненнем людзей да таго, каб патлумачыць тыя ці іншыя прыродныя з'явы.

Таксама мае права на існаванне версія аб распаўсюджванні на старажытных землях усходніх славян яшчэ аднаго міфа аб стварэнні Сусвету. Першабытны паляўнічы, земляроб стаў адчуваць уладарныя ў першабытных абшчынах кроўныя сувязі паміж членамі роду, племені. Адлюстраванне гэтых сувязей было несвядома перанесена імі на жывёл, на неадухоўленыя прадметы, прычым у якасці татэма звычайна выбіраліся не любыя жывёлы, расліны, прадметы, а тыя, якія адыгралі значную ролю ў жыцці племені. Сутнасць іх уяўленняў і склала новы міф, аснова якога заключаецца ў наступным: нейкая птушка, пасланая Богам, дастае з дна сусветнага акіяна Зямлю, з якой і будуе ўвесь свет. Я. Меляцінскі таксама адзначае распаўсюджанасць такога сюжэта. Праўда, тут зноў характэрная асаблівасць, уласцівая для беларускага фальклору: стваральнікам выступае не птушка-нырэц, а Бог і чорт. Два супрацьлеглыя персанажы, якія ў міфах і легендах заўсёды стваралі ўзаемавыключную пару. Калі Бог рабіў дабро, то чорт, адпаведна, тварыў нешта благое, непажаданае, нядобрае: «Тады ўздумаў Бог, што ў вадзе ляжыць кавалак зямлі, і кажыць чорту:

— Дастань-ка ты тут зямлю.

Чорт як бултыхніць! Ажно праз тры дні прыскочыў; набраў чорт полан подал зямлі дый шчэ за шчаку напіхаў. Тады Бог стаў раскідваць тую зямлю па вадзе. Куды ні сыпнець — станець зямля; і рассыпаў усю зямлю з падала. А што залажыў чорт за шчаку, пра тое змоўчаў, Богу не сказаў...

Раздула чорту рот, не можна яму ні піць, ні есць. Аднача доўга крапіўся чорт... Пусціўся чорт убягаць, ды як плыванець, ды як кірханець — так усё і павыкірхваў з роту. Куды толькі пляваў чорт, там і стала вадзяная зямля з дзярэўямі і травой» (ЛП. С. 41).

Сярод вуснапаэтычных твораў гэтага напрамку існуюць варыянты, калі замест Бога выступае Спас, а замест чорта — чалавек або д'ябал (ЛП. С. 37—42).

У некаторых больш позніх творах фальклору, для якіх характэрны ўжо сацыяльныя матывы, сустракаецца тлумачэнне своеасаблівага паходжання багатых і бедных на Зямлі, што ў многім пераклікаецца са старажытным міфам аб утварэнні першаасновы: «Бог стварыў мужычка з гліны, а пана з цеста. Сабака, які круціўся ў час гэтай работы, рассмакаваўся ў цес-

це і з'еў пана. Заўважыў гэта Бог, страшна разгневаўся ды пачаў трэсці сабаку, з якога пачалі сыпацца на ўвесь свет паны. Пан, які ўпаў пад дубам, назваўся Дубінскім, пад вольхаю — Альхоўскім, пад бярозаю — Беразоўскім і г. д.» (ЛП. С. 91).

Нельга адназначна сказаць, што гэта прамое перакліканне з касмаганічнымі міфамі, але на такую ж з'яву ўказвае ў сваёй працы і Н. Велюс. Ён лічыць, што вяльняс (беларускі адпаведны персанаж — чорт) з'яўляецца раўнапраўным стваральнікам Сусвету, раўназначным Богу. Толькі ў адрозненне ад літоўскай міфалогіі вобраз чорта ў беларускім фальклоры валодае значна «вузейшымі» здольнасцямі і магчымасцямі. Але адно бясспрэчна: менавіта чорт, паводле вуснапаэтычных твораў, з'яўляецца стваральнікам усяго непатрэбнага для чалавека на Зямлі: балотаў, хмызоў, зараснікаў, непралазных лясных масіваў. Яны ж і ёсць ягонае жыллё, часовы прытулак, месца сховішча падчас не вельмі прыемных сутыкненняў чорта з Перуном, а ў пазнейшы перыяд — з Іллёй, які ў хрысціянскай рэлігіі трывала замяніў і пераняў на сябе функцыі ўсёмагутнага язычніцкага бога. Значна адрознівае беларускі фальклор ад літоўскага і тое, што чорт у беларускім фальклоры прысутнічае ў паданнях, легендах, казках, зрэдку — у анекдотах і амаль не прысутнічае ў іншых жанрах вуснапаэтычнай творчасці, у той час як у літоўскім фальклоры ён найбольш пастаянны персанаж ва ўсіх без выключэння жанрах.

Але сродкі зямнога шара не бяскрайнія, таму ўсё гэта здаецца нікчэмным, маленькім у параўнанні з той бязмежнай прасторай, якая непасрэдна ўдзельнічае, раскрываецца ў справе забеспячэння ўраджаю, таму што ўмовы, ад якіх залежыць сам ураджай, увогуле ўсё расліннае жыццё, не абмяжоўваюцца толькі межамі зямной планеты, бо даволі часта сяляне сцвярджаюць: «Не Зямля нас корміць, а Неба!»

Патрэбна падкрэсліць, што слова «зямля» — адно з самых ужывальных слоў у беларускай мове. Дарэчы, у тлумачальным слоўніку пададзены наступныя значэнні:

Зямля[1] 1. Трэцяя ад Сонца планета, якая верціцца вакол Сонца і вакол сваёй восі. Месца жыцця і дзейнасці чалавека (пры супастаўленні з Небам як уяўным светам багоў, ідэй).

2. Суша.

3. Верхні слой кары нашай планеты; глеба, грунт. Рыхлае цёмна-бурае рэчыва, якое ўваходзіць у састаў нашай планеты.

4. Паверхня, плоскасць, на якой мы стаім, па якой мы рухаемся.

5. Тэрыторыя, якая знаходзіцца ў чыім-небудзь уладанні, карыстанні; глеба, якая апрацоўваецца і выкарыстоўваецца ў сельскагаспадарчых мэтах.

6. Краіна, дзяржава.

Зямля[2]. Даўнейшая назва літары «З»[22].

Заўважым, што амаль усе гэтыя значэнні ўзяты з «Тлумачальнага слоўніка беларускай мовы», куды яны перайшлі з «Толкового словаря живого великорусского языка» У. Даля:

Земля — планета, один из миров или несамосветных шаров, коловращающихся вокруг солнца.

— наш мир, шар, на котором мы живем, земной шар.

— всякое твердое, нежидкое тело, четвертая стихия.

— суша, берег, материк как противоположность воде, морю.

— страна, народ и занимаемое ими пространство, государство, область, владение, край, округ.

— поле, грунт, фон, поверхность ткани[23].

Слова «Зямля» ў значэнні «планета» сустракаецца ў беларускім фальклоры даволі рэдка. Можна прывесці толькі некалькі прыкладаў з легенд і паданняў, якія распавядаюць пра стварэнне Сусвету: «Ё, — гаворыць, — у акіяне бязэдным Зямля, — ідзі ды дастань адтуль»; «Рабіў Бог Зямлю, зрабіў такой, якой мы зараз бачым»; «Зямлю Бог перарабляць не захацеў» (ЛП. С. 40).

Сустракаемае ў фальклоры і ў гутарковай мове слова «зямля», якое датычыць Зямлі як планеты, амаль нічым не адрозніваецца, бо спрадвеку азначала адно і тое ж: «стварыў Зямлю» (УЗ)[24]; «пасеяў Зямлю» (ЛП. С. 40); «вылепіў Зямлю» (ЛП. С. 42); «збіў Зямлю», «здумаў Зямлю», «Усявышні стоўк Зямлю» (УЗ); «прыдумаў Зямлю», «учыніў Зямлю», «садзеяў Зямлю», «вынес Зямлю з мора» (ЛП. С. 36) і інш.

Зямля амаль заўсёды змыкаецца са значэннем «суша»: «Бог сее зямлю»; «ён ухапіў трохі зямлі»; «пасеяў Бог Зямлю»; «высунулася сухая зямля з лесам, з полем, да з сенажацямі» (ЛП. С. 37); «тады ўздумаў Бог, што ў вадзе ляжыць кавалак зямлі»; «Куды ні сыпнець — станець зямля; і рыссыпаў усю зямлю з падала»; «там стала вадзяная зямля з дзярэўямі і травой» (ЛП. С. 41); «а Гасподзь з етага пяску прасцёр зямлю роўнашырока, як кляновы ліст» (ЛП. С. 42).

---

[22] Тлумачальны слоўнік беларускай мовы. Мн., 1978. Т. 2. С. 523.

[23] Гл: Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1978. Т. 1. С. 678—679.

[24] УЗ — тут і далей: уласныя запісы аўтара.

У значэнні «глеба», «грунт», «поле» слова «зямля» ўжываецца найбольш часта, бо ўяўляла сабою паняцце зямлі ў тым плане, у якім стагоддзямі асацыіравалася селянінам-земляробам. Яно сустракаецца ў асноўным у сацыяльна-бытавых казках, абрадавай паэзіі, прыказках і прымаўках, жніўных песнях, выслоўях, карацей кажучы, у тых жанрах, якія былі найбольш цесна звязаны з земляробчым працэсам: «арэ зямлю», «бяжыць па зямлі», «ідзе па зямлі», «сее зямлю», «скародзіць зямлю» (УЗ); «на зямлі расце», «на зямлі», «корміць зямлю», «даглядае зямлю», «апрацоўвае зямлю», «бароніць зямлю», «даруе зямлю», «урадлівая зямля», «пясчаная зямля», «благадатная зямля», «пладавітая зямля», «зямля, як пух», «зямля-раўніна», «зямля-прасціралда», «зямля абяздоленая», «зямля нішчымная», «зямля гаротная», «зямля гаротніца», «зямля-царыца», «зямля-плачка», «пакрыўджаная зямля», «акрылёная зямля», «закінутая зямля», «запушчаная зямля»[25].

Здараецца, што значэнне гэтага слова ў спалучэнні з нейкім іншым паказвае нават фізічны стан чалавека: «стамлёны, як зямля», «спакойны, як зямля»[26]; часам зямля тут выступае ў значэнні Апраметнай: «па падзямеллю ходзяць», «па падзямеллю лятаюць», «пад зямлёю ходзяць»[27]; нярэдка падкрэсліваецца роля зямлі, якую яна адыгрывае ў жыцці ўсяго чалавецтва і як рэагуе на розныя да сябе адносіны: «Усіх нас корміць, а есці не просіць»; «што нас корміць, а само есці не просіць»; «Мяне б'юць, калоцяць, варочаюць, рэжуць, а я ўсё цярплю і ўсім дабром плачу»; «Мяне рэжуць, мяне б'юць, я за гэта не злюсь, яшчэ лепей станаўлюсь» (З. С. 30).

Вельмі часта ў вуснапаэтычных творах у значэнні слова «зямля» выступае іншае — «поле»: «поле збеганае» (УЗ); «роўнае поле», «чыстае поле» (ЖП). Зрэдку слова «поле» мае і ўласнае імя, праўда, мы зафіксавалі толькі некалькі выпадкаў: «калгаснае поле», «Пацічэльскае поле», «Вольгіна поле», «Тадоркава поле» (ЖП). Здараецца, што ў значэнні «зямля», «глеба», «поле» выступае і слова «ніва»: «ніва шырокая», «ніва далёкая», «ніва вялікая», «ніва ўрадлівая» (ЖП) і інш.

Але як бы там ні было, звяртаючыся да зямлі, чалавек заўсёды, па-першае, бачыў у ёй жывую істоту, па-другое, называў толькі ласкава: «зямелька», «зямліца», «сыра(я) зямелька», «сыра

---

[25] Жніўныя песні. Мн., 1974. Далей спасылкі даюцца па гэтаму выданню, у дужках — ЖП.

[26] Прыказкі і прымаўкі. Мн., 1976. Т. 1. Далей скарочана — П.

[27] Валачобныя песні. Мн., 1987. Далей скарочана — Вал.

зямліца», «зямліца хрышчоная», «зямелька жыватворная», «зямелька пладавітая», «плоць-зямліца», «зямелька-аснова», «зямелька-матка», «зямліца-царыца», «сыра Зямля-Матушка».

Старадаўнія карані маюць некаторыя іншыя выслоўі, звязаныя з зямлёю: «Зямля з зямлёю зрастаецца, нібы цела людское»; «Зямлю нельга кідаць у кіпень, бо ў зямлі мноства малюсенькіх жывых істот — грэх будзе» (УЗ). Спалучэнні тыпу «хрышчоная Зямля», «нехрышчоная Зямля», «святая Зямля» і «абагаўлёная Зямля», «хрысціянская Зямля» (Вал.) указваюць на тое, што яны ўтварыліся ў час наступлення на ўсходнеславянскія землі новай веры — хрысціянскай.

Жадаючы чалавеку ўсяго найлепшага, людзі казалі: «Будзь багаты, як зямля»; «будзь пладавіты, як наша зямля»; «будзьце, як зямля чыста, як вада свята»; «будзьце поўныя, як зямля, і шчодрыя, як зямля»; «цвіціце, як зямля»; «квітнейце, як зямля»; «рунейце, як зямля»; «зелянейце, як зямля»; «будзьце вечныя, як зямля»; «будзьце працавітыя, як зямля»; «стамляйцеся, як зямля, і адпачывайце гэтак жа спакойна, як зямля» (УЗ) і інш. Але ж пра п'янага вяскоўца звычайна казалі: «П'яны, як зямля!» (УЗ).

Асабліва часта ў народных баладах гаворка вядзецца пра Маці-Сырую Зямлю — прамога нашчадка міфічнай Маці-Сырой Зямлі. Прычым зварот да яе сустракаецца амаль у кожным вуснапаэтычным творы гэтага жанру: «Разыдзіся, сыра Зямля»[28]; «Пойдзеш у Зямлю сырую» (Б. С. 624); «Сыра Зямля ўздрыганулася» (Б. С. 477); «Ай, і станься ты, жана, сырой Матушцы-Зямельцы» (Б. С. 503); «Да ставайся, мілая, сырой Матушцы-Зямельцы» (Б. С. 505); «Як кінецца Пётра аб сыру Зямлю — няхай разлучыць мяне сыра Маць-Зямля» (Б. С. 78); «Ты прыляж-ка к сырой Матушцы-Зямлі!»; «Прыляж-прыляж к сырой Зямлі-Матушцы» (Б. С. 37, 44—45); «Удару даёнку аб сыру Маць-Зямлю» (Б. С. 583); «Сырая Зямля, родна матушка» (Б. С. 149); «У мяне мамка — сырая Зямля» (Б. С. 419); «Бодрым ножкам на дарожанькі, раціва сэрца на сырой Зямлі» (Б. С. 150).

У хаўтурных галашэннях па памёршаму бацьку, мужу, брату сярод іншых заняткаў, якімі яны займаліся пры жыцці, на першым месцы стаіць земляробчая справа: «пакінуў сваю ніву», «пакінуў поле шырокае», «палетак пакінуў неараўшы», «ніва засталася нескароджаная»[29].

---

[28] Балады: У 2 кн. / Уклад., сістэматызацыя, уступ. арт. і камент. Л. М. Салавей; Уступ. арт., уклад. і сістэматызацыя напеваў Т. А. Дубковай. Мн., 1977. Кн. 1. С. 549. Далей спасылкі даюцца па гэтаму выданню, у дужках — Б, старонка.

[29] Пахаванні. Памінкі. Галашэнні. Мн., 1986. Далей скарочана — ППГ.

Часам само слова, дакладней паняцце «зямля», у вуснапаэтычных творах падмяняецца словазлучэннямі: «жоўты пясок», «жоўты пясочак», «сыпучы пясок», «сыпучы пясочак» і інш. Адбывалася гэта ў пераважнай большасці выпадкаў там, дзе гаворка вялася пра нейкія трагічныя падзеі і справа завяршалася смяротным зыходам. Загінуўшага хаваюць у зямлю, і тады яго агортвае Маці-Сырая Зямля або жоўты пясочак: «Сырая зямліца, што ты нарабіла, а майго ж сыночка ты пахараніла»; «клікала матаньку ў сырой зямліцы»; «Прынімала Маць-Сырая Зямля»; «пясочак сыпучы засыпаў Ганульку»; «пясочак сыпучы вочы як крые»; «засыпаюць сырым пяском» (УЗ) і г. д. Або: «Кіну гару аб сыру зямлю, ой, у жоўты пясок» (Б. С. 477); «Няхай разлучыць мяне Сыра-Маць Зямля, а павянчае мяне жоўты пясочак» (Б. С. 78); «У вішнёвым садочку захавала, жоўтым пясочкам засыпала» (Б. С. 125); «Ой, лепей, пане Хаміцкі, у сырым пяску гніці» (Б. С. 346).

У некаторых выпадках «жоўты пясочак» служыць удакладненнем: «закапалі ў сырую зямлю, у жоўты пясочак» (ППГ. С. 346) ці, наадварот, слова «зямля» ўзмацняе сутнасць нейкага дзеяння: «а пясочак засыпіць вочы, а зямелька прыдушыць грудкі» (ППГ. С. 302).

Па ўяўленню патрыярхальнага чалавека, людзі пайшлі з зямлі і ў зямлю яны вяртаюцца: «зямля ў сямейку сваю прыняла»; «зямля да сябе прылучыла»; «у зямлю жыць пайшоў» (УЗ). Селянін, які памёр, паводле народных паданняў, ішоў жыць у зямлю, на той свет, душа ж ягоная адлятала «на неба», у гэтым старажытныя нашы продкі не бачылі нічога дзіўнага. Гледзячы на тое, як штогод перад зімою засынала зямля і потым, вясною, прачыналася, яны па аналогіі верылі, што гэтаксама і чалавек — памірае, але прачынаецца ў іншым свеце, адкуль ён можа з'явіцца ў нейкім таямнічым вобліку (звычайна пераўвасобіўшыся ў птушку: жанчына — у зязюльку, мужчына — у салаўя). Так перадавалася з пакалення ў пакаленне, і так яно дайшло да нас. «Чалавек пакараў варожыя сілы прыроды ў выніку ўяўляемага судакранання з гаспадарамі лясных, марскіх азёрных і палявых угоддзяў. Апавяданне бытавога характару, якое суправаджалася абрадава-магічнымі і міфалагічнымі паняццямі і ўяўленнямі людзей, — вось далёкі продак усяго чароўнага на Зямлі... Звенні з часам парваных сюжэтаў першапачатковага апавядання можна знайсці ў рэальных з'явах родавага ладу, у звычаях і парадках, ва ўсім бытавым жыцці чалавека, ва ўмовах яго працы і барацьбы за існаванне»[30].

---

[30] Аникин В. П. Русская народная сказка. М., 1977. С. 102.

Можна гаварыць і пра некаторыя элементы фетышызацыі зямлі, якая пастаянна ўяўлялася як прадмет (маецца на ўвазе, калі гаворка вялася не пра вялікую колькасць зямлі, а пра жменю, лапінку, горку і г. д.), які валодаў ці валодае чароўнай сілай у выніку таго, што ў ім жыве дух, боства, дух боства або само паняцце святасці прадмета. Гэтым можна растлумачыць і нашэнне некаторымі сялянамі і старадаўнімі воінамі на грудзях у хусцінках жменькі роднай зямлі, асабліва калі размова ішла пра нейкія далёкія, небяспечныя падарожжы, сутычкі з ворагам і г. д.

Болей таго, у асобных выпадках гераіня ці герой, паміраючы, просяць: «Разыйдзіся, сыра Зямля» (УЗ); «Адчыніся, сырая Зямля» (ППГ. С. 427); забраць да сябе: «Сырая Зямліца, вазьмі ты мяне» (Б. С. 27); дзяўчына, уцякаючы ад ліха, хаваецца ў зямлю: «Эй, красна дзеўка здагадалася, у сыру Зямлю схавалася» (Б. С. 610); «Дзеўка бегла, уцякалася ды ў зямельку захавалася» (УЗ); героі скрываюцца: «Як выпілі чамярыцу, скрыліся ў сыру Зямліцу» (Б. С. 475); нярэдка просяць прыкрыць іх: «Сыра Зямля, родна матушка, ты прыкрый мяне» (УЗ); або расступіцца: «Сыра Зямля, расступіся, ты, удованька, адступіся» (Б. С. 173); Зямля магла забраць чалавека: «Ой, сынаньку, сынаньку, узяла цябе сыра Зямля» (Б. С. 229).

Часам, праклінаючы некага, фальклорны персанаж усклікне: «Бадай цябе, мая маці, сыра Зямля не ўзяла» (Б. С. 346); «Каб табе зямлі на вочы не хапіла» (Вал. С. 207); «Каб на твае вочы людзі зямлю сыпалі», «Каб ты зямліцу сырую еў!» (Вал. С. 209, 217); «Каб ты жывы ў зямельку сырую ўлез» (Вал. С. 216); «Каб ты сваімі зубамі зямлю грыз» (Вал. С. 219); «Каб ты скрозь зямлю праваліўся» (Вал. С. 220); «Каб цябе зямля сырая забрала»; «Каб цябе зямля заела» (Вал. С. 223); «Каб цябе колам у зямлю!»; «Каб цябе нячыстая зямелька насіла» (Вал. С. 234); «Каб цябе святая зямля з'ела»; «Каб цябе святая зямля не прыняла» (Вал. С. 226); «Каб яго свет не свяціў і зямля не насіла» (Вал. С. 228); «Не панажыраецеся, каб вас сыра зямля накарміла!» (Вал. С. 230).

У даным выпадку чалавек, які пажадаў другому такое, здзейсніў, з пункту гледжання патрыярхальнага чалавека, страшэнны ўчынак — праклёў зямлёю. Праклёў сваю маці за тое, што яна загубіла яго маладую жонку, або пана, робячы, праўда, гэта спадцішка. У вуснах старажытнага продка такія словы былі самымі жудаснымі, якія можна пачуць у адрас надзвычай дрэннага чалавека.

Пра таго, хто пры жыцці заплямiў сваё імя нейкімі адмоўнымі ўчынкамі, звычайна казалі: «Няхай яна (ён) гніе ў сырой зямлі»; «Каб табе родная зямля колам стала!» (УЗ); «Каб цябе ў зямлю асінавым калом працялі!»; «марыць косці ў зямлі»; «Каб цябе зямля прыдавіла» (ППГ).

Хаваючы ў зямлі памёршых людзей, нашы продкі паступова прыйшлі да высновы, што зямля, якая забірае нябожчыкаў, вельмі вялікая. І вялікая, агромністая не ў сэнсе глабальнасці, у якой мы зараз ведаем яе як планету, а ў сэнсе таго, што «колькі людзей не ідуць у чэрава зямлі» і ўсё роўна нават знаку ніякага не відаць. Магчыма, гэта напамін аб тых далёкіх часінах, калі Зямлі як боству прыносілі ў ахвяру жывых людзей, якіх пасля здзяйснення нейкіх таямнічых магічных абрадаў забівалі. Гаворка магла весціся і пра падземны свет — прытулак памёршых у многіх народаў свету. Цяжка адназначна адказаць на пытанне. Тым не менш у беларускім фальклоры захаваліся прыклады, дзе гаворка вядзецца менавіта пра «бяздоннасць» зямлі; няхай сабе гэта робіцца і ў пераносным сэнсе, але такую паралель можна правесці:

«Пётр загадыіць сваім сенатарам, як неба высока і як зямля глыбока. Мужык Пятру расказваець...

Пётр спрашваець у мужыка:

— Рассудзі мне еты історыі: как неба высока? Как глубока зямля?

Мужык атвячаў:

— Неба очэнь нізка: как гром гранець, і глухой паслышыць. А зямля глубока: я свайго дзедушку пахараніў, к етаму врэмю шэсцьдзесят лет прайшло, і ён не павараціўся...»[31]

Як бачым, персанаж казкі, хітры мужык, ужо ведае пра бяздоннасць і глыбокасць зямлі. Магчыма, думка яшчэ не да канца асэнсаваная, але ў тым, што «еты історыі» маюць старажытныя карані, сумнявацца не даводзіцца.

«Адмыканне» зямлі. Няма нічога дзіўнага ў тым, што чалавек пакланяецца зямлі да нашага часу. Яна аснова ўсяго жывога на свеце, абаронца і карміцелька, падтрымка — сімвал «зямля» выступае перад намі з фальклору як складаны феномен са шматлікімі характэрнымі, але разнароднымі прыкметамі (карысная — некарысная, сухая — вільготная, роўная — узгорыстая, урадлівая — неўрадлівая і г. д.).

Бясспрэчна, яна захавала многія адбіткі язычніцтва, праўда, значна дэфармаванага часам. Пачынаючы ад таго, як далёкі

[31] Сацыяльна-бытавыя казкі. Мн., 1976. С. 29.

наш продак, аручы яе, баяўся нават нейкую частку сваёй сахі зрабіць з жалеза, бо лічыў, што зямлі баліць. Патрыярхальны чалавек быў цвёрда перакананы ў тым, што зямля жывая. Інакш чым іншым, як не гэтым, можна растлумачыць штогадовы росквіт зеляніны і ажыванне ўсёй прыроды вясною? Як давесці тое, што расце трава, а потым яна жаўцее і засыхае, што лістота на дрэвах распускаецца, а пасля ападае, што некаторыя жывёлы позняй восенню ўкідаюцца ў зімовую спячку і прачынаюцца толькі вясною?

Нашы продкі лічылі, што зямлю трэба абудзіць ад сну, інакш яна можа праспаць свой адвечны адведзены ёй тэрмін. Бо з надыходам вясны наступала не толькі тая пара года, якая сёння, у нашым уяўленні, з'яўляецца вясною, але і часіна, непасрэдна звязаная з летнім цыклам работ. Е. Раманаў адзначаў: «Першага сакавіка лічыцца пачаткам вясны. У гэты дзень сяляне працуюць, каб не ўгнявіць пакутніцу Аўдакію, якая «дзержа ў руцэ лета». Натуральна бачыць у гэтым адгалоску тыя з'явы, калі год пачынаўся з 1 сакавіка»[32].

Абрад «гукання вясны» меў выразныя аграрна-магічныя рысы. Трэба думаць, што вяснянкам надавалася ў ранневясновы перыяд такая вялікая ўвага менавіта як песням абрадавага значэння, закліканым, паводле думкі старажытнага чалавека, магічна наблізіць цёплыя дні, адраджэнне прыроды і магчымасць правядзення палявых работ.

З першых жа веснавых дзён вялася аграрная варажба па прыкметах. Лічылася, што першыя чатыры дні сакавіка заўсёды прадказваюць надвор'е на ўвесь год, адпаведна: першы — вясну, другі — лета і г. д.

Самымі вялікімі веснавымі святамі былі Вялікдзень, Юр'е і Сёмуха. Яны адбівалі ў сабе пэўныя этапы, вехі ў жыцці і працы селяніна-земляроба. Акрамя іх святкавалася яшчэ некалькі менш значных, якія суправаджаліся адпаведнымі абрадамі, мелі свае звычаі, павер'і і выконвалі, паводле думкі земляроба, свае пэўныя жыццёвыя функцыі.

За тыдзень да Вялікадня святкавалі Вербніцу. Асноўнае абрадавае дзеянне гэтага свята зводзілася да наступнага: кожнага сустрэчнага чалавека злёгку хвасталі асвячонай галінкай вярбы, прыгаворваючы пры гэтым: «Не я б'ю, вярба б'е, праз тыдзень — Вялікдзень. Хвора ў лес на верас, а здароўе ў косці». Як бачым, тут захавалася прамое вераванне ў тое, што распушчаная вярба перадае чалавеку магічную сілу Маці-Сырой Зямлі, якая ажыла і чыё дыханне адчувае ўсё навакольнае.

---

[32] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вильня, 1912. Вып. 8. С. 142.

Вялікае рытуальнае значэнне ў час велікоднага свята надавалася ежы. У язычніцкія часы яна мела пэўны абрадавы сэнс. Святочны велікодны рытуал патрабаваў адпаведнага набору ежы. Этнаграфічная навука заспела велікодную рэгламентацыю страў ужо ў хрысціянскім выглядзе — як свянцонае (асвячонае царкоўным ці касцёльным рытуалам). Адзін з галоўных атрыбутаў велікоднага святочнага стала — чырвонае яйка, якім распачыналі застолле. Яно мела, бясспрэчна, старадаўняе абрадавае прызначэнне. Сімволіка яго старажытная: яйка лічылася ўвасабленнем жыццядайнага пачатку. Фарбаванне велікодных яек у чырвоны колер мела на мэце ўзмацніць гэты пачатак, вылучыць яго. Хрысціянства, пераасэнсоўваючы язычніцкую сімволіку ў адпаведнасці са сваімі ўяўленнямі і догматамі, тлумачыла ўжыванне чырвоных яек як далучэнне да радасці ў сувязі з уваскрэсеннем Хрыста. Закопванне рэшткаў велікоднай стравы, касцей на загонах з надзеяй, што гэта выратуе ад граду, лішні раз сведчыла аб наданні велікодным стравам здольнасці магічна ўплываць на прыроду.

Непасрэдна да ворыва зямлі прыступалі на Юр'я. Розніца была невялікай, магла складаць прыкладна тыдзень да свята ці пасля яго, у залежнасці ад цёплых дзён і прасыхання зямлі, а таксама награвання глебы, бо ў халодную землю сяляне зерне ніколі не кідалі.

Болей таго, для заворвання зараней выбіралі нейкі канкрэтны дзень, звычайна гэта быў аўторак або субота. Перад выездам у поле валоў (каня) і саху асвячалі. Гаспадар мыўся, апранаў чыстую бялізну, браў з сабою хлеб, соль, сыр, яйка і вярбу. У некаторых мясцінах заворванне рабілі пад вечар, каб ужо да канца дня болей нічым не займацца.

Справа ў тым, што земляробчая культура абавязкова павінна была своеасабліва паўплываць на склад народнага светапогляду, надаючы яму культурна-земляробчае адценне, падпарадкоўваючы яго жаданні і памкненні ўладзе зямлі. Па меры разумовага развіцця народа гэтае механічнае, асацыятыўнае ўспрыняцце перайшло ў асвядомленае, магічнае.

Нашы продкі звярталіся да святога Юр'я, якога лічылі заступнікам ураджаю і жывёлы, з просьбаю «адамкнуць» зямлю ад зімовага сну»:

Святы Юрый, Божы пасол,
Да Бога пайшоў,
Да ўзяў ключы залатыя,
Адамкнуў Зямлю сырусеньку.

(Вал. С. 165)

Юрай, уставай рана,
Адмыкай Зямлю,
Выпушчай расу
На цёплае лета,
На буйнае жыта...
Святы Юрый Зямлю адмыкае,
Зямлю адмыкае — расу выпушчае,
Расу выпушчае, статак выганяе,
Статак выганяе, слоўца вымаўляе:
— Каб таму статку не было ўпадку
Ад таго змея грамучага,
Ад таго гада бягучага,
Ад той ведзьмы-чараўніцы.

(УЗ)

Спёкшы каравай хлеба, гаспадары з сям'ёй раненька, абавязкова не еўшы, адпраўляюцца ў абход сваіх палёў. Акрамя каравая яны бяруць з сабою гарэлку, каўбасы, яйкі, косці ад той ялавічыны, якую асвячалі на свята Вялікадня. Косці захоўваюцца ці ў натуральным выглядзе, ці ў выглядзе попелу пасля іх спальвання. Прыйшоўшы на поле, гаспадары качаюцца самі па жыце, каб акрапіцца «Юр'евай расой», а пасля качаюць каравай. Абыходзяць нівы з песнямі: «Юрый, уставай раненька, адмыкай зямлю» і інш. На мяжы поля віншуюць сваю ніву: «Добры дзень, ніва, ніва святая, — гавораць сяляне, — віншуем з хлебам і соллю і святым Юр'ем, каб Бог і Юрый пацешылі надвор'ем, ураджаем, здароўем». Гаспадару пры гэтым жадаюць піва варыць, сына жаніць, гарэлку гнаць, дачку замуж аддаваць. Касцямі, каля яны ў натуральным выглядзе, абторкваюць мяжу; калі ж яны захаваны ў попеле, то апошнім абсыпаюць тыя мясціны, на якіх расце асака.

Здаралася, што ў гэты ж самы дзень нашы продкі абыходзілі свае нівы з асвячонай вярбой. Абышоўшы ніву з усіх бакоў, галінку ўторквалі звычайна на адным з вуглоў ці пасярэдзіне загона, спадзеючыся на тое, што гэтае абрадавае дзеянне адхіліць ад будучага ўраджаю град.

Як бачым, магічна-абрадавыя дзеянні, звязаныя з «адмыканнем» зямлі і будучым ураджаем, захавалі найбольш старажытны пласт ад былога пакланення зямлі, бо ад гэтага ў прамым сэнсе залежала жыццё людзей, якія жылі і працавалі на данай тэрыторыі.

Клятва зямлёю. Імкнучыся паказаць, што яны кажуць праўду ці што яны ніколі не здрадзяць дадзенаму слову, нашы прашчуры кляліся зямлёю. А. Афанасьеў пісаў: «Народныя рускія казкі ўспамінаюць аб старажытным рускім звычаі: вымаўляючы клятву, есці зямлю, каб такім дзеяннем яшчэ цвярдзей зама-

цаваць непарушнасць вымаўляемага абяцання ці справядлівасць даваемага паказання»[33]. А. Багдановіч сцвярджаў: «...самая страшная клятва для беларуса прынесеная з зямлёю ў роце або ў руцэ»[34]. Е. Раманаў таксама падкрэсліваў факт пакланення зямлі ў старажытных беларусаў: «Зямлёю клянуцца, а ў доказ праўдзівасці клятвы ядзяць яе. У многіх мясцінах жанчынам не дазваляюць есці зямлю, і яны ў час клятвы толькі цалуюць яе, гэтак, як, прысягаючы, цалуюць крыж і Евангелле»[35]. І ў класіка беларускай літаратуры Я. Коласа апісаны выпадак з жыцця старажытных славян — свяшчэнная клятва беларускага селяніна пры дапамозе зямлі: «...А потым пацалаваў Пятрусь зямлю і прысягнуў, што ніколі не будзе піць гарэлкі» (апавяданне «Кірмаш»)[36]. Праўда, тут герой не есць зямлю, а толькі цалуе яе, але гэта ўсё роўна ўказвае на старадаўнія карані звычаю. Можна падкрэсліць яшчэ той факт, што Я. Колас несвядома перанёс магічнае дзеянне, што зрабіў, хутчэй за ўсё, механічна, паказаўшы, якім чынам кляліся тагачасныя славяне (у яго беларусы) падчас нейкага сур'ёзнага абяцання.

Усё гэта вяртае нас у тыя далёкія часы, калі продкі лічылі прыроду і прыродныя з'явы жывымі істотамі: «У шэпце лістоў, свісце ветру, плёскаце хваляў, шуме вадаспадаў, трэску распадаючыхся скал, гудзенні насякомых, крыку і спяванні птушак, рове і мыканні жывёл, у кожным гуку, які раздаваўся ў прыродзе, сяляне хочуць пачуць таямнічую гаворку, выражаючую пакуты ці пагрозы, сэнс якіх даступны толькі чараўнічаму разуменню прарочых людзей»[37].

Для чалавека, які асноўнае сваё прызначэнне бачыў у працы на зямлі, яна заставалася самай свяшчэннай істотай. Заўважым, не Бог, нават у часы хрысціянства, не прыродная стыхія, не маці, а «Маці-Сырая Зямля».

Воіны кляліся сваім богам, ахоўнікам ратнай справы — Перуном (язычнікі), а значна пазней — Георгіем Пераможцам. З тэкстаў летапісаў дакладна вядома, што, заключаючы дагаворы з грэкамі, княжацкія дружыны Алега, Ігара і Святаслава пастаянна прысягалі імем Перуна. Прысяга гэтая далучалася да традыцыйнай клятвы зброяй. Так, апавядаючы пра заключэнне мірнага дагавору Алега з грэкамі, летапісец пад

---

[33] Афанасьев А. Н. Древо жизни. С. 59.

[34] Богданович А. Е. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895. С. 20.

[35] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 8. С. 292.

[36] Колас Якуб. Зб. тв.: У 14 т. Мн., 1973. Т. 4. С. 24.

[37] Афанасьев А. Н. Древо жизни. С. 40.

945 год запісаў: «Если же кто-нибудь из князей или людей русских, христиан или нехристиан, нарушит то, что записано в хартии (дагаворы. — *А.Н.*) этой, — да будет достоин умереть от оружия своего, и да будет проклят от Бога и от Перуна за то, что нарушил свою клятву»[38].

Цяпер выразна відаць, што людзі, якія займаліся земляробчай справай, вышэй за ўсё шанавалі Маці-Зямлю. У першую чаргу яны думалі пра зямлю, пра земляробчыя цыклы, якія амаль не перарываліся на працягу года.

Зямля для чалавека была не толькі бяздоннай нетрай, адкуль не вярталіся назад (хоць у народных казках вельмі многа апавядаецца пра падарожжы ў падземны свет), але і невычарпальнай скарбонкай гаючай сілы. Калі чалавек парэзаў руку ці нагу, у народзе лічылі, што парэбна прысыпаць рану зямлёй са следу, і боль сунімецца, а рана зажыве. Як бачым, раілі браць зямлю са следу — месца судакранання чалавека з Зямлёй-асновай.

Вельмі глыбокія карані мае звычай, характэрны для ўсіх усходнеславянскіх народаў, калі кляліся на зямлі, змешваючы яе з уласнай крывёй. Так бы мовіць, у падобных выпадках атрымлівалася «плоць ад плоці». Пра гэта добра сказаў Ф. Буслаеў: «Характэрна, што ў скандынаваў было ў звычаі пабрацімства гэтаксама, як і ў славян. Уступленне ў братні саюз суправаджалася некаторымі абрадамі. Каб парадніцца крывёю, названыя браты спускалі сабе з рукі кроў і злівалі яе разам у ямачку. Самая ўрачыстая клятва пабрацімства здзяйснялася стоячы на каленях пад палоскамі дзёрну.

Мабыць, аб падобнай прысязе пад дзёрнам захаваліся звесткі ў славянскім рукапісе «Слов Григория Богослова» (XI ст.): «Ов же дърн вскроущ на главе покладая присягу творить...»[39]

Пра гэты звычай згадвае ў адной са сваіх гістарычных аповесцей Ус. Іванаў: «Таварышы пакрылі братам галовы дзёрнам, і абодва голасна кляліся Небам і Ветрам, Сонцам і Месяцам, Лесам і Вадою, Стралою і Мячом, Сахою і Сярпом быць вернымі, пароўну дзяліць гора і радасць, працу і здабычу, і ўсё, што ім прыйдзе ў рукі ці зваліцца на спіну»[40].

Сусвет часта ўяўляўся старажытнымі як агромністая жывёла ці гэткага ж памеру чалавек. Таму і змешванне крыві з зямлёю і

---

[38] Цыт. па кн.: Боровский Я. Н. Мифологический мир древних киевлян. Киев, 1982. С. 13.

[39] Буслаев Ф. И. О литературе. С. 121.

[40] Иванов Вс. Повести древних лет. Л., 1985. С. 128.

параўнанне зямной вады з крывёю маюць глыбокі філасофскі падтэкст: яе роля ў космасе тая ж самая, што і ў жывым арганізме. Кроў жа, зыходзячы з універсальных, агульнасусветных, рэлігійна-міфалагічных уяўленняў, лічылася ўвасабленнем душы. Ужо ў біблейскай кнізе «Быццё» Бог, бласлаўляючы Ноя і яго нашчадкаў, гаворыць: «Всё движущееся, что живет, будет вам в пищу... только плоти с душею ее не ешьте... я взыщу и вашу кровь, в которой жизнь ваша...» (Быц. 9, 3—5). У вышэйшай ступені паважныя адносіны да крыві, а з гэтым непарыўна звязаныя крывавыя ахвярапрынашэнні ў свой час былі характэрны ці не ўсім народам свету. Культ яе існаваў, напрыклад, у аўстралійскіх абарыгенаў — носьбітаў адной з найбольш архаічных культур на ўсёй Зямлі. Яны пілі гарачую кроў у вялікай колькасці ў сувязі з рытуальнымі абрадамі; ёю старанна афарбоўвалі свяшчэнныя рэліквіі: маладыя, моцныя мужчыны палівалі, апырсквалі, націралі сваёй крывёй хворых і старых, каб надаць ім здароўя і маладосці. Нават ужо ў пахаваннях сяроднекаменнага веку археолагі знаходзяць рэшткі чалавечых шкілетаў, якія былі пасыпаны чырвонай охрай — «замяняльнікам» крыві.

Таму клятва, дзе кроў змешвалася з зямлёю, нагадвала факт існавання наступнага матыву: зямля, якую чалавек спакон вякоў арэ і засявае, даглядае і шануе, — нішто іншае, як жывое цела, гэткае ж, як і цела чалавека. Яна адчувае кожны дотык клапатлівых сялянскіх рук і тым больш можа разабрацца, дзе сапраўдны падыход да зямлі як да святыні, а дзе неахайны, і адпаведна плаціла за гэта старажытнаму чалавеку тым, што ён заслужыў. Рэкі, рачулкі, крынічкі нагадвалі сабою крывяносныя сасуды гэтага магутнага і своеасаблівага цела. Інакш цяжка растлумачыць прыведзеныя намі вышэй прыклады.

У старажытнай «Галубінай кнізе» даецца наступная, па сутнасці сваёй касмаганічная, карціна гэткага жывога арганізма, які ўяўляў сабою Сусвет:

> Наши промыслы от облак небесных;
> У нас мир-народ от Адамия;
> Кости крепкие от камения;
> Телеса наши от сырой Земли;
> Кровь руда наша от черна моря.[41]

Ці ж не нагадвае тут Сусвет сабою чалавека? Здаецца, што ёсць усе падставы даць сцвярджальны адказ.

---

[41] Щапов А. П. Соч.: В 2 т. СПб., 1914. Т. 1. С. 105.

Зямля з'яўлялася і той ажыўленай істотай, якая надавала дадатковыя сілы і без таго магутным народным казачным асілкам. Нярэдка ў беларускіх казках сустракаюцца падобныя сцэны, калі два праціўнікі не могуць перамагчы адзін другога, пакуль нехта з іх не падніме свайго ворага над галавою, г. зн. адарве яго ногі ад зямлі і тым самым ізалюе праціўніка (ворага, саперніка) ад пабочнай зямной сілы. Але ж тут ёсць і іншы аспект — кінуты аб зямлю асілак, цмок ці вораг адразу ж памірае. Чым можна растлумачыць гэты факт? Мабыць, тым, што ў даным выпадку зямля ўяўлялася людзям ужо «цвёрдым камянём», які карае злых адмоўных персанажаў за здзейсненыя імі раней учынкі.

Часам у ролі пакараемай выступала дзяўчына або жанчына, якая не згаджалася ў нечым саступіць грознаму пану, здрадзіла свайму міламу, каханаму: «Кінулася сястрыца аб сыру-Зямлю»; «Як ударыў ён Параню аб сыру Зямлю»; «Як ударыў ён Параню аб сыру Зямлю — і к вечару Параня здзелалась бальна». Зрэдку фальклорным персанажам даводзіцца змагацца з нейкай прыроднай стыхіяй або з'явай: «Падніму гару павыша сябе, кіну гару аб сыру Зямлю» (Б. С. 27, 278, 477).

Ці такі факт, калі Змей шасці-, дзевяці-, дванаццацігаловы заганяе ў зямлю станоўчага героя па калені, па пояс і па грудзі («па пахі»). Але тое, што Іванька-Ліпавік[42], напрыклад, апынуўся амаль увагнатым у зямлю, не становіцца для яго смяротным, хутчэй наадварот, — паглыбіўшыся ў глебу, ён імгненна чэрпае з яе дадатковыя сілы, якіх хапае якраз для таго, каб перамагчы Змея. Зямля ў даных выпадках яскрава пераклікаецца з той усёмагутнай жывой істотай з касмаганічных міфаў, якая давала жыццё ўсяму жывому на свеце. Мабыць, менавіта там трэба шукаць карані і іншых магічна-абрадавых дзеянняў, звязаных з зямлёй. Можна адзначыць наступнае: галоўную, асноўную частку земляробчай рэлігіі дняпроўскіх славян складалі не столькі вераванні, сколькі абрады, злучаныя з рознымі момантамі земляробчай вытворчасці. Яны ўяўлялі сабою цэласны каляндарны цыкл, размеркаваны на працягу ўсяго года; па свайму характару — насілі пераважна магічны характар і ў менш значным маштабе выяўлялі элементы ахвярнага культу.

У даўнейшыя часы жанчыны пасля заканчэння жніва качаліся па сваёй ніве, каб яна вярнула страчаную падчас уборкі сілу і энергію, — гэта таксама прамая сувязь са старажытным

---

[42] Казкі ў сучасных запісах. Мн., 1989. С. 98—99.

пакланеннем зямлі, якая ў падзяку за тое, што людзі, не парушаючы спрадвечных канонаў, працуюць на яе целе, аблягчаюць яе жыццё, вяртае ім моц і сілу. Тое ж самае назіралася і на Гомельшчыне: «Выпалаўшы «бараду», каб налета жыта было чыстае, і паліўшы яе вадою, каб не было засухі, рассцілаюць паміж калосся белую хусцінку, кладуць на яе лусту хлеба і пасыпаюць соллю. Потым збіраюць палявыя кветкі і аздабляюць імі «бараду». Пасля гэтага жнеі кладуцца на зямлю, каб на будучы ўраджай жыта было добрае і калоссе гнулася да зямлі»[43]. Устаўшы з зямлі, жнеі мыюць рукі вадою, каб налета было чыстае жыта, і перавязваюць снапы чыстаю травою або саломаю, каб на будучы год не парэзаць руку ў час жніва.

Пры гэтым кожная жняя качалася па ніве, прыгаворваючы: «Ніўка, ніўка, аддай маю сілку на другую ніўку. На коніка лой, на ніўку гной, а мне здароўя. Судзі, Божа, налета жаці і ядранейшае і гусцейшае!»[44]

Як бачым, асноўная рыса земляробчай дахрысціянскай рэлігіі заключаецца ў перабольшванні ў ёй практыкі — магіі і рэлігіі — над міфалогіяй. Багатая практыка аформлена строгім традыцыйным рытуалам; міфалогія, насупраць, адрывачная і бессістэмная. Ёсць уяўленні аб спецыяльных земляробчых духах ці боствах, якія нават называліся акрэсленымі імёнамі, але функцыі іх пераплятаюцца, слаба дыферэнцыраваныя і ўзаемаадносіны паміж імі таксама ўяўляюцца не надта выразна.

Можна дапусціць, што непасрэдна з гаючай сілай зямлі звязаны жніўныя песні, бо ў этнаграфічных запісах сустракаецца наступная тэма: «Калі жняя пачуе стому, забаляць рукі і спіна, тады яна пачынае пець песні, якія носяць назву жніўных»[45]. А як вядома, у гэтых песнях жнейкі заўсёды звяртаюцца да Маці-Зямлі з просьбай дапамагчы падчас жніва, не пакідаць у горы і галечы. Але ж часта звярталіся і да Сонца, відаць, нездарма ж нашых продкаў называлі сонцапаклоннікамі. «У Себежскім павеце гаспадыні, выйшаўшы на ніву, становяцца тварам да сонца і моляцца, потым зажынаюць «бародку» са словамі: «Дай жа, Божа, штоб лёгка жалась! Сярэдзінка не балела, ручанькі не млелі, ножанькі не дзервянелі, галава не гарэла!» Для «бародкі» зажынаюць тры жмені жыта, звязваюць іх у сноп і кладуць на плечы гаспадыні. Яна адносіць «бародку» дамоў і кладзе за абразы, а жнеі бяруцца за

[43] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 8. С. 241.
[44] Тамсама. С. 240.
[45] Тамсама.

работу. Строга сочаць пры гэтым, каб у гаспадыні, якая зажынае жыта, была «рука лёгкая», іначай жнеям будзе вельмі цяжка жаць. Калі ж між гаспадынь такой не знойдзецца, то зажынае маладая дзяўчына»[46].

На палескіх абшарах распавядаюць яшчэ і пра тое, што калі грыміць гром (маецца на ўвазе першы гром), лье дождж, то людзі звычайна імкнуцца патрапіць пад яго, умыцца, а таксама пакачацца па зямлі. Тут зноў нам бачыцца непасрэдная сувязь са старажытным культам зямлі.

Мы маем усе падставы для таго, каб сцвярджаць, што з адным з найбольш старадаўніх відаў чалавечай дзейнасці — земляробствам — звязаны і старажытнейшыя карані, так званыя каляндарныя абрадавыя земляробчыя дзеянні, г. зн. абрады, прымеркаваныя да пэўных сельскагаспадарчых работ у сувязі са зменай пораў года.

Старажытны земляроб быў бездапаможны перад стыхіямі прыроды. Назіранні за з'явамі прыроды нараджалі ў яго свядомасці ўяўленні, быццам жывёлы, расліны і нежывая прырода (стыхіі) валодаюць чалавечымі ўласцівасцямі: думкамі, пачуццямі, воляй. На гэта ўказваюць і шматлікія археалагічныя знаходкі. Так, выявы заштрыхаванага крыжа ў коле альбо крыжа, пазначанага на заштрыхаваным полі, змешчаныя на гліняных грузіках, разглядаюцца вучонымі як праява своеасаблівай сілы зямлі, яе культу.

Калі на малюнках грузікаў з Палесся прасочваецца культ урадлівасці глебы, то на такіх жа вырабах з Падняпроўя ёсць яшчэ раслінны арнамент і знойдзены рытуальныя фігуркі жывёл. Гэта дае падставу меркаваць, што і ў жыхароў старажытнага Палесся культ урадлівасці распаўсюджваўся не толькі на земляробства, але і на жывёлагадоўлю.

Аналізуючы малюнкі на гліняных грузіках, можна заключыць, што ў светапоглядзе носьбітаў мілаградскай культуры Палесся адлюстраваны тры напрамкі пакланенняў: сонцу, агню і ўрадлівасці. Узоры арнаментаў сведчаць аб іх цеснай сувязі. Яны падпарадкаваны галоўнай мэце — ідэі ўрадлівасці.

Нават асноўны напрамак каляднай варажбы на Беларусі праходзіў у форме своеасаблівых прыкмет-тлумачэнняў. Адвечная іх тэма — зямля і звязаны з ёю непарыўны ўраджай. Непасрэдныя атрыбуты варажбы — сноп, колас, зерне, хлеб, прылады працы, адным словам, усё тое, што расце на зямлі і чым яе апрацоўваюць.

---

[46] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 8. С. 240.

Зімою зямля, па ўяўленню патрыярхальных людзей, спала. Але нават падчас яе сну сяляне спрабавалі прадказаць, які ж будзе ўраджай на зямлі на будучы год, чаго трэба чакаць ад наступнай вясны, бо гэта заўсёды хвалявала. Чалавека зямлі турбавалі не столькі грошы і багацце, колькі самае надзённае — хлеб і да хлеба на будучы год.

Бясспрэчна, зямлю абагаўлялі, яе шанавалі і ніколі проста так, без нагоды, не згадвалі. Продкі слушна разважалі, што будзеш несур'ёзна сябе паводзіць у гэтым плане, то потым усё адмоўна адаб'ецца на дабрабыце сям'і, роду. Вядома ж, ніхто на такі крок не адважваўся. Кожнаму хацелася, каб у яго ўсё ішло належным чынам, каб на ягоным надзеле вырастаў шчодры ўраджай, бо ў адваротным выпадку пагражала галодная смерць. Што такое голад, старадаўнія жыхары зведалі добра. Таму нават у думках імкнуліся заўсёды сцерагчыся ад яго. Іншая справа тое, як атрымлівалася ў рэальным жыцці, суровым, напружаным, шматпакутным.

З зямлёю чалавек яднаўся раз і назаўсёды, бо нараджаўся, жыў на ёй, а калі прыходзіў час, то і «хаваўся ў зямную нетру», «ішоў жыць да продкаў». Без яе ён проста не мог уявіць свайго існавання, ды, мабыць, і не імкнуўся ніколі да гэтага.

ШАНАВАННЕ ДРЭВАЎ СТАРАЖЫТНЫМІ БЕЛАРУСАМІ

Абагаўленне дрэваў. Няма нічога дзіўнага ў тым, што нашы продкі, далёкія і блізкія, жыццё якіх праходзіла сярод глухіх лясоў, на ўлонні першаставаральнай прыроды, у рэшце рэшт пачыналі абагаўляць усё жывое. Відаць той, хто першы ўздумаў пакланяцца дрэвам, не праводзіў рэзкай мяжы паміж імі і чалавекам, бо і дрэвы і чалавека лічыў істотамі адухоўленымі. Баліць чалавеку, значыцца, можа гэтаксама балець і любому дрэву, цячэ кроў з цела чалавека, — і сок, які выступіў на дрэве, прыраўноваўся да яе. Сцвярджалі, што той, хто ніколі не пярэчыць прыродзе (не робіць ёй нічога шкоднага), у канцы жыцця або ўжо на тым свеце атрымае здольнасць разумець таямнічую гаворку лясоў і траў, вятроў і грымот.

Людзі такія маглі бачыць схаваныя глыбока пад зямлёю ці дзе ў іншых патаемных месцах незлічоныя скарбы і каштоўнасці, менавіта яны, у большасці выпадкаў, валодалі дарам прадказання або чараўніцтва. Патрыярхальныя продкі былі перакананы, што да такіх асоб патрэбна звяртацца падчас надзвычай цяжкіх жыццёвых момантаў: калі, напрыклад, град выб'е ўраджай, калі доўга няма дажджу і ўсталявалася страшэнная засуха, калі пачынае, ні з дай прычыны, хварэць жывёла і г. д. Можна адзначыць, што такіх вяскоўцаў не толькі паважалі, але і баяліся, асабліва тады, калі каму-небудзь з варажбітоў і сапраўды ўдавалася здзейсніць што-небудзь непрадказальнае (выратаваць, знайсці-адшукаць). І таму, як толькі нехта з гэтых асоб, якія займаліся знахарствам або варажбою, прасіў зрабіць ці дапамагчы любога з аднавяскоўцаў у якой-небудзь гаспадарчай справе, то яму імкнуліся дапамагчы адразу ж, неадкладваючы назаўтра. Баяліся, каб не пакрыўдзіўся той, хто прасіў. Калі такое здаралася — трэба было чакаць самага дрэннага ў будзённым жыцці. Гаварылі, што раззлаваны прадказальнік лёсу мог такое напрарочыць чалавеку! З гэтай нагоды іх, у большасці, і палохаліся сяляне.

Сапраўды, патрыярхальныя людзі пакланяліся ўсяму жывому на зямлі, і лес, вядома ж, не складаў выключэння. Менавіта ў многім дзякуючы яму старажытны чалавек здолеў выжыць у бязлітаснай барацьбе з прыродай, таямнічых з'яў і змен у якой ён не мог растлумачыць.

Людзі са старажытных часоў пакланяліся дрэвам і камяням, раслінам і жывёлам. Ф. Энгельс пісаў: «Карані антрапамарфізму, зліваючыся з увасабленнем ці персаніфікацыяй — уяўным аб прадметах нежывой прыроды і ўласцівасцях чалавека як аб жывых істотах, звяртаюцца да свядомасці першабытнага чалавека, да краю «бяздоннай бездані».

Сілы прыроды ўяўляліся старажытнаму чалавеку чымсьці чужым, таямнічым, што падаўляе. На вядомай ступені, праз якую праходзяць усе культурныя народы, ён асвойваецца з імі шляхам увасаблення. Менавіта гэта імкненне да ўвасаблення стварыла ўсюды багоў»[1].

Ф. Буслаеў сваім выказваннем нібы працягваў слушную думку Ф. Энгельса: «Міфалагічныя пачаткі, агульныя для ўсіх роднасных індаеўрапейскіх народаў, у кожным з іх атрымлівалі сваё ўласнае развіццё ў выніку большай або меншай сталасці духоўных сіл народа, а таксама ў выніку розных абставін, мясцовых і гістарычных, якія садзейнічалі вольнаму раскрыццю дахрысціянскіх народных вераванняў або затрымлівалі яго»[2].

Патрэбна адзначыць, што шанаванне дрэваў было своеасаблівым рытуалам маленняў, звернутых да вегетатыўнай сілы прыроды, яно шырока адлюстравана ў этнаграфічных запісах. Э. Ажэшка пісала пра нашых продкаў: «Гэтай думцы (абмежаванасці беларусаў. — *А.Н.*) без сумнення таксама супярэчыць і веданне народам раслiннага свету, настолькі дакладнае, што смела можна сцвярджаць: ад самага высокага дрэва да найдрабнейшай травінкі, якія растуць на той самай зямлі, што і ён, няма такой расліны, якая ў яго мове не мела б сваёй назвы, а ўжо ў саміх гэтых назвах выяўляецца назіральнасць, выказаная жывапісна і паэтычна, часам грубавата, але затое дакладна»[3].

Выбар сімвалаў для структуравання свету і апісання яго функцыянавання быў зведзены да калектыўных ведаў пра свет. Ні адно з семантычных увасабленняў для міфапаэтычнай свя-

---

[1] Энгельс Ф. Подготовительные работы к «Анти-Дюрингу» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М., 1968. Т. 20. С. 26.

[2] Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 2. С. 5.

[3] Ажэшка Э. Аповесці. Апавяданні. Нарысы. Мн., 2000. С. 15.

домасці не з'яўляецца абсалютна незалежным, бо ўсе яны скардынаваны паміж сабой і ўтвараюць адзіную універсальную сістэму. Пазнаючы свет, старажытны продак падзяляў яго непарыўнасць шляхам бінарнага супастаўлення. Першапачатковай асновай міфалагічных сімвалічных класіфікацый з'яўляюцца не матывы, а адносіны ў выглядзе элементарных семантычных апазіцый, у першую чаргу тых, якія адпавядаюць найпрасцейшай прасторавай і пачуццёвай арыентацыі чалавека. Такія адносіны потым актыўна аб'ектывізуюцца і дапаўняюцца найпрасцейшымі суадносінамі ў касмічным прастора-часавым кантынууме, у соцыуме або на мяжы соцыуму і космасу, прыроды і культуры, непасрэдна да больш абстрактных лічбавых супрацьпастаўленняў і такіх фундаментальных антыномій, як жыццё — смерць, шчасце — няшчасце, а таксама магістральнай міфалагічнай апазіцыі сакральнае — прафаннае. Уласна міфалагічнай класіфікацыя становіцца тады, калі зроблены пераход ад семантычных апазіцый, якія выяўляюць арыентацыю чалавека ў прасторы і ўспрыняцце кантрастных адчуванняў, да касмалагічнага асэнсавання асноўных параметраў карціны свету і ўстанаўлення адпаведнасцей на мове розных органаў пачуццяў, частак грамадства, прыроднага свету, чалавечага цела і інш., а таксама для ўключэння ў адпаведную сістэму каштоўнасцей.

Што датычыцца дрэваў, то яны падпадаюць пад класіфікацыю ў адпаведнасці з усімі вышэй згаданымі крытэрыямі. У міфалагічных уяўленнях продкаў дрэва (або часткі яго) разглядаюцца з пазіцый свой — чужы, верх — ніз, неба — зямля, дабро — зло, мужчынскі — жаночы. Тут важны граматычны род назоўніка, які абазначае дрэва, а само адрозненне граматычнага роду ёсць працэс, цесна звязаны са стварэннем міфа. Апісаная з'ява, верагодна, генетычна судакранаецца з архаічнымі касмалагічнымі ўяўленнямі, у якіх пералічаныя светапоглядныя апазіцыі суадносіліся менавіта з ідэяй Сусветнага дрэва, што стала пасрэднікам паміж чалавекам і Сусветам, увяло мэтавую меру ў ізаморфныя элементы Сусвету, і зрабіла яго дасягальным для выражэння ў знакавых сістэмах.

У агульным кульце прыроды ва ўсходнеславянскіх язычнікаў было шырока распаўсюджана абагаўленне свяшчэнных жывёл і пакланенне свяшчэнным дубровам ці дрэвам (даволі часта свяшчэннымі лічыліся, акрамя дуба, ліпа, бяроза, вярба). Напрыклад, з бярозай звязаны цэлы шэраг вясенніх абрадавых і карагодных песень, і не толькі ў славян. Яшчэ не гэтак даўно ў горных раёнах Таджыкістана бяроза лічылася свяшчэнным

дрэвам толькі таму, што чорныя вертыкальныя плямы на яе кары нагадвалі першую літару арабскага алфавіта — «аліф». Сярэднявечныя персідскія паэты параўноўвалі з гэтай літарай гнуткі стан сваёй каханай, а губы яе з другой літарай — «мім». Вярба — гэта, паводле народных паданняў, тужлівая, самотная душа, якая заўсёды перажывае, заўсёды з нейкім адвечным клопатам не толькі адносна свайго дабрабыту, але і адносна дабрабыту іншых.

Аналізуючы фальклор беларускага народа, заўважаем, што ў ім таксама часта сустракаецца сімвал бярозы. Пры высвятленні яго генезісу, семантыкі, функцыянальнай прызначанасці, як і адносна іншых дэндралагічных сімвалаў, трэба мець на ўвазе комплекс наступных кампанентаў: побытавы, міфалагічны, рытуальна-абрадавы; неабходна ўлічваць, што хоць дадзеныя носьбітамі традыцыі матывіроўкі не з'яўляюцца непасрэднымі атрыбутамі глыбіннага сэнсу, але яны, разам узятыя, дапамагаюць рэканструяваць гэты сэнс і служыць свайго роду кантрольнымі тыпалагічнымі арыенцірамі. Нельга пакідаць па-за ўвагай і знакавае напаўненне тых дзеянняў, якія адбываліся ў дачыненні да расліны (прыгінанне, ламанне, скручванне, завіванне і г. д.), бо гэтыя дзеянні залежаць ад міфарытуальнага значэння канкрэтнай расліны. Таму праз іх тлумачэнне можна спасцігнуць глыбінна-міфічнае напаўненне канкрэтных сімвалаў. У вуснапаэтычных творах сімвалічныя дзеянні і станы вобразаў нярэдка выкарыстоўваюцца для перадачы зрухаў ва ўнутраным свеце героя і таму часта вар'іруюцца ў дачыненні да розных умоў.

Бяроза распаўсюджана па ўсёй умеранай і паўночнай зоне Еўразіі, а таксама ў горных раёнах паўднёвых зон. Ужо індаеўрапейцы выдзелілі гэтую расліну з шэрагу іншых дзякуючы такім характэрным уласцівасцям яе, як здольнасць гнуцца і не ламацца ў буру, а згінаючыся амаль да зямлі, зноў выпростваца, хутка зажыўляць пашкоджаныя месцы, дзе была садрана бяроста, магчымасць прарастаць на любой глебе, хутка расці і адной з самых першых убірацца ў зеляніну. Здаецца, што ў знешнім выглядзе бярозы найбольш уражваў чалавека яе белы бліскучы колер кары, па якому гэтае дрэва і атрымала сваю назву, што мае агульнаіндаеўрапейскі характар і звязана са словамі «светлы», «ясны».

Згодна са сцверджаннямі польскага даследчыка К. Машыньскага, роля бярозы ў культавай і абрадавай практыцы славян меншая, чым, напрыклад, дуба і ліпы (калі не прыняць пад ўвагу ўжыванне гэтага дрэва як маю, а галінак для азелянення

хат). З пункту гледжання этнаграфіі роля яе становіцца больш значная, асабліва, калі пасоўваемся на поўнач, паўночны ўсход. З далёкіх часоў цягнецца міфалагізацыя гэтага дрэва. Паводле Дж. Фрэзера, у скандынаваў і тэўтонаў бяроза была прысвечана багам Тору, Донару і Фрызе. У рымлян бяроза сімвалізавала ўладу, цэлыя абярэмкі бярозавых розгаў, звязаных рамянямі, — адзнака ўлады найвышэйшых рымскіх кіраўнікоў. Калі ўжо размова пайшла пра ўладу, то трэба адзначыць, што галінкі бярозы ўжывалі і для пакаранняў: бярозавымі розгамі білі зняволеных, злачынцаў і — ажно да пачатку XX ст. — дзяцей, вучняў. Такім чынам, амаль па ўсёй тэрыторыі, дзе была распаўсюджана бяроза, гэтае дрэва вылучалася з шэрагу іншых, яно сакралізавалася.

Да нашых часоў дайшло шмат звестак аб пакланенні язычнікаў драўляным багам ці проста зялёным дрэвам. Так, у летапісным апавяданні пра князя Кія паведамляецца, што «паляне бяху же тогда погании, жруще озером и колодязем, рощением, якое же прочим погании»[4]. Нагадаем, што своеасаблівыя культавыя мясціны, якімі з'яўляліся паляны ля свяшчэнных дубоў і свяшчэнныя гаі, «древеса» і «рощения», зыходзячы з тэрміналогіі старажытных кніжнікаў, неаднаразова згадваюцца ў гістарычных крыніцах. У адным выпадку вараг-хрысціянін, у якога забралі сына, каб прынесці яго ў ахвяру язычніцкім багам, так казаў пра драўляных ідалаў: «не суть то бози но древо; днесь есть, а утро изгнееть»[5]. Амаль аналагічны адказ далі князю Уладзіміру Святаслававічу «немцы от Рима», якія спрабавалі ў далёкім 986 годзе ўгаварыць князя ахрысціць Русь пад апекай магутнай Рымскай царквы: «а бози ваши древо суть»[6]. Патрэбна дадаць, што ў даным выпадку мелася на ўвазе драўлянае адлюстраванне язычніцкіх багоў у старажытным Кіеве (высечаных з дуба). Тым не меней можна адзначыць, што культ дрэваў быў шырока распаўсюджаны ў дахрысціянскай Русі.

Можна смела сцвярджаць, што прапаведнікі пакінулі на Русі ў 980-я гады не проста пераасэнсаванае чараўніцтва, а дасканала развітую язычніцкую культуру са сваёй міфалогіяй, пантэонам галоўных багоў, жрацамі. Як адзначае Б. Рыбакоў: «Гэтая другая стадыя (погляду. — *А. Н.*) звязана з вырабам ідалаў і чалавечымі ахвярапрынашэннямі, чым займаліся бацька і сын біблейскага Аўраама: «Посемь же дьявол в большие прельще-

---

[4] Холмогорская летопись // Полн. собр. рус. летописей. Л., 1977. Т. 33. С. 270.

[5] Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Ч. 1. С. 58.

[6] Тамсама. С. 59.

нья вверже человеки и начаша кумиры творити: ови древяны, ови медяны, а иные златы и серебряны. И кланяхуся им и привожаху сыны своя и дщери и закалаху пред ними и бе вся Земля осквернена»[7].

Старажытныя людзі, якія верылі ў святасць дрэваў, сцвярджалі, што некаторыя птушкі і жывёлы таксама звязаны з нячыстымі духамі і багамі: «Суть же скверные молбища их: лес и камение и реки и блата, источники и горы и холмы, солнце и месяц и звезды и езера. И просто рощи — всей твари поклоняхуся яко богу и чтяху и жертву приношаху кровную бесом — волы и овцы и всяк скот и птицы...»[8] У «Слове на памяць епіскапа» на першае месца пастаўлены той жа самы культ: «Ты (чалавек. — *А. Н.*) Бога оставив, рекам и ичсточникам требы полагаеши и жреши яко Богу твари бездушной»[9]. Царкоўныя сведчанні ўводзяць нас у сутнасць маленняў воднай стыхіі: «Пожьрем студеньцемь и рекам и се тем да улучшим прошения своя», г. зн. «прынясём ахвяры крыніцам і рэкам і гэтым забяспечым нашы просьбы»[10]. І далей: «О в требы сътвори на студеньци — дъжда иску от него, забыв, яко Бог с небес дъждь дасть.

О в реку богыну нарицаеть и зверь, живущ в ней, яко Бога нарицая требу творить»[11].

Людзей, якія адважваліся закрануць свяшчэннае дрэва ці асмельваліся сарваць з яго лісток, садраць кару, чакала суровая кара. Іх ніхто не мог пераканаць у адваротным, што быццам бы жывое дрэва не чуе, не адчувае, што яму не баліць і на яго не перадаюцца людскія грахі, хваробы, пошасці і г. д. Болей таго, паважалі, шанавалі і — баяліся! — не абавязкова там нейкага свяшчэннага дрэва (цудадзейнага), але і проста растучага, якое магло сустрэцца чалавеку ў любым месцы. Закранеш яго, зламаеш, няхай сабе і ненарокам, і абавязкова наклічаш на сябе ўсемагчымую бяду. Вось як апісваў такое пакаранне ў старажытнай Германіі Дж. Фрэзер: «Аб тым, наколькі вялікае значэнне надавалі гэтаму пакланенню ў старажытныя часы, можна меркаваць па бесчалавечнасці пакарання, якое, па законах германцаў, чакала кожнага, хто асмельваўся садраць кару растучага (проста растучага, а не свяшчэннага. — *А. Н.*) дрэва. Злачынцу выразалі пупок і прыбівалі яго да той часціны

---

[7] Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 9.
[8] Полн. собр. рус. летописей. М., 1975. Т. 5. С. 73.
[9] Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. М., 1987. С. 135.
[10] Тамсама.
[11] Тамсама.

дрэва, якую ён абадраў; потым яго вадзілі вакол дрэва да таго часу, пакуль кішкі цалкам не намотваліся на ствол. Пакаранне гэтае было накіравана на тое, каб замяніць засохлую кару дрэва жывой тканкай чалавека»[12].

У старажытных беларусаў, якія пакланяліся свяшчэнным гаям і дубровам, існавала павер'е, паводле якога яны лічылі вялікім і непапраўным грахом нават узяць у свяшчэннай дуброве зламаную галінку. На іх думку, чалавек, які гэта зрабіў, ці хутка памрэ, ці будзе знявечаны. Жанчынам туды ўваход увогуле быў забаронены, справа тлумачылася тым, што яны нібыта не мелі роўных правоў з мужчынамі і таму ім не дазвалялася тое, што маглі зрабіць прадстаўнікі моцнага полу.

Дрэвы, якія раслі ля крыніц, ручаёў, рэчак, карысталіся асаблівай пашанай. Сэнс звяртання да крынічнай вады і ўзнікнення казачнага паняцця «жывая вада» часта тлумачыцца здаўна існуючай у антыязычніцкай літаратуры думкай: «Рекосте створим зълая, да придут на ны добрая — пожърем студеньцем и ее тем, да улучшим прошения своя». І далей: «Оу требу створи на студеньци, дъжда иску от него»[13].

Месцамі рытуальных малебнаў (даказана археолагамі і гісторыкамі) былі даволі высокія груды, якія быццам бы ўзвышалі тых, хто прыходзіў сюды, над узроўнем звычайнага жыцця, і ў людзей ствараліся ўражанне, што гэта значна набліжала іх да нябесных багоў, да іхняга жылля. Летапісныя даныя таксама пацвярджаюць, што ідалы, якім пакланяліся славяне-язычнікі, ставіліся на ўзгорках.

У дахрысціянскі перыяд месцы адпраўлення культавых дзеянняў знаходзіліся сярод густанаселеных тэрыторый. Такое характэрнае размяшчэнне свяцілішчаў указвае на тое, што яны выконвалі ролю рэлігійных цэнтраў плямёнаў і родавых аб'яднанняў. Але былі выпадкі збудавання свяцілішчаў у значнай адлегласці ад паселішчаў. Пацвярджэнне таму — балотныя свяцілішчы на Смаленшчыне. Усе вядомыя да гэтага часу культавыя мясціны на ўсходнеславянскай тэрыторыі функцыяніравалі пад адкрытым небам. Часцей за ўсё яны размяшчаліся на вяршынях шануемых насельніцтвам горак, узвышшаў, у свяшчэнных дубровах, ля рытуальных калодзежаў і крыніц, аб чым сведчаць пісьмовыя сцверджанні аб развіцці ў славянскім асяроддзі пантэістычнага культу прыроды. Да цяпе-

[12] Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1980. С. 130.

[13] Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914. С. 151.

рашняга часу вывучана і дасканала даследавана ўсяго некалькі дзесяткаў свяцілішчаў.

У «Жыціі Георгія Амастрыдскага» занатавана наступнае: «Лугам, крыніцам, дрэвам пакланяюцца»[14].

Пакланенне дрэвам захавалася ва ўсходніх славян і пасля прыняцця хрысціянства. Царкоўнікі ганьбілі ў сваіх павучаннях абагаўленне прыродных стыхій, тлумачылі ўсё гэта ці няведаннем сапраўднай веры, ці рознымі штукарствамі д'ябла, які «овы прельсти в тварь веровати и в солнце же и в огнь и во источники же и в древа и во ины различны вещи»[15]. У сінаідальнай рэдакцыі Устава Уладзіміра Святаслававіча чытаем: «хто моліцца пад гумном ці ў гаі, або ля вады»[16], належыць царкоўнаму суду. Таму цяжка пагадзіцца са сцверджаннем «расійскага Златавуста» Кірылы Тураўскага, які, відаць, значна паспяшаўся, гаворачы, што сучасныя яму русічы сталі пераканаными хрысціянамі: «не нарекутся Богом стихия, ни солнце, ни огонь, ни источники, ни древа»[17]. У «Жыціі Канстанціна Мурамскага» таксама перабольшваецца перамога хрысціянства над язычніцтвам. Аўтар «Жыція...» гаворыць: «дуплинам деревянным ветви и убрусцом обвешивати и им поклоняхуся, все пристама»[18]. А вось як цікава апісана пакланенне язычнікаў (у тыя часы ерэтыкоў) у «Тэксце аб ерэтычным руху ў Балгарыі ў XIV ст.»: «Ён (манах Феадарыт. — *А. Н.*) вучыў пакланяцца дубу і ад яго (дуба. — *А. Н.*) прымаць вылячэнне. Таму многія прыносілі там у ахвяру авечак, ягнят, верачы ў гэты падман»[19].

Даволі доўгаму пакланенню славян і балтыйскіх народаў дрэвам актыўна садзейнічала і тое, што літоўцы, напрыклад, былі звернуты ў хрысціянства толькі ў канцы XIV — пачатку XV ст. Гэта ў асноўным, але ж былі яшчэ і мясціны, дзе ўплыў язычніцкай веры захаваўся на значна даўжэйшы час. Культ дрэваў працягваў адыгрываць важную ролю. Некаторыя пакланяліся не толькі магутным дубам, але і разгалістым высокім дрэвам іншых пародаў, якія, на іх думку, маглі перадаваць на зямлю волю язычніцкіх багоў. Другая частка літоўцаў, як зрэнку вока, аберагала свяшчэнныя гаі, размешчаныя побач з вёскамі.

---

[14] Откуда есть пошла Русская земля. М., 1986. Т. 2. С. 550.

[15] Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков, 1916. Т. 1. С. 49—50.

[16] Древнерусские княжеские уставы. М., 1976. С. 23.

[17] Гальковский Н. М. Борьба христианства ... Т. 1. С. 49.

[18] История культуры Древней Руси. М.; Л., 1952. Т. 2. С. 159.

[19] Хрестоматия по истории южных и западных славян. Мн., 1987. Т. 1. С. 66.

Лічылася смяротным грахом выпускаць туды пасвіцца жывёлу ці нават заходзіць людзям без уважлівых на гэта прычын. У свяшчэнных гаях мужчыны збіраліся (наконт жанчын не згадвалі) толькі ў вызначаныя дні, тады, калі багі гатовы былі выслухаць іх зямныя справы, а турбаваць багоў без падстаў строга забаранялася.

Сляды пакланення дрэвам можна сустрэць у летапісных зводах, якія адлюстравалі падзеі, што адбываліся некалькі стагоддзяў таму назад. Дж. Фрэзер прыводзіць такі прыклад: «Калі месіянер Іеранім Пражскі (каля 1380—1416 гг.) пачаў пераконваць язычнікаў-літоўцаў высекчы свае свяшчэнныя гаі, натоўп жанчын прасіў караля Літвы (так у тэксце. — *А. Н.*) яго супыніць: разбураючы лясы, сцвярджалі жанчыны, ён разбурае дом Божы, які пасылаў народу дождж і святло сонца»[20]. А ніжнегародскі царкоўнік у сваёй чалабітнай за 1636 год скардзіцца, што «въ седьмой четверток по Пасце собираются жены и девицы подъ дерева и приносят яко жертвы пироги и каши и яичницы и поклонясь березам, оучнуть походя песни сатанинские приплетая пети и дланьми плескати, и всяко бесятся»[21].

Пакаранне ў выпадку звароту язычнікаў да сваіх абрадаў магло быць самым жорсткім. «Перш за ўсялякую праўду патрэбна гаварыць пра праўду Божую... Таму святы Канстанцін, напісаўшы пра першы закон, перадаў яго і сказаў так: «Усялякае сяло, дзе адзначаюцца язычніцкія абрады і заклінанні, патрэбна аддаць Божаму храму з усёй маёмасцю, колькі ёсць гаспадароў у тым сяле. Тых жа, хто тварыў абрады, патрэбна прадаць з усёй маёмасцю, а грошы раздаць бедным»[22].

Часам, па слушнаму сцверджанню Г. Івакіна, спалучэнне хрысціянства і перажыткаў язычніцтва набыло даволі своеасаблівыя формы ў выглядзе звычаю правіць малебны пад старымі дубамі. Царкоўнікі і тут не ўпусцілі зручнага выпадку, каб заклікаць на свае малебны як мага болей людзей. Агульнавядома, што нават тыя пустуючыя ўжо мясціны, дзе некалі раслі свяшчэнныя гаі і дрэвы, заўсёды ахвотна наведваліся дэмакратычнымі слаямі насельніцтва, як вясковага, так і гарадскога. А калі гэтае «святое» дрэва па-ранейшаму працягвала зелянець і радаваць вока сваёй сілай, то, безумоўна, яно на доўгія гады захоўвала за сабою свае цудадзейныя ўласцівасці. Вось і прыходзілася служкам ужо новага Бога аператыўна

---

[20] Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь ... С. 139.

[21] Гальковский Н. М. Борьба христианства ... Т. 1. С. 49.

[22] Хрестоматия по истории южных и западных славян. Т. 1. С. 284.

падладжвацца пад імклівы поступ часу. У некаторых мясцінах нават будавалі цэрквы і храмы побач з былымі язычніцкімі капішчамі, каб толькі не адбіць ахвоту ў сваіх былых наведвальнікаў пакланяцца Хрысту. Вядомы царкоўны дзеяч Феафан Пракаповіч у свой час (XVII ст.) таксама забараняў «пред дубом молебны петь»[23].

Можна дапусціць, што пад агульным паняццем «дуб» у даным выпадку маглі падразумявацца і іншыя пароды дрэваў. На нашу думку, меў рацыю А. Афанасьеў, калі сцвярджаў, што «першапачаткова слова «дуб» заключала ў сабе паняцце «дрэва»[24]. Але тым не менш гэта не перашкаджае гаварыць нам аб пакланенні чалавека-язычніка менавіта дубу.

Свет у цэлым уяўляўся старажытнаму чалавеку адухаўлёным, і дрэвы, вядома, не складалі выключэння. «Бывае, — адзначае французскі даследчык Б. Оля, — што ўшанаванне аддаецца і жывому дрэву той ці іншай пароды, паколькі лічылася, што ў ім схавалася звышнатуральная сіла»[25]. Наш продак верыў у тое, што дрэвы маюць душу такую ж, як і ў людзей, і з гэтай нагоды пакланяўся ім. Дрэвам надаваліся розныя цудадзейныя магчымасці. Адухоўленыя дрэвы, лічыў старажытны чалавек, валодаюць пачуццямі.

З даўніх часоў вядома, што сярод раслінных узораў матыў дрэва — адзін са старэйшых. Звыклым, пастаянным элементам прысутнічае ён ў арнаменце жаночых кашуль, фартухоў, рушнікоў, сарочак. Яго можна таксама бачыць на падзорах, прасцінах. У вышыванай кампазіцыі дрэва звычайна ўтварае гарызантальны рад, складзены з некалькіх рапартных матываў.

У геаметрычным і раслінна-геаметрычным арнаменце жаночых кашуль дрэва мае, верагодна, найбольш старажытны тып выявы: вертыкальны прамы ствол, ад якога адыходзяць дыяганальныя галіны (узор «елкі»). Строга лінейна-плоскасны малюнак нярэдка дапаўняецца геаметрычнымі разеткамі.

Арнаментальная схема дрэва на рушніках, дзе яно сустракаецца асабліва часта, больш складаная і разнастайная. Магчыма, рудыментам старажытных выяў з'яўляліся вышыўкі дрэва-стрыжня, вяршыня якога ўвенчана ромбам ці разеткай, а канцы дзвюх-трох пар галля, адыходзячых у супрацьлеглыя бакі, аздоблены часам васьміпялёсткавымі кветкамі-разеткамі. Акрамя геаметрычных з высокай ступенню стылізацыі выяў,

---

[23] Гальковский Н. М. Борьба христианства ... Т. 1. С. 49.
[24] Афанасьев А. Н. Древо жизни. М., 1982. С. 214.
[25] Боги тропической Африки. М., 1976. С. 284.

сустракаюцца дрэвы з прыкметамі кветкі ці вазона або асаблівая кантамінацыя дрэва з ромбам ці антрапаморфнай фігурай. Разам з дрэвам вышываліся птушкі, якіх размяшчалі паабапал ствала, на канцах галля або вяршыні.

Класічным варыянтам архаічнай кампазіцыі з'яўляюцца рушнікі паўночна-заходніх раёнаў Віцебшчыны. Дрэва даецца буйным планам у тэхніцы роспісу чырвонымі ніткамі і суправаджаецца комплексам асобных кодавых знакаў — разетак, геаметрычных фігур, птушак, што з'яўляліся своеасаблівым ключом для разумення семантыкі міфалагічнага сюжэта.

Працэс сячэння любога дрэва па сваёй стараннасці нагадваў хутчэй нейкую своеасаблівую варажбу вясковага знахара, чым звычайную працу дрывасека. Бо людзі думалі, што калі дрэнна падрыхтавацца да гэтага занятку, зрабіць без належнай пашаны, то дрэва можа вельмі жорстка і бязлітасна расправіцца з тымі, хто яго пакрыўдзіў: забіць, разарваць, пакалечыць, напалохаць і г. д.

Таму няма нічога дзіўнага, што тыя ж уяўленні пра жыццёвую моц бярозы, а таксама вывядзенне на пярэдні план яе медыятыўных якасцей, якія, акрамя звязвання паміж сабой дзвюх супрацьпастаўленых сфер, уключылі і функцыю іх размежавання, абумовілі выкарыстанне бярозы як сродку, здольнага супрацьстаяць злому пачатку, абараніць ад пранікнення смерці. Пры дапамозе бярозавых галін і венікаў славянскія народы намагаліся засцерагчыся ад нячыстай сілы, хвароб, памерлых, якія вылазілі па начах з магіл і не давалі спакою жывым. Так, з блудлівых людзей выганялі бярозавым веццем злых духаў, бярозавым кіем адпалохвалі д'ябла, бярозавым венікам пазбаўлялі ведзьму чаруючай сілы. На Беларусі і ў Польшчы рабілі з бярозы калыскі немаўлятам, каб засцерагчы апошніх ад уздзеяння ліхога вока (ад уроку). З гэтай жа мэтай да ложка парадзіхі або калыскі немаўляці прыстаўлялі бярозавы венік, часта ставілі яго на парозе хаціны або нават клалі ў калыску дзевяць («тройчы па тры») голек бярозы. Каб не душыла ў начы мара, спрактыкаваныя знахары раілі пакласці пад галаву бярозавае палена. Старадаўняя хрысціянская легенда распавядае, што нават саму святую Пятніцу ад д'ябласпакушальніка выратавала ўсё тая ж самая бяроза. Паводле польскай легенды пра Грыжынскую бярозу, вынікае, што апошняя вырасла на магіле дзіцяці, якое біла сваю маці. Яно высоўвала з магілы руку, пакуль ксёндз, каб супыніць гэта, не даў матулі асвячоную бярозавую гольку. Жанчына ўваткнула яе ў магілу, і з цягам часу з галінкі вырасла вялікая бяроза, а дзіця — перастала высоўваць руку. У іншым варыянце рука,

якая біла маці, перастала высоўвацца з магілы пасля таго, як яе адсцябалі бярозавым дубцом.

Або вось якое своеасаблівае меркаванне выказваў Л. Штэрнберг: «Прымітыўны чалавек бачыць усяленне ў сябе духаў той расліны, якая заключала ў сабе гэтыя наркатычныя рэчывы... У ап'яняючым напоі бачылі свайго роду напой бессмяроцця, а калі людзі ўсё ж такі паміралі, нягледзячы на гэты напой, то гэта толькі таму, што дух віна адыходзіў ад іх. Увогуле ж віно ёсць напой толькі жыцця і бессмяроцця. Адсюль нарадзілася ўяўленне, што Бог абавязаны сваёй вечнай маладосцю, сваім бессмяроццем аднаму з такіх напояў. Дарэчы, Спенсер гатовы лічыць, што ўвесь культ дрэваў вядзе сваё паходжанне з культу ап'яняючых напояў»[26].

Таму і нядзіўна, што чалавека-язычніка было няцяжка настроіць супраць новай веры. Волхвы, якія актыўна выступалі супраць увядзення хрысціянства, сцвярджалі: «...будем поклоняться деревьям и приносить им жертвы і требы, как до сих пор». У Канстанціна Філосафа (Кірылы), які ў свой час падарожнічаў у Хазарыю, таксама ёсць выказванне наконт пакланення свяшчэнным дубам: «Бѣше же въ Фоульсте языцѣ дубъ велик съраслѣся съ чрешнею, под ним же требы деяху (творяху)»[27].

У многіх славянскіх народаў былі запаветныя пушчы, дзе ніколі не раздаваўся стук сякеры і дзе самыя злыя ворагі баяліся ўступаць у бой паміж сабой. Лес народа рэтра лічыўся свяшчэнным. Жыхары шчэцінскія пакланяліся арэхаваму дрэву, ля якога знаходзіўся асобны волхв, і дубу, а юлінскія — богу, які жыў у абсечаным дрэве, яны вясною скакалі вакол яго з некаторымі ўрачыстымі абрадамі. Славяне ў Расіі таксама маліліся дрэвам, асабліва дуплаватым, абвязваючы іх голле ручнікамі ці хусцінкамі. К. Багранарадны пісаў, што «яны, падарожнічаючы ў Царград, на востраве св. Георгія прыносілі ахвяру вялікаму дубу, абкружалі яго стрэламі і варажылі: закалоць асуджаных жывых птушак ці пусціць іх на волю. Святкаванне Сёміка і народны звычай у гэты дзень спальвання вянкоў у лесе ёсць таксама рэшткі старажытнага перажытку, абрады якога існавалі ў Багеміі і пасля ўвядзення хрысціянства, так што герцаг Брачыслаў у 1093 годзе вырашыў аддаць агню ўсе святыя дубровы свайго народа»[28].

---

[26] Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л.: Институт Севера ЦИК СССР, 1936. С. 449.

[27] Каганкатваци Моисей. История агван. СПб., 1914. С. 200.

[28] Карамзин Н. М. История государства Российского // Москва. 1998. № 1. С. 127.

Перапляценне галля бярозы з вещцем явара ці дуба або абвіванне хмелем бярозы абазначае спляценне лёсу дзяўчыны і яе каханага, уступленне іх у шлюб. У адной з песень, дзе размова вядзецца пра дзяўчыну і двух хлопцаў, могуць адначасова выкарыстоўвацца вобразы бярозы, дуба і явара. Бяроза ў беларускіх песнях часта сімвалізуе сяброўак нявесты, свахначак, наравістую свякроўку ці жанчыну-парадзіху: «А белая бярозачка, чырвоная вольха, // Нам справіла бяседачку Раманава жонка»[29]. Тут магчыма генетычная сувязь з міфалагічнымі ўяўленнямі пра бярозу як пра шырокавядомую легендарную апякунку дзяўчат.

Як бачым, культ дрэваў і ўласна дуба быў распаўсюджаны не толькі ў старажытнай Русі. З гэтай нагоды вядомы даследчык славянскай міфалогіі Я. Анічкаў пісаў: «Абагаўленне дрэваў і святых дуброў уяўляе адну з форм рэлігійнай свядомасці, праз якую праходзіць на пэўным этапе развіцця ўсё чалавецтва»[30]. Аб культе дрэваў ва ўсходніх славян вядома ўжо з прыведзеных намі вышэй прыкладаў з помнікаў старажытнай пісьменнасці. Акрамя таго, у адной са сваіх высокамастацкіх прамоў К. Тураўскі сцвярджаў, што калісьці русы называлі багамі стыхію, сонца, агонь, ваду і дрэвы. Я. Бароўскі прыходзіць да высновы, што перажытак культу дрэваў захаваўся некаторым чынам у святкаванні Сямена, якое праводзілася на Украіне яшчэ ў XIX ст. «Вядома апісанне святкавання Сямена на кіеўскіх кірмашах напярэдадні 2 верасня 1884 года. Пад вечар, калі закончыўся гандаль, усе купцы і гандляры, якія прадавалі агародніну, аб'ядноўваліся (на кожным базары асобна. — *А.Н.*) і ўвешвалі елку садавінай і агароднінай. У некаторых мясцінах рабілі з сена пудзіла. Прыносілі пітво, яду і цэлую ноч гулялі вакол упрыгожанага дрэва, спявалі песні. Аналагічнае свята, якое таксама адзначалася ў Кіеве, называлася святам вяселля свечкі. Тут дрэва (бярозу, асіну, вішню) упрыгожвалі і балявалі вакол яго»[31]. Апісанне гэтых свят даецца і ў артыкуле Г. Івакіна «Свяшчэнны дуб язычніцкіх славян»[32].

Часам дрэвы, якім пакланяліся, нават «кармілі» (перад тым, як трэба было секчы лес) ці, як у выпадку, прыведзеным Дж. Фрэзерам, імкнуліся задобрыць шляхам прынясення ахвя-

---

[29] Сысоў У. М. З крыніц спрадвечных. Мн., 1997. С. 244.

[30] Аничков Е. Р. Язычество и Древняя Русь. С. 986.

[31] Боровский Е. Я. Мифологический мир древних киевлян. Киев, 1982. С. 59.

[32] Ивакин Г. Ю. Священный дуб языческих славян // Сов. археология. 1979. № 2. С. 106—115.

ры: «Дрывасек, па-першае, ахвяруе дрэву дамашнюю птушку ці казу; па-другое, пасля нанясення першага ўдару сякерай ён надсмоктвае крыху соку: такім шляхам ён братаецца з дрэвам, падобна таму, як і двое людзей становяцца братамі, высмактаўшы адзін у аднаго крыху крыві. Пасля гэтага можна было без перашкоды для сябе секчы свайго брата — дрэва»[33]. Патрыярхальны чалавек хацеў такім манерам задобрыць суровых лясных духаў, якія за самае дробязнае парушэнне іхніх канонаў, спакою маглі жорстка з імі расправіцца. Пра «кармленні» такога дрэва, якое павінна стаць часткай нейкай будыніны, «размову» з ім можна знайсці звесткі ў этнаграфічных працах А. Багдановіча.

Дрэвы, як і людзі, падзяляліся на прадстаўнікоў мужчынскага і жаночага полу. Адпаведна ім надаваліся ўшанаванні, якіх у звычайным жыцці ўдастойваліся разумныя, працавітыя, прыгожыя прадстаўнікі нашых далёкіх прашчураў. Той, хто зламаў галіну дрэва, лічыўся злачынцам, бо ён, як тлумачылі старажытныя жыхары, зламаў руку жывой істоце. Зараз гэта здаецца мала падобным на праўду, але ў часы, далёкія ад нашых дзён, у некаторых мясцінах, дзе размяшчаліся свяшчэнныя дубровы, людзьмі несвядома былі створаны самыя сапраўдныя невялікія біясферныя запаведнікі — нават засохлыя, абабітыя ветрам ці дажджом галінкі, званеныя дрэвы там забаранялася кратаць, бо гэта магло наклікаць бяду на паселішча, на ўвесь род. Лясныя духі не шкадавалі таго, хто парушыў адвечны парадак свяшчэнных месцаў. Нешта прыбіраць ці рабіць у такіх гаях выпадала толькі з дазволу служкаў-вартаўнікоў ці калі дрэву былі прынесены адпаведныя ахвяры.

Менавіта ў такой ролі выступала бяроза, напрыклад у рытуале выгнання ліхаманкі, калі бярозу — увасабленне ці локус хваробы — ссякалі і валаклі па дарозе за сяло. Судакрананне бярозы і хваробы праяўляецца ў выпадках, калі сяляне скручвалі над хворым бярозавыя галіны, пагражаючы не адпусціць іх да той пары, пакуль хвароба не адступіць ад чалавека. Каб пазбавіцца ад малярыі, трэслі бярозу, прымаўляючы: «Трасі мяне, як я цябе, а потым перастань»[34]. Надзвычай цікавым з'яўляецца вераванне, што пасаджаная ля дома бяроза выклікае жаночыя захворванні ў яго жыхароў, а нараст на бярозавых ствалах — чага — вынік жаночых злосных праклёнаў. Тут выяў-

---

[33] Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь... С. 133.

[34] Шпилевский П. Беларусь в характеристических описаниях и фантастических ее сказках // Пантеон. 1853. Т. 9. С. 62.

ляецца цесная адваротная сувязь жанчыны і бярозы. Верылі таксама, што пры дапамозе бярозавай галіны, уваткнутай у дно крыніцы, можна наслаць сурокі. На Палессі ўвогуле забаранялася садзіць каля хаты бярозу, каб на гаспадароў не напалі якія хваробы, то садзілі рабіну ці дубок. Паводле народных уяўленняў, бяроза можа плакаць, а гэта азначае нішто іншае, як праяву смутку. Раней існавала нават забарона на спальванне бярозы ў печы. Гэта, магчыма, трэба тлумачыць і міфічнымі ўяўленнямі пра бярозу як пра дрэва, далучанае да нейкага іншасвету, і практычным назіраннем чалавека працы: бяроза даволі лёгка каранілася. Яе таксама найчасцей садзілі на пульхнай зямлі магілы і таму могільнікі нярэдка нагадвалі сабою своеасаблівыя бярозавыя гаі. Гэтыя ўяўленні былі закладзены ў аснову семантычнага напаўнення вуснапаэтычнага вобраза бярозы. У народнай песні гаворыцца: «Як мамачка памрэць, // Дарожачка зарасцець белым бярэзнічкам. // Не праехаць будзець, не прайсці!»

Для такога ляснога народа, якім былі беларусы, лес сапраўды меў велізарнае значэнне. Таму няма нічога дзіўнага ў тым, што нашы продкі шанавалі лясы. Яны нават часам сцвярджалі, што жыццё на тутэйшай зямлі пайшло з лясоў, болей таго, першыя людзі жылі сярод пушчаў, якія іх кармілі і аберагалі: «Жылі яны (палешукі і палевікі. — *А.Н.*) на вялікай палянцы, між цёмнага лесу. Вялі сваю гаспадарку, палявалі на дзікіх звяроў і птушак»[35].

Нашым далёкім продкам, мабыць, часта прыходзіла на розум тое, што неба, якое ўсё пакрывала, і зямля, якая ўсё нараджала, — гэта быццам бы маці і бацька ўсяго свету, а ўсе іншыя жывыя істоты — людзі, жывёлы, расліны — іхнія дзеці. Бацька і маці напачатку былі злучаны паміж сабою, але потым іх разлучыў лес, які ўпёрся нагамі ў зямлю, а галавою ў неба. Гэты варыянт зафіксаваны ў многіх народаў свету, у прыватнасці на яго ўказвае і Э. Тайлар[36].

Бяроза нават выступала іпастассю дэманічных істот (напрыклад, у замове ад лесуна яго заклінаюць пераўвасобіцца ў бярозу[37]; бяроза з'яўляецца месцам знаходжання злых духаў, якія хаваюцца пад бярозавым лісцем; белыя коні, падараваныя чалавеку чортам, становяцца крывымі бярозамі, а пададзены чортам хлеб — бярозавай карой; жанчыну, у якую ўсяляец-

---

[35] Казкі ў сучасных запісах. Мн., 1989. С. 6.
[36] Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 153.
[37] Беларускі фальклор. Хрэстаматыя. Мн., 1977. С. 71.

ца нячысты дух, падчас асаблівага буйства кідае на бярозу, а ведзьма можа нават з бярозы надаіць свежага малака[38]).

Дарэчы, у дзіцячым фальклоры бяроза таксама звязана з малаком, бо, напрыклад, дзецям у пост гаварылі, што малако паляцела ... на бярозу. Магчыма, гэта было звычайнай адчэпкай ад дзяцей, але можна дапусціць, што гэта грунтуецца на архаічных міфалагічных канстантах, у прыватнасці на тым, быццам бы бяроза ўспрымалася як медыятар паміж гэтым і тым светам. Існуе павер'е, што калі чараўнік захоча напіцца малака, то ён проста ўторквае нож у дрэва, і малако цурчыць у пасудзіну. Але тым часам у нейкім бліжнім статку пачыналі раўці некаторыя з кароў[39]. Трэба таксама адзначыць, што дрэвы, якія нейкім чынам суадносіліся з малаком (па колеру кары, па смаку, па паху і г. д.), у многіх народаў лічыліся свяшчэннымі. Найбольш шанаваліся тыя, у пладах ці ствале якіх быў малакавідны сок. А. Галан тлумачыць гэта асацыяцыяй соку з малаком Вялікай маці Сусвету. Даследчык лічыць, што бяроза была дрэвам, якое ўвасабляла саму Вялікую багіню, маці Сусвету, стваральніцу жыцця. У той жа час яна выступала як злая, жорсткая, сляпая стыхія прыроды, ад яе ў многім залежыць лёс чалавека, яго жыццё і надыход смерці[40]. Усё тая ж багіня лічылася непасрэднай прычынай смерці. Так, у Шатландыі бяроза асацыіруецца з іншым светам. Яна была варожай да дзяцей, таму іх каралі, сцябаючы бярозавымі галінкамі (можа быць, гэта было «малой данінай» багіні, каб такім чынам пазбегчы большых бед у далейшым жыцці). Бяроза стала фетышам Вялікай багіні, відавочна, таму, што адрознівалася ад іншых дрэваў белай карой, а белы колер быў колерам-сімвалам гэтай багіні.

Далёкія прашчуры былі цвёрда перакананы ў тым, што душа зямлі ходзіць лесам і кажа: «Сячыце, сячыце! Не будзе дрэваў, не будзе і мяне»[41]. Як трапна адзначыў Ул. Караткевіч, «лес выхаваў характар чалавека; наш чалавек і лес — родныя, і таму беларус любіць яго»[42].

Чым іншым, як не верай чалавека ў жывучасць лесу, у яго ўсёмагутнасць, можна растлумачыць старажытны казачны сюжэт,

---

[38] Виноградова Л. Н., Усачева В. В. Береза // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 46.

[39] Дембовецкий А. С. Опыт описания Могилевской губернии в историческом, физико-географическом, этнографическом... отношениях. Могилевна-Днепре, 1882. Кн. 1. С. 499.

[40] Голан А. Миф и символ. М., 1994. С. 167.

[41] Караткевіч Ул. Творы: У 8 т. Мн., 1991. Т. 8. Кн. 1. С. 429.

[42] Тамсама. С. 430.

калі з драўлянага цурбалка, высечанага дзедам у лесе па просьбе сваёй жонкі, у дзеда і бабы з'яўляецца сынок — іхняя апошняя надзея: «Здзелай чурбанок, я і буду калыхаць як жывое»[43]. На лес ці ў бок лесу сяляне ў даўнія часы нават баяліся плюнуць, бо бор мог за гэта ў сваю чаргу жорстка і бязлітасна пакараць: «Плюнь на лес — каб язык аблез»[44].

А. Ленсу сцвярджае, што «на тэрыторыі Беларусі перажыткі пакланення дрэвам існавалі да канца XIX стагоддзя»[45].

Калі, напрыклад, разглядаць вобраз бярозы, увасабляючай звышнатуральныя сілы, якія ў залежнасці ад уздзеяння на чалавека ўспрымаліся і як добрыя, і як злыя, сама яна лічылася то «добрым», то «злым» дрэвам. «У сядзібе добра садзіць бярэзіну або клён, — яны прыносяць людзям шчасце»[46]. Неспрыяльнае ўздзеянне бярозы на чалавека выводзілася, верагодна, з сувязі бярозы са смертаносным пачаткам, тым светам, душамі памёршых.

Абазначаныя ўяўленні пра бярозу раскрываюцца ў кантэксце фальклорна-этнаграфічнага матэрыялу. У некаторых палескіх вёсках пакрывалі цела памёршых жанчын бярозавым голлем, а мужчын — тапаліным. Бярозавай лістотай ці голлем бярозавага веніка ўсходнія славяне высцілалі труну, набівалі падушку для нябожчыкаў, а бяростай высцілалі ямку магілы. Каб хутчэй прыходзіла смерць да цяжка паміраючага чалавека, расейцы падкладвалі пад яго бярозавы венік, а ў Наўгародскай губерні бярозавае палена клалася пад абразы да пахавання ў якасці прыстанішча для душы[47]. Апошнія дзеянні звязаны з уяўленнямі пра тое, што душы памёршых любяць выбіраць сваім далейшым жыллём бярозу. Яскравы прыклад такога ўяўлення — тлумачэнне сну, у якім бяроза выступае сродкам улагоджвання памёршых, бо яны ў сне просяцца пасадзіць гэтае дрэва на могілках і пад вокнамі хат. Уяўленні пра тое, што душы загінуўшых выбіраюць месцам сваёй лакалізацыі бярозу, вядомы і палякам. Паводле польскай міфалогіі, з-за гэтага ў бярозу часта б'е маланка. Сцвярджалі таксама, што душы памёршых дзяўчат, якія перасяліліся ў бярозу, у лютым і сакавіку выходзяць з яе і кружацца па ваколіцах, затанцоўваючы насмерць выпадковых падарожнікаў.

---

[43] Казкі ў сучасных запісах. С. 97.

[44] Прыказкі і прымаўкі. Мн., 1976. Т. 1. С. 70.

[45] Ленсу Е. Я. Фольклорные традиции в дооктябрьском творчестве Янки Купалы. Мн., 1965. С. 37.

[46] Сержпутоўскі А. К. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1998. С. 57.

[47] Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 350.

Веру ў цесную сувязь душ памёршых з бярозамі, верагодна, тлумачыцца выкарыстанне гэтага дрэва ў памінальна-пахавальных абрадах: у Беларусі на Сёмуху кожны, хто прыходзіў на магілы родных, адломваў ад бярозы па галіне, перадаваў старэйшаму ў сям'і (як бліжэйшаму да продкаў-ахоўнікаў роду) і той, звязаўшы іх у адзін сямейны венік, змятаў магілу.

У гэты ж дзень у некаторых мясцінах галінкамі бярозы сцябалі магілы, або змяталі іх бярозавым лазневым венікам, што называлася «парыць старых»[48]. Бярозкамі абворвалі магілы родных, г. зн. абмяталі месца пахавання, а затым уторквалі галінку ў галаву магілы. Адзін з варыянтаў вядомага звычаю грэць памёршых заключаецца ў тым, што цела памёршага, пакрытае прасцірадлам і пакладзенае на жалезныя краты, награваецца знізу вогнішчам з бярозавых дроў, але ні ў якім разе не сасновых, асінавых, злучаных з чартоўскімі сіламі.

Хтанічная характарыстыка бярозы праглядваецца і ў яе ўспрыманні як надмагільнага дрэва. Усходнія славяне, палякі саджалі бярозу на магілах. Сербы гадавалі яе спецыяльна для душ памерлых. Бяроза — апошні прытулак чалавека ў многіх фальклорных творах, дзе распавядаецца пра смерць героя. Так, пад бярозай пахаваны хлопец, якога аплаквае каханая, сястра, маці; над магілай памерлага мужа шумяць старыя бярозы; сястра, якую забівае брат, просіць яго не хаваць на магільнічку, «а пахаваць пры бярозачцы». У беларускай казцы «Цудоўная дудка» над бацькавай магілай стаіць бяроза[49], пад якою сын-дурань ловіць залатога вапярка; або дзве сястры, згубіўшы трэцюю, разрываюць пагорак пад бярозай і там хаваюць памерлую. Бяроза сама можа стаць прычынай пагібелі чалавека, напрыклад у беларускай песні хлопец пад белай бярозай кладзецца спаць, а яе зламаная верхавіна забівае яго[50].

Больш архаічнымі трэба лічыць вуснапаэтычныя творы, дзе не проста сустракаецца факт пахавання пад бярозай, а гаворыцца, што дрэва вырастае на месцы пахавання. У большасці выпадкаў прасочваецца паралель: бяроза — загінуўшая дзяўчына. Напрыклад, у беларускай легендзе распавядаецца, як два хлопцы, закаханыя ў адну і тую ж дзяўчыну, памерлі ад стомы, несучы каханай падарункі. Сяляне пахавалі небаракаў і каханую жывую яшчэ дзяўчыну ў адной магіле, з якой выраслі

[48] Беларусы: У 8 т. Мн., 1995. Т. 1. С. 357.
[49] Чарадзейныя казкі: У 2 ч. Мн., 1973—1978. Ч. 1—2. С. 439.
[50] Гілевіч Н. С. Песні народных свят і абрадаў. Мн., 1974. С. 79.

дзве сасны, а пасярэдзіне прабілася бяроза[51]. У варыянтах гэтай вуснапаэтычнай адзінкі ўдакладняецца, што месца пахавання называлася Дзявочай гарой, а такія ўзгоркі, як адзначаюць даследчыкі, звязваліся з культам жаночага боства. Тады атрымлівалася, што бяроза тут не толькі ўвасабленне душы загінуўшай дзяўчыны, але і пэўны атрыбут ці сімвал прысутнасці жаночага боства, звязанага аднолькава і з нізам і з верхам. На Брэсцкім Палессі ніколі не сумняваліся адносна таго, што калі бяроза расце, цесна сплёўшыся з іншым дрэвам, то на тым месцы калісьці была загублена душа.

Да гэтага часу ў беларусаў захавалася павер'е, паводле якога вялізныя густыя дрэвы (чамусьці толькі лісцёвыя: дуб, ліпа, вяз, граб, бяроза) валодаюць розумам. Гэты факт сустракаўся ды і сустракаецца ў іншых народаў. Дж. Фрэзер згадвае, што ценю пірамідальнай таполі, якая расла ў даліне ракі Місуры, прыпісвалася валоданне розумам. Праўда, цень ад кустоў і травы не карыстаўся асаблівым шанаваннем[52].

Сцвярджалі таксама, што калі чалавек ссёк фруктовае дрэва, то ён абавязкова будзе пакараны. Да таго ж далёка не ў кожны свой прыход у лес селянін мог ссекчы дрэва-другое. Справа ў тым, што калі тры першыя дрэвы, да якіх лесаруб падышоў у парадку чарговасці, яму нечым не спадабаліся, то ў дзень, паводле народных павер'яў, яму ўжо ўвогуле нельга было секчы дрэваў, бо гэта быў вялікі грэх.

Ды і далёка не заўсёды і не кожнае дрэва мог прыдбаць у свой двор гаспадар. Дрэва на будоўлю лічылася лепш за ўсё ссякаць тады, калі месяц знаходзіўся ў сваёй апошняй квадры («у ветаху») — тады яно будзе трывалае; ссечанае ў маладзік нядоўга праслужыць; спілаванае паміж квадрамі («на зменах») сточыць шашаль. Людзі меркавалі: нельга на пабудову браць вывернутае непагодаю дрэва, бо яго чорт вывернуў для сябе і разам з ім можа перасяліцца ў новую хату. Таксама нельга было ўжываць тое дрэва, што завісла над другім, бо такі будынак хутка згарыць. Вопытны селянін ніколі не браў для будаўніцтва рыплівае дрэва, бо ў збудаванай з яго хаціне людзі нібыта могуць часта паміраць ці заходзіцца ад кашлю. Ёсць і іншы варыянт, паводле якога ў рыплівым дрэве жыве душа памёршага чалавека, і селянін, калі яго ссек, пазбавіў душу апошняга прытулку, за што потым і сам будзе пакараны і прыйдзецца яму пакутаваць да смерці. Не падыходзілі для гэтай мэты і

[51] Швед І. А. Раслінныя сімвалы беларускага фальклору. Брэст, 2000. С. 40.
[52] Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь... С. 131.

дрэвы, якія, ссечаныя, падалі на поўнач: у збудаваным доме ў хуткім часе памрэ чалавек, а ў хляве — жывёла. Ні адзін прадбачлівы гаспадар не павінен быў ссякаць дрэва ў тую квадру месяца, калі пачынаўся «сход» («гнілая квадра»), бо ў будыніне вельмі доўга будзе трымацца вільгаць. Самымі спрыяльнымі месяцамі для нарыхтоўкі лесу лічыліся сакавік і красавік, таму што веснавы сок рабіў драўніну мацнейшай. Глядзелі таксама, каб на будаўніцтва не трапіла дрэва «з ваўком», г. зн. з чорным стрыжнем, — інакш сям'ю зноў-такі будуць даймаць розныя хваробы і розныя няшчасці. Е. Раманаў пісаў у свой час: «Не пераступай у лесе праз страмовіну, вываруцень, што віхор звaліў, а то сам будзеш кружыцца і ўсё да гэтага дрэва падыходзіць»[53].

Звернемся зноў да беларускага фальклору, дзе гэтак прыгожа і самабытна апісаны найбольш характэрныя ўласцівасці лясоў і асобных парод дрэваў. Існуе павер'е, што нібыта ў купальскую ноч дрэвы пераходзяць з аднаго месца на другое і размаўляюць паміж сабою[54]. Беларусы таксама лічылі, што рабіна можа непрыкметна і нячутна для людзей лячыць іх, — хто яе зламае ці ссячэ, той хутка памрэ сам ці ў яго хаце будзе нябожчык.

Былі і своеасаблівыя прадказанні. Бяроза як вынік метамарфозы чалавека паўстае ў вераванні, у якім самотная бяроза ў полі гаворыць пра тое, што пад ёю ляжыць нябожчык, памерлы гвалтоўнай смерцю, пакутуе ў магіле, і ў дрэве, якое выросла над ім, замест соку цячэ кроў памерлага[55].

Але нельга забывацца, што паміж бытам і казкай вельмі часта стаіць міф і што казкі першапачаткова развіліся з міфаў. У нашым выпадку міф заключаўся ў тым, што бяроза — вынік метамарфозы прадстаўніка жаночай паловы чалавецтва ў дрэве. Пры гэтым, верагодна, бяроза ўвасабляе жанчыну, прынесеную ў ахвяру.

Нешта падобнае праяўляецца і ў беларускай баладзе, у якой дзяўчына перад заўчаснай смерцю просіцца:

— Не сячы, мой татулька,
Пры дарозе бярозы,
Не палі, мой брацейка,

---

[53] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вильня, 1912. Вып. 8. С. 3.

[54] Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 251.

[55] Шейн П. В. Белорусские народные песни с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями. СПб., 1874. С. 61—62.

У лужочку травіцы,
Не бяры, мая матулька,
У крыніцы вадзіцы,
Не шчыплі, мая сястрыца,
У садочку цвяточкаў.
Пры дарозе бяроза —
Я сама, маладзенька.[56]

Рэлікты прыведзеных міфалагічных уяўленняў пра бярозу дажылі да нашых дзён і ў складзе абрадавай практыкі славян. Так, украінскія гуцулы старэйшага з групы калядоўшчыкаў называлі не інакш, як бярозай, у Галіцыі такі ж калядоўшчык — береза, а ў Балгарыі папулярная калядная маска — брезай[57].

У той час, калі секлі дрэва, лічылі, што яно выпускае з сябе крыкі болю і адчаю, якія выяўляліся ў рыпенні, хістанні, трэску і г. д. Гаварылі нават пра тое, што падчас сну дрэва душа пакідае ягонае цела і самастойна падарожнічае, прыняўшы пры гэтым выгляд птушкі, жучка і іншых жывых істот; адсюль вера ў прарочыя сны і іх тлумачэнне, а таксама забарона рэзка і нечакана будзіць соннае дрэва, г. зн. секчы яго знянацку, не звярнуўшыся перад гэтым з малітвай: тады душа не паспее вярнуцца і ўвайсці ў дрэва. Як бачым, тут душа супрацьпастаўляецца целу і ўвасабляе сабою асобныя функцыі дрэва.

Нашы продкі былі перакананы ў тым, што дух дрэва робіць жывёлу пладавітай і ўплывае на колькасць нашчадкаў у жанчын. Акрамя таго, калі чалавек гінуў ад падзення дрэва, то родныя памёршага бачылі ў гэтым помсту з боку дрэва і ў сваю чаргу ссякалі яго і расшчаплялі на трэскі.

Трэба падкрэсліць, што лесу ў жыцці чалавецтва ўвогуле належыць значнае месца. Даследчыкі ў галіне розных навук сцвярджаюць: калі ў акіяне нарадзілася жыццё, то ў лесе развіваліся яго вышэйшыя формы. Лес спачатку быў калыскай чалавецтва, а затым стаў яго домам, карміцелем, абаронцам. Ул. Караткевіч з уласцівым для яго гумарам так вызначыў ролю лясоў: «У сасновым лесе — маліцца, у бярозавым любіцца, у дубовым — волю каваць, у яловым — душу д'яблу прадаваць»[58]. У М. Прышвіна знаходзім наступнае: «У старыну казалі: у яловым лесе працаваць, у бярозавым — весяліцца, а ў сасновым — Богу маліцца»[59]. А. Марціновіч занатаваў такое:

---

[56] Балады: У 2 кн. Мн., 1977. Кн. 1. С. 110.

[57] Виноградов В. П. Место египетских амулетов в религиозно-магических символах кавказцев // Археолого-этнографический сборник. Научные труды. Грозный, 1962. С. 118.

[58] Караткевіч Ул. Выбр. тв.: У 2 т. Мн., 1976. Т. 2. С. 127.

[59] Воспоминания о Мих. Пришвине. М., 1991. С. 145.

«Пад арэшынай — любімай быць, пад вярбінаю — слёзы ліць, пад рабінаю — чужых любіць, пад бярозаю — удавою выць»[60].

Лясы для беларусаў мелі і велізарнае гаспадарчае значэнне. Таму мы цалкам згодны з выказваннем Дз. Зяленіна, што «гаспадарчае значэнне дрэваў і з'явілася, трэба думаць, перадумовай для той татэмічнай табуацыі, відавочныя адзнакі якой вядомы ў вераваннях самых розных народаў, зафіксаваных шматлікімі этнографамі»[61]. Другі фальклярыст С. Токараў таксама сцвярджаў: «Калі мы не можам з упэўненасцю разважаць аб існаванні ў мінулым ва ўсходніх славян культу дрэваў, то тым больш цяжка сказаць што-небудзь аб тым, якія карані мог мець гэты культ (калі толькі пакінуць убаку земляробчыя і лячэбныя абрады, карані якіх зразумелы)»[62].

Дрэва Сусвету. Карціну Сусвету старажытныя славяне ўяўлялі абавязкова з агромністым дрэвам, што расло пасярэдзіне Зямлі (здаралася і з краю), вершаліна якога ўпіралася ў нябёсы, а карані дасягалі Апраметнай. Нашы прашчуры не сумняваліся, што па гэтым дрэве можна трапіць у іншыя светы і што па ім спускаліся і падымаліся багі. Свяшчэннае дрэва славянскага язычніцтва — гэта не толькі паменшаная копія Сусвету, але і яго стрыжань, апора, без якой свет не будзе трымацца і ўпадзе. У адным са старажытных рукапісаў прыводзіцца такі дыялог:

— Скажы мне, што трымае Зямлю?

— Вада высока.

— Да што трымае камень?

— Чатыры залаты кіты.

— Да што трымае залатых кітоў?

— Рака вогненная.

— Да што трымае той агонь?

— Дуб жалезны, які пасаджаны раней за ўсё, карані яго на сіле божай стаяць[63].

Яшчэ з гісторыі вядома, што пад Сусветным дрэвам, у цэнтры Сусвету, нараджаліся багі, цары і вялікія міфічныя героі. Старажытнагрэчаскі міф апавядае аб тым, што маленькі Зеўс быў ускормлены казою Амалцэяй ля свяшчэннага дрэва. Пад дрэвам нарадзіўся і вялікі бог Старажытнай Грэцыі — Апалон.

---

[60] Марціновіч А. У сваю дывізію пайшоў // Полымя. № 3. 2000. С. 214.

[61] Зеленин Д. К. Тотемический культ деревьев у русских и белорусов. М., 1933. С. 596—597.

[62] Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX в. М.; Л., 1957. С. 64.

[63] Щапов А. П. Соч.Т. 1. С. 105.

Мая, маці Буды, гуляючы ў свяшчэнным гаі, нарадзіла там жа «вызваліцеля ўсіх жывых істот», схапіўшыся за галінку аднаго з дрэваў.

У папулярнай егіпецкай легендзе апавядаецца: «...там пакланяліся свяшчэнным дрэвам: ішэд, на лістах якога багіня Сешат запісвала гістарычныя падзеі, вярбе, якую звязвалі з культам Фенікса, які звіў сабе гняздо ў яе голлі, і яшчэ адной расліне, якую проста называлі дрэвам Хатхор». З гэтым дрэвам непарыўна злучана і легенда: «Я той, хто ўзнік, як Хепры... Усё, што было створана, з'явілася пасля таго, як узнік я, і ўсё, што ўзнікла ў шматлікай колькасці, выйшла з маіх вуснаў. Не было яшчэ неба, не было яшчэ Зямлі, не было яшчэ сушы і змей у гэтым месцы. Я тварыў іх з Нуну, з Нябыту»[64].

Як бачым, вобраз дрэва — адно з самых найвялікшых дасягненняў. Ён узнік вельмі даўно і вызначыў структуру ўсіх міфалагічных сістэм. Дзякуючы Сусветнаму дрэву чалавек убачыў свет як адзінае цэлае і ўбачыў, здолеў адчуць сябе ў гэтым свеце як асобную яго частку. Вылучыўшыся з першаствараль нага хаосу, дрэва стала ці непасрэдным матэрыялам для стварэння космасу, ці нават самім космасам. На яго як на своеасаблівую вось пачалі нанізвацца элементы свету — ад канкрэтных багоў і жывёлін да абстрактных уяўленняў накшталт некаторых катэгорый, напрыклад часавых.

Сусвет у старажытных міфалагічных поглядах уяўляўся ў выглядзе дрэва ці нейкіх падобных на яго культава-абрадавых збудаваннях, скіраваных увышыню. Нядзіўна, што ўсе гэтыя сімвалы ўвасаблялі універсальную схему Сусветнага дрэва ў якасці вобраза будовы Сусвету.

Такая мадэль космасу была найбольш пашыранай і магла канкурыраваць толькі з антрапаморфнай. Больш таго, як адзначаў Е. Меляцінскі, усе мадэлі космасу сумяшчаюцца: «тэрыяморфныя вобразы адцясняюцца ў падземны свет, а касмічнае дрэва структурыруе свет»[65]. Нярэдка Сусветнае дрэва, асабліва яго варыянт — Дрэва Жыцця, бывае прадстаўлена як жаночы (мацярынскі) персанаж ці як локус гэтага персанажа. Дрэва Жыцця выяўляецца як жаночы пачатак з прычыны таго, што яны абодва — носьбіты жыццёвых субстанцый. «З'яўляючыся ўвасабленнем магіі, — адзначае А. Галан, — вобраз дрэва звязваўся з жаночым полам увогуле»[66].

---

[64] Липинская Я., Марциняк И. Мифология Древнего Египта. М., 1983. С. 24.

[65] Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976. С. 230.

[66] Голан А. Миф и символ. С. 157.

Цесная міфалагічная сувязь дрэваў з жаночымі боствамі, якія ўжо ў сваёй аснове мелі два палюсы ўзаемавыключнай характарыстыкі («тая, якая дае жыццё, можа і адабраць яго»), абумовіла і адпаведныя адносіны да гэтых раслін. Да таго ж рэлігійныя пераваротy, калі мужчынскія багі сталі выцясняць жаночых і ставіць іх у ранг адмоўных, выклікалі і адмоўныя адносіны да атрыбутаў-сімвалаў гэтых бостваў (дрэваў). Амбівалентнасць сімвалаў дрэваў таксама з'яўляецца вынікам іх далучанасці да іншасвету, які з цягам часу набыў адмоўныя характарыстыкі і стаў локусам як продкаў, так і нячыстай сілы. У У. Пропа чытаем: «Некалі святочнае ператвараецца ў варожае, вялікае ў шкоднае, злое ці пачварнае. Але разам з тым старое калі-ніколі пры гэтым захоўваецца без асаблівых змен, мірна ўжываючыся з новымі вобразамі і адносінамі... Нарэшце, старое проста пераасэнсоўваецца... адпаведна новаму жыццю, новым уяўленням, новым формам свядомасці»[67]. Гэтымі працэсамі, акрамя ўсяго іншага, тлумачацца розныя, нярэдка дыяметральна супрацьлеглыя адносіны да тых самых сакральна вылучаных дрэваў, нават у межах адной мясцовасці і часу. Гэта натуральна ўздзейнічала на фарміраванне і развіццё семантычнага комплексу разглядаемых фальклорных сімвалаў.

Старажытнейшым, уласцівым толькі чалавеку спосабам пазнання Сусвету з'яўлялася яго антрапаморфнае ўспрыняцце, што абумовіла магчымасць перакадзіроўкі паміж часткамі дрэва, чалавечага цела і Сусвету, а таксама прыпісванне дрэвам, якія, як і чалавек, маюць вертыкальнае становішча і падпарадкоўваюцца прыродным цыклам: нараджаюцца, растуць, старэюць і паміраюць, бываюць здаровымі і хворымі.

Не выключана, што матыў узнікнення вярбы з загінуўшага мужчыны ці замяшчэнне ёю партнёра жанчыны з'яўляецца вытворным, пазнейшым па паходжанні і ўзнікшым у выніку забыцця таго субстрату, на якім і ўтварыўся фальклорны вобраз Сусветнай вярбы. Аднак, можна дапусціць, што матыў суаднесенасці вярбы з памерлымі абодвух палоў на глыбінным узроўні, калі ў семантыцы вярбы актуалізавалася міфалагема Сусветнага дрэва, — гэта пераадоленне смерці наогул. З цягам часу міфалагічны аспект асновы, на якой утварыўся сімвал вярбы, дэсакралізуецца і саступае месца чыста мастацкаму разуменню. Прамы сэнс міфаў часткова захоўваецца ў фальклоры, але толькі як абстрактна-верагодны, другасны, перша-

[67] Пропп В. Я. Русские аграрные праздники: Опыт историко-этнографического исследования. Л., 1963. С. 168.

чарговае значэнне набывае іх сімвалічная, духоўная інтэрпрэтацыя.

Згодна з міфалагічнымі ўяўленнямі, у вярбе магло не толькі працягвацца чалавечае жыццё ў зменены выглядзе, але яна з'яўлялася сродкам, пры дапамозе якога памерлых ці семантычна ім блізкіх — лянотных — можна заставіць рухацца («жыць»). У кантэксце судачынення вярбы з замагільным светам неабходна вызначыць патрабаванні поўнай цішыні. Так, у Галіцыі існавала павер'е, паводле якога гукі дудкі, зробленай з зялёнай вярбы, што расла ў дрымучым лесе і ніколі не чула ні шуму вады, ні крыкаў-гарлання пеўня, здольны былі падымаць нават мёртвых з магілы і прымусіць скакаць лянотныя і непаваротлівыя ногі. А паводле рускага павер'я вынікала, што такая дудка можа падняць на ногі памерлых і тыя потым самі прыдуць з таго свету[68]. Такім чынам, вынікала, што ігра на вярбовай дудачцы давала чалавеку магчымасць напрамую ўступаць у кантакт з іншасветам. Разам з тым, калі танец — праява сілы смерці і мёртвага, то ігра на музычным інструменце або спяванне — форма абярэгу ад мёртвага.

Ва ўсходнеславянскіх міфалогіях пчала, як і вярба, сімвалізуе ўрадлівасць, пачатак вясны. Пчала звязваецца і з раем-выраем — краем памерлых, і з Касмічным дрэвам. Вялікі матэрыял пра роднасць розных эманацый Багіні-маці з пчалой у хецкай, крыцкай, грэчаскай, рымскай спадчыне, пра іх аднолькавыя рысы перыяду хрысціянства сабраны І. Маразавым[69].

Сімвал вярбы ў шэрагу выпадкаў уяўляўся Касмічным дрэвам, звязваўся з архетыпам Маці і ўвасабляў энергію Космасу. На думку М. Сумцова, свечкі, якія гараць на вярбе, — адна з форм выяўлення абагаўлёнага сонца, якое глядзіць на свет з вышыні Сусветнага дрэва[70]. А. Афанасьеў трактаваў вобраз вярбы як дрэва-хмару, на якім гараць агністыя маланкі. «Богграмоўнік абуджаецца ад зімовага сну, пацее і пачынае купацца ў дажджавых патоках, тады ж, паводле паданняў, ствараецца і чалавечы род»[71]. Магчыма, вярба абазначае сакральна выдзеленае месца правядзення абраду ў акрэслена-святочны час. Сярэдзіна двара — вярба — свечы — возера — Бог — ідзе звужэнне прасторы да сакральнага цэнтра.

---

[68] Швед І. А. Раслінныя сімвалы беларускага фальклору. С. 112.

[69] Маразов И. Богът-бик и богинята-пчела от Чатал-Хюйюк — началото на един миг // Изкуство. М., 1981. № 9-10. С. 9—64.

[70] Сумцов Н. Ф. Символика славянских обрядов: Избр. труды / Сост. А. К. Байбурин. М., 1996. С. 139.

[71] Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1995. Т. 1. С. 147.

Дрэва Сусвету — характэрны для міфалагічнай свядомасці вобраз, які ўяўляў сабою універсальную сістэму свету. Гэты вобраз засведчаны практычна паўсюдна ці ў «чыстым выглядзе», ці ў розных, самых нечаканых варыянтах: «Дрэва Жыцця», «Дрэва пладароддзя», «Дрэва цэнтру», «Дрэва ўзыходу», «Нябеснае дрэва», «Дрэва Апраметнай», «Шаманскае дрэва» і г. д. Сустракаюцца і больш рэдкія назвы: «Дрэва смерці», «Дрэва зла», «Дрэва падземнага царства» і інш. З дапамогаю такога дакладнага тэрміна, як «Дрэва Сусвету», у адзіны шэраг зводзяцца агульныя бінарныя сэнсавыя супрацьпастаўленні, якія спакон вякоў служаць асноўнымі параметрамі для апісання асобных, а больш канкрэтна — асноўных параметраў Сусвету.

Намаляваныя карціны — гэта вынік працы дэструктыўных сіл, здольных ператварыць упарадкаваны свет у хаос (дрэва на частках чалавечага цела). Уяўлялася, што гэта магло адбыцца ў пераходныя перыяды (на вяселлі), ці ў выніку парушэння рытуальных табу. Не выпадковы тут і вобраз савы на вярбе, які міфапаэтычнай свядомасцю звязваўся з мёртвым родавым светам па жаночай лініі. Нездарма ж гаварылі, што «сава не прынясе дабра».

«Вярба апусціла ў хвалі свае плакучыя галінкі і засыхае на карані — гэта вобраз няшчасця, забітага, знявечанага сіроцтвам і самотай», — адзначаў М. Костамараў[72]. Такое значэнне нядолі, гора вярба магла набыць таму, што ў прыродзе яе лакалізацыя часта звязвалася з вадою, забалочанымі, непралазнымі і небяспечнымі для чалавека мясцінамі, якія лічыліся спрадвеку размешчанымі паблізу ля таго свету, або нават, паводле некаторых сведчанняў, з'яўляліся месцам лакалізацыі пазамагільнага свету, таго, дзе знаходзіліся ўсе чыста душы памерлых. Нярэдка падкрэслівалася таксама, што там збіраліся душы тых мерцвякоў, якія памерлі не сваёй смерцю, або ведзьмакоў, гэтак званых нячыстых, заложных нябожчыкаў ці іншых істот, варожа супрацьпастаўляючых сябе ўсяму жывому, а не толькі людзям. Схіленая вярба магла стаць сімвалам тугі, няшчасця ў фальклорных творах і дзякуючы таму, што паводле міфалагічных уяўленняў вярба паходзіла ад загубленых людзей, найчасцей ад жанчын. Сімвалізацыя жанчыны, звычайна ў вобразе маладой вярбы-вярбінушкі, звязана з міфалагічнымі ўяўленнямі пра вярбу як пра дрэва, у якое ператварылася няшчасная жанчына-маці, ці таксама з абрадавай дзейнасцю, у якой асаб-

---

[72] Костомаров Н. И. Славянская мифология // Слов'янска міфологія. Київ, 1994. С. 201.

ліва падкрэслівалася незвычайная жыццядайная сіла вярбы, характэрная і для жанчын (у міфалогіі і фальклоры), з асацыяцыі па падабенству вярбы з прыгожай, гнуткай дзяўчынай-нявестай, якую рана ці позна «перасаджваюць» з бацькоўскай хаціны ў мужаву. Нядзіўна, што за фальклорным сімвалам вярбы, як і за іншымі разгледжанымі намі дэндралагічнымі сімваламі беларускай вуснапаэтычнай творчасці, стаіць складаны комплекс уяўленняў, на першы погляд нават супрацьлеглых і непаслядоўных, якія на працягу стагоддзяў трансфармаваліся, асімілявалі адно другое і адпаведна ўздзейнічалі на існаванне самога фальклорнага сімвала, у першую чаргу на яго семантычнае поле і функцыянальнасць.

Вобраз славутага Дрэва Сусвету выяўлены ці рэканструіруецца на аснове міфалагічных, у прыватнасці касмаганічных, уяўленняў, зафіксаваных у паэтычных творах самых розных жанраў, помніках выяўленчага мастацтва, архітэктурных збудаваннях, рэчах хатняга ўжытку. У часавай прасторы ён расцягнуты ад эпохі бронзавага веку і ажно да нашых дзён. Што зробіш, традыцыі заўсёды вылучаліся сваёй жыццяздольнасцю і жыццесцвярджальнасцю.

Злучальным звяном паміж тым і гэтым светам выступае вярбовая дошка, што не супярэчыць адной з функцый вярбы — яднаць розныя ўзроўні Сусвету. У гэтым кантэксце матыў знаходжання вярбовай кладкі можа чытацца на глыбінным міфалагічным узроўні. Такім чынам, вярба дзякуючы сваім адметнасцям (у першую чаргу ранняму цвіценню, лёгкаму ўзрастанню, сувязі з рознымі стыхіямі і шырокаму ўжыванню ў гаспадарцы), а таксама выкарыстанню ў лекава-магічнай практыцы вылучалася старажытным чалавекам з шэрага іншых раслін, сакралізавалася шляхам складання міфа пра паходжанне ад загінуўшага чалавека. Вярба, здаралася, выступала ў адных міфарытуальных кантэкстах як з ніжнім светам, Апраметнай, так і з верхнім светам, небам і нябесным агнём, канцэнтравала і «праводзіла» ўтваральна-апладняльную сілу Космасу. Калі ўваход вярбы ў касмічны і антрапанімічны аспект абумоўлівае выкарыстанне сімвала вярбы, што выражаў у фальклоры цэлы комплекс семантычных параметраў, сярод якіх дамінуючымі з'яўляліся ідэі жаноцкасці, пладавітасці, багацця, шлюбу, падаўжэння роду, культу продкаў, медыятыўнасці, для сакралізацыі важных для соцыуму ўчасткаў ландшафту. Абазначанае поле значэнняў і ўласцівасцей фальклорнага сімвала вярбы складае адзіную семантычную прастору.

Але асаблівую традыцыйную ролю даны традыцыйны вобраз адыгрываў у адносінах да нейкіх пэўных, акрэсленых міфалагічных сістэм, дапамагаючы больш поўна вызначыць іх унутраную і знешнюю структуру. Гаворка вядзецца аб даволі стандартных і стаўшых ужо традыцыйнымі апісаннях перыяду хаосу, які зусім свядома супрацьпастаўляўся космасу. А як агульнавядома, касмаганічныя міфы тлумачаць станаўленне свету як своеасаблівы і заканамерны вынік паслядоўнага ўводу бінарных семантычных апазіцый і градуальных серый накшталт папулярных: расліны — жывёлы — людзі і паступовага стварэння нейкай традыцыйнай кропкі адліку, што з цягам гадоў і «перарасла» ў Дрэва Сусвету. Але ў супрацьлегласць гэтаму самыя розныя знакавыя сістэмы, якія створаны чалавецтвам і пакуль што нам вядомыя пачынаючы ад часоў верхняга палеаліту, не выявілі якіх-небудзь пэўных не толькі звестак, але нават і слядоў, што ўказалі б на супрацьпастаўленне з лакальна-часавым значэннем, а сам вобраз Сусветнага дрэва тут увогуле адсутнічае.

У «Слове аб палку Ігаравым» ёсць наступныя радкі: «Боян бо вещий аще кому хотяше песнь творити, растекашется мыслию по древу, серым волком по земли, шизым орлом под облакы». Усё тут, здаецца, зразумела: перад намі ўдала створаны мастацкі вобраз — вяшчун Баян у думках расплываецца па нейкім цудоўным дрэве. Але гэта далёка не так. Па-першае, тут закралася непрыкметная памылка. Справа ў тым, што не «мыслию», як напісана, а павінна быць «мысью» зыходзячы з нашых меркаванняў. «Мысь» — вавёрка, слова, якое сустракалася ў адным са старажытнарускіх дыялектаў. Калі возьмем за аснову гэта слова, то тады атрымаецца, што ўяўленне славутага песняра вавёркай падарожнічала па нейкаму таямнічафантастычнаму дрэву, паслядоўна звяртаючыся да трох жывых істот — арла, вавёркі, ваўка, кожная з якіх адпавядае адной з традыцыйных зон Сусвету: арол — небу, вавёрка — сярэдняму свету, а воўк — Апраметнай.

У рускіх казках часта сустракаецца эпізод, калі герой па дрэве трапляе ў нябеснае царства. Але яшчэ часцей такая здольнасць прыпісвалася нябожчыкам. Гэтым, напрыклад, тлумачацца фразеалагізмы «даць дуба», «глядзець у дуб», «пабратацца з дубам», — так у народзе казалі пра чалавека, які памёр ці ўжо сканаў, бо, паводле старадаўніх міфалагічных уяўленняў, нябожчыкі ўздымаюцца па міфічным дрэве на неба да сваіх продкаў. Зыходзячы з гэтых разважанняў, нашы продкі сцвярджалі, што душа нябожчыка абавязкова ператвараецца ў

якую-небудзь жывёліну. Адсюль становіцца зразумелым, чаму Баян падарожнічаў па касмічным дрэве ў вобліку розных звяроў — здольнасць да пераўвасаблення здаўна прызнавалася не толькі за мёртвымі і варажбітамі, але і за вандроўнымі песнярамі-апавядальнікамі, чыё мастацтва вешчуноў лічылася звышнатуральным дарам.

Падзел Сусветнага дрэва на тры часткі адпавядае траістасці міфалагічнага Сусвету. Свяшчэннае дрэва славянскага язычніцтва — гэта не толькі паменшаная копія светабудовы, але і яе стрыжань, апора, без якой свет упадзе. Напрыклад, зносіны загубленай душы (якая знаходзіцца ўжо ў іншым вымярэнні) з людзьмі маглі адбывацца і праз музычны інструмент, праз ігру на ім. Прыгадаем, што паводле язычніцкіх уяўленняў гукі адлюстроўвалі гармонію ў Сусвеце, больш таго, у антычнасці і Сярэднявеччы лічылася, што лічбавая і музычная гармоніі пакладзены ў аснову светабудовы, пранізваюць макракосм і чалавечую душу, мікракосм. Каліна ж сама мела медыятыўнае значэнне, звязвала гэты свет з тым, забяспечвала трывалую сувязь з памерлымі продкамі, падтрымкай якіх неабходна было заручыцца ў такі важны момант чалавечага жыцця, як вяселле. Не выключана, што музычны інструмент, зроблены з каліны, мог абвяшчаць пачатак вяселля.

У фальклорных тэкстах шлюбнай тэматыкі рэалізоўваўся этнаграфічны матэрыял прымянення каліны — сімвал мажлівасці або межавасці — у мантычных абрадах і варожбах з пануючым іх зваротам да іншасвету. Матыў кідання каліны на дарогу хутчэй за ўсё звязаны з рытуальнай практыкай усцілання дарогі галінкамі і кветкамі (традыцыя пахавальнага ці вясельнага абраду, якая сімвалізавала сабою «сцежку-дарожку» да іншага свету ці да чужога роду). У беларускіх баладах трава, узятая непасрэдна з-пад каліны, пасаджаная потым у садочку мілага (калі яна расцвіце), то стане прадказальніцай шчаслівага звароту мілага-каханага з далёкай дарогі (цяжкага паходу), ці, наадварот (калі завяне), то нічога добрага тады чакаць не даводзілася. Такая прадказальнасць звычайнага дрэва тлумачыцца тым, што яно ў народнай міфалогіі непасрэдна было звязана спрадвечнай традыцыяй з «гэтым» і «тым» светам, які, вядома ж, уплываў на лёсы людзей.

Старажытны чалавек жыў суладна з прыродным жыццём, прырода дазваляла індывіду выявіць сябе праз вобразы знешняга свету, любы індывід танчэй адчуваў Космас, назіраў за ім (іншая справа, што не заўсёды мог вызначыць аб'ектыўна сваё адпаведнае месца ў гэтым Космасе). Гнуткая, высокая, у бе-

лым убранні кветак або чырвоных ягад, каліна нагадвала нявесту, убранне якой таксама гарманіравала ў асноўным спалучэннем белага і чырвонага колераў. Прыгадаем таксама, што і мадэль Сусвету асацыіравалася ўсяго з трыма колерамі: святло — цемра — сонца. В. Тэрнер лічыў, што чорны, белы, чырвоны колеры належаць да ліку старажытных сімвалаў, створаных чалавекам. Гэтыя колеры найперш асацыіруюцца з прадуктамі чалавечага цела, выдзяленне якіх суправаджаецца павышаным эмацыянальным напружаннем[73].

Ва ўсходніх славян колеракоды белы і чырвоны са старажытных часоў захавалі значэнне паміранння і новага адраджэння і сталі выразнікамі радаводных ідэй. Таму і нядзіўна, што гэтыя колеры пастаянна прысутнічалі ў рытуалах, звязаных з важнейшымі момантамі жыццёвага шляху чалавека. Да такіх адносіліся: нараджэнне, вяселле і... смерць.

Полісемантызм дамінантнай прыметы-характарыстыкі каліны (белы і чырвоны колеры) дае падставы суадносіць каліну з наступнымі апазіцыямі: верх — ніз, жыццё — смерць, што падкрэслівае пэўную ролю каліны як медыятара паміж сваім і чужым, «гэтым» і «тым» светам. Да таго ж, згодна са старажытнымі ўяўленнямі, сувязь белага і чырвонага, што сімвалізавала сабою пачатак мужчынскі і жаночы, адначасова азначала і пэўнае змяненне ў сацыябіялагічным стане. Напрыклад, шлюб — гэта само па сабе змена стану. Тут, акрамя ўсяго іншага, дзякуючы сваёй бела-чырвонай колеравай гаме каліна з'яўлялася яшчэ і гаючым сродкам ад усемагчымых жаночых захворванняў (нават ад душэўных перажыванняў). Такім чынам, каліна хутчэй за ўсё нагадвала не столькі варыянт сусветнага дрэва, колькі медыятар паміж светамі жывых і памерлых.

Да Сусветнага дрэва славян вельмі блізка стаіць касмічны ясень (Ігдрасіль) у скандынаўскай міфалогіі. Лічылася, што менавіта ў яго засені пасе сваіх цудоўных коней вышэйшае боства старажытных скандынаваў — Одзін. Каранямі і кронай Ігдрасіль абдымае ўвесь Сусвет, менавіта на ім трымаюцца неба, зоркі і воблакі. У яго тры агромністыя карані: адзін распасцёрся на неба, другі — на сярэдні свет, трэці — у Апраметную, пад кожным з каранёў цячэ цудатворная крыніца. Ля асновы дрэва жыве касмічны змей Нідхёг, на вершаліне сядзіць мудры арол, а па ствале ўверх і ўніз бегае прарочая вавёрка. Касмічны ясень (меліа) быў вядомы старажытным грэкам, а ў адной з паэм рымляніна Вяргілія гаворыцца, што яго

[73] Тернер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 101.

голле распасцёрлася па ўсёй паветранай прасторы, а карані працягнуліся да змрочнага тартара.

Вялікай папулярнасцю карысталася Дрэва Сусвету ў міфах старажытных індзейцаў. Па іх уяўленнях, у цэнтры Зямлі расце дрэва ашватха (па іншых звестках — ніпал). Яно служыць апорай космасу і падтрымлівае яго ва ўстойлівай раўнавазе. Карані гэтага дрэва ідуць з першастваральнае вады, з якой нібыта быў створаны свет. У той жа час само дрэва з'яўляецца крыніцай свяшчэннай вільгаці — напітку бессмяротнасці, якім наталяюць сваю смагу вялікія багі. Дрэва ахоўваюць сядзячыя на яго галінах птушкападобныя геніі.

Па меры ўскладнення вобраза ўзнікла ўяўленне, што акрамя зямнога Дрэва Сусвету існуе яшчэ і нябеснае Сусветнае дрэва, карані якога ў нябёсах, а вершаліна звешваецца на Зямлю. Вельмі цікава, што пра такое перавернутае дрэва гаворыцца і ў старажытнай рускай замове, дзе згадваецца цудоўная бяроза, што расце «на моры-акіяне ўверх каранямі». Гэты ж вобраз можна сустрэць і ў некаторых сібірскіх народаў.

Згодна з уяўленнем старажытных егіпцян, вось Зямлі — гэта гіганцкае залатое дрэва, якое вершалінай упіраецца ў неба. На яго верхніх галінах растуць каштоўныя камяні і жыве нябесная багіня Нут. Дождж, што апладняе Зямлю і пранікае ў выглядзе грунтовых вод у падземны свет, адбываецца таму, што цудоўная птушка Фенікс б'е сваімі крыламі па голлі свяшчэннага дрэва і яно распырскваe вільгаць. Пакланенне Сусветнаму дрэву цесна звязана з культам Асірыса — бога пладароддзя і вечнага абнаўлення прыроды. На старажытнаегіпецкіх адлюстраваннях можна бачыць, як міфічнае дрэва прарастае праз усю грабніцу Асірыса, аплятаючы яго сваімі каранямі і голлем. Больш таго, з дрэвам нярэдка атаясамліваўся і сам Асірыс. Егіпцяне свята верылі ў тое, што шануемае імі на Зямлі дрэва ёсць дакладная копія нябеснага дрэва, што расце ў верхнім свеце. Другі старажытны народ Бліжняга Усходу — фінікійцы, якія жылі на ўскраіне Палесціны, малявалі Сусвет у выглядзе вялізнага шара, што падтрымліваўся стаячым у цэнтры гіганцкім дрэвам.

Старажытныя кітайцы размяшчалі сваё Дрэва Сусвету на ўсходзе, у Даліне Святла. Менавіта там з віруючага мора ўздымалася неабдымная шаўкоўніца. На самай яе вершаліне сядзеў цудоўны певень, які сваім крыкам прадвяшчаў прыход дня, ад чаго ўсе нячыстыя здані, шо хадзілі ў цемры па Зямлі, спяшаючыся беглі па сваіх схованках. На галінах шаўкоўніцы жыло дзесяць сонцаў, якія ўвасабляліся ў выглядзе трохпалых вора-

наў. Яшчэ адно Сусветнае дрэва існавала на самым захадзе Сусвету, лісты ягоныя былі падобны на зоркі і давалі святло па начах.

Майя ў Цэнтральнай Амерыцы таксама размяшчалі ў цэнтры светабудовы фантастычнае Першае дрэва свету, якое малявалася з бочкападобным ствалом, паўсюдна ўсеяным калючымі шыпамі. Лічылася, што менавіта яно падтрымлівае Сусвет. Акрамя яго, раслі яшчэ чатыры свяшчэнныя дрэвы па вуглах свету. Яны павінны былі служыць дадатковай апорай.

Надзвычай важную ролю адыгрывала Сусветнае дрэва ў архаічных шаманскіх рэлігіях. Якраз там яго вобраз распрацаваны самым дакладным чынам. У якуцкай міфалогіі гэта было цудоўнае дрэва Аая Луук Ма, якое быццам бы расло пасярэдзіне «Сібіір-Зямлі». У легендах апавядаецца пра тое, што нібыта яно вылучае вільгаць, якая надае тым, хто яе пакаштуе, бадзёрасць і новыя сілы. Калісьці такое дрэва задумала прарасці ў нябесную краіну вярхоўных духаў, каб знішчыць іх, але потым адмовілася ад смелай спробы і, дасягнуўшы неба, стала сховішчам для нябесных жыхароў. Вырашыўшы дастаць Апраметную і загубіць ніжніх духаў, яно зноў-такі перадумала, і яго карані сталі служыць вешалкай для істот ніжняга свету.

Як вядома, рака, мора асэнсоўваюцца як чужая, аддаленая прастора. Семантыка вобраза калінавага моста, які звязвае свой і чужы свет і адзначаны прыналежнасцю да іншасвету, памерлых, поўнасцю адпавядае сістэме міфапаэтычных уяўленняў пра каліну. Так, вобраз калінавага моста з'яўляецца агульным для пахавальных і вясельных абрадаў і ў абодвух выпадках пацвярджаецца шматлікімі прыкладамі. На такім калінавым мосце (у некаторых выпадках і пад ім), ля вогненнай ракі (міфічна акрэсленай ці і пад канкрэтнай назвай ракі-Смародзіны) адбываецца бой казачнага народнага асілка з Цуда-Юдам, Змеям Гарынавічам і іншымі міфічнымі пачварамі, якія пагражалі жыццю не толькі аднаго чалавека, але ўсяго роду-племені. Рака, берагі якой злучаны калінавым мостам, — гэта сімвалічная рака паміж жыццём і смерцю. Папулярная гэтая група сюжэтаў не толькі для беларускага ці ўсходнеславянскага фальклору, але і ўсім індаеўрапейскім народам. У А. Платава знаходзім такое выказванне: «Бясспрэчна і тое, што з супрацьлеглага берага ракі стаяць Уладары свету памерлых — Змеі і іх бацька (прародзіч): дастаткова звярнуць увагу на мноства эпітэтаў «чорны», або на спадарожнікаў Змея — воўка (сабаку) і ворана, або на тое, што логава іх знаходзіцца пад зямлёй... Неабходна адзначыць, што Іван Быкавіч, Луг і Кілух (перса-

нажы казак. — *А.Н.*) аднолькава маладыя. Праціўнікі ж іх, наадварот, як адзін старыя. Болей таго, яны не проста старыя, яны — на мяжы вымірання... І вынік паядынка... — стары гіне, малады перамагае і вяртаецца назад. Вяртаецца пасвячоным»[74]. Нядзіўна і тое, што ў беларускіх замовах на калінавым мосце, а не ў іншым месцы святы Юрый забівае чараўніцу-малочніцу, якая забірала, паводле народнага павер'я, малако ў кароў. І тут таксама адчуваецца мяжа паміж жывым і нежывым, чыстым і нячыстым. У. Конан падкрэслівае: «Гэта тыповыя фальклорныя сімвалы так званай гранічнай сітуацыі — распаўсюджанага ў сучаснай этыцы паняцця. Калінавы мост праз вогненную раку — гэта мяжа паміж быццём і небыццём, жыццём і смерцю, яна ў казачных фабулах звычайна там, дзе канчаецца «гэты свет», людская «айкумена», і пачынаецца «той свет», або царства смерці»[75].

У вербальным кодзе міфапаэтычнай традыцыі калінавы мост выступае як сімвал смерці або яе набліжэнне. Напрыклад, у народнай традыцыі, лічаць некаторыя даследчыкі, калядоўшчыкі — гэта пасланцы боскіх сіл, добрага заснуўшага бога, даўно абагаўлёных продкаў[76]. Што да валачобнага абраду, то тут прысутнічае проста магічны зварот чалавека да духаў (бостваў) з мэтай атрымання дадатковай падтрымкі ў гаспадарча-сямейным плане. Іменна валачобнікі закліканы для таго, каб перадаць людзям «найвышэйшую волю», пра якую яны самі даведаліся нібыта са спецыяльных абрадаў пасвячэння. Сімвалічна-абрадавы пераход гасцей з таго свету да жывых людзей заканчваецца ў народнай міфалогіі шэсцем па калінавым мосце, які нярэдка вядзе прама ад Сусветнага дрэва, а другі канец пастаянна заканчваецца ў цэнтры таго гаспадарчага двара, дзе выконваецца велічальная песня ў гонар сялянскай сям'і. Само міфалагізаванае дрэва — каліна можа расці на такім мосце ці паблізу ад яго.

У той жа час іншымі даследчыкамі падкрэсліваўся новы аспект: «Калінавы мост — гэта мост дзявоцкасці, які вядзе да шлюбу», «Калінавы мост сімвалізуе ў песнях пераход ад дзявоцкага стану ў жаночы»[77]. Тут матыў пераходу суаднесены з эратычным кодам светабудовы наогул. У песнях на шлюбную

---

[74] Платов А. Бой на калиновом мосту // Мифы и магия индоевропейцев. М., 1998. Вып. 5. С. 8.

[75] Конан У. М. Ля вытокаў самапазнання. Мн., 1989. С. 176.

[76] Голан А. Миф и символ. С. 154.

[77] Гілевіч Н. С. Паэтыка беларускай народнай лірыкі. Слова і вобраз. Паэтычны сінтаксіс. Гукапіс і рыфма. Мн., 1976. С. 78.

тэматыку каліна размяжоўвае свой і чужы край. Маладому, каб дабрацца да хаціны сваёй каханай, прыходзіцца высякаць каліну, якая «заваліла дарогу». Гэтая ж самая каліна перагароджвае назаўсёды маладой жанчыне, якая выйшла замуж, дарогу ў бацькоўскі дом, «да свайго роду», не дае магчымасці ёй пагуляць з былымі сяброўкамі-дзяўчатамі, г. зн. яна з'яўляецца магічнай мяжою, якая аддзяляе папярэдняе становішча жанчыны ад далейшага.

Што да рытуальнага ламання каліны, то яно ў сваёй функцыянальна-семантычнай структуры мела першапачатковы матыў смерці, які ўжо значна пазней атрымаў яшчэ і пэўную эратычную накіраванасць. Каліну ламалі (такім чынам рабілі яе «мёртвай»), потым «масцілі з яе масты калінавыя», што магло асацыіравацца таксама і з пераходам любой з дзяўчат у жаночы стан.

Разгледжаныя вобразы ўзніклі на аснове архаічных уяўленняў і, паступова прайшоўшы шлях градацыі, пачалі ўспрымацца як пэўнае абагульненне канкрэтных жыццёвых сітуацый. Нядзіўна, што і ў купальскіх ды пятроўскіх песнях на шлюбную тэматыку абавязкова сустракаецца сімвалічны вобраз калінавага моста, на якім павінна адбыцца прызнанне ў каханні (паміж ёю і ім) ці згода дзяўчыны да замужжа. У вясельных песнях па калінавым мосце едзе да маладой вясельны поезд з боку маладога ці сам жаніх. Рэальным у такім жа плане падаецца пераход па калінавым мосце бацькі, у якога ў сям'і нарадзілася дзіця. Ён не проста пераходзіць гэтую мяжу, але і «стучыць», «гручыць», «пастуківаець». Гэта магло азначаць і тое, што да свайго нараджэння дзіця яшчэ належала «таму свету», а пасля нараджэння стала жывым, перайшло «да гэтага свету», і бацька спяшаўся паведаміць сваю навіну ўсім жывым, каб «усе чыста дазналіся».

Як бачым, у вясельнай, радзіннай і пахавальнай абраднасці першапачатковае адзінае семантычнае ядро сімвалічнага вобраза калінавага моста як этапу пераходу ў новы свет або як своеасаблівага прамежкавага становішча паміж рознымі этапамі жыцця пасля нараджэння або вяселля ці смерці — забыта. Тут, нам здаецца, фальклорны сімвал калінавага моста меў у сваёй аснове рэальныя дзеянні, калі на самой справе калінай нешта прыкрывалі, затрасалі, загладжвалі і ўсё гэта нагадвала ў нейкім плане будаўніцтва моста. Важную ролю ў станаўленні семантыкі калінавага моста адыгралі і міфалагічна-абрадавыя ўяўленні пра каліну як пра дрэва смерці, як пра медыятар паміж сваім і чужым светам.

Ідэя сувязі светаў і станаў уключалася ў больш агульную ідэю пераходу, якая была пакладзена ў аснову абрадавых комплексаў, звязаных з нараджэннем, вяселлем і смерцю. Міфапаэтычны сімвал калінавага моста, які, падзяляючы і злучаючы людскі, матэрыяльны свет і свет духоўны, замагільны, сваё і чужое, актуалізаваў рэальнасць наведвання лімінальнай істотай іншасвету. Гэты пераход-наведванне, паводле міфалагічных уяўленняў, мог адбывацца толькі праз знікненне (смерць) чалавека на адным узроўні і з'яўленне ў зусім новай якасці. Змена гэтых станаў была проста немагчымай унутры арганізаванага свету і суправаджалася барацьбой двух пачаткаў: новага і старога, свайго і чужога. У той жа час трэба адзначыць, што большасць фальклорных твораў беларусаў і суседніх з імі народаў указвае на тое, што прадметы, зробленыя з ліпы, прызначаліся ў першую чаргу жанчыне ці дзіцяці[78]. Нярэдка такія прадметы ўспрымаюцца ў розных культурах як каштоўныя рэчы высокай якасці і прыгажосці (што найбольш падразумяваецца). Даследчыкі таксама заўважылі, што ў вуснапаэтычных творах мост будуецца з дрэваў, якія маюць нейкія прыкметы Сусветнага дрэва[79].

У фальклорных творах нярэдка калінавая кладка (мост) перакідвалася не праз адну ўсяго рэчку, а праз некалькі, а то і праз добры дзесятак водных перашкод адразу. Паводле алтайскіх вераванняў, у тым месцы, дзе зліваюцца семдзесят рэк, узыходзіць-расце стоствольны асілак-топаль з залатымі і сярэбранымі лістамі. Пад адной толькі галінкай гэтага фантастычнага дрэва мог схавацца цэлы табун коней. На яго вершаліне сядзяць дзве залатыя зязюлі, якія прарочаць лёсы людзям, ад якіх (маецца на ўвазе іх кукаванне) на зямлі таксама распускаюцца цудоўныя кветкі. На сярэдніх галінах размяшчаліся два чорныя беркуты з алмазнымі кіпцюрамі, якія пільна ахоўвалі глыбіню сіняга неба. Да асновы топаля жалезнымі ланцугамі прыкуты два страшныя сабакі з налітымі крывёю вачыма. Там жа пасецца і цудоўны конь, якім можа завалодаць толькі вялікі міфічны герой.

Важная функцыя Сусветнага дрэва заключалася і ў тым, што яно ў канцэнтраваным выглядзе ўвасабляла сабою ідэю пладароддзя. Менавіта там б'юць жыватворныя крыніцы, якія даруюць сілу і бессмяротнасць, пышна растуць розныя расліны, мірна пасуцца ўсялякія жывёлы. Існуе мноства міфаў, паводле

---

[78] Дайны. Латышскія народныя песні. Мн., 1987. С. 24.

[79] Лакотка А. І. Пад стрэхамі прашчураў. Мн., 1995. С. 47.

якіх на дрэве ў выглядзе кветак ці пладоў растуць душы людзей. Падаючы ўніз з чэрава маці, яны становяцца прычынай нараджэння дзіцяці. У казках аналагічныя матывы падвергліся некаторай дадатковай апрацоўцы: з'явіўся цудоўны кіечак, які першапачаткова ўяўляў сабою галінку Сусветнага дрэва. Адным яго дакрананнем можна было здзяйсняць розныя цуды — здабыць ваду ў пустыні, ператварыць камень у золата, ажывіць мёртвага.

Часта ў беларускіх замовах як сакральнае дрэва, звязанае з усемагчымымі сусветнымі пераўтварэннямі, выступае ліпа. Здараецца, што яна тут звязана з дубам: «...на дубовым пянёчку стаіць ліпка. Той ліпцы карэньчыкаў не пускаці, лісцікаў не зелянеці»[80]. Да ліпы заўсёды звяртаюцца як да адухоўленай асобы (жанчыны ці дзяўчыны): «матушка ліпа», «ліпка-матка», «ліпа Улляна», «ліпа Вулляна» і г. д. Недзе ў самой ліпе (пад ліпай, паблізу ад ліпы) размешчаны хтанічныя істоты (найперш гэта змеі). Яны таксама даволі часта носяць уласныя імёны: Шкурапея, Хіма-Халімоніха, Кацярына, Сцепаніда. Можна дапусціць, што знаходжанне змяі ў гняздзе ці ў дупле дрэва — гэта нішто іншае, як прамая асацыяцыя з Дрэвам Сусвету, і тут яны маюць дачыненне да ніжняга свету, які ў народнай міфалогіі і атаясамліваецца з хтанічным.

У многіх народаў свету існавалі старажытныя ўяўленні пра чароўнасць, сакральнасць Сусветнай ліпы, якая з цягам часу пераўвасобілася ў самае звычайнае дрэва ліпавай пароды. У адной з латышскіх легенд ліпа, якая размаўляе чалавечым голасам, просіцца на прамілую душу ў селяніна, каб ён не ссякаў яе, а за гэта дрэва ператварае працаўніка спачатку ў пана, а потым ужо і ў караля. На запатрабаванне лесаруба, зрабіць яго Богам, ліпа ператварае нядобразычліўца ў мядзведзя, а Бог зрабіў так, каб дрэвы ніколі не мелі болей магчымасці размаўляць. У балцкіх народаў ліпа надзвычай шанавалася і адыгрывала важную ролю ў абрадавай вуснапаэтычнай творчасці. Фальклярысты мяркуюць, што ліпа асацыіравалася з багіняй сонца Лаймай, якая заўсёды прыносіла шчасце, апекавала над жанчынамі, дзяўчатамі, дапамагала ім выбіраць жаніхоў, а потым і нараджаць дзяцей. І тут можна сцвярджаць, што яна рэпрэзентавала Сусветнае дрэва ў яго жаночым варыянце.

Увогуле ў тых прыкладах, якія захаваліся ў беларускім фальклоры, з ліпай абавязкова звязаны нейкія дзеянні. Гэта можа сведчыць, што пад дрэвам сапраўды выконваліся важнейшыя

---

[80] Замовы. Мн., 1992. С. 177.

для соцыуму рытуалы. Згадванне вобраза ліпы ў вуснапаэтычных адзінках надавала ім нейкую прыўзнятасць, узнёсласць. Паводле народных паданняў, ліпа — гэта своеасаблівы агромністы арыенцір-адлік, за якім (у якім) маглі схавацца адразу некалькі чалавек, што таксама сведчыла аб правядзенні ў першаставаральныя часы пад дрэвам нейкіх сумесных судоў ці паседжанняў. Гэтая ж уласцівасць напрамую падкрэслівала і рысы Сусветнага дрэва.

Вертыкальная структура Сусветнага дрэва складалася з трох частак ці, як іх яшчэ называлі, узроўняў — ніжняга (карані), сярэдняга (ствол), верхняга (голле). Такім чынам атрымліваліся вядомыя нам асноўныя касмічныя зоны, а разам з імі і здвоеныя супрацьлегласці ці бінарныя апазіцыі: Зямля — Неба, Зямля — Апраметная, агонь (сухое) — вільгаць (мокрае), мінулае — сённяшняе — будучае, дзень — ноч... Гэтыя пары чаргаваліся ў структуры дрэва з траістымі адзінствамі (мінулае — сапраўднае — будучае; продкі — сучаснікі — нашчадкі; тры часткі цела — галава, тулава, ногі; тры стыхіі — агонь, вада, зямля). Пары і тройкі ахоплівалі самыя розныя сферы жыцця — анатамічную, часавую, прычынна-выніковую. Людзі паступова разумелі ўзаемасувязь супрацьлегласцей, існасць усялякага развіцця. Дрэва стала каштоўным і незаменным падручнікам для вывучэння заканамерных законаў дыялектыкі.

Напрыклад, перад намі карціна з ацтэкскага календара: чалавек узбіраецца на дрэва, па баках якога намаляваны бог Сонца і бог Смерці. Яшчэ адзін малюнак: дрэва, злева ад яго Сонца з праменнямі (іх звычайна сем), справа — Месяц. На праменнях сядзяць птушкі і стаяць алені, а ля каранёў — выдра і мядзведзь. А вось на гіпсавым рэльефе з Німрода цар Ашурнасірпал і нейкі бог размаўляюць пад кронай дрэва (дзея адбываецца ў IX стагоддзі нашай эры). Усё гэта варыянты Сусветнага дрэва, і ў шматлікіх музеях усяго свету іх знаходзіцца тысячы. Захоўваюцца яны і ў некаторых сем'ях — у выглядзе радаводнай канкрэтнага роду, або гэтак званай генеалагічнай лініі: іншага шляху адлюстравання сваяцкіх адносін у свеце не існавала і пакуль што не існуе.

Міфалогія магла апісваць і адваротны працэс, калі людзі «выходзілі» з раслін. Гэтыя катэгорыі тлумачальных міфаў трэба лічыць найбольш архаічнымі. Можна меркаваць, што існаваў і другасны этап міфалагізацыі раслін, калі кожная з іх звязвалася з канкрэтнымі духамі або боствамі. Бясспрэчна, што гэты этап значна пазнейшы па часе, чым першы. Ён быў магчымы толькі пры наяўнасці развітой сістэмы ўяўленняў пра духаў

і складзенага пантэона язычніцкіх багоў. Не выключана, што гэтая «другасная» міфічная сакралізацыя раслін з прычыны свайго «афіцыйнага» характару не атрымала такога пашырэння, як першая, слаба замацавалася ў народнай міфалагічнай традыцыі і таму амаль не рэканструюецца на беларускім вуснапаэтычным матэрыяле. Да таго ж адбываліся працэсы «падваення» бостваў, характэрныя рысы якіх «здрабняліся» ў розных персанажах народнай міфалогіі. Змяняліся і міфапаэтычныя ўяўленні пра расліны, якія суадносіліся з канкрэтнымі міфічнымі істотамі. Калі гэтыя погляды перасталі адпавядаць новым формам мыслення, іх развіццё спынялася. Што да ўздзеяння раслінай міфалогіі на стварэнне і функцыянаванне фальклорных дэндралагічных сімвалаў, то элементы іх семантычнага поля маглі суадносіцца з рознастадыяльнымі міфалагічнымі ўяўленнямі пра пэўную расліну. У. Проп пісаў: «...вывучэнне найбольш архаічных і прымітыўных народаў прыводзіць да высновы, што ўвесь іх фальклор (як і выяўленчае мастацтва) мае сакральны або магічны характар»[81]. Але трэба адзначыць, што ўвесь комплекс уяўленняў пра пэўную расліну, як правіла, пераасэнсоўваўся, структурыраваўся, мадэляваўся фальклорнай свядомасцю ў адпаведнасці з аб'ектыўнымі заканамернасцямі.

Вобраз дрэва пэўнага тыпу, вылучанасць якога была замацавана традыцыяй, пры яго шматлікім выкарыстанні ў адпаведнасці з абазначаным комплексам калектыўных уяўленняў у тыповых, але не тоесных сітуацыях, якія перыядычна паўтараюцца, для вырашэння тыповых, але не тоесных задач пачынаў акумуляваць, трансліраваць і рэалізоўваць пэўны традыцыйны вопыт, а значыць, набываў значэнне сімвала. Як правіла, дэндралагічны вобраз-сімвал, утвораны на вышэй акрэсленай глебе і ёю падтрымліваемы, станавіўся агульнафальклорным, універсальным сімвалам, мог пранізваць народную культуру і значна пазней трапляць у прафесійнае мастацтва.

Працэс ператварэння прыроднага аб'екта ў фальклорны сімвал нам уяўляецца наступным чынам. Дрэвы канкрэтнага віду дзякуючы нейкім адметным уласцівасцям на працягу шматлікіх стагоддзяў адыгрывалі значную ролю ў жыцці пэўнага этнасу. Яны ўключаліся ў сакральна-вылучаную групу дрэваў і, паводле архаічнай класіфікацыі, займалі традыцыйнае месца ў іерархіі раслін. Сакральная вылучанасць дрэва абавязкова замацоўвалася ў міфалогіі і, вядома ж, адлюстроўвалася ў рыту-

[81] Пропп В. Я. Поэтика фольклора. М., 1998. Т. 1. С. 227.

альна-абрадавай практыцы. Культ такога дрэва звычайна ахоплівaў як біялагічную, так і сацыяльную сферы. Узаемасувязь гэтых двух напрамкаў забяспечвала высокі ўзровень змястоўнасці і функцыянальнасці фальклорнага вобраза-сімвала пры ўмове, што дрэва пэўнага віду станавілася ім. Дэндралагічныя сімвалы адлюстроўвалі сутнасць рэальна-прадметнага свету, калектыўна выпрацаваныя крытэрыі народнай эстэтыкі.

Мы ўжо адзначалі, што траістасць Дрэва Сусвету па вертыкалі падкрэсліваецца адносінамі да кожнай часткі ўсёмагутнага дрэва асобнага віду або падвіду жывых істот, часцей за ўсё — гэта жывёлы. З верхняй часткай (голлем) звязаны птушкі, у пераважнай большасці выпадкаў — нейкая своеасаблівая птушка: высакародная, гордая (арол). З сярэдняй часткай (ствалом) цесна злучаны міфалагічнай традыцыяй капытныя (коні, каровы, алені), сустракаюцца ўказванні і на пчолак — «боскіх стварэнняў» (прыгадаем славутую «Калевалу»; у значна пазнейшы перыяд са ствалом заўсёды асацыіраваўся і чалавек). З ніжняй часткай дрэва (каранямі) спалучаліся ўсёмагчымыя змеі, жабы, мышы, бабры, выдры, рыбы, самыя мудрагелістыя хтанічныя стварэнні (і чамусьці — мядзведзь). Згадаем шырокавядомы індаеўрапейскі міф, які ўжо стаў класічным: у ім за аснову ўзята вертыкальная структура Дрэва Сусвету, — бог маланкі, які знаходзіўся (а магчыма, і жыў) у вершаліне дрэва (кроне), забівае сваімі стрэламі змея, які жыў ля каранёў гэтага ж дрэва і праславіўся тым, што краў у людзей з навакольных паселішчаў жывёлу.

Як сведчыць шэраг фактаў, вобраз Дрэва Сусвету суаднесены з агульнай мадэллю шлюбных адносін і, калі глядзець значна шырэй, — з пераемнай сувяззю пакаленняў, якая адлюстроўвалася пры дапамозе генеалагічных дрэваў. Напрыклад, у індзейцаў і нанайцаў сувязь з родавымі дрэвамі, іх адлюстраваннем можна знайсці на традыцыйна арыентаваных вясельных халатах, якія непасрэдна звязваліся з уяўленнямі аб пладавітасці жанчын і аб своечасовым працягу роду. Такія дрэвы заўсёды раслі на небе толькі ва ўладаннях жаночага нябеснага духа. У кожнага роду да таго ж было сваё асобнае дрэва, у голлі якога пладзіліся шматлікія душы людзей, што з цягам часу ў выглядзе ўсёмагчымых птушак апускаліся на зямлю, каб увайсці ў жывот жанчыны з гэтага роду. Своеасаблівая вера ў індзейцаў і нанайцаў захавалася на працягу многіх стагоддзяў, нават тады, калі прынялі хрысціянства і ў гэтых аддаленых ад культурных і эканамічных цэнтраў мясцінах. Яны пабудавалі хрысціянскія цэрквы і храмы, але адначасова

працягвалі верыць ў тыя з'явы, якія папярэднічалі яшчэ, трэба думаць, перыяду язычніцтва. Людзі вельмі шанавалі свае свяшчэнныя гаі — секчы іх зноў-такі лічылася грэшнай справай. У царкве ставілі свечкі, а ў гаях на дрэвах пакідалі для таго, каб задобрыць духаў, ручнікі, рэшткі ежы і нават грошы. Бог, які па іх павер'ях жыў са сваёй сям'ёй не на Дрэве Сусвету, а ў лясной трушчобе, усё бачыў і за гэта мог узнагародзіць, але за зробленае не па яго законах — караў. Бог жа мог дапамагаць і ў будзённых справах, у што свята верылі, ды часам і сёння яшчэ свята вераць людзі.

Здаралася, што малявалі Дрэва Сусвету і перавернутым уверх каранямі. Магчыма, гэта неяк можна звязаць з таямнічымі асаблівасцямі «ніжняга» свету, які заўсёды вельмі цікавіў патрыярхальных людзей. Лічылася спрадвеку, што ў ім усё пераварочваецца, становіцца адваротным: жывое — мёртвым, нябачнае — бачным. Сустракаецца нават такая рэдкая замова: «На моры, на акіяне, на востраве Кураяне стаіць шэры дуб, уніз голлем, уверх каранямі...» Канкрэтны выпадак з замовай можна растлумачыць па-іншаму: чалавек, які шаптаў замову, жадаў падмануць хваробу або «нячыстую» сілу і таму гаварыў магічныя словы наадварот. А можа гэта адваротная карціна звароту чалавека з неба на зямлю, калі ён бачыць перад сабою, адчувае спачатку голле, потым ствол і толькі потым ужо карані.

Вертыкальная структура дрэва звязана з касмагоніяй, а гарызантальная — з рознымі рытуаламі. Гарызантальная структура Дрэва Сусвету ўтвараецца самім дрэвам і канкрэтнымі аб'ектамі па яго баках.

У дрэва мы нярэдка сустракаем восем галінак, па чатыры з кожнага боку. Чатыры галінкі — гэта і чатыры бакі свету, і чатыры асноўныя колеры, якія часцей за ўсё сустракаюцца ў прыродзе — чырвоны, чорны, сіні і белы. Значная колькасць фактаў дазваляе рэканструяваць дзве гарызантальныя восі ў самой схеме Дрэва Сусвету — гэта так званая гарызантальная паверхня, якая звычайна вызначаецца дзвюма каардынатамі — злева направа і спераду назад. У выніку іх роўнасці атрымліваецца квадрат, і тады кожная з чатырох ліній (бакоў) паказвае канкрэтны напрамак. Па вуглах таксама могуць знаходзіцца сусветныя дрэвы, аднак яны меншыя за галоўнае, якое размешчана, як вядома, у цэнтры. Там жа могуць жыць розныя міфалагічныя персанажы, адухоўленыя з'явы прыроды, стыхійныя сілы, шматлікія багі розных народаў. Прычым у кожнага народа на кожную з'яву прыроды прыпадае толькі па чатыры багі. Прыгадаем славуты Збручскі ідал, які меў чатыры

галавы, ці «твары Перуна», скіраваныя ў розныя бакі. Адсюль пайшлі і выслоўі, якія даўно сталі традыцыйнымі, накшталт «выйшаў у чыстае поле, пакланіўся вятрам на чатыры бакі» ці «з чатырох бакоў: захаду, усходу, поўначы і поўдня навалілася вялікае гора на нашу зямлю...» і г. д.

Нашы продкі добра ведалі, што «свет (Сусвет)» меў чатыры бакі, і ўяўлялі, адкуль можа падуць цёплы вецер, што ён з сабою прынясе і адпаведна што можна чакаць ад паўночнага ветру, які заўсёды асацыіраваўся не толькі з магутнымі бурамісцюжамі, халадамі-завеямі, але і з магчымым голадам ці якой іншай навалай.

У беларускім фальклоры ў шматлікіх творах таксама прысутнічаюць магічныя лічбы, суаднесеныя з канкрэтным дрэвам — дубам, — звычайна колькасць «какатоў» на дрэве. Лічба «тры»: «там стаіць дуб трыкактаты», «там дуб з трыма какатамі», «тры какаты вырасла на дубе»[82]; «на тым дубе магутным тры какаты», «тры какаты адлічыш, а на чацьвёртым шукай гняздо», «тры какаты вырасла», «на трох какатах зачапіўся», «на тры какаты пастаўлены» (УЗ)[83]; лічба «чатыры»: «чатыры какаты размешчаны на дубе, іх вецер абдувае», «чатыром какатам трэба голле ссячы», «какаты ў чатыры паверхі» (УЗ); лічба «дванаццаць»: «на сінім моры стаіць дуб, на тым дубе дванаццаць какатоў», «стаіць дуб на дванаццаць какатоў», «стаіць на моры, на востраве, дуб на дванаццаць какатоў, на том дубе краваць», «на дубе дванаццаць какатоў, на тых какатах дванаццаць гняздоў», «На Іардані, на рэчцы, на Сіянскай гары, стаяў дуб на дванаццаць какатоў», «на сініх марах, на лукамор'і, стаіць дуб на дванаццаць какатоў» (УЗ) і г. д. Пераважная большасць гэтых прыкладаў сустракаецца толькі ў замовах, у іншых жанрах яны трапляюцца вельмі рэдка. Цікавае меркаванне выказваюць некаторыя вучоныя і наконт таго, што ў аснове культавых збудаванняў таксама прытрымліваліся чатырохбаковай схемы. Калі гэта тычыцца толькі цэркваў і храмаў, то мы згодны, а калі і язычніцкіх свяцілішчаў, то не, бо, як вядома, вакол іх гарэлі вогнішчы, размешчаныя «васьмікутным перуновым цветам», г. зн. васьмікутнікам. Тут патрэбна растлумачыць больш падрабязна, што і лічба «восем» здзіўлення асаблівага не павінна выклікаць, бо ў старажытных егіпцян, напрыклад, восем багоў удзельнічаюць у працэсе стварэння Сусвету. Да таго ж васьмёрка ад магічнай сямёркі не такая

[82] Казкі ў сучасных запісах. Мн., 1989. С. 326.
[83] УЗ — тут і далей: уласныя запісы аўтара.

ўжо і далёкая. Галоўнае ў тым, што ёсць вельмі многа рэчаў, якія складаюцца з чатырох элементаў, і гэтыя элементы трэба сіметрычна размясціць у нашай свядомасці.

Менавіта — у нашай свядомасці. Сусветнае дрэва — асноўны каркас для таго, каб правільна і ў нейкім заканамерным парадку ўсталяваць сваю памяць, мысленне, успрыняцце. Вобразы ўнутранага і знешняга свету нанізваюцца на гэты каркас, і цяпер іх можна неяк канкрэтна адлюстраваць у знакавых сістэмах, якія ўжо будуць добра зразумелыя ўсім астатнім людзям — у словах, лічбах, формулах, карцінах-схемах. Дрэва з яго трыма ўзроўнямі схематызуецца ў свядомасці, спрашчаецца, і вось ужо ў розуме першабытных людзей узнікаюць абстракцыі, асобныя сімвалы. Побач з бізонамі, аленямі з'яўляюцца зусім нечакана і контуры сонечнага кола — яго сабою сімвалізаваў васьмікутны крыж, упісаны ў круг. Гэты сімвал мы і сёння яшчэ бачым ў хрысціянскіх храмах і ў тыбецкіх культавых збудаваннях.

Хаос бязмежны і невычарпальны. Не ўвесь ён становіцца даступным для адлюстравання, але кожны раз нейкая яго асобная частка даступная для гэтага. Чым магутней і дакладней інструмент пазнання, чым ён даўгавечней, чым больш адпавядае патрабаванням таго, хто пазнае і што пазнае, тым паспяховей ідзе аддзяленне космасу ад хаосу. Дрэва Жыцця, Дрэва Сусвету — самы магутны ланцуг. На многія стагоддзі — у крайнім выпадку. Дрэва ўвайшло ў нашу генетычную памяць. Як зараз даказваюць псіхолагі, на пэўным этапе развіцця дзіцячай псіхікі яно дае сябе знаць як першасны вобраз, які ўвайшоў у памяць. Гэта і ёсць Сусветнае дрэва, Дрэва Жыцця — месца сустрэчы чалавека з Сусветам, сімвал усялякага цэлага, якое складалася з частак, сімвал яе і яго, аснова любой мовы з яе разгалінаваннямі выслоўяў і ідэй, што пранізваюць паэзію, архітэктуру, розныя гульні, харэаграфію, сацыяльныя і эканамічныя структуры, адным словам — усё на свеце.

Адзначым, што гарызантальная структура Дрэва Сусвету мадэліруе не толькі лічбавыя адносіны і бакі свету, але і часіны года, часіны сутак, якіх таксама чатыры — зіма, вясна, лета, восень; раніца, дзень, вечар, ноч.

Асноўная тэндэнцыя развіцця ў адлюстраванні прасторы добра прасочваецца ў гісторыі жывапісу. У сярэднявечным і ўвогуле ў архаічным жывапісе ўладарыла гэтак званая адваротная перспектыва. Яе існасць заключаецца ў тым, што аб'ект адлюстроўваецца такім, якім ён існуе сам па сабе, а не такім, якім ён здаецца, напрыклад, назіраючаму мастаку. Адсюль тое,

што нам цяпер падаецца наіўным і бездапаможным у архаічным жывапісе: нябачнае мастаку, які назіраў аб'ект з пункту гледжання знешняга па адносінах да гэтага аб'екта, тым не менш адлюстравана як бачнае; суадносіны памераў адлюстроўваемых аб'ектаў не тыя, якія павінны былі ўяўляцца мастаку, назіраючаму за імі з якога-небудзь знешняга пункту гледжання, а тое, якое павінна было мець месца ў адпаведнасці з важнасцю ці значнасцю гэтых аб'ектаў. Мастак быццам бы змяшчае сябе ў сярэдзіну адлюстроўваемага, стварае з ім адно цэлае, а не глядзіць на яго збоку, супрацьпастаўляючы сябе яму. Адваротная перспектыва падразумявае, такім чынам, адсутнасць выразнага супрацьпастаўлення суб'екта аб'екту ці тое, што можна назваць унутраным пунктам гледжання на прастору.

Выказвалася меркаванне, што ясень Ігдрасіль (у «Старэйшай і малодшай Эддах») — гэта адлюстраванне дрэва ці слупа, якім пакланяліся як святыні ці вакол будавалі жыллё. Аднак можна дапусціць, што Сусветнае дрэва Ігдрасіль — адлюстраванне не знешняй, а ўнутранай рэчаіснасці — прасторавых уяўленняў, характэрных для міфічнага мыслення. Веліканскае дрэва, галіны якога распасцёрліся над усім светам, вяршыня падымаецца вышэй неба, а карані працягваюцца ў розныя светы, — гэта вобраз, які, падобна вобразу вялікага Іміра, адлюстроўвае ўсведамленне свету як канкрэтнага цэлага шляхам абасаблення мікракосма з макракосмам.

Увесь свет, які ўжо зведаны чалавекам і які яшчэ не спазнаны, прыводзяць да нейкай пэўнай міфапаэтычнай сістэмы магічныя лічбы. Двойка тлумачыць нам бінарнасць пазіцый — здвоеных супрацьлегласцей, пра якія мы ўжо згадвалі. Тройка, што вядзе свой радавод ад падзелу самога дрэва па вертыкалі на тры часткі, увасабляе абсалютную дасканаласць і вычарпальнасць, што, маўляў, там ужо нічога не засталося і нічога новага дадаць нельга, гэтаксама як і адняць. Адсюль хрысціянская Троіца, тры сыны ў казцы, тры сацыяльныя групы ў любым грамадстве, тры спосабы ва ўсялякай справе —ад казачнага дзеяння да самай сучаснай гульні. Сімвал усяго гэтага — узнікненне, развіццё і завяршэнне. Чацьвёрка, якая ідзе ад падзелу дрэва па гарызанталі, успрымаецца як вобраз усялякай статыстычнай цэласнасці. Самая ўстойлівая структура, яна прыцягвае да сябе ўсё, што імкнецца да трываласці — ад краін свету да бакоў хаты, — крыж. Пяцёркі і шасцёркі ў дрэва няма, гэта лічбы дапаможныя, гэтаксама як восем і дзевяць.

Сямёрка мае самастойнае значэнне, ды яшчэ якое! І сем галінак бывае ў дрэва, і сем нябёсаў у многіх міфах, якія звязаны з сямю святіламі. Сямёрка — гэта хутчэй за ўсё сума двух папярэдніх канстант — тройкі і чацвёркі, г. зн. дынамічнага і статыстычнага бакоў Сусвету, адзінства двух супрацьлегласцей, якія не ўмеюць у гэткай універсальнай сістэме, з якой складаецца сам свет, існаваць адзін без другога. Болей таго, сямёрка — агульная ідэя ўсяго Сусвету ў яго пастаянным адраджэнні і адначасова ідэя адпаведнага гэтаму Сусвету інструмента яго пазнання — Дрэва Жыцця. Калі тройка ўвасабляе ў сабе вертыкаль, чацвёрка — гарызанталь, то іншых каардынат у дрэва няма. Вось таму і атрымліваецца, што сямёрка і сімвал дрэва — усеагульны, усемагутны сімвал. Адначасова гэта і сімвал цэлай рэлігіі, хрысціянскай, сімвал яе пачынальніка Ісуса Хрыста: перакрыжаванне вертыкалі і гарызанталі дае, як вядома, крыж. Такую сімволіку адчувалі многія людзі мастацтва, асабліва ў Сярэднявеччы і на пачатку Новага часу. На вядомай карціне фларэнтыйскага мастака XIV ст. Пасіна да Банагвіда Хрыстос распяты на Дрэве Жыцця.

Таму ўяўленне пра час заўсёды ў нейкай ступені засноўваецца на ўяўленнях аб прасторы, і ўсялякая арыентацыя ў часе ў нейкай ступені прадугледжвае арыентацыю ў прасторы. Нават гаворачы пра час у самым абстрактным яго разуменні, ужываюць такія словазлучэнні, як «лінейнасць часу», «часавы цэнтр», «лакалізацыя ў часе», г. зн. прыбягаюць за дапамогай да часавых і прасторавых вобразаў. Сучасны чалавек можа выдатна ўсведамляць час, абстрагіраваны ад любога канкрэтнага зместу, г. зн. абстрактны час, і разам з тым уяўляць сабе асобныя ўрыўкі часу ў наглядальных, а іменна прасторавых вобразах. Так, напрыклад, ён можа ўяўляць сабе год як пляскаты знізу авал, акруглая верхняя частка якога — зіма, пляскатая ніжняя частка — лета, а бакавыя часткі — вясна і восень. Але ў сучаснага чалавека такія ўяўленні — гэта толькі свайго роду метафары, яны не выключаюць разумення часу як абстрактнага працэсу і не выклікаюць за сабою атаясамліванне часу з яго прасторавай, г. зн. прадметна-пачуццёвай, асновай.

Такім чынам, сутнасць эпічнага часу, прадстаўленая ў беларускай народнай міфалогіі, заключаецца ў тым, што падзеі самі па сабе, як і падзеі ў міфах, — толькі ўрыўкі часу і быццам бы эшаланіруюцца ў мінулае, а яно накрываецца своеасаблівай сеткай, якая прыдае яму глыбіню, а ячэйкі гэтай сеткі — не абстрактныя адзінкі часу (гады, стагоддзі, тысяча-

годдзі), а звенні генеалагічнага ланцуга, г. зн. жыцці людзей, урыўкі часу, напоўненыя канкрэтным зместам.

Відаць, уяўленне аб зваротнасці часу — не меншая архаічная велічыня, чым уяўленне пра тое, што яно канечнае. Уяўленне аб зваротнасці часу несумненна мае ў канчатковым ліку біялагічную аснову. Чым цясней сувязь чалавека з прыродай, чым менш ён выдзелены з яе, тым у большай ступені працяканне часу павінна ўспрымацца ім як рэгулярнае чаргаванне такіх з'яў: дзень і ноч, зіма і лета, росквіт і засыханне, жыццё і смерць. І тым у большай ступені ўяўленне чалавека пра час павінна супадаць з уяўленнем пра прыродны ці жыццёвы цыклы, якія ўтвараюць матэрыяльнае напаўненне часу. Уяўленне аб зваротнасці часу — гэта разам з тым адсутнасць выразнага супрацьпастаўлення мінулага і сапраўднага будучаму, і, такім чынам, гэтае ўяўленне падразумявае ўнутраны пункт гледжання на час.

Многія святочныя рытуалы імітуюць усе гэтыя стадыі стварэння. Яны пачынаюцца з пераварочвання ўсёй сістэмы супрацьпастаўленняў (верх — ніз, багаты — бедны), а канчаюцца аднаўленнем яе ў ранейшай аранжыроўцы. На аснове шматлікіх касмаганічных тэкстаў можна, мабыць, аднавіць усю рытуальную сістэму, якая злучана і асацыіруецца з Дрэвам Жыцця (Сусвету). Гэта будзе выглядаць прыкладна так: зыходнае становішча, сутыкненне старога і новага года, свет увогуле распаўся ў хаосе. Тут задача рытуалу заключаецца ў наступным — інтэграваць космас са складаных частак ахвяры зыходзячы менавіта з адвечных прывілей абасаблення, што створаны міфічнымі класіфікацыямі розных народаў: вяшчун шэпча тэкст, у аснове якога ўтрымліваюцца такія ж самыя абасабленні, над самой ахвярай, непасрэдна ад ахвярнага слупа, які і тут увасабляе сабою Дрэва Сусвету; далей ідуць традыцыйныя загадкі аб элементах космасу ў парадку іх узнікнення і адказы на іх; зварот да Дрэва Сусвету, г. зн. у даным выпадку да ахвярнага слупа як да толькі што народжанага ці адноўленага космасу.

Вобраз Сусвету як дрэва з дзвюма касмічнымі птушкамі на яго галінах распаўсюджаны ў міфалогіях многіх народаў свету. Так, акрамя шырокавядомага скіфскага адлюстравання гэты ж вобраз археалагічна засведчаны прыгожым малюнкам на гліняным цыліндры са старажытных Суз. У цэнтры намалявана дрэва, ля дрэва чалавек, пад дрэвам сонца, а па баках змяя, якая кідаецца, і антылопа, што падрыхтавалася да скачка. Архаічнасць замоўнага вобраза «дрэва на востраве пасярод мора» не

належыць сумненню. Да таго ж вядомы шматлікія адлюстраванні «сусветнага дрэва ў лодцы». Дарэчы у лодцы, размешчанай на наскальным малюнку, што знаходзіцца ў Багуслене ля Лакебурга.

Беларуская народная паэзія, маецца на ўвазе самы старажытны яе пласт, які атрымаў у даследчыкаў трывалую назву народнай міфалогіі, узыходзіць сваімі пачаткамі ажно да гістарычнай эпохі і захавала да нашых дзён некаторыя характэрныя ўласцівасці свайго міфалагічнага паходжання, як і ўвогуле любая вусная народная творчасць асобна разглядаемага народа свету.

Пры такой вось непадзельнай арганічнасці мастацкай творчасці з міфалагічным развіццём народных павер'яў і паданняў можна заўважыць у старажытнейшым міфалагічным пласце не толькі знешнюю прыкмету ці паэтычную форму рэлігійных перакананняў народа, але і адзін з самых істотных момантаў у самім стварэнні народнай міфалогіі. Чым больш засвойваў народ (у большасці выпадкаў засваенне гэтае было хутчэй механічным, чым традыцыйным, чым усвядомленым), чым больш збіралася павер'яў і прыкмет, замоў і паданняў у яго духоўнай спадчыне, чым актыўней праходзілі яны ў яго творчай фантазіі шлях ад выдумкі да пераўтварэння ў жывыя вобразы, тым неабходней адчуваў народ парэбу цалкам разабрацца, растлумачыць іх, гэтыя павер'і і паданні, для сябе самога, каб потым перадаць сваім нашчадкам, якія перададуць іншым як ужо не выдуманыя, а спрадвечна жывыя традыцыі ў цэлым шэрагу эпічных апавяданняў.

Такім чынам, народная творчасць з'яўлялася своеасаблівым злучнікам паміж язычніцкім мінулым, калі большасць павер'яў была звязана з неразуменнем сапраўднага значэння стыхійных сіл і з'яў прыроды, і народнай свядомасцю: яна растлумачвае і размяркоўвае ў папулярных вобразах сфарміраванае павер'е, бо, як мы ўжо адзначалі, само яно дайшло да нас са старадаўняй часіны і карані яго таксама не вельмі зразумелыя, а ў некаторых выпадках іх увогуле нельга растлумачыць, даказаць перакананўча, адкуль яны пайшлі і дзе патрэбна шукаць іх выток. Таму што час здольны ўплываць не толькі на эканамічныя і гістарычныя падзеі, але і на духоўную спадчыну народа.

Паспрабуем прасачыць, як жа дуб станавіўся ў свядомасці старажытных людзей Дрэвам Сусвету, Дрэвам Жыцця. Звернемся да славутай «Калевалы»:

«Тады ўзяў Турсас кволы зялёны лісток, паклаў на яго жолуд і засыпаў сухім попелам.

І прарасла на гэтым месцы тоненькая былінка, узышоў кволы дубовы парастак.

Хутка цягнецца ён угору, шырока раскінуў магутныя галіны, і вось ужо ў самае неба ўпіраецца яго сто верхавін. Не прабегчы цяпер па небу воблачку, не прабіцца праз лісце праменням святла. Засланіў дуб і сонца залатое і месяц ясны. Цёмна стала на Зямлі.

Яшчэ мацней зажурыўся Вяйнямяйнен.

Дзе знайсці асілка, які паваліў бы галінасты дуб, ссек бы яго ўсе сто верхавін?»[84]

Як бачым, тут дуб паўстае якраз-такі самым што ні на ёсць Сусветным дрэвам. Вырас ён і стаў усім у белым свеце перашкаджаць. Нічога ён не баіцца, ніякай сіле не падпарадкаваны. Хто ж дапаможа ўсяму жывому? Хто здолее зваліць славуты, магутны дуб? Людзям трэба жыць, а дзеля ўсяго гэтага неабходна ссекчы дуб. Нарэшце знайшлі таго, хто ўзяўся зваліць велічнае дрэва:

«Вось ударыў ён сякерай па ствале — ды так, што іскры пасыпаліся ва ўсе бакі. Але нават не зварухнуўся дуб, не ўздрыгануў ні адным лісточкам.

Зноў размахнуўся волат. Ад яго ўдару полымя вырвалася з-пад жалезнай сякеры. Застагнаў, затрашчаў галінасты дуб, але не схіліўся долу.

Тады трэці раз ударыў волат сякерай — і павалілася магутнае дрэва»[85].

З магутнага дуба, які толькі што быў сімвалам Сусветнага дрэва, перашкаджаў жыць іншым, а імкнуўся да сонца сам, «іскры сыплюцца», «льецца полымя». Калі ён быў ссечаны і ўпаў, «палажыў ён ствол на ўсход», гэтаксама як і славяне, калі хавалі сваіх памерлых у зямлю, то абавязкова нагамі клалі на ўсход, бо свята верылі, што нябожчык прачнецца, калі толькі наблізіцца да «таго свету», і абавязкова зробіць крок наперад з правай нагі, першы крок насустрач сонцу, яго ласкавым праменням. Голле, якое раскідалі на поўнач, з'яўляецца не звычайным, а цудадзейным: хто ўзняў з зямлі хоць адну галінку — той на ўсё жыццё стаў шчаслівым, захаваў сябе ад розных выпрабаванняў і захворванняў, а хто прынёс да сябе вершаліну, той стаў назаўсёды вешчуном. Болей таго, «злое» дрэва, якое перашкаджала расці іншым, не помсціць іншым, а, наадварот, вельмі дапамагае, аддае свае апошнія сілы і магчы-

---

[84] Калевала. М., 1956. С. 28.

[85] Тамсама.

масці, каб толькі іншым жылося на Зямлі добра і весела. Адсюль выснова: Сусветнае дрэва ў «Калевале» паступова ператвараецца ў цудадзейны дуб, які абагаўлялі амаль усе народы Сусвету і які, у сваю чаргу, асацыіраваўся з традыцыйным Дрэвам Жыцця.

Як бачым, міфалагічны эпас успрымае за першасныя асновы справядлівасць і дабро, праўду і вернасць, адлюстроўваючы іх у вобразах нейкіх звышнатуральных сіл ці істот: у багах, героях, народных заступніках, дрэвах. Прычым перакананні гэтыя не толькі рэлігійныя, але і маральныя. Таму згаданыя намі міфалагічныя вобразы ў большай ступені рэальныя, чым выдуманыя, мастацкія вобразы, бо ўяўляюць шэраг ступеняў народнай свядомасці, яе росту на шляху да маральнага ўдасканалення. Гэта не проста гульня фантазіі, не проста нейкая мудрагелістая выдумка, але, напрыклад, подзвігі рэлігійнага характару (стварэнне Сусвету, яго тлумачэнне з пункту гледжання звычайнага чалавека), якія сваёй мэтай перш за ўсё ставілі збліжэнне «смертнага валадара на Зямлі з валадаром нябесным — боствам», да якога гэтак імкнуліся не дзеля таго, каб нешта атрымаць у падарунак ці неяк палепшыць уласны лёс, а дзеля таго, каб пабачыць, як ён выглядае. Звычайная людская цікаўнасць! Чалавек заўсёды марыць стварыць ці адчуць тое, што немагчыма...

Ф. Буслаеў сцвярджаў: «Калі славянскі міфалагічны эпас не паспеў стварыць поўных, акруглых тыпаў багоў па падабенству грэчаскаму, скандынаўскаму ці фінскаму, тым не меней ён цеснымі сувязямі звязаны з тым жыватворным вытокам міфічных павер'яў, які дае жыццё заўсёды новаму і свежаму ўзлёту народнай фантазіі. Без гэтай роднаснай сувязі з міфічнай старажытнасцю немагчыма было б бачыць росквіт гэткага пахучага народнага эпасу, якім валодаем мы, рускія, і аднаплямёнцы нашы славяне...»[86]

Асаблівая роля Дрэва Сусвету для міфалагічнай эпохі вызначаецца, у прыватнасці, тым, што яно выступае як непасрэднае звяно паміж Сусветам (макракосмасам) і чалавекам (мікракосмасам) і з'яўляецца месцам іх перасячэння. Вобраз такога дрэва гарантаваў цэласны погляд на свет, вызначаў месца чалавека і ўсяго чалавецтва ў агромністым Сусвеце.

У культавым развіцці чалавецтва канцэпцыя Сусветнага дрэва пакінула свае сляды ў шматлікіх касмаганічных, рэлігійных і міфалагічных уяўленнях, адлюстраваных у мове, моўных

[86] Буслаев Ф. И. О литературе: Исследования. Статьи. М., 1990. С. 34.

тэкстах розных напрамкаў, у паэтычных вобразах, выяўленчым мастацтве, рытуале і г. д.

А. Афанасьеў пісаў у свой час: «У калядных песнях карпацкіх русаў спяваецца, што яшчэ ў часы, калі не было ні Зямлі, ні Неба, а толькі адно сіняе мора, — сярод мора стаялі два дубы, а на дубах сядзелі два галубы; галубы спусціліся на дно мора, дасталі пяску і камянёў, з якіх і зрабілі Зямлю, Неба, нябесныя знічкі»[87].

Даследчык робіць выхад на канкрэтнае дрэва (хоць яно і падразумяваецца як Сусветнае, але разам з тым мае і характэрную прывязку) — дуб. Дуб гэты «змаляваны» з магутнага валадара лясных абшараў, якія ў даўнейшыя часы пакрывалі амаль усю тэрыторыю Зямлі. Тут адчуваецца напластоўванне больш позняй міфалогіі на першапачатковыя парасткі міфапаэтычнай творчасці славян. Прычым усе атрыбуты, неабходныя прадметы прысутнічаюць у абавязковым парадку: першастваральны паветраны акіян (мора), Дрэва Сусвету (праўда, іх ажно два — дубы), галубы, якія спакон вякоў лічыліся боскімі птушкамі. Менавіта пры іх дапамозе стваралася Зямля, Неба, раслінны і жывёльны свет.

Паасобныя элементы, якія нагадваюць усёмагутнае Дрэва Сусвету, можна часта сустрэць у замовах, бо яны, як ніякі іншы жанр фальклору, найбольш поўна захавалі існаванне першапачатковага дрэва пасярод акіян-мора. У рускіх замовах чытаем: «На море, на океане, на острове Буяне стоит дуб»; «За морем синим, за морем Хвалынским, посреди океан-моря, лежит остров Буян, на том острове Буяне стоит дуб»; «На море, на океане, на острове Буяне, стоит дуб ни наг, ни одет»; «На горах Афонских стоит дуб мокрецкий»[88] і інш. У беларускіх замовах, у сваю чаргу, сустракаем шматлікія варыянты: «На сіяні-моры і на лукамор'і стаіць дуб»; «На полі, на кіяні стаіць дуб Ракітаній»; «На востраве Буяне стаіць дуб»; «У лукамор'я стаіць дуб»; «На сінім моры стаіць дуб шыракаліст»[89]; «На моры, на востраве, стаіць дуб Кір'ян»; «На моры, на акіяні, на вострым кургане, стаіць дуб»; «На моры-акіяні стаіць дуб»; «На гэтым востраве стаіць ліп-дуб» (УЗ). Часам замест дуба ў якасці Сусветнага дрэва выступае медны слуп: «За дальними

---

[87] Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1995. Т. 2. С. 294.

[88] Сказания русского народа, собранные И. П. Сахаровым. М., 1990. С. 51, 53, 58.

[89] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 8. С. 267.

горами есть океан-море железное, на том столбе медном есть пастух чугунный, а столб от Земли до Неба, от востока до запада»[90]; у беларускім варыянце: «На востраве Буяне стаіць слуп». Здаралася, што сам дуб нагадваў слуп: «Воран сядзіць на дубе, дуб без карэння, без какатоў і без вершалін». У некаторых выпадках на месцы Сусветнага дрэва — дуба — расце дрэва зусім іншай пароды: «На моры, на лукамор'і стаіць вярба»; «На сінім моры выспа, на выспе зялёная ель»[91]. Часам Дрэва Сусвету можа стаяць не на востраве, не на «востраве Буяне», а на камені: «на тым камені стаіць дуб»; «на тым камені дуб»; «на тым сінім моры ляжыць камень, на тым камені стаіць дуб»[92]; або на перакрыжаванні дарог, якія вялі з захаду на ўсход, з поўначы на поўдзень: «на крыжовай дарозе стаіць дуб»; «на перакрыжаванай дарозе стаіць дуб» (УЗ). Зрэдку месцазнаходжанне Сусветнага дуба занадта канкрэтызавалася: «На сінім моры, на беражочку, на жоўтым пясочку, стаіць дуб зялёны»[93]. Часам нібы спецыяльна падкрэслівалася матэрыяльная каштоўнасць Сусветнага дрэва: «Стаіць дуб, срэбрана карэнне, залатое лісце» (УЗ).

З перамогай на ўсходнеславянскіх землях новай веры — хрысціянскай — і ў фальклорных творах, дзе згадваецца Дрэва Сусвету, Дрэва Жыцця, сталі з'яўляцца «атрыбуты» біблейскіх міфаў: «На Иордани, на речке, на Сианской горе стоял дуб»[94]; «На горах Афонских, на Иордани-речке»[95]. Зрэдку дубы, якія выступалі ў ролі сусветных дрэваў, маюць і свае ўласныя імёны: «дуб Пафнутий», «дуб Кір'ян», «дуб Мяллян», «дуб Ракітаній», «дуб Ракітан», «дуб Лебядзін», «дуб Даніла» і г. д.

Павер'і, звязаныя з дрэвамі. Архетып дуба нарадзіў шмат павер'яў і паданняў, звязаных з нібыта цудадзейнымі ўласцівасцямі і магчымасцямі гэтага свяшчэннага дрэва. Так, у Германіі верылі, што ведзьмы, якія збіралі дубовае лісце ва ўласную сарочку і вешалі потым на дрэвах, маглі выклікаць вятры і віхуры, буры і навальніцы, разносіць хмары па небе і ўсталёўваць яснае надвор'е. З мэтай жа здзейсніць усё адразу і стварыць пры гэтым навальніцу яны кідаюць дубовае лісце ў кіпень і працяглы час яго вараць. Паводле рускага падання, ведзьмы, уторкваючы нож у дрэва, прымушалі выцякаць з яго сок.

---

[90] Сказания русского народа... С. 55.
[91] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 5. С. 312.
[92] Тамсама. С. 154.
[93] Тамсама. С. 251.
[94] Сказания русского народа... С. 58.
[95] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 243.

З цягам часу пачалі з'яўляцца новыя фальклорныя творы, у якіх зафіксаваны зноў-такі асобныя ўласцівасці, характэрныя для сусветных дрэваў. Лічылі, што, каб мець добрых, хуткіх і выносліавых коней, трэба пакласці ў стайню кавалак разбітага маланкай дрэва.

Пра адносіны чалавека да дрэваў слушна сказаў польскі фалькларыст К. Машыньскі: «Павагай ці пэўнага роду рэлігійнай пашанай карыстаюцца ў славян толькі а) дрэвы, якія акаляюць храмы, якія асяняюць магілы, капліцы і каплічкі, фігуры і абразы святых, крыжы, святыя крыніцы і наогул святыя месцы; б) дрэвы, на якіх паказвалася народу або дзе можа быць ці жыць Божая Маці, які-небудзь святы або дэманічныя істоты (тыпу віл); в) у заходняй Сербахарватыі гэтак званыя санавітыя дрэвы; г) выключна ў некаторых раёнах або краях цэлыя віды пэўных дрэваў, што нібыта паўсталі, напрыклад, з заклятых людзей; д) дрэвы незвычайных формаў, напрыклад тыя, што маюць скручаныя вяршыні ў форме абручоў, незвычайныя нарасты і да т. п.; е) адзінкавыя дрэвы, якім па той ці іншай прычыне прыпісваліся лекавыя ўласцівасці...; ж) старыя дрэвы або гаі, пра якія народныя традыцыі (ці таксама этнаграфічныя крыніцы) нічога не могуць сказаць акрамя таго, што іх належыць шанаваць і нельга высякаць»[96].

Напрыклад, песня пра пераўтварэнне жанчыны ў бярозу, вочы якой сталі чорным цернам, каса — шаўковай травой, сляза — расой, пераконвалі М. Кастамарава ў тым, што бяроза ў даным выпадку сімвалізавала сабою Ладу-прыроду[97]. Але ў вышэйпрыведзеным творы магло адбіцца таксама водгулле архаічных рытуальных ахвярапрынашэнняў шляхам патаплення дзяўчат, дасягнуўшых шлюбнага ўзросту, ці немаўлят у рэках або іншых вадаёмах. Патопленая маладзенькая дзяўчына станавілася русалкай і, увасобленая ў зялёнай бярозе, прыходзіла да жывых на Сёмуху. Другі варыянт — яе душа пастаянна жыла ў белай-бялюткай (бязгрэшнай) бярозе. Нездарма спрадвеку лічылася, што белы колер — гэта колер істот, якія страцілі цялеснасць (загінулі) не па ўласнай волі. Белая ж вопратка нябожчыкаў у многіх народаў сімвалізавала тое, што памерлы ачысціўся праз смерць. Такая вера з'явілася першапрычынай налажэння своеасаблівага кананічнага табу на знішчэнне (нават крананне) тых аб'ектаў, якія пастаянна знахо-

---

[96] Maszyński K. Kultura ludowa slawian. Cz. 2. Kraków, 1934. S. 521.

[97] Костомаров Н. И. Славянская мифология // Слов'янска міфологія. Київ, 1994. С. 242.

дзіліся (нават калі такія дрэвы падалі самі па сабе, то іх не чапалі, а яны гнілі-ўрасталі ў зямлю). У іх, паводле касмалагічных сцверджанняў індаеўрапейцаў пра ўзаемасувязь мікракосмаса і макракосмаса, мог пераўвасобіцца любы сумленны чалавек. Часам продкі гаварылі пра тое, што вечным лекарам з'яўляецца смерць. Таму не здзіўляе, што цяжка хворага чалавека, каб ён ачуняў, працягвалі праз натуральнае дупло ў бярозе ці праз спецыяльна зроблены разрэз. Не выключана, што ўсё гэта можна растлумачыць і больш складана: бяроза была звязана з архетыпам Маці, з сімволікай таго свету і ўяўляла сабою ў некаторай ступені Сусветнае дрэва. Тое ж самае можам знайсці ў замовах, бо некаторыя з іх прамаўляліся пад звязаным веццем дзвюх бяроз, што магло мець на мэце канцэнтрацыю энергіі і перадачу яе хвораму. Гэтыя ж уяўленні, хутчэй за ўсё, былі пакладзены ў аснову рытуальнага паліванння праз голле бярозы хворых халоднай вадой. Вада павінна была змыць хваробу, аднесці яе ў іншы «чорны» свет, дзе няма жывых людзей і дзе яна нікому не пагражае. Бясспрэчна, што нашы продкі сачылі за тым, каб усе гэтыя магічна-рытуальныя абрады-дзеянні адбываліся найбольш пад «убіраючыміся ў сілу дрэвамі», а не пад названымі проста бярозай. Слушна сказаў Ю. Міралюбаў: «Бярозавая галіна ў зеляніне была сімвалам здаровага жыцця, у руцэ юнака яна з'яўлялася сімвалам працяглага жыцця, у руцэ дарослага чалавека — сімвалам сілы і здароўя, у руцэ старога — знакам спакойнай і здаровай старасці»[98]. Бярозавыя гаі ўяўляюць сабою жывых анестэзіёлагаў, бо лістота дрэва выдзяляе вялікую колькасць дэзінфекцыйных рэчываў. Спальваючы бярозавую драўніну, атрымлівалі актывіраваны вугаль, які добра ўбірае ў сябе шкодныя рэчывы. З даўніх часоў вядомы лекавыя якасці бярозавага грыбачагі. Палешукі пілі адвар бярозавай амялы ад сухотаў, настоем бярозавых пупурышак лячылі ўсемагчымыя парэзы, нагнаенні, захворванні страўніка, бярозавы квас пілі для таго, каб выгнаць наверх з цела трасцу і пазбавіцца ад бясплоддзя.

Асабліва гаючымі лічыліся галіны бярозы, якія раней нейкім чынам выкарыстоўваліся ў каляндарных абрадах і асвячаліся ў царкве. Імі білі хворага, на іх клалі захварэўшага або пакутуючага на рэўматызм, паілі адварам з іх пры вылечванні ад ангіны, сухотаў, малярыі, лісцем абкурвалі людзей, жывёлу і птушак. На Палессі, напрыклад, плялі бярозавыя вянкі, у якія ўпляталі зброўку, чабор і божую расу. Вяночкаў

[98] Миролюбов Ю. Сокральное Руси. М., 1996. Т. 2. С. 192.

павінна было быць дзевяць або дванаццаць. Яны, асвячоныя ў царкве, на працягу года ўжываліся ад выгнання розных хвароб, пераважна шляхам абкурвання. Выкарыстанне бярозы ў магічным вылячэнні арыентавалася не толькі на яе сапраўдныя гаючыя ўласцівасці, але і на міфалагему сакральнай бярозы таксама. Так, напрыклад, у рускіх вядун, стукнуўшы бярозавым венікам у палок, тры разы паўтараў: «Как эта белая береза стояла во чистом поле, не знала ни уроков, ни призоров, так и ты, младенец, ... не знай ни уроков, ни призоров и будь здоров и долголетен»[99].

У беларускай легендзе пра паходжанне назвы г. Бяроза гаворыцца пра адвечны бярозавы гай з вялікай колькасцю гаючых крыніц, вада якіх пазбаўляла людзей ад усемагчымых хвароб. Можна згадаць пра прыёмы магічна-лекавай практыкі палякаў, якія пры дапамозе запаленых голек бярозы нібыта пазбаўляліся захворванняў вачэй. Верылі таксама, што бярозавая дошка або брус, якія падпіралі страху хлява, прынясуць шчасце, здароўе і памнажэнне статку. Каб вяліся коні, закопвалі бярозавае палена пад парог стайні. Пасля выпечкі хлеба ў печ кідалі бярозавае голле, каб ягняты былі белымі, а, значыцца, воўна іхняя будзе даўжэйшая. Бярозавымі голькамі выганялі ў дзень запашвання жывёлу ў поле, а вянкі, сплеценыя з бярозавых галінак, накідвалі каровам на рогі як своеасаблівыя засцярогі ад хвароб. Калі будавалі хаціну, дык майстры-цеслі ў падваліны ўторквалі кавалачак бярозы, а пры ўстаноўцы пярэдняга бруса ў чырвоным куце гаспадар будучай хаціны ставіў зялёную галінку бярозы — сімвал здароўя сям'і, якая стане потым тут жыць. Тут не выключана і асацыяцыя з прысутнасцю духаў памерлых продкаў-апекуноў. Таксама былі перакананы, што пры дапамозе звычайнага бярозавага веніка можна лёгка «абмесці» вяселле ад уздзеяння нячыстых духаў, чорных вачэй і іншых адмоўных уплываў. Маладой перад тым, як везці яе ў дом жаніха, расчэсвалі касу. Спрактыкаваны гаспадар ведаў, што бяроза, якую ўжывалі ў каляндарна-абрадавых рытуалах, павінна была засцерагаць чалавека ад прыродных стыхій, перуна, граду, маланкі. Для такой мэты бярозу ўторквалі ў засеяныя палі, пакідалі ў агародзе і г. д. Спадзяваліся, што нават чарвякі, мышы, пацукі не кануць ужо сабраны ўраджай, бо над ім апякуе «святая бярозка-голлейка». Не забываліся «пабіць» венікам апошні сноп жыта, пасцябаць усе чыста вуглы ў хаце. Лічылі, што бяроза вельмі добра дапамагае і ад вывядзення вошай, ад якіх не было ніякага паратунку.

---

[99] Великорусские заклинания. СПб., 1994. С. 92.

Дз. Зяленін сцвярджаў, што бяроза была дрэвам-татэмам: «У рускім і беларускім рытуале з сёміцкай бярозай мы знаходзім наступныя татэмічныя элементы: 1) табу на ссяканне дрэва; 2) рытуальны дазвол на гэтае табу вясною, які суправаджаўся ўнясеннем у вёску зялёнага дрэва; 3) прыпадабненне татэму — прыбіранне людзей у бярозавыя галіны; 4) кармленне бярозы і сумесная ежа з ёю; 5) разнастайная дапамога людзям з боку дрэва, якое вылечвае хваробу, аздараўляе пітную ваду, прадказвае будучыню, дапамагае ў гаспадарцы»[100]. Неабходна адзначыць, што ў беларускіх валачобных песнях у рэфрэнах паўтараюцца явар, дуброва, вішня, сад-вінаград, а вось бяроза адсутнічае. Але затое яна пастаянна прысутнічае ў абрадзе заклікання вясны. У Лельчыцкім і Жыткавіцкім раёнах Гомельскага Палесся абавязковымі атрыбутамі гукання вясны былі вянкі з барвінку і бярозавых голек.

Рытуалы лекавай магіі, звязаныя з адпраўкай хваробы на бярозу (магло быць і якое іншае дрэва), магчыма, маюць у сваёй аснове ўвасабленне хваробы ў выглядзе індывідуальнай асобы, якую, як і душа чалавека, можна перасяліць у дрэвы («хвароба, ідзі на лес»).

Нашы продкі свята верылі, што калі пры раскатах першага вясновага грому падперці спіною дрэва ці драўляную сцяну, то хворая спіна болей ніколі балець не будзе: «Калі ўпершыню чулі гром, то прытульваліся да дрэва, каб не балела спіна»[101]; «Падпіраюць спіною любое дрэва ці становяцца да сцяны, калі грыміць першы гром. Робяць гэта для таго, каб не балела спіна»; «Як загрыміць першы гром, то прытульваюцца спіною да дрэва, каб цэлы год потым спіна не балела» (УЗ, Столінскі, Пінскі р-ны). Аднак у большасці выпадкаў гаворка вядзецца не пра дрэва ўвогуле, а спецыяльна пра дуб ці дубовае палена: «Прыхільваюцца спіною да дубовага дрэва, каб не балела»; «Пры першым громе труцца спіною аб дуб, каб спіна і плечы ніколі не хварэлі»; «Падчас першай навальніцы з громам патрэбна церціся аб дуб тры разы, гэта нібы засцерагае ад болю ў спіне»; «Першы раз як загрыміць гром, вясною гэта пераважна бывае, то па старому звычаю палешукі чухаюцца плячыма аб старадаўні дуб, каб спіна ніколі не балела, а ўсе хваробы на сябе дуб забраў. Як толькі грохне гром непадалёку, дык чалавек адразу ж бяжыць да дуба і старанна чухаецца. Прычым

[100] Зеленин Д. К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов // Труды ин-та антропологии и этнографии. М.; Л., 1937. С. 61.

[101] Толстая С. М., Толстой Н. И. Заметки по славянскому язычеству // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 50—51.

робіць гэта без смеху, сур'ёзна»; «Пры першым громе трэба церціся спіною і рукамі аб што-небудзь дубовае» (УЗ, Столінскі, Пінскі, Ганцавіцкі, Лунінецкі, Петрыкаўскі р-ны). У асобных выпадках зафіксаваны і некаторыя іншыя дзеянні людзей у сувязі з першай навальніцай: часам за пояс заторквалі некалькі голек, адламаных ад старога дуба, усё з той жа мэтай, каб не балела ніколі спіна; грызлі дубовае палена (калі балелі зубы ці каб ніколі не балелі зубы); церліся аб дуб, каб увогуле ніякімі хваробамі не пакутаваць у жыцці. С. М. і М. І. Талстые зафіксавалі нават такое павер'е: «Быў звычай церціся спіною аб дуб, тады гром не будзе біць у гэтага чалавека»[102].

Даволі часта замест дуба на першы план у гэткіх дзеяннях выходзіў дубовы слуп: «Як першы раз гром грыміць, то трэба падперціся да дубовага шула і казаць пры гэтым, пастаянна паўтараючы: «Каб спіна ніколі не балела і здаровая была, як і гэтае шула дубовае»; «Трэба добра дубовае шула падперці падчас грому, тады спіна і балець не будзе»; «Падчас першага грому сяляне выбягаюць з хаты, бягуць да гумна ці хлява і там працяглы час трушчаць аб дубовае шула ў варотах»; «У палешукоў быў вядомы старажытны звычай: церціся спіною аб дубовае шула ці ўвогуле аб што-небудзь дубовае, калі грымеў першы гром» (УЗ, Пінскі, Ганцавіцкі, Хойніцкі, Петрыкаўскі р-ны).

З цягам часу само слова «дубовы» паступова нібы раствараецца, робіцца больш шырокім і пераходзіць у значэнне «нечага драўлянага» (звычайны слуп, сцяна, плот і г. д.): «Як загрыміць вясною першы гром, то людзі да дубовых слупкоў у плоце прыхіналіся і церліся спіною»; «Пасля першага ўдару грому пад страхой, каб не капала, людзі прыхіналіся да сцяны і церліся плячыма»; «Падчас першага грому трэба падперціся спіною да любога драўлянага прадмета, ля якога вас застаў гром» (УЗ, Хойніцкі, Петрыкаўскі, Столінскі, Лельчыцкі р-ны).

Цудадзейную ўласцівасць дубоў адзначаў і А. Афанасьеў: «У Тульскай губерні пасяляне імкнуцца адшукаць у лясных засеках старыя дубы, ля якіх выцякалі б крыніцы, і потым носяць у ладанках — у засцярогу ад зубнога болю»[103].

Намі зафіксаваны гэты своеасаблівы абрад ці спосаб вылячэння ад зубнога болю, толькі ў запісаных фальклорных творах ставілася абавязковая ўмова — у дуб павінна была ўдарыць маланка: «Кавалачак дуба, разбітага маланкай, прыклалі да зуба»; «Калі ў дуб ударыла маланка, то патрэбна адламаць ад

---

[102] Толстая С. М., Толстой Н. И. Заметки по славянскому язычеству. С. 51.

[103] Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. С. 303.

яго ствала невялікі кавалак і пакласці яго ў хаце за абразы. Калі ў каго-небудзь забаляць зубы, адламаць ад кавалачка малюсенькую частку і прыкласці да хворага зуба: боль як рукою здыме. Адарваць кавалачак ад дуба трэба ў першыя тры дні пасля ўдару маланкі» (УЗ, Івацэвіцкі, Полацкі р-ны). Е. Раманаў таксама запісаў: «Замову трэба казаць на грудным малацэ, пад дубам ці ўзяўшы дубовы колік у рукі»[104].

Спадзяваліся нават, што калі расшчапіць малады дубок і правесці праз яго хворых дзяцей, дарослых і жывёлу, то яны адразу ж вылечацца. Беларусы сцвярджалі таксама, што калі ў дрэве ёсць вялізнае дупло і праз гэтае дупло пралезці, тады ўсялякія хваробы і болі абавязкова адступяцца. У Е. Раманава чытаем: «Ад жабы вылечваючыся, патрэбна знайсці такое дрэва, у якім ствол раздзяліўся надвое і потым зноў зросся, утварыўшы такім чынам шчыліну. Праз гэтую шчыліну разы тры праліць ваду і даваць піць на світанні»[105]. М. Нікольскі таксама належную ўвагу ў сваіх працах удзяляў пакланенню дрэвам на тэрыторыі Беларусі. У прыватнасці, ён пісаў: «Дрэвапакланенне, і зараз шырока распаўсюджанае, належыць да разраду больш позніх з'яў. Сляды яго ў найбольш прымітыўнай форме сустракаюцца ў казках. Адзін стары захацеў ссекчы дрэва, але яно пачало прасіцца не кранаць яго і паабяцала рабіць усё, што будзе патрэбна, і сапраўды выконвала ўсе патрабаванні капрызнай жонкі старога, акрамя апошняга жадання, каб дрэва ператварыла старога і старую ў багоў, замест гэтага яно ператварыла іх у мядзведзяў»[106]. Далей М. Нікольскі адзначае: «Сучасныя прыклады ўзнікнення культаў дрэва і гаёў паказваюць, як культ дрэва узнікаў у сівой старажытнасці. Выдзяляліся дрэвы, адзначаныя ўдарам маланкі, — стары дуб, ці ліпа, ці дуплістыя дрэвы, якія мелі скразное дупло, ці такія, якія быццам бы праяўлялі сваю сілу на людзях (маецца на ўвазе цудадзейная сіла. — *А.Н.*)»[107]. Разарваную старую вопратку пакідалі ля дрэва. Лічылі, што разам з ёю ля дрэва назаўсёды застанецца і хвароба. У аснове апісанага магічнага дзеяння ляжыць імітацыя выхаду з цела чалавека хваробы, пошасці, зляку, якія толькі такім чынам маглі назаўсёды «адчапіцца» ад няшчаснага.

Прыгадаем і тое, што ліпа ў нашых продкаў выкарыстоўвалася ў якасці апатрапейнага сродку. Беларусы, каб абараніць

---

[104] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 80.
[105] Тамсама. С. 88.
[106] Никольский Н. М. История русской церкви. Мн., 1990. С. 36.
[107] Тамсама. С. 37.

жывёл ад Мары, уторквалі галінкі гэтага дрэва пад дзвярыма хлява, стайні. Дз. Зяленін сцвярджаў, што ўсходнія славяне ўжывалі ачышчаны ад кары ліпавы цурбалак як абярэг ад дамавіка і лесавіка[108]. Сухія ліпавыя дошчачкі выкарыстоўвалі ў абрадах абворвання палёў, а таксама імі білі жанчын-ведзьмаў, каб адбіць у апошніх ахвоту пераўтварацца ў дэманалагічных істот. К. Машыньскі падкрэслівае: «Апатрапейнымі сродкамі палякаў, чэхаў, украінцаў з'яўляецца ліпавае лыка і кій. Аброць з ліпавых лыкаў і кій — найлепшыя прадметы, якімі можна схапіць упыра, вадзяніка і некаторых іншых дэманаў»[109]. Паводле ўкраінскіх вераванняў, лесавік баіцца ліпавага палена, агню і солі. У рускіх ліпавы крыжык лічыўся наймацнейшым сродкам ад вогненнага змея, які ноччу турбаваў людзей, якія сумавалі па сваіх нядаўна памерлых родных і блізкіх. Кашубы ліпавымі галінкамі напярэдадні Сёмухі апляталі рогі сваім каровам, каб чараўніцы ні ў якім разе не маглі адабраць у іх малако. Нярэдка ліпу звязвалі ў народных павер'ях з нябесным або зямным сакральным агнём. Славенцы і палякі лічылі, што ў ліпу ніколі не б'е пярун, а калі галінкі гэтага дрэва заторкнуць за страху будынка, то яму будуць не страшныя буры і град. Нават свяшчэнны агонь нашымі продкамі часта здабываўся пры дапамозе трэння ліпавых плашак.

Тым не меней вобраз-сімвал ліпы па частотнасці выкарыстання ва ўсходнеславянскім фальклоры значна саступае вобразам-сімвалам дуба або бярозы. Яно і бясспрэчна, бо ліпа на самой справе не адыгрывала такую важную ролю ў жыцці нашых продкаў, як астатнія. У некаторых выпадках даследчыкі ўсё ж указваюць на важнае значэнне ліпы ў міфалогіі і фальклоры славян. М. Кастамараў пісаў: «Да сённяшняга часу сляды гэтага ўшаноўвання засталіся ў паэзіі нашага племені»[110]. І. Снягіроў адзначаў, што славяне глыбока шанавалі старыя шматвяковыя дрэвы, асабліва дубы і ліпы. Менавіта ліпа ў старажытныя часы лічылася ўпрыгожаннем садоў і вясковых агародаў, бо на ёй з задавальненнем асядалі пчолы, асабліва падчас цвіцення, таму ў народных песнях і іншых жанрах фальклору сустракаецца так многа ліпавых калысак, мастоў, сталоў і г. д. Людзі верылі, што нават цень гэтага дрэва не наводзіць хваробу на тых людзей, якія спыніліся пад ім адпачываць.

---

[108] Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 412.

[109] Moczyński K. Kultura ludowa slawian. Cz. 2. S. 529.

[110] Костомаров Н. И. Славянская мифология. С. 81.

У канцы XIX ст. у Чарапавецкай вол. (Расія) сяляне сталі лічыць свяшчэннай адну сасновую частку лесу, у якой мясцовы селянін пачаў перапальваць вугаль, але выпадкова аслеп у самым пачатку свайго працоўнага працэсу — гэтая трагедыя была растлумачана ім як помста з боку дрэваў. Асобныя экземпляры дрэваў могуць вылечваць ад усялякіх хвароб. Асабліва вылучалася ў гэтых адносінах рабіна. У цэнтральнай Расіі і на Беларусі да нашых дзён захаваўся «арабінаў дзень», які прыпадае на 18 жніўня і звычайна суправаджаецца страшэннымі маланкамі і грымотамі. Паводле сцверджання старажытных друідаў, два супрацьстаячыя войскі распальвалі па вогнішчу з рабінавых паленняў і галінак і напружана сачылі за паводзінамі полымя падчас гарэння. Калі полымя нахілялася ў бок аднаго з праціўнікаў, то яму трэба было тэрмінова адступаць, каб не быць разбітым, а другому — нападаць і праследаваць яго[111].

Не менш цікавым з'яўляецца і тое, што пакланенне звычайна накіравана не на духа, які быццам бы жыве ў дрэве, а менавіта да самога дрэва: судакрананне з апошнім становіцца вылечным, бо, паводле народных павер'яў, кара дрэва здольна вылечыць, сок дрэва можа свабодна ператварыцца ў кроў. Такому дрэву маліліся, звярталіся да яго: «Свята-дрэва, адпусці хваробу, забяры на лес» — і яму прыносілі ў якасці ахвяры хлеб, соль, яйкі, упрыгожвалі, як жывую істоту, ручнікамі і тканінамі. Нарэшце, менавіта сюды можна аднесці і шанаванне бярозкі, карані якога да гэтага часу дасканала не вывучаны.

Ламанне, кляванне каліны (падразумяваецца, мабыць, знішчэнне яе) у вялікай колькасці вуснапаэтычных твораў сімвалізуюць сабою нішто іншае, як зносіны з іншасветам, азначаюць межавы стан («нейтральны») асобы. У. Проп пайшоў яшчэ далей у гэтым напрамку, ён гаварыў аб «сімвалічным судачыненні ламання прадметаў і смерці чалавека, якое выявілася ў ламанні шпагі над галавой асуджаных на смерць або ламанні палкі ў час уступлення ў шлюб»[112].

У рытуальных абрадах вяселля многіх народаў Еўропы каліна мае выразную семантыку пераходу і маркіруе сітуацыю судачынення з іншасветам або абрадавага ўхвалення чэснай нявесткі і яе роду. На Украіне ў час дзявочага вечара лепшая сяброўка нявесты, седзячы на покуце, трымала свечку-трайчатку, замацаваную на шаблі, абвітай калінавымі галінкамі з

[111] Сакральный календарь друидов. М., 2001. С. 25.

[112] Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 344.

ягадамі. На другі дзень вяселля ўсе ўдзельнікі ішлі да цесця, несучы пірагі і курыцу, якую абкладвалі галінастай калінай і чырвонымі стужкамі. У рускіх адно са звенняў вясельнага абраду, мэтай якога было засведчыць цнатлівасць нявесты, называлася «Калінка». Калі маладая аказвалася цнатлівай, то яе бацькоў на другі дзень пасля вянчання паілі калінавым напоем, коней вясельнага поезда ўпрыгожвалі калінай, а хлопцам за шапкі ўтыкалі калінавыя галінкі. У Курскай губ. кашулю маладой — апошнюю сведку яе дзявоцкасці, называлі «калінай». Адсюль зразумела, што само гулянне называлася «калінкай» — гэта як бы трызна над страчанай пасля замужжа дзявоцкасцю. Пасля вянчання маладых рвалі вільцэ — сімвал дзявоцтва, і надзявалі на маладую намітку, а замужнія жанчыны перад гэтым спявалі, што «перад парогам магіла, а ў той магіле каліна». У. Даль згадваў вясельны звычай пад назвай «каліну ламаць», калі пасля абходу паязджан дружка бярэ бутэльку віна, заторкнутую голлейкам каліны з чырвонай стужкай, і, разарваўшы каліну, разносіць віно[113]. У. Дабравольскі прыводзіць наступнае сведчанне: «Як паднімуць маладых, тады ідзе ўся жаніхова радня аглядаць яе дабрату: ці не ламала каліну, ці не пасвіла бычка і ці не прабіла ражочак»[114].

Калі нявеста была цнатлівай, ламалі каліну і ставілі яе на стол, вешалі пад столлю, спявалі абрадавую песню. Каліну магла спяваць сама нявеста, перад гэтым пакляўшыся прысутным у сваёй чысціні. С. Талстая зазначае, што кроплі крыві на палатне ў першую шлюбную ноч з'явіліся асновай цэлага шэрагу другасных традыцыйных абазначэнняў цнатлівасці, у якіх пераважаючай прыкметай аказваецца чырвоны колер — сімвал крыві.

Каліна прыгадвалася і ў феналагічных народных назіраннях: «сей ячмень, як каліна ў кругу». Яе забаранялася секчы ці ламаць без прычыны. На Украіне сцвярджалі: «Не ламайце каліну, бо наклічаце мароз». Беларусы бераглі каліну для птушак. Пра важную ролю каліны ў жыцці чалавека сведчаць назвы першага і трэцяга Спаса ў некаторых славянскіх народаў — Каліннік.

Рускі гісторык С. Салаўёў даследаваў іншы бок пакланення дрэвам і не без падстаў сцвярджаў: «Звычай прыносіць

---

[113] Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1978. Т. 1. С. 78.

[114] Добровольский В. Н. Смоленский этнографический словарь: В 4 ч. СПб.: М., 1893. Ч. 2. С. 163.

ахвяру пад дрэвамі мог пайсці і ад таго, што першапачаткова ахвяра прызначалася для душ памерлых, а душы памерлых, па ўсеагульнаму павер'ю, жылі ў лясах, на дрэвах, пераважна на дубах»[115]. Беларусы — амаль адзіны народ, які захаваў у сваёй духоўнай спадчыне асноўныя ўласцівасці гэтага павер'я. У Б. Рыбакова знойдзем сведчанне пра тое, што «важную ролю ў песнях (маюцца на ўвазе купальскія песні, запісаныя П. Бяссонавым. — *А.Н.*) адыгрывае дуб; дубовае сучча ідзе ў касцёр»[116]. Праўда, даследчык тут не ўдакладняе сваю думку, а справа ў тым, што мелася на ўвазе свяшчэннае вогнішча, якому пакланяліся і прыносілі ахвяры ці вакол якога вадзілі купальскія карагоды і праз якое пераскоквалі. Лічылася, што агонь ачышчае людзей ад усялякіх хвароб, хібаў і недахопаў.

У в. Вялікія Аўцюкі Калінкавіцкага р-на «у святы, такія, як Купала, тут раней пакланяліся і старыя і малыя. Збіралася моладзь, якая вадзіла вакол гэтага дрэва карагоды, спявала купальскія песні, паліла вогнішчы».

«У нашай мясцовасці дубы, у якія біла маланка, спальваюць, бо лічаць, што такія дубы прыносяць вялікае няшчасце. Але іх ніколі не выкарыстоўваюць для таго, каб тапіць у печы, іх лічылі для гэтай мэты непрыгоднымі. Так рабілі нашы продкі, так робім і мы» (УЗ, Калінкавіцкі р-н). Тое ж самае зафіксавана і ў Віцебскай вобл.: «Старыя людзі пра іх (дубы. — *А.Н.*) нічога не расказвалі. Ну, а пабітыя перуном (перуном, а не маланкай. — *А.Н.*) дубы зразалі на дровы і ўсё»; «Калі маланка ўдарыла ў дуб, значыць, старыя людзі раней лячылі ад эпілепсіі гэтымі трэсачкамі»; «Калі дзе маланка пабіла дуб, то добра збіраюць трэсачкі. Калі на жывое — скора выздараееш, а на мёртвае — хутка памрэш. Вось майго сына спаралізавала было, відаць папалі каля вока. Ён і не хадзіў. А мне старыя людзі параілі адварам трэсачным мыць рану і паіць. І ён хутка ўстаў і потым ужо з кульбай хадзіў. Вельмі добра тыя трэсачкі на ўсялякую падучую хваробу. А так я болей нічога не ведаю» (УЗ, Полацкі р-н).

Многія павер'і і паданні звязаны ў беларускім фальклоры і з вярбою. У казцы «Цыган-музыка» лісце вярбы ператвараецца ў дукаты. Так чорт адплаціў музыку за ягоную скрыпку. У казцы «Удовін сын» жонка Цуды-Юды, каб звесці са свету асілкаў-братоў, перакідваецца ў вярбу. У творы «Ліхая доля» пад гэтым дрэвам сядзіць стары дзядулька, які валодае цу-

[115] Соловьев С. М. Соч. М., 1988. Т. 1. Кн. 1. С. 109.
[116] Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. С. 128.

доўнымі прадметамі і, акрамя гэтага, можа падказаць, дзе знаходзяцца лёсы людзей, якая іх чакае доля і г. д.[117] У запісах П. Шпілеўскага плот з вербаў быў своеасаблівай мяжой, па розныя бакі якой знаходзіліся варагуючая жанчына і чорт (нячысцік). Гэткай ж «нячыстай» паўстае вярба і ў паданнях беларусаў, паводле якіх на вярбе з Вадохрышча і да Вербнай нядзелі сядзіць-жыве чорт. Таму ад Вербнай нядзелі і ажно да Вялікадня нельга ні ў якім разе піць ваду, узятую пад вярбою. Пры гэтым нячысцікі аддаюць перавагу дуплістай вярбе. Таму і баяліся нашы продкі ссякаць вярбу, бо лічылі, што пасля гэтага абавязкова трэба чакаць адплаты з боку нячыстай сілы. Не выключана, што менавіта з-за гэтага і яшчэ з-за таго, што вярбу было надзвычай цяжка вывесці дзе-небудзь на ўрадлівым участку зямлі, яе і лічылі ў народзе праклятай. Пад такой назвай яна праходзіла ў Сербіі, Босніі, Македоніі, Польшчы, даволі часта рэзка адмоўныя рысы набывала гэтае дрэва і ў беларускім фальклоры. Не забываліся дадаць сюды і паасобныя эпізоды з біблейскіх матываў: быццам бы з вярбы зрабілі цвікі для крыжа, на якім распялі Хрыста. За гэта вярба была пакарана бясплоддзем, трухлявасцю і крывым ствалом. Большасць прыведзеных вераванняў — гэта трансфармацыя на ўзроўні хрысціянскай рэлігіі язычніцкіх міфалагічных ўяўленняў, у якіх вярба была сакральна-вылучаным дрэвам, паходзіла ад загінуўшага чалавека, звязвалася з душамі памерлых, міфалагічнымі істотамі, выконвала медыятыўныя функцыі.

Сімволіка вярбы, як і дуба, бярозы, ліпы і каліны, надзвычай актуалізавалася ў святкаваннях, што адбываліся падчас найбольш важных свят каляндарнага года. Так, галінкі вярбы ў сімвалічна-рытуальных мэтах выкарыстоўвалі ў Вербную нядзелю і на Юр'я. На Беларусі ў нядзелю перад Вялікаднем асвячалі вярбу. Яшчэ на пачатку XX ст. у Гродзенскай губ. прывозілі ў царкву для асвячэння вялікую вярбу, выкапаную з коранем. Пасля службы галіны з дрэва абломвалі і разносілі іх па хатах. Асвячонай вярбой сцябалі людзі адзін аднаго, а таксама жывёлу, вуллі, потым ішлі ў агарод, на палі і там, пасля трохразовага біцця зямлі, уторквалі галінкі вярбы ў зямлю. Пасля ўсяго гэтага ішлі на могілкі і там сцябалі магілы родных. На Брэсцкім Палессі сцвярджалі, што калі карова на доўгі тэрмін застаецца ялавіцаю, дык яе неабходна ў Вербную нядзелю пахвастаць святою вярбою і даць з'есці павука.

---

[117] Чарадзейныя казкі: У 2 ч. Мн., 1978. Ч. 2. С. 456.

Вера ў гаючую сілу кантактнай магіі давала магчымасць чалавеку ўяўляць, што праз дакрананне да расцвіўшай «поўнай жывучасці і сілы» вярбы перадаецца людзям, жывёле сіла Зямлі-маці. Жыццесцвярджальная сіла дрэва дубліруецца гаючай сілай удару-пахлёстванні: «Не я б'ю, вярба б'е, праз тыдзень Вялікдзень...» Ва ўсходніх славян вярба ці нейкія паасобныя кампаненты яе выкарыстоўваліся ў своеасаблівай народнай медыцыне, якая цесна перапляталася з магіяй. Нашы продкі расціралі вярбу ў парашок і засыпалі ім раны, яе кару ўжывалі для лячэння страўніка, горла, селязёнкі, запаленняў скуры, для мыцця галавы, для купання дзяцей. Вярба таксама асацыіравалася ў старажытных беларусаў і з засцерагальнікам ад пякельных прывідаў (найбольш часта яны асацыіраваліся таксама з «палючымі» хваробамі). На Палессі, каб не балелі зубы на працягу года, каб не біла маланка, у Вербную нядзелю, выходзячы з царквы, кожны з людзей з'ядаў па дзевяць вярбовых пупурышак-свечак. Каб пазбавіцца ад зляку ў сям'і, у сцяну хаціны ўбівалі завостраны вярбовы калочак. У Сербіі верылі, што для павялічвання жыццёвасці трэба падпяразвацца вярбовымі галінкамі. Дзеля гэтага ў першую нядзелю пасля маладзіка залазілі на вярбу, глядзелі на захад сонца і потым з'ядалі трох чарвякоў. Каб не плакала дзіця, сербы знаходзілі ў полі вярбу, абвівалі яе чырвонымі стужкамі і лічылі, што пасля здзяйснення такога дзеяння дрэва стане дапамагаць, будзе валодаць цудадзейнымі ўласцівасцямі.

Не забываліся пасцябаць асвячонаю вярбою жывёлу перад першым выганам яе на пашу. Вярбовую галінку пастухі захоўвалі ў сваіх руках на працягу ўсяго першага дня выпасу жывёлы, бо калі яе згубіш, то пачне хварэць статак. Пасля вяртання з пашы галінку ставілі ў чырвоны кут, уторквалі ў вароты або ў хлеў ці клалі на прызбу хаты, каб жывёла не блукала, не заходзіла ў чужыя вароты, а ішла прама дамоў. Нярэдка гольку вярбы проста ўторквалі ў куст недзе ў полі ці на лузе і «загадвалі пасвіць жывёлу». Рускія жанчыны кідалі вярбу ў ваду, каб тая «дала малако для падойніка», а ў Босніі вярбовай голькай абвязвалі падойнік, таксама для прыцягнення вялікага малака. Вярба, уваткнутая ў хляве, захоўвае жывёлу ад хвароб, уздзеяння злых чараўніц і ад непажаданых «чорных» вачэй.

Вярба магла асацыіравацца і з індыкатарам нячыстай сілы: «Як чараўнікі адбяруць у кароў малако, што тыя саўсім заткнуцца, то трэба ўзяць цадзілку, палажыць яе ў гаршчок, наліць свянцоную ваду, паставіць гаршчок у печ і варыць, па-

мешваючы святою вярбою. Чараўнік прыбяжыць прасіцца»[118]. Асвячоную вярбу клалі таксама ў дзяжу, каб у муцэ не заводзіліся чарвякі, уторквалі ў полі і ў агародзе, каб там не рылі зямлю краты і мядзведкі. Каб абараніць пасевы ад вынішчэння і перадаць глебе жыццёвую сілу вярбы, яе ўжывалі і тады, калі поле ўпершыню «заворвалі».

Ва ўсходнеславянскіх народаў існавала вялікая колькасць рытуальна-абрадавых дзеянняў, якія былі накіраваны на супыненне грозных прыродных стыхій. Каб абараніцца ад граду, на Віцебшчыне ставілі на акно асвячоную вярбу. На Палессі, калі грыміць гром, то вярбовую галінку ставяць і ў хляве, і ў хаціне, або выносяць яе на двор і затыкаюць у акно. На Гомельшчыне запальваюць асвячоную вярбу і кідаюць у двор манету, каб не надта сваволіў град і сціх гром. У час навальніцы на Жытоміршчыне выкідваюць у двор асвячоную вярбу. Часам клалі накрыж сякеру, лапату, качаргу і асвячоную вярбу. Нашы продкі былі цвёрда перакананы, што вярба, кінутая супраць ветру, здольна супыніць любую буру, а тая, якую кідаюць у агонь, не дае разгуляцца пажару, а ўваткнутая на палетку — аберагае пасевы. У час першага веснавога грому палешукі з'ядалі вярбовую пупурышку, каб «у гэтым годзе не палохацца летніх навальніц».

Часам даводзілася чуць і пра тое, што «жанчына, якая нявшчасная ў сямейным жыцці», пераўтвараецца ў вярбу, — гэта вельмі папулярны сюжэт усходнеславянскіх балад. А. Сержпутоўскі занатаваў: «Нахіліўшыся над вадою вербы — гэта праклятыя Богам тыя мацеры, што страцілі сваіх дзяцей»[119]. Паводле чэшскага падання, жыццё адной жанчыны было таямніча звязана з вярбою, удзень яна знаходзілася ў сваёй сям'і, а на ноч душа яе пакідала цела і адыходзіла ў вярбу. Калі муж даведаўся пра гэта, то ён ссёк вярбу, але ягоная жонка адразу памерла. Душа маці-жанчыны працягвала жыць у ссечаным дрэве: зробленая з яго ствала калыска закалыхвала сірату, а калі дзіця падрасло і зрабіла сабе жалейку з маладога парастка старога вярбовага пня, то жалейка сваімі пяшчотнымі гукамі размаўляла з малым, нібы ласкавая матуля.

Характэрным у гэтым плане з'яўляецца і літоўскае паданне, паводле якога вынікала, што ў старажытны час жыла Бліндажонка, надзеленая здзіўляючай пладавітасцю. Яна нараджала

---

[118] Сержпутоўскі А. К. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1998. С. 85.

[119] Тамсама. С. 57.

дзяцей надзвычай лёгка: нават з рук, з ног, з галавы і іншых частак цела. Зямля, самая пладавітая маці, пазайздросціла ёй, і аднойчы, калі Блінда ішла лугам, ногі яе раптоўна захліснула дрыгва і так моцна іх спавіла, што жанчына не здолела вызваліцца і тут жа пераўтварылася ў вярбу.

Гэтыя семантычныя ўласцівасці вярбы адлюстроўваліся і ў вышэйпрыведзеных магічных дзеяннях з выкарыстаннем вярбы, якія былі накіраваны на рэалізацыю ідэі ўрадлівасці, а таксама на абарону чалавека і яго маёмасці ад уздзеяння шкодных сіл.

Больш поўна і больш свядома пакланенне лесу і асобным дрэвам да нашага часу захавалася ў раёнах сучаснай Сібіры. Старыя комі распавядаюць, што ў іх народзе з даўніх часоў існавалі і культываваліся своеасаблівыя адносіны да дрэва як да жывой істоты. І калі паляўнічы спыняўся пад дрэвам адпачыць, то перад гэтым абавязкова прасіў у яго дазволу і абяцаў не пакрыўдзіць. Пад дубамі адпачываць ніколі не спыняліся.

Напрыклад, такое сведчанне: «Да духа-гаспадара лесу чалавек звяртаўся з просьбаю аб паспяховым паляванні і не забываў «пачаставаць» гаспадара, пакінуўшы яму падарунак. Ахвяраванні маглі быць любымі: палоска тканіны, мяшэчак са шротам, а яшчэ раней — наканечнік стралы»[120].

На Наўгародскай зямлі да гэтага часу апавядаюць пра магчымасці ўсёмагутнага дуба. У адной з былічак распавядаецца, як хлапчук падыходзіць да свае матулі і шэпча: «Паглядзі, якое там дрэва!» «Цар-дуб. Карканісты, стогадовы, першапасаджаны Перуноў дуб!» — магчыма, гэтак бы растлумачыла яму маці і праспявала б папулярную ў вёсках да гэтых дзён песню:

На родине дуб стоит,
На дубе сова сидит.
Сова та мне теша,
Воробушка шурин
Глазки прищурил...
Ворон черный там сидит,
Утром он в трубу трубит,
Вечер сказку говорит.[121]

Як бачым, увесь славянскі міфапаэтычны эпас, а ў першую чаргу мы маем на ўвазе беларускі, і да гэтай часіны жыве паасобнаю вераю ў цэлы шэраг міфічных істот: дамавіка, ле-

[120] Гемуев И. Н., Сагалаев А. М., Соловьев А. И. Легенды и были таежного края. Новосибирск, 1989. С. 141.

[121] Максимов С. В. Литературные путешествия. М., 1986. С. 289.

савіка, вадзяніка, чорта і інш. Але ўсе гэтыя істоты дробныя, нязначныя ў параўнанні з велічным і магутным Зеўсам, фінскім Вяйнямяйненам, скандынаўскім Торам ці Одзінам, якія мелі свае характары, свае, калі можна так акрэсліць, воблікі, якія раскрывалі ў шматлікіх баявых паядынках і смелых учынках. Ды ў той жа час усе гэтыя разам узятыя міфалогіі — грэчаская, фінская, скандынаўская — не маюць такога багацця другарадных міфалагічных істот, да якіх мы можам смела аднесці дзіваў, лешакоў, нячысцікаў, ведзьмакоў і інш.

Як істоты стыхійнага характару ўсе гэтыя міфічныя персанажы маглі папярэднічаць стварэнню маральных, вырашальных уласцівасцей у характарах вышэйшых боскіх істот, але можна дапусціць і адваротнае, што гэта проста-такі рэшткі рыс, якія ў свой час былі характэрнымі для вышэйшых багоў і ў такім выглядзе дайшлі да нас. Ф. Буслаеў меў рацыю, калі сцвярджаў, што «шанаванне другарадных міфалагічных істот у народным эпасе можа азначаць не тое, што ў павер'ях народа не паспелі скласціся больш буйныя міфалагічныя асобы, але — што гэтыя асобы не атрымалі больш акрэсленых форм у паэзіі эпічнай і таму з часам забыліся, пакінуўшы пасля сябе сваіх спадарожнікаў, гэтую, так бы мовіць, збіральную дробязь народнай міфалогіі»[122].

Таму мы не будзем адмаўляць і другі агульнавядомы факт, паводле якога «прырода накладвае значны адбітак на народную творчасць, прымушаючы яе знаходзіць адпаведныя формы для адлюстравання прыгажосці, свайго багацця ці галечы»[123]. Адсюль і вынік: ва ўсялякага прадмета прыроды ёсць свой дух ці, дакладней, цень. Гэтыя цені патрэбна паважаць і шанаваць, але, бясспрэчна, не ўсе ў аднолькавай ступені.

Да чаго толькі не прывязвалі гэтую святасць прадметаў прыроды! Так, што тычыцца дрэваў, то сцвярджалі, што яны могуць мець непасрэднае дачыненне да цудоўнага нараджэння дзіцяці. Але адваротнае сцверджанне, што «паняцце дрэва можа быць азначанага віду (бо некаторыя плямёны ўвогуле не маюць слова для азначэння дрэва), а можа быць, што нават і асобнай пароды дрэваў, каб яны маглі з'явіцца фундаментам ці базай, адкуль шляхам паступовага абагульнення першабытны розум мог узняцца да больш шырокай і агульнай ідэі духа раслінасці»[124].

---

[122] Буслаев Ф. И. О литературе. С. 35.

[123] Шаповалова Г. Г. Культ дерева в русском свадебном абряде и свадебной лирике. Л., 1984. С. 180.

[124] Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь... С. 14—15.

І па-ранейшаму «духам» дрэваў працягвалі «плаціць». Толькі ж неяк імкнуліся ўсё ж абысціся меншай цаной. Дз. Зяленін падкрэсліваў: «...жорсткія чалавечыя «ахвяры» пры закладцы будынкаў служылі ў ідэалогіі ранняга родавага грамадства кампенсацыяй драўляным духам за ссечаныя на пабудову дрэвы. Назапашванне дрэваў для дома, з пункту гледжання прымітыўнай татэмічнай ідэалогіі, магло прывесці за сабою смерць жыхароў, якія заўсёды былі і будаўнікамі. Жыхары і сталі падманваць дэманаў-татэмаў, падсоўваючы ім замест сябе дзяцей, палонных, а пасля — рабоў і жывёл»[125].

Паступова, не спяшаючыся, нібы ўдумваючыся ў імклівы поступ стагоддзяў, ператваралася Сусветнае дрэва ў звычайны дуб. Гэтага ніхто канкрэтна заўважыць не мог, бо вельмі кароткі чалавечы век, каб зафіксаваць такія змяненні, і надта ж марудна яны працякалі. Ды, можа, і не ставілі патрыярхальныя людзі сабе за мэту як мага хутчэй разбурыць прыгожыя міфы аб стварэнні Сусвету, дзе цэнтральнае месца адводзілася дрэву, якое прымала непасрэдны ўдзел у стварэнні ўсяго жывога на Зямлі. Адкідвалася ўсё найбольш архаічнае, старажытнае, а заставалася толькі таямнічае, неразгаданае, якое магло па-ранейшаму заваражыць, прычараваць чалавека. Яшчэ некалькі стагоддзяў таму назад архіепіскап Наўгародскі Макарый даносіў Івану Грознаму, што «слышав... прелесть (соблазн, ересь) кумирскую около окрестных градом Великого Новгорода... Суть же скверные молбища их: лес и камение, и реки и блата, источники и горы, и холмы, и солнце и месяц и звезды и езера. И просто рощи — всей твари поклоняхуся яко Богу...»[126] Прайшло ўсяго некалькі стагоддзяў, і да нас дайшла ўжо толькі невялікая частка ад таго сусветнага, святога дрэва, з якім былі звязаны шматлікія народныя павер'і, якому пакланяліся і прыносілі ахвяры.

Пакланенне дубу. Сапраўды багатая і цікавая гісторыя пакланення дубу схавана ў народных паданнях і былічках, легендах і казках, археалагічных знаходках і лірычных песнях. Дуб займае асаблівае месца сярод дрэваў. Велічны і прыгожы ён, і нездарма нашы продкі абагаўлялі гэта дрэва, пакланяліся яму. У Старажытнай Грэцыі, напрыклад, дубовая галінка была эмблемай магутнасці і знатнасці роду. Дубовымі вянкамі, як мы ўжо адзначалі, узнагароджвалі воінаў, якія здзейснілі подзвігі. У многіх эмблемах нашай краіны таксама адлюстраваны

---

[125] Зеленин Д. К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах белорусов. С. 20.
[126] Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914. С. 153.

ўплятанні галінак, лістоў дуба — сімвал аховы лесу, прыроды, стойкасці, магутнасці (на форме леснікоў, на форме вышэйшых вайсковых чыноў і г. д.).

Старадаўнія грэкі пакланяліся не толькі духу дрэва, але і абагаўлялі паасобныя часткі яго: лісты, галлё, драўніну. Вярхоўны бог Зеўс маляваўся ўпрыгожаным дубовымі галінкамі. Драўніна дуба-аракула мела магічнае значэнне. Нездарма ж багіня Афіна, якая апекавала над арганаўтамі, уставіла кавалачак гэтага дрэва ў кіль карабля «Арго». Залатое руно, за якім накіраваліся ў паход арганаўты, вісела ў Калхідзе таксама на свяшчэнным дубе. У гонар багіні зямлі Геры ў час святкаванняў ва ўрачыстасцях прымалі ўдзел і лялькі, зробленыя з дуба. Вакханкі ўпрыгожвалі свае галовы дубовымі лістамі, дубовае лісце служыла ім нават падушкамі, калі яны клаліся спаць. Сімвалічная кампазіцыя — «дуб Дрэва Жыцця» была вельмі распаўсюджана ў беларускім кафлярстве XVI ст. Галоўны яе матыў — барацьба дабра са злом. Ідэю дабра ўвасабляла «райскае дрэва», аздобленае лісцем, кветкамі, пладамі, птушкамі, — сімвал дабрабыту, шчасця, бестурботнага жыцця. Расліна, размешчаная на галоўнай вертыкалі восі кафліны, успрымаецца як штосьці ўраўнаважанае, трывалае, адвечнае. Паабапал яе ў ваяўнічых позах звернутыя да дрэва ашчэраныя звяры-драпежнікі — сімвалы ліха, злосці, лютасці, варожасці. Сіметрычная схема кампазіцыі падкрэслівае адвечнае існаванне дабра і зла, іх узаемаадносіны. Падобным малюнкам аздаблялі, як правіла, кафлі карнізнага тыпу, і такім чынам замыкалася ўся кампазіцыя печы.

Польскія сяляне вешалі дубовыя лісты на шыю як амулеты, якія абаранялі ад хвароб і варожага вока (маецца на ўвазе «дурное вока», якое магло прывесці да захворвання гэтага чалавека). Некаторыя народы лічылі, што свяшчэнныя дубы могуць пазбавіць чалавека ад хвароб і ўсялякіх спакус. Каўказскія горцы «лячыліся» ля свяшчэнных дубоў ад ліхаманкі, прасілі дапамогі ў час нашэсця на сады і агароды саранчы. З якімі толькі просьбамі не прыходзілі людзі да дуба і, вядома, імкнуліся задобрыць дух дрэва рознымі паднашэннямі. Праходзячы міма, падарожныя пакідалі ля свяшчэнных дубоў свае посахі, лічачы, што такая ахвяра прынясе дабрабыт у далейшым жыцці і ў крайнім выпадку — на працягу ўсяго астатняга шляху. Цяжкі грэх браў на душу чалавек, які рабіў нешта благое такому дрэву.

Так, прыгожае гэта дрэва: і ствол, і крона, і лістота яго. І невыпадкова называецца яно па-латыні «кверкус робур»,

што ў даслоўным перакладзе азначае — прыгожае, моцнае дрэва. Некаторыя дубровы і дубы — помнікі прыроды непасрэдна звязаны з гісторыяй і культурай народа.

Культ дуба існаваў амаль што ва ўсіх еўрапейскіх народаў. Яму прыносілі ў ахвяру жывёл і птушак, а часам рабоў і нават сваіх суродзічаў. Лічылася, што такім чынам можна будзе заахвоціць, «угаварыць» дрэва дапамагаць у будзённых справах.

Язычніцкія абрады ў пераважнай большасці выпадкаў выконваліся, дакладней здзяйсняліся, у свяшчэнных дубровах, якія нярэдка былі агароджаны дубовым плотам. Здаралася, што такія дубровы ўяўлялі сабою простыя палянкі ці расчышчаныя ўчасткі лесу з невялікай купкай дрэваў. У самым цэнтры стаяла свяшчэннае дрэва, якое звычайна ўзвышалася над астатнімі, а яшчэ вылучалася сваім узростам і таўшчынёй.

У агульнавядомым трактаце К. Багранараднага «Аб кіраванні дзяржавай» даволі падрабязна і дакладна апісваецца пакланенне русаў на востраве св. Георгія (востраў Хорціца, які значна пазней стаў сталіцай запарожскага казацтва): «Прыйшоўшы на гэтае месца, яны (русы. — *А.Н.*) дасягаюць вострава, які называецца святым Георгіем, і на гэтым востраве здзяйсняюць свае ахвярапрынашэнні ля агромністага дуба. Яны прыносяць у ахвяру жывых пеўняў, вакол уторкваюць стрэлы, а некаторыя кладуць кавалкі хлеба, мяса і што кожны мае, як патрабуе іх звычай»[127]. Чаму яны гэта рабілі менавіта на востраве св. Георгія? Акрамя таго, што тут рос магутны дуб, на гэтым месцы звычайна спыняліся шматлікія караваны пасля пераадолення дняпроўскіх парогаў — самых цяжкіх і жахлівых перашкод на сваім шляху. Тут Днепр быў зусім вузкі. З лука можна дастрэліць да любога чоўна, які плыў па рацэ, і даволі часта цясніна станавілася апошнім шляхам для рускіх гандляроў. К. Багранарадны пісаў: «Далятае страла страляючага з аднаго боку на другі. Таму печанегі прыходзяць на гэтае месца і нападаюць на русаў»[128]. Сярод гісторыкаў і археолагаў існуе думка (і далёка не беспадстаўная), што ў гэтых мясцінах загінуў, вяртаючыся ў Кіеў, князь Святаслаў Ігаравіч.

У «Іпацьеўскім летапісу» згадваецца нейкі «Добры дуб», ад якога, магчыма, і атрымала назву ўрочышча, што зафіксавана ў Хлебнікаўскім і Пагодзінскім спісах згаданага вышэй лета-

---

[127] Багрянородный К. Об управлении государством // Известия государственной Академии истории материальной культуры. М.; Л., 1934. Вып. 91. С. 10.

[128] Тамсама.

пісу: «Ярополкъ же с Берендичи настигоша Володимира на Желяни оу Доброго дуба»[129]. Можна дапусціць, што гэта адзін са шматлікіх дубоў, якія раслі ў той час навокал Кіева. На тэрыторыі Беларусі захавалася выслоўе «добры дуб». Гэтакую назву носіць таксама і вёска ў Слаўгарадскім р-не Магілёўскай вобл.

І яшчэ пра адзін дуб, якому пакланяліся, гаворыцца ў «Іпацьеўскім летапісу» пры апісанні стыхійнага паўстання смердаў (1071) у Суздальскай зямлі. Адзін з прыбліжаных князя Святаслава Яраслававіча, ваявода Ян Вышаціч, пасля бязлітаснага разгрому паўстання загадаў палонных вешчуноў адвозіць да вусця ракі Шаксны. Там іх забівалі, а целы забітых людзей вешалі на дубе: «...убиша я и повесиша я на дубе»[130]. Можна цалкам пагадзіцца са слушнымі разважаннямі вядомага даследчыка М. Вароніна, які лічыў, што «ў данай сітуацыі заключны акт суда княскага агента Яна быў разыграны не ў выпадковым месцы, а ў традыцыйным — ля свяшчэннага дуба ў вусці Шаксны»[131]. Аналагічны выпадак прыводзіцца ў старажытным помніку «Памяць святых навааўленых пакутнікаў Антонія, Іаана, Еўстафія», дзе гаворка вядзецца пра трох віленскіх пакутнікаў (даследчыкі лічаць, што яны былі не літоўцамі, а беларусамі і звалі іх Кумец, Няжыла, Круглец): «І так падышлі да дуба і там павесілі яго на вяроўцы за шыю (Еўстафія-Кругляца. — *А.Н.*)»[132]. Дарэчы, тут дуб таксама адносіўся да свяшчэнных дрэваў. Ды і сам віленскі пакутнік быў павешаны за тое, што прыняў і прапаведаваў новую хрысціянскую веру.

Аб пакланенні прыбалтыйскіх славян свяшчэнным дубам паведамляў Гельмальд: «Мы заехалі ў дуброву... Там паміж магутнымі старымі дрэвамі мы ўбачылі свяшчэнныя дубы, прысвечаныя богу гэтага краю Прову»[133].

У суседняй з Кіеўскай Руссю Хазарыі, па запісу М. Каганкатваці, язычнікі-савіры «высокім густалістым дубам пакланяліся, як дрэннаму ідалу Аскандзіату, прыносілі яму ў ахвяру коней, іх крывёю палівалі вакол дрэваў, а галаву і скуры вешалі на голле дрэваў»[134].

---

[129] Ипатьевская летопись // ПСРЛ. М., 1962. Т. 2. С. 534.

[130] История культуры Древней Руси. М., 1969. С. 159.

[131] Воронин Н. Н. История культуры Древней Руси. М., 1968. С. 158.

[132] Гельмольд. Славянская хроника. М., 1963. С. 185.

[133] Карамзин Н. М. История государства Российского // Москва. 1967. № 1. С. 127.

[134] Литовская литература // Энциклопедический словарь. СПб., 1896. Т. 17-А. С. 609.

Мы ўжо адзначалі, што дубы вельмі шанаваліся ў Літве. Літоўскія дубы здзіўлялі сваёй таўшчынёй і велічнасцю тэўтонскіх рыцараў. Да нас дайшлі звесткі аб першым тэўтонскім замку, пабудаваным на літоўскай зямлі. Заўважым, што ён размяшчаўся не на зямлі, а на разгалістым ствале велізарнага дуба. Будыніна нечым нагадвала гняздо Салаўя-Разбойніка. Відаць, гэта быў нейкі назіральны пункт ці невялікая застава крыжаносцаў. Вядома таксама, што падчас сумеснага паходу ў Жмудзь (1413) польскага караля Ягайлы з вялікім князем літоўскім Вітаўтам іх воіны бязлітасна высякалі свяшчэнныя гаі і дубровы, разбуралі спецыяльна пабудаваныя месцы для пакланення і ахвярапрынашэння. Езуіты-прапаведнікі (ужо крыху пазней у XVI ст.) пісалі ў сваіх даносах у вышэйстаячыя інстанцыі, што ім «...давялося ссекчы старадаўнія дубы, якія шанавалі літоўцы, і патушыць свяшчэнныя вогнішчы»[135].

Украінскі даследчык М. Максімовіч, які вывучаў пакланенне старажытных жыхароў Кіеўскай Русі свяшчэнным дубам і захаванне некаторых асаблівасцей гэтага абраду ў значна пазнейшы час, падкрэсліваў, што яшчэ ў XVIII ст. свяшчэннікі служылі малебны перад народам ля магутных дубоў, а галінкі акропленых вадою дрэваў царкоўнікі раздавалі прыхаджанам для бласлаўлення. М. Максімовіч заўважае: «Нагадваннем гэтага дняпроўскага дуба (дуба на востраве св. Георгія, пра які пісаў К. Багранарадны. — *А.Н.*) засталіся на Украіне ігорны дуб на зялёных святках і гулянні, наладжаныя ля яго ў крузе»[136].

У некаторых мясцінах пражытки пакланення дубам захаваліся нават на пачатку XX ст. М. Галькоўскі адзначаў: «У Баброўскім павеце Варонежскай геберні... маладыя пасля вянчання, непасрэдна пасля выхаду з царквы, едуць да дуба, які расце непадалёку ад сяла, і тры разы аб'язджаюць вакол яго»[137]. Здараецца, што і ў мастацкіх творах, якія адлюстроўваюць падзеі даўняй мінуўшчыны, сустракаецца апісанне самабытнага вянчання ля свяшчэнных дубоў. Так, у рамане І. Мяло «Прынада» ёсць адпаведныя радкі: «Век пакланяйся яму (пану. — *А.Н.*), усё роўна па-добраму за цябе Алеську не аддасць. Чым так сядзець — звёў бы ў лес. Абвянчайцеся вясною вакол дуба. Багі вас блаславяць»[138].

Калі ж на дол валіцца спілаваны дуб, то ён нібыта так крычыць і стогне, што своеасаблівыя праклятцы разносяцца

---

[135] Литовская литература // Энциклопедический словарь. Т. 17-А. С. 609.
[136] Максимович М. А. Собр. соч.: В 2 т. Киев, 1877. Т. 2. С. 708, 509.
[137] Гальковский Н. М. Борьба христианства ... Т. 1. С. 49.
[138] Мяло И. Принада. Мн., 1982. С. 144.

далёка па наваколлі. Гэтак голасна плача і развітваецца з белым светам жывы дух дрэва. А. Багдановіч прыводзіць такі прыклад: «Беларусы б. Ігуменскага павета раней верылі, што ёсць такія дрэвы, якія нельга секчы: як не сцеражыся, а яно цябе прыдушыць. У раёне Барысава быў некалі ссечаны дуб, які самотна стаяў на паляне, «старажытны дуб» вельмі вялікіх памераў. Калі яго ссеклі, то, падаючы, ён раздушыў усіх, хто яго сек, і, акрамя таго, цэлы тыдзень пасля гэтага лютавала бура з перунамі і маланкамі, якая прынесла многа гора. А раней, калі дуб стаяў, то з кожным, хто яго секане сякерай, абавязкова здаралася няшчасце. Не раілі таксама беларусы секчы дрэва, якое скрыпіць, бо гэта пэўная прыкмета, што ў дрэве пакутуе чалавечая душа: чалавек, які ссек такое дрэва, прымушае яе шукаць сабе новы прытулак, за што ён можа паплаціцца калецтвам ці нават і сваім жыццём»[139]. А. Афанасьеў адзначаў, што «калі маланка разаб'е дрэва гэтак, што яно засохне, то да яго нельга дакранацца, таму што ў ім, паводле літоўскага павер'я, ля самага кораня прыбіты нябеснаю стралою злы дух, і, дакрануўшыся да гэтага дрэва, можна, нават не жадаючы таго, вызваліць нячысціка. Калі ж дрэва не засохне, то — гэта знак таго, што злому духу ўдалося схавацца ад грамавой стралы»[140].

У дубы ж маланка трапляла часцей за усё, таму і словы рускага даследчыка адносяцца ў першую чаргу да гэтых дрэваў.

Справа ў тым, што дуб заўсёды выступаў і выступае як «боскае дрэва», не толькі як Дрэва Сусвету, пад якім маглі нараджацца і жыць багі, але і як дрэва, аблюбаванае багамі для будзённых спраў. Спачатку дуб у свядомасці людзей быў непарыўна злучаны з усемагутным богам Перуном, потым, пасля ўвядзення хрысціянства, Перуна замяніў Ілля. Часам Ілля толькі «падмяняў» Перуна, але і там згадвалася існаванне яго старэйшага «сабрата».

---

[139] Богданович А. Е. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895. С. 21.

[140] Афанасьев А. Н. Живая вода и вещее слово. М., 1988. С. 235.

МІФАЛАГІЧНЫЯ ЎЯЎЛЕННІ СЛАВЯН АБ ВОДНАЙ СТЫХІІ

Ачышчальная функцыя вады. Са старадаўніх часоў вада з'яўлялася для чалавека адной з асноўных прыродных стыхій. Чамусьці так склалася ў людзей, што пастаянна трэба было адмывацца, засцерагацца, або, па-іншаму, — ачышчацца ад усемагчымай «скверны». Пры гэтым свята верылі іменна ў цудадзейныя магчымасці вады. Яна, разам з агнём, усёмагутным і ўсёабдымным, станавілася пры ачышчальных абрадах ці нейкіх магічных дзеяннях на вядучую пазіцыю. Надзвычай цяжка назваць асноўную прычыну ўзнікнення пакланення вадзе, але не выключана, што гэта магло быць менавіта нейкае магічнае засцеражэнне нашага продка ад эпідэмій, хвароб; уздзеянняў чароўнай сілы (чараўнікоў, варажбітоў, нядобразычліўцаў і не так іх саміх, як іхніх злых вачэй); захаванне ад смерці ў надзвычай складаных і небяспечных жыццёвых сітуацыях, калі, напрыклад, воін адпраўляўся ў далёкі паход, насустрач ворагам; таксама ачышчэнне чалавека ад гэтага самога небяспечнага паходу. Але ў такім выпадку лічылася, што на гэтым чалавеку ўсё роўна захоўваецца «след смерці» і таму ён рызыкуе нават у нейкай звычайнай, простай сітуацыі страціць жыццё; такі ўдзельнік частых, кровапралітных бітваў нёс на сабе праклёны, мольбы-звароты забітых ім сапернікаў. Першапродкі былі цвёрда перакананы ў тым, што ім неабходна магічнае змыванне-ачышчэнне ад усяго вышэйпералічанага, бо калі нехта выжываў і без усемагчымых ачышчальных дзеянняў-абрадаў, то страшныя прыродныя катаклізмы ці жыццёвыя нягоды маглі абрынуцца на ягоных продкаў (нашчадкаў). З пункту погляду патрыярхальнага чалавека, гэта было значна большым няшчасцем, чым пакуты толькі нейкай канкрэтнай асобы. Нашы продкі клапаціліся аб тым, што застанецца пасля іх, якую спадчыну яны пакінуць сваім нашчадкам.

Гледзячы на тое, як агонь усё вынішчае-выпальвае на сваім шляху, пакідае пасля сябе голую зямлю, а вада, водная стыхія,

разбурае, змывае і затапляе, прычым робіць гэта як марудна, так і імкліва, чалавецтва пераканалася, што і пасля агню, і пасля вады застаецца вельмі прыдатная для земляробства зямля. Зразумела, маюцца на ўвазе тыя часы, калі людзі сталі актыўна абрабляць зямлю. Болей таго, прымаючы ў прыродзе ўсё навокал за жывыя істоты, старадаўні чалавек не рабіў нейкага асаблівага выключэння і для вады. Яна, мабыць, найперш асацыіравалася з жывым, бо ніколі не затрымлівалася на месцы, а пастаянна толькі бегла, імчалася, рвалася. Калі ж недзе некалі «застывала», «заміралася» на месцы, то такая вада ў народзе лічылася «нездаровай», «ліхаманкавай», «чорнай». Яно і зразумела, такая вада не магла даць аніякай бадзёрасці, сілы, а нясла адныя хваробы ды смерць. Гледзячы на тое, як вада некуды бяжыць, наш далёкі продак быў свята перакананы ў тым, што яна «некаму на дапамогу, бо там сонца ўсю зямлю выпаліла ад вільгаці і людзі стануць паміраць, калі не адчуюць дапамогі».

Не выключана, што людзей здзіўляла не толькі ўсюдыпранікальнасць вады (як ты ад яе не засцерагайся, а яна ўсё роўна прасочыцца), але і яе дзівосная сіла. Вада пастаянна пагражала чалавеку тым, што магла забраць самога яго ў сваю бездань, затапіць, змыць ягоныя ўраджаі, разбурыць будынкі і г. д. Нашы продкі бачылі, якой агромністай і неўтаймаванай сілай увогуле валодаюць гэтыя водныя артэрыі. Здзіўляла вясенняе ці восеньскае разводдзе, захапляла тое, як вада лёгка несла на сабе шматлікія цяжары, як падмывала берагі, зносіла на сваім шляху цэлыя паселішчы, выкарчоўвала здаравенныя дубы, якія, паводле народнага павер'я, «ішлі каранямі да сэрца зямлі». Чалавек не мог нават выразна ўявіць: чаму ж так атрымліваецца? Яму здавалася, што зямля (а ў глабальным значэнні слова – Сусвет) самая магутная і нішто не зможа яе перамагчы, болей таго, нельга ўступаць з ёю ў нейкае супрацьборства, а тут атрымлівалася, што водная стыхія з зямлёю не толькі суіснавала ў адной непарыўна-міфічнай пары — Вада — Зямля, але і з лёгкасцю пазбаўляла жыцця само Дрэва Сусвету. Дрэва Жыцця — дуб! Асацыяцыі маглі быць самымі непрадказальнымі і нечаканымі.

Ачышчэнне вадою як неад'емны атрыбут прысутнічала і пры пахавальным абрадзе. Прыгадаем, што на Палессі ў некаторых рэгіёнах у надзвычай старадаўнія часы памерлых не спальвалі, не закопвалі (бо трупапакладанне, па сведчаннях археолагаў, — увогуле з'ява параўнаўча новая), а клалі ў чаўны-душагубкі і адпіхвалі ад берага. Нябожчык плыў па рацэ ў

свой сапраўды ўжо апошні шлях. Самае галоўнае, што ў човен клалі тыя ж самыя атрыбуты гаспадарчага ўжытку, якія сёння кладуць у дамавіну. У абавязковым парадку нябожчыка абсыпалі жытам ці насыпалі яго у гаршчок, куды яшчэ стаўлялі і запаленую свечку. Пашана вадзе аддавалася такім чынам, бо, не выключана, што ў старажытных палешукоў існавала ўпэўненасць, што першапачатковыя людзі пайшлі з вады і адпаведна туды ж вярталіся, пражыўшы адведзены кожнаму з іх зямны перыяд. Гэта самы просты аспект, але нам здаецца, што самабытны пахавальны абрад, які існаваў на Палессі ў перыяд ранняга язычніцтва, з'яўляецца нічым іншым, як своеасаблівым адбіткам класічнай грэчаскай ці рымскай міфалогій, дзе ўсе нябожчыкі ў абавязковым парадку павінны былі пераплываць раку смерці і плаціць пры гэтым «выкуп за месца на тым свеце». Усё супадае, але закрадваецца сумненне: у грэчаскай ці рымскай міфалогіі канкрэтна была рака, якая падзяляла ўсіх людзей на жывых і мёртвых, а ў нашым выпадку мы вядзём гаворку пра «жывую», «ачышчальную» раку, дакладней, ваду. Адназначна нельга адмаўляць, што шлях нябожчыка ў чоўне па вадзе не мог быць «шляхам да раю» — краіны памерлых, якая, паводле вуснапаэтычных сцверджанняў, знаходзілася недзе «за высокімі гарамі, за глыбокімі марамі». Шлях да мора, як гэта было агульнавядома і нашым далёкім продкам, ляжаў таксама па вадзе, а іменна — па рацэ, якая ўпадала ў мора. Калі душа адлятала на неба птушкаю (галубкаю ці крумкачом, у залежнасці ад таго, як паводзіў сябе чалавек пры жыцці), то цела адпаведна ляцець па паветры не магло і яно, па меркаваннях нашых прашчураў, павінна было шукаць сабе зусім іншы шлях. Не выключана, што ім якраз-такі і была вада, рачная стыхія, якая дастаўляла нябожчыка ў «краіну памерлых».

Акрамя гэтага, у вуснапаэтычнай спадчыне многіх народаў свету можна знайсці сведчанні аб тым, што менавіта праз «адтуліны у зямлі», адкуль выцякалі водныя патокі, можна трапіць «на той свет». Не выключана і тое, што гэта ўсё зноў паўтарае міфалагічны матыў адносна ўзаемасувязі двух светаў — «жывога» і «мёртвага» («нежывога»). Яны злучаны пры дапамозе рэк, якія працякаюць праз значную тэрыторыю і «ведаюць далёкую дарогу да краіны памерлых». Але ўсё гэта нішто іншае, як «працэс непарыўнасці» прыродных з'яў, якія, няхай сабе і наіўна, успрымаліся яшчэ ў часы зараджэння язычніцтва, калі многае тлумачылася надзвычай проста і наіўна (з сённяшняга пункту гледжання). Чалавек спрабаваў растлумачыць усё

тое, што адбывалася вакол яго, ад чаго ён залежаў. Іншая справа, што тлумачэнні гэтыя былі надта ж ужо спрошчанымі. Нельга выключаць і таго, што яны былі накіраваны не столькі на тое, каб нешта праясніць, больш глыбока зразумець, а найперш на засцярогу ад непажаданых паслядоўнасцей, ад пакарання «злымі духамі», ад пападання ў нямілась, ад чароўнай залежнасці, якая магла прывесці да фізічнага вынішчэння ўсяго роду-племені. Гэта палохала і вымушала асцерагацца больш за ўсё.

Зыходзячы з гэтакіх разважанняў, можна растлумачыць і тую кананічную, магічную, абавязковую ачышчальнасць вадою пасля таго, як памерлага хавалі на могілках або спальвалі і прыходзілі дамоў, каб там ужо «згадаць добрым словам нябожчыка». У сілу ўступала не толькі гігіенічная функцыя, якая захоўвала ад захворванняў, але ўжо і традыцыйная, засцерагаючая ад небяспекі «быць злучаным з памерлым духам, нядаўнім ручкаваннем, пацалункам» і г. д. Тым болей што ўсім падыходзячым да вады палівалі на рукі тры разы ці прымушалі змачыць іх тройчы ў нейкай пасудзіне, куды вада была заранёў наліта, і потым яшчэ давалі выціравацца «пахавальным ручніком», які ні для якіх іншых мэт у хаціне не выкарыстоўваўся і захоўваўся спецыяльна для такіх здарэнняў. Выпадкі ачышчэння шляхам абмывання вадою можна назіраць і пасля сучасных пахаванняў. Праўда, тут ужо весці гаворку пра нейкі страх, баязлівасць, перажыванні немагчыма, бо ўсё проста зводзіцца да гігіенічнай мэты — памыць рукі перад тым, як сесці за памінальны стол. «У нас даўнейшым часам сачылі за тым, каб пасля таго, як нябожчыка пахавалі, усе прысутныя на пахаванні людзі і запрошаныя, прыйшоўшы пасля на памінкі, памылі рукі. Нікога не прымушалі гэта рабіць, але ўсе і так добра ведалі, што да чаго. Падыходзілі і мылі самі. Тыя, хто нёс труну з нябожчыкам, хто капаў яму, апускаў труну ў магілу, засыпаў яе, павінны былі абмываць рукі тройчы. Потым усе выціраліся ручніком. Такі ручнік кожная спрактыкаваная гаспадыня трымала на ўсялякі выпадак у сябе ў скрыні, асобна ад іншай вопраткі, або ў якім іншым надзейным месцы, адкуль, пры першай жа патрэбе, яго можна было дастаць. Ручнік гэты назад у хату ўжо не неслі, а вешалі дзе на плоце ці на якім дрэве, каб на другі дзень, калі «пойдуць будзіць нябожчыка», павесіць яго на магільным крыжы. Па-іншаму нельга было рабіць, бо тады смерць «не развітвалася» з няшчаснаю сям'ёю, з радзінаю і магла наведаць яе ў любым выпадку. Гэтага баяліся. Калі глядзець, як усё робіцца, то многае не супадае, а калі я маладою была, то ва ўсё верылі і пераказвалі»

(УЗ*; в. Чухава, Пінскі р-н); «Такое я і сама магу расказаць, бо малою надта цікаўнаю была і пра ўсё чыста распытвала. Мне бабуля расказвала. Калі браліся за нябожчыка, развітваліся з ім, неслі яго, закопвалі, то лічылася, што яны судакраналіся са смерцю ці з тым, што яе выклікала. Таму нехта са старэйшых папярэджваў маладзейшых, каб яны мылі рукі і не забываліся пра гэта. Ля вядра ці ля цабэрка з вадою стаяў блізкі памерламу чалавек і паліваў на рукі, а жанчына (абавязкова жанчына) трымала на плячы ручнік, якім выціралі рукі, яна яго нікому на аддавала, бо такога проста не магла зрабіць, іначай гэта магло выклікаць няшчасце. Тады нехта мог захварэць і ў хуткім часе таксама памерці. Ручнік той на могілкі несла тая ж самая жанчына і павязвала яго на крыж, што стаяў на свежазасыпанай магіле. Яшчэ бабуля гаварыла адносна таго, як паступалі тыя людзі, якія хавалі на могілках тапельцаў, самазабойцаў і іншых ахвяр, што самі сябе пазбавілі жыцця. Тут жа нельга было проста засцерагчыся святым крыжам ці жагнаннем, як гэта рабілася ў астатніх выпадках. Тут ужо не рабілі памінкаў, але ўсе, хто хоць неяк судакрануўся з такім нябожчыкам, павінны былі тройчы па тры памыць рукі ў бягучай вадзе, бо ў адваротным выпадку яны маглі самі на сябе таксама накласці рукі. Каб такога не здарылася, то рабілі ўсё такім чынам» (УЗ; в. Дзятлавічы, Лунінецкі р-н).

Абавязковым ачышчэнне вадою было і для нованароджанага дзіцяці. Бабка-павітуха абмывала яго цёплаю вадою. Не выключана і тое, што на першапачатковым этапе гэта магла быць і не падагрэтая, наадварот — сцюдзёная вада з крыніцы ці ручая. Іменна з іх, бо яны «білі ад сэрца зямлі» і адпаведна валодалі куды больш магічнай сілай, чым вада са звычайнага вадаёма. «Будзь здаровы, як вада», — гэта выслоўе ў беларускім народзе звычайна асацыіравалася з жывой вадой, бягучай, а не вадою са стаўка, балаціны ці якой лужыны. Нашы продкі, імкнучыся захаваць «здаровасць» у целе нашчадка, ведалі, што стаячая вада надта страшная і хваравітая, менавіта ў ёй знаходзілі для сябе прыстанішча ўсемагчымыя нячыстыя сілы і здані. У язычніцтве вера ў ачышчальнасць немаўляці вадою была свяшчэннай. Можна смела сцвярджаць, што ў такога чалавека яшчэ ўвогуле ніякіх грахоў перад багамі не існавала (дзіця не паспела яшчэ награшыць), а значыцца мэта ў такіх выпадках была адна — захаванне здароўя. Прытрымліваліся абраду ва ўсіх без выключэння сем'ях ад страху перад

---

* УЗ — тут і далей: уласныя запісы аўтара.

будучым жыццём, каб не «раззлаваць зоркі», якія будуць весці канкрэтнага чалавека на працягу ўсяго яго жыццёвага шляху. «Калі ж даўней дзяцей нараджалі, то так ужо за імі не ўхажвалі, як зараз усё робіцца. Працы многа жанчыны мелі і адарвацца ад яе нельга было, то хадзілі ды працавалі цяжарныя да апошняга. Што гара тая жанчына сунецца, але ідзе ў поле ці ў лес. Там і нараджалі здаралася. Нікога побач не было, то сама маладзіца і ўпраўлялася. Народзіць, адляжыцца і прынясе дамоў. Абавязкова ж трэба было немаўля ўмыць, то жанчыны ваду з сабою на поле бралі. Ёю і карысталіся, а калі такой не было, то бралі з ручаіны ці з ручая, а вось з балота якога затхлага ці з мачажыны браць нельга было, бо тады дзіця, што змылі ёю, будзе пастаянна хварэць, ці, даруй Божа, грэшным словам, — жыць не стане, а памрэ неўзабаве. Вада, бачыце, жывая. Яна сама жывая і ў дзіця жывую сілу ўжыўляе. Часцей жа жанчыны нараджалі дома. У вёсцы тады клікалі бабку-павітуху, тая прыходзіла і прыносіла ўсё, што неабходна ёй было ў такіх выпадках, з сабою. Абавязкова не забывалася ўзяць бутэльку з вадою. Гэтую ваду яна сама зберагала яшчэ ад мінулага Вадохрышча. Расходавала яе надта ашчадна, каб хапіла на ўвесь чыста год, бо клікалі ж старую не ў адну толькі сям'ю. На рукі, калі ўсё зробіць, то папросіць, каб ёй кропельку лінулі і тады гэтаю вадою тройчы нібыта абмывалі ўсё цельца немаўляці, пры гэтым яшчэ нешта нашэптваючы. Так зробіць і ідзе дамоў, бо лічыць, што дзіця не стане хварэць і вада будзе засцерагаць яго на працягу ўсяго жыцця. Калі ж забудзе бутэльку з вадою дома, дык сама за ёю і вяртаецца, няхай сабе і ад парога хаціны, куды ішла, а ўсё роўна, паверне і пойдзе дамоў. Сцвярджалі, што калі пабяжыць хто іншы, больш малады і жвавы, то, бясспрэчна, ён хутчэй павернецца, але вада такая не будзе мець магічнай сілы» (УЗ; в. Перунова, Лунінецкі р-н); «Старыя людзі, як распавядаюць пра народзіны дзяцей даўней, то з сённяшніх людзей смяюцца, што яны (жанчыны) і нарадзіць самі не могуць, нават у бальніцы для гэтага кладуцца, вылежваюцца, вылечваюцца і г. д. Тады ж, дзе ў полі народзіць жанчына, у лузе, у лесе, адным словам, дзе гэтая справа прыспее, і сама ўмела ўсяму даць раду, каб ніхто чужы не мяшаўся, каб і блізка не падыходзіў. А калі такое здаралася далёка ад вады, то ўсё роўна стараліся падацца бліжэй да яе, каб абмыць малое. Ваду выкарыстоўвалі тую, якую можна піць, а стаячую нельга было ўжываць, бо яна «нездаровая», ад яе запроста можна захварэць самому, а пра немаўля дык і гаворку няма чаго весці. Толькі

яно адчуе тую ваду, то не ачысціцца ад будучай хваробы, а наадварот, яе прыцягне да сябе. Тады кожная жанчына гэта ведала, таму і не ўжывала стаячую ваду сама, не давала яе і дзецям піць» (УЗ; в. Альманы, Столінскі р-н).

У некаторых мясцінах Беларусі зафіксавана і такое дзеянне, як абмыванне бабкай-павітухай парадзісе (і наадварот) рук. «Вось калі якая маладзіца нараджала немаўля і ўжо пачынала ўставаць ды рухацца, то тады да яе прыходзіла бабка-павітуха. Кланяліся адна адной тройчы і потым з чыстага гляка крынічнай ці калодзежнай вадою палівалі на рукі. Дзеянне паўтаралася тройчы. Потым выціралі рукі насуха «святочным» рушніком і ішлі ў хату, каб там часта вацца. Калі з хаты бабка-павітуха выходзіла, каб ісці да сябе дамоў, то зноў пачыналі тройчы паліваць з гляка. Гляк той начыста выціралі пасля ўсяго гэтага з сярэдзіны і гаспадыня забірала яго ў пакой. Там ставіла пад абразы. Як дзіця, не дай Бог, хварэла, то ў гляк зноў набіралі вады і давалі патрошкі хвораму. Лічылася, што такое дзеянне, абмыванне парадзіхі і бабкі-павітухі, назаўсёды адганяе ад немаўляці ўсемагчымыя прымхі, праклёны, чорныя вочы і г. д. У нас кожная гаспадыня павінна была гэта зрабіць, калі жадала здароўя дзіцяці» (УЗ; в. Ботава, Пінскі р-н).

У народзе ведалі, калі вада з'яўлялася найбольш «здаровай» і «жыццядайнай» для чалавека. Перыяд гэты акрэсліваўся маразамі, а ў некаторых выпадках яго абмяжоўвалі халадамі, г. зн. тым часам, калі цёплыя месяцы здавалі свае правы. Прыкладна гэты перыяд можна распаўсюдзіць на кастрычнік — сакавік месяцы. Нашы продкі ў выніку багатага практычнага вопыту правільна заўважылі, што ў гэты час «вада вымярзае ад усяго нячыстага і яе можна піць нават з канавы ці з мачажыны, дзе ў спёку ваду для піцця ні ў якім разе нельга ўжываць, бо адразу ж захварэеш ліхаманкаю». Такім чынам, нашы прашчуры, ачышчаючыся вадою, ведалі, калі яна найбольш пазбаўлена ад усемагчымых бактэрый і становіцца прыдатнай для ўжывання не толькі ў гаспадарчых, але і ў медыцынскіх мэтах. «Калі па дровы ці па сена на санях зімою едзем, то з сабою вады з хаты не бярэм. А навошта яна нам зімою? Любую палонку праб'еш і пі ваду, або з канавы можна наталіць смагу. У гэтым нічога страшнага няма, бо вада зімою ўсюды здаровая і ачышчаная, няма ў ёй ніякай там водарасці ці якіх кузурак. Усе яны спяць ці павымярзалі да вясны. Пі сабе смела і не палохайся, што яна дрэнная. Толькі глядзець трэба, каб сам не разгарачаны быў, бо можна запроста захварэць. Конь той брудной вады ўвогуле ніколі не п'е, так што за яго ў гэтым плане

пераживаць не трэба, адзінае, каб таксама разгарачаны халоднай вады ўжо ў чыстым месцы не нажлукціўся, бо лёгка тады жывёліну назаўсёды страціць» (УЗ; в. Святая Воля, Івацэвіцкі р-н).

Увогуле трэба адзначыць, што ачышчэнне вадою было ў старадаўнія часы абавязковым і для хатняй жывёлы. Да нашага часу амаль не дайшло такіх сведчанняў у першапачатковым выглядзе, але ўсё роўна паасобныя згадванні пра гэта (не выключана, што яны ўвогуле падсвядомыя) захаваліся на тэрыторыі сучаснага Палесся. «Калі ў поле выганялі жывёлу, то кожная гаспадыня, а менавіта яна ў першую чаргу заставалася захавальніцай усемагчымых старых традыцый і сачыла за іх выкананнем, брала і старалася працерці мокрай анучкай карове (ці каровам) пысу і вымя. Анучку тую яна ўмочвала ў замоўленую ваду. Некаторыя жанчыны паўтаралі гэта тры дні запар і не толькі раніцай, перад выганам на пашу, але і ўвечары, калі жывёлу прыганялі дамоў. Тады такое ачышчальнае абмыванне тлумачылася тым, што здымалі «порчу» ад чужых злых вачэй, якая магла падсцерагаць жывёлу паўсюдна. Кожная гаспадыня ведала нейкую замову, а то і некалькі, якія перадаваліся ёй ад маці ці бабулі, ёю яна і замаўляла ваду, якая павінна была ачысціць яе ад усемагчымай «скверны». А то яшчэ было і такое: заганялі жывёлу ў хлеў і там апырсквалі вадою. Няма ў гэтым нічога дзіўнага, бо надта баяліся, каб кароўка ці конік не захварэлі і не здохлі — гэта ж была асноўная надзея, падтрымка і апора любой сялянскай сям'і. Уб'ецца якая трасца і тады ўжо ніхто не дапаможа. Выдахне ўсё ў хляве і як жа далей людзям жыць? Таму і стараліся засцерагчыся любым чынам, каб толькі ачысціць жывёлу. Ваду тую ў хату не неслі, а ставілі дзе-небудзь у цёмным куце, каб заўсёды яна была пад рукою. У хату не бралі, бо баяліся, што з ёю занясуць яшчэ якую пошасць ці злы праклён у сям'ю. Лічылася, што на тую ваду ўсё з жывёлы і асядае, бо яна ж мела ачышчальнае значэнне. Мне баба мая некалі паказвала невялікі цабэрак у хляве і казала, што ў яго налівалі замоўленую ваду, якой і ачышчалі сваю жывёлу» (УЗ; в. Яловая, Ганцавіцкі р-н); «Раней гэта абавязкова рабілі, калі жывёлу выганялі першы раз на пашу. Ранняй вясною ўсё адбывалася. З самае раніцы гаспадыня «змывала» жывёлу. Брала чысты кусок палатніны, старанна змочвала яго ў замоўленай вадзе і выціралa вымя і галаву, а то брала і ўсю чыста пасля яшчэ апырсквала. Рабілася гэта для таго, каб на малако карова добрая была, каб вочы нічые яе не сурочылі, не зрабілі кароўцы зла. Некаторыя жанчыны адзначалі, што быццам бы замоўленая вада дапамагала ўратаваць

статак і ад вострых воўчых зубоў. Выганялі жывёлу пастухі ў поле, запашвалі яе там, а калі надвячоркам прыганялі статак дамоў, то гаспадыні зноў-такі паўтаралі абмыванне жывёлы вадою, ад усяго таго, што магло да яе прычапіцца за гэты дзень. Потым ужо зусім спакойна пачыналі даіць. Больш за ўсё такое дзеянне паўтаралі тройчы. Пра ўсемагчымых знахараў гаварылі, быццам бы яны сваю жывёлу кожны дзень ачышчалі вадою, таму яна ў іх ніколі і не хварэла, таму яна ў іх заўсёды была спасная і да малака дужа добрая. Цялятка ад такой кароўкі каштавала ўдвая, а то і ўтрая даражэй, чым ад звычайнай. Усё роўна, плацілі вялікія грошы, а на расплод стараліся прыдбаць, бо выгадна гэта было. Яшчэ ў нас старэйшыя людзі прыгадвалі пра тое, што ў даўнія часы, калі на жывёлу накідвалася якаясьці пошасць, то пастухі ўвесь статак, пры дапамозе гаспадароў, заганялі ў раку і глядзелі, каб жывёла добра змылася, г. зн. аздаравілася, ачысцілася, а потым ужо выганялі назад. Але і гэта яшчэ не ўсё, бо калі каровак гналі ў вёску, то ў абавязковым парадку стараліся прагнаць іх паміж двума велізарнымі вогнішчамі, раскладзенымі з ядлоўцу. Такім чынам імкнуліся нібыта да закрэпкі той ачышчальнасці, дасягнутай вадой. Старыя людзі заўсёды так ратаваліся, бо спадзяваліся і верылі ў ачышчальную сілу замоўленай вады. Замаўлялі яе проста: рабіў гэта вясковы варажбіт на некалькі гаспадарак адразу. Шаптаў нейкія таямнічыя замовы і такая вадкасць валодала магічнай сілай. Калі ж не было ў вёсцы такога моцнага варажбіта, або ён не пагаджаўся шаптаць, то тады за такую справу браліся самі гаспадыні. Яны замаўлялі ваду замовамі-шэптамі, якія пераходзілі да іх ад старэйшых людзей, і таксама лічылася, быццам бы яны моцна дапамагалі захаваць жывёлу ад чорных вачэй, усемагчымых чараў, ад таго, каб яна заўсёды, не лякаючыся, ішла ў хлеў. Вада ачышчала і моцна дапамагала — гэта цяпер пра ўсё пазабываліся» (УЗ; в. Лунін, Лунінецкі р-н).

У гэтакім жа аспекце трэба разглядаць і агульнавядомае выслоўе: «Я умываю руки». Ягонае паходжанне надзвычай старадаўняе і адносіцца да таго перыяду язычніцтва, калі першапродкі перад тым, як паказаць на родавым судзе нешта надта важнае, і сапраўды мылі рукі, тым самым пацвярджаючы факт, што на іхніх руках у даным выпадку няма ніякай «скверны», нічога благога і іхнія словы будуць ісці «ад чыстай душы», ні ў чым не змяняючы рэальнасці справы, падзеі і г. д. Ачышчэнне вадою ў гэтым плане набліжалася да клятвы крывёю, зямлёю і нам зараз цяжка адназначна сцвярджаць, ці не мог і сам

гэты рытуал з'яўляцца клятваю або нават часткай нейкага таямніча-магічнага і да сённяшняга дня зусім не расшыфраванага клятвеннага абраду. Можна дапусціць, што такім чынам адмаўляліся і ад найбольш цяжкіх грахоў: ад забойства і ад... зладзейства, крадзяжу. Менавіта гэтыя два грахі былі спрадвечнымі і лічыліся ў нашых продкаў страшэннымі і незамаўляльнымі. На карысць злачынцы маглі пайсці нейкія апраўданні, якія б маглі палегчыць ягонае становішча перад родам, родавымі суддзямі. Калі ж ён пачынаў выкручвацца, даваць хлуслівыя паказанні, ішоў супраць уласнага сумлення, супраць адвечна заведзенага правіла гаварыць толькі праўду, прычым «умыўшы рукі», не выключана, што такіх западозраных у нейкім злачынстве людзей прымушалі рабіць гэта спецыяльнай замоўлена-ачышчальнай (прадназначанай для такой мэты) вадой. Калі чалавек быў выкрыты, то асуджаўся да надта суровага пакарання. Найбольш часта яно было смяротным. Тады ўжо суддзі, якія абіраліся з самых паважаных членаў роду-племені, падкрэслівалі, што праўда здабыта імі дзякуючы ўсё той жа магутнай ачышчальнай здольнасці вады, якая ў даным выпадку сімвалізавала сабою страшную сілу для парушальнікаў кананічных законаў. Бясспрэчна, запалохваючая функцыя вады тут уплывала ў нечым на ачышчэнне або нават на фарміраванне наіўнага светапогляду патрыярхальных людзей, якія і вучыліся якраз-такі на практычных навыках ці на ўласным вопыце або на тым, што адбывалася на іхніх вачах у акаляючай прыродзе і грамадстве.

Абуджэнне прыроды вадою. Шматграннасць і складанасць узаемаадносін прыроды і чалавека заўсёды паўставала ў фальклоры. Пачуцці і прырода ў вуснапаэтычных творах непадзельныя: менавіта прырода абдорвае чалавека пачуццямі, а пачуцці развіваюцца ў непасрэдных адносінах з прыродай.

Маці-прырода — гэта жыццёвая аснова, якая «фарміруе» натуральныя пачуцці чалавека, адносіны ж чалавека да яе ў асноўным выступаюць як пасіўныя, сузіральныя: прырода стварае ўсё на свеце, а чалавек толькі прымае яе багацці, адкрывае яе прыгажосць. У прыродзе, правільна заўважылі нашы продкі, тоіцца вялікая стваральная сіла, і праяўляецца яна найярчэй у самой прыродзе вясною, а ў чалавека — у юнацтве. Найбольш часта жыццё людзей параўноўвалася ў прыродзе з ростам дрэваў.

Дрэвам надаваліся розныя цудадзейныя ўласцівасці, асабліва тым, у якія ўдарыла маланка. У народзе дуб атаясамліваўся з дрэвам-хмарай: зіма выпівае з яго сок, і ён замірае, а вяс-

ною, з абуджэннем прыроды, ажывае і пачынае абуджацца. Пільныя прашчуры заўважылі, што адбываецца гэта звычайна пасля першай навальніцы, калі над прыціхлымі палеткамі праносіцца магутны ўдар грому, ды раз-пораз успыхваюць палаючыя маланкі. Таму нядзіўна, што пара зелянення дуба ў народзе заўсёды асацыіруецца з першымі маланкамі. Адсюль, відаць, і выслоўе «Цвіце перуновым цветам».

Беларускія пісьмовыя помнікі ўказваюць і на таго, хто валодаў у народнай міфалогіі дажджамі, маланкамі і громам, з'яўляўся богам-грамоўнікам, — гэта ўсемагутны і таямнічы Пярун. Часта згадваецца яго высачэзны рост і доўгая сівая барада (барада — гэта, мусіць, сімвал дажджавых хмар ці ўвогуле хмар, якія пакрываюць неба. Узброены ён быў лукам і стрэламі. І ездзіў па небе на вогненнай калясніцы, ганяючыся і забіваючы чарцей). Пярун, магутны нябесны цар, які трымае нябесны молат, каб весці адвечную барацьбу з д'яблам і яго д'ябальскім войскам, жыве ў памяці ўсіх славян. «Пярун, паводле ўяўленняў беларусаў, велічны, статны, высокага росту, з чорнымі валасамі і доўгаю залатою барадою... Яго стрэлы — гэта маланкі. Імі ён разбівае варожыя войскі Чарнабога (д'ябла. — *А.Н.*), якія імкнуцца засланіць сонца, сарваць месяц, схаваць у хмары напітак жыцця — ваду. Але Пярун адным ударам свайго каменнага молата разбівае хмары. Нячысцікі (слугі д'ябла. — *А.Н.*) бягуць, але іх здаганяюць стрэлы Перуна. Чэрці ведаюць, што Пярун любіць чалавека і аберагае яго, таму яны хаваюцца ў хатах людзей, каб выратавацца сярод іх, але ў такіх выпадках Пярун трапляе і ў жыллё чалавека, а калі здараецца, што страла заб'е і чалавека, то багі ўзнагародзяць яго за тое ў будучым жыцці. Вось таму беларусы і не асмельваюцца ратаваць загінуўшага ад грому, не тушаць нават пажару ад маланкі. Калі пачынаецца навальніца, беларусы хаваюцца па хатах, ускліквачы: «Ай, ай, Пярун заб'е!»[1]

Раней людзі сапраўды верылі, што гром — гэта грукат Перуновай калясніцы, што вокаімгненна перамяшчаецца па небу з канца ў канец, а маланкі — стрэлы. Яно і нядзіўна, бо прашчуры спрабавалі ў любым выпадку замацаваць сувязь Неба з Зямлёй. Паміж імі павінен быў знаходзіцца нейкі абавязковы медыятар-пасрэднік. Свядома ці ўвогуле падсвядома, але ўлічвалася (дакладней, была ўлічана) адна немалаважная акалічнасць — гэтая з'ява, медыятар-пасрэднік — павінна быць добра вядома, пастаянна знаходзіцца «на вачах», бо ў адваротным

[1] Живописная Россия. СПб.; М., 1882. Т. 3. С. 267.

выпадку яе тлумачэнне выклікае шматлікія непаразуменні і адсутнасць пэўнага магічнага вобраза, персанажа ці з'явы. Тады атрымаецца, што і без таго цьмяная сувязь Неба і Зямлі стане ўвогуле абстрактнай. Дождж як ніякая іншая прыродная з'ява падыходзіў для ролі збліжальніка дзвюх з чатырох асноўных прыродных стыхій.

Асноўная ўласцівасць зямлі, якая мела ў вачах старажытнага чалавека першаснае значэнне, — гэта ўрадлівасць, пладароддзе. Нязведаная цудадзейная сіла штогод давала жыццё раслінам і збажыне, людзям — хлеб надзённы, а жывёлам — корм. З'яўленне з мёртвай глебы парасткаў было шматвяковай загадкай. Паралельна з абагаўленнем шчодрай глебы фарміраваўся і культ жывёл (жывых істот), якія ў сваю чаргу лічыліся яе адлюстраваннем і сімваламі. Таму ўсе якасці Зямлі прыпісваліся ў роўнай ступені і ім. Так і атрымлівалася, што хтанічныя (зямныя) стварэнні насуперак сваёй нязначнай ролі ў жыцці чалавека ў народнай міфалогіі набылі зусім іншае, можна сказаць цудадзейнае, значэнне.

Таму няма нічога дзіўнага ў тым, што ў сілу вышэйназваных прычын звычайным вужам пакланяліся як істотам, ад якіх у некаторай ступені залежала пладароддзе Зямлі. У іх бачылі пасланцоў добрых багоў і звярталіся з малітвамі аб хуткім дажджы, добрым ураджаі, а часам і аб простым чалавечым шчасці. Акадэмік Б. Рыбакоў не без падстаў адзначае: «Вуж, які жыве ля вады і выпаўзае падчас выпадання нябеснай вільгаці, тым самым быў ужо звязаны ў свядомасці першабытнага земляроба з незразумелым з'яўленнем дажджу»[2].

Старажытныя славяне лічылі, што вужы — гэта нішто іншае, як дажджавыя струмені, якія льюцца з неба на зямлю і застаюцца на ёй назаўсёды. На гэты факт скіроўваў увагу і Б. Рыбакоў: «Жывы пачатак Зямлі адлюстраваны толькі вадаплаваючымі птушкамі і змеямі-вужамі»[3].

На тое, што вужы на Зямлі з'явіліся з Неба, указваюць шматлікія легенды і паданні. Праўда, патрэбна агаварыцца, што тут падразумяваюцца ў асноўным «вогненны вуж», «агністая вужака», «вужака палючая» (маецца на ўвазе метэарыт), але калі аднесці гэтую стадыю да ранняй стадыі фарміравання свядомасці старажытнага чалавека, якая папярэднічала распаду ўсеагульнага міфа на канкрэтныя жанры фальклору, то перад намі яскрава выяўляюцца сапраўдныя хтанічныя карані, якія

[2] Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 190—191.
[3] Тамсама. С. 516.

тым не меней цесна звязаны з нябесным паходжаннем архетыпа вужа (легенда «Вужаў камень»).

Асацыяцыя прыродных з'яў і стыхій з чалавечым жыццём, іх персаніфікацыя прыводзілі да таго, што пэўная пара года адпавядала і пэўнай пары жыцця чалавека. Так ужо склалася спрадвеку: раз нельга растлумачыць, то трэба да нечага прыстасаваць, параўнаць і правесці пэўную паралель. Так, амаладжэнне, аднаўленне або абуджэнне прыроды ад сну параўноўвалася з нараджэннем чалавека, а веснавы росквіт — з юнацтвам. Наіўны прашчур не мог уявіць, чаму гэтакі кругазварот адбываецца ў прыродзе? Яна памірае («засынае») і зноў абуджаецца. Не выключана, што менавіта гэтая якасць стала прычынай для ўзнікнення адной з найстаражытнейшых ідэй — веры ў пазамагільнае жыццё. Раз прырода прачынаецца ад беспрабуднага, здавалася б, зімовага сну, то і чалавеку наканавана пасля смерці зноў абудзіцца, але ўжо ў іншым свеце: раі ці пекле, у залежнасці ад таго, як памерлы паводзіў сябе ў будзённым жыцці. Нельга не згадаць і пра тое, што нашы продкі пад уплывам усіх гэтых параўнанняў і асацыяцый проста не маглі паверыць у канчатковую смерць, калі нешта (чалавек, жывёла, звер, расліна, прыродная з'ява) проста так памірае і на змену нічога новага не нараджаецца. Прага жыцця заўсёды была характэрна для людзей працы.

Паводле сцверджанняў А. Афанасьева: «З пачатку восені (14 верасня) журавы, стрыжы, касаткі і іншыя птушкі ляцяць, на думку сялян, у вырай (вірій), на цёплыя воды, ці прама на неба; расказваюць яшчэ, што ластаўкі, шчапіўшыся адна з другою лапкамі, хаваюцца ад зімы ў крыніцах, рэках і азёрах. Тады ж гадзюкі і змеі лезуць у вырай па дрэвах, падобна на тое, як і душы памерлых перш, чым дасягнуць краіны блажэнных, асуджаны скакаць па дрэвах. Светлае «нябеснае царства» знаходзіцца па той бок воблакаў, які старажытныя параўноўвалі з воднымі крыніцамі і галінастымі дрэвамі, якія раслі ў паветраных прасторах»[4].

Праходзіла суровая зіма і птушкі вярталіся назад. Самымі першымі, яшчэ 9 сакавіка, «з выраю» прыляталі жаўранкі, а ужо 25 сакавіка — ластаўкі. У гэты ж перыяд, прыкладна, бо дакладная дата не зафіксавана, людзі пачыналі заўважаць шэрую зязюльку. У славянскай міфалогіі менавіта яна з'яўлялася захавальніцай залатых ключоў «ад выраю». Калі толькі людзі ўпершыню вясною заўважалі зязюлю, то верылі, што ўжо сап-

[4] Афанасьев А. Н. Живая вода и вещее слово. М., 1988. С. 368.

раўды прыйшла вясна і трэба чакаць абуджальна-апладняльнага веснавога дажджу, які актыўна ўдыхне ва ўсю прыроду «сілу росту». Паводле народных перакананняў гэтая птушка ўсё тымі ж залатымі ключамі адмыкала «прабуджэнне» бога Перуна, які спакойна спаў сабе пасля восені на дажджавых хмарах. Абуджаны валадар маланак і грому спяшаўся разагнаць чорныя хмары, якія ўвасаблялі сабою Чарнабога, і выбіць з іх дождж («слёзы»). Нягледзячы на тое, што «слёзы» ліліся з вачэй ягоных ворагаў і на самой справе павінны былі быць «злымі», «благімі», «чорнымі», атрымлівалася ўсё ж наадварот: вада гэтая сілаю ўздзеянняў Перуна станавілася «здаровай», «апладняльнай», «вечнай» і г. д. Пагодзімся з А. С. Лісам, які слушна даводзіць: «Што да ластаўкі ці жаваранка (мы ўдакладнілі, хто на самой справе прылятаў з выраю першым. — *А.Н.*), да якога звярталіся ў веснавых песнях, то тут нельга не бачыць прамога пераасэнсавання сувязі надыходу вясны з вяртаннем пералётных птушак з выраю. Народнае уяўленне бачыла ў гэтых з'явах узаемазалежнасць і характар такой дэтэрмінацыі тлумачыла па-свойму, сродкамі паэтычнай выявы»[5]. Аўтар прыводзіць у якасці прыкладу словы чэшскай песні:

Ты, пчолачка ярая,
Да вылець за мора,
Ой, лядо, лядо,
Да вылець за мора.
Ты вынясі ключыкі,
Ключыкі залатыя,
Адамкні лецечка,
Лета цёплае,
Замкні зіманьку
Зіму сцюдзёную.[6]

У беларускім фальклоры зафіксаваны прыклады, якія пацвярджаюць ролю зязюлі як медыятара паміж таямнічай краінай «вечнай вясны — выраю», дзе знаходзяцца прадвеснікі абуджэння прыроды, і зямлёю, на якой заўсёды разгортвалася жыццёвая і працоўная дзейнасць нашых продкаў.

А ўсе птушачкі,
Божа мілы, прыляцелі. (2 р.)
Адна засталася
Шэрая зязюлечка (2 р.)
І тая не хочыць
Рана кукаваці, (2 р.)

[5] Паэзія беларускага земляробчага календара. Мн., 1992. С. 36.
[6] Тамсама. С. 36.

Рана кукаваці
Вясну заклікаці... (2 р.)[7]

Крыху папярэднічаў, а ў некаторых раёнах Беларусі і супадаў з вышэйапісанымі дзеяннямі і павер'ямі абрад «гукання вясны», якая даволі часта асацыіравалася не толькі з пералётам птушак, але і з першым веснавым «грамавым» дажджом, пасля якога ўсё актыўна пускалася ў рост, бо на самой справе наступала абнаўленне зямлі — прыроды.

Абрад «гукання вясны» выконваўся толькі дзяўчатамі. Яны выбіралі ўзвышаныя мясціны, ужо вызваленыя ад снегу (а ў раннеязычніцкай традыцыі быў крыху іншы аспект: вышэй, значыцца, бліжэй да багоў, якія былі паселены ў свядомасці нашых продкаў на воблаках), пасцілалі салому і, усеўшыся на яе кружком (што таксама магло азначаць кругазварот (дзённы) сонца, ці ўвогуле — гадавы ў прыродзе), з самага полудня і да вечара спявалі вяснянкі — песні, у якіх звярталіся да Вясны з заклікамі яе прыходу на зямлю і адпаведна прынесці з сабою «цёплыя дзянёчкі, частыя дажджочкі», а таксама ўсеагульную «зеляноту, кветкі-краскі, сонца». Е. Раманаў падкрэсліваў, што «гукаюць вясну кожны вечар, пачынаючы з дня Дабравешчання (25 сакавіка па ст.ст. — *А.Н.*) да таго часу, пакуль не стане магчымым араць зямлю»[8].

Хутчэй за ўсё, вяснянкам у раннеязычніцкі перыяд, а менавіта ў тых сівых часінах трэба шукаць карані іхняга зараджэння, вялікая роля адводзілася як магічным сувязям з абнаўляльнымі цёплымі дажджамі, якія прыносілі цяпло і магчымасць займацца неабходнымі палявымі работамі.

Нельга абысці ўвагай і факта шанавання птушак — прадвеснікаў вясны і абуджэння прыроды. Так, на Саракі (9 сакавіка, назва паходзіць ад таго, што нібыта да гэтага дня з поўдня прылятаюць сорак выраяў) выпякалі птушачак — «жаваранкаў» з цеста. Іх аддавалі дзецям і тыя павінны былі падкідваць іх угору з просьбамі аб хутчэйшым прылёце з цёплых краін недастаючых птушак, бо калі яны не прыляцяць, то не будзе цяпла, дастатковага для сяўбы. Менавіта «жавароначкі» былі «вестунамі вясны»[9].

Але звяртаючыся да сімвалічных вобразаў птушачак, не забываліся і пра Перуна. Праўда, у некаторых народных прыкметах і павер'ях Перуна называлі па адной з найбольш харак-

[7] Паэзія беларускага земляробчага календара. С. 176.
[8] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вильна, 1912. Вып. 8. С. 147.
[9] Тамсама.

тэрных яго рыс — Грамоўнікам, святым Грамоўнікам. Як бачым, тут слова «Бог» не згадвалася, бо яно асацыіравалася ў хрысціянстве з адзіным Богам і адхіленне ад гэтага канона лічылася вялікім грахом, тым болей што новая вера прынесла і новае свята — Грамоўніцы, ці Грамніцы. Да Грамніц сяляне рыхтуюць самыя вялікія свечкі, якія ў народзе атрымалі адпаведную назву — грамніцы, або грамнічныя. У дзень свята людзі прыходзяць у царкву, дзе свечкі асвячаюцца, і з гэтага моманту пачынаюць валодаць магічнай («боскай») сілай. Вярнуўшыся дамоў стараюцца абпаліць (абкурыць) пакрысе валасы на галовах родных, а яшчэ выпальваюць свечкай крыжы на касяках і на дзвярах. Гэта, бясспрэчна, хрысціянскія матывы, але ў раннеязычніцкую эпоху — гэта азначала беззваротны прыход вясны, цяпла і, абавязкова, апладняльнага дажджу.

Трэба падкрэсліць, што Грамніцы, хутчэй за ўсё, акрамя таго, што сімвалізавалі сабою прыход вясны, уяўлялі яшчэ і самую магутную засцярогу ад Перуна, Перуновай стралы, «палючага нябеснага ўдару». Наш далёкі продак не толькі пакланяўся і схіляўся перад богам-грамоўнікам, але і задобрываў яго, спадзеючыся такім чынам атрымаць падтрымку і бласлаўенне на будзённыя справы.

Вада, веснавы дождж заўсёды асацыіраваліся з пладародзем. Да гэтага часу вяскоўцы, перад самым пасевам збожжа, на працягу трох раніц змочваюць насенне ў крынічнай вадзе. Калі не было крынічнай вады паблізу, карысталіся рачною, але абавязкова трэба было, каб гэта была бягучая, праточная, «здаровая» вада, бо якая іншая такой магутнай апладняльнай сілы не мела. Пасля абмывання крынічнай вадой насеннага зерня сяляне былі перакананы ў тым, што добры ўраджай збожжа ў гэтым годзе ім забяспечаны. Адпаведнае павер'е захавалася на тэрыторыі Беларусі да нашых дзён і бытуе на ёй шырока. «Добра памятаю, што калі вясною збіраліся сеяць, дык мой дзед з нашай крыніцы зерне намочваў. Не, не прарошчваў, а менавіта намочваў. Рабіў гэта ўсё раным-рана, як толькі сонца пачынала іграць над лесам. Вада тая студзёная, а ён усё зернейка палівае конаўкай ды прымаўляе паціху. Палівае ды прымаўляе і так рабіў на працягу трох ранкаў. Казаў, што хто жыта вадою апладняе, то той без хлеба ніколі не бывае. У нас жа свайго поля багата было. Дзед усюды сам назіраў і навучаў нас, як што рабіць, каб ураджай на ніве быў добры» (УЗ; в. Камсенічы, Круглянскі р-н); «Мы, калі збіраліся сеяць, то да збожжа жанчыны не лезлі, а ўсім запраўлялі адно толькі мужчыны. Мы яшчэ малыя былі, але ва ўсім дапамагалі. Па-

мятаю добра, як бацька крынічнай вадою паліваў кораб з насенным зернем. Не спяшаючыся так паліваў, прыгаворваў нешта, аднаму яму вядомае, пад нос. Тры раніцы, на самым досвітку, паўтаралася такое паліванне. Рабілі гэта для таго, каб збожжа на лета ўдалося і коласам і сцяблом. Так здавён у нас усё здзяйснялі, ад дзеда да ўнука перадавалі, бо надта ж жаданым заўсёды быў кавалак хлеба на стале. Баяліся без яго застацца, вось таму свята глядзелі за тым, каб нічога ў старых парадках не змянілася» (УЗ; в. Рубель, Столінскі р-н).

У некаторых выпадках магічнасць такіх дзеянняў падкрэслівалася яшчэ больш дакладна. Акрамя таго, што тлумачылася, навошта намочвалі насенне, адзначалася, што зернейкі мачылі не ў крынічнай ці рачной вадзе, а выносілі на першы веснавы дождж. Гаварылася, што такім чынам абуджальнасць веснавой вільгаці перадаецца і будучаму ўраджаю, ад гэтага зерне будзе хутчэй прарастаць, спарней набірацца сілы, выйдзе буйное коласам і г. д. «У нас як першы дождж вясною пачынаўся, то ўсе стараліся трапіць на гэты момант, каб выставіць пад ягоныя струмені хоць сявеньку-другую насення. Лічылася спрадвеку, што ранняя ажыўляючая вада была прадвесніцай усяго добрага. Будучы ўраджай павінен быў удацца. Таксама глядзелі, каб дождж гэты быў цёплы. Раз цёплы, то, значыцца, веснавы, а раз халодны, то зімовы і пад яго адпаведна нічога не трэба было выносіць і не трапляць самому, бо халодная вада толькі застуджвала. Як палье толькі цёплай дажджавой вадзічкай, дык потым у зямлі такое збожжа надзвычай хутка прарастае, паспявае за веснавое цяпло ў сілу ўвабрацца і там ужо яму нішто не страшна. Так вось у нас старыя людзі рабілі. Некаторыя дык увогуле, як птушкі прыляталі, то пачыналі пільнаваць першы дождж, каб потым яго не прапусціць» (УЗ; в. Яловая, Ганцавіцкі р-н); «Вясновы дождж для гаспадара — жаданы госць. Усе радаваліся яму, бо ж ён не проста зямліцу паіў, а атрымлівалася так, што ён яе абуджаў ад працяглага зімовага сну. Калі толькі першы веснавы дождж пройдзе і быў дождж гэты цёплым, то ўсё адразу ў рост пойдзе, прырода забуяе, да жыцця адзавецца. Яшчэ ў нас найбольш спрактыкаваныя гаспадары насеннае збожжа пад гэтым дажджом замочвалі. Збожжа замочвалі і стараліся крыху вады сабраць у які-небудзь посуд. Потым вадою гэтаю на працягу двух ранкаў (усяго каб тры разы разам з дажджом атрымлівалася) зноў насенне паліць. Такая традыцыя цвёрда трымалася сярод нашых людзей» (УЗ; в. Хальч, Веткаўскі р-н).

Самі вяскоўцы, дачакаўшыся першага веснавога дажджу з громам (гром — абавязковая ўмова), стараліся патрапіць пад яго і пакачацца па мокрай траве. Як бачым, тут асацыіравалася спалучэнне дзвюх магутных стыхій: дажджу, апладняльна-аздараўляльнага, і зямлі, зямлі-асновы, даравальніцы жыцця на свеце. Чалавек такім чынам таксама абуджаўся «ад сну», зараджаўся магічнай энергіяй на ўвесь вясенне-летні гаспадарчы цыкл, калі трэба было на самой справе «выкладвацца цалкам на працы». «Калі вясною грымеў першы гром і ішоў спорны цёплы дождж, то ўсе людзі, ад малога і да старога, імкнуліся пад яго патрапіць. Мала гэтага, яшчэ качаліся па траве. Лічылася, што ў выніку гэтага людзі «папоўняць свае сілы», якія ў іх разышліся падчас зімовых працяглых начэй ды маразоў, калі працоўная дзейнасць сялян значна заціхала. Выкачаюцца, мокрыя ўсе, але вясёлыя, у адзін голас радасна паўтараюць: «Сіла вярнулася! Сіла вярнулася!» Так усе чыста рабілі і мне даводзілася» (УЗ; в. Ботава, Пінскі р-н); «Пастаянна так даўней людзі дождж веснавы чакалі, каб пад ім намачыцца і пакачацца. Дзяўчаты ўмываліся, каб прыгажэйшымі быць, дарослыя — каб здаравейшымі ды ў працы нестамляльнымі, а старыя, тыя, каб сілу крыху адчуць і быць яшчэ гэтым летам-восенню карыснымі сваім сем'ям, дапамагаць ім у нечым. Хто быў пад дажджом, то тыя цвёрда верылі ў нейкую дадатковую сілу, якая ўлівалася ў іх разам з дажджавою вадою» (УЗ; в. Альманы, Столінскі р-н).

Такой, здавалася б, надзвычай спрошчанай і разам з тым магічна-аздараўляючай і ўмацоўваючай была сіла вады, сіла веснавога дажджу ў народнай міфалогіі.

Вада, водная прастора, як абмежавальніца родавых земляў. Так ужо здарылася, што вада, з'яўляючыся жыццёвай неабходнасцю для нашых продкаў, у многім, бясспрэчна, абумоўлівала і першапачатковае рассяленне плямёнаў або народаў. Вядома ж, кожны род пасяляўся паблізу ля нейкай буйной (ці не надта) воднай артэрыі. Гэтая акалічнасць дыктавалася тым, што вада, па-першае, была патрэбна для піцця; па-другое, хутчэйшымі і выгаднейшымі шляхамі зносін зноў-такі былі водныя камунікацыі; па-трэцяе, узводзячы нейкія жыллёвыя паселішчы, першапродкі абавязкова звярталі ўвагу на тое, каб рака (возера) станавілася адначасова і цяжкапераадольнай перашкодай на выпадак нечаканага нападу чужынцаў; па-чацьвёртае, не выключана і тое, што тэрыторыя або мясцовасць, размешчаная паміж дзвюма буйнымі рэкамі (малымі рачулкамі), была замацавана за нейкім канкрэтным ро-

дам, племенем ці народнасцю. Адсюль можна смела сцвярджаць, што ў даўнія часы рэкі выступалі ў якасці своеасаблівых межавых знакаў (граніц), замацаваных не толькі ў свядомасці далёкіх першапродкаў, але і ў шматлікіх княжацкіх дамовах, ужо ў значна пазнейшы гістарычны перыяд.

Чамусьці ўсё, што знаходзілася далекавата ад родных мясцін (не гаворым нават, што далёка), асацыіравалася ў нашых продкаў з краінай, размешчанай за «сінім морам». Чаму так атрымлівалася? Мабыць, усё з-за таго, што падаўляючая большасць беларусаў нікуды за ўсё сваё жыццё з роднай вёскі, мястэчка так і не выязджала, не адлучалася. Таму яны нават уявіць сабе не маглі, як там недзе жывуць людзі, чым яны займаюцца і г. д. Тыя ж, хто адлучаўся, — гэта ў асноўным гандляры і ... воіны. Паўторым агульнавядомы факт — везлі свае тавары ці рухаліся ў паход яны па водных артэрыях, і таму ўсё падарожжа, а потым і ўспаміны пра яго былі звязаны з вадою. Канешне ж, далёка не заўсёды ехалі «да мора», але пазней у апавяданнях, былічках, казках, песнях край гэты ўвасабляўся менавіта ўжо з морам. Яно і нядзіўна, бо для вясковага жыхара, які вырас на невялічкай рачулцы, нават, напрыклад, Дняпро ці Сож у вясновы павадак маглі падацца неабсяжнай марской шырынёю.

Нельга забываць і пра тое, што менавіта «за сінім морам», згодна з народнымі ўяўленнямі, знаходзіўся «вырай» — краіна памерлых. Заўсёды ў вуснапаэтычнай творчасці сцвярджалася, што туды, «за цёплае сіняе мора», ляцелі на зімовы перыяд птушкі, каб веснавою парою абавязкова вярнуцца назад. Не будзем забывацца і пра наступную акалічнасць — у свядомасці нашых прашчураў душы памёршых асацыіраваліся з птушкамі. Такім чынам, атрымлівалася своеасаблівая магічна-міфічная замкнутасць кругазвароту: чалавек паміраў, душа ягоная адлятала на неба птушкаю, займала там адпаведнае месца сярод іншых душ-птушак ужо ў канкрэтнай чарадзе і потым, разам з іншымі, адлятала ў вырай. Перад смерцю людзі, адчуваючы сваю хуткую канчыну, абавязкова абяцалі прыляцець у госці да родных. Старыя, тыя яшчэ і падкрэслівалі, што абернуцца дзеля гэтага ў птушачак. Але ж зноў-такі птушачкі вяртаюцца з выраю не раней вясны. Гэта агульнавядома, як і тое, што далёка не ў кожную птушку душа памерлага магла пераўвасобіцца. Часта сярод людзей сталага ўзросту, асабліва раней, калі ў гэта ўсе свята верылі, можна было пачуць і адпаведныя размовы: «Калі паміралa мая бабуля-нябожчыца, а пражыла яна болей за сто гадоў, то часта нам, малым, гаварыла пра

тое, што вернецца да нас пасля смерці, каб паглядзець, як жа мы будзем сябе паводзіць ды слухацца бацькоў. Яна сама была сівенькая, ссохлая, маленькая, але пры добрай памяці. Мы яе надта шкадавалі і прасілі не паміраць, толькі яна не пагаджалася і сцвярджала, што памрэ і паляціць птушкай да сваіх бацькоў, якіх не было на белым свеце даўным-даўно. Нам надта карцела ўпрасіць яе не паміраць зімою, бо тады ж птушкам няма нідзе прытулку, няма магчымасці схавацца ад лютых маразоў і сцюж. Старэнькая смяялася ў адказ і прамаўляла, што зімою яна будзе зімаваць за сінім морам, у цёплым-цёплым, як чарэнь, краі. У тым выраі ні ў якім разе нельга замёрзнуць. Нам было не надта зразумела, а як жа яна стане сачыць за нашымі паводзінамі? Тут бабулька тлумачыла, што як толькі зімовыя халады пройдуць, дык яна і вернецца назад у родныя мясціны. Вясною мы абавязкова пачуем яе голас-спеў, трэба толькі ўважліва ўглядацца ды прыслухоўвацца. Яна нам распавядзе, як там, за сінім морам, жывецца, каго са старых знаёмых там сустрэла, іншыя якія навіны. Як бабулька памерла, то мы кожную вясну чакалі яе абяцанага прылёту, каб пачуць, як жа там ёй без нас. Слухалі, як спяваюць-заліваюцца радасна птушачкі на квітнеючых вішнях і, здавалася, што гэта і сапраўды бабулька да нас прыляцела, што ёй там, сярод сваіх, добра» (УЗ; в. Чухава, Пінскі р-н).

Усведамленне «сіняга мора» як бяскрайне-нязведанай прасторы, што знаходзіцца недзе далёка-далёка, куды трэба дабірацца працяглы час, выклікала асацыяцыю з тым, што так ці інакш, а тэрыторыя жыццядзейнасці чалавека, хацеў ён гэтага ці не, упіраецца ў нейкую водную перашкоду, абмежаванне, лінію.

Трэба падкрэсліць і тое, што вада не толькі абмяжоўвала прастору, на якой адбывалася працоўная дзейнасць чалавека і ягоны жыццёвы шлях, але і служыла цвёрдай мяжою, выйсці за якую ён не меў права, бо ў адваротным выпадку гэта лічылася наўмысным злачынствам, свядома накіраваным на парушэнне адвечна ўстаноўленых канонаў (рубяжоў) паміж пэўнымі родамі, плямёнамі, народнасцямі. Або нават на парушэнне цвёрдых усталяваных межаў паасобнымі сем'ямі канкрэтнага роду. Рака, якая спрадвеку працякала сярод палеткаў і пушчаў, балотаў і выспаў, нібы падзяляла тутэйшае насельніцтва на дзве групы, якія ў нечым былі падобны паміж сабою, але ў нечым, бясспрэчна, адрозніваліся. Для старадаўняга вяскоўца за гэтаю ракою быў зусім іншы свет, дзе многае з'яўлялася нязведаным, таямнічым. Чым далей ад гэтай ракі, тым

болей цяжкатлумачальнага, а то і ўвогуле не тлумачальнага для нашага прашчура ўзнікала ў побыце, вопратцы, нават у гаворцы. Таму і нядзіўна, што зараз яшчэ можна пачуць: «У нас, то ў нас, а вось за ракою!» Гэтае самае «за ракою» з'яўлялася для тагачасных людзей як канкрэтным паняццем, што асацыіравалася з нейкай пэўнай тэрыторыяй, мясцовасцю, населенымі пунктамі, так і абстрактна-філасофскім паняццем, паводле якога нельга было сказаць нічога характэрнага пра згаданую старонку. Яе абрысы выступалі (а то і зусім не выступалі) даволі цьмяна, без нейкіх там характэрных уласцівасцей. І таму, калі знаёміліся з вуснапаэтычнымі творамі, дзе прысутнічае такая міфічная рака (рэкі), то яна выступае «сіняй стужкай», «рэчкай-мяжою», «рэчкай радзімай, цякучай з далёкага краю», «рэчкай-невялічкай», «рэчкай безназоўнай», «ракою, дзе гусі-лебедзі вечна спачывалі» і г. д. Таму такая водная мяжа не можа служыць нейкім канкрэтным пунктам адліку ў шырокім сэнсе гэтага слова, а толькі нібы нагадвае тое, што згаданая тэрыторыя знаходзіцца ў такіх жа геаграфічных умовах, што і параўноўваемая з ёю.

З цягам часу тэрыторыя, якую займалі пэўныя плямёны ці народнасці, значна трансфармавалася. Гэта зусім не азначае таго, што нешта змянілася ў геаграфічным плане. Проста адбывалася міграцыя плямёнаў. У прыватнасці, на тэрыторыі Беларусі балцкія плямёны выцясняліся славянскімі. За нейкі пэўны гістарычны перыяд асіміляцыя гэтая цалкам завяршылася, а разам з ёю адбыўся яшчэ адзін даволі цікавы інцыдэнт. Разам з пасоўваннем славянскіх плямёнаў ішло своеасаблівае падзяленне-пасоўванне спрадвечнай тэрыторыі ў свядомасці тутэйшага народа. Ніхто не стане адмаўляць агульнавядомы гістарычны факт, што найбольш буйныя плямёны старадаўняй Беларусі «сядзелі» па рэках, якія і з'яўляліся для іх мяжою племянных уладанняў. Крывічы — іх землі распасцёрліся па Заходняй Дзвіне, радзімічы — уладарылі па Сажы і Пасожжы. Межы пашыраліся, але міфічная рэчка ў свядомасці людзей, няхай сабе многае і змянялася, заставалася назаўсёды. Недзе менавіта з тых сівых часоў бярэ свой выток і славутая рэчка — «Дунай», «блакітны Дунай», «Дунай-бацюхна» і г. д.

Праўда, трэба абавязкова браць ва ўлік той факт, што, паводле сцверджанняў гісторыкаў, менавіта на Дунаі знаходзілася прарадзіма славян і адтуль яны пачалі мігрыраваць па Еўропе. Як бы там ні было, але гістарычны факт мае месца і мы яго прымаем да ведама, бо дзякуючы гэтаму можна про-

ста растлумачыць першапачатковае згадванне Дунаю ў вуснапаэтычнай творчасці. Але ўпамінанне сапраўднай рэчкі — гэта адно, бо тады славяне там жылі, а вось чаму гэтая рэчка захавалася ў памяці народаў на працягу многіх стагоддзяў — гэта зусім іншае.

У беларускім фальклоры рэчка Дунай сустракаецца ў самых розных варыянтах, але адразу агаворымся, што Дунай гэты, бясспрэчна, не геаграфічны, а міфічны. Найбольш часта рэчку з такой назвай даводзіцца сустракаць у баладах, сямейна-бытавой лірыцы і вясельных абрадах. Прычым Дунай тут выступае як адухоўленая істота, да якой звяртаюцца за парадамі, з просьбамі, і разам з тым ствараецца ўражанне, што гэта любая з беларускіх рэчак-рачулак, якая ў вуснапаэтычных жанрах носіць славутую назву:

— Ой, явару, явару,
Цяпер з табою гавару.
Ой, зялёны ты, харош,
Прыйдзе люты да й мароз,
Тваё вецце памерзнець,
А лісточык ападзець.
А лісточык ападзець,
У ціхі Дунай уцячэць.[10]

Няма ніякіх падстаў сцвярджаць, што ў «ціхім Дунаі», які згадваецца ў гэтай баладзе, ёсць нешта ад міфічна-таямнічага Дунаю, спрадвечнай прарадзімы славян. Наадварот, гэты «ціхі Дунай» можа асацыіравацца з безназоўнай рачулкай, працякаючай дзе-небудзь на Палессі, Падзвінні ці Пасожжы.

Дунай згадваецца і тады, калі гераіня лірычных песень (Марусечка, Настулечка і інш.) нарадзіла дзіця (дзяцей). Падкрэслім і тое, што згадванне ракі ў такім кантэксце неабходна тлумачыць ачышчальнасцю, святасцю бягучай вады. Сустракаюцца варыянты, дзе апавядаецца пра тое, як маладая маці, жадаючы прыхаваць уласны грэх і яшчэ «пагуляць у дзеўках», кідае немаўля ў ваду (раку), але Дунай не топіць няшчасную ахвяру, а выратоўвае яе.

Ой, да наша Марусечка сына радзіла,
Ой, спавіла ў пялёначкі, у Дунай пусціла.
Плыві, плыві, мой сыночак, усё рэкаю,
А я буду, маладая, яшчэ дзеўкаю.[11]

---

[10] Беларускі фальклор у сучасных запісах. Традыцыйныя жанры. Мінская вобласць. Мн., 1995. С. 284.

[11] Тамсама. С. 296.

Другі варыянт:

Свеце месяц і зара,
Я молада ўдава
Па садочку хадзіла,
Два сыночка радзіла.
У кітаечку спавіла,
У ціхі Дунай пусціла.[12]

Або:

Два сыночка радзіла:
Зваць Ванюша й Васіля.
Кругом лесу абнясла,
На палянцы аставіла,
На палянцы аставіла
Да й на Дунай пусціла.
— Ох ты, Дунай, не шумі,
Маіх дзетачак не будзі.
Няхай мае дзеткі спяць,
А я пайду пагуляць.[13]

Такі жорсткі, бязлітасны ўчынак маладой матулі не застаецца незаўважаным, і карае яе сама прырода (прыродная стыхія), рака, той жа Дунай.

Укінулі Марусечку ў Дунай глыбокі.
І шчэ наша Марусечка, йшчэ не ўтанула,
Да сваю мамачку яна ўспамянула.[14]

Часам да Дунаю-рэчкі звяртаецца дзяўчына ці малады хлапчына (казак), калі нешта не атрымліваецца ў жыцці, ідзе не так, як жадалася, або каханне аказалася не надта шчаслівым.

Не п'ю, не гуляю, парачкі не маю,
Ой, пайду, ўтаплюся ў сінім Дунаю.
— Не тапісь, козачэ, бо душу загубіш,
Хадзем павянчаймось, калі верна любіш.[15]

З іншага боку, Дунай можа выступаць і той цудоўна-казачнай рэчкай, на берагах якой знаёмяцца, сустракаюцца, кахаюцца маладыя людзі. Кампазіцыйна такія песні (пра каханне) у асноўным будуюцца ў форме маналога, дыялога або маналога-дыялога.

Заблудзіла красна-дзевіца ў лясу,
Прыблудзіла і к Дунаю-берагу.

---

[12] Беларускі фальклор у сучасных запісах... С. 298.
[13] Тамсама. С. 299.
[14] Тамсама. С. 296.
[15] Тамсама. С. 308.

Ля Дунаю перавозчык маладой:
— Перавязі быстру рэчку і Дунай![16]

Наступны прыклад:

— Сівы, белы селязеньчыку,
Ці бачыў ты на Дунайчыку,
Ці бачыў ты сваю качачку?
— Да не то я яе бачыў,
Я з ёю наплаваўся,
Я з ёю нашчабятаўся.[17]

У апошнім выпадку вясельная песня, у якой малады з маладою ўвасабляецца ў «селязня і качачку», нібы вяртае нас ў патрыярхальны перыяд прымацавання славян на Дунаю. Зразумела, што тут рэчка міфічна-казачная і, спяваючы песню, не надта задумваюцца над першавытокамі, але ж гэтая рэчка на самой справе прыводзіць маладую да «свайго роду, сваёй радзіны». Жанчыне становіцца сумна, бо яе ўзялі жыць у чужы род, а там няма ні блізкіх, ні сямейкі сваёй, ні сябровак. Яна апынулася «за ракою», за родаваю мяжою, таму і спрабуе вярнуцца ў родныя мясціны, карыстаючыся той самай рэчкай Дунаем, якая і павінна вывесці яе ў патрэбным напрамку, бо калі забіралі, то:

— Ды не думай, Леначка, не думай,
Пераедзем рэчаньку ды Дунай.
— А як жа мне, маладой, не думаці,
Ды не знала свякроўкі, а трэба знаці.[18]

Вось ад гэтай самай свякроўкі, ад надзвычай цяжкага жыцця, асабліва на першым часе, і вымушана ў думках уцякаць маладзіца, бо на самой справе, у рэальным жыцці, такія ўцёкі амаль не здараліся:

Пушчу я паву па Дунаю,
Сама пайду па беражочку.
Ды ці не ўбачу таткавы сені?[19]

На гэтую ж самую родавую рэчку-мяжу Дунай прыходзіць і малады казак (хлапец), бо ягоная каханая знаходзілася на другім беразе ракі і яе трэба было адтуль забраць. Магла сустрэча-парада для хлапца з дзяўчынай здарыцца і тады, калі ён не ведаў, што рабіць, быў на крайняй мяжы адчаю. Хлапчына

---

[16] Беларускі фальклор у сучасных запісах... С. 313.
[17] Палескае вяселле. Мн., 1984. С. 63.
[18] Тамсама. С. 72.
[19] Тамсама. С. 101.

мог асацыіравацца з дрэвам, у пераважнай большасці выпадкаў — з дубком. Але ўсё роўна гаворка вядзецца пра хуткае вяселле, пра тое, што жонку ён возьме сабе «з-за Дунаю»:

Стаіць дубочак тонкі, высокі,
На Дунай нахіліўся.
Малады жаніх свайму баценьку
У ногі пакланіўся.[20]

Тут хлопец толькі збіраецца жаніцца, а ў іншых выпадках ён ужо «да шлюбу нарадзіўся»:

Стаіць дубочак, стаіць зялёны.
На Дунай нахіліўся.
Сядзіць жанішок маладзенькі
Да да шлюбу нарадзіўся.[21]

Часта ў вясельных песнях сама маці маладой ведае, куды аддае сваю дачку, што там яе чакае, але нічога перайначыць не мае магчымасці, бо такая жаночая доля. Амаль ніколі не радавала яна жанчыну. Часам гаворка вядзецца пра нейкія прыкметы-павер'і, якія нібыта ўказваюць на тое, што жыць у новай сям'і ёй будзе надта цяжка:

Захацела Надзечка з каліны вяночка
Ды паслала баценьку за Дунай па каліну,
Цераз брод — па маліну.
Хутка баценька дабягае,
Ужо каліначка адцвітае,
А малінанька ападае.
«Ой, шчаслівае зелле,
Чаму не паспела на вяселле».[22]

Не хацеў адпускаць за «родавую рэчку», у «іншы род» сваю сястру і спагадлівы братка-братачка, які пастаянна мог уступіцца за яе, не даць у крыўду, бо там, у той мясцовасці (родзе), ягонага заступніцтва не будзе:

Брат сястрычку расплятаў,
Дзе ж тыя ўплёты падзяваў,
Ці на раку, ці на Дунай папускаў?
Ці на раку, ці на Дунай папускаў,
Малодшай сястрыцы паддаваў.[23]

Адчаяўшыся ўбачыць сваіх родных, выбрацца да іх, маладая жанчына звяртаецца да ўсёмагутнага Дунаю, каб хоць ён

[20] Палескае вяселле. С. 114.
[21] Тамсама. С. 103.
[22] Тамсама. С. 116.
[23] Тамсама. С. 264.

дапамог ёй у данай сітуацыі: перадаў прывітанне, данёс яе жальбу-плач аб невыносным жыцці ў «чужой радзіне»:

— Ой, пушчу я шчуку-рыбу па Дунаю.
Плыві, плыві, шчука-рыба,
Па ціхай вадзе.
Прыбудзь, прыбудзь, родны татачка,
На вечар ка мне.[24]

Яшчэ зусім нядаўна, калі яе вывозілі з бацькоўскага падворка, забіралі ў новую сям'ю, адлучалі ад роду-радзіны, дзяўчына верыла ў лепшае, а часта, проста супакойвала блізкіх людзей, найболей матулю, якая ведала, што такое прызвычайвацца да жыцця ў чужым асяродку, як усё будзе адбывацца на самой справе. Нявестка спявала:

— Не плач, маценька, не думай,
Павязуць мяне за Дунай,
За тыя лозанькі густыя,
За тыя рэчанькі быстрыя,
А я, маценька, лозанькі пасяку,
Да цябе, родненька, у госці ўцяку.[25]

У паасобных выпадках нявесту прама перасцерагаюць, што жыццё «за Дунаем нявольнае», што там на яе як на асобу ўвагі ўвогуле ніхто звяртаць не будзе. За той «родавай рэчкай-мяжою» жыццё рэзка адрозніваецца ад тутэйшага, там у многім іншыя законы, больш суровыя і жорсткія:

Ой, думай, Ганначка, думай,
Завязуць цябе за Дунай,
Да між горы крутыя,
Да між людзі ліхія,
Дзе п'юць гарэлку кружкамі,
Дзе б'юць жонак дручкамі.[26]

У сямейна-бытавой паэзіі міфічны Дунай некалькі губляе сваю першапачатковую функцыю — перастае быць рэчкай-абмежавальніцай родавых уладанняў, земляў, а становіцца рэчкай-спачувальніцай да чужога гора, бяды. Яна нават можа, у гіпербалізаваным плане, перадаваць просьбу, прывітанні, пажаданні, жальбы на долю.

Нядоля мая, няшчасце маё,
Пракляла свякроўка імяня маё,

[24] Палескае вяселле. С. 124.
[25] Тамсама. С. 191.
[26] Тамсама. С. 269.

Мяне, маладу, пашлець па ваду:
— Схадзі, нявестачка, у Дунай па ваду.
Ой, стукну я, грукну, у Дунай ідучы,
Каб пачуў мой мілы, коні пасучы.
Набраў, набраў ён з Дунаю вады:
— Нясі, мая мілая, паціхонечку.
Каб твая вада не ўлякнулася,
Каб твая свякроўка не прачнулася.
— Уставай, свякроўка, з Дунаю вада,
Сагніся, напіся з поўнага вядра.
— Я цябе, нявестка, не з вадой ждала,
Я цябе, нявестка, з свету збаўляла.[27]

Праўда, сустракаюцца песні, асабліва казацкія, рэкруцкія, салдацкія, дзе рэчка-Дунай па-ранейшаму з'яўляецца своеасаблівай мяжой, толькі ўжо не паміж родамі, а паміж народамі. Пераступіць праз яе азначала пачаць вайну, уварвацца на чужую тэрыторыю. З даўніх часін у песенным меласе, у казачным эпасе «чорная сіла», «варожая навала» з'яўлялася аднекуль з-за далёкага мора ці гэткай жа ракі, якая нярэдка ў народнай памяці асацыіравалася з Дунаем:

Вяла дзеўка коні паіць,
Коні храпуць, вады не п'юць,
Коні храпуць, вады не п'юць,
А за Дунай паглядаюць,
А за Дунай паглядаюць,
Там казакі ў карты граюць,
На вайну заклікаюць.[28]

Такія прыклады адзінкавыя, тым не меней іх нельга не ўлічваць пры разглядзе Дунаю ў народнай песеннай лірыцы, бо яны нясуць на сабе пэўны сацыяльны падтэкст.

Часта Дунай згадваецца там, дзе гаворка ідзе пра маладзіцу (салдатку, жаўнерку), у якой многае не заладзілася ў сямейным жыцці (памёр муж, пайшоў на вайну і не вярнуўся назад, утапіўся, «з каня ўбіўся»). Такая жанчына вольная ў сваім сямейным выбары:

Бо я старога на лаўжы спалю,
Бо я малога ў Дунай пушчу.
Бо я малога ў Дунай пушчу,
А з паромнічкам часта ў госці прыду.[29]

Або словы з другой жартоўнай песні:

---

[27] Беларускі фальклор у сучасных запісах... С. 286.
[28] Тамсама. С. 326.
[29] Тамсама. С. 359.

Як пайду я, малада,
У ціхі Дунай па ваду,
Ах, я, малада,
У ціхі Дунай па ваду,
А сустрэну, малада,
Старых мужоў грамаду.[30]

Такім чынам, падводзячы вынікі пад разважаннямі адносна таго, што родавая тэрыторыя далёкіх продкаў у іх свядомасці заўсёды была быццам бы абмываемай нейкімі міфічнымі рэчкамі, мы павінны дадаць — рэкі гэтыя ў вуснапаэтычнай творчасці атаясамліваліся найчасцей з міфічна-гістарычнай прарадзімай славян — Дунаем. З цягам часу Дунай стаў нагадваць звычайную беларускую рэчку (любую), што працякала ў канкрэтнай мясцовасці, і толькі зрэдку ўпамінаўся сапраўдны міфалагічны аспект і то хутчэй несвядома, «па традыцыі», чым свядома.

Павер'і звязаныя з вадою. У гэтым плане можна адзначыць наступнае: раз вада займала і займае ў жыцці людзей важнае месца, то і ўсемагчымых павер'яў можна прывесці зашмат. На першы план выступае тое, што нашых продкаў заўсёды цікавіла, якім жа будзе здароўе на наступны год (ці нейкі іншы, але непрацяглы перыяд) у кожнага з іх. На вялікі тэрмін не варажылі і нават не загадвалі, бо лічылі, што здароўе змяняецца гэтаксама хутка, як і вада. «Вось сёння яно ёсць, а заўтра яго і зусім няма». Гаданне такое адбывалася надзвычай проста. Да ручайка, які лічыўся гаючым і быў звязаны ў народзе з верай у выздараўленне, прыходзіў нехта з родных хворага (самога яго ні ў якім разе нельга было ні прыводзіць, ні прыносіць сюды, бо, лічылася, што хвароба можа перакінуцца і на ваду, асабліва калі ж надта моцная). Стараўся стаць за крок-два ад вады і доўга стаяў нерухома, каб не патрывожыць вадзянога цара (духа, вадзяніка). Калі добра надумаецца пра хворага, то той, хто хварэў, будзе стаяць перад вачыма, нібы ён тут таксама прысутнічае. Вада ж чуйна рэагуе на стан душы прыйшоўшага — падае нейкія таямнічыя знакі, якія ён павінен умець расшыфраваць. Спакойна вада стаіць, то здароўе не пераменіцца, але і не пагоршыцца; калі чысцюткая, нібы слязінка, то паправіцца ў лепшым напрамку; калі ж заб'юць ключы з глыбіні ручая і з імі пачне імкліва выплываць на паверхню жоўты пясок, то гэта азначае, што трэба разварочвацца і як мага шпарчэй бегчы дамоў, бо хворага ўжо можна бу-

[30] Беларускі фальклор у сучасных запісах... С. 386.

дзе не заспець сярод жывых, гэтак хутка змяніўся ягоны стан. Гэта ў адным выпадку.

Здаралася, што рабілі ўсё крыху па-іншаму. Набіралі вады для хворага, надзвычай асцярожна, каб нічога не парушыць. Ваду трэба было браць «прымаўляючы», г. зн. нашэптваючы нейкія традыцыйныя словы. Намі зафіксаваны такія словы-звароты ў Слуцкім р-не (в. Казловічы): «Цар вадзяны, цар земляны, царыца вадзяная, царыца земляная, дайце мне, ласкавы будзьце, вадзіцы для хворага раба Божага (імя ў памяншальнай форме. — *А.Н.*). Вада ў целе стане прыбываць, а хвароба — адступаць». Як бачым, акрамя таго, што звяртаюцца непасрэдна да вады, не забываюцца і пра вадзянога (землянога) валадара, які можа ў любым выпадку ці «падыграць» таму, хто просіць, ці, наадварот, зрабіць так, што ў таго не застанецца ніякай надзеі на выздараўленне блізкага яму чалавека.

Часта ў вуснапаэтычнай творчасці сустракаюцца прыклады, у якіх удакладняецца, з якою вадою людзям можна мець справу, бо аказваецца, што далёка не ўсе вадаёмы могуць вылечваць, выпраўляць здароўе, уздзейнічаць толькі станоўча. «У нас даўней, яшчэ нават на маёй памяці, да вады хадзілі прасіцца за хворых. Ішоў самы старэйшы чалавек з сям'і. Абавязкова глядзелі, каб гэты вясковец быў не надта грэшны, асабліва, каб гэта не той чалавек, які свіней біў, бо тады хвораму не палегчае, а здарыцца так, што яму будзе пагражаць далейшае ўзмацненне хваробы. Свіней жа млынары прыносілі ў якасці ахвяры вадзяному богу і ён, адпаведна, станавіўся свірэпым, калі да яго падыходзіў папрасіцца нехта непажаданы. Стаць трэба было каля крыніцы. Не варушыцца, каб вада не калыхалася, тады на самой паверхні можаш убачыць выраз хворага. Вось усміхнецца нібыта ягоны твар, то так і ведай, што стане яму намнога лягчэй. Тады адразу набірай вады ў нейкі посуд, прынесены з сабою, ды ідзі дамоў. Хвораму трэба даваць піць ваду тры разы ў дзень ды яшчэ і тры разы запар. Калі ўсё рабіць правільна, нічога не перайначваць, то за час гэты хворы адчуе сябе намнога лягчэй. Калі ж на паверхні вады з'явіцца твар таго, за каго просяць, і на ім адаб'ецца грымаса болю, то справа дрэнь, бо яму не палепшае, а пагоршае. Прыйдзе дахаты чалавек, а там галосіцца, што ўжо хворы і не гаворыць нават. У такіх выпадках усё роўна трэба браць ваду з крыніцы і не адчайвацца, паспрабаваць даваць піць хвораму хоць па лыжачцы, магчыма, яму і палегчае. Калі ж на паверхні вады ў крыніцы з'явіцца твар з заплюшчанымі вачыма, то яму ўжо ўсё роўна, бо хворы, за час адсутнасці ў хаце,

памёр ці даходзіць. Хутчэй спяшайцеся дамоў, але ваду з сабой браць нельга. Такая вада будзе мёртвай. Болей таго, на крыніцу можа легчы праклён і яна страціць, у далейшым, сваю гаючую сілу» (УЗ; в. Хатомель, Столінскі р-н); «Прасілі ў вады. Прасілі здароўя. Добра помню. Мяне мая бабулька-нябожчыца брала да крыніцы. Матулі маёй тады стала надта блага. Яна нашага Петрыка нарадзіла. Потым гарэла запар некалькі сутак, то ўжо іншага выйсця не бачылі, акрамя як папрасіцца ў вады. Бабуля мяне ўзяла, я яшчэ малая была зусім і пакінуць у хаце адну ніяк не выпадала. Да той крыніцы прыйшлі і пасталі. Глядзелі на ваду, а яна, як тое шкельца. Бабуля ўсё нешта шаптала. Мне ж яшчэ па дарозе было загадана маўчаць, што я і рабіла на поўным сур'ёзе. І раптам на вадзе выйшаў твар. Падобны ён быў на матчын. Яна ўсміхалася. Калі я ўсё гэта ўбачыла, то ўсклікнула. Як усклікнула, дык і прапаў твар з вады. Толькі бабуля на мяне за гэта не крычала. Набралі вады ў бутэлечку і падаліся дамоў. А матулі і сапраўды лягчэй стала — у сябе прыйшла. Калі вадзіцы напілася, то і заружавелася ўся» (УЗ; в. Бобрык, Пінскі р-н).

Праўда, тут згадваецца ручэй ці крыніца, але без нейкага падкрэслівання «святасці» вытокаў. У гэтым выпадку можна адчуць язычніцкія карані абагаўлення вады. У іншых выпадках — на першы план выступае хрысціянская ідэалогія. Абавязкова прысутнічаюць Бог, святыя, святыя апосталы і г. д. І самі назвы гаючых вадаёмаў нярэдка спалучаюцца з хрысціянскай рэлігіяй. «На Плянтэцкім хутары ёсць Святая крыніца. Вада з яе цячэ такая, што калі нап'ешся, дык адчуваеш як сілы прыбывае. А што да здароўя, то ваду спакон вякоў выкарыстоўвалі як неацэнныя лекі. Прыходзілі да яе і прасілі дазволу вады ўзяці. Шапталі словы. Мая цётка казала, што гэта не абавязкова нейкія словы-замовы. Трэба толькі памятаць, каб у гэтых словах нічога благога не было, ніякай хлусні. А калі чалавек для здароўя ўласнага ці каго іншага просіць, то тады вадзяны бацька сілу не адыме. Ваду тую давалі піць тройчы. Кожны дзень з раніцы, па аднаму разу, на працягу трох дзён. Потым ужо такой сілы ў вадзе не захоўваецца, хоць піць яе можна, бо яна не псуецца, асабліва калі стаіць закаркаваная і ў халодным месцы» (УЗ; в. Чухава, Пінскі р-н); «У нас Святое возера ёсць, але ёсць і Святая крыніца. З возера на Вадохрышча ваду бяруць і хрысцяць, каб потым піць. Разводзяць гэтую ваду яшчэ больш, але ўжо дома і п'юць. А вось да Святой крыніцы хадзілі толькі тады, калі прасілі здароўя. Здароўя таму, хто надта моцна прыпаў і абяссілеў. Прасілі схадзіць каго

з родных. Там па тым, як стала паводзіць сябе крыніца, меркавалі, ці паправіцца чалавек, ці, наадварот, яму стане намнога горай, а то, даруй Божа, смерць прадказвалі. Так ужо некаторыя разбіраліся, што адны толькі пастаяць, паслухаюць, паглядзяць уважліва і ўсё на тым. Адразу скажуць. Наша суседка, здаралася, як толькі прывядуць да крыніцы, то пакажа, што чысцюткі струмень вады — гэта прадказанне будучага здароўя, а калі кругі ідуць ушыркі па вадзе, то сіла таго хворага, за якога просяць, страціцца не іначай, як дарма. Калі ж застыгне ўсё, нібы шкло, і няма на ёй ні парушынкі, то гэта азначала, што хвораму нічым ужо нельга дапамагчы. Тая бабуля бралася разгадваць на вадзе ў Святой крыніцы і ніколі не памылялася, але сама памерла дзіўнай смерцю — калі ішла якраз ад крыніцы, дзе набрала той вады для некага з хворых. З той бутэлечкай так і ляжала» (УЗ; в. Хатомель, Столінскі р-н).

Вада, водная прастора, заўсёды асацыіравалася ў свядомасці нашых продкаў з чымсьці чыстым, нават празмерна чыстым. Чысціня такая была не толькі таму, што нічым не засмечваліся вадаёмы, але яшчэ і таму, што чысціня гэтая спалучалася з нейкай свядомай абагоўленасцю, паводле яе вынікала: плюнуць у чыстую ваду — грэх, кінуць нейкае смецце — грэх, выліць бруд ці проста брудныя адходы — грэх, а калі нехта вылье ў чыстую ваду тую ваду, якой абмылі нябожчыка, то гэта незамольны грэх! Усё гэта, нібы кананічная праява, перадавалася з пакалення ў пакаленне і дзякуючы такому прынцыповаму вырашэнню захавалася да нашых дзён. Падышоўшы да вадаёма, старадаўні чалавек не асмельваўся адразу ж садзіцца ў човен ці лавіць рыбу, а пачынаў «запытваць дазволу». Калі такія словы вымаўляліся, то толькі пасля ўсяго гэтага ён асмельваўся распачынаць задуманую справу. Кожны баяўся, каб у чым не прамахнуцца, бо потым ніякай карысці не магло быць і ўсё ішло ўпустую. У беларусаў адзначалі, што той, хто плюнуў у ваду — плюнуў у свой твар. Яно і нядзіўна, асабліва калі ўявіць, што ў далёкія часіны вада і сапраўды выкарыстоўвалася ў якасці прасцейшага люстэрка. «Калі хто на ваду пляваў, то таго адразу пазнавалі, як бы ён не жадаў схавацца, па ягоных губах. Адзін раз толькі плюне, можа нават і без злосці, а ўсё роўна губы тыя разнясе, што глядзець страшна. Такім людзям ніхто не спачуваў, спагады яны маглі і не шукаць, бо яшчэ і высмеюць добра, а ў некаторых выпадках і саб'юць на горкі яблык. Адбывалася гэта тады, калі нехта з людзей адчуваў, што вада ў ягоным калодзежы стала нясмачнай ці пачынала ад яе несці, як здавалася, цвіллю, то гаспадар

пачынаў шукаць прычыну. І тады ўжо, калі бачыў чалавека з апухлымі губамі, дык адразу яго і лупцаваў, асабліва не разбіраючыся. Усё яму было зразумела: значыцца, той плюнуў са злосці ці з зайздросці ў ягоны калодзеж. Трэба яго правучыць так, каб ён болей нікога і блізка сюды не прыводзіў і сам не падыходзіў. Таго, каго набілі, то суседзі стараліся пэўны час не пускаць да сябе ў хаціны, бо той мог прынесці і ім якую хваробу ці пошасць на ваду» (УЗ; в. Перунова, Лунінецкі р-н); «У нас так заўсёды гаварылі і зараз кажуць: «Плюнь на ваду сабе на бяду!» або і такое даводзілася чуць: «Вада, як бяда. Яе не кранеш, то і на сябе не сапнеш». Некалі аднаго старога дзеда нам, малым, паказвалі і ім заўсёды палохалі, бо ў яго губы былі, што тыя кілбасы вывернутыя. Такія страшныя ды чырвоныя. З дзяцінства ён прыгожы быў, але нікога не слухаўся. Вось што не гавораць, а яму абавязкова хочацца наперакор зрабіць, каб даказаць, што нікога і ўвогуле нічога не баіцца. Ды аднаго разу ўсё ж нарваўся. Пайшоў ды ў суседскі калодзеж плюнуў. Хто яго ведае, ці адбылося б нешта само па сабе, каб гаспадар не ўбачыў, аказалася, што ён вельмі моцна замаўляў. Калі ўбачыў такое, то адразу ж узвіўся: «Каб жа табе губы твае, дурында, павыварочвала!» На раніцу так і адбылося. Бацькі галосяць, рукі заломваюць, сам дурань іх супакойвае, што ўсё пройдзе. Ды дзе там! Тады бацькі да суседа пабеглі, прасіцца сталі, каб ён словы свае зняў, той ужо і пагадзіўся, але абавязковую ўмову паставіў, каб прыйшоў сам вінаваты і перапрасіў. Ды той не пайшоў, чакаў, што само па сабе сыйдзе. Неўзабаве сусед стары памёр, а таму зласліўцу так і давялося да самай смерці губы вывернутыя насіць толькі за тое, што назло ў калодзеж плюнуў. Вось як яно здарылася ў жыцці» (УЗ; в. Хатынічы, Ганцавіцкі р-н).

Недзе блізка да гэтага пераліку стаіць яшчэ адно дзеянне, якое заўсёды ў народнай міфалогіі было звязана з нячыстай сілай, тлумачылася яе пастаяннымі праявамі, — гэта свіст. Менавіта праход (праезд) нячысцікаў, д'яблаў, шатанаў суправаджаўся заўсёды дзікім рогатам, крыкамі (незразумелым наборам слоў, адсюль, відаць, «абракадабра»), свістам, ад якога лісты асыпаліся, дубы вырываліся («хіліліся»), коні падалі з капытоў, а звычайныя людзі (не асілкі) увогуле маглі загінуць ад такога свісту, асабліва калі ён быў нечаканым. Прыгадаем казачнага Салаўя Разбойніка, грознай зброяй якога быў менавіта свіст. У нашых выпадках сфера ўплыву свісту значна абмежаваная, «звужаная», яна прывязана толькі да калодзежа, а калі яшчэ дакладней, то да вады, якая ў ім знаходзіцца.

Свістаць, схіліўшыся над студняй, нельга было ні ў якім разе, бо, па-першае, сцвярджалі, што такім чынам выклікаеш чарцей; па-другое, вадзяны дух запроста можа ўцягнуць таго, хто яго дражніць, у сваё царства і, па-трэцяе, у чыстым калодзежы могуць завесціся жабы, што было не надта пажаданым. «Не свішчы да вады, бо вылезуць чарты», «Свістаў каля калодзежа? Свістаў, то лічы, што чорта на ноч пазваў», «Каб жа ты знаў, як свістаў, што свістам сваім чорта звaў», «Чорт бы і дарогі да хаты нашай не знаў, каб ты ў калодзеж не насвістаў», «У калодзежы свістаў, то чорт цябе за каўнер узяў», «Няма вады, бо з-за свісту твайго выпілі чарты», «Каб свіст над калодзежам не раздаўся, то і чорт не паказаўся б», «Каб даў па губам, то не свістаў бы ў калодзеж чартам!», «Кожны дурню рад, асабліва чорт. Свісне раз-другі ў калодзеж, то тут табе і нячысты, як хорт, выскачыць на падворак», «Няма чаго над калодзежам свістаць, бо гэтым станеш чорта выклікаць. Не будзеш свістаць, то будзе далей спаць», «Свіснуў у калодзеж, то нічога ўжо не зробіш! Будзе бяды, будуць і чарты», «Калі нячысты драмаў, то ўзяў, дурань, і пасвістаў, тым самым яго ў госці да сябе пазваў», «Свісні ў калодзеж на ваду, то з'явіцца чорт на бяду», «Проста чорта свістам заклікаць, ды не проста яго адагнаць», «Каб той хлопец губы ў трубы злажыў, як ён нам бяды зрабіў! Свіснуў-піскнуў у калодзеж усяго раз, а чорт назаўсёды пасяліўся ў нас», «Хто не знае і свісне ў калодзеж на ваду, то абавязкова тым самым начэпіць чорта на бяду» (УЗ; в. Чухава, Пінскі р-н); «Некалі мой брат з-за свайго глупства ледзьве не прапаў. Пайшоў вечарам на вуліцу і, заўважыўшы, што нікога навокал няма, вырашыў свіснуць у калодзеж. Чаго яго туды пацягнула, ён потым і сам не знаў, як патлумачыць. Падышоў і свіснуў. Як свіснуў, то адразу пачуў, як яго зацягваць нешта пачало ў калодзеж. Спачатку падумаў, што нехта жартуе. Акінуўся, нікога няма, а ўжо ледзьве не падае ў калодзеж. Давай упірацца, ды куды там! Тады, не па сваёй волі, пачаў крычаць. Гарлае, ажно ўжо выжыльвацца стаў. Калі прыбеглі з хаты родныя, то ледзьве аддзерлі ад зруба. Мала гэтага, амаль год вакол нашай хаціны кожную ноч нешта трашчала, свістала, крычала. Дзед казаў, што гэта нячысцікі, выкліканыя братам, весяляцца. Сам брат хварэў цяжка гады тры, пакуль не паклікалі варажбіта і той не адвёў нячыстую сілу ад нашай хаціны. Але ў апошнюю ноч, развітальную, то яны такі вэрхал наладзілі, што ўжо нам падавалася, быццам і бярвенца ў будынку не пакінуць» (УЗ; в. Хатомель, Столінскі р-н).

Вадзяны цар, валадар, проста вадзяны нячысцік можа ўтапіць чалавека за недарэчны свіст (няхай сабе чыста выпадковы). Такія сведчанні даволі часта сустракаюцца сёння на Брэсцкім Палессі. «У нашым сяле адзін чалавек з-за сваёй дурной галавы загінуў. Выйшлі раніцай на вуліцу яго шукаць і нідзе не знаходзяць. А той пайшоў звечара і не прыйшоў назад. Усюды аблазілі, няма нідзе. Клікаць клічуць, але і гэта не дапамагае. Усіх распытваюць, не, ніхто і нідзе не бачыў. Так і не знайшлі. Ажно пасля полудня пайшла ягоная дачка ваду браць у калодзеж. Падышла, ды як закрычыць! Усе, хто быў паблізу, да яе! Ажно глядзяць, у калодзежы гаспадар уніз галавою плавае. Калі выцягнулі, ды пачалі людзі збірацца, то нехта са старэйшых адразу так сказаў: «Дасвістаўся!» Любіў надта гэты гаспадар пасвістаць сабе пад нос. Куды не ідзе, то і свішча. Колькі разоў папярэджвалі, колькі разоў гаварылі, што чарцям службу правіць, а ён у адказ усміхнецца, махне рукою, маўляў, нічога не здарыцца, ды яшчэ гучней насвістае. Вось і даскакаўся. Засвістаў ноччу над калодзежам, то і крыкнуць нават не паспеў, як чэрці яго ў ваду ўвалаклі» (УЗ; в. Раздзялавічы, Ганцавіцкі р-н); «У нашай вёсцы жыў Зміцер. Пастухом усё жыццё быў. А ўжо высвістваць любіў, то ажно страх. Праўда, і прыгожа ў яго надзіва атрымлівалася. Вось як пачне, то ажно некаторыя птушкі замаўкалі, каб яму не перашкаджаць. Пагоніць кароў, яны траву скубуць, а сам Зміцер нейкай птушкі голас падрабляе. Яму, бясспрэчна, так намнога весялей доўгія веснавыя ды летнія дні бавіць. З аднаго боку, то і так, але вось з іншага — меў з-за гэтага ўсяго вялікія непрыемнасці. І не піў пастух, і шчыры быў, і, як мага лепей, стараўся ўсё рабіць, а кароўкі малако гублялі. Таму і не надта людзі імкнуліся ягонымі паслугамі карыстацца. Болей таго, пройдзе некаторы час, і Зміцер вымушаны шукаць сабе новы статак у другой вёсцы, бо жанчыны хочуць, каб у іхніх кароў заўсёды малако прыбывала, тым болей, цёплаю часінаю. Аднаго разу, калі яны, ужо не абвінавачваючы Змітрака, звярнуліся да старога чараўніка-шаптуна за дапамогаю, то той хутка знайшоў прычыну, маўляў, нічога добрага не выйдзе, нічога станоўчага не атрымаецца, бо пастух ... свішча, а свістам гэтым выклікае нячысцікаў, якія і лякаюць кароў, з'яўляючыся перад імі ў самых нечаканых мясцінах з вадаёмаў. Такі паварот справы палохае кароў, яны неспакойныя, не ідуць блізка да вады, дзе травы болей, бо баяцца. Яшчэ сказаў стары, каб пастух увогуле перастаў свістаць, таму што і для яго свіст можа абярнуцца значна цяжэйшым грахом, за які давядзецца не-

адкладна адплочваць. Ці то не паспеў Змітрык адвыкнуць ад свайго ўлюбёнага занятку, ці то не пажадаў, але недзе ўсяго праз які месяц з ім бяда тая і здарылася — знайшлі пастуха ў старым калодзежы, які некалі быў выкапаны гаспадаром хутара ды так і застаўся на сядзібе, калі людзі пераехалі ў іншае месца. Ці па ваду ішоў пастух, ці спецыяльна чарцей дражніў ад нечага рабіць, але тым не меней жыццё сваё скончыў ён так, як той дзед-чараўнік і прадказваў» (УЗ; в. Велясніца, Пінскі р-н).

Адносна таго, што ў калодзежах ад свісту заводзіліся жабы, гаварылі самае рознае: хто падкрэсліваў, што жабы гэтыя ледзьве не ядавітыя і яны паступова могуць зводзіць гаспадароў студні са свету; хто казаў, што вада пасля іх з'яўлення траціць смак; хто адзначаў, што вада становіцца цяплейшай і, болей таго, ад цяпла гэтага па кутах калодзежа пачынае з'яўляцца ўсюды цвіль, ад якой пазней вырастаюць грыбы-паганкі, калі да іх падымаецца ўзровень вады, то ваду тую ўвогуле нельга піць, бо яна атручаная. У большасці выпадкаў нашы інфарматары асуджальна (негатыўна) адносіліся да свісту, менавіта ў ім бачылі асноўную прычыну хуткага забруджвання вады нячыстай сілай, або з'яўлення ў калодзежы нячыстай сілы, нячысцікаў, бо жабы былі ў свядомасці патрыярхальных людзей істотамі, якія паўсюдна гэтую нячыстую сілу суправаджалі. «Да жаб, кавалер, дасвістаўся, калі рабіць гэта да калодзежа падаўся», «Каб хто знаў, як свістам сваім у калодзеж жаб заклікаў, то ён бы гэта і рабіць перастаў», «Калі свіснуў, то і адсвіснецца: жаба ў калодзежы апаросіцца і вада такая хутка цвіллю злою заросіцца», «Свіст на вадзе да дабра яшчэ нікога не даводзіў і не давядзе», «Жаба нібы знае, хто яе свістам да свайго калодзежа заклікае», «Свістаў, то ад жаб падарунак дастаў», «Хто не свішча, той жаб у калодзеж ніколі не ішча», «Каб той знаў, хто свістаў, якую непрыемнасць ад жаб у ваду за гэта дастаў, то ніколі б свістаць і не пачынаў», «Хто свішча, той з нячыстай сілай дружбу ішча», «Калі свіснуў, то назад свіст той не збярэш, а жабу ў калодзеж то пэўна зазавеш», «Заклікай, заклікай жабаў да сябе, свішчы, нібы ў падраную кішэню, то яны табе ў калодзеж панарабляюць, што потым ваду ў суседзяў браць станеш», «Калі хто свіснуў ля калодзежа, то той бяду ў гаспадарку прынёс», «Свіснуў — жабу ў ваду выклікаў. Цяпер яе адтуль ніколі не выведзеш. У нас ужо спрабавалі і ваду па-новаму вычэрпваць, і пясок той знізу падкопваць, але нічога не дапамагала і з кожным днём вада станавілася ўсё больш горкай і, нарэшце, яе піць зусім нельга

было. Даводзілася калодзеж новы капаць, каб не захварэць ды заўчасна на могілкі не пайсці», «Свіснуў, то свіснуў, але ж ніколі не падумаў, што жаб да сябе гэтулькі прысунуў», «Жабы асаблівага запрашэння не чакаюць, вось толькі свіст ля калодзежа пачуюць, то там назаўсёды і ўжывуцца. Труціць там іх нічым нельга, бо ж вада, а самі па сабе назад ніколі не выберуцца» (УЗ; в. Чухава, Пінскі р-н).

Нельга абысці ўвагай і той факт, што ў беларускай міфалогіі сустракаюцца факты «засцеражэння», вады, уласнага калодзежа ад усемагчымых непажаданых наведвальнікаў, хвароб, праяў, нячыстай сілы. У некаторых выпадках, калі гэта датычыцца эпохі язычніцтва, то такі перыяд «засцеражэння» асацыруецца з Купальскай ноччу — часам, калі найбольш «ярыцца» нячыстая сіла, а ў іншых выпадках, калі гаворка вядзецца пра хрысціянскі «засцярог» — крыж, то ён здольны быў ахоўваць і захоўваць ваду на працягу ўсяго часу. «Гэта ж кожная гаспадыня ведае, што калі Купалле ідзе і мае яно адбыцца гэтай ноччу, то з вечара любая жанчына імкнецца засцерагчы сваю жывёлу, гаспадарчыя будынкі, жыллё, а таксама і калодзеж ад уздзеяння нячыстай сілы. Зараз некаторыя смяюцца, а тады ж усе чыста верылі і вечаровай парою, каб надта ведзьма не разгулялася, то паўсюдна, дзе толькі баяліся яе прысутнасці, уторквалі пукі крапівы. От крапіва і не давала нечысці ведзьме лезці да вады. Як яна паткнецца, то абавязкова і апячэцца. Апячэцца ды назад уцякае. Таму ўсю чыста ноч і чуваць крыкі, енкі, піск ды гвалт у наваколлі, па дварах, паблізу ад гаспадарчых пабудоў. Старыя людзі ў такія моманты толькі задаволена паціралі рукі ды ўсміхаліся, што пакаралі ведзьму» (УЗ; в. Ботава, Пінскі р-н); «На Купалле за ваду надта баяліся, бо нячыстая сіла гуляла і магла запаскудзіць усю ваду ў наваколлі, а раз запаскудзіць, то тады на працягу цэлага года, да наступнага Купалля, трэба чакаць, пакуль яе не прагоняць добрыя чараўнікі. Засцерагалі ваду, як і іншы нажытак, у той вечар пры дапамозе звычайнай крапівы. Старэйшыя ў родзе жанчыны спецыяльна збіралі яе пад вечар і, пасля таго, як падояць кароў, заторквалі яе ў будынкі (над дзвярыма, над вокнамі), рассцілалі папярок дарог і сцяжынак, у зруб калодзежа абавязкова ўторквалі, каб вада была чарцям тым недасягальная. Казалі такое і пра вадаёмы, якія былі з берагоў зарослыя крапівою, што яны ўвогуле самыя-самыя чыстыя. У іх дзяцей не пускалі купацца, каб ваду ні ў якім разе не муцілі і не засмечвалі. З крапівою то многія сябе выратоўвалі, калі так засцерагаліся» (УЗ; в. Святая Воля, Івацэвіцкі р-н).

Трэба адзначыць і тое, што найбольш моцным «засцерагальнікам» быў крыж. На яго, пасля ўвядзення хрысціянства, спадзяваліся значна болей, чым на спрадвечныя язычніцкія абярэгі. Тут і прыклады вылучаюцца аднастайнасцю. «Не хочаш каб нячысцікі твой калодзеж запрудзілі, то захрысці яго на ноч крыжам і можаш спаць спакойна. Тыя нячыстыя будуць толькі пішчаць ды скакаць вакол захрышчанага месца, але ж, як не стануць спрабаваць зрабіць нешта благое, усё роўна не зробяць, бо яны бяссільныя. Нагэтулькі моцны крыж у адносінах да ўсялякай нячыстай сілы. Мяне так маці мая навучыла, то і я заўсёды карыстаюся. Самае важнае, што гэта дапамагала не толькі ў Купальскую ноч, але і ў любы іншы момант. Нават ад злых дзеянняў ці вачэй нядобразычліўцаў-суседзяў добра выручала. Гляне такі «шчырун» на жывёлу ці на калодзеж або свісне неяк сам па сабе, спадзеючыся на тое, што зрабіў сваю чорную справу, але ж не ведае, што зараней тут ужо ўсё прадугледжана, засцярогі існуюць» (УЗ; в. Лунін, Лунінецкі р-н); «Крыжам ваду засцерагаць — самая надзейная справа. Так нашы старэйшыя рабілі, калі нават у час касьбы ці жніва з крыніцы пілі. Праўда, казалі таксама, што пасля Яна трэба абмежавана ўжываць ваду з крыніц ці з адкрытых вадаёмаў, якія знаходзяцца за межамі сядзібы, бо ў іх ведзьма напаскудзіла. У полі ці ў лесе або ў лузе ўсе вадаёмы крыжам не засцеражэш, таму і жагналіся перад тым, як напіцца» (УЗ; в. Ленін, Жыткавіцкі р-н).

Як бачым, павер'яў, звязаных з шанаваннем, захаваннем першаснай чысціні вады, незалежнасці яе ад нячыстай сілы, не так ужо і многа.

Замоўленая вада. У першабытным грамадстве выкліканне дажджу з'яўлялася найважнейшай справай. Каб неяк рэгуляваць паступленне атмасферных ападкаў, меліся своеасаблівыя прыкметы, павер'і, звычаі і адпаведна моцныя чараўнікі. Праўда, у параўнанні з найбольш старажытнымі сусветнымі міфалогіямі беларуская ў гэтым плане значна прайграе, бо ў ёй амаль нічога з гэтага багацейшага язычніцкага свету не захавалася, а калі нешта і існавала да канца XIX — пачатку XX ст., то яно нагадвала адрывачныя элементы пэўнай сістэмы, якую можна аднавіць толькі шляхам параўнання, супастаўлення.

Найбольш шырока распаўсюджаны абрады выклікання дажджу і амаль паўсюдна яны грунтуюцца на імітацыйнай магіі. Напрыклад, падчас вялікай засухі старадаўнія беларусы ўжывалі некалькі спосабаў выклікання вільгаці. Першы з іх, калі не было дажджу і ўсё навокал выгарала так, што зусім знікала

зеляніна, а зямля трэскалася на паўметра ў глыбіню, то, думалі нашы першапродкі, дастаткова зрабіць наступнае: набраць вады ў нейкі посуд і распырскваць яе ці насіць як мага далей ад вадаёма (калодзежа). Абавязковай пры гэтым заставалася ўмова: трэба, каб посуд гэты быў без дна, ці дно было з вялікімі (або малымі ды частымі) дзіркамі. Дзіркі нагадвалі сабою, хутчэй за ўсё, адтуліны ў небе, праз якія нябесная вільгаць вылівалася на зямлю. Абрад гэты захаваўся ў некаторых мясцінах да нашага часу. Праўда, ягонае выкананне сягоння — гэта не магічна-таямнічы абрад, а адбітак нейкага вясёлага дзеяння, якое мела на мэце развесяліць народ, прымусіць яго спяваць і скакаць. Хоць першапачаткова ніякай весялосці тут не прадугледжвалася. Намі быў зафіксаваны такі абрад летам 1998 г. у в. Чухава Пінскага р-на: «Калі на працягу цэлага месяца не было дажджу і стаяла страшэнная спёка, то жанчыны адной з вуліц вёскі сабраліся разам і вырашылі дапамагчы пайсці дажджу. Для гэтага яны зрабілі наступнае: знайшлі старое рэшата, у якое налівалі па вядру вады і кожная жанчына імкнулася як мага далей аднесці яго ад калодзежа. Трэба было, каб атрымлівалася так, што кожная наступная маладзіца пранесла рэшата з вадою крыху далей, чым папярэдняя. І што яшчэ было абавязкова — насіць нельга толькі ў адзін бок, а ва ўсе бакі («на ўсе бакі свету»), каб дождж ішоў адусюль і тады зямлю добра прамочыць. Жанчыны насілі ваду прыкладна каля гадзіны. Такое выкліканне дажджу дало чакаемы вынік: праз два дні на самой справе пайшоў дождж, перамянілася надвор'е, спала спёка». Прыклад такога ж характару быў зафіксаваны і ў суседняй вёсцы — Дабраслаўцы. Але там жанчыны насілі ваду не адным, а двума рэшатамі і рабілі гэта не ля калодзежа, а ля крыніцы, якая ў вясковага насельніцтва з даўніх часоў асацыіравалася са святасцю, з вяртаннем растрачанай сілы і г. д. Яшчэ адна асаблівасць заключалася ў тым, што пасля здзяйснення абраду дождж так і не пайшоў, а яшчэ болей стала прыпякаць сонца. Суседнія вёскі рабілі аналагічнае, але вынікі атрымаліся супрацьлеглымі. Болей таго, такія дзеянні былі характэрныя не толькі для жыхароў Беларусі (Брэсцкага Палесся), але і для многіх іншых народаў свету. Спашлемся на сцверджанне С. Токарава: «Вось адзін з прасцейшых падобных абрадаў — цырымонія дажджу ў цэнтральна-аўстралійскага племені ванкангуру. Двое чараўнікоў, якія здзяйсняюць гэтую цырымонію, па чарзе зачэрпваюць замоўленую ваду ў драўлянае карыта і распырскваюць яе ў розныя бакі, імітуючы

ў той жа час лёгкі шум... пер'ямі ў перайманне гуку падаючага дажджу. Аналагічныя абрады ў іншых плямёнаў Аўстраліі і ў народаў іншых краін ускладняюцца нярэдка тымі ці іншымі спадарожнічаючымі дэталямі, тэхнікай пераймання дажджавым хмарам, падаючым кроплям дажджу і г. д., але асноўная ідэя імітацыі жадаемай з'явы — застаецца амаль заўсёды»[31]. Гэткае ж самае сведчанне пра існаванне падобнага абраду ў многіх народаў свету знаходзім і ў Дж. Фрэзера: «Калі, напрыклад, у вёсцы ля Дэрпта (сучасны Тарту, Эстонія. — *А.Н.*) адчувалі неабходнасць у дажджу, звычайна трое мужчын узбіраліся на высачэнныя елкі ў свяшчэнным гаі. Адзін з іх у перайманне грому біў малатком па кацялку ці невялікай бочцы; другі ў перайманне маланкі высякаў іскры з палючых галавешак, а трэці — яго называлі «выклікальнік дажджу» — распырскваў ва ўсе бакі ваду з сасуда пры дапамозе веніка з галінак. Каб пакласці канец сушы і выклікаць дождж, дзяўчаты і жанчыны з мястэчка Плоска прыходзілі ноччу голымі да ваколіцы і лілі там ваду на зямлю. На вялікім востраве на захад ад Новай Гвінеі — яго назва Гальмагера, ці Гіоло, — шаман выклікае дождж, распырскваючы ваду па зямлі галінкай, сарванай з канкрэтнага віда дрэва. Калі ў індзейцаў племені амаха ў Паўночнай Амерыцы пасевы высыхаюць ад недахопу вільгаці, члены свяшчэннага Таварыства буйвала напаўняюць вадою вялікі сасуд і чатыры разы абыходзяць вакол яго ў танцы. Пры гэтым адзін з іх, набраўшы вады ў рот, выпырсквае яе ў паветра, ствараючы ў перайманне туману ці імжачаму дажджу тонкі вадзяны пыл. Затым ён перакульвае сасуд з вадою на зямлю, пасля чаго танцуючыя падаюць ніц і, вымазаўшы твары ў гразь, выпіваюць ваду. Нарэшце, усе яны пачынаюць распырскваць ваду з рота, ствараючы тонкі туман. Гэты абрад, па іхняму перакананню, спрыяе захаванню пасеваў»[32].

Як бачым, у многіх іншых народаў свету існавалі абрады заклікання дажджу, якія былі цесна звязаны з імітацыяй гэтай прыроднай з'явы. Болей таго, у беларусаў існавалі і іншыя спосабы выклікання вільгаці. Да іх можна аднесці наступны. Калі доўга не было дажджу і ўсё наваколле высыхала, то старэйшыя людзі збіраліся і раіліся паміж сабою. Потым выклікалі да сябе адну з найбольш паважаных жанчын паселішча і тлумачылі ёй, як і што рабіць. Паводле гэтага вынікала, што жанчыны і дзяўчаты павінны познім вечарам, калі вёска будзе

[31] Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 492.
[32] Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь. М., 1980. С. 77.

спаць, прыйсці да хаціны, што стаіць наводшыбе. Там усе чыста распранаюцца дагала, упрагаюцца ў барану і цягнуць яе вакол вёскі, а старэйшая жанчына ідзе ззаду і, нібы канём, кіруе імі. Такое дзеянне павінна адбывацца ў поўнай цішыні, каб нічый голас не парушыў спакой ночы. Ставіліся і іншыя абавязковыя ўмовы, акрамя вышэй згаданай, — мужчынам ні ў якім разе нельга было падглядваць за магічнай працэсіяй ці, што яшчэ больш страшна, трапляцца на яе шляху. Тады ўсё чараўніцтва лічылася парушаным, а таго, хто сустракаўся, жанчыны маглі забіць да смерці. Ніколі не шкадавалі і не глядзелі, што гэта мог быць і нехта з блізкіх ці родных людзей. Нельга таксама было жанчынам спыняцца і адпачываць, як бы цяжка ім не выпадала цягнуць барану. Увесь круг яны здзяйснялі на адным дыханні. Любое адыходжанне ад традыцыйнага дзеяння лічылася вялікім грахом, яго стараліся не дапускаць. Такі абрад быў вядомы ва ўсіх рэгіёнах Беларусі (праўда, адносна таго, што жанчыны цягнулі барану, мы можам прачытаць у адным з ранніх апавяданняў Я. Коласа), але з некаторымі разыходжаннямі ў варыянтах. Напрыклад, на Пінскім Палессі жанчыны і дзяўчаты цягнулі не барану, а плуг, якім праворвалі баразну вакол усяго паселішча. Не выключана, што такая баразна магла быць чыста ўмоўнай, бо на самой справе жанчыны фізічна не здолелі б правесці яе без адпачынку вакол населенага пункта. На гэта звярталася ўвага і самімі інфарматарамі: «Не было дажджу, то гора прыходзіла. Усё чыста высушвала-выпальвала. Якая там збажына ці гародніна, якая там садавіна, калі дыхаць не было чым. Добра, калі дзень-два ўсяго, але нярэдка здаралася і так, што месяц, а то і ўсё лета не выпадала ніводнай кроплі дажджу. Вось тады было страшэннае гора, вось тады была сапраўдная бяда! Жывёла мізарнела, людзі хварэлі. Ніхто не ведаў, на каго ўжо і спадзявацца, да каго звяртаць свае маленні. Праўда, калі ўжо ў адчаі заходзілі надзвычай далёка, то збіраліся старыя жанчыны, дамаўляліся паміж сабою і ішлі вечарам выклікаць-вымольваць у неба дождж. З старых ішла толькі завадатарка, а астатнія ўсе былі маладзейшыя ды дзяўчаты. Яны распраналіся дагала, упрагаліся ў доўгую вупраж, якая была прычэплена да плуга, а ім кіравала-арала тая самая старэйшая. Баразну яна рабіла не глыбокую, проста крыху чыравала носам плуга, каб жанчынам лягчэй было. Так і ішлі больш за вярсту ці і болей, калі трэба было абысці вакол вёскі. Не адпачывалі ніводнага разу, «каб баразна не перарывалася», і размаўлялі толькі шэптам. Нярэдка яшчэ больш спрытныя ды бойкія жанчыны і дзяў-

чаты ішлі па баках і пільна сачылі, каб там нідзе не было чужых людзей. А ў іх лік уваходзілі не толькі чужыя на самой справе, але таксама мужчыны і дзеці з іхняй вёскі, бо яны сваім падглядваннем маглі сапсаваць чыста ўсю справу. Такому чалавеку не пазайздросціш, калі яго заўважалі і даганялі, то білі, не шкадуючы, смяротным боем. Абыходзілася ўсё ціха, то апраналіся жанчыны і гэтак жа ціха разыходзіліся. Пачыналі з нецярпеннем чакаць выніку сваёй магічнай варажбы. Часта здаралася, што і дапамагала. Ішоў доўгачаканы дождж і тады ўсе хвалілі жанчын, іхнюю кемлівасць і знаходлівасць, якая гэтак дапамагала ў даным выпадку» (УЗ; в. Чухава, Пінскі р-н).

Намі зафіксаваны таксама сведчанні, дзе гаворыцца, што жанчыны вялі баразну не плугам, а сошкаю. І сошка гэтая, таксама абавязковая ўмова, павінна быць зроблена ўся толькі з дрэва, «каб не раніць зямлю». «Не было доўга дажджу. Усё сохла-вынішчалася, а людзі не ведалі, як даклікацца, каб хмары злітасцівіліся ды пайшоў дождж. Маліліся, але раз і гэта не дапамагала, то жанчыны збіраліся ўсе разам, чакалі, калі настане цемра, і, распрануўшыся, упрагаліся ў сошку. Сошка гэтая была незвычайная, а спецыяльна зробленая для такога выпадку. Уся чыста з дрэва, нават сам нос у яе быў драўляны, каб зямлю не раніць ні ў якім разе, бо ёй стане балець і яна тады не дапаможа ў выкліканні дажджу. Арала старая бабулька, якая, як лічылі яе аднавяскоўкі, сама меней з іх грашыла. Вось і цягнула сошку. Толькі саплі ўвесь час, бо хоць і неглыбока бабка арала, адно толькі трымалася за ручкі, але ж далёка ісці даводзілася. Пасля апраналіся і чакалі дажджу. Рэдка здаралася, што не ішоў, а ў пераважнай большасці выпадкаў з хмараў ліўся доўгачаканы дождж» (УЗ; в. Ботава, Пінскі р-н).

Цікава, што такія абрадава-магічныя дзеянні сустракаюцца ў многіх народаў свету. Спашлемся на Дж. Фрэзера: «Многія народы лічаць, што, разорваючы зямлю ці адлюстроўваючы аранне, жанчыны здольны выклікаць дождж. Так, у пшавараў і хеўсураў на Каўказе маецца ў час засухі рытуал пад назвай «аранне дажджу». Дзяўчаты ўпрагаюцца ў плуг і цягнуць яго ў раку да таго часу, пакуль вада не дойдзе ім па пояс. Гэтаксама паступаюць у падобных выпадках армянскія дзяўчаты. Старэйшая жанчына ці жонка бацюшкі апранае на сябе расу, а іншыя жанчыны, пераапранутыя мужчынамі, цягнуць пад яе кіраўніцтвам плуг па вадзе супраць цячэння. Калі засуха доўга працягвалася ў Грузіі, то дзяўчат, якія знаходзіліся на выданні, запрагалі парамі ў валовыя павозкі, бацюшка браў у рукі лейцы,

і яны прабіраліся цераз рэкі, лужы і багну, молячыся, папіскваючы, плачучы і смеючыся. У адной мясцовасці ў Трансільваніі, калі зямля трэскаецца ад засухі, некалькі дзяўчат распранаюцца дагала, потым пад прадвадзіцельствам жанчыны старэйшага ўзросту, таксама голай, кладуць барану і цягнуць яе праз ўсё поле да ручая. Дасягнуўшы ручая, яны пускаюць барану плысці, садзяцца на яе і на працягу гадзіны падтрымліваюць у кожным яе кутку па агеньчыку. Пасля гэтага, пакінуўшы барану ў вадзе, яны вяртаюцца дамоў. Да аналагічнага спосабу выклікання дажджу прыбягаюць і ў некаторых раёнах Індыі: голыя жанчыны ноччу цягнуць плуг па полю, у той час як мужчыны стараюцца трымацца ад гэтай працэсіі далей — іх прысутнасць можа быццам бы разбурыць чараўніцтва»[33].

Аналагічнасць дзеянняў — бясспрэчная, нягледзячы на тое, што Дж. Фрэзер згадваў самыя розныя краіны. Тым не менеі паўсюдна галоўнымі дзеючымі асобамі з'яўляліся жанчыны і дзяўчаты, а асноўнымі прыладамі працы — барана і плуг, гэтаксама, як і ў беларусаў. Мэта збліжае яшчэ болей — выкліканне дажджу ў пэўную мясцовасць. Вільгаць імкнуліся «правесці» адным і тым жа шляхам: праараўшы баразну ад вадаёма да населенага пункта, вакол паселішча ці перааараўшы (перабаранаваўшы) водную артэрыю і тым самым «узрушыўшы» ваду, прымусіўшы яе «пучыцца» і выліваца на перасохлыя, патрэсканыя палі, вяртаючы людзям веру ў жыццё, спадзяванні на будучы ўраджай.

Назіраючы за традыцыйна-абрадавымі дзеяннямі ў іншых народаў, трэба падкрэсліць наступную акалічнасць — той, хто заклікае дождж, абавязкова распранаецца дагала, нібы гэтым самым пацвярджаючы першароднасць, непарушнасць прыроды, часткай якой сябе заўсёды ўяўлялі нашы далёкія продкі. «Сербы падчас засухі распранаюць дагала маленькую дзяўчынку і з галавы да ног апранаюць яе травою, раслінамі, кветкамі. Твар яе таксама хаваюць пад покрывам з жывой зеляніны. Ёй даюць імя Дадола. У суправаджэнні дзяўчат яна ідзе па вёсцы. Працэсія спыняецца перад кожным домам. Дадола не перастае кружыцца ў танцы. Дзяўчаты ўтвараюць вакол яе кола, спяваючы адну з песенек Дадолы, а гаспадыня дома вылівае на яе вядро вады. Вось як гучыць адна з песень:

Мы па вёсцы ідзем,
А па небу плывуць воблакі.
Мы ідзем хутчэй

[33] Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь. С. 85.

І хутчэй пайшлі аблокі.
Яны абагналі нас
І напаілі
Свежасцю хлеб і лазу»[34].

Амаль тое ж самае сцвярджаў і С. Токараў: «Магія надвор'я захоўваецца ў народнай высокай культуры. Яна звязана тут галоўным чынам з патрабаваннямі земляробчай гаспадаркі, у многіх краінах якая нярэдка пакутуе ад неспрыяльных з'яў прыроды. Часцей за ўсё шкодзіць палям засуха. Вось чаму так шырока распаўсюджаны ў земляробчых народаў абрады выклікання дажджу. Яны вельмі розняцца ў дэталях, але амаль заўсёды ў іх гаспадарыць усё той жа імітатыўны прынцып. Найбольш звычайны спосаб, які здзяйснялі, каб перапыніць засуху і выклікаць дождж, гэта абрадавае купанне, апырскванне, абліванне вадою. У народаў Усходняй Еўропы, Каўказа, Балканскага паўвострава і інш. людзі ў такіх выпадках кідалі адзін аднаго ў раку (жанчыны мужчын, мужчыны жанчын), кідалі туды апранутага бацюшку, кідалі асобную ляльку, з якою перад гэтым ішлі працэсіяй па вёсцы з песнямі і заклінаннямі. У сербаў, балгар, грэкаў вядомы звычай вадзіць па вёсцы ў выпадку засухі маладую дзяўчыну (часам цыганку), апранутую замест звычайнай вопраткі ў зялёнае голле, і аблівaць яе вадою. У рускіх і ўкраінцаў быў звычай (хоць ужываўся даволі рэдка, толькі ў крайніх выпадках) пры бесперапыннай засусе выкопваць з магілы труп якога-небудзь самазабойцы ці памершага ад п'янства і г. д. У народаў Закаўказзя быў звычай у падобных выпадках «араць раку»; група жанчын цягнула плуг па дну ракі супраць цячэння»[35].

С. Токараў указвае на існаванне ў рускіх і ўкраінцаў своеасаблівага абраду, паводле якога адкопвалі труп нябожчыка-самазабойцы і кідалі яго ў ваду. Гэта можна параўнаць з ахвярапрынашэннем вадзе, вадзяніку, вадзяному валадару, вадзяному духу і спадзявацца, што пасля ўсяго гэтага абавязкова пойдзе дождж. У беларусаў таксама захаваўся такі абрад, але з некаторымі характэрнымі асаблівасцямі. Да іх можна аднесці тое, што труп самазабойцы не кідалі ў вадаём. Атрымлівалася крыху іначай: магілу сапраўды раскопвалі, труп самазабойцы пераварочвалі ў дамавіне і пасля пачыналі паліваць вадою. Налівалі вады амаль да палавіны ямы. Потым забівалі дамавіну, прабівалі яе асінавымі калмі ў трох месцах і засыпалі

[34] Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь. С. 84.
[35] Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 496—497.

назад. Такое павер'е існуе на Палессі і ў нашы дні: «Было на пачатку веку ўсё гэта (XX стагоддзя. — *А.Н.*). Такая сушыня стаяла, што нават перадаць немагчыма. З дрэваў лісты, нібы якой восеньскай часінай, паападалі да аднаго. Травы не было ніякай. У агародах зямля патрэскалася. Жывёлу, калі выганялі на пашу, то яна шукала мясціны, дзе цяклі рэчкі ці знаходзілася азярына, заходзілі на самую сярэдзіну, там клаліся да адно зяхалі. За чатыры месяцы ніводнай кропелькі дажджу не выпала. Тады старэйшыя людзі вырашылі пайсці на самы таямнічы сродак — адкапаць у магіле вісельніка. Калі добра сцямнела, то старыя і паважаныя ў вёсцы людзі падаліся на могілкі. Раскапалі магілу, перавярнулі ў дамавіне мерцвяка і давай паліваць яго вадою. Пазалілі вадою, у тую гразюку забілі тры асінавыя калы, а потым давай назад засыпаць магілу. Недзе пад вечар наступнага дня і дождж пайшоў. Значыцца, дапамагло зробленае старымі людзьмі. Я сама не бачыла, як гэта рабілася, бо туды малых і маладзейшых і блізка не падпускалі, але мой дзед за старэйшага быў і калі памераў, то расказаў, як усё чыста робіцца, каб у выпадку чаго і мы маглі такімі дзеяннямі выратавацца» (УЗ; в. Канатоп, Пінскі р-н).

Пра гэты ж самы звычай згадвае і П. Шпілеўскі, праўда, ён удакладняе, што, паводле беларусаў, у засушлівым надвор'і былі вінаваты ніхто іншы, як пярэваратні-ваўкалакі. І ў магіле трэба было пераварочваць, заліваць-паліваць вадою і прабіваць асінавымі калмі тое, што ад іх яшчэ засталося. Пры гэтым старыя людзі абавязкова выконвалі і старадаўнюю магічна-рытуальную песню:

От так табе, така-ваўкалака!
Кыш, кашкалака, жабалака!
Што б ты не ўстаў,
З асінкаю прапаў!
Асінкаю табе па барадзе!
Па сэрцу, па каленцу![36]

Нешта аналагічнае знаходзім і ў сведчаннях Дж. Фрэзера: «Часам дождж выклікаюць пры пасрэдніцтве нябожчыка. У Новай Каледоніі заклікальнікі дажджу фарбуюць свае целы ў чорны колер; выкопваюць парэшткі нябожчыка; нясуць косці ў пячору, злучаюць і падвешваюць іх пад лістамі таро. Косці паліваюць вадою так, каб яна сцякала па лістах. Туземцы верылі, што душа памерлага ўбірае ваду, пераўтварае яе ў дождж

[36] Шпилевский П. Исследование о вовколаках // Отдельный оттиск Москвитянина. СПб., 1853. Т. 2. С. 30—35.

і спасылае на зямлю. У 1868 годзе ў Расіі працяглая засуха, якая пагражала знішчыць ураджай, прымусіла жыхароў у адной з вёсак у Тарашчанскай воласці выкапаць цела раскольніка, які памёр у снежні папярэдняга года. Частка сялян калаціла труп, ці тое, што ад яго засталося, па галаве са словамі: «Дай нам дождж!», у той час як астатнія лілі на яго галаву ваду праз рэшата. Паліванне вадою праз рэшата выразна адлюстроўвае тут лівень...»[37]

Сувязь адсутнасці працяглых дажджоў, увогуле засухі, з памерлымі, нябожчыкамі захоўваецца ў беларусаў і да нашага часу. Не выключана, што недзе тут трэба шукаць аналогію з падземнай ракою, па якой нябожчыкі адпраўляліся і ў саму краіну «пайшоўшых на той свет жыць». На Брэсцкім Палессі свята вераць у тое, што дажджу можа не быць (ён можа затрымлівацца на працяглы перыяд) з-за таго, што на могілках паставілі помнікі памерлым, якім яшчэ не споўнілася году пасля смерці: «Награшылі ў гэтым годзе чухаўцы, таму і дажджу няма, таму і сушыня стаіць страшэнная. Ніхто б не асмеліўся паставіць вечны крыж (помнік. — *А.Н.*) над магілаю да года пасля смерці. А тут жа не глядзяць на такія забароны. Тры помнікі паставілі. Можа, не ведалі, а можа, палічылі сябе за іншых разумнейшымі. Толькі бяда ў тым, што астатнім давядзецца за іхняе глупства адплочваць. Помнікі тыя таксама доўга не прастаяць. Пабачыце: ці маланка паразбівае, ці самі пазвальваюцца, але дачасу нельга было ні ў якім разе ўзводзіць» (УЗ; в. Чухава, Пінскі р-н); «Паставіць помнік да года памершаму, то вялікі грэх. Таму мярцвяк і сам спакойна ляжаць не будзе і іншым не дасць. З-за яго можа неба дажджу не паслаць. Стане засуха выпякаць, а вільгаці ніякай не будзе. Трэба пра гэта абавязкова памятаць і ўсім наказваць, каб і яны разумнейшыя былі, гонар свой надта высока не ставілі. Не стане дажджу, прападзе вада, загіне ўраджай, тады не да гонару будзе, а каб выжыць» (УЗ; в. Перунова, Лунінецкі р-н).

У некаторых выпадках адзначалася: для таго, каб пайшоў дождж, трэба пазбавіць жыцця чараўніка, варажбіта або таго, хто гэты свой занятак хаваў, але астатнія ўсё роўна ведалі пра такі грэх чалавека. Забівалі чараўніка агулам і хутчэй не ад таго, што баяліся адказнасці кожны паасобку, а з-за таго, што тут прасочваецца сувязь з родавым грамадствам, калі ўсё рабілася сумесна (і карыснае, і шкоднае). Прыродная магія патрабавала захавання першароднай кананічнасці. Нярэдка ўдаклад-

[37] Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь. С. 85—86.

нялася яшчэ і тое, што «найлепшае ахвярапрынашэнне — гэта калі чараўнік меў у сваёй сям'і брата блізнюка». «Некалі ў нас такога чараўніка-варажбіта, які ўмеў людзям зло рабіць, забілі. Падпільноўвалі вяскоўцы не раз і не два, як ён забітую высушаную жабу ў ваду кідаў. Здагадваліся, што на ваду варожыць, але не чапалі, пакуль бяда страшэнная не страслася. У той год такая засуха стаяла, што нават людзям ужо немагчыма было дыхаць, не тое, што пра жывёлу гаворка ці пра нейкія там расліны. Усю вясну, усё лета дажджу ўвогуле не выпадала, а тут яшчэ выражбіт той папаўся са сваёю варажбою на ваду ў чарговы раз. Раз'юшаныя людзі там яго і забілі, дзе злавілі, — на беразе ракі. Каменнямі, коллем, але жыцця не даравалі. Калі дыхаць перастаў, то ўкінулі ў раку ягонае цела. І што ж вы думаеце? Гавораць, што дождж пайшоў недзе ў той жа самы дзень і такі, што запар некалькі сутак ліў, усю зямлю напаіў, да жыцця страчанае вярнуў. Значыцца, ахвяра вадзе дапамагла моцна, бо сама вада, відаць, была заклята ў гэтай мясцовасці тым самым варажбітом» (УЗ; в. Хатомель, Столінскі р-н).

У апошнія часы ў Беларусі, калі доўга няма дажджу, то звяртаюцца не да язычніцкіх абрадаў і павер'яў, а да ўсёмагутнасці хрысціянскай рэлігіі. Гэты факт прыводзяць і вядомыя даследчыкі. У С. Токарава знаходзім наступнае сведчанне: «Абрад выклікання дажджу ў народаў Еўропы і Усходу ўскладнены нярэдка дадаткам хрысціянскіх ці мусульманскіх рысаў: «бацюшка здзяйсняе малебен аб дажджы», абыходзіць палі з іконай, акрапляе іх святою вадою; у мусульман мула чытае каран і пэўныя малітвы. Але па сутнасці справы гэта тыя ж самыя прыёмы метэаралагічнай сувязі»[38].

Яшчэ больш падрабязна расказваў пра ролю свяшчэннікаў (прадстаўнікоў розных іншых рэлігій) у выкліканні дажджу Дж. Фрэзер. Праўда, ён асабліва падкрэслівае сілу жыватворнага крыжа: «Гэта вынікае і з захоўваемага звычая мачыць крыж у крыніцы Барэнтон з мэтай выклікаць дождж: абмачэнне крыжа з'яўляецца хрысціянскім эквівалентам язычніцкага звычая абліваць камень вадою. У розных раёнах Францыі існуе ці да нядаўняга часу існаваў звычай пагружаць у ваду адлюстраванне святога, каб пайшоў дождж. Каля старажытнага крыжа ў Каманы маецца крыж святога Жэрвеза. Мясцовыя жыхары наладжваюць да яго масавыя паломніцтвы, каб — у залежнасці ад таго, што трэба пасевам, — выпрасіць дождж ці сонечнае надвор'е. У час вялікай засухі яны кідаюць у яго старажытнае

[38] Токарев С. А. Первобытная религия. С. 497.

каменнае адлюстраванне святога, якое звычайна стаіць у нішы, з якой б'е крыніца. У Калабрыеры і Карыентры тое ж самае рабілі з адлюстраваннямі святога Понса і святога Жэнса. У некаторых вёсках Навары сяляне звярталіся з малітвамі аб дажджы да святога Пятра. Каб узмацніць дзеянні сваіх малітваў, яны неслі статую святога да ракі, дзе тройчы заклікалі яго выканаць іхнюю просьбу. Затым, калі святы працягваў упірацца, сяляне, нягледзячы на пратэсты служкаў царквы, якія пераконвалі, што простае папярэджванне і маленне да святога ўсё роўна мелі б станоўчае значэнне, пагружалі статую ў раку. Лічылася, што на працягу дваццаці чатырох гадзін пасля гэтага абавязкова павінен пайсці дождж. Каталіцкія краіны не з'яўляліся манапалістамі ў галіне такога роду прыёмаў. У Мінгрэліі, калі пасевы пакутуюць ад недахопу дажджу, жыхары штодзённа пагружаюць у ваду статую асабліва шануемага святога. Гэта працягваецца да таго часу, пакуль не пальецца дождж»[39].

Тое ж самае сустракаецца і сёння ў рэгіёнах Беларусі, калі пачалося актыўнае вяртанне да хрысціянскай веры: узводзяцца новыя цэрквы, павялічваецца колькасць вернікаў, а разам з тым узрастае роля царквы ў свядомасці людзей. Калі працяглы час няма дажджу, то замаўляюць бацюшку спецыяльныя малебны ці просяць прайсці вакол усяго паселішча хрэсным ходам. Такія працэсіі на Піншчыне нам даводзілася назіраць летам 1988 года. Болей таго, амаль кожны жыхар самастойна прасіў дажджу, звяртаючыся з пастаяннымі малітвамі да Бога.

Дождж выклікалі, маліліся аб тым, каб неба злітасцівілася і ён пайшоў. Але калі дождж ішоў занадта доўга, то прыносіў многа шкоды. Трэба было прымаць нейкія абавязковыя меры, каб нябесная вільгаць не была ўсёпатапляючай, пагражаючай зямному жыццю. Таму людзі ішлі на ўсемагчымыя хітрыкі перад прыродай, каб упрасіць, задобрыць яе. «Універсальным і амаль паўсюдна ўжываемым сродкам, які прымяняецца для супынення дажджу ці буры, з'яўляецца, як пры абароне ад граду, выкідванне хлебнай лапаты. Адзначым тут некаторыя дадатковыя дэталі, не атрымаўшыя адлюстравання ў адказах на пытанне аб спосабах спынення граду. Перш за ўсё прывядзём належачую аднаму з інфарматараў матывіроўку паступовых дзеянняў: «Бяруць лапату, кідаюць на вуліцу пад дождж. Лічаць, што калі дождж трапіць на лапату, то перастане ісці». Тут падразумяваецца прыналежнасць хлебнай лапаты да стыхіі агню, што робіць яе магічнай зброяй барацьбы з нябеснай ва-

[39] Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь. С. 92.

дою (дажджом, градам і г. д.)»[40]. У той жа працы знаходзім і наступнае сведчанне: «З гэтым, верагодна, быў звязаны і звычай адкрываць пячную трубу, каб спыніць дождж. З гэтай жа мэтай і ў двух выпадках кідалі хлебную лапату, але не ў двор, а ў хаце. Для барацьбы з дажджом і бурай выкарыстоўваліся і згаданыя ў сувязі з градам прыёмы (ці іх варыянты): размахванне хлебнай лапатай і абрусам, спальванне асвячоных траецкіх галінак (спальванне вярбы), замаўленне і адварочванне хмараў, асабліва шырока яно практыкавалася ў заходніх і паўднёвых славян, і г. д.»[41]. Нам даводзілася фіксаваць падчас выпадзення дажджу і адваротную з'яву, калі пячную трубу не адчынялі, а, наадварот, шчыльна зачынялі: «Каб гром у хату не заляцеў, то трэба ўюшку перад самай хмарай зачыняць. Таму і дажджу вялікага не будзе і шкоды ён вялікай людзям у паселішчы не прычыніць. Калі ж гэта не зрабіць, дык хмара разгуляецца, стане дажджом заліваць, маланкамі біць-спальваць» (УЗ; в. Ботава, Пінскі р-н); «Старэйшыя малых заўсёды прывучвалі, каб яны ўюшку ў печы зачынялі, калі хмара набліжаецца, то тады дажджу страшнага не будзе і хмара шкоды вялікай людзям не ўчыніць. Мне мая бабуля такое расказвала і навучала, то я і дзяцей сваіх папяроджвала заўсёды, каб на іх лішняе гора не абрушвалася» (УЗ; в. Дзятлавічы, Лунінецкі р-н).

На Піншчыне давялося сустрэць і наступнае сведчанне, калі на вуліцу падчас дажджу выкідвалі не хлебную лапату, а хлебную дзяжу, якая таксама непасрэдна была звязана з самым святым у жыцці чалавека-земляроба — хлебам: «Калі надта моцна грымела і пачынаўся лівень, то каб неяк яго прыцішыць, утаймаваць прыроду, з хаты выносілі ў двор, пад дождж, хлебную дзяжу. Яе ставілі на адкрытым месцы і былі ўпэўнены, што дождж неўзабаве абавязкова сцішыцца ці ўвогуле перастане ісці. Дзяжу той вадою не мылі, бо яе мылі ўсяго адзін раз у год і толькі купальскай расой, а вылівалі ваду і дзяжу вешалі, каб яна крыху сцяклася, а потым хавалі ў цёмнае месца да наступнага выпадку» (УЗ; в. Дабраслаўка, Пінскі р-н).

Апошнім з такіх, паводле народнага уяўлення, моцным сродкам у працэсе спынення дажджу з'яўляецца тое, што наіўны чалавек, які адчуваў сябе бездапаможным перад страшэннай, раз'юшанай прыроднай стыхіяй, аддаваў сябе самога, сваю сям'ю, набытак і гаспадарку ў рукі і на волю Усявышняга. Толькі на яго спадзяваўся, толькі ад Бога ўсё залежала. Таму

---

[40] Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 59.
[41] Тамсама. С. 59—60.

нядзіўна, што ў кожнай сялянскай хаціне захоўвалася на самы цяжкі і непрадказальны момант грамнічная свечка. Яна і назву нават мела адпаведную. Была своечасова асвячона ў царкве і лічылася наймацнейшай абаронай менавіта ад грому і маланкі («грамніцы»). Стаяла ў куце, пад абразамі. Запальвалі яе адпаведна не ў кожны дождж, а толькі тады, калі бачылі, што ад прыроды можна чакаць вялікіх разбурэнняў ды іншай бяды. Гаспадар хаціны (гаспадыня) запальваў яе з маленнямі ды слёзнымі зваротамі да Бога, каб ён прыслухаўся да бяды людской і супакоіў хмары: «Госпадзі высокі! Госпадзі далёкі! Святы Пятро і Спас, спасіце і памілуйце нас!» Прамовіўшы такія словы, гаспадар быў пераканаиы, што да Усявышняга яны абавязкова дойдуць дзякуючы ўсё той жа грамнічнай свечцы і воля боская сыйдзе на зямлю таксама дзякуючы гэтай свечцы, па полымі («па дымку»), як сцвярджалі нам інфарматары.

Патрыярхальны продак быў цвёрда пераканаиы ў тым, што прырода чуйна адносіцца да просьбаў і маленняў чалавека і таму, калі здзяйсняць такія абрады, свята захоўваючы да драбніц увесь цырыманіял, то і ўсёмагутны дождж стане «слухацца», дапамагаць, выручаць і падтрымліваць.

«Жывая» і «мёртвая» вада. Спрадвеку людзі былі цвёрда пераканаиы, што вада можа быць «мёртвай» і «жывой». Аналогія, магчыма, узнікла тады, калі ў іхняй свядомасці адбываўся падзел усёй прыроды, яе стыхій і з'яў на добрых і злых. Іначай проста і быць не магло, бо тады не выпадала растлумачыць, чаму ў адных выпадках вада дапамагала («ажыўляла», «жывіла»), а ў другіх наадварот — не дапамагала, калі ўвогуле не забівала, «мярцвіла» і таму, значыцца, была «мёртвай». Адбываўся падзел і самой воднай прасторы на «жывую» і «мёртвую». Усё склалася па аналогіі, і калі вада бегла, цякла (рухалася, а значыцца, перамяшчалася), то яна і выручала, надавала жыццёвыя сілы, вяртала здароўе хвораму ці паміраючаму — жыццё. Стаячая ж вада, здавён ведалі першапродкі, не толькі не дапамагала («не ўлівала сілы»), але і ўвогуле небяспечная для ўжывання («можа загубіць чалавека», «звесці са свету»), таму яна і «мёртвая». Калі ў свядомасці людзей адбыўся такі своеасаблівы падзел, то тэрмін «жывая вада» пачалі ўжываць у вуснапаэтычных творах, дзе ім карысталіся для таго, каб некага выручыць, а тэрмінам «мёртвая вада» — там, дзе трэба было атруціць, звесці са свету, прымусіць пакутаваць, хварэць і г. д.

Найбольш часта вада ў такіх варыянтах ужывалася (і працягвае ўжывацца) у замовах. Да вады звяртаюцца амаль што ва ўсіх групах замоў. Толькі ў глабальным плане водная пра-

стора выглядае наступным чынам: «На моры, на лукамор'і», «На моры, на кіяне...», «На сінім моры ляжыць камень...», «На моры, на Сіяні, на рацэ Іардані...», «А цераз сіняе мора ляжала кладка...», «... і брасае ключы ў мора-акіян пад камень Латар» і г. д.[42]. Вядома ж, перад намі тут паўстае не нейкая канкрэтная водная прастора, якую можна паглядзець, да якой можна наблізіцца, а глабальна-міфічнае паняцце, да якога чалавек так і не здолее падысці бліжэй, бо калі толькі ён зробіць крок да яе, то яна імгненна, роўна на столькі і аддаліцца, бо гэта ўяўная, а не рэальная вада. Яна, хутчэй за ўсё, уведзена ў замовы для таго, каб у большасці выпадкаў падкрэсліць «святасць», «магічнасць» і ўсёмагутнасць згаданага жанру фальклору. На гэтым міфічным «моры-акіяне» знаходзіцца першапасаджаны дуб, голле якога можа прыкрыць палову зямлі і там паўстае цемра (так нашы продкі тлумачылі надыход ночы і замену яе днём). Менавіта там жывуць-існуюць шматлікія хтанічныя, дэманалагічныя і ўвогуле персанажы цяжкатлумачальнага паходжання, якія ў абавязковым парадку прысутнічаюць пры выкананні замовы. Недзе іменна там («На моры Сіяні, на рацэ Іардані...») знаходзяцца і хрысціянскія святыя, якія сталі галоўнымі дзеючымі асобамі жанру замоў, што адносяцца (па часу свайго ўзнікнення) не да язычніцкага перыяду, а да часу гаспадарання хрысціянства. Адтуль вылятае птушка («чорная», «злая», «грувасткая», «непатрэбная»), якая асацыіруецца з хваробай, што бязлітасна падкошвае людзей. Толькі такая хвароба, паводле замоў і саміх замаўляючых, вяртаецца не туды, адкуль з'явілася на белы («Божы») свет, а ў іншае месца. Такім месцам з'яўляюцца «ніцыя лозы», «гнілыя балоты», «пустыя пяскі», «глухія лясы» — гэта, значыцца, прастора (зямля), дзе ніхто не жыве і такая хвароба ўвогуле болей там нікому не стане пагражаць: «І ссылаю вас, бясы-дзьявалы, нячыстая сіла, на мхі, на балоты, на гнілыя калоды, на паганыя воды, ідзе Садом і Гамора стрэблены».

Агульнавядома, што ў беларускай міфалогіі вышэйпералічаныя мясціны падчас стварэння Сусвету (Зямлі) былі ўтвораны ворагам (рэзка адмоўным антыподам Бога) чортам (нячысцікам). Таму і лічылася спрадвеку, што гэта мясціны «нячыстыя», бо там жыла-заставалася нячыстая сіла, ёй было адведзена спрадвечнае месца, і туды, безумоўна, нашы продкі імкнуліся справадзіць іншых непажаданых ім персанажаў, у якіх увасобілі яны паморкі, пошасці, хваробы, а таксама ўсе ад-

[42] Усе прыклады замоў узяты з тома БНТ «Замовы» (Мн., 1992).

моўныя з'явы грамадства — вайну, пажары і больш філасофскія паняцці — зло, крыважэрнасць, сквапнасць, бязлітаснасць, цемрашальства, імкненне да ўзбагачэння шляхам падману і забойстваў і г. д. Калі ў вылячальных замовах гэтымі з'явамі і персанажамі не проста палохалі-пералічвалі, а імкнуліся пазбавіцца ад іх назаўсёды, то ў некаторых вуснапаэтычных жанрах гэтага напрамку яны ўсё ж заставаліся і былі адрасаваны... «чорным», нядобразычлівым жыхарам, якія накіроўвалі сваю магутную сілу ўздзеяння вачыма і словам не для вылячэння людзей, а, наадварот, толькі супраць іх, дзеля ўласнай выгады і ўзбагачэння. Адпаведна, калі вяскоўцы прасіліся, каб іх вызвалілі ад такога благога ўплыву нейкага «чорнага» варажбіта, то звярталіся да яшчэ больш «мацнейшага», які мог бы запроста абладзіць такую справу. Ніхто нават і на хвіліну не сумняваўся ў магічных дзеяннях абранага ім шаптуна, усё заставалася традыцыйным — раз ён узяўся (або да яго звярталіся з просьбаю), то яму найперш трэба давяраць, бо самы дробязны сумнеў прывядзе да трагічнай развязкі. Зварот такі мог датычыцца як чалавечага жыцця (уласнага здароўя, лёсу, узаемаадносін, сямейных спраў), так і ўсяго сялянскага набытку (ураджаю, ужо вырасшага ці яшчэ толькі будучага, жывёлы, гаспадарчых будынкаў, выкананай ці выконваемай працы). Калі нешта тут не атрымлівалася ці станавілася горш, чым было, то адразу ўсё гэта спісвалі на праявы нячыстай сілы, нячыстых чараўнікоў або нячыстага («злога») чаравання. У замовах, якія ўсёмагутна ўздзейнічалі на такую бядотную ў жыцці любога селяніна з'яву, і выкарыстоўвалася вада, увасабляючая сабою міфічную сілу, здольную на ўсё — ад дробнага дзеяння (уплыву) да нейкага грандыёзнага перайначвання прыроднага працэсу. Многае абавязкова ўтваралася па аналогіі. Раз вада цякла, то павінна была цячы і тая з'ява, супраць якой накіроўвалася (ці для ўзмацнення якой ужывалася) замова: «Добры дзень, вадзіцы-крыніцы! Мы не прыйшлі па ваду, мы прыйшлі па сваё малако. Як у крыніцы вада прыбывае мінутамі, гадзінамі, часінамі, штоб і малако прыбывала мінутамі, гадзінамі, часінамі. Як нам Бог яго даў, штоб у нас яго не адабраў. Я не іду ваду браць, іду ў Госпада Бога спору браць» (Замовы, с. 59); «Вадзіца ж ты царыца, Божая памашніца, красная дзявіца, вастошніца і памошніца! Памагаеш ты ўсім мохам і балотам; памажы і майму конічку сівенькаму. Ішла ж ты мохамі і балотамі, і крутымі гарамі, і жоўтымі пяскамі, і змывала ты крутыя горы, і жоўтыя пяскі, і глыбокае карэнне, і шырокае лісце, і зялеза марское і важкое — ізмый жа ты з

майго Божага конічка ўсякае ліха прыгаворнае і наброднае, і жаноцкае і парабоцкае, і мужыцкае і дзявоцкае» (Замовы, с. 85); «Пры крыніцы, пры вадзіцы зялёны тын стаяў. Пад тым тынам крынічка. Той крынічкай Мацер Божая заведала, крынічку адмыкала. Раба Божая Агата прыступала, вадзіцу набірала, красну кароўку падмывала, штоб яна зацёла не мала, у ёй малачко прыбывала. У калодзежнай вадзіцы свяшчэннік малітвы чытаў, маць прачыста птушак рассылала: «Ляціце, мае птушачкі, канапелькі збірайце, маёй кароўцы малачка шукайце; патойнага, падзіўнага і падумнага, прыгаворнага — усякага» (Замовы, с. 85); «Дзень добры, вада-вадзіца, красная дзявіца і руданіца, вымываеш ты горы і даліны, змый жа ты маёй кароўцы (масць) урокі, прыгаворы ўрочныя, прыгаворныя, падзіўныя і раздзіўныя, паспешныя і пасмешныя, жаласныя і радасныя, дзявоцкія, хлапоцкія, жаноцкія, бабскія і мужскія, хазяінавы, хазяйкіны, удовіныя, удаўцоў і ўсіх удалых малайцоў.

Другім сціхом, Гасподнім слыхом, Мацер Божая святая, Ісусам Хрыстом, святым Раждзяством з Пятром і Паўлам і святым Міхаілам. Ішлі яны дарогаю шырокаю, прыйшлі яны к сіняму мору, сярод сіняга мора сталі, у сінім моры вадзіцу бралі, етай вадзіцай кароўку (масць) падмывалі, малако прыбаўлялі, урокі-прыгаворы змывалі, падуманыя, пагаданыя, урочныя, прыгаворныя, пацешныя, пасмешныя, жаласныя, радасныя, жаноцкія, дзявоцкія, бабскія, мужчынскія, удовіны, удаўцоў і ўсіх удалых малайцоў» (Замовы, с. 86).

Наіўны чалавек цвёрда быў перакананы, што, вымаўляючы магічныя словы замовы, ён засцерагае сваю карову ад уздзеяння злых чараўнікоў. Больш таго, гэты вуснапаэтычны твор здольны быў вяртаць страчанае (невядома ад чаго ідзе) малако. Менавіта з гэтай прычыны пералічваліся лугі і крыніцы, палі і бераўкі, дзе падчас пашы хадзіла карова, бо паводле ўсвядомленага перакананння яе гаспадара там яна недзе і «спатыкнулася» аб нешта замоўленае, там недзе і аддала малако чужому. Яшчэ адзін немалаважны аспект — пералічваліся магічныя гаспадары жывёліны (бацька — сын, дзяўчына, бабка, мужчына, жанчына, удава ці ўдавец і г. д.). Ад іх імя выконвалася замова. Старадаўняя родавая аснова дайшла да нашага часу, стала абавязковай, непарушнай, а ў некаторых выпадках — «святой». У тыя часы ранняга язычніцтва жывёла (карова) належала не аднаму, а ўсім, «роду-племені», таму адпаведна і засцерагалі яе ўсе, агульна. Але калі такая характэрная асаблівасць захавалася, замацавалася, то іншая — магія руху, прад-

мета дзеяння — цалкам адсутнічала. І адсутнічае яна не па віне інфарматараў, бо ў іх гэтая магія ёсць, яны без яе проста не могуць абысціся, а па віне тых, хто запісваў вуснапаэтычны твор і ўпусціў такі надзвычай важны фактар.

Нельга забываць і пра тое, што ў адпаведнасці з практычнай накіраванасцю замовы для ўзмацнення яе дзеяння, што залежыць найперш ад дакладнасці і выразнасці слова, знаходзіцца багаты і непаўторны падбор паэтычных сродкаў. Чырвоны колер як сімвал хваробнага пажару, які «паліць», «прымушае хварэць», «адбірае малако», «засціць маёй роднай кароўцы вочы», «вярэдзіць кароўцы вымя», «выпальвае кароўцы рогі-ногі» і г. д. Скразны эпітэт тут выкарыстаны, бясспрэчна, нездарма, бо ўжываецца па асацыяцыі з той з'явай (хваробай, «чорнымі» вачыма), супраць якой у першую чаргу накіраваны. Адзначым, што асацыятыўнасць увогуле, асабліва там, дзе ў вуснапаэтычных творах разглядаемага жанру сустракаецца вада, адыгрывае важную ролю. Матыў нейкай цудоўнай агароджы, якая нярэдка абмываецца непераадольным водным патокам («замыкаючы губы-зубы»), матыў пералічэння ўсіх мясцін, дзе жывёліна магла пабыць за дзень, абавязковага згадвання суставаў каровы ці мясцін, па якім вада працякае і ўсё там чыста (у сэнсе ад хваробы) ачышчае, — усе яны вынікаюць з ходу думак, такога асацыятыўна-практычнага мыслення, калі ў самой аснове замовы супастаўляецца не абстрактная сімволіка, нейкая малазразумелая метафарычная ўмоўнасць, а акцэнт робіцца на якасныя характарыстыкі (уласцівасці) прадметнага свету. Падабенства такіх характарыстык, практычны вопыт, накоплены на працягу шматлікіх стагоддзяў, кемлівы і дапытлівы погляд на прыроду, прыродныя стыхіі і акаляючыя з'явы давалі магутны штуршок для параўнання ці атаясамлівання (што не адно і тое ж, асабліва ў замовах!) пэўнага прадметнага вобраза з сімвалічным, але далёка не ва ўсіх выпадках багатым на выяўленча-мастацкія сродкі, бо нярэдка інфарматары карыстаюцца «звычайнай» (дыялектнай) мовай. Менавіта гэтае моўнае засцераженне з'яўлялася той усеагульнай і ўсёмагутнай сілай, на якую ў будзённым жыцці спадзяваўся патрыярхальны чалавек.

У сілу замоў верылі не толькі наіўныя людзі, але і многія даследчыкі, калі знаёміліся бліжэй з працэсам і вынікамі замаўлення («шаптання»). Вось што пісаў яшчэ ў дакастрычніцкі час А. Ветухоў: «Сучаснае навуковае мысленне ў сваім шырокім патоку, які нясе субстанцыі, рэчы, матэрыю ў бездань з'яў, працэсаў і сіл, на розных пунктах, у розных галінах

навук улаўлівала ў розных кутках і выносіла на сярэдзіну цячэння асобныя факты, назіранні, якія пралівалі святло на сутнасць, на асновы жыцця гэтай магутнай зараз, і заўсёды прызнаваемай за такую, сілы — унушэння, уздзеяння словам на самыя інтымныя бакі чалавечага духу, яго псіхікі»[43]. І ён жа, нібы прадбачачы тое, што адбудзецца і што на самой справе адбываецца ў наш час, адзначаў: «...дзякуючы настойлівым работам навуковай думкі многія з'явы, якія засведчаны помнікамі народнай творчасці, але лічыліся домысламі, пустой фантазіяй, становяцца на глебу рэальнасці»[44].

Таму нядзіўна, што ў аснове шматлікіх лекавых замоў спалучаюцца агульныя светапоглядныя ўяўленні, у першую чаргу элементы анімістычнага мыслення, калі ўласцівасці жывой прыроды прыпісваліся не толькі прадметам, але і з'явам псіхічнага, пачуццёвага характару (душэўны стан чалавека, яго пачуцці і г. д.), і водгаласы поглядаў, звязаных з першабытнай практыкай, у якой вялікае месца належала інстынктыўным дзеянням і хутчэй чыста практычна-маральным псіхалагічным спосабам дапамогі. З гэтай, мабыць што, нагоды хваробы, пошасці, чараўніцтва ў замовах выступаюць як нешта рэальнае (нас пераконваюць у гэтым самі інфарматары: «Кроў запяклася ў вузельчыкі, не цячэ па жылах, а станеш піць пастаянна, тройчы на дзень, ваду са Святой крыніцы, то і вузельчыкі тыя самі па сабе разыйдуцца, кроў разагрэецца»), а раз рэальнае, то яго можна калі не рукамі пакратаць, дык «выгрызці», «выпаліць», «выпаласкаць» ці «вымыць». Чорнае насланне ці хвароба нярэдка персаніфіцыруюцца і таму да іх звяртаюцца як да жывой істоты, якая сапраўды існуе, знаходзіцца недзе побач і здольна адразу ж адгукнуцца, неяк адрэагаваць на зварот.

Калі чалавек хацеў падкрэсліць, што ягоная справа датычыцца нейкіх вузка гаспадарчых аспектаў, то стараўся адпаведна ўжываць замову, дзе гаворка вялася не пра «акіян-мора», а пра лакальна-акрэсленую тэрыторыю і тут ужывалася тая водная прастора, якая ўсім была вядома, не з'яўлялася міфічна аддаленай, а наадварот, яе выразна ўяўлялі, бо яна і працякала недзе паблізу, тым самым акрэслівала месца дзеяння, якое толькі мела адбыцца ці ўжо на самой справе адбылося, і вымаўленне замовы — гэта вынік (станоўчы ці адмоўны) таго

---

[43] Ветухов А. Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова: Из истории мысли. Варшава, 1907. Вып. 1-2. С. 103.

[44] Тамсама. С. 103.

самага дзеяння. «Добры дзень, крыніца Іарданная. У гэтай крыніцы тры чараўніцы: адна мядова, друга вінова, трэцяя малочна. Ні прыйшла вады ўзяць, а прыйшла армянскі сыр узяць» (Замовы, с. 86). Тут, здавалася б, нічога незвычайнага няма, акрамя таго, што крыніца носіць біблейскую назву — «Іарданная», і гэта падкрэслівае непарыўную сувязь замовы з хрысціянскай рэлігіяй, як і «трыадзінасць» самой крыніцы: «мядова», «вінова», «малочна». Але ж па аналогіі з цячэннем самой крыніцы цякуць і тыя тры міфічныя крыніцы, бо яны, паводле перакананняў нашых продкаў, з'яўляюцца таксама ўсведамленнем той жа воднай прасторы. Проста для іх «задобрывання» яны становяцца «мядовай», «віновай», «малочнай» і гэта дае ўпэўненасць таму, хто вымаўляе замову, што такім шляхам ён схіліць духаў вады ці саму ваду да сябе і яна дапаможа. Даволі часта «крынічанька» або вада з яе выступаюць у замове на пярэдні план і тады да іх звяртаюцца раней, чым да Бога, боскіх святых, апосталаў і г. д. «Крынічанька, сцюдзёная вадзічанька, святая панахвідніца ішла з сіняга мора аблакамі, з цёмнага леса ляскамі праз сырое карэнне, праз цвёрдае каменне, на трыдзевяць ключы замыкала, Госпада Бога прызывала: «Прыхадзі, Гасподзень, на помач». Што будзець вам, то будзець і мне. Аташлём балезні, дзе пташкі не лятаюць, дзе звяры не збягаюць, дзе сонца не свеціць, дзе луна не ходзіць, толькі адзін міласцівы Гасподзь Бог усё гэта разбіраець» (Замовы, с. 359). Акрамя таго, што тут наперад самога Бога высоўваецца «крынічанька, сцюдзёная вадзічанька», мы можам смела сцвярджаць, што зачын твора — гэта яго язычніцкая аснова, калі наіўны чалавек звяртаўся ў першую чаргу да стыхіі, да таго, што яму было незразумелым. Але гэтая язычніцкая аснова арганічна спалучылася з біблейскімі святымі і самім Госпадам Богам. Нядзіўна, што такое своеасаблівае спалучэнне ў замовах розных рэлігійных плыняў забаранялася хрысціянскай царквой. Тым не менеў хрысціянства не здолела цалкам перамагчы язычніцтва ў пакланенні вадзе, яе шанаванні і абагаўленні, а толькі напластоўвалася на яго і ў такім выглядзе дайшло да сённяшняга часу.

Адзначым наступную акалічнасць — у замовах, накіраваных супраць урокаў («Ад урокаў», «Ад нагавору», «Ад прымаўкі», «Ад стацця» і інш.), найбольш звяртаецца ўвага на цудадзейную здольнасць самой вады. Потым ужо магчымасці гэтыя нібы замацоўваюцца словамі ці дзеяннямі святых («Госпада», «Бога», «Госпада Бога», «Багародзіцы»).

«Вадзіца-царыца, бегла ты з мора сы вастока, будзе табе слава да века, змывала ты сырое карэнне, белае каменне, так ізмый етай карове (трэба сказаць етай каровы масць) крокі, прыгаворы прыдуманыя, прыгаданыя, прысмешныя, натужныя, наносныя, вадзяныя, ветраныя. Вам, урокам, не бываці, па жылках малака не разганяці, цела не сушыць, сэрца не знабіць. Выйдзі ж ты, урок, з касцей, з мясцей, з ярых ачэй, з буйныя галавы, з жоўтыя крыві, з рыжага мяса, з белага вымя з усіх жылачак у етай каровы (гавораць масць).

Цякла рэчка цераз мора, прабівала каменныя берагі, прапускала ключы вадзяныя. Так прапусці етай каровы ключы малачаныя, пабочныя, падбрушныя, бакавыя, задавыя. Як у крыніцах і ў азёрах і ў калодзезях вадзіца прыбывала, так прыбудзь у етай каровы малачко з жылачак, з вымечка ў цыцачкі, з цыцачак у даёначку рабе Божай (імя сваё). Яна цябе кормя, яна цябе поя, яна табе дабра жалае. Прылюбі, Госпадзі, мой дух. Амінь» (Замовы, с. 294—295); «Дабрыдзень табе, вадзіца-царыца, прэкрасная дзявіца, марская крыніца. Ішла ты з-пад крутых гор, з-пад ясных зор, тонкімі жыламі, марскімі сіламі, падмывала ты крутыя берагі, мыла ты жоўтыя пяскі, умывала ты сырое карэнне, белае каменне, калоды валяныя, шоўкаву траву, — ну, прашу, цябе, вадзіца-царыца, не сам сабою, — Прачыстаю святою, абмый жа ты ў раба Божага ўсю з яго балезь, калюшчую, і гарушчую, і палушчую, і радзімую, і надзіўную, і папрышную, і ўрошную, і гарушчую, і прыгаворную, і ветраную, і мінутную, і часінную, і зарынную, і паўдзённую, і вячэрнюю, і паўношную; і ўмывай з усіх яго печаней, з лежаней, з рацівa сэрца, з тонкіх белых жыл, і з пражылак, і з буйных суставаў і з паўсуставаў, і з буйныя галавы і з русага воласу, громкага голасу, і з ясных глаз, і з гаручых слёз, і з румянага ліца. Не сам жа сабою прасіў, вадзіца-царыца, а Прачыстаю святою. І стань, Маць Прачыстая на помач! І ўсёй гэтай балезні ў раба Божага не бываць на гэты час, на гэты раз і на мой прыгавор. Ідзі з раба Божага на мхі, на балоты, на гнілыя калоды, на векі вякоў. Амінь» (Замовы, с. 259—260).

Як відаць нават з гэтых прыкладаў, сама хвароба, урок, «сглаз» падаюцца як нешта жывое, існуючае ў жывым свеце (дакладней, у міфічным, бо хоць і малюецца яно ў вуснапаэтычных творах з нейкімі рэальнымі рысамі, па-падабенству, усё роўна ствараецца нешта фантастычнае). Гэтая непажаданая істота, зразумела ж, насуперак волі чалавека, прыходзіць да яго самога, чапляецца да ягонай жывёлы, наводзіць страх

ці паморак на гаспадарку. Яе трэба выгнаць любой цаной і пажадана, каб найхутчэй і назаўсёды, і не важна ўжо, якім метадам будзе карыстацца варажбіт, шэпчучы замовы па просьбе канкрэтнага гаспадара: пагражаць фізічнай расправай, дамаўляцца да нейкіх задавальняючых умоў або вымывання (змывання, злізвання, знішчэння) вадою, якая таксама не ведае сабе ніякіх перашкод на сваім шляху. Здзіўляе дасканалае веданне не толькі мясцовай геаграфіі, але і будовы арганізма (не надта важна — чалавека ці жывёлы). Не выключана, што нежаданне гэтае ніштo іншае, як своеасаблівы практычны набытак раннеязычніцкіх «хірургаў» («костаправаў», «кровастрымальнікаў», «кровапушчальнікаў»). Мы звярталі ўвагу на тое, як традыцыйна разгортваецца дзеянне ў замовах, — зварот да язычніцкай стыхіі, а потым «ачышчальная вада» саступае месца хрысціянскім святым ці нават самому «Госпаду Богу», або, наадварот, святыя пачынаюць дзеянне («завязваюць»), а потым ужо ідзе імітацыя «расправы» над хваробаю («урокамі»). Усё павінна было адбывацца нібы само па сабе («чаргою»), але яна фіксавалася, пацвярджалася пэўнымі замацоўваючымі «этапамі», даходлівымі любому чалавеку сродкамі, якія павінны былі знаходзіцца пад рукою.

Працэс вылячэння ў свядомасці нашых продкаў «працякаў», як «цякло» на іхніх вачах і ўсё ў акаляючым жыцці ды і само жыццё таксама. Калі нехта недзе параніўся, то выдатна бачылі, што кроў цякла, выцякала (а калі моцна, то «цурчэла», «лілася», «бегла»). Кроў асацыіравалася з вадою, і да рэчкі і да крыніцы (толькі крывавай) абавязкова звярталіся ў вуснапаэтычных творах: «Із-пад ясныя зары, із-пад белыя гары цякло тры ракі. Рака малочная, вадзяная і крывяная. Я малочную разап'ю, вадзяную разаллю, а крывяную астанаўлю» (Замовы, с. 157); «Ішло тры браты дуба рубаць. Дуба не зрубалі і кроў замаўлялі. Цякло тры рэчкі: адна вадзяна, друга медзяна, трэця краўляна. Вадзяну выллю, медзяну выпʼю, краўляну замоўлю» (Замовы, с. 156). Як бачым, у замовах такога плана асноўным мастацкім сродкам, які павінен быў дапамагаць у дасягненні пастаўленай мэты, з'яўлялася параўнанне. Яно ўзнікла недзе ў сівыя язычніцкія часы ў працэсе паступовага пазнання чалавекам акаляючай яго рэчаіснасці. Чым болей ён усяго пазнаваў, спрабаваў растлумачыць, тым болей узнікала пытанняў. Усе гэтыя супастаўленні, адрозненні ці характэрныя ўласцівасці (рысы) вялі нашага продка да яшчэ большых і ўжо не толькі практычных, але і філасофскіх абагульненняў.

У адной з замоў («Ад хінці, цёткі, варагушы, трасцы») вада ўяўляецца і паўстае не проста буркатлівай крынічкай ці хуткаплыннай ракой, а «вазмушчэннай вадой». Такое азначэнне з'явілася, трэба думаць, хутчэй за ўсё ад спецыфічнай хваробы — ліхаманкі (па-народнаму — «трасцы», «хінці» і г. д.): «На чорным моры, на белым камні стаіць каменны стоўб, у том стаўбе спасаліся ўгоднічкі босыя — святы Сусой і святы Сакескі. Увідзелі яны ў чорным моры вазмушчэнную ваду; з вазмушчэнныя вады вышла дванаццаць жон, босыя і праставалосыя, беспаясыя» (Замовы, с. 252).

Калі гаворка вялася пра вылячэнне жывёлы (кароў) ад злых вачэй ці ад усемагчымых хвароб, ад страты малака, то і пра ваду (па аналогіі) згадвалася амаль у кожным вуснапаэтычным творы. І вада там уяўлялася «лакальнай», г. зн. невялікім вадаёмам, воднай артэрыяй, якія знаходзяцца побач з населеным пунктам (ці ў ім самім), і кожны, хто вымаўляе замову, ведае пра такое існаванне. Гэткі ж самы факт характэрны і для замоў «Ад скулы», «Ад скуліцы». Тут таксама ўсё павінна зрабіць вада: «вымыць», «знесці», «выгнаіць» нарыў: «Вадзіца-царыца, красная дзявіца, вымываеш ты з мора белыя камушкі і перамываеш жоўтыя пяскі, абмый раба Божага скулу-скуліцу, красную дзявіцу і сінюю сінюгу, і белую бялугу, і жоўтую жаўтугу, із раба Божага з русага воласа, з бумажнага цела, з румянай крыві. І скула-скуліца, красная дзявіца, выхадзі, выступай на зялёныя лугі, і на шырокія лісты, і на шчырыя бары, і на тоўстыя дрэвы, — там табе гулянне, там табе буянне — у раба Божага нет гуляння, нет буяння. Не будзеш ты выхадзіць, скула-скуліца, вазьму дванаццаць прутоў і дванаццаць ігол, буду скуліцу калоць і пароць, сеч і рубаць, на зялёныя лугі выганяць і на шчырыя бары, і на тоўстыя дрэвы — там табе гулянне і буянне» (Замовы, с. 202—203); «Вадзіца-царыца, красная дзявіца, каціласа з рэк, з парэк, з ключэй, з падключ, з-пад крутых гор, з-пад ясных зор, з-пад цёмнага булука (хмары), з-пад яснага месяца, з-пад краснага сонца. Скула-бялуха, скула-краснуха, скула-чарнуха, скула-жаўтуха, скула-зелянуха, скула-вішнюха — вас дванаццаць скул, вас дванаццаць красот. На чом скула схавалася, на чом з'явілася: ці на паходзі, ці на рабоці, ці на піцянні, ці на ядзенні? Да мёртваму чалавеку па свеце не хадзіці, з людзьмі не бяседаваці, так у раба Божага ўроцы не бываці» (Замовы, с. 205). У гэтых абодвух прыкладах ярка адлюстраваны язычніцкія карані: зварот да «вадзіцы-царыцы», «вады-вадзіцы», адсутнасць нават згадвання хрысціянскіх святых, пералічэнне мясцін, ад-

куль можа выцякаць або ліцца вада, і замест традыцыйнай закрэпкі, дзе гаворка ў іншых творах вялася непасрэдна пра ўзмацненне ролі хрысціянскай рэлігіі (святых, апосталаў, Бога), прысутнічае згадванне пра фізічную расправу над скулай. Што таксама немалаважна, бо далёкія продкі і такі метад уздзеяння на хваробу лічылі даволі эфектыўным і ён меў месца ў іхняй практыцы. Вада павінна была ўжо толькі «зафіксаваць» здзейснены факт і вымыць цела чалавека з сярэдзіны, дакладней, абмыць ад непажаданых «урокаў».

Звернем увагу на беларускія чарадзейныя казкі, у першую чаргу на тыя вуснапаэтычныя творы, дзе гаворка вядзецца пра ўсемагчымых асілкаў, якія ўступаюць у паядынкі з цмокамі, змеямі, гадамі і адпаведна раняцца самі ці раняць, а то і забіваюць іхніх паплечнікаў (сяброў, братоў), і яны вымушаны ратаваць ад смерці ці нават вяртаць да жыцця пры дапамозе «жывой» вады. Назва яе можа быць рознай, у большасці выпадкаў яна — «гаворачая», бо нясе ў сабе само паняцце жыцця («жывучая», «ажыўляючая», «здароўчая», «здараўляючая» і г. д.). Абавязкова агаворымся, што ў такіх выпадках вада нясе людзям не здароўе, выносліваць, моц, якія патрэбны ім у звычайным (будзённым) жыцці для выканання простай, але надзвычай цяжкай працы, а сілу, магутнасць, фантастычнасць. Зрэдку на гэта ў казках так прама і ўказвалася: «Так яны (людзі старыя. — *А.Н.*):

— Вазьмі вядры і прынясі поўна.

Ён прынёс і кажа:

— Піце.

— Папрабуй сам напіцца.

Ён як узяў, так адразу цэла вядро выпіў. Так яны кажуць:

— Прынясі два разы столька.

Ён прынёс, так кажуць:

— Папрабуй, — а ён усё дачыста выпіў.

Так трэці раз кажуць яму:

— Ідзі і прынясі яшчэ два разы столька.

Ён і тым разам выпіў усё. Тэраз пытаюцца ў яго:

— Ну, як у цябе велька сіла ест?

— Чую — кажа, — такую сілу, цо мог бы ўсю зямлю перавярнуць, жэб тылё далі мне такі стоўп» («Аб рыцару, які забіў двух змеяў»)[45].

Тут галоўны герой казкі, для ўзмацнення сілы, набыцця незвычайнай магутнасці, п'е ваду (многа вады), бо менавіта

[45] Чарадзейныя казкі. Мн., 1973. Ч. 1. С. 299. У далейшым спасылкі даюцца на гэтае выданне, у дужках — назва казкі, старонка.

многа сілы павінна прыбавіцца («льецца вада» — «уліваецца сіла»). Але ж ёсць сведчанні, дзе персанаж п'е не ваду, а саму сілу: «Выпіў ён (Іван-царэвіч. — *А.Н.*) сілы — і яшчэ тры галавы збіў» («Падземнае царства», с. 131), або калі такі казачны асілак знясілена прыпадае да бочкі з сілай: «Прыйшоў ён к склепу, адамкнуў, увайшоў у гэты склеп, ажно там стаяць бочкі па правай руцэ і па левай. Іванька-царэвіч узяў у той бочцы, што стаяла па правай руцэ, крант адпусціў і выпіў сілы. І здзелаўся крэпкім» («Падземнае царства», с. 126).

Нярэдка перад тым, як адправіцца ў далёкую дарогу, галоўны герой даведваецца ад нейкага выпадковага памочніка, сябрука, таварыша, што «ёсць моцная і слабая вада», якая можа здорава дапамагчы ў цяжкіх выпадках. Трэба толькі своечасова запасціся такой вадкасцю і ўжываць яе, калі спатрэбіцца. Праўда, рабіць гэта трэба так, каб вораг (супернік, праціўнік) не заўважыў ці не ўбачыў, бо ён можа проста сам здабыць яе з цудоўнай крыніцы (калодзеж, мора-возера) ці скрасці тую, якая ўжо назапашана станоўчым героем і знаходзіцца ў нейкім сасудзе: «І давай жа біцца, кралевіч як сціснуў змея, аж косці затраскацелі, ледзьве змей вымавіў: «Падай вады!» Так жонка дала яму слабое вады, а брату моцнае, так кралевіч яшчэ дужэйшы зрабіўся, а змей чыста аслабеў... І давай зноў лупіцца, і кралевіч так прыціснуў змея, што ён ледзьве мог вымавіць: «Падай вады!» Яна дала змею слабае, а брату моцнае вады. Тады кралевіч яго дарэшты забіў...» («Як тры змяі тры кралеўны на той свет пахваталі», с. 31). Пасля таго, як станоўчы персанаж забіваў або перамагаў свайго ворага, то ён бязлітасна сек цела забітага суперніка на дробныя часткі: галовы адсякаў ад тулава, языкі вырываў, бо чамусьці спрадвеку лічылася, што цмок ці цуда-юда кусае языком, і кідаў усё гэта ў ваду ці за ваду, якая павінна была ўяўляць сабою нейкую мяжу роду-племені, куды ніхто не меў права, без дазволу на тое, уварвацца. У паасобных выпадках галоўны герой не толькі здрабняе, але да ўсяго яшчэ і спальвае цела змея, потым усё гэта (што засталося) кідае ў ваду і менавіта вада зносіць нечыстоту, ачышчае пэўную тэрыторыю (зямлю): «Сабралі яны (браты. — *А.Н.*) усе галовы спалілі на асінавых дрэвах, а попел на быстру рэчку пусцілі» («Іван Сучкін сын залатыя пугавіцы», с. 54). Мала таго, што галовы спалілі, але ж спалілі іх не на звычайным вогнішчы, а на асінавых дравах. Асіна ж, як агульнавядома, увасабляе сабою прывід нячыстага (нячыстых духаў, нячысцікаў), пры яе дапамозе ад гэтага ўсяго і пазбаўляюцца, бо ўжываць дрэва якой-небудзь іншай, «чыстай» пароды катэгарычна забаранялася.

У адной з чарадзейных казак персанаж для набыцця сілы п'е не ваду, не саму сілу, а віно, якое таксама асацыіравалася толькі з вадою: «Старуха бярэць свае залатыя ключы, атвараець патаемныя паграбы.

— У мяне здзесь ёсць дзве куфы віна. З якой стараны будзеш піць віно: ці з правай, ці з левай?

— Я буду піць хоць з правай.

І як напіўся, яшчэ пасільней стаў, а яна сільна асалапела» («Пра Ігара Ігаравіча, пра старыка Палугрыма», с. 291).

Рыхтуецца для будучага паходу не толькі адзін асілак, але і ягоны конь таксама, бо ён жа павінен везці на сабе магутнага багатыра. Адпачываць яму не давядзецца ды яшчэ неабходна будзе і актыўна дапамагаць свайму гаспадару, а нярэдка і выручаць яго з самой бяды (калі не ад смерці!): «Ах, Васіль Васільевіч! Пусці мяне ў чыста поле выкатацца, шаўковай травы пад'есць і крынічных вод напіцца» («Цар Васіль», с. 148).

Саперніки казачнага героя ідуць на розныя хітрыкі, стараюцца перамагчы яго любым чынам, калі не ў адкрытым, роўным баі, то падманам, хітрасцю давесці персанажа да такой ступені, калі ён не будзе здольным супрацівіцца: «Кінуў ёй (бабе. — *А.Н.*) бухон хлеба ў мяліцу, а сам давай скарэй уцякаць. З'ела змяя хлеб-соль, яе і разабрала. А яны не п'юць такой вады, якую п'юць людзі; дык яна і пабегла ў сваю старану. Там было такое возера, адкуль усе яны бралі ваду. Вось яна піла-піла адтуль ваду, піла-піла, выпіла палавіну возера. Тады ўзнова пагналась за Сучкіным сынам. Гналась, гналась — вот даганяе!» («Іван Сучкін сын залатыя пугавіцы», с. 54). Тут нават існуе нейкае міфічнае (без назвы і ўказання канкрэтнага месца) «нячыстае возера», адкуль усе гэтыя пачвары, ворагі станоўчых персанажаў бяруць ваду для сваіх патрэб. Нельга забываць і пра тое, што некаторыя з такіх крыніц (вадаёмаў) могуць служыць пасткай для сумленных людзей, трапіўшы ў якую яны ці гінуць, ці назаўсёды развітваюцца з воляй і становяцца палоннымі: «Тады як цапнуў паліцай-булавой па гэтаму абрубцу, ён яго зламіў. Тады коўшчычак палажыў і другі раз як цапнуў — нічога здзеся не стала: ні крыніцы, ні абруба, ні коўшчыка, толькі рэзаная кроў пацякла руччом. А ім не стала ні жару, ні палу, і піць не захацелась. Тады апяць пабяжалі яны» («Таратурка», с. 106).

Ва ўсіх астатніх, зафіксаваных намі выпадках вада з'яўляецца «жывой», «зрастушчай», «жывушчай» і г. д. Цудадзейныя ўласцівасці такой вады не даюць загінуць галоўнаму герою і ягоным таварышам, болей таго, ведаючы пра тое, што

ім моцна дапамагае вада, дзейнічаюць без аглядкі і больш упэўнена, бо іхні вораг такой падтрымкай, у самую цяжкую і катастрафічную хвіліну, не валодае. «І зрубіў яму Таратурак усе яго дванаццаць галоў, і прабіў доўгамерным кап'ём яго рацівае сэрца, і праліў гарачую кроў. Січас гэта дзела вазнала Самііхліда Міхайлаўна, што ён прыехаўшы да Слана Іванавіча; ташчыць гэты дзве бутылі вады і яму падаець і сама з ім на добрага каня садзіцца, і ўязджаюць з гэтых мястоў. Прывёз Таратурак Слану Іванавічу жывой і мёртвай вады і жану яго-ную, і прылажылі яны яго галаву к тулаву, і палілі жывой вадой і лілі із бутылі ў вуста, і ў чэцверць гадзіны Бог збавіў, і ён жывой стаў» («Таратурка», с. 112); «Не дасць ён мне жыць! Ён мне будзець зло дзелаць! Трэба ўзяць да яго ўбіць саўсім! — думаець ён. — Калі ж ба і ён мяне не ўбіў, у сэрца ўвайшоўшы. Ёсць у мяне пляшка жывушчыя вады, пляшка гаюшчыя, вазьму я іх для запаса ў кішэнь сабе!» («Іван Падвей», с. 197); «Валігор і кажа:

— А дастань мне вады зрастушчыя і жывушчыя!

Яна (гадзюка. — *А.Н.*) папаўзла і прынесла вады. Пайшоў Вярнігор к Іваньку. Памазалі яны яго вадой зрастушчаю — галава зраслася з тулавам; памазалі вадой жывушчаю — Іванька ажывіўся» («Чавалай», с. 239).

Цікава адзначыць і наступны факт, што жывую ваду асілак набірае сам (у запас), яму прыносіць яе старая бабуля (баба, жонка, царэўна, якую ён выручае), але, найболей, гадзюка ці воран (крук), якіх ён вымушае гэта зрабіць, бо ў адкрытую пагражае смерць іхнім дзецям. Таму адпаведна тым нічога іншага рабіць не застаецца, як ратавацца самім і вымольваць паратунак малым. Не лішняй будзе і паралель з тым, што народныя казачнікі з багатага практычнага вопыту ведалі пра жывучасць гадаў і пра даўгалецце ворана (крука).

«Крук яму гаворыць:

— Што ты ад мяне жалаеш?

— Што я ад цябе жалаю? Прыстаў мне цалюшчай і жывушчай вады, а калі не дастанеш, то сколькі вас есць — усе пагібнеце.

Так крук, узяўшы пузыркі, паляцеў за трыдзевяць зямель у дзесятае царства, іншае гасударства і дастаў вады з-пад вялікай стражы і прыносіць Пакацігарошку.

Палучыўшы сію ваду, Пакацігарошак для вернасці ўзяў яго дзіця за абе нагі і разарваў папалам.

— Я цяпер уверую, ці верная лі вада?

Ён адной вадой памачыў, стала кручаня цэла, а другою памачыў — і кручаня аджыло, стаў благадарыць і пусціў яму дзіця. Цяпер ён прыходзіць к сваім братам і ўзяў памачыў іх цалюшчаю вадой і сталі яны цэлы, а другою памачыў — сталі жывы» («Пакацігарошак», с. 219); «Не ўспеў яшчэ Гарошак добра аглядзецца, ажно воран ужо і прынёс у дзюбе пляшачку жывое вады. Гарошак, узяўшы тую ваду, памачыў братам вадою вочы, дак яны і абжылі...» («Казка пра змея», с. 232); «Ён падвязаў яму бутылачкі, той воран і паляцеў. Прылятае к той крыніцы, дзе гаюшчая вада; апусціўся нізенька і ляціць. А вартаўшчыкі за ім гоняцца, хочуць паймаць яго. Ён праляцеў усе гэтыя варты і падняўся ўгору; павіс на тую крыніцу і ўзяў гаюшчай вады. Тады прылятае к той крыніцы, дзе жывушчая вада, і яе так жа набраў. Цяпер ён паляцеў назад. Паляцеў ён туды, таго ворана сына Булат — добры маладзец узяў і разадраў напалам яго. Тады зляпіў, памазаў гаюшчай вадой — загаілась, памазаў жывушчай — ажывіўся» («Булат — добры маладзец», с. 361).

У адной з чарадзейных казак станоўчы герой вымушаны карыстацца для ажыўлення не жывой вадой, а жывою кроўю: «Воўк узяў самае старшае кручаня, схапіў і сказаў крукам:

— Прынясі мне жывушчай крыві, так аддам вам кручаня.

Яны прынялі яму жывушчай крыві. Ён узяў тую кроў, памазаў таго каня і конь устаў. Потым падышоў да таго чалавека, што забіты, памазаў яго кроўю, і стаў жывы» («Воўк», с. 485).

Калі сам галоўны герой браў «жывую» ваду, то яму тлумачылі, як гэта трэба было рабіць, каб не парушыць спрадвечнай традыцыі: «Анно глядзі, каб стаў задам да тае крыніцы, то і яны пастануць задам, так ты вазьмі, спусці бутэлечку нізначне, набяры з між ног вады і пад паху падцягні леваю рукою, анно праваю не бяры, бо яны (вартаўнікі. — *А.Н.*) паадварочваліся і, угледзеўшы, што ты гэтакі, укінулі б цябе туды» («Аб трох братох і воўку», с. 487).

Такім чынам, гаворачы аб выкарыстанні ў вуснапаэтычных творах «жывой» і «мёртвай», а таксама «замоўленай» вады, адзначым, што ўжывалася такая тэрміналогія толькі ў двух жанрах — замовах і чарадзейных казках.

ВЫШЭЙШЫЯ БОСТВЫ БЕЛАРУСКАЙ МІФАЛОГІІ

Дакладных звестак пра нашых продкаў-язычнікаў вельмі мала, ды і тыя надзвычай моцна дэфармаваны часам, падзеямі, уплывамі, увядзеннем хрысціянства на спрадвечна беларускіх землях. Таму светапогляд і светаўспрыманне далёкіх прашчураў застаюцца для нас, сённяшніх, той таямнічай схованкай, да якой амаль немагчыма дабрацца. Трэба абавязкова ўлічваць і тую акалічнасць, што як бы мы не імкнуліся, але ўсё роўна так і не зможам прасякнуцца той надзвычай далёкай ад нас своеасаблівай сістэмай каштоўнасцей, зажыць ужо знікшым адчуваннем існаваўшага некалі свету, што да драбніц растварыўся ў часавай прасторы.

Менавіта ў дахрысціянскім часе, а можа, яшчэ і значна глыбей, знаходзяцца карані беларускай народнай міфалогіі. Язычніцкія ўяўленні нашай зямлі адрозніваюцца ад агульнаславянскіх і нават ад некаторых усходнеславянскіх. Так здарылася ў сівыя стагоддзі. Плямёны, якія насялялі ўсходнеславянскія землі, развіваліся нераўнамерна ў сілу нейкіх канкрэтна-ўплываючых на гэты працэс прычын. Шматлікія этнічныя кантакты, якія мелі плямёны, што жылі па суседству, міжвольна прыводзілі і да непадабенства ў шанаванні багоў.

Падкрэслім, што ў беларускай міфалогіі няма ўсяго таго рада вярхоўных язычніцкіх багоў, якія ўпершыню падаюцца ў Лаўрэнцьеўскім летапісе. Там яны ідуць у наступным парадку: Пярун, Хорс, Дажбог, Стрыбог, Сымарг, Макош (Мокаш). У Густынскім летапісе да іх дадаюцца Лада, Купала, Каляда, Пераплут. Нельга забываць, што гэты пералік закранае толькі тых язычніцкіх багоў, якія былі ўзведзены князем Уладзімірам на Старакіеўскую гару. Трэба адзначыць, што гэта быў параўнаўча позні час славянскага язычніцтва. Указвае на гэта адна акалічнасць: першым называецца Пярун — усёмагутны бог, ахоўнік князя і ягонай дружыны. Цяпер жа дакладна вядома, што не Пярун быў у найбольшай пашане ў нашых да-

лёкіх продкаў. Звычайныя людзі, якія асноўнае сваё прызначэнне бачылі ў працы на зямлі, вышэй за ўсіх ставілі Рода.

Род. Да гэтага часу няма дакладнага значэння ўласцівасцей і прызначэння вышэйназванай боскай асобы. Меркаванні былі і існуюць самыя розныя, але, як нам здаецца, далей за ўсіх у разгадцы таямніцы пайшоў акадэмік Б. Рыбакоў: «Род прыраўноўваўся да магутнага Ваалу, які хадзіў па нябёсах». Гэтая першакрыніца нас ужо не можа здзівіць: другі раз Род аказваецца сапернікам біблейска-хрысціянскага Бога-тварца, Бога-ўсётрымацеля. Але тут утрымліваюцца і важныя ўдакладненні: па-першае, невядомы каментатар сцвярджае, што, па перакананні язычнікаў, Род «сядзіць на паветры», г. зн. знаходзіцца дзесьці на небе, у боскай сферы. Гэта яшчэ раз ураўноўвае Рода з Ваалам, які «ездзіць на воблаку»[1]. Далей даследчык яшчэ падрабязней тлумачыць функцыі Рода: «Род аказваецца ўсёабдымным боствам Сусвету з усімі яго светамі: верхнім, нябесным, адкуль ідзе дождж і ляцяць маланкі, сярэднім светам прыроды і нараджэння і ніжнім з яго «вогненным роствам». Тады становіцца зразумелым супрацьпастаўленне Рода хрысціянскаму Богу Сусвету Саваофу»[2]. У працытаваных выказваннях Б. Рыбакова Род пакуль што адзін супрацьпастаўляецца стваральніку ўсяго Сусвету, паводле хрысціянскай рэлігіі, Богу, але нельга забывацца і пра тое, што сустракаліся выпадкі, дзе Род увасабляў сабою не адзіную, а нават трыадзіную стваральную сілу. Напрыклад, Стрыбог, Дажбог, Пераплут. Здаецца дзіўным. Ды гэта на першы погляд, а калі расшыфраваць значэнне кожнага з бостваў паасобку, то атрымаецца, што Стрыбог — боства Неба, паветра і вятроў, Дажбог — боства Сонца і жыватворнай сілы, Пераплут — боства глебы, каранёў раслін і вегетатыўнай сілы. Такім чынам, гэтыя асобна пералічаныя боствы ўяўляюць увесь аспект магчымасцей і здольнасцей язычніцкага Рода. Б. Рыбакоў паспрабаваў класіфікаваць іх больш падрабязна і ў нейкай пэўнай паслядоўнасці. Вось што можна заўважыць:

Род — творца Сусвету.

Род удзьмухвае жыццё ў людзей.

Род — бог Неба і дажджу.

Род звязаны з зямной вадой (крыніцы, радзішчы).

Род звязаны з агнём.

Род звязаны з падземнай апраметнай (родства вогненнае).

---

[1] Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 450.

[2] Тамсама. С. 453.

Род звязаны з чырвоным колерам (рдзяны, родры).

Род звязаны з шаравой маланкай (родзіа)[3].

Спынімся больш падрабязна на разглядзе асноўных асаблівасцей Рода, а дакладней, тых з іх, якія ўсё ж у нейкай ступені захаваліся ў беларускай народнай міфалогіі, у вуснапаэтычнай спадчыне. Справа ў тым, што класіфікацыя Б. Рыбакова датычыцца ўсіх славянскіх народаў, а захаваліся гэтыя асаблівасці далёка не ў аднолькавай ступені. У беларускай міфалогіі сувязь з усёмагутным Родам прасочваецца толькі ў адным аспекце — «удзьмухванні жыцця ў людзей». Праўда, гэтую аналогію можна было б адразу ж працягнуць, бо выцякае яна з усемагчымых прыкладаў. На першае месца паставім **стварэнне прыроды.** Тады мы крыху нібы самі сабе супярэчым, бо ўзнікненне прыроды па волі нейкага боства будзе тлумачыцца не інакш, як стварэнне Сусвету (Зямлі). У папярэднім раздзеле гэтая акалічнасць намі не згадвалася. Справа ў тым, што яе падкрэсліваюць толькі мовазнаўцы. На вялікі жаль, факт гэты, які б прама ці хаця б ускосна ўказваў у беларускай міфалогіі на стварэнне Родам Сусвету — прыроды, намі не зафіксаваны. Амаль спрадвечная земляробчая культура абавязкова павінна была своеасабліва паўплываць на склад народнага светапогляду, надаючы яму культурна-земляробчае адценне, падпарадкоўваючы яго жаданні і памкненні ўладзе зямлі. Па меры разумовага развіцця народа гэтае механічнае асацыятыўнае ўспрыняцце перайшло ва ўсвядомленае, магічнае.

Бясспрэчна, яно захавала многія адбіткі язычніцтва, праўда, значна дэфармаванага часам. Пачынаючы ад таго, як далёкі наш продак, аручы зямлю, баяўся нават нейкую частку сваёй сахі зрабіць з жалеза, бо лічыў, што глебе баліць. Патрыярхальны чалавек быў цвёрда перакананы ў тым, што зямля жывая. Інакш чым іншым, як не гэтым, можна растлумачыць штогадовы росквіт зеляніны і ажыванне ўсёй прыроды вясною? Як давесці тое, што расце трава, а потым яна жаўцее і засыхае, што лістота на дрэвах распускаецца, а пасля ападае, што некаторыя жывёлы позняй восенню ўкідаюцца ў зімовую спячку і прачынаюцца толькі вясною?

Менавіта зыходзячы з такой своеасаблівай «зямной» прывязкі, мы і станем разглядаць культы язычніцкіх багоў у беларускай народнай міфалогіі, трэба, мабыць, і ўдакладніць, рэшткі тых далёка не ўсіх персанажаў, якія называліся ў Лаўрэнцьеўскім і Густынскім летапісах. Можна адзначыць, што і з пан-

[3] Рыбаков. Б. А. Язычество древних славян. С. 458.

тэона, які стаяў на Старакіеўскай гары, у нас зафіксаваны толькі адзін Пярун. Прычым значыцца пад сваім уласным імем, з характэрнымі асаблівасцямі, сярод якіх пазначана і такая: даваць зямлі і ўсяму, што на ёй расце, ваду.

Пярун. Некаторыя даследчыкі ў галіне археалогіі, гісторыі, фальклору, міфалогіі прыйшлі да думкі, што «культ Перуна — дружынна-княжацкі культ кіеўскіх Ігаравічаў прама звязаны з нараджэннем дзяржаўнасці і ў сілу сваіх недалёкіх каранёў — культ малады, нядаўні»[4]. Б. Рыбакоў адзначае, што, «іншымі словамі, культ Перуна, з пункту гледжання рускага кніжніка XI — пачатку XII стагоддзя, толькі-толькі высунуўся на першае месца ў сістэме шматвобразных язычніцкіх уяўленняў і не выціснуў, а толькі адціснуў папярэднія культы, якія аказаліся надзвычай жывучымі і прыносілі царкоўнікам клопатаў значна больш, чым хутка ўзнікнуўшы культ дружыннага Перуна. Тыя самыя княжацка-баярскія колы, якія нядаўна ўводзілі культ Перуна, вельмі хутка змянілі яго на хрысціянства»[5]. Такім чынам, атрымлівалася, што Пярун — гэта бог кіеўскіх князёў і княжацкіх дружынаў, пры дапамозе якіх князь кіраваў дзяржавай і трымаў трон. Адсюль бачна, што па сваіх функцыях Пярун вельмі нагадваў бога вайны, бо чым тады можна растлумачыць тое, што, прысягаючы ці заключаючы нейкі пэўны дагавор, княжацкія дружыннікі ды і самі князі, акрамя таго, што кляліся зброяй, заўсёды далучалі ў гэты рытуал і імя Перуна.

У летапісных зводах, дзе гаворка вядзецца пра Перуна, адзначаецца яго пэўнае месцазнаходжанне: князь Уладзімір паставіў ідалаў на вяршыні Старакіеўскай гары над Дняпром. Вось як пра гэта згадвае старадаўні сведка тагачасных падзей: «Володимер... постави кумиры на хълме... Перуна древяна, а главу его сьребряну, а ус злат»[6]. І тады бог князёў і дружыннікаў стаў агульнадаступным богам. Дарэчы, Перуном у народзе яшчэ называлі і агонь, а наўгародцы, апрача ўсяго іншага, мелі яшчэ і бога агню, які таксама з'яўляўся Перуном.

Цікава і тое, як знешне выглядаў ідал Перуна. Бясспрэчна адно: і ў беларусаў, і ва ўкраінцаў, і ў рускіх ён быў падобны на чалавека, толькі ў кожнага з гэтых усходнеславянскіх народаў вылучаўся памерамі. Тулава звычайна высякалі з дуба, галаву адлівалі са срэбра, вусы ж рабілі з золата: «Першым у іх тады быў бог Пярун, з дрэва зроблены вобраз чалавечы. Гала-

---

[4] Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914. С. 319.

[5] Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. С. 20.

[6] Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Ч. 1. С. 59.

ва ў яго срэбраная, а вусы залатыя. У якога ў руках камень быў вельмі ясны. Перад якім агонь заўсёды гарэў. А калі здаралася за недаглядам служкі агню згаснуць, такога служку без усялякай вымовы, як ворага свайго, забівалі»[7].

Густынскі летапіс дае яшчэ больш поўны «партрэт» Перуна. У ім сцвярджаецца, што ногі ў бога былі жалезныя (але суставы, відаць, былі далёка не прапарцыянальнымі чалавечым. Калі б яны адпавядалі прапорцыі чалавечага цела, то срэбная галава і жалезныя ногі хутка ўтапілі б Перуна ў рацэ падчас прыняцця Кіевам хрысціянства. Аднак там бог плыў па вадзе і прыбіўся да берага), вочы з каштоўных камянёў. У руках ён трымаў каменнае падабенства стралы, абсыпанай яхантамі. Н. Велюс піша, што ў літоўцаў Пяркунас нагадваў магутнага барадатага паляўнічага са стрэльбай[8].

Археалагічна зафіксаваны таксама тыповы для свяцілішча вогненны рытуал і нават знойдзены чалавечыя ахвярапрынашэнні. Плошча, дзе стаяў ідал, мела васьмікутную ў плане структуру, якая адлюстроўвала абрысы так званага «Перуновага цвету». Па такой жа васьмікутнай схеме было ўзведзена раскапанае пад Ноўгарадам свяцілішча Перуна. Там ідала апаясваў роў з васьмю дугападобнымі выступамі. Калі ў дні святкаванняў у кожным з такіх выступаў-паглыбленняў запальвалі вогнішча, то «Перуноў цвет» станавіўся вогненным.

У беларускіх пісьмовых помніках сцвярджаецца, што гэты бог быў высачэзнага росту і з доўгай барадой (барада, мабыць, сімвал хмараў, якія пакрываюць неба). Зброю яго складалі не каменная страла і цяжкая дубіна, а лук і стрэлы. І ездзіў ён па небе на вогненнай каляснiцы, ганяючыся і забіваючы нячысцікаў (ці не матыў гэта якраз-такі пачатку ўзаемаадносін язычніцтва і хрысціянства, калі Перуну напрамую сталі прыпісвацца ўласцівасці хрысціянскага Іллі-грамоўніка?): «Пярун, магутны нябесны цар, якому белбог уручыў нябесны молат, каб весці адвечную барацьбу з чорнабогам і яго д'ябальскім войскам, жыве ў памяці ўсіх славян і літоўцаў. Ён цалкам можа адпавядаць Індры — індзейцаў, Зеўсу — грэкаў, Тору — германцаў. Беларусы добра яго ведаюць і нават апісваюць знешні выгляд. Пярун, па ўяўленню беларусаў, велічны, статны, высокага росту, з чорнымі валасамі і доўгай залатой барадой. Яго стрэлы — гэта маланкі. Імі ён разбівае варожыя войскі чорна-

---

[7]Повесть временных лет. С. 59.

[8] Велюс Н. Хтонический мир в литовской мифологии: анализ фольклорного Вяльняса: Дис. ... д-ра филол. наук. Вильнюс, 1987. С. 173.

бога. Яны нагрувашчваюць цяжарныя хмары, каб засланіць сонца, сарваць месяц, сабраць у хмары напітак жыцця — ваду. Але Пярун адным ударам свайго каменнага молата разбівае хмары, і вада льецца на зямлю, і тут іх наганяюць стрэлы Перуна. Чэрці ведаюць, што Пярун любіць чалавека і аберагае яго, таму яны кідаюцца ў жыццё людзей, каб выратавацца сярод іх, але ў такіх выпадках Пярун трапляе і ў жыллё чалавека, а калі здараецца, што страла заб'е чалавека, то багі ўзнагародзяць яго за тое ў будучым жыцці (пазамагільным). Вось таму беларусы і не асмельваюцца ратаваць загінуўшае ад маланкі. Зямля не раскрываецца да першага веснавога грому, г. зн. да выезду Перуна на неба. Духі, якія падпарадкоўваюцца Перуну, носяцца па палях і лясах, гаворыць беларускае паданне, на імклівых конях, хуткія, як стрэлы; ворагі ж іх, г. зн. цёмныя сілы чорнабога, ператвараюцца ў вобразы драпежных птушак і ствараюць вятры і буру. Сама назва маланкі і грому мала выкарыстоўваецца на Беларусі: іх паўсюдна клічуць Перуном — і бляск маланак і грамавы ўдар. Калі пачынаецца навальніца, беларусы хаваюцца па хатах, ускліквачы: «Ай, ай, Пярун заб'е!» Да гэтага часу чуюцца праклянцці: «Каб цябе Пярун забіў!»[9]

Паўсюдна на Беларусі сцвярджалі, што нельга тушыць пажар, які ўзнік ад удару маланкі. Толькі вельмі багаты чалавек мог патушыць такі агонь, але не інакш, як заліваючы яго малаком. Гаварылі, што калі ў час грому ўтвараецца слуп пылу, то гэта азначае, што нячыстая душа гуляе; калі падабрацца пад такі слуп і ўторкнуць вастрыё нажа ў зямлю, то з зямлі пырсне кроў. У жахлівых лясных ураганах, якія губілі сотні дрэваў, паляшук бачыў чортава вяселле. Варажбіту, воку якога бачны ўсе д'ябальскія штукарствы, лёгка растлумачыць народу, як над лесам імчыць д'ябальскі вясельны поезд, паказаць, дзе сядзіць маладая, дзе дружкі і г. д. У той жа час яны звяртаюць увагу на музыку, што суправаджае вясельны поезд, музыку, якую ўсе чуюць: гэта гул, завыванне, стогны ўрагану.

Спрэчкі Перуна з нячысцікамі могуць часам тлумачыцца і пакражай у яго зброі, якую яны ўмудрыліся схаваць пад камянямі. Бог-грамоўнік нярэдка выступае і як творца сваёй баявой зброі ці яму дапамагаюць у гэтым нябесныя кавалі, што выконваюць любы ягоны загад. Паводле некаторых народных тлумачэнняў, маланка можа ўтварацца ў выніку трэння нябесных жорнаў. Аўтары наўгародскіх летапісаў дадаюць, што Пя-

[9] Живописная Россия. Мн., 1993. Т. 3. С. 267.

рун трымаў у руках не стралу, а дубовую паліцу і тварам бог быў павернуты на ўсход.

Звязаны цесна з Перуном дуб Перуна ўпершыню згадваецца ў летапісах за 1302 год, у грамаце галіцка-валынскага князя Льва Данілавіча, у якой князь звяртаецца да Пярэмышльскага епіскапата: «А отъ тои горы до Пѣрунова дуба горѣ скломъ. А от Пѣрунова дуба до Бѣлых береговъ»[10].

Як бачым, тут Перуноў дуб выступае не ў сваім прамым значэнні, а як найбольш прыкметны і памятны пункт канкрэтнага адліку. Грамата пісалася людзьмі, якія ведалі гэтыя мясціны і добра ўяўлялі сабе, дзе знаходзіцца дуб, а людзі, да якіх звярталіся, у прыватнасці Пярэмышльскі епіскапат, таксама ведалі пра існаванне такога дрэва і чыім межавым знакам яно з'яўляецца.

У Іпацьеўскім летапісе сустракаецца назва «Перуноў пень». Але, як слушна разважае Г. Івакін, «...гэта пясчаная каса, мыс нейкага канкрэтнага востраў, які знаходзіўся крыху ніжэй славутых рачных парогаў: «...и проиде сквозъ порогы изверже и вѣтѣр на пѣнь юже и до сего дни словет Перуня пень»[11]. Сам летапісец тлумачыць гэты факт тым, што ў 988 г., у час хрышчэння Русі, дакладней, спачатку толькі Кіева, кіеўскі князь Уладзімір загадаў «перавярнуць ідалаў — адных пасекчы, а другіх спаліць. Перуна ж загадаў прывязаць да конскага хваста і валачы яго з гары...»

У славянскіх народаў вядомыя назвы населеных пунктаў, урочышчаў, узгоркаў і г. д., дзе часта сустракаюцца такія спалучэнні, як Перунова гара, Перунова дуброва. Гэтая ж з'ява характэрна і для прыбалтыйскіх народаў, дзе перкунашанаванне захоўвалася ў значна пазнейшыя часы. Так, у Э. Вальтэра мы знойдзем такое выказванне: «перкунашанаванне ў літоўцаў цесна звязана з найвялікшым шанаваннем старадаўніх дубоў, ля якіх прыносілі ахвяры пафарбаванымі ніткамі, яйкамі, сырам і іншымі прадуктамі»[12]. Заварожаны зварот да Перкунаса ў жэмайтаў заўсёды здзяйсняўся ля свяшчэннага дуба. Вундэрэр у 1613 г. падчас свайго падарожжа па Курляндыі сустрэў у Марыенхаўзане язычніцкі дуб, якому пакланяліся латышы, называючы яго Перуновым дубам. У Латвіі рэшткі пакланення дубам захоўваліся ажно да пачатку XIV стагоддзя[13]

---

[10] Грамоти XIV ст. Київ, 1974. С. 19.

[11] Ипатьевская летопись. ПСРЛ. М., 1962. Т. 2. Ст. 534. С. 809.

[12] Литовская литература // Энциклопедический словарь. СПб., 1896. Т. XVII. С. 809.

[13] Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянской древности. М., 1974. С. 12—13.

Не была выключэннем і беларуская зямля. Своеасаблівы страх перад лесам як непасрэдным ворагам земляроба адлюстраваны ў многіх вуснапаэтычных творах. У народзе існавала павер'е, што дуб (магло быць і іншае вялікае моцнае дрэва) з'яўляецца сімвалам дрэва-хмары. Зіма выпівае з яго сок, і дрэва замірае, а вясною з абуджэннем прыроды ажывае і пачынае цвісці маланкамі. Адсюль і выслоўе «Цвіце Перуновым цветам». У беларускім фальклоры можна знайсці шмат прыкладаў, дзе маланка б'е менавіта ў вершаліны магутных дубоў: «Але ось і пачаў Пярун палыскаць: трэсне ў хвою дак і расколе ад самага верху аж да карэння, трэсне ў дуба — расколе дуба, як цэўку» (казка «Каваль-багатыр»)[14]. Ствараецца ўражанне, што маланка быццам бы назнарок толькі і рабіла, што шукала ў лесе дуб, каб ударыць у яго. З іншага боку, лёгка растлумачыць, чаму менавіта ў гэтае дрэва біла «страла» Перуна. Дубы заўсёды любяць расці як бы асобна ад іншых дрэваў, на невялічкіх палянках, да таго ж яны ўзвышаюцца над ляснымі абшарамі, таму часцей за ўсё ў іх трапляла маланка. Гэтай звычайнай з'яве старажытны чалавек, які не мог яе растлумачыць, надаваў магічнае значэнне. Яно захавалася ў некаторых мясцінах да нашых часоў: «Як даў Пярун у дуба!»; «Стралою Пярун дастаў дуба»; «Расколаты дуб перуновым ударам»; «Дапяў Пярун святога дуба»; «Маланкай Пярун дуб спаліў»; «Пярун дуба злюбаваў, што ні гром, то паляваў»; «Перунова страла ў дубе схавалася»; «Калі гром грыміць, то дуб трасецца, бо Пярун з ім моцна б'ецца»; «Пярун стралою кінуў у дуба»; «Пярун зноў патрапіў дуба»; «Дуб ад Перуна атрымаў, але не смяртэльна» (УЗ*, Лельчыцкі, Петрыкаўскі, Калінкавіцкі, Ганцавіцкі, Івацэвіцкі, Стаўбцоўскі, Пінскі, Кобрынскі, Полацкі, Лунінецкі, Гомельскі р-ны).

Часам канкрэтна ўказваецца, адкуль б'е Пярун: «А з лугу дождж ідзець, з-пад цёмнай хмаркі Пярун б'ець»[15], або дзеянне Перуна для людзей, бо менавіта дзякуючы яму яны зведалі, што такое агонь: «Першы агонь к нам прыляцеў з Перуном, да як загарэўся адзін хварастовы курэнь, дак людзі збегліся адусюль хапаць галавешкі да па сваіх куранях і зямлянках у попелі пераховываць»[16].

Узыходзячы да язычніцкай даўніны з яе верай у магчымасць уплываць словам і абрадам на сілы прыроды, стыхіі, у

---

[14] Чарадзейныя казкі. Мн., 1973. Ч. 1. С. 269.

* УЗ — тут і далей: уласныя запісы аўтара.

[15] Восеньскія і талочныя песні. Мн., 1989. С. 67.

[16] Беларускі фальклор. Хрэстаматыя. Мн., 1975. С. 555.

народных творах дзіўна перапляліся вобразы, панятці розных эпох, хаця сутнасць іх і прызначанасць заставаліся нязменнымі. А. Мілер не без падстаў сцвярджаў: «Старое з вуснай славеснасці цалкам ніколі не знікае, хаця гэта не перашкаджае мала-памалу ўваходзіць у яго новаму. Пры такой ... жывучасці даўніны ў народнай славеснасці ў ёй да гэтага часу ўцалелі рэшткі нават самай архаічнай пары — міфічнай»[17]. У гэтым сэнсе больш цікавымі з'яўляюцца творы, дзе ў якасці караючай сілы заклікаюцца Пярун, маланка, хмары. Найбольш часта яны сустракаюцца ў народных замовах. Якраз гэты жанр вуснапаэтычнай творчасці, асабліва беларускай, дае дастатковы матэрыял для характарыстыкі агульнаславянскага культу Перуна, які ўзыходзіць да індаеўрапейскай традыцыі.

Пярун, палюючы за чортам, нярэдка падпальваў і дуб — Дрэва Сусвету. У яго кроне жылі птушкі, а ў каранях пладзіліся хтанічныя істоты: вужы, гадзюкі, змеі, удавы і інш. Чорт жа, як вядома, таксама адносіцца да хтанічных істот. Таму не выключана, што ў найбольш старажытных міфах і вуснапаэтычных жанрах чорт вяртаўся або панічна ўцякаў ад Перуна пад дуб таму, што там, паводле народнага павер'я, знаходзілася ягонае жыллё. Богу нічога не заставалася, як, забіваючы свайго ворага, біць у дуб, нягледзячы на тое, што дрэва гэтай пароды было прысвечана самому Перуну.

Неабходна падкрэсліць і наступны факт: калі ў найбольш старажытных пластах літоўскай, латышскай і рускай міфалогій Пярун заганяў чарцей пад дуб і там біў-паляваў, то ў беларускай міфалогіі адвечным месцам чарцей і нячысцікаў з'яўляецца балота, багна, у рэдкіх выпадках — гэта падземны свет: «Дзіўна, што Пярун біў у сасну, вольху, лазняк. Большасць у нас ён біў у гэтыя дрэвы. Кажуць, што за чарцямі ганяецца, а чэрці толькі ў такія дрэвы і хаваюцца, бо ў іншых ім ніякага паратунку нямашака» (УЗ; в. Дабраслаўка, Пінскі р-н).

Заўважым, што пералічаныя нашым інфарматарам пароды дрэваў заўсёды растуць на балотах. Здаралася, што чорт хаваўся і ў гаспадарчыя будынкі.

Старажытныя людзі па-сапраўднаму лічылі, што гром — гэта грукат Перуновай хуткаімгненнай каляскі, а маланкі — Перуновы стрэлы. Калі ж маланка трапляла (даволі часта!) у хаціны сялян ці гараджан, іх гаспадарчыя будынкі, то лічылі, што гэта бог гневаўся і гнаўся за чарцямі, а загнаўшы іх ме-

[17] Миллер О. Ф. Опыт исторического обозрения русской словесности, с христоматиею, расположенною по эпохам. СПб., 1865. Ч. 1. С. 84.

навіта ў тую будыніну, якая была спалена, забіў. За прынесеныя страты Пярун нібыта адпускаў грахі перад замагільным жыццём.

Народная памяць захавала ў мясцовых назвах «рэальнасць» спрэчак і боек суровага бога з «нячыстай» сілай, чарцямі і г. д. Большасць з іх узнікла як вынік праследавання Перуном чарцей. Параўнайце тапонімы тыпу «рака Перуна», «возера Перуна», «дуб Перуна», «дуброва Перуна», з аднаго боку, і «балота чорта», «Чортава балота», «урочышча чорта» — з другога. Людзі кажуць: «Дзе балота, там і чорт»; «Але не толькі штоб у балоце, — куды ні зірні, усюды трапіш гэтую нечысць. Вада, бывала, кішыць чарцянятамі. Толькі на Вадохрышча, як павыганяюць з вады, то яны таўкуцца ў паветры да паднімаюць такую хвілю, што леж не еж і з хаты не лезь»[18].

Цяпер становіцца зразумелым, чаму сяляне так баяліся секчы дуплаватыя дрэвы, па іх уяўленні, там сядзелі, хаваючыся ад Перуна, ягоныя ворагі. На сувязь вяльняса (чорта) з ніжняй часткай дрэва ўказваюць і літоўцы[19].

Замена Перуна Іллёй, як ужо адзначалася, адбывалася яшчэ да хрышчэння Русі, калі толькі палова Кіеўскага баярства прыняла хрысціянства: у дагаворы Русі з Візантыяй 945 г. гаворыцца аб русах-язычніках, якія кляліся Перуном, і аб хрысціянах, якія прыносілі прысягу ў саборнай царкве св. Іллі.

Таму ў барацьбу Перуна (Іллі) з чортам станоўчыя персанажы беларускай міфалогіі і фальклору амаль ніколі не ўмешваліся, нават казачныя героі-асілкі. Адвечнай была барацьба бога з нячысцікамі, і селянін лічыў, што лепш трымацца ў баку ад чужых спраў: «Лінуў дождж. Падняўся каваль-багатыр з-пад дуба, выбраў густую яліну і лёг пад ёю, каб дождж не даставаў. Ляжыць і любуецца, як Пярун чарцей палюе»[20]; «Прызаве Бог Пятра й кажа, што няхай трохі Ілля папалюе чарцей. А Ілля тым часам падыме такія грымоты, што аж зямля стогне: няма ні дня, ні ночы; хмары таўкуцца, як уюны ў рэшаце; на небе кіпіць, як у гаршку; маланка бліскае, аж у вачах цёмна становіцца, а Пярун смаліць раз-пораз, паласуе хвоі і дубы ды паліць будоўлю або стагі. А Ілля едзе па небу ды камандуе: «Так-так-так! Го-го-го! Яшчэ, яшчэ... Лупі, лупі яго, гада... От так-так... Го-го-го... Трэсні яго па затылку! У патыліцу! У патыліцу, лупі яго, гада! Трах-трах! Так-так-так!

---

[18] Чаго на свеце не бывае. Мн., 1990. С. 307.

[19] Велюс Н. Хтонический мир литовской мифологии... С. 87.

[20] Чарадзейныя казкі. Ч. 1. С. 334.

Го-го-го!» Просяць людзі на прамілы Бог, каб уняліся грымоты, а Ілля не слухае»[21].

Іх варожасць можна растлумачыць, зыходзячы з беларускіх вуснапаэтычных твораў, у духу ўжо хрысціянскай рэлігіі. Паводле легенд, чорт, сапернік Бога, імкнуўся паставіць сябе ўпоравень з Усявышнім, за што той гэтак жорстка і пакараў яго. У адным з беларускіх паданняў распавядаецца пра тое, як бог-грамоўнік ганяецца за чарцямі і забівае іх. Яны спрабуюць схавацца паўсюль: пад дрэвам, якое чалавек, калі ішоў, секануў сякерай, пад кавалкам дзёрну, перавернутым навыварат, пад вуллямі, пад крыжам, пад каменнем і г. д. Літоўскі даследчык Н. Велюс сцвярджае, што «дэградаваўшыя рэлікты матыву барацьбы вяльняса (чорта ў беларусаў. — *А.Н.*) і Перкунаса (нашага Перуна. — *А. Н.*) можна знайсці ў казках аб адносінах героя звычайнага паходжання, каваля, салдата, цыгана, з вяльнясам, драконам, змеям, забойцамі, разбойнікамі, у казках, дзе чалавек спаборнічаў з вяльнясам, палохае вяльняса і многіх іншых. Творы, у якіх адлюстроўваюцца адносіны вяльняса і Перкунаса ці можна знайсці дэградаваныя рэлікты іх адносін, у Літве вельмі папулярныя»[22]. У. Іваноў і У. Тапароў прытрымліваюцца думкі, што «творы балтыйскага, славянскага і іншых індаеўрапейскіх фальклораў аб барацьбе бога грому і маланкі і яго праціўніка непасрэдна звязаны са старажытнымі міфалогіямі, а чорт і іншыя блізкія яго персанажы — архаічныя рэлікты яго»[23].

Н. Велюс падкрэсліваў, што ў Перкунаса было ружжо, з якога ён страляў па вяльнясах кулямі. У беларусаў Пярун карыстаўся сякеркай, але часта біў стралою: «Паб'е цябе сам Сус-Хрыстос, выйдзе ў чыстае поле, паложа каляную стралу, праб'е цябе, любую змяю»; «Вынімайце ярасць у раба Божага, а то святы Пётра-Павел залатым кап'ём праб'ець, Ілія — слаўны прароча таксама агненнай стралой праб'ець, святы архангел Міхаіл огненнаю мечью голаву ататнець і агнём сажжэць, святым духам попел разадмець» (УЗ; в. Чухава, Пінскі р-н); «Ежалі ж ты будзеш маю малітву заядаць, то і буду прасіць Госпада Бога. Сашлець Гасподзь Бог Міхайлу-архангела з громамі, з малоднямі; будзець громам біць, малоднямі паліць»[24]. Так паступова хрысціянскія багі пачыналі займаць месца язычніцкіх.

---

[21] Чаго на свеце не бывае. С. 300.

[22] Велюс Н. Хтонический мир литовской мифологии... С. 163.

[23] Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследование в области славянской древности. С. 23—24.

[24] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вильна, 1908. Вып. 5. С. 294.

Яшчэ большы ўплыў хрысціянскай ідэалогіі адчуваецца ў рускіх замовах, у якіх дзейнічаюць Пярун і маланка. Прыведзеныя Л. Майкавым варыянты замовы «От нечистого духа» носяць відавочны характар літаратурнага ўплыву. Нячысты дух, паводле яе, — «демон кеен и мамонт насыльный и находжий» — вобразы, чужыя народнай міфалогіі. Барацьба хрысціянскай царквы з язычніцкімі культамі зрабіла свой разбуральны ўплыў і на замовы, што асабліва прыкметна ў творах з рэшткамі культу Перуна[25]. Таму сёння і нам прыходзіцца вывучаць гэтыя багатыя ў свой час культы (маецца на ўвазе міфалагічны вобраз Перуна), збіраючы паасобныя звесткі пра іх, каб хоць неяк стварыць калі не цэласны, то агульны вобраз.

Як толькі грымеў першы веснавы гром з маланкай-бліскавіцай, то на Беларускім Палессі, акрамя таго, што ўскліквалі: «Пярун палюе! Пярун палюе! Пярун б'е!», з хаты яшчэ выкідвалі ў двор сякеру. Гаспадары былі перакананы, што Пярун ужо ніколі ў іхнюю будыніну не трапіць. Як бачым, тут назіраецца прамая сувязь са старажытным беларускім павер'ем, згодна з якім язычніцкі ўсёмагутны бог кідаў на зямлю сякеркі. Спачатку яны былі каменныя, з развіццём прамысловых адносін сталі меднымі, а потым — жалезнымі.

Сякера лічылася свяшчэнным сімвалам Перуна. На знойдзеныя ў месцах старажытных паселішчаў каменныя сякеркі глядзелі ў эпоху Сярэднявечча, як на кінутую ў зямлю зброю нябесных багоў. Ім прыпісваліся асаблівыя ўласцівасці: выратоўваць ад маланкі, хвароб, садзейнічаць ураджайнасці, засцерагаць ад усялякіх эпідэмій, непажаданых здарэнняў. Для магічных мэт па падабенству каменных сякерак рабіліся касцяныя ці каменныя коп'і. У вялікай колькасці былі распаўсюджаны прывескі, якія паўтаралі форму сякерак і выкарыстоўваліся як усёмагутныя талісманы.

Свяшчэнныя сякеркі згадваюцца таксама і ў пераліку знойдзеных скарбаў, схаваных у старажытных дубах на тэрыторыі сучаснай Беларусі. Так, вядома, што граф А. Плятэр у наваколлі Краслаўля на берагах Заходняй Дзвіны паблізу шматвяковых дубоў знаходзіў вялікую колькасць бронзавых, срэбраных і залатых вырабаў, сярод іх даволі многа было сякерак.

Літоўскі даследчык Й. Баліс сцвярджаў, што такія творы, дзе вядзецца барацьба паміж Перуном і чортам (у яго Перкунасам і вяльнясам) і дзе існуюць свяшчэнныя сякеркі, якімі Бог забівае сваіх ворагаў, існуюць не толькі ў балтаў, але і ў іх

[25] Барташэвіч Г. А. Магічнае слова. Мн., 1990. С. 70—71.

суседзяў — германцаў, угра-фінаў. Супадаюць як сюжэты твораў літоўцаў і суседніх народаў, так і прырода галоўных дзеючых асоб. Й. Баліс таксама падкрэсліваў, што матыў барацьбы бога-грамоўніка з яго праціўнікам быў папулярны ўжо ў старажытнаіндыйскай, германскай, часткова грэчаскай міфалогіі, а таксама паралелі сустракаюцца ў Егіпце, Месапатаміі і іншых краінах[26].

Даныя, сабраныя Й. Балісам, дапоўнілі матэрыялы са славянскіх фальклораў і міфалогіі Ус. Іванаў і У. Тапароў. Славянскія (асабліва беларускія) матэрыялы аб барацьбе грамоўніка з яго праціўнікам адрозніваюцца шматвобразнасцю, разнастайнасцю, архаічнасцю. Для абгрунтавання іх архаічнасці даследчыкі знайшлі мноства пераканаўчых аргументаў, узятых з лексікі, этнаграфіі, фальклору, міфалогіі. Гэты шматлікі матэрыял яны трактуюць як трансфармацыю аднаго з асноўных індаеўрапейскіх міфаў. Абапіраючыся на спадчыну балтаў і беларусаў, Н. Велюс, каб пацвердзіць значнасць, архаічнасць і перавагу літоўскай міфалогіі над беларускай, піша: «...жыўшых у месцах, дзе жылі балты, і таму адчуўшых іх моцны ўплыў»[27]. Ус. Іванаў і У. Тапароў рэканструююць і сам міф[28].

Але ў працэсе аналізу сувязі паміж дубам — Перуном — чортам у беларускай міфалогіі непазбежна паўстае пытанне: чаму Пярун гэтакі агрэсіўны, не зважае ні на што і ні на каго, калі праследуе сваю мэту? Яго варожасць, мабыць, трэба шукаць у больш агульнай варожасці і неўжывальнасці нябесных, зямных і падземных багоў у індаеўрапейскай міфалогіі (параўнаем варожасць асаў і ванаў у германскай міфалогіі, барацьбу Зеўса і яго прыхільнікаў з хтанічнымі багамі ў грэчаскай міфалогіі і г. д.). Гэты антаганізм характэрны для найбольш развітых міфалогій свету, сведчыць аб звычайнай устаноўцы нябесных багоў, якія заўсёды імкнуліся да ладу і гармоніі, выступалі супраць зямных і падземных багоў, якім у большай ці меншай ступені характэрны хаос, выбух стыхійных, неўтаймаваных сіл. Антаганізм адлюстроўвае і няроўнае становішча сацыяльных слаёў у індаеўрапейскім грамадстве. Літоўскі вяльняс, славянскі Вялес (Волас) шанаваліся пераважна як жывёлаводы, земляробы, а Перкунас, Пярун, Зеўс, Одзін, Індра абагаўляліся як воіны. Перамога багоў, шануе-

[26] Велюс Н. Хтонический мир литовской мифологии... С. 218.

[27] Тамсама. С. 216.

[28] Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследование в области славянской древности. С. 141—142.

мых воінамі, над багамі жывёлаводаў і земляробаў быццам бы падкрэслівала і санкцыяніравала больш высокае становішча сацыяльнага слоя воінаў. Гэта зразумела яшчэ і таму, калі ўлічваць, што да жывёлаводаў і земляробаў адносіліся і завяваныя, варожа настроеныя да індаеўрапейцаў плямёны. Міф аб барацьбе бога навальніцы і яго праціўніка выражаў ідэалогію воінаў і несумненна быў больш папулярны ў іх асяроддзі. Невыпадкова падобныя міфы былі распаўсюджаны і ў міфалогіях хецкага, вавілонскага, егіпецкага і іншых уплывовых класавых грамадствах.

Сувязь гэтага міфа з ідэалогіяй воінаў пралівае святло і на яго датаванне. Магчыма, што сам міф узнік адначасова з сацыяльнай дыферэнцыяцыяй грамадства, таму і варожыя адносіны паміж чортам і Перуном патрэбна вымяраць тысячагоддзямі. Тым не меней неабходна згадаць і пра наступныя цікавыя назіранні: рэшткі славянскага язычніцтва трывала захоўваюцца ў геаграфічных назвах. Скажам, гідранімія басейна Ужа (колішняя тэрыторыя драўлян) засведчана шэрагам тапонімаў, асновы якіх могуць расказаць пра вераванні палешукоў Роду (богу), разам з тым на гэтым арэале не ўдалося зафіксаваць назвы, якая б зберагала ў сваёй аснове слова «Пярун». Мала гэтага, мы ўжо падкрэслівалі, што ў хрысціянскай рэлігіі язычніцкі бог-грамоўнік трывала быў заменены Іллёю. Там, дзе Пярун згадваўся, то ягоныя ўласцівасці былі значна звужаны і галоўным чынам датычыліся толькі маланкі.

У пераліку, які падаваўся ў Гусцінскім летапісе, у беларускай міфалогіі захаваліся яшчэ некаторыя боствы: Купала, Каляда, Лада. Першае з іх не меней папулярнае, а, можа, нават і яшчэ больш вядомае ў простанароддзі, чым легендарны Пярун. Справа ў тым, што калі пачалі ў грамадстве мяняцца сацыяльна-эканамічныя адносіны, калі язычніцтва было гвалтоўна пераможана хрысціянствам, а дзе гэтага не ўдалося здзейсніць сілаю, то перажыткі старой веры прыстасавалі пад каноны новай, тады людзі імкнуліся ўсё ж, акрамя ўсёмагутнага Бога — Хрыста, захаваць і памяць пра багоў сваіх продкаў. Толькі трэба ўжо абавязкова падкрэсліць, што перавага тут аддавалася не ваяўнічаму, грознаму, жахліваму боству, а таму, якое найперш было звязана з пэўнаю часінаю года, з сямейным жыццём, са звычайным дастаткам у старадаўняй патрыярхальнай сям'і. Жыццё было цяжкім, беспрасветным і патрабавала таго, каб чалавек працы бачыў нейкую перспектыву, надзею ў звароце да таямнічых магічных сіл ці нават да саміх ужо, калі (пазней) і не боскіх істот, то свяшчэнных міфала-

гічных персанажаў, якім чалавек працягваў яшчэ надзвычай пакланяцца, шанаваць, а ў асобных выпадках і абагаўляць іх.

Вялес (Волас). Упершыню Вялес згадваецца ў «Аповесці мінулых гадоў» пад 907 і 971 гадамі, дзе гаворка вядзецца пра заключэнне дамоў паміж русамі і грэкамі. Там выступаюць два язычніцкія боствы — Пярун і Вялес. Напрыклад, пад 907 годам зафіксавана: «Царь же Леонъ со Олександромъ мир сотвориста со Олгом, имшеся по дань и ротѣ заходивше межы собою, целовавше сами крестъ, а Олга водивше на роту, и мужи его по Рускому закону кляшася оружьемъ своимъ, и Перуном, богомъ своим, и **Волосомъ, скотьемъ богомъ** (выдзелена нами. — *А.Н.*), и утвердиша миръ»[29]. Пад 971 годам прыводзяцца словы клятвы іншага князя — Святаслава: «Яко же кляхъся ко царемъ гречьскимъ, и со мною боляре и Русь вся, да схранимъ правая съвещанья. Аще ли отъ тѣхъ сам хъ прежереченыхъ не съхранимъ, азъ же и со мною и подо мною, да им емъ клятву от бога, в его же веруемъ в Перуна и **въ Волоса, скотья бога**... (выдзелена нами. — *А.Н.*)»[30]. Праўда, апошнім часам сярод навукоўцаў з'яўляюцца сумневы адносна рэальнасці існавання першага дагавора ад 907 года[31].

Далей «скотьего бога» згадваюць у «Слове некоего Христолюбца, ревнителя по правой вере» ў рэдакцыі зборніка «Золотая цепь» XIV ст. Троіца-Сергіевай лаўры. Хрысціянам строга забараняецца маліцца «огневи подъ овиномъ, виламъ, Мокошьи, Симоу, Пероуноу, Рьглоу, Волосу скотью богу, Хърсоу, родоу, рожаницямъ и всѣмъ проклятымъ богомъ ихъ»[32]. Наступны раз Вялес упамінаецца ў «Обычном житии св. Владимира», якое сустракаецца адразу ў некалькіх рукапісах XV—XVII стст. Тут гаворыцца, што князь Уладзімір, вярнуўшыся з Корсуня ў Кіеў, «повел испровращи и избити кумиры, овыи иссѣши, а иныя ижжещи, а Волоса идола, его же именоваху скотья бога, велѣ въ Почайну рѣку въврещи...»[33]. У «Южнорусском житии» Вялес згадваецца на другім месцы пасля Перуна: «Вторый въ ныхъ богъ былъ Волосъ быдлячий»[34]. Другая рэдакцыя гэтага «Жития» гаворыць: «а волоса балвана [котории

---

[29] Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Ч. 1. С. 25.

[30] Тамсама. С. 52.

[31] Сахаров А. Н. Дипломатия древней Руси: IX — первая половина X в. М., 1980. С. 84—89.

[32] Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914. Вып. 117. С. 377.

[33] Соболевский А. И. Памятники древнерусской литературы, посвященные Владимиру св. // ЧИОНЛ. Киев, 1888. Кн. 2. Отд. 2. С. 42.

[34] Древнерусские княжеские уставы. М., 1976. С. 24.

был мянованыи быдлячии и лесныи богъ] казал (князь Уладзімір. — *А.Н.*) в выход посполитыи вкинуть и внечистостях утопит»[35]. У артыкуле «О идолах Рускихъ» (пад 988 годам) Густынскага летапісу XVIIст. знаходзім такія словы: «Вторый Волосъ, богъ скотий, бяше у нихъ во великой чести»[36]. У «Житии Авраамия Ростовского» гаворыцца, як надышоў «чюдесный конецъ поклоняшуся идолу камену» Вялесу, болей таго, «въдрузи церковь малу на томъ мѣстѣ, идеже б прежде идолъ Велесъ, въ имя святое Богоявленіе Господа нашего Іісуса Христа...»[37] Нагадаем у гэтым пераліку і «Слова аб палку Ігаравым», дзе Баян называецца... унукам Вялеса[38]. Пра гэтае боства знаходзім сведчанні і ў «Хождении Богородицы по мукам», дзе ў адным з эпізодаў архістраціг Міхаіл паказвае Багародзіцы грэшнікаў, якія «Трояна, Хърса, Велеса, Пероуна на богы обратиша...»[39] Украінскі даследчык Ю. Пісарэнка адзначае, што пра Вялеса гаворыцца таксама і ў «Сказании о построении града Ярославля»[40]. Успомнім і самабытную «Вялесаву (Влесову) кнігу», тэкст якой змешчаны на драўляных таблічках.

У вуснапаэтычнай творчасці ўсходніх славян захаваўся след Вялеса (Воласа). Праўда, само прызначэнне боства тлумачыцца па-рознаму. Самая галоўная ягоная ўласцівасць — улада над жывёлай і жывёльным светам. Таму і нядзіўна, што ў вачах простага люду ён быў куды важнейшым і значнейшым, чым сам грамоўнік Пярун. Капішчы, прысвечаныя богу Вялесу, знаходзіліся, як пераканаўча даказана археолагамі, на тэрыторыях найбольш значных усходнеславянскіх гарадоў (Кіеў, Ноўгарад, Пскоў, Растоў, Уладзімір, Полацк). Але аддзяляць асобна жывёлагадоўлю і земляробства, на нашу думку, будзе не вельмі правільна, таму што гэтае боства апекавала і над працаўнікамі ніў. Таму мы прытрымліваемся пазіцыі тых даследчыкаў, якія сцвярджаюць, што Вялес быў адначасова і богам земляробства. Гэта даволі выразна прасочваецца пры аналізе каранёў старажытных земляробчых абрадаў і культаў.

---

[35] Владимир П. В. Южнорусское житие св. Владимира XVII в. // Киевская старина. Киев, 1889. № 2. Приложение. С. 16.

[36] Прибавление к Ипатьевской летописи — Густинская летопись // ПСРЛ. СПб., 1843. Т. 2. С. 257.

[37] Тихонравов Н. Памятники отреченной русской литературы. М., 1863. Т. 2. С. 23.

[38] Слово о полку Игореве. М., 1987. С. 28.

[39] Лебедев Г. С. Эпоха викингов в Северной Европе. Л., 1985. С. 125.

[40] Писаренко Ю. Г. Велес-Волос в язичницькому світогляді давньої Русі. Київ, 1997. С. 13.

Прыгадаем апісанне такіх свят у рускіх, беларусаў, украінцаў, каб пераканацца ў слушнасці нашых разважанняў[41].

Паводле сцверджанняў Б. Рыбакова, культ Вялеса бярэ свой пачатак ажно аднекуль з перыяду неаліту, а магчыма, яшчэ і раней — з перыяду палеаліту. Першапачаткова гэта быў бог паляўнічай здабычы, прынесенай з удалага паходу за жывёлай. Выяве гэтага боства і падносіліся старадаўнімі продкамі найлепшыя ахвяраванні, каб не адвярнулася яно ад іх у наступны раз, каб не давялося ўсім ім у выніку гэтага галадаць. Паступова, недзе ўжо ў бронзавым веку, калі паляванне пераўтварылася ў жывёлагадоўлю, Вялес стаў апекаваць і над ёю. Тут ён ужо выступаў магутным богам «мірных статкаў», з якім заўсёды і асацыіраваўся дабрабыт людзей.

Вучоныя лічаць, што Вялес мог быць падобным на змея (змяю)[42], мядзведзя[43], а Б. Рыбакоў увогуле абагульняюча сцвярджаў, што воблік гэтага боства трэба бачыць ва ўсіх славянскіх каменных адлюстраваннях барадатага чалавека з рогам дастатку ў руцэ[44]. Гэтакае разыходжанне прывяло да таго, што «ўсплыла» непасрэдная сувязь гэтага боства са светам... памерлых.

Паводле Э. Ляўкова: «У былыя часы свойская жывёла была сімвалам дастатку і багацця. Старажытнаславянскае слова «скотніца» азначала «скарбніца». Той, да каго Вялес «меў ласку», жыў у дастатку, сыта і заможна. Жывёла складала важную частку гандлю. Нездарма ў беларускіх гаворках словам «тавар» называецца не толькі прадмет гандлю, але і свойская рагатая жывёла. У выніку «бог статку» стаў апекуном гандлёвага люду, часцей купецтва. Пераапрананне ў звяроў, гулянні падчас зімовых святаў і масленіцы — водгулле святаў у гонар Вялеса»[45].

Сведчанне пра тое, што Вялес быў апекуном гандляроў, захавалася і ў беларускім паданні, якое распавядае пра паходжанне назвы горада Брэста (Бярэсця): «Калісьці, вельмі даўно,

---

[41] Барсов Е. Критические заметки об историческом и художественном значении «Слова о полку Игореве» // Вестник Европы. Пб., 1878. Кн. 10. С. 358—359; Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 427; Сабинин С. Волос, языческое божество славяно-руссов, сравненное с Одином Скандинавов // ЖМНП. СПб., 1843 (октябрь). № 10. С. 48.

[42] Мачинский Д. А. «Дунай» русского фольклора на фоне восточнославянской истории и мифологии // Русский Север. Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981. С. 127.

[43] Писаренко Ю. Г. Велес-Волос в язичницькому світогляді давньої Русі. С. 16.

[44] Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. С. 427.

[45] Ляўкоў Э. А. Маўклівыя сведкі мінуўшчыны. Мн., 1992. С. 71—72.

нейкі багаты купец (госць), не здолеўшы прабрацца праз топкія балоты з вялікай колькасцю ўсялякага тавару, зрабіў плаціну з бярозавых дрэваў, заваліў самое балота бяростай, ці берасцю (бярозавай карой). І такім чынам праклаў сабе шляхавую дарогу (бітую, цвёрдую). У памяць свайго выратавання з гэтых балот прыезджы госць пабудаваў капішча і там прынёс ахвяру паганскаму (язычніцкаму) свайму богу Вялесу»[46].

Рускі вучоны У. Тапароў прапанаваў сваю версію «абмежавання» тэрыторыі ўладанняў Вялеса, якая дае падставы для шматлікіх версій і гіпотэз. Паводле ягоных прапаноў вынікала:

1) вызначэнне злучанага з Вялесам жаночага персанажа;

2) повязь Вялеса і яго трансфармацый з вадою, акрамя таго, з морам, ручаямі, крыніцамі;

3) злучэнне Вялеса са смерцю і замагільным светам;

4) уяўленне пра Вялеса-Воласа як змея, дракона;

5) прывязка злучаных з Вялесам абрадаў да стыку Старога і Новага гадоў;

6) паэтычная функцыя Вялеса;

7) трансфармацыі, варыяцыі, двайнікі Вялеса[47].

Адносна самой назвы Вялес (Волас) можна зазначыць наступнае: «У сваёй язычніцкай функцыі Вялес успрымаўся пазнейшай праваслаўнай традыцыяй (у той ступені, у якой яна яго не асімілявала, спалучыўшы са св. Уласіем) як «люты звер», «чорт», адсюль кастрамское ёлс — «ляшак», «чорт», «нячысцік», дыялектныя валасацік, воласень — «нячысты дух, чорт»; гэтае ж пазнейшае значэнне — «чорт» вядома і ў роднасным чэшскім Велес — «злы дух, дэман» (тэксты 16—17 стст.). Аб агульнаславянскім характары Вялеса сведчыць і наяўнасць адпаведнасцей у паўднёваславянскай традыцыі рускаму Вялесу, дзе, як і ва ўсходніх славян, з імем гэтага бога звязваецца назва сузор'я Плеяд, а таксама імя вілы Вела ў македонскім фальклоры»[48].

На беларускай зямлі таксама захаваліся «сляды» старадаўняга боства. Найперш гэта засведчана ў назвах населеных пунктаў, рэчак, азёраў. У Браслаўскім р-не, у басейне ракі Друйкі, ёсць возера Волас, у Кіраўскім — вёска Власавічы, Іванаўскім — Власаўцы, Лепельскім і Акцябрскім — Валосавічы, Віцебскім і Талочынскім — Валосава, Пухавіцкім —

---

[46] Шпилевский П. М. Путешествие по Полесью и Белорусскому краю. Мн., 1992. С. 29.

[47] Топоров В. Н. Еще раз о Велесе-Волосе в контексте «основного» мифа: Тез. докл. второй Балто-славянской конф. Москва, 29 ноября — 2 декабря 1983 г. М., 1983. С. 55.

[48] Мифологический словарь. М., 1990. С. 120.

Вялень, Глыбоцкім — Вялец, Хойніцкім — Вялецін, Пінскім — Велясніца, Лепельскім — Велеўшчына. Не выключана, што частка з іх цягне свой «радавод» яшчэ ад язычніцкага бога жывёлы і земляробства.

Паводле сцверджанняў Э. Ляўкова, на Беларусі раней знаходзілася некалькі вялікіх камянёў, якія, найхутчэй, з'яўляліся ахвярнымі і былі злучаны або асацыіраваліся з Вялесам-Воласам: «Другому валуну Воласу больш пашчасціла. Ва ўсялякім выпадку дакладна вядома, які менавіта камень насіў гэтае імя. Зараз гэты непрыкметны мятровы валун ляжыць у лесапарку дачнага пасёлка Крыжоўка недалёка ад Мінска. Чаму на ролю боства выбралі яго, не зусім зразумела. Добры дзесятак такіх камянёў можна было адшукаць бліжэй, аднак старыя людзі памяталі і расказвалі першым дачнікам, што да вайны камень ляжаў на невялікай палянцы, а вакол яе на дрэвах былі развешаныя чарапы свойскай жывёлы»[49].

Акрамя гэтага, у беларускім фальклоры таксама захаваліся сведчанні аб пакланенні нашых прашчураў велічнаму Вялесу, а значна пазней — святому Уласію (Аўласу). На гэтае свята асабліва шанавалі свойскую жывёлу. Адбывалася гэта ў чацвер на першым тыдні посту. У той дзень аб'язджалі маладых коней і бычкоў. Затое іншая свойская жывёла мела поўны перадых, вызвалялася ад працы, атрымлівала дадатковы корм. У царкве нават заказвалі малебен аб захаванні жывёлы, яе добрай плоднасці. Паводле К. Каганца, вынікала, што ў гэты дзень «скацінай не робяць». А. Кіркор зазначаў, што ў беларусаў было свята, якое адзначалася летам (у ліпені месяцы), прызначалася яно Лысаму валу, які, згодна з меркаваннямі даследчыка, і быў тым самым язычніцкім Вялесам.

У «Беларускім народным календары» А. Лозкі занатавана наступнае: «24 лютага / 11-га. Аўлас (Уласэе, Уласце, Улас). Лічыўся святам жывёлы, «каровіным і конскім». У адрозненне ад Валосага, Крывога чацвярга, які бывае на Масленічным тыдні, Аўлас мае сталае месца ў календары. Магчыма, царкоўнікі, каб адцягнуць увагу ад язычніцкага культу Воласа-Вялеса, увялі па сугуччы на гэты дзень адзначэнне святога Уласія Севасційскага.

На Аўласа таксама наглядалі за надвор'ем. Верылі, што каля свята сем маразоў: тры напярэдадні, адзін на Уласа і тры пасля яго (Паўлюкоўскі, 1934).

---

[49] Ляўкоў Э. А. Маўклівыя сведкі мінуўшчыны. С. 69—70.

Каб адпудзіць ласку, якая нібыта псавала жывёлу ў адрыне, сяляне вешалі пад столлю забітую варону. На Смаленшчыне спявалі:

Ты, Улас, Улас,
Ты найміся ў нас
Скату пасвіць!
Нашы каровачкі
Каля дубровачкі,
Нашы авечкі
Каля рэчкі,
Нашы свіначкі
Каля асіначкі,
Нашы казачкі
Каля лозачкі»[50].

Так атрымалася, што ўзнікшы недзе на пачатку зараджэння язычніцтва, культ Вялеса (Воласа) дажыў ажно да нашых дзён, што зафіксавана археолагамі і гісторыкамі, міфолагамі і мовазнаўцамі.

Лада. Усе боствы, якія былі звязаны з жаночым полам і згадваліся ў Гусцінскім летапісе, акрамя ўсяго гэтага ў народным усведамленні асацыіраваліся з пэўным цыклічным перыядам. Так, з Ладай нашы продкі звязвалі перыяд, які быў адзначаны шматлікімі веснавымі і вясельнымі абрадамі і звычаямі. Нездарма ў народнай міфалогіі вясна — гэта абуджэнне да жыцця ўсёй прыроды. Надыходзіла часіна, калі ўсё навокал пачынала зелянець, прачынацца ад працяглага зімовага сну, і адпаведна ўяўлялася, што прырода, гэтаксама як і чалавек, адчувала на сабе пэўны «ўзроставы» перыяд. Толькі, бясспрэчна, у прыродзе ён не такі, як у жыцці чалавека, бо і сама прырода, паводле меркаванняў і ўяўленняў патрыярхальнага продка, здавалася вечнай. Проста праводзілася такая своеасаблівая паралель: вясна — маладое жыццё любога з людзей, лета — яго сталенне, восень — час, калі ўваходзяць у заможнасць, найбольшую сілу, а зіма — старасць. Раскладваючы вось гэтак па прыродным календары перыяд чалавечага жыцця, прашчуры лішні раз падкрэслівалі, што ў прыродзе, асабліва ў язычніцкім уяўленні, адзін бог змяняе другога, бо праходзіў яго перыяд і трэба было зноў цярпліва чакаць свайго далейшага панавання на зямлі. Здаўна было правільна заўважана, што жыццё чалавечае для ўсёй прыроды (Зямлі) — гэта нішто іншае, як усяго адзін дзень або, у лепшым выпадку, год з пералічанымі ўжо намі вышэй цыкламі-перыядамі. Таму даследчыкі слушна акцэнтуюць сваю ўвагу на тых вуснапаэтычных творах, дзе сустракаецца зварот да Лады як да сапраўднага боства.

---

[50] Лозка А. Ю. Беларускі народны каляндар. Мн., 1993. С. 49—50.

Благослови, боже,
Благослови, мати,
Весну закликати,
Зиму проважати!
Зимочку в возочку,
Летечко в човночку...
Благослови, мати,
Ой, мати, Лада, мати,
Весну закликати.[51]

У той жа час расійскі вучоны А. Фамінцын, спасылаючыся на беларускага даследчыка-самавука ў галіне самабытнай беларускай міфалогіі Т. Нарбута, гаворыць, што «ў Літве (у Беларусі. — *А.Н.*) Ладу шануюць, як вялікую багіню»[52].

Паступова гэтыя першасныя карані забываліся, а Лада згадвалася ўжо ў даволі цяжкатлумачальным значэнні, у якім яе нельга было б ахарактарызаваць толькі з аднаго пункту гледжання. Б. Рыбакоў падкрэсліваў: «Нядзіўна, што прызнанне Лады багіняй мы знаходзім толькі ў ранніх запісах, зробленых у XVIII ці ў першай палове XIX ст., бо ў другой палове XIX ст. старыя язычніцкія абрады і іх тэрміналогія сталі знікаць з незвычайнай хуткасцю ва ўсім славянскім сялянскім свеце»[53].

Цікавым уяўляецца словазлучэнне «славянскім сялянскім свеце», але нельга забывацца пра тое, што адзначалася сувязь Лады з каляндарным (вясеннім) цыклам, а ён у сваю чаргу непарыўна звязаны з земляробствам, якое заўсёды асацыіравалася з сялянствам. Праўда, у А. Фамінцына знаходзім іншае сведчанне, дзе падрабязна разглядаецца Лада як апякунка кахання і ўсялякага дабрабыту. Болей таго, ён паспрабаваў спалучыць земляробчыя рысы боства з рысамі, якія ўказвалі на тое, што яна апекавала і над закаханымі:

«Ладовать (Волынь) — славіць вяселле;
Ладковать —//—;
Ладковать (Разань, Тула) — сватаць;
Лады (Калуга) — помолвка;
Ладины (Осташков) — сговор;
Ладканя (Заходняя Украіна) — вясельная песня;
Ладаванне — спяванне вясенніх песень;
Ладавіцы — выканаўцы вясенніх песень;
Ладаванне — песні на Юр'еў дзень;

---

[51] Афанасьев А. Н. Поэтическое воззрение славян на природу. М., 1995. Т. 1. С. 35; Т. 2. С. 295.

[52] Фаминцын А. С. Божества древних славян. СПб., 1884. С. 257.

[53] Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. С. 395.

Ладуванье (Балгарыя) — гаданне (варажба) на жаніха;
Ладзіна хоро (Балгарыя) — вясеннія карагоды;
Ладзіна кола (Балгарыя) — вясеннія карагоды»[54].

Б. Рыбакоў зрабіў нават своеасаблівую класіфікацыю адносна таго, калі выконваліся ў простанароддзі песні ў гонар Лады:

«У ліку»	Па Вялікадні
9 сакавіка («сорак пакутнікаў»)	Масленіца
25 сакавіка (Благавешчанне)	Сярэдзіна Вялікага паста
23 красавіка (Юр'еў дзень)	Лазарава субота
1—2 мая	Фаміны тыдзень («чырвоная горка»)
24 чэрвеня (Іван Купала)	Сёмік
29 чэрвеня (Пятроў дзень)	Троіцын дзень, Духаў дзень[55]

У вуснапаэтычнай творчасці і ў народнай міфалогіі добра вядома, што ўсе гэтыя песні галоўным чынам былі звязаны з маленнямі аб дажджы, першых узыходах, першых каласках, увогуле — будучага ўраджаю. Як бачна з класіфікацыі Б. Рыбакова, пасля «пятровак» зварот да боства (багіні) Лады ўвогуле перапыняўся. Гэта азначала тое, што «час» Лады заканчваўся і ёй на змену, у народным язычніцкім календары, прыходзіў іншы бог з адпавядаючымі яму культам, абрадамі і песнямі.

Сельскагаспадарчы аспект песень таксама поўны архаікі, як і іхняя лексіка, якая ў некаторых выпадках была цяжкатлумачальнай. Патрэбна адзначыць, што найбольш цесна з Ладаю або (!) ... з дзедам Ладаю ў беларускім фальклоры звязана папулярная раней гульня «А мы проса сеялі». Па часе гульня гэтая прывязвалася да Фаміна тыдня пасля Вялікадня. Звернемся да варыянтаў песень, каб адзначыць найбольш істотныя іхнія асаблівасці.

А мы сечу чысцілі, чысцілі,
Ой, діді-ладу чысцілі, чысцілі!
Ой, мы проса сеялі, сеялі,
Ой, діді-ладу сеялі, сеялі!
А мы пашню пахалі, пахалі,
Діді-лада пахалі!
А мы ніўку аралі, аралі,
Да ў ладу ладам аралі.[56]

Часам у песнях адлюстроўваўся ўвесь вясенне-асенні земляробчы перыяд, г. зн. спявалася пра тое, як высякалі «сечу»,

---

[54] Фаминцын А. С. Божества древних славян. С. 255—258.

[55] Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. С. 401.

[56] Беларускі фальклор у сучасных запісах. Традыцыйныя жанры. Мінская вобласць. Мн., 1995. С. 50.

«карчавалі ляда», засявалі яго, палолі проса і потым ужо «вытоптвалі», што адпавядала абмалоту збожжа. З даўніх часоў вядома, што проса не малацілі цапамі, а старанна «вытоптвалі» коньмі ці валамі. Рабілася гэта надзвычай проста: жывёлін запрагалі і ганялі па разасланым на таку збожжы па кругу.

А мы просо вытопчем, вытопчем,
Ой дид-Ладо вытопчем, вытопчем.
Да чем же нам вытоптать, вытоптать?
Ой дид-Ладо вытоптать, вытоптать.
А мы коней выпустим, выпустим.[57]

Цікава і тое, што ў беларускім фальклоры сустракаецца яшчэ адно язычніцкае боства, якое пастаянна ўжываецца ці згадваецца разам з Ладаю, — гэта Ляля. Менавіта яна, а не ён, як гэта часта трактуецца, напрыклад, у рускай вуснапаэтычнай творчасці. Праўда, пакуль што немагчыма дакладна растлумачыць, над кім апекавала Ляля ці ў сувязі з якімі традыцыйнымі дзеяннямі яна згадвалася. Часта даследчыкамі дапускаліся значныя спрашчэнні, якія дапамагалі ім «здзяйсняць» сваю сістэму ў язычніцкім пантэоне бостваў ці дэманалагічных персанажаў. Тады атрымлівалася, што калі Лада — багіня вясновага дабрабыту і апякунка закаханых, то і Ляля, а ў іх Лель, з'яўляўся ўжо асобай мужчынскага полу і ўяўляў сабою закаханага персанажа, які ўжо тут выступаў у непарыўнай сувязі з Ладай. У старадаўніх беларусаў усё было значна прасцей і разам з тым Ляля выступала як памочніца ці як паўнапраўнае боства, якое зноў-такі ў нечым дапаўняла Ладу ці брала на сябе частку яе непасрэдных функцый.

Дай нам житцу да пшаницу,
Ляля, Ляля, наша Ляля!
В агародзе, сенажаце,
Ляля, Ляля, наша Ляля!
Ровны гряды, ровны зряды,
Ляля, Ляля, наша Ляля.[58]

У свой час усё той жа А. Фамінцын падрабязна апісаў абрад-гульню, якая была прысвечана Лялі. Праводзілася яна напярэдадні Юр'я, 22 красавіка. Свята так і называлася — «Ляльнік». Паводле народных традыцый, дзяўчаты выбіралі са свайго асяроддзя самую прыгожую, яна і выконвала ганаровую ролю Лялі. Для яе рабілі спецыяльна прыстасаваную лаўку з дзёрану.

[57] Тихоницкая Н. Н. Русская народная игра «Просо сеяли» // Советская этнография. 1938. № 1. С. 145.

[58] Фаминцын А. С. Божества древних славян. С. 295.

І дзёран гэты ці тое месца, дзе павінна была сядзець дзяўчына-Ляля, сімвалізавалі сабою Маці-Зямлю, з якой пачынае вырастаць усялякая расліннасць. На самую сярэдзіну гэтай лаўкі ўсаджвалі выбраную прыгажуню, а паабапал яе, з абодвух бакоў, пачыналі складваць паднашэнні, якія абавязкова павінны былі вылучацца сваёй натуральнасцю. З аднаго боку клалі хлеб, а з другога малочныя прадукты. Каля ног Лялі ляжала цэлая горка сплеценых з зяленіва вянкоў. Дзяўчаты вадзілі карагоды вакол сядзячай прыгажуні і спявалі песні, якія датычыліся буйнога ўраджаю, шчодрага дажджу і г. д. Найбольш характэрна тое, што дзяўчаты ўслаўлялі багіню Лялю як карміцельку і падавальніцу будучага ўраджаю. Пасля заканчэння ваджэння традыцыйных карагодаў Ляля ўзнагароджвала кожную з прысутных вянком. Гэтае дзеянне, што з'яўлялася неад'емным атрыбутам язычніцкага свята, падкрэслівала вегетатыўныя карані абраду і самога боства Лялі. Нельга не сказаць і пра тое, што «Ляльнік» праводзіўся якраз-такі напярэдадні першага выгану жывёлы ў поле, калі адбывалася не менш магічнае, па сваім выкананні і сэнсу, запашванне. Дзень гэты вядомы — Юр'я.

Б. Рыбакоў па-свойму паспрабаваў растлумачыць сувязь і існасць Лады і Лялі: «Адкінем Палеля як песенны паўтор, прымем жаночы род для Лады і Лялі (да чаго нас абавязвае фальклорны матэрыял), і мы атрымаем архаічную пару: маці і дачка — багіні ажыўляючай і нараджаючай прыроды. Гэтая пара намнога старажытнейшая, так бы мовіць, спрадвечнейшая, чым антычныя міфы ці фальклорныя рэмінісцэнцыі, і яна вядзе нас да пары паляўнічых родманіц, якія таксама ўяўляліся маці і дачкою. Але тут мы маем справу ўжо з рожаніцамі аграрнымі, звязанымі не з прыплодам звяроў, а з вегетатыўнай сілай вясенняга росквіту расліннасці ўвогуле і хлебных злакаў у прыватнасці»[59]. І далей даследчык працягвае: «...са шматвобразнага агульнаславянскага фальклорнага матэрыялу вычляняюцца дзве міфалагічныя фігуры: Лада — вялікая багіня вясенне-летняга пладароддзя і апякунка вяселляў, сямейнага жыцця — і яе дачка (?) — Леля, Лёля, Ляля, якая ўвасабляе вясну, вясеннюю зеляніну, росквіт абноўленай прыроды»[60]. І ўсё ж пакуль не хапае матэрыялаў, нейкіх хаця б ускосных сведчанняў, якія б далі магчымасць станавіцца прыхільнікамі гэтай своеасаблівай гіпотэзы. У Б. Рыбакова прасочваецца даволі

[59] Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. С. 406.
[60] Тамсама. С. 407.

лагічная паслядоўнасць, асабліва калі яна датычыцца разважанняў адносна багіні Лялі: «Дачэрняя існасць Лелі-Лялі выяўляецца з цэлага шэрагу блізкіх да гэтага міфалагічнага імя слоў: «ляля», «лялька» — дзіця, лялька, цацка; «лелеять» — беражліва насіць дзіця; «люлька» — дзіцячая калыска; «лелека» — бусел, з якім звязана павер'е аб тым, што ён прыносіць дзяцей, і многае іншае»[61].

Такім чынам, язычніцкая боская пара Лада — Ляля да гэтага часу захоўвае ў беларускай народнай міфалогіі многа таямнічага і незвычайнага, што, на вялікі жаль, пакуль немагчыма растлумачыць адназначна, без усемагчымых агаворак на недахоп фактаў і дакладных тлумачэнняў.

Купала. Вылучаецца сярод усіх астатніх язычніцкіх бостваў, вядомых у наш час, тым, што захавала найбольш самабытных каранёў і павер'яў. Пагэтаму можна прасачыць і нават адназначна адказаць, багіняй чаго яно з'яўлялася. Праўда, думкі і меркаванні даследчыкаў розняцца. Відаць, так і павінна быць на самой справе, бо кожная навуковая версія мае права на існаванне. Е. Бандтке, М. Кастамараў, Я. Карскі лічаць яго вытворным ад грэчаскага слова «купель». Паводле меркавання Ф. Буслаева, А. Афанасьева, «Купала» мае корань «куп», «кып», тоесны з санскрыцкім «кір», лацінскім «cupio», якія азначалі: ярыцца, злавацца, ускіпаць. Трэцяя гіпотэза належыць чэшскаму славісту І. Даброўскаму, які слова «Купала» выводзіць ад «купа», «куп'ець» — гарэць. Сучасныя этымолагі Ус. Іванаў і У. Тапароў звязваюць гэта паняцце з агнём, з яго сакральным, ачышчальным значэннем[62]. Н. Гусева прапанавала па-новаму прачытаць санскрыцкае «куфпалам», у сувязі з чым славенскае «Купала» тлумачыцца, як абаронца, падавальнік дароў[63]. Б. Рыбакоў схільны бачыць слова «Купала» вытворным ад «купа», «купна», г. зн. збірацца разам, купай[64]. Крыху пазней Ус. Іванаў і У. Тапароў прапанавалі свой жа, але відазменены ранейшы погляд на слова «Купала» і на само гэта свята: «Як і самі абрады, так і назва «Купала» ад дзеяслова *купаць, кіпець,* роднаснае лацінскаму *купідо, купідон* — «імкнен-

---

[61] Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. С. 407.

[62] Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965. С. 146—147; Яны ж. Этимология. 1967. М., С. 12.

[63] Гусева Н. Р. К вопросу о значении некоторых персонажей славянского язычества. Личные имена в прошлом, настоящем, будущем. М., 1970. С. 12.

[64] Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. С. 294—295.

не»: параўнаем індаеўрапейскі корань «куп» са значэннем «кіпець, ускіпаць, ярасна жадаць» — указвае на суадносіны купальскіх рытуалаў з агнём — зямным і нябесным — сонцам, у купальскіх рытуалах, прадстаўленых колам і вадою — якія выступаюць у купальскіх міфах як брат і сястра»[65].

Трэба адзначыць, што сувязь назвы «Купала» з салярнасцю і ёсць той ключык да адкрыцця шматвяковай таямніцы. Купальскі агонь з запаленым колам («сонцавым калясом») знаходзіўся ў цэнтры славянскай купальскай урачыстасці. У прымхлівых уяўленнях патрыярхальнага земляроба агонь сімвалізаваў, увасабляў сабою сонца, якому свята пакланяўся далёкі продак. А. Патабня пісаў: «Купальскі і іншыя агні мелі моц даваць ураджай і праганяць смерць не самі па сабе, а таму што ўвасабляюць сонца»[66].

Гэтае сцверджанне будзе да месца таму, што свята Купалы адзначаецца ў ноч з 23 на 24 чэрвеня па старому стылю. Гэта быў экватар летняга сонцастаяння. Салярныя матывы з'яўляюцца пераважаючымі ў купальскіх песнях.

Свята Івана Купалы нельга суаднесці дакладна з нейкай канкрэтнай эпохай, заўсёды падкрэслівалася толькі, што яно мае даўнія язычніцкія карані. Тыя звесткі, якія пададзены ў летапісах, бясспрэчна, надзвычай запозненыя. У Цвярскім летапісе яно ўпамінаецца пад 1175 годам, а ў Іпацьеўскім у запісе пад 1262 годам: «Литву изгнаша ездов на конозы Ивана дни на сама Коупал»[67]. У адносінах да каляндарных дат Купала рэгулярна выкарыстоўвалася старажытнабеларускімі граматамі з XIV ст.[68]

Да Купалля рыхтаваліся загадзя (у некаторых мясцінах толькі з раніцы). Асноўныя адказнасць і нагрузка ўскладваліся на дзяўчат і маладых жанчын. Першыя адпраўляліся на луг і там рвалі кветкі на святочныя вянкі, якія потым будуць пускацца па вадзе ў якасці своеасаблівага прадказальніка шчасця ці сямейнага дабрабыту. Яны ж таксама збіралі таямнічае зелле-краскі, што ўплывала на ўзаемаадносіны паміж хлопцамі і дзяўчатамі і таму ім прыпісваліся чароўныя ўласцівасці. Калі дзяўчаты разлічвалі толькі на прычараванне хлопцаў, на іхняе каханне, што і нядзіўна, то замужнія жанчыны збіралі травы і карэнні, якія служылі для вылечвання ад усемагчымых хваробаў і пошасцей, а таксама (што немалаважна!) і ад уплыву на

---

[65] Мифологический словарь. С. 298.

[66] Потебня А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914. С. 163.

[67] Карский Е. Ф. Белорусы. М., 1916. Т. 3. Вып. 1. С. 178.

[68] Тамсама. С. 278.

людзей розных звышнатуральных істот (нячысцікаў). З вядомых нам траў і красак, якія збіралі ў гэты дзень, можна назваць купалінку, папараць, васількі, руту, браткі і некаторыя іншыя. Праўда, у паасобных выпадках адзначалася, што найбольш моцныя чараўнікі (гаворка вялася толькі пра прадстаўнікоў мужчынскага полу) збіралі травы і кветкі-карэнні не днём, а ўжо на пачатку ночы і да паўночы (калі яны ўсё яшчэ дапамагалі людзям, а не выступалі супраць іх) і пасля паўночы (калі чараўнік меў сабе за мэту адмоўна ўплываць на людзей). Што ў гэты час збіралі кветкі ды травы на лекі, — не выклікае асаблівага здзіўлення, бо менавіта ў гэты час яны дасягалі сваёй спеласці, «знаходзіліся ў самай сіле».

Хлопцам, наадварот, выпадала роля выбіраць месца для купальскага вогнішча. І тут прамое захоўванне старадаўніх каранёў: вогнішча распальвалі звычайна на высокай гары, на кургане, беразе вадаёма.

На гэтым прамая сувязь з язычніцкім боствам не парывалася. Справа ў тым, што свята, як вядома, пачыналася з запальвання вогнішча, якое ўжо атрымлівала значэнне не толькі сімвалічнага, але ў многім і ачышчальнага. Здабывалі яго, выкарыстоўваючы старадаўні звычай, ад трэння двух дубовых кавалкаў драўніны. Сама драўніна выступала тут свяшчэннай, бо, як адзначалася вышэй, дуб асацыіраваўся з магутным язычніцкім дубам Перуном, а пасля прыняцця хрысціянства з Іллёю. Ад гэтага ж самага агню запальвалася кола, якое змяшчалася на высокім шасце і сімвалізавала нішто іншае, як сонечны кругазварот у ягоным гадавым цыкле ці ў значна прасцейшым — дзённым. Кола было адным з асноўных атрыбутаў свята. Нельга не згадаць і пра тое, што на больш раннім этапе святкаванняў удзельнікі іх выраблялі чучала, якое ў беларусаў называлася Марою, а ў рускіх — ведзьмаю. Гэтага персанажа тапілі ў бліжэйшым вадаёме або, калі такога не было паблізу, то проста спальвалі ў вогнішчы. Ус. Іванаў і У. Тапароў адносна гэтага выказваюць слушную думку, паводле якой «сюжэт кровазмяшальнага вяселля брата і сястры (першапачаткова блізнюкоў), асобныя матывы і імёны персанажаў (напрыклад, Мара, Марэна, пазней пераасэнсаванае як Мар'я) могуць адносіцца да часу, які папярэднічаў праславянскаму, што бачна з супадзенняў з балтыйскай міфалогіяй і абрадамі Іванавага дня (Ліго). Сам сюжэт у сваёй старажытнай форме тлумачыцца як увасабленне ў міфе ўзаемасувязей асноўных палярных супрацьлегласцей — агонь / вада і г. д.»[69]

---

[69] Мифологический словарь. С. 298—299.

Калі запальвалася вогнішча, то на ім спальвалася не толькі старое і непатрэбнае хатняе начынне, але і некаторыя рэчы моцна хворых людзей (бялізна). Лічылася, што разам з імі на агонь перакінецца і цяжкавылячальная хвароба, а самі людзі наадварот, назаўсёды ачысцяцца. З мэтай ачышчэння перасковалі праз вогнішча хлопцы і дзяўчаты. Рабілі яны гэта як у адзіночку, так і парамі. Звычайна тыя, хто і надалей збіраліся быць у «пары», скакалі разам, каб ачысціць сваю будучую сям'ю ад злых вачэй, ад уплываў «чорных» чараўнікоў. Нельга не адзначыць і тое, што даўней усё рабілася ў адпаведным парадку, нічога нельга было перамяніць, бо ўсё тады б губляла сваю чарадзейную сілу. А. Багдановіч адзначаў: «Пасля першых песень вакол купальскага вогнішча моладзь пачынала скакаць праз агонь, каб ачысціць сябе і захаваць ад «немачы, сказы, намоў». Затым дзяўчаты ў вянках з кветак і жытніх каласоў станавіліся ўперамешку з хлопцамі і састаўлялі новы карагод, кружыліся і спявалі купалінкі. Потым з карагода выходзіла адна з засватаных дзяўчат (яны звычайна загадзя запасаліся кавалкам тонкага палатна або ручніком). Карагод пачынаў спяваць: «Ішла Купалка сялом, сялом, закрыўшы вочкі чубром, чубром». Затым купальшчыца выбірала сабе да пары хлопца (раней — хто першым трапляўся, пазней — каханага). Абраны здымаў з купальшчыцы пакрывала і павязваў сабе праз плячо або рукаў, як на вяселлі. Карагод у гэты час спяваў песню «На моры вутка купалася», у якой дзяўчына журылася над дарамі таму, што яны «хоць прадзены — не снованы, хоць снованы — дык не тканы, а хоць тканы — не белены...» Затым спявалася іншае — купальскія паважныя і жартоўныя песні. У гэтай частцы ўрачыстасці праглядвалі абрадавыя матывы кахання, заляцання.

Наступныя этапы святкавання — купанне на зары ў рацэ, пусканне вянкоў на ваду, сустрэча ўзыходу сонца. У купанні, качанні ў янаўскай расе бачылі магчымасць набрацца здароўя, пазбегнуць хвароб, зрабіцца недаступнымі розным чарам»[70].

Колькі існуе чалавецтва, столькі яно спрабуе зазірнуць у будучыню, такая ўжо цікаўная натура ў чалавека, што хочацца яму ведаць, як жа будуць разгортвацца падзеі. Купальская варажба, чараўніцтва таксама звязаны з імкненнем людзей прадугадаць, што ж будзе заўтра. Праўда, варажба тут значна звужана, бо застаецца толькі чысты аспект (сямейны), прычым тых сем'яў, якія яшчэ зусім не ўтвораны.

---

[70] Богданович А. Е. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895. С. 115—116.

Прысутнічаюць у купальскім абрадзе нязменна і магічныя лічбы. П. Бяссонаў пісаў у свой час: «Паводле міфалагічных уяўленняў, сонца ў гэты час едзе да свайго мужа на трох конях, запрэжаных у каляскіцу, — залатым, срэбным, пярловым і сыпле з каляскіцы промні і іскры. Адсюль і ўражанне, што яны ўзыходзяць іграючы»[71]. Але, як бачым, даследчык не ўдакладняе, хто, паводле ягоных даных, быў мужам самога сонца, бо паводле ўсё той жа народнай міфалогіі ім магло з'яўляцца неба.

Сярод нашых далёкіх продкаў Купальская ноч вылучалася празмерным багаццем самых неверагодных і фантастычных павер'яў ды паданняў. Пералічыць іх усе амаль немагчыма, таму спынімся на больш вядомых і папулярных. Праўда, і тут ужо ў некаторых выпадках згубленыя першасныя карані, якія б маглі дакладна растлумачыць узнікненне таго ці іншага павер'я або падання. Здараецца, што нават сярод усходнеславянскіх народаў сустракаюцца выключныя варыянты. Напрыклад, у рускай міфалогіі захавалася наступнае сведчанне: «У аснове міфа, які рэканструюецца па шматлікіх купальскіх песнях і іншых фальклорных тэкстах, ляжыць матыў крова-змяшальнай жаніцьбы брата з сястрою, якая ўвасабляецца двухколеравай кветкай іван-ды-мар'я — важнейшым сімвалам купальскіх абрадаў; жоўты колер увасабляе аднаго з іх, сіні — другога. У адным з варыянтаў міфа брат збіраецца забіць сястру-спакушальніцу, а яна просіць пасадзіць кветкі на яе магіле»[72]. Папулярнейшы на самой справе варыянт, але ж у беларускай народнай міфалогіі ён адсутнічае.

Адной з самых распаўсюджаных тэм, якая надзвычай шырока прадстаўлена ў нацыянальнай міфалогіі, з'яўляецца тэма адшукання скарбаў-багацяў, якія ў Купальскую ноч асацыіруюцца з адшуканнем цудадзейнай папараць-кветкі.

Маці-прырода — гэта жыццёвая аснова, фарміруе «натуральныя» пачуцці чалавека, адносіны ж чалавека да яе ў асноўным выступаюць як пасіўныя, сузіральныя: прырода стварае ўсё на свеце, а чалавек толькі прымае яе багацці, адкрывае яе прыгажосць. У прыродзе, правільна заўважылі нашы продкі, тоіцца вялікая стваральная сіла. Але чаму менавіта з папараццю звязвалі паданні і павер'і адносна адшукання кветкі, якая нібыта надавала яе ўладальніку казачную здольнасць да ўзбагачэння, а самае галоўнае — да прадбачання лёсу? На гэ-

---

[71] Бессонов П. Белорусские песни... М., 1871. С. 63.

[72] Мифологический словарь. С. 298.

тае пытанне зараз немагчыма адказаць адназначна. Тым не меней нам здаецца, што тут пераклікаецца матыў абнаўлення і шанавання свяшчэннага агню, ягоных ачышчальных і засцерагальных функцый. Можна прыгадаць той перыяд, калі свяшчэнны агонь на капішчах раскладваўся ў форме васьмікутніка, або як яшчэ яго называлі «Перуновага цвету». Нельга не згадаць і пра тое, што, калі маланка біла ў вершаліны магутных дубоў, сцвярджалі, быццам бы яны цвілі «Перуновым цветам». Паводле некаторых міфалагічных сцверджанняў, менавіта дуб і папаратнік з'яўляліся «пасланнікамі» грознага і ўсёмагутнага бога Перуна на зямлі. Зафіксавана таксама і такая з'ява, як выслоўі тыпу «Пярун на зямлю срэбра кінуў», «Пярун багаццем шпурляе», «Перунова золата закапана», «Каб Пярун цябе золатам у зямлю ўвагнаў!» Прамая аналогія са «стрэламі» вогнеімгненнага Перуна, якія ўпіваліся ў дрэвы, будынкі, зямлю, а ў вачах патрыярхальнага чалавека яны былі яшчэ і захавальнікамі скарбаў. Скарб гэтакі адшукваць трэба было толькі там, дзе «расцвітала» папараць-кветка. Там, значыцца, Перуноў скарб сам вылазіў наверх і прасіўся ў рукі. Безумоўна, народныя дарадцы свядома абмежавалі адшуканне скарбаў, цудадзейнай кветкі толькі адной ноччу — Купальскай, а калі яшчэ больш дакладна, дык ад паўночы да досвітку. У народным усведамленні «ад другіх да трэціх пеўняў». Паступова першапачатковы міфалагічны аспект набываў яркую сацыяльную накіраванасць. На гэта актыўна ўплывалі тыя сацыяльныя падзеі, якія адбываліся ў грамадстве. Безумоўна, калі грамадства было падзелена на бедных і багатых, дык і ўладальнікам чароўнай кветкі мог стаць толькі нехта з іх. Але і гэта яшчэ не ўсё. Паводле народнага павер'я, папараць-кветка давалася ў рукі толькі беднаму гаспадару. Калі ж багаты спрабаваў завалодаць ёю і, нарэшце, яму гэта ўдавалася, то потым ён і сам быў не рады такому набытку — усё ў ягоных руках дзейнічала наадварот і было накіравана супраць яго самога: пошасць нападала на жывёлу, хварэлі родныя і блізкія, нічога станоўчага не атрымлівалася з прыбыткам і г. д. Абавязкова папярэджвалі, што знайсці папараць-кветку можна галоўным чынам толькі выпадкова. Мэтанакіраванае адшуканне ні да чаго добрага не прыводзіла. Гэты купальскі матыў надзвычай стары, чаго не скажаш пра першыя запісы паданняў і павер'яў, якія тлумачылі паходжанне скарбаў або іх знаходжанне, бо такія вуснапаэтычныя адзінкі зафіксавалі толькі ў 30—40-я гады XIX ст.

Менавіта з гэтай ноччу ў народнай міфалогіі звязаны ўсемагчымыя апавяданні пра тое, што ў гэты час найбольшую актыўнасць праяўлялі ўсялякія нячысцікі, нячыстая сіла і тыя з людзей-чараўнікоў, якія нібыта былі звязаны цеснай (кроўнай) сувяззю з дэманалагічнымі істотамі. Людзі стараліся не адыходзіць у глухія куткі, а калі надаралася аддаляцца ад вогнішча, то рабілі гэта папарна ці ўвогуле гуртам. Таму і на пошукі папараць-кветкі адпраўляліся толькі самыя смелыя ды адчайныя. Затое нячысцікі адчувалі сябе ў Купальскую ноч надзвычай вольна. Збіраліся яны на свае гульні з усёй ваколіцы, а то і здалёку. Стараліся перасягнуць адзін другога ва ўсялякіх д'ябальскіх штукарствах і здзеках з нявінных людскіх душ, якія нейкім чынам патрапілі да іх у палон. Выйсце з годнасцю ў чалавека было адно — памерці, але ж трэба было памерці так, каб і душа не засталася запрададзенай. Як сцвярджаецца ў народных першакрыніцах, вырвацца было амаль немагчыма і чалавеку заставалася адзінае — скарыцца і запрадацца нячысцікам да скону жыцця. Першаствараль ныя сцэны ўздзеяння нячысцікаў на людзей, якія б хацелі задарма ўзбагаціцца, зафіксаваны вядомым беларускім фальклярыстам Я. Баршчэўскім[73].

Шырокаўжывальнымі былі абрады і вераванні, якія звязваліся з гаспадарчай, земляробчай дзейнасцю чалавека. Адзначалі, што менавіта ў гэтую ноч ведзьмары могуць рабіць заломы ў збажыне, таму, пасля заканчэння купальскага свята, хлопцы і дзяўчаты стараліся параскідаць патушаныя галавешкі, каб такім чынам засцерагчы збажыну ад непажаданага на яе ўздзеяння. Гаспадары ні за якія грошы-каштоўнасці не пагаджаліся гнаць коней у начное. Калі толькі хто асмельваўся, дык адразу ж траціў сваю жывёлу: яна ці шалела, ці тапілася ў багне, або ляцела на злом галавы ў невядомым напрамку і болей яе ніхто так і не бачыў. Спрактыкаваным гаспадыням таксама хапала ў гэты час працы. Мы ўжо згадвалі, што яны збіралі лекавыя травы, яшчэ рвалі і крапіву-джыгучку і развешвалі яе на варотах двара ды на хляву, каб так адагнаць злых духаў і ведзьмаў, якія любым чынам імкнуліся ў гэтую ноч прарвацца, напрыклад, да кароў і пазбавіць іх малака. На досвітку бялілі палатно і збіралі купальскую расу, якою абавязкова ўмываліся ці мылі хлебную дзяжу. Тут можна гаварыць пра карані ахоўнай, засцерагальнай і нават вылячальнай магіі.

---

[73] Баршчэўскі Я. Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1992. С. 29.

І на «нежывую» прыроду пераносіліся ўсемагчымыя цудадзейныя рысы і ўласцівасці. Трава, кусты, дрэвы перашэптваліся паміж сабою, птушкі і звяры не лютавалі, ні на каго не нападалі, нікому не пагражалі. Навін у іх збіралася столькі, што ледзьве паспявалі пераказаць за цэлую ноч[74]. На тых самых вадаёмах, паблізу ад якіх святкавалі Купалле, таксама ішло паўнакроўнае жыццё. Паводле сцверджанняў А. Кіркора, рэкі ў гэтую ноч свецяцца дзівоснымі водбліскамі, на іх чуваць прыглушаную гамонку і задзірысты смех. Гэта быў ніхто іншы, як русалкі[75]. Мы ведаем, што на вадзе варажылі па вянках. Дзяўчаты пускалі іх па цячэнні і па тым, як яны плылі, спрабавалі прадбачыць, як жа будзе складвацца іхняе далейшае жыццё.

Увесь час ля купальскага вогнішча гучалі песні і ладзілі карагоды. Галоўнымі тэмамі былі аграрная і імкненне да ўласнага шчасця, кахання, сямейнага дабрабыту. Але адчуваецца адразу, матывы купальскіх песень значна пазнейшага перыяду, чым узнікненне самога боства, а адтуль і адпаведнага абраду. Іх можна смела назваць хрысціянскімі, бо язычніцкая тэматыка ці ўвогуле адсутнічае, ці надзвычай «завуаляваная» пазнейшай рэлігіяй. Бясспрэчна, свята Купалы — гэта абагаўленне і шанаванне найперш сонца. На першы план перад намі выступае не боства, не свята, а чалавек працы, грамады або сама грамада:

Сягоння й Купала, заўтра Ян,
Да зайграй, сонейка, зайграй нам,
Каб зялёны лугі шумелі,
Каб сырая зямля стагнала.
Каб сырая зямля стагнала
Да й ад дзявоцкага гуляння,
Да й ад дзявоцкага гуляння,
Да й ад жаноцкага спявання.[76]

Сонца ў даным выпадку проста згадваецца, да яго звяртаюцца, каб яно «заграла», каб яно дало магчымасць тым, хто прыйдзе святкаваць, павесяліцца, паспяваць, каб нябеснае свяціла ўзбудзіла таямнічую жыццёвую сілу зямлі. Але ніякага пакланення, ніякага абагаўлення тут не адчуваецца. Наадварот, усё мацней гучаць матывы, дзе звяртаюцца да хрысціян-

[74] Баршчэўскі Я. Шляхціц Завальня... С. 172.

[75] Киркор А. Этнографический взгляд на Виленскую губернию // Этнографическое обозрение. СПб., 1858. Вып. 3. С. 156.

[76] Купальскія і пятроўскія песні / Уклад. тэкстаў А. С. Ліса і С. Т. Асташэвіч; Уступ. арт. А. С. Ліса; Камент. С. Т. Асташэвіч. Мн., 1985. С. 69.

скіх святых і падкрэсліваюць, што менавіта ад іх залежыць усё на зямлі, а тым болей, вядзенне гаспадаркі нейкім канкрэтным чалавекам.

Купала Ллю звала й на йгру,
Дунай, Дунаёк.*
— Ллішча, хадзі на йгрышча.
Купаленька, мне некалі,
Трэба жыта пільнаваці:
У маім жыці змяя ходзіць,
Змяя ходзіць, жыта ломіць.
Хто заломы заламаець,
Зламі, божа, й рукі-ногі.
Рукі-ногі у качоргі,
А галовы, як памёлы.[77]

Як бачым, тут здзяйсняецца зварот да канкрэтнага хрысціянскага святога — Іллі. Характэрна, што менавіта на яго ўскладваецца ў народнай свядомасці тыпова язычніцкая засцерагальная функцыя будучага ўраджаю ад усемагчымых «заломаў», змей («змеяў») і іншай пошасці. Ілля паказваецца настолькі пільным ды ўважлівым, што нават адмаўляецца ісці святкаваць Купалле разам з людзьмі. Відаць, тут якраз не лішнім будзе падкрэсліць, што ў язычніцтве багі, па ўяўленні нашых продкаў, размяшчаліся паўсюдна: на небе, у вадзе, на зямлі, у лесе і г. д. У хрысціянстве ж Бог і святыя былі размешчаны толькі ў адным месцы — на небе і гэта ўскладняла шлях «яднання» хрысціянскіх святых з людзьмі.

Часта ў такіх зваротах на першы план выступае не Ілля, а другі святы — Іван (Ян, Іаан). Можна гаварыць пра больш старажытны пласт матываў і персанажаў, закранаемых у гэтых песнях, хоць прызначэнне іх тое ж самае — засцеражэнне ўраджаю, жывёлы, гаспадаркі. Тут прама ўказваецца, што засцеражэнне павінна адбывацца не ад нейкага цяжкатлумачальнага міфічнага змея (змяі), а ад ведзьмы, нячыстай сілы, нячысцікаў і іншых дэманалагічных істот.

Іван да Мар'я, Іван да Мар'я!
Іван Мар'ю клічыць, Іван Мар'ю клічыць;
Хадзі, Мар'я, дамоў, хадзі, Мар'я, дамоў!
Нясі, Мар'я, ключы, нясі Мар'я, ключы!
Замкнём ведзьме зубы, замкнём ведзьме зубы!
Каторая ведзьма, каторая ведзьма
Кароў заклінаець, кароў заклінаець,

---

* Кожны радок паўтараецца.

[77] Купальскія і пятроўскія песні. С. 94.

Малако забіраець, малако забіраець, —
Ой, чур-чур, ведзьма!
Ой, чур, чараўніца![78]

Тут нават згадваецца «чур», які напрамую адносіцца да перыяду ранняга язычніцтва, бо менавіта тады пры дапамозе гэтага магічнага слова імкнуліся засцерагчыся ад уздзеяння ўсемагчымай нячыстай сілы. Нельга забываць таксама, што «чур», ці, як раней адзначалі, «ён» або яшчэ па-іншаму «шчур», — гэта правобраз нейкага таямнічага змея, які нямала гора прыносіў людзям.

Часта змей (змяя) асацыіруецца ў купальскіх песнях з чараўніцай, варажбіткай:

Купала Йвана на вулку звала:
— Хадзі, Йване, на вуліцу,
Пойдзем, Йване, ў чыста поле,
У чыста поле жыта сцярэч
Ад тыя змяі-чараўніцы,
|Што ў полі заломы заламываець|,
У кароў малако адбіраець.[79]

У некаторых вуснапаэтычных творах Іван і Мар'я нагадваюць сабою тых міфічных брата і сястру, якія саграшылі перад нашчадкамі, бо заключылі між сабою кровазмяшальны сямейны саюз.

Іваньская ночка цёмна, невялічка,
Чырвоная рожа зялёна, прыгожа.
Іван-Мар'я на гары расцець,
А ўнізе ў купелі змяюха паўзець.
Іван-Мар'я завуць: «Хадзіце, жоначкі,
У купельню сядзець, трох змяёў сцярэч!
Як первая змяя залом заламала,
А другая змяя кароў заклінала,
А трэцяя змяя пражын пражынала,
Пражын пражынала, спор у хлебе змяншала.
А хто йдзець на купельню сядзець,
Стане той бярозаю,
Хто ж не йдзець на купельню сядзець,
Стане той калодаю.
Абві яе павіліцаю, накрый яе макрыцаю.[80]

Тут яшчэ распавядаецца пра адно своеасаблівае павер'е, якое здавён існавала ў беларускім народзе. Паводле яго вынікала, што калі гаспадар быў пераканаць ў напусканні нейкай

[78] Купальскія і пятроўскія песні. С. 97.
[79] Тамсама. С. 96.
[80] Тамсама. С. 100.

нячыстай сілы на ягоную ніўку, то запрашаў мясцовага варажбіта або варажбітку рабіць «пражын» у сваім надзеле, каб праз яго потым выганяць непажаданую дэманалагічную істоту, якая, калі не прымаць тэрміновых захадаў, магла значна пашырыць свае ўладанні і прынесці куды большую шкоду.

Другой, найбольш пашыранай і актуальнай, тэмай купальскіх песень былі песні пра каханне. Яны, відаць, вядуць сваю радаводную з таго перыяду, калі жаніхі сваіх нявест-дзяўчат не сваталі, а проста кралі («умыкалі»), і здзяйснялася гэта праз святкаванне боства Купалы. Хто з нас не памятае стаўшай хрэстаматыйнай купальскай песні «Купалінка, Купалінка, цёмная ночка...»? Іменна яе можна назваць гімнам гэтага старажытнага абраду:

— Купалінка, Купалінка,
Цёмная ночка,
Цёмная ночка,
Дзе ж твая дочка?
— Мая дочка у садочку
Ружу, ружу поліць,
Ружу, ружу поліць,
Белы ручкі коліць,
Кветачкі рвець,
Кветачкі рвець,
Вяночкі звівае,
Вяночкі звівае,
Слёзкі пралівае.[81]

Шматлікія варыянты купальскіх песень, якія высмейваюць нядбайных «хлопцаў-дзецюкоў», перастаркаў-халасцякоў, злых свякровак і г. д., з'яўляюцца параджэннем значна пазнейшых часоў і прамой сувязі з язычніцкім боствам — Купалай нічога агульнага не маюць.

«У рэпертуары Купалля XIX ст. міфалагічныя матывы даволі цесна перапляталіся з рэалістычна-бытавымі. І вобраз Купалкі спалучае ў сабе рысы антрапаморфныя, штось ад рэальнага жаночага вобраза з міфічнымі ўласцівасцямі»[82].

На вобразах купальскай паэзіі ляжыць рэальны водсвет пантэістычнага светасузірання. Пры іх рэалістычным функцыяніраванні відаць міфалагічныя вытокі. Ні ў адным каляндарна-песенным цыкле, акрамя каляднага, не ўпамінаецца так часта само свята, як Купалле, у розных яго міфалагічна-фанетычных мадыфікацыях.

---

[81] Купальскія і пятроўскія песні. С. 133.

[82] Ліс А. С. Купальскія песні. Мн., 1974. С. 36—37.

Каляда. Адна з назваў боства сонца, якая ўваходзіла ў верхні рад язычніцкага пантэона. У пераліку варыянтаў сонца можна прыгадаць наступныя: Дажбог, Ярыла, Сурма і інш. Кожны з іх звязаны з прамежкам часу, які адпавядаў пэўнаму размяшчэнню сонца. Мы згадвалі, што Купала (Купалле) — гэта дзень летняга сонцавароту. А вось Каляда, наадварот, зімовага. Аналогія з заміраннем (памірaннем) прыроды на асенне-зімовы перыяд і ажыванне яе ў вясенне-летні асацыіравалася ў свядомасці нашых продкаў з панаваннем не залежачых ад яго самога міфічных сіл, а яны маглі быць ці добрымі, ці злымі, сярэдзіны тут увогуле не існавала. Наіўнаму чалавеку нічога не заставалася, як шляхам магічных дзеянняў, абрадаў, шанаванняў задобрываць гэтыя міфічныя сілы, упрошваць іх ці запалохваць і прымусіць калі не дапамагаць у працэсе карпатлівай і цяжкай фізічнай працы, то хаця б не ўмешвацца ў яе, не перашкаджаць весці адвечны працоўны рэй. Таму нядзіўна, што да гэтага часу ў славянскай міфалогіі Каляда ўспрымаецца як увасабленне навагодняга цыкла і міфалагічная істота. Даследчыкі выводзяць тэрмін «каляда» ад лацінскага слова «colenda», што азначае першы дзень кожнага месяца. Зыходзячы з гэтага, мы таксама прыхільныя да такой трактоўкі, праўда, у крыху зменeным значэнні, бо ва ўсходнеславянскіх міфалогіях «каляда» — гэта яшчэ і пачатак новага года. Аднак, агаворымся, што сённяшняя Каляда прыйшла да нас з эпохі язычніцтва, прайшоўшы тысячагадовы шлях прыстасавання і ўжывання ў новую рэлігію — хрысціянскую. Папулярнае некалі боства было паспяхова пастаўлена на службу новаму Богу, як, дарэчы, і многія іншыя. У такім працэсе, бясспрэчна, адбылося адміранне многіх першасных каранёў Каляды як боства, а яны б значна дапамаглі нам у даследаванні.

Безумоўна, хрысціянствам сурова асуджаліся ўсе гэтыя абрады і святы, якія мелі язычніцкія карані і святкаваліся зімою. Я. Карскі ў свой час прыводзіў такі прыклад: «Неции памяти того беса Коляды и доселе не перестают обновляти, наченше от самого рождества Христова, по вся святыя дни собирающеся на богомерзкие игралища, песни поют, и в них аще о рождестве Христовом вспоминают, но зде же беззаконно и Коляду, ветхную прелесть дьявольскую, много повторяюще присовокупляют...»[83]

Такім чынам, у сённяшнім разуменні Каляда — гэта ўжо не боства, а толькі самабытны і адзін з самых багатых у бела-

[83] Карский Е. Ф. Белорусы. Т. 3. Ч. 1. С. 101.

рускай народнай міфалогіі святочных перыядаў, які суправаджаўся не менш змястоўнымі абрадамі. Пад гэтае свята адведзены пэўны перыяд, а іменна з 24 снежня па 6 студзеня (па ст.ст.). Нядзіўна, што ўсе гэтыя дні называлі ў нашым народзе «святымі вечарамі», бо менавіта з гэтым перыядам у хрысціянстве звязвалі нараджэнне Сына Божага.

Сам абрад вылучаецца абавязковай кананічнасцю і разам з тым багатай варыянтнасцю там, дзе меней за ўсё гаворка вялася пра Бога і святых. Не выключана, што ў гэтай варыянтнасці мы і маем справу з найбольш старажытнымі каранямі і некалі язычніцкага боства, і потым ужо хрысціянскага свята, суправаджаемага абрадамі. Спынімся на найбольш характэрных яго рысах і ўласцівасцях.

Каляды — гэта адно з гэтак званых у народзе «гадавых» свят. Да яго рыхтаваліся заранёў і надзвычай старанна. Кожны з гаспадароў стараўся ні ў якім разе нічога ў традыцыйных дзеяннях каляднага цыкла не перамяняць, бо ў адваротным выпадку за гэта, паводле зноў усё той жа традыцыі, чакалі пакарання. І тлумачылі гэта, калі сапраўды потым нешта здаралася ў такой сям'і, ужо не пакараннем з боку язычніцкіх багоў, міфічных сіл, а з боку адзінага Бога, Усявышняга. Старадаўніх каранёў не памяталі, ды пад тоўшчай хрысціянскіх напластоўванняў іх проста і не адшуквалі, а ўсё тлумачылі зыходзячы адно з пазіцый кананічнасці.

Некаторыя са старадаўніх каранёў засталіся, але іхняе значэнне ці проста было падменена, ці свядома прыніжана ў параўнанні з хрысціянскімі. Напрыклад, уся сям'я, недзе яшчэ за тыдзень да Каляд, старанна вычышчала, вымывала сваю хаціну. У апошні дзень, бліжэй да вечара, сям'я мылася і апраналася ў чыстую (святочную) вопратку. Здавалася б, нічога дзіўнага тут няма, перад святам заўсёды так. Але ж нельга забывацца і пра тое, што, акрамя цеснай сувязі з аграрнай дзейнасцю чалавека, любы язычніцкі абрад ці свята мелі яшчэ адзін абавязкова-магічны аспект — ачышчальны. Для патрыярхальных продкаў простая чысціня і «царыца святая вадзіца» былі неад'емнымі, болей таго, свяшчэннымі атрыбутамі.

У хрысціянстве на першым плане былі біблейскія сюжэты. Нават калі згадвалі пра зямлю, гаспадарчую дзейнасць чалавека, то ўсё звязвалі толькі з Хрыстом і хрысціянскімі святамі. Нездарма многа ўвагі аддавалася і аддаецца апісанню куцці. Іх было тры. Першай ішла посная, або бедная, здаралася, што яе называлі яшчэ і «Вялікай куццёй». Таму што менавіта ў першы дзень Каляд куцці аддавалася найбольшая пашана і абрад

здзяйсняўся з празмернай урачыстасцю. Адзначым, што нават у гэтым працэсе захаваліся пэўныя рысы язычніцтва і звязваліся яны ў першую чаргу з традыцыйнымі, магічнымі лічбамі. «Тры» — гэтулькі разоў адзначалася сама куцця і са столькіх страў накрываўся стол у самых бедных гаспадароў, лічбы «пяць» і «сем» — таксама датычыліся страў, адпаведна пяць з іх было ў сем'ях з сярэднім дастаткам, а сем — з найбольшым. Адзіная ўмова для кожнай сям'і — стравы былі абавязкова посныміі: квас з грыбамі, бліны, селядзец, кісель і ў кожным варыянце — куцця.

У далейшым абрад больш звязваўся з першароднасцю Каляды, бо злучаўся ён з аграрнымі каранямі, якія прасочваліся амаль што ва ўсіх зафіксаваных павер'ях, прыкметах, дзеяннях. На святочны стол, перад тым, як яго накрываць, гаспадар клаў сена, а потым гаспадыня слала ўжо абрус і ставіла абавязковыя стравы. Ножкі стала перавязвалі туга-натуга. Клубкі, якія знаходзіліся ў хаціне, таксама перакручвалі як мага найтужэй. Рабілі гэта загадзя, бо па спрадвечнай традыцыі пазней такога нельга было здзейсніць. У некаторых мясцінах Беларусі гаспадар, перад тым, як садзіцца за стол, браў гаршчок з куццёю і тройчы абыходзіў з ім хаціну, за апошнім разам стукаючы ў аканіцу. Гаспадыня запытвалася, хто там такі іх турбуе? У адказ гучала: «Сам пан Бог з мокрай вясною, з спакойным, без залевы, летам і з сухой ды ўрадлівай восенню». Як бачым, хоць гэтае выслоўе і звязана з надзеяй селяніна-земляроба на добры будучы год і на тое, што надвор'е яму не падпсуе ўраджай, усё ж асноўнае месца адведзена «пану Богу», бо іменна ён згадваецца першым, а значыцца і асноўныя спадзяванні былі звязаны толькі з ім.

Потым, калі пачыналася сямейная ўрачыстасць за сталом, можна сцвярджаць, што сяляне зноў звярталіся да больш старадаўніх вытокаў, чым хрысціянскія. За стол садзіліся па старшынству. Елі стравы таксама па парадку, які быў заведзены папярэднімі пакаленнямі. Абавязкова на Куццю «запрашалі продкаў». Кожны чалавек аддаваў даніну павагі ўсім памерлым, найперш блізкім і родным яму людзям, а потым і ўсім тым, каго проста ведаў ці сустракаў хоць бы адзін раз у жыцці. Гэта была падзяка за тое, што зрабілі нябожчыкі некалі для жывых, і надзея на далейшы «ўдзел» продкаў у сельскагаспадарчым цыкле чалавечай працы. Лічылі, што менавіта яны маглі падказаць правільнае выйсце ў цяжкую хвіліну, сніцца па начах і адводзіць нечаканую навалу, заранёў аб ёй папярэджваючы. Ежу продкам ставілі на акно ў асобнай талерцы

і заклікалі іх пры гэтым: «Дзяды, хадзіце куццю есці». У некаторых мясцінах проста на стол стараліся пакласці (нібы выпадкова) па кавалачку ад кожнай стравы. Калі клалі або «гублялі» на стол, то сыпалі ці кідалі і пад стол. І гэта мела свой таемны магічны сэнс. Падкрэслім, што выкліканне душаў памерлых («дзядоў») за калядны стол з'яўляецца старажытнай сувяззю з эпохай язычніцтва, калі людзі жылі ў родавым грамадстве і ад паважлівых адносін да старэйшых яго членаў, адышоўшых з зямнога жыцця, залежаў далейшы дабрабыт.

Непарыўна з Калядою звязаны цэлы цыкл варажбы і шматлікіх павер'яў, паводле якіх спрактыкаваныя гаспадары спадзяваліся даведацца, які будзе ўраджай на наступнае лета, як будзе пладзіцца жывёла і што новага будзе чакаць іх у сем'ях. Вядома, асноўная сувязь варажбы і прыкмет-прадказанняў датычылася ўраджаю і працы селяніна на зямлі.

Калі заканчвалася ўрачыстая вячэра, то гаспадар, па праву старэйшага, пачынаў весці рэй і ў варажбе. З-пад абруса, наўзгад, выцягвалася некалькі сянінак. Па іх даўжыні меркавалі, якім будзе лён у гэтым годзе. Калі сянінка атрымлівалася ці траплялася доўгая, гнуткая, то і лён павінен быць доўгім, валакністым, а калі кароткая і ломкая, дык адпаведна і лён будзе гэткім самым. З насення травы, якое абавязкова заставалася на стале, «вытлумачвалі» ўраджай жыта: калі засталося больш чорнага насення, то ўродзіцца грэчка, бо яе насенне таксама чорнае, а калі засталося больш светлага, то трэба чакаць прыбытку ярыны. Уторквалі лыжкі ў гаршчок з куццёю і сцвярджалі, што калі яны стаяць і не хіляцца на бок, дык будзе надта ж добры ўраджай ячменю. Звязаныя папярэдне ножкі стала былі перасцярогай таго, каб жывёла не скакала праз загародку і не калечылася. Натуга сцягнутыя клубкі пражы прадказвалі добры ўраджай капусты: крэпкай, крамянай, а не чарвівай. Рэшткі куцці падкідвалі над сталом, каб хутчэй расла маладая жывёла, а потым, сабраўшы яе, неслі раніцай у хлеў і там скормлівалі скаціне, каб яна была дужая і здаровая, каб святая куцця засцерагала яе ад усемагчымых хвароб і пошасцей.

Варажба ішла ад таго старадаўняга часу, калі патрыярхальны чалавек мог растлумачыць далёка не ўсе прыродныя з'явы і стыхіі, якія мелі месца вакол яго. Перадаючы заведзены парадак з пакалення ў пакаленне, людзі спадзяваліся, што разам з гэтай кананічнасцю, непарушнасцю яны перадаюць і добрыя адносіны ўсемагчымых язычніцкіх багоў да сваіх нашчадкаў. Чалавек быў непарыўна звязаны з прыродай, цалкам залежаў ад яе, а таму, калі нават і не вельмі верыў у нешта, дык усё

роўна не мяняў сваіх адносін да варажбы, прадказанняў, прыкмет-павер'яў. «Шматлікую групу складаюць прыкметы і павер'і, якія вынікаюць з народных забабонаў. Напрыклад, згодна павер'ю, калі ў час падрыхтоўкі да абрадавай вячэры сена ўнёс і паклаў на стол хлопец, які звычайна пасе валоў, то валы на пашы не будуць разыходзіцца і губляцца. У той жа вечар гаспадар пачынаў вылоўліваць бурбалкі ў кіпячай вадзе і кіпнем паліваў авёс. Раніцай яго аддавалі коням, каб былі такія ж гладкія і гэтак жа хутка бегалі, як гэтыя бурбалкі. Або ў першы дзень Каляд свінням сыпалі ў вочы снег, каб летам не глядзелі ў поле і агарод, не лезлі туды і не рабілі шкоды. Каб авечкі не адбіваліся ад дому, а ішлі ў свой двор, пасля вячэры лыжкі не мылі, іх звязвалі шарсцяной ніткай і пакідалі на стале і г. д. Існавала і такое павер'е, што ад першага наведвальніка ў першы дзень навагодніх свят залежыць дабрабыт у доме: калі ім акажацца дзяўчына — у сям'і павінны адбыцца няўдачы і няшчасці»[84].

Многія павер'і і прыкметы былі звязаны з практычнай дзейнасцю чалавека, з яго шматгадовымі назіраннямі за аднымі і тымі ж з'явамі прыроды, жывёламі, птушкамі, за тым, як яны сябе паводзяць у той ці іншай сітуацыі. Напрыклад, калі ў Калядную ноч неба было зорнае, то летам будзе шмат грыбоў; калі лясныя сцежкі на гэты час не замецены снегам, то чакаецца ў лесе шмат чарніц; пойдзе ціхі, спакойны снег, то будуць надзвычай добра пладзіцца і раіцца пчолы; калі ж пойдзе снег з дажджом або проста мокры снег, то летам усё зародзіць, а калі суха, без дажджу і снегу, то тады рыхтуйся да засухі і адпаведна да неўраджаю і г. д.

Адным з самых урачыстых момантаў на Каляды было «ваджэнне казы». У нашы дні яно ўжо з'яўляецца, хутчэй за ўсё, простай жартоўнай гульнёй, забаўкай вясковай моладзі. Перапрананне чалавека ў звера ішло з надзвычай даўніх часоў. Не выключана, што першапачатковае значэнне абраду — поўнае пераўвасабленне нейкага канкрэтнага прадстаўніка роду ў пэўную жывёліну, якая ўяўлялася татэмам, ахоўнікам і апекуном гэтай родавай суполкі. Сумненне выклікае яшчэ адзін аспект: татэмамі маглі быць звяры ці маскі звяроў, якія суправаджалі «казу» падчас яе ваджэння па сялянскіх хацінах, напрыклад мядзведзь. Каза ж проста не магла быць той жывёлінай, якой пакланяліся з-за яе нестамляльнасці, храбрасці, кемлівасці ці

[84] Земляробчы каляндар (абрады і звычаі) / Склад. А. І. Гурскі, А. С. Ліс. Мн., 1990. С. 21.

сілы. Неабходна шукаць нейкую іншую асаблівасць, якая прывяла амаль што да абагаўлення жывёліны, якая нічым асаблівым не вылучалася. Як паказваюць даследаванні Я. Ф. Карскага, Ю. В. Паповіча і іншых вучоных, сувязь гэтага абраду з навагоднім святам мае старажытныя генетычныя карані. Ускосным указаннем на старажытнае паходжанне абраду з'яўляецца і факт захавання і шырокага распаўсюджвання культу «казы» ў многіх еўрапейскіх (славянскіх і раманскіх) народаў. Вывучэнне дахрысціянскіх культаў паказала, што «каза» ў старажытнасці шанавалася за яе нібыта здольнасць узмацняць урадлівасць зямлі. Адсюль і паходзіць магічная роля «казы» ў старажытнай навагодняй абраднасці і звязаныя з ёю забабонныя спробы людзей выкарыстаць сілу жывёліны для паляпшэння ўрадлівасці палёў. «Смерць казы», а затым «ажыўленне» яе, паводле абраду, — увасабленне паміранне прыроды зімой і ажыўлення з прыходам вясны і павінны абазначаць сакральную сувязь жывёліны з раслінным светам. Акрамя таго, як вынікае з тэкстаў абрадавых песень, прысвечаных «казе», ёй прыпісвалася здольнасць адводзіць няшчасці ад дому, г. зн. функцыя апатрапеічнай магіі. Паводле народных павер'яў, чэрці не любяць і баяцца казы, а поўсць казы — магічны сродак, які абараняе ад варожых уплываў»[85].

Ёсць адзін немалаважны аспект, які значна праясняе шанаванне казы. Ва ўсходнеславянскіх народаў засталося існаваць павер'е, паводле якога вынікае, што каза — гэта пасланніца на зямлі бога грому і маланкі (у беларусаў — Перуна). Улічваючы гэта, становіцца больш зразумелым, чаму яна гэтак цесна звязана з земляробствам і чаму яе баяліся людзі-ваўкалакі ці чэрці (нячысцікі). Менавіта іх паляваў заўсёды Пярун на зямлі. Каза ж была ўвасабленнем бліскавіцы-маланкі, што імкліва распалавіньвала неба і ўпівалася ў зямлю, дрэвы, будынкі і, вядома, чарцей. Перыяд найбольшай актыўнасці маланак супадаў з перыядам «ажывання» і квітнення прыроды. На час засыпання зямлі каза заставалася на ёй, чакаючы набліжэння вясны, носячыся па палях-палетках сялян і прыносячы туды ўрадлівасць. Іменна з гэтым, найбольш, звязвалі яе прымхлівыя продкі, на што ўказвае і пашыраны варыянт каляднай песні, звязаны з «ваджэннем казы»:

— Го-го-го, каза,
— Го-го-го, серая!
На-тка, козачка,

[85] Земляробчы каляндар. С. 23—24.

Расхадзіся-тка
Па ўсяму двару
Гаспадарскаму...
Гдзе каза ходзе,
Там жыта родзе,
Дзе не бывае,
Там вылягае.[86]

Аналіз калядных песень, які суправаджае ваджэнне «казы», паказвае, што ў аснове калядавання раней быў закладзены наступны прынцып: вера ў магічнасць слоў і дзеянняў, якімі былі багаты калядныя святы, спадзеючыся на тое, што новы год прынясе кожнай сям'і толькі шчасце і дабрабыт, а злыбяда назаўсёды застанецца за яе парогам, ураджай абавязкова будзе лепшым, чым у мінулым годзе, няхай сабе ён і быў выдатным. Няма нічога дзіўнага ў тым, што калядоўшчыкі жадалі гаспадарам толькі ўсяго добрага. Бяда-гора, лічылі ў народзе, прыходзіць само, яго і запрашаць не трэба.

Пане гаспадару, ці спіш, ці ляжыш,
Ці спіш, ці ляжыш, ці нас чуеш?
Адчыні ў акно, паглядзі ў гумно,
Што ў тваім гумне сам Бог ходзіць,
Сцірты лічыць і цябе клічыць,
Цябе клічыць, дар табе даць:
Табе самому — сто коп жыта,
А жане тваёй — шубу да долу,
Сыночкам тваім да па коніку,
Да па коніку, да па вараненькім,
Дачушкам тваім — да па вяночку,
Да па вяночку па руцьвяненькім.[87]

Амаль паўсюдна на першае месца ў калядных песнях выступае вобраз «пана Бога» («усявышняга»). Менавіта ад яго залежаць дабрабыт і гаспадарчая дзейнасць людзей. У абрадавых песнях адсутнічаюць матывы ці вобразы, якія б падкрэслівалі прамую аналогію з эпохай язычніцтва. Справа ў тым, што тут значную ролю адыграла магутнае напластаванне хрысціянства і тое, што ўвесь калядны цыкл абрадаў і свят успрымаецца сёння не іначай, як тэатралізаваная гульня-паказ.

---

[86] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вильна, 1912. Вып. 8. С. 108—109.
[87] Паэзія беларускага земляробчага календара. Мн., 1992. С. 115.

НІЖЭЙШАЯ МІФАЛОГІЯ БЕЛАРУСАЎ

Багнік-балотнік. Некаторыя даследчыкі адносяць гэтага дэманалагічнага персанажа да чарцей і пры гэтым небеспадстаўна ўказваюць на тое, што багнік-балотнік жыве ў балоце. А раз там, то адпаведна месца яму сярод нячысцікаў. Мабыць, гэтага персанажа трэба разглядаць крыху ў іншым ракурсе, бо па сваёй сутнасці ўсе дэманалагічныя істоты... нячысцікі ці займаюць нячыстыя мясціны.

Багніку-балотніку дасталася ў «спадчыну» тарфянае балота, гнілыя балаціны. Праўда, у паасобных выпадках згадваецца, што ўвогуле над усімі балотамі гаспадарыць балотнік. Таму мы і аддаем яму тое, што належыць адвеку. М. Нікіфароўскі слушна адзначыў: «Багнік туліцца ў тарфяным балоце, якое ніколі не пакрываецца расліннасцю, якое мае выгляд чорнай бруднай лужыны. Ён ніколі не паяўляецца над паверхнасцю сваёй багны і прысутнасць у ёй выдае толькі бурбалкамі на паверхні ды зрэдку — дробненькімі агеньчыкамі там жа: тыя і другія суправаджаюцца асаблівым «пуктаннем» — нязначным уздрыгваннем паверхні. Гэта дыхае і пыхкае вечна бяздзетны багнік, які не падымаецца з мяккага ложа і тады, калі ахвяра трапіла ў багну і гіне ў гразі. Ён упэўнены, што ёй не пайсці адсюль і што ахвяра сама падыдзе сюды»[1].

Але нам здаецца, што абасабляць багніка і балотніка не мае асаблівага сэнсу. І адзін, і другі «жывуць» у адной і той жа прасторы, выконваюць адныя і тыя ж функцыі. Болей таго, ні першага, ні другога людзям не ўдавалася ўбачыць, бо акрамя таго, што яны абодва былі надзвычай лянотнымі, дык яшчэ і старанна хаваліся ад чужых, непажаданых для іх вачэй. М. Нікіфароўскі падае абстрактны «партрэт» балотніка, што наводзіць на думку адносна аўтарскага стварэння (выканання) ім

[1] Никифоровский Н. Я. Нечистики. Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907. С. 82.

такой дэманалагічнай істоты. «Хоць нікому з людзей не даводзілася бачыць балотніка такім, які ён ёсць на самой справе, аднак ... вядома, што ён страшэнны таўстун, зусім без вачэй, увесь у тоўстым слоі гразі, да якой наліплі ў беспарадку водарасці, мохавыя валокны, смаўжы, жукі і іншыя вадзяныя насякомыя. Усё гэта разам з непаваротлівасцю робіць балотніка найбольш пачварным з нячысцікаў»[2]. Можна толькі ўявіць сабе, як жа яшчэ страшней выглядаў багнік, бо, паводле сцверджанняў даследчыка, «з выгляду багнік яшчэ бруднейшы, чым балотнік»[3].

Гэтыя балотныя дэманалагічныя персанажы адрозніваліся ад іншых нячысцікаў тым, што іх у балоце ніколі не забіваў (нават не чапаў!) Пярун-Ілля. Тут ягоныя вогненныя косы былі бяссільныя і бясшкодныя. Прыгадваючы беларускі міф адносна засялення Зямлі (Сусвету), можна ўспомніць, што Богам ім адразу было наканавана жыць на гэтай тэрыторыі. Значыцца, паводле народнага ўяўлення, яны заставаліся непаражальнымі па той простай прычыне, што ніколі не парушалі гэтага табу і не пакідалі свайго спрадвечнага месца. Яно было ім адведзена і яны былі вольныя рабіць тут усё, што пажадаецца. Такое своеасаблівае тлумачэнне бяскрыўднасці (бязгрэшнасці) чорта ўвогуле цяжкатлумачальнае, бо з іншымі нячысцікамі Усявышні, святыя абыходзіліся куды больш бязлітасна. Зыходзячы з усяго гэтага, можна было зрабіць выснову, што такія дэманалагічныя персанажы будуць жыць вечна, калі іх ніхто не забіваў. Аднак М. Нікіфароўскі знайшоў тую прычыну, ад якой і багнікі і балотнікі лёгка знаходзілі сваю смерць. «Балотнікі, багнікі, аржавеннікі і лознікі не паражаюцца грамавымі стрэламі, якія губляюць забойную сілу пры першым судакрананні з паверхняю іх жытла, і нячысцік бясстрашна, з сатанінскаю насмешкаю падхоплівае гэтыя стрэлы. Але для ўсіх гэтых нячысцікаў ёсць непазбежная найвялікшая небяспека — асушэнне іх жытла правядзеннем каналаў: раз адсюль сыходзіць вада і асела, згусціўшыся, зямля, — нячысцік гіне, бо не ў стане выбрацца з жытла, якое цяпер робіцца яму магілаю. З цягам часу астанкі нячысціка зліваюцца з зямлёю і служаць угнаеннем — і адным нячысцікам робіцца меней, таму што ўсе яны вечна самотныя халасцякі»[4].

Болей таго, застаючыся непаражальным ад нябеснай (боскай) сілы, такі нячысцік для людзей быў вельмі каварны тым,

---

[2] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 80.
[3] Тамсама. С. 83.
[4] Тамсама. С. 81.

што не меў магчымасці адпалохваць ад сябе, нават выпадкова, сваім пачварным выглядам, бо быў для іх нябачным, але, з іншага боку, у яго было надзвычай многа памочнікаў, якія з асаблівай стараннасцю прыслужвалі гаспадару. Таму нашых продкаў заўсёды палохала багна (багнавіска), бо хоць, здавалася, там і не сустракалі ў адкрытую нячысціка, аднак праявы нячыстай сілы існавалі заўсёды і даволі часта вяскоўцы болей не вярталіся адтуль дамоў. Яны бясследна знікалі ў «чортавых вокнах», хітра замаскіраваных самімі багнікамі ды балотнікамі ці іхнімі служкамі. «Балотнік цешыцца, калі на паверхні яго жытла ідзе расліннае і жывёльнае жыццё; па вечарах і раніцамі ён раве, як карова (голас птушкі бугая), кракае па-качынаму, булькае, нібы цецярук, каб завабіць сюды паляўнічага ці драпежніка — дзіка, стогне і тут жа раптоўна выбухвае рогатам маладога чалавечага голаса (нардва — белая курапатка), гагоча прыманлівым гудам (бакас на таку) і інш.

Калі прырода расквечвае паверхню жытла балотніка цудоўнымі кветкамі, ягаднікам (брусніцы, журавіны, марошка), грыбамі (махавікі), нячысцік патаемна вырошчвае паміж імі каварны багун, які нібы чадам задурманьвае галаву наведвальніку. Бавячы свой бясконцы вольны час, балотнік там і тут прабівае балотныя акенцы і акружае іх то здрадніцкай раслінасцю, то падганяе туды рыбу. Гэта — сатанінская пастка, якая загубіла не адну ахвяру»[5].

Цікава тлумачылася народнымі дарадцамі і тое, як багнікібалотнікі распраўляліся са сваімі ахвярамі. Справа ў тым, што не раз людзям даводзілася быць сведкамі смерці ў балоце родных, блізкіх, аднавяскоўцаў, проста незнаёмых. Усё зводзілася да аднаго — чалавек правальваўся ў багну і паволі пачынаў тапіцца. Адбывалася гэта не ад таго, што ён не мог рухацца ці не супраціўляўся, а ад таго, што яму нельга было супраціўляцца. Густая-густая багна «вязала» ногі, не давала магчымасці лішні раз варухнуцца і тым самым усё глыбей і глыбей цягнула няшчаснага на дно. У таго, хто ўсё гэта бачыў на ўласныя вочы, магло скласціся ўражанне, што на самой справе ахвяру нехта моцна трымае за ногі, паступова паралізуючы ўсё яе цела. Здзіўляла і тое, што пасля таго, як багна засмоктвала чалавека назаўсёды, мясціна смерці зноў зацягвалася зверху балотнай тванню і нішто не нагадвала ўвогуле пра трагедыю, якая зусім нядаўна тут адбылася. Да таго месца баяліся проста падступіцца, каб і самім не пазбавіцца жыцця.

---

[5] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 81—82.

Балотнік і багнік заўсёды пільнавалі неасцярожных ды няўважлівых людзей, каб пазбавіць іх жыцця, але нельга забывацца і на тое, што як бы гэтым нячысцікам не хацелася заставацца вечнымі, такое ім не ўдавалася. Нягледзячы на непаражальнасць агнём і маланкамі. Смерць іхняя залежала ад прыроднай стыхіі — ад страшэннай засухі, якая, праўда, далёка не кожны год надаралася ў балоцістых мясцінах, і ад лютых, траскучых маразоў. Тут усё зразумела, усё на паверхні. Калі пачне бязлітасна паліць сонца, то яно прыносіць страты і бядоты не толькі чалавеку, але і балотным нячысцікам таксама. Усё навокал высыхае, торф-багна ашчэрваецца сваім страшэнным дном, якое ўсё ў глыбокіх-глыбокіх расколінах і толькі дзе-нідзе невялічкія мачажыны з вадою. Вядома, утапіцца ў такіх лужынках было проста немагчыма. Болей таго, селянін спакойна хадзіў па балотах, разам з канём забіраўся ў такія глухія мясціны, куды раней дайсці нават ніколі і не марыў. Касіў там, сек дровы, вывозіў торф на палеткі. Балотным чарцям было не да яго, бо ім самім у такіх неспрыяльных умовах рэдка ўдавалася выжыць, а калі і выжывалі, то былі нагэтулькі стомленыя, змарнелыя, што ужо ні на каго амаль не рэагавалі. У лютыя маразы іх падсцерагала іншая небяспека — навокал усё дачыста вымярзала, зямля прамярзала на вялікую глыбіню, а балоты, за выключэннем хіба што тых самых «чортавых вокнаў», таксама скоўваліся. Адпаведна месцажыхарствы багнікаў і балотнікаў былі звужаны да вельмі абмежаваных памераў, і калі яны не паспелі заранёў, паводле народнага ўяўлення, выбрацца ў балоцістыя глыбіні, то таксама гінулі і, што самае цікавае, гэткай жа пакутніцкай і маруднай смерцю, як і іхнія папярэднія ахвяры.

Такім чынам, калі некаторыя з дэманалагічных істот малявaліся нашымі продкамі падобнымі на людзей ці на звяроўжывёл, то ў гэтым выпадку атрымалася адваротнае — і багнік, і балотнік ім уяўляліся нечым міфічным, «безаблічным», ні на што не падобным.

Вадзянік. Вобраз вадзяніка таксама паходзіць з тых надзвычай даўніх часоў, калі ў народзе за кожнай прасторай (воднай, нябеснай ці зямной) быў замацаваны пэўны валадар. Так перадавалася з пакалення ў пакаленне і менавіта так дайшло да нашага часу. Але на гэтага персанажа трэба глядзець значна шырэй, не звужаючы ягонае валадарства цалкам да нейкай акрэсленай мясцовасці, бо яно магло ў любы момант пашырацца ці, наадварот, у залежнасці ад пэўных абставін звужацца.

Нельга забывацца і пра тое, што ў даўнія часы прастора, звязаная з вадою, асацыіравалася ўсё ж не з вадзяніком, а з царом падводнага царства. Даволі часта згадваўся ў ролі валадара магутны і непераможны Змей, з якім, ці то вызваляючы шматлікіх палоннікаў, ці то паказваючы ўласную сілу, вымушаны былі змагацца міфічныя, а пазней казачныя героі-асілкі.

У беларускай вуснапаэтычнай творчасці архетып вужа данёс да нашага часу паасобныя рысы таямнічага ўладара падводнага царства, які часцей за ўсё ўвасабляўся ў Цара-змея або Цара-вужа, але ў той жа час гэтаму вужу ўласцівы ўжо не толькі нейкія рысы магічнай, чароўнай асобы, а і характэрныя асаблівасці звычайнай хтанічнай істоты, якую абагаўлялі нашы далёкія продкі.

Трэба абавязкова адзначыць і наступную характэрную асаблівасць, якая была (ды і застаецца!) у народнай міфалогіі славян, — пакланенне самому Цару-вадзяніку і Царыцы-вадзяніцы. Іх так і называлі, але самае галоўнае ў тым, што ні вадзянік, ні вадзяніца не адасабляліся ад цара падводнага царства — Змея. Не выключана, што недзе на першапачатковым этапе ў народнай свядомасці вадзянік валодаў рысамі таго самага Цара-змея і толькі потым ужо трансфармаваўся ў другарадную міфалагічную істоту з увогуле цяжкатлумачальным, а то і зусім не ўяўным знешнім воблікам. Калі, напрыклад, дамавіка ці ваўкалака патрыярхальны чалавек мог уявіць сабе па простай аналогіі, то тут такі прыём амаль не падыходзіў.

«У сілу таго, — піша А. Афанасьеў, — як паэтычныя ўвасабленні, што датычыліся рэк, азёраў, крыніц, усё больш і больш аддзяляліся ад сваёй стыхійнай асновы і атрымлівалі ў пераканаццях масы незалежнае, самастойнае быццё, воды сталі разглядацца як жыллё гэтых выдуманых істот (вадзянікоў. — *А.Н.*). Самыя звычайныя жыццёвыя акалічнасці патрабавалі, каб чалавек пасяляўся ля вады. Потым духі — жыхары калодзежаў, вадаёмаў, азёраў і рэчак, ля якіх пасяляліся родзічы, былі іх такімі ж блізкімі боствамі, як і полымя, што разводзілі на сямейным ачагу»[6]. Далей А. Афанасьеў робіць наступны вывад: «Народныя павер'і паведамляюць аб многіх аналагічных рысах, якія падкрэсліваюць падобнасць вадзяніка і дамавіка і таму збліжаюць іх з эльфамі (духамі. — *А.Н.*), і гэта зразумела: бо апошні (дамавік. — *А.Н.*) ёсць не хто іншы, як пасаджаны на хатнім ачагу бог-грамоўнік, а ў першым (вадзяніку. — *А.Н.*) даволі лёгка пазнаць вадзянога ўладара, пастаўле-

[6] Афанасьев А. Н. Живая вода и вещее слово. М., 1988. С. 409.

нага над зямнымі воднымі патокамі. У характары вадзяніка да гэтага часу заўважаюцца сляды такога старадаўняга ўяўлення»[7].

Даследчык выводзіць радаводныя карані ўладара воднай прасторы ад нябесных багоў, якімі ён і быў пастаўлены на адпаведнае месца. Трэба агаварыцца, што вучоны, магчыма, і меў рацыю, даследуючы рускі фальклор, бо там водная прастора пакрывала сабою значную частку тэрыторыі: акіян, мора і г. д. У беларускай жа вуснапаэтычнай творчасці такіх багатых уладанняў у вадзяніка няма. Яму падуладныя найбольш азёры, вадаёмы, рэкі і... балоты.

Чамусьці, калі, паводле хрысціянскай рэлігіі, Бог пачаў ствараць Сусвет, то амаль усе язычніцкія багі і бажкі былі аднесены да дэманалагічных істот ці, дакладней, да нячысцікаў. Таму і нядзіўна, што вадзяніка таксама прылічылі да чарцей. Такім чынам, для вадзяніка ўжо заўчасна былі падрыхтаваны не надта спрыяльныя ўмовы існавання ў народнай міфалогіі. Звернемся да наступнага прыкладу: «Спас узяў гэтага прыгажуна і паставіў яго начальнікам над усімі анёламі. Ён і пачаў намаўляць анёлам непаслушэнства Богу:

— За што, — гаворыць, — будзем слухмянымі Богу? Што такога дзіўнага зрабіў Бог, — стварыў чалавека? Мы і самі зробім такога чалавека, яшчэ лепшага.

Некаторыя з анёлаў і паддаліся на словы гэтага волата і падумалі пра сябе: і сапраўды, за што мы будзем слухацца Бога? Пойдзем і зробім такога ж чалавека.

Пайшлі і давай муціць азярцы і рэкі; напрацаваліся, што аж счарнелі, як вугаль. Доўга яны муцілі рэкі і азёры, з'явіліся рознага роду насякомыя і паўзуны, але чалавека зрабіць не змаглі.

Таму прыйшоў да іх Спас і паглядзеў на іх гнеўна. Твары гэтых непакорных зрабіліся вельмі страшнымі, на галовах выраслі рогі, замест языкоў у іх з'явіліся вогненныя джалы. Іншыя анёлы, зірнуўшы на іх, спужаліся і адракліся іх, а яны засталіся. Раз яны змуцілі ваду, ператварылі яе ў балоты, дык ім і назначана жыць у месцах, якія яны самі стварылі. З цягам часу гэтым чорным сталі даваць розныя імёны: чорт, д'ябал, шайтан, нячысцік і гэтак далей...»[8]

Вадзянікі чамусьці ўладарылі ў праклятых людзьмі мясцінах. На гэтыя вадаёмы (або былыя вадаёмы) ці балоты з нейкай нагоды быў накладзены праклён, яны падвяргаліся табуацыі з-за нейкага няшчаснага здарэння.

---

[7] Афанасьев А. Н. Живая вода и вещее слово. С. 409.

[8] Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 41—42.

Тое, што вадзянік апынуўся ў балоце, у народнай міфалогіі даволі часта трактавалася, як ужо адзначалася вышэй, віною вадзяніка перад Усявышнім ці, як сустракаецца ў іншых выпадках, гэта было пакараннем Бога за ўдзел вадзяніка, у ліку іншых нячысцікаў, у адкрытым выступленні супраць Усявышняга. А. Афанасьеў падкрэслівае: «Калі сатана, распавядае народ, з усім сваім войскам быў скінуты з неба вогненнымі стрэламі Бога, то нячысцікі ўпалі — адныя ў цёмныя падзямеллі і апраметную, другія ў лясы і воды, іншыя ў хаціны, а некаторыя назаўсёды засталіся ў паветры; так пайшлі духі падземныя (карлікі, жыхары горных пячор), лешакі, вадзянікі і паветраныя бесы — імклівыя віхуры. Гэта адметнае паданне ўтрымлівае ў сабе старажытны міф аб барацьбе Бога-грамоўніка з дэманічнымі сіламі, падноўленымі біблейскім апавяданнем аб звяржэнні з неба горных ангелаў»[9].

Нельга не згадаць і пра тое, што ў народзе існуе і яшчэ адна думка — гэта меркаванне аб вадзяніку як аб дэманалагічнай істоце, якая жыве і гаспадарыць ў чыстай, бягучай вадзе, а не ў стаячай. М. Нікіфароўскі сцвярджае: «З нячысцікаў, якія гаспадараць у вадаёмах, неабходна выдзеліць тых, што жывуць у адкрытай чыстай вадзе, таму што яны бліжэй да чалавека, часам нават апякуюць яго амаль з той жа бескарыслівасцю, што і дамавікі»[10]. Або наступнае сведчанне: «Вадзянік, ці вадзяны, жыве ў «жывой» вадзе, г. зн. якая толькі што прабівалася з-пад зямлі. Кожны вір мае свайго вадзяніка; яны жывуць у бяздонных крыніцах, у глыбіні рэк і азёр, наогул у такіх месцах, якія зімою не замярзаюць; гэта, як тлумачыць народ, лёд растае ад подыху вадзяніка»[11].

Такім чынам, можна сцвярджаць, што паходжанне дэманалагічнага персанажа — вадзяніка, паводле народнай міфалогіі, трэба шукаць у значэнні слоў «вадзяны цар», «валадар», «цар-Змей» (маецца на ўвазе зноў-такі галоўны ў воднай прасторы, яе распараджальнік). У пазнейшых біблейскіх міфах існуе традыцыйная схема: Сусвет і ўсё ў ім стварыў адзін-сам Бог, і ў разуменні людзей усе жывыя істоты і ўяўныя таксама (а да іх мы адносім вадзяніка ды іншых персанажаў дэманалагічнага плана) падзяляліся на добрых і злых. Адбывалася гэта ў залежнасці ад таго, якія ўчынкі прыпісваліся людзьмі гэтым істотам

---

[9] Афанасьев А. Н. Живая вода и вещее слово. С. 409—410.

[10] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 75.

[11] Богданович А. Е. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895. С. 76.

ці з якімі сферамі прыроднага або грамадскага жыцця іх непарыўна звязвалі. Таму і не даводзіцца здзіўляцца, што вадзянік у некаторай частцы вуснапаэтычных твораў значна лагоднейшы, чым астатнія нячысцікі. Дарэчы, аднясенне вадзянікоў да нячысцікаў, або, як іх яшчэ называлі ў беларускім фальклоры, чарцей (чартоў), таксама неадназначнае і яго можна ў значнай ступені аспрэчваць, але мы ў гэтым аспекце ідзём ужо за традыцыйна складзенай сістэмай расстаноўкі міфічных персанажаў.

Як адзначае М. Нікіфароўскі: «Сярод іх (вадзянікоў. — *А.Н.*) бываюць вірнікі і ціхоні, першыя жывуць у рухомай вадзе, а другія — у стаячай (азёрах і ставах). Але гэтая розніца нязначная, адзін і той жа вадзянік можа займаць бягучыя і стаячыя вадаёмы, абы толькі яны злучаліся адзін з адным»[12]. М. Шаховіч пісаў: «Вадзяны дзед — душа тапельца — быў увасабленнем брыдоты»[13]. Відаць, у першую чаргу тут трэба гаварыць не пра ўвасабленне брыдоты, а пра больш старадаўнія карані дэманалагічнага персанажа, пра тыя часы, калі і вадзянік, і дамавік былі роднымі братамі і пры пераліку заўсёды стаялі побач. І слова «дзед» указвае хутчэй за ўсё не на брыдлівасць, не на агіднасць, а на павагу ў адносінах да такой міфалагічнай істоты. Таму, на нашу думку, меў рацыю А. Афанасьеў, сцвярджаючы: «У характары вадзяніка да гэтага часу лёгка заўважыць сляды гэтага старажытнага ўяўлення. Нашы сяляне называюць яго тым жа імем дзядулі, якое прысвойваецца дамавіку; імя гэтае часам надаецца і лесавіку, які першапачаткова таксама належаў да завоблачных духаў»[14]. Даследчык падае гэтую назву як адну з асноўных: «Дзядуля — вадзянік — вадавік — жыве ў вірах, катлавінах і вадаваротах рэк, вадаёмаў ці азёр»[15].

І ўсё ж мы павінны канстатаваць той факт, што ў большасці выпадкаў валадар вадаёмаў насіў назву вадзяніка. Менавіта гэтае слова найболей адпавядае рэчаіснасці. Ул. Даль пісаў: «Вадзянік — чорт, які сядзіць у вірах і бучагах, пад млынамі»[16]. У Е. Раманава сустракаем наступнае: «Што датычыц-

---

[12] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 75.

[13] Шаховіч М. Дэманічныя постаці і з'явы ў народным вераванні на стыку польскай і беларускай культур // Мост праз стагоддзі: Зб. навук. прац. Беласток, 1986. С. 154.

[14] Афанасьев А. Н. Живая вода и вещее слово. С. 208.

[15] Афанасьев А. Н. Древо жизни. М., 1982. С. 209.

[16] Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1980. Т. 1. С. 217.

ца вадзяніка, то гэта безумоўна шкодны дух»[17]. Або такое сведчанне: «Вадзянік, вадзяны дзядулька, вадавік у славянскай міфалогіі — злы дух, увасабленне стыхіі вады як адмоўнага і небяспечнага пачатку»[18].

Як і любая іншая жывая істота ў прыродзе, вадзянік меў сваю пару — жонку. Патрыярхальныя людзі нават уявіць сабе такога не маглі, што валадар воднай прасторы мог бы існаваць без слабой палавіны. Я. Ляцкі пісаў: «Кажуць, нібыта вадзянікі заводзяць сем'і — жонкі іх — русалкі, яны маюць дзяцей, такіх жа нечысцей, як і самі»[19]. У Е. Раманава пазначана наступнае: «Яны (вадзянікі. — *А.Н.*) жэняцца на дзяўчатах, праклятых мацяркамі, і на тапельніцах»[20].

Часам згадваецца, што ў вадзяніка можа быць не адна жонка, а некалькі, і самае галоўнае, што кожная з іх адказвае за выкананне нейкага пэўнага абавязку. «Жаночыя духі вады — вадзяніцы — звязваюцца, як і русалкі, з уяўленнямі аб шкаданосных нябожчыках — «заложных» нябожчыках, тых, якія становяцца вампірамі і злымі духамі; на іх жэняцца вадзяныя, ад іх нараджаюцца дзеці»[21]. Дз. Зяленін сцвярджаў: «Дзеці вадзяніка, якіх паўночнарускія называюць шылікуны, пасля Вадохрышча 6 студзеня выскокваюць з палонкі і спрабуюць праз вокны і дзверы прабрацца ў хаціны»[22].

Найбольш складаным з'яўляецца пытанне аб абмежаванні ўплыву вадзяніка ў адносінах да нейкай канкрэтнай воднай тэрыторыі. М. Нікіфароўскі пісаў: «Вадзянік можа і жартам і па злосці пужаць рыбу каля сетак рыбакоў, раз'язджаючы на сваім любімым кані (соме), рве і выварочвае сеткі і іншыя прылады, раскрывае плаціны на млынах, псуе і зрывае млыны; уважліва пільнуе тых, хто купаецца, падхопліваючы ахвяры між іх, рыбакоў і людзей, якія ўпалі ў ваду па неасцярожнасці, прычым не робіць літасці і скаціне: сеўшы на жывёлу, якая плыве ці валтузіцца ў вадзе, вадзянік едзе на ёй і сваёю вагою прыціскае яе да дна. Калі ж ён толькі жартуе, дурэе і забаўляецца, то відаць будзе, як у тым ці іншым месцы нечакана заклубіцца вада, усплывуць на паверхню бурбалкі, пачнуць разыходзіцца кругі, а ўночы, пры ціхім надвор'і, пляскае

---

[17] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вильна, 1912. Вып. 8. С. 289.

[18] Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1987. Т. 1. С. 240.

[19] Ляцкий Е. А. Представление белоруса о нечистой силе // Этнографическое обозрение. М., 1880. Кн. 7. С. 37.

[20] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 8. С. 290.

[21] Мифы народов мира. Т. 1. С. 240.

[22] Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 416.

далонямі па паверхні вады ці раве, нібы карова, кракае, быццам качка, вішчыць і бляе, падобна на вадзяных птушак. У сваю чаргу ў раптоўным разліве невялікай рэчкі і ручая, у напоры іх вады, у каламучанні чыстых дагэтуль водаў даводзіцца бачыць то жарты вадзяніка, то яго вяселле; пры апошнім не вытрымлівае самая моцная плаціна, млын, і заўсёды тут павінна быць чалавечая ахвяра»[23].

«Гаспадар вады» — адсюль, відаць, і трэба вызначаць першаснае прызначэнне вадзяніка, бо калі ісці за тым, што валадар у нечым перашкаджае, то пералік гэтых заняткаў, звязаных з вадою, будзе бясконцым: «Яму (вадзяніку. — *А.Н.*) прыпісвалі рух, памутненне вады, пару над ёй, разлівы рэк, псаванне рыбалоўных прылад, разбурэнне плацін, млыноў, гібель людзей і жывёл у вадзе»[24].

На тое, што вадзянікам прыносілі ахвяры, указваў А. Багдановіч: «Захавалася дагэтуль пераканане, што вадзянік патрабуе чалавечай ахвяры, і міжвольныя тапельцы лічацца ахвярамі яго драпежнасці: ён цягне іх да сябе на дно. У Беларусі паказваюць шмат мясцін, на якіх, згодна з паданнямі, былі некалі азёры, і ў іх жылі вельмі прагныя вадзянікі. Яны вельмі часта цягалі людзей у вір. Тады навакольныя жыхары звярталіся да якой-небудзь знахаркі, і яна, адшукаўшы вір, смела нырала на дно, затыкала жэрла — галоўны выток возера — «гарохвінамі» і закладвала зверху каменнем. Вада ў возеры мала-памалу знікала, і вадзянік перасяляўся куды-небудзь у іншае месца»[25].

М. Нікіфароўскі малюе вадзяніка як злую істоту, якая пастаянна пагражала жыццю чалавека: «Калі людзі стамляюцца супрацьстаяць воднай стыхіі, то тады яны паступаюць значна прасцей — стараюцца задобрыць валадара вады, які ўяўляецца ім як і ўсё жывое ці адухоўленае нейкай пэўнай асобай. Болей таго, нават лічылася, што кожны чалавек, ідучы міма ракі, возера, павінен укінуць туды нейкай ежы»[26].

Тут напрамую ўказваецца на сувязь паміж вадзяным нячысцікам і сухапутным і зноў прыходзіцца канстатаваць наступны факт — даволі часта вадзянік адносіўся да чарцей, якія ў свядомасці першапродкаў паўсюдна мелі свае сферы ўплыву. Паводзілі яны сябе таксама не надта стрымана. М. Нікіфа-

---

[23] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 76.

[24] Этнаграфія Беларусі: Энцыклапедыя. Мн., 1989. С. 98.

[25] Богданович А. Е. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. С. 76—77.

[26] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 78.

роўскі адзначаў: «Якім бы чынам не замучваў вадзянік сваю ахвяру, ён доўга цешыцца з яе адчайных парыванняў вызваліцца з вады: то падыме на паверхню, дасць удыхнуць паветра, то зноў яшчэ глыбей апусціць уніз — да таго часу, пакуль канчаткова знясіленая ахвяра не ўпадзе на дно. Але і тут вадзянік працягвае мучыць ахвяру спадзяваннямі магчымага выратавання. Канчаткова забіўшы сваю ахвяру, вадзянік зганяе да трупа п'явак, ракаў, жукоў, каб тыя здзекаваліся над целам, якое ён кідае, калі дастане душу, — яна ідзе на службу да вадзяніка. Пасінелы труп тапельца сведчыць пра тое, што ахвяра была вельмі цьмянага, нават сатанінскага паходжання. Вадзянік абыякавы да такіх тапельцаў і аддае перавагу ахвяры з чыстаю хрысціянскаю душою. Труп такой ахвяры часта назаўсёды ўтрымліваецца вадзяніком у ламаччы, у каранях надбярэжных дрэваў, між камянёў і інш.»[27]

Сустракаюцца выпадкі, дзе згадваецца пра тое, што вадзянік здольны ўхапіць далёка не кожнага чалавека. Як адзначаў Дз. Зяленін, больш яго трэба асцерагацца тым, хто купаецца, асабліва апоўдні ці ноччу. Рататаць тапельца таксама небяспечна: вадзянік можа разгневацца і адразу ці праз некаторы час утопіць таго, хто адняў ягоную ахвяру. Аб гэтым жа пісаў і Дз. Ушакоў: «Вадзянік — пераважна злая істота, ён імкнецца зацягнуць на глыбіню купальнікаў і ўтапіць іх. Асабліва небяспечным з-за гэтага з'яўляецца купанне апоўдні і апоўначы: купацца без перахрышчвання сябе крыжам небяспечна, асабліва ўранні ці ў вельмі позні час дня»[28].

У гэтых выпадках вадзянік застаецца вадзяніком і нават не падразумяваецца нейкая спроба падмены валадара воднай прасторы якой іншай дэманалагічнай істотай. Затое зрэдку згадваўся другі факт — такі вадзянік прама суадносіўся з нячысцікам (нячысцікамі), чортам (чарцямі), і тут ужо ўвогуле адсутнічала нейкае разуменне міфалагічнага персанажа як вадзянога цара ці валадара і атаясамліванне з такой істотай, якая ў вуснай народнай творчасці з'яўляецца носьбітам самых адмоўных рыс, характэрных як людзям, так і міфалагічным персанажам. «У вадзе сядзіць чорт у выглядзе чорнага сабакі, які заваблівае да сябе людзей. Часам выходзіць ён на бераг у выглядзе чалавека. Каб прывабіць да сябе купальшчыкаў, вядзе іх на глыбіні, зацягвае на дно, выпівае з іх дух, цела кідае, і яно выплывае на паверхню, але як бяздушны труп.

---

[27] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 78.

[28] Ушаков Д. Н. Материалы по народным верованиям великорусов // Этнографическое обозрение. 1896. № 2-3. С. 161.

Плывучы на лодцы, хрысцяць сябе і ваду, каб не ўбачыць таго чорнага сабаку. Хто яго ўбачыць, павінен плюнуць на чатыры бакі свету і павярнуць галаву са словамі: «І чэрці ад Бога моц узялі!» Узірацца ў яго — гэта значыць добраахвотна аддаць яму сябе на здабычу. Ён усюды знойдзе і ўтопіць калінебудзь, хай сабе і ў малой вадзе, у рове ці багне»[29].

З даўніх часоў адназначна сцвярджалі, што вадзянікоў не баяліся, а хутчэй наадварот, з імі пастаянна хаўрусавалі пчаляры і млынары. «Механік, які будуе вадзяныя млыны, а затым і млынар абавязаны знацца з вадзяніком і ўсяляк з ім ладзіць. У адваротным выпадку вадзянік не раз сарве млын пры пабудове і ў будучым будзе яго псаваць і ламаць. Звычайна вадзяніку даюць залог: закідваюць у плаціну жывую курыцу, хаця патрабуецца хрысціянская душа. У этнаграфічных запісах з Гродзенскай губерні ёсць сведчанні, што ў мінулыя... часы ў аналагічных выпадках закопвалі жывых сірот. Пчаляры таксама прадаюць сваю душу вадзяніку, каб мець шмат пчол, мёду і воску. Пра такіх пчаляроў кажуць, што ў іх «носі нешта ёсць»[30].

Справа ў тым, што з даўніх часоў у народзе назіралася дзіўная з'ява — чалавека, які вылучаўся сярод іншых нейкімі незвычайнымі здольнасцямі, заўсёды абвінавачвалі ў сувязях з нячыстай сілай. Тлумачэнне таму, што ён мог зрабіць рэч, якая была не пад сілу астатнім, або прымусіць працаваць на сябе водную стыхію, было адно — яму актыўна дапамагае чорт. Для млынароў адпаведна такім памочнікам быў вадзянік. Чым іншым можна растлумачыць, напрыклад, тое, што млынар трымаў млын на самім вадаёме і не баяўся, што яго разбурыць вадзянік? Мала гэтага, чалавек яшчэ і значны прыбытак атрымліваў ад свайго занятку, жыў лепей за іншых. Гэта давала падставы і для аналагічных заключэнняў. А. Афанасьеў аўтарытэтна заяўляў: «На ўсялякім млыне жыве па аднаму вадзяніку, і нават болей, усялякі вадзянік заведвае сваім колам. Млынар абавязкова павінен быць варажбітом і сябраваць з нячысцікамі, інакш справа не пойдзе на лад»[31]. Ад таго млынара атрымлівалі чароўную ўласцівасць — заўсёды ўтрымлівацца на вадзе. Я. Ляцкі пісаў: «Паводле агульнапрынятай думкі, млынары сябруюць з вадзянікамі і карыстаюцца іх паслугамі для паспяховага вядзення сваёй справы і ў тых выпадках, калі неабходна дапамога звышнатуральнай сілы... Падзь-

---

[29] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 81.
[30] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 8. С. 290.
[31] Афанасьев А. Н. Древо жизни. С. 209.

ме млынар на ваду, пашэпча яму аднаму вядомыя словы — і справа зроблена, жаданне выканана. Зносіны ж з нячыстым адбіраюць у млынара магчымасць загінуць ад вады: менавіта млынары ніколі не тонуць»[32].

У народнай творчасці захавалася нават меркаванне, чаму так шанаваў вадзянік свайго сябра млынара. Мала таго, што гаспадар быў звязаны з нячыстай сілай, запрадаў ёй сваю душу, але ён жа яшчэ пастаянна прыносіў вадзяніку ахвяры, паднашэнні, таксама шанаваў, ледзьве не абагаўляў яго: «Вопытны млынар з вадзянога млына пры першых замаразках, калі вада пакрываецца тонкай коркаю ільда, апускае вадзяному пад кола кавалак сала, «каб калёсы не скрыпелі», як растлумачыў гэта стары млынар Рыгор Парэцкі (Халопенічы, Барысаўскі павет), а калі забіваюць свінню, то кідаюць і цэлае сцягно. Зрэшты неперабарлівы вадзяны задавольваецца і часткаю свіных кішак, пакрытых кішэчным тлушчам. Не прынясі млынар гэтай ахвяры вадзяному, то не набярэшся змазкі для колаў, вадзяны будзе вылізваць яе з буксаў і злізваць з восяў і, акрамя таго, можа шмат нашкодзіць»[33]. У А. Афанасьева знаходзім наступнае сведчанне: «Млынары, каб вадзянік не парваў плаціны, аднойчы ў год прыносяць яму адкормленую чорную свінню; хто гэта не зробіць, таго ён замучвае падчас сну, а плаціну, напэўна, размые. Як певень, што служыў сімвалам агню, быў прысвечаны дамавіку і лічыўся лепшай для яго ахвярнай ежай, так гусь, прадстаўнік воднай стыхіі, прысвячаўся вадзяніку. Калі выкіне жар з коміна, то з мэтай захавання хаціны ад пажару апускаюць у яго жывога гуся: сродак гэты, паводле народнага, гэткі ж выратавальны, як і вада, што залівае агонь. Гусі і качкі ўсё лета жывуць на рэках, азёрах і вадаёмах пад наглядам і аховаю дзядулькі-вадзяніка, а на зіму пакідаюць замерзлыя воды. У палове верасня, калі становіцца адчувальным набліжэнне зімы, вадзяніку ахвяруюць гуся як развітальны падарунак — у падзяку за тое, што ахоўваў дамашніх гусей і качак на працягу лета»[34].

А. Афанасьеў гаворыць пра гуся і не звяртае асаблівай увагі на тое, якой афарбоўкі ён быў — шэрай ці белай. І дарма, бо гэта ў такой адказнай справе надзвычай важна. Вадзянік надта ж любіў чорны колер: «Вадзянікі суадносяцца з чорным

---

[32] Ляцкий Е. А. Представления белоруса о нечистой силе // Этнографическое обозрение. М., 1890. Кн. 7. С. 141.

[33] Богданович А. Е. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. С. 135—136.

[34] Афанасьев А. Н. Живая вода и вещее слово. С. 417—418.

колерам: ім прыносілі ў ахвяру чорнага ката, чорнага пеўня, існаваў звычай трымаць на млыне чорных катоў і іншых жывёлін гэтай масці, якія даспадобы вадзяніку»[35].

Трэба абавязкова мець на ўвазе, што калі, напрыклад, трымалі пеўня ці пеўняў на млынах, то абавязкова чорнага колеру. Справа ў тым, што міфолагі сцвярджаюць, што певень звязаны і з падземным светам. Тут вялікую ролю адыгрывае афарбоўка пеўняў: калі светлы, чырвоны певень звязваўся з агнём, сонцам, то чорны — з вадою, з падземным царствам і сімвалізаваў сабою суд Божы, які караў зло. Так, Казьма Пражскі ў «Чэшскай хроніцы» (XI—XII стст.) паведамляў аб звычаі хадзіць да крыніц і забіваць там чорных пеўняў і чорных курэй, адначасова заклікаючы д'ябла. Яшчэ ў XIX ст. існаваў звычай тапіць пеўняў і курэй у вадаёмах у Дзень святога Фейта. Вядомы таксама і абрад рускіх людзей, калі яны прыносілі ў ахвяру вадзяніку пеўня, якога жывым закопвалі ў зямлю, і звычай трымаць на вадзяных млынах чорных пеўняў і іншых жывёл чорнага колеру (напрыклад, катоў), бо гэты колер лічыўся свяшчэнным[36].

Сустракаецца ўказанне і яшчэ на некаторыя віды ахвяраванняў. Напрыклад: «У першыя замаразкі млынары ахвяроўвалі яму мяса, а ў некаторых месцах рыбакі звярталіся да яго з просьбаю паспрыяць лоўлі»[37]. У А. Афанасьева зафіксавана: «У Архангельскай губерні пра прыбываючую ваду гавораць, што яна прыбывае і зажывае. У гэты ж час гняўлівага вадзяніка міласцівяць ахвярамі. Сяляне, сабраўшыся, купляюць кабылу, не вагаючыся ў кошце; тры дні адкармліваюць яе хлебам і адыходамі канаплянага масла; потым спутваюць ёй ногі вяроўкай, на шыю прывязваюць два жарнавы, галаву абмазваюць мёдам, у грыву ўплятаюць чырвоныя каснікі і апоўначы апускаюць у апалонку (калі яшчэ стаіць лёд) ці топяць пасярод ракі (калі лёд сышоў). Тры дні чакае вадзянік гэтага гасцінца, час ад часу паказваючы сваё незадавальненне калыханнем вады і глухім стогнам. Задобраны паднашэннем, ён супакойваецца»[38].

Вядома ж, шанавалі вадзяніка і рыбакі. «Ідучы на рыбалку, спрактыкаваны рыбак ніколі не адкажа на пытанне сустрэчнага, што ён ідзе лавіць рыбу, так як вадзянік любіць сакрэты і паважае людзей, якія ўмеюць захоўваць таямніцу. Некаторыя

---

[35] Мифы народов мира. Т. 1. С. 240.
[36] Ненадавец А. М. Святло таямнічага вогнішча. Мн., 1993. С. 189—190.
[37] Этнаграфія Беларусі. С. 98.
[38] Афанасьев А. Н. Живая вода и вещее слово. С. 417.

старыя рыбакі даводзяць свае пачастункі вадзяніку да таго, што кідаюць яму крышачку табакі («На табе, вадзянік, табакі: давай мне рыбку») і з той жа мэтай подкупу падкурваюць снасць багародскай траўкай»[39]. Здаралася, што згадваліся куды больш значныя ахвяры, якія прыносіліся вадзянікам не адным чалавекам, а цэлым калектывам рыбакоў: «Рыбакі частуюць вадзяніка, патапляючы пры гэтым (чужую) кабылу: вось табе, дзядулька, пачастунак на навасе лле — любі ды шануй нашу сям'ю»[40].

Нядзіўна, што «ў сваёй роднай стыхіі вадзянік непераможны, а на зямлі сіла яго значна слабее. Гаспадар ведаў, ён па ўсёй іх прасторы валодае рыбай і іншымі жывёламі, якія толькі там водзяцца; усё, што ні здараецца на рэках, вадаёмах ці азёрах, робіцца па яго волі: ён ахоўвае плыўца ў бурнае надвор'е, дае рыбаку багаты ўлоў, глядзіць за яго невадамі і брэднямі і ў той жа час, паводле разбуральных уласцівасцей адлюстроўваемай ім стыхіі, схільны да злых учынкаў. Усе беды на вадзе бываюць ад яго: ён заклікае плыўцоў у небяспечныя мясціны, перакульвае чаўны, размывае грэблі і плаціны, псуе рыбацкае прычындалле і палохае жывёлу на вадапоі. Здараецца, што рыбакі, выцягваючы невад, выцягваюць разам з рыбай і вадзянога дзеда, які ў той жа час разрывае сець, ныра е ў ваду і ўслед за гэтым выпускае ўсю злоўленую рыбу. Адзін рыбак, заўважыўшы, што па рацэ плыве цела тапельца, узяў у яго човен, але ў жаху ўбачыў, што мярцвяк ажыў: ускочыў, зарагатаў і кінуўся ў букту. Так пажартаваў з ім вадзянік»[41].

А. Афанасьеў сцвярджаў: «Асацыяцыя дажджу з мёдам прымусіла прызнаць вадзяніка ахоўнікам пчалаводства; з даўніх часін першы адроены рой сабраць у мех, прывязаўшы да яго камень, тапіць у рэчцы ці ў вадаёме — у ахвяру вадзяніку; хто так зробіць, у таго будзе заўсёды шмат пчол»[42]. Паводле другога рускага вуснапаэтычнага падання, самі пчолы з'явіліся на свеце наступным чынам: «Аднаго разу, пад вечар, рыбакі закінулі ў возера свой невад і чакалі, што выцягнуць добры ўлоў. Але на гэты раз выйшла ўсё наадварот, у невадзе быў толькі адзін пчаліны рой, ад якога і распладзіліся астатнія пчолы»[43].

Патрыярхальны чалавек, назіраючы за з'явамі прыроды, спрабуючы аналізаваць прыродныя стыхіі, ці то сам таго не

---

[39] Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1995. С. 223.
[40] Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. С. 220.
[41] Афанасьев А. Н. Живая вода и вещее слово. С. 414.
[42] Тамсама. С. 142.
[43] Ненадавец А. М. Святло таямнічага вогнішча. С. 267.

ўсведамляючы, ці то, наадварот, свядома выдумваў сабе для лягчэйшага разумення і тлумачэння ўсіх гэтых з'яў шматлікіх дэманалагічных істот, якіх надзяляў цудадзейнымі ўласцівасцямі. Праўда, з цягам гадоў, а дакладней, стагоддзяў, гэтыя міфалагічныя персанажы страцілі большую частку сваіх найбольш моцных якасцей, застаючыся ў народнай свядомасці казачнымі героямі ці персанажамі жартоўных жанраў фальклору. Да іх і стаў адносіцца ўсёмагутны некалі вадзянік.

Вуж (Цар-вуж). Асноўная ўласцівасць зямлі, якая мела ў вачах старажытнага чалавека першаснае значэнне, — гэта ўрадлівасць, пладароддзе. Нязведаная цудадзейная сіла штогод давала жыццё раслінам і збажыне, людзям — хлеб надзённы, а жывёлам — корм. З'яўленне з мёртвай глебы жывых парасткаў было шматвяковай загадкай, паралельна з абагаўленнем шчодрай глебы сфарміраваўся і культ жывых істот, якія ў сваю чаргу лічыліся яе адлюстраваннем і сімваламі. Таму ўсе якасці зямлі прыпісваліся ў роўнай ступені і ім. Так і атрымлівалася, што хтанічныя (зямныя) стварэнні насуперак сваёй нязначнай ролі ў жыцці чалавека ў народнай міфалогіі набылі зусім іншае, можна сказаць цудадзейнае, значэнне.

У сілу вышэйназваных прычын вужам пакланяліся як істотам, ад якіх у некаторай ступені залежала пладароддзе зямлі. У іх бачылі пасланцоў добрых нябёс і багоў і звярталіся да іх з малітвамі аб хуткім дажджы, добрым ураджаі, а часам і аб простым чалавечым шчасці. Акадэмік Б. Рыбакоў не без падстаў адзначае: «Вуж, які жыве ля вады і выпаўзае падчас выпадання нябеснай вільгаці, тым самым быў ужо звязаны ў свядомасці першабытнага земляроба з незразумелым механізмам з'яўлення дажджу»[44].

Старажытныя славяне лічылі, што вужы — гэта нішто іншае, як дажджавыя струмені, якія льюцца з неба на зямлю і застаюцца на ёй назаўсёды. На гэты факт скіроўваў увагу і Б. Рыбакоў: «Жывы пачатак зямлі адлюстраваны толькі ваданлаваючымі птушкамі і змеямі-вужамі»[45].

На тое, што вужы на зямлі з'явіліся з неба, указваюць шматлікія легенды і паданні. Праўда, патрэбна агаварыцца, што тут падразумяваецца ў асноўным «вогненны вуж», «агністая вужака», «вужака палючая» (маецца на ўвазе метэарыт), але калі аднесці гэтую з'яву да ранняй стадыі фарміравання свядомасці старажытнага чалавека, якая папярэднічала распа-

[44] Рыбаков Б. Я. Язычество древних славян. М., 1981. С. 190—191.
[45] Тамсама. С. 516.

ду ўсеагульнага міфа на канкрэтныя жанры фальклору, то перад намі яскрава выяўляюцца сапраўдныя хтанічныя карані, якія тым не меней цесна звязаны з нябесным паходжаннем архетыпа вужа.

Што датычыцца падабенства з прадметамі, то прывядзём агульнавядомы факт: у старажытнай Русі XII—XV стст. былі ва ўжыванні двухверныя абразкі-абярэгі з характэрнымі змеегаловымі формамі, за што і атрымалі назву змеявікоў. Другі бок такіх абразкоў звычайна ўпрыгожваўся сімваламі хрысціянскай веры, часам сустракаліся надпісы-заклінанні. Але пакуль што сімвалічны сэнс змеегаловай кампазіцыі не да канца зразумелы і растлумачаны. Даказана, што аналагічныя амулеты існавалі і ў нашых суседзяў. У антыязычніцкіх пропаведзях рускага духавенства абярэгі-змеявікі называлі «наузами смрадными», з дапамогай якіх «недуг лечат чарамі», і «немощного беса, глаголемого трясею мняться прогоняющи некими ложными письмены».

Часта адлюстраванне вужа можна было сустрэць і на вільчаках сялянскіх хат. Е. Раманаў у свой час пісаў: «Мабыць, такія адносіны чалавека да гэтых жывых істот (маюцца на ўвазе буслы і вужы. — *А. Н.*) усталяваліся даўным-даўно і ва ўсялякім выпадку многа стагоддзяў таму назад. Аб гэтым можна меркаваць па тым арнаменце, якім насельніцтва ўпрыгожвае тут вільчакі сваіх двухсхільных дахаў: гэта нязменна ці дзве змяі, звернутыя галовамі ў процілеглыя бакі, ці дзве галавы буслоў у такім жа становішчы»[46].

І ў цяперашні час таксама зафіксаваны выявы галоў ці перакрыжаваных вужоў на вільчаках хат, у прыватнасці ў Слуцкім, Лунінецкім і Пінскім раёнах. Пераважна гэта была забалочаная мясцовасць.

Адзначым, што тут вельмі цесна сплецены два магічныя значэнні архетыпа вужа. Па-першае, выяву перакрыжаваных галоў на вільчаках можна было тлумачыць як засцерагальны сімвал ад удару маланкі. Маланка ў вачах старадаўняга чалавека асацыіравалася са змеямі-вужамі, якія агністымі промнямі ляцелі з неба, білі ў дрэвы, хаціны, іншыя гаспадарчыя будыніны і заставаліся назаўсёды жыць на зямлі, сярод людзей.

Выява вужа на аканіцах хацін мела таксама засцерагальную функцыю, толькі лічылася, што засцерагалі вужы тут хату ўжо не ад маланак, а ад усяго таго дурнога, дрэннага, што

---

[46] Записки Северо-Западного отдела русского императорского географического общества. Вильна, 1911. Кн. 2. С. 67.

магло чакаць гаспадароў на зямлі: ад ліхіх людзей, ад хвароб, ад спалоху, ад падгляду і г. д.

У гістарычных дакументах захаваліся ўспаміны сучаснікаў аб свяшчэнных мясцінах, дзе старажытныя людзі пакланяліся вужам. Так, у «Жывапіснай Расіі» чытаем наступнае: «...у 1413 годзе Ягайла з Вітаўтам у сваёй прысутнасці загадалі патушыць нязгасны агонь, знішчыць вужоў і разбурыць алтар Перкунаса (Перуна)»[47]. У ваколіцах Кобрына да нашых дзён забойства чорнага вужа сярод вяскоўцаў лічыцца грахом, які амаль немагчыма замаліць.

Беларусы, пакідаючы сваё жыллё, асабліва ў перыяд гадавых сезонных работ, калі дома амаль нікога не заставалася, іменна з вужамі звязвалі думку аб ахове невялікага нажытага дабра, якое заставалася ў хаце. Прыгадаем, гэтае ж самае звязана і з выявамі вужоў на вокнах і тое, што даволі часта ў беларускім фальклоры вужы называліся валадарамі, а ў чэхаў, паводле А. Афанасьева, ён насіў мянушку «гад-гаспадарык». Даследчык падкрэсліваў, што па чэшскаму павер'ю ў кожнай хаце ёсць свой дамавік, які зрэдку паказваецца людзям. Калі памірае гэты гад, то разам з ім памірае і гаспадар дома. У некаторых вёсках таксама сцвярджаюць, што «ў кожнай хаце жывуць дзве вялікія змяі, яны з'яўляюцца таямнічымі прадстаўнікамі сям'і гаспадара. Калі будзе забіты змей-самец, то непазбежна памірае гаспадар дома, а калі самка — то смерць напаткае гаспадыню. Змеі гэтыя аберагаюць дом і належачыя да яго пабудовы ад усялякага няшчасця і клапоцяцца, каб усё было захавана. Змей жыве пад печчу ці пад парогам дома»[48].

Цікавая сама па сабе назва вужа-дамавіка ў славянскіх народаў: «домовик» (рус.), «стонанин» — гаспадар (балг.), «домакин», «гад-господарик» (чэшск.), «чувар» — ахоўнік і «чувар куча» — ахоўнік сям'і, хаты (серб.). У беларусаў, паводле дайшоўшых да нас звестак і занатаваных намі прыкладаў, былі наступныя назвы: «гаспадар», «дамавік», «хатнік», «сялібнік», «вуж-хатнік», «вуж-дамавік», «вуж-вартаўнік», «вуж-сялібнік».

Сувязь архетыпа вужа з вадою дазваляе нам наблізіцца да разумення яго першаснага значэння, месца і функцый у старажытным міфалагічным свеце. Зямная вада ў міфалогіях розных народаў свету нярэдка супрацьпастаўляецца ці нават атаясамліваецца з падземным светам, у якім лакалізуецца свет па-

---

[47] Живописная Россия. Мн., 1993. Т. 3. С. 561.

[48] Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1868. Т. 2. С. 544—545.

мерлых ці выступае як падзел паміж светам жывых і памерлых. Паколькі вуж (Цар-вуж) часам жыве ў вадзе, то па гэтай прычыне ён мог выступаць істотай ніжняга (падземнага) свету, зрэдку нават зліваючыся з ім. Калі міфалагічную мадэль усяго свету ўявіць у выглядзе Сусветнага дрэва, то месца вужа будзе знаходзіцца ля самых яго каранёў. А ў гарызантальнай плоскасці вуж мог размяшчацца на «перыферыі» (за вадою). У тых жа сферах нярэдка лакалізуецца і свет памерлых. Болей таго, можна дапусціць, што менавіта архетып вужа з'яўляўся медыятарам паміж небам і зямлёю, дакладней, медыятарам з'яўлялася вада, якая лілася з неба на зямлю. У якасці пасрэдніка паміж зямлёю і падземным светам таксама выступала вада, бо яна «лілася ўніз», а вуж жыў у гэтай самай вадзе. У якасці медыятараў паміж адпаведнымі сферамі гэтыя элементы ў даўнія часы ігралі важную ролю ў звычаях, асабліва пахавальных, многіх народаў свету, з імі звязана і карціна царства мёртвых, якое часта размяшчалася за вадою, за воднаю перашкодаю (ракою, возерам, морам) ці агнём (вогненным морам). Памерлых тапілі, пускалі ў чаўнах-душагубках па цячэнні ці спальвалі, здаралася, што і разам з чаўнамі. Паводле гістарычных, археалагічных і іншых першакрыніц, старажытныя беларусы ў розныя перыяды свайго існавання спальвалі трупы нябожчыкаў, прычым месцы для пахавання нярэдка выбіраліся за вадою (нейкай невялічкай мясцовай воднай прасторай: возерам, рачулкай, балацінай, але нярэдка і на берагах тых жа самых азёраў, рачулак, балацін, пераважна на ўзвышшах). Гэткі ж самы звычай праглядаўся і ў старажытных літоўцаў[49].

Ці не з'яўляецца прамым водгуллем гэтай медыятыўнай сувязі паміж зямлёю і падземным светам вада ў беларускіх казках, дзе архетып вужа, уладальніка свету памерлых, асацыіруецца са Змеем (трох-, шасці-, дзевяці- і дванаццацігаловым). Нават пасля таго, як гэтага Змея герой казкі забівае, паабсекшы яму галовы, то: «тулава як шыбнуў, дык аж на мора дзесь заляцела, такі сілён ужо быў»[50].

Матыў архетыпа вужа, цесна ўзаемазвязанага з падземным светам, канкрэтней — з падводным светам (царствам), у беларускім фальклоры шырока вядомы. На тэрыторыі Беларусі зафіксавана больш за 50 казак з такім сюжэтам (маецца на ўвазе і варыянтаў). Асноўная канва казак гэтага напрамку прыклад-

---

[49] Велюс Н. Хтонический мир в литовской мифологии. Вильнюс, 1987. С. 73.

[50] Казкі ў сучасных запісах. Мн., 1989. С. 299.

на такая: дзяўчына ідзе купацца, да яе ў вопратку залазіць вуж і прапаноўвае ёй стаць ягонай жонкай, інакш не аддасць вопратку, тая згаджаецца і вымушана выйсці замуж за вужа. Вуж гэты не звычайны, а зачараваны хлопец-прыгажун, цар падводнага свету і г. д.

Але самая вялікая колькасць павер'яў у беларускім фальклоры, звязаных з архетыпам вужа, адносіцца да рэлігійнага свята Узвіжання. У гэты дзень змеі «ў вырай ідуць» — г. зн. вужы, гадзюкі і іншыя гады спаўзаюцца звычайна ў дубовыя лясы, ствараюць агромністыя клубкі, пераплятаюцца так цесна, што амаль немагчыма разабрацца, дзе галава, а дзе хвост кожнага з іх.

Ад іншых інфарматараў даводзілася запісваць, што вужы і гадзюкі ў гэты дзень (Узвіжанне) запаўзалі на дрэвы, звісалі з галінак цэлымі шышакамі, забіраліся ў пустуючыя птушыныя гнёзды, залазілі ў дуплы. Некаторыя сцвярджалі, што бачылі вужоў, якія хадзілі на хвасце, і былі гэтыя вужы незвычайнай велічыні і сілы. Іх называлі не інакш, як царамі.

Калі гады накіроўваюцца ў «вырай», то наперадзе іх выступае змяіны цар. У беларускім фальклоры існавала павер'е, што чалавек, які выпадкова сустракаў такую працэсію, павінен быў хуценька разаслаць перад змяіным царом чыстую белую хусцінку. У знак падзякі цар пакідае на хусцінцы карону. Чалавек жа з падобнай спадчынай становіцца празорцам. А. Афанасьеў пісаў: «На Беларусі і Літве расказваюць пра незвычайную прыгажосць змяінага цара, аб цудоўных пералівах фарбаў на яго скуры і аб алмазным грабеньчыку на галаве; калі яго праследаваць, то ён пачынае пагрозліва шыпець, і ў момант з усіх бакоў імчацца натоўпы вужоў на абарону, і тады гора зневажальніку. На Украіне думаюць, што цар-вуж ці царзмей адрозніваюцца ад простых рэптылій сваёй аграмаднасцю, больш таго, маюць на галаве залатыя рожкі. Пры сустрэчы з ім у лесе патрэбна пакласці на дарозе чысты чырвоны пояс ці хусцінку. Убачыўшы чырвоны колер, ён скідае свае залатыя рожкі, і хто здолее іх захапіць, — той будзе і здаровы, і шчаслівы, і багаты; багаты — таму што яму будуць бачны ўсе схаваныя скарбы. Расказваюць яшчэ, што ў цара-вужа два залатыя рагі, авалодаўшы якімі патрэбна іх закапаць пад двума дубамі, якія яшчэ не распусціліся; адзін дуб засохне, а другі пакрыецца зелянінай; рог, які закапаны пад першым дрэвам, нешчаслівы, мярцвяцкі, а закапаны пад другім — шчаслівы, ажыўляючы»[51].

---

[51] Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. С. 544—545.

Што датычыць «залатой кароны» на галаве вужа, то сёння гэтую з'яву можна лёгка растлумачыць. Два-тры разы за лета вужы ліняюць. Перад лінькай яны труцца мордачкай аб зямлю да таго часу, пакуль скура не трэсне. У выніку з'яўляецца дзве поласці: адна на верхняй частцы, а другая — на ніжняй. Менавіта яны і ствараюць гэтак званую «карону», што некаторыя людзі зрэдку бачылі, а калі ўлічыць, што ў роснай траве «карона» сапраўды свеціцца і пераліваецца, то безагаворачна верылі, што гэта змяіны цар і яму абавязкова трэба пакланяцца і падпарадкоўвацца, інакш ён не даруе. Прыгадаем цудоўную літаратурную апрацоўку «Змяіны цар» М. Багдановіча.

Як бачым, прычыны абагаўлення вужоў трэба шукаць у тым, што далёкія першапродкі не маглі растлумачыць сам факт з'яўлення гэтых жывых істот на Зямлі. Урадлівасць глебы, яе нязведаная цудадзейная сіла сталі для вужоў нараджальнай асновай. Лічылася, што вужы — пасланцы добрых багоў, якія з дажджом льюцца на зямлю і застаюцца на ёй назаўсёды. Дождж быў выратаваннем для народа, і таму адлюстраванне вужоў стала сімвалам пладароддзя зямлі-карміцелькі. Адначасова гэтыя істоты з'яўляліся засцерагальнікамі дабрабыту і жылля чалавека, а таксама ахоўнікамі ад знішчальных стрэл Перуна — маланак. Адсюль вера ў тое, што калі вуж жыве ў хаце, то гэтай сям'і пашанцавала. Вужа шанавалі і за тое, што ён знішчаў мышэй. З цягам часу, асабліва пасля прыняцця хрысціянства, адносіны да гэтых рэптылій змяніліся ў адмоўны бок. Таму да нашых дзён захаваліся толькі паасобныя моманты былога абагаўлення і шанавання.

Гадзюка (Царэўна-гадзюка). Гадзюка ў адрозненне ад вужа атрымала ў беларускім фальклоры рэзка адмоўнае значэнне. І таму асабліва не трэба здзіўляцца, што ў любым вуснапаэтычным творы змяя (у беларускім фальклоры значэнне слоў «змяя» і «гадзюка» ўвогуле не адрознівалася, а выступала як адзінае цэлае, хоць, як гэта ўжо даказана даследчыкамі, слова «змяя» ўбірае ў сябе значна шырэйшы змест, чым «гадзюка») надзялялася самымі адмоўнымі рысамі, сярод якіх пераважалі каварнасць, здрадлівасць, уменне дзейнічаць спадцішка і інш. А. Афанасьеў сцвярджаў, што «ў звычайных санскрыцкіх слоўніках... 26 назваў для змяі»[52].

Змяя магла выклікаць страх і павагу да сябе ў старажытнага чалавека яшчэ і таму, што ён не мог растлумачыць, зразумець, чаму такая параўнаўча малая істота гэтак балюча кусае

---

[52] Афанасьев А. Н. Живая вода и вещее слово. С. 42.

чалавека, ад чаго ён нярэдка памірае, а сама яна ў большасці выпадкаў беспакарана адпаўзае і хаваецца. Гэта ўжо потым з'явяцца ўсемагчымыя тлумачэнні адносна таго, што змяя, якая ўкусіла чалавека, і сама пазней памірае.

З даўніх часоў здзіўляла жывучасць змей. Рассечанае цела, якое працягвала выкручвацца, выклікала страх перад жыццёвай сілай рэптыліі.

На тое, што ў быце розных народаў быў распаўсюджаны змяіны арнамент, указвае Б. Рыбакоў: «Змяіны ўзор існуе амаль паўсюдна; спіралі змей абвіваюць масіўныя грудзі на пасудзіне і на накрыўцы да яе, змеі складаюць аснову татуіроўкі статуэтак, змеі з'яўляюцца адным з элементаў, якія нараджалі знакамітую трыпальскую спіраль. Часам на пасудзіне на бачным месцы змяшчаецца выразнае адлюстраванне змяі як асобнага сімвала; часта мы бачым парныя адлюстраванні змей.

Першае пытанне, без адказу на якое мы не можам ісці далей у аналізе змяінага арнаменту, — гэта характар адносін да чалавека. Злыя яны ці добрыя?

Адказ мы атрымліваем вельмі дакладны: у раннетрыпальскі час сустракалася многа пасудзін і накрывак з вушкамі для завязвання. І вось ля адтуліны вушак мастак малюе на галіне змяю, каб яна ахоўвала завязкі, г. зн. ахоўвала каштоўнасць змесціва пасудзіны. Часам у гэтым адказным месцы малявалі дзвюх змей галава да галавы, так што адтуліна вушка знаходзілася на месцы вока кожнай змяі.

На раннетрыпальскіх статуэтках такая ж пара змей малявалася ў вобласці жывата, дзе змеі выступалі ахоўніцамі чэрава, якое выношвае плод.

Адказ атрыманы: трыпальскія змеі — носьбіты дабра, захавальніцы самага дарагога»[53].

У гэтага ж вучонага ёсць наступнае сведчанне: «Шырока прымяняецца негатыўны спосаб паказу змей, калі намаляваны фарбай контур рознай таўшчыні ствараў не тулавы іх, а толькі прастору паміж імі, самі ж змеі ўтвораны аконтуранымі светлымі фонамі гліны пасудзіны, якія пашыраліся ля галоў; чорныя кропкі азначаюць вочы. Часам ствараюцца два бясконцыя рады змей, адзін — пазітыўны, а другі — негатыўны»[54].

Названыя факты прымушаюць уважліва і з павагай адносіцца да вядомых у этнаграфіі і фальклоры змяіных свят. У славян зафіксаваны два змяіныя святы: адно з іх звязана з

[53] Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. С. 134.
[54] Тамсама.

першым веснавым з'яўленнем змей на зямлі (25 сакавіка) і другое (27 верасня), калі яны адпраўляюцца на зімоўку. Пасля першага свята, на думку нашых далёкіх продкаў, гады быццам бы пачыналі ўдзельнічаць у сельскагаспадарчым цыкле чалавека, паступова дапамагаючы яму вымольваць дождж і вільгаць у засушлівыя перыяды працоўнага года. З сезонным «памірaннем» і «ажыванням» змей у беларускім фальклоры звязана мноства легенд і паданняў. Да традыцыйнага рытму зімовай спячкі і веснавога абуджэння гадаў патрэбна далучыць і рытм традыцыйнага знаходжання ў норах і выпаўзання на паверхню.

Разглядаючы прычыны, якія далі падставы нашым старажытным продкам для ўшанавання і абагаўлення змяі, а патрыярхальным беларусам — гадзюкі, адзначым наступнае: па-першае, сувязь Змея, які з цягам часу пераўвасобіўся ў змяю, са стварэннем Сусвету; па-другое, змяя ўяўлялася як засцерагальніца жылля чалавека, яго дабрабыту.

Але ў беларускім фальклоры гадзюка так і не атрымала «царскі» трон, бо ён, паводле народнага ўяўлення, трывала ўтрымліваўся вужом. Тым не менеі гадзюкі баяліся, яе асцерагаліся і ўсё з-за ядавітых укусаў. У народзе існавала мноства ўсемагчымых засцярог ад укусаў змяі і ад іх вылячэння. Напрыклад, у Е. Раманава чытаем: «Акрамя таго, калі ўбачыш змяю, неабходна кінуць у яе каменем ці кіем, пры гэтым прымаўляючы: не я цябе б'ю, а б'е цябе святы панядзелак (назваць дзень, у які яе ўбачыш)»[55]. Рэкамендаваў ён і адзін з народных рэцэптаў, які быццам бы дапамагаў ужо непасрэдна ад укусаў: «Калі ёсць бягучая вада і чалавек пасля ўкусу пераступіў яе, то трэба замаўляць на гэтай вадзе, якую потым п'е ўкушаны. Пры гэтым неабходна адрозніваць, паросная была змяя ці ялаўка. У апошнім выпадку пухліна праходзіць пасля дзевяціразовага вымаўлення замовы. Калі ж пасля трэцяга разу на паверхні вады з'явіцца «рубец» — хваляванне, значыцца, змяя была паросная»[56].

Змей, якіх ужывалі для вырабу розных лекаў, народныя варажбіты лавілі толькі да Купалля, пакуль «гадзюка была ў сіле», пасля Купальскай ночы яна траціла ўсялякую цудатворную і лекавую здольнасць. Дзеля таго, каб выратавацца ад укусаў змяі, чалавеку, якога яна ўкусіла, часта раілі націраць укушанае месца пчаліным ядам ці самай звычайнай пчолкай, бо «пчала — ад Бога, а гадзюка — ад чорта».

---

[55] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вильна, 1908. Вып. 5. С. 111.
[56] Тамсама. С. 108.

Паводле вуснапаэтычных твораў варажбіты нібыта могуць пры дапамозе гадзюк насылаць на любога невылечную хваробу, і чалавек памірае. І. Сахараў адзначаў: «У народзе сцвярджаюць, што варажбіты могуць сапсаваць чалавека за тысячу і болей вёрст, выпускаючы дзеля гэтага з-за пазухі змяю ці вужа, якія залазяць у жывот, і тады той, на каго яе наслалі, адчувае, што порча падбіраецца пад сэрца і ляжыць, як пірог»[57].

Даволі часта варажбіты нібыта прымушаюць змяю не залазіць у сярэдзіну чалавека, а проста ўкусіць яго ў пакаранне за нейкі дрэнны ўчынак.

Патрэбна адзначыць і тое, што нашы прашчуры на працягу многіх стагоддзяў назіралі за паводзінамі гадзюкі, таму нядзіўна, што заўважылі, калі колькасць гадаў у лясах і балотах становіцца значна меншай, калі яны няшкодныя для чалавека. Болей таго, дакладна было вядома, у якім месцы можна абавязкова натрапіць на гадзюку, бо яны там водзяцца адвеку, дзе іх ніколі не бывае. Быў акрэслены і тэрмін найбольшай актыўнасці змей у прыродзе: «На Івана Купалу сем змей прапала».

У народных павер'ях «змеі маюць сваю каралеву, якая носіць на галаве залатую карону і здымае яе толькі ў Дзень святога Пятра і Паўла, накіроўваючыся купацца ў крыніцу, ці ў той час, калі пасцелюць белую хусцінку і паставяць для яе малака» (УЗ*; в. Перунова, Лунінецкі р-н). Сэнс тут зразумелы: кароль-змей ці каралева-змяя скідаюць з сябе карону-сонца не раней, чым пакупаюцца ў нябесных крыніцах ці нап'юцца нябеснага малака, г. зн. не раней, чым пральюцца дажджы і знікнуць з неба цёмныя хмары[58]. Таксама, як і вужы, гадзюкі збіраюцца ля сваіх царыц на зімоўку. Сюжэт гэты найбольш характэрны для рускага фальклору.

Паводле аднаго з рускіх павер'яў, хто зловіць белую змяю, старэйшую над усімі змеямі, заб'е яе, а пасля натопіць з яе сала і памажа гэтым салам свае вочы, той быццам бы атрымае магчымасць бачыць схаваныя пад зямлёю скарбы. Белая змяя ў даным выпадку асацыіруецца з Царэўнай-гадзюкай. Гэтае павер'е, праўда, крыху відазмененае, запісана намі і на Брэсцкім Палессі.

У Літве да нашых дзён старыя людзі сцвярджаюць, што свечка, зробленая з сала змяі ці вужа, прыносіць свайму гаспадару вялікае шчасце. Калі ён запаліць гэтую свечку (тут по-

---

[57] Сказания русского народа: собранные И. П. Сахаровым. М., 1990. С. 87—88.

* УЗ — тут і далей: уласныя запісы аўтара.

[58] Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. С. 542.

лымя яе хутчэй за ўсё асацыіруецца з бляскам маланкі), то з усіх бакоў у цяжкую для чалавека хвіліну прыпаўзае нябачная, незлічоная колькасць вужоў і гадзюк, якія прынясуць з сабою мноства золата і каштоўных камянёў. Існуе гэткае павер'е і на Беларусі. Толькі зноў жа яно звязана з Купальскай ноччу. Менавіта ў гэтую ноч трэба запальваць свечку і менавіта тады гадзюкі прынясуць каштоўнасці.

Чэхі, напрыклад, у час працяглай засухі лавілі змяю і вешалі яе ўніз галавою на драўляным суку. У іх не ўдакладнялася, на якім канкрэтна дрэве гэта трэба было рабіць. Хутчэй за ўсё вешалі на любым. І яна ў такім становішчы быццам бы нагадвала дажджавыя струмені, якія ліліся з неба на зямлю. Людзі не сумняваліся, што праз некаторы час Бог пашле ім вільгаць, доўгачаканы дождж. Эстонцы лічылі, што, павесіўшы сякеру ці змяю зноў-такі на дрэве, можна выклікаць не толькі дождж, але заклікаць вятры дуць у патрэбным напрамку, зазваць дажджавыя хмары ў канкрэтную мясцовасць.

У некаторых мясцінах сцвярджалі, што гадзюка ў соннай кормячай маці можа непрыкметна і нячутна высмоктваць з грудзей малако. Змяінае ж малако, лічылі, валодае дзіўнымі якасцямі: ім нібыта без асаблівага намагання спальвалі цэлыя лясныя масівы, разбуралі горы і плаціны, узводзілі перашкоды.

«Зашытыя змяіныя галовы» — таксама частка своеасаблівага старажытнага магічнага абраду. Нашы далёкія продкі насілі на грудзях у выглядзе амулетаў засушаныя змяіныя галовы. Характэрна гэта было не толькі для беларусаў, але і для некаторых іншых славянскіх і прыбалтыйскіх народаў. Патрыярхальныя людзі лічылі, што гэтыя амулеты дапамагаюць засцерагчыся ад ліхаманкі, а вось для абароны ад чараўніцтва і розных хвароб засушаную змяіную галоўку прывязвалі да нацельнага крыжыка. Такім чынам спалучаліся сімвалы старой веры — язычніцкай і новай — хрысціянскай.

Людзі верылі, што калі садраную з гадзюкі скуру спаліць, то гэта будзе вельмі каштоўнае і ўсёмагутнае лякарства. Так, вясковыя варажбіты сцвярджалі: пасыплеш галаву попелам ад змяінай скуры — ворагі і зласліўцы не толькі будуць паважаць, але і баяцца таксама, г. зн. выконваць любы загад і пажаданне.

Што датычыць чароўнай травы або расліны, якая быццам бы дапамагае ўсім жывым істотам вылечвацца ад самых цяжкіх захворванняў і ран, то са змяёй таксама звязвалі існаванне нейкай дзівоснай травы, да якой гадзюка, нават рассечаная напалову, падпаўзае і самастойна вылечваецца. Такой гадзюцы

патрэбна толькі дакрануцца да траўкі, і цела абавязкова зрастаецца. Старажытныя фіны гаварылі, што ёсць такая трава, якую гадзюкі звычайна бяруць у рот, плывучы па вадзе, каб не ўтапіцца. Паводле іншага іхняга павер'я, з дапамогай гэтай травы яны могуць перагрызаць самыя моцныя прадметы, нягледзячы на тое, што гэта камень ці кавалак жалеза. Адным словам, трава такая набывае цудадзейныя ўласцівасці разрыў-травы.

У славянскай міфалогіі звычайнай гадзюцы-віперы прыпісвалі добрае веданне гаючых раслін і некаторым з іх, якія асабліва дапамагалі змеям, надавалі «гаворачыя» назвы: «змяіныя галоўкі», «змяіны ўкус», «Ягор'ява кап'ё». Асабліва цесна звязаны з уяўленнямі пра змяіныя травы часнок і цыбуля. Выток гэтай сувязі патрэбна, відаць, шукаць у тым, што абедзве расліны маюць спецыфічны, рэзкі сок, які ў народнай свядомасці даволі часта трывала асацыіраваўся з жарам, палючасцю і г. д. Чэхі ў гэтых адносінах пайшлі значна далей. Паводле іх павер'яў, калі на страсе хаты пасадзіць дзікі часнок, то гэта будзе ратаваць гаспадароў ад удараў маланкі. Сербы нават тлумачылі, як можна атрымаць яго: перад Благавешчаннем трэба забіць гадзюку, закапаць і вырасціць у яе галаве часнок, потым прывязаць яго да шапкі, а шапку апрануць на галаву. Пасля гэтага толькі сцеражыся, з усіх бакоў збягуцца, злятуцца ведзьмы і будуць імкнуцца адняць цудадзейны часнок.

У выніку адзначым, што некаторыя народныя павер'і, звязаныя з Царэўнай-гадзюкай, даносяць водгалас усеагульнага міфа, дзе на першае месца выступаюць цудадзейныя магчымасці ўсёмагутнага Змея, у другіх — гэта сувязь з рэальнай асновай, у трэціх— самая што ні на ёсць выдумка.

Дамавік. Даўней вельмі паважаўся культ продкаў. Мёртвых шанавалі, можа, нават болей, чым жывых. Атрымалася так, што культ продкаў паступова раздвоіўся. З аднаго боку, нябачная для чалавечага вока душа далучалася да нябесных сіл, гэта мела асаблівае значэнне для тых земляробаў, у якіх не хапала дастаткова вады, каб вырасціць будучы ўраджай, бо ў іх усё залежала ад нябеснай вільгаці. З другога боку, добрых, спагадлівых продкаў, дзядоў неабходна было звязаць з зямлёю, якая давала ўраджай. Гэта дасягалася шляхам спальвання трупаў нябожчыкаў і закопвання ў далейшым попелу ў зямлю і ўзвядзення над ім нейкай своеасаблівай мадэлі дома — «дамавіны».

Ці не адсюль пачынаецца радавод дамавіка, у карані якога мы спрабуем зазірнуць? На Беларусі адлюстраваннем продкадзеда мог быць вертыкальны слуп метры на 2—3 вышынёю,

які звычайна ставіўся на верхні вянок зруба і падпіраў сабою самы верх дома[59].

У тыповым вобразе дамавіка злучаны ўсе галоўныя, характэрныя рысы заможнага, спраўнага гаспадара-патрыярха. Ён — самая старэйшая і ганаровая асоба ў сям'і ўласніка, да якой і належыць па ўзыходзячай лініі як прабацька (дзед), які заклаў некалі аснову ачага і сабранаму пад адзіную страху саюза сваякоў: гэтая роднасная сувязь для першабытных плямёнаў ніколі не здавалася штучнаю, ненатуральнаю, а наадварот, у яе глыбока верылі, яе пастаянна адчувалі.

Яшчэ адзін след існаваўшага некалі культу продкаў — фантастычны вобраз Чура, ці Шчура (Цура). Магчыма, гэта мог быць нейкі шануемы або ўвогуле абагаўляемы продак — родапачынальнік. На вялікі жаль, культ гэты прама не засведчаны, затое маецца мноства ўскосных даных, паводле якіх можна гаварыць пра тое, што ён сапраўды існаваў. Воклічы «Чур!», «Цур мяне!» азначалі хутчэй за ўсё заклён, заклік Чура на дапамогу. Яны захаваліся і зараз, але толькі ў дзіцячых гульнях. Імкненне засцерагчыся ад усялякіх нечысцяў пры дапамозе Чура, або Шчура, сведчыць пра тое, што чалавек стараўся з гэтым імем разам ахоўваць нейкія родавыя межы. Дзеяслоў «цурацца» ўказвае на нейкую адмежаванасць, абасобленасць. На тое, што Чур, ці Шчур, быў не хто іншы ў разуменні нашых продкаў, як сам продак, указвае рускае слова «пращур»[60]. Нельга адназначна сцвярджаць, што выява шануемага людзьмі Чура, ці Шчура, рабілася з дрэва, адсюль і словы «чурка» (рус.), «цурбалак» (бел.) — абрубак дрэва.

Не выключана, што гэтыя драўляныя атрыбуты — і просты слуп у хаціне, і выява ўсёмагутнага Цура, ці Шчура, — з'яўляліся своеасаблівымі ахоўнікамі жылля чалавека, а не толькі нагадваннем пра душы продкаў. Бо гаспадар жа ў першую чаргу думаў пра сваё выратаванне і выратаванне ўласнай сям'і, а потым ужо пра ўсё астатняе.

Жывучы ў пастаянным страху перад сіламі прыроды, адчуваючы, што ён пакуль што не здольны іх правільна зразумець і растлумачыць (на раннім этапе наш далёкі продак, відаць, нават баяўся задумвацца над гэтым), патрыярхальны чалавек за лепшае для сябе палічыў стварыць нейкія супрацьлеглыя сілы адмоўным міфалагічным персанажам. На іх пастаянна

---

[59] Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов // Восточнославянский этнографический сборник. М., 1956. С. 99.

[60] Преображенский А. Г. Этимологический словарь русского языка. М., 1958. С. 1221—1222.

спадзяваўся, звязваў з імі ўсялякія надзеі на выратаванне, бо што такое паморкі і пошасці, тагачаснаму жыхару не трэба было асабліва тлумачыць. Спашлёмся на рэальны факт, на паморак, які адбыўся ў Полацку ў 1092 г., калі эпідэмія выкасіла мноства жыхароў горада. Адзінае, што маглі супрацьпаставіць палачане гэтай хваробе, дык тое, што хаваліся па ўласных дамах, старанна зачыняючы вокны і дзверы, бо думалі, што іхнія хатнія дамавікі і абярэгі выратуюць іх ад немінучай смерці. На жаль, гэта мала каму дапамагло.

Такім чынам, можна адзначыць, што падставы для нараджэння міфічнага персанажа — дамавіка — нашым продкам дала, па-першае, ахоўная, засцерагальная функцыя дамавіка; па-другое, свята аберагаўся культ продкаў, які даў магчымасць з'явіцца агульнавядомаму святу Дзяды і ад якога таксама мог пайсці дамашні ахоўнік; па-трэцяе, вобраз Чура, ці Шчура, у многім нагадвае апісанне дамавіка, які ў значна пазнейшы час займеў шэраг усемагчымых назваў.

Паводле А. Афанасьева, «беларусы называюць яго вазілаю ці баганом»[61]. А. Багдановіч як прыклад прыводзіць шырокавядомую назву — «хатнік»[62]. В. Дабравольскі зафіксаваў былічку, дзе згадваецца «гаспадар»[63], у М. Шаховіча — «дамавой»[64]. У. Васілевіч падае ў гэтым пераліку «падпечніка» і «хопліка»[65]. Нам сустракаліся назвы «клетнік», «дваравы», а яшчэ «гумнік» або «хлеўнік».

Прыведзеныя назвы найбольш ужывальныя на тэрыторыі Беларусі, у многіх жа славянскіх народаў дамавік таксама меў мноства назваў. С. Токараў пісаў: «Нарэшце, апошні перажытак старажытнага сямейна-родавага культу продкаў — гэта вера ў дамавіка, якая захавалася да нашых дзён, асабліва ва ўсходніх славян, дзе сямейна-патрыярхальны ўклад трымаўся значна даўжэй. Дамавік (домовик, доможил, хозяин, суседко і інш.) — гэта нябачны ахоўнік сям'і; паводле народных вераванняў, ён ёсць у кожным доме, жыве звычайна пад печчу, пад парогам; чалавекападобны; сочыць за гаспадаркай, дапа-

---

[61] Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. С. 74.

[62] Богданович А. Е. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. С. 66.

[63] Добровольский В. Н. Данные для народного календаря Смоленской губернии в связи с народными верованиями // Живая старина. 1898. Вып. 3-4. С. 379.

[64] Шаховіч М. Дэманічныя постаці і з'явы ў народным вераванні на стыку польскай і беларускай культур. С. 131.

[65] Міфы бацькаўшчыны / Уклад. У. Васілевіч. Мн., 1994. С. 24.

магае працалюбівым гаспадарам, але карае лянівых і неахайных; патрабуе павагі да сябе і дробных ахвярапрынашэнняў»[66].

Дамавік мог разлавацца за нешта на гаспадара і тады помсціў яму за гэта або проста здзекаваўся. Е. Раманаў адзначаў, што «пры апякунстве дамавіка ў доме ўсё ідзе спраўней; у адваротным выпадку ён стараецца шкодзіць гаспадару: уночы б'е посуд, кідае качэргі, нават спрабуе душыць гаспадара, калі той спіць; у доме ўсё не ладзіцца і галоўным чынам не вядзецца скаціна»[67]. У А. Багдановіча чытаем: «Гаспадар любіць дружную сям'ю, ён не церпіць сварлівых баб і часам строга карае зачыншчыкаў сямейных нязгод: ноччу, у час сну, ён навальваецца зачыншчыку на грудзі і душыць яго. Калі ўсе справы ідуць добра і добрае прадбачыцца ў будучым, тады ён скача на лаве ў хаце, ці ў клеці, ці ў сенцах. Калі ж сям'ю чакаюць няшчасці, ён у прадчуванні гэтага пачынае завываць па начах і тым папярэджвае гаспадара. З дамавым трэба жыць у згодзе, трэба ўмець яму дагаджаць... Прагнявіш дамавога — і ён не толькі не будзе спрыяць, але нават можа нашкодзіць у гаспадарцы»[68]. М. Нікіфароўскі падкрэсліваў: «За ўсю бескарыслівую дапамогу дамавік патрабуе ад хатніх заўсёды пашаны і таго, каб яны не забывалі дабрадзея ва ўрачыстыя для сям'і дні. Удзячныя гаспадары шануюць дамавіка просьбаю з'явіцца за стол (у памінальныя дні), пасцілаючы для яго чыстае палатно ад парога да стала; падобнае, але маўклівае запрашэнне робяць яны і збіраючы гасцей на хрэсьбіны, на вяселлі...

Дамавік капрызны, нават пераборлівы, і не мірыцца з тым, хто ідзе супраць яго волі, густаў і звычак. Ён не церпіць у доме люстэркаў, масак, вясёлых зборышчаў; не любіць, калі ля парога ляжыць які-небудзь прадмет, а тым больш — жывая істота, што перашкаджае яго пераходам з хаты ў хату або з хаты ў сенцы і назад. Тады ён пачынае сваволіць і тым самым перасцерагае жыхароў ад свайго далейшага гневу: уночы скідвае посуд у балею, перастаўляе прадметы... ці звальвае грудаю пад лаву, у падпечча, прычым пакідае некранутымі абразы, хлеб і соль на стале»[69].

В. Дабравольскі пакінуў нам такія ўспаміны пра дамавіка: «Дамавік любіць гаспадароў і гаспадыню працалюбівых, рахманых і цвярозых; заўважана, што не ўсе дзеянні яму падабаюцца...

---

[66] Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1986. С. 204.

[67] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 8. С. 289.

[68] Богданович А. Е. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. С. 66—67.

[69] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 50—51.

Вынікам нямілосці дамавіка лічыцца неўраджай на полі і разлад у сям'і... Калі хто з членаў сям'і не палюбіцца дамавіку, дамавік наганяе на яго сум, панурасць, нелюбімец захворвае, сохне... нарэшце памірае, паколькі быў нежаданы. Так знахары... тлумачаць родным прычыну яго смерці...

А што на дамавіка нападае дух гарэзлівасці і дзікага шалу — таксама бывае. У адным сялянскім двары дамавік раскідаў па двары ўсе рэчы і рассваволіўся да таго, што хлопчыка, які спаў на возе, закінуў у бліжэйшую лагчыну і сухім галлём закідаў, але, зрэшты, зрабіў гэта надзвычай асцярожна: хлопчыка знайшлі ў ламаччы, калі ён спакойна спаў»[70].

Часам сцвярджалася, што дамавік можа жыць з гаспадаром хаціны ў згодзе і ніколі не спрачацца. Некаторыя людзі маглі пастаянна канфліктаваць з дамавіком. У М. Нікіфароўскага занатавана: «Сувязі з дамавіком не лічацца заганнымі ў той меры, як з іншымі нячысцікамі, і атрыманае праз яго дабро не ідзе прахам. Аднак ад гэтай сувязі чалавек робіцца задумлівым, маўклівым ці гаворыць коратка, больш рыфмаю — тым больш бесталкова, чым глыбей сувязі; ён адасабляецца і заканчвае ці вар'яцтвам ці самагубствам»[71].

Некаторыя даследчыкі адзначаюць, дзе вельмі трэба баяцца дамавіка і паводзіць сябе пры гэтым надзвычай асцярожна. Згадваецца нават своеасаблівая часавая прастора, месца здарэння, сустрэчы, згадвання і г. д.: «Асабліва трэба асцярожна трымаць сябе ў хляве... апоўдні трэба асцерагацца лаянкі, буйных размоў, асабліва кляцьбы. Апоўдні збываецца кляцьба маці. Ці не ад таго, што апоўдні дамавік моцна спіць, а калі пабудзіць яго і патрывожыць, то ён не ў настроі і злуецца»[72].

Як бачым, тут падкрэсліваецца і тое, што трэба абыходзіцца паважна са сваімі роднымі і блізкімі, у адваротным выпадку і тых, каго клялі ўсялякімі праклёнамі, і таго, хто гэта ўсё рабіў, магло чакаць пакаранне. Часам яно было даволі жорсткім і суровым, а часам проста толькі нагадвала пакаранне. В. Дабравольскі адзначае: «Часам дамавік бывае вельмі крыўдлівы: не спадабаецца яму якое-небудзь слова, ён у цемры, у небяспечным месцы штурхае пад калена, збівае з ног і робіць калекам.

---

[70] Добровольский В. Н. Данные для народного календаря Смоленской губернии в связи с народными верованиями. С. 366.

[71] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 53.

[72] Добровольский В. Н. Данные для народного календаря Смоленской губернии в связи с народными верованиями. С. 363.

Хоць у час малітвы да дамавіка ніхто не хрысціцца. Дамавік цярпець не можа, каб яго называлі чорным імем «чорт»»[73].

Але ж сустракаюцца звесткі і зусім іншага плана, дзе інфарматары смела называюць свайго хатніка няйначай, як чортам ці нячысцікам: «Калі не будзеш усё ў парадку ў доме ды на падворку трымаць, то цябе ўсё роўна хутка да гэтага прывучыць чорт-дамавік. Ён надта патрабавальны і пільны, яго проста так не абдурыш» (УЗ; в. Чухава, Пінскі р-н). Пра гэта ж піша і М. Шаховіч: «Чорт у кожнай хаце ёсць, каторы называецца «дамавік». Каб не чорт, сваркі ў хаце нігды не было б. Чорт любіць увесь час з кагосьці смяяцца, а як не мае з чаго, то паддурвае людзей да сваркі, а найчасцей баб, бо і чалавеку, з боку гледзячы, ёсць з чаго смяяцца, як бабы сварацца альбо б'юцца»[74]. Або вось такое сведчанне: «Дамавой... з'яўляецца таксама свайго роду чортам, які жыве ў хаце або ў гаспадарчых будынках і апякуецца жывёлай»[75].

Здаралася, што найбольш спрактыкаваныя людзі перасцерагалі парадзіх, каб тыя не прамаўлялі слова «чорт»: «Жанчына асабліва павінна асцерагацца сёмага і семнаццатага тыдня пасля родаў: калі ў гэты час, кладучыся спаць, забудзецца перахрысціць дзіця альбо неасцярожна вымавіць «чорт», то чэрці возьмуць дзіця, а замест яго пакладуць у люльку «балвана» (абрубак дрэва)»[76].

Пра жонку дамавіка таксама згадваецца ў беларускім фальклоры, хоць і не так часта, як пра яго самога: «У дамавіка толькі адна жонка. Пасля смерці яе ён можа ажаніцца да чатырох разоў, але не на сваячках — інакш ён павінен пакінуць хатнюю службу і паступіць, напрыклад, у лесавікі, вадзянікі, балотнікі. Ад сваёй жонкі дамавік мае сыноў і дачок. Дасягнуўшы ўзросту, сыны звычайна становяцца дамавікамі новых пабудаваных дамоў; дочкі ж выдаюцца за дамавікоў, хоць некаторыя з іх застаюцца ў дзеўках назаўсёды. У гэтым выпадку яны застаюцца вечна юнымі красунямі, чым і зводзяць хатніх хлопцаў і схіляюць на сувязь з сабою, але ў той жа час яны няўлоўныя. Дамавічкі патрабуюць вернасці толькі сабе адным і неміласэрна помсцяць хлопцам пры парушэнні вернасці, на-

---

[73] Добровольский В. Н. Данные для народного календаря Смоленской губернии в связи с народными верованиями. С. 363.

[74] Шаховіч М. Дэманічныя постаці і з'явы ў народным вераванні на стыку польскай і беларускай культур. С. 131.

[75] Тамсама.

[76] Добровольский В. Н. Данные для народного календаря Смоленской губернии в связи с народными верованиями. С. 378.

ват і тады, калі самі пачалі новую сувязь. Дамавікі спраўляюць вяселлі сваіх дзяцей у залежнасці ад дома, дзе жывуць, — то багата, то сціпла, прычым стараюцца прымеркаваць іх да вясельляў гаспадаровых дзяцей, каб не плаціць асобна музыкантам; адпаведна яны надзяляюць дачок пасагам. Час харчавання, сну і работы дамавікі размяркоўваюць у адпаведнасці з прынятым у доме распарадкам»[77].

Своеасаблівай, паводле народнага ўяўлення, з'яўляецца таксама і смерць дамавіка. М. Нікіфароўскі адзначаў: «Колькі часу жывуць дамавікі — нікому не вядома, хоць кожны ведае, што адзіная іх пагібель — ад грамавых удараў — магчыма тады, калі сам ён, у гэтым выпадку вельмі асцярожны, штосьці зрабіў не так, як трэба. Як і ўсе нячысцікі, забіты дамавік ператвараецца ў прах, прычым нават дзеці яго не збіраюцца плакаць па бацьку»[78].

Беларусы свята верылі ў тое, што калі шанаваць і паважаць дамавіка, то і ён абавязкова будзе адплочваць тым жа самым: «Уначы ён (дамавік. — *А. Н.*) даглядае коней і рагатую жывёлу, раздае ім сена, авёс, заплятае коням грывы, гладзіць любімага коніка па спіне, ад чаго той з прыемнасцю выцягвае шыю, становіцца на калені і кладзецца. Але трэба задобрываць дамавіка, трэба ўзгадняцца з яго густамі. Каб дамавіку спадабалася жывёла, яна павінна быць пэўнай масці.

Некаторыя лічаць, што гаспадар павінен набываць кароў і коней па масці, якая нагадвае колер уласнай барады — гэта дамавіку даспадобы; такія каровы і коні прыжывуцца і будуць весціся»[79]. Ці, напрыклад: «Кажуць, калі палюбіць ён нейкую карову, дык будзе пра яе дбаць, будзе дасыпаць корму, каню будзе заплятаць грыву. Але дастаткова яго нечым прагнявіць, і ў гаспадарцы пачнуцца ўбыткі, жывёла будзе худнець і падаць»[80]. Ёсць і іншыя сведчанні, дзе згадваецца пра выбрыкі дамавога: «Нелюбімых коней ён замучвае, катаецца на іх верхам цэлую ноч ды блытае ім грывы. Калі падысці да хлява ці да канюшні ўночы, адразу можна заўважыць, злуецца дамавік ці жыве ў згодзе з гаспадаром. У першым выпадку коні стаяць неспакойныя, фыркаюць і стукаюць капытамі; выгляд у іх заг-

---

[77] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 49.

[78] Тамсама. С. 53.

[79] Добровольский В. Н. Данные для народного календаря Смоленской губернии в связи с народными верованиями. С. 362.

[80] Шаховіч М. Дэманічныя постаці і з'явы ў народным вераванні на стыку польскай і беларускай культур. С. 131.

наны, напалоханы, усе яны потныя»[81]. Дамавік паўстае ўвогуле незгаворлівай істотай, якая што толькі пажадае, тое і вырабляе. Ствараецца ўражанне, што ў двары гэтага гаспадара жыў не ахоўнік, не памочнік, а вораг: «Раззлаваны «гаспадар» насылае падзеж на скаціну, чарвей на агарод, у засекі пацукоў і ўтварае поўную разруху ва ўсіх справах нелюбімага мужыка, пасяляе разлад у сямейных і грамадскіх яго адносінах»[82].

Паводле народных перакананняў, у любы будынак, была гэта хаціна ці хлеў, гумно або проста асець, мог забрацца злыдзень, які потым бы рабіў у ім свае гнюсныя справы. Дзеля гэтага і прымаліся ўсялякія захады, каб неяк засцерагчыся ад уздзеяння нячысцікаў. Таму і ў самім будынку, і вакол яго імкнуліся размясціць нейкія своеасаблівыя абярэгі, якія нібыта магічна ўздзейнічалі на ўсялякіх непажаданых наведвальнікаў.

Заклінальныя дзеянні пачыналіся ўжо пры будаўніцтве дома, падчас выбару месца пад забудову. В. Багданаў сцвярджаў, што беларусы ў XIX ст. асвячалі раней абраную для хаціны пляцоўку такім чынам: «На ўсёй мясціне будучай сядзібы малявалі на зямлі (праводзілі) вялікі квадрат; яго крыжападобнай фігурай падзялялі на чатыры часткі. Стараліся, каб яны атрымаліся роўнымі. Потым гаспадар ішоў «на чатыры бакі» і прыносіў з чатырох бакоў камяні, якія клаліся ў цэнтры малых квадратаў. У выніку на месцы будучай сядзібы з'яўлялася тая ж самая ідэаграма пладароддзя, якая вядома даследчыкам пачынаючы з часоў неаліту і ажно да пачатку XIX стагоддзя»[83].

Этнографы зафіксавалі мноства магічных абрадаў і павер'яў, звязаных з пабудовай дома. Для будаўніцтва хаты выбіраліся ў лесе асобныя дрэвы, якія не адносіліся да «буйных». Пачатак будоўлі трэба было прымеркаваць да той часіны, калі «напаўняўся месяц»[84].

Пад вуглы першага вянка бярвенняў клалі з магічнай мэтай крыху поўсці, жменю зерня, ладан і воск. Археалагічныя матэрыялы сведчаць, што часам пад вугал хаціны клалі конскую галаву. Магчыма, з гэтым звычаем звязаны матыў старажытнаславянскай казкі пра дзяўчынку-сямігодку, сірацінку,

---

[81] Добровольский В. Н. Данные для народного календаря Смоленской губернии в связи с народными верованиями. С. 363.

[82] Тамсама.

[83] Богданов В. В. Древние и современные обряды погребения животных в России // Этнографическое обозрение. 1916. № 3-4. С. 162.

[84] Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов. С. 131—134.

якая звярталася за парадай-дапамогай да «кабылячай галавы». Не выключана, што «гэты сюжэт мог узнікнуць і пад уплывам веры ў чароўную сілу «коніка» (ад слова «кон» — пачатак, аснова), свяшчэннага пячнога слупа, якому даволі часта ў выніку сугучча з назвай кабылы прыдавалася форма конскай галавы[85].

П. Дземідовіч адзначае іншае: «У гэтых адносінах (паміж дамавіком і гаспадаром. — *А. Н.*) немалаважную ролю адыгрывае месцазнаходжанне пабудоў у гаспадара, асабліва дома. Каб пазбегнуць магчымай сваркі па гэтай прычыне між дамавіком і гаспадаром дома, апошні перад пабудовай яго павінен зрабіць наступную спробу: у чатырох месцах, дзе прыблізна прыйдуцца вуглы дома, насыпаецца жыта. Калі праз ноч жыта акажацца некранутым, то гэта верная прыкмета, што дамавіку падабаецца абранае месца. У выпадку, калі жыта акажацца разгрэбленым, гэта значыць, што дамавік супраць пабудовы дома на абраным месцы. Тады гаспадар павінен насыпаць чатыры кучкі жыта на іншым месцы і гэтак працягваць да таго часу, пакуль пасярод ночы жыта не застанецца некранутым. Калі гаспадар выпадкова пабудуе дом на месцы, якое не падабаецца дамавіку, то ён будзе ўночы з трэскам і грукатам разгульваць па дому і псаваць у ім рэчы»[86].

Часам інфарматары згадвалі зусім, здавалася б, нечаканае, бо пра такое гавораць не паўсюдна на Беларусі: «Паколькі дом не можа існаваць без дамавіка, то ў кожным новым доме хтосьці павінен памерці, і ў хуткім часе: дом без нябожчыка не бывае. Сталыя людзі не любяць будавацца, прытрымліваючыся прыкметы: «Як пачнеш пад старасць будавацца, так і памрэш, дом абновіш»[87].

Цікава і тое, як выглядаў дамавік. С. Максімаў пісаў: «Ва Уладзімірскай губерні дамавік апрануты ў світку... і заўсёды носіць вялізную касматую шапку; валасы на галаве і на барадзе ў яго доўгія». Карэспандэнт таго ж вучонага з Пензенскай губ. сцвярджаў, што гэта «старэнькі маленькі дзядулька, падобны на цурбалак ці камель, але з вялікай сівой барадой»[88]. Менавіта такімі выглядалі дамавікі і ў Ноўгарадзе Вялікім і таксама былі апрануты ў шапкі. У Арлоўскай губ., наадварот, «гаспадар» — здаравенны і магутны, як мядзведзь, а на галаве

---

[85] Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 35.

[86] Демидович П. Из области верований и сказаний белорусов // Этнографическое обозрение. М., 1896. Кн. 28. № 1-3. С. 119.

[87] Добровольский В. Н. Данные для народного календаря Смоленской губернии в связи с народными верованиями. С. 378.

[88] Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. С. 35—36.

насіў даволі-такі прыгожую шапку. А. Афанасьеў падае такі партрэт дамавіка: «Увесь аброс густой поўсцю і мяккім пухам; нават далоні і падэшвы ў яго ў валасах, толькі твар ля носа і вачэй — голы. Лахматыя падэшвы яго адбіваюцца зімою на снезе; а далонню дамавік гладзіць начамі сонных, і тыя адчуваюць, як кусаецца яго рука. Калі ён гладзіць цёплай і мяккай рукой — гэта прадракае шчасце, а калі халоднай і кусачай — тады быць гору. У Чысты чацвер дамавік паказваецца ці лахматым — да дабра, ці голым — да бяды. Ёсць прыкмета: у каго рукі, ногі і грудзі абраслі густымі валасамі, таму жыць багата; у вёсках дзяўчаты ходзяць гадаць на жывёльны двор: калі першая злоўленая авечка лахматая, то жаніх будзе багаты, а калі голая — то бедны»[89].

У старажытных беларусаў дамавік быў падобны на невялічкага і смяшлівага чалавечка, які ў пэўных выпадках мог быць злым і сярдзітым. З-за свайго смяшлівага характару, калі толькі добра сцямнее, дамавікі б'юць у сцяну, стукаюць па лесвіцах, ляскаюць дзвярыма, кідаюць у рэдкіх прахожых камянямі і лістотай, сцягваюць з сонных коўдру, тушаць агонь, здольныя перакуліць у гаспадыні вядро з толькі што выдаеным малаком, а пасля ўсяго гэтага здалёк даносіцца злы і непрыемны смех. Нярэдка дамавік блытае ў коней грывы, а ў людзей ускудлачвае валасы, ды так моцна, што потым ніякім грэбнем расчасаць нельга[90].

М. Нікіфароўскі пісаў наступнае: «Часцей за ўсё дамавік прымае чалавечы выгляд: тады ён — тоўсты, сярэдняга росту мужчына з паўсівою лапацістаю барадою, з прыгожым дабрадушным тварам, блакітнымі адкрытымі вачыма; валасы на галаве раскудлачаны, часткова спускаюцца на лоб; за выключэннем часткі твару вакол вачэй і носа, усё цела яго, нават далоні і падэшвы пакрыты, нібы пушком, мяккаю поўсцю, зусім чалавечыя кіпці яго даўгаватыя і нейкія асабліва халодныя, што адчуваецца, калі дамавік гладзіць. Часам ён — глыбокі стары, ростам з сямігадовае дзіця, са зморшчаным тварам, белаю, як снег, барадою, сіва-жоўтымі валасамі на галаве, з фасфарычным бляскам вачэй, ад якіх ідуць у бакі палосы святла»[91]. Ён таксама адзначаў: «Ёсць рэдкія дамы і сем'і, дзе дамавік часта і падоўгу ўтрымлівае прыняты чалавечы выгляд. Тады ў залежнасці ад пары года і надвор'я ён носіць то цёп-

[89] Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. С. 74.
[90] Ненадавец А. М. Святло таямнічага вогнішча. С. 215.
[91] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 51.

лае, то лёгкае адзенне. Але летам і зімою ён ходзіць босы, без шапкі, надзявае яе толькі перад смерцю гаспадара, калі часова прысядае на яго месца, бярэцца за яго работу»[92].

Народныя дарадцы нават вызначылі дакладнае месцажыхарства дамавіка: «Звычайным месцам знаходжання дамавіка лічыцца запечны кут, адкуль ён заходзіць у падполле, у падпечча, дзе бавіць час з мышамі і курамі. Любімым жа месцам яго ў запечным куце служыць менавіта тая лінія злучэння запечных сцен, заўсёды насупраць кута, адкуль ён пазірае на сям'ю ў час поўнага збору яе за сталом, на сямейнай радзе, на прыёме гасцей, для чаго ён высоўваецца над паверхняю печы па грудзі. Калі няма патрэбы, дамавік апускаецца на самы ніз запечнага кута, дзе звычайна дрэмле.

Акрамя месца ў хаце, дамавік туліцца ў сенцах, на гарышчы і ў клеці, калі там летняю парою большы час знаходзіцца і сям'я. Тут ён садзіцца на жэрдачку, на палок, на малочную скрыню, на жорнавы пастаў ці на ўбіты ў сцяну драўляны кручок.

Дзе ні размесціцца дамавік, ён будзе сядзець у нерухомым забыцці, з якога не выводзяць яго ні петушыны спеў, ні малітоўныя воклічы людзей, ні кіданне прадметаў з месца на месца, ні нават зварот да яго. І толькі тады ён адхіліцца злёгку ўбок, калі кінуты прадмет асабліва брудны (як, напрыклад, знятыя з ног лапці, анучы...)»[93]. У В. Дабравольскага чытаем наступнае: «Стары дзядуля дамавік (ён многім уяўляецца вельмі старым паважным старцам з доўгай барадой) клапоціцца пра гаспадарова дабро і блізка да сэрца прымае ўсе яго інтарэсы: ён усюды суне свой нос, яму да ўсяго ёсць справы... Нябачна ад людзей у чалавечым жытле вядуць дамавікі сваё існаванне, п'юць, ядуць, смуткуюць і радуюцца, нараджаюцца і паміраюць. Галоўнае месцазнаходжанне дамавіка — у хаце за прыпечкам, ён жа бывае і за печкай і ў пячуры. «Вылез, як чура з пячура» (народная прымаўка. — *А. Н.*). Дамавікі нас бачаць, а мы іх — не»[94].

Пра дамавіка, як і іншых міфалагічных істот, таксама існавалі самыя разнастайныя аповяды. Напрыклад, А. Афанасьеў адзначаў: «Агонь, які захоўваўся ў хатнім ачагу, быў увасоблены ў пластычным вобразе дзядулі-дамавіка. Гэта пацвярджаецца

---

[92] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 53.

[93] Тамсама.

[94] Добровольский В. Н. Данные для народного календаря Смоленской губернии в связи с народными верованиями. С. 361—362.

дайшоўшымі да нашых часоў абрадамі і паданнямі. Пры пераходзе на новае месца жыхарства гаспадыня паліць печ у старой хаціне; як толькі прагараць дровы, яна выграбае ўвесь жар у жоўты гаршчок і са словамі: «Просім, шаноўны дзядулька, на новае жыллё!» пераносіць гарачыя вуголлі ў новую хаціну, дзе і высыпае іх у пячурку. У студзені месяцы, 28 числа, пасля вячэры пакідаюць для дамавіка на прыпечку гаршчок кашы, які абкладваюць вакол гарачымі вуголлямі. Перш, без сумнення, клалі зерне, кашу, прама на агонь. У Польшчы дамавік называецца выгарышча (ад гарэць, выгараць), а ў беларусаў — падпечка: «каб табе падпечка!» — каб ты дамавіка ў сне ўбачыў. У велікарускіх губернях думаюць, што дамавік жыве за ці пад печкаю, і кладуць туды для яго маленькія хлябцы. У некаторых ёсць такі звычай: ставіць за вячэрай асобную місу дамавіку і адкладваць для яго крыху ўсялякай ежы: калі ўсе заснуць, то ён тады прыходзіць і вячэрае: калі забудуць гэта зрабіць, дамавік сярдуе і ноччу перакідае сталы і зэдлікі (Харкаўская губерня). Па апавяданнях палякаў, дамавік, не жадаючы пакідаць хаціны, у якой першапачаткова стаў жыць, застаецца на яе папялішчы нават і ў тым выпадку, калі згарыць уся будыніна, і працягвае жыць у абгарэлай печы»[95].

Звесткі пра звычаі і абрады, звязаныя з «пераходзінамі», знаходзім і ў С. Максімава: «Пераход у новую хату, ці «ўлазіны», наваселле, іх асаблівасці — жудасная часіна і небяспечная справа. На новым месцы трэба нібы перарадзіцца, каб пачаць новае жыццё ў цемры і навобмацак. Цяжкі боль ляжыць на сэрцы, якое не адчувае (а ведаць жа хоча), чаго чакаць наперадзе: жадалася б добрага, калі ўсё навокал дрэнна... Перш за ўсё напрошваецца непераадольнае жаданне паваражыць на шчасце. Для гэтага ў новую хаціну наперад сябе пускаюць пеўня і ката. Калі мае адбыцца бяда, то няхай яна над імі і здарыцца. За імі ўжо можна смела ўваходзіць з абразом і хлебам-соллю, лепш за ўсё ў поўню і абавязкова ноччу. (Ноччу ж у новую хаціну і жывёлу прыганяюць. Шчаслівымі для наваселля лічацца двунадзесятыя святы, а паміж імі асабліва Уводзіны ў храм Багародзіцы.)»[96].

Вось што амаль адносна таго ж пісаў Б. Рыбакоў: «У новую хаціну першым уваходзіў гаспадар з дзежкаю і абразамі ў руках, за ім гаспадыня з курыцаю ў руках, далей ішла мо-

---

[95] Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. С. 67—68.

[96] Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. С. 171.

ладзь»[97]. Я. Бломквіст растлумачваў: «Усяленне сям'і ў новазбудаваную хаціну суправаджалася абрадам перанясення агню са старога жылля і перасялення дамавіка са старога падпечча ў новае. Дамавіка заклікалі і запрашалі: «Дамавік, дамавік! Пойдзем са мною!» Ці гаспадар, стаўшы ў дзвярах і пакланяючыся на тры бакі, гаварыў: «Бацюшка-дамавік і матухна-дамавуха з усёй сям'ёй, хадземце да нас у новае жыллё з намі разам жыць!» Дамавіка пераносілі ў гаршку з жарам са старой печы на хлебнай лапаце»[98]. Паводле М. Нікіфароўскага, «той, хто заклікаў дамавіка раней, бачыць яго ў другі раз зусім такім, якім бачыў і ўпершыню. Застаецца ў доме варты пераемнік паміраючага гаспадара ці не, дамавік... не перастае спрыяць да таго часу, пакуль да яго будуць захоўвацца пачатыя адносіны. Калі ж у кіраванне дома ўступіла жанчына і яно зацягваецца, дамавік аслабляе сваю спрыяльную дзейнасць, а нярэдка і зусім спыняе яе, застаючыся толькі сведкам хатняга заняпаду»[99].

Часта дамавік нагадвае сабою нейкую напаўчароўную дэманалагічную істоту, само паходжанне якой у фальклоры часта тлумачылася як нейкае дзівоснае, фатастычнае: «Беларус не толькі ўяўляе сабе дамавіка ў вобразе змяі, але нават і па паходжанні лічыць яго амаль што змяёю. Трэба пеўня, які заспявае на трэці дзень пасля выхаду з яйка, трымаць сем гадоў. За гэты час ён знясе зносак (маленькае яйка велічынёй з галубінае), які трэба зашыць у мяшэчак і насіць яго пад левай пахай шэсць месяцаў. Праз гэты тэрмін з яго вылупіцца змеяня, якое, уласна, і ёсць дамавік. У знак падзякі за прытулак ён будзе чалавеку, што насіў яго, прыносіць дастатак у гаспадарцы»[100].

Далей П. Дземідовіч адзначае: «Дамавік, звычайна, жыве ў клеці (у каморы, па некаторых звестках — у падпеччы) і вылазіць адтуль толькі на Дзяды для ўдзелу ў агульнай вячэры. Пры гэтым яму аказваюць усялякую пашану: дарога з клеці да стала высцілаецца белым палатном, стравы прапануюцца самыя лепшыя, пераважна малако»[101].

Абавязкова трэба памятаць яшчэ і пра тое, што «не ў кожны дом увойдзе закліканы дамавік... а толькі ў той, які прыйшоўся яму па нораву і густу, што назіраецца, напрыклад, пры пераходзе гаспадароў у новы дом: як бы ні схілялі яго да пера-

---

[97] Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 466.

[98] Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки у русских, украинцев и белорусов. С. 133.

[99] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 53.

[100] Демидович П. Из области верований и сказаний белорусов. С. 118.

[101] Тамсама.

ходу, ён застаецца ў старым доме, пакуль той не разбурыцца. Тады дамавік пераходзіць у выбраны, да новых гаспадароў, але не сваякоў папярэдняга, увесь час злуецца на сужыцеляў, што кінулі яго, і помсціць ім»[102].

Даволі часта давалася падрабязнае тлумачэнне, што дамавік не ўвесь час злы і свірэпы, а толькі ў нейкія канкрэтныя дні і перыяды. А. Афанасьеў пісаў: «Дамавік робіцца злым пераважна ў той час, калі мяняе сваю скуру ці злуецца за невыкананне звычайных для яго ахвярапрынашэнняў. Паводле рускага павер'я, дамавік шалее 30-га сакавіка ад світанку і да паўночы, пакуль не заспяваюць пеўні. У гэты час ён не пазнае нікога са сваіх хатніх, чаму ноччу баяцца падыходзіць да вокнаў, а жывёлу і птушак зачыняюць з заходам сонца. Раптоўна ўсходзіцца дамавік, распавядаюць сяляне, і злуецца так, што гатоў бы, здаецца, увесь дом разбурыць: коней пазабівае пад яслі, сабак перакусае, кароў ад ежы паадбівае, прычындалле ўсё параскідае, гаспадару пад ногі падкочваецца, бывае з ім такая перамена ці з-за таго, што з дамавіка спадае старая скура, ці находзіць на яго шаленства (чума), ці захочацца яму жаніцца на ведзьме»[103].

Але ж было і зусім адваротнае: «У Беларусі і да гэтага дня захавалася ў некаторых мясцінах павер'е, асабліва сярод сялян, што дамавік можа павялічыць ці паменшыць надой малака»[104].

Гаварылі, што дамавік заўсёды вельмі добры і спагадлівы, асабліва калі ён знаходзіць паразуменне з гаспадаром хаціны, у якой жыве: «Дамавік — дабрадзейны слуга дома, якому дастаткова толькі выказаць уголас свае пажаданні, але без сведкаў. Тады ён праяўляе незвычайную дзейнасць і ледзь не штогадзіны просіць работы, што, відаць, мала стасуецца з гэтым цельпуком: ён чысціць, мые сцены і мэблю, выконвае работы найбольш любімых ім асоб — шые, прадзе, мые, меле па начах; тады ён закручвае любімчыкам кучары, пляце косы, адганяе ад тых, хто спіць, насякомых і інш. У той жа час дамавік сцеражэ дом і дабро, папярэджвае пра будучыя няшчасці — пажар, крадзеж ці хваробу — то асобным стукам, то смехам ці плачам, то пагладжваннем галавы і твару соннага, то з'яўленнем жывёлы...»[105]

На Палессі адзначаюць, што дамавік, або хатнік, можа актыўна дапамагаць і ў будзённых справах. Таму, ідучы ў поле ці

---

[102] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 50.
[103] Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. С. 104.
[104] Докторов В. Г. «Небесные покровители» христиан. Мн., 1989. С. 6.
[105] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 51.

на луг, не забываліся і яшчэ пра аднаго «працаўніка», які пільна ўглядаецца і ўважліва ўслухоўваецца ў тое, што адбываецца навокал. Міма яго вачэй і вушэй нічога не праходзіць. Калі не зробіць гаспадар усё так, як належала рабіць, паводле заведзеных з сівой мінуўшчыны канонаў, то можа паплаціцца за гэта. Пакаранне магло заключацца не толькі ў тым, што селянін ці яго жонка ні з таго, ні з сяго пачыналі хварэць, іхняя жывёла ламала або калечыла сабе ногі на роўным месцы, збажына асыпалася за кароткі тэрмін або густою сцяною апускала на зямлю каласы і прарастала, але і ў прапажы з хаты найбольш каштоўных рэчаў (калі, вядома ж, не было грошай), здараліся раптоўныя пажары, падчас якіх згаралі ўсе гаспадарчыя пабудовы. Людзі тлумачылі гэта тым, што гаспадар ці гаспадыня нечым абразілі свайго дамавіка і той так жорстка і бязлітасна адплаціў за нанесеную яму знявагу. Гаварылі таксама і наступнае: калі хатнік захоча пажартаваць, то пачынае кожную ноч, ад змяркання і да світання, рагатаць, свістаць ці крычаць у комін. Можна толькі паспачуваць такім людзям, бо ўсё ж гэта адбывалася ў перыяд найбольш гарачых сезонных работ. Тады нельга было ні адпачыць, ні набрацца сілы на новы дзень, а толькі з кожнай гадзінай усё больш і больш перажываць ды палохацца за лёс сваёй сям'і[106].

Народныя дарадцы падкрэслівалі нават, калі дамавік устае і калі кладзецца спаць: «Устае ён рана і палохае пеўня, штурхаючы яго. Певень з перапуду лопае крыламі і крычыць, чым будзіць гаспадароў на працу. Часам дамавы... раздзімае агонь і ідзе ў клець ці свіран і прасушвае хлеб, перасыпаючы яго жменямі, заглядвае ў хлеў і дае корм коням і каровам. Гладзіць іх і песціць. Такое дагляданне гаспадара аказвае добры ўплыў: зерне «спарнее» ад перасыпання дамавога, скаціна робіцца бадзёрая і вынослівая ад яго пагладжвання»[107].

Любіць дамавік і пажартаваць, але жарты ў яго атрымліваюцца своеасаблівыя, а даволі часта і злосныя: «Штосьці падобнае робіць дамавік і ў час сваіх жартаў і заляцанняў з жыхарамі, выказваючы гэтым сваю прыхільнасць: штурхае, нават шчыпае сонных, з-за чаго ў іх бывае нямала сінякоў, якія, аднак, не баляць. Асабліва часта ён жартуе з мужа і жонкі і цешыцца, назіраючы за іх часовымі сваркамі, дзеля чаго падкідае ў іх страву і пітво «раздорнае» зелле. У гуллівым, як і ў

---

[106] Ненадавец А. М. Святло таямнічага вогнішча. С. 220—221.

[107] Богданович А. Е. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. С. 66—67.

абыякавым, стане дамавік любіць апранацца ў вопратку гаспадара, якую, аднак, паспешліва кладзе на месца, як толькі яна спатрэбіцца...»[108]

Аднак б'юцца не толькі муж з жонкай паміж сабою пасля звадкі дамавіка, але часамі і самі дамавікі: «Дамавікі, як і людзі, б'юцца і вядуць між сабою адчайную барацьбу... Справа ў тым, што ў кожным доме, у кожным падпечку хаты можа жыць толькі адзін дамавік; калі ж задумвае ў гэтым доме пасяліцца другі, то між імі заўсёды адбываецца барацьба, якая заканчваецца тым, што пераможаны чужы дамавік пакідае дом ці чужак, выжыўшы мясцовага дамавіка, пасяляецца ў чужым доме, не забываючы і пра сваю гаспадарку.

Прыблудны дамавік ці хлеўнік («гвалтаўнік») не надта клапоціцца пра чужы двор, дзе часцей за ўсё ён пераварочвае ўсё дагары нагамі. А напалоханы непарадкамі ў доме гаспадар звычайна не адважваецца аб'явіць адкрытую вайну прыблуднаму дамавіку ці хлеўніку, баючыся розных непрыемных выпадковасцей, хваробы і нават смерці, ён звяртаецца за парадаю і непасрэднаю дапамогаю да знахара, якому вядомы тайны быцця дамавікоў, лесавікоў, палевікоў і вадзянікоў, які добра разумее іх узаемныя адносіны і адносіны такіх «гаспадароў» з людзьмі...»[109]

Калі трэба задобрыць дамавіка, заклікаць яго да міласэрнасці ў час нейкай дамашняй бяды, яму робяць так званыя «адносы» (акрайчык хлеба з соллю ў анучцы). «Аднос» клалі ў паветку, пад вароты, у якую-небудзь невялічкую нішу пад печчу ці ў самой печы. «Адносы» дамавіку рабіліся і ў некаторыя рэлігійныя святы. Часам яны спалучаліся з закліканнем дамавіка: «Заклік адбываецца ў Велікодную ноч, калі сям'я ў царкве, прыблізна так: «Выбач, дзядзька (ці браток), за трывогу, але толькі прыйдзі ка мне ні зелен, як лісціна, ні сінь, як вална на вадзе, ні панур, як воўкі; прыйдзі такей, як сам я!» З'явіцца двайнік гаспадара — чалавек такога ж росту, складу, у такім самым адзенні, які перш за ўсё наказвае захаваць тайну спаткання: ні на яве, ні ў сне, ні бацьку, ні маці, ні на споведзі гаспадар не павінен выдаваць гэтай тайны, пад страхам, што дамавік не толькі перастане пасылаць дабро, але і спаліць дом, якому перад гэтым спрыяў. Іншыя дамавікі страшаць, што іх гнеў і помста працягнуцца да чацвёртага пакалення

---

[108] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 50.

[109] Добровольский В. Н. Данные для народного календаря Смоленской губернии в связи с народными верованиями. С. 378.

гаспадара; усе ж яны помсцяць каварнаму гаспадару, які чамусьці адступіўся ад іх, ды і за розныя абразы ад хатніх гневаюцца і караюць не крыўдзіцеля, а гаспадара»[110].

У народзе сцвярджалі, што існавалі такія дні і такія магічныя дзеянні, дзякуючы якім дамавіка можна было абавязкова ўбачыць: «Дамавіка можна бачыць яшчэ і ў Вялікі чацвер; для гэтага трэба толькі ў царкве на вячэрнім набажэнстве ўзяць запаленую свечку і ісці з ёю дадому, беражліва ахоўваючы, каб вецер не затушыў яе. А ўжо дома з гэтай свечкай трэба падняцца на гарышча, і там абавязкова будзе ляжаць дамавік у вобразе голага чалавека. Тады трэба чым-небудзь прыкрыць дамавіка, і ён у знак падзякі за гэта спытае ў чалавека, што яму трэба. Чалавек павінен у гэты час шчыра адкрыць дамавіку свае патрэбы, і ён пастараецца задаволіць іх»[111].

Падводзячы вынікі пад нашымі разважаннямі адносна паходжання вобраза дамавіка ў славянскай міфалогіі, яго сувязей з іншымі дэманалагічнымі персанажамі, тымі павер'ямі і абрадамі, якія цесна звязаны і перапляталіся з радаводам гэтай міфічнай істоты, трэба абавязкова падкрэсліць, што далёка не ўсё ўдалося высветліць навукоўцам-даследчыкам у гэтым складаным лабірынце цяжкатлумачальных і часта амаль неправяральных фактаў.

Лесавік. Зноў перад намі паўстае традыцыйная ўжо сітуацыя, калі нейкай прасторы патрэбен быў гаспадар. У даным выпадку такім абсягам (даволі значным, асабліва ў старадаўнія часы) з'яўляліся першаствараль ныя лясныя масівы. Для іх адпаведна быў уведзены свой цар, якому надаваліся празмерныя паўнамоцтвы, уласцівасці і, вядома, магчымасці. Называлі яго ў народзе па-рознаму. Ул. Даль падае наступныя словы: «лясны, лесавік, лесавы, лешы, ляшак»[112]. А. Кіркор паведамляе, што яго звалі не іначай, як «лешы». Ён жа дадае: «Лесавік заўсёды кульгавы і лысы, а таму часта завецца гэтым імем, таксама як і «ліхім», «нялёгкаю», «нячыстым» і г. д. Іх шмат пород: ёсць калдыга, кляскун, дабрахот і інш.»[113] У «Этнаграфіі Беларусі» знаходзім лесуна, лесавіка, пушчавіка[114]. У «Міфах народаў свету» зафіксаваны: лешы, лесавік, ляшак, баравік[115]. Лешым

---

[110] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 49.

[111] Демидович П. Из области верований и сказаний белорусов. С. 118.

[112] Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1982. Т. 2. С. 279.

[113] Живописная Россия. Т. 3. Ч. 2. С. 271.

[114] Этнаграфія Беларусі. С. 300.

[115] Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1995. Т. 2. С. 52.

называюць яго М. Нікіфароўскі[116], Дз. Ушакоў[117], М. Забылін[118], Дз. Зяленін[119]. М. Арлоў дадае ў гэты пералік свае варыянты: лесавік, лесавы, ляшак, ляснік, лясун, а месцамі нават проста лес[120]. Пераважная большасць даследчыкаў зафіксавалі ўсё ж назву «лесавік». Яе мы сустракаем у М. Дабравольскага[121], Я. Ляцкага[122], Е. Раманава[123].

Такім чынам, мы бачым, што назваў у лесавіка і іх усемагчымых форм было зашмат, але асноўная функцыя ў іхняга носьбіта ад гэтага не змянялася — ён павінен быў валадарыць у лясных абшарах.

А. Багдановіч пісаў: «Над лясамі і ўсім, што ў іх, валадарыць лешы... Ростам ён роўны з дрэвамі таго лесу, у якім разгульвае. Ён можа павялічвацца і памяншацца, прыстасоўвацца да велічыні дрэваў. Ён надзвычай дужы, і калі разгуляецца ў лесе ў час буры, то з коранем вырывае магутныя дубы, высцілаючы свой шлях у лесе, каб ніякая сіла не магла дабрацца па яго слядах да яго логава. А жыве ён у так званым матачніку — сярэдзіне пушчы, недаступнай для звычайнага чалавека.

Матачнік абкружаны непраходным лесам, завалены ламаччам, акрамя таго, вакол яго багністыя балоты, якія не замярзаюць і ў самыя суровыя маразы. Тут жыве лешы са сваімі звярамі і птушкамі. Усе буйныя звяры туды ідуць паміраць; яны толькі ведаюць патаемныя сцежкі, па якіх можна дабрацца да матачніка»[124].

Я. Ляцкі падкрэсліваў: «Лесавік такі ж вялікі, як самыя высокія дрэвы; ён падобны на чалавека, але можа крычаць, як птушка, выць, як звяры, і плакаць, як дзіця... Але гэта толькі ў лесе; як толькі ён выходзіць з лесу, усе гэтыя бачныя атрыбуты знікаюць, і пра яго прысутнасць можна меркаваць толькі па вялізным цені...»[125] Гэтае сведчанне пацвярджаецца нас-

---

[116] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 68.

[117] Ушаков Д. Н. Материалы по народным верованиям великорусов // Этнографическое обозрение. 1896. № 2-3. С. 158.

[118] Русский народ: его обычаи, предания, суеверия и поэзия / Собр. М. Забылиным. М., 1990. С. 248.

[119] Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 415.

[120] Орлов М. А. История сношений человека с дьяволом. М., 1991. С. 152.

[121] Добровольский В. Н. Данные для народного календаря Смоленской губернии в связи с народными верованиями. С. 4.

[122] Ляцкий Е. А. Представления белоруса о нечистой силе. С. 36.

[123] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 8. С. 289.

[124] Богданович А. Е. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. С. 77—78.

[125] Ляцкий Е. А. Представления белоруса о нечистой силе. С. 36.

тупным: «Лясун, лесавік — вобраз у старадаўніх павер'ях беларусаў; гаспадар лесу і звяроў, які жыве ў лясных нетрах. Называўся таксама «пушчавік». Яго ўяўлялі ў выглядзе вялізнага (у рост дрэва) старога чалавека з белым, як бяроста, тварам, з вялікімі вачыма, у звярынай шкуры. Лясун мог нібыта паказваць грыбныя і ягадныя мясціны, наганяць у бок паляўнічага звяроў і птушак, выбіраць бортнікам месца для ўстаноўкі калод, а таксама прымусіць чалавека доўга блукаць на адным месцы. Каб вярнуць таго, хто заблудзіўся, лесуна задобрывалі: на скрыжаванні лясных сцежак клалі хлеб з соллю і сала»[126]. Е. Раманаў сцвярджаў: «Лесавік уяўляецца чалавекам вялізнага росту — «з дрэва», у лапцях і з доўгаю пугаю ў руках. Ён звярыны пастух і вечна варагуе з паляўнічымі, усяляк адводзіць іх у бок ад дзічыны і дапамагае заблудзіцца. У гэтым яму дапамагаюць і чэрці, адгукаючыся рэхам на воклічы тых, хто заблудзіў. Рэха — галасы чарцей. Калі заблудзішся, трэба сесці і разуцца. Левы лапаць абуць на правую нагу, а правы на левую»[127].

Згадвалася толькі пра тое, што лесавік з'яўляўся валадаром лесу і апекуном лясных птушак і звяроў, але ж былі яшчэ многія, больш абстрактныя характарыстыкі гэтага дэманалагічнага персанажа. Напрыклад, М. Нікіфароўскі пісаў: «Абсяг дзейнасці лешага — уся лясная плошча ад узлеску да ўзлеску, з усімі ўзгоркамі, нізінамі, ярамі, палянамі, за выключэннем вадаёмаў, дзе маецца асобны нячысцік — вадзянік. У глыбіні гэтай тэрыторыі знаходзіцца дом лешага, дзе жывуць яго жонкі і дзеці. Сам жа ён дома не сядзіць — больш вандруе, адпачывае і начуе ў выпадковых мясцінах: на вершалінах высокіх дрэваў, у дуплах, у густых зараснікаў, у ламаччы, у бураломах, у лагчынах і прадоннях. Хаця лешы здольны прымаць розныя воблікі, ператварацца ў любыя прадметы свайго абсягу, але часцей за ўсё паўстае ў вобразе старога з белым, як бяроста ці воск, ніколі не загарэлым тварам, з вялізнымі цьмянымі вачыма свінцова-сіняга колеру, якія нерухомыя і ніколі не закрываюцца. Адны кажуць, што лешы мае сплюшчаны, рабром наперад, доўгі твар, доўгую — клінам— бараду, адно вока і адну нагу пятою наперад. Калі ж ён ператвараецца ў звычайнага чалавека, то... пазнаць яго можна толькі па тым, што левае крысо адзення ў яго будзе накрываць правае, г. зн. зусім інакчай, чым у хрышчоных людзей, а правае вока будзе нерухомае і заўсёды большае, чым левае»[128].

---

[126] Этнаграфія Беларусі. С. 300.
[127] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 8. С. 289.
[128] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 68.

Параўноўваючы чутае-перачутае ад іншых, патрыярхальны чалавек самастойна аналізаваў гэтыя варыянты, узбагачаючы іх уласным майстэрствам успрыняцця і пераказу. Таму і атрымлівалася такая колькасць усемагчымых варыянтаў, сярод якіх даследчыкі знаходзілі найбольш істотнае, важнае, характэрнае. У прыватнасці, Ул. Даль пісаў: «Лясны, лесавік, лесавы, лешы, ляшак — лясны дух, пужака, як дамавік, палявік, вадзянік; лешы спявае голасам без слоў, б'е ў ладкі, свішча, аукае, рагоча, перакідваецца ў мужыка з торбай, у ваўка, у філіна, абыходзіць прахожых і мужыкоў, прымушаючы іх блукаць; пазбаўляюцца ад гэтага, апрануўшы ўсю вопратку навыварат, звяры, асабліва зайцы, у яго падпарадкаванні ... Лешы жыве вострагаловы, кудлаты. Лешы нямы, але галасісты, без шапкі, валасы зачэсаны налева, кафтан зашпільваецца направа, брывоў і вееk няма. Лешы падыходзіць грэцца да вогнішчаў, але хавае твар. Зводзіць дзяцей, якія пракляты бацькам-маткаю»[129]. Дз. Ушакоў даводзіў крыху іншае: «Лешы можа быць у выглядзе жывёліны — чырвонага пеўня, ваўка, зайца, парасяці — і ў выглядзе чалавека: голы з доўгімі белымі валасамі і барадою, з зялёнымі вачыма; сустракаецца і велічны вобраз старога з сівою барадою і ў кароне. Росту лешы агромністага, з дрэва і вышэй, але можа быць і маленькім; часта мае пры сабе бізун ці дубіну. Можа быць у выглядзе звычайнага чалавека, старога ў чырвонай світцы»[130]. У А. Кіркора знойдзем наступнае сведчанне: «Паходжанне лешых такое ж, як і ўсюды. Яны родныя з дамавікамі, вадзянікамі, з русалкамі, з паветранымі д'яблам і (віхурамі) — словам, з усім, што вядома на Беларусі пад агульнай назвай «чарцё, чартоўе, чартоўня»... Лешыя — гэта тыя духі, якія ўпалі ў лясы. Яны пасяліліся ў лясных гушчарах. У іншых месцах яны з надыходам маразоў хаваюцца ў пекле і толькі з вясною з'яўляюцца на паверхні. Беларускія лешыя, прынамсі большасць з іх, не баяцца маразоў і застаюцца на ўсю зіму. Наадварот, у моцную сцюжу яны больш чым калі палохаюць і наводзяць жах на людзей. Некаторыя нават ператвараюцца ў дэманаў зімовых завірух. Лешы роўны з самымі высокімі дубамі і іншымі дрэвамі, але калі паявіцца на паляне, ён роўны з травою. Беларусы сцвярджаюць, што рост яго менавіта і залежыць ад вышыні тых дрэваў, паблізу якіх ён стаіць ці праходзіць. Беларускія лешыя часам прымаюць аблічча лясных цмокаў, г. зн. змей, якія выс-

---

[129] Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. С. 279.
[130] Ушаков Д. Н. Материалы по народным верованиям великорусов. С. 158.

мокцтваюць з кароў малако. Лешы — цар лясоў. У кожнага ёсць свой участак, яны пільнуюць, аглядаюць іх, і не абыходзіцца без таго, каб не адбывалася спрэчак і боек між суседнімі ўладальнікамі ўчасткаў. Лешы, як і русалка, любіць гайдацца на галінах дрэваў, і ў яго, як і ў русалкі, валасы зялёныя»[131].

Пра тое, што лесавік звязаны з нячысцікамі, сведчыць наступная інфармацыя: «Лешы здольны перадаваць галасы ўсіх жыхароў свайго краю — ад мядзведжага рыку да піску камара ўключна; калі ж ён падае свой уласны голас, голас нябачнай істоты, то ці глушыць чалавека, ці лашчыць пяшчотным шэптам, каб выканаць мэты свайго каварства. Але якім бы не быў гэты голас, вопытны слых разбярэ ў ім дзікія пералівы, злоснае папіскванне нячысціка...

Лешы — дзікі, няўмольны нячысцік, якога можна падмануць, калі назавеш пры ўваходзе ў лес няправільны кірунак мяркуемага шляху ці апранеш на ўзлеску адзенне навыварат. Калі гэта не зроблена, лешы адразу падступаецца да ахвяры і зласліва цешыцца з яе пакут, збіўшы з належнага напрамку. Ён прымушае чалавека кружыць па лесе некалькі гадзін, праходзіць па адным і тым жа месцы па некалькі разоў, заводзіць у глыбіню лесу, у самы гушчар; калі ж ахвяра страціць усякую развагу і даходзіць да адчаю, лешы злосна рагоча, і яго рогат чуваць за вёрст сорак па акрузе. Часам па папярэдняй дамоўленасці з вадзяніком ці балотнікам ён прыводзіць сваю ахвяру да іх, у іх уладанні, нягледзячы што іншым разам лешыя і вадзянікі — непрымірымыя ворагі, прычым вадзянік заўсёды першым напаскудзіць лешаму»[132]. У «Жывапіснай старыне» пададзена наступнае: «Лесавік — пярэварацень. Істотная яго рыса, што ён мяняецца ў росце і прымае разнастайнае аблічча: у лесе лесавік ідзе — ён з лесам роўны, па лузе ці па полі — ён з травой і былінкай роўны. А часам ён хаваецца пад былінку, кветку ці лісток дрэва; у лесе лесавік хаваецца ў дупло і пад каранямі вываранаых бураю дрэваў; наогул лесавік прыстасоўваецца да навакольнага асяроддзя. З'яўляецца лесавік і дзядулем, і красой-дзяўчынай, і прыгожым мужчынам, і звярам, і птушкай і заманьвае спадарожнікаў ісці за сабою ў непралазны гушчар лесу, адкуль цяжка выбрацца.

Ён рагоча, крычыць дзікім голасам, сцябае пугаю; парою, не паказваючыся з гушчару, кліча падарожніка па імені знаё-

---

[131] Живописная Россия. Т. 3. Ч. 2. С. 271.

[132] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 68—69.

мым голасам; падарожнік збочвае з дарогі і ідзе на голас: аддаляючыся ўсё далей і далей у глыбіню лесу»[133].

Сведчанне пра тое, што лесавік ходзіць у абавязковым суправаджэнні шматлікіх звяроў і птушак, знаходзім у А. Багдановіча: «Калі лешы разгульвае па сваіх уладаннях, яго суправаджаюць зграі звяроў і чароды птушак, асабліва совы, пугачы, вароны і сарокі. Галава яго пакрыта доўгімі кучарамі і нагадвае вершаліну хвоі; вялізнае тулава апранута ў звычайныя шкуры — воўчыя і мядзведжыя — поўсцю навыварат; рукі і ногі тоўстыя і моцныя, як ствалы дубоў, вочы гараць, як у воўка ці савы. Ён «ржэць», рагоча, калі вясёлы; ваўком вые, калі сумны; рыкае, як мядзведзь, калі злосны, а часам дзіка павісквае. Ён пляскае ў далоні, і ад гэтага трэск ідзе па лесе. У руках ён, здаецца, трымае вялізную дубіну, якой стукае па дрэвах, таму, маўляў, і чуецца ў лесе грукат. Паводле другой версіі, у руках у яго доўгі бізун, якім ён стукае, падганяе сваіх спадарожнікаў»[134].

Здараецца часам, што лешы ўступае ў сумеснае жыццё з жанчынаю, якую ён трымаў у лясных сховішчах, не паказваючы сваім надзіва раўнівым братам. «Вынікам такога сумеснага жыцця, — пісаў М. Нікіфароўскі, — з'яўляецца дабрадзейнае лешаня, бескарыслівы слуга людзей, чаго, аднак, сам бацька і іншыя не дапускаюць, а пры яўнай упартасці лешаняці губяць яго»[135].

Мала гэтага, сцвярджалася, што быццам бы той чалавек, які дапаможа лесавіку з ягонай жонкай гадаваць дзіця-немаўля, атрымае пазней значную дапамогу ўжо ад самога ляснога гаспадара: «Звышнатуральныя веды і багацце атрымліваюць ад лесавіка тыя, хто зробіць якую-небудзь паслугу яго дзецям, накрые іх, калі знойдзе ў лесе голых. Усім уласціва павер'е, што ў лесавікоў ёсць дзеці, а некаторыя нават бачылі іх: ляжаць яны голыя ў люльках, падвешаных да галін елкі ці хвоі. Калі ўбачыш такое дзіця, трэба што-небудзь з сябе зняць, накрыць дзіця і несці. З'явіцца жанчына, якая будзе ўбівацца, упрошваць аддаць ёй дзіця, абяцаць за яго выкананне любога, але аднаго жадання. І вам раскажуць прыклад, што сапраўды такі чалавек разбагацеў дзякуючы знойдзенаму ў лесе дзіцяці, а такі — атрымаў чарадзейныя веды і зрабіўся знахарам...»[136]

---

[133] Живая старина. 1908. Вып. 1. С. 4.

[134] Богданович А. Е. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. С. 77—78.

[135] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 70—71.

[136] Живая старина. Вып. 1. С. 7.

Іншая справа, што такое здаралася выпадкова, і тады ніякага асуджэння ці абурэння ў словах інфарматараў не адчувалася: «Хто ўбачыць лесавічыху ў час родаў, той павінен што-небудзь накінуць, не хрысцячыся і не чытаючы малітвы, на народжанае дзіця і адразу ж пайсці. Лесавічыха пойдзе за гэтым чалавекам і ўсё ж будзе пытацца, што яму трэба: грошай ці добрага жыцця. Хто папросіць у яе грошай, то яна адразу ж насыпле яму поўны прыпол грошай, якія пры выхадзе з лесу ператвараюцца ў вуголле. Але хто будзе гаварыць, што яму нічога не трэба, той усё жыццё будзе карыстацца поспехам ва ўсіх справах. Таму народ кажа пра таго, хто жыве ў багацці, што, напэўна, ён бачыў лесавічыху ў час родаў. Толькі шчаслівы чалавек можа бачыць лесавіка і лесавічыху апранутымі ў добрае адзенне, калі хто ўбачыць лесавіка ў кепскім адзенні — не будзе шчасця. Мужчыны, калі ўбачаць лесавічыху і пачуюць яе голас, пачынаюць сумаваць і худнеюць»[137].

Вярнуўшыся крыху назад, да таго часу, калі лесавік гуляе сваё вяселле з маладой жонкай і запрошанымі на яго гасцямі, трэба падкрэсліць, што і вяселле было звязана з усемагчымымі павер'ямі і прымхамі: «У лешых ёсць свае (забавы. — *А. Н.*), сярод якіх вылучаюцца вяселлі лешых. На іх, як і на кумаванні, нячысцікі любяць пагуляць, разгарнуцца на ўсю чартоўскую шырыню. Дзе відаць паласа паваленага лесу, ляжыць ламачча, там, несумненна, праімчаўся вясельны поезд лешых, але той самы поезд любіць лясныя дарожкі і сцежкі, абавязкова спыняецца для бясчынстваў на лясных скрыжаваннях. Лешаму ў гэтым вясельным руху папярэднічае вецер, па якім можна дазнацца, куды накіроўваецца лешы, адзін ён ці ў кампаніі, але той самы вецер і віхор замятае сляды лешага. Па гэтай прычыне асцярожны лясны падарожнік не ходзіць па такіх дарогах і сцежках, не садзіцца на іх, як і на скрыжаваннях, для адпачынку, бо рызыкуе быць знішчаным ці зганьбаваным»[138].

І ўсё ж асноўнае прызначэнне лесавіка, паводле народнага ўяўлення, заключалася ў тым, каб палохаць людзей, пацяшацца над імі. А. Кіркор адзначаў: «Але не заўсёды такім жорсткім бывае лешы. Часцей ён любіць забаўляцца, палохаючы чалавека, асабліва ўночы. У таго, хто едзе ці ідзе ў начной летняй цемры, ёсць звычайна свае прыкметы, дарожныя знакі, каб не заблукаць. Лешы пацяшаецца, калі перастаўляе гэтыя знакі з

[137] Живая старина. Вып. 1. С. 7—8.
[138] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 69—70.

аднаго месца на другое. Дзе-небудзь на перакрыжаванні дарог стаяў магутны дуб, там праезджы раптам бачыць невялікі куст; вось тут была палянка, бач, а тут ужо невялікае возера і дарогі няма. Гэтымі штукамі ён збівае з дарогі, прымушае блукаць, давядзе да роспачы і тады рагоча, як шалёны. А то раптам прытворыцца добрым знаёмым падарожніка, завядзе з ім размову і просіць трошкі падвезці. Той згаджаецца. Праехалі крыху, раптам сані пераварочваюцца ў раўчук, а спадарожнік знікае, і толькі дзесьці ўдалечыні чуваць яго свіст і пляскання. Здараецца і так, што праезджы чуе збоку енк, які разрывае душу, ці плач дзіцяці, ці бачыць перад сабою раку. Вопытны беларус ведае, што гэта азначае, яго не разжаляць гэтыя стогны і плач, не спалохаецца ён і ракі — ідзе ён ці едзе, не прыпыняючыся і не паварочваючы ўбок. Але гора таму, хто паверыць і прыме за сапраўднасць хітрыкі лешага. Яму не пазбегнуць смерці альбо ён трапіць у такую багну, што толькі ўдзень, пры дапамозе людзей вызваліцца з яе»[139].

Але ў некаторых выпадках падкрэслівалася, што пазбавіцца ад уздзеяння леcавіка на дарослых, дзяцей і свойскіх жывёл значна прасцей, дастаткова толькі звярнуцца да крыжа, абраза, малітвы: «На думку селяніна, пасля вячэры трэба маліцца, кладучыся спаць, трэба перахрысціцца і дзяцей на ноч трэба перахрысціць, трэба быць акуратным і ахайным гаспадыні і гаспадару. Муку для хлеба трэба прасейваць, з хлебам рэкамендуецца абыходзіцца беражліва і з асаблівай пачцівасцю: расчыняючы хлеб, не лішне працадзіць ваду; хлеб трэба класці на стале, але не на лаўцы. Рэкамендуецца ў засеках накрываць зерне накрыўкаю, каб яно не запылілася. Калі страва згатавана смачна і ахайна, лесавік, бадай, пакаштуе яе, ад кепскай стравы ён адвернецца, скрывіць морду і пойдзе...

Лесавік часам прымае блізкі і непасрэдны ўдзел у смутках чалавека — ён закалыхвае хворае дзіця, каб супакоіць схіленую над ім маці і даць ёй адпачыць. Лесавік прадбачыць будучыню, і яму наперад вядомы лёс чалавека; іншы раз з'яўляецца ў ролі прадказальніка»[140].

Вярнуць дзяцей, якіх украў ці звёў лесавік, раілі таксама даволі проста — пры дапамозе падарункаў ці паднашэнняў: «Вяртанню ўкрадзеных лесавікамі дзяцей садзейнічаюць ахвяры. Яны кладуцца на скрыжаваннях дарог, дзе збіраюцца лесавікі. Ахвяраю можа служыць кавалак сала, гаршчок з кашай,

---

[139] Живописная Россия. Т. 3. Ч. 2. С. 271.
[140] Живая старина. Вып. 1. С. 7.

хлеб з соллю, а то бабы напякуць бліноў ці пірагоў, загорнуць з соллю ў чыстую анучку, перавяжуць чырвонай нітачкай, занясуць усё гэта ў лес і пакладуць на перакрыжаванні лясных дарог.

Знесеныя лесавікамі дзеці пасля вяртання з цяжкасцю прывыкаюць гаварыць і дзічацца людзей. Лесавікі самі выносяць іх і кідаюць на тое месца, адкуль узялі... Многія, пачуўшы ад лесавіка ўсялякай прамудрасці, робяцца знахарамі і знахаркамі і падтрымліваюць сувязь з лесавікамі, дамавікамі і рознай нячыстай сілай»[141]. У М. Нікіфароўскага пра гэта сказана крыху па-іншаму. Прычым акцэнт робіцца на тое, што «характар», паводзіны, звычкі ў лесавіка не такія ўжо і благія: «Лешы надзейна і няспынна служыць таму, хто яго паклікаў; гоніць яму дзічыну, паказвае дарогу да борцей, ягадных і грыбных мясцін, падказвае месцазнаходжанне скарбаў і ўсялякіх таямніц, адводзіць шкоду сапернікаў, якіх прымушае блукаць падманнымі шляхамі, палохае лютымі звярамі... Акрамя прамой службы, лешы дапамагае ўскосна: да такога чалавека стануць звяртацца пры пошуках скаціны, што заблудзіла ў лесе, прасіць назваць прыбытковыя мясціны там жа і інш. Да свойскай жывёлы лешы не мае варожасці, ён добра ставіцца да сабак, якім ахвотна дазваляе бегаць па лесе ў любы час. Калі ж ён заманьвае ў лес і губіць там якую-небудзь хатнюю жывёлу, то робіць гэта толькі таму, што ловіць выпадак, каб адпомсціць гаспадару ці даць узбагачэнне свайму апекуну»[142]. Да лесавіка, здаралася, прама звярталіся вяскоўцы з просьбаю дапамагчы вярнуць згубленую жывёлу: «Гаспадар згубленай жывёлы кладзе на скрыжаванні дарог дзесятак яек, кавалак хлеба і сала і становіцца да ахвяраванага задам; знахар абводзіць яго і заклікае духаў рознымі галасамі, пасля чаго гаспадар, не паварочваючы галавы, вяртаецца назад дадому»[143].

Трэба адзначыць таксама і тое, што даволі часта ў народзе гаварылі пра магчымасць перацягваць лесавіка да сябе на службу. Рабілі гэта звычайна людзі, якія зайздросцілі іншым, мелі, як казалі ў народзе, «чорныя вочы»: «дзеля згубнай нажыўной мэты лешы мог быць прыцягнуты чалавекам на службу. Робіцца гэта асаблівым заклікам у Купальскую ноч: той, хто выклікае, становіцца на асінавы пень, тварам на поўнач і кліча прыблізна так: «Акажыся не ваўком-зверам, не вора-

---

[141] Живая старина. Вып. 1. С. 6—7.
[142] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 71—72.
[143] Живая старина. Вып. 1. С. 8.

нам-птушкаю, не дрэвам іглістым, а такім, як я сам!» Лешы адразу паўстае ў чалавечай постаці і, згаджаючыся на здзелку, патрабуе за будучую працу адну толькі душу таго, хто выклікае, пасля непазбежнай яго смерці ў лесе...»[144]

Трэба адзначыць, што, бясспрэчна, першаснае значэнне лесавіка страчана назаўсёды, а тыя рысы, уласцівасці, якія дайшлі да нашага часу, найбольш поўна захаваліся ў празаічных жанрах фальклору.

Ліхаманка. Гэта адна з рэдкіх дэманалагічных істот жаночага роду. Па-іншаму яе можна назваць трасца, шуня, хондзя. Сутнасць такой хваробы зводзілася, паводле патрыярхальных сведчанняў, да таго, што чалавек трызніў, тросся, яго біла марозам або гарачкаю, круціла і ламала так, як магутная бура круціць-носіць звычайны лісток. Далёкія продкі не маглі растлумачыць з'яўленне такой страшнай хваробы, выкарыстоўваючы свой уласны практычны вопыт, і таму тут на дапамогу ім прыходзіла фантазія. Найбольш часта «выхад у свет» ліхаманкі суправаджаўся з пэўнымі магічнымі лічбамі. «Было дванаццаць сясцёр нейкіх духаў, яны хадзілі па свеце, клікалі людзей, і хто адгукаўся ім, у тым адна сястра адразу пасялялася, і ён страшэнна мучыўся»[145]. Можна падкрэсліць агульны факт, што гаворка ў такіх прыкладах вядзецца пра часы Светабудовы, калі Усявышні зрабіў Зямлю (Сусвет) і насяляў яе жывымі істотамі, то ад ягонага саперніка — чорта або цара Ірада з'явілася ўсё самае адмоўнае. Спачатку атрымлівалася, што пайшло ад чорта, а потым ужо ліхаманка і сама заняла адно з цэнтральных месцаў сярод дэманалагічных персанажаў народнай міфалогіі. Ствараецца ўражанне пра «вечнасць» хваробы, яе неўміручасць. На гэта ўказвае і сама лічба «дванаццаць» — адпаведнік дванаццаці месяцаў, г. зн., што ліхаманка можа падкінуцца сярод людзей у любы з гэтых месяцаў, у любую пару года. «Тутэйшы народ адрознівае дванаццаць постацей Трасцы, якіх уяўляе сабе як дванаццаць сясцёр, вельмі прыстойных і падобных між сабою маладых дзяўчат, якія паасобку выбіраюць сабе на пэўны час жытло ў чалавечым арганізме, пераходзячы па чарзе ад чалавека да чалавека і жывучы яго сокамі»[146]. Тут надта проста тлумачыцца сам выгляд трасцы. Справа ў тым, што прыгожай, прывабнай яна паказвалася з дзвюма мэтамі. Першая — раз такая прыгожая, то ёй вельмі

---

[144] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 70.
[145] Міфы бацькаўшчыны. Мн., 1994. С. 44—45.
[146] Тамсама. С. 46.

лёгка ўвайсці ў давер да чалавека (людзей). Другая — раз яна па-ўсялякаму вырабляе са сваёю ахвяраю і нічым амаль што яе нельга ўтаймаваць, то да яе трэба адносіцца з пашанай, каб не раззлаваць, не выклікаць прыступ гневу ў адухоўленай дэманалагічнай істоты, бо гэта можа дорага каштаваць людзям.

М. Нікіфароўскі прыводзіць нават два старажытныя беларускія паданні, паводле якіх і тлумачыцца, як жа ўзнікла ліхаманка на белым свеце і чаму яна як хвароба такая ўжо моцная і неадчэпная. Праўда, у гэтых вуснапаэтычных творах прысутнічае іншая магічная лічба — 77. «Усіх ліхаманак існуе семдзесят сем, і яны — дочкі Ірада (лаянка: «Ірадава племя»), праклятыя і ператвораныя ў 77 шкодных струменяў паветра. Дочкі надта злоснага бацькі, яны хаця і аднолькава шкодныя, але адрозніваюцца ўласнымі асаблівасцямі, якія выяўляюцца ў той ці іншай ступені жорсткасці ў адносінах да сваёй ахвяры, а таксама ў мужыкаватасці і высакародстве. Таму і сродкі супраць ліхаманак самыя разнастайныя, а іменна — 77 сродкаў, яшчэ да гэтага часу не вывучаных людзьмі.

Паводле другога падання, ліхаманкі ператвораны ў 77 мух, якія стараюцца трапіць у страву і быць праглынутымі тым ці іншым чалавекам, пасля таго, заразіўшы патрэбную асобу, яны выходзяць нізам. Варта толькі падхапіць такую муху, завязаць анучку і падвесіць у коміне — ніводная ліхаманка не прыстане да чалавека ўсё яго жыццё. Акрамя таго, дзякуючы гэтаму свет вызваляецца ад аднаго мучыцеля»[147].

Фальклярыстамі таксама зафіксавана, што пра ліхаманку нельга было дрэнна гаварыць: «Ліхаманку нельга лаяць, пра яе інакш не ўспамінаюць, як з прыгаворкаю: «Няхай яна здаровенькая і вясёленькая ходзіць», і нават на Дзяды клічуць на вячэру трасцухну-матухну»[148]. Нашы продкі не забываліся згадаць і пра тое, што гэтую хваробу яны самі сабе па-рознаму ўяўлялі ў залежнасці ад пары года: «Ліхаманка, або цётка-ліхаманка, выходзіць з зямлі восенню і вясною. Ліхаманка бывае розная, гледзячы на тое, якая цётка-ліхаманка залезла ў цела чалавека. Усяго гэтых цётак-ліхаманак 12, якіх таксама завуць дочкамі цара Ірада. Іх колькасць недастатковая для ўсяго свету, таму яны толькі перыядычна наведваюць сваіх ахвяр, адсюль і зменлівы характар ліхаманкі.

---

[147] Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи... Витебск, 1897. С. 274.

[148] Суеверия и предрассудки в Могилевской губернии // Могилевские губернские ведомости. 1894. № 6–8. С. 139.

Асеннія ліхаманкі ўяўляюцца беларусу ў выглядзе кастлявых, агідных старых баб, а веснавыя — надзвычай прыгожых, грацыёзных, але халодных стварэнняў»[149].

Чалавек мінулага ніколі не забываўся пра тую акалічнасць, што дэманалагічная істота можа быць вельмі падобнай на людзей, жывою, прывабнаю, але (абавязкова!) бяздушнаю, г. зн., што яна ні ў якім разе не павінна была мець душы. У гэтым жа заключалася асноўнае адрозненне паміж сумленнымі людзьмі і запрадаўшымі сваю душу, паміж людзьмі і пераўвасобленымі нячысцікамі ды іхнімі хаўруснікамі.

Увёўшы ліхаманку ў ранг жывых істот, нашыя продкі прысвоілі ёй таксама і ўласцівыя людзям рысы і асаблівасці, без якіх, па іх уяўленні, нават злая хвароба не магла існаваць на белым свеце. «Час ад часу збіраюцца яны (ліхаманкі. — *А. Н.*) на сустрэчы звычайна на якой-небудзь лясной палянцы і там расказваюць пра свае справы, складюць планы на будучае, дзеляць між сабою нагледжаныя ахвяры. Часам з'яўляюцца яны ў сне, прадказваючы хваробу ці зыход яе, або таксама засцерагаюць чалавека ад пагрозы хваробы, напрыклад т. зв. «трасца смяротная» гаворыць звычайна: «Ляшчына, не ляшчына, а я цябе насмерць затрасу!»; іншая зноў, калі чалавек засне выпадкова на зямлі ў тым месцы, што запэцкана скацінаю, з'яўляецца чалавекам у сне і будзіць яго, каб неадкладна ўстаў, а калі не паслухае, трасца плюне на соннага і той адразу ж захварэе на трасцу. Назвы розных постацей трасцы наступныя: 1) «трасца смяротная», якая выклікае смерць без выключэння; 2) «трасца ўнутраная», якая паражае вантробы, у прыватнасці, «кала сэрца нудзіць»; 3) «трасца павярхоўная», «скура выбіваецца наверх...»; 4) «трасца касцявая», якую суправаджае ламата ў касцях; 5) «трасца пудавая», якая ўзнікае з перапуду; 6) «трасца лістаадзеватная», якая пануе ўвесну; 7) «трасца лістаападная», ці восеньская, — адна з найбольш упартых постацей; 8) «трасца гарохавая», якая пануе, калі гарох цвіце; 9) «трасца асінавая»; 10) «трасца ядлельцавая»; 11) «трасца агнявая»; 12) «трасца ледавая»[150].

Як бачым, адной з найбольш упартых «постацей» называецца «трасца восеньская». З чыста практычнага боку — гэта даволі лёгка тлумачыцца, бо менавіта на гэтую пару года прыпадаюць самыя цяжкія земляробчыя работы і выконваць іх даводзілася нярэдка пад пастаянна імжачым дажджом, пад пранізлівым халодна-сцюдзёным ветрам. Разгарачаны ад працы

[149] Минский листок. 1894. № 90.
[150] Міфы бацькаўшчыны. С. 46.

чалавек станавіўся даволі лёгкай здабычай любой хваробы, а не толькі ліхаманкі-трасцы. Наіўныя людзі па-простаму, так як ім самім уяўлялася, апавядалі пра тое, як можна было захварэць: «Таксама ўваходзілі яны ў людзей у выглядзе парушынкі або мухі, што ўпала ў малако, калі хто-небудзь еў. І калі той працягваў есці гэта малако, то ў яго адразу рабілася ліхаманка: калі ён возьме тую парушынку і кіне ў печ, то яна згарыць, а калі, уклаўшы яе ў яечнае шкарлупінне, павесіць у коміне, то яна надзвычайна мучыцца. Такім чынам, шэсць сясцёр ужо спалена, тры дзесьці мучаюцца, а тры і цяпер блукаюць па свеце»[151].

Як бы там ні было, але ад усіх хвароб, без нейкага там выключэння, старадаўнія беларусы вылечваліся пры дапамозе замоў («шэптаў»), якія так і называліся: «Ад ліхаманкі», «Ад хінці», «Ад хіндзі» і г. д.

«Вотча... Да васкрэсне Бог... Памяні, Госпадзі, цара Давыда... Стань, Госпадзі, на помач, ангелы на радасць. На чорным моры, на белым камні стаіць каменны слуп, у тым слупе спасаліся ўгоднікі Божыя — святы Сусой і святы Саксені. Увідзелі яны ў чорным моры вазмушчэнную ваду; з вазмушчэнныя вады вышла дванаццаць жон, босыя і проставалосыя, беспаясыя. Угоднікі Божыя спрасілі ў іх:

— Што вы за жоны, якога роду і куды ідзецё?

— Мы ёсць роду брата цара Ірада, ідзём у мір грэшных мучыць!

Угоднікі Божыя вазмаліліся к Госпаду. Услышаў Гасподзь малітвы ўгоднікаў, саслаў чатырох евангелістаў — Івана, Марка, Луку, Мацвея, даўшы ім па пруту жалезным, даўшы ім па трыдзесяць ран. Узмаліліс яны к Госпаду, злыя трасавіцы:

— Не давайце нам раны, угоднікі Божыя грозныя, мы не будзем мучыць раба Божага Івана бальнога да ўтарога прышэствія!

— Даю ўтарую казань злым трасавіцам: будуць угоднікі Божыя, святы Сусой і святы Саксені, жалезнымі грэбнямі драць і святыя архангелі грозныя будуць грамамі біць і вогненнымі мячамі галаву рубіць!

— Не дзярыце нас, угоднікі Божыя, грэбнямі жалезнымі! І святыя ангелі, архангелі грозныя, Міхаіл і Гаўрыіл і Рахваіл, не біце нас громамі, не рубіце голавы вогненным мечам: мы не будзем мучыць раба Божага Івана ва векі, амінь» («Ад хінці, цёткі, варагушы, трасцы»[152]).

---

[151] Міфы бацькаўшчыны. С. 45.

[152] Замовы. Мн., 1992. С. 252.

Універсальнасць гэтай замовы заключаецца ў тым, што яна была накіравана не толькі супраць ліхаманкі, але і супраць хвароб, падобных на яе. Не выключана і тое, што тут ліхаманка таксама магла насіць і іншыя назвы, адзначаныя ў загалоўку.

Ёсць вуснапаэтычныя творы, якія адрасаваліся на непасрэднае вылячэнне хворага ад ліхаманкі («Ад ліхаманкі»): «Прэсвятая Маці Багародзіца, пасабі ў маім нагаворы, аб чым цябе буду прасіць, буду маліць.

Памяні, Госпадзі, отча Аксенція ў царстві нябесным, сатвары яму, Госпадзі, царства нябеснае, светлы рай. Сакруціў ён (отча Аксенцій) дванаццаць сясцёр у калодцы. Сакруці ад раба дванаццаць сясцёр ліхарадак: Арыну, Польку, Кацьку, Аўдоццю, Праскоўю, Дамнеку, Ампіаду, Хаўру, Марушку, Хрузку, Яўпешку, Фяклушку.

На ваду дух пусціш!

Памяні, Госпадзі, отча Аксенція, у царстві нябесным, саблюдзі яму светлы рай. Отча Аксенці, цябе прашу, цябе малю: вышлі ліхарадку па чэсці з касцей, з машчэй, з жыл і з суставаў, із буйной галавы, із ясных вачэй. Выхадзіце вы ў пуховыя пярыны к гаспадам: там вам чай, там кафяі і стулля мяккае, а то я буду прасіць отча Аксенція: заганіць вас у імхі, у гнілыя балоты гнілыя калоды гладаць. Нагаварылася вада на дванаццаць зор ад дванаццаці вас ліхарадак, ата ўсіх. Арына, большая сястра, ты ўпрашывай усіх сваіх сясцёр»[153].

Цікава адзначыць і тое, як беларускі селянін уяўляў сабе ліхаманку, як яму здавалася, на каго яна была падобная. М. Янчук занатаваў наступнае сведчанне: «Вельмі многія хваробы беларус уяўляе сабе ў чалавечым вобразе... Ліхаманку, напрыклад, беларус уяўляе сабе ў вобразе халоднай прыгажуні ці, наадварот, у вобразе злоснай, пачварнай бабы. Цётка-ліхаманка, як і шматлікія іншыя хваробы, выходзіць з-пад зямлі якраз увесну і бадзяецца паўсюль, пакуль не патрапіць на каго-небудзь, хто спіць на веснавым сонейку. Калі гэта ёй удаецца, яна падкрадваецца да соннага, пацалуе яго і ўжо не расстанецца з ім. Прачнуўшыся, ён адчувае, што спаў асабліва соладка, і толькі потым няпрошаная госця пачынае заяўляць свае правы. Таму клапатлівыя маткі, калі выводзяць сваіх дзяцей на сонца, у першую чаргу папярэджваюць іх, каб яны не заснулі»[154].

---

[153] Янчук Н. А. По Минской губернии (заметки из поездки в 1886 году). М., 1889. С. 35.

[154] Тамсама.

У А. Сержпутоўскага сустракаецца такое: «Трасца, шуня, або хондзя — такая хвароба, якая мае постаць худое, сіняе старое паненкі. К каму яна дабярэцца да ўссядзе, то той няхутка ад яе адчэпіцца.

Калі трасца трасе, то яе хутчэй можна атагнаць, чым тую, якая толькі гняце да ломіць косці.

Калі трасца толькі гняце да ломіць косці, то трэба напіцца свежага бярозавага соку ці кіслага малака, тагды яна пачне трасці, а як трасе, то хутчэй ад яе можна адчапіцца»[155]. Адзін з яго інфарматараў даволі ўдала спалучыў біблейскі міф аб паходжанні асіны з ліхаманкай і атрымалася наступнае: «Трасцы сядзяць на асіне, от затым асіна заўжды трасе сваім лістам, бо яе калоціць гэтая погань»[156].

Звяртаючы ўвагу на персаніфікаваную хваробу, якая ў вуснай народнай творчасці стала не проста нейкай міфічна-непаўторнай жывой істотай, а даволі магутным дэманалагічным персанажам, заўважым таксама, што многае ў паходжанні гэтага вобраза незразумелага, цьмянага, нетлумачальнага. Здарылася гэта з-за адмірання першасных раннеязычніцкіх каранёў, якія растварыліся ў шматвяковай часавай прасторы.

Хлеўнік (хляўнік). Гэта дэманалагічны персанаж, які апекаваў над усім тым, што жыло і знаходзілася ў хляве. Іначай у сялянскай сям'і проста і быць не магло, бо ад таго, як у любога з гаспадароў вялася жывёла, залежаў, бясспрэчна, яе дабрабыт. Амаль не прыгадаем выпадкаў з фальклору, дзе б конь, карова, авечка называліся не ў памяншальна-ласкальным значэнні, што лішні раз сведчыла пра ашчадныя адносіны чалавека працы да сваіх «малодшых братоў». Калі вялася добра жывёла, калі яна давала нармальны прыплод, то любы з вяскоўцаў мог самастойна стаць на ногі, мець пастаянны запас і ў кубле і ў сусеках. Менавіта хлеўнік трымаў у сваіх учэпістых руках-лапах своеасаблівыя цуглі ад шанцавання, ад таго, як пойдуць далейшыя справы ў ягонага селяніна. Але калі палова людзей хлеўніка паважада, імкнулася задобрыць любым чынам, каб не было ніякіх ускладненняў у далейшым жыцці, то другая, наадварот, старалася як мага хутчэй справадзіць (адвадзіць) з хлява, з падворка. «Хлеўнік. Як толькі дазнаюцца, што ён завёўся, адразу ж стараюцца яго выжыць... Згодна з павер'ем, ён псуе скаціну: па начах ездзіць у канюшні на ко-

---

[155] Сержпутоўскі А. К. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1998. С. 268—269.

[156] Тамсама. С. 46.

нях, ад такой язды конь хутка худзее, слабее, і калі не пазбавіць яго ў час ад хлеўніка, то неўзабаве акалее. Часам ён ездзіць папераменна, то на адным, то на другім кані, а іншы раз чапляецца да якога-небудзь аднаго, улюбёнага. Конь б'ецца, кідаецца, стараецца скінуць хлеўніка, але яму гэта не ўдаецца. Ён іржэ, кліча на дапамогу гаспадара, а калі той увойдзе — нікога няма, толькі конь узмылены і не можа аддыхацца. Тое ж здараецца і з каровамі, — і на іх хлеўнік ездзіць. Каровы бегаюць па хляве, мычаць, хутка худнеюць і перастаюць даваць малако»[157].

У М. Нікіфароўскага сустракаем амаль аналагічнае сведчанне, праўда, і ён не забываецца падкрэсліць тое, што хлеўнік можа быць як добрым, так і благім адначасова: «Калі ўпадабаў хляўнік (так у аўтара. — *А. Н.*) гаспадароў, калі даспадобы яму прыйшоўся падбор масці жывёлы — ён песціць і чысціць кожную скаціну, а коням нават заплятае грывы і хвасты, носіць любімцам ваду хатнімі вёдрамі, цішком падхопленымі ў сенцах ці пад паветкаю, падкладвае паболей корму, не дапускае да крыўды адных жывёл другімі і інш. У адваротным выпадку ён кудлаціць, нават выдзірае шэрсць, грывы і хвасты скручвае ў каўтуны, трывожыць уночы, гойсае да апошніх сіл жывёлу па хляве. Болей за ўсіх дастаецца нялюбай кабыле, на якой хляўнік выязджае на двор, у гумно, носіцца з канца ў канец па вёсцы, праскача вёрст пяць па дарозе ці па полі, і за адну толькі ноч давядзе яе так, што кабыла спадзе з цела. Акрамя таго, ён адштурхоўвае жывёлу ад корму і пойла ці пераносіць іх да любімца, які такім чынам адкормліваецца за кошт нелюбімца. Апошні худнее, марнее, самкі скідваюць плод, нованароджаныя бываюць са скрыўленнямі, арганічнымі парокамі»[158].

Як бачым, хлеўнік аднаму гаспадару лагодзіць, дапамагае ягонай жывёле, а другому — нічым не імкнецца дапамагчы, а ўсё чыста толькі псуе: не дае есці коням і каровам, заганяе іх да паўсмерці ці ўвогуле даводзіць да самай смерці. Нават з нованароджанай жывёлай небараку-гаспадару не шанцуе, няма ў яго падстаў для таго, каб радавацца за паспешнае развіццё сваёй гаспадаркі. Такому чалавеку не заставалася нічога іншага, акрамя як шукаць прычыну такіх непрыязных адносін хлеўніка да сябе. Аказваецца, што «хляўнік пераборлівы ў густах: адзін

---

[157] Богданович А. Е. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. С. 71—72.

[158] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 53—54.

не любіць вараных, другі — шэрых, трэці — двухжыльных коней; усе ж цярпець не могуць стракатых, лапленых: на апошніх ён звычайна заязджае ў хлеў, калі толькі датуль не было яго там, і псуе ўсю жывёлу. Неяк мірачыся з казою, хляўнік не пераносіць казла (самца), і калі пажадана вывесці хляўніка, дык варта пасяліць з іншым таварам казла, і тут жа, у канюшні, павесіць забітую сароку. Хляўнік рашуча не выносіць яе; калі яна часта садзіцца на хлеў і сакоча, выдаючы гэтым знаходжанне хляўніка, дык той робіцца раз'юшаным і пачынае шкодзіць любімым жывёлам і, нарэшце, зусім сыходзіць з хлява»[159]. «Падказваў», як лёгка пазбавіцца ад хлеўніка і А. Багдановіч: «Хляўнік чамусьці баіцца сарокі, і вопытныя фурманы вешаюць гэтую вешчую птушку над дзвярыма канюшні.

Самы лепшы сродак выгнаць хлеўніка наступны. Трэба звіць з «пасконі» (канаплі) пугу ў тры «стволкі», на канцы завязаць тры вузельчыкі; ад іх на адлегласці адной пядзі яшчэ тры, а праз пядзю і яшчэ тры. У тую ноч, калі настае маладзік, бітую пугу навязаць на асінавае пугаўё, перад варотамі паставіць жароўню з асінавымі палаючымі вуглямі; зрэшты, вуглі могуць быць і іншыя, але асінавыя нібыта лепш. Калі ўсё гэта гатова, трэба ўзяць кабылу ці карову за хвост і гнаць яе цераз хлеў да дзвярэй, сцябаючы наводмаш пугай і стараючыся перагнаць цераз жароўню. І гэтак перабраць усіх кароў і коней. Пры гэтым прыгаворваючы: «Пайшла, хіра (немач, хвароба, погань), на ўзвей вецер!» Калі на якой-небудзь жывёле і сядзеў хлеўнік, то ад уздзеянняў пугі з «пасконных» валокнаў, якая рассякае яго цела да крыві, агня, якога ён баіцца, і, нарэшце, замовы, якой надаецца чароўная сіла, ён не адважыцца вярнуцца назад і пакіне статак у спакоі»[160].

У беларускім фальклоры існуе даволі многа замоў, якія былі накіраваны на супрацьдзеянне хлеўніку. У якасці прыкладу прывядзём адну з іх: «Багаславі, Госпадзі, і дапамажы ад хлеўніка! Устану я рана-раненька, умыюсь бела-бяленька, пайду ў чыстае поле, зірну на сіняе мора. На сінім моры выспа, на выспе зялёная ель, на той елі шаўковая плець, на той плеці залатое чарасло, на том чарасле Прэсвятая Матар Божая стаяла, Ісуса Хрыста на руках дзяржала. Прыляцелі к ёй трыдзевяць паграбатых, а трыдзевяць пашкрабатых, тую ель хацелі сеч-рубаць, а Хрыста ў вочы павідаць, адказвае ім Гасподзь Ісус Хрыстос:

---

[159] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 55—56.

[160] Богданович А. Е. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. С. 71—72.

— Адкасніцеся вы, трыдзевяць ідалы! Як вам етага дрэва і не сёння рубаць, Хрыста ў вочы не відаць, так і варанога каня есць не няць! А мне, рабу Божаму, адмаўляць, і Госпада Бога на помач прызываць і Прэсвятую Матар Багародзіцу і ўсіх святых»[161].

Народныя дарадцы былі пераканаиы таксама ў тым, што хлеўніка можна калі не выгнаць назаўсёды, то прысарамаціць, прымусіць займацца іншымі справамі, спыніць здзекавацца над жывёлай і г. д. М. Нікіфароўскі пісаў: «Калі пад раніцу конь будзе спацелы і знясілены, несумненна, уночы на ім ездзіў хляўнік, якога неабходна адвадзіць ад хлява. Калі ў наступную ноч каравуліць хляўніка ў хляве з незапаленай грамнічнай свечкай, дык ён, зразумела, не ўвойдзе туды, а апоўначы стане свістаць і гучна шумець перад хлявом. Тады трэба перахрысціць свечкаю месца перад сабой і з насмешкаю сказаць: «Прыходзіў ён і відзіў мяне, ды злякнуўся і вярнуўся». Прысаромлены хляўнік больш не падыдзе да каня. На ўсялякі выпадак грамнічную свечку неабходна павесіць над яслямі кнотам уніз»[162]. У другой працы даследчыка пазначана: «У гэтых адзінкавых выпадках, калі хляўнік жартам ці ў раптоўным гневе патрывожыў скаціну ўночы, яго можна спыніць, прысарамаціўшы: увайшоўшы цішком у хлеў з прыхаванай, незапаленай грамнічнай свечкай, пры першым шамаценні падняць свечку і дакорліва сказаць, што, маўляў, бачу твае хітрыкі, яны зусім не прыстойныя»[163]. Вядома ж, «прысаромлены» хляўнік будзе больш асцярожны ў сваіх штукарствах, не стане абы як сваволіць і ў далейшым будзе ўжо «прыслухоўвацца да пажаданняў гаспадара, бо зразумее, што чалавек ведае, як уздзейнічаць на няўдзячнага валадара жывёлы, чым можна хутка прыпыніць ягоную празмерную раз'юшанасць. Сам па сабе хлеўнік не надта прывабны: «Ва ўсіх стасунках з жывёламі хляўнік застаецца нябачным і толькі зрэдку ўзнікае ў вобразе скурчанага, зморшчанага, худога чалавека: здаецца, нібы шкілет хлопчыка памясцілі ў скуру дарослага. Ён можа дзейнічаць і ў цемры, аднак абыходзіць скаціну і дае распараджэнні пры свечцы з сінім полымем, якую запальвае па-даўнейшаму: крэсівам і трутам»[164].

---

[161] Замовы. С. 44.

[162] Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи... С. 143—144.

[163] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 57.

[164] Тамсама. С. 55.

Самае цікавае, што хлеўнік, пакуль ён жывы і яго не адвадзілі ад гаспадаркі, нідзе не кідае жывёлу свайго гаспадара, пастаянна перамяшчаецца за ёю. «Хляўнік пераважна звязаны з гаспадаровымі коньмі (канёўнік) і каровамі, вельмі рэдка — з авечкамі і ніколі — з козамі і свіннямі; ён ледзьве пераносіць іх прысутнасць у хляве. Летам і зімою хляўнік пастаянна застаецца ў хляве, займаючы ў ім ці задні кут, ці залазячы на бэльку, на курынае седала, адкуль назірае за скацінаю, кожны раз падыходзячы да парога хлява, калі скаціна выпраўляецца ў поле ці вяртаецца ў хлеў. Здараецца, найбольш любімую жывёлу хляўнік суправаджае часам да самага месца яе адлучкі, нават застаецца пры ёй ледзь не да канца, да вяртання яе дадому. Калі ж у час гнойнай талакі ці пашкоджання хлява скаціна заганяецца ў іншую гаспадарчую пабудову, у палявую гароджу і начуе там, хляўнік ідзе за жывёлай і займае свае прывычныя месцы — кут, бэльку ці жэрдачку»[165].

Вось такім таямнічым і ў некаторай ступені ўсёмагутным, пераборлівым і абыякавым да таго, як да яго адносіліся гаспадары, выступаў у беларускай вуснапаэтычнай творчасці хлеўнік.

Русалка. Паводле сцверджанняў даследчыкаў у галіне розных навук, гэты дэманалагічны персанаж надзвычай старажытны і адносіцца да перыяду зараджэння язычніцтва. Нават не ранняга, а менавіта яго зараджэння. Таму нядзіўна, што амаль ва ўсіх народаў сустракаюцца такія вобразы, якія непасрэдна звязаны з вадою, воднай прасторай і г. д. Само слова «русалка» нагадвае нам пра існаванне патрыярхальных свят разалій, русалій, уваскрашэння руж. У раманскіх мовах сустракаем супадзенне вышэйзгаданых свят з хрысціянскай Тройцай. Ва ўсходніх славян тэрмін гэтага святкавання быў крыху змешчаны і прыпадаў на Русальны тыдзень, які ішоў за Тройцыным днём. Перыяд не супадаў, але затое назва была адпаведная — «Русальны тыдзень». Можна знайсці сведчанне, што ўсё вышэйзгаданае звязана з царствам памерлых, расліннасцю (светам жывой прыроды), вадою. Недзе адтуль, ад тых русалій і пайшлі ўжо пазнейшыя лясныя і вадзяныя духі, дзяўчаты-нябожчыцы, якія любым чынам імкнуліся да арганічнага ўз'яднання са светам жывых. Ад той шматлікасці ўласцівасцей і рыс, якія прыпісваліся гэтаму міфалагічнаму персанажу, пайшлі шматлікія варыянты назвы: у беларусаў — «русалка, русаўка, вадзяніца, купалка, каўка»[166]; у рускіх — «русалка, берегиня,

---

[165] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 54—55.

[166] Міфы бацькаўшчыны. С. 66.

воденица, водява, водяная чертовка, лобоста, лоскотница, лоскотовка, мавка, смутница, хитка, чертовка, шутовка»[167]. Як бачым, усё ж дзве асноўныя рысы тут паўтараюцца і выразна вылучаюцца — гэта сувязь з вадою (абавязковая!) і сувязь з казытаннем ахвяры («шлакатаннем»).

Трэба адзначыць, што ў беларускай міфалогіі вобраз русалкі, які дайшоў да нашага часу, значна пазнейшага перыяду, чым згаданы вышэй, бо тут усё зводзіцца да паходжання русалак ад зямных дзяўчат, жанчын, дзяцей. П. Шэйн адзначаў: «Русалкі — гэта душы дзяцей жаночага полу, якія памерлі да хрышчэння... Але ў вобразе русалак яны паўсталі ўжо дарослымі спелымі дзяўчатамі, з доўгімі русымі валасамі, якія ўвесь час распушчаныя. Неабходная прыналежнасць русалак — гэта, на думку пінчукоў і маларосаў, таўкач»[168]. У М. Нікіфароўскага знаходзім такія радкі: «Русалкі — істоты выключна жаночага полу, вечна юныя красуні з чароўнымі і абаяльнымі абліччамі. Яны альбо выродкі людскіх дачок ці дочкі, праклятыя бацькамі яшчэ ў матчыным чэраве, альбо тыя, што памерлі нехрышчонымі, загубленыя сваімі маткамі і неўзабаве пасля нараджэння абавязкова ў вадзе, ці ж маладыя тапельніцы, што скончылі жыццё самагубствам. Якімі б рознымі ні былі гэтыя ахвяры па ўзросце, стаўшы русалкамі, яны аб'ядноўваюцца, так што кожная з іх уяўляе істоту ў пару найлепшага развіцця дзявоцтва, і толькі вопытнае вока ўлоўлівае між імі розніцу ўзростаў пры жыцці, хрышчоных асоб»[169].

Русалкі самі па сабе надзвычай прыгожыя і менавіта гэтая рыса з'яўлялася найбольш небяспечнай для жывых людзей (мужчын), якія, убачыўшы непаўторную прыгажуню, забываліся пра ўсё на свеце і гэта потым магло каштаваць ім жыцця. Бясспрэчна, што ў «партрэце» русалкі нешта адрознівалася, але асноўны тып заставаўся непахісным. Вядома, што яна абавязкова мела даўжэзныя, густыя валасы і гэта згадвалася ва ўсіх знойдзеных намі сведчаннях. «Русалкі маюць ласкавыя блакітныя вочы, якімі, між іншым, так удала прыманьваюць ахвяру, але, злавіўшы яе, тыя ж вочы застаюцца нібы шкляныя і нерухомыя, як у нябожчыка. Па далікатным, амаль празрыстым іх целе рассыпаюцца хвалістыя валасы русага колеру, якія растуць ад маленькай галавы да каленяў; у асобных

---

[167] Русский демонологический словарь. М., 1993. С. 479.

[168] Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 1. Ч. 1. // Сб. Отд. рус. языка и словесности АН. СПб., 1887. Т. 41. № 3.

[169] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 86.

русалак валасы хутчэй падобны на пасмачкі зялёнай тонкай асакі»[170]. Або наступнае выказванне: «Уяўляюцца яны (русалкі. — *А. Н.*) беларусу прыгожымі жанчынамі, з распушчанымі доўгімі валасамі»[171]. Ці такое: «Заўсёды іх бачылі голымі, з доўгімі распушчанымі валасамі і такога ж колеру вачыма»[172]; «Русалкі — маладыя прыгожыя жанчыны з доўгімі, да пят, косамі»[173].

Але бываюць сведчанні і іншага характару, дзе русалкі падзяляюцца на дзве вялікія групы: прыгожых і агідных, маладых і старых. «Русалкі, што маюць выгляд то прыгожых, то брыдкіх жанчын, выходзяць на бераг, заплятаюць валасы, што свецяцца ў цемры, плятуць і ўпрыгожваюць галовы вянкамі. У гэты час небяспечна з'яўляцца аднаму на бераг ракі ці возера, асабліва, калі бачны рухомыя агеньчыкі і чутна журботная песня»[174]. Часам падкрэслівалася, што яны ўсё мелі, «як у людзей», а вось нейкая частка цела была адрознай. «Беларусы ўяўляюць сабе русалак дзяўчатамі, абавязкова голымі, з доўгімі распушчанымі валасамі і з целам зямлістага колеру, пакрытым не скураю, а нечым цвёрдым, накшталт пазногцяў»[175]. Тое ж самае і ў рускім фальклоры: «Паўночнарускія русалкі малююцца злымі, помслівымі старымі жанчынамі з абвіслымі грудзьмі...»[176]

Русалкі не жадалі жыць у самоце, а пастаянна шукалі сабе пару: мужа, каханка, па якім бы потым сумавалі, калі не ўдалося б зацягнуць яго на дно вадаёма. «Калі русалкі завалодваюць ахвяраю, яны заносяць яе ў сваё жытло і тут акружаюць самым пяшчотным клопатам: у ахвяры-жанчыне яны бачаць магчымую жонку свайго ўладара — вадзяніка, новую сяброўку сабе, а ў мужчыне, асабліва калі той малады і прыгожы, — магчымага палюбоўніка аднае з іх. Зразумела, больш за іншых выглядае загінуўшага тая русалка, якой ён прыйшоўся даспадобы... Русалка расчэсвае яго галаву, расцірае цела, адганяе вадзяных жывёл, прыбірае ложа лепшымі водарасцямі, а ў русальны тыдзень выводзіць яго разам са сваім гуртам на сушу, нават дазваляе зазірнуць у родны дом і пабачыць людзей, каб

---

[170] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 86.

[171] Богданович А. Е. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. С. 77.

[172] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 8. С. 204.

[173] Живая старина. 1908. Вып. 1. С. 12.

[174] Ляцкий Е. А. Представления белоруса о нечистой силе. Кн. 7. С. 38.

[175] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 8. С. 204.

[176] Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. С. 100.

хоць як паслабіць тугу па зямным жыцці. Астатнія ахвяры застаюцца без увагі: русалкі дазваляюць ракам і насякомым нявечыць іх цела, а калі ахвяра ім не спадабалася, яны выштурхваюць труп на паверхню вады, да берага»[177]. «Завабяць яны (русалкі. — *А. Н.*) смельчака гульнёю безлічных агнёў, зацягнуць чароўнай сілаю тужлівай песні, і ён беззваротна загіне ў балотнай багне ці ў глыбіні цёмных водаў. На перадсмяротныя крыкі яго жорсткія жыхаркі вадзянога царства будуць адказваць злосным рогатам: і зноў пальецца сумная песня, якая звініць над вадою і гулка замірае ў далечыні. Усю ноч да зары гучаць іх песні, зліваюцца з гукамі песень маладых хлопцаў і дзяўчат»[178]. Дз. Зяленін сцвярджаў наступнае: «Хлопец ці ўдавец, карыстаючыся бязлюддзем, падыходзіў бліжэй паглядзець на спячую прыгажуню, клаўся побач. Русалка дазваляла сябе абняць і пацалаваць, але пры далейшых дамаганнях вырывалася, пакінуўшы ў руках разгарачанага мужчыны сваю сарочку. Страціўшы галаву той бег за русалкаю да возера, ля самага берага тая дазваляла абняць сябе, абвівала рукамі за шыю, а калі той ашалее ад страсці, кідалася з ім у ваду. Пад вадою русалкі прымушалі тапленікаў часаць лён, іграць на якім-небудзь музычным інструменце, пад гукі якога танцуюць і плешчуцца ў вадзе. Не любяць русалкі праточных водаў і пасяляюцца большай часткай у омутах-вірах. Сярод русалак ёсць старэйшыя, яны тыраняць малодшых і смяюцца над маладымі русалкамі, не здолеўшымі зацягнуць у ваду ніводнага чалавека. Здаралася і так, што русалка пашкадуе хлапца, не захоча тапіць яго, тады яна можа карыстацца толькі дзвюма начнымі гадзінамі для спатканняў з ім, а ўвесь астатні час — раўнаваць яго да жывых. Калі надыдзе зіма і возера замерзне, то смутку русалак няма межаў. Часам на возеры раздаецца магутны трэск і замяраючы пад лёдам стогн — гэта б'ецца аб лёд русалка, якая пакутуе аб мілым»[179].

У народнай міфалогіі вельмі многа распавядаецца пра тое, што русалка, хоць на першы погляд у яе бесклапотнае, вясёлае жыццё, на самой справе многа перажывае. З-за розных здарэнняў і прычын усё гэта адбываецца. М. Нікіфароўскі сцвярджаў: «Якое б прыгожае жыццё ў русалак ні было, у іх хапае смутку, які яны не могуць заглушыць забавамі. Перш за ўсё ім з зайздрасцю даводзіцца глядзець на волю сваіх зямных

---

[177] Ляцкий Е. А. Представления белоруса о нечистой силе. Кн. 7. С. 38.
[178] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 87.
[179] Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. Пг., 1916. С. 129.

сябровак-жанчын, назіраць за матчынымі ласкамі, якія многім з іх былі не толькі не знаёмыя, але мелі адмоўны характар у адносінах да іх. Самазабойцам даводзіцца перажываць з-за хвіліннага неабдуманага рашэння развітацца з жыццём, каб потым пакласці на сябе вечную няволю. Але найбольш прыгнятае паднявольная сувязь з вадзяніком, ва ўладаннях якога яны жывуць і якому падпарадкаваны да той хвіліны, як трапілі сюды. Не толькі жальбы, а найвышэйшая ступень бяссільнай злосці павінна ахапіць істоту русалкі, калі ёй даводзіцца бачыць маладую шчаслівую пару, калі тая гуляе па беразе жытла русалак ці плавае на лодцы. Затое які радасны крык чуецца тут парою, калі становіцца вядома пра пагібель ненавіснага вадзяніка! Гэта, аднак, апошні радасны крык, таму што разам з пагібеллю вадзяніка пачынаецца і іх уласная, калі толькі русалкі не паспелі сысці з асушанага жытла і перабрацца ў новае. Але тут лёгка можа здарыцца, што з аднае няволі яны трапляюць у новую, магчыма, больш цяжкую»[180].

Не забываліся таксама і пра тое, што русалку можна «прыручыць», г. зн. злавіць, прывесці ў сваю хаціну. Мала гэтага, яе можна было прымусіць працаваць на сябе. Займеўшы такую працаўніцу, не трэба было нават задумвацца над тым, як пракарміць русалку, бо яна ж нічога не ела. «Паводле народных перакананняў, русалку можна злавіць і прывесці дадому... Вось адна легенда: «Мой прадзед пайшоў аднойчы на русальным тыдні ў лес лыкі драць; на яго там напалі русалкі, а ён хутка начарціў крыж і стаў на яго. Пасля гэтага ўсе русалкі адступіліся, толькі адна ўсё яшчэ прыставала. Прадзед мой ухапіў русалку за руку і ўцягнуў у круг, хутчэй накінуў на яе крыж, які вісеў у яго на шыі. Тады русалка скарылася яму. Пасля гэтага ён прывёў яе дадому. Жыла русалка ў прадзеда майго цэлы год, ахвотна выконвала ўсе жаночыя работы, а калі надышоў наступны русальны тыдзень, то русалка зноў збегла ў лес. Злоўленыя русалкі, кажуць, ядуць мала — больш падсілкоўваюцца параю, і хутка знікаюць бясследна з чалавечага жытла»[181]. Часам гаварылася пра тое, калі найбольш небяспечна знаходзіцца паблізу жылля русалак: «Небяспецы падвяргаецца той, хто пойдзе ў лес на Русальную суботу (апошняя субота перад Тройцай). У той дзень русалкі збіраюцца гуртам і гойдаюцца на дрэвах. Бяда, калі яны першыя заўважаць чалавека: зараз жа аблытаюць яго сваімі доўгімі валасамі і зака-

[180] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 89.
[181] Живая старина. 1908. Вып. 1. С. 13.

зычуць да смерці. Але іншая справа, калі чалавек сам спачатку заўважыць русалак і скажа: «Чур мая!» Тады русалкі для яго бясшкодныя, а адна з іх пойдзе нават за ім да яго ў дом і будзе выконваць усе хатнія работы, як самая старанная работніца; піць і есці не будзе, а будзе харчавацца толькі параю, што выходзіць з гаршкоў. Гэтак русалка пражыве год, да наступнай суботы, а тады абавязкова ўцячэ ў лес»[182]. У паасобна ўзятых выпадках сустракаюцца сведчанні пра тое, што русалка па-ранейшаму можа стаць звычайнай жанчынай і займацца будзённымі справамі, праўда, пры пэўных акалічнасцях і пры цвёрдай умове, што яны будуць выконвацца абавязкова: «Першыя чатыры гады з моманту смерці яны (русалкі. — *А. Н.*) могуць яшчэ вярнуцца да жывых людзей, калі знойдзецца чалавек, які ведае, што да чаго рабіць, і ў час падасць ёй свой крыжык. Праз чатыры гады такое пераўтварэнне становіцца немагчымым»[183].

Другая група вуснапаэтычных твораў, у якіх гаворыцца пра русалак, распавядае пра тое, што яны валодаюць жытнёвымі палямі, гаспадараць у іх і туды ні ў якім разе звычайнаму чалавеку нельга заходзіць, бо тады напаўшыя русалкі яго проста заказычуць да смерці або да страты прытомнасці. І тое, і другое надта ж небяспечна, бо ў першым выпадку чалавек памірае, а ў другім — у яго можа ўсяліцца, падчас сну, нячыстая сіла. «Русалка, або, як яе народ называе ў Сакольскім, казытка, — гэта мае быць дэманічная істота, якая сцеражэ нівы (у прыватнасці, жыта), каб дзеці, што збіраюць кветкі, не атрасалі пылку з каласоў, калі жыта красуе. Як толькі русалка ўхопіць неасцярожнага смельчака ў свае абдымкі, то ўжо не выпускае яго датуль, пакуль насмерць не заказыча»[184]; «У Русальны тыдзень (восьмы пасля Вялікадня) русалак выпускаюць на сушу на больш працяглыя тэрміны, прычым знікае небяспека загінуць на сушы. Яны смела і весела размяшчаюцца на беразе вадаёмаў, нават адыходзяць у бліжэйшыя гаі, на лугі і палі, залазяць на дрэвы, каб пагушкацца на галінах і вершалінах. Гэтым русалкі асвяжаюць успаміны пра пакінутую зямлю і пра людзей, сярод якіх яны абавязкова стараюцца злавіць ахвяру. Гэта робіцца, між іншым, гэтак: спакушальніцы куляюцца, гуляюць, бегаюць навыперадкі, водзяць карагоды, скачуць, рагочуць, пяюць песні і заманлівымі рухамі клічуць да сябе

---

[182] Живая старина. 1908. Вып. 1. С. 16.

[183] Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. С. 103.

[184] Federowski M. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. T. 1. S. 75.

выпадковага гледача. Калі ён паддасца закліку і падыдзе да русалак ці спыніцца, здранцвелы, яны гуртам абступаюць ахвяру, сціскаюць яе ў абдымках, казычуць да смерці. Пры гэтым, пачуўшы вясёлы рогат і песні, ніхто не ідзе на дапамогу, бо не падазрае небяспеку там, дзе весяліцца моладзь»[185]; «Па перакананні сялян в. Азяркі (Навагрудскі павет, Мінская губерня), русалкі паяўляюцца з вады вясною, каля Вялікага чацвярга, і жывуць на зямлі да позняй восені. У лесе яны жывуць на высокіх дрэвах, як, напрыклад, дуб, ліпа і інш. У гэтых жа сялян існуе павер'е, нібыта русалкі, седзячы на суках дрэваў, разматваюць ніткі, украдзеныя імі ў тых сялянак, што кладуцца спаць без малітвы. Пасля заходу сонца можна часам заўважыць на могілках агонь. Гэта значыць, што русалкі выйшлі для сваіх забаў, і гора таму, хто ў гэты час асмеліцца туды пайсці: яны адразу ж пачнуць яго казытаць і заказычуць да смерці»[186].

Выблытацца ад русалак можна было па-рознаму. Да гэтага часу ў народзе пераказваюць усемагчымыя варыянты выратавання. «Пры сустрэчы з імі (русалкамі. — *А. Н.*) трэба абавязкова накінуць на іх хустку ці якую-небудзь анучку. Калі ж нічога з сабою няма, то трэба хаця б адарваць рукаў ад сукенкі і кінуць русалкам — у адваротным выпадку пагражае непазбежная смерць»[187]. Тут яшчэ сродак больш распаўсюджаны, але ж, здараецца, што згадваюцца вельмі рэдкія засцярогі. «Адзіным магчымым сродкам выратавання ад русалак служыць укол хаця б аднае з іх іголкаю ці шпількаю, якія неабходна мець пры сабе напагатове: тады ўвесь гурт русалак з віскам кідаецца ў ваду, дзе яшчэ доўга чуюцца іх галасы. Аднак і пры такой перасцярозе лепш за ўсё пазбягаць у русальны тыдзень мясцін каля вады, не мыцца, не праць бялізну і не лавіць рыбу»[188]. А. Кіркор пісаў: «На думку беларусаў, адзіны сродак вызваліцца ад русалак — паказаць ім што-небудзь стальное, і русалкі, кажуць беларусы, нібыта змяя ад медуніцы, адразу ўцякаюць»[189]. Нярэдка згадваецца традыцыйны сродак пазбаўлення ад усялякай нячыстай сілы — абвядзенне сябе кругам, калі толькі падасца, што русалка знаходзіцца дзе-небудзь побач. Тут ужо чалавеку нічога іншага не заставалася, як карыстацца тым, што ён ведаў ад старэйшых людзей. Пра гэта ж самае згадвалі

---

[185] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 88.
[186] Шейн П. В. Белорусские народные песни... СПб., 1874. С. 126.
[187] Живая старина. Вып. 1. С. 16.
[188] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 87.
[189] Живописная Россия. Т. 3. Ч. 2. С. 261.

і даследчыкі фальклору: «Першы сродак, каб не зачапіла русалка, калі чалавек убачыў яе ў жыце, начарціць пальцам ці палкаю кола і ў цэнтры яго стаць. Русалка будзе кружыцца вакол рысы, а пераступіць яе не адважыцца, кідае ў чалавека камяні; а каб яна не папала, трэба кола зрабіць вялікае»[190].

У паасобных выпадках сцвярджалася пра тое, што кола такое трэба рабіць «трайным» («траістым»), каб яно валодала значна большай магічнай сілай, бо «адзінае кола русалкі могуць запроста разарваць, калі толькі пачнуць рабіць гэта з вечара, то да трэціх пеўняў у іх будзе шмат часу і магчымасцей, адно кола не вытрымае такой аблогі, з гэтай нагоды людзі знаючыя сябе тройчы абводзяць і тады хоць смела спаць кладзіся, хоць адпачывай, нічога русалкі табе не зробяць. Праўда, чалавеку спаць могуць і не даць, бо навокал будзе стаяць страшэнны гул і іхнія крыкі» (УЗ; в. Чухава, Пінскі р-н). Тое ж самае і ў запісах вучоных, якія галоўным чынам былі зроблены ў канцы XIX — пачатку XX ст. «Апошні дзень Сёмухі завецца «Розыгры» — у гэты час русалкі нападаюць на прахожых... Адзін раз русалкі напалі на селяніна, які ехаў на возе якраз у дзень так званы «Розыгры». Селянін тройчы абвёў сябе сякераю і кінуў яе ў іх бок, тады яны і зніклі»[191]. У М. Федароўскага чытаем далей: «Не раз русалак бачылі. Хадзілі апоўначы і сярод дня. Аднойчы палолі дзякавіцкія жанчыны проса. Раптам чуюць: стукае штосьці па лесе і свішчыць; перапужаліся страшэнна, але баяліся адразу ісці дадому, тады яны абвялі вакол сябе і калыскі нажамі. А калі сціхла, уцяклі з поля дадому»[192]. І ў рускім фальклоры сустракаюцца аналагічныя выпадкі, што сведчыць пра агульнасць такіх засцярог ва ўсходнеславянскай міфалогіі: «Можна напалохаць русалак, пад'ехаўшы да іх на качарзе, — вырашыўшы, што гэта ведзьма, русалкі ў жаху разбягуцца, адмахнуцца ад іх пранікам для мыцця бялізны, сказаць, колькі зубоў у баране, — яны адступяцца»[193].

Самай моцнай засцярогай, паводле народнага ўяўлення, быў, бясспрэчна, крыж. Усемагчымая нячыстая сіла адступала і нічога не магла зрабіць з чалавекам, які перасцярог сябе жагнаннем. Найбольш практычныя дык увогуле ўмудраліся перажагнуцца і абвесці сябе трайным колам ці, наадварот, спа-

---

[190] Булгаковский Д. Г. Пинчуки... // Зап. Имп. Рус. геогр. об-ва по отделению этнографии. СПб., 1890. Т. 13. Вып. 3. С. 189—190.

[191] Federowski M. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. S. 75.

[192] Тамсама. С. 173.

[193] Колчин А. Верования крестьян Тульской губернии. М., 1971. С. 7.

чатку абвесці вакол сябе кола, а потым ужо жагнацца. У беларускім народзе да сённяшняга дня вераць у тое, што ўсё гэта дапамагае ад уздзеяння русалак. «Калі куды ідзеш, то на шыю не забудзь павесіць нацельны крыжык, а каб нячыстая не чаплялася, каб русалкі ззаду не маглі пачаць казытаць, то і яшчэ адзін, але ўжо той трэба перакінуць не на грудзі, а на спіну. Тады можна смела ў любое месца кіраваць, бо русалкі і блізка не падыйдуць, яны ж святы крыж на далёкай адлегласці адчуваюць і надта ж баяцца яго. Не ўздумаецца ім у галаву, каб накінуцца ці паспрабаваць авалодаць такім чалавекам. Ведаюць, што нічога не атрымаецца, таму і не лезуць, таму і не скачуць» (УЗ; в. Яловая, Ганцавіцкі р-н).

Толькі і русалкі былі не бессмяротнымі. Баяліся і яны пазбавіцца свайго жыцця. М. Нікіфароўскі сцвярджае: «Вечна вясёлыя, гуллівыя рагатушкі русалкі не пакідаюць свае вадаёмы і жывуць тут у крышталёвых дамах пад наглядам русальскай царыцы, якую звычайна прыводзіць мясцовы вадзянік. Звычайна русалкі могуць заставацца без вады столькі часу, колькі патрэбна для асушэння іх цела і валасоў ад макрэчы, пасля чаго яны могуць адразу ж пакутліва загінуць»[194].

Чорт (нячысцік). Адзін з самых папулярных дэманалагічных персанажаў, карані паходжання якога, з пункту гледжання міфалогіі, сёння немагчыма адназначна растлумачыць.

Далёкія продкі, якія за кожным прадметам, за кожным дрэвам ці камянём, а тым болей, за ўсёмагутнай прыроднай стыхіяй бачылі жывую істоту, прымацоўвалі ў сваёй свядомасці да ўсяго нейкага канкрэтнага бога, боства, татэма. Не выключана і такое: ім свята пакланяліся, іх шанавалі і проста баяліся. Сярод таго, чаго яны баяліся, нам і трэба шукаць вытокі нараджэння «нячыстай сілы» — гэтага абагуленага слова (паняцця), якім яно стала для ўсіх нячысцікаў, як у сваю чаргу слова «нячысцік» стала агульным для ўсемагчымых чарцей і іншых дэманалагічных персанажаў. Так, нейкую частку стыхійных сіл прыроды, іхніх праяў наш прашчур проста не мог, як не імкнуўся, а магчыма, што і баяўся разважаць над гэтым, растлумачыць, бо палохаўся звышнатуральнага пакарання. Паступова сфера ці дзеянне ўплыву гэтых нетлумачальных з'яў прыроды звужаліся або сталі звязвацца з канкрэтнымі праявамі. Недзе ў тым часавым прамежку, відаць, узніклі і варажбіты, і чараўнікі, і валхвы. Людзі гэтыя маглі насіць розныя назвы, варыянты назваў, затое сутнасць напрамку іхняй страш-

[194] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 85.

най дзейнасці заставалася адна і тая ж — яны насылалі порчу. А раз насылалі порчу, то абавязкова ўсведамляліся як носьбіты ўсяго самага чорнага, адмоўнага і... жыццепазбаўляючага, забіваючага, смертаноснага. Да гэтай самай з'явы адносілі і ўзнікненне ў працэсе стварэння (ці тварэння) порчы нейкіх «нячыстых» духаў. Ім прыпісвалі заўсёды тое, што яны надзвычай адмоўна ўплывалі на «чыстых» духаў. Такім чынам, ствараліся «прародзічы» пазнейшай усёмагутнай нячыстай сілы. Даследчыкі лічаць, што менавіта шкодная магія, здольнасць некаторых членаў роду або племені трымаць усіх астатніх сваіх суродзічаў у пастаяннай залежнасці, страху былі сферай узнікнення тых дэманалагічных персанажаў, якімі яны сталі на працягу стагоддзяў, а на самым пачатку іхняга ўзнікнення гэта было нешта надта жахлівае, што нават баяліся вымаўляць, пра што стараліся лішні раз не думаць, каб яно і на самой справе не здзейснілася.

Працэс «градацыі» міфалагічных персанажаў, якія абагульняюцца адзіным словам «нячыстая сіла», або «нечысць», быў надзвычай працяглы. Справа ў тым, што нават у старажытных міфах пра стварэнне Сусвету існаваў ужо прамы прадстаўнік-нашчадак нячыстай сілы: чорт, нячысцік. І тая, і другая назвы раўназначныя і ўжываліся ў беларускай міфалогіі і фальклоры ў адным і тым жа значэнні — носьбіт нечага благога, таго, што стваралася, дзейнічала назло людзям. А. Багдановіч, бадай, упершыню ў беларускай міфалогіі паспрабаваў больш-менш крытычна-тэарэтычна падагуліць асноўныя рысы гэтага дэманалагічнага персанажа: «Чорт — гэта, так бы мовіць, прынцыповы сапернік усяго благога, гэта чыстае адлюстраванне зла. І вадзянік, і ляшак, і іншыя стыхійныя багі могуць рабіць зло, але могуць і не рабіць яго; а чорт не можа, такая ягоная натура. Калі ён і робіць часам быццам бы дабро, дык гэта толькі з мэтаю дасягнення большага зла. Ён неадступна сачыў за чалавекам, імкнуўся пакарыстацца ўсялякай магчымасцю, каб прынесці яму шкоду, увясці ў грэх, згубіць яго душу»[195].

Даследчык правільна ўсё акрэсліў, але не адзначыў старажытнасць гэтага вобраза, не сакцэнтаваў увагу на тым, што хтанічны персанаж прыйшоў да нас з перыяду глыбокага (ранняга) язычніцтва. У язычніцтве чорт мог насіць нейкую іншую назву, але ўсё роўна сутнасць ягоная ад гэтага не змянялася. У хрысціянстве ж на чорта-нячысціка абрынулася мноства да-

---

[195] Богданович А. Е. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. С. 128.

датковых грахоў. І самы вялікі з іх быў той, што чорт нярэдка супрацьпастаўляўся самому Богу.

Усё пачыналася ад самага светаўтварэння. Ці не быў нячысцік увогуле звязаны і ў язычніцкім часе з гэтым самым працэсам? Справа ў тым, што чорт аднесены даследчыкамі-міфолагамі да хтанічных істот, а «хтон» у перакладзе з грэчаскай мовы азначае нішто іншае, як «зямны», «цесна звязаны з зямлёю нараджэннем», «народжаны зямлёю». Аднесенасць, сувязь гэтая падкрэсліваюцца імі непасрэдна самой хтанічнасцю дэманалагічнага персанажа. А найперш яна ў свядомасці патрыярхальных людзей і звязвалася менавіта з працэсам светабудовы і абавязковым заняццем потым пэўнай тэрыторыі ў Сусвеце. Тэрыторыя гэтая пастаянна лакалізавалася, сціскалася і, нарэшце, чорт стаў насельнікам апраметнай (пекла, «ада» ў рускіх), дзе нібыта знаходзіліся незлічоныя душы грэшнікаў (ці і самі грэшнікі). З цягам стагоддзяў пастаянна павялічвалася колькасць людзей, адпаведна гэтаму, паводле біблейскіх міфаў, прапарцыянальна ўзрастала і колькасць грахоў. Пагэтаму і нячысціку прыпісваліся ўсё новыя і новыя адмоўныя ўласцівасці і здольнасці. Здзяйсняць іх, нават па перакананні патрыярхальнага чалавека, ён мог, знаходзячыся не ў адным, абавязковым месцы, а наадварот, паўсюдна суправаджаючы сумленных насельнікаў Сусвету.

Прыгадаем, у першапачатковым варыянце светаўтварэння нячысцік займаў месца, якое было звязана з ніжняй часткай Сусветнага дрэва або з ягонымі каранямі. Недзе там, паводле сцверджанняў далёкіх продкаў, быў і сам шлях у апраметную (пекла) і называўся ён у іх — нара. Лічылася, што адной з прыкмет хтанічнасці нячысціка была ягоная кульгавасць (храмата). Іменна кульгавасць радніла яго з яшчэ адным хтанічным персанажам — ваўком. Часта гэтая з'ява ўжо ў язычніцтве асацыіравалася з тым, што пад Дрэвам Сусвету, а яно ў нашай народнай міфалогіі звязваецца з пэўным дрэвам — дубам, і хаваўся чорт, уцякаючы ад свайго пастаяннага саперніка — Перуна, які абавязкова імкнуўся забіць яго вогненнаю стралою. Ці не хаваецца за здрабнелым да нашага часу хтанічным вобразам куды мацнейшая і страшнейшая, асабліва па перакананнях нашых далёкіх папярэднікаў, сіла? Ці не з'яўляецца тым своеасаблівым адчыняючым ключыкам да разгадкі гэтай таямніцы беларуская легенда, якая распавядае пра барацьбу, прычым адвечную, бязлітасную, да пераможнага зыходу (Белбога і Чорнабога)?

Паступова старыя (язычніцкія) багі, шматаблічны рад, а таксама другарадныя боскія істоты, абрады пакланення, шанавання і абагаўлення ці ўвогуле ліквідуюцца, ці адціскаюцца на далёкі задні план і там, з цягам часу, растваралiся, дайшлі да нас у цяжкатлумачальным выглядзе. Цяпер амаль немагчыма растлумачыць іх першасныя карані. У гэтым плане больш пашанцавала тым абрадам, звычаям і персанажам, якіх новая вера не здолела перамагчы, а паспрабавала прыстасаваць да сваіх біблейскіх першаасноў. І гэта адбывалася нездарма, бо хрысціянскія тэолагі бачылі, адчувалі магутнасць, жывучасць таго ці іншага звычаю, абраду ці вобраза і прыстасаванне яго да сваіх канонаў давала ў іхнія рукі надзвычай важны фактар. У большасці выпадкаў усяму язычніцкаму надаваліся адмоўныя рысы і характарыстыкі. Адпаведна нячысціку на нешта станоўчае разлічваць тут увогуле не выпадала. «Паходжанне чарцей, як і ўсялякай нячыстай сілы, адносіцца да часоў вайны светлага воінства бога Саваофа з паўстаўшымі супраць яго ангеламі, якія жадалі пабудаваць на небе сваё царства. Архангел Міхаіл кідаў у непакорлівых свае маланкападобныя стрэлы і, адціснутыя да краю неба, злыя ангелы падалі ўніз; адныя з іх, са сваім прадвадзіцелем Сатаною, праваліліся пад зямлю, у апраметную, і сталі называцца чарцямі, бесамі, д'ябламі, другія ўпалі на зямлю і насялілі дамы, лясы, рэкі, азёры і балоты (дамавікі, лесавікі, вадзянікі). У апраметнай з'явіліся старшыя і малодшыя чэрці. Першыя камандуюць над другімі. Малодшыя чэрці не зусім забыліся пра сваё ангельскае паходжанне і не заўсёды падпарадкоўваюцца старшым»[196].

Тое ж самае сведчанне знаходзім і ў М. Нікіфароўскага: «З часу свайго падзення Люцыпар вольна жыў на свеце, і тады шмат цярпеў чалавек ад яго і служак яго. Але вось ужо некалькі стагоддзяў гэты першы чалавеканенавіснік запёрты ў змрочным пекле за дванаццаццю жалезнымі ланцугамі... Ад яго шалёных кіданняў і парыванняў штомесяц разбураюцца адны дзверы, разрываецца адзін замок і ланцуг; яшчэ крыху — і Люцыпар гатовы знішчыць апошнія перашкоды, сарвацца з месца і апынуцца на вольным свеце... Але ў гэты менавіта момант чуецца паўночны велікодны звон — і разбураныя дзверы, замкі і ланцугі зноў набываюць цэлы выгляд, змрочнае пекла робіцца яшчэ больш змрочным. Тады ў знямозе ад бяссільнай злобы горды ўладар зла падае ніц і застаецца нерухомым да Ушэсця, пасля чаго ён зноў бярэцца за сваю векавую работу — грызе, кідаецца, енчыць...

---

[196] Русский демонологический словарь. С. 578.

Пры ўсім тым без волі і ўказання Люцыпара не творыцца ніводная чартоўская справа... Перад канцом свету Люцыпар, аднак, вырвецца на ранейшую, хоць і на кароткачасовую волю, наробіць шмат зла людзям, што будуць жыць на той час, аж хутка загіне з усім мноствам падначаленых чарцей... Як хутка збудзецца ўсё гэта — нікому са створаных істот не дадзена ведаць...»[197]

Дэміургі-антыподы стваралі адпаведныя ўчасткі Зямлі (Сусвету). Вядома ж, што Бог рабіў усё толькі добрае, а вось нячысціку даводзілася здзяйсняць і ўтвараць далёка не лепшыя ўчынкі і мясціны. Болей таго, нашы продкі ў гэтым плане пайшлі яшчэ далей і «прымусілі» Усявышняга і нячысціка, а дзе ўжо і крыху відазменены варыянт — нячысцік — селянін, рабіць і многае іншае. Цікава адзначыць, што Бог, як пабачыў, што нарабіў чорт, аж «за голаў схапіўся», але і ён не здолеў усё перарабіць — вымушаны быў пакінуць лазу і ўсё балота такім, якім зрабіў яго чорт. Чалавек жа не разгубіўся, наздзіраў з лазы лыка і пачаў віць вяроўкі, а пасля абхітрыў чорта: прывязаў яго да таўшчэзнага дуба і прапанаваў кастрыраваць. Спалохаўся чорт, вырваў дуб з коранем і «сунуў наўцекача з дубам разам». Чалавек сеў на рала дуба і «пакрыквае на чорта: «Вяртай налево, вяртай направо!» — Бегаў, бегаў чорт, узвярнуў усё балота. От ат таго да тых часоў яшчэ стаяць на балоце выжары, азярыны ды выскаці»[198].

Адносіны селяніна з нячысцікам даволі арыгінальныя. Ён не ваюе з чортам у адкрытую, напрыклад, як Усявышні, а проста карае жыхароў балоцістых мясцін, здзекуецца з іх, пасмейваецца і лае. Лае і пры гэтым не баіцца нейкай там адплаты з боку свайго саперніка. Прызвычаіўся чалавек да цяжкасцей, да пастаянных супрацьстаянняў і не дае ўсяму гэтаму надзвычай важнага значэння.

Тое, што нячысцік вымушаны быў жыць у балотах, з'яўляецца ўжо неад'емным атрыбутам згаданага хтанічнага персанажа ў беларускім фальклоры. Але ж былі яшчэ і іншыя мясціны, якія ў беларусаў не набылі значнага распаўсюджвання, а ў іншых славянскіх народаў — наадварот.

Да першага такога адвечнага сховішча-жытла трэба аднесці пекла. М. Федароўскі пісаў: «Пекла — бо гэта агромніста гара на канцы свету. Падыходзячы да яго, здалёк ужо чуваць, як

[197] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 7.

[198] Сержпутовский А. К. Сказки и рассказы белорусов-полешуков. Мн., 1999. С. 172—173.

людзі сычаць, і відно, як дым з яго валіць, а на ўсіх дарогах грэшнікі да яго на вазах ковалы смалы саматугам валочаць. Каб хто ўвайшоў у сярэдзіну, то ўгледзеў бы б пасерад пекла да слупа дванаццацьма ланцугамі прыкутага Люцыпара. Навокал яго стаяць катлы з душамі, а рэшта то так і без катлоў валяюцца. З падыспаду пячэ іх агонь, а зверху смала распалена льецца. У гэтых катлох самы кролі, паны, ксяндзы: ім было на гэтым свеце добра, то затое на тым свеце кепска. Навокал пекла мужыкі з сякерамі ўвіхаюцца: рубаюць, смалу возяць да пекла і кладуць пад катлы»[199].

Толькі не заўсёды ў народнай міфалогіі ці фальклоры пекла знаходзіцца пад зямлёю. Можна сустрэць сведчанні даволі нечаканага характару: «Дзе чэрці, там і пекла»; «Каб чарцей тут не было, то і пекла ля нас не існавала б»; «Чэрці да людзей прыбліжаюцца, таму і пекла за сабою нясуць»; «Каб начамі нячысцікі не шасталі, дык і нас бы ніколі пеклам не палохалі б»; «Пекла недзе тут, ля нас, бо мясціны надта глухія. Зараз яшчэ не так, а што раней рабілася, то нават і пераказаць цяжка»; «Чэрці без свайго пекла жыць не могуць, як людзі без хацін, таму за сабою і сваё жыллё валакуць, адтуль і выскоквающь»; «Там, дзе чэрці жывуць, то там заўсёды пекла ёсць, а дзе яно канкрэтна існуе, то нельга сказаць. Нам ніхто ніколі не даводзіў такога і мы сказаць не можам» (УЗ; Пінскі р-н).

Трэба адзначыць, што ў большасці вуснапаэтычных твораў, дзе згадваўся чорт або нячысцік, ягоным месцажыхарствам называлася не пекла, а балота. Так і сцвярджалася: «Не ўсе, аднак, чэрці сядзяць у пекле: жаданне шкодзіць, наколькі магчыма, людзям, цягне іх на паверхню зямлі. З гэтай мэтаю чорт падшуквае сабе жытло бліжэй да чалавека і туліцца ў тых мясцінах, дзе вельмі часта даводзіцца бываць чалавеку. Але як бы там ні было, чорт больш за ўсё выказвае сімпатыі да вады і балота; вада і балота — яго стыхія і паблізу іх ён стараецца выбраць галоўнае сваё жытло»[200]. У Е. Раманава знаходзім наступнае сведчанне: «Галоўным месцазнаходжаннем чарцей лічацца балоты, асабліва бурыя, тарфяныя. Другім любімым месцам знаходжання чарцей лічацца лазні. У вольны час чэрці гоняць смалу, у якой гараць у пекле грэшнікі»[201].

Часам здаралася так, што чэрці валодалі не балотам, не пеклам, не лозамі, а вадзяной прасторай. Але тут трэба гава-

---

[199] Federowski M. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. S. 15.

[200] Демидович П. П. Из области верований и сказаний белорусов. С. 99.

[201] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 8. С. 241.

рыць і пра замену нячысцікам функцый вадзяніка. Праўда, у некаторых творах народнай міфалогіі пра гэта згадвалася. У даследчыкаў можна знайсці падрабязную інфармацыю аб тых мясцінах, дзе нібыта жылі чэрці. М. Нікіфароўскі пісаў: «Улюбёнымі месцамі чортавых зборышчаў, як і паасобных блуканняў, трэба лічыць пусткі, пакінутыя сядзібы, старыя і напаўразбураныя пабудовы, млыны, пераважна ветраныя, месцы самазабойстваў, яры і наогул мясціны, куды рэдка ступае нага чалавека і куды даўно не заносіўся асвячоны прадмет, а з бойкіх мясцін — вядомыя «ростынькі». Шмат іх туліцца ў розных вадаёмах, адкуль, аднак, яны імгненна выскокваюць пры кожным асвячэнні тут вады»[202].

У першапачатковых варыянтах проста так і атрымлівалася, што чэрці (чорт) выскоквалі з вады, з балота, з лазы, з твані і паўставалі перад чалавекам. Тут ужо атрымлівалася крыху інакчай, але ад гэтага сутнасць справы не мянялася, бо ўсё роўна чорт раптоўна ўзнікаў на шляху чалавека, але ўжо, як лічылі ў народзе, у найбольш прыдатных для яго мясцінах. Масты і былі адной з такіх шырокараспаўсюджаных схованак.

М. Федароўскі згадваў пра надзвычай нетрадыцыйнае месцажыхарства чарцей: «Чорт касцельны. У кожным касцёле пры імшы мусіць быць чорт, каторы сядзіць у бабіньцы з валоваю скураю. Яго людзі не бачаць, але ён усіх нават і праз сцены бачыць, і як хто аглянецца ці засмяецца, не моліцца або так зграшыць, так ён зараз і запісвае на валовай скуры. Уночы чорт лятае наўкол касцёла і бароніць уваход у яго. Нават ксёндз, як адзін, то ўвайсці ўвойдзе, а выйсці не дасць рады»[203].

Трэба канстатаваць найбольш агульны факт: «Зборышчы чарцей адбываюцца... паблізу балота, сярод лесу ці хмызняку... Месцы зборышч чарцей народ называе нячыстымі, паганымі, страшнымі»[204]. Самае галоўнае, што само па сабе месца ўжо асацыіруецца з нечым змрочным, адпалохваючым, тым, якое заўсёды чамусьці адштурхоўвае, прымушае асцерагацца, баяцца, не падходзіць блізка, а то і ўвогуле праходзіць міма. Так перадавалася з пакалення ў пакаленне, нешта адмірала, хутчэй за ўсё, самае непраўдападобнае, патрыярхальнае, а нешта, наадварот, узмацнялася, высоўвалася на першы план. Трэба абавязкова ўлічваць і пэўныя ўплывы з боку развіцця гра-

---

[202] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 8.

[203] Federowski M. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. S. 18.

[204] Демидович П. П. Из области верований и сказаний белорусов. С. 103.

мадства, бо адпаведна свядомасць людзей усё болей і болей пазнавала законы развіцця прыроды, таямніцы прыродных, неўтаймаваных і таму заўсёды палохаючых нашых продкаў стыхій. Сама сфера ўплыву нячыстай сілы, нячысцікаў (чарцей) у выніку ўсяго гэтага значна звузілася, але тым не менеі вызначэнні «нячыстая сіла», «чорт» засталіся і працягваюць існаваць як у народнай міфалогіі, так і ў фальклоры.

Гэтыя «нячыстыя» і «чартоўскія» мясціны паўсюдна на тэрыторыі Беларусі захаваліся і да нашага часу. З імі звязваюць усемагчымыя праявы незразумелых паводзін жывёл ці людзей, якія чамусьці там апынуліся. Па-ранейшаму вераць, што туды можна падарожнічаць не ў адзіночку, а вялікай кампаніяй. Пры гэтым абавязкова трэба выконваць умовы спрактыкаваных у сутычках з чарцямі старых аднавяскоўцаў, бо ў адваротным выпадку пагроза заставалася ўсё тая ж — нячысцікі маглі параніць, пакалечыць ці ўвогуле звесці чалавека са свету. Нярэдка такія мясціны лічыліся своеасаблівай забароннай зонай і там нельга было нічога садзіць, капаць, збіраць, нават браць дровы, бо думалі, што разам з усім гэтым чалавек у сям'ю, у род, у вёску мог занесці нейкія пошасці, хваробы, праклёны. Пазбягалі ўсяго толькі адным шляхам: проста забаранялі заходзіць у гэтыя мясціны, якія ўсё яшчэ асацыіраваліся з нечым нячыстым, змрочным, нарэшце з тым, што напрамую пагражала жыццю чалавека.

Чорту чамусьці, як і любому з людзей, былі характэрны нейкія непаўторныя рысы ў яго паводзінах, але разам з тым народныя дарадцы прыпісвалі яму і нешта такое, што звычайнаму чалавеку было не ўласціва. Фантазія людзей надзвычай разыходзілася, варыянты не супадалі. Нячысцік і сам уяўляўся даволі неадназначна, а што ўжо гаварыць пра паводзіны дэманалагічнага персанажа, то тут цяжка нават патрабаваць стварыць нейкую адзіную сістэму, акрамя аднаго аспекта — ён заўсёды імкнуўся прынесці шкоду, убытак, непрыемнасці, бяду, гора, пошасць, паводку, пажар ці якую іншую злыбяду. У гэтым інфарматары, даследчыкі былі салідарны, пра гэта і сёння сведчаць вуснапаэтычныя творы, запісаныя даўней ці нават ужо ў нашыя дні. Пачнем з больш-менш «ласкавых» учынкаў чорта (чарцей), якімі яны імкнуліся дапячы нашым продкам (паводле перакананняў апошніх). «Асабліва любіць чорт жартаваць з п'янага. Пойдзе п'яны чалавек дадому, чорт абавязкова прычэпіцца да яго па дарозе і выцягне яго туды, куды сам хоча. Загнюсіцца, замочыцца чалавек за гэты час — проста страх! І галоўнае, пакуль чалавек не падазрае, што з ім робіцца, то можа хадзіць па самых багністых балотах і азяры-

нах, як па гладкай дарозе, хоць і бачыць будзе, што ідзе па непраходных мясцінах. Але як толькі прасветліць чалавека здагадка пра сапраўднае становішча спраў, то чорт пакідае яго на тым самым месцы, чалавек губляе сваю чароўную здольнасць»[205]. М. Федароўскі сведчыў амаль пра тое ж самае: «Чорт рухавы, дасціпны і зласлівы, часта пляце людзям розныя штукі, парою шкодзіць. Уночы, напрыклад, возіць ён па балотах п'яных людзей ці падарожнікаў, здараецца, некалі так зрок затуманіць, што чалавеку нешта зусім іншае ўявіцца, чым тое, на што глядзяць яго вочы. Адным словам, ён невычэрпны ў сваіх штуках»[206].

Той жа нячысцік надзяляўся цяжкатлумачальнай здольнасцю ўводзіць у зман нават шчырых, працавітых і зусім непітушчых людзей. Карыстаўся пры гэтым чорт усялякімі зманамі-штукарствамі, каб толькі дасягнуць жаданай мэты: «У некаторых мясцінах чорт запальвае агеньчык побач з зямлёю і гэтым святлом гэтак затуманьвае вочы, што кожны мусіць заблудзіцца, калі нават ішоў па ўласнай ніве»[207].

У народзе з цягам часу выпрацавалася нават своеасаблівая «методыка» засцераганняў ад уздзеяння чарцей (чорта). Асноўнае зноў «узвальвалі» на ўсёмагутны крыж, на абкружванне сябе захрышчаным кругам, але былі і іншыя прыёмы. Адзін з іх: нельга пераступаць праз паваленае дрэва, нават калі да яго чалавек выведзены не «чортавым агеньчыкам», а выбіўся проста выпадкова, ненарокам. У такіх выпадках адзначалася (нібы агаворвалася), што чалавек не будзе пазбаўлены жыцця, аднак давядзецца яму многа паблукаць па глухіх і непралазных мясцінах, пакуль выб'ецца на дарогу, знойдзе правільны напрамак дахаты. «Чорт заўсёды губаю ўваходзіць у чалавека, асабліва, калі, рана ўстаўшы, не пражагнаешся, але ўпярод чорта спамяне. Як нячысты ўваходзіць ветрам у чалавека, то дмухне яму ў твар халодны вецер, што ён аж зжахнецца і ў яго ўвайшоў»[208]. Але ж тут гаворка вядзецца яшчэ і з адной абавязковай спасылкай на тое, што чорт можа ўвайсці, «калі ўпярод чорта спамяне». «Толькі апоўдні і апоўначы чэрці з'яўляюцца галоўным чынам на ростаньках, то, каб аддаліць іх, набожныя людзі ставяць тут крыжы. Да гэтых жа мясцін прыстасоўваецца ўстанаўленне крыжоў у час асвячэння палёў. Нарэшце, тут ставяць крыжы людзі

[205] Демидович П. П. Из области верований и сказаний белорусов. С. 113.

[206] Federowski M. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. S. 23.

[207] Kibort J. Wierzinia ludowe w okolicach Krywisz w powiece Wilejskim // Wisła, 1899. T. 13. S. 397.

[208] Federowski M. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. S. 21.

збяднелыя ці такія, у якіх паміраюць дзеці»[209]. У гэтым выпадку значна пашыраецца ўздзеянне крыжа ў параўнанні з першым прыкладам. А вось прыклад з рускага фальклору: «Седой-то и научил ее: «Скажи, что невеста украла, её станут бить, она и удавится, а ожерелье корова в помоях проглотила». Перекрестился старик, приехал домой, и в желудке у нее нашли ожерелье»[210]. У гэтым эпізодзе гаворка вялася пра тое, як чорт зводзіў прыгожую і працавітую маладзіцу, намагаючыся любым чынам дабіцца ад яе ласак, але, як бачым, з гэтага нічога станоўчага для яго не атрымалася. Пераживагнуўся стары перад тым, як рэзаць карову, з пэўнай нагоды: каб нячысцік не здолеў адпомсціць яму і каб уся тая нячыстая «чорная» сіла з жывёлай выйшла.

У некаторых выпадках згадваецца, што, каб засцерагчыся ад уздзеяння нячыстай сілы, чалавек, вымушаны начаваць недзе ў незнаёмым месцы, абыходзіўся вельмі проста: абводзіў вакол сябе своеасаблівае кола, а пасля — жагнаўся і тым самым атрымлівалася, што гэта быў кавалачак «захрышчанай» зямлі, дзе яму, па перакананні патрыярхальнага селяніна, ужо нічога не пагражала.

Праўда, абавязкова трэба згадваць і пра тое, што знахар жа мог быць «запрададзены» і не. «Запрададзены» — гэта той, які імкнуўся наблізіцца да нячысцікаў, схаўрусавацца з імі, каб знаходзіць сабе пэўную выгоду. Такога варажбіта трэба было асцерагацца сумленным працаўнікам, якім нячысцікі і іхнія шматлікія служкі пастаянна пагражалі. Такіх «чорных» ведзьмароў ведалі, з імі імкнуліся як мага меней кантактаваць, перадавалі пра іх звесткі іншым вяскоўцам і не толькі са свайго паселішча. А «незапрададзеныя» знахары верай і праўдай заўсёды служылі людзям. Да іх звярталіся ва ўсіх выпадках жыцця, калі самі не маглі даць рады, знайсці выйсце, вылечыцца ад пераляку, атрыманага (нібыта!) ад сустрэчы з нячысцікам, ад ягонага ўплыву.

Цікава і тое, чаму так спакойна і ўпэўнена адчувалі сябе «незапрададзеныя» знахары ў супрацьстаянні, змаганні з нячыстай сілай ці з чарцямі. У пераважнай большасці выпадкаў варажбіты карысталіся ўсёмагутнымі, з іхняга пункту гледжання, замовамі. «Зара зару занімаець, свету-сонца бажаець, Прэсвятая Багародзіца ангелаў ажыдаець. Ангалі мае храніцелі, збаўце раба Божага ад нячыстай сілы, ад нячыстага духа, ад ведзь-

---

[209] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 8. С. 287.
[210] Русский демонологический словарь. С. 583.

мы-чарадзейніцы. Аградзі яго, Госпадзі, каменнаю сцяною і накрый яго, Госпадзі, гарачаю скаварадою, падмасьці яму, Госпадзі, жалезнаю даскою. Тады яго ведзьма-чараўніца імець, як каменную сцяну ілбом праб'ець, гарачую скавараду языком праліжэць, жалезную доску нагою праломіць.

На гарэ Васіяньскуй стаіць цар-цэркуў, у той цэркві прэстолы стаяць, ютрані ўспеваюць, службы савершаюць, праскамідыі вынімаюць, харуім васпяваюць. Святы Міхайла на прэстолі стаіць, відзіць ён нас, праведнікаў і ябеднікаў, і наганіцеляў, і ведзьмаў-чараўніцаў; і разбіваець вялікаю грамою, пякучаю маланнёю, калянаю скалою, багатырскім канём, булатным нажом. Асвяці, Госпадзі, сію ваду на ўсякім часе, на ўсякай гадзіне» («Ад нячыстай сілы, нарадкі»[211]).

Амаль тое ж самае гаворыцца і ў наступнай замове, якая і назву мае, аналагічную першай: «Госпадзі, Божа, багаславі, святая Маць Прачыстая, памажы. Выгаварываю я эту балезню-нарадку ад усякага злога прыхватку. Будзем мы етыя балезні зорычкамі аграджацца, месічкам асвяшчацца. Ангалі храніцелі, храніце ету душу і ў дні і ў ночы, і на ўсякім Божым месцы. У чыстых палях і ў зялёных лугах там сталы засціланыя, кубы наліваныя, вот там табе і гуляць, і буяць, а раба Божага не чапаць. Цэраз святую суботу, маць-раку, давала Маці Прачыстая руку ад усіх злых чараўнікоў і чараўніц. Ёсць на Сіянскім моры, узлукамор'і выспа, на той выспі стаіць дуб на дванаццаць какатоў. На том дубі звіў сабе чоран воран гняздо і жыві-пражывай, і свой злой яд вынімай. А ня будзеш свайго злога яду вынімаць, будзець цябе Гасподзь Бог наказуваць вялікімі грозамі, вялікімі хмарамі і вялікімі перунамі»[212].

У гэтых замовах падкрэсліваецца, што яны накіраваны супраць нячыстай сілы, хоць на першы погляд іх можна аднесці да агульнаўжывальных, закліканых засцерагаць ад усемагчымых хвароб і пошасцей. Такім аспектам тут выступае гром-маланка, закліканая знішчаць нячыстую сілу, змесці яе са святой зямлі. Таму і нядзіўна, што ў гэтых вуснапаэтычных творах прысутнічаюць наступныя выразы: «разбіваець вялікаю грамою, пякучаю маланнёю», «будзець цябе Гасподзь Бог наказуваць вялікімі грозамі, вялікімі хмарамі і вялікімі перунамі».

Згадаем і тое, што побач з замовамі ў беларускім фальклоры існавалі і малітвы, якія адрозніваліся ад вышэйпрыведзеных тым, што іх проста так і называлі: «Малітвы». Абавязкова

---

[211] Замовы. Мн., 1992. С. 49.
[212] Тамсама. С. 50.

падкрэслім наступны факт: называлі і працягваюць называць самі інфарматары, бо з навуковага пункту погляду гэта тыя ж самыя замовы. Але раз іх спрадвеку так характарызавалі, дык ад гэтай характарыстыкі не будзем адыходзіць і мы. «Памолімся мы і паклонімся Госпаду Богу і Духу Святому, Тройцы Святой ядынай, і Прачыстай Мацеры Божай, і Святому васкрасенійку, чэснаму, міласэрнаму, і ўсім святочкам, гадавым празнічкам, кіеўскім, пячэрскім і рымскім, і ерусалімскім, і Ісакаву, і Якаву, і Антоняму і Хвядосаваму, і святому Юру і Ягору, і святому вотчу Міколу. І святы вотча Міколачка, вы скорыя памочнічкі, вы Божыя угоднічкі, вы вялікія малітвенікі, вы ж скоранька памагаеце, — гэтаму рабу Божаму чалавеку з'едзь вымаўляеце і злога чалавека на мхі, на балоты ссылайце. І найсвеншая Марыя, яна стаіць у храме Гасподнім, дзяржыць яна свае ключыкі залатыя пры стале, чараўніку і злой хваробе замыкае зубы, засылае яна яго і злую хваробу на мхі, на балоты, на ніцую лазу, на калючую грушу, дзе ж быдлы не бегаюць, дзе пціцы не лятаюць, дзе вужы-гады не жывуць — там няхай злая хвароба і злы чалавек пражывае і прабывае»[213].

Немалаважна і тое, што ў засцерагальных замовах і ў «Малітвах» або ў «Малітвах ад нячыстай сілы» паўсюдна сустракаюцца імёны святых, самога Ісуса Хрыста, Бога, Госпада, святой Прачыстай Маці, анёлаў, архангелаў, боскіх мясцін, традыцыйна і непарыўна звязаных з хрысціянскай рэлігіяй. Яно і зразумела, бо гэтыя вуснапаэтычныя творы часам свайго стварэння адносяцца не да эпохі развітога язычніцтва і нават не да ранняга, а ўжо да дасканала ўкаранёнага на тэрыторыі Беларусі хрысціянства. Як яскравы прыклад прывядзём наступную замову («Ад нячысцікаў, ад нячыстага злога чаравання»): «Дванаццаць ангелаў, дванаццаць апосталаў, Маці Божая пачаеўская, рабу Божаму на помач станавіся. Святы цар Давыд, на помач станавіся. Казанская Божая Мацер, рабу Божаму памогі дай, сахрані, Божа, памілуй, Маць Прачыстая, сам Ісус Хрыстос, раба Божага сахрані і памілуй ад вятроў, ад чарадзейнікаў, ад душагубнікаў, ад уразскае сілы. Сахрані, Божа, Маць Прачыстая, сам Ісус Хрыстос, сахрані і памілуй раба Божага ад чорнага вока, чорнага воласу, громкага голасу, ад сухоты грудзей, жывата, сэрца, ад ламаты, ад ташнаты, ад бядноты, ад уразскае сілы»[214].

---

[213] Замовы. С. 50.

[214] Демидович П. П. Из области верований и сказаний белорусов. С. 99—100.

У народзе нават тлумачылі адносна пэўнага часавага перыяду, калі нячысцікі былі найбольш актыўнымі і калі яны павінны былі ўвогуле знікаць, уцякаць, бо кожная прамаруджаная хвіліна пагражала ім пазбаўленнем жыцця: «Не па ўсіх месцах чорту можна блукаць па зямлі, напрыклад, яму нельга залятаць туды, дзе раслі лён, каноплі, таму што з іх выраблеяцца алей і прасфоры, якія пастаянна ўжываюцца ў царкве; чорту таксама нельга знаходзіцца ў вадзе ад Вадохрышча да Раства Іаана Прадцечы (Купалля), садзіцца на вярбу з Вербнай нядзелі да Вадохрышча і на ўсе наогул травы ад Раства Іаана Прадцечы да зімы. Беларус кажа, што чорт ад Вадохрышча да Вербнай нядзелі сядзіць на вярбе, з Вербнай нядзелі да Раства Прадцечы — на травах, а з Раства Прадцечы да Вадохрышча — у вадзе»[215]. Як бачым, тут падрабязна распісаны мясціны і перыяды, дзе нячысцікі ў той ці іншы час знаходзяцца і чым тут яны вымушаны займацца, а таксама каго павінны былі асцерагацца, каб іх назаўсёды не зжылі са свету. Усё скіравана на тое, што з пэўнай мясціны чарцей змывалі пры дапамозе крыжа, малебнаў, «святой вады» і іншых хрысціянскіх свят ды рытуалаў. «Вербніца. У гэты дзень вярбу свяцяць і з вярбы выганяюць нячыстага духа. Няма куды падзецца нячысцікам. Бягуць яны з гэтага дня ў траву. Настане Іванаў дзень, і іх з вады святой вадой выганяюць. Тады яны кідаюцца ў ваду і жывуць там да Хрышчэння. У гэты дзень іх пераганяюць зноў у лазу, калі апускаюць крыж на «Іардані». Так і ганяюць іх, як сабак, цэлы год»[216].

Але ўсё ж самай страшнай з'явай, самай пагражальнай і небяспечнай зброяй для чарцей была маланка з громам і перунамі: «Асцерагаючыся добрай сілы як праціўніка сатанінскай, нячысцікі асабліва баяцца граманоснай сілы — святых Юр'я і Іллі, з якіх першы кіруе грамамі вясною, а апошні — у астатні час, да самай глыбокай восені. Людзям ніколі не пералічыць, колькі тут гіне чарцей: дакладна вядома, што кожны ўдар грому абавязкова трапляе ў нячысціка, а калі маланка бліснула накрыж і запаліла прадмет, за якім ці ў якім несумненна схаваўся нячысцік, — апошні загінуў»[217]. М. Нікіфароўскі па-свойму тлумачыў і наступны факт: «Пярун — гэта нішто іншае, як стрэл, якім святы Юрый забівае чарцей. Пачуўшы першы ўдар, астатнія чэрці пачынаюць хавацца за роз-

---

[215] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 12.

[216] Пщелко А. Р. Древнеславянские праздники // Витебские губернские ведомости. 1904. № 165. С. 2.

[217] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 28—29.

ныя прадметы, жывёл і людзей, якія маюць мала «хрышчонага», прычым накіраваны ў чорта ўдар часам трапляе не ў яго, а ў прадмет, які засланяў яго. Таму, калі пачынаюцца грымоты, трэба перахрысціцца і перахрысціць месца вакол сябе, каб не падступіўся чорт»[218].

Тое ж самае падкрэсліваецца і ў рускім фальклоры: «Паводле народнага павер'я, у час навальніцы чэрці любяць хавацца ў чорных калматых жывёлінах, а таму, як толькі пачынаецца непагода, з хацін выганяюць усіх чорных катоў і сабак, каб пазбегнуць нябеснага полымя. Хаваюцца чэрці пад высокімі дрэвамі, залязаюць у дуплы, у пусты посуд у хацінах (адсюль звычай пераварочваць перад навальніцай посуд уверх дном, зачыняць вокны і дзверы ў засцярогу ад пранікнення ў жыллё нячыстых духаў). Пажар ад маланкі трэба было тушыць не вадою, а малаком, іншыя меркавалі, што ад чорнай каровы»[219].

У некаторых выпадках згадвалася і канкрэтная зброя Перуна, святога Іллі ці Юрыя — гэта «страла» ці «каменная сякерка, якая падала з неба і трапляла прама ў нячысціка». Тлумачылася паходжанне гэтай адмысловай зброі па-рознаму, але сутнасць заставалася адной і той жа: яна прызначалася для пазбаўлення чарцей жыцця. «Самае надзейнае сховішча чорта ў час навальніцы — пад мяжой, у вадзе, пад шляпкай грыба, «яруйкі», чортавага грыба. Знойдзеныя пасля навальніцы ў зямлі «грамавыя стрэлы» (беламніты, сплавы, якія ўтвараліся ад зваркі пяску пасля ўдару маланкі) былі зброяй, якая заставалася пасля бітвы Іллі прарока з дэманамі; і выкарыстоўвалі іх для вылячэння розных хвароб і псаванняў. Арлоўскія варажбіты-жанчыны клалі «стрэлкі» ў кружкі з халоднай вадой, чыталі над імі малітвы-замовы, затым бралі ў рот замоўленай вады, пырскалі ёю на хворага, давалі піць, выймалі «стрэлкі» з кружкі і рабілі крыжападобныя ўколы на целе хворага»[220]. М. Федароўскі таксама згадваў пра такі звычай: «...Каб д'ябла адстрашыць ад свае стайні, гаспадары вешаюць у ёй т. зв. «Стралу», г. зн. сякеру ці камень з каменнай эпохі, якіх лічаць справай рук Бога»[221]. Яшчэ і ў наш час на Палессі абавязкова адзначаюць, што падчас навальніцы вяскоўцы выкідваюць з хацін на падворкі сякеры і робяць яны гэта для таго, каб у іхнія будынкі не ўдарыла маланка (Пярун), бо калі дзейні-

---

[218] Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи. С. 212.

[219] Русский демонологический словарь. С. 607.

[220] Тамсама.

[221] Federowski M. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. S. 317.

чаць такім чынам, то сякера выступала ў якасці надзвычай моцнага абярэга.

Нават у сваёй свядомасці чалавек не мог дазволіць чарцям валадарыць на працягу сутак, таму іхняя ўлада над усім светам была абмежавана толькі цёмным перыядам — ноччу. З надыходам світанку, а дакладней, разам з трэцім пеўневым спяваннем, нячысцікі вымушаны былі панічна ўцякаць, залазіць, ушчэмлівацца ў свае сховы. «Нячысцікаў шмат размнажаецца толькі ўвосень, менш — зімою і зусім мала — увесну, да першага грому — магутнага знішчальніка іх на працягу ўсяго лета. Нямала гіне чарцянят пры самім іх нараджэнні. Напрыклад, калі момант нараджэння чарцяняці супаў з паўдзённым ці паўночным крыкам пеўня, які нябачна знаходзіўся паблізу; нованароджаны гіне ад «разрэзу», г. зн. ад уздзеяння пеўневага голасу; ён рассякаецца папалам, прычым раз'яднаныя часткі ўжо не могуць з'яднацца зноў»[222].

Добрай засцярогай ад уздзеяння чорта на чалавека лічылі ў народзе ядловец. Прыгадаем, што ядловец вельмі актыўна выкарыстоўвалі людзі ў якасці абкурваючага сродка, пры ўзнікненні паморкаў, для «забіцця» нячыстага духа, які смяротна паражаў шматлікіх людзей. Яго вычляняльныя якасці ўжываліся напрамую супраць чорта (чарцей): «Каб адагнаць д'ябла, трэба пакадзіць ядлоўцам»[223].

З другога боку, гаварылі, што мак чалавеку нельга есці, захоўваць дома, бо гэта «сродак», памочнік чорта (д'ябла): «У самую хвіліну канання чалавека д'ябал кідае на анёла жменю маку, узятага ад ведзьмы. Анёл засыпае, д'ябал хапае душу»[224].

Нашы продкі раілі сваім нашчадкам нават, як засцерагчы сваю жывёлу ад уздзеяння нячыстай сілы (нячысціка): «Каб чорт не ездзіў на каню, то трэба яго чалавечым памётам вышмараваць альбо лепш павесіць сароку забіту там, дзе конь стаіць, бо за памёт чалавечы са злосці пераломіць ногу каню альбо праб'е чым каня»[225].

Сярод найбольш папулярных і ўжывальных у народзе назваў сустракаюцца наступныя: д'ябал, сатана, бес, нячысты дух, люцыпар, нялёгкая сіла, злы, анчар, анчыпар, Нічыпар, анцыпар, Сатон д'ябальскі, лапцыхфір, анціпка бяспяты, кадук, паралюш. Да менш ужывальных можна аднесці: «лукавого, врага, шута, окаяшку, черного, немытика, анчутку, куцого,

[222] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 28.
[223] Сержпутоўскі А. К. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. С. 275.
[224] Kibort J. Wierzenia ludowe w okolicach Krzywicz w powiece Wilejskim. S. 393.
[225] Federowski M. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. S. 272.

корнахвостика, лысого, пралика и др.»[226]. У «Русском демонологическом словаре» чытаем наступнае: «Анчутка беспятый, беспятый, еретик, измоден, корявый, косматый, красавец, хвостатый, лемба (олонецкое), лукавый, луканька, лысый, некошный, немытик, неумытый, нехороший, нечистый, отяпа, супостат, поплешник, рогатый, синий, синец, черная сила, черный шут, шайтан, шехматик, шиликун, шиш, шишко, шишок»[227]. У Ч. Пяткевіча згадваецца наступнае: «З гэтай легендай звязаны некаторыя назвы, нададзеныя чорту: чорт, чорт з балота, чорт лазаты, альбо чорт лесавы, чорт смаляны, чорт кашлаты, чорт рагаты, чорт кульгавы альбо храмы, чорт з лапамі. Іншыя назвы: кадук, бес, сатана, нячыстая сіла, нячысты, нялёгкая сіла (нялёгкі), ліха, штось, нешта, яно, дамавік, дамавы альбо хлоплік (хохлік)»[228].

Зыходзячы толькі з гэтых назваў, можна адзначыць, што нячысцік характарызаваўся і атрымліваў «імя ўласнае», улічваючы многія ўласцівасці: месцажыхарства, паводзіны, афарбоўка, сіла, займаемае становішча, голас, хітрасць і г. д. Таму і нядзіўна, што чарцямі назвалі ўсемагчымую брыдоту, нешта нетлумачальнае, незразумелае, якое падаўляе здаровы сэнс, думку, прымушае баяцца, палохацца, засцерагацца і запалохваць іншых. Такая атмасфера страху і баязлівасці выклікала адпаведна і ўзнікненне нейкіх новых мянушак-назваў у адносінах да чорта. Праўда, і яны атрымліваліся больш абстрактнымі, ахапляючымі амаль усё цяжкатлумачальнае ці ўвогуле нетлумачальнае. Таму дзіўна, здавалася б, адносіць да такіх назваў словы тыпу: «Ён», «Сам», «Увесь», «Чорны», «Змрочны», «Суровы».

Тое, што не паддавалася тлумачэнню, станавілася абагулена-абстрактнай нячыстай сілай, якая ў размовах заўсёды ідэнтыфіцыравалася як... чорт. Значэнне не раскрывалася больш шырока, каб знайсці нейкія пэўныя прызнакі, але падразумявалася дэманалагічная істота, і не было асабліва важна, дзе, у якіх абшарах яна гаспадарыла: у полі, лесе, балоце. Пры больш пільнай і ўважлівай «класіфікацыі» можна было б весці гаворку пра палевіка, лесавіка, вадзяніка ці багніка, бо сустракаліся пэўныя рысы і ўласцівасці іхніх вобразаў, але нельга забывацца і пра тое, што менавіта ўсе гэтыя разрозненыя персанажы ўтваралі адзінае, сумарнае паняцце — нячыстую сілу.

---

[226] Мифологический словарь. М., 1990. С. 595.

[227] Русский демонологический словарь. С. 595.

[228] Pietkiewicz Cz. Kultura duchowa Polesia Rzeezyckiego: Materjaly etnograficzne. Warszawa, 1938. S. 188.

У некаторых выпадках робіцца спроба абагуліць назву нячысціка (нячысцікаў) ці ўвогуле ўсіх чарцей або праяў нячыстай сілы. Не выключана, што такое разуменне ідзе з надзвычай даўніх часоў, а іменна з таго перыяду, калі адбывалася зараджэнне, а потым і станаўленне ранніх форм язычніцкай рэлігіі. Пад такімі паняццямі хавалася ўсё надзвычай магутнае, запалохваючае і разам з тым не зразумелае для розуму патрыярхальнага чалавека.

Ваўкалак. Найбольш часта ваўкі-драпежнікі асацыіраваліся ў народнай свядомасці з зімовай ноччу. Былі яе своеасаблівым сімвалам. Справа ў тым, што да гэтага часу маладыя ваўчаняты падрасталі, дужэлі, і старыя, спрактыкаваныя звяры збіралі іх у «гайні», «зграі», «цечкі». Акрамя гэтага, нашы продкі амаль заўсёды звязвалі вобраз воўка са смерцю. Відаць таму, што амаль любая сустрэча з лясным гаспадаром заканчвалася трагічна для чалавека. Людзі сцвярджалі, што воўк — гэта прамая сувязь зямлі з сонцам. Магчыма, падставай для такога сцвярджання паслужыла нестамляльнасць звера («воўка ногі кормяць»). Трэба ўлічваць яшчэ і той факт, што ў далёкія часіны кожнае паасобнае племя мела свайго татэма. Звычайна выбіралі мядзведзя, лісіцу, воўка і іншых звяроў. Кожнага бралі за нейкія ягоныя моцныя і непаўторныя рысы, якія вылучалі гэтага звера сярод астатніх. У міфалагічных уяўленнях многіх народаў свету вобраз воўка асацыіраваўся з вобразам правадыра баявой дружыны або нават самога бога вайны і пачынальніка плямёнаў. Таму і паляўнічыя, і воіны з асаблівым задавальненнем і ахвотай пераапраналіся менавіта ў воўка. Воінаў захапляла ў гэтым вобразе моц і нестамляльнасць. Агульным і папулярным з'яўляецца сюжэт аб выхаванні старэйшыны роду або яго дзяцей ваўкамі. Англійскі даследчык Э. Тайлар пісаў: «Славянскае народнае паданне гаворыць пра ваўчыцу і пра мядзведзіцу, якія ўскармілі двух звышнатуральных блізнюкоў: Валігару, які рухаў, і Вырвідуба, які вырываў дубы з каранямі. Германія мае легенду пра Дзітэрыха, якога празвалі Вольфдзітрыхам. Імя сваё ён атрымаў ад ваўчыцы, якая ўскарміла яго. У Індыі той жа сюжэт паўтараецца ў казцы пра Сатавагана і львіцу, пра Сінг-Бада і тыгрыцу. Існуе таксама легенда, якая апавядае пра Бурта-Чына — хлопчыка, які быў кінуты ў возера, выратаваны ваўчыцай і стаў легендарным заснавальнікам турэцкай дзяржавы. Нават дзікія юракарэ ў Бразіліі расказваюць пра свайго боскага героя Ціры — выратаванага і выкармленага самкай ягуара»[229].

[229] Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 127.

У якасці бога вайны воўк выступаў, у прыватнасці, у індаеўрапейскіх міфалагічных традыцыях, якія адлюстроўваліся ў той ролі, якая адводзілася воўку ў кульце Марса ў Рыме і ва ўяўленні пра двух ваўкоў, што пастаянна і паўсюдна суправаджалі магутнага і грознага Одзіна — германскага бога вайны — у якасці двух яго верных сабак. Таму адпаведна і самі ваўкі ці члены племені ўяўляліся ў выглядзе ваўкоў ці іх называлі ваўкамі і даволі часта накідалі на плечы звярыныя шкуры адпаведнай пароды падчас свят, пра якія паведамлялася яшчэ ў візантыйскіх першакрыніцах. Паводле хецкага тэксту звароту цара Хатусіміуса (XVII ст. да н. э.) да войска, яго воіны павінны быць адзіныя і маналітныя, як «род воўка». Аналагічнае паданне аб вайсковай дружыне як воўчай зграі вядома ў сванаў, на Каўказе. Багам вайны ў розных народаў прыносілі шматлікія паднашэнні і ахвяры. Сярод ахвяр пераважалі ваўкі, сабакі, а таксама (даволі часта) «людзі, якія сталі ваўкамі» (паводле старадаўняга агульнаіндаеўрапейскага падання, чалавек, які здзейсніў жудаснае, страшнае злачынства, сам станавіўся воўкам). Напрыклад, вядомы філосаф Платон асацыіраваў «выгнанніка-воўка з чалавекам цяжкага злачынства».

Старажытныя грэкі пачыналі з пакланення Зеўсу Лікейскаму (грэч. «лікас» — воўк). Калісьці гэты бог патрабаваў ад іх нават чалавечых ахвяр. Урачыста праходзілі луперсаліі — воўчыя святы і ў Старажытным Рыме, таму што легендарныя заснавальнікі горада былі ўскормлены ваўчыцай.

Нагадаем і пра вялетаў — ваўчкоў — люцічаў. Не выключана, што люцічамі ў вялетаў называлі ваяроў-звяроў, г. зн. тых ваяроў, якія імітавалі ў баі звера-татэма. Скандынаўскія берсеркі — «тыя, хто ўцелаісціўся ў мядзведзя», або вільдзімы — «тыя, хто ўцелаісціўся ў воўка». Такія ваяры-звяры былі ў кельтаў і германцаў, яны складалі саюзы-дружыны з прадстаўнікоў розных этнасаў і жылі ў весях-лагерах асобна ад сялян. Тацыт пісаў, што ваяры-звяры былі самымі доблеснымі з усіх ваяроў. Лагічна, што падобны інстытут ваяроў-звяроў існаваў і ў вялетаў. Частка вялецкіх ваяроў прытрымлівалася магічнарытуальнай традыцыі пераўвасаблення ў воўка: нашэнне воўчай шкуры, імітаванне павадак гэтага звера (дарэчы, ад слова «выць» утварылася, мабыць, і само вызначэнне чалавека, які змагаецца з некім — вой). Незнаёмы з дахрысціянскімі традыцыямі свайго народа летапісец адзначыў, што ліцвіны «вовчии невыправные скуры носили», і тлумачыў гэта іх еднасцю, а на самой справе зафіксаваў адзін з важных элементаў магічнарытуальнай традыцыі — пакланенне воўку. І ў нашых суседзяў

украінцаў да XX ст. жыло ўяўленне пра ліцвінаў як пра чараўнікоў і ваўкалакаў. Такі погляд да ліцвінаў нарадзіўся ва ўкраінцаў у далёкім мінулым, калі іх продкі сутыкаліся з ваўкамі-люцічамі. Параўнаем і адно з расійскіх азначэнняў чараўніка — лютадзей, якое, праўдападобна, утварылася ад наймення «лютвін». Нельга не згадаць і пра тое, што ёсць вельмі старое славянскае паданне, быццам бы белы воўк боскага паходжання. На Беларусі ён называўся каралём усіх звяроў.

Яшчэ «бацька сусветнай гісторыі» Герадот запэўніваў, што неўры, якія быццам бы жылі паблізу ракі Піны і потым рассяліліся сярод славянскага племені будзінаў (першабытных жыхароў даліны Прыпяці), усе былі чараўнікамі і кожны з іх хоць адзін раз у год ператвараўся на некалькі дзён у воўка. Далей сцвярджалася, што існаваў звычай насіць кажух поўсцю наверх і менавіта гэта дало падставы для меркавання пра ператварэнне чалавека ў воўка. Мабыць, Герадот на ўласныя вочы бачыў, як мясцовыя жыхары пераапраналіся (ці імкнуліся зрабіць гэта) у нейкіх пэўных звяроў падчас язычніцкіх свят, цесна звязаных з каляндарна-абрадавымі звычаямі, з земляробчымі цыкламі тагачасных жыхароў.

Англійскі даследчык Э. Тайлар пісаў адносна гэтага: «У часы Аўгусціна варажбіты пераконвалі сваіх кліентаў, што пад уздзеяннем вядомых ім слоў яны могуць ператварыць іх у ваўкоў, і ў параўнаўча яшчэ недалёкія часы згадвалася выкарыстанне для гэтай мэты мазі. Старажытнаскандынаўскія сагі згадваюць пра ваўкоў-пярэваратняў і «аб мяняючых свой воблік», якія лютавалі страшэнна асабліва падчас найбольшага ўплыву нячыстай сілы. Датчане бачылі пярэваратня ў чалавеку, у якога сыходзіліся бровы — гэта надавала яму падабенства з матыльком — адвечным вобразам душы, якая гатова паляцець і ўвайсці ў іншае цела. У апошні год вайны паміж шведамі і рускімі жыхары Кальмара сцвярджалі, што шматлікія ваўкі, якія наваднілі гэтую мясцовасць, былі нішто іншае, як пераўвасобленыя шведскія палоннікі. Ад легенды Герадота пра неўраў мы можам прасачыць гэтую ідэю на славянскай глебе, дзе гаварылася пра лівонскіх варажбітоў, якія, купаючыся ў рацэ, на 12 дзён ператвараліся ў ваўкоў. У славян было шырока распаўсюджана павер'е, што ваўкі, якія ў лютыя зімы нападаюць на людзей, — гэта ніхто іншы, як «вілкалакі» — людзі, якіх пераўвасобілі ў ваўкоў пад уздзеяннем чараўніцтва. У Германіі, асабліва на Поўначы, да гэтага часу не зніклі апавяданні пра воўчыя паясы, лічаць, што ў снежні не трэба размаўляць пра ваўкоў, называць іх па імёнах, бо ў адваротных

выпадках могуць разарваць пярэваратні. Англійскае слова «вервольф» адлюстроўвае старажытнае павер'е гэтай краіны, і калі на працягу стагоддзяў яно іграла нязначную ролю ў англійскіх народных паданнях, то гэта не трэба прыпісваць недахопу павер'я, а, хутчэй за ўсё, — недахопу ваўкоў»[230].

Меў рацыю Ф. Буслаеў, калі сцвярджаў, што «паданні класічных народаў пра сірэнаў, кентаўраў, фаўнаў былі змешаны з нацыянальнымі вераваннямі ў пярэваратняў-ваўкоў, ці ваўкалакаў... Такім чынам у гэтай невыразнай вобласці сярэднявечных вераванняў народнае непрыкметна пераходзіла ў запазычанне і гэтае запазычанае, гэткае ж прыгожае і незвычайнае, лёгка падраблялася пад народнае»[231]. Трэба адзначыць, што патрыярхальныя людзі на працягу некалькіх стагоддзяў, а пасля і тысячагоддзяў вельмі часта «прыкрываліся» воўчай шкурай як у прамым, так і ў пераносным сэнсе слова ў пошуках сілы, выноснівасці, храбрасці, нестамляльнасці, а найболей, мабыць, беспакаранасці. Толькі гэтае празмернае памкненне да таго, каб дзейнічаць беспакарана, прывяло да зусім іншага выніку — лікантрапіі — стану душы, знаходзячыся ў якім, чалавек адчувае сябе сапраўдным воўкам і становіцца з гэтай нагоды сацыяльна небяспечным, здольным на любое гвалтоўнае дзеянне ці на забойства.

Вяліся ў гэтым напрамку і тэалагічныя спрэчкі, якія завяршаліся вынікам, што д'ябал не ператварае чалавека ў воўка, а толькі ахутвае яго воблакам і прымушае іншых бачыць у ім звера. Нараджаецца пярэварацень ад нармальнай жанчыны, якая, праўда, грашыла з... чортам. Ці пярэваратнем. Толькі яна зацяжарыла і ўжо нічога нельга выправіць — дзіця належыць цёмным сілам. Больш звычайны выпадак з'яўлення на свет пярэваратня — калі ў чалавека ўвайшоў д'ябал і кіруе ягонай душой. У абодвух выпадках ахвяра ніякай сілай волі не можа справіцца з ракавой метамарфозай. Можна таксама заразіцца лікантрапіяй падчас кантакту з пярэваратнем — праз парэз скуры, калі туды трапляе сліна чалавека-звера, ці ад укусу. У некаторых усходнееўрапейскіх паданнях на пярэваратня няма ніякай управы — нават крыжам нельга запалохаць ці адвадзіць.

Асаблівыя выпадкі пярэваратніцтва, — калі зло само шукае выйсце з чалавека, і ён сам імкнецца стаць страшыдлам. Падчас гульбішчаў ведзьмаў такія людзі на перакрыжаваннях да-

---

[230] Тайлор Э. Б. Первобытная культура. С. 146—147.

[231] Буслаев Ф. И. О литературе. Исследования. Статьи. М., 1990. С. 49.

рог ці на ўскрайках лесу пакідаюць зблытаныя каўтуны (валасы, кавалачкі скуры, кропелькі крыві). Д'ябал старанна збірае ўсе гэтыя паднашэнні і адорвае нягоднікаў асаблівым уціраннем, якое складаецца з частак жабы, змяі, вожыка, лісіцы і, канешне ж, воўка. У поўню той, каму ўцерлі гэтую мазь, становіцца пярэваратнем. У быту яго можна пазнаць па запаўшых вачах, якія свецяцца ў цемры, па шалудзівых нагах, па поўсці на далонях, па тым, што ўказальныя пальцы ў іх даўжэй за сярэднія, а пры маладзіку ў іх на сцягне выступае выразны таямнічы знак. Таксама прыкметай ваўкалака, як і героя-воўка, паводле паданняў усходніх славян, з'яўляецца прыкметная ад самага нараджэння «воўчая поўсць».

Вядомы даследчык беларускай этнаграфіі і фальклору П. Шпілеўскі прысвяціў тэме пярэваратняў у нашай міфалогіі асобную працу, якая так і называецца «Исследование о вовколаках». Вельмі цікава ён разважае пра паходжанне гэтага вобраза не толькі ў беларускай народнай творчасці, але і ўвогуле на ўсёй славянскай прасторы. «Ваўкалака (ці ваўкалека), — пісаў вучоны, — пярэварацень, г. зн. чалавек, якога ператварыў хто-небудзь ці ператварыўся сам па сабе, па ўласнаму жаданню, у воўка»[232].

На Украіне існуюць паданні пра ваўкалакаў — аднавокіх і нават сінявокіх лахматых пярэваратняў. Адсюль і сама назва слова: *ваўкалака, ваўкалека, влъколекъ, віўкалік* будзе азначаць: воўк-прадказальнік, чараўнік, які мае сілу і здольнасць зачараваць, ператварыць кагосьці ў воўка пры дапамозе якога-небудзь зелля. Тут значна звужаецца здольнасць якраз-такі ўсёмагутных напаўлюдзей-напаўваўкалакаў[233].

Ус. Іванаў падкрэслівае, што «гэтае словазлучэнне («воўчая поўсць». — *А. Н.*) дазваляе растлумачыць народную этымалогію назвы. Але найбольш старажытная назва гэтай формы, відаць, складалася са значэння назваў воўка і мядзведзя (пруск. flok — мядзведзь, літ. lokus). Другой старажытнай назвай ваўкадлака (так у аўтара. — *А. Н.*) у славянскай мове было слова, створанае ад дзеяслова «vedati», «знать»: укр. «віщун» (вовкун), «воўк-пярэварацень». Агульнаславянскім з'яўляецца ўяўленне пра тое, што ваўкалак з'ядае месяц ці сонца пры зацменні («влъкадлаци луну изъедоша или солнце») у сербскім рукапісе XIII стагоддзя»[234].

---

[232] Шпилевский П. Исследование о вовколаках // Отдельный оттиск «Москвитянина». М., 1853. Т. 2. С. 3.

[233] Тамсама. С. 5.

[234] Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1987. Т. 1. С. 243.

Трэба адзначыць, што назва пярэваратня ў розных народаў гучыць па-рознаму. Гэта і не здзіўляе. Але нават у роднасных славянскіх мовах яна абазначаецца рознымі словамі. Напрыклад, сербахарв. *вукаўлак, ванкадлак,* славен. *волкодлак,* балгар. *вілколак, върколак,* ст.-слав. *влъкадлакъ, вурколакъ,* польск. *вілкодлек,* чэш. *вікадлак* і г. д. Болей таго, нават у паасобна ўзятай беларускай міфалогіі пярэварацень мае некалькі назваў — *ваўкалак, ваўкалака, ваўкулак, ваўкадлак, ваўкадліна, ваўкадлышча, ваўкадліца.*

Станавіліся ваўкалакамі ў пераважнай большасці прымусова ці, дакладней, пад уздзеяннем нейкіх звышнатуральных сіл, якія моцна ўздзейнічалі на патрыярхальнага чалавека. П. Шпілеўскі адзначаў: «Пад уздзеяннем нячыстай сілы... чалавек можа быць ператвораны ў разнастайныя прадметы — адухоўленыя і неадухоўленыя»[235]. Болей таго, перакінуцца ў пярэваратня можна было і пры іншых абставінах. «Цераз нядзелю паехаў я з кумам на млін. Пабулі на мліне, едам назад. І сталі мы коней пасаваць. І мне стала так на сэрцы тошна, так нудна, і захацелася мне вот небесцераменна цераз хамут пралезці. Як я пралез, так і стаў ваўком і пабег»[236]. П. Шпілеўскі дадаваў: «Каб ператварыцца ў адвольную жывёліну, чалавек уторкваe ў глухім месцы лесу, аддаленай пусткі дванаццаць аднолькавых нажоў у зямлю, вастрыём угору, і тройчы куляецца праз іх, імкнучыся не скрануць нажоў з месца. Пасля першага куляння чалавек траціць дакладныя рысы свайго твару; пасля другога — застаецца бясформенная жывой істотай, пасля трэцяга — набывае поўны выгляд жывёліны, у якую пажадаў ператварыцца»[237].

У гэтага ж даследчыка ёсць зафіксаванае меркаванне адносна таго, як можна пераўвасобіцца ў жывёліну, якая валодае сілай і кемлівасцю значна ў меншай ступені, чым воўк, напрыклад у лісіцу або ў птушак: сароку, варону. Але ў некаторых выпадках і ў воўка тут жа пераўвасабляліся і, што самае дзіўнае, пры тых жа самых умовах, проста мянялася колькасць уторкнутых нажоў, праз якія павінен быў перакульвацца будучы ваўкалак. «Для пераўтварэння ў воўка, лісу, тхара ці ласку дастаткова сямі нажоў, праз якія адбываецца тое ж трохразовае кулянне. Але каб ператварыцца ў дробную птушку, у паўзуна ці ў кузурку, можна абысціся і без нажоў, толькі з дапа-

---

[235] Шпилевский П. Исследование о вовколаках. С. 18.
[236] Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 174.
[237] Шпилевский П. Исследование о вовколаках. С. 3—4.

могаю асінавага пня, які, калі ссякуць дрэва, не хрысцяць: чалавек хапаецца за верхні край пня і імкліва куляецца праз яго — на другім баку ён адразу робіцца жаданай жывёлінай»[238].

На думку старадаўніх беларусаў існавала два віды ваўкалакаў: ваўкалакі-знахары і няшчасныя ахвяры, ператвораныя ў ваўкоў. Першых нашы продкі надта ж ужо баяліся, а другіх, наадварот, шкадавалі. Ваўкалакі-чараўнікі — гэта самыя страшныя з пярэваратняў. Паводле народных пераканаанняў, у іх засвойваюцца злыя і сквапныя людзі, якія пастаянна каму-небудзь зайздросцілі і з-за гэтага не мелі спакою. Стаць ваўкалакамі — гэта іхняе свядомае памкненне, адзінае на ўсё жыццё, бо ў воўчай шкуры можна беспакарана рабіць зло людзям, вымяшчаць на іх уласную помсту і незадавальненне. Гэта з аднаго боку, а з другога — ніхто цябе не паспее заўважыць, тым болей злавіць, каб звесці рахункі. Такое можа здарыцца хіба што толькі выпадкова. Пераўвасабляючыся ў ваўкоў, такія людзі-чараўнікі імкнуліся засвоіць звярыныя звычкі, іхнюю драпежнасць і крыважэрнасць, каб быць такімі ж лютымі і раз'юшанымі, як і сапраўдныя звяры. Болей таго, лясныя драпежнікі часцей за ўсё нападалі на хатніх жывёл і толькі ў рэдкіх выпадках іхнімі ахвярамі станавіліся людзі. Ваўкалакі-чараўнікі, засвоіўшы пажаданыя ім рысы ды ўласцівасці ваўкоў, яшчэ і выдатна ведалі паводзіны людзей, іхнія слабыя і моцныя бакі. Таму падпільноўвалі толькі выключна вясковых жыхароў, а сярод іх — жанчын і дзяцей, бо з імі можна было расправіцца без асаблівых перашкод і цяжкасцей. Нават ужо калі ахвяра была нежывая, то ваўкалакі не проста елі яе, а рабілі гэта надзвычай жорстка, бязлітасна. Напрыклад, з дзіцяці ці жанчыны дашчэнту выпівалі кроў, высмоктвалі мозг, а само цела пакідалі на месцы злачынства, тым самым нібы сцвярджаючы астатнім вяскоўцам, што нічога не баяцца і будуць выраблять гэтакія штукарствы і надалей.

У некаторых легендах і паданнях, павер'ях і былічках тлумачыцца, што ваўкалакамі чараўнікі станавіліся не толькі для помсты, але і для таго, каб узбагаціцца, перакінуўшыся ў воўчую шкуру. Існавала нават агульнавядомае павер'е, паводле якога вынікала, што чараўнік-чалавек мог вельмі лёгка зрабіцца ваўкалакам, так як ён ужо знаходзіўся ў непасрэднай сувязі з нячыстай сілай, што гэтую сувязь заставалася толькі замацаваць. Рабілася гэта наступным чынам. Такі будучы пярэварацень распісваўся ўласнай крывёй на паперы, якую падсунулі яму пасланцы нячысцікаў.

---

[238] Шпилевский П. Исследование о вовколаках. С. 4.

Здаралася, што нават адзначалася, куды ваўкалакі-пярэваратні зносілі здабытыя каштоўнасці. Праўда, падкрэслівалася таксама, што пярэварацень-чараўнік ужо не толькі адшукваў скарбы, але і нападаў дзеля гэтага на багатых падарожных, гандляроў і г. д. Ён мог распраўляцца ў адзіночку з цэлым абозам. За сабою, звычайна, не пакідаў слядоў ці, калі дзейнічаў, то рабіў усё так імгненна, што ніхто не паспяваў яго заўважыць. Характарызуючы ваўкалакаў гэтакага плана, інфарматары паведамлялі пра іх вялізны рост, густую поўсць і нечуваную сілу.

Часта згадвалі таксама, што ваўкалакі-чараўнікі не толькі ўзбагачаліся і дапамагалі рабіць гэта ўсялякім нячысцікам, але і маглі значна паўплываць на гаспадарчы працэс: не было ўраджаю, здараліся засухі і лютыя маразы, усялякія пошасці і нечаканыя пажары. У гэтым можна бачыць і тое, што патрыярхальныя продкі не заўсёды маглі правільна растлумачыць з'явы прыроды, сілы стыхіі, якія даволі часта турбавалі іхняе жыццё, і таму імкнуліся знайсці вінаватых сярод людзей са свайго бліжэйшага асяроддзя.

Пра ваўкалакаў — няшчасных ахвяр — у фальклоры захавалася зусім іншая, адваротная, памяць. Справа ў тым, што іх, у пераважнай большасці вуснапаэтычных твораў, шкадавалі, бо яны ж пераўвасобіліся ў воўчую шкуру не па ўласнаму жаданню. Яны да ўсяго гэтага ўвогуле не імкнуліся. Іх заклялі злыя чараўнікі, яны ўхапілі нейкія заклятыя прадметы, ці, ведаючы, што гэтак рабіць нельга, зрабілі нешта (пераступілі, пераскочылі, пералезлі і г. д.). Недарма П. Шпілеўскі пісаў: «Зусім інакш глядзяць у Беларусі на ваўкалакаў другога віду, г. зн. на ахвяр знахарскіх ператварэнняў... Кажуць, што гэтыя ваўкалакі зусім ручныя, як хатнія жывёлы, — выюць вельмі жаласна ці то па-воўчы, ці то па-сабачы, а часта глуха стогнуць, як цяжка хворыя людзі, таму што, нягледзячы на ператварэнне ў ваўкоў, яны не трацяць чалавечых пачуццяў і нават, у некаторай ступені, разумнай свядомасці. З выгляду гэтыя ваўкалакі — зусім як ваўкі, толькі большай часткаю бываюць аднавокія і нават сляпыя на абодва вокі»[239].

Такі ваўкалак не здольны на вялікую шкоду, адзінае, што ён можа зрабіць назло сумленнаму гаспадару, дык гэта нанесці ўрон хатнім жывёлам і птушкам, — трэба ж нечым карміцца. На людзей, ні на жанчын, ні на малых, ён ніколі не нападаў. Не таму, што баяўся, а таму, што ў яго будзённым жыцці

[239] Шпилевский П. Исследование о вовколаках. С. 10.

таксама была свая сям'я і адпаведна дзеці. Знаходзячыся ў воўчай шкуры, ваўкалак ніколі не быў пазбаўлены чалавечых пачуццяў і спагадлівасці. Часам ён нават у адкрытую дапамагаў бедным пастушкам, сваім з'яўленнем папярэджваў аб нападзе ваўкоў. У фальклорных творах адзначалася таксама, што даволі часта ваўкалакаў сустракалі зусім побач з чалавечым жыллём, але ніякага пераляку ці страху ён не наганяў, наадварот, выклікаў спачуванне сваім выглядам і паводзінамі. Вельмі многае ў ім нагадвала воблік бедалагі-жабрака ці падарожнага, які шмат блукаў па белым свеце і нечым (або некім) параніўся ці захварэў па дарозе. Ляжаў на тым самым месцы і канаў, галосячы над уласным лёсам-доляю, клікаў да сябе на дапамогу. У такім становішчы яго найболей і сустракалі людзі.

У вуснапаэтычнай творчасці можна знайсці шматлікія прыклады, у якіх гаворыцца пра няшчасных людзей, што былі ператвораны ў ваўкалакаў падчас вяселля. Гэта вельмі шырока вядомы сюжэт і карыстаўся ён папулярнасцю не толькі ў нас, але і ў суседніх народаў таксама. Пераўвасобіць маглі жаніха (маладая ў такіх выпадках увогуле чамусьці не згадваецца). Але найбольш часта матывы пераварочвання ў ваўкоў-ваўкалакаў датычыліся непасрэдна ўсяго вяселля, а не паасобных яго ўдзельнікаў. Тут толькі ўжо ўдакладняецца нейкая пэўная колькасць, мабыць, магічная лічба, якой уласцівы быў нейкі чароўны падтэкст. Праўда, звычайна традыцыйная лічба 13 адсутнічае, як і 6 і 9, затое прысутнічае 12 ці якая іншая цотная лічба, найбольш верагодная 8 або 10. М. Нікіфароўскі таксама адзначаў: «Гвалтоўнае ператварэнне ў ваўкоў можа быць здзейснена над такім вясельным поездам, дзе едзе 12 асоб. Зласлівы чарадзей робіць гэта ператварэнне пры самым ад'ездзе: з вядомымі яму аднаму заклінаннямі ён кідае праз поезд гарошыну, узятую са струка з 12 зернямі; робіць гэта і ў час, калі едзе вяселле, перацягваючы нітку цераз дарогу. Часцей за ўсё магутны чарадзей ператварае вяселле моцным заклінаннем — што зручней зрабіць на месцы, дзе сустрэліся і пабіліся два вяселлі. Дзе б не было зроблена ператварэнне, яно ўсё-такі часовае, і ні адзін чарадзей не можа ператварыць на ўсё жыццё, як не можа зрабіць ператварэнне на цотную колькасць гадоў»[240].

Бясспрэчна, што на любым вяселлі імкнуліся хоць неяк засцерагчыся ад такіх непажаданых здарэнняў. Не запрашалі і не дапускалі ці, наадварот, вельмі шчыра запрашалі і надта ж палохаліся, калі людзі, якіх яны падазравалі ў сувязях з ня-

[240] Никифоровский Н. Я. Нечистики... С. 67.

чыстай сілай, не прыходзілі на ўрачыстасць. Пачыналі гаварыць, што такія злясліўцы нечым пакрыўджаныя. І ці не рытуальнае водгулле мелі традыцыйныя, калі не сказаць абавязковыя, стрэлы падчас адпраўлення вясельнага поезда з аднаго двара да другога (ад дзяўчыны да жаніха)?

Нельга не заўважыць і таго, што пахаванне ваўкалака-чараўніка вельмі нагадвае пахаванне самазабойцы: «Самазабойцаў хавалі нямытымі, у тым адзенні, у якім яны сустракалі смерць. Труну рабілі з абы-якіх дошак, клалі прадмет, якім чалавек пазбаўляў сябе жыцця: нож, вяроўку. Самым блізкім забаранялася быць пры пахаванні. Цела закопвалі дзе-небудзь на ўзвышшах, у лесе, на балоце, на скрыжаванні дарог ці на месцы самазабойства. Магілу завальвалі каменнем ці ламаччам, заганялі асінавы кол»[241].

Адзначым, што пярэварацень як фантастычная істота праіснуе яшчэ доўга. Напэўна, пакуль жывы яго асноўны кампанент — чалавек, істота абсалютна фантастычная і непрадказальная. І толькі калі нянавісць чалавека да чалавека падасца выдумкай, якую мы доўга — стагоддзяў сорак — прымалі за праўду, а недавер ператворыцца ў смешны перажытак, тады толькі фантазія аб чалавеку-ваўкалаку стане нікому не патрэбнай.

* * *

Беларуская народная міфалогія — з'ява ў многім унікальная. У ёй шмат што незразумела да гэтага часу. Напрыклад, чаму ў такіх наіўных (фальклорных), здавалася б, творах узымаліся надзвычай актуальныя праблемы, якія і ў нашы дні не страцілі сваёй надзённасці? Дзе знайсці першавытокі ўсяго гэтага? Чаму супрацьпастаўленне дабра і зла суправаджала людзей ад самага стварэння роду чалавечага і да нашых дзён? Больш таго, пытанне гэтае ўзрасло да агромністай глабальнасці і здаецца нам зараз увогуле невырашальным. Нам бачыцца і такое тлумачэнне, можа, яно ў нечым і надзвычай спрошчана. Праблемы ўзнікалі ў выніку панічнага страху перад прыродай, перад яе ўсёмагутнымі стыхіямі, з нараджэннем свядомасці нашых далёкіх продкаў. Не магло так быць, што ўсе ўяўляліся роўнымі, аднолькавымі. Усё роўна нехта кіраваў, загадваў, а гэта, бясспрэчна, параджала зайздрасць, «чорную зайздрасць», як яе называюць у нашым народзе. Менавіта гэтая з'ява, як лічаць у большасці выпадкаў сучасныя інфарма-

---

[241] Пахаванні. Памінкі. Галашэнні. Мн., 1998. С. 27.

тары, і спрыяла рэзкаму, палярнаму супрацьпастаўленню дабра і зла.

Эпоха змяняла эпоху, фармацыя — фармацыю, а народная міфалогія, нібы тая своеасаблівая губка, усмоктвала ў сябе найбольш характэрныя рысы і асаблівасці пэўнага часу. Дзякуючы міфалогіі і фальклору мы маем амаль дакладныя звесткі аб духоўных памкненнях старажытных беларусаў. Менавіта ў вуснапаэтычных жанрах адлюстроўваліся нават драбнейшыя зрухі ў свядомасці народа, яго спадзяванні і вера ў тое, што ўсё роўна ўсё ліхое міне і чалавек дачакаецца такога жыцця, якога ён заслугоўвае сваёй самаадданай працай, пакутамі і шматлікімі выпрабаваннямі нядобразычліўцы-лёсу. Таму нядзіўна, што нават на бостваў і дэманалагічных істот пераносіліся рысы людскіх характараў. Праўда, з цягам шматлікіх стагоддзяў, у выніку ўсемагчымых сацыяльных і эканамічных зрухаў многае з міфалагічных першавобразаў назаўсёды страчана. Але трэба памятаць пра тое, што яшчэ жыве, захавалася, занатавана даследчыкамі і збіральнікамі-аматарамі, якія таксама многа робяць для папулярызацыі міфалагічных і вуснапаэтычных шэдэўраў.

ЗАМОВЫ



ЗАМОВЫ Ў ПРАЦАХ БЕЛАРУСКІХ НАРАДАЗНАЎЦАЎ

Беларуская фальклорная спадчына вызначаецца багаццем жанраў, іх выключнай напоўненасцю архаічнымі матывамі і вобразамі, адносна добрай захаванасцю тэкстаў і ўсё яшчэ не страчанай функцыянальнасцю ў сучасным побыце. Жанр замовы адносіцца да найбольш старажытных і разам з тым ён застаецца жывым, ужытковым і даволі поўна зафіксаваным, улічаным. Пра багацце жанру замовы беларусаў і іх суаднаснасць з адпаведнымі творамі суседніх славянскіх народаў можа сведчыць паказальнік тэкстаў замоў усходніх і паўднёвых славян У. Л. Кляўса, які выйшаў з друку ў 1997 г. у Маскве ў Інстытуце сусветнай літаратуры імя А. М. Горкага Расійскай Акадэміі навук[1]. Паказальнік улічвае матэрыялы з васьмідзесяці публікацый, ажыццёўленых у XIX—XX стст. збіральнікамі названых народаў — рускіх, украінцаў, балгар, македонцаў, сербаў (дакладней, з сербскахарвацкага моўнага рэгіёна), усяго звыш трох тысяч тэкстаў. З іх больш за палавіну — 1567 тэкстаў — з'яўляюцца беларускімі. Тут улічаны сюжэты з грунтоўнага тома «Замовы» серыі БНТ (укладальнік Г. А. Барташэвіч), а таксама матэрыялы з выданняў Е. Р. Раманава, П. В. Шэйна, Ул. М. Дабравольскага і інш. Звесткі, што дае паказальнік У. Л. Кляўса, надзвычай вымоўныя: даследуецца каласальны абшар еўразійскага кантынента ад Сібіры да Адрыятычнага мора, выкарыстоўваюцца дзесяткі рэпрэзентатыўных выданняў замоў на многіх славянскіх мовах, і ў гэтым зборы беларускі матэрыял складае больш за палавіну ўсяго, што выяўлена. Гэта само па сабе вельмі яскравае сведчанне багацця і жыццяздольнасці замоўнай традыцыі ў беларусаў. Да таго ж трэба дадаць, што складальнік фундаментальнага і вельмі прадуманага паказальніка не мог улічыць усе беларускія матэрыялы,

[1] Кляус В. Л. Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997.

асабліва сучасныя запісы, зробленыя ў апошнія дзесяцігоддзі. Так, зборнік «Магія слова чароўнага» (падрыхтаваны групай складальнікаў, навуковы кіраўнік І. І. Крук)[2] змяшчае 201 тэкст замоў, запісаных у наш час. Выданне зроблена ў 1995 г. і не ўлічана ў названым паказальніку. Па-за ўвагай У. Л. Кляўса засталіся замовы, апублікаваныя ў агульных зборніках[3], і архіўныя запісы. Нават адносна невялікія публікацыі даюць сумарна каля 250 тэкстаў замоў, занатаваных у апошні час. Такім чынам, пры больш шчыльным уліку беларускага матэрыялу беларускія замовы склалі б дзве трэція часткі ўсяго фонду замоўных тэкстаў усходніх і паўднёвых славян. Верагодна, што і сярод рускіх замоў, сабраных у Сібіры, ёсць нямала беларускіх замоў, паколькі там пражывае шмат беларускіх перасяленцаў, нацыянальная ідэнтыфікацыя якіх ужо страчана. Ва ўсякім разе можна ўпэўнена гаварыць пра незвычайнае пашырэнне замоўнай практыкі і багацце жанру замоў на беларускай этнічнай прасторы. Нездарма беларускія нарадазнаўцы цікавіліся замовамі на ўсіх этапах гісторыі збіральніцтва.

Адным з першых беларускіх нарадазнаўцаў, хто звярнуў увагу на практыку лячэння замовамі ў Беларусі, быў Адам Кіркор. У яго нарысе «Этнаграфічны погляд на Віленскую губерню»[4] гэтаму жанру адведзены спецыяльны невялікі, але вельмі змястоўны раздзел «Лекі і лячэнне», які пачынаецца заўвагамі пра беларускіх знахароў і знахарак, яснавідцаў і пра іх дзейнасць побач з сялянскімі «дактарамі», якія, карыстаючыся сродкамі народнай медыцыны, паспяхова вылечвалі многія хваробы. Тут жа даецца апісанне ўсяго дзейства па лячэнні знахаркай спалучэння (па яе вызначэнні) трох хвароб — валасніка, вогніка і манганы з дапамогай замоў і наборам шэрагу магічных дзеянняў і сродкаў. На жаль, у гэтым поўным і выразным апісанні знахарскага лячэння вогніка сам тэкст замовы прапушчаны, бо яго жанчына толькі шаптала, але дадзены замоўны дыялог пры лячэнні «манганы».

У раздзеле побач з гэтым апісаннем пададзены шэраг народных сродкаў, якімі карысталіся ў сярэдзіне XIX ст. і пра-

---

[2] Магія слова чароўнага / Уклад. І. І. Крук (навук. рэд.), З. В. Крук, Г. Р. Кутырова і інш. Мн., 1995.

[3] Беларускі фальклор у сучасных запісах. Традыцыйныя жанры. Мінская вобласць / Уклад. В. Д. Ліцвінка; Уклад. муз. часткі Г. Р. Кутырова. Мн., 1995; Беларускі фальклор у сучасных запісах. Традыцыйныя жанры. Гомельская вобласць / Уклад. В. А. Захарава, Р. М. Кавалёва, В. Д. Ліцвінка; Уклад. муз. часткі У. І. Раговіч. Мн., 1989.

[4] Киркор А. Этнографический взгляд на Виленскую губ. // Этнограф. сб. ИРГО. 1858. Т. 3. С. 166—167.

цягваюць карыстацца ў наш час пры лячэнні метадамі народнай медыцыны: ад верадаў, расслаблення страўніка, ран, калацця, болі ў вушах і інш.

Акрамя таго, прыводзіцца прыклад замаўлення ўкуса гадзюкі, пабудаваны на паўтарэнні незразумелых магічных слоў у прамым і адваротным напрамку.

У нарысе даецца апісанне вырабу лячэбнага амулета і магічнага спосабу захавання свойскай жывёлы ад эпідэмій, заразных хвароб і інш.

У 1891 г. у губернскім Віцебску быў надрукаваны пяты выпуск «Беларускага зборніка» Е. Р. Раманава, прысвечаны замовам, апокрыфам і «духоўным вершам». Нястомны працаўнік на ніве беларускага нарадазнаўства ўсведамляў як ніхто маштаб здзейсненай ім працы, ганарыўся ёй. У прадмове да пятага выпуску ён пісаў: «Звяртаюся да гэтага выпуску. Збору замоў, роўнага па колькасці майму (824 №№), у рускай навуцы, здаецца, яшчэ не было. Хто ведае погляд народа на знахароў як на калдуноў, чарадзеяў, і ва ўсякім выпадку людзей, што знаходзяцца ў дачыненнях з нячыстай сілай, — погляд, які прымусіў знахароў быць гранічна скрытнымі, той зразумее, што збор гэтага важнага матэрыялу патрабуе агромністай працы, цярпення і вытрымкі, пры абавязковай умове ведання сялянскай душы, што знаходзіцца ў той самай цемнаце, у якой яна была і тысячу гадоў назад...» (с. VI)[5]. Сапраўды, цяжка пераацаніць велічыню гэтай працы і настойлівасці ў змаганні за вывучэнне народнай духоўнай спадчыны ва ўмовах XIX ст. пры пануючым становішчы праваслаўнай царквы, якая, маючы статус дзяржаўнай, афіцыйнай, мела магчымасць умяшацца ў традыцыйную магічную практыку нават тады, калі ідэйна перамагчы не магла. Дыскрэдытаваная народная традыцыя магічнага ўздзеяння на рэчаіснасць адбілася на грамадскім статусе яе носьбітаў — знахароў, шаптуноў, варажбітоў, зрабіўшы з іх тыповых маргіналаў.

Разам з тым знаходзілася нямала людзей, што карысталіся іх паслугамі, бо ўжо колькасць сабраных Е. Р. Раманавым замоў гаворыць сама за сябе. Трэба адзначыць цікавы факт, які рэальна зафіксаваны ў Е. Р. Раманава — уніяцкая царква стварала і распаўсюджвала хрысціянскія замовы, друкуючы іх у спецыяльных выданнях. Раманаў пісаў: «Лічым не лішнім прывесці тут і заклінанні з уніяцкага трэб-

[5] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 5. С. I—XV, 1—194.

ніка, выданага Куцеінскім, Магілёўскай губ., манастыром у пачатку XVII ст. ...» (Тамсама, с. 195). Ён падае тэкст з трэбніка па такіх раздзелах: «З чына выгнання бесаў ад чалавека» (4 тэксты); «З чына над домам ці месцам зачараваным і «оплазняемым от злых мечтов» (2 тэксты); «З бласлаўлення хлеба і віна хворым» (1 тэкст); «З бласлаўлення «чертога» (1 тэкст); «З бласлаўлення сужонству чадаў немаючаму» (2 тэксты); «З бласлаўлення агароды, скаціны або стайні» (2 тэксты) і іншыя, усяго 26 тэкстаў. Асабліва цікавымі з'яўляюцца рубрыкі «З бласлаўлення млека чарадзеяннага», «З бласлаўлення насення супраць птушак і чарвей», «З бласлаўлення дому супраць агню», «Бласлаўленне пчолніка», якія як бы дубліруюць адпаведныя тэмы народных замоў. Гэты факт, на які, здаецца, яшчэ не звярталі ўвагі даследчыкі, яскрава сведчыць пра палітыку уніяцкай царквы, яе блізкасць да народа і яго «неасвечаных» патрэб, пра імкненне не пераламаць народную традыцыю, а непрыкметна замяніць яе ідэалагічны змест. Е. Р. Раманаў добра бачыў падабенства уніяцкіх замоўных тэкстаў, цалкам вытрыманых у духу хрысціянства, да вусных, язычніцкіх па сваёй прыродзе, замоў. Тое двухвер'е, якое назіраецца ў многіх замовах, верагодна, узнікла не само па сабе, а пад уздзеяннем царквы, якая імкнулася ўкараніць свае тэксты на традыцыйныя тэмы. Ва ўсякім разе тэма ўзаемадзеяння вуснапаэтычнай і пісьмовай традыцыі ў жанры замоў варта больш падрабязнага вывучэння.

Самі замовы ў зборніку Е. Р. Раманава размеркаваны ў два вялікія раздзелы: «Заклінанні» («Заклинания»), куды ўвайшлі замовы ад дамавіка, хлеўніка, лесавіка, радзімца, залому, пры першым выгане жывёлы на пашу, паляўнічыя, рыбацкія, пры пажары, які з'яўляюцца скіраванымі на абарону людзей і іх гаспадаркі ад уздзеяння пераважна надпрыродных сіл; «Замовы» («Заговоры») з падраздзеламі: «Ад хвароб чалавека», «Ад хвароб жывёлы» і дадатак, куды ўвайшлі тэксты, што не паспелі па тэхнічных прычынах уключыць у адзін з названых раздзелаў ці падраздзелаў. Такі падзел матэрыялу можна было б аспрэчыць, — невядома, па якой жанравай прыкмеце вылучаў аўтар «Заклінанні» з усёй масы магічных тэкстаў. Выразна бачна адно — у першым раздзеле, выдадзеным Раманавым, канцэнтруюцца тэксты, звязаныя з язычніцкай міфалогіяй, з народнай дэманалогіяй, тады як «Замовы» выключна накіраваны супраць хвароб (дарэчы, таксама часта выступаючых у міфалагізаваных вобразах). Усё гэта сведчыць пра цяжкасці парадкавання замоўнага матэрыялу, з якімі сутыкнуўся даслед-

чык-першапраходца, пра шматаспектнасць тэкстаў, якія цяжка аднесці да той ці іншай клеткі-рубрыкі, пра адноснасць вынікаў намаганняў вучоных падзяліць, раскласці па асобных палічках нешта недзялімае, суцэльнае, звязанае адно з адным шматлікімі повязямі. Вопыт Е. Р. Раманава ў гэтай дзялянцы вельмі каштоўны, а яго падзел замоў больш пераканальны і змястоўны ў параўнанні з некаторымі больш познімі.

Каштоўнай якасцю запісаў Е. Р. Раманава з'яўляецца іх уключанасць у адпаведныя магічныя рытуальныя дзеянні і тым самым у сістэму міфалагічных уяўленняў і сімвалаў. Вось для прыкладу апісанне, як трэба было дзейнічаць пры пажары: «Трэба перахрысціцца і абыйці тры разы кружка пажара, сказаць: Бугуродзіца-дзева, Прасвятая Тройца, Ветр-буй і агнь-садатар, унімісь!

І січас блякнуць пачнець. І крык трэба унімаць, а то ад крыку агонь гарачыцца» (Горацкі п.).

А то яйцо велікоднае у пажар кінуць. І дзеўка тож каб самая тлустая кружка агня аббегла, раздзеўшысь (Сеннен. і Бых. пп.).

Замова: Цар земный, цар нябесный, цар вадзяный, цар агнянный, цар лесавый, цар дамавый, прашу я вас, малю я вас, уцішыця, уніміця. І тры разы пакланіцца агню (Дубровка)».

Нават з гэтага, можа не самага характэрнага, прыкладу бачна, што Е. Р. Раманаў імкнуўся падаць не толькі замоўныя тэксты як узоры вуснай прозы, узоры народнай славеснасці, але паказваў замову ў кантэксце магічнага рытуалу ўздзеяння на стыхію. Славесныя просьбы-звароты вельмі добра падмацоўваюцца дзеяннямі: аббяганнем вакол агню, каб не распаўсюджваўся далей, «кармленне» яго велікодным яйкам, зачароўванне распранутай дзеўкай, уцішэнне ціхім захаваннем і інш. Замовы «пашпартызаваныя» — адзначаны паветы, мястэчкі, гарады, дзе яны былі запісаны. Збор замоў Е. Р. Раманава застаецца непераўзыйдзеным як па колькасці, так і па якасці сабранага матэрыялу і патрабуе асобнага вывучэння, даследавання. Ён можа служыць грунтоўнай базай для дыяхронных эксперыментаў, вывучэння захаванасці жанру, яго эвалюцыі ў сучасных умовах.

У 1891 г. выйшаў з друку (у «Запісках Рускага геаграфічнага таварыства па аддзяленню этнаграфіі», т. XX) «Смаленскі этнаграфічны зборнік», складзены Ул. М. Дабравольскім[6]. Том

[6] Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Ч. 1.

змяшчае багаты матэрыял па вераваннях, уяўленнях смаленскіх беларусаў, іх міфалогіі, магічных захадах, народнай медыцыне і да т. п. Замовы складаюць значную частку тома і налічваюць каля сотні тэкстаў. Асноўная колькасць замоў датычыцца лячэння хвароб у людзей, такіх як ламата ў касцях, «ячмень», скула, «прышча», грыжа, крываток, зубны боль, «вогнік», ліхаманка, а таксама недамаганняў, выкліканых, паводле народнага веравання, «суроцамі», «стнём», «зглазам», злым чараваннем. Шмат тэкстаў замоў прызначана лячэнню ўкусаў гадзюк, ёсць замовы ад шалу, пакусаў шалёных сабак і інш.

Цікавасць уяўляюць таксама замовы ад хвароб у жывёл, а таксама ахоўныя ад чарвей, пажару, звера, замовы «на добры ўраджай». Ул. М. Дабравольскі дае не толькі тэксты замоў, але і дакладныя апісанні шэрагу магічных рытуалаў, у якія ўключаліся магічныя вербальныя формулы-замовы, рытуалаў, прымеркаваных да пэўных перыядаў гадавога цыкла, і да т. п. Ён змяшчае таксама спіс хрысціянскіх святых, карысных пры лячэнні пэўных хвароб, да якіх малітоўна звярталіся сяляне Смаленшчыны пры хваробах: пры зубным болю — да Анціпія, ад сваркі — да Івана-Воіна, наконт скаціны — да Уласія, авечак — да Анастасія, наконт дажджу — да Іллі Прарока, ва ўсіх выпадках — да Божай Маці. Каштоўнай з'яўляецца таксама невялікая група замоў, «забяспечваючых» памыснае рашэнне справы ў судзе.

У 1893 г. выйшаў чарговы другі том «Матэрыялаў» П. В. Шэйна[7], як адзначана ў падзагалоўку, «сабраных і прыведзеных у парадак» знакамітым збіральнікам. У томе сканцэнтраваны шматжанравы матэрыял (пераважна народная проза), у тым ліку замовы і блізкія да іх па сваёй функцыі праклёны, пажаданні, вітанні і інш. Раздзел «Замовы» невялікі — 70 тэкстаў (с. 517—558), у асноўным ён дасланы Софіяй Мікалаеўнай Рачынскай і цікавы тым, што збіральніца дае кароткія нарысы пра некаторых знахароў-шаптуноў, вельмі каларытных і характэрных асоб, такіх як Якулёнак, Дзімітры Шваркун, Арына Максімава. Частка матэрыялаў па гэтай тэме апублікавана ў 1902 г. у трэцім томе «Матэрыялаў», што выйшаў ужо пасля смерці П. В. Шэйна, але яны зборныя, запісаныя рознымі людзьмі і часта без асаблівай падрыхтоўкі — пісарамі, настаўнікамі. Запісвалася тое, што траплялася на вочы. Другі том Шэйна выйшаў праз два гады пасля фундаментальнага пятага

[7] Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1893. Т. 2.

выпуску «Беларускага зборніка» Е. Р. Раманава і, канешне, у ім ужо нельга шукаць той агромістасці інфармацыі, што даваў том Раманава.

Апошняе дзесяцігоддзе XIX ст. было надзвычай багатым на публікацыі, прысвечаныя таямніцам духоўнай культуры беларускага народа. Пасля пятага тома Раманава і «Матэрыялаў» Шэйна ў 1897 г. у Кракаве быў надрукаваны першы том «Люду беларускага» Міхала Федароўскага[8], які ахоплівае матэрыялы з даволі абмежаванай геаграфічна заходняй часткі Беларусі, а менавіта з ваколіц Ваўкавыска, Слоніма, Ліды і Саколкі. Федароўскі публікуе матэрыялы, якія адлюстроўваюць веру, павер'і і забабоны беларусаў з адзначаных мясцін («Wiara, wierzenia, przesądy»). Ён уражвае насычанасцю агульнага малюнка духоўнага стану беларускага сялянства ў канцы XIX ст. і дае поўнае ўяўленне пра ролю і месца ў ім магічных дзеянняў, магічных практык, актыўнай і пасіўнай яе частак, у асноўным ахоўных, засцерагальных, але і шкадлівых таксама.

Матэрыял у першым томе «Люду беларускага» добра ўпарадкаваны, ім лёгка і прыемна карыстацца, бо мае старанна выкананы прадметны паказальнік. Але найбольш ён уражвае багаццем годных веры звестак, якія, адлюстроўваючы народную версію рэлігіі, міфалогію, магію, дэманалогію, ствараюць цэласны і пераканаўчы малюнак народнага жыцця. Гэты пласт матэрыялаў яшчэ цалкам не ўсвядомлены, не асвоены, выданне даўно стала рэдкасцю і даступна толькі навукоўцам. Характэрна, што ў томе М. Федароўскага адлюстраваны багаты скарб народных, хай сабе часта міфалагізаваных, але ў вялікай ступені рэальных ведаў, якія на працягу стагоддзяў дапамагалі выжыванню народа ў складаных умовах, захаванню яго духоўнага і фізічнага здароўя. Для прыкладу можна ўзяць раздзелы, што датычацца хвароб, лячэння. Столькі лекавых раслін, апісаных тут, наўрад ці выкарыстоўваецца для лячэння і зараз. А вядома, што народныя сродкі, прымененыя ва ўласцівых выпадках, даюць надзвычай добры эфект у лячэнні, не выклікаючы пабочных адмоўных з'яў. Безумоўна, першы том «Люду беларускага» — выдатны нераўзыйдзены помнік беларускай ментальнасці, ён мог бы стаць адным з тамоў хатняй энцыклапедыі кожнага беларуса.

Услед за грунтоўнай матэрыяльнай базай, услед за публікацыямі тэкстаў з'явіліся і сур'ёзныя даследаванні, абагуль-

[8] Federowski M. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. T. 1.

ненні, якія працягвалі інтэнцыю асэнсавання беларускай народнай спадчыны ў аспекце магічнай прагматыкі.

У 1895 г. быў апублікаваны ў Гродне змястоўны нарыс традыцыйнай культуры беларусаў А. Я. Багдановіча. Аўтар — інтэлігент з народа, добра ведаў «рэшткі старажытнага светапогляду» беларусаў у тым асяроддзі, дзе ён узгадаваны. Да таго ж ён быў абазнаны з навуковай літаратурай свайго часу, расійскай і замежнай, як, напрыклад, з працамі Афанасьева, Майкава, Бокля, Тэйлара, Спенсера і іншых, на якія ён абапіраўся ў сваіх высновах. Погляды А. Я. Багдановіча як даследчыка вызначаюцца самастойнасцю, яснасцю і сучаснасцю. Заўвагі аб магічнай сіле слова, замовы, праклёну і іншыя ўключаны ў розныя раздзелы яго працы. Так, у раздзеле «Перажыткі фетышызму» даследчык разглядае веру беларусаў у магічную сілу слова і прыводзіць шэраг тэкстаў характэрных запісаў разам з усім наборам магічных, чарадзейных чыннасцей, што добра перадае атмасферу працэсу замаўлення (замовы ад начніц, залатніка, укусу гадзюкі, супраць вывіху, крывацёку, на далёкую дарогу, проста ад хвароб, ад «уроц», «зьеду» і інш.). Да замоў звяртаецца аўтар таксама ў раздзеле «Хаўруснікі нячыстай сілы», дзе размова ідзе пра распаўсюджаныя ў беларусаў уяўленні пра чараўнікоў, знахароў, ведзьмакоў (ведзьмаў), ваўкалакаў і іншых персанажаў, якіх народнае ўяўленне надзяляла надпрыроднымі здольнасцямі, абумоўленымі сувяззю гэтых персанажаў з цёмнай, д'ябальскай сілай, якая дзейнічае ў свеце паралельна з боскай сілай як супрацьлегласць ёй. Тут ён вылучае падраздзел «Прафесійнае чараўніцтва» і прыводзіць тэксты засцерагальных замоў і адпаведных ім чыннасцей (замова ад лесавіка, замова стрэльбы). Пра замовы ёсць разважанні і ў раздзеле «Спосабы лячэння, заснаваныя на прымхлівых уяўленнях і чарадзействе».

Магічнай сіле слова ўдзяляецца ўвага таксама ў раздзеле «Розныя дробныя прымхі», дзе А. Я. Багдановіч разглядае кароткія заклінальныя формулы тыпу «Дай, Божа, у добры час пачаць», «Дай, Божа, у добры час сказаць, а ў злый памаўчаць» і інш.[9] У працы даследчыка замовы разглядаюцца ў агульным вялікім кантэксце міфалагічных уяўленняў пра свет, яго фундаментальныя сілы, пра чалавека ў гэтым свеце і ролю і сілу слова, яго ўздзеянне на самаадчуванне, здароўе і жыццё чалавека.

---

[9] Богданович А. Е. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Этнографический очерк А. Е. Богдановича. Гродна, 1895.

Беларускае нарадазнаўства ў канцы XIX ст. ужо назапасіла такі вялікі дакументальны матэрыял па замовах (выданні Е. Раманава, Ул. Дабравольскага, М. Нікіфароўскага, П. Шэйна, М. Федароўскага і інш.), што можна было ставіць задачу тэарэтычнага асэнсавання гэтага старажытнага жанру. На пачатку XX ст. найбольшым дасягненнем беларускага дарэвалюцыйнага нарадазнаўства трэба адзначыць манументальную працу Я. Карскага «Беларусы», дзе ў трэцім томе «Нарысы славеснасці беларускага племені» ў раздзеле «Народная паэзія» значнае месца адведзена менавіта замовам[10]. Даследчык адзначыў шмат аспектаў генезісу, псіхалагічнай абумоўленасці функцыянавання твораў разглядаемага жанру. Найперш ён адзначае старажытнасць замоў і практыкі замаўлення: «Паходжанне першапачатковых замоў адносяць да глыбокай старажытнасці, да таго часу, калі першабытны чалавек глядзеў на прыроду гэтаксама, як і на сябе, лічыў яе жывою, разумна дзейнічаючай. Не аддзяляючы сябе ад яе, ён лічыў цалкам натуральным умешвацца ў яе дзеянні, станавіцца на бок светлых сіл у барацьбе з цёмнымі. Іншы раз, між іншым, бачачы для сябе больш карысці ад цёмных сіл, ён не лічыў заганным уступаць з імі ў саюз»[11]. Карскі адзначае наяўнасць у беларускіх замовах непасрэдных зваротаў да сонца, месяца, зорак, зары, вятроў, агню, хмар, вады, зямлі, і што ў падобных замовах назіраецца поўнае зліццё чалавека з прыродай і адсутнасць якіх бы то ні было спасылак на рэлігійныя вераванні, як і не бачна прысутнасці маральнага пачатку («нравственного элемента»)[12], верагодна, звязваючы маральныя асновы народнага жыцця толькі з хрысціянствам. Карскі лічыў, што ўяўных сродкаў уздзеяння першабытнага чалавека на прыроду было мноства, найперш сюды адносіцца слова (імя, закляцце), выява, дзеянне. Даследчык разглядаў беларускія ўяўленні і практыкі ў гэтым плане на прыкладах ўяўленняў розных народаў, пачынаючы з месапатамцаў (халдзеяў).

Цікавымі з'яўляюцца разважанні Я. Карскага адносна «прафесіяналізацыі» носьбітаў замоў, калі з усеагульнага карыстання яны пераходзяць у кампетэнцыю групы вылучаных асоб — магаў, валхвоў. Хрысціянства моцна паўплывала на распаўсюджанасць язычніцкіх замоў, яно імкнулася выкараніць іх, замяніўшы лячэбнымі малітвамі, часта падобнымі па форме да

[10] Карский Е. Ф. Белорусы. Т. III. Очерки словесности белорусского племени. 1. Народная поэзия. М., 1916. С. 57—89 («Заговоры»).
[11] Тамсама. С. 57.
[12] Тамсама. С. 58.

замоў. Так, замовы ўбіраюць у сябе хрысціянскія элементы — звароты да Бога, Ісуса Хрыста, Божай Маці, святых, анёлаў. Даследчык спасылаецца на летапісныя і іншыя гістарычныя пісьмовыя крыніцы, якія сведчаць пра паралельнае існаванне язычніцкіх і хрысціянскіх уяўленняў, пра барацьбу гэтых ідэалогій.

Я. Карскі знаходзіць шмат дэталей, што з'яўляюцца агульнымі як у беларускіх замовах і замаўленні, так і ў магічнай практыцы еўрапейскіх і іншых народаў з самых пачаткаў фіксацыі іх гісторыі. Гэта датычыць спосабу лекавання (таямнічым шэптам), часу лекавання (да сонца, на вячэрняй зары, у поўнач). Як і ў халдзейскім чарадзействе, значэнне надавалася завязванню вузлоў, слоўнаму замыканню, зачыненню, замкам, тынам і да т. п.

Замовы выконваліся таксама над фігуркамі альбо сімвалічнымі выявамі тых асоб ці прадметаў, ад якіх хацелі адцягнуць шкоднае ўздзеянне альбо, наадварот, прычыніць шкоду, што было характэрна для практыкі яшчэ халдзейскіх магаў. Даследчык звяртаў увагу таксама на шырокае выкарыстанне сімволікі лічбаў у замовах. Найперш лічбаў 3, 7, 12, 77. Заўважым, што лічба 3 падаецца і патроенай (9) і яшчэ раз патроенай (27). Беларускія замовы будуюцца на загадзе, пагрозе, звароце да бостваў за дапамогай. «Такім чынам, — піша Я. Карскі, — нашы замовы і ў асноўных сваіх частках і ў падрабязнасцях і нават у форме выказвання падобныя да старажытных асіра-вавілонскіх заклінанняў, а пры іх пасродкавасці і з тымі найстаражытнейшымі замовамі народаў не семіцкіх, якія ляжаць у аснове апошніх. Адсюль, натуральна, напрошваецца, выснова, што нашы замовы ўзыходзяць да глыбокай старажытнасці, як і замовы рускія наогул, а таксама замовы іншых славянскіх народаў і наогул народаў індаеўрапейскага племені»[13].

Абапіраючыся на вопыт складальнікаў зборнікаў замоў славянскіх народаў (Майкаў, Ефіменка і інш.), Я. Карскі прапанаваў падзел беларускіх замоў на 8 груп, з якіх замовы ад хвароб, найбольш пашыраныя і вядомыя ў жывым бытаванні да нашага часу, займаюць толькі адзін раздзел (трэці), астатнія прысвечаны іншым тэмам і праблемам: 1) каханне (замовы прываротныя, прысушкі, любжы, астуды, адсушкі); 2) шлюб (замовы дзеля прываблівання жаніха, ад шкоды вяселлю, дзеля спынення вясельнага паязду, дзеля раздору паміж наважэнцамі, каб муж любіў жонку і да т. п.); 3) здароўе і хваробы

[13] Карский Е. Ф. Белорусы. Т. III. С. 66.

(пры родах, над нованароджаным, ад зубнога болю, хвароб вачэй, ліхарадкі, руды ці крыві — пасечкі, парэзу, крывавай раны, укусу шалёнага сабакі, укусу гадзюкі, ад злога вока, урокаў і да т. п.); 4) прыватны быт (пры прабуджэнні, адыходзячы спаць, выпраўляючыся ў дарогу, каб не заблудзіцца ў лесе, пры адшукванні скарбаў, каб узяць гадзюку ў рукі і да т. п.); 5) промыслы і заняткі (земляробства, догляд свойскай жывёлы, паляванне, рыбны промысел, пчалярства, гандаль і да т. п.); 6) адносіны грамадскія (на паход да ўладаў альбо на зласкавенне суддзяў, ад ліхога чалавека альбо непрыяцеля, зладзеяў і да т. п.); 7) адносіны да прыроды (да марозу, у час навальніцы і грымот, ад засухі, дзеля супакаення віхору і да т. п.); 8) адносіны да надпрыродных істот (да дамавога, дваравых і лясных, ад вогненнага змея, нячыстага духа і да т. п.). Як бачна з гэтага пераліку, класіфікацыя Я. Карскага ставіла мэтай адлюстраваць у разнастайных сувязях і адносіны чалавека да навакольнага свету. Прыняты падзел падкрэслівае універсальнасць такога сродку, як замова, ва ўздзеянні на чалавека, на ўсе бакі яго дачыненняў як са знешнім прыродным асяроддзем, так і з соцыумам. На наш погляд, некаторыя тэмы лагічна было б аб'яднаць, напрыклад раздзелы 1 і 2, каханне і шлюб, паколькі ў даволі суровым народным побыце каханне не разглядалася як самамэта, а толькі як прэлюдыя дзеля шчаслівага шлюбу, тады прысушка каханка азначала і прывабліванне жаніха, будучага мужа. У той час трэці раздзел — здароўе і хваробы — можна было б падзяліць, вылучыць з яго замовы пры родах і замовы над немаўляцем і ўсе іншыя ахоўныя формулы дзеля цяжарнай і здароўя дзіцяці. Пэўным прабелам у даследаванні Я. Карскага, як і папярэдніх і наступных збіральнікаў замоў, з'яўляецца адсутнасць тых замоў-формул, што, бясспрэчна, вымаўляліся пры розных чараваннях: пры заломліванні жыта, зачароўванні людзей у ваўкалакаў, «уробліванні» шкоды каровам «ведзьмамі». Адным словам, матэрыялы шкадлівай магіі, якую, зразумела, не афішавалі і якой навучалі, перадавалі па спадчыне ад старых да маладых у сваёй сям'і ды і то пры асаблівых умовах, амаль не трапляліся даследчыкам. Аднак ва ўсіх астатніх аспектах замовы ў аглядзе Карскага паказаны вельмі шырока. Вопыт Карскага паказвае яшчэ адзін напрамак даследавання гэтай тэмы, які ў яго пазначаны штрыхамі ў канцы раздзела — замова ў абрадавым дзеянні, замова і амулет, абярэг, замова і формулы-добразычэнні пры пачатку і канцы працы, праклёны, вітанні, віншаванні. Як пісаў даслед-

чык, заснаваныя на веры ў сілу слова «па сваёй сутнасці і па пабудове яны вельмі блізкія да замоў...»[14]

20-я гады XX ст. былі часам працягу традыцый акадэмічнай грунтоўнасці ў вывучэнні духоўнай спадчыны беларусаў. У гэты час выходзяць працы А. Шлюбскага[15], якія ўзбагацілі скарбніцу беларускіх замоў.

Да раздзелу «Вынікі збіральніцкай працы папярэдніх этнографаў у галіне замоў» Шлюбскі дае спіс 15 паветаў, дзе запісваліся замовы яго папярэднікамі і ім самім (па ранейшаму адміністрацыйнаму падзелу). Тут, акрамя Аршанскага, Віцебскага, Гарадоцкага, Полацкага, Лепельскага, Сенненскага, названы Веліжскі, Люцынскі, Нова-Аляксандраўскі, Парэцкі і Себежскі паветы. Даюцца крыніцы беларускіх замоў — матэрыялы і даследаванні Раманава, Карскага, Доўнар-Запольскага, Нікіфароўскага, Шэйна, Дабравольскага, Варэнкі, Пазнанскага і інш. 34 тэкстам замоў папярэднічае кароткі нарыс пра вядомых чараўнікоў, шаптуноў на Віцебшчыне, а таксама пра стан традыцыі лячэння замовамі ў беларускай вёсцы на пачатку XX ст. Збіральнік адзначае неаднолькавае стаўленне да гэтай традыцыі ў розных людзей у залежнасці ад іх жыццёвага вопыту, адукацыі, светапогляду, унутранай духоўнай асаблівасці, настроенасці. У прыватнасці, ён прыводзіць анекдатычныя выпадкі, калі свабодныя ад сляпой веры хлопцы жартавалі з «чараўнікоў», «шаптуноў»: падпаіўшы ў карчме, скрадалі зароблены замаўленнем палатно і іншае, кажучы: «Ніхай узнаіць, хто ўкраў», альбо пачыналі з ім сварку і бойку, не ўважаючы на пагрозлівыя заўвагі знахара: «Сам прынясець, на сабакі прывязець», «Я табе паддзелаю!» Нават сын знахара, што даваў «замоўленую» ваду (за плату, зразумела), папракаў бацьку: «Ты скора ўсю ваду распрадасі з Дзвіны» (яны жылі на беразе гэтай ракі). Тым не менш даследчык адзначае, што славутыя знахары карысталіся ўвагай людзей, да іх прыязджалі кожны дзень па некалькі чалавек, часам з мясцовасці, адлеглай на 100 вёрст. Вера ў гаючую сілу слова знахара, яго замоў і розных іншых адпаведных магічных дзеянняў жыла наймацней сярод вясковых жанчын, а таксама жыхароў старых беларускіх мястэчак, а меней — сярод насельнікаў гарадоў. А. Шлюбскі заўважае, што сярод знахароў сустракаюцца розныя людзі, мужчыны і жанчыны, адны вызначаюцца своеасаблівасцю харак-

[14] Карский Е. Ф. Белорусы. Т. III. С. 89.

[15] Шлюбскі А. Матар'ялы да вывучэньня фальклору і мовы Віцебшчыны. Ч. I // Беларуская этнаграфія ў досьледах і матар'ялах. Кн. II. У Менску. Коштам Інстытуту беларускае культуры, 1927=Замовы. С. 15—41.

тару, усёй постаці, аблічча, іншыя — нічым не вызначаюцца, бываюць проста няўдачнікі. Так, адзін з вядомых знахароў — Карней жыў заможна, але пасля пажару збяднеў і мусіў наймацца за пастыра, пасці людскі статак, і так зарабляў сабе на жыццё каля 15 гадоў (с. 21). Шлюбскі адзначае, што знахары самі моцна верылі ў сілу сваіх замоў. Знакаміты знахар Ціт Сямёнавіч (прозвішча яго ніхто не ведаў), упэўнены ў сваёй чарадзейнай сіле, мог сказаць хвораму: «Не, я табе ні памагу, і ніхто табе ні паможыць» (с. 20). Ціт меў у хаце шмат абразоў, але ў царкву не хадзіў, за што святар лаяў яго ў прамовах і збіраўся да споведзі «даставіць яго этапам», значыць, пад канвоем. Разам з тым Ціт надта баяўся грому. «Як толькі загрыміць гром, то ён падае на калені і, сашчапіўшы рукі, моліцца, адначасна страшэнна лаючыся «па-мацярнаму», а як пройдзе хмара, ён лаецца яшчэ больш і «гагоціць» (с. 19). Складваецца ўражанне, што Ціт сапраўды лічыў сябе служкай праціўніка Перуна, адсюль яго боязь Перуновага ўдару і блюзнерства, асабліва калі непасрэдная пагроза міналася.

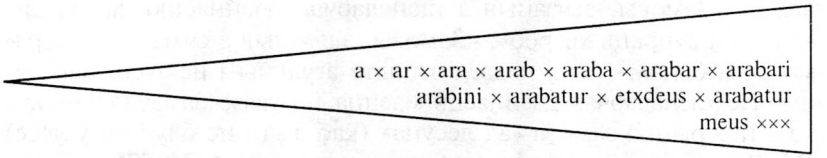
«Чараўнікі», «знахары», «калдуны», па назіраннях Шлюбскага, — гэта розныя назвы адной і той жа катэгорыі людзей, і ён адзначае іх значную ролю ў жыцці селяніна Віцебскага павета (даследчык спасылаецца тут на матэрыялы, сабраныя П. Угнявёнкам). Сіла чараўнікоў і знахароў, па ўяўленнях народа, вельмі вялікая: «Яны ўсё могуць. Яны могуць сапсаваць хлеб на карані, перашкодзіць усходам, напусціць на збожжа гніль у скіртах і ў копах, патравіць мышамі збожжа, напусціць ліхога чалавека, які абярэ да ніткі, папсуе яго скаціну, нашле на яе хваробу, адніме малако, а то і самую скаціну звядзе з двара. Але яшчэ мацней выяўляецца гэтая сіла чараўнікоў, знахароў і калдуноў на саміх сялянах, з якімі яны могуць усё зрабіць. Напусціць хваробу, трасцу, ламату ў касцях, гніль, вочы папсаваць, наслаць кліп на дзяцей, падучку або нават самую смерць. Пры гэтым чараўнікі надта злосны і льсцівы народ — часта за невялікую крыўду яны насылаюць вельмі моцную кару. А як тут селяніну не пакрыўдзіць чараўніка! Жыве ён у цясноце, бядоце, зямлі мала. Тамака адзін закосіць, другі заарэ, а тамака свінні агарод парыюць альбо куры патравяць» (с. 23—24).

Даследчык таксама адзначае, што ўсе шаптуны, знахары, чараўнікі валодаюць дзвюма здольнасцямі — яны могуць і шкодзіць і ратаваць чалавека ў бядзе. У гэтым іх таемная ўлада — магчымасць і караць і мілаваць. Чараўнікі самі захоўваюць таямніцы сваіх дзеянняў і загадваюць маўчаць сваім кліен-

там, бо, маўляў, не дапаможа. Таму многае з практыкі чараўнікоў, шаптуноў застаецца невядомым, а таямніцы чарадзейных замоў перадаюцца толькі блізкім людзям, ад старэйшага да малодшага і абавязкова першага ці апошняга ў бацькоў.

А. Шлюбскі дае малюнкі з жыцця, з якіх відаць, як людзі баяліся заломаў, як часта зжаты незнарок залом лічыцца прычынай хвароб (нават праз некалькі гадоў), як «лячэнне» абумоўліваецца рознымі ўмовамі, складанымі для выканання: несучы замоўленую ваду, нельга ні з кім загаварыць, ісці па дарозе з правага боку і пільнавацца, каб справа ніхто не абмінуў і каб ніхто не размінуўся, абмывацца вадой на печы, каб ніхто не ўбачыў і нават не ведаў і інш.

Замовы, змешчаныя ў раздзеле, добра задакументаваныя, да хвароб, ад якіх лечаць замовамі, дадзены назвы на лаціне, паказаны крыніцы варыянтаў. Асабліва цікавымі здаюцца «замовы-выпіскі», што выпісваліся на паперы, скарынках ці скібачках хлеба, якія потым разразаліся, высушваліся і глыталіся нашча. Некаторыя нагадваюць піраміды, крыжаванкі і арнаменты. Ад «ліхарадкі» замова пісалася на дзевяці трохкутных папярках, падвешвалася на сучонай нітцы «ўверх галавой», тэкст выглядаў так:



Разам з тэкстамі «выпісак» даюцца і ўсе неабходныя ўмовы, як павінны быць выкарыстаны гэтыя магічныя рэчы, падрабязна апісваецца парадак, паслядоўнасць дзеянняў, дакладна пашпартызуюцца запісы, напрыклад:

Вецір веіць,
Пясок сеіць,
Пясок ня ўзойдзіць —
Кроў ня пойдзіць.

«Каб спыніць кроў, трэба пераказаць яе 9 раз, не пераводзячы духу, інакш замова не будзе мець моцы». Гэтай замовай забаўляюцца дзеці. Запісана яна са слоў дзяўчынкі ў в. Арлова Суражскай вол. Полацкага пав. у 1914 г.: «Такую самую замову я чуў ад дзяцей сяла Крутага Веліскага павету ў 1918 г.»

Сярод сабраных замоў, на жаль, няма тых, якімі насылаюць, урабляюць шкоду, хваробу, зло. Ёсць, праўда, замова, якой закрываюць схаваныя грошы:

Хто на жывой зьмяі прыедзіць —
Той гэтыя грошы возьміць.

(Полацак, 1919)

Хоць добра паказана на абразках з народнага побыту, што людзі верылі як у шкадлівыя, так і ў ахоўныя замовы, многія з якіх — гэта своеасаблівы сродак процідзеяння. Адсутнасць зафіксаваных шкадлівых замоў скажае малюнак духоўнай напружанасці, у якой пастаянна жыў чалавек, асцерагаючыся адмоўнага ўздзеяння моцных чараўнікоў на стан свайго дабрабыту, здароўя, удачы.

Грунтоўнай сучаснай публікацыяй беларускіх замоў з'яўляецца чарговы том серыі БНТ[16]. Істотны ўклад у справу вывучэння і зберажэння нашай спадчыны ў гэтым жанры — публікацыя вялікай колькасці тэкстаў (каля 700 з агульнай колькасці 1351), запісаных у другой палове XX ст., што знаходзяцца ў навуковых архівах, найперш ІМЭФ НАН Беларусі, у тым ліку і запісаў самой складальніцы тома Г. А. Барташэвіч. Тому «Замовы» пашанцавала з часам выхаду: у 90-я гады, калі спыніліся ганенні на ўсялякую «рэлігію», тэксты маглі быць надрукаваны ўжо без купюр, так, як яны існавалі ў жыцці і былі зафіксаваны збіральнікамі. Тэксты ў зборніку размеркаваны па трох раздзелах — «Замовы, звязаныя з гаспадарчай дзейнасцю чалавека», «Замовы супраць хвароб», «Замовы, звязаныя з сямейным і грамадскім бытам». Такі падзел занадта агульны і не зусім дакладны. Не гаспадарчая дзейнасць маецца на ўвазе замаўляльнікам, калі гаворыцца замова «ад лесуна» (каб дзеці не блудзілі ў лесе) (№ 49) ці супраць русалкі (каб хлопца не звяла) (№ 52), ці «пры выхадзе з бані» (№ 64), ці «супраць ведзьмаў» (пры кармленні немаўляці) (№ 71). Другі раздзел «Замовы супраць хвароб» трэба было б удакладніць — «у людзей», бо замовы супраць хвароб у жывёл увайшлі ў першы раздзел. Не надта прадуктыўным з'яўляецца таксама погляд на замову як на вуснапаэтычны тэкст. Замова шмат траціць, вырваная з кантэксту ўсяго замоўнага рытуалу, іншы раз становіцца нават нечытэльная. Найлепш іх публікаваць разам з усімі заўвагамі, указаннямі і засцярогамі, як у асноўным гэта зроблена ў Е. Раманава. На жаль, у большасці публікацый і ў архівах такія звесткі не даюцца.

З даследаванняў жанру замовы варта адзначыць кнігу Г. А. Барташэвіч «Магічнае слова»[17]. У адрозненне ад класіфі-

---

[16] Замовы / Уклад., сістэматызацыя тэкстаў, уступ. арт. і камент. Г. А. Барташэвіч. Мн., 1992.

[17] Барташэвіч Г. А. Магічнае слова: Вопыт даследавання светапоглядная і мастацкай асновы замоў. Мн., 1990.

кацыі матэрыялу, прыведзенай у томе «Замовы» (БНТ), у кнізе даецца яшчэ раздзел «Ахоўныя замовы ад злых духаў і шкодніцкіх істот, прыродных з'яў: ад перуна, ад дамавога, ад хлеўніка, ад лесавіка і да т. п.», што ўжо робіць погляд аўтара больш цікавым.

Заслугоўвае ўвагі зборнік, выдадзены пад рэдакцыяй І. І. Крука[18]. Запісы для зборніка рабіліся ў 90-х гадах XX ст. і ўражваюць колькасцю і якасцю тэкстаў, што захоўваюцца ў памяці аднаго носьбіта. Так, ад Улляны Антонаўны Радзівонавай, 1941 г. н., запісана 89 тэкстаў, ад Аляксандры Хведараўны Жалудковіч, 1932 г. н., — 23 тэксты і г. д. Замовы размеркаваны ў зборніку па інфарматарах — больш багатыя інфармацыяй носьбіты замоў ідуць у пачатку, бяднейшыя — у канцы. Унутры раздзелаў замовы пададзены ў наступным парадку, напрыклад, замовы У. А. Радзівонавай: «Замовы ахоўнага характару», «Лячэнне хвароб стрэсавага характару», «Фізічнае здароўе чалавека», «Лячэнне дзіцячых хвароб», «Чалавек і яго гаспадарка». Па сутнасці, паўтараецца класіфікацыя, прынятая ў Е. Р. Раманава, калі «Замовы ахоўнага характару» параўнаць з яго «Заклінаннямі», а з хвароб людзей выдзеліць дадаткова дзіцячыя хваробы. «Чалавек і яго гаспадарка» ў многім супадае з «хваробамі жывёл», што важна ў гаспадарцы. На жаль, адсутнічаюць нарысы пра носьбітаў замоў, іх светапогляд, разуменне сваёй грамадскай місіі, пра іх жыццёвыя абставіны і магічную практыку. Калі б складальнікі публікавалі ўласныя запісы, а не запісы іншых асоб, яны б мелі ўласныя назіранні, веданне абставін і інш. Магчыма, што запісы рабіліся хутка, паспешліва, як звычайна праводзіцца ў экспедыцыях, магчыма, што ад пачатку не было ўстаноўкі на вывучэнне ўсёй рытуальнай атмасферы замоўнай дзейнасці, а патрэбны былі толькі тэксты замоў. Аднак матэрыял сам па сабе пераконвае ў жывучасці магічнай традыцыі ў беларусаў. Ёсць і новае ў падачы тэкстаў, іх графічнай фіксацыі. І. І. Крук піша: «Мы шматразова праслухоўвалі магнітафонныя запісы і дзялілі тэкст на строфы ў залежнасці ад унутранай рыфмоўкі і рытмічнасці дыхання інфарматараў. Лічым, што гэта прынцыповы момант **эстэтыкі жанру замоў** (выдзелена намі. — *Л. С.*), які да гэтага часу не заслужыў адпаведнай увагі з боку даследчыкаў»[19]. Сам падыход да перадачы тэкстаў замоў, безумоўна, слушны і

[18] Магія слова чароўнага / Уклад. І. І. Крук (навук. рэд.), З. В. Крук, Г. Р. Кутырова і інш. Мн., 1995. С. 55—182.

[19] Магія слова... С. 53.

варты ўхвалення, іншая справа, што дыханню ў практыцы замаўлення надавалася магічная сіла, яно часта кантралявалася, рэгулявалася (забарона дыхаць на сакральныя прадметы, укладанне тэксту ці часткі яго ў адзін уздых, «хуканне» ў канцы замовы «на хваробу», здзьмухванне яе і інш.). Таму дыханне ў замове мела значна больш важнае значэнне, чым знешняе, эстэтычнае з сучаснага погляду. Такім чынам, пры розных падыходах да замоў нельга выпускаць з увагі функцыянальную прыроду гэтых тэкстаў, якія ўзніклі і працягвалі існаванне не як сродкі развагі і насалоды, а як інструменты дасягнення вельмі важных прагматычных мэт.

Неабходна адзначыць таксама асаблівае выданне «Замовы», складзенае Н. С. Гілевічам і ажыццёўленае Беларускім таварыствам «Кніга» — кніжка малога фармату, але ёмістая па колькасці змешчаных тэкстаў (больш за 150 замоў у сучасных запісах), што істотна. Функцыянальна-тэматычны прынцып, пакладзены ў аснову парадкавання матэрыялу, робіць гэты зборнік падобным да папярэдніх выданняў, амаль усе замовы прызначаны для лячэння хвароб у чалавека і свойскай жывёлы, аднак мэта яго выдання — паказаць дасканаласць мастацкай формы гэтага жанру. Адпаведна падбіраўся і матэрыял, таму ад адной хваробы ў зборніку шмат тэкстаў, ад іншай — адзінкавы: ад спужання 16, ад звіху — 14, ад урокаў — 13, ад начніц — 11 і да т. п.

У прадмове Н. С. Гілевіч прапануе чытачам зборнік як скарбонку народных твораў вялікай мастацкай вартасці: «Паза сваім прыкладным назначэннем замовы — гэта яшчэ і вялікая мастацкая каштоўнасць. Амаль у кожнай з іх — сапраўднае раскашаванне дзівоснай паэтычнай фантазіі, незвычайных, авеяных духам паганскай старажытнасці вобразаў. Уражвае маляўнічасць і выразнасць іх паэтычнай мовы, невычэрпнае, неперажыйдзенае ў фальклоры багацце адмысловых эпітэтаў, неверагодная смеласць у словатворчасці»[20]. Шчырае захапленне паэта гэтым жанрам слоўнай творчасці народа варта глыбокай павагі. Бясспрэчна, сярод старажытных святароў-магаў былі людзі адораныя, якія ўмелі абыходзіцца са словам не горш, чым добрыя цесляры з бярвеннем, умелі добра будаваць. Аднак нельга забываць, што замовы ствараліся не па паэтычных, а па міфапаэтычных законах; тое, што ўяўляецца нам паэзіяй, некалі было своеасаблівай навукай пра свет. Замовы будуюцца вельмі рацыянальна, прагматычна. Не паэтычнае

[20] Замовы / Уклад. Н. С. Гілевіч. Мн., 2000. С. 6—7.

захапленне прымушала складальніка замовы святара ці знахара пералічваць розныя прыкметы аб'ектаў яго магічных захадаў, а перакананасць, што для добрага выніку яго дзейнасці нельга нешта прапусціць і тым аслабіць сілу замовы альбо і зусім зрабіць яе няважнай (замаўляючы, напрыклад, ад суроку, трэба было пералічыць усе мажлівыя сурокі, каб ні адзін не застаўся, усе былі абясшкоджаны). Замовы — гэта вельмі прагматычныя рэчы, прыгожыя, ласкавыя звароты да міфалагізаваных аб'ектаў прыроды, зноў жа абумоўлены імкненнем чалавека заручыцца іх садзеяннем, выклікаць да сябе спагаду, як і пры звароце да зямных уладароў. У адносінах да варожай сілы, негатыўнага ўздзеяння на чалавека выбіраецца іншая танальнасць — ад ласкавага зману да пагроз і грубай лаянкі. У многіх тэкстах замоў вельмі проста і лаканічна выказваецца загад, пагроза, папярэджанне непрыязным чалавеку сілам, тым не менш яны цікавыя для нас і паўнацэнныя. У зборніку замоў, складзеным Н. С. Гілевічам, адабраны больш разгорнутыя тэксты, яны могуць прэтэндаваць на «паэтычнасць». Але тэксты пададзены без звычных у фальклорных выданнях спасылак на месца, час запісу, ад каго запісана і вельмі важных для разумення замоў магічна-рытуальных складаючых замаўлення. «Ачышчэнне» тэкстаў замоў ад усяго спадарожнага ім (іншы раз на этапе збірання) збядняе творы гэтага жанру.

Сучасныя запісы замоў назапашваюцца зараз у архівах ВНУ Рэспублікі Беларусь. Пры напісанні гэтай працы выкарыстоўваліся запісы замоў з архіва Мінскага дзяржаўнага педагагічнага універсітэта імя Максіма Танка, сабраныя студэнтамі пад кіраўніцтвам дацэнта У. А. Васілевіча.

Беларускім нарадазнаўствам зроблена шмат у галіне збірання і вывучэння традыцыйных замоў як помніка, прытым помніка выдатнага, помніка духоўнай культуры агульнаславянскага значэння. Назапашаны вялікі і разнастайны матэрыял, зроблена нямала для яго парадкавання, публікацыі, асэнсавання.

ЗАМОВЫ: АГУЛЬНАЯ ХАРАКТАРЫСТЫКА ЖАНРУ

Створаныя на працягу многіх стагоддзяў, увабраўшыя ў сябе вопыт многіх пакаленняў слоўнага ўздзеяння аднаго чалавека на другога, замовы ўяўляюць сабой кангламерат вельмі адрозных паміж сабой тэкстаў, аб'яднаных моцна праяўленай у іх прагматычнай функцыяй — знішчэння, аддалення, абясшкоджання варожых чалавеку з'яў і выклікання спрыяльных, патрэбных, жаданых.

Разнастайнасць замоў выклікае цяжкасці ў іх класіфікацыі, з якімі сутыкаюцца даследчыкі паўсюдна на працягу ўсёй гісторыі іх збірання і парадкавання, пачынаючы ад знакамітай «Атхарваведы». «У індыйскай традыцыі існуе класіфікацыя гімнаў і замоў АВ па зместу, якая з невялікімі зменамі і дадаткамі прымяняецца таксама і заходнімі даследчыкамі гэтага помніка, — піша Т. Я. Елізаранкава. — Карыстаючыся ёю, у той жа час звычайна адзначаюць яе недасканаласць, паколькі ў адной і той жа замове АВ так цесна бываюць сплецены розныя тэмы, што па гэтай класіфікацыі яна магла б быць аднесена адначасова да некалькіх тыпаў. Так, замова супраць хваробы адначасова аказваецца і замовай на доўгае жыццё; замовы супраць хвароб іншы раз зусім не адрозныя ад замоў супраць дэманаў...»[1]

У публікацыях славянскіх, у тым ліку і беларускіх, замоў раздзелы ўключаюць таксама вельмі розныя тэксты, аб'яднаныя сваім прызначэннем, функцыяй. Вельмі адрозніваюцца паміж сабой аднатэмныя слоўныя формулы, што ўключаюцца ў магічны рытуал і з'яўляюцца яго неад'емнай часткай, і тыя, што мінімальна звязаны з абрадам. З аднымі і тымі ж мэтамі прымяняюцца ў практыцы замаўлення замовы маналагічныя (кароткія і эпічна разгорнутыя) і дыялагічныя, якія па сутнас-

[1] Атхарваведа. Избранное / Пер., коммент. и вступ. ст. Т. Я. Елизаренковой. М., 1976. С. 31.

ці з'яўляюцца сцэнарыямі адпаведных рытуалаў. Найбольш простым і часта мэтазгодным падзелам разнастайнага матэрыялу ўяўляецца падзел па прызначэнні, па асноўнай функцыі, хоць і прызначэнне можна зразумець па-рознаму.

Функцыянальна-тэматычны падзел прымяняецца ў адносінах да найстарэйшага, у пэўным сэнсе ўзорнага збору індаеўрапейскіх замоў — «Атхарваведы», дзе вылучана шмат тэматычных раздзелаў, у тым ліку супадаючых з раздзеламі ў выданнях беларускіх замоў[2]: «Замовы супраць хвароб», «Замовы супраць нячыстай сілы, чараўнікоў і чараўніцтва», «Замовы супраць атруты і змей», «Любоўныя замовы», «Замовы, звязаныя са шлюбам, нашчадкамі» і інш.[3] Разам з тым у «Атхарваведзе» вылучаны раздзел рытуальных замоў, звязаных з абрадамі і ахвяраваннямі пры пачатку і пры заканчэнні работ, а таксама цікавы раздзел замоў-зваротаў да сіл прыроды, багоў, розных прадметаў за падтрымкай. Усё гэта сведчыць пра складанасць матэрыялу, з якім даводзіцца мець справу даследчыку, пра пэўную умоўнасць падзелу, які практыкуецца ў розных выданнях замоў. Пры ўсёй відавочнай практычнай мэтазгоднасці функцыянальна-тэматычнага падзелу замоў ён мае свае недахопы, што адзначала ў свой час Г. А. Барташэвіч ва ўступным артыкуле да тома «Замовы»: «Такая класіфікацыя дапамагае арыентавацца ў вялікім і разнастайным замоўным матэрыяле, хаця і яна не пазбаўлена недахопаў, не выключае таго, што ўмоўна адны і тыя ж творы могуць быць аднесены да розных груп. І ў практыцы, як сведчаць носьбіты, адны і тыя ж творы ўжываюцца ў розных выпадках. Так, замовы ад хвароб у жывёлы могуць ужывацца і як ахоўныя пры выгане на пашу першы раз, замовамі ад хвароб карысталіся і пры лячэнні людзей, і пры лячэнні жывёлы і г. д.»[4] Адзначаныя цяжкасці парадкавання, сістэматызацыі замоўных тэкстаў узнікаюць толькі ў працэсе падрыхтоўкі зводных выданняў, калі тэксту выбіраецца адна адведзеная яму ячэйка, тады як у народнай вуснай традыцыі ён захоўваўся ў памяці чалавека і прымяняўся ў розных выпадках, некалькіх выпадках, аднолькава значных. Таму ў шаптуна не было цяжкасцей з прымяненнем той ці іншай замовы, яму гэта дыктавала традыцыя, засвоеная па спадчыне, рацыяналістычны падыход збіральніка

---

[2] Барташэвіч Г. А. Магічнае слова: Вопыт даследавання светапоглядной і мастацкай асновы замоў. Мн., 1990. С. 15—16.

[3] Атхарваведа. С. 60—229.

[4] Барташэвіч Г. А. Беларускія замовы // Замовы / Уклад., сістэматызацыя тэкстаў, уступ. арт. і камент. Г. А. Барташэвіч. Мн., 1992. С. 14.

замоў ці выдаўца сутыкаецца з гэтай шматмернасцю, разналікасцю матэрыялу, які не надта дазваляе выстраіць сябе ў адну шарэнгу, не хоча размяшчацца па адведзеных для яго каморках.

Калі стаяць на грунце народных носьбітаў і карыстальнікаў замоў і мець на ўвазе перш-наперш тое, дзеля чаго ствараліся і перадаваліся з пакалення да пакалення гэтыя магічныя тэксты, то функцыянальна-тэматычны прынцып будзе цалкам адпаведны. Разам з тым у замовах адклалася так многа інфармацыі, адбіткаў духоўных пошукаў і ўяўленняў нашых далёкіх продкаў, рэшткаў міфапаэтычнай сістэмы асваення і парадкавання з'яў навакольнага свету, што наіваць толькі прагматычныя задачы гэтых унікальных помнікаў было б недаравальна павярхоўна. Неабходна прызнаць, што шматграннасць, полісемантычнасць замоў улічваецца ў рознага тыпу выданнях. Ідэальнае ж упарадкаванне наяўнага матэрыялу — рэч недасягальная, можна толькі імкнуцца больш адэкватна паказаць багацце і разнастайнасць гэтага жанру нашай спадчыны, выкарыстоўваючы вопыт папярэднікаў у самім падзеле. У аснову класіфікацыі беларускіх замоў мэтазгодна пакласці падзел, прапанаваны Я. Карскім, які таксама абапіраўся на вопыт папярэднікаў, свядома беручы толькі формулы дабратворнага, ахоўнага, прафілактычнага характару і пакідаючы для іншага даследавання тыя формулы, што прымяняліся ў шкадлівых мэтах і адносяцца да чараўніцтва, хоць паміж гэтымі напрамкамі часам цяжка правесці размежаванне і нярэдка адзін тэкст сумяшчае розныя мэты і да т. п.

Мы прапануем наступныя раздзелы для замоў, у якіх адлюстраваліся намаганні чалавека забяспечыць сябе і сваіх блізкіх і свой набытак ад небяспечных праяў рэальных і ўяўных чыннікаў, прыродных і надпрыродных сіл:

1) замовы ад прыродных стыхій (пажару, навальніцы, марозу, сушы, віхураў і інш.);

2) замовы ад дэманалагічных персанажаў, праяў «нячыстай сілы», чарцей, лесуноў, дамавікоў, хлеўнікаў, благіх людзей, чараўнікоў, ведзьмаў (ведзьмакоў) і да іх падобных;

3) замовы ад звяроў (ваўкоў, сабак, змеяў, гадзюк і інш.);

4) замовы на ўдалае паляванне, рыбную лоўлю, урадлівасць поля, плоднасць, прадуктыўнасць статку;

5) замовы на лёгкія роды і здароўе дзіцяці;

6) замовы ад хвароб у чалавека;

7) замовы ад хвароб у жывёлы;

8) замовы на поспех у каханні і сужонстве;

9) замовы на ўдачу ў грамадскіх справах.

Асобныя раздзелы тут будуць перапоўнены матэрыялам, іншыя — выглядаць беднавата, некаторыя можна было б раздрабніць. Заўважым, што тэрмін «замова» канцэнтруе ўвагу менавіта на слове, адсякаючы ўсю невербальную частку замоўных рытуалаў-практык, што скажае ўяўленне пра рэальныя абставіны жыцця замовы, пра суадносіны слова, дзеяння, выкарыстання магічных аберагальных прадметаў і рэальных сродкаў народнай медыцыны.

Класіфікацыя на грунце функцыянальна-тэматычных прыкмет, простая і зразумелая, верагодна застанецца асноўнай пры публікацыі тэкстаў, яна цалкам здавальняючая пры наяўнасці дадатковых паказальнікаў. Аднак мажлівасці такой класіфікацыі па вызначэнні абмежаваныя з-за складанасці, як ужо адзначалася, матэрыялу. «Фальклор — жывая сістэма, яе немагчыма апісаць у цвёрдых рамках. Сувязі паміж сюжэтамі (сюжэтнымі сітуацыямі) часта патрабуюць такога адлюстравання, якое цяжка паказаць у двухмернай прасторы кніжнай старонкі...», — адзначаў складальнік паказальніка сюжэтаў славянскіх замоў У. Л. Кляўс[5]. Ім зроблена ўдалая спроба апісаць вялікі замоўны матэрыял (3000 тэкстаў з 80 публікацый XIX—XX стст.) шматмерна, у розных зрэзах праз складаную сістэму паказальнікаў. Усе славянскія замовы аўтар падзяліў на дзве вялікія групы (A і B), дзе для першай (A) групы характэрна скіраванасць дзеянняў, якая ў самым агульным значэнні можа азначаць «знішчэнне», для другой (B) — «стварэнне». «Апазіцыйнасць — адна з характэрных прыкмет замоўнай паэзіі, што праяўляецца на самых розных узроўнях: функцыянальным, аказіянальным, на ўзроўні тэксту — у матывах, сюжэтах (сюжэтных сітуацыях) і іншых апавядальных элементах», — сцвярджае У. Л. Кляўс і дадае: нельга сказаць, што «аднаму члену тэматычнай апазіцыі адпавядае толькі катэгорыя «нанясення зла», а другой — «выдаленне зла»[6]. Дзелячы ўсю разнастайнасць замоўных тэкстаў па ключавых дзеясловах, напрыклад: «A1. Вынімаюць. Унімаюць. Адбіраюць. Выцягваюць. Бяруць. Знішчаюць. Выносяць. Вывозяць і гэтак далей, а ўжо A2. Здзьмухваюць. Выдзьмухваюць. Зносяць. Змятаюць. Вымятаюць. Скідваюць. Ачышчаюць і гэтак далей аж да A16. Баяцца. Пужаюць. Загадваюць. Пакланяюцца», складальнік паказальніка знайшоў хоць і фармальны, але адноль-

[5] Кляус В. Л. Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997. С. 13.

[6] Тамсама. С. 10.

кавы падыход да ўсіх замоў, захаваў адзіны прынцып падзелу. У «Паказальніку» ўлічаны ўсе сюжэты і сюжэтныя сітуацыі, яны зашыфраваны па дзеянні персанажаў і размеркаваны па групах па семантычнаму значэнню. Розныя аспекты замоў адлюстраваны ў дадатковых паказальніках — «Паказальніку персанажаў», «Паказальніку прадметаў і локусаў», «Паказальніку канстант і атрыбутаў, персанажаў і прадметаў», «Паказальніку сюжэтных тэмаў і сыходжанняў». Работа зроблена вялікая, аднак ў ёй замова разглядаецца толькі як вербальны тэкст і цалкам ігнаруецца яе сувязь з рытуалам, з усімі абставінамі, што робяць замову магічным тэкстам.

Вучоныя розных навуковых кірункаў імкнуліся высветліць, на чым трымалася вера людзей у дзейснасць замоў, якая, прайшоўшы праз многія грамадскія фармацыі, дажыла да нашых дзён. Ужо ў старажытных шумераў, з якіх уласна і пачалася гісторыя, існавала вера ў сілу слова, яго стваральную энергію. С. Крамер, разглядаючы прынятую на старажытным Блізкім Усходзе дактрыну пра стваральную сілу Божага слова, адзначаў: «Па іх вучэнні, Богу-стваральніку дастаткова было штонебудзь задумаць, а затым **вымавіць слова** (выдзелена намі. — *Л. С.*) і назваць імя. Цалкам магліва, што ўяўленне пра стваральную сілу Божага слова ўзнікла ў выніку назіранняў над чалавечым грамадствам. Калі чалавек, правіцель, мог дасягнуць амаль усяго, чаго яму хацелася, сілай загаду — усяго толькі сілай слова, зляцеўшага з яго вуснаў, — чаму ж бы звышмагутным бяссмертным багам, правіцелям чатырох стыхій сусвету, не дасягнуць сваім боскім словам большага? Але магчыма, што так «аблегчанае» рашэнне праблем касмалогіі, пры якім адно толькі значэнне мелі думка і слова, проста адлюстравала імкненне адыйсці ад рэальнасці, падмяніць існуючае жаданым, што характэрна амаль для ўсіх людзей у цяжкія перыяды іх жыцця»[7].

Глыбокая вера ў сілу праўдзівага слова вызначала індаарыйскае насельніцтва ведыйскай пары. Існавала перакананне, што калі выказванне ісціннае, то жаданне збудзецца. «Гэта вынікае з ідэі аб невыпадковым характары сувязі паміж словам і абазначаемым ім паняццем, прадметам, асобай. Слова, па разуменні ведыйцаў, адлюстроўвае сутнасць абазначаемага ім прадмета, — піша Т. Я. Елізаранкава. — Прыватным выпадкам гэтага агульнага ўяўлення з'яўляецца ацэнка сувязі паміж іменем і яго носьбітам. Імя — гэта сутнасць чалавека, і «заха-

[7] Крамер С. Н. История начинается в Шумере. М., 1991. С. 93.

піць» імя ворага, г. зн. даведацца яго імя, азначае атрымаць ворага ў сваю ўладу»[8].

Я. Ф. Карскі ў свой час таксама адзначаў: «Для першабытнага чалавека слова не ёсць простае сатрасенне паветра, даступнае толькі аднаму пачуццю, а прадмет асязальны, матэрыяльны. Паводле ірландскага павер'я праклянцце, напрыклад, сем гадоў носіцца ў паветры і ў кожнае імгненне можа пасці на таго, супраць каго было вымаўлена»[9]. Вучоны падкрэсліваў, што ўяўленне пра матэрыяльны характар слова магло стаць прычынай адпаведнай з'явы, спараджаючай яе. Таму так важна згадванне імені чалавека і клічкі жывёлы ў замове, бо веданне імені лічылася формай улады над чалавекам. Нават простае называнне пэўных з'яў можа выклікаць іх, прымусіць з'явіцца на месца вымаўлення. «Беларускі прасталюдзін не скажа, напрыклад, што там і там з'явілася халера, — заўважаў даследчык, — а выкажацца так: «Там і там, ня тут кажучы, халера»[10]. Вялікае значэнне акрамя імені надавалася таксама выяве чалавека, яго валасам, следу і інш.

Вучоны быў добра азнаёмлены з існаваўшымі на той час даследаваннямі замоў, ён даў змястоўнае азначэнне замове як жанру: «Замова ёсць выказанае словамі пажаданне, часта злучанае з пэўным абрадам ці дзеяннем, пажаданне, якое абавязкова павінна споўніцца. У замове чалавек, звяртаючыся да садзеяння светлых ці цёмных сіл прыроды, намаўляе на іншага што-небудзь благое ці добрае, альбо, наадварот, замаўляе, г. зн. спыняе дзеянне дабратворных ці шкодных сіл»[11]. Адзначым, што поўная амбівалентнасць слоўных формул-замоў як магічных сродкаў уздзеяння, своеасаблівай зброі ў абароне ці нападзенні — вельмі дакладнае і трапнае назіранне выдатнага даследчыка, якое і зараз недастаткова ўсведамляецца. Шкадлівая функцыя магічных слоўных формул з цягам часу як бы адышла ў цень ці была свядома прыхавана як маральна недапушчальная — чараўніцтва хоць і шырока практыкавалася, але заўсёды было сферай таемнага, схаванага да часу сродку. Стала звычным да замоў адносіць ахоўныя ці лячэбныя замовы, але і гэтыя тэксты часам маюць у сабе матывы шкадлівасці хай сабе і абарончай, калі агрэсія скіроўваецца на крыніцу аг-

---

[8] Атхарваведа. Избранное / Пер., коммент. и вступ. ст. Т. Я. Елизаренковой. М., 1976. С. 23.

[9] Карский Е. Ф. Белорусы. Т. III. Очерки словесности белорусского племени. I. Народная поэзия. М., 1916. С. 58.

[10] Тамсама. С. 59.

[11] Тамсама. С. 60.

рэсіі тыпу «што мне задумаў, каб сабе ўзяў», «тваё зло — табе ў рабро» і інш. Часам паміж азначэннем замовы і прапанаваным зборам тэкстаў існуе неадпаведнасць на глебе мэтавай устаноўкі. Так, акадэмічны том «Замовы» дае толькі творы ахоўнага, лячэбнага характару, што адпавядае сучаснаму ўспрыняццю ўсяго гэтага жанру. Па азначэнні ж даследчыцы замовы — гэта «рытмічна арганізаваныя творы формульнага характару, якім прыпісвалася сіла магічнага ўздзеяння для дасягнення розных практычных мэтаў»[12], што дазваляе ўключаць творы рознага практычнага напрамку — як дабразычэнні, так і праклёны. Азначэнне, дадзенае Я. Ф. Карскім, здаецца нам больш дакладным, адэкватным, паколькі ў ім выразна падкрэсліваецца амбівалентнасць магічных формул, якія могуць быць скіраваны як на абарону, ахову, лячэнне, пазбаўленне ад негатыўных з'яў, так і на шкадлівае ўздзеянне.

У працах вучоных разглядаліся шматлікія аспекты бытавання замоў, у тым ліку іх сувязі з магічнымі дзействамі, рытуаламі, іх грунтоўная повязь з міфалагічна ўпарадкаваным малюнкам свету, з рознымі міфалагічнымі сістэмамі і адпаведна з каляндарнымі і сямейнымі абрадамі, з прадметнай атрыбутыкай і інш. С. А. Токараў піша: «Асабняком стаіць пытанне пра так званую магію слова («вербальная магія»), пра магічныя закляцці, замовы, нашэптыванні. У існуючых класіфікацыях яна амаль не знаходзіць сабе месца, — выключэнне складае... толькі класіфікацыя Юбера і Моса з яе «rites oraux». Але роля закляццяў і замоў у гісторыі чараўніцтва надзвычай вялікая. Ці варта разглядаць «слоўную» (або «вербальную») магію як асобны, самастойны яе тып, раўнапраўны з пералічанымі вышэй шасцю тыпамі? — ставіць пытанне даследчык і сам дае адказ: — У літаратуры нельга знайсці дакладнага адказу на гэта пытанне. Але затое многія даследчыкі схільны прыпісваць менавіта слоўнай магіі (замовам) самастойную і галоўную ролю ў развіцці магіі наогул»[13]. Грунтуючыся на высновах Н. Пазнанскага («вербальная, або славесная, магія не ўяўляе сабой асобнага самастойнага тыпу магіі: яна з'яўляецца толькі слоўным акампанементам да творанага чарадзейнага дзеяння. Так, ва ўсякім разе, першапачаткова» (Познанский Н. Заговоры. Пг., 1917)), С. А. Токараў прыйшоў да думкі, што першапачаткова вербальная магія была толькі слоўным акампане-

---

[12] Восточнославянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии. Мн., 1993. С. 78.

[13] Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 429.

ментам да чынёнага чарадзейства. Але потым пры адміранні абраду замова набірае якасці самастойнай магічнай сілы і значэнне нібы самастойнага віда магіі. Аднак у замовах могуць выяўляцца і рысы іншых тыпаў магіі — імітатыўнай, парцыяльнай, апатрапейнай, катартычнай і інш. Гэтыя меркаванні вучонага здаюцца ў асноўным слушнымі, за выключэннем яго вызначэння ролі слова ў магічных рытуалах як акампанементу, які толькі суправаджае дзейства. Тэксты замоў сведчаць, што слоўныя формулы часта сваімі сродкамі малююць увесь магічны абрад з рознымі тыпамі магіі як бы даючы яго ўяўны адбітак. Таму можна сцвярджаць, што слова і дзеянне могуць ісці паралельна ці пераплятаючыся, дапаўняючы адно другое, або дзейнічаючы незалежна. Адводзіць арганізаванаму слову ролю акампанементу магічнага дзеяння — значыць спрашчаць сітуацыю. Гэта можна рабіць, калі размова ідзе пра якую вытворчую дзейнасць, звычайную работу, такую як лоўля рыбы, сяўба, жніво, будаўніцтва і да т. п. Але ж у магічных рытуалах выконваецца толькі сімвалічнае дзеянне, паміж ім і слоўным апісаннем пэўнага дзеяння няма прынцыповай розніцы. Слоўныя формулы з выразна выказанымі мэтамі і названымі аб'ектамі, сродкамі — гэта ўжо вельмі развітая слоўная магія, якая магла мець незалежнае, самастойнае ўздзеянне на выбраны аб'ект. Нават умоўны гук прымітыўнага гукаўтвараючага інструменту значыў больш, чым проста сігнал, так як і адпаведныя гукі чалавечага голасу ў абрадзе, напрыклад пашыранае «Гу-у-у!» пры гуканні вясны і ў іншых сітуацыях.

Характар узаемадзеяння слова, дзеяння і іншых чыннікаў у рэальнай магічнай практыцы, верагодна, не заставаўся нязменным на розных гістарычных этапах, а зафіксаваныя матэрыялы не дастаткова адлюстроўваюць гэтыя змены. Нават сучасныя запісы не заўсёды вызначаюцца паўнатой. Часта невербальная частка замоўнага рытуалу траціцца пры запісе замовы па нейкіх прычынах (аб'ектыўных і суб'ектыўных), шмат замоў запісана без якіх-небудзь звестак пра дзеянні, спалучаныя з тэкстам. Таму нельга сказаць з упэўненасцю, што менавіта гэта замова была самадастатковай, не звязвалася ні з якім дзеяннем, ці ўсё ж нешта было невербальнае, але яно не практыкавалася гэтым інфарматарам ці не паведамлена ім, бо пра яго збіральнік не пытаўся. На наш погляд, камбінацыі слоўных формул і дзеянняў у канкрэтных выпадках бясконца вар'іраваліся, але былі і пэўныя агульныя тыповыя ўмовы, якія ўсведамляліся носьбітамі традыцыйнай інфармацыі і прымяняліся адпаведна вымаганням гэтай традыцыі без асобнага напамінку

(хрысціцца і маліцца, беручы ў памочнікі хрысціянскіх святых, і наадварот, не хрысціцца, звяртаючыся да язычніцкіх персанажаў).

Цікавыя звесткі пра бытаванне замоў даносіць да нас найбольш ранні збор замоўных тэкстаў індаеўрапейцаў «Атхарваведа» (прыблізна пачатак 1-га тысячагоддзя да н. э.). Збор названы так па імені міфічнага жраца агню Атхарвана. Сувязь гэтага збору замоў і закляццяў з культам агню пацвярджаецца тым, што замовы прамаўляліся звычайна над агнём, пры гэтым агню рабіліся ахвярныя ўзліванні тлушчу. Даследчыкі сведчаць, што замовы «Атхарваведы» фарміраваліся вакол хатніх абрадаў, што праводзіліся каля дамашняга ачага. Такія замовы былі звязаны з рытуальнымі дзеяннямі, хоць зараз гэтая акалічнасць натуецца слаба, усё ж маюцца заўвагі адносна пэўных умоў, напрыклад: «супраць праказы — з травой», «супраць затрымкі мачы — з трыснягом», «супраць цечаў — з лекамі», «супраць хвароб — з амулетам з ячменных зярнят», «супраць злых духаў — са свінцовым амулетам», «супраць чараўніцтва — з травой» і г. д. з галінкамі дрэваў, травамі (трэба думаць лекавымі), амулетамі. Тут адзначаны таксама некаторыя дзеянні, сімвалічныя і несімвалічныя, як і пры выкананні замоўных абрадаў у беларусаў. Да таго ж абрадавыя чыннасці носьбіту гэтай традыцыі не абавязкова было натаваць пры кожнай замове, бо былі агульныя патрабаванні, было вядома, пры якіх абставінах, умовах слоўная формула набудзе сакральную сілу. Таму ўвага звярталася перш-наперш на ўзмацняльнае ўздзеянне раслін — траў, галінак дрэваў, зярнят і інш. — лекавыя ўласцівасці многіх з іх выкарыстоўваліся эфектыўна і заслужана ўшаноўваліся. Прысутнасць амулетаў, якія па-свойму маглі дубліраваць і ўзмацняць дзеянне замовы, у тым ліку амулетаў з раслін, зярнят, дрэва, металаў (золата, свінца), перлаў і іншых носьбітаў дабратворных субстанцый, абумоўлівалася іх міфалагічнай гісторыяй, тым мінулым, што ім прыпісвалася. Напрыклад, пра амулет са свінцом гаварылася: «Свінец блаславіў Варуна, свінец падабаецца Агні, свінец мне падараваў Індра — вось ён і выганяе злых духаў!»[14] Гэтай мэце служаць і «радаслоўныя» тых матэрыялаў, з якіх зроблены амулеты: пра расліну лакша, карысную пры лячэнні ран, гаворыцца, што «Ноч (твая) маці, туман — бацька, Ар'яман — твой дзед. Ты ж па імені Сілачы, ты сястра багоў»[15]. Тое ж на-

[14] Атхарваведа. С. 99.
[15] Тамсама. С. 78.

зіраецца ў практыцы карыстання замовамі ў беларусаў, дзе замаўленне часта абумоўліваецца прымяненнем розных рэчаў і матэрыялаў. Гэта датычыцца не толькі лячэбных, ахоўных замоў, але і іншых магічных формул, што выкарыстоўваюцца ў прадуцыруючай ці шкадлівай магіі.

Найбольш яскравы ўзор ранняга запісу ўсяго працэсу лячэння хваробы замовамі і магічнымі дзеяннямі з прымяненнем розных прадметаў падае А. Кіркор: «Для прыкладу перадаю наступны выпадак: у Лідскім павеце ў аднаго маладога чалавека разбалелася рука. Паклікалі знахарку з вёскі Стучыкі. Яна аб'явіла, што ў руцэ злучыліся тры хваробы: валаснік, вогнік і мангана, і ўзялася вылечыць. Пасля захаду сонца яна ўзяла некалькі жытнёвых каласоў, звязала іх і прыклала да хворай рукі, потым стала абліваць цёплай вадой, сказаўшы, што гэта значыць выліваць валаснік. Потым яна спаліла тры лучыны, вугалькі разламала на тры роўныя часткі, узяла з адной некалькі вугалёў, раскаліла іх і стала круціць над рукой, не дакранаючыся да яе і нешта шэпчучы, а потым кінула ў ваду; потым узяла вугалькі з другой кучкі, ужо не гарачыя, а потым з трэцяй і гэтаксама круціла вакол рукі, а потым кінула ў ваду. Гэта, па яе словах, азначала выганяць вогнік. Далей знахарка запаліла на прыпечку салому, выцягнула некалькі галінак з веніка, зрабіла з іх кручкі, і, пасадзіўшы хворага перад агнём, загадала пытаць: «Што дзярэш?», а сама адказвала: «Мангану» і пры гэтым ірвала кручок над рукой і кідала ў агонь, пры чым хворы павінен быў паўтараць: «Дзяры добра, каб не балела». Такім чынам яна разарвала некалькі кручкоў. Усю гэту сцэну знахарка паўтарыла другі раз перад усходам сонца і потым трэці раз, пасля захаду. Амаль у той час пасля выканання трэцяга абраду з'явілася ў хворай руцэ адтуліна, праз якую выйшаў гной («материя») і рука стала зусім здаровай»[16]. Тут мы маем адзін з нячастых выпадкаў запісу працэсу лячэння знахарам непасрэдна, як паведамляе А. Кіркор, назіраемага ў дзеянні. У большасці выпадкаў, калі даецца толькі пераказ, як трэба лячыць, заўсёды адбываецца нейкае скарачэнне, свядомы пропуск у рытуале дзеля захавання чараўнічай сілы шаптуна альбо канцэнтрацыі ўвагі толькі на замове: вам патрэбна замова — калі ласка, вось яна. У апісаным выпадку звернута ўвага на працэс лячэння, а замова, якая традыцыйна шапталася знахаркай, наадварот, не занатавана, знахарка пас-

[16] Киркор А. Этнографический взгляд на Виленскую губернию // Этнографический сборник. СПб., 1858. Вып. III. С. 165.

ля сваіх чыннасцей не была папрошана пераказаць назіральніку выразна тэкст замовы. Аднак агульны сцэнарый лячэння «прафесійнай» знахаркай перададзены вельмі дакладна, па ім можна меркаваць пра суадносіны слова і дзеяння ў працэсе лячэння замовамі. Гэты выпадак «лячэння» цікавы яшчэ і тым, што ў ім маецца кантамінацыя трох рытуалаў дзеля адной хваробы невыразнага паходжання, пры адсутнасці відавочнай прычыны захворвання.

З апісання А. Кіркора бачна, што замоўная практыка беларусаў мае шмат агульнага з адпаведнай чыннасцю індаарыйцаў, паўтарае некаторыя важныя элементы рытуалу. Па-першае, усё дзеянне адбываецца дома каля печы, каля дамашняга агню, дзе спальвалася лучына, а гарачымі вугалямі абносілася хворае месца. Па-другое, тут выкарыстоўвалася гарачая вада, жытнія каласы, бярозавыя кручкі — раслінная атрыбутыка дабратворнай уласцівасці.

У замоўным рытуале, занатаваным А. Кіркорам, спалучаюцца дзве разнавіднасці вербальных тэкстаў — маналагічнага, што быў шаптаны знахаркай, і дыялагічнага, які знахарка наладзіла з падапечным. Апошні цікавы тым, што ён лаканічны, просты і становіцца зразумелым толькі разам з адпаведнымі дзеяннямі. Такім чынам, апісаны выпадак традыцыйнага лячэння шэптамі гарманічна спалучае слова і дзеянне, якія абапіраюцца на добра распрацаваную і агульназразумелую сімволіку стыхій, прадметаў, матэрыялаў і інш. Гэта і зразумела, рытуал лячэння азначае сімвалічнае знішчэнне персаніфікаванай ці неперсаніфікаванай хваробы, яе пахаванне, адданне адной з чатырох, паводле старажытных уяўленняў, складовых элементаў сусвету — зямлі, вадзе, агню ці паветру. Менавіта такое бачанне праявілася ў архаічных спосабах пахавання чалавека — спальванне на агні, закопванне яго ў зямлю, адданне вадзе, найлепш сакральнай рацэ, ці ўзнясенне на высокую скалу, вежу — адданне паветру. Такія ўяўленні і вобразы знайшлі адлюстраванне ў вучэннях зараастрыйцаў, старажытных элінаў, сярэднявечнай філасофскай іранскай паэзіі:

Росток мой — от **воды** небытия,
От **пламени** скорбей — душа моя,
Как **ветер** я кружу, ищу по свету —
Где **прах,** в который превратился я?[17]

[17] Ирано-таджикская поэзия. Рудаки, Насир Хосров, Омар Хаям, Руми, Саади, Хафиз, Джами. М., 1974. С. 102.

Абліванне балючага месца вадой, абнясенне агнём ці спальванне над ім лёгкагаручага рэчыва, напрыклад лёну, абдзіманне ці сплёўванне на зямлю — усе гэтыя дзеянні грунтуюцца на старажытных уяўленнях, старажытнай класіфікацыі навакольнага свету, яго аб'ектаў і з'яў.

Аналагічна трэба тлумачыць і іншыя выпадкі — за знешне простымі, нібы штодзённымі чыннасцямі знаходзіцца архаічная сістэма, і чым больш яна архаічная, тым болей прыдатная ў магіі. Падобныя малюнкі назіраюцца ў найстарэйшых тэкстах «Атхарваведы». Як піша Т. Я. Елізаранкава, тэкст яе «даецца нам у розных дыяхранічных прачытаннях і пад рознымі вуглами бачання: то як вербальнае суправаджэнне магічных абрадаў, то як панегірычнае апісанне святара-брахмана і розных ахвярапрынашэнняў з яго ўдзелам, то як аснова для астралагічных спекуляцый або для тлумачэння сноў і г. д.»[18] Усе гэтыя аспекты можна знайсці ў беларускіх замовах і замоўнай практыцы, што сведчыць пра ўстойлівасць народных традыцый у гэтай галіне духоўнай культуры, заснаванай на ўстойлівасці законаў псіхалогіі, законаў пачуццёвага ўспрыняцця свету.

З аналізу запісаў, сабраных у 90-х гадах XX ст. студэнтамі ў час фальклорнай практыкі (архіў Мінскага дзяржаўнага педагагічнага універсітэта імя М. Танка), відаць, што побач з запісамі толькі тэкстаў замоў нямала натуецца і суправаджальных дзеянняў, хоць бы і самых лаканічных. Гэтыя дзеянні разнастайныя па характары, хрысціянскія ці дахрысціянскія ў сваёй аснове, абрамляльныя (у пачатку і канцы замовы), узмацняльныя (на заканчэнні) і інш. Так, найчасцей шаптухі лічаць неабходным перахрысціцца ў пачатку і ў канцы, сказаць «Амін» пры заканчэнні, а таксама перахрысціць балючае месца і ўчыніць шэраг розных іншых дзействаў: «пахукаць на хлеб тры разы» (АМДПУ, Крупскі р-н), «тры разы пераказаць замову, беручы па жмені ячменю» (АМДПУ, Валожынскі р-н), «казаць на адным уздыху, перахрысціцца ў пачатку і канцы» (АМДПУ, Ляхавіцкі р-н), «у канцы тры разы абвесці укушанае месца, падзьмуць і сплюнуць» (АМДПУ, Смалявіцкі р-н), «гаварыць над вадой, абмыць ёй хворы зуб, ваду выліць на перакрыжаванні дарог і не аглядаючыся вярнуцца дадому» (АМДПУ, Зэльвенскі р-н), «сказаць тры разы на ваду і змывацца ёю» (АМДПУ, Докшыцкі р-н), «перахрысціцца пры ўваходзе ў лес, сказаць замову, зноў перахрысціцца і перахрысціць тры напрамкі свету» (АМДПУ, Стаўбцоўскі р-н), «гаварыць тры разы

[18] Атхарваведа. С. 14.

перад усходам сонца, трымаючы ў руцэ тры кавалачкі хлеба, пасыпаныя соллю» (АМДПУ, Любанскі р-н). Сярод гэтых запісаў сустракаюцца цэлыя магічныя рытуалы, дзе замова ўключаецца ў агульны кантэкст, дакладна фармулюючы мэту магічнага захаду. Самым лаканічным і простым магічным рытуалам, задуманым як пераадрасаванне благой весткі на самога весніка наступны: «Калі ноччу вые сабака (а гэта благі знак), трэба перавярнуць падушку, на якой спіш, і тры разы прамовіць: «Вый на сваю галаву!» (АМДПУ, Крупскі р-н). Не нашмат больш складаным выглядае рытуал вызвалення ад «суроцаў», у якім галоўная роля належыць солі: «Узяць у правую руку солі, абнесці сурочанага тры разы і тры разы сказаць: «Я цябе соллю знясу, благому ў вочы занясу». Потым тры разы папляваць на соль і выкінуць яе за парог цераз левае плячо» (АМДПУ, Мінскі р-н). Дзеянне тут больш складанае, слоўная формула вельмі сціплая і не будзе мець сілы без абрадавай складаючай. Слоўная формула можа быць разгорнута пры ўсё той жа залежнасці ад абрадавых дзеянняў і магічна значымага рэчыва, як у наступным выпадку: «Сурочанага чалавека трэба абнесці тры разы соллю і тры разы сказаць:

Соль табе ў вочы,
Галавешка ў зубы,
Гаршчок между шчок,
А цёрла ў горла.

Цьфу, цьфу, цьфу! сплюнуць тры разы, а соль спаліць на агні» (АМДПУ, Смалявіцкі р-н). Соль можа быць у абрадзе заменена хлебам, яйкам (выкачванне хворага яйкам ці хлебнымі шарыкамі, якія потым скармліваюцца сабакам). Ад вар'яцтва адсякаюць галаву пеўню, збіраюць у міску кроў, прамаўляючы: «Як певень адкрычаўся, адкідаўся, так і раб Божы (імя) не будзе крычаць і кідацца», пры гэтым мажуць хвораму кроўю лоб, правай рукой мажуць, левай сціраюць (АМДПУ, Любанскі р-н). Тут праяўляецца вера не толькі ў магію па падабенству (певень адкрычаўся, чалавек павінен супакоіцца), але праводзіцца і старажытнае ахвяраванне пеўня: як вядома па візантыйскіх крыніцах, рускія воіны праводзілі ахвяраванні, топячы ў вадзе пеўняў і немаўлят.

Часам лаканічнасць рытуалу адпавядае лаканічнасці слоўнай формулы, але здараюцца выпадкі, калі складаны, расцягнуты ў часе і ў прасторы рытуал уключае вельмі лаканічную формулу-замову, якая нібыта губляецца ў ім. Прыкладам можа служыць рытуал прадуцыруючай магіі, праводзімы дзеля зда-

роўя і меданоснасці пчол, запісаны ў в. Цеплень Уздзенскага р-на: «На Благавешчанне пчаляр устае рана да сонца, выходзіць на сваю пасеку, хрысціцца, бярэ зямлю крыжам з чатырох кутоў пасекі, загортвае зямлю ў чыстую анучку і захоўвае да Вялікадня. На Вялікдзень устае рана да сонца, нясе тую зямлю да пчол, хрысціцца і пасыпае вуллі той зямлёю, ціхенька стукае па кожным вуллі, гаворачы:

Позна ня спіце,
Рана ўставайце,
За работу бярыцеся,
Пашуміце, палятайце,
Дадому з роем прылятайце. (Казаць тры разы)

Тады пчолы будуць весціся, добра працаваць, не будуць хварэць і гінуць, будзе шмат мёду». Гэты абрад, раней не натаваны і не ўключаны ў акадэмічны том, паказвае, наколькі складанымі бываюць узаемаадносіны слова, замовы і дзеяння, абраду. Найчасцей назіраецца заканамернасць — лаканічны абрад, лаканічная замова, разгорнуты абрад — эпічна разгорнутая замова ў ім. Сярод кароткіх, лаканічных рытуалаў некаторыя ўражваюць архаікай уяўленняў. Так, калі чалавек моцна хварэе і ёсць небяспека сканання, практыкуецца наступная чыннасць: «Трэба ўзяць жабу, прыкласці да чалавека халодным брушкам і ціхенька прашаптаць: «Холад да холаду, а рабу Божаму (імя) — жыццё» (паўтарыць тры разы). Пасля загарнуць жабу ў анучку — у хусцінку хворага і закапаць у зямлю, прамаўляючы: «Жабе — гніці, а рабу Божаму (імя) — жыці» (АМДПУ, Любанскі р-н). Тут слоўная частка без дзейснай яшчэ не мае сэнсу, слоўныя формулы набываюць значэнне пры выкананні прадугледжаных дзеянняў. Тое ж можна сказаць і пры лячэнні чалавека «ад зляку», калі яго напалохаў а то і пакусаў сабака. У такім выпадку бярэцца ад сабакі клок поўсці, абносіцца ім вакол пакусанага тры разы, кожны раз прамаўляючы: «Прашу Госпада Бога і Духа Святога. Святая заранічка, памагаеш Богу і ўсім людзям, памажы і (імя)». Пры гэтым спальваецца той клок поўсці (АМДПУ, Асіповіцкі р-н). Ва ўсіх такіх выпадках слоўныя формулы не маюць самастойнага значэння і існуюць як працяг ці тлумачэнне мэты рытуалу. Калі ўзяць асобна, напрыклад, такую формулу — «Як валасы пільнуюць парог, каб так карова пільнавалася двара», то нельга зразумець, якія валасы і які парог маецца на ўвазе, да чаго такое параўнанне. На самой справе гэта частка замаўляльнага абраду ад збрадлівасці каровы, дзеля чаго адстрыгаюц-

ца валасы з самага канца хваста ў каровы і клок поўсці паміж рагоў, ахопліваючы гэткім спосабам усю карову. Поўсць і валасы загортваюцца ў анучку і затыкаюцца пад парог хлява, прамаўляючы ўзгаданую формулу (АМДПУ, Рагачоўскі р-н). Гэта тыповае дзеянне парцыяльнай магіі, калі частка чагосьці замяняе ўсё цэлае і на яго можна праз частку ўздзейнічаць у жаданым кірунку. У многіх блізкіх да названага па характары рытуалах слову адводзіцца мінімальнае месца, а часам дзеянне выконваецца і без слоў. Каб замовіць парася ад збягання з двара, яго прыносяць у хату, тройчы абводзяць вакол стала, прамаўляючы: «Як стол хаты пільнуецца, каб так парсючок двара пільнаваўся» (АМДПУ, Рагачоўскі р-н). Існуюць рытуалы, дзе мэта толькі падразумяваецца, але не прагаворваецца. Так, каб карова не забрыла вельмі далёка ў лес ці чужое поле, каб спынілася на месцы, гаспадыня «путае» ножкі стала вянчальным поясам, нічога не гаворачы (АМДПУ, Мядзельскі р-н, нататка аўтара). Мэта дзеяння і так зразумелая — каб карова стала, як спутаная, прытым стол служыць як бы мадэллю жывёліны: чатыры нагі, як у каровы, а для «памоцнасці» чыннасці дастаткова сімвалічных рэчаў — сакральны пояс, стол, на якім звычайна ляжыць хлеб, путанне-звязванне. Сімволіка рэчаў і рэчываў у такіх рытуалах мае вялікае значэнне, па ёй адразу прачытваецца мэта дзеяння. Так, у замаўленні «ўрокаў» асноўную сэнсавую нагрузку нясуць соль і агонь, слоўная формула ўяўляе сабой праклён: «У левую руку ўзяць солі і, водзячы рукой вакол галавы хворага, прамаўляць тры разы: «Хто цябе ўрачыць, хай на тым скура трашчыць», пры гэтым трэба тры разы сыпануць соллю на таго, каму замаўляеш, а астатнюю кінуць на агонь» (АМДПУ, Валожынскі р-н). Паколькі соль, кінутая на агонь, выдае трэск, то падобна да гэтага павінна трашчаць і скура на ўракальніку.

Складаны малюнак узаемадзеяння слова і дзеяння, замовы і рытуалу, у які яна ўключана, асабліва выразна праступае на прыкладзе лячэння адной хваробы: ліхаманкі, трасцы, хіньдзі, хоньдзі, шуні і іншых найменняў. Вось некаторыя прыклады: «Як чалавека трасца трасе, то найлепш, каб пайшоў да асіны, укленчыў каля яе, абняў аберуч і так сказаў: «Прысягаю табе, асіні, што покі жыць буду, то ніколі ані сеч цябе, ані ламаць ня буду, адно зрабі найлітасцівей тое, каб міне трасца не трасла». Парушаючаму прысягу пагражае невылечная хвароба, а нават часам смерць»[19]. Відавочна, што незвычайнае дрэва асіна, якое

[19] Federowski M. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków. 1897. T. 1. S. 260.

вельмі часта выкарыстоўваецца ў магічных засцерагальных дзеяннях і якое да таго ж вечна трасецца лісцем (пра гэта існуюць адпаведныя міфы), можа ўзяць і трасучасць трасцы, за што ёй абяцаецца зберажэнне — тыповы матыў цудоўных памочнікаў, якія за дараванае жыццё ці добрыя паслугі робяцца памочнікамі чалавека ў самых складаных сітуацыях. Магічныя лячэбныя захады з асінай адбываліся і без слоў, паколькі чалавек дзейнічаў у абжытай прывычнай духоўнай прасторы, тут не было неабходнасці кожны раз усё тлумачыць словамі. «Шуню, хондзю ці трасцу яшчэ добра лячыць так: павезці хворага ў лес і, як яго пачне трасца трасці, пасадзіць на свежы пень асіны. Трасца войдзе ў асінавы пень, а хворага й пакіне. Тагды яго хутчэй везці дамоў і схаваць на печы»[20]. Выганяць ліхаманку ці трасцу існавала шмат спосабаў, прытым многія з іх зафіксаваныя альбо з мінімальнымі словамі, альбо без слоў. М. Федароўскі занатаваў: «Трасцу можна адспяваць такімі словамі:

Кукарэку! я спяваю,
Хто то чуе, няхай мае»

(с. 406)

альбо перадаць некаму выпадковаму — «Лічыцца за найбольш пэўны сродак ад ліхаманкі, калі хворы пойдзе ў любую карчму па-за межамі вёскі, там вып'е адзін кручок гарэлкі, а заплаціць за два, кажучы пры гэтым карчмару: «Сюды мая цётка зараз прыйдзе, то гэту гарэлку вып'е» (с. 406). Трасцу спрабавалі адпрэчыць непавагай да яе: «У трасцы як захочацца чаго хвораму, то трэба даць не шкадуючы, няхай есць, пакуль зрыгаецца, а потым гэтымі рыгамі пляснуць хвораму ў вочы і сказаць: «Якая госьць, такая чэсьць!» (с. 406). Ва ўсіх гэтых захадах ёсць слоўная формула, хоць і гранічна кароткая. Побач з гэтым шэраг магічных прыёмаў пры лячэнні ліхаманкі абыходзіцца без слоў, напрыклад, скінуўшы сарочку, хворы пралазіць праз дупло ў дрэве, хвароба застанецца ў сарочцы; трэба насіць у торбачцы на грудзях яйка, пакуль не стане баўтуном, трасца не любіць баўтуна; абкурваць хворага шкарлупкамі велікодных яек; паіць гарэлачным настоем валяр'янавага кораня; даць хвораму з'есці залепленых у хлеб павука і муху; пужаць ліхаманку рознымі спосабамі — крычаць, што пажар, а хворага не пускаць з хаты; над сонным хворым біць аб сцяну гаршком, даўбнёй і інш.; страляць з ружжа.

---

[20] Сержпутоўскі А. К. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1998. С. 207.

Такім чынам, падсумоўваючы разгляд сітуацый у магічнай практыцы нашых продкаў у аспекце спалучэння вербальных і акцыяльных кампанентаў, трэба сказаць, што можна вылучыць некалькі этапных сітуацый:

1) магічны абрад без слоўных формул;

2) магічны абрад з уключэннем слоўнага кампаненту, які не можа мець самастойнага значэння і не з'яўляецца зразумелым без абраду;

3) магічны абрад, у якім слова і дзеянне раўнацэнныя, слоўная формула можа быць выкарыстаная без абраду;

4) магічны абрад, у якім галоўнае месца займае замова, а іншыя кампаненты складаюць толькі тонкае абрамленне, якое не заўсёды натуецца даследчыкамі.

Першыя дзве сітуацыі наогул не адносяцца, не могуць быць аднесены да замоў (замовы — слоўныя формулы), а толькі да рытуалаў магічнага ўздзеяння, часта ў тых самых выпадках, што і замовы, дзве апошнія толькі і ўключаюць уласна замовы, якія можна разглядаць, даследаваць як асобны жанр народнай творчасці. Аднак знайсці выпадкі з практыкі замаўлення, калі б слова не падмацоўвалася якім-небудзь хоць мінімальным дзеяннем, відаць, немагчыма: пасля замаўлення заўсёды дадавалася абкружэнне, здзьмухванне, сплёўванне, пагладжванне, страсанне, абсыпанне, падкурванне, абліванне, пакусванне, абвязванне хворага месца ці ўсяго хворага, што мела вялікае значэнне для дзейнасці захаду.

Усе чатыры вылучаныя сітуацыі адносяцца да актыўнай магіі, акрамя якой існуе яшчэ і пасіўная магія, калі пэўныя дзеянні, словы знаходзяцца пад забаронай і свядома пазбягаюцца. У практыцы традыцыйнага замаўлення ці народнага «лячэння» ўсе кампазіцыйныя сітуацыі прымяняюцца, утвараючы перапляценне пасіўнай і актыўнай магіі, толькі акцыяльных захадаў ці ў спалучэнні з вербальнымі. Гэта захоўваецца нават у асаблівай разнавіднасці замоў, якія былі не столькі сродкам прафесійных шаптуноў, колькі засвойваліся ўсімі зацікаўленымі, прытым з дзяцінства, і якія дзякуючы сваёй вершаванай форме і прастаце зместу лёгка запаміналіся. Іх можна аднесці да дзіцячага рэпертуару, бо яны ахоплівалі найперш дзіцячую праблематыку, нават гэтыя замовы маюць на ўвазе спалучэнне слова з вельмі істотным дзеяннем. Тут маюцца на ўвазе чатырохрадковыя ці шасцірадковыя замоўкі для самалячэння ці самааховы, якім навучалі дзяцей і якія былі накіраваны на забеспячэнне ад хоць і не грозных, але паўсядзённых нягод: сутыкненні са злоснымі сабакамі, вужамі,

ваўкамі, і інш. Так, каб не баяцца брахлівага сабакі (а сабакі кідаюцца асабліва на тых, хто іх баіцца), дзіця вучылі моцна сціснуць пальцы ў кулакі і прамовіць:

Сьляпы бацька,
Сьлепні ты,
Глуха матка,
Глухні ты,
Зьнямей так,
Як мой кулак.

(АМДПУ, Рагачоўскі р-н)

Такая замова дадавала дзіцяці смеласці і адвучала хапацца за палку, камень ці што іншае, каб адбараніцца ад сабакі, чым яго толькі раззлошчвала. Пры сустрэчы з гадзюкай раілася тры разы моцна пляснуць па голым калене і прамовіць: «Голае калена, каб цябе згалела» (АМДПУ, Старадарожскі р-н). Верагодна, гадзюка, разбуджаная пляскáннем, адпаўзала, хавалася, што пацвярджала дзейснасць захаду. Каб не баяцца вужоў, гадзюк пры ўваходзе ў лес, неабходна было кінуць тры крыжыкі з галінак — перад сабой, злева і справа, мець пры сабе кавалачак хлеба, не называць гадзюку яе назвай, а замяняць, напрыклад птушачкай, спакойна і асцярожна паводзіць сябе ў лесе, глядзець пад ногі, каб часам не наступіць на паўзуна, і да таго прамовіць:

Добрай раніцы, лес,
Я — твой госьць.
Ня ўкусіць мяне ні вуж, ні гадзюка —
Маё цела, як косьць.

(АМДПУ, Ельскі р-н)

Усе гэтыя чыннасці, сімвалічныя і рацыянальныя, давалі пэўны вынік, ва ўсялякім разе навучалі правільным паводзінам чалавека ў прыродным асяроддзі, паважліваму стаўленню да жывых істот. Дзіцячыя вершаваныя замовы давалі навыкі самакантролю, валодання пэўнымі ўнутранымі працэсамі, напрыклад такой з'явы, як ікаўка, пячайка, пярэпалах і інш. Так, для падаўлення ікаўкі патрэбна набраць як мага больш паветра і на адным выдыху тры разы прамовіць:

Ехала ікаўка на сівой кабыле,
Кабыла пала, ікаўка прапала.

(АМДПУ, Мядзельскі р-н)

Такім чынам дзіцё вучылася валодаць сваім дыханнем, намаганнямі волі спыняць непажаданыя фізіялагічныя працэсы,

а сам замоўны тэкст, заснаваны на магіі падабенства, лёгкі для запамінання і зразумелы па сэнсу, служыў як бы дапаможным сродкам. Зразумелы і вясёлы характар малюнкаў, адлюстраваны ў дзіцячых замовах, дапамагаў рассеяць трывожны настрой дзіцяці ў выпадку пярэпалахаў:

Бег сабачка цераз мост,
Чатыры лапы, адзін хвост.
На масточку забрахаў,
(Імя) ліха адагнаў.

Ва ўсіх гэтых выпадках мы бачым спалучэнне сімвалічнага і канкрэтнага, рацыянальнага сумеснага ўздзеяння слова, дзеяння, засцярогі, дабратворнага прадмета і інш. На гэту характэрную рысу магічнай практыкі аховы чалавека, яго аздараўлення, адхілення ад яго чараў і да т. п. звяртаў увагу расійскі даследчык К. А. Багданаў, які адзначаў, што, «маючы справу з замовай, па неабходнасці даводзіцца гаварыць аб камунікатыўным вырашэнні як аб вырашэнні вербалізаваным, але — падкрэслім — аб вербалізаваным, але не выключна вербальным. Афармленне вербальнай магіі выяўляецца вельмі капрызліва, пры гэтым значымасць характарыстык, абумоўліваючых замоўную фенаменалогію, можа ацэньвацца часам зусім нечакана (на погляд даследчыка) з пункту гледжання структурнай іерархіі замовы (аж да таго, што даследчык, які збірае замоўныя тэксты, іншы раз сутыкаецца з тым, што найбольш значным у кантэксце замоўнай марфалогіі аказваецца не «слова» як такое, а спалучанае са словам «дзейства»)»[21]. К. А. Багданаў лічыць, што «агульным для рытуалу і замовы з'яўляецца так ці інакш выяўленая семантыка памкнення (выказваючыся граматычна, свайго роду modus hortativus). Тактычнае афармленне данай семантыкі надзвычай разнастайнае, а трэба мець на ўвазе, што пры ўсёй разнастайнасці тактычна фенаменалагізуемай анталогіі апошняя з'яўляецца прынцыпова аднакласнай і для замовы і для рытуалу. Таму яе аналітычнае расшчапленне на катэгорыі «слова і справа» ад пачатку ўмоўнае: нават у межах «слова» яе значымая характарыстыка складваецца з такіх семантычна сускладовых, як «жэст», «тон», «этыкетнасць паводзін» і да т. п., не кажучы ўжо пра семантыку непасрэдна спалучаных са словам замоўных «дзействаў»[22].

---

[21] Богданов К. А. Абракадабра как заговорная модель. Пределы структурирования // Рус. фольклор. СПб., 1999. Т. XXVIII. С. 188.

[22] Тамсама.

Вельмі паказальнымі ў аспекце суадносін слова і дзеяння, слова і сакральнага чыну з'яўляюцца замаўляльныя дыялогі-рытуалы, якія па функцыі не адрозніваюцца ад замоў, але вербальная сускладовая іх частка падпарадкавана дзеянню, непарыўна звязана з ім. Калі ж пры фіксацыі апісанне дзейснай часткі часам прапускаецца, то атрымліваецца штосьці накшталт спектакля па радыё, не зусім зразумелае ці зусім незразумелае, як, напрыклад, у дыялогу, змешчаным у томе «Замовы» (с. 344, № 1186):

— Што круціш?

— Начніцы.

— Круці, круці, каб ніколі не было.

Гэты запіс не тлумачыць, хто з кім вядзе дыялог, што пры гэтым круціцца, дзе гэта робіцца і як. Адным словам, кароткія, сціслыя дыялогі, каб быць зразумелымі і дзейснымі, патрабуюць шмат умоў, дакладна вызначаных абставін, адпаведнай атмасферы і парадку ў дзеяннях. Пра тое, як ажыццяўляліся дыялогі-рытуалы ў мэтах лячэння, дакладна гавораць нататкі ў выданнях М. Федароўскага, Е. Раманава і іншых класікаў беларускага нарадазнаўства. Вось для прыкладу апісанне такога рытуальнага дыялогу «ад сухотаў» у дзіцяці, змешчанае побач з іншымі ў першым томе «Люду беларускага» М. Федароўскага, якое дае найбольш поўнае ўяўленне пра гэты від магічнай практыкі ў беларусаў: «Калі захварэе дзіця на сухоты, трэба расчыніць хлеб, зрабіць пальцамі пасярод дзяжы глыбокую ямку ў цесце і, наліўшы ў яе поўна вады, накрыць дзежку векам. Калі ўжо цеста добра падыдзе і прыйдзе пара садзіць яго ў печ, тады, адкрыўшы века, паглядзець, ці ёсць у гэтай ямцы вада, ці няма. Калі вада ўвабралася ў цеста, гэта бясспрэчнае сведчанне таго, што ніякія чары не дапамогуць, бо дзіцяці наканавана памерці. У адваротным выпадку маці хворага дзіцяці кліча дзвюх жычлівых да сябе кабет і робіць такім чынам: адна выкладае на лапату лісце, другая трымае дзіця на руцэ, а калі ўсё лісце пакладзена, садзіць яго на лапату; у гэты час трэцяя зачэрпвае далонню ваду з той ямкі і абмывае [дзіця] з ног да галавы. У час гэтага абмывання паміж тымі жанчынамі завязваецца наступны дыялог:

— Што ты змываеш? — гаворыць тая, што клала лісце.

— Сухоты! — адказвае, што змывала.

— Змывай, змывай, каб не было ніколі!

Затым адна бярэ дзіця і нясе яго нібы на падворак, але як стане з ім у дзвярах, тады першая пытае ў яе:

— Што ты выкідаеш?

— Сухоты!

— Выкідай, выкідай, каб не было ніколі»[23].

Тут мы бачым і варажбу пра жыццё дзіцяці на хлебным цесце, і змываннe яго вадой з хлебнага цеста, і саджанне на хлебную лапату нібы для засоўвання ў печ, і імітацыю выкідвання хваробы разам з дзіцём. Словы толькі тлумачаць гэтыя магічныя дзеянні.

Паводле назіранняў М. Нікіфароўскага, калі дзіця крычыць начамі, звярталіся да наступнага дзейства: «Пасля захаду сонца маці становіцца з хворым дзіцём ля вакна з унутранага боку хаты, а другая, блізкая ёй, падыходзіць да таго вакна з падворку і пытае:

— А ці ня ёсь у вас начнэй дзіцёнак?

— Ёсь, ёсь, — адказвае маці, — усё ноччу ня сьпіць!

— Няхай жа валей ён ідзець у тыі начніцы, айдзе дзеўкі і мыладзіцы! Пасля гэтых слоў абедзьве жанчыны дзьмуць над галавой дзіцяці так, каб іх дзьмухі сутыкаліся»[24].

Ёсць многа прыкладаў рытуалаў-дыялогаў. Іх прымянялі пры лячэнні пярэпалахаў, разачкі, галаўнога болю, грызі, сухотаў, сушчаў, ад хвароб у жывёл, каб жывёлу не бралі ваўкі, каб радзілі палявыя і агародныя культуры і інш. Найбольш ранняе апісанне рытуалу-дыялога адносіцца да XII ст. Яно зроблена знакамітым дацкім гісторыкам Саксонам Граматыкам у сувязі з заваёвай каралём Вальдамарам востраваў Руген і разбурэннем славянскай святыні — храма Светавіда ва ўмацаваным гарадзішчы Аркона. Туды на свята ўраджаю з'язджаліся прадстаўнікі ўсіх славянскіх плямёнаў. У храме адбывалася варажба пра будучы год па рэштках віна ў розе Светавіда, а потым адбываўся знакаміты дыялог святара, які хаваўся за вялікім, у рост чалавека, ахвярным мядовым пірагом, і вернікамі, калі святар пытаўся ў сабраных, ці бачаць яны яго, і тыя адказвалі, што крышачку бачаць, а святар выказваў як прысуд, каб налета яго зусім не бачылі, г. зн., каб дабрабыт людзей, ураджай палёў павялічыліся[25]. Цікава, што амаль у нязменным выглядзе магічны дыялог адбываўся ў нас на Каляды паміж гаспадаром і гаспадыняй яшчэ на пачатку XX ст.[26]

---

[23] Federowski M. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. S. 400.

[24] Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 38, № 259.

[25] Леже Л. Славянская мифология. Воронеж, 1908. С. 65—70.

[26] Толстой Н. И. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. М., 1984. С. 5—72.

Рытуалы-дыялогі нельга адназначна адносіць да вербальнай магіі, хоць слова ў іх адыгрывае важную ролю: сказанае ў адпаведных абставінах, у вызначаны час, яно павінна збыцца. Аднак за словам павінна быць дзеянне. А тым болей нельга рытуалы-дыялогі разглядаць як мастацкі прыём, як вынаходства фальклорнай паэтыкі. У кнізе Г. А. Барташэвіч «Магічнае слова» дыялогі-рытуалы разглядаюцца ў раздзеле «Эстэтычныя прынцыпы адлюстравання рэчаіснасці», што, на наш погляд, не адпавядае прыродзе гэтага феномена народнай культуры, у якім на першым месцы функцыянальнасць. Трэба заўважыць, што на пэўным этапе існавання замоўнай практыкі адбывалася адаптацыя дыялогаў-рытуалаў, якія патрабуюць як мінімум двух ці трох выканаўцаў да магчывасцей аднаго шаптуна-знахара. Часам невялікае тлумачэнне, дадатак непасрэдны дыялог рытуалу пераключае ў апавяданне пра адбыты дыялог, як гэта відаць у замове супраць колькі з публікацыі П. Шэйна: «Ішоў Бог дарогаю і сустрэў кольку.

— Куды ты ідзеш?

— Іду калоць і пароць.

— Ідзі ў цёмны лес, там стаіць чорны вол, ідзі, калі і пары, а етага чалавека (імя) не калі і не пары» (Матэрыялы, II, с. 543, № 42).

Калі ў данай замове зразумела, што размову-дыялог вядуць Бог і персаніфікаваная хвароба, то ў іншых тэкстах з дыялогамі не ўсе ўдзельнікі дыялога прачытваюцца: «Зоры-зараніцы, Гасподнія памашніцы, памагалі Богу, памажыце і мне. Раннія зоркі, вячэрнія, і Божы дзянёчык, святая нядзелька, прыступіце, памажыце рабу Божаму (імя) ад плахой балезні.

У полі стаіць ігрушка, а пад ігрушкай сядзіць старэнькая бабка.

— Што ты, бабка, шыеш?

— Каму шапку, каму світку, а каму што і так. А ты, нізбытнік, рассыпся на дробненькі мак. І я кажу: можна рассыпацца. Гасподня помач, а я з сваім духам» (Замовы, с. 351, № 1209).

Замовы з уключанымі дыялогамі, якія вядуць паміж сабою хрысціянскія святыя, не патрабуюць ніякага паралельнага дзеяння, відаць, з той рацыі, што слова Маці Божай, Ісуса ці іншых святых уяўлялася настолькі моцным, што як найвышэйшы прысуд павінна было абавязкова здзейсніцца: «Ішоў Ісус праз Ерасалім і сустрэўся з Яўхімам і пытаецца, што за навіна.

— Хварэюць на золзы свіння.

— Вазьмі тры горсці ячменю на імя мае, будуць здаровы свіння твае» (Замовы, с. 108, № 291).

Тут старажытны апатрапейны сродак — ячмень — яшчэ падмацоўваецца імем Ісуса і яго воляй дапамагчы. Часам помач святых не абмалёўваецца словамі, падаюцца толькі абставіны, што папярэднічаюць самой дапамозе, прытым адносіны і дыялогі паміж найвышэйшымі хрысціянскімі персанажамі сведчаць пра тое, што яны «спісаны» з адпаведных размоў у добрай сялянскай сям'і: «Па чыстаму полю маці Марэя хадзіла, сына будзіла:

— Сынку мой, сынку! Ці ня можна табе ўстаці, етаму дзіцяці помачы даці?

— Можна, маці мая благачасьлівая, можна! Сус Хрыстос устаў, етуму дзіцяці помычы даў» (Замовы, с. 283, № 950).

Святыя часам, як бы не верачы ва ўласныя сілы ці сціпла прызнаючы сілу іншых мацнейшай, адсылаюць інтарасанта ад сябе да другога, пакуль той не пройдзе ўсіх спецыялістаў: Юр'я адсылае да Міколы, Мікола да Міхаіла, спіс завяршае святы Ціхан, які і павінен уцішыць боль (Замовы, с. 104, № 268). Гэтыя ўключаныя дыялогі толькі знешне нагадваюць дыялогі-рытуалы, у якіх шмат месца адводзіцца дзеянню, а само слова вельмі простае, звычайнае, яно важнае само па сабе ўжо самім фактам прамаўлення ў адпаведных абставінах і ў адпаведны час.

Узаемадзеянне слова з іншымі магічнымі сродкамі — надзвычай цікавы, змястоўны, багаты формамі аспект традыцыйнай магічнай практыкі нашых продкаў, што можа стаць тэмай самастойнага навуковага даследавання. Але і самі тэксты замоў, увабраўшыя ў сябе пошукі складаных і эфектыўных рашэнняў людзьмі розных гістарычных эпох, маюць не менш багаты і каштоўны змест. Агульнае ўяўленне пра сілу слова вельмі складана рэалізавалася ў замовах. Даследчык заўважае імкненне стваральнікаў замоў выкарыстаць многія крыніцы энергій, разнастайныя сілавыя палі дзеля прагматычных мэт кожнага асобнага чалавека. Сіла замовы абумоўлівалася тым, што яна была ўключана ў сістэму ўяўленняў пра навакольны свет, пра стваральныя і разбуральныя яго сілы, на веры ў магчывасць уздзейнічаць на іх рознымі спосабамі. Арсенал гэтага ўздзеяння надзвычай вялікі. Замовы вельмі часта апелююць да выдатных прыродных і надпрыродных аб'ектаў і сіл.

1. Звароты да цудоўных памочнікаў з просьбамі аб садзеянні і дапамозе, у тым ліку да:

а) зары-зараніцы (зораў ранішняй і вячэрняй);

б) сонца, месяца, зорак;

в) вадзіцы-царыцы;

г) святой зямелькі;

д) персанажаў язычніцкай міфалогіі;

е) персанажаў хрысціянскай міфалогіі і часта ў спалучэнні многіх памочнікаў, у якіх верылі.

2. Звароты да персаніфікаваных прыродных стыхій, хвароб і інш. з мэтай іх выдалення, абясшкоджання, адхілення, дзеля чаго прымяняліся:

а) задобрыванне, намаўленне з просьбай адысці;

б) застрашванне пагрозамі;

в) проста загадванне адысці, выйсці, пакінуць, знікнуць і інш.;

г) замыканне прасторы, хаванне ключоў;

д) пераадрасоўка чараў на чараўніка ці любога шкадлівага;

е) сцверджанне наяўнасці жаданага стану рэчаў (жаданае выдаецца за дасягнутае, рэчаіснае);

ё) спаборніцтва «хто каго?»;

ж) параўнанне з нечым нязменна ісцінным з мэтай дасягнення абавязкова жаданага выніку;

з) пералічэнні прычын, характарыстык, імён, частак цела і да т. п. з мэтай дасягнення жаданых ці пазбаўлення нежаданых з'яў.

Узмацненню сілы замоўнага слова павінны былі садзейнічаць і іншыя спосабы і тактыкі, як, напрыклад, лакалізацыя замоўнага працэсу ў сакральнае месца, архаічны культавы цэнтр і да т. п.

Найбольш частыя звароты за садзеянням у беларускіх замовах — гэта звароты да «зары-зараніцы» (вячэрняй і ранішняй зор), якая носіць традыцыйны тытул «Божай памачніцы». Для практыкі замаўлення зара не проста важны міфалагічны персанаж — персаніфікацыя шматколернай, заўсёды новай ззяючай зары, а найгалоўнейшы, бо замаўленне адбывалася толькі на зары, вечарам пасля захаду сонца, раніцай — да ўсходу. За гэтай традыцыяй стаяць надзвычай старажытныя ўяўленні і ўстанаўленні, пра якія мы можам меркаваць па адпаведных традыцыях суродных нам індаеўрапейскіх народаў. Як адзначала Мэры Бойс[27], даследчыца вераванняў і звычаяў зараастрыйцаў, у іранцаў часоў язычніцтва малітвы тварыліся ў тры пары сутак: на ўсходзе, на захадзе сонца і апоўдні. Ранішняй палавінай дня апекаваўся Мітра, пасляпалудневай — Апам-Напатам. Па ўстанаўленні Заратуштры новага парадку ноч дзялілася на дзве палавіны: першая ад захаду да поўначы адводзілася душам памерлых (у беларусаў да першага пеўня адводзіўся час розным духам, нячыстай сіле і да т. п.), другая, ад поўначы да ўсходу, называемая Уша (літаральна «зара», «усход»),

[27] Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. СПб., 1994.

прысвячалася ўладару малітваў Сраому. У індаарыйскай традыцыі Ушас, багіня ранішняй зары («Ранішняе святло»), — адна з важных боскіх постацей-персаніфікацый. Ёй прысвечана 20 гімнаў у «Рыгведзе». «Яна выяўляецца ў выглядзе прыгожай дзеўкі, апранутай у ззяючы ўбор; Ушас паказвае сябе ўсяму сусвету, адкрывае грудзі, упрыгожвае сябе, як танцорка; яе называюць ззяючай, зіхатлівай, яркай, залацістай, апранутай святлом, яна красуецца і да т. п.», — пісаў пра багіню ранішняй зары В. М. Тапароў[28]. Д. Касамбі адзначаў, што Ушас несмяротная, яе нельга забіць, яна змагаецца з самім Індрам, які, ап'янелы ад сомы, разбіў калясніцы багіні[29]. В. М. Тапароў гаварыў пра цесныя сувязі Ушас з салярнымі боствамі індаар'яў, такіх як Сур'я, Савітар, Агні, Ашвіны, і пра яе архаічнасць, паколькі ў пасляведыйскую эпоху яна цалкам знікае.

Беларуская традыцыя, здаецца, данесла найбольш старажытныя, не ўскладнёныя пазнейшай святарскай сакральнапаэтычнай творчасцю вобразы міфалагічнага малюнка свету, у тым ліку і рэшткі ўяўленняў, звязаных з функцыяй светлага ранішняга боства — зары. Захаваліся беларускія замовы, якія апісваюць функцыю зары, яе службу сонцу, вельмі падобна да таго, як гэта робіцца ў гімнах зары, што ўваходзяць у «Рыгведу»:

Учора з вячора соўнійка іграла,
добрую дарогу правяшчала;
Сягоння зранку зара занялася,
у небе на парозе з сонцам спаткалася,
залатыя ключы ў ручкі брала,
дубовую дзверку адмыкала,
шаўковы полаг падымала,
соўнійка на неба выпушчала,
добрую дарогу правяшчала.[30]

А. Я. Багдановіч падкрэсліў архаічнасць данай замовы, адзначанай «бясспрэчна першабытнымі рысамі»[31]. Стандартным часам для замоў, што шапталіся знахарамі, былі вячэрняя і ранішняя зоры, а як успамін пра трохразовы час для малітваў у іранцаў часам з'яўляецца яшчэ і зара паўдзённая, што ніяк не можа быць прадыктавана непасрэднымі назіраннямі, а толькі рэліктам памяці, што і поўдзень некалі надаваўся для магічнай чыннасці (зараз адбылася перакадзіроўка, поўнач і поў-

[28] Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1998. Т. 2. С. 553.
[29] Косамби Д. Культура и цивилизация Древней Индии. М., 1968. С. 92.
[30] Богданович А. Е. Пережитки древнего миросозерцания у белоруссов. Этнографический очерк. Гродна, 1895. С. 39—40.
[31] Тамсама. С. 44.

дзень як пераломныя грані сутак надаюцца для магічнай практыкі, але толькі шкадлівай, для чараўніцтва). Так можна зразумець з'яўленне трох зор у замове, запісанай Е. Раманавым: «Жарка сонца, ясны месяц, тры зарыцы — родны сястрыцы: вутрання зара, паўдзённая зара і вячэрняя...» (Замовы, с. 264, № 889). Звычайным для беларускіх замоў з'яўляецца зварот да многіх патэнцыяльных цудоўных памочнікаў адразу, звядзенне ў адзін шэраг нябеснага і зямнога, дахрысціянскага і хрысціянскага. Але зара (зоры) па частотнасці ўпамінання стаіць, бясспрэчна, на першым месцы, прытым яна носіць азначэнне «Божая памачніца», да яе звяртаюцца як мага больш ласкава, пяшчотна: «Зорка-зараніца, крэўная сястрыца, памагаеш людзям, памажы і Ганне» («Ад каўтуна», Замовы, с. 247, № 841) або «Вячэрняя зарніца, Гасподня памачніца, стань на помач» («Ад хваробы вачэй», Замовы, с. 248, № 844).

Зара (зоры) не выпадкова называецца Божай памачніцай: паводле старажытных уяўленняў, менавіта зара адчыняла вароты сонцу — найважнейшаму боству, асвятляла яму дарогі, пабуджала людзей да стваральнай працы, якая забяспечвала дабрабыт і багацце. Вобразы дахрысціянскага боства і хрысціянскага адзінага Бога злучыліся тут, не парушыўшы структуры формулы. У фальклоры лексема «бог» не заўсёды абазначае вярхоўную істоту, яна можа азначаць проста святых, а тым больш язычніцкіх багоў, як у замове ад звіху: «Ехалі багі праз мурагі на сівым кані, // Конь спатыкнуўся, і ўзвіх мінуўся» (АМДПУ, Асіповіцкі р-н) або як у выразе: «А багі іх ведаюць, куды яны дзеліся!», калі паважліва ставяцца да суразмоўцы і аналагічна: «А чэрці іх ведаюць» толькі з раздражненнем, груба. Просьбы да зары (зораў) вар'іруюцца, яе нават просяць прыйсці да хворай, даць ёй рады і інш. «Зоры-зараніцы, Божыя памашніцы, прыходзьце ка мне, дайце мне і Мані, каб яна спала, гуляла, ніякія гадкі не мала...» («Ад зляку», Замовы, с. 310, № 1040). Часта называюцца асобна ранішняя і вячэрняя зоры: «Раннія зоркі, вячэрнія, і Божы дзянёчак, святая нядзелька, прыступіце, памажыце...» (Замовы, с. 318, № 1070). У беларускіх тэкстах звароты да зораў (у множным ліку) пераважаюць колькасна над выпадкамі, калі зварот адрасуецца зары.

Аналагічная сітуацыя назіраецца ў гімнах да Ушас, што ўваходзяць у «Рыгведу», побач са зваротамі да Ушас гаворыцца пра дзве багіні, дзве дачкі неба, ночы:

> О дочери неба, ярко сияя, даруйте
> Нам богатство, состоящее из потомства, о богини!
> Пробуждаемые вашим [светом] с мягкого [ложа],

Да будем мы обладателями прекрасных сыновей!
Об этом я прошу вас, когда вы сверкаете,
О дочери неба, о Ушас, я, чьё имя — жертва.[32]

Найбольш падобная сітуацыя як у нашых замовах, так і ў гімнах «Рыгведы» — гэта звароты ў адзіночным і ў множным ліку да зор:

Сверкающая водительница богатых даров
Показалась: яркая, она открыла нам врата,
Приводя в движение живой мир, она явила в нем богатства.
Ушас пробудила все существа.

На заканчэнні гэтага ж гімна гаворыцца, што багацці прывозяць зоры (множны лік, а не адна Ушас):

То яркое богатство, которое привозят зори,
Благое — для того, кто приносит жертву [и] трудится,
Пусть нам это щедро даруют Митра, Варуна,
Адити, Синдху, Земля и Небо![33]

В. М. Тапароў адзначаў, што «архаічнасць вобраза Ушас бясспрэчная; яе параўноўвалі з іпастасямі жаночых бостваў тыпу Вялікай маці, засведчаных у тэкстах і ў выяўленчым мастацтве...»[34] Гэтая заўвага дае ключ да разумення зваротаў, дзе акрамя «Божай памачніцы» зара называецца яшчэ і Прачыстай Маці, як у наступным тэксце: «Зара-зараніца, Божжа памачніца, і Прачыстая Маці, памажы памагаці» (Замовы, с. 181, № 598). Словазлучэнне «Прачыстая Маці» звыкла адносіцца да Марыі, маці Хрыста. Аднак частае спалучэнне ў замовах «зары-зараніцы» і «Прачыстай Маці» наводзіць на думку, што за ўсім гэтым стаіць уяўленне аб даўнейшым жаночым бостве, вельмі спагадным і апякунчым. Зара-зараніца беларускіх замоў, як і багіня Ушас, цесна звязана з салярнымі, дакладней, нябеснымі боствамі, уражваючым з'яўляецца ўзгадванне «нябеснай каляснiцы», на якой выязджае зара, як потым і само сонца: «Стану я пад ясным небам, пад яснымі зарамі, перад дробнымі звяздамі, перад жаркім сонцам і ясным месікам і нябеснаю каляснiцаю» (Замовы, с. 149, № 442). Такія паралельныя матывы і агульныя дэталі ў часава аддаленых матэрыялах можна растлумачыць хіба толькі добрай захаванасцю архаікі ў беларускай духоўнай спадчыне. Ужо гаварылася, што замаўленне ў

[32] Ригведа. Мандалы I—IV / Изд. подгот. Т. Я. Елизаренкова. М., 1989. С. 416.
[33] Тамсама. С. 137—139.
[34] Мифы народов мира. М., 1988. Т. 2. С. 553.

нашай традыцыі адбывалася на зары, спачатку на вячэрняй, потым на ранішняй перад усходам сонца і зноў на вячэрняй. На зары, як можна меркаваць па звестках, захаваных у абрадавых песнях, адбываліся і варожбы, калісьці павінны былі адбывацца. У гэтым плане цікава параўнаць замову са зваротам да зары і купальскую песню. У абодвух творах істотным з'яўляецца выхад ці глядзенне «пад ясну зару»: «Стану я рана, умыюся бела, памалюся Богу верна, выйду я ў чыстае поле, гляну пад вутраную зару на каянь-мора» (Замовы, с. 146, № 432) і купальская песня —

А пойдзем, сястрыцы,
Пад ясну зарыцу,
Іграй, сонца, із зарою!
А возьмем, сястрыцы,
Па жмені пшаніцы,
Іграй, сонца, із зарою!

(Верхнядзвінскі р-н, уласны запіс аўтара)

Як пшаніца, пасеяная на ніве, павінна ўзыйсці, а пясок, пасеяны на дварэ, не ўзойдзе, так сястрыцам не застацца дома, выйсці замуж. Шырокавядомы міфалагічны сюжэт пра апладняльную ігру сонца ў пэўныя моманты абрадавага календара ў купальскай песні набывае надзвычай цікавае вырашэнне — сонца іграе не само з сабой, а са сваёй нязменнай спадарожніцай — зарою. Такім чынам, выяўляецца больш глыбокая і цесная сувязь паміж сонцам і зарою, якая займае важнае месца ў астральным сямействе нараўне з сонцам, месяцам, зоркамі, што таксама выступаюць цудоўнымі памочнікамі паасобку ці ўсе разам. Пры ўсёй відавочнай важнасці сонца ў міфалагічнай сістэме, у шкале каштоўнасцей нашых продкаў, у магічнай практыцы — лячэнні замовамі — да яго непасрэдна як да памочніка звяртаюцца даволі рэдка. «Красна сонца і ясён свет, і са лунамі яснымі, і са звёздамі частымі, і з зарамі вогненнымі, і з утраняй расой і з вячэрняй, і сушу і мора асічаеш (асвяшчаеш) і маць сыру зямлю ўграваеш, і з вясеннім цяплом і з летнім агнём. І ўгрэй, упар сыру зямлю, распусьці зялёну траву...» (Замовы, с. 64, № 115). Звароты да сонца часта спалучаюцца са зваротамі да ўсёй навакольнай прыроды, да ўсяго, што чалавеку бачыцца добрым і мілым:

Ты, сонейка яснае,
Ты, зорачка-зараніца яркая,
Ты, раса-расіца светлая,
Ты, месячык малады,
Ты, вечар залаты,

Ты, ночка цёмная,
Ты, дзянёк цёплы,
Ты, ручаёк мокры,
З вадзіцаю сцюдзёнаю,
Памажыце маёй галоўца,
Якая баліць,
І сэрцайку,
Якое шчыміць.

(АМДПУ, Маладзечанскі р-н)

У некаторых замовах вобраз сонца толькі згадваецца, без просьбаў аб дапамозе, сама прысутнасць сакральных аб'ектаў павінна надаваць моц замове: «Святое сонейка, святое месячка і святое Раждзяство. Езус маленькі нарадзіўся ад чыстай паненкі». Гэта ўступ да замовы, тэкст якой цалкам дастатковы, і сонца больш не згадваецца, там маецца непасрэдны зварот да персаніфікаванай хваробы: «Залатнічок-панічок, прашу цябе...» (Замовы, с. 240, № 813). У іншых тэкстах, дзе згадваецца сонца, яно больш падобна на ахоўны сродак, чым на дзейснага памочніка: «Солнышкам падкачуся, месяцам абгарнуся, святая Прачыстая матушка, прызпадаблюся» (Замовы, с. 84, № 194). Назіраецца таксама спалучэнне некалькіх роляў сонца ў адной замове. Несумненна, мела значэнне, як быў арыентаваны чалавек падчас малітвы, замовы ці выканання іншага абрадавага дзеяння — язычніцкі святар, вясковы шаптун ці знахар-чараўнік, куды ён быў скіраваны тварам. Паводле замоў, ён быў павернуты тварам да сонца: «Сонейка ў вачах, месяц — у плячах, зоры — па рабрах, ангалы на небясах, камень у моры» (Замовы, с. 290, № 979); «У вочы — сонейка, у патылічку — месячко, а ручкі — грабелькі, а ножкі — вілачкі. Сонейкам асвяціся, месячкам абградзіся, паганаму зносу не дапускайся, паганы знос — кукіш пад нос» (Замовы, с. 343, № 1180). Такім чынам, у замовах па-рознаму прыцягваецца моц сонца, ад гарачых, шчырых просьбаў аб дапамозе пачынаючы («Просім цябе, сонца краснае, месячко ясны, святых вясёлых звёзд, і святога Івана Ксціцеля, каторы ксціў Ісуса Хрыста, і зямлю і ваду, і ўсіх нас грэшных, — просім вас і кланяемся вам» (Замовы, с. 109, № 295)) да сцвярджэння аб ахоўным дзеянні сонечнага святла і канстатацыі належнага малітоўнага стану замаўляльніка, які глядзіць у бок сонца. Важна падкрэсліць, што пакольк замовы шапталіся «пад ясну зарыцу», то ранішняя замова была скіравана на ўсход, паўдзённая — на поўдзень, вячэрняя — на захад. Толькі паўночны бок заставаўся глухой стараной.

Выкарыстаўшы дапамогу нябесных памочнікаў, стваральнікі замоў не менш часта звярталіся да зямных сіл, зямных і блізкіх стыхій зямлі, вады і інш., тых аб'ектаў прыроды, якім звыкла і штодзённа пакланяліся. Найпершае месца з іх займае вада, звароты да яе — сапраўдныя гімны, якія пералічаюць яе бязмежныя магчывасці ачышчэння, маштабы яе дзейнасці, яе статус: да вады звяртаюцца як да царыцы, «царыца-вадзіца» ці «вадзіца-царыца» — стандартны зварот, акрамя таго, яе называюць узвелічальна «красная дзявіца», «Божжа памачніца», «румяніца», «марская крыніца», «рака вялікая», «зямная і нябесная» і інш. «Вадзіца ж ты царыца, Божая памашніца, красная дзявіца, вастошніца і памошніца! Памагаеш ты ўсім махам і балотам; памажы і майму Божаму конічку сівенькаму. Ішла ты махамі і балатамі і крутымі гарамі і жоўтымі пяскамі, і змывала ты крутыя горы, і жоўтыя пяскі, і глыбокае карэнне, і шырокае лісце, і зялеза марское і важкое...» (Раманаў, Беларускі зборнік, V, с. 22, № 64).

Найбольш разгорнута і поўна пададзена набожнае стаўленне да вады і яе злучанасць з іншымі сакральнымі аб'ектамі ў замове ад урокаў, запісанай і апублікаванай А. Шлюбскім у 1914 г. у Полацкім пав. Сярод шматлікіх разгорнутых эпічных замоў запіс А. Шлюбскага з'яўляецца непераўзыйдзеным па шырыні і дасканаласці ўзорам. У гэтай замове зварот да вады даецца двойчы, у пачатку і ў сярэдзіне тэксту. У пачатку: «Царыца-вадзіца, красная дзявіца, марская крыніца, Божжа памачніца, і ўгодніца Ульяніца, і румяніца, рака вялікая. Коцішся ты, вадзіца, па дням, па начам, па вячэрнім зарам, ідзеш з-пад крутых гор, з-пад красных зор, з-пад жаркага сонца, з-пад яснага месяцу, з-пад Латыра-каменю (па) тонкім жылам, марскім сілам. Падмываіш ты крутыя берагі, жоўтыя пяскі, калоды валяныя, траву шаўковую, вымываіш сыроя карэння, белая каменне; абмуваіш камішкі дробныя, крамення чорныя і жалеззя марскоя цяжкоя. Ачышчаіш цароў, каралёў і ўвесь народ хрысціянскі, абмый і сцалі рабу гэту нядужную ад першага вока...»[35] У другім звароце «Вадзіца-царыца зямная і нябесная» пастаўлена ў шэраг з нябесным сямействам цудоўных памочнікаў, сярод якіх зара вячэрняя і ранішняя, сонца краснае, месячык правядны, зорачкі частыя і іншыя «гаспадухначкі», якія могуць і павінны памагчы ад недамагання. У гэтым тэксце сабрана шмат міфалагічных персанажаў,

[35] Шлюбскі А. Матар'ялы да вывучэння фальклору і мовы Віцебшчыны. Мн., 1927. С. 37, № 27.

тут і вецер ціхі і дванаццаць сыноў, ціхіх вятроў, і «правялікі пан дамавы», і «правялікі пан лесавы — безыменшчык», і такія ж «правялікія» паны лугавы, палявы і «правялікая паня маці малання-бліскуха». Такая сіла боскіх персанажаў, відаць, не збіралася разам ні ў якім тэксце: у шматлікіх іншых тэкстах са зваротамі да вады няма такой паўнаты і разгорнутасці, але існуюць вельмі арыгінальныя ўзоры ссылання хваробы па рачной сістэме аж у міфічнае Суламор'е і сакральную «Ірдань-раку». Так, у запісе Е. Раманава вадзіца-царыца праходзіць спачатку па рэальных беларускіх рэчках і рэках, пра спалучанасць якіх добра абазнаны складальнік замовы: «Ішла ты з мора ў Чарнаедку (мясцовая рэчка), з Чарнаедкі ў Чарналутку, а з Чарналуткі ў Бесядзь, а з Бесядзі ў Сож, а з Сожа у Няпро, з Няпра на мора, з мора ў Суламор'я, а з Суламор'я ў Ірдань-раку, падмувала крутыя берагі і жоўтыя пяскі, і шаўковыя травы і белыя карашкі, белая камення і чорная крамення»[36].

У магічнай практыцы беларусаў зямля таксама займае важнае месца, самыя страшныя праклёны і прысягі адбываліся ў кантакце з зямлёй. Як адзначаў А. Багдановіч, «глыбока ўкаранілася ў свядомасці беларусаў уяўленне пра зямлю як усеагульную маці; таму, між іншым, лічыцца заганным лаяцца мацярнымі словамі, каб не абразіць гонару маці-зямлі. Вялікіх грэшнікаў «зямля не прымае», г. зн. выкідвае іх з магілы, не дае ім супакаення. У беларускіх закляццях і чарах зямля гэтак жа часта фігуруе, як і агонь»[37]. Роля зямлі як маці падкрэсліваецца і ў замовах, запісаных у наш час. Напрыклад:

Зямля мая, маці,
Дыхні на мяне цяплом,
А на маю хваробу холадам.
Схавай маю хваробу
У залатую кубушку,
У прасянае зернятка
На самае донышка.
Сонейка святую зямлю грэе,
На маё цела з кожнай хвілінай здароўем вее.
(Гаварыць столькі разоў, колькі гадоў хвораму.)

(АМДПУ, Ваўкавыскі р-н)

У замове на захаванне спору ў малацэ, на які пасягаюць чараўнікі, зямлі ўмаўляецца роля ахоўніцы і гадавальніцы: «Про-

[36] Романов Е. Р. Белорусский сборник: Заговоры, апокрифы и духовные стихи. Витебск, 1891. Вып. 5. С. 149, № 40.

[37] Богданович А. Е. Пережитки древнего миросозерцания у белоруссов. Этнографический очерк. С. 21.

сім у Бога спору з высокіх гораў, з глыбокіх мораў, з густых карэннёў. Зямля — наша маці будзе пітаці, чараўніка, чараўніцу да нашага табара не пускаці» (Замовы, с. 59, № 102). Пры ўкусе гадзюкі гаварылася замова, у якой выяўляецца своеасаблівае злучэнне вобразаў маці-зямлі і Маці Божай:

Матка Боска зямная,
Вазьмі мой яд да зямлі.

(АМДПУ, Вілейскі р-н)

Зварот «маці» ў духоўнай спадчыне найбольш старажытны, заўсёды актуальны, іншыя ж сакралізаваныя аб'екты прыроды набывалі царскія годнасці, калі да іх звярталіся з просьбамі: «Вадзіца-царыца, красная дзявіца, прашчаніца...» (Замовы, с. 261, № 878), «Цар-маладзік на небі, цар арак на моры, цар дуб на зямлі...» (Замовы, с. 181, № 600) або: «Як пачынаўся свет, было на свеце тры царыкі: первы царык — зялёны дуб у полі, другі царык — белы камень на моры, трэці царык — шырокі месяц на небі» (Замовы, с. 180, № 597). Гэтыя пералікі значымых аб'ектаў не выпадковыя, таму што ва ўсіх жанрах вуснапаэтычнай спадчыны праяўляецца агульная светапоглядная сістэма, старажытная класіфікацыя аб'ектаў навакольнага свету — і дуб, і камяні, і спадарожнік нашай Зямлі Месяц і шэраг іншых аб'ектаў спрадвеку ўшаноўваліся нашымі продкамі.

На наш погляд, у беларускіх замовах захаваўся і настойліва праступае ўспамін пра славуты славянскі культавы цэнтр, што знаходзіўся на востраве Руген (Руян, Буян) у Балтыйскім моры, і быў шанаваны заходнімі славянамі. Нават разбураны датчанамі-хрысціянамі, ён працягваў захоўваць значэнне святога месца (пахрышчаныя сілай жыхары пасля адыходу войска датчан вярнуліся ў язычніцтва), ва ўсякім разе да канца XII ст. гэта быў дзейсны культавы цэнтр, усе плямёны славян складалі яму ахвяры. Пасля канчатковай страты свайго рэлігійнага значэння гэты цэнтр стаў легендай, рэальныя звесткі пра яго станавіліся расплывістымі, замяняліся казачна-фантастычнымі, тым не менш многія замовы пачынаюцца з лакалізацыі свайго магічнага рытуалу ў сакральным месцы, што нагадвае храм Светавіда на востраве Руген: «На моры, на кіяне, на востраві Буяні стаіць стар дуб, на том дубу дванаццаць кокатаў, на тых кокатах воранава гняздо, а ў том гняздзе цар-воран сядзіць — медная дзюбка, сярэбраныя кокці, залатое крылле...» (Раманаў, Беларускі зборнік, V, с. 130, № 33); «На моры, на кіяне, на востраві Буяні стаіць стар дуб, пад тым стар дубам стаіць ліпавы куст, пад тым ліпавым кустом ляжыць чорнае руно,

пад тым чорным руном ляжыць змяя Сукрапея...» (Раманаў, с. 112, № 229).

Сакральнасць месца на востраве Буяне адцяняецца яшчэ і тым, што там знаходзіцца «гарачы» камень Алатыр (Замовы, с. 156, № 472). «На мырі, кіяні, на вострыві на Буяні стаіць дуб. Пад тым дубым стаіць ракітыў куст, пад тым кустом ляжыць бел камінь алатыр, на тым камні ляжыць рунец, пад тым рунцом ляжыць змяя Скарпея...» (Дабравольскі, I, с. 184, № 5). Нарадазнаўцы па-рознаму тлумачылі гісторыю з'яўлення алатыра-каменя. Я. Ф. Карскі, прааналізаваўшы высновы А. М. Афанасьева, В. Ягіча, А. М. Весялоўскага, узводзіў гэты матыў да падання пра камень, знесены з гары Сінай і пакладзены на месца алтара ў царкве ў Іерусаліме[38]. Магчыма, што матыў алтара-каменя — гэта пазнейшае хрысціянскае наслаенне ў замовах, якіх нямала. Аднак ніколькі не выклікае сумнення, што пакланенне асобным вялікім валунам вялося ў нашых продкаў спрадвеку і захавалася ледзь не да нашых дзён. Пра гэта сведчаць шматлікія факты, сабраныя ў Беларусі і ў нашых суседзяў. Гэтай праблеме прысвечаны работы Э. А. Ляўкова, Л. У. Дучыц[39], у Расіі — акадэміка А. А. Панчанкі[40]. Змяшанне язычніцкіх вобразаў і матываў з хрысціянскімі, як яны засвойваліся нечытаючай публікай, якая арыентавалася на народныя паданні, песні, казкі, уяўляецца зусім натуральным. Прыкладаў такога спалучэння безліч, вельмі выразныя ў гэтых адносінах замовы ад крывацёку: «Ішоў Ісус па траве, абрэзаў ногі да крыві. Прыйшоў Ісус к сіню мору, на сінім моры Латыр-камень, на Латыру-каменю раба баба. Раба баба па камені ляп — і кроў не кап. Амін, амін, цьфу!» (Замовы, с. 159, № 494); «На моры, на кіяні ляжыць камень Латыр; на том камні на Латры сядзіць пятух красны. Пятух, страпяніся, і кроў уніміся. Не я занімаю — цар Давыд кротасцю сваёю» (Замовы, с. 158, № 486). Цар Давыд у даным кантэксце выглядае не вельмі патрэбным, бо астатні тэкст хутчэй за ўсё пераказвае рытуал ахвяравання пеўня на святым камені, і ў такім разе дастаткова кароткай формулы: «пятух страпяніся, і кроў уміся». Блізкі варыянт да разгледжанай замовы якраз і абыходзіцца без дадатковых далучэнняў: «На моры, на кіяні, на востраві на Буяні стаіць дрэва, на том дрэві цар воран сядзіць. Цар во-

---

[38] Карский Е. Ф. Белорусы. Т. III. Очерки словесности белорусского племени. I. Народная поэзия. С. 81—82.

[39] Ляўкоў Э. А. Маўклівыя сведкі мінуўшчыны. Мн., 1992; Дучыц Л. У. Археалагічныя помнікі ў назвах, вераваннях і паданнях беларусаў. Мн., 1993.

[40] Панченко А. А. Народное православие. СПб., 1998.

ран, ня каркні, і кроў у раба Божага ня кані» (Замовы, с. 158, № 487). Такім чынам, мора-акіян з востравам Буянам, на якім Латыр-камень, на якім цар-дуб і іншыя сакральна вылучаныя аб'екты, — даволі часта натуемы локус магічнага дзеяння — замаўлення, шаптання, лекавання.

Ёсць яшчэ адно сакральнае месца, надзвычай шырока прадстаўленае ў беларускай фальклорнай спадчыне. Гэта — Дунай. У замовах ён выкарыстоўваецца не часта, але ў адпаведнасці і тымі значэннямі, якія нясе і ў іншых жанрах. Адно са значэнняў вобраза Дуная — сумежжа, рубеж паміж сваім і чужым светам, за Дунаем быў чужы край. Гэта выкарыстоўваецца ў замове: дзіцячыя «крыкі, зыкі, начніцы» і да т. п. шаптуха просіць бабку занесці «за Дунай-мора». З дзевяці выпадкаў узгадвання Дуная ў замовах, улічаных у паказальніку У. Л. Кляўса, два беларускія, астатнія належаць народам, што пасяліліся ў Падунаўі — балгарам (1 тэкст), сербам (6 тэкстаў)[41]. Ні рускія, ні ўкраінскія замовы матыў Дуная не выкарыстоўваюць, значыць, продкі беларусаў мелі пэўныя прычыны, каб захоўваць гэты вобраз у народнай творчасці, уключаючы і замовы. У беларускіх замовах Дунай выконвае ролю апекуна і дарыцеля дабра, малочных прадуктаў па меншай меры: «Добры дзень, Дунаю, я к табе прыбываю не за вадою, а за малаком, маслам, сырам і тварагом тваім» (Замовы, с. 82, № 185).

У шэрагу замоў, як ужо гаварылася раней, частыя звароты да персанажаў хрысціянскага пантэону. Важна падкрэсліць, што ў народнай свядомасці за кожным святым замацоўвалася пэўная апякунчая роля, якая зараз недастаткова праяўляецца. У. М. Дабравольскі прыводзіў спіс святых, да якіх звяртаюцца смаленскія сяляне ў кожным канкрэтным выпадку, толькі Божая Маці, як лічылася, дапамагае ва ўсіх выпадках. Таму ў беларускіх замовах па дапамогу да Маці Божай (Багародзіцы, Прачыстай) зваротаў найбольш. Да яе звярталіся, замаўляючы жывёлу пры першым выгане на пашу (Замовы, с. 70, № 138), замаўляючы жывёлу ад ваўкоў (Замовы, с. 78, № 168), пры хваробе кароў (Замовы, с. 181, № 181), калі карова не аддае малако («Прачыстая цябе даіла, а хадзяячку малачком надзяліла...» (Замовы, с. 83, № 189)), замаўляючы крывацёк («Прасвятая Маць Бугародзіца на залатую прасніцу прала, нітку адарвала, кроў завязала...» (Замовы, с. 155, № 468)), ад укусу гадзюкі, ад шалу, ад усіх хвароб. Побач са зваротамі аб дапамозе

[41] Кляус В. Л. Указатель... С. 426.

ў некаторых замовах Прачыстая паказваецца як лекарка альбо як заступніца, яна сама звяртаецца да Бога ці Ісуса, каб яны памаглі чалавеку. Часам Маці Божая паказваецца як руплівая вясковая шаптуха, што сама ідзе палячыць хворага:

Ішла святая Прачыстая,
Сустрэў яе сам Госпад Бог.
— Куды ідзеш, святая Прачыстая?
— Іду Вольцы урок змываць
І ранні, і позні,
І дзявоцкі, і рабяцкі, і хлапецкі.
Мужчынскі — пад казырэц,
Дзявоцкі — пад вянец,
Жаноцкі — пад чапец.

(АМДПУ, Смалявіцкі р-н)

І Прачыстай, і Хрысту ў замовах даводзіцца займацца гаспадарчымі справамі, бо яны былі вельмі важнымі для чалавека. Так, каб кабан тлусцеў, гаварылася замова:

Алена садзіла,
Цар Давыд паліваў,
Багародзіцу прызываў.
Багародзіца раўнавала,
Ісуса Хрыста прызывала.
Ісус Хрыстос раўнаваў,
Цела беламу кабану прыбаўляў.

(АМДПУ, Смалявіцкі р-н)

Самой Прачыстай у замовах даводзіцца выконваць некаторыя магічныя дзеянні, што павялічвала іх сілу, узмацняла эфектыўнасць:

Прысвятая Багародзіца з варот ішла,
У прыполе пясок нясла.
Яна той пясок пасявала.
Як таму пяску не расці, не буяць,
Так у (імя) згавору, падзіву не бываць...

(АМДПУ, Старадарожскі р-н)

Тое ж малюецца ў замове ад урокаў: «Святая Багародзіца, вялікая памочніца, па Кіяве хадзіла, сталы-прыстолы змывала, у стаканчыкі ваду злівала, ад урокаў давала...» (АМДПУ, Ляхавіцкі р-н). Нават пасіўная прысутнасць Багародзіцы надавала магічную значымасць тэксту замовы, як гэта выяўляецца ў замове дзеля палягчэння родаў:

На гары цэркаўка стаіць,
І там Божа Маці сядзіць,
Залатыя ключы дзяржыць.

Цэркаўка адчынілася,
Цела радзілася.
Калі сынок,
Выплывай на чаўнок,
А калі дачушка —
На начовачкі.

(АМДПУ, Любанскі р-н)

Тэма ўзаемадзеяння язычніцкіх і хрысціянскіх элементаў вельмі шырокая і многааспектная, яна патрабуе асобнага даследавання.

У беларускай традыцыі найбольш захавалася замоў супраць хвароб у чалавека і свойскай жывёлы, што і зразумела: на працягу ўсёй гісторыі чалавецтва хваробы не даюць аддухі чалавеку, прыносяць пакуты і вялікія страты. Таму, выпрабоўваючы розныя сродкі пазбаўлення ад хвароб, чалавек спрадвеку спрабаваў уздзейнічаць на сітуацыю і магічнымі сродкамі.

Тактычных прыёмаў магічнага ўздзеяння на хваробу надзвычай многа, да таго ж яны вельмі часта спалучаюцца ў адным тэксце. Патрабаванні замовы могуць быць выказаны ад імя хворага, ад імя шаптуна, ад імя сакральнага апекуна, у ёй можа выказвацца ліслівая і падманлівая просьба, намаўленне, загад, пагроза, сцверджанне жаданага стану рэчаў як дасягнутага, вельмі частым прыёмам з'яўляецца параўнанне жаданага стану, які павінен устанавіцца, з нечым існуючым бясспрэчным, ісцінным, нязменным (як пяску не ўзыйсці, не прарасці, так нечаму благому не быць) і інш. Абавязковай умовай лячэння замовамі з'яўляецца прамаўленне шэптам, што абумоўлена неабходнасцю захаваць магічную канцэнтрацыю знахара. Традыцыя шаптання ідзе з глыбокай старажытнасці, тэксты «Атхарваведы» належала «ціхенька, напаўголасу мармытаць»[42]. Тое ж практыкавалася ў старажытных грэкаў. Як піша К. А. Багданаў, «само шаптанне замоў (ужо ў Старажытнай Грэцыі «замаўляць» — psitusmo — «шаптаць») як бы ад пачатку арыентаванае рэцыпіентамі на зацямненне экспліцыруемай маніфестацыі. Асцераганне чужых вушэй і злых языкоў сур'ёзнае і істотнае, але наўрад разлік робіцца толькі на гэта. Шаптанне ў значнай меры не толькі падман кагосьці, але і «самападман» — спроба пераадолець патэнцыяльны спектр дыялагічнай тактыкі, падмяніўшы складанасць «разліку» прастатой «сінтэзу»»[43]. Нездарма ў беларускай народнай традыцыі знахарка, што ле-

[42] Атхарваведа. С. 25.

[43] Богданов К. А. Абракадабра как заговорная модель. Пределы структурирования // Рус. фольклор. СПб., 1999. Т. XXVIII. С. 193.

чыць замовамі, набыла назву «шаптуха», а самі замовы побач з іншымі назвамі азначаюцца тэмінамі «шэпты», «шаптанні».

Традыцыйныя ўяўленні пра этыялогію хвароб, што ляжаць у аснове многіх беларускіх замоў, склаліся вельмі даўно, відаць, яшчэ ў эпоху індаеўрапейскай супольнасці. У беларусаў, як і ў арыяў ведыйскай эпохі, прычынай хваробы лічылі апантанасць нячыстай сілай, псоту праз чараўніцтва, сурочанне, насыланне, нагавор, «уробленасць», выпадковае пападанне пад благі вецер і да т. п. Хвароба разглядалася як нейкая субстанцыя, што загнездзілася ў чалавеку, і задачай знахара было выгнаць яе адтуль, намовіць, выманіць, выслаць на іншага. Беларускія замовы сведчаць, што чалавек меў і пэўную даволі вялікую суму станоўчых ведаў пра свой арганізм, пра нутраныя органы, косці, жылы, сухажылле і інш. Імкнучыся пазбавіць хворага ад хваробы, шаптун, а лепш сказаць складальнік замоў, стараўся ахапіць пералікам усе часткі цела, дзе магла загнездзіцца хвароба, а таксама назваць усе разнавіднасці хваробы, асоб, ад каго яна магла паходзіць і да т. п., у выніку атрымліваліся характэрныя для замоў пералікі, якія ніколькі не з'яўляюцца паэтычнай знаходкай, упрыгожваннем тэксту, а толькі тэхнічнай неабходнасцю. Разам з тым калі ў наш час некаторыя даследчыкі схільны бачыць у замове найперш эстэтычныя якасці, пакідаючы яе суровы прагматызм, то ў замовах можна знайсці слоўнае багацце і мілагучнасць, і яскравасць вобразаў і малюнкаў. Для прыкладу можна скарыстаць адну з такіх замоў — запіс А. Шлюбскага, дзе вадзіцу-царыцу просяць ачысціць нядужнага «ад першага вока аднавокага, і ад карага, і ад ярага, і ад белага, і ад шэрага, ад стрэчнага, ад пупярэчнага, ад падзіўнага і пасмешнага, ад падумнага і пагляднага, ад прыгаворнага і аброднага, ад галоснага і злоснага, ад завіснага і радаснага, ад вадзянога і сухавейнага, і скразіцельнага, і скрозьплотнага, і светавога, і агнявога, і гаравога і палявога...» (Шлюбскі А. Матэрыялы..., с. 37—38, № 27. Зап. у 1914 г. у Полацкім пав. ад А. П. Юргялевіч (Юргялевічыхі)). Такое валоданне словам пад сілу толькі прафесійным шаптунам (у асноўным шаптухам), тут сухая функцыянальнасць, дастатковая ў іншых тэкстах, саступае месца ў пэўным сэнсе разгорнутым малюнкам, калейдаскопу вобразаў, паняццяў, што здзіўляе, заварожвае, дае спажыву ўяўленню, пераключае думкі са сваіх адчуванняў, боляў на іншыя прасторы, іншыя вымярэнні, што з'яўляецца немалаважным дапаможным фактарам пры лячэнні любой хваробы для яе пераадолення. Бясконцыя рытмічныя паўторы пры замаўленні павінны былі су-

пакойваць, лашчыць, цешыць хворага, даваць яму надзею на выздараўленне:

Вымаўляю, выгаварваю
Сурокі-прарокі
Сустрэчныя, папярэчныя,
На дарозе, на парозе,
Спераду заглядашчыя,
Ззаду забягашчыя.
Мужчынскі, жаночы,
Рабячы, дзявоцкі.
Мужчынскі — пад шапкай,
Жаночы — па чапцом,
Рабячы — пад дзяжкай,
Дзявоцкі — пад касой...

(АМДПУ, Крупскі р-н)

Замовы з пералічэннямі, якія былі неад'емнай часткай магічнага абраду, робяць дзіўнае ўражанне сваёй прымітыўнасцю, аднастайнасцю, напрыклад: замова ад валасня ніколі не шапталася без маніпуляцый з пучком жытніх каласоў, таму запісаная без кантэксту абраду яна звяртае на сябе ўвагу чыстай формульнасцю:

Воўчы валасы, ідзіце на каласы,
Мядзведжы валасы, ідзіце на каласы,
Цігравы валасы, ідзіце на каласы,
Сланёвы валасы, ідзіце на каласы,
Валовы валасы, ідзіце на каласы,
Кароўі валасы, ідзіце на каласы,
Конскія валасы, ідзіце на каласы,
Свінні валасы, ідзіце на каласы,
З ветру валасы, ідзіце на каласы,
З вады валасы, ідзіце на каласы, —
Усе валасы, ідзіце на каласы.

(Замовы, с. 224, № 753)

На своеасаблівай гульні ў лічбы будуецца цікавы тып замовы, калі спачатку будуецца лічбавы рад на павелічэнне, а потым зваротным адлікам зводзіцца на нуль, на нішто, і адпаведна на нішто зводзіцца і непажаданая з'ява. Уяўленне пра гэты тып замоў дае наступны запіс Е. Р. Раманава:

Адна баба — адзін дзед,
Дзве бабы — два дзяды,
Тры бабы — тры дзяды,
.....
Дзесяць баб — дзесяць дзядоў.
Дзевяць баб — дзевяць дзядоў,
Восем баб — восем дзядоў,

Сем баб — сем дзядоў,
.....
Адна баба — адзін дзед.
Нету бабы, нету дзеда,
Нету раны, нету чарвей.

(Замовы, с. 101, № 256)

У сучасным запісе замовы ад колкі даецца не проста пералічванне, але адбываецца своеасаблівае спаборніцтва, дзе шаптун перамагае на кожнай лічбе:

Колка раз, а я два,
Колка два, а я тры,
Колка тры, а я чатыры,
Колка чатыры, а я пяць,
.....
Колка дзевяць, а я дзесяць.

(АМДПУ, Ляхавіцкі р-н)

«Пабіўшы» колку ў гэтым лічбавым спаборніцтве, шаптун звяртаецца, дакладней, сцвярджае, што тут дзейнічае яшчэ і сіла цудоўнага памочніка: «Найсвеншая матачка прыступае, ад колкі памагае».

Працэс лічбавага спаборніцтва адлюстроўваецца і ў замове ад грыжы (трэба разумець «ад грызі» ў целе, калі ломіць косці):

Грыжу, грыжу, я цябе грызу.
Ты мяне раз, то я цябе два,
Ты мяне два, то я цябе тры,
Ты мяне тры, то я цябе чатыры,
Ты мяне чатыры, то я цябе пяць,
Ты мяне пяць, я цябе шэсць,
Ты мяне шэсць, я цябе сем
Да і адгрызу цябе заўсем.

(Замовы, с. 229, № 771)

Пры такіх замаўленнях звычайна рабіліся пэўныя рухі, дзеянні: згрызанне балючага месца, паколванне нечым вострым (шыпшынай пры колцы) і да т. п.

Вельмі прадуктыўным магічным прыёмам з'яўляецца параўнанне, прыпадабненне да нечага пэўнага, каб так стала і з хваробай ці з іншай непажаданай з'явай, што турбуе чалавека. Самыя простыя, лаканічныя, нібы з дзіцячага рэпертуару, замовы будуюцца на параўнанні:

Ехаў Даніла
На сівай кабыле,

Кабыла пала,
Кроў перастала.

(АМДПУ, Рагачоўскі р-н)

Ляцела пава,
На дубе пала,
Дуб скалыхнуўся,
Удар мінуўся.

(АМДПУ, Асіповіцкі р-н)

Часцей за ўсё параўнальная формула ў замове абудоўваецца дадатковымі важнымі элементамі, як сцверджанне адпаведнага для замаўлення часу, зварот да традыцыйных памочнікаў, сцверджанне выйгрышнага стану шаптуна і да т. п., як у замове ад чараў і ад гадзюкі:

Першым разком, лепшым часком.
Ранняя, вячэрняя зарніца,
Прыдзі, памажы помашчы даці,
Чары знімаці, (імя) выздараўляці.
Іду я з Госпадам Богам,
Чарадзеяў тапчу нагамі,
Нараджоных і навучоных,
Нараджоныя жывуць,
А навучоныя ў сырую зямлю ідуць.
Як табе, чорная змяя, глазамі не зларадзіць,
Макавае зерня на зямлі не сабраць,
З мора вады не выпіць,
Так табе, змяя, (імя) не ўкусіць.

(АМДПУ, Любанскі р-н)

Параўнанне магло пацвярджацца не толькі слоўна, але і прадметна, замова, нават вельмі разгорнутая часам, узмацнялася магічнымі дзеяннямі, якія наглядна выяўлялі ісціннасць слоў шаптуна:

«Госпаду Богу памалюся, святой субоце (ці пятніцэ) пакланюся. Свята Гасподня Божа Маці, прыдзі к (імя) ляку шаптаці.

Лячэ, лячэ, перапалошэ, у цябе воўча галава, канапляна барада, чарацяныя ногі. Воўчу галаву разаб'ю, канапляну бараду вырву, чарацяныя ногі пераламаю, цябе, ляшэ-перапалошэ, з (імя) галоўкі выжану. Выйдзі ты з яе буйной галовачкі, выйдзі з яе карых ачыц, выйдзі ты з яе насочка, выйдзі ты з яе раточка, выйдзі ты з яе бародкі, выйдзі ты з яе шэйкі, выйдзі ты з яе ручыц, выйдзі ты з яе плечыц, выйдзі ты з яе грудзіц, выйдзі ты з яе кішачак, выйдзі ты з яе ножачак, выйдзі ты з яе салодкага мяса, выйдзі ты з яе сорак сустаў, а ты, Гос-

падзі, усё (імя) на месцы пастаў. Паньскае ў ярмолку бярыся, цыганьскае пад плашч бярыся, папова ў рызы чапіся, мужчынскае ў шапку бярыся, жаночае пад чапец бярыся, парабоцкае ў кудры віся, дзявоцкае ў косы ўпляціся, кацячае ў лапкі ўбярыся, сабачае пад хвост бярыся».

Потым даецца заўвага пра неабходныя дзеянні: «Узяць шэсць розачак (галінак. — *Л. С.*) з веніка, вадзіць кругом і прыгаворваць: «Як етым розачкам на пяньку не буваці, веццем не шаптаці, так етаму ляку не буваць ні ў маладзіку, ні трэцяку, ні пад поўнай, ні ў сходзе ад тваей маладосці да старосці. Ад чаго стала шаптаць, прапала, ад чаго стала шаптаць, прапала. Ад чаго яно случылася — правалілася. Ад чаго яго случылася — правалілася. Гэтае гора счэзла да прапала, як гэтыя розачкі счэзнуць да прападуць» (Замовы, с. 320, № 1075). Як і сухія галінкі, выцягнутыя з веніка, што немінуча бясследна знікнуць, так немінуча павінен знікнуць той ляк, што напакоіць. У гэтай замове надзвычай добра праяўляецца прыём пераліку частак цела, дзе мог загнездзіцца ляк, і пералік крыніц, адкуль магло паходзіць недамаганне, прытым традыцыйнае «жыдоўскае пад ярмолку» далікатна заменена «паньскім» як вынік забароны на слова і самарэдакцыі шаптухі.

Параўнанне, застаючыся вызначальнай часткай у сюжэце замовы, як бы губляецца за разгорнутымі ўступамі, якія нагадваюць казачныя малюнкі, пабудаваныя паводле прынцыпу прасторавага звужэння:

Ёсць на свеце сіне мора,
На тым сінім моры — выспа,
На той выспе — камень,
На том камені — дуб,
На том дубе — гняздо,
На том гняздзе — вароны
Без ног, без крыл, без воч.
Як тым варонам па полі не лятаць,
Так у маей кароўкі
Прымаўкі і нарадкі век вяком не бываць.

(АМДПУ, Кіраўскі р-н)

Для замовы, пабудаванай на параўнанні, вельмі важнай умовай з'яўляецца ісціннасць, відавочнасць, нязменнасць таго, з чым параўноўваюць, тады і тое, што параўноўваюць, павінна абавязкова быць, стацца. Дзеля гэтага існаваў набор пэўных рэчаў, характарыстыкі якіх былі здаўна ўсталяваныя — пясок не ўзойдзе, камень не ўсплыве, без крыл не ўзляціць, ранішняя зара не дагоніць вячэрнюю і інш.

Зорка ранішняя Мар'я,
Зорка вячэрняя Дар'я,
Зара-зараніца,
Свіння парасіцца.
Як ранішняя зорка вячэрнюю не дагоніць,
Так свіння сваё парасё не закране.
(Каб свіння сваіх парасят не парвала, гаварыць 3 разы на пойла.)

(АМДПУ, Любанскі р-н)

Часам бясспрэчных ісцін для параўнання набіраецца цэлы рад, каб мацней сцвердзіць той жаданы стан, які выклікаецца замовай:

Як чорнаю кароваю па моры не араці,
Чорным катом не баранаваці,
Жоўтым пяском не сеяці,
З жоўтага пяску каласку не бываці,
Так ліхім людзям (імя) здароўечка не ўцінаці.

(АМДПУ, Старадарожскі р-н)

Праяўляецца ў замовах і вядомы ў магічнай чыннасці прыём пераадрасоўкі дзеяння зламысніка на яго самога:

Ваша зло — вам у рабро,
Адкуль прышло — туды й пашло:
З майго дому — дымам,
З двара — ветрам. Амін.

(АМДПУ, Валожынскі р-н)

Матывы **пераадрасоўкі** чараўнічага дзеяння, **магічнага параўнання** і **сцверджанне жаданага стану за дасягнуты** пераплятаюцца часам у адным тэксце, разам з іншымі прыёмамі ўзмацняючы, як меркавалася, уздзеянне замовы, напрыклад:

Вашы рэчы — (вам) у плечы,
Урокі — у жывот.
Як гарачай галавешкі не перакусіць,
Так мае кароўкі не зурочыць.
Выйшла мая кароўка з-пад гары,
З-пад яснае зары,
Золатам аблілася,
Ка мне з малачком прыняслася. (Пры першым выгане.)

(АМДПУ, Петрыкаўскі р-н)

Сцверджанне жаданага за рэчаіснае грунтуецца на веры, што слова, сказанае ў адпаведны час, абавязкова рэалізуецца:

Каровачка-другавачка
На мора хадзіла,
Ад марскіх каровак

Малако цэбрыкам насіла —
Малако беленькае,
Маслічка жоўценькае,
Тварог тлусценькі.

(АМДПУ, Старадарожскі р-н)

Замыканне ўласнай прасторы з хаваннем ключоў найбольш характэрна для любоўных замоў, але гэты прыём можа выкарыстоўвацца і ў іншых выпадках магічнага ўздзеяння. Таму ў класічнай прысушцы замыкаецца сама замова, каб выказанае ў ёй пажаданне не магло змяніцца: «Замаўляю рабу (імя), каб яна смуткавала, усякую гадзіну, усякую мінуту, ела бы — не заела бы, піла бы, не запіла бы, спала бы — не заспала бы, а ўсё смуткавала, каб я ёй быў лепш чужога малайца, лепш роднага бацькі, лепш роднай маці, лепш роду-племені. Замыкаю сваю замову 77 замкамі, 77 цапамі, кідаю ключы ў агонь, у мора, пад белы гаручы камень Алатыр. Хто мудрэй мяне найдзецца, хто перацягае пясок з усяго мора, той адгоніць смутак» (Замовы, с. 368, № 1281). Амаль такая ж формула замыкання праводзіцца ў замове са зборніка Н. С. Гілевіча «Замовы» (с. 9, № 1). Наогул прысушкі трэба адносіць да шкадлівай магіі, да чараўніцтва, бо яны скіраваны супраць волі, супраць сапраўдных пачуццяў чалавека. Па народных уяўленнях, сужонскія пары, сабраныя з дапамогай чараўніцтва, не будуць шчаслівымі, чары знікнуць, развеюцца, людзі блага жывуць у сям'і ці разлучацца. Замыканне ж як формулу незваротнасці можна сустрэць у ахоўных замовах, замовах супраць хвароб:

На салаўя, што ў садзе спявае,
Тані іспуг выганяе,
У залаты сундучок складае,
Залатым ключыкам замыкае,
На дно сіняга мора пускае.

(Крук, Магія слова, с. 165, № 174)

Такім чынам, беларускія замовы вызначаюцца вялікай разнастайнасцю форм, спосабаў магічнага ўздзеяння на пэўныя з'явы, багаццем словатворчасці, шырынёй ахопу тэм, сюжэтаў, матываў, глыбокай сувяззю з магічнымі рытуаламі, што ахопліваюць без перабольшвання ўсе бакі чалавечай дзейнасці, чалавечага жыцця ад нараджэння да смерці.

ДУХОЎНЫЯ ВЕРШЫ



БЕЛАРУСКІЯ ДУХОЎНЫЯ ВЕРШЫ: КРЫНІЦЫ ВЫВУЧЭННЯ, ГЕАГРАФІЧНАЕ РАСПАЎСЮДЖАННЕ, АСАБЛІВАСЦІ ВЫКАНАННЯ, СЮЖЭТНА-ВОБРАЗНАЯ РАЗНАСТАЙНАСЦЬ

Традыцыйная вуснапаэтычная культура і яе феномен — фальклор — уяўляюць сабой важнейшую крыніцу пазнання духоўнай культуры беларускага народа на працягу розных гістарычных эпох. Разам з тым вельмі важны і актуальны ўсебаковы аналіз беларускага фальклору з пункту гледжання вывучэння адносін усходнеславянскага язычніцтва і хрысціянства, узаемасувязі рэлігіі і той этнічнай спецыфікі народа, што знаходзіць выразны адбітак ва ўзорах яго матэрыяльнай і духоўнай культуры.

Карціна ўтварэння этнаканфесійнай спецыфікі беларускай культуры будзе няпоўнай, калі не разгледзець працэс пранікнення хрысціянскіх уяўленняў аб звышнатуральным у фальклор. Пры аналізе зместу духоўных вершаў трэба памятаць, што гэты пласт вуснапаэтычнай культуры — вынік мастацкай творчасці. Духоўныя вершы ў іх жывым вусным бытаванні валодаюць прыкметамі прыналежнасці да арыгінальных светапоглядных з'яў, будучы сведчаннямі пазнаваўчай дзейнасці праваслаўных народаў Еўропы, якая ажыццяўляецца мастацкімі сродкамі.

Духоўныя вершы (бел. тэрмін — песні старэцкія) — народна-паэтычныя творы эпічнага і ліра-эпічнага характару на хрысціянскія сюжэты, матывы і вобразы (як правіла, выконваліся аднагалосна ў пазалітургічных абставінах).

Спецыфіка духоўных вершаў як жанру фальклорнай песеннай творчасці заключаецца, па-першае, у дамінуючай ролі славеснага тэксту з рэлігійна-эпічнай накіраванасцю, па-другое, у бытаванні на памежжы фальклору і хрысціянскіх пісьмовых крыніц (біблейскіх і апакрыфічных). Гэта надае самабытным творам на хрысціянскія тэмы двухбаковы характар: кніжныя і вуснапаэтычныя элементы сінтэзаваны ў працэсе засваення і перапрацоўкі кніжных крыніц народнай свядомасцю.

Музычную структуру духоўных вершаў у першую чаргу вызначае інтанацыйнае і рытмічнае багацце знаменных распе-

ваў — сістэма старадаўніх праваслаўных аднагалосных «царкоўных напеваў» (назва паходзіць ад стараславянскага слова «знамя» — пеўчага знака, які выкарыстоўваўся для запісу напеваў).

Шырокай грамадскасці ўжо ў сярэдзіне XIX ст. сталі вядомы беларускія духоўныя вершы на рускай і польскай мовах (галоўным чынам дзякуючы публікацыям П. В. Кірыеўскага (1848)[1], Р. Зянкевіча (1851)[2], В. Варанцова (1860)[3]. П. Бяссонаў уключыў у склад сваёй капітальнай працы «Калеки перехожие» (у 6 выпусках)[4] 24 тэксты беларускіх вершаваных твораў на рэлігійныя тэксты.

Наступным этапам у гісторыі публікацыі духоўных вершаў неабходна лічыць іх уключэнне ў склад фундаментальных зборнікаў П. В. Шэйна і Е. Р. Раманава па этнаграфіі і фальклору беларусаў. У раздзеле «Духовные стихи» са зборніка «Белорусские народные песни» (1874) П. В. Шэйн змясціў галоўным чынам тэксты кантаў і псалмоў[5]. Уласна вершы духоўныя прадстаўлены П. В. Шэйнам у другім томе «Материалов для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края» (1893)[6]. Важнай крыніцай для вывучэння беларускіх духоўных вершаў з'яўляюцца публікацыі Е. Р. Раманава канца XIX — пачатку XX ст.: раздзелы V (шматлікія тэксты[7]) і VII (мелодыі трох песень[8]) выпускаў «Белорусского сборника», а таксама 2-гі выпуск «Материалов по этнографии Гродненской губернии»[9].

Агульную карціну дарэвалюцыйных публікацый беларускіх духоўных вершаў дапаўняюць матэрыялы, якія прадстаў-

---

[1] Киреевский П. В. Русские народные песни. Ч. 1. Русские народные стихи // Чтения в имп. Об-ве истории и древностей российских при Моск. ун-те. М., 1848. Вып. 9. С. I—VII, 145—228.

[2] Zieńkiewicz R. Piosenki gminne Ludu Pińskiego. Kovno, 1851.

[3] Сборник русских духовных стихов, составленный В. Варенцовым. СПб., 1860. С. 207—238.

[4] Бессонов П. А. Калеки перехожие: В 6 вып. М., 1861—1864.

[5] Шейн П. В. Белорусские народные песни с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями. СПб., 1874. С. 385—417.

[6] Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1893. Т. 2. С. 559—680.

[7] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. Заговоры, апокрифы и духовные стихи. Витебск, 1891. С. 287—410, 431—443.

[8] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 7. Белорусские народные мелодии. Песни сезонные, обрядовые, игорные, танцы, духовные стихи. Вильна, 1910. С. 21—22, 42—44.

[9] Романов Е. Р. Материалы по этнографии Гродненской губернии. Вильна, 1912. С. 347—357.

лены ў «Этнографическом обозрении» М. Я. Нікіфароўскім[10] і А. Е. Грузінскім[11].

У дакастрычніцкі перыяд беларускія духоўныя вершы, як правіла, не даследаваліся самастойна; аналіз іх тэкстаў часта рабіўся з мэтай атрымаць тэарэтычныя вывады і палажэнні, якія тычыліся ўсяго масіву рускіх духоўных вершаў. Першым і адзіным вопытам спецыяльнага даследавання духоўных вершаў як самабытнай з'явы культуры беларускага народа стала невялікая па аб'ёму глава з апублікаванага ў 1916 г. трэцяга тома «Белорусов» Я. Ф. Карскага[12].

Пасля Кастрычніцкай рэвалюцыі духоўныя вершы беларускага народа дзесяцігоддзямі заставаліся па-за сферай навуковых інтарэсаў савецкіх даследчыкаў па той прычыне, што гэтыя творы ўвасобілі ідэалогію, «чужую сапраўднаму народнаму светапогляду». Між тым дзякуючы даследаванню вучонага-эмігранта руская фальклярыстыка яшчэ ў сярэдзіне 30-х гадоў XX ст. узбагацілася наватарскай навуковай працай: апублікаваная ў Парыжы (1935) кніга Г. П. Фядотава «Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам)»[13] знамянальная новымі падыходамі да даследавання фальклорных матэрыялаў. «Замест дакладнага, але нездзяйсняльнага індывідуалізуючага метаду», г. зн. разгляду кожнага духоўнага верша паасобку, аўтар аддае перавагу «сумарнаму» метаду, які дазваляе выйсці на ўзровень сістэмнага аналізу разнастайных вуснапаэтычных твораў на рэлігійныя тэмы. Выкарыстанне Г. П. Фядотавым «сумарнага» метаду прывяло да значных навуковых вынікаў, у прыватнасці спрыяла ўсталяванню прынцыпаў мастацкага ўвасаблення ў фальклорнай творчасці ўяўленняў і настрояў, што былі ўласцівыя звычайнай рэлігійнай свядомасці.

Аднак тэксты беларускіх духоўных вершаў не сталі аб'ектам дэталёвага навуковага аналізу з боку Г. П. Фядотава, які на пачатку кнігі растлумачыў данае абстрагаванне наступным чынам: «З мноства запісаных варыянтаў, колькасць якіх для некаторых улюбёных вершаў дасягае многіх дзесяткаў, мы выключаем усе маларускія і беларускія запісы, а таксама ўсе рэ-

---

[10] Никифоровский Н. Я. Очерки Витебской Белоруссии. 1. Старцы // Этнографическое обозрение. 1892. Кн. 12. № 1. С. 70—105.

[11] Грузинский А. Е. Из этнографических наблюдений в Речицком у. Минской губ. // Этнографическое обозрение. 1898. Кн. 38. №3. С. 168—177.

[12] Карский Е. Ф. Белорусы. Т. 3. Очерки словесности белорусского племени. 1. Народная поэзия. М., 1916. С. 496—531.

[13] Федотов Г. П. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). Paris, 1935.

дакцыі рыфмавана-сілабічныя. Першыя таму, што ў паўднёварускіх і заходнерускіх вершах часам адчуваецца ўплыў каталіцкага Захаду, які прайшоў праз польскае асяроддзе. Ёсць вершы, якія ўяўляюць сабой непасрэдныя пераклады з польскай мовы ці іх перайманні. Нават у зусім рускіх тэмах мы маем справу з асобным народным складам і аддаем перавагу, не ўскладняючы пытання, шукаць у духоўных вершах адлюстравання толькі рэлігійнасці велікарускай»[14]. Мы лічым, што Г. П. Фядотаў перабольшыў маштабы заходняга ўплыву на ідэйна-мастацкі змест і паэтыку беларускіх духоўных вершаў.

Шырока прадстаўленыя ў дарэвалюцыйных фальклорных зборніках П. А Бяссонава, В. Г. Варанцова, Я. Ф. Карскага, Е. Р. Раманава, П. В. Шэйна духоўныя вершы беларускага народа характарызуюцца агульнасцю сюжэтна-вобразнага складу з падобнымі вуснапаэтычнымі творамі рускага і ўкраінскага народаў: роднаснымі з'яўляюцца асноўныя тэматычныя групы духоўных вершаў на старазапаветныя і евангельскія сюжэты («Плач Адама», «Восіп Прыгожы», «Вершы аб Прачыстай Дзеве», «Сон Багародзіцы», «Нараджэнне Хрыстова», «Пакуты Хрыстовы», «Узнясенне Хрыстова»), аб героях-змеяборцах («Фёдар Цірын», «Ягорый і цмок») і велікамучаніках («Барыс і Глеб»), аб падзвіжніках («Аляксей Божы чалавек») і цудатворцах («Зміцер Салунскі»), аб праведніках і грэшніках («Лазар»), аб Страшным судзе. Сярод духоўных вершаў па маштабнасці ахопу часу і прасторы (ад пачатку да канца сусвету) асабліва вылучаецца «Галубіная кніга». Разам з тым некаторыя беларускія духоўныя вершы маюць адметныя асаблівасці: напрыклад, арыгінальнымі па зместу альбо матывацыі паводзін персанажаў з'яўляюцца апублікаваныя версіі беларускага вуснапаэтычнага твора пра святую Дароту[15].

Несумненную навуковую цікавасць мае параўнальны аналіз духоўных вершаў беларускага народа з пункту гледжання праяў у іх адносна цэласнай сукупнасці пачуццяў, думак і ўяўленняў, якая стварае карціну свету і замацоўвае адзінства культурнай традыцыі народа на працягу стагоддзяў. У гэтай сувязі асабліве значэнне набывае таксама даследаванне такіх з'яў, як уплыў рэлігіі і царквы на сацыяльнае і духоўнае аблічча беларускага народа, яго культуру і менталітэт, перапляценне рэ-

---

[14] Цыт. па кн.: Федотов Г. П. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам) / Вступ. ст. Н. И. Толстого; Послесловие С. Е. Никитиной; Подготовка текста и коммент. А. Л. Топоркова. М., 1991. С. 14.

[15] Шейн П. В. Материалы... Т. 2. С. 606—607.

лігійнага і нацыянальнага ў традыцыях і побыце людзей, адносіны да гістарычнай спадчыны мінулага, да помнікаў старажытнарускай і сярэднявечнай культуры ўсходніх славян.

Праведзены намі раней аналіз духоўных вершаў як спецыфічнага выяўлення цэнасна-арыентацыйных асноў усходнеславянскай супольнасці паказаў на творчую культуратваральную ролю ментальнага ўзроўню ўзаемадзеяння фальклорных твораў праваслаўнага славянства. Гэта адлюстроўваецца ў наяўнасці цесна звязаных з рэлігіяй «аўтаматызмаў» эмоцый і ўяўленняў, а таксама падобных сюжэтна-вобразных структур. Асноватворнае значэнне ў фарміраванні і актыўным функцыяніраванні духоўных вершаў мае не столькі «характар» або сацыядынаміка рэлігійнага жыцця ва ўсходніх і паўднёвых славян, колькі ментальныя ўстаноўкі калектыўнага творцы і выканаўцаў вуснапаэтычных твораў[16].

У духоўнай культуры беларускага народа бытуюць вуснапаэтычныя творы на хрысціянскія тэмы, якія звязаны з заходняй традыцыяй як па закладзеных у іх ментальных устаноўках, так і па стылістычных асаблівасцях: пад уплывам мацнеючых сувязей з Захадам у Беларусі ўжо ў XV ст. адбылася змена аднагалоснага знаменнага распеву партэсным шматгалоссем (у Расіі такая замена датуецца канцом XVII ст.). У кнізе Л. Ф. Касцюкавец «Кантавая культура ў Беларусі» (1975) разглядаюцца сутнасныя характарыстыкі псалмоў і кантаў, якія выконваліся ў XVI—XIX стст. Беларускія канты і псалмы з'яўляюцца сведчаннем узмацнення працэсаў інтэрнацыяналізацыі духоўнай культуры Беларусі эпохі Адраджэння і Рэфармацыі, паколькі нясуць на сабе элементы пазацаркоўнай песеннай культуры, уласцівыя гусіцкім гімнам, лютэранскім і кальвінісцкім харалам. Разам з тым аўтарам прыводзяцца прыклады пераходу беларускіх духоўных вершаў у псалмы і канты[17].

Сучасная навука рухаецца па шляху сістэмнага аналізу, які ахоплівае моўны стыль, вобразную прадметна-тэматычную дэталізацыю, кампазіцыйна-тэматычны склад, рэлігійны сэнс, жанрава-структурную паўтаральнасць вуснапаэтычных твораў на рэлігійныя сюжэты і вобразы. Вывучэнне сутнасных характарыстык духоўных вершаў, якое дазволіла А. М. Весялоўскаму

---

[16] Морозов А. В. Духовные стихи как специфическое выражение ценностно-ориентационных основ восточнославянской общности // Менталитет восточных славян: Тез. междунар. науч. конф. (Гомель, 29—31 октября 1999 г.). Гомель, 1999. С. 46—49.

[17] Костюковец Л. Ф. Кантовая культура в Белоруссии. Мн., 1975.

блізка падысці да абгрунтавання ідэі гістарычнай паэтыкі[18], патрабуе далейшай аспектызацыі. Асаблівай увагі з боку даследчыкаў заслугоўваюць сучасныя запісы вуснапаэтычных твораў.

З фальклорна-этнаграфічных крыніц 80—90-х гадоў XX ст. найбольшую даследчую цікавасць уяўляюць матэрыялы комплексных экспедыцый ІМЭФ НАН Беларусі, сабраныя ў Чарнобыльскай зоне (запісы К. П. Кабашнікава[19] і У. М. Сысова[20]).

Разглядаючы геаграфічнае распаўсюджанне самабытных вуснапаэтычных твораў, В. А. Бахціна ўслед за Я. Ф. Карскім падкрэслівае, што «ўсе запісы эпічных духоўных вершаў у XIX — пачатку XX ст. зроблены на паўночным усходзе Беларусі, на тэрыторыі, якая мяжуе з Расіяй»[21]. Беларускія духоўныя вершы разам з рускімі і ўкраінскімі складаюць велізарны фонд эпічнай і ліра-эпічнай творчасці народаў усходнеславянскай супольнасці. У сваю чаргу духоўныя вершы ўсходніх славян роднасныя духоўным вершам балгарскага, сербскага і іншых паўднёваславянскіх народаў праваслаўнага веравызнання (падобныя творы шырока распаўсюджаны і ў традыцыйнай вуснапаэтычнай культуры румынаў).

У культуры новага і навейшага часу заходніх славян і заходнееўрапейскіх народаў духоўныя вершы практычна не прадстаўлены. А. М. Весялоўскі бачыў прычыну шырокага распаўсюджання духоўных вершаў у румынаў, усходніх і паўднёвых славян у праваслаўных асновах іх культуры[22].

У адрозненне ад большасці відаў і жанраў фальклору духоўныя вершы, як правіла, выконваліся асобай групай бадзягаў-спевакоў, што жылі жабраваннем; у народзе выканаўцаў самабытных вуснапаэтычных твораў з павагай называлі «старцамі». Ва ўсходніх славян спрадвеку асабліва шанаваліся фізічна непаўнацэнныя людзі, калекі і ўбогія. Такое шанаванне зыходзіла з канонаў праваслаўя, згодна з якімі чалавеку неабходна клапаціцца перш за ўсё пра прыгажосць унутраную, душэўную. Убогія людзі ў народнай свядомасці быццам бы ўжо ад нараджэння знаходзяцца ў Бога і з'яўляюцца своеасаблівымі

---

[18] Веселовский А. Н. Разыскания в области русского и духовного стиха. СПб., 1879—1891. Вып. 1—6.

[19] АІМЭФ, ф. 8, воп. 92, спр. 262, № 9—10.

[20] Тамсама.

[21] Бахтина В. А. Духовные стихи славянских народов (сравнительные аспекты поэтики сюжетов и жанров) // Славянские литературы. Культура и фольклор славянских народов. XII Международный съезд славистов (Краков, 1998). Доклады российской делегации. М., 1998. С. 465—481.

[22] Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. VI. Духовные сюжеты в литературе и народной поэзии румын. СПб., 1883. С. 2.

перадатчыкамі яго запаветаў, звяном паміж царкоўнай і народнай культурамі.

Як і рускія каліки-перахожыя, беларускія старцы, часцей за ўсё сляпыя, з хлопчыкам-павадыром абходзілі храмы і манастыры, спявалі пакаянныя песні падчас царкоўных свят, паміналі за здароўе і супакой.

Акрамя знешняга выгляду ўбогіх старцаў, на пакаянне слухачоў настройвалі ўжо першыя паэтычныя звароты, у якіх, як правіла, падкрэслівалася цяжкая доля жабрацкіх спевакоў-бадзягаў і канстатавалася грахоўнасць свету чалавечага. Ацэнка жыцця людзей катэгарычная; яна напоўнена глыбокім песімізмам. У народных вершах не прадстаўлена тэорыя першароднага граху: справядлівае пакаранне чакае кожнага толькі за яго ўласныя праграшэнні на зямлі, за адмаўленне выконваць запаветы Творцы:

Мы и живали рабы, мы й на вольным свеци,
Мы й пивали-йидали, прыхлыждалиси,
Ны свою душу грахов много накладывыли.
Мы ни знали сарады, ни пятницы,
Ни другого Господниго праздничка;
К милосэрный церкыви ни хаживыли...
Свичей, прыскуров Богу ни нашивыли,
Господниго читаннійка ня слухывыли...
Ны прастоли уси книги рысклыдаютца,
Ны прастоли уси книги рыствыраютца:
Ды ни знать, як нам отпирецца от грахов,
Ды ни знать, што душе ў вогне сгорець,
Ды ни знать, што душе ў смоле скипець!..[23]

Пачуццё раскаяння, якое павінна ахапіць слухача, заснавана не толькі на рэлігійных пачатках, але і на жаданні падрыхтаваць аўдыторыю да ўспрымання духоўнага верша пэўнай тэматыкі.

Як адзначаў Я. Ф. Карскі, «старцы-жабракі, акрамя спявання духоўных вершаў, яшчэ чытаюць малітвы, звычайна моцна іх скажаючы — няхай то ц[аркоўна] славянскія або польскія, — і спяваюць памінанні жывых і памерлых, моляцца ў сваіх вершах за жывёлу, за ніву, за ўраджай»[24]. Усе дарэвалюцыйныя зборнікі, у якіх надрукаваны беларускія духоўныя вершы, уключаюць таксама і ўзоры памінальных вершаў, і нават мнагалецяў, якія вымаўляліся старцамі. Памінанні за здароўе пачынаюцца са славеснай формулы:

---

[23] Никифоровский Н. Я. Очерки Витебской Белоруссии. 1. Старцы. С. 78.
[24] Карский Е. Ф. Белорусы. Т. 3. С. 530.

Воспасай, Боже, помилуй!
За весь мир православный,
За поящих, за кормящих...
За их долю, за сцасье
Со семьей с животами...[25]

У вуснапаэтычнай форме старцы перш за ўсё жадаюць простым людзям моцнага здароўя, шчасця, дабрабыту, поспеху ва ўсіх справах; гэтыя пажаданні суправаджаюцца шматлікімі зваротамі да Бога, Багародзіцы і святых[26]. Простыя людзі ўважліва прыслухоўваліся да твораў, якія выконвалі старцы, таму што шукалі ў іх словах патаемны сэнс і спадзяваліся на палягчэнне сваёй долі.

На беларускіх духоўных вершах ляжыць адбітак некалькіх культурна-гістарычных эпох, і іх стылёвы склад досыць вялікі. У самым агульным выглядзе духоўныя вершы размяркоўваюцца па наступных унутрыжанравых разнавіднасцях:

верш пра «Галубіную кнігу» з апавяданнем пра першапачаткі Сусвету, стварэнне зямной іерархічнай сістэмы і барацьбу Праўды і Няпраўды, вынік якой прадвызначыў лёс усяго чалавецтва;

вершы на старазапаветныя («Плач Адама», «Восіп Прыгожы») і евангельскія тэмы («Сон Багародзіцы», «Нараджэнне Хрыстова», «Пакуты Хрыстовы», «Узнясенне Хрыстова», «Лазар»);

вершы пра святых і велікамучанікаў («Ягорый Пераможца», «Мікіта — Хрыстоў мучанік», «Барыс і Глеб», «Зміцер Салунскі»);

вершы пра падзвіжнікаў і праведнікаў («Хвёдар Церын», «Аляксей, чалавек Божы», «Алісахвій царэвіч»);

вершы пра Пятніцу;

вершы пра Жабрацкую брацію;

вершы стараверaў і сектантаў-містыкаў.

«Галубіная кніга» ўяўляе сабой адзін з самых арыгінальных помнікаў традыцыйнай вуснапаэтычнай народнай творчасці. Вядомы даследчык духоўных вершаў усходніх славян Е. А. Ляцкі так выказваўся пра паходжанне і змест гэтага твора: «Яго назва выклікае ў свядомасці слухача двухбаковае ўяўленне — ці то пра нявыказаную глыбіню («глыбіннай») таямніцы, ці то пра саму чыстую святасць і духоўнасць яе, што выражаецца сімвалам голуба. У аснове гэтага верша ляжыць імкненне

[25] Шейн П. В. Материалы... Т. 2. С. 670.

[26] Сборник русских духовных стихов, составленный В. Варенцовым. С. 207; Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 415—422; Шейн П. В. Материалы... Т. 2. С. 670—671.

дапасаваць да хрысціянскіх паняццяў старажытнейшыя касмаганічныя паняцці, агульныя для ўсіх еўрапейскіх народаў»[27].

У. М. Мачульскі лічыў крыніцай стварэння значнай часткі «Галубінай кнігі» візантыйскі апокрыф «Гутаркі трох свяціцеляў» (Іаана Златавуста, Рыгора Багаслова і Васіля Вялікага), у якім змяшчаецца цэлы шэраг пытанняў і адказаў аналізуемага фальклорнага твора[28].

Першая частка верша ўяўляе сабой эпічны ўступ і апавядае пра з'яўленне незвычайнай кнігі:

Як на сеи на горе на Сіяньскай,
Тамко чудо прочудзилося,
Проявушка проявилася:
Выпадала книга голубиная,
Голубиная, лебядзиная,
Лебядзиная, сорочиная.[29]

У іншым варыянце з'яўленне цуда-кнігі суадносіцца з мясцінамі, якія непасрэдна прылягаюць да Беларусі:

Як с под Кіява, с под Чарнигова,
Находзила туча, туча цёмная,
Находзила хмара, хмара грозная.
С тые тучи, тучи цёмныя,
С тые хмары, хмары грозныя
Выпадала книга голубиная.[30]

Відавочна, што пачаткам стварэння верша пра «Галубіную кнігу» стала ўласцівае апокрыфам уяўленне пра такую нябесную кнігу, якая валодае цудоўнымі ўласцівасцямі і ў якой маюцца сведчанні пра ўсе ўчынкі чалавечыя. Згадванне пра памеры незвычайнай кнігі мае мэту ўразіць слухачоў («А сорок локот довжинёю, // Пятьдзесят локот ширинёю...»[31]); каб надаць яшчэ большую велічнасць «Галубінай кнізе», у некаторых варыянтах верша маюцца спасылкі на біблейскіх прарокаў і апосталаў:

Писав ету книгу свет Асай пророк,
Цытав ету книгу Иван Быгослов,
Ён цытаў іе ровно три года,
Процытав во книги тольки три листа.[32]

---

[27] Ляцкий Е. А. Стихи духовные. СПб., 1912. С. XXXVIII.

[28] Мочульский В. Н. Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. Варшава, 1887.

[29] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 287.

[30] Тамсама. С. 299.

[31] Тамсама. С. 296.

[32] Тамсама. С. 291.

Вакол цуда-кнігі збіраюцца розныя свецкія і духоўныя асобы: сорак цароў, сорак князёў, сорак папоў і г. д. Як і ў многіх рускіх духоўных вершах, тут таксама аказваецца і Уладзімір, князь стольнакіеўскі, але паказальна тое, што ў некаторых беларускіх варыянтах «Галубінай кнігі» ён мае айчыну па Вітаўту («Володимер цар, Витовцеевич»[33]).

Другая частка «Галубінай кнігі» дыялагічная па форме і ўключае пытанні і адказы пра паходжанне Сусвету, прыродных з'яў і самога чалавека. Адказы на касмаганічныя пытанні падаюцца ў духу хрысціянскага светасузірання. Крыніцай паходжання ўсіх прыродных з'яў называецца ці Бог (Айцец), ці Хрыстос — Цар Нябесны, ці Дух Святы — Саваоф. Выклікаюць цікавасць варыянты адказаў пра паходжанне чалавека і фарміраванне саслоўна-іерархічнай сістэмы, якая па механізму ўтварэння нагадвае працэс стварэння кастаў:

Ў нас цари сы царицым зацадилися
От цастной гыловы от Едамывой.
Ў нас пошло князьё сы боярами
Ўсё й от тых от мощей от Едамывых.
Ў нас пошло крестіянство праўславное,
От того колена от Едамыва!..[34]

Данае тлумачэнне адрозненняў ва ўтварэнні саслоўяў замацоўвае, па-першае, іерархію, якая зацвердзілася ў масавай свядомасці, па-другое, неабходнасць цвёрда памятаць пра сваё становішча ў грамадстве.

Затым ва ўсіх варыянтах ідуць пытанні пра першынство ці старэйшынства розных з'яў і прадметаў. Сімвал першынства падаецца з дапамогай указання пра «маці» ці бацьку:

А якая цэрква ўсим царквам маци?
А якій цар усим царам маци?
А якій град усим градам маци?
А якая гора усим горам маци?
А якая река ўсим рекам маци?
А якій звер усим зверам маци?
А якая пцица усим пцицам маци?
А якая рыба усим рыбам маци?
А якое древо усим древам маци?
А якая трава ўсим травам маци?
А якій камень усим камням маци?[35]

Адказы даюць наступныя ўказанні на першынство: белы цар, Ерусалім-град (Іерусалім), царква саборная альбо святая

[33] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 287.
[34] Тамсама. С. 292.
[35] Тамсама. С. 297.

святых Ерусалімская, гара Фавора або Сіянь-гара, Іардань-рака, кіт-рыба або Кітай-рыба (таму што на ёй трымаецца зямля); звер адзінарогі або леў; драгун-птушка, Стрэпель-птушка; голуб або нават Грыпон; купарэс-дрэва (па дзвюх прычынах: «...на купареси древи // Колыска висела, // Сам Исус Христос // У етой колысцы колыхався, // Пресвятая Дзева Марея колыхала // Самого Христа, царя небеснаго» або «На купарэс древи распяли, // Золотым гвоздзем накрыж руки прибивали»[36]); трава-плакун, пайшоўшая ад слёз Богамаці па сыне свайму, і, нарэшце, камень з цудоўнымі ці гаючымі ўласцівасцямі, які ляжыць у моры і на якім сядзеў Хрыстос са сваімі вучнямі, апосталамі, — алатыр, ці латыр:

Нас бел латыр камень каменьням отец:
Пыцаму бел латырь камень каменьням отец:
Там беседывав сам Исус Христос,
Со двум-надесям свет апостылам,
Сы двинатцыти со вучителям,
Распущали книгу голубиную,
И ўтверждали веру крестіянскую, —
Пытому бел латырь камень каменьням отец.[37]

Паходжанне назвы «латыр» ці «алатыр» многія даследчыкі выводзяць ад старажытнай назвы Балтыйскага мора — «Алатырскае мора». Уласна кажучы, пэўны намёк на гэта маецца ў шэрагу беларускіх варыянтаў «Галубінай кнігі»:

Патаму Латырь-каминь всем камяням ацец:
Лежиць іон сиридзи моря,
Сиридзи моря, сиридзи синява,
Идуць па морю многа карабельщиков,
Гли таво камня астанавливаются,
Яны бяруць многа с его снадабья,
Пасылаюць па всяму свету белому.[38]

Знамянальна тое, што хрысціянская вера падаецца ў «Галубінай кнізе» як «вера сялянская»: гэта ўказвае і на тое, што хрысціянскае вучэнне распаўсюдзілася сярод шырокіх народных мас.

Асаблівай увагай і пашанай надзелены «белы цар», які ў народнай свядомасці асацыіруецца са святой зямлёй Беларусі:

Высока яго рука царская
Пы во 'сёй зямле, по белой Русе, —
Пытому бело-руській царь 'сим царям и царь!..[39]

---

[36] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 290, 298.
[37] Тамсама. С. 295.
[38] Сборник русских духовных стихов, составленный Варенцовым. С. 234.
[39] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 292.

У адным з варыянтаў, прадстаўленых у зборніку Варанцова, падаецца знамянальнае праройства пра сілу і магутнасць цара беларускага:

Биларускай царь всим царям ацец...
Ион дзяржиць веру хрисціянскую,
Хрисціянскую, багамольную;
Кали будзя время апаследняя, —
Вси цари-карали к яму приклонютца...[40]

Неабходна падкрэсліць, што сіла і магутнасць «цара беларускага» перш за ўсё суадносіцца з яго стойкасцю і гераізмам у абароне веры хрысціянскай.

Трэцяя частка «Галубінай кнігі» ўяўляе сабой аповяд пра прычыны бедстваў і няшчасцяў на зямлі. Справы зямныя вобразна тлумачацца супрацьстаяннем Праўды і Няпраўды (часцей за ўсё выступаюць у выглядзе двух зайцаў — белага і шэрага). У выніку супрацьстаяння Праўды і Няпраўды фатальна вызначаецца лёс чалавека і фарміруецца зямны парадак: Праўда імкнецца следам за Ісусам Хрыстом на неба, Няпраўда застаецца на грэшнай зямлі:

Як пошла правда ай ны небеса,
К самому Христу царю нябёсному,
Оставалась кривда а ў нас на зямли.
Як пошла кривда па ўсяму міру,
По усяму міру правуславному,
По тому народу крестіянскому,
Як и пала кривда ў ретиво сертца,
Зато ныни ў міре правды нетути,
А великое прегрешение, и тяжолое беззаконіе.[41]

Такім чынам, «Галубіная кніга» — гэта эпічны аповяд пра лёсавызначальную для чалавецтва барацьбу пачаткаў дабра і зла, Праўды і Няпраўды. Зыход барацьбы двух супрацьлеглых пачаткаў вырашаны ў «Галубінай кнізе» пад уплывам дахрысціянскіх міфалагічных уяўленняў. Уласна хрысціянскія догматы своеасабліва інтэрпрэтаваны звычайнай рэлігійнай свядомасцю.

Такая інтэрпрэтацыя мае месца і ў другой групе духоўных вершаў, якія напісаны на старазапаветныя і евангельскія сюжэты, матывы і вобразы.

Сярод вершаў на старазапаветныя сюжэты асабліва вылучаецца «Плач Адама» сваёй пропаведдзю неабходнасці падпа-

[40] Сборник русских духовных стихов, составленный Варенцовым. С. 321.
[41] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 295.

радкоўвацца закону Божаму. Гісторыя грэхападзення прадстаўлена ў трэцяй главе кнігі Быцця, якая заканчваецца даволі лаканічным апісаннем выгнання Адама з раю: «...И изять Адама, и всем его прямо раю пища. И пристави Херувим и пламенно оружие, обращающееся хранить путь древа жизни»[42]. Пры гэтым думкі і пачуцці Адама застаюцца нераскрытымі. У духоўным вершы асноўная ўвага калектыўнага аўтара сканцэнтравана на пачуцці смутку звычайнага чалавека па прыгожым раі, што быў страчаны пасля парушэння маральнага закону. Успрыняцце народнай свядомасцю Адама як чалавека, які шчыра пакутуе, настолькі вялікае, што ў некаторых варыянтах верш заканчваецца расказам пра тое, што з раю Адам адразу ж накіроўваецца да труны — да свайго «спрадвечнага дома»:

Як пошов жа Адамя
К гробу сы свечами:
«Ой гробя мой, гробя,
Спрадвешный мой домя!
Ой идзець моё цело
Зямлю спопеляци,
Будзець моя й душа
За грех отвещаци!»[43]

У выніку праведзенага аналізу разнастайных варыянтаў «Плача Адама» Я. Ф. Карскі прыйшоў да вываду, што «беларускія запісы ўяўляюць уласна тры рэдакцыі верша: у адной (несумненна, кніжнага паходжання) змяшчаецца апавяданне пра выгнанне прабацькоў з раю, бо яны саграшылі, у другой — плач Адама з адценнем пакаяння і трэцяя — просьба Адама да Госпада і Пятра-Паўла пусціць яго ў рай; верш гэты калі-нікалі ўскладняецца апавяданнем пра выгнанне»[44].

Апавяданне пра выгнанне Адама з раю крайне абагульнена: у духоўным вершы адсутнічаюць маляўнічыя апісанні раскошы райскага жыцця, спакушэння змеем, урачыстая прамова-зварот Госпада Бога да Адама. Часам выгнаннік ужо знаходзіцца каля зачыненых райскіх варот і сам тлумачыць прычыны таго, што здарылася, у форме простага пералічэння падзей:

Ой рысплакывся Адам
Перед раем светлым:
«Ай рая, мой рая,
Рая пресветлейшій!
Не вялить Господь Бог

[42] Быт. 3, 23—24.
[43] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 380.
[44] Карский Е. Ф. Белорусы. Т. 3. С. 509.

Нам при ў раю жити,
Нам при ў раю жити,
Нам при ў раю быти:
Ева сыгряшила,
Закон преступила!
Ой сыслав нас Господь
На трудную землю,
Зямельку пыхать,
Зямельку пыхать,
И труд принимаць,
И хлеба зъедать,
И хлеба зъедати,
И соли скушати![45]

У выніку такога звароту і «сціскання сэнсу» назіраецца цікавае перамяшчэнне сэнсавых акцэнтаў. Рай выступае ў духоўным вершы толькі як прадмет шкадавання, сваёй недаступнасцю аддалены ад Адама. Разам з тым выгнанне першачалавекаў з раю дазваляе сфармуляваць у духоўным вершы народную мудрасць пра непачцівыя адносіны людзей да промысла Божага: «Нам Бог даеть много, — // Нам здаетца мало»[46].

Да тых рэдакцый беларускага духоўнага верша пра выгнанне з раю, якія ў свой час вылучыў Я. Ф. Карскі, неабходна дадаць і асаблівую групу варыянтаў з Евай як самастойнай дзейнай асобай. У біблейскім казанні Бог праклінае ўсіх траіх: і змея, і Еву, і Адама. У фальклорных творах такая градацыя адсутнічае, і ў тых тэкстах, дзе Ева прымае ўдзел у якасці дзейнага персанажа, матыў вінаватасці змея адкідваецца. Адбываецца палярызацыя Адама і Евы па прынцыпу адсутнасць—наяўнасць віны, светлае—цёмнае і ўсе наступныя няшчасці звязваюцца з жаночым пачаткам:

Пріўкрасное сонце
У раи восходзило,
Весь рай освяцила;
Того чаму Ева сограшила; —
Ева сограшила,
Праз закон праступила:
Яблочко ўкусила,
Адама змусьцила,
Бога прогнявила.[47]

Перамяшчэнне сэнсавых акцэнтаў у параўнанні са старазапаветным тэкстам назіраецца ў беларускіх варыянтах духоўнага верша аб Восіпе Прыгожым. У біблейскім апавяданні Іосіф,

[45] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 380.
[46] Тамсама.
[47] Шейн П. В. Материалы... Т. 2. С. 602.

любімы сын Іакава і Рахілі, становіцца аб'ектам зайздрасці братоў, цудам застаецца жывы, калі яны кінулі яго ў калодзеж на павольную смерць, і прадаецца купцам дзеля перапродажу ў Егіпет. Праз гады іншаземец-семіт, які за гэты час узвысіўся ў егіпецкім царстве, сустракаецца са сваімі братамі ў Егіпце, выяўляе сціпласць і дабрыню, ратуючы іх ад голаду, нарэшце, надыходзіць доўгачаканая сустрэча Іосіфа з бацькам, напоўненая радасцю і слязамі шчасця[48].

У нешматлікіх варыянтах беларускага верша Іосіф горка плача на магіле маці:

Прилёг Восип ки могили ки мацери...
Пролив Восип горки слёзы...
«Ах, маць моя, Рахилія Яхимовна,
Ци звесна табе печаль моя?..
Прими, маци, мяне к сабе,
Будзець место мене й табе!»[49]

У біблейскім аповядзе Іосіф — сімвал дабрабыту і богавыбранасці народа Ізраіля (такі сэнс благаславення Іакава перад смерцю: «Іосіф — галіна пладаноснага дрэва над крыніцай... Адтуль пастыр і цвярдыня Ізраілева, ...ад Усёмагутнага, які і да благаславіць цябе благаслаўленнямі нябеснымі...»[50]). У фальклорным творы вобраз Іосіфа напоўнены смуткам і самотай на магіле маці. Іосіф памірае і тры анёлы адносяць яго па загаду Бога на неба да Маці.

Матыў пакаяння з'яўляецца дамінуючым і ў беларускіх духоўных вершах на евангельскія тэмы.

Беларускі верш пра Нячыстую дзеву ўзыходзіць да евангельскага сюжэта пра сустрэчу Ісуса Хрыста з самарыцянкай[51]. Збавіцель просіць у яе калодзежнай вады і пры гэтым кажа пра асаблівую Боскую крыніцу суцяшэння:

...всякий, пьющий воду сию,
возжаждет опять;
А кто будет пить воду, которую Я
дам ему, тот не будет жаждать
вовек; но вода, которую Я дам ему,
сделается в нем источником воды,
текущей в жизнь вечную.[52]

---

[48] Быт. 37—50.
[49] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 378.
[50] Быт. 49, 22—25.
[51] Иоан. 4, 4—42.
[52] Иоан. 4, 13—14.

Цудоўная вада, пра якую кажа Ісус Хрыстос самарыцянцы, дазваляе ўбачыць раскошу Боскай прысутнасці ў гэтым цёмным і непразрыстым зямным свеце. Калі б самарыцянка змагла адарвацца ад сваіх грэшных спраў і знайсці ўнутраную свабоду, якую айцы царквы называюць «абыякавасцю», г. зн. адсутнасцю страсцей, то яна змагла б убачыць Боскую любасць, што праяўляецца ўсюды і ва ўсім.

У некаторых варыянтах беларускі верш пачынаецца згодна з Евангеллем. Так, у вершы, які быў запісаны ў Лепельскім р-не, ёсць такія радкі:

Ишоў Господзь дорогою,
Дорогою широкаю,
Пришоў Господзь к колодзисю,
К колодзисю глубокому,
А там дзеўка воду брала...
Бог у дзеўки воды просиў.[53]

У іншых варыянтах пан Бог хадзіў, «жабруючи, грешных людзей пробуючи»; ідзе Бог лесам, насустрач дзяўчына воду нясе. Ён просіць вады: «Ой, помыци руки, ноги», але атрымлівае адмову:

Гэта вада забрудзона,
З дзерава листом затрушона.

Аднак Бог кажа, што вада брудная па іншай прычыне:

Дзевяць сыноў породзила,
Ни одного не хрысцила,
Да ў гэтуй водзе потопила.
— Муси ты, дзеду, вельки пророк,
Што ўсе грахе ты вызнаешь.

Нячыстая дзева падае да ног Бога і атрымлівае загад паспавядацца.

У царкве адбываецца цуд. Як толькі жанчына ўваходзіць у храм, «на сем сажен зямля упала, жоўты свечки погасила, ўсе святые посмуцила, да усе прастолы повалила». Па сканчэнні споведзі ўсё прымае першапачатковы выгляд[54].

У рэпертуары вуснапаэтычных твораў на евангельскія тэмы вылучаецца духоўны верш пра беднага Лазара: як адзначаў яшчэ Е. Р. Раманаў, «Лазар убогі» шырока распаўсюджаны ў

[53] Шейн П. В. Белорусские песни. С. 387.
[54] Шейн П. В. Материалы... Т. 2. С. 607—609.

Беларусі; яго спяваюць не толькі старцы ex-officio, але і ўсе прыгнечаныя і зняважаныя; здаецца, беларус быў не супраць бачыць у вобразе ўбогага Лазара самога сябе»[55].

Няроўнасць лёсаў беднаты і багатых у свеце зямным і нябесным перадаецца ў евангельскай прытчы з дапамогай адлюстравання шыкоўнага жыцця аднаго багатага, які зусім абыякавы да долі жабрака Лазара. У Евангеллі Лука апавядае пра тое, што Лазар Убогі качаўся ў струпах ля варотаў багатага, «и желал напитаться крошками, падающего со стола богача; и псы, приходя, лизали струпья его»[56].

У духоўным вершы Лазар становіцца родным братам жорсткага багатага, які ў розных варыянтах фальклорнага твора мае назву то Лазара[57], то Аўраамія (Абрамеюшкі)[58], то Юльяна[59]. Багаты адмаўляецца ад роднасці і не адчувае ніякага жадання дапамагчы беднаму Лазару:

Своймў брату Лазару строго одказаў:
— Ты гноющій, Лазар, ляжишь ў гнои,
Смердзишь ты, Лазар, як мой лютый пес.
А ты моим братом ўзываешься,
Моим ты родом нарекаешься.
У мяне брата Лазара ў роду не было,
Гэтакой я скверносьци слыхом не слыхаў.[60]

Адмаўленне багатага дапамагчы жабраку і ўбогаму брату атрымлівае зусім пэўную сацыяльную аснову:

Ёсь у мяне браціи получше цябе,
Ёсь у мяне браціи князи, бояре,
Во вкоторым много злата серебра,
Больше за того чиста жемчуга.
Во тые мои брацьця возлюбленые;
Сам я не боюся жадных началоў,
От Господа Бога сам одмолюся,
От судов, от началоў дзеньгами одкуплюся,
От зла человека ружьжем одобьюся.[61]

Абсалютна ўпэўнены, што ўсе яго дзеянні ў адносінах да Лазара правільныя, багаты «...плюнуў и харкнуў, сам прочь одойшоў, // За собой ворота вялеў заперець»[62].

---

[55] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 356.
[56] Лук. 16,21.
[57] Шейн П. В. Материалы... Т. 2. С. 577—581.
[58] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 349, 353.
[59] Шейн П. В. Материалы... Т. 2. С. 588—589.
[60] Тамсама. С. 583.
[61] Тамсама.
[62] Тамсама.

Лазар просіць Усявышняга дараваць яму смерць, і яго зварот пачуты:

Услышал Господзь Бог молитву яго,
Убогаго Лазаря правидную.
И послал Господзь Бог с нябес ангелов,
Ня строгих, ня грозных, двух милосцивых,
По яго по душиньку по Лазареву.
Вынимали душиньку во сахарны уста,
Вынимали душиньку цесно, радосно,
И положили душиньку на риз-пелену,
И понесли душиньку ко Свету-Христу;
И посадзили душиньку в прекрашенный рай:
Царствуй, душинька, со ныне до веку,
За свою за правду праведную,
За свои за мысли надобныя.[63]

Багаты, наадварот, моліцца аб доўгім жыцці ў радасцях і багацці, аднак з ім хутка здараюцца няшчасці: «встретила богатага злая хвароба», ён застаўся без багацця (фальварку, золата і срэбра), «жена, дзеці — по міру пойшлі»[64]. У перадсмяротную гадзіну багаты, які не пазнаў свайго брата ў выглядзе жабрака, адчувае наступныя фізічныя і душэўныя пакуты:

И слушал Господзь Бог молитву яго,
Богатаго Лазаря, неправедную.
И послал Господзь Бог с небес ангелов:
Строгих и грозных, нямилосцивых;
Вынимали душиньку сквозь лево ребро;
Всторнули душиньку, круцясь и вярцясь,
Вскинули душиньку в кипуцу смолу.[65]

У іншым варыянце:

Ўзяли ш его душу с крыком да гуком,
Понесли его душу вельми шыроко,
Ўкинули ў пекло надто глыбоко.[66]

Згодна з евангельскай прытчай, пасля смерці Лазар Убогі быў аднесены анёламі на ўлонне Аўраамава, а багаты пакутаваў у адскім полымі. Ён моліць Аўраама паслаць да яго Лазара, каб той змачыў палец у вадзе і дакрануўся да языка багатага, каб хоць крыху аблегчыць яго адскія пакуты. У адказе Аўраама, па сутнасці, фармулюецца закон падзякі: «Чадо! Вспомни,

---

[63] Шейн П. В. Материалы... Т. 2. С. 579—580.
[64] Тамсама. С. 580.
[65] Тамсама. С. 581.
[66] Тамсама. С. 589.

что ты получил уже доброе твоё в жизни твоей, а Лазарь злое; ныне же он здесь утешается, а ты страдаешь»[67].

У шматлікіх беларускіх варыянтах духоўнага верша апавядаецца пра тое, што на небе Лазар атрымлівае радасць і супакаенне, якіх не меў у жыцці зямным. Багацей з аду бачыць Лазара «ў Бога на лоне да ў Боском доме» і менавіта яго просіць аб палягчэнні адскіх пакутаў: «Умочь мезинец палец, помоч губы мне»[68].

У адной з версій фальклорнага твора сам Лазар вымаўляе прысуд багацею, нагадваючы яму пра грахі:

Ци помнишь ты, брацец, тое времяцко,
Как жили мы были на вольном свету:
Нищих убогих ты не принимал,
От цемной ноцушки их не укрывал,
И мертвых во гробе не проваживал.[69]

Запісаны ў Полацкім пав. Віцебскай губ. духоўны верш пра беднага і багатага заканчваецца пакаяннем апошняга:

Яб што суботы свечки сукаў,
Да ў кляштор Божы на прастол стаўляў,
Яб што недзели, то на мшы даваў,
Яб каждый обед жабракоў прымаў.[70]

Фінал фальклорнага твора ўяўляе сабой увасабленне надзеі шырокіх народных мас на аднаўленне зняважанай праўды і яе сцвярджэнне на небе. Нельга не прызнаць, што выканаўцам і слухачам даных песень імпанаваў прынцып «іерархіі наадварот», які змяшчаўся і ў евангельскай прытчы, і ў духоўным вершы, іншымі словамі, імкненне да спрошчанай перамены месцамі прыгнятаемых і прыгнятальнікаў, багатых і бедных.

Сярод беларускіх духоўных вершаў, прысвечаных зямным здзяйсненням Ісуса Хрыста, найбольш распаўсюджаны тыя, дзе апісваецца шлях апошняга, які прыняў пакутніцкую смерць у імя збаўлення чалавецтва. Паказальна, што вершы пра пакуты Хрыста распаўсюджаны практычна на ўсёй тэрыторыі Беларусі.

Адзін з асноўных варыянтаў верша пра пакуты Хрыста ўяўляе сабой кароткі пераказ галоўных момантаў смерці Збавіцеля на крыжы:

Шли жидове громадове,
Взяли Христа новородове,

---

[67] Лук. 16, 25.
[68] Шейн П. В. Материалы... Т. 2. С. 589.
[69] Тамсама. С. 581—582.
[70] Тамсама. С. 590.

Яны били и плевали
И на крыж распинали,
Копьем сердце доставали,
Горючу кровь разливали.
Яго маць з Ерусалима
Под крыжом стояла,
Слезьми Христа обмывала...[71]

Другі варыянт верша заснаваны на евангельскім апавяданні пра жонак-міраносіц, якія прыйшлі да Труны Гасподняй. Аднак неабходна прызнаць, што ў духоўных вершах евангельскі сюжэт быў падвергнуты сур'ёзнай інтэрпрэтацыі і, па сутнасці, кантамінаваўся з апавяданнем пра пошукі св. Аленай жывапачынальнага Крыжа Гасподняга[72]. У шэрагу варыянтаў Труна Гасподня разумеецца масавай свядомасцю літаральна і, больш за тое, пахаванымі ў белым касцёле на крутой гары разам з Ісусам аказваюцца Богамаці і нават анёлы:

А ў тым косцеле три гробы стояць...
А ў першым гробе пан Езус ляжыць,
А ў другим жа шробе анёлкі Яго,
А ў треццим жа гробе Свента Марія.[73]

Сны адыгрываюць важную ролю прадбачання і ў свяшчэнных тэкстах, і ў духоўных вершах.

У евангельскім аповядзе анёл, з'явіўшыся ў сне Іосіфу, абвясціў, што немаўля ад Духа Святога, якога чакае Марыя, неабходна назваць Ісусам, «ибо он спасёт людей своих от грехов их»[74]. У другі раз яму з'яўляецца ў сне анёл, каб папярэдзіць пра пагрозу з боку Ірада жыццю немаўляці і загадаць бегчы ў Егіпет[75]. Трэцяе бачанне анёла ў сне паведамляе Іосіфу пра смерць Ірада і магчымасць вяртацца «в землю Израилеву»[76].

Духоўны верш «Сон Багародзіцы» заснаваны на шырокараспаўсюджаным паданні, згодна з якім Хрыстос пасля ўваскрэсення раней за ўсіх з'явіўся Дзеве Марыі. У сне коратка апавядаецца пра ўсё «зямное жыццё» Хрыста і асабліва пра Яго пакуты. Хрыстос запэўнівае маці, што яе сон здзейсніцца:

Вох и знай, маць моя матушка:
Вох чы то быць мне пойманному,
Вох, чы быць то мне замучонному,

---

[71] Шейн П. В. Белорусские песни... С. 391.
[72] Карский Е. Ф. Белорусы. Т. 3. С. 513.
[73] Шейн П. В. Белорусские песни... С. 393.
[74] Матф. 1, 21.
[75] Матф. 2, 13.
[76] Матф. 2, 19—20.

И быць, матушка, сокрыжонному...
И быць мне, матушка, за прэдадзённому,
Вох, тым жа жидом нихрысцонным,
Вох, тым жа Іудом низаконным.[77]

У варыянце, запісаным у Чавускім пав. Магілёўскай губ., маецца дадатак пра тое, што Ісус сам пайшоў на крыжовыя пакуты:

Сам жа я й на муку подаюся,
Сам жа я ў гробницу сположуся,
Серенькам камушкам закачуся,
Жовценькам пясочком засыплюся![78]

Далей у гэтым варыянце маецца паралель з евангельскім сюжэтам: паміраючы, Хрыстос завяшчае свайму любімаму вучню Іаану Багаслову абавязкі сына ў адносінах да Дзевы Марыі[79]. У фальклорным тэксце паміраючы Хрыстос у адказ на рыданні Багародзіцы прама ўказвае на тое, што пакідае яе са Святым Духам і Іаанам Багасловам:

...Покидаю Деву со Святым Духом,
А с Святым-же Духом и с святым Иваном,
А с святым-же Иваном, с Благословым.
Нарицай, матушка, Ивана за сына,
За свойго за сына, моим братом,
Места Исуса Христа, Сына Божжаго.[80]

У беларускай і рускай традыцыях «Сну Багародзіцы» надавалася магічная сіла, самі тэксты маглі выкарыстоўвацца ў якасці абярэгаў: звяртае на сябе ўвагу стылістычная блізкасць апошняй часткі многіх варыянтаў духоўнага верша жанру замоў; акрамя таго, неабходнасць захоўвання і распаўсюджвання асобна агаворвалася ў фальклорным творы:

Ды хто етый сон разгадаець,
Ды хто етый сцих расчитаець, —
Пріёмен той будзя Господу Богу.
Ды хто ж етый сон закупляець,
Да ў чіём яго доми заўспиваюць, —
Да пріёмен ён будзець Господу Богу.
Ды хто ж ётый сцих заслушаець,
А збавлен будзець от вешныя муки!..[81]

Як і ў вершах пра пакуты Хрыста, так і ў заключных радках «Сну Багародзіцы» апавядаецца пра ўзнясенні богачалаве-

[77] Шейн П. В. Материалы... Т. 2. С. 617.
[78] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 248.
[79] Матф. 19, 26.
[80] Шейн П. В. Материалы... Т. 2. С. 615.
[81] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 246.

ка, які прыняў пакутніцкую смерць на Галгофе дзеля выратавання ўсяго чалавецтва. У фальклорных тэкстах узнясенне выглядае як вяртанне Ісуса Хрыста ў боскую сферу быцця, у царства свету і Праўды — на неба. Хрыстос здзяйсняе ўзнясенне такім, якім вернецца «ў славе» вяршыць Страшны суд над грэшнікамі і паганцамі.

Вершы пра Страшны суд і пакуты грэшнікаў напоўнены змрочнымі апісаннямі канца свету. У фальклорных творах досыць падрабязна пералічваюцца грахі, за якія людзі трапяць у ад. Як правіла, пералічэнне грахоў здзяйсняе Бог-Айцец, Ісус Хрыстос ці архангел Міхаіл. Так, у варыянце, запісаным у мяст. Дуброўна Гарадоцкага пав., Гасподзь, Цар Нябесны, тлумачыць грэшнікам, за што іх «прочь отгоняет»:

Во за то, рабы, вас прочь отгоняю —
Вы постов, молитвов ня здзержали,
Отцов и ма́церов не поважали,
И ўсеношныя, завутрани просыпали,
К церквам божим не ходзили,
Ярых свячей не привоносили,
Низких поклонов не ўклоняли,
За крест, за молитву ня 'бстояли;
К споведзи вы божай не ходзили,
Тайнами своими грахами не каялись,
Славныя вячерни у карты пройграли,
Позныя обедни у кабаке прогуляли...[82]

Рэлігійны маральны ідэал, які ўвасобіўся ў Ісусе Хрысце, служыць арыенцірам для самаўдасканальвання, імкненне да ідэалу «прыўзнімае» верніка над мітуснёй, над клопатамі звычайнага жыцця. У поўным аб'ёме хрысціянскі ідэал святасці для зямнога чалавека недасягальны. Максімальна наблізіцца да яго могуць святыя велікамучанікі, якія цалкам прысвяцілі сябе служэнню Богу.

Наступная група беларускіх духоўных вершаў — пра Георгія Пераможцу, Зміцера Салунскага, Барыса і Глеба — якраз мае сваім прадвызначэннем асвяціць падзвіжніцкую місію хрысціянскіх святых.

Георгій Пераможца (Ягорый Храбрый) — любімы персанаж фальклорных твораў не толькі ў беларусаў, рускіх, украінцаў, але і ў балгараў, сербаў, іншых славянскіх і неславянскіх народаў, якія спавядаюць хрысціянства. Акрамя таго, Георгій Пераможца пад імем Джырджыс шануецца ў прыхільнікаў ісламу: на мусульманскім Усходзе шырока распаўсюджаны падан-

[82] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 391—392.

ні пра вайскоўца-мучаніка і героя, які тройчы паміраў і ажываў у час катаванняў.

Беларускі духоўны верш пра Ягорыя Храбрага з'яўляецца зводным і складаецца з дзвюх частак, першая з якіх апавядае пра пакутніцтва народнага героя, другая прысвечана адлюстраванню яго подзвігаў (як сведчаць запісы народнага верша, прыведзеныя ў зборніках П. Бяссонава, А. Е. Грузінскага, П. В. Шэйна і Е. Р. Раманава, абедзве часткі гэтага твора маглі выконвацца народнымі спевакамі і асобна).

Велікамучанік Георгій (або народная назва Ягорій) лічыцца ў вершы сучаснікам цара Дыяклетыяна, які надзяляецца рысамі тыповага ката, ганіцеля хрысціян:

Ён старый народ, ён под меч кладе,
Молодый народ у полон бярé.[83]

Фанатыку-язычніку «веры бусурманскай» прыносіць задавальненне катаваць хрысціян:

Забрав у полон ўсё Демьянища
Трох дявицов, родных сястрицов,
Чатьвёртаго брата-свят Ягорія...[84]

Ён патрабуе, каб Ягорый паверыў у яго язычніцкую веру:

И сказуй, Ягорій, кому веруешь?
Поверуй, Ягорий, царевищу Демъянищу,
Демъянищу бесюрменскому![85]

Атрымаўшы рашучы адказ, Дыяклетыян падвяргае Ягорыя розным катаванням: загадвае піліць яго піламі, надзявае на ногі боты з цвікамі, загадвае паліць яго агнём, варыць у смале. Аднак нічога не кранае Ягорыя: ад яго малітвы то зубы ў пілы падламваюцца, то вострыя цвікі ў ботах падгінаюцца, агонь затухае, нават у катле са смалой застаецца Ягорый жывы і непашкоджаны:

А смола кипить, як ба гром грымить,
Повярху Ягорья смолы плавая,
Ён пяé стихи хуруимськія,
А гласы гласúть усё по ангальску, —
Ничóго Ягорью не ўредилося,
Ничого Ягорью не прималося...[86]

---

[83] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 302.
[84] Тамсама.
[85] Тамсама. С. 303.
[86] Тамсама.

Нарэшце, цар загадвае скінуць Ягорыя ў глыбокі склеп, закласці дубовымі дошкамі, засыпаць жоўтым пяском, каб назаўсёды ён застаўся ў зямлі:

Ня выйти Ягорью на святую Русь,
Ня видеть Ягорью света белаго,
Ня видеть Ягорью сонца жаркаго,
Сонца жаркаго, месяца яснаго;
Ня слышать Ягорью гласу Божаго,
Гласу Божаго, колокольнаго![87]

Але праз трыццаць гадоў і тры гады («а яму здалося ўсяго тры часы») дзякуючы малітвам Ягорый атрымлівае свабоду:

...с под Кіева, с под Чарнигова
Узнималася туча грозная,
Туча грозная, хмара тёмная,
Хмара тёмная, ўсё грамучая...[88]

Хмара грозная раздзьмухвае пясок, раскідвае дубовыя дошкі і выходзіць Ягорый на свет Божы, і якраз прама «на Святую Русь».

З гэтага моманту пачынаецца другая частка духоўнага верша, якая апавядае пра подзвігі Ягорыя на Святой Русі: як ён, быццам былінны герой, «узяв сабе лошадь богатырськую, узяв сабе збрую ўсю военную», рассоўвае непраходныя горы, лясам глухім загадвае расступіцца, утварае дарогі прамаезджыя, як ён загадвае звярынай зграі разыйсціся: «...По два, да по три, по ядыному, — // Будетя вы, звери, без мене сыты!»[89]

Важна падкрэсліць, што Ягорый выступае ў сваім ваенным паходзе як творца, наладжвальнік зямлі рускай, строгі апякун:

...Буду з вас, лясы, цэрквы строити,
Ўсё соборныя, богомолныя![90]

Пасля цэлага шэрагу такіх подзвігаў Ягорый знаходзіць у Іерусаліме сваіх сясцёр (у адным з варыянтаў беларускага духоўнага верша народная свядомасць надзяляе іх імёнамі хрысціянскіх святых Веры, Надзеі і Любові[91]).

Сёстры страцілі чалавечае аблічча і з'яўляюцца пагрозай для самога Ягорыя:

---

[87] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 304.
[88] Тамсама.
[89] Тамсама. С. 305.
[90] Тамсама.
[91] Тамсама. С. 309.

На их жа кожа — як дубова кора,
На их волоса — як полын трава,
На их телеса ўсё дубовое,
Зацвилили яны позвяриному,
Сипять-рипять позмяиному, —
Хочуть яго испотребовать...[92]

Ягорый прапаноўвае сёстрам пакупацца ў Іардань-рацэ і прыняць чалавечы выгляд, а сам накіроўваецца далей і, знішчыўшы змея лютага і прамінуўшы «Страхцір-птушку», нечакана з'яўляецца да Дзям'янішчы і забівае яго.

Другі распаўсюджаны сюжэт апавядае пра барацьбу Ягорыя за жыццё царэўны з цмокам. Духоўны верш, апублікаваны П. В. Шэйнам, пачынаецца з досыць няпэўнага апісання месца дзеяння і ахвярапрынашэння змею:

А гдзе ж была няверная зямля —
Ня верыли Господу Богу,
А верыли поганому цмоку,
Давали яму дань вяликую,
Як дай подай до остатняго.[93]

Чарговай ахвярай павінна стаць царская дачка. Адпраўленне дачкі напоўнена драматызмам. Цар не адважваецца выступіць супраць волі цмока і кажа дачцэ:

Да устань, доню, ранюсенько,
Умывайся, доню, бялюсенько,
Поедзем с тобой на паляваньня.[94]

Дачка заўважае, што і сабакі не кормленыя, і слугі не апранутыя, і коні не асядланыя, аднак бацька запэўнівае, што ўсё прыгатавана да палявання.

Падманутую царэўну чакае цяжкая доля:

Прыежджаюць ик сіняму мору,
Аж плыве поганый цмок:
З яго роту огонь сáпле,
З яго ноздзёр искры сыплюцца,
З яго вушэй дым идзé,
З яго вочей кроў плывé.[95]

У даным выпадку дракон, што дыхае полымем, выступае ў вобразе воднай стыхіі, а прадстаўлены матыў выкрадання дзяў-

---

[92] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 306.
[93] Шейн П. В. Материалы... Т. 2. С. 599.
[94] Тамсама. С. 600.
[95] Тамсама.

чыны ўзыходзіць да агульнага для многіх культурных арэалаў абраду, у час якога прыносіліся ахвяры духу вады (самыя прыгожыя дзяўчыны выступалі ў якасці штогодняй даніны ў старажытных кітайцаў (р. Хуанхэ), егіпцян (р. Ніл), народа майя (свяшчэнны вадаём Чычэн-Іцы) і інш.).

Аднак у духоўным вершы сам Бог выступае ў ролі выратавальніка дзяўчыны і адпраўляе св. Юрыя, каб вызваліць царэўну ад язычніцкага боства.

У іншых варыянтах духоўнага верша, як і ў іканапісі, сам Ягорый забівае «паганага цмока». У адным з вершаў прадстаўлены акт язычніцкага абраду спальвання пачвары на кастры[96].

Прычыны папулярнасці Георгія Храбрага ў духоўных вершах тлумачацца агульнай папулярнасцю гэтага святога ў хрысціян і яго блізкасцю да народнага светасузірання, якое ўвасобіла ў Юраі звязаную з цыклізацыяй прыроды ідэю цудадзейных сіл, што нараджаюцца, паміраюць і зноў уваскрашаюць. Калі на Захадзе папулярнасць св. Георгія пачынаецца толькі з XIII ст., з часоў распаўсюджання «Залатой легенды» пра выратаванне царскай дачкі, то ў шматвяковай беларускай традыцыі 23 красавіка адзначалася як сезонны рубеж народнага календара: у гэты дзень упершыню выганялася на пашу скаціна. У шырока распаўсюджаных у беларусаў юр'еўскіх песнях Юр'я (Юрай) выступае як увасабленне жыватворных сіл Вясны: ён падымаецца рана, бярэ ключы, адмыкае зямлю, выпускае першую расу. Імператыўная форма звароту да Юрая падкрэслівае рытуальна-магічны напрамак гэтага вобраза ў народных песнях:

Юры, уставай рана,
Адмыкай зямлю,
Выпускай расу
На цёплае лета,
На буйнае жыта,
На ядраністае,
На каласістае.[97]

Фальклорная традыцыя звязала язычніцкую абраднасць веснавых жывёлагадоўчых і часткова земляробчых культаў з багатай сюжэтыкай хрысціянскай жыційнай літаратуры, у якой пра Георгія апавядаецца як пра сучасніка рымскага імператара Дыяклетыяна (правіў у 284—305 гг.), ураджэнца Малой Азіі (Кападокіі) або памежных лівана-палесцінскіх земляў, якія

---

[96] Белорусские песни, собранные И. И. Носовичем // Записки имп. Рус. географич. об-ва по отделению этнографии. СПб., 1873. Т. 5. С. 120.

[97] Веснавыя песні / Склад. Г. А. Барташэвіч, Л. М. Салавей; Склад. муз. часткі В. І. Ялатаў. Мн., 1979. С. 159.

належалі мясцовай знаці. Шанаванне св. Георгія непасрэдна звязваецца з вайсковай доблесцю абаронцы хрысціянскіх каштоўнасцей, прапаведніка ісціннай веры, заступніка асуджанай нявіннасці[98]. Як і ў іканапісі, у духоўных вершах Ягорый Храбры звычайна адлюстроўваецца непераможным коннікам, конь з'яўляецца баявым таварышам, памочнікам у бязлітаснай барацьбе са змеем і нават цудоўным чынам дапамагае пры «транспарціроўцы» забітай пачвары:

Закладали да двенатцаць пар волов
Под гэтаго поганаго цмока, —
Ну волы яго ня кранули.
Заложив жа ой святый Ягора
Свойго коня ўсё й силнаго, —
Павязли яго по белому свету...[99]

Іншыя духоўныя вершы пра праваслаўных святых, як правіла, вельмі падобныя на адпаведныя рускія варыянты («Мікіта — Хрыстовы мучанік», «Васіль Вялікі», «Зміцер Салунскі»).

Духоўны верш пра святых Барыса і Глеба прысвечаны драматычнаму перыяду старажытнарускай гісторыі. 15 чэрвеня 1015 г. Уладзімір (пры хрышчэнні Васіль) раптоўна памёр. Свайму любаму сыну Барысу ён завяшчаў камандаваць раццю, а значыць, і залаты стол кіеўскі, а нялюбаму пасынку Святаполку («сыну двух бацькоў», ад грачанкі, удавы Яраполка) — астрог і магчымае пакаранне смерцю. Аднак з-за ваенна-палітычных калізій на кіеўскім прастоле аказаўся Святаполк. Яго браты Барыс і Глеб былі жорстка забіты нанятымі забойцамі, якіх паслаў Святаполк.

У духоўным вершы, прысвечаным праваслаўным святым, сам Святаполк Акаянны прадстаўлены непасрэдным забойцам няшчасных юнакоў:

Нягодный сын, ненависный:
Ён Божаго гласу не слыхаець,
Ангальскаго письма ня чатаець,
Слязного рыданія не принимаець, —
Бориса ж ён копьём пробив,
А Хлеба ножом ён зарезыв.
Да ў топки ў болоты зволочающи,
Да ў во ржавиньня затопляющи,
Над святыми мощами споругаючи...[100]

---

[98] Алпатов М. В. Образ Георгия воина в искусстве Византии и Древней Руси // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы. Л., 1956. Т. 12. С. 292—310.

[99] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 316.

[100] Тамсама. С. 341.

Аповяд пра святыя мошчы Барыса і Глеба займае асноўную частку верша і мае пад сабой гістарычную аснову. Вось як апісвае цуды і знакі, звязаныя з мошчамі пакутнікаў, мітрапаліт Маскоўскі і Каломенскі Макарый (Булгакаў): «Хутка каля магілы пакутнікаў пачалі адбывацца знакі і цуды. І калі царква святога Васілія па неасцярожнасці дзяка згарэла, то старэйшына града, даводзячы пра пажар да ведама вялікага князя Яраслава, паведаміў яму і пра гэтыя знакі. Яраслаў адразу запрасіў да сябе мітрапаліта Іаана, які пасля нарады з вялікім князем зрабіў праз некаторы час урачысты ход з Кіева ў Вышгарад да магілы святых. Загадалі раскапаць магілу і падняць труны іх на паверхню зямлі, і калі мітрапаліт з прэсвітэрамі адкрылі гэтыя труны, убачылі мошчы ўгоднікаў Божых зусім нятленнымі»[101].

Новыя два цуды, якія адбыліся ў хуткім часе пры трунах братоў — вылечванне кульгавага і сляпога, — яшчэ больш запэўнілі ўсіх у праслаўленні іх ад Госпада. І тады было вырашана пабудаваць у гонар Барыса і Глеба (у хрышчэнні Рамана і Давыда) царкву ў Вышгарадзе, дзе і паставіць мошчы навaяўленых цудатворцаў. У духоўным вершы прама ўказваецца на праслаўленне мошчаў праваслаўных святых ад Ісуса Хрыста:

Спроведав мощи сам Сус Христос,
Ён з неба трёх ангалов ссалаець.
Ангалы к мощам преявляющи,
Да святыя мощи забираючи,
Да под Кіяв-град подношающи,
А ў субори-церькви покладаючи,
А ў святом субори на престоли.[102]

У фальклорным творы ўхваляецца і другі цуд — самі званы вітаюць знаходжанне мошчаў:

А сами звоны зазвонилися,
Сами книги зачаталися,
Сами хверувимы заўсьпевалися, —
С праз святого Хлеба-Бориса.[103]

У народнай свядомасці Глеб не толькі называецца Хлебам, але падчас яны ўспрымаюцца як адзіны святы, што звязана з агульнасцю драматычнага лёсу братоў, а таксама з цудадзейнай сілай, якая зыходзіць ад святых мошчаў.

---

[101] Макарий (Булгаков). История Русской церкви. М., 1995. Кн. 2. С. 54.
[102] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 341.
[103] Тамсама.

Духоўны верш пра Фёдара Цірона (Хвёдара Церына), маладога хлопца, сына цара, сваім змеяборчым сюжэтам вельмі нагадвае вуснапаэтычныя творы, прысвечаныя Ягорыю Храбраму.

Пачатак духоўнага верша апавядае пра тое, як змей-пачвара выкраў прыгожую маці Фёдара. Цар, бацька Фёдара Цірона, знаходзячыся ў стане смутку і жалобы, звяртаецца да ўсіх прыдворных і прапануе пайсці вызваляць царыцу. Аднак ніхто не рашаецца ўступіць у барацьбу са змеем-пачварай:

Цихо-мовченько ўсё й пристоилыся:
А за старым не видаць а ўсё малыго,
А за малым не видать а ўсё старыго —
Ўсе мовчошанько ўсе и поўстоилися.[104]

Тады ісці на смяротны бой з драконам вырашае дванаццацігадовы Фёдар. Цар яго ўсяляк адгаворвае, баючыся застацца і без сына, але Фёдар непахісны: ён упэўнены ў сваіх сілах. Больш за тое, свае незвычайныя здольнасці ён праяўляе яшчэ да крывавай барацьбы з пачварай: у беларускім духоўным вершы пра Хвёдара Церына яго першым подзвігам стала знішчэнне войска цара Іудзейскага:

...А бився ён три дни и три ноченьки,
Не ўпиваючи ён, не ўедаючи,
И цёмный ночи не ўсыпаючи,
З добрыя лошыдзи не сседаючи,
С стремяньнёв ножанек ня вымаючи.[105]

Свой першы подзвіг ён прысвячае Багародзіцы: у гонар трыумфальнай перамогі «построив ён дом // Пресвятой дзеви Бугуродзицы»[106].

У духоўным вершы прыводзіцца думка пра тое, што сіла Хвёдара Церына — у яго хрысціянскай веры, якая дапамагае ў любых выпрабаваннях і дазваляе выйсці пераможцам з сіламі зла і цемры:

По Божиму пувяленію,
По младого вотрыка (отрока. — *А. М.*) по ўмоленію,
Млад Хвёдор Церин
Ўсё двенатцыци лет,
Як выпусьцив кыляную стрялу, вогненную,
Як удариць ён об сыру мацерь зямлю:
Што под ими земля здрыганулыся,

---

[104] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 317.
[105] Тамсама.
[106] Тамсама. С. 318.

А над ими небо сколыхнулыся:
Отбив ён яму ўси 12 голов,
Ўси 12 голов, уси 12 хибоцей (хоботов. — *А. М.*).[107]

Асобныя варыянты духоўнага верша маюць мэту·не толькі паказаць подзвіг змеяборства, але і звязаць імя народнага героя і яго маці Хвядоры з адным з хрысціянскіх свят. У фінале эпічнага аповяду надзелены рысамі асілка Хвёдар Церын і яго маці выходзяць з залітай крывёю драконавай пячоры і накіроўваюцца дадому. Радуецца народ, цар Канстанцін са сваімі баярамі сустракае пераможцу з усімі адпаведнымі ўшанаваннямі. У гонар подзвігу за выратаванне Хвядоры Мікіцішны асвячаецца праваслаўнае свята Фядоры, якое адзначаецца ў першую пятніцу Вялікага посту:

Госьци ж мое усе пріежжія,
Госьци ж мое усе любыя!
Помниця ж вы етый дзень —
Святую пяцинку,
Посли сырныя нядзели,
Вяликаго поста ўсё й на Хвёдырывой![108]

Праслаўленню падзвіжніцтва і аскетычнага ладу жыцця прысвечаны і другі эпічны твор — верш пра Аляксея, чалавека Божага.

У Рыме пры царах Ганорыі і Аркадзіі жыў знатны чалавек — князь Яўхіміён (Архемьян), што быў у шлюбе з Аглаідай. У іх доўгі час не было дзяцей. Яны моляцца Богу, у іх нараджаецца сын Аляксей, які з самага малога ўзросту выяўляе аскетычныя схільнасці. Ён рана засвойвае грамату і вельмі рана пачынае здзяйсняць подзвігі набожнасці. Калі Аляксей дасягае паўналецця, бацькі вырашаюць яго ажаніць. Нявестай Аляксея становіцца набожная Кацярына.

Драматычныя падзеі разгортваюцца пасля шыкоўнага вяселля. Аляксей паведамляе жонцы, што ён яе пакідае, адпраўляецца на бераг мора і там мяняецца адзеннем з жабраком. Пад выглядам жабрака Аляксей трапляе ў Эфес, пасля яго шлях ляжыць у Іерусалім, дзе Аляксей пасяляецца каля храма і прысвячае сябе служэнню Богу. Князь Яўхіміён арганізуе пошукі сына, пасылае ва ўсе канцы свету пасланцоў, аднак яны вяртаюцца да журботных бацькоў з горкай навіной: Аляксея адшукаць не ўдалося.

---

[107] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 319—320.
[108] Тамсама. С. 320.

Другая частка верша апавядае пра таямнічае вяртанне Аляксея ў бацькоўскую хату. У варыянце са зборніка П. В. Шэйна пасля 40 гадоў набажэнстваў Аляксея сама Багародзіца накіроўвае дадому: «Пора табе к свойму бацюшке, // Пора табе к своей матушке»[109].

Аляксея не пазнаюць у родным доме: ён заўважна змяніўся за дзесяцігоддзі аскетычнага жыцця. Стары бацька дае незнаёмцу прытулак і загадвае слугам з шанаваннем адносіцца да бадзягі, аказваць яму дапамогу.

Аднак адносіны Аляксея з чэляддзю не складваюцца: слугі не даюць яму ежы і ўсяляк прыніжаюць яго:

Тыи слуги сами йдзеньнё то зьедали
И пиценьнё то спивали,
Ў яго кельлю ены плевали и сморкали.[110]

Аляксей па-хрысціянску пакорна пераносіць даведзены да мяжы сацыяльны прыгнёт:

Со слезами Богу ён молився,
Сы низянькими уклонáми,
Сы горучими сы слезами...[111]

У абставінах прыніжэння з боку бацькавай прыслугі Аляксей жыве непазнаны толькі «три дни да три ночи»[112], у большасці ж варыянтаў духоўнага верша — доўгія гады:

Молився Ляксей, трудився
Тридцать три годы ў малой кельни...[113]

Цяжкая хвароба прыкавала яго да ложка, але Аляксей просіць даць яму паперу і чарніла і з напісаным скруткам у руках памірае.

Пасля смерці Аляксея дзіўныя падзеі адбываюцца ў Рыме: па «вечнаму гораду» распаўсюджваецца незвычайны прыемны пах. З усіх бакоў Рыма людзі накіроўваюцца ў дом Яўхіміёна і бачаць памерлага Аляксея са скруткам у руках. Збіраецца духавенства, прыбывае нават сам цар, каб з адпаведным шанаваннем пахаваць святога, які ўсё свядомае жыццё прысвяціў служэнню Богу.

---

[109] Шейн П. В. Материалы... Т. 2. С. 593—594.
[110] Тамсама. С. 595.
[111] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 359.
[112] Шейн П. В. Материалы... Т. 2. С. 595.
[113] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 363.

У момант падрыхтоўкі да пахавання адбываецца новы цуд: ніхто з прысутных не можа ўзяць скрутак з рук Аляксея, і толькі калі Яўхіміён падыходзіць да памерлага, рука сама працягвае і падае яму рукапіс.

Змест рукапісу ўсіх здзіўляе: прысутные пазнаюць у памерлым юнака Аляксея, які даўным-даўно адмовіўся ад спакусаў мірскіх. Пачынаецца плач бацькоў, жонкі Кацярыны і вялікая радасць ад таго, што з роду Яўхіміёна ў Рыме з'явіўся святы. Пакуты становяцца крыніцай выратавання ці святасці, калі яны прымаюцца бязвінна (Барыс і Глеб) альбо па ўласнай волі: у духоўным вершы пра Аляксея, чалавека Божага, рэлігійная свядомасць народа вынаходзіць менавіта такое бачанне асноўных палажэнняў вучэння пра святасць (у багаслоўі — агіялогію).

Праслаўленню аскетызму прысвечаны матыў яшчэ аднаго духоўнага верша — пра царэвіча Іоасафа (у іншых беларускіх варыянтах — Ісахвія, Хісахвія). М. М. Спяранскі лічыў, што ў аснове гэтага вуснапаэтычнага твора — «стары духоўны перакладны раман, які ператварыўся ў нас у жыццё пра Іоасафа-царэвіча і пустэльніка Варлама. Духоўны верш выкарыстоўваў не ўсё гэта вялікае складанае жыціе, а ўзяў толькі цэнтральны пункт, да вядомай ступені агульны матыў жыція»[114]. Аднак, як паказала Л. А. Пятрова, духоўны верш пра царэвіча Іоасафа склаўся на аснове верша пакаяннага 8-га гласа «Прими мя пустыня...» не пазней за сярэдзіну XVI ст. і яго першапачатковае бытаванне ў вуснай традыцыі не можа быць суаднесена з «Аповесцю пра Варлама і Іоасафа»[115].

У аснове духоўнага верша — аповяд пра тое, як Іоасаф імкнецца адысці ад людской мітусні і таму накіроўваецца ў пустыню, дзе і адбываецца даволі знамянальны дыялог з «Маці Пустыняй» як увасабленнем аскетычнага ладу жыцця. Па-жаночы клапатлівая Маці Пустыня спрабуе запэўніць Іоасафа ў тым, што яму не варта пасяляцца ў пустыні, таму што ён малады, свежы, спешчаны шыкоўным жыццём і яму не вытрымаць выпрабаванняў:

Ци не жалко табе будзя
Свойго царства оставляци,
Отца-матар забываци,
Злато-сребро оставляци?

---

[114] Сперанский М. Н. Русская устная словесность. М., 1917. С. 387.

[115] Петрова Л. А. К вопросу об истоках рукописной традиции цикла стихов о Варлааме и Иоасафе // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей и редкой книги. 1985. Л., 1987. С. 39—51.

Нету ў мяне, у пустэльни,
Каменных палатов,
Цесовых коровацей,
Пуховых перанатов,
Цвыльховых подушак,
Шавковых одзеялов,
Верных слугов.
Нету белаго хлеба,
Нету сладкаго меду.[116]

Зварот Іоасафа да «Маці Пустыні» пранікнуты пачцівай павагай і ўпэўненасцю ў тым, што яго доля — аскетычнае служэнне Усявышняму. Царэвіч настойліва просіць прыняць яго і даць прытулак і адзіноту на доўгія гады:

Будзя ў мяне царство —
Ўсё нябесная похвала,
Будуць ў мяне оцец-матар,
Ўсё нябесныя пцицы;
Злато и сребро — жовтыя пяски,
Каменныя палаты — сосны да бярозы;
А цесовы коровацы —
Маць сырая зямелька;
А пуховы перанаты
Зялена дуброва;
А цвыльховыя подушки —
Ўсё гнилая колода;
А шавково одзеяло —
Небо со звездами...[117]

У беларускіх варыянтах яскрава выяўлена імкненне калектыўнага аўтара вуснапаэтычнага твора надаць вобразу Пустыні мясцовы каларыт. Таму нядзіўна, што ў варыянце духоўнага верша, запісанага ў Магілёўскім пав., гаворыцца пра жаданне Іоасафа застацца ў «Пустыні лесавой», якой уласцівы родныя, звязаныя з забалочанай мясцовасцю, пейзажы. У такой вось «Пустыні лесавой» для Іоасафа:

Ах, и верные слуги —
И львы да мядзьведзи;
Ох, и белые хлебы —
Ўсё мох у болоци;
А сладкія мёды —
Ўсё й болотныя воды.
А я царство оставляю,
А ў пустыню жиць жалаю.[118]

---

[116] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 376.
[117] Тамсама. С. 376—377.
[118] Тамсама. С. 377.

Іоасаф застаецца ў пустыні і становіцца пустэльнікам. Яго далейшы жыццёвы шлях звязаны з максімальнай рызыкай і адпавядае верагоднаму характару карціны зямнога свету, якая прасякнута міфапаэтычным духам народнай свядомасці: для яе значымае і каштоўнае тое, што звязана з пэўнай канцэнтрацыяй жыццёвых сіл і маральнага ладу, з сітуацыяй на памежжы жыцця і смерці, у якой адбываецца станаўленне чалавека як героя, святога-велікамучаніка. Прычым у народным уяўленні нават пад апякунствам «Маці Пустыні» выбраны Іоасафам жыццёвы шлях малюецца як бясконцы і няўдзячны, накіраваны на збавенне і пошук Божай Ісціны: «И познаете Истину, и Истина сделает вас свободными»[119].

Асаблівую групу духоўных вершаў складаюць вуснапаэтычныя творы, у якіх у якасці галоўнага персанажа выступае Пятніца.

Адны з беларускіх варыянтаў аб'яднаныя сюжэтам пра тое, як да хворага пустэльніка з'яўляецца ў сне ці наяве Пятніца, вылечвае яго сілай крыжа і пасылае прапаведаваць іншым людзям пра неабходнасць выканання звязаных з культам дзеянняў:

Штоб по сéредах пылу ня пылили,
А по пятницах золы не золили.
У воскресный дзень пораньше ўставали,
Белое лица умывали,
У храм у Господній уступали,
Ярыя свечи зажигали,
Низкія уклоны уклоняли,
Верно Богу молилиси...[120]

Далей Пятніца падкрэслівае важнасць чалавекалюбства і добрых адносін у сям'і. Прадстаўленая ў выглядзе простай жанчыны, Пятніца прапаведуе неабходнасць таго, каб усе людзі

...Друг ко другу приклонились,
Брат за брата початали,
Сястра сястру узлюбляли,
Отца своéго и мацери ня ўзневажали,
Отцы и мацери своих чадов жидами ня называли.[121]

Аналіз грахоў, якія пералічвае Пятніца, паказвае, што ў данай групе духоўных вершаў праявіўся культ Пятніцы, які мае язычніцкія карані і які ў народнай свядомасці аб'яднаўся з хрысціянскім культам Параскевы Пятніцы ва ўсходніх славян

[119] Иоан. 8, 32.
[120] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 407.
[121] Тамсама.

і святой Петкі — у паўднёвых славян. У старажытнасці Пятніцу называлі «бабскай святой», ільняніцай (апякункай пражы і льну, які жанчыны пачыналі апрацоўваць з дня, прысвечанага Пятніцы, — 28 кастрычніка па ст. ст.). Лічылася, што толькі грэшныя жанчыны могуць шыць і прасці ў дні Пятніцы. У выпадку парушэння яе забаронаў немінуча забаляць вочы (пыл, які ўтвараецца пры прадзенні льну ці каноплі, трапляе ў вочы ткачых) і здараюцца іншыя напасці; таму ў дзень Пятніцы «сумленныя жонкі» не толькі не пралі і не ткалі, але нават не мылі бялізны.

Другая група духоўных вершаў узыходзіць да ранніх сведчанняў шанавання ўсходнімі славянамі дванаццаці Пятніц, якія па сваёй шкоднай накіраванасці могуць быць аб'яднаны з дванаццаццю ліхарадкамі.

У духоўных вершах Пятніца адлюстроўваецца як набожная жанчына са свечкай у руцэ: так яна дае запаведзь пасціць у яе дзень. У якасці ўзнагароды за пост людзі атрымліваюць збаўленне ад хвароб і напасцяў.

Згодна Пятніцы, той, хто выконвае Пятнічны пост перад важнейшымі хрысціянскімі святамі, «сохранён ён будя // И спасён ён будя»[122].

Важнае месца ў духоўным вершы аддаецца адлюстраванню самога працэсу выратавання прыстойнага чалавека:

Придя к тому чаловеку святый ангал храниталь,
Возьмя яго душу с телом,
Повяде яго к Сусу Христу.
Заведуя тыя душы сам Сус Христос,
Заведуя тыя души мать прачистая Бугуродица.
Сам Сус Христос што пятянки
Сповядáть их будя,
Што сыботы причащать их будя,
И уменьша тым душам соргашенія.[123]

Такім чынам, у фальклорным творы пра Пятніцу здзейснена сувязь народнай дэманалогіі з хрысціянскімі нормамі і забаронамі, якія разумеюцца на ўзроўні звычайнай рэлігійнай свядомасці.

Наступную групу беларускіх духоўных вершаў складаюць традыцыйныя вуснапаэтычныя творы, у якіх калікі перахожыя спяваюць пра свой спецыфічны асяродак носьбітаў рэлігійных легенд і паданняў старажытнасці.

---

[122] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 268.
[123] Тамсама.

Узнікненне жабрацкай браціі звязваецца са знамянальнай падзеяй вяртання Ісуса Хрыста пасля заканчэння ім зямнога жыцця ў боскую сферу быцця — «на неба». У вершах, якія прызначаны надаць асобы сэнс жыццю і вандраванням калікаў, Хрыстос узносіцца такім, якім некалі вернецца «во славе» вяршыць Страшны суд. Разам з апосталамі пры ўзнясенні прысутнічаюць і калікі. Ісус узносіцца не адзін, а з «хуруимами» і абранымі святымі.

Як Исус Христос на небеса узносився
С частнейшими хуруимами,
С славнейшими сарахвимами,
Со ўсими со збранными со святыми.
Як спроведали ж то нищая брація,
Як спроведали ж то ўси калеки, —
Ўси расплачутца, ўси растужутца,
Ўси растужутца, разрыдаютца.[124]

Ужо на пачатку духоўнага верша ствараецца атмасфера абраду аплакавання, які выкліканы як развітаннем з Ісусам, так і благімі прадчуваннямі пра лёс тых, хто застаецца без апякунства і падтрымкі ў свеце, дзе ўладарыць Няпраўда. Часавая аднесенасць да евангельскіх падзей з'яўляецца неабходнай. Сюжэтыка важнейшай падзеі хрысціянства — Узнясення Хрыстова — па сутнасці замяшчаецца матывам аплакавання горкай долі жабрацкіх і ўбогіх калікаў перахожых. Прынцыпы традыцыйнай вобразнасці, якія гістарычна склаліся ў фальклоры, робяць магчымымі такія пытанні звароту да Хрыста, дзе могуць нават змяшчацца інтанацыі папроку. Сама танальнасць звароту такая, быццам калікі размаўляюць са звычайным чалавекам:

И куды ж, Исус Христос, отхождаешь?
Сам на небеса узношаесься
С частнейшими хуруимами,
С славнейшими сарахвимами,
Со ўсими со збранными со святыми, —
Сь ким ты нас, нищую братію, покидаеш,
Кому на дозор свой отставляеш?
Хто ж нас кормиць-поиць цяперь будзець,
И грешное цело наша придзеваци,
И 'ть цёмныя ночи привукраваци,
И хлеба-соли постановляци?[125]

Хрыстос прыслухоўваецца да зваротаў калікаў і, па сутнасці, вырашае змяніць стан іх маёмасці: непасрэдна перад узня-

[124] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 383.
[125] Тамсама.

сеннем ён звяртаецца да жабрацкай браціі з чуллівай прамовай і абяцае «горы золотые»:

Ай нищія, убогія, моё брацію,
Ай нищія, убогія, раб-калеки!
Вы ня тужиця, не плачьця, не рыдайця,
Вы горючих вы слёз не проливайця:
Не ядзиных я Вас спокидаю,
Не ядзиных на дозор отставляю:
Покидаю я вас с святым духом,
С святым духом, с святым Яном,
С святым Яном Благославом.
А дарую вам горý золотую,
А дарую вам казну даровую, —
Вы промиж сябе падзельця:
Тó й вашим душам на пропитаньня,
И грешному целу на придзеваньня,
И 'ть цёмныя ночи на привукраваньня!..[126]

Іаан Багаслоў, любімы вучань Хрыста, выступае ў ролі абаронцы і апекуна жабрацкай браціі. У паэтычным звароце да Збавіцеля ён настойліва просіць не дарыць ім усялякіх даброт, таму што ў «земном распорядке» ўсё так зроблена, што падараваныя даброты могуць выкарыстаць багатыя і знатныя:

А Сус Христос, царь нябесный!
А неправедны суды сýдзиця:
Не даруй жа им горы золотыя,
Не даруй жа им казны дорогія:
Ім тою горою не ўладзеци,
Промижда собою не раздзеляци!
Да й на тую гору золотую,
Да й на тую казну дорогую,
Понародзютца князи, ўсё и бояры,
Понародзютца попы-патрíархвы;
Яны тую гору отбяруци, —
Да будуць жа их души погублёныя,
И много крыви попролитыя;
Будуць 'ны голодныя й холодны,
Будуць яны корявыя и дзирявыя![127]

Па словах Іаана Багаслова, усё, што просяць калікі ў Збавіцеля, — гэта яго благаслаўлення:

А даруй жа Господзь Бог благословленьня им,
Благословленьня им, наставленьня им:
А ў левую руцу дай жезло,
А ў правую руцу золотый хрест![128]

---

[126] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 383.
[127] Тамсама.
[128] Тамсама.

Пасля благаслаўлення Божага калікі будуць падарожнічаць па праваслаўным свеце і нагадваць пра хуткае прышэсце з нябёсаў вяршыцеля лёсаў чалавечых:

А пускай по народу православному,
А пускай по народу хрисціяньскому:
А няруш яны у мір Божій ходзюць,
А нехай яны за мір Бога молюць:
Да будуць жа их души пропитаныя,
И грешное тело приводзетое,
Да и от цёмныя ночи привокрытое!
Хто твою брацію будзець зберегаци,
Ды ў свой жа их дом принимаци,
Ды й грешное цело придзеваци,
Ды й от цёмныя ночи пріўкрываци,
И хлеба и соли пристановляци,
И ў пуці и ў дорози им покажець, —
Ды даруй жа им царства нябеснаго,
Даруй им раю правосветлаго.[129]

Па загаду самога Ісуса Хрыста горкая доля чакае якраз тых, хто непрыхільна адносіцца да жабрацкай браціі, не аказвае ім дапамогі:

Хто ж твою брацію будзець гордуваци,
И плюваць на их и харкаци,
Да й своé ж то вороци запираци,
Да ў чужія домы на ночь отсалаци, —
Да даруй жа тому пекло неўгасимое,
Да даруй жа тому смолу неўтомимую![130]

Такім чынам, жабрацтва асвячаецца воляй і благаслаўленнем Самога Ісуса Хрыста: калікі заслугоўваюць усялякай пашаны, і даваць міласціну спяваючым вандроўнікам — богаўгодная справа. Гэтым узвышаецца сацыяльны статус старцаў, чыя сціплая доля ў хуткабежным зямным жыцці — праслаўляць імя Хрыстова, праслаўляць святых велікамучанікаў і падзвіжнікаў, нагадваць людзям пра грахі чалавечыя і неабходнасць захоўваць маральную чысціню, спадзявацца на будучае ўваскрэсенне з памерлых. І трэба прызнаць, што найбольшай пашанай карысталіся тыя са старцаў, у якіх аснову рэпертуару складалі самабытныя вуснапаэтычныя творы на рэлігійныя матывы і вобразы. Па паведамленню псаломшчыка Лашынскай царквы І. О. Карскага, «у селяніна-беларуса не толькі старцы жабракі-сляпыя ў асаблівай пашане, якія ведаюць

[129] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 384.
[130] Тамсама.

малітвы і песні не з кантычак ці малітоўнікаў, а, так бы мовіць, уласнага стварэння. Пасля адыходу такіх старцаў сяляне звычайна кажуць: «От коли спеваў, так спеваў!» або «Як хорошe дзед пациры (молитвы. — *А. М.*) говорыў. Гэдаких пацироў рэдко чуци»[131]. Творы, якія выконваліся жабрацкімі калікамі перахожымі, былі блізкія шырокім сялянскім масам, адпавядалі іх звычайным уяўленням па карэнных пытаннях рэлігійнага вучэння і маралі.

Аналіз унутрыжанравых разнавіднасцей духоўных вершаў будзе няпоўным без разгляду вуснапаэтычных твораў, якія выконваліся пераважна ў асяроддзі стараверaў. Яшчэ А. Я Багдановіч адносіў да асобай групы духоўных вершаў тыя з іх, якія былі «запазычаны ў стараверaў, што даўно жывуць на Беларусі; гэтыя вершы хаця і захавалі многія асаблівасці свайго велікарускага ладу, але больш ці менш, так бы мовіць, абеларушчаныя; гэта, напрыклад: «Сон Прасвятой Багародзіцы», «Працякала рака ад Ісуса Хрыста»[132].

Ад традыцыйных духоўных вершаў старавeрніцтва неабходна адрозніваць літаратурныя, па сутнасці, аўтарскія творы, якія бытуюць у шматлікіх сектах пратэстанцкага тыпу. У большасці сваёй духоўны верш стараверaў па форме адпавядаў тым творам, якія бытавалі ў асяродку прафесійных выканаўцаў калікаў перахожых. Разам з тым агульнавыкарыстальныя сюжэты і вобразы былі пераасэнсаваныя стараверамі ў бок перадачы настрояў пакутніцтва і аскетызму. Такі эмацыянальны фон вуснапаэтычных твораў стараверaў быў абумоўлены перш за ўсё прычынамі гістарычнага кшталту, складаным лёсам прыхільнікаў старой веры, звязаным з іх выгнанніцтвам, у тым ліку на тэрыторыі Беларусі.

Старавeрніцтва вядзе свой пачатак з сярэдзіны XVII ст., калі была прадпрынята грандыёзная царкоўная рэформа, у выніку чаго Руская царква аказалася расколатай на прыхільнікаў і праціўнікаў рэформаў. На Вялікім царкоўным саборы 1666—1667 гг. у Маскве было накладзена праклятце на прыхільнікаў старых абрадаў, якія не падпарадкоўваліся царкве (праклятце было знята толькі праз больш чым тры стагоддзі — на царкоўным Саборы 1971 г.).

---

[131] Некоторые сведения о белорусских нищих старцах. б) Гродненская губ.: Сообщ. И. О. Карский // Шейн П. В. Материалы... Т. 2. С. 571.

[132] Богданович А. Е. Некоторые сведения о белорусских нищих-старцах. а) Минская губ. // Шейн П. В. Материалы... Т. 2. С. 564.

Як падкрэслівае Н. В. Сініцына, «каля вытокаў падзелу на прыхільнікаў старых кніг і абрадаў і прыхільнікаў пераўтварэнняў у сярэдзіне XVII ст. можна назіраць дзве пазіцыі, дзве тэндэнцыі. Для адной характэрная сканцэнтраванасць на рэлігійных патрабаваннях і мірным «чалабітным» шляху дасягнення мэты, для другой — гвалтоўны ці нават узброены шлях»[133].

Змрочны аскетызм духоўных вершаў стараверaў напрамую звязаны з гістарычнымі лёсамі прыхільнікаў старой веры. Я. А. Ляцкі так падкрэсліў эсхаталагічны напрамак вуснапаэтычнай творчасці стараверaў: «Самакатаванне, самаспальванне, заключэнне сябе ў труну ці ў пячору, пакуты голадам (у «марэльшчыкаў») — вось чым напоўнена гэта гісторыя; яна і спарадзіла ў раз'юшанасці палымянай веры, якая ракавым чынам спалучылася з невуцтвам, смуткавыя, то лірычныя, то пяшчотныя выяўленні душы, якая развітваецца з зямным жыццём у вар'яцкім асляпленні марай пра райскую асалоду»[134]. Перажыванне імі рэлігійных працэсаў і падзей адбывалася ў адпаведнасці з вобразамі і сімвалічнымі схемамі, якія склаліся ў фальклорнай традыцыі ўсходніх славян.

У сувязі з гэтым асобую цікавасць уяўляюць фальклорныя матэрыялы, якія запісаны ў г. Ветка Гомельскай вобл., што ў 1680—1770 гг. з'яўляўся своеасаблівай сталіцай прыхільнікаў старой веры[135]. Пад сцягам барацьбы за «старую веру» ў Ветцы збіраліся ўсе, хто быў незадаволены царкоўнаабрадавай рэформай 1653—1656 гг., прадстаўнікі больш чым 20 губерняў Расіі і Маларасіі перасяліліся ў Ветку і прыўнеслі свой уклад у духоўную культуру гэтай самабытнай беларускай зямлі. Ужо ў XVII ст. веткаўцы імкнуліся ва ўсім паўтарыць «Трэці Рым», сталіцу Маєкоўскай Русі: галоўная плошча гарадка была названа Краснай, сабор — Пакроўскім.

У XIX — пачатку XX ст. Ветка страціла ролю арганізатара расколу, захаваўшы ў грамадстве стараверaў свой гісторыка-культурны аўтарытэт. Да сённяшняга часу на Веткаўскай зямлі можна пачуць старарускія і мясцовыя распевы, запісаныя «крукамі» (старажытным спосабам запісу музыкі) у XVII — пачатку XX ст. Лакальная традыцыя вуснапаэтычнай творчасці на рэлігійныя тэмы народжана перш за ўсё спецыфікай да-

---

[133] Синицина Н. В. К истории русского раскола XVII в. // Макарий (Булгаков). История Русской церкви. М., 1966. Кн. 7. С. 531.

[134] Ляцкий Е. А. Стихи духовные. С. L.

[135] Лилеев М. И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII—XVIII вв. Киев, 1895.

най мясцовасці. Больш за тое, беларускія і лакальныя пачаткі праявіліся тут спецыфічна, таму што ў гэтай зоне пастаянна ўзаемадзейнічалі вуснапаэтычныя творы беларусаў, рускіх, украінцаў, прысвечаныя Цару Нябеснаму. Запісы, зробленыя тут, — багаты матэрыял не толькі для гісторыка-культурных шуканняў міжэтнічных сувязей, але і для спасціжэння асаблівасцей сімвалічнай перадачы пачуццяў і настрояў асяроддзя стараверaў.

Паказальны ў гэтай сувязі запісаны ў Ветцы старавераніцкі верш пра Іосіфа Прыгожага. Традыцыйны матыў, вядомы па мноству ўсходнеславянскіх варыянтаў, пераасэнсаваны з пункту гледжання стараверaў, іх уяўленняў пра дабро і зло, у тым ліку і ў рэлігійным жыцці. Прыхільнікі «старой веры» сімвалічна прадстаўлены ў вобразе Іосіфа, а іх ганіцелі — у ролі яго братоў:

У вотца то было да у Якова
Двенадцать сынов, всё возлюбленных.
Самой мéньшой сын
Был любимей усех.
Ево братья взненавидели:
Били ево, волочили,
Да в ров ево, у ров верзили,
За волоса его с рову вытащили.[136]

Пакуты Іосіфа па волі братоў, яго продаж у Егіпет успрымаюцца як сімвал пакутніцкага лёсу стараверaў, якія вымушаны блукаць па памежных тэрыторыях Расіі і за яе межамі ад праследавання ўладаў:

Запродали мене во чужую землю,
Во чужую землю, во египетскую,
Кы тому царю кы неверному,
Кы той царицы кы немолосьтивой...[137]

Плач Іосіфа над магілай маці ўспрымаецца як просьба да самой Багародзіцы заступіцца за ўсіх стараверaў, якія пакутавалі ў гады ганенняў:

Ты устань, устань, Рахиль-мати моя!
Привузнай сына любимаво,
Івосихва прівукраснаво!
Твоé сыны — моя братія —
Запродали мене во чужую зéмлю,
Во чужую землю, во египетскую!..[138]

---

[136] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 377.
[137] Тамсама.
[138] Тамсама.

Душэўныя перажыванні Іосіфа даведзены да найбольш рэзкага выражэння. Пачуцці, выкліканыя ўсведамленнем несправядлівасці, якая творыцца на зямлі, змешваюцца з пачуццямі вернікаў, якія заўсёды імкнуцца надаць большую эмацыянальнасць эпічнаму аповяду.

Тэма смерці і паслясмяротнай аддзякі з'яўляецца адной з важнейшых тэм старавераўскіх вершаў. Згодна з гэтымі вуснапаэтычнымі творамі, немінучая расплата за грахі чалавечыя наступае не пасля Страшнага суда, а непасрэдна пасля смерці: як толькі душа на вольным свеце нацарствуецца, яна адпраўляецца на край свету, дзе яе чакаюць мукі пякельныя. Цяжкія выпрабаванні грэшнікаў у многім звязаны з іх рэлігійнай і маральнай пазіцыяй у адносінах да апекуноў і праціўнікаў афіцыйнай абраднасці. Само апісанне пакутаў у цэлым адпавядае агульнапрынятай у беларускіх духоўных вершах фальклорнай традыцыі:

И вот гора многогрешным душам будя,
И вот гора беззаконным душам будя!
На що ми на сёй свет народилися,
Чаму ми маленькія ня паўмярли?
Ня бачили б ми суду страшнаго,
Ня тярпели б ми муки вешныя,
Ня горели б у вогне няўзгасимому,
Ня кипели б у смоле злой, няўтолимой!..[139]

Вершы старавераў поўныя песімізму ў адносінах да зямнога жыцця (распаўсюджаная ідэя пра ўступленне на прастол антыхрыста), непрымірымыя да ніканіянаў як адступнікаў ад ісціннай веры. Як перамога Няпраўды на зямлі — з'ява часовая, так і будзе мець канец час праўлення антыхрыста, які прыйшоў да людзей перад канцом свету.

Лакальная традыцыя, што склалася ў Ветцы і прылеглых мясцовасцях Гомельскай вобл., сведчыць пра значную аўтаномнасць духоўнай песнятворчасці. Рэлігійным і эстэтычным патрэбам старавераў Беларусі адпавядаюць уяўленні пра знаходжанне антыхрыста на зямлі, а таксама змешванне карцін канца свету і Страшнага суда, якое маецца ў фальклорных тэкстах, а часам і падмена апошніх падзеямі Апакаліпсіса. Нярэдка эпічныя вершы атрымліваюць жанравую пераарыентацыю: апавядальныя матывы абнаўляюцца ў харавым распеве і песні ста-

[139] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 397.

новяцца ліра-эпічнымі ці лірычнымі, блізкімі да кантаў і псалмоў. Падобныя працэсы могуць спарадзіць не проста мадыфікацыі агульнанароднага рэпертуару, але і прадставіць мясцовую творчасць у выглядзе самастойнага тыпу, што дазволіць гаварыць пра яго рэгіянальную непаўторнасць у адносінах да беларускай, рускай, украінскай і міжкультурнай палескай фальклорнай традыцыі.

Такім чынам, беларускія духоўныя вершы вельмі разнастайныя як па сюжэтна-вобразнаму складу, так і па рэгіянальных асаблівасцях. Разам з тым гэтыя творы пастаянна ўзаемадзейнічалі з падобнымі вуснапаэтычнымі творамі народаў праваслаўнага веравызнання па разнастайных узроўнях: функцыянальным, сюжэтна-вобразным, аксіялагічным (каштоўнасным), стылістычным. Праваслаўе з'явілася каштоўным інтэгратарам, які змацаваў першапачатковую роднасць славянскіх народаў. У сувязі з гэтым уяўляе значны навуковы інтарэс аналіз ідэйна-мастацкай своеасаблівасці народных вершаў на рэлігійныя тэмы, сюжэты і вобразы.

ІДЭЙНА-МАСТАЦКІЯ ДАМІНАНТЫ БЕЛАРУСКІХ ДУХОЎНЫХ ВЕРШАЎ

Фальклорныя тэксты беларускага народа ўвасобілі ў сабе выпрацаваныя традыцыйнай народнай культурай стэрэатыпныя спосабы бачання і ацэнкі свету, той «ментальны інструментарый», якім карысталася асноўная маса людзей на працягу стагоддзяў. Распрацоўка праблемы даследавання традыцыйнай вуснапаэтычнай творчасці як крыніцы пазнання ментальнасцей служыць заслонай супраць вульгарызацыі гісторыі славян.

Запісы тэкстаў беларускіх духоўных вершаў, якія адносяцца да XIX — пачатку XX ст., сведчаць аб тым, што ў традыцыйнай сістэме цэннасных арыентацый вядучае месца займае маральна-этычная праблематыка. У духоўных вершах этычна дасканалае ўсё цудоўнае: маральным пачуццям і якасцям беларусаў імпанавала хрысціянства сваімі ідэаламі, светлымі вобразамі, якія бласлаўлялі памяркоўнасць, умеранасць у матэрыяльных патрэбах, добры лад у грамадстве і добрыя адносіны ў сям'і. Акрамя вядомага комплексу праваслаўных абрадаў у народным асяроддзі творча ўсведамляліся хрысціянскія запаведзі: «Паважай бацьку твайго і маці тваю», «Не забівай», «Не ўкрадзі», «Не пралюбадзейнічай», «Не сведчы лжыва», што знаходзіла мастацкае ўвасабленне ў фальклорных творах.

Абапіраючыся на цесную сувязь з дынамічнымі і рухомымі элементамі народнай свядомасці, рэлігія аказвае істотны ўплыў на грамадскі настрой і думку шырокіх слаёў насельніцтва, якія нярэдка «судзяць» аб учынках чалавека з пазіцыі рэлігійных узораў. Шчырасць і чалавечнасць аб'ядноўвае шматлікія духоўныя вершы, што прысвечаны рэлігійнаму маральнаму ідэалу — Ісусу Хрысту. Пастаянны эпітэт — «Цар Нябесны» — падкрэслівае месцазнаходжанне Ісуса на небе, у царстве дабра: невыпадкова і ў беларускіх, і ў рускіх варыянтах духоўных вершаў няшмат гаворыцца пра ўчынкі Збавіцеля на зямлі. У вуснапаэтычных творах падкрэсліваецца перш за ўсё боская прырода Хрыста, яго чалавечая сутнасць праяўляецца галоў-

ным чынам у нешматлікіх згадваннях пра тыя пакуты, якія прыняў Ісус, пачынаючы з узросту немаўляці і да распяцця на Галгофе.

Выканаўцам духоўных вершаў было ўласціва канкрэтнае асабістае веравызнанне боскай магутнасці Хрыста на зямлі, якая звязана ў народным уяўленні не толькі з месіянствам, але і са звышнатуральнай, касмаганічнай сутнасцю, што знайшло найбольш яркае выражэнне ў «Галубінай кнізе»:

Ютрія зóри от ризы Божай —
Самогó Христа, царя небесного.
Бялый дзень — похождзень Божій —
Самого Христа, царя небеснаго.
Красное сóнца от лица Божа —
Самого Христа, царя небеснаго.
Буйныи вятры со устов Божих —
Самого Христа, царя небеснаго.
Дробныи дожжи з воблаков Божих,
Самого Христа, царя небеснаго.
Цемнáя ночь от посцели Божай —
Самого Христа, царя небеснаго.
Злат ясён месяц от грудзей Божих —
Самого Христа, царя небеснаго...[1]

У даным урыўку з «Галубінай кнігі» мы назіраем своеасаблівую інтэрпрэтацыю богачалавечай сутнасці Ісуса Хрыста. Больш за тое, прыведзеныя радкі з'яўляюцца сведчаннем таго, што народная хрысталогія прыцягваецца да монафізіцтва, прызнання адзінай, перш за ўсё боскай прыроды Ісуса, які прадстаўлены як Цар грозны, Цар нялітасцівы, што не ведае ласкі (адзіным выключэннем, як адзначалася вышэй, з'яўляюцца калікі перахожыя, бадзяжніцтва якіх асветлена Яго воляй):

И вы моé воли не творили,
И за хрест, молитвы не стояли,
Сабе царствія небеснаго ня ўготовали.
Уготовляно вам ёсь пекло неўгасимое,
И ўсё вам, души прегряшнэя.
Усё вам, души проклятэя,
Усё тэя пропасьци землянэя!
Я й сам за вас мýку принимав,
И з рук и з ног кров проливав,
— Усё вашай души радзи спасэнія...[2]

Пакуты Хрыста на Галгофе перадаюцца галоўным чынам з дапамогай аповяду пра перажыванні Яго маці («Сон Багаро-

[1] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 5. С. 287—288.
[2] Тамсама. С. 389—390.

дзіцы»). Уваскрэсенне прадстаўляецца як самая вялікая радасць для простых людзей, таму што ў гэтым урачыстым акце заключаны залог будучага вечнага шчасця праведных душ.

Сама тэма распяцця ў духоўных вершах падаецца па-асобаму і ў народнай свядомасці звязана не столькі з ідэяй збавення, колькі ўваскрэсення і ўзнясення; прычым нярэдка ў духоўных вершах уваскрэсенне прыраўноўваецца да ўзнясення на неба ў велічы і славе. Тым самым у чарговы раз сцвярджаецца перавага духоўнага над цялесным, якая даходзіць да прызнання нязначнасці апошняга.

Асаблівым стрыманым лірызмам і цнатлівасцю надзелены духоўныя вершы пра Багародзіцу, якая ў народным уяўленні не толькі падаравала свету Хрыста, але і сама ахрысціла немаўля ў водах Іардана:

...А в пелены яго спеленала,
Шалковым поясом сповивала,
На реце Іордане яго крестила,
На золотом на пристоле сположила.[3]

У «Сне Багародзіцы» Хрыстос, звяртаючыся да Дзевы Марыі з самымі пяшчотнымі і чуллівымі словамі, быццам спрабуе падрыхтаваць маці да тых выпрабаванняў і нягод, якія выпадуць на Яе долю ў сувязі з зямнымі пакутамі Збавіцеля:

Ах маць моя Пресвятая,
Первочудная дзева Богородзица!
Вох, и знай, маць моя матушка:
Вох, чы то быць мне пойманному,
Вох, чы быць то мне, замучонному,
И быць, матушка, сокрыжонному...[4]

Апынуўшыся перад крыжам, Багародзіца не стрымлівае сваёй роспачы. Скруха Маці выражаецца ў народных эпічных рысах, хаця ў Яе звароце да Хрыста перш за ўсё гучаць чалавечыя пачуцці і нават жыццёвыя клопаты:

А сынку, мой сынку, царь нябесный,
Чадо мое возлюблённое!
Занявинно, мой сынку, помираеш,
Ды нявинную муку принимаеш,
И с ким мяне дзиву покидаеш,
Ды кому свой надзор заставляеш?[5]

---

[3] Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб, 1893. Т. 2. С. 613.

[4] Тамсама. С. 617.

[5] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 246.

У адказ Ісус тлумачыць Дзеве Марыі сапраўдны сэнс сваёй смерці на крыжы:

Ды ня мевши, не принявши мне муки, —
Ня быць никому святому;
Не разливши мне крыви, —
Ня быць никому спасёному.
Праведным дарую я царство нябесное,
А грешным на вешную муку.[6]

Суцяшэнні Збавіцеля заснаваны на хрысталагічных матывах, якія прызначаны разагнаць рэлігійныя сумненні: сваёй смерцю на крыжы Хрыстос вызваліў усіх людзей ад цяжкасці першароднага граху і зараз кожны чалавек адказвае толькі за ўчынкі, якія былі здзейснены ім самім у зямным жыцці. У заключных радках «Сну Багародзіцы» Збавіцель не толькі адкрывае Ісціну смерці на крыжы, але і прарочыць пра Яе будучае праслаўленне:

А будуць к табе людзи приходзици,
Зямные поклоны уклоняци,
Тонкія платы засцилаци,
И горячія слезы выливаци,
И Тябе, маци Марія, прославляци,
А мяне, Езуса Христа, узвеличаци.[7]

У народным уяўленні боская дасканаласць для зямнога чалавека недасягальная. Максімальна магчымае набліжэнне да гэтай дасканаласці ўяўляюць сабой святыя велікамучанікі, якія цалкам прысвяцілі сябе служэнню Збавіцелю. Гераізацыяй подзвігу ў імя вышэйшых ідэалаў прасякнуты духоўныя вершы, прысвечаныя Ягорыю Храбраму; адзін з найбольш любімых фальклорных герояў надзяляецца рысамі быліннага персанажа, увасабляючы самаадданасць і непарушнасць у барацьбе з сіламі зла і цемры.

Па сутнасці, у вобразе Георгія Пераможцы (як і ў вобразе Фёдара Ціраніна) прадстаўлены народны ідэал хрысціянскага асілка, які, згодна з асобным варыянтам духоўнага верша, з дапамогай цудадзейнай сілы Слова Божага дабіваецца перамогі над ворагамі — іншаверцамі і прыроднымі стыхіямі: сем застаў з лютымі звярамі, «Страхцір-птушкай» (ад слова «страх») і іншымі пачварамі праміну Ягорый Храбры па дарозе да цара Дзям'янішча («Книгу вангалію (Евангелле. — *А. М.*) ўсё чи-

[6] Романов Е. Ф. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 246.
[7] Шейн П. В. Материалы... Т. 2. С. 623.

таючи, // Веру славную утверждаючи, // Своим войстрым копьем прегражаючи...»[8]).

У некаторых варыянтах беларускага духоўнага верша пра выратаванне Ягорыем Храбрым царскай дачкі пераможцы змея прапаноўваецца ў падарунак паўцарства, але асілак просіць толькі паставіць у гонар подзвігу царкву[9].

Разам з тым у фальклорных творах святыя велікамучанікі, акрамя хрысціянскіх якасцей, надзяляюцца рысамі характару, якія супярэчаць рэлігійным дабрачыннасцям. У першую чаргу гэта адносіцца да праяў помсты, якую абрушваюць героі-абаронцы на ворагаў-іншаверцаў. Вось як апісваецца расправа Ягорыя Храбрага над Дзям'янішчам:

...Разбив ему камянь-палату,
Зняв ему голову сы могуших плеч,
Проломив яму два левых рабра,
Разолив яму кров горучую,
Решив яго веру бесюрменскую,
Утвярдив свою веру крестіяньскую...[10]

Характэрна, што і Фёдар Ціранін «порубив силу ўсю няверную // Жадовськыю, ўсю смярдовськыю»[11], праліў так многа крыві, што ледзь сам не патануў у ёй. Той жа Фёдар Ціранін разглядае Евангелле ў якасці такой жа грознай зброі ў барацьбе з няверным, як і меч. Збіраючыся ў ваенны паход, народны заступнік просіць у бацькі:

Бацюшка Косьцянцин, царь Самуйлывич!
Дайця ж мне своё благословенія,
Орудзію ўсю военную!
Дайця мне добрыю лошыдзь,
Усё й няежджыную!
Дайця мне кнігу — вангалію,
Ўсё й нячітыную,
Булатный меч нездзержáныі,
Вострое копьё немаханое —
Пойду ж я проци царя, усё й Юдзейскаго.[12]

У духоўных вершах усходніх славян пра святых велікамучанікаў і падзвіжнікаў у экспрэсіўнай манеры выражаецца ўся

---

[8] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 305—307.

[9] Лапацін Г. І. Святы Георгій у песнях, духоўных вершах, замовах і звычаях (па матэрыялах этнаграфічных экспедыцый Веткаўскага музея народнай творчасці) // Голас Веткаўшчыны. 1998. 30 крас. С. 2.

[10] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 307.

[11] Тамсама. С. 317.

[12] Тамсама.

разнастайнасць чалавечых пачуццяў: ад пакоры да лютай нянавісці. Пры гэтым індывідуальнасць асноўных персанажаў абмяжоўваецца яе аднясеннем да адной з дзвюх катэгорый — дабра і зла. Маральнасць часта атаясамліваецца з дабром, а зло разглядаецца як агульнае паняцце ў адносінах да ўсіх немаральных з'яў (за выключэннем жорсткай помсты па рэлігійных матывах).

У беларускіх духоўных вершах, у параўнанні з рускімі, назіраецца змяшчэнне акцэнтаў з пачуццяў нецярпімасці да іншаверцаў да якасцей пакоры як асновы ўсякага хрысціянскага подзвігу. У традыцыйных вуснапаэтычных творах пакора ёсць доўгацярпенне і часам нават паважлівыя адносіны да тых, хто замахваецца на свабоду і асабістую годнасць чалавека. Ідэйна-мастацкі напрамак духоўных вершаў — несумненнае пацвярджэнне таго факта, што адно з галоўных месцаў у сістэме каштоўнасцей беларусаў займае іх талерантнасць, здольнасць прыстасоўвацца і мірыцца з няшчасцямі і нягодамі: невыпадкова любімым персанажам фальклорных твораў беларускага народа на рэлігійныя тэмы з'яўляецца бедны Лазар.

Прынцып «непраціўлення злу», які прапаведаваў Лазар, узгадняецца не толькі з асноўнымі хрысціянскімі догматамі, але і з важнейшай ідэяй «негвалтоўнага супраціўлення». Згодна з інда-будысцкім светаразуменнем, ідэя «негвалтоўнага супраціўлення» зыходзіць з абавязку кожнага чалавека перад Сусветам, перад «сусветным законам»: чалавек на працягу свайго жыцця павінен зрабіць усё магчымае, каб сваім намерам, словам ці дзеяннем «не нашкодзіць», таму што любая злая задума ці неасцярожнае слова могуць парушыць гармонію свету, выклікаць смерць каго-небудзь і нават стыхійнае бедства. Веруючаму індусу ці будысту, як і праваслаўнаму (хаця і па іншых рэлігійных асновах), лягчэй «падставіць левую шчаку» ў адказ на ўдар па правай і нават прыняць гвалтоўную смерць, паколькі, страціўшы жыццё, ён набывае такім чынам непамерна большае: захоўвае чысціню сваёй кармы, што спрыяльна адаб'ецца на наступным перараджэнні.

Канешне, прынцып «непраціўлення злу», які прапаведуецца ў многіх фальклорных творах, не зыходзіць ад нежадання нашкодзіць «сусветнаму закону» гвалтоўнымі дзеяннямі, а вынікае з асаблівасцей беларускага этнічнага вобраза з яго надзеяй на лепшае будучае, надзеяй на тое, што ў перспектыве ўсё наладзіцца. Гэта сутнасная характарыстыка напоўнена пэўным канфармізмам, высокай адаптаванасцю да абставін: у гэтай сувязі можна зноў-такі прывесці да прыкладу вобраз Лазара, які звяртаецца да Госпада Бога з мальбой-просьбай:

Выслушай, Господзи, молитву мою,
Убогаго Лазаря, неправедную,
Создай жа мне, Господзи, вмярёць поскорей.
Уже жь моя душинька нажилася,
Холоду и голоду нацярпелася,
И злаго ряценья наслышалася,
От своего брата от богатаго.[13]

Аднак калі не ў рэлігійных высновах, то ў маральных матывацыях увасобленая ў вобразе Лазара пазіцыя суадносіцца з інда-будыйскімі ўстаноўкамі: ёсць надзея, што бачанне свядома гатовых да смерці людзей, якія не супраціўляюцца, хаця б крыху кране сэрца злога чалавека, разбудзіць у ім добрыя пачуцці. Гэта будзе азначаць памнажэнне ў свеце дабра, што і з'яўляецца рэалізацыяй «Божага промыслу» (згодна з хрысціянскімі законамі) ці галоўным «загадам Неба» (згодна з індабудыйскімі ўяўленнямі).

Дабрыня, міласэрнасць, гуманнасць таксама немалаважныя ў іерархіі жыццёвых каштоўнасцей беларусаў. Калі ў «Галубінай кнізе» перш за ўсё закранаюцца праблемы пазнавальнасці свету, асноў светабудовы, то ў астатніх унутрыжанравых разнавіднасцях духоўных вершаў касмалогія саступае месца праблемам каштоўнаснага парадку. У самабытных вуснапаэтычных творах на рэлігійныя тэмы размова ідзе перш за ўсё пра праведны лад жыцця, які вядзе да шчасця асобнага чалавека, сям'і, грамадства. З гэтага вынікае арыентацыя духоўных вершаў на каштоўнасці справядлівасці, сумленнасці, альтруізму, шырыні душы, доўгацярплівасці, аптымізму, пошук абсалютнай ісціны.

Кожны чалавек мае права рашуча змяніць свой шлях, аднак грэшнік не можа на любой ступені свайго падзення пакаяцца і адразу ж стаць праведным. Усе псіхалагічныя станы, якімі надзяляюцца персанажы духоўных вершаў, — гэта толькі знешняе напластаванне на аснову ўнутранай сутнасці чалавека — добрай ці злой, якая вызначаецца рашэннем самога чалавека пайсці па таму ці іншаму шляху. І тут многае залежыць ад прыняцця ці непрыняцця рэлігійнага ідэалу, ад выбранай жыццёвай пазіцыі ў адпаведнасці са светапоглядамі паняццямі сэнсу жыцця і шчасця.

Такое выяўленне заснавана на рэлігійных поглядах, згодна з якімі чалавек валодае свабодай волі, свабодай выбару паміж дабром і злом. Адлюстраваную ў духоўных вершах мараль

[13] Шейн П. В. Материалы... Т. 2. С. 579.

можна вызначыць як спосаб асэнсавання рэчаіснасці ў рамках супрацьлегласці дабра і зла: абраўшы дабро, герой фальклорных твораў паслядоўна ідзе па шляху праведнасці і можа дасягнуць святасці, абраўшы зло — ісці па шляху грахоўнасці.

Дабрачыннасці чалавека пастаянна асацыіруюцца ў народнай свядомасці з аскетызмам, пад якім у сваю чаргу разумеецца не толькі доўгая і ўпартая праца ў духоўным удасканальванні, але і праца фізічная:

Як пошов Ляксей у турецкую зе́млю,
У турецкую зямлю — Русалим град.
Да молився Ляксей, ён трудзився,
Сы нізянькими уклонами,
Сы горучими сы слезами,
Ды ўсё по пущах, ўсё по кельнях,
Ўсё по нищецких богодзельнях.[14]

Адлюстраванне жыццёвых цяжкасцей галоўнага героя духоўнага верша пра Аляксея, чалавека Божага, суадносіцца з маладаследаванай у фальклярыстыцы тэмай адарванасці чалавека ад зямных і родавых каранёў (гэта тэма актуальная і для многіх беларускіх сацыяльна-бытавых песень — рэкруцкіх, салдацкіх, чумацкіх і г. д.).

Адрачэнне Аляксея прадстаўляецца самым цяжкім, таму што гэта ёсць адрачэнне назаўсёды ад самых блізкіх людзей: ад бацькі з маці, ад жонкі, ад свайго знатнага роду.

Смяротнае ложа Аляксея з'яўляецца часткай малітоўнага вобраза аскета. Вакол нябожчыка-праведніка збіраецца ўся знаць Рыма, родныя і блізкія. У адпаведнасці з распаўсюджаным матывам духоўных вершаў усе, хто прыйшлі, становяцца сведкамі цудадзейнай сілы мошчаў:

От мощей было много исцаленьня:
Слепым давав Господзи провозренія,
Нямым давав Господзи промовленіе,
Глухим давав Господзи прослушеніе,
Бязрукім давав Господзи руки,
Бязногим давав Господзи ноги, —
И ўсякой скорби й болезни было исцаленьня
От Ляксея, свет Божія человека...[15]

Вуснапаэтычны твор пра Аляксея заканчваецца славеснай формулай з пажаданнем, блізкім па зместу да канцоўкі народнай казкі:

---

[14] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 358.
[15] Тамсама. С. 370.

И злат вянец Аляксею — Божіяму человеку!
А хто слухав — на доброе здоровье.[16]

У духоўных вершах заўсёды моцнымі да празмернасці паказваюцца псіхічныя станы і душэўныя страсці персанажаў. У сваіх дзеяннях і ўчынках галоўныя героі ніколі не спыняюцца на палове шляху, матывацыя іх паводзін, як правіла, даведзена да найбольш рэзкага выражэння. Эпічная традыцыя не накіравана на псіхалагізм аповяду, дакладнае адлюстраванне псіхічных станаў асобнага чалавека: пачуцці быццам бы сублімаваны ў дзеянні людзей і адначасова «апушчаны» ў эмоцыі і пачуцці самога калектыўнага аўтара вуснапаэтычных твораў. Менавіта гэтыя «аўтарскія» псіхалагічныя станы пастаянна выражаны і надаюць павышаную экспрэсіўнасць эпічнаму аповяду.

Аналіз вялікай багаслоўскай літаратуры дазваляе патлумачыць некаторыя сутнасныя характарыстыкі ідэйна-мастацкага зместу духоўных вершаў. У сачыненнях Рыгора Сінаіта і Рыгора Паламы прадстаўлена шматузроўневая сістэма ўзыходжання духа да боства, вучэнне пра саманазіранне, мэта якога — маральнае ўдасканаленне: паглыбляючыся ў сябе, чалавек павінен быў перамагчы свае страсці і адмовіцца ад усяго зямнога. У працах знакамітых багасловаў аскетычны стан сузірання і самапаглыблення накіроўваўся перш за ўсё на разгляд асобных псіхалагічных пачуццяў і эмоцый.

Разглядаючы даную асаблівасць багаслоўскай літаратуры, Дз. С. Ліхачоў робіць прынцыпова важную выснову: «Істотна, што гэтыя трактаты не ўспрымаюць чалавечую псіхалогію як цэлае, не ведаюць паняцця характару. Яны пішуць пра асобныя псіхалагічныя станы, пачуцці і страсці, але не пра іх носьбітаў. Пачуцці, страсці жывуць быццам бы самастойным жыццём, здольныя да самаразвіцця»[17].

У сувязі з гэтым паказальна і тое, што вялікі багаслоў Ніл Сорскі, даючы характарыстыкі асобных чалавечых страсцей, разглядае іх аўтаномна ад іх носьбіта — чалавека. Ён вылучыў пяць перыядаў развіцця страсці: «прылог», «злучэнне», «складванне», «паланенне» і ўласна «страсць»[18].

Калі ў беларускім абрадавым фальклоры душа часта ўспрымаецца як нешта безадноснае да пэўнай асобы і атаясамлі-

[16] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 370.

[17] Лихачев Д. С. Изображение людей в житийной литературе конца XIV — XV века // Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР. М.; Л., 1956. Т. XII. С. 109.

[18] Боровка-Майкова М. С. Нила Сорского предания и устав. СПб.; 1912. С. 16.

ваецца з дыханнем, матыльком, птушкай, то ў духоўных вершах, як і ў багаслоўскай традыцыі, душа супрацьпастаўляецца целу і звязваецца з догматам пра нікчэмнасць цела — галоўная мэта чалавечага жыцця заключана ў выратаванні душы. З гэтым звязана ідэя хуткаплыннасці зямнога існавання і яго непараўнальнасці з вечнымі дабротамі на Небе. У гэтым жа сэнсе вядомае хрысціянскае выслоўе «душа — гэта тое, што ў чалавека баліць, калі ўсё цела здаровае» для выканаўцаў і слухачоў духоўных вершаў з'яўляецца бясспрэчнай ісцінай, для якой не патрабуюцца ніякія доказы розуму.

Вельмі разнастайныя стылёва, заснаваныя на праваслаўнай традыцыі, духоўныя вершы аднолькавыя ў сістэме каштоўнасных арыентацый. Хрысціянства сфарміравала звернутыя да сумленнасці чалавека маральныя запаветы не ў забаронным (што не трэба рабіць), а ў станоўчым плане. Напоўненыя ідэямі праваслаўя, вершаваныя творы канцэнтруюць пачуцці слухачоў на тым, што дастойна любові, узвышана і прыгожа.

Хрысціянскі маральны імператыў распаўсюджваецца не толькі на тэматычныя, ідэйна-мастацкія, але і стылістычныя ўласцівасці духоўных вершаў. Знаменныя спевы як мелодыка-інтанацыйная аснова духоўных вершаў дазвалялі перадаць шырокі спектр чалавечых настрояў: ад пяшчотнасці і сузіральнасці да непрыняцця і рашучага пратэсту, ад радасці і весялосці да асуджэння і гневу. Пад уплывам мастацкіх твораў выканаўцы і слухачы інакш успрымалі рэчаіснасць і адшуквалі ў жыцці тыя колеры і вобразы, якія прыцягвалі іх у рэлігіі і мастацтве.

Хрысціянская традыцыя з яе гуманістычнымі ўяўленнямі пра чалавечую індывідуальнасць, канцэпцыяй маралі і разуменнем чалавечага розуму як створанага па вобразу і падабенству боскаму ўзмацняла антрапацэнтрычны характар духоўнай культуры.

Праваслаўе ўбірала ў сябе элементы старажытнарускага і беларускага народнага побыту і напластоўвалася сваімі абрадамі на гаспадарчы ўжытак. У сваю чаргу народ па-свойму перапрацоўваў каноны праваслаўя, набліжаючы іх да хрысціянскіх вераванняў.

Духоўныя вершы — адначасова параджэнне і народнай мастацкай культуры, і своеасаблівага светапогляду нашых продкаў: пры сістэмным аналізе гэтых вуснапаэтычных твораў можна знайсці спцыфікацыю праяў ментальнасці беларускага народа і ўвогуле ўсходніх славян.

У духоўных вершах прысутнічае «празаходняя» ідэя аднаразовасці і адпанакіраванасці сусветнага гісторыка-культурна-

га працэсу, якая падкрэслівае цэнтральную свяшчэнную ролю з'яўлення Збавіцеля. Разам з тым ментальныя ўстаноўкі калектыўнага творцы, якія захаваліся ў духоўных вершах, у асноўным адпавядаюць усходняму тыпу. Так, у вуснапаэтычных творах на рэлігійныя тэмы яскрава паказана, што разам з тленным, зямным светам існуе свет іншы, нябесны, «боскі» і вечны, дзе ўладараць мір і парадак. Адлюстраванні раю ў духоўных вершах мала канкрэтызаваныя, яго асноўнай характарыстыкай з'яўляюцца не асалоды, якія адчуваюць праведныя душы, а спакой і прымірэнне — тое, чаго не хапала добрым людзям на грэшнай зямлі.

Менавіта страта душэўнага спакою гняце Адама, якога выганяюць з раю. У сваёй пранікнёнай прамове ён звяртаецца да Збавіцеля:

Ах, Спасе мой, Спасе,
Спасе милосьцивый!
Змилуйся надо мною,
Сограшіў прад Тобою!
Бо ўжо-шь я не бачу
Месяца ясного
Сонца прікрасного.
Бо ужо-шь я не чую
Ангельскаго гласу,
Хирувимскаго сциху![19]

Турботы вечна зменлівага зямнога свету кантрастна падкрэсліваюць раскошу райскага спакою і нязменнасці. Непараўнальнае з усімі зямнымі радасцямі пачуццё прымірэння адчувае Лазар, калі анёлы ўзносяць яго душу ў ціхамірны рай:

Посадзили душеньку на бел-пелене,
Посадзили душеньку во светлом раи,
Во святаго Абрамія на лоне у яго.[20]

Тыпалагічныя рысы адлюстраванай у эпічнай творчасці духоўна арыентаванай парадыгмы можна вызначыць па наступных структурных асновах.

1. Па адносінах чалавека да Ісціны.

«И познаете Истину и Истина сделает Вас свободными», — так казаў Ісус Хрыстос людзям[21]. У беларускіх духоўных вершах паслядоўна праводзіцца думка пра тое, што чалавек мае патрэбу ў Ісціне, якой ён мог бы служыць, свядома падпарад-

[19] Шейн П. В. Материалы... Т. 2. С. 603.
[20] Тамсама. С. 584.
[21] Иоан. 8, 32.

каваць ёй свае думкі і ўчынкі. Гэта палажэнне карэнным чынам адрозніваецца ад заходняй ідэі, згодна з якой чалавек мае патрэбу толькі ў такіх ісцінах, якія служаць яму. У выніку пазбаўленая містычнага пачатку гуманістычная ідэалогія надае сабе «рэлігійны знешні выгляд» шляхам мірскога выкарыстання канкрэтнай «рэлігійнай класікі» (у першую чаргу — Бібліі).

У супрацьлегласць такой пазіцыі духоўныя вершы вучаць, што боскія веды свяшчэнныя. Задача чалавека — імкнуцца распазнаваць Божую прысутнасць у прадметах і з'явах акаляючага свету.

2. У ацэнцы пазнавальных і стваральных магчымасцей чалавека.

Калі заходняя антрапацэнтрысцкая канцэпцыя асноўваецца на бязмежнай пазнавальнасці свету, то замацаваная ў духоўных вершах традыцыя лічыць, што ў свеце «бачным» і ў свеце «нябачным» ёсць сферы, дзе заканчваюцца «праблемы» і пачынаюцца «таямніцы»: існуе нешта прынцыпова непазнавальнае для чалавека. У гэтым сэнсе паказальная касмалогія «Галубінай кнігі» з яе таямніцай цудоўнага сашэсця з нябёсаў. «Галубіная кніга» вучыць, што ў зямным жыцці ўладараць «цяжкасці», ад якіх нельга пазбавіцца, іх можна толькі мужна прыняць (уладаранне сіл зла, недасканаласць чалавечай прыроды — схільнасць да пакутаў, ракавых выпадковасцей).

3. У разуменні парадку прыроды, грамадства і чалавека, механізмаў гістарычнага працэсу.

Заходні антрапацэнтрызм мае на ўвазе стаўленне ў цэнтр Сусвету чалавека ў сілу яго першапачатковай і безумоўнай дасканаласці: усё існае павінна падпарадкавацца інтарэсам і волі чалавека. Згодна з духоўнымі вершамі, у аснове Сусвету знаходзіцца нейкая трансцэндэнтная воля. Знаходзячыся на зямлі, чалавек абавязаны навучыцца распазнаваць волю Стваральніка: толькі пастаянна прабываючы ў гэтай вышэйшай волі, добраахвотна падпарадкоўваючыся ёй, чалавек можа пераадолець канечнасць свайго быцця. Паколькі гэта можа быць дасягнута не інакш, як праз змяненне чалавекам сваёй прыроды, духоўнае ўдасканаленне, аскетызм, то ў выніку адбываецца і ўдасканаленне грамадства.

4. У трактоўцы быційнага прызвання чалавека і арыентацыі чалавечай працы.

Неабходна прызнаць, што нават у параўнанні з багаслоўскай літаратурай у духоўных вершах праблемы першаасноў свету, будовы Сусвету адыходзяць на другі план — «Галубіная кніга», бадай, з'яўляецца адзіным творам, прысвечаным

праблемам касмалогіі. Замест іх на першы план у духоўных вершах выходзяць светапоглядныя праблемы ідэалу, сэнсу жыцця і шчасця. Пры гэтым быційнае прызванне чалавека, яго праца разглядаюцца з пункту гледжання іх накіраванасці на агульную карысць: сям'і, калектыву (сялянскай абшчыны), грамадства ў цэлым.

5. У каштоўнасных арыентацыях асобы і грамадства.

Вуснапаэтычныя творы на рэлігійныя тэмы прапаведуюць духоўна арыентаванае быццё, вышэйшая каштоўнасць якога — служэнне трансцэндэнтнай сутнасці, вышэйшай волі, служэнне «во славу Божию».

6. У адносінах да рэлігійнай веры.

Выканаўцам духоўных вершаў было ўласціва канкрэтнае асабістае веравызнанне. Пры гэтым вера іграла ролю стымулу да фарміравання пэўнай сістэмы філасофскіх, сацыялагічных, эстэтычных і іншых поглядаў: з гэтага вынікае прысутная ў духоўных вершах «асобая манера разумець рэчы».

7. У часавай арыентацыі чалавечых паводзін.

Калі заходняя антрапацэнтрысцкая матрыца арыентавана на будучае (асобнага чалавека, яго блізкіх, народа, чалавецтва ў цэлым), то прадстаўленая ў духоўных вершах пазіцыя паводзін арыентавана на вечнасць (што, безумоўна, не выключае арыентацыі на мінуўшчыну). У гэтай сувязі неабходна падкрэсліць, што ў духоўных вершах важнейшае значэнне надаецца Страшнаму суду; даным самабытным вуснапаэтычным творам уласціва асобая эсхаталагічная напружанасць.

Страшны суд адбываецца па волі Усявышняга і яго ніяк нельга назваць літасцівым. Часцей за ўсё ў ролі грознага і бесстаронняга суддзі выступае Міхаіл Архангел:

Восходзив жа Михайла на сіяньскую гору,
Затрубив жа Михайла ў сямигласную трубу:
«Уставайця, рабы, рабы праведныи,
Стуновицеся, рабы, ўсё й пу правой стороны!
Уставайця, рабы, рабы грешильныи,
Стуновицеся, рабы, ўсё й по левой стороны!»[22]

Праведнікі і грэшнікі стаяць па розныя бакі вогненнай ракі і ніякай надзеі на выратаванне грэшнікам няма, хаця яны і спрабуюць прапанаваць Міхаілу Архангелу «злато-серебро» ды «цысты жемцуг». У адказе вярхоўнага суддзі ўказваецца на немінучасць пакарання за створанае на грэшнай зямлі:

А вы, грешныи души, окаянныи рабы:
Кабы брав бы Михайла злато-серебро,

[22] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 397.

Наметав ба гору от усходу да й до заходу.
А мы ж з Богом справядливая судьдзя,
Справядливыя судьдзя, непадкупленныя,
Мы бярём жа душевное спасэнія.[23]

Адчай ахоплівае грэшнікаў:

Як расплачутца, разрыдаютца грешныя,
Перяд вогнянной рякой стоючи:
Обрываючи на сабе цело грешное,
Обрываючи на сабе власы цёмныя,
И бросаючи об сыру маць зямлю,
Отца свойго, мацеру, споминаючи:
Не так яны споминаючи,
Большей того проклинаючи...[24]

Далей ідуць шматлікія абвінавачванні, якімі грэшнікі «ўзнагароджваюць» сваіх бацькоў за тое, што іх дзеці здзяйснялі няправедныя ўчынкі. Тым самым у духоўных вершах пра Страшны суд паказаны дзве пазіцыі людзей у іх адносінах да адказнасці: праведнікі адказваюць за ўсе свае ўчынкі на зямлі, грэшнікі абвінавачваюць за зробленае каго заўгодна, толькі не саміх сябе, тым самым перакладаючы адказнасць на іншых людзей.

Генералізаваныя рысы светазнаўства ў класічных тэкстах беларускіх духоўных вершаў маюць цягу да так званай усходняй ментальнасці, пранізанай ідэаламі духоўна арыентаванага быцця, братняй любові і самаахвяравання на карысць агульнай справы. Адлюстраваная ў вуснапаэтычных творах народная вера іграе ролю важнейшага стымулу да фарміравання пэўнай сістэмы філасофскіх, сацыялагічных, эстэтычных і іншых поглядаў.

Разам з тым нельга не адзначыць складанасць і супярэчлівасць духоўных вершаў з пункту гледжання адлюстравання ў іх сапраўды рэлігійных уяўленняў. Змест многіх фальклорных тэкстаў паказвае, што народ па-свойму перапрацоўваў каноны праваслаўя, набліжаючы іх да сваіх дахрысціянскіх вераванняў. «Галубіная кніга» ўтрымлівае звесткі пра д'ябла як другую міратворную істоту, што часткова тлумачыць тыя несправядлівасці, якія адбываюцца на зямлі. У беларускіх духоўных вершах, як і ў хрысціянскіх легендах, Бог надзяляецца прыземленымі чалавечымі якасцямі.

Рэлігія ўспрымаецца не ў сваім артадаксальным статусе, а ў якасці «звычайнай веры»: уласна хрысціянскія догматы

[23] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 398.
[24] Тамсама. С. 394.

своеасабліва інтэрпрэтаваны звычайнай рэлігійнай свядомасцю. У гэтай сувязі справядлівымі з'яўляюцца наступныя назіранні Ф. М. Селіванава пра супярэчнасці ідэйна-мастацкага зместу самабытных вуснапаэтычных твораў: «Як і ўвесь фальклор, духоўныя вершы ўнутрана супярэчлівыя. З аднаго боку, адлюстраванне народных забабонаў, прымітыўных сярэднявечных уяўленняў (напрыклад, пра зямлю, якая ляжыць на сямі кітах), а з другога — выхад на асноватворныя маральныя каштоўнасці, на стварэнне велічнага вобраза Сусвету (няхай не «навуковага»); пазнанне свету толькі праз адкрыццё (боскія кнігі, бачанні, сны), але само адкрыццё становіцца ерэтычным, пераўтвараецца ў мастацкае абагульненне таго, што пазнаецца, і таго, што мяркуецца ў рэальным жыццёвым вопыце. Відаць, маральны імператыў духоўных вершаў намнога важнейшы за яго рэлігійныя матывіроўкі»[25].

Духоўныя вершы як паэзія міласэрнасці і спадзявання на справядлівасць Божага суда можа сумяшчаць у сабе пратэст супраць сацыяльнай несправядлівасці (асабліва ў патрабуючых асобнага вывучэння стараверскіх і сектанцкіх вершах). У такіх творах адсутнічае ўласцівая канонам веры арыентацыя духоўнай матрыцы — на змяненне самаго чалавека як часткі свету і вышэйшай духоўнай субстанцыі ў адпаведнасці з першапачатковай (не грэшнаму чалавеку належачай) Божай задумай. Шматвяковую практыку чакання вынікаў абрадавых дзеянняў ажыўляе падзейная матывацыя рэчаіснасці, намеры і рашучасць рэалізацыі надзей і імкненняў народа.

Матэрыялы комплексных экспедыцый ІМЭФ НАН Беларусі, сабраныя ў Чарнобыльскай зоне (запісы К. П. Кабашнікава)[26], сведчаць аб прыярытэце каштоўнасцей міласэрнасці і спачування не толькі ў адносінах да людзей, але і да ўсякага Божага стварэння на зямлі. Хрысціянская духоўнасць асабліва яскрава «размалёўвае» паэтычныя звароты да маці-зямлі, якая нясе на сабе «грэшнікаў і беззаконнікаў». Разам з тым запісы апошніх гадоў паказваюць, што карціна свету ў адпаведнасці з духоўнымі вершамі становіцца ўсё больш уразлівай.

Такім чынам, зашыфраваныя ў духоўных вершах уяўленні пра прыродны і сацыяльны свет з'яўляюцца свайго роду аўтаматызмамі думкі, якія дамінуюць у гушчы грамадства: разуменне ўладкавання сусвету і чалавечай прыроды; трактоўка быційнага прызначэння чалавека; успрыняцце прасторы і часу і звязанае з імі ўсведамленне гісторыі; успрыняцце і перажыван-

---

[25] Селиванов Ф. М. Народно-христианская поэзия // Стихи духовные / Сост., вступ. ст., подгот. и коммент. С. М. Селиванова. М., 1991. С. 14.

[26] АІМЭФ. ф. 8, воп. 92, № 9—10.

не нараджэння і смерці; суадносіны натуральнага і звышнатуральнага; ацэнка грамадства і яго кампанентаў; разуменне ўлады, панавання і падпарадкавання, інтэрпрэтацыя свабоды і г. д.

Беларускія духоўныя вершы з'явіліся плённай крыніцай вывучэння фальклорнай традыцыі (на ўзроўнях уласна беларускім, усходнеславянскім, агульнаславянскім і нават еўрапейскім) з пункту гледжання ўвасаблення ў ёй ідэйна-мастацкага сэнсу. Падобнае даследаванне важнае для пераадолення методык, якія аднабакова арыентаваны на выяўленне ў фальклорных матэрыялах язычніцкіх, дахрысціянскіх элементаў[27]. Распрацаваная методыка вывучэння беларускіх духоўных вершаў у славянскім і агульнаеўрапейскім кантэксце накіравана на тэарэтычны і практычны аналіз культурнага ўзаемадзеяння народаў Еўропы і Беларусі ў іх гістарычным мінулым і сучасным (з улікам перспектыў па сутнасці хрысціянскай гуманізацыі жыцця, што актуальна ў святле праблем удасканальвання духоўнай культуры розных краін і народаў)[28].

---

[27] Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования//Редкол.: Н. И. Толстой (отв. ред.) и др. М., 1983.

[28] Морозов А. В. Белорусские духовные стихи в контексте взаимодействия культур европейских народов // Беларусь и Европа: взаимодействие культур (история, уроки, опыт, современность): Матер. междунар. науч.-практ. конф. 30 ноября — 1 декабря 2000 г. Витебск, 2000. С. 57—60.

СУВЯЗЬ ДУХОЎНЫХ ВЕРШАЎ З КАНТАМІ І ПСАЛМАМІ

У духоўнай культуры беларускага народа бытуюць вуснапаэтычныя творы на хрысціянскія тэмы, якія звязаны з заходняй традыцыяй як па стылістычных уласцівасцях, так і па закладзеных у іх ментальных устаноўках. Беларускія канты і псалмы з'яўляюцца сведчаннем узмацнення працэсу інтэрнацыяналізацыі духоўнай культуры Беларусі эпохі Адраджэння і Рэфармацыі, паколькі нясуць на сабе элементы пазацаркоўнай песеннай культуры, уласцівыя гусіцкім гімнам, лютэранскім і кальвінісцкім харалам.

Сярод уніятаў і католікаў была шырока распаўсюджана, у прыватнасці, песня «О мой Божу, веру Табе...», якая ў зборніку П. В. Шэйна мае назву «Касцельная песня беларускага народа»[1].

Гэты вершаваны твор заснаваны на пастаянных паэтычных зваротах да нябесных сіл, без якіх немагчыма як жыццядзейнасць чалавека на зямлі, так і ўваскрашэнне з мёртвых. У свеце існуе іерархія каштоўнасцей, якая ў сваю чаргу мае сэнс толькі пры адсыланні да вышэйшай каштоўнасці, што пераўзыходзіць усё існае. Пан Бог — само быццё, вышэй за Яго немагчыма ўявіць, да Яго, валодаючага сілай надзяляць існаваннем і вяршыць лёсы людскія, звернуты надзеі і спадзяванні вернікаў:

О, Спáсителю — наш Пáне!
Едúнэ нашé коха́не,
Руки́ и ноги́ Твэ ца́луем,
За грахи́ свое жа́луем —
Цалуемы́ Твóе раны,
Спасителю наш коха́ны![2]

[1] Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1893. Т. 2. С. 635—636.

[2] Тамсама. С. 636.

Далей ідуць паэтычныя звароты да Дзевы Марыі і святых: «Усе святыя гляньця з неба, // Ваша ласка нам патрэба»[3].

Аўтарская думка факусіруецца на тым, што сілы нябесныя могуць аказаць дапамогу чалавеку ў яго штодзённых справах ужо тут, на зямлі; такім чынам аўтар выступае за «паляпшэнне» жыцця чалавека.

Канец вуснапаэтычнага твора афармлены, як і малітоўныя звароты:

Хва́ла Бо́гу пра́ўдзивэму,
В Тро́йцы Свя́той е́дынэму;
Хва́ла Ойцу́ и Сынови —
Хва́ла Свято́му Духови. Аминь.[4]

У «Касцельнай песні беларускага народа» мы назіраем характэрную асаблівасць канта з пункту гледжання ўвасаблення ментальных установак: калі ў духоўным вершы аўтаматызмы думак, эмоцый і ўяўленняў вернікаў сканцэнтраваны на пошуку ісцінных шляхоў Выратавання ў лепшым, нябесным свеце, то ў кантавай культуры — на справах зямных, ад ваенна-палітычных да звычайных, побытавых. Разам з тым адлюстраваная ў кантавай культуры сістэма рэлігійных каштоўнасцей больш арганізавана па дагматычнаму ўзору і пазбаўлена язычніцкіх уяўленняў. Гэта абумоўлена ў першую чаргу тым, што многія беларускія канты і псалмы штучна ствараліся ва ўлонні каталіцкай і уніяцкай царквы, а многія з іх з'яўляюцца перакладамі з лацінскай і польскай моў. З канца XVIII ст. неаднаразова друкаваліся зборнікі афіцыйна дазволеных песень на рэлігійныя тэмы, якім было наканавана замяніць распаўсюджаныя ў народзе вуснапаэтычныя творы. Тая ж «Касцельная песня беларускага народа» («О мой Божу, веру Табе...») неаднаразова выдавалася ў зборніках такога кшталту (першае згадванне маецца ў цыркуляры 1824 г. полацкага уніяцкага біскупа Мартусевіча).

Аднак шырока вядомая ў Цэнтральнай і Заходняй Еўропе вакальна-харавая песня-гімн (кант) набывае ў Беларусі ярка выяўленыя нацыянальныя рысы дзякуючы бытаванню ў першую чаргу не ў гарадскім, а ў сялянскім асяроддзі і ўздзеянню з боку песеннай народнай творчасці.

Рэлігійныя ўяўленні сялянскіх мас знайшлі адлюстраванне ў шырока распаўсюджанай на Беларусі песні «Дзесяць боскіх

---

[3] Шейн П. В. Материалы... Т. 2. С. 636.

[4] Тамсама.

прыказаньнёў»: дзеля выратавання душы ад вечнага праклёну трэба пераадолець спакушэнні зла, чаму і спрыяе выкананне дзесяці Божых запаведзей. Увасобленая ў запаведзях Вышэйшая Воля атрымлівае ў вуснапаэтычным творы своеасаблівую інтэрпрэтацыю, якая адрозніваецца ад ментальных установак беларускіх духоўных вершаў: ствараецца ўражанне, што крыніца зла існуе незалежна ад душы — чалавечага ўвасаблення Волі Бога. Вуснапаэтычны твор вучыць таму, што быць дабрадзейным — гэта перш за ўсё кантраляваць пажаданні цела.

Паказальная ў гэтым сэнсе песенная інтэрпрэтацыя «дзесятага Боскага загаду», які ўзыходзіць да біблейскай запаведзі «Палюбі бліжняга свайго, як самога сябе»:

Десятое: Бога люби,
И ближняго свого ни губи,
Люби яго як сам сябя,
Делай добря, даст Бог табе.[5]

У іншым варыянце:

Дзесятоя, — то для дому:
Не дзелай обижды никому;
Люби ўсих, як сам сябе,
Молись Богу, Бог дасьць табе.[6]

Формула «Молись Богу, Бог дасьць табе» зноў-такі мае на ўвазе прытрымліванне да ўзораў быцця, арыентаванага на спажыванне, і прынцыпова адрозніваецца ад формулы, прадстаўленай у беларускім духоўным вершы: «Нам Бог даеть много, // Нам здаетца мало»[7].

Аднак той жа верш мае шмат агульнага з уяўленнямі, закладзенымі ў духоўных вершах. Асабліва яскрава агульнасць выражана ў радках, прысвечаных немінучаму прыходу канца свету:

Послушійтя христіяне!
Поселедняе время живем,
Будем слезы проливатцы,
Сами сябе проклинатцы.[8]

Як і ў духоўных вершах, у многіх кантах прадстаўлены вобразы святых-велікамучанікаў, з якіх трэба браць прыклад

[5] Шейн П. В. Материалы... Т. 2. С. 638.
[6] Тамсама. С. 640.
[7] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 5. С. 380.
[8] Шейн П. В. Материалы... Т. 2. С. 638.

вернікам дзеля таго, каб наблізіцца да Ідэалу. Маралізатарскую місію нясуць беларускія канты пра святых Мікалая, Георгія (Ягорыя, Юрыя), Васілія, Параскеву Пятніцу, Паўла, Іллю.

Яшчэ большую сувязь з традыцыйнай вуснапаэтычнай культурай беларускага народа і яго яскравым увасабленнем — духоўнымі вершамі — адлюстроўваюць псалмы. Л. Ф. Касцюкавец заўважыла шматлікія факты пераходу духоўных вершаў у псалмы[9]. Адзін з характэрных прыкладаў — духоўны верш пра Алісахвія-царэвіча, які ў зборніку Я. Р. Раманава прадстаўлены ў такім варыянце:

Расплакався младый юнош,
Алисахвій царевич,
Ён просився у пустыльни,
У прекрасной, весялыя:
— Ох, мати моя, пустыльня,
Пріукра́сна, весела́я!
Прими мяне, мать пустыльня,
А заблудшага сына,
Як и ма́терь свойго чада,
Ўсё й на белыя руки![10]

Л. Ф. Касцюкавец паказвае, што гэты самабытны духоўны верш атрымаў рыфму, з аднагалоснага быў перапрацаваны ў трохгалосны (тыповая кантавая фактура), хаця і захаваў «у мелодыі характэрныя звароты — апяванне ладу, паступовы рух, зварот да аднаго і таго ж інтанацыйнага зерня, што ідуць ад знаменнага спявання, ад меладычнага складу духоўных вершаў»[11]. У якасці яскравага прыкладу прыводзіцца псалом з 3-га выпуску «Калік перахожых» П. А. Бяссонава:

О прекрасная пустыни!
Пріими мя в своей густыни,
Яко мати свое чадо
И верных си овчат стадо,
В тихость свою безмолвную,
Палату ле́са вольную!
Любимая моя мати!
Всегда тебе хощу знати,
Усты, сердце целуючи,
В день и в нощи милуючи

[9] Костюковец Л. Ф. Кантовая культура в Белоруссии. Мн., 1975. С. 78—80.

[10] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 7. Белорусские народные мелодии. Песни сезонные, обрядовые, игорные, танцы, духовные стихи. Вильна, 1910. С. 42.

[11] Костюковец Л. Ф. Кантовая культура... С. 77.

Над царские все полаты:
Отнюд их не хощу знати...[12]

На думку Л. Ф. Касцюкавец, «прыкладамі духоўных вершаў, якія перайшлі ў псалмы, можна лічыць «Узыйдзі, паненка, на круту гору», «Ішоў Гасподзь дарогаю», «Ишла паненка на круту гору», «Ишли три паненки Христа шукаци», «Как на Синем море, на Сионской горе», «Шли пастыри из Ерусалима», многія з якіх па зместу ідэнтычныя папярэднім духоўным вершам»[13].

Праведзены намі параўнальны аналіз паказаў, што найбольшае падабенства з пункту гледжання закладзеных у тэкстах ментальных характарыстык выяўляюць тыя духоўныя вершы і псалмы, якія прысвечаны тэме Страшнага суда. Такім псалмам, як і духоўным вершам, уласціва асобая эмацыянальная напружанасць, якая праяўляецца з самых першых строф твораў. Вось, напрыклад, зачын псалма «Ужаснися, человече»:

Ужаснися, человече,
И слезися своим сердцем,
Что душею помрачился,
Потерял себя ты ныне
Во гресе своих.
Отложи свои забавы
И утехи сего міра,
Не отдайся в рабство вечно,
Не теряй своей свободы.[14]

Сапраўдная свабода магчыма толькі ў лепшым свеце, на нябёсах, у раі. На зямлі ж чалавека падпільноўвае мноства спакус, адна з якіх, згодна псалму «Ужаснися, человече», падпільноўвае пры ўзаемаадносінах з прадстаўніцамі жаночага полу. Гэтаму псалму ўласціва тырада ў духу патрыярхальных перасцярог:

Не теряй твою ты совесть
От содружеств юных дев,
Наипаче берегися,
В разговорах с женским полом:
Не отдайся в плен.[15]

Адлюстраваная ў псалмах і духоўных вершах карціна Страшнага суда жахае і нясе яскравую маралізатарскую нагрузку:

---

[12] Бессонов П. Калики перехожие. М., 1861. Вып. 3. С. 737.
[13] Костюковец Л. Ф. Кантовая культура... С. 80.
[14] Шейн П. В. Материалы... Т. 2. С. 641.
[15] Тамсама. С. 642.

В те дни солнце не даст света,
И покрыет мрак вселенну,
С неба звезды будут падать,
А все люди вострепещут:
«О беда несносная!»
Побегуть из сел, из града,
Все жилища опустеют,
Но убежищ не обрящут,
И к горам, холмам воскликнут:
«Упадите вы на нас!»[16]

Калі ў духоўных вершах расплата за грахі надыходзіць адразу пасля смерці, то ў псалме — пасля Страшнага суда, апісанне якога прыводзіцца ў духу Адкрыцця Іаана Багаслова: «...Сотрясутся мрачны гробы, // В них лежащіе проснуться, // Спавшіе от века»[17].

Далей прадстаўлены вядомы па духоўных вершах матыў вечнага падзелу на праведнікаў і грэшнікаў:

Тогда мертвые возстанут,
Разлучаться на две части:
Скоро праведные люди
Вознесутся в рай пресветлый,
В царствіе Отца их;
А для грешных нет отрады,
Обличатся перед всеми:
Обнаженны, посрамленны,
И услышат глас прегрозный:
«Отъидите от Мене!»[18]

Кара, якая чакае грэшнікаў, здаецца яшчэ больш страшнай ад таго, што пекла ўвасабляецца ў выглядзе раз'юшанай істоты, якая з нецярплівасцю чакае сваіх ахвяр:

Смотрит ад на них свирепый,
Устрашает и зіяет,
Он не может их дождаться,
Да скорей погубит их
Вечно, без конца.[19]

Акрамя псалма «Ужаснися, человече», да шырока распаўсюджаных на Беларусі маралізатарскіх псалмоў адносяцца: «А вы, люди, христиане», «Ныне, ныне я печален», «Прожив я свой век не як человек», «Няма цяпериця во ўсём свеци правды», «Прошли многие леты, як ветяр кругом свету»,

[16] Шейн П. В. Материалы... Т. 2. С. 643.
[17] Тамсама.
[18] Тамсама.
[19] Тамсама. С. 643—644.

«Прошли все часы и годы», «По упадку человека грешного», «О горе мне, грешнику сущу», «Чаловеча бедны, успомни час паследни», «Што я каму виноват».

Разам з тым беларускія псалмы не носяць выключна характар духоўна-маралізатарскага ліра-эпічнага канта і не выконваліся пераважна ў прафесійным і паўпрафесійным асяроддзі лірнікаў, калік перахожых і г. д. Спецыфікай беларускай вуснапаэтычнай творчасці з'яўляецца выкананне псалмоў у час стаўбавога вясельнага абраду (так званыя «стаўбавыя песні»), а таксама на Каляды і ў валачобныя дні. Паэтыка і мелодыка стаўбавых песень цесна ўзаемазвязаны з ліра-эпічнай традыцыяй духоўных вершаў. Для ранніх стаўбавых песень былі ўласцівыя аднарадковасць, адсутнасць аформленай страфы, рыфма. Акцэнціроўка ў ранніх узорах стаўбавых песень, як і ў песеннай эпіцы на рэлігійныя тэмы, ажыццяўлялася двойчы — на трэці склад ад пачатку і на трэці склад ад канца. Больш познія стаўбавыя песні набываюць форму псалмоў: вершы скарачаюцца па аб'ёме, атрымліваюць рыфмоўку (пераважна сумежную). Як паказвае аналіз пазнейшых стаўбавых песень, прадстаўленых у зборніку П. В. Шэйна[20], ім уласціва сілабічнае (калі-нікалі сілаба-танічнае) вершаванне.

Псалмы-калядкі, што выконваліся падчас Раства, былі паўсюдна распаўсюджаны на Беларусі, і нават у савецкі час бытавалі ў народзе такія калядныя песні, як, напрыклад, «Святы вечар, свят!», «У небе ўсё анёлы купна лікуйце», «Днесь Хрыстос нарадзіўся» і інш. Агульны эмацыянальны фон гэтых твораў — радасць з нагоды з'яўлення Збавіцеля на зямлі. Аднак пачуццё радасці ў беларускай вуснапаэтычнай культуры суседнічае са скрухай і плачам: так, з калядкамі звязаны псалмы, створаныя на аснове евангельскага падання пра збіенне і ўмярцвенне Ірадам немаўлят («Виде Бог, виде Творец», «Когда Иисус Христос народился», «Велик плач и рыдание», «Посмотри ж ты, человече, что ся теперь деет»). Найбольш трагічнымі з псалмоў пра зямное жыццё Ісуса з'яўляюцца творы, якія апавядаюць пра пакуты Дзевы Марыі, яе несуцяшальнае гора ў сувязі са смерцю Сына на крыжы («Уже тя лишаются, сладко чадо», «Жалостно Паненка плакала», «Нас деля распятаго Мариа рыдаше»).

Духоўныя вершы, канты і псалмы сталі неад'емнай часткай масавых прадстаўленняў беларускага батлеечнага тэатра, у якіх адлюстроўваліся ўласцівыя сялянскай масе погляды на

[20] Шейн П. В. Материалы... СПб., 1890. Т. 1. Ч. 2. С. 392.

стварэнне свету, выгнанне з раю Адама і Евы, учынкі Хрыста, Дзевы Марыі і святых. Розныя вуснапаэтычныя творы на рэлігійныя тэмы, якія выконваліся ў час прадстаўленняў беларускага народнага тэатра, з'яўляюцца пацверджаннем навуковага факта: псалмы і канты, будучы больш познімі творамі, што калі-нікалі ўзнікалі і на кніжнай прафесійнай аснове, часам капіруюць функцыянальныя і ідэйна-мастацкія характарыстыкі, уласцівыя фальклорным жанрам, у першую чаргу духоўным вершам, напрыклад, плачу Адама (канту) як неад'емнай частцы батлейкі пра першачалавекаў уласцівы тыя ж сэнсавыя дамінанты, што і многім варыянтам адпаведнага духоўнага верша (Адам знаходзіцца ўжо па-за раем; галоўны аб'ект абвінавачвання — Ева і г. д.):

Вопль бысть предивный о предрайской стране,
Плакался Адам, из рая изгнанный...
Ой раю ж мой, раю, сличная краина!
Ой бедная ж моя без тебя година!
Ой жена моя, что ж ты мне сделала?
Ты мя властного из рая изгнала.[21]

Такім чынам, беларускія духоўныя вершы маюць цесныя творчыя ўзаемасувязі з больш познімі па паходжанні кантамі і псалмамі на розных узроўнях — функцыянальным, ментальным, аксіялагічным (каштоўнасным), стылістычным.

[21] Дембовецкий А. С. Опыт описания Могилевской губернии. Могилевна-Днепре, 1882. С. 624.

СТЫЛІСТЫЧНЫЯ АСАБЛІВАСЦІ БЕЛАРУСКІХ ДУХОЎНЫХ ВЕРШАЎ

Эстэтычнае адзінства адлюстраванага свету, мастацкага маўлення і кампазіцыі духоўных вершаў падпарадкавана асноўнай мэце пераказу «звычайнай веры» — рэлігійных ідэй і каштоўнасцей праз прызму народнай свядомасці.

Адлюстраваныя светы вар'іруюцца ў залежнасці ад жанравых разнавіднасцей духоўных вершаў і могуць у большай ці меншай ступені быць падобнымі на свет рэальны. Нават у «Галубінай кнізе» ў адказах на пытанні пра першынство ці старшынство розных прадметаў ці з'яў «свету рэчыўнага» можна заўважыць геаграфічную прымеркаванасць да месцаў, звязаных з зямным жыццём Ісуса Хрыста: наяўнасць палесцінскіх успамінаў дае магчымасць лічыць другую частку «Галубінай кнігі» адгалоссем бадзяжнага жыцця калікаў і ўмоўным даведнікам па святых месцах.

Іерусалім і Міжземнаморскі рэгіён часоў ранняга хрысціянства з'яўляюцца тэрытарыяльна-часавым цэнтрам духоўных вершаў. Эпічныя і ліра-эпічныя творы на рэлігійныя тэмы апавядаюць як пра першапачаткі чалавецтва і яго айцоў («Плач Адама»), так і пра канец свету (вершы пра Страшны суд).

Вызначаючы час дзеяння духоўных вершаў як умоўны, неабходна падкрэсліць, што ён успрымаўся слухачамі як час, што сапраўды існуе: героі надзяляюцца шырока вядомымі ў сялянскім асяроддзі імёнамі, з многімі з якіх людзі былі знаёмыя зрокава (па іконах); дзеянне духоўных вершаў адбываецца ў рэальна існуючых гарадах і мястэчках. Больш за тое, у беларускіх вуснапаэтычных творах яскрава праглядаецца перамяшчэнне месца дзеяння да Кіеўскай Русі, да часу праўлення князя Уладзіміра: там здзяйсняюць подзвігі Ягорый Храбры і Дзмітрый Салунскі, адбываецца драма Барыса і Глеба, ды і «Галубіная кніга» выпадае «с под Кіява, с под Чарнигова»[1].

[1] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 5. С. 299.

Час некаторых духоўных вершаў мае важную асаблівасць у параўнанні з іншымі жанрамі фальклорных твораў, у якіх час паслядоўна развіваецца ў адным кірунку: ён замкнёны — пачынаецца з пачаткам вуснапаэтычнага твора і заканчваецца ў ім (дзякуючы замкнёнасці час здольны «паўтарацца» пры наступных выкананнях традыцыйных вуснапаэтычных твораў). Гэта асаблівасць эпічнага часу заключана ў наступным: як толькі духоўны верш закранае тэму Страшнага суда і паслясмяротнай падзякі, то час, які адлюстроўваецца, набывае быццам бы два вымярэнні — ён канечны, замкнёны на зямлі і ў замагільным свеце для грэшнікаў, але ён мае бясконцую працягласць для праведных душ.

У духоўных вершах, як і ў іншых фальклорных жанрах, не назіраецца перапляценне часавых пластоў таго, што адлюстроўваецца (мінулага і сучаснага, мінулага і будучага, сучаснага і будучага), але рэзка супрацьпастаўлены тленнасць чалавечага часу і вечнасці. Пагранічная зона паміж вечнасцю і часам з'яўляецца у гадзіну Страшнага суда:

Ой плачем, плачем, узрыдаем,
На бязсмертный час спомышляем.
Тогда маць-земля потрясётца,
Белое каменья распадзётца,
Царьковныя двери растворятца,
Престолы-завесы разрушатца,
И дробныя звезды поскацятца,
Сонца, месяц примяркнётца,
Михайля-архаиля ў сямигласныя трубы затрубиць,
А ўсих мэрших гласом позбудзиць:
Станьця вы, устаньця, моё христолюбёнцы, —
Готово вам царство нябесное![2]

Духоўным вершам уласціва абагульнена-абстрактная партрэтная характарыстыка. У адрозненне ад твораў літаратуры, знаёмства слухачоў старэцкіх песень не пачынаецца з партрэта — маецца на ўвазе, што аўдыторыя ўжо знаёмая з евангельскімі і новазапаветнымі героямі, а таксама персанажамі з гісторыі хрысціянства — святымі і велікамучанікамі.

У духоўных вершах ажыццяўляецца адпаведнасць рыс партрэта рысам характару. Умоўна-сімвалічная знешнасць нясе вельмі агульную інфармацыю пра герояў, часам вуснапаэтычныя творы ўвогуле не маюць партрэтнай характарыстыкі.

[2] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 390.

Партрэт сімвалізуе перш за ўсё сацыяльную ролю, грамадскае палажэнне, а таксама выконвае ацэначную функцыю.

Свет рэчаў не атрымаў шырокага адлюстравання ў духоўных вершах, а самі рэчыўныя дэталі мала індывідуалізаваны. Рэчы адлюстроўваюцца толькі тады, калі яны аказваюцца знакам прыналежнасці персанажа да пэўнага роду дзейнасці ці знакам грамадскага палажэння. Абавязковымі атрыбутамі воіна (Георгій Пераможца, Хведар Церын) з'яўляюцца зброя і даспехі, беднага чалавека (Аляксей, чалавек Божы, Лазар) — рыззе і г. д. Такія рэчы аксесуарныя і практычна не суадносяцца з індывідуальнасцю канкрэтнага персанажа.

Разам з тым, вывучаючы па духоўных вершах рэчыўнае акружэнне чалавека ці яго адсутнасць, можна многае зразумець — не столькі пра жыццё той ці іншай асобы, колькі пра ўклад, уяўленні і сэнс жыцця ў цэлым. Напрыклад, у духоўных вершах пастаянна сцвярджаецца думка пра тое, што сапраўднае жыццё чалавека на зямлі стасуецца з імкненнем адысці са свету матэрыяльных дабротаў, пазбавіцца ад празмернасцей, рэчыўнасці. У некаторых вершах пра Георгія Храбрага цар за выратаванне дачкі прапаноўвае герою паўцарства, але пераможца злых сіл просіць з нагоды перамогі паставіць царкву. Апалогіяй адмаўлення матэрыяльных дабротаў з'яўляецца верш пра Алісахвія-царэвіча, які адмаўляецца ад багацця без шкадавання:

Любимая маць пустыльня,
Правокрасна, весялáя!
Ох, не жаль жа мне будзець
Свойго злата и сребра;
Ох, не жаль жа мне будзець
Разноцветнаго платьця.[3]

Час дзеяння духоўных вершаў аднесены да мінулага. Вуснапаэтычнае адкрыццё пра ўвасобленага ў Ісусе Хрысце Сына Божага аб'ядноўвае сабой папярэднія і наступныя (Страшны суд) часы і псіхалагічна звязана з паказам і раскрыццём гэтай вялікай таямніцы Творцы. Думкі і пачуцці персанажаў перадаюцца з дапамогай называння, крайне кароткага абазначэння тых працэсаў, што адбываюцца ва ўнутраным свеце. Сумарна-абазначальная форма псіхалагічнага адлюстравання дазваляе сканцэнтраваць пачуцці слухачоў на тым, што напоўнена хрысціянскім подзвігам, варта любові, узвышана і прыгожа. Прадстаўленыя ў духоўных вершах псіхалагічныя аповяды ад пер-

[3] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 373.

шай асобы («Плач Адама») набываюць характар споведзі, што ўзмацняе ўражанне ад грэхападзення і пакаяння.

Істотнае значэнне ў духоўных вершах мае месца дзеяння, якое часам аказвае выхаваўчае ўздзеянне на фарміраванне характару (тая ж пустыня з яе аскетычнай дамінантай).

Важнай функцыяй месца дзеяння (пейзажу) з'яўляецца псіхалагічная. Пэўныя станы прыроды так ці інакш суадносяцца з тымі ці іншымі чалавечымі пачуццямі і перажываннямі: сонца — з радасцю, бура — з хваляваннямі чалавечай душы. Пейзажныя дэталі паспяхова выкарыстоўваюцца і для стварэння ў вуснапаэтычным творы пэўнай эмацыянальнай атмасферы (напрыклад, прымірэнчасць пустыні), а таксама ў якасці ўскоснага псіхалагічнага адлюстравання, калі душэўны стан герояў быццам бы перадаецца акаляючай прыродзе (псіхалагічны паралелізм ці параўнанне). Прыродныя з'явы, якія адбываюцца па волі Усявышняга, часам становяцца дзейнымі асобамі твора і дапамагаюць галоўным героям духоўных вершаў у іх подзвігах і падзвіжніцкай дзейнасці. Так, дзякуючы прыродным сілам Аляксей здолеў хутка перанесціся з царскага палаца да святых месцаў:

Пошоў жа Ляксей к мору,
Стаў жа Ляксей Богу малицца,
Стаў жа Ляксей Богу трудзицца,
Низкіе поклоны одбиваець,
Горучія слёзы одливаець:
«Ой Божа мой, Божа, Цар Небесный,
Пиранясі мяне, Божа, через сине море!»
Ўзнялися буйны вецяро́чки,
Ўзнялися дробные дожжёчки,
Подняло Ляксея на ўздух,
Пирнясло Ляксея через сине море.[4]

Умоўна-фантастычная вобразнасць духоўных вершаў рэалізуецца з дапамогай цэлага шэрагу форм і прыёмаў. Перш за ўсё выкарыстоўваецца форма іншасказальнай фантастыкі, якая заснавана на рэалізацыі ў адлюстроўваемым свеце таго ці іншага маўленчага тропа, часцей за ўсё — на гіпербале (багатыры, драконы, вялізныя жывёлы і птушкі) і алегорыі (змеі, прадметы акаляючага свету, нават маці Пустыня выступае як дзейная асоба, увасабляючы ў сабе тую ці іншую алегорыю чалавечых учынкаў, характараў і памкненняў).

[4] Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1893. Т. 2. С. 593.

Фантастычнае і звышнатуральнае ў духоўных вершах аб'ядноўваюцца не проста з рэальным, а з прыземлена-бытавым, звычайным: так, жыццёвыя клопаты пра міласціну і начлег пераважаюць у калікаў перахожых у гутарцы з самім Богам і Іаанам Багасловам.

Разам з жыццепадабенствам і фантастыкай асноўнай уласцівасцю адлюстраванага ў духоўных вершах свету з'яўляецца сюжэтнасць.

У эпічных вуснапаэтычных творах на рэлігійныя тэмы пераважае дынаміка падзей. Кожны персанаж атрымлівае «па справах яго», ідэя суровага і справядлівага суда так ці інакш прысутнічае ў сюжэтнай аснове эпічных і ліра-эпічных твораў і ўчынкі людзей разглядаюцца перш за ўсё з пункту гледжання маральнай ацэнкі. Пры гэтым статычныя элементы ў духоўных вершах — пазасюжэтныя элементы, глыбокія псіхалагічныя матывіроўкі падзей і ўчынкаў і г. д. — практычна адсутнічаюць.

Час і прастора ў духоўных вершах уяўляюць сабой свайго роду ўмоўнасць, ад характару якой залежаць розныя формы прасторава-часавай арганізацыі мастацкага свету.

Прастора ў духоўных вершах — адначасова духоўная і фізічная, іерархічна вертыкальная: Неба (светлы верх) — сонца, зоры, месяц. Супрацьлеглы Царству Нябеснаму — цёмны ніз, пекла. Зямля займае прамежкавае становішча, знаходзячыся пасярэдзіне і ў фізічным, і ў духоўным сэнсе: «пафарбаваная красным сонейкам і Божай міласцю», яна ёсць Сусвет, «белы свет» і сама па сабе нягрэшная, але пакутуе ад грахоў «людзей свету». «Белы свет» («сей свет») у духоўных вершах называецца вольным, бо чалавек, жывучы на зямлі, па сваёй волі выбірае дабро ці зло і адпаведна трапляе ў рай ці пекла, іншымі словамі, на «той свет». «Сей свет» — жыццё часовае, «той свет» суаднесены з вечнасцю — вечнай радасцю ў раі ці вечнай пакутай у пекле.

На зямлі ёсць прастора, якая ў фізічным сэнсе належыць зямлі, а ў духоўным — небу. Гэта горы — Фавар-гара і Сіён-гара і гэта «прыгожая пустыня» — месца, якое мае райскія атрыбуты, месца выратавання, супрацьпастаўленае астатняй зямлі — «злому свету», але ў адрозненне ад раю месца пастаяннай барацьбы са спакусамі, духоўнага подзвігу.

Важнейшай уласцівасцю часу ў духоўных вершах з'яўляецца яго дыскрэтнасць. Фальклорныя творы ўзнаўляюць не ўсю часавую плынь, а толькі мастацка і ацэначна значымыя фрагменты, абазначаючы «пустыя» інтэрвалы фармулёўкамі тыпу

«прайшло шмат гадоў», «праз гады» і г. д. Часавая дыскрэтнасць служыць магутным сродкам дынамізацыі сюжэта. Так, імгненная перамена прасторава-часавых каардынат, натуральная для духоўных вершаў (напрыклад, перанясення царэвіча Іоасафа з царскага палаца ў пустыню ці Аляксея з Рыма «за сіне мора»), робіць непатрэбным апісанне прамежкавай прасторы (шляхоў-дарог). Супрацьпастаўленне прасторавых узораў царскага палаца і пустыні ўвасабляе важную для народнай свядомасці антытэзу «марнага багацця» і «праведнай (аскетычнай) беднасці».

Гістарычнае развіццё прасторава-часавай арганізацыі мастацкага свету духоўных вершаў выяўляе зусім пэўную тэндэнцыю да ўскладнення. У гэтым плане найбольш характэрныя вершы стараверaў, навеяныя канкрэтнымі гістарычнымі падзеямі. Перамяшчэнне часавых пластоў таго, што адлюстроўваецца, ад мінулага да сучаснага і назад назіраецца ў вершы, прысвечаным закрыццю старавернiцкага Лаўрэнцьеўскага манастыра на рацэ Узе Гомельскага пав.[5] Аўтарская думка вымушана пераадольваць прастору ад роднага манастыра да Закаўказзя, турэцкай зямлі, куды адпраўляюцца па волі ўладаў прыхільнікі старой веры. Следам за прадугадваннем будучай адплаты кожнаму («Скоро Судія воздаст обильно, — // Ровен у няво и воин и царь, // Богату и нищу Судія един»[6]) ідуць светлыя ўспаміны:

Жили мы в лузе, при реке Узе,
Но время быстрей сей нашей реки — оно унесло.
Цвела наша обитель более ста лет,
Ныне опустела — уже ея нет.[7]

Пасля чуллівага звароту да птушак, якія адлятаюць на поўдзень («Улетайтя, птицы, за̀ море от нас, // Скажитя за морем, што нас здеся нету, // К нам не прилетайтя будущую весну...»[8]), ідзе горкая канстатацыя несправядлівасці цяперашняга часу і перажыванне расставання:

Где праведный суд? Яво не стало!
Как превратно время ныне настало!
Когда братія прощалась,
Тогда земля слезами наполнялась;
Друг с другом обнимались

[5] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 438—439.
[6] Тамсама. С. 438.
[7] Тамсама. С. 439.
[8] Тамсама.

И о землю порывались;
На обитель умильно взирали,
Горькія слёзы проливали.[9]

Гэты верш, несумненна, пазнейшага паходжання, паколькі ўключае ў сябе элементы літаратурнага ўплыву, па форме набліжаючыся да псалмоў і кантаў. Ён таксама наглядна паказвае, якія шырокія і шматвобразныя лексічныя і стылістычныя магчымасці мастацкай мовы вуснапаэтычных твораў носьбітаў рэлігійнай вобразнасці.

У духоўных вершах выкарыстоўваецца перш за ўсё ўзвышаная лексіка: ёю насычаны фальклорныя творы, у якіх галоўнымі вобразамі з'яўляюцца Хрыстос і Багародзіца, святыя апосталы і велікамучанікі.

Аднак у тых жа творах можа выкарыстоўвацца і зніжаная лексіка: адначасовае выкарыстанне слоў узвышанай і зніжанай лексікі надае духоўнаму вершу ці паэтычнае (зварот Ягорыя Храбрага і Хведара Церына да ворагаў-іншаверцаў), ці драматычнае гучанне (гнеўная прамова Бога і Іаана Багаслова да грэшнікаў).

Выкарыстанне ўзвышанай ці зніжанай лексікі, натуральна, становіцца істотнай часткай моўнай характарыстыкі персанажаў. Варыянты духоўнага верша пра Лазара з'яўляюцца наглядным прыкладам таго, што ў вусны праведнікаў народная свядомасць укладвае галоўным чынам элементы ўзвышанай лексікі, памяншальна-ласкальныя словы і звароты, а ў вусны грэшнікаў і злодзеяў — словы, насычаныя зніжанай лексікай. Доўгія прамовы, якія гавораць дзейныя асобы, адлюстроўваюць адносіны людзей да падзей, якія адбываюцца, а таксама іх пачуцці з пункту гледжання калектыўнага аўтара, а не асобы, якая іх гаворыць.

Натуральным з'яўляецца шырокае выкарыстанне ў духоўных вершах такіх лексічных пластоў, як гістарызмы і архаізмы. Акрамя таго, выкарыстоўваемая царкоўнаславянская лексіка «пераагучана» на народны лад — адсюль шматлікія няправільныя выкарыстанні біблейскіх слоў тыпу «Ірдань (Ердань)-рака», «Восіян-гара» (гара Сіён), «Русалім-град» (Іерусалім), «Суборцэрква» (саборная царква) і г. д.

Актыўнае ўзаемадзеянне беларускіх духоўных вершаў з фальклорам суседніх народаў прывяло да распаўсюджання ў вуснапаэтычных тэкстах русізмаў, украінізмаў і паланізмаў. Найбольш часта сустракаюцца русізмы і гэта абумоўлена тым,

[9] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 439.

што большая частка духоўных вершаў была распаўсюджана на ўсходзе Беларусі — тэрыторыі, якая мяжуе з Расіяй. Украінізмы прадстаўлены ў творах, запісаных на Палессі — на Гомельшчыне і Піншчыне. Паланізмы выкарыстоўваюцца ў творах, якія «прыйшлі» з захаду (напрыклад, пра святую Дароту), а таксама ў пераходных формах ад духоўных вершаў да псалмоў.

У беларускіх духоўных вершах яскрава праяўляецца агульная функцыя ўсіх тропаў — адлюстроўваць у структуры мастацкага вобраза здольнасць чалавека думаць па аналогіі, падкрэсліваючы такім чынам дзівосную цэласнасць акаляючага нас свету як увасаблення Божай задумы. Тропы ствараюць у фальклорным творы так званую іншасказальную вобразнасць, калі вобраз узнікае са збліжэння аднаго прадмета ці з'явы з другім, яўна ці латэнтна падобным да яго. Пры гэтым мастацкі эфект тропаў, як правіла, тым больш моцны, чым далей стаяць адзін з другім аб'екты, якія збліжаюцца. Вось якімі казачнымі эпітэтамі надзяляецца дзіця, што нарадзілася ў царэўны Сафіі, — будучы воін Ягорый Храбры:

Ня простый Ягорья народзився:
По колено ноги ў ясным золоци,
По локоть руцы ў чистым серабри,
Волоса ў яго, як ковын-трава,
Целеса ў яго, як бумажное,
А ўво лбе звезда як жарко сонца.[10]

Ужыванне эпітэтаў і метафар у адносінах да толькі народжанага накіравана на сцвярджэнне ў народнай свядомасці богавыбранасці героя-воіна, героя-пакутніка за веру хрысціянскую.

На прыкладах выкарыстання тых жа эпітэтаў можна прасачыць важнейшую функцыю іншасказальнай вобразнасці ў духоўных вершах: выяўляць сутнасць таго, што адлюстроўваецца, адначасова распазнаваючы яго ісцінны рэлігійны сэнс.

Асноўным эпітэтам Хрыста з'яўляецца «Цар Нябесны» — менавіта ўладаром светлага свету і вярхоўным суддзёй уяўляецца Ісус народу. Такое ўяўленне адпавядае візантыйскаму іканаграфічнаму вобразу Госпада Усядзержца («Пантакратора»), які быў успрыняты Кіеўскай Руссю з часоў прыняцця хрысціянства. Асноўныя эпітэты Дзевы Марыі — «Прачыстая Дзева», «Прасвятая Багародзіца» — падкрэсліваюць цнатлівасць боскага мацярынства. Калі Хрыстос ёсць па духоўных вершах Грозны Судзія, які ўладарыць на Небе, то Багародзіца застаецца на зямлі для суцяшэння людзей. Адказ нябесных сіл

[10] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 311.

на малітву часам успрымаецца персанажамі як Яе заступніцтва перад Госпадам.

Эпітэты спрыяюць адрозненню дзейных асоб па ўзросце (млад — стар), сацыяльнаму палажэнню (багаты — убогі), але іх галоўнай функцыяй з'яўляецца ўказанне на душэўныя якасці людзей: праведны, добры, злы, беззаконны і г. д.

Як відаць з прыведзеных вышэй прыкладаў, іншасказальная вобразнасць характэрная не толькі для кожнага асобнага фальклорнага твора, але яна важная ў агульнай вобразнай сістэме беларускіх духоўных вершаў, у складанні іх мастацкага стылю. Адбываецца пераход тропаў (параўнанняў, паралелізмаў) з моўнага ўзроўню на ўзроўні тэматычнага адлюстравання, персанажнай характарыстыкі, кампазіцыі і нават ідэйна-мастацкага сэнсу духоўных вершаў.

Сінтаксіс і інтанацыя духоўных вершаў у значнай ступені вызначаюцца манерай іх выканання, знаменным спяваннем. Такая мелодыка-інтанацыйная аснова духоўных вершаў дазваляла перадаць урачысты і ўзвышаны лад думак і перажыванняў выканаўцаў фальклорных твораў. Важнейшыя сінтаксічныя фігуры духоўных вершаў — розныя віды паўтораў, антытэза, выклічнік — надаюць фальклорнаму тэксту эстэтычную дасканаласць і ўзмацняюць эмацыянальнае ўздзеянне на слухача.

Лексічны змест і марфалагічная структура моўных формул, акрамя звычайнага намінатыўнага пачатку з абумоўленымі адносінамі да іншых слоў, дадаткова ўключае ў сябе традыцыйны вобразна-мастацкі, а нярэдка і рэлігійны сэнс. Устойлівыя словазлучэнні тыпу назоўнік з пастаянным азначэннем-эпітэтам выяўляюць стабільнасць вобразных характарыстык персанажаў, з'яў і прадметаў: Цар — Нябесны, Багародзіца — Прасвятая, свет — белы, хмары — грозныя, лясы — глухія (драмучыя), горы — крутыя, пяскі — сыпучыя і інш. Моўная стэрэатыпія выяўляе традыцыйнасць як на ўзроўні асобнай разнавіднасці духоўных вершаў, так і жанру ў цэлым; яна неаддзялімая ад гісторыі фарміравання стылістычнага канона фальклорнай творчасці як выяўлення адноснай устойлівасці карціны свету, што існавала ў свядомасці народа.

Спецыфіка моўнай арганізацыі духоўных вершаў як фальклорных твораў складаецца ў тым, што да мовы персанажаў у іх дадаецца мова апавядальніка. Каліка, як усякі вобраз, уяўляе сабой некаторую ўмоўнасць, прыналежнасць да другаснай, мастацкай рэальнасці. Менавіта таму і немагчыма поўнае атаясамліванне калікаў з калектыўным аўтарам вуснапаэтычных

твораў. Аднак безумоўным з'яўляецца тое, што каліка выказвае агульнанародныя думкі і настроі, дае ацэнкі, якія сугучны каштоўнасным арыентацыям сялянскага асяроддзя, нават у тых творах, што прысвечаны спецыфічнаму лёсу жабракоў-бадзягаў. Хаця ў вершах пра ўзнікненне жабрацкай браціі жаданні калікаў жыць на міласціну дысаніруюць з традыцыйнай культурай сацыяльна-працоўных адносін, прадстаўленыя ацэнкі несправядлівасцей, якія творацца ў свеце, з'яўляюцца, па сутнасці, адлюстраваннем настрояў «нізоў» і прымаюць форму сацыяльнага выкрывання. У гэтым сэнс звароту Іаана Багаслова:

Ох, Божа наш, Божа, Царю нябесный,
А збавицелю наш христо-нябесный!
Не даруй нищим горы золотыя:
Не ўладзець им горою золотою.
Понародзютца князи-уладыки,
Понародзютца цари-патріярхи, —
Отбяруць у нищих гору золотую,
А погубюць их души, ўсе й положуць
А на тую мащь — сырую зямельку.
Не ўладзець им горою золотою![11]

За гэтымі горкімі словамі хаваецца думка пра несправядлівасць размеркавання грамадскіх багацяў.

Вобраз калікі — асобы вобраз у структуры духоўных вершаў. Асноўны, а часам і адзіны сродак яго стварэння — уласцівая старцам моўная манера, за якой праглядваецца пэўны характар, спосаб мыслення, светапогляд і г. д. У мове калікаў пераважаюць памяншальна-ласкальныя словы і звароты. У песнях пра ўзнікненне жабрацкай браціі выкарыстоўваюцца і іншыя агульнафальклорныя мастацкія сродкі — эпітэт, сімволіка, метафара, гіпербала, метанімія і іншыя, але ўсе яны, як і звароткі, выкарыстоўваюцца ў строгай адпаведнасці з паэтычным зместам даных творцаў — яны служаць узмацненню, падкрэсліванню самых добрых адносін не толькі калікаў да Цара Нябеснага і Іаана Багаслова, але і вышэйшых сіл да саміх калікаў, іншымі словамі, служаць асноўнай мастацкай задачы адлюстроўваемага — ідэалізацыі.

Апавядальнасць вуснапаэтычных твораў пра ўзнікненне жабрацкай браціі, строга кажучы, не з'яўляецца эпічнай, таму што ў гэтай разнавіднасці духоўных вершаў прадстаўлена толькі сюжэтная сітуацыя: даволі ўмоўная завязка (узнясенне Ісуса

[11] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 382.

Хрыста «ў славе» ў боскую сферу быцця — «на неба»), развіццё дзеяння (зварот калікаў да Хрыста з просьбай пра заступніцтва, шчыры адказ Ісуса і накіраваны да апекуна калікаў у асобе Іаана Багаслова), кульмінацыя (адрасаваная Ісусу просьба Іаана Багаслова не дараваць калікам усялякіх зямных дабротаў), развязка (благаславенне Ісусам бадзяжніцкага жыцця калікаў). Умоўнасць сюжэтнай сітуацыі — па сутнасці, незвычайнай карціны ўзнясення Хрыстова — падпарадкавана мэтавай устаноўцы вершаў пра ўзнікненне жабрацкай брацыі, неабходнасці «пасвяціць» бадзяжную жыццядзейнасць старцаў.

Ужо кароткі аналіз умоўнай сюжэтнай сітуацыі адной з разнавіднасцей старэцкіх песень паказвае, што кампазіцыя духоўных вершаў, іх склад і пэўнае размяшчэнне частак, элементаў і персанажаў фальклорных твораў, заўсёды нясе змястоўную і сэнсавую нагрузку, з'яўляючыся функцыянальнай. Логіка і сэнс кампазіцыйнай будовы духоўных вершаў як мастацкага цэлага вызначаецца рэлігійным ці псеўдарэлігійным сэнсам таго, што адлюстроўваецца.

Асноўнымі кампазіцыйнымі прыёмамі вершавання ў старэцкіх песнях з'яўляюцца паўтор, узмацненне і супрацьпастаўленне.

Нягледзячы на сваю адносную праставатасць як прыёму кампазіцыі, паўтор дазваляе лёгка і натуральна надаць духоўнаму вершу кампазіцыйную стройнасць. Дэталь ці вобраз, якія паўтараюцца часта, становяцца лейтматывамі ўсяго твора, напрыклад згаданае вышэй указанне на цёмныя хмары, якія прыносяць людзям незвычайную кнігу ведаў:

Уставала туца тёмногрозная,
Темногрозная, непроносная.
С тыé туцы, с тыé тёмныя
Выпадала книга голубиная...[12]

Паўтор неабходны для падкрэслівання ісціннага рэлігійнага сэнсу таго, што адлюстроўваецца. Так, дзякуючы неаднаразоваму выкарыстанню гэтага мастацкага прыёму ў «Плачы Адама» слухачамі ярчэй успрымаліся біблейскія праклёны Бога да роду чалавечага пра складанасці здабывання на зямлі «хлеба надзённага»:

Ой сыслав нас Господь
На трудную землю,
Зямельку пыхать,

[12] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 291.

Зямельку пыхать,
И труд принимать,
И хлеба зъедать,
И хлеба зьедати,
И соли скушати![13]

Распаўсюджваючыся на значныя па аб'ёму тэкставыя інтэрвалы, паўтор служыць сцвярджэнню нятленных каштоўнасцей хрысціянства. У апавяданні пра пераадоленне Георгіем Пераможцам заставаў па дарозе Дзям'янішчы такой каштоўнасцю з'яўляецца саборная царква, якая была ўзведзена па волі святога. І на першай, і на другой заставах мэта Георгія — пабудова царквы для вернікаў:

Ёсть жа вы лясы, лясы тёмныя!
Разыйдитеся, разступитеся,
Станьтя вы, лясы, ўсё по старому,
Вы по старому, вы й по прежняму:
Буду вас, лясы, рубиць-полонить,
Буду з вас, лясы, цэрквы строити,
Ўсё соборныя, богомолныя![14]

Практычна тымі ж словамі перадаецца план Георгія пры пераадоленні «крутых гор»:

Ёсть жа вы горы, горы крутыя,
Разыйдитеся, разступитеся,
Станьтя вы, горы, усё по старому,
Вы по старому, вы й по прежняму:
Буду вас, горы, я раскапавать,
Буду на вас, горы, цэрквы строити,
Ўсё соборныя, богмолныя.[15]

Узмацненне выкарыстоўваецца ў тых выпадках, калі простага паўтору недастаткова для стварэння мастацкага эфекту, калі патрабуецца ўзмацніць уражанне шляхам падбору аднародных мастацкіх вобразаў ці дэталей. Класічны прыклад — тыя ж сем застаў, якія неабходна будзе пераадолець Георгію Храбраму: яны размяркоўваюцца па ступені складанасці і іх апісанне па прынцыпу ўзмацнення, нарошчвання экспрэсіі прызвана падрыхтаваць слухача да эмацыянальнага ўспрыняцця лёсаноснай бітвы Георгія з Дзям'янішчам, увасабленнем сіл зла і цемры.

Важнейшы кампазіцыйны прыём у духоўных вершах — супрацьпастаўленне. У гэтых самабытных вуснапаэтычных тво-

---

[13] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 380.
[14] Тамсама. С. 305.
[15] Тамсама.

рах усё пабудавана на антытэзе вобразаў, якія ўвасабляюць сілы дабра і зла. Найбольш выразным мастацкім прыёмам у трэцяй частцы «Галубінай кнігі» з'яўляецца супрацьпастаўленне Праўды і Няпраўды. Антытэза «дабрачыннасць — грэх» характэрна для твораў, звязаных са старазапаветнай і евангельскай тэматыкай. Гэта антытэза ўзмацняе закладзеную ў Старым запавеце ідэю свабоды чалавечай асобы і адпаведна дабравольнасці граху і таму немінучай адказнасці чалавека за яго ўчынкі. Важна адзначыць, што ў беларускім вобразе Адама выяўляюцца перш за ўсё рысы селяніна, які асуджаны на штодзённую цяжкую працу па здабыванню хлеба надзённага.

Даследаванне вобразнага ладу і яго кампазіцыі з пункту гледжання праяў супрацьпастаўлення дазваляе пранікнуць не столькі ў сэнс рацыянальных разважанняў калектыўнага аўтара фальклорных твораў, колькі ў яго эмацыянальны свет, улавіць сілу і вастрыню рэлігійных пачуццяў і настрояў, сілу пагарды да праяў зла і грахоўнасці.

Як паказаў аналіз «Галубінай кнігі», будова вобразнай сістэмы ўносіць адзінства і цэласнасць нават у вельмі розныя па складу творы; кампазіцыя «Галубінай кнігі» заснавана на эфекце цудоўнага з'яўлення незвычайнай кнігі. Вобраз «цуда-кнігі» функцыянальны, прызваны падкрэсліць адзінства касмаганічнага сэнсу Творцы, устанавіць сэнсавую і эмацыянальную сувязь паміж падзеямі на зямлі Беларусі і Іерусаліма: у мінулым і сучасным, у свеце зямным і ў свеце нябесным. Астатнія персанажы «Галубінай кнігі» — нават увасабленні Дабра і Зла — быццам бы другасныя: яны з'яўляюцца пацверджаннем зместу цуда-кнігі ці яе інтэрпрэтатарамі; такім чынам, кампазіцыйнае адзінства вобразнай сістэмы «Галубінай кнігі» з'яўляецца адлюстраваннем касмаганічных уяўленняў пра адзінства свету.

Дастаткова часта беларускія духоўныя вершы будуюцца на нейкім адным вобразе (Хрыстос, Адам, Пятніца). Кампазіцыя твора і ў такіх выпадках зводзіцца да раскрыцця ісціннага і поўнага сэнсу Быцця ў служэнні Цару Нябеснаму, выкананню неабходных рэлігійных абрадаў і прадпісанняў.

У мастацкай сістэме беларускіх духоўных вершаў мы сустракаемся з такой арганізацыяй сістэмы персанажаў, пры якой пытанне пра іх падзел на галоўных, другасных і эпізадычных губляе ўсякі змястоўны сэнс, хаця ў шэрагу фальклорных твораў і захоўваюцца адрозненні паміж асобнымі персанажамі з пункту гледжання сюжэта і аб'ёму тэксту. У кампазіцыі духоўных вершаў другасныя ці эпізадычныя персанажы адрозніваюцца ад галоўных толькі колькасна, а не якасна: па аб'ёму

адлюстравання, але не па ступені рэлігійнай цікавасці да іх. Гэта стварае асаблівую ўстаноўку, асаблівы змястоўны сэнс кампазіцыі — перад намі ўжо не вобразы асобных людзей, а нешта больш шырокае і значнае — вобраз насельніцтва, народа, нацыі і, нарэшце, усяго свету зямнога.

У цэнтры сюжэта валодаюць самастойнымі характарыстыкамі і прама звязаны з усімі ўзроўнямі зместу твора наступныя персанажы, размеркаваныя па асобных разнавіднасцях духоўных вершаў:

інтэрпрэтатары «цуда-кнігі» (часцей за ўсё пад імем Валатамана Валатаманавіча і Давыда Ісеевіча), Праўда і Няпраўда — звычайна ў выглядзе двух зайцаў: белага і шэрага («Галубіная кніга»);

Гасподзь Бог, Адам, Восіп Прыгожы, Багародзіца, Хрыстос, Міхаіл Архангел, самарыцянка, Лазар бедны і Лазар багаты (вершы на старазапаветныя і евангельскія тэмы);

Ягорый Храбры, Мікіта, Барыс і Глеб, Дзмітрый Салунскі (вершы пра святых і велікамучанікаў);

Хведар Церын, Аляксей, чалавек Божы, Алісахвій-царэвіч і Пустыня (вершы пра падзвіжнікаў і праведнікаў);

Пятніца;

калікі, Хрыстос — Цар Нябесны, Іаан Багаслоў (верш пра жабрацкую брацію);

Восіп Прыгожы, Алісахвій-царэвіч, Багародзіца, Хрыстос і Антыхрыст як найбольш распаўсюджаныя персанажы ў вершах стараверцаў і сектантаў-містыкаў.

Другасныя персанажы дапамагаюць раскрыццю вобразаў галоўных герояў ці рэлігійнага зместу. Так, персанажы бацькі і маці Аляксея, яго жонкі Кацярыны, граданачальніка Рыма спрыяюць паказу велічы рэлігійнага подзвігу аскета, чалавека Божага.

Найбольш часта ў творах сустракаюцца такія кампазіцыйныя ўзаемаадносіны, як супрацьпастаўленне двух персанажаў адзін другому (Праўды і Няпраўды, Госпада Бога і Адама, Ягорыя Храбрага і змея (ці царыца Дзям'яніца) і г. д.).

Часам кампазіцыйная групоўка персанажаў здзяйсняецца ў адпаведнасці з тымі тэмамі і праблемамі, якія ўвасабляюць асноўныя персанажы: рэлігійнага служэння Богу, барацьбы са злом, ухілення ад грахоўнага жыцця і г. д. У фальклорных творах у эпічнай манеры паказана, што падзвіжніцтва, святасць і велікамучаніцтва ёсць вырашэнне праблемы пошуку ісціннага сэнсу жыцця і атрымання вечнага шчасця ў лепшым свеце — «на нябёсах».

Калі ўявіць усе духоўныя вершы ў выглядзе ідэйна-мастацкай сістэмы, то можна ўстанавіць агульнае ці падобнае паміж персанажамі з розных сюжэтных ліній асобных разнавіднасцей вуснапаэтычных твораў на рэлігійныя тэмы. Розныя, здавалася б, адасобленыя сюжэтныя лініі звязаны трывалымі кампазіцыйнымі скрэпамі, у прыватнасці ў сферы сістэмы персанажаў на макраўзроўні духоўных вершаў як складанаарганізаванай цэласнасці. З гэтага пункту гледжання ўсе персанажы падзяляюцца на дзве групы: адны жывуць рэлігійным жыццём і ўвасабляюць дарагія народнай свядомасці маральныя пачаткі любові, міласэрнасці і духоўнага самаўдасканалення, жыццё другіх падпарадкавана несапраўдным мэтам і немаральнае ў сваёй аснове, увасабляе глыбока ненавісную ідэю раз'яднання людзей.

Такая кампазіцыя персанажаў выклікана неабходнасцю паставіць і вырашаць складаныя маральна-філасофскія пытанні, паказаць рэлігійныя пошукі герояў і іх увасабленне ў зямным жыцці ў самых розных праявах і аспектах. Кампазіцыя, такім чынам, працуе на раскрыццё праблематыкі.

Кампазіцыйна арганізуецца і своеасаблівая маўленчая тканка духоўных вершаў. Маўленчая манера будуецца як імітацыя вуснай, у значнай ступені размоўнай мовы. Шырока выкарыстоўваюцца ўстойлівыя словазлучэнні тыпу назоўнік з пастаянным азначэннем — эпітэтам. Мова апавядальніка экспрэсіўная — павышаная эмацыянальнасць адрознівае ўчынкі як хрысціян, так і язычнікаў. Кампазіцыя эпічнага аповяду, такім чынам, акрамя таго, што выражае змест, служыць яшчэ і стварэнню эмацыянальнага напружання на працягу ўсяго вуснапаэтычнага твора.

Канфлікт як мастацка значымая супрацьлегласць — адна з тых катэгорый, якія быццам бы пранізваюць усю структуру духоўных вершаў. У абсалютнай большасці выпадкаў калектыўны аўтар не выдумляе канфліктаў, а запазычвае іх з рэлігійнай літаратуры, апокрыфаў, а таксама з самога жыцця. Змястоўны канфлікт увасабляецца, як правіла, у процiборстве персанажаў і ў руху сюжэта.

Больш складаны ў параўнанні з канфліктам паміж асобнымі персанажамі канфлікт-супрацьстаянне героя і ўкладу жыцця, асобы і асяроддзя (сацыяльнага, бытавога, культурнага, рэлігійнага і г. д.). Царэвічу Іоасафу і Аляксею, Божаму чалавеку, супрацьстаяць устойлівыя формы сацыяльнага і рэлігійнага (язычніцкага) жыцця, якія выступаюць у якасці перашкоды для ісцінна духоўных памкненняў і шуканняў.

«Плач Адама» заключае ў сабе канфлікт унутраны, псіхалагічны: першачалавек не толькі не ў ладзе з Богам, але і з самім

сабой, заключаючы ў сабе несумяшчальныя пачаткі грахоўнасці і праведнасці. У некаторых варыянтах «Плача Адама» мы сутыкаемся не з адным, а з двума, так бы мовіць, знешнімі ў адносінах да вобраза канфліктамі: разыходжанне Адама з Творцам дапаўняецца канфліктам паміж Адамам і Евай. Усведамленне першачалавекамі сваёй грахоўнасці, яе наступстваў для будучыні чалавецтва ставіць іх у сапраўды безвыходнае становішча. Будучая смерць падкрэслівае марнасць імкненняў зямных людзей да багацця і славы:

Ой, вот же нам тоды
Не надо ницого:
Ни злата, ни сребра,
Ни драга 'деяньня
Ой толькы ж нам надо
Сыжанёк зямельки
И цатыры доски.[16]

У духоўных вершах мы маем справу з канфліктамі субстанцыяльнымі — фальклорныя творы ў эпічнай і ліра-эпічнай манеры паказваюць нам устойліва канфліктнае быццё, прычым на грэшнай зямлі немагчымы ніякія рэальныя дзеянні, якія могуць вырашыць канфлікт Дабра і Зла, Праўды і Няпраўды.

Аналіз сюжэтных элементаў (стадый развіцця канфлікту — экспазіцыі, завязкі, развіцця дзеяння, кульмінацыі і развязкі) сведчыць пра тое, што тып сюжэта большасці духоўных вершаў з'яўляецца дынамічным. Развіццё дзеяння адбываецца напружана і досыць імкліва, у падзеях сюжэта, як правіла, заключаны асноўны сэнс і цікавасць для слухача, а развязка нясе вялікую змястоўную нагрузку, часам мае характар павучання.

Пазасюжэтныя элементы ў духоўных вершах практычна не прадстаўлены. Існуюць, праўда, устаўныя эпізоды — адносна закончаныя фрагменты дзеяння, якія пераносяць у іншае месца і іншы час, з шэрагам новых персанажаў і г. д. Аднак наяўнасць такіх устаўных эпізодаў — не аўтарская задума, а вынік фальклорнай кантамінацыі. Відаць, зводным з'яўляецца верш пра Ягорыя Храбрага, у першай частцы якога расказваецца пра пакутніцтва, а ў другой — пра розныя подзвігі (як указвалася вышэй, абедзве часткі фальклорнага твора маглі выконвацца асобна).

Кампазіцыя любога духоўнага верша мае такі разлік, каб ад пачатку да канца эмоцыі і пачуцці слухачоў не паслаблялі ся, а ўзмацняліся. У фальклорных творах кампазіцыя часцей за ўсё ўяўляе сабой лінейнае развіццё па ўзрастанню, якое

[16] Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. С. 380.

імкнецца да фіналу, канцоўкі. Менавіта ў ім і знаходзіцца пункт найвышэйшага эмацыянальнага напружання.

Калі ў творы здзейснены паўтор як кампазіцыйны прынцып, то ў месцах паўтору, як правіла, знаходзяцца апорныя пункты. Вышэй ужо прыводзіліся прыклады таго, як дэталі і інтанацыі песні пра Георгія Пераможцу, якія паўтараюцца, утвараюць мастацкае цэлае. Тое ж неабходна сказаць і пра антытэзу: калі на ёй пабудаваны твор (ці яго складаючая частка) як на кампазіцыйным прынцыпе, то моманты найбольш адкрытага праяўлення антытэтычнасці часцей за ўсё бываюць апорнымі пунктамі кампазіцыі. Імі ў духоўных вершах становяцца тыя эпізоды, з якіх яўна відаць, як адбываецца барацьба сіл д'ябла з вышэйшымі, боскімі сіламі.

Тым самым просты і складаны тыпы кампазіцыі становяцца стылёвымі дамінантамі духоўных вершаў, вызначаюць іх мастацкую своеасаблівасць. Функцыя кампазіцыі зводзіцца да аб'яднання частак вуснапаэтычнага твора ў адзінае цэлае, прычым гэта аб'яднанне здзяйсняецца натуральным шляхам, перадаецца з пакалення ў пакаленне ў якасці фальклорнай традыцыі.

Такім чынам, духоўныя вершы займаюць асаблівае месца ў самабытнай вуснапаэтычнай культуры беларускага народа XIX—XX стст. З аднаго боку, духоўныя вершы ўтвараюць вельмі прыкметную, абумоўленую гістарычным развіццём Беларусі частку самабытнай вуснапаэтычнай культуры народа. Яе ментальнаму ўзроўню ўласцівы элементы звычайнай рэлігійнай свядомасці: у духоўных вершах своеасабліва перапляліся хрысціянскія ўяўленні не толькі з сацыяльным вопытам беларускага народа, але і самымі старадаўнімі язычніцкімі паняццямі і меркаваннямі. Менавіта дзякуючы беларускаму сялянству як носьбіту мовы і своеасаблівага светапогляду вуснапаэтычная культура прымае яскрава выяўленую нацыянальную форму.

З другога боку, аналіз узаемадзеяння беларускіх духоўных вершаў з этычнай творчасцю іншых славянскіх народаў, перш за ўсё праваслаўнага веравызнання, указвае на падабенства ментальных установак стваральніка фальклорных твораў і агульнасць іх гістарычных лёсаў. Праваслаўе садзейнічала уніфікацыі форм грамадскага і духоўнага жыцця старажытнарускай народнасці, што пазней абумовіла элементы падабенства вуснапаэтычнай творчасці беларускага, рускага і ўкраінскага народаў. Распаўсюджанне духоўна-маральных прынцыпаў і арыенціраў хрысціянства важна на рубяжы XX—XXI стст. — ва ўмовах рэзкай змены цэнасных арыентацый.

ЗАКЛЮЧЭННЕ

Фальклору кожнага народа ўласцівы гнасеалагічная (пазнавальная) і светапоглядная функцыі: у шматвяковым працэсе вуснапаэтычнай творчасці людзі ў мастацкай манеры ўвасабляюць сфарміраваную народнай свядомасцю культурную карціну свету. Больш за тое, узнаўляемай па фальклорных крыніцах карціне свету ўласціва большая напоўненасць і сацыяльная рэпрэзентатыўнасць, чым «карціне свету», аналізуемай па літаратурных крыніцах — «прадуктам» элітарнай субкультуры глабальнага, пісьмовага тыпу культуры (які ідэнтыфікуецца па спосабу інфармацыйнай самаарганізацыі грамадства). Фальклор як традыцыйная вуснапаэтычная творчасць перш за ўсё асацыіруецца са шматвяковай культурастваральнай дзейнасцю шырокіх сялянскіх мас.

Аснову структурна-сэнсавай канфігурацыі карціны свету, якая выяўляецца ў фальклорных тэкстах, складаюць стэрэатыпныя ўяўленні пра чалавека, прыродны і сацыяльны свет, дамінуючыя ў народнай свядомасці. У наяўнасці элементы тыпалогіі фальклорнай творчасці беларускага народа, «паэтычнага» (ці шырэй — мастацкага) мыслення, якое складваецца пад уздзеяннем аднолькавых светапоглядных, ментальных і эстэтычных установак.

Праведзены аналіз міфалагічных каранёў фальклору дазволіў вылучыць асноўныя структураўтваральныя элементы ментальных установак калектыўнага творцы:

сінкрэтычнасць (дамінуе нерасчлянёная цэласнасць у светаадчуванні, быццё практычна не дыферэнцуецца на функцыянальныя і структурныя сегменты, на аб'ект і знак, які яго азначае, на практычнае дзеянне і сімвалізуючы яго рытуал, адсутнічае ці з'яўляецца вельмі неяскравым уяўленне пра прычынна-выніковую дэтэрмінаванасць падзей і з'яў);

цыклічнасць успрымання часу і дынамічнасць успрымання прасторавага свету (адсутнасць уяўленняў пра лінейны час,

што з'яўляецца асновай для ідэі вечнасці, у якой знаходзіцца свет; перамены ўспрымаюцца як ілюзія і маюць характар непазбежнага цыркулярнага паўтору падзей у жыцці людзей, дзеях багоў і інш.);

універсальнасць існавання чалавека ў свеце (чалавек не вылучае сябе з прыроды, не адносіцца да свету як да аб'екта пазнання і пераўтварэння, а да самога сябе як да суб'екта гэтага пазнання);

арыентацыя на містычныя пачуццёва-вобразныя формы пазнання і ўзаемадзеяння з акаляючым светам і яго працэсамі (адпаведна ісціннасць ведаў (сцвярджэння) даказвалася, па-першае, уключанасцю яе ў сістэму калектыўных уяўленняў, традыцый, звычаяў ці адпаведнасцю ім, па-другое, прытрымліваннем агульнапрынятых рытуалаў і працэдур пры назапашванні гэтых ведаў (праверцы сцвярджэння);

перавага калектыўных інтарэсаў і памкненняў над індывідуальнымі (інтарэсы індывіда ў абшчыне падпарадкаваны інтарэсам калектыву, які вызначаў усе бакі жыццядзейнасці: маральныя нормы, духоўныя прыярытэты, культурныя перавагі, прынцыпы сацыяльнай справядлівасці і ўзаемадапамогі, норму і характар працы).

Названыя структуры не трэба разглядаць як «архаічныя», таму што яны здольныя заставацца ў глыбінях чалавечай псіхікі ў латэнтным стане і праяўляцца ў наступныя культурна-гістарычныя эпохі. Рысы першабытнай ментальнасці могуць, у прыватнасці, актуалізавацца ва ўмовах глыбокіх духоўных крызісаў і сацыяльных узрушэнняў, калі адбываецца свайго роду «размыванне» ментальнасці на ўзроўнях псіхасацыяльных нормаў, якія склаліся гістарычна, і далей пачынаюць дамінаваць ментальныя структуры, звязаныя з містыкай і міфалагізацыяй сацыяльных і прыродных з'яў.

Асноўным прынцыпам мастацкай «арганізацыі» вобразнай канфігурацыі культурнай карціны свету выступае прынцып «жыццепадабенства».

У фальклорных сюжэтах і вобразах атрымлівае фіксацыю ідэя пра боскую першакрыніцу правілаў чалавечых паводзін і непасрэднай абумоўленасці нормаў сацыяльнага ўладкавання больш шырокімі (касмалагічнымі) парадкамі. Вобразная карціна свету аказваецца падзеленай на дзве паловы — свет свяшчэнны (сакральны) і свет звычайны (прафанны). Аналіз твораў абрадавага фальклору паказвае, што пераход мяжы паміж светамі магчымы ў рэлігійных рытуалах і дзеяннях, дзякуючы

якім міфапаэтычная свядомасць пачынае пераадольваць размежаванне сакральнага і прафаннага.

Сацыяльная драма, якая прысутнічае ў прафанным свеце, малюецца як праява высокай касмалагічнай драмы — сутыкнення сусветных сіл, увасобленых у вобразе Дабра і Зла (а таксама ў вытворных вобразах — Праўды і Крыўды, Света і Цемры і г. д.). Абарона Дабра і яго ўвасабленняў лічыцца свяшчэннай і адчувае неабходнасць у падтрымцы з боку вярхоўнай улады. У творах пазаабрадавага фальклору арганічна звязаныя з народнымі рэлігійнымі поглядамі сацыяльна-ўтапічныя ўяўленні грунтуюцца на ідэі ідэальнай сялянскай абшчыны і вобразе мудрага кіраўніка і (ці) змагара (цара, князя, правадыра, ваеннаначальніка, быліннага героя, асілка і інш.) з сіламі зла і цемры. Набыццё духоўнасці звязвалася з самаабмежаваннем і непрактычнасцю: у гонар выканання агульных вышэйшых мэт і ідэалаў людзі былі гатовы прыняць і апраўдаць кожную, нават вельмі суровую паўсядзённасць.

Прадстаўленая ў фальклорных творах вобразная міфапаэтычная карціна свету з'яўлялася дамінуючай інтэгруючай ідэалогіяй на працягу доўгага перыяду сацыяльнай гісторыі нашых продкаў і адначасова — адной з аўтаномных сфер народнай свядомасці, выражанай у сімвалічнай форме. Арыентацыя нашых продкаў на калектывізм, духоўныя каштоўнасці і вышэйшыя ідэалы ўзмацняла архетыпічную зададзенасць вобразнай карціны свету. Замацаваныя ў каляндарна-абрадавым фальклоры веды і меркаванні міфалагічнага («першабытнага») тыпу ўяўляюць сабой рытуалізаваныя дзеянні, што перадаваліся з пакалення ў пакаленне, выкананне якіх у пэўнай паслядоўнасці мела канчатковай мэтай дасягненне станоўчага ці адмоўнага выніку.

Абрадавы фальклор непасрэдна залежаў ад узроўню пазітыўных ведаў і перш за ўсё ад сімптаматыкі і мудрасці — нефармалізаваных інтуітыўных уяўленняў пра будову свету. Усё спецыфічна чалавечае, усё сацыяльнае, асабовае ці духоўнае для стваральнікаў і выканаўцаў абрадавага фальклору ў канчатковым выніку звязана з прыродай, у якой усё мае пачатак, тлумачэнне (інтэрпрэтацыю) і канец.

Калі містыцызм абрадавых песень з часам слабеў і змест іх вар'іраваўся ў сілу вуснай перадачы і дэсакралізацыі саміх абрадаў, то інакш абстаялі справы з замовамі — рытмічна арганізаванымі творамі формульнага тыпу, якім надавалася магічная сіла. Замова як спецыфічны жанр мае свае пэўныя структурныя заканамернасці, сваю сферу ўплыву і прымянення з

дакладна акрэсленымі межамі. Слова і адпаведнае дзеянне непадзельныя ў свядомасці чалавека, удзельніка абраду, аднак слова не можа быць цалкам тоесным дзеянню хаця б у сілу сваёй прыроды як асаблівай знакавай сістэмы. Як указвае Г. А. Барташэвіч, «слова ў самым шырокім і разнастайным сэнсе прысутнічае ў абрадзе, нават калі яно і не арганізавана ў пэўную паэтычную сістэму — песню, прыгавор, заклінанне, праклён, галашэнне, лаянку і г. д.»[1] Акрамя таго, вядома, што адны і тыя ж славесныя формулы, з'яўляючыся фармантамі структуры розных замоў, валодаюць уласцівасцю ўключацца ў шматлікія і нават супрацьлеглыя па сваёй накіраванасці і функцыі абрадавыя дзеянні (напрыклад, у лячэбнай і шкадлівай магіі). Слова не можа быць раўнацэнна дзеянню і, наадварот, у выніку змянення канкрэтных умоў замоўнай працэдуры.

Аснову мастацка-канцэптуальнай сферы духоўных вершаў беларускага народа складае маральна-этычная праблематыка. У гэтых самабытных вуснапаэтычных творах паслядоўна праводзіцца думка пра тое, што чалавек адчувае патрэбу ў боскіх ведах, ісціне, якой ён мог бы служыць, падпарадкаваўшы ёй сваі памкненні і ўчынкі. Гэта ўяўленне карэнным чынам адрозніваецца ад заходняга практыцызму, згодна з якім чалавеку патрэбны такія ісціны, якія служаць яму. Неабходна прызнаць, што ў параўнанні з багаслоўскай літаратурай у духоўных вершах праблемы першаасноў сусвету і яго будовы адыходзяць на другі план — у гэтай сувязі «Галубіную кнігу» можна лічыць выключэннем на агульным фоне песеннай народнай творчасці ўсходніх славян на рэлігійныя тэмы. Замест праблем касмалогіі на першы план у духоўных вершах выходзяць светапоглядныя праблемы ідэалу, сэнсу жыцця і шчасця. Пры гэтым быційнае прызванне чалавека, яго паводзіны і працоўная дзейнасць разглядаюцца з пункту погляду іх накіраванасці на агульны дабрабыт: сям'і, калектыву (абшчыны сялянскай ці рэлігійнай), грамадства ў цэлым.

Адлюстраваная ў вуснапаэтычных творах народная вера адыгрывае ролю важнейшага стымулу да фарміравання пэўнай сістэмы філасофскіх, сацыялагічных, эстэтычных і іншых поглядаў, у якой рэлігія ўспрымаецца не ў сваім артадаксальным статусе, а ў якасці «звычайнай веры»: змест многіх фальклорных тэкстаў з'яўляецца сведчаннем таго, што народ па-свойму інтэрпрэтаваў хрысціянскія догматы. Духоўныя вершы як паэ-

[1] Барташэвіч Г. А. Магічнае слова: вопыт даследавання светапоглядной і мастацкай асновы замоў. Мн., 1990. С. 36.

зія міласэрнасці і надзеі на справядлівасць Божага суда могуць змяшчаць пратэст супраць сацыяльнай несправядлівасці (асабліва ў вуснапаэтычнай творчасці стараабрадцаў).

Разам з тым у духоўнай культуры беларускага народа бытавалі вуснапаэтычныя творы на хрысціянскія тэмы, якія звязаны з заходняй традыцыяй як па стылістычных уласцівасцях, так і па закладзеных у іх ментальных устаноўках. Канты і псалмы з'яўляюцца сведчаннем узмацнення працэсу інтэрнацыяналізацыі духоўнай культуры Беларусі эпохі Адраджэння і Рэфармацыі, таму што нясуць у сабе элементы пазацаркоўнай песеннай культуры, уласцівыя гусіцкім гімнам, лютэранскім і кальвінісцкім харалам. Аднак шырока вядомая ў Цэнтральнай і Заходняй Еўропе вакальна-харавая песня-гімн (кант) набывае на землях Беларусі яскрава выражаныя нацыянальныя рысы дзякуючы бытаванню ў першую чаргу не ў гарадскім, а ў сялянскім асяроддзі і ўздзеянню з боку песеннай народнай творчасці.

Даследчык народнага месяцаслова А. С. Ярмолаў пісаў, што навука, якая пайшла ўжо далёка, павінна «зрабіць усё магчымае, каб узнавіць даўно знішчаную сувязь паміж дакладнымі навуковымі ведамі, з аднаго боку, і непасрэдным народным вопытам, чуйнай назіральнасцю простага сельскага люду — з другога»[2]. Навуковыя адкрыцці XX стагоддзя дзіўным чынам супадаюць з прадстаўленай у каляндарна-абрадавым фальклоры ідэяй аб «сусветным законе» жыцця Сусвету — ідэяй пастаяннага ўзнаўлення традыцыйнай формы ў новым цыкле. Акрамя таго, сучаснай навукай пацвярджаецца канцэпцыя ўсеадзінства, сувязі законаў чалавечай псіхікі (і міфапаэтычнай свядомасцю, што ляжыць у яе аснове) з законамі светабудовы.

Зашыфраваныя ў традыцыйнай вуснапаэтычнай творчасці ўяўленні аб прыродным і сацыяльным свеце — ёсць свайго роду аўтаматызмы думкі, якія дамінавалі ў тоўшчы грамадства: ацэнка грамадства і яго кампанентаў; разуменне ўлады; уладарання і падпарадкавання, інтэрпрэтацыя свабоды; успрыманне прасторы і часу і звязанае з імі ўсведамленне гісторыі; суадносіны натуральнага і сверхнатуральнага, прафаннага і сакральнага і г. д. Духоўная спадчына беларускага народа — лепшыя ўзоры вуснапаэтычных твораў, якія даюць нам яскравае ўяўленне пра каштоўнасць і непаўторнасць жыцця чалавека, яго права на абарону і дзейсны пратэст з пазіцый дабра і справядлівасці, гонару і раўнапраўя, спачування і міласэрнасці.

---

[2] Народный месяцеслов: Пословицы, поговорки, приметы, присловья о временах года и погоде / Сост. и автор вводных текстов Г. Д. Рыженков; Вступ. статья и словарь А. Н. Розова. М., 1991. С. 5.

ЗМЕСТ

Уводзіны *(Марозаў А. У.)* 5

Міфалогія 9

Адметнасці народнай міфалогіі беларусаў *(Ненадавец А. М.)* 10
Стварэнне Сусвету (Зямлі) паводле беларускай міфалогіі *(Ненадавец А. М.)* 13
Шанаванне дрэваў старажытнымі беларусамі *(Ненадавец А. М.)* 49
Міфалагічныя ўяўленні славян аб воднай стыхіі *(Ненадавец А. М.)* 120
Вышэйшыя боствы беларускай міфалогіі *(Ненадавец А. М.)* 183
Ніжэйшая міфалогія беларусаў *(Ненадавец А. М.)* 225

Замовы 319

Замовы ў працах беларускіх нарадазнаўцаў *(Салавей Л. М.)* 320
Замовы: агульная характарыстыка жанру *(Салавей Л. М.)* 338

Духоўныя вершы 381

Беларускія духоўныя вершы: крыніцы вывучэння, геаграфічнае распаўсюджанне, асаблівасці выканання, сюжэтна-вобразная разнастайнасць *(Марозаў А. У)* 382
Ідэйна-мастацкія дамінанты беларускіх духоўных вершаў *(Марозаў А. У.)* 425
Сувязь духоўных вершаў з кантамі і псалмамі *(Марозаў А. У.)* 441
Стылістычныя асаблівасці беларускіх духоўных вершаў *(Івахненка Т. А.)* 449

Заключэнне *(Марозаў А. У.)* 466

Навуковае выданне

БЕЛАРУСКІ ФАЛЬКЛОР

ЖАНРЫ, ВІДЫ, ПАЭТЫКА

Кніга пятая

Ненадавец Аляксей Міхайлавіч
Марозаў Аляксандр Уладзіміравіч
Салавей Лія Мацвееўна
Івахненка Таццяна Анатольеўна

МІФАЛОГІЯ ДУХОЎНЫЯ ВЕРШЫ

Рэдактар *І. Л. Дзмітрыенка*
Мастак *Г. М. Шэўчыкава*
Мастацкі рэдактар *В. А. Жахавец*
Тэхнічны рэдактар *Т. В. Лецьен*
Камп'ютэрная вёрстка *Л. І. Кудзеркa*

Падпісана ў друк 15.07.2003 г. Фармат $60\times90^1/_{16}$. Папера афсетная. Гарнітура Таймс. Афсетны друк. Ум. друк. арк. 29,5. Ум. фарб.-адб. 29,5. Ул.-выд. арк. 28,4. Тыраж 800 экз. Заказ 46.

Рэспубліканскае унітарнае прадпрыемства «Выдавецтва «Беларуская навука»». ЛВ № 13 ад 31.12.2002 г. 220141. Мінск, Старабарысаўскі тракт, 40.

Рэспубліканскае унітарнае паліграфічнае прадпрыемства «Баранавіцкая ўзбуйненая друкарня». ЛП № 122 ад 30.12.2002 г. 225320. Баранавічы, Савецкая, 80.

ISBN 985-08-0532-3

9 789850 805324

МІФАЛОГІЯ
ДУХОЎНЫЯ ВЕРШЫ