

ЦЭНТР ДАСЛЕДАВАННЯЎ БЕЛАРУСКАЙ КУЛЬТУРЫ, МОВЫ І ЛІТАРАТУРЫ
НАН БЕЛАРУСІ

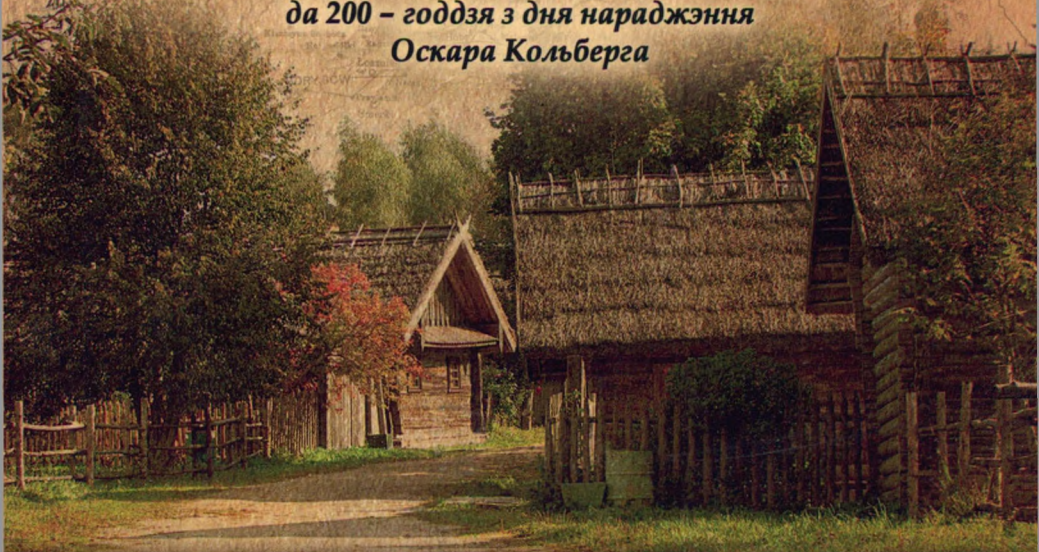
МУЗЕЙ БЕЛАРУСКАГА ПАЛЕССЯ (г. ПІНСК)

МАРШАЛКОЎСКАЯ ўПРАВА ПАДЛЯШСКАГА ВАЯВОДСТВА (ПОЛЬШЧА)

ПОЛЬСЬКІ ІНСТЫТУТ У МІНСКУ

АСОБА ЗЫРАЛЬНІКА Ў ЗАХАВАННІ НЕМАТЭРЫЯЛЬнай КУЛЬТУРНАЙ СПАДЧЫНЫ

да 200 - годдзя з дня нараджэння
Оскара Кольберга



Цэнтр даследаванняў беларускай культуры,
мовы і літаратуры НАН Беларусі
Музей Беларускага Палесся (г. Пінск)
Маршалкоўская ўправа Падляшскага ваяводства (Польшча)
Польскі Інстытут у Мінску

**АСОБА ЗЫРАЛЬНІКА
Ў ЗАХАВАННІ
НЕМАТЭРЫЯЛЬнай
КУЛЬТУРНАЙ СПАДЧЫНЫ**

Да 200-годдзя з дня нараджэння Оскара Кольберга

Матэрыялы Міжнароднага навуковага круглага стала
(25–26 чэрвеня 2014 года, Мінск – Пінск)

Мінск
Выдавец Віктар Хурсік
2015

УДК 39+001.83(100)(476:438)(063)(042.3)=161.3

ББК 63.5(4 Bei)

A90

Укладальнікі:

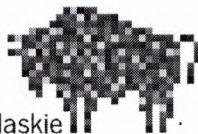
Дар'я Алексенка і Юры Пацюпа

A90 **Асоба** збіральніка ў захаванні нематэрыяльнай культурнай спадчыны : Да 200-годдзя з дня нараджэння О. Кольберга : матэр. Міжнар. кругл. стала; 25–26 чэрв. 2014 г., Мінск – Пінск / укл. Дар'я Алексенка і Юры Пацюпа ; Цэнтр даследаванняў бел. культуры мовы і літаратуры НАН Беларусі, Музей Бел. Палесся (г. Пінск), Маршалкоўская Управа Падляшскага ваяв. (Польшча), Польскі Інст. у Мінску. – Мінск : Выд. В. Хурсік, 2015. – 158 с. ; іл.

ISBN 978-985-7025-51-0

У зборніку публікуюцца даклады ўдзельнікаў Міжнароднага круглага стала, прысвечанага 200-годдзю з дня нараджэння Оскара Кольберга, «Асоба збіральніка ў захаванні нематэрыяльнай культурнай спадчыны», які адбыўся 25–26 чэрвеня 2014 года ў Мінску і Пінску. У дакладах разглядаюцца актуальныя праблемы фалькларыстыкі, этнаграфіі, этнамузыкалогіі і іншых праблем народнага ведавання, роля асобы ў развязанні гэтых праблем.

Кніга адрасуецца спецыялістам і ўсім, хто цікавіцца народнай культурай.



Podlaskie

Zrealizowano przy wsparciu finansowym Instytutu Polskiego w Mińsku
oraz Urzędu Marszałkowskiego Województwa Podlaskiego

Надрукавана пры фінансавай падтрымцы Польскага Інстытута
ў Мінску і Маршалкоўскай Управы Падляшскага ваяводства (Польшча)

ISBN 978-985-7025-51-0



9 789857 025510 >

© Польскі Інстытут у Мінску, 2015
© Віктар Хурсік, афармленне, 2015

**Вітальнае слова дырэктара Цэнтра даследаванняў
беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі
акадэміка Аляксандра Іванавіча Лакоткі**

*Шаноўныя госці і ўдзельнікі Міжнароднага навуковага
круглага стала!*

Ад імя Цэнтра даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі дазвольце сардэчна вітаць усіх удзельнікаў Міжнароднага навуковага круглага стала, прысвечанага 200-годдзю з дня нараджэння польскага збіральніка і даследчыка народнай культуры Оскара Кольберга.

Правадзенне гэтага мерапрыемства вельмі сімвалічна. Яно адбы-ваецца ў рэчышчы дзвюх аднолькава важных як для Беларусі, так і для Польшчы падзей, якія накіраваны на ахову культурнай спадчыны славянскіх народаў.

Як вядома, у 2014 годзе Беларусь адзначае 60-годдзе членства ў арганізацыі ЮНЕСКА. З 20 красавіка 2006 года для Рэспублікі Беларусь уступіла ў сілу падпісаная нашай дзяржавай Канвенцыя ЮНЕСКА аб ахове нематэрыяльнай культурнай спадчыны, ратыфікаваная 79 краінамі. Асноўная мэта канвенцыі – звярнуць увагу грамадскасці і дзяржаў на тое, што духоўная спадчына народа знікае ў выніку глабалізацыі і мае патрэбу ў тэрміновай ахове. Быў створаны міжуродавы камітэт па ахове нематэрыяльнай культурнай спадчыны, у склад якога ўвайшла і наша краіна. Ахова нематэрыяльнай культурнай спадчыны ўяўляе цікавасць для ўсяго чалавецтва – такое асноватворнае палажэнне Міжнароднай канвенцыі аб ахове нематэрыяльнай культурнай спадчыны, прынятай Генеральнай канферэнцыяй Арганізацыі Аб'яднаных Нацый па пытаннях адукацыі, навукі і культуры ў кастрычніку 2003 года.

У XXI стагоддзі ахова нематэрыяльнай культурнай спадчыны стала прыярытэтам дзяржаўнай палітыкі Рэспублікі Беларусь. Цікавасць да культурнай спадчыны з найбольшай сілай праяўляецца ў пераломныя гістарычныя эпохі, калі грамадства імкнецца асэнсаваць мінулае і зазірнуць у будучае. Вывучэнне народнай спадчыны, вяртанне незаслужана забытых і выкрасленых з гісторыі культуры імёнаў, публікацыя раней невядомых чытачу твораў літаратуры, шырокая дэманстрацыя твораў мастацтва з фондаў музеяў і прыватных калекцый – гэта важны крок да ўспрыняцця, асэнсавання і нават перасэнсавання духоўнага вопыту нашых продкаў, лепшых традыцый і ўзораў культуры.

У Польшчы 2014 год указам польскага Сейма аб'яўлены годам Оскара Кольберга. У супрацоўніцтве з Інстытутам Кольберга, Польскім Інстытутам у Мінску, Форумам традыцыйнай музыкі, Польскім этнаграфічным таварыствам, Польскім радыё, Нацыянальным інстытутам Фрэдэрыка Шапэна, Музеем Радомскай вёскі, Музеем Беларускага Палесся ў г. Пінску і іншых арганізацый запланавана вялікая колькасць мерапрыемстваў, прысвечаных гэтай нагодзе. Сярод іх – публікацыя прац, запуск інтэрнет-парталу па этнаграфіі, рэстаўрацыя помніка Кольберга ў Кракаве, правядзенне выстаў, канферэнцый і г. д. Галоўная задача гэтых мерапрыемстваў – адраджэнне, захаванне і папулярызацыя аб'ектаў духоўнай спадчыны, уласцівай той або іншай лакальнай традыцыі. Ад паспяховай дзейнасці па вырашэнні гэтай задачы ў многім залежыць магчымасць забеспячэння сувязі мінулага з цяперашнім і будучым у развіцці грамадства, разумення таго, што адбываецца ў цяперашні час і прадбачання будучага.

Сур'ёзная ўвага да праблем захавання нематэрыяльнай культурнай спадчыны сёння невыпадковая. Міжнароднай супольнасцю прызнана, што многія ўзоры духоўнай спадчыны сёння знаходзяцца на мяжы знікнення. Мы ўвесь час назіраем, як зыходзяць з жывога бытавання многія вусныя, музычныя і танцавальныя традыцыі. Сёння аб небаспецы глабалізацыі гавораць ва ўсім свеце. Нават у нашай краіне, дзе, здавалася бы, захаваліся багачэйшыя ўнікальныя традыцыі, ёсць месца для трывогі. У час імклівых глабалізацыйных працэсаў, калі нівеліруюцца каштоўнасці арыенціры культурнай разнастайнасці і самаідэнтыфікацыі народаў, захаванне нематэрыяльнай культурнай спадчыны набывае эканамічнае, культурнае і палітычнае значэнне. Нематэрыяльная культурная спадчына – гэта тое, што забяспечвае духоўны стрыжань чалавечай супольнасці, аснову ўзаемаадносінаў нацый і дзяржаў.

Адной з праяў нематэрыяльнай культуры з'яўляецца фальклор, які выражае самабытнасць розных сацыяльных, рэлігійных і этнічных супольнасцей Беларусі. Глыбокае і ўсебаковае вывучэнне фальклору дае магчымасці для даследавання вытокаў нацыянальнай самасвядомасці, што дапамагае больш аб'ектыўна ацаніць сваю гісторыю і правільна арыентавацца ў сучасных этнічных працэсах. Таму вялікая ўвага павінна ўдзяляцца дакументаванню фальклору з тым, каб даць магчымасць даследчыкам і носьбітам традыцый у далейшым карыстацца фактычным матэрыялам і ўводзіць яго ў навуковы і культурны зварот.

Першыя спробы збірання, сістэматызацыі і навуковага асэнсавання фальклорна-этнаграфічнага матэрыялу былі зроблены яшчэ ў XIX ст. У гэты перыяд збіральніцкая дзейнасць дасягнула найбольшага размаху.

Збіранне беларускіх народных твораў было састаўной часткай вялікай нястомнай працы, якую вялі вучоныя Беларусі, Расіі, Польшчы, Літвы і інш. Оскар Кольберг увайшоў у гісторыю фалькларыстыкі як выдатны збіральнік народна-паэтычных скарбаў, удумлівы даследчык вуснай паэзіі, народных звычаяў і абрадаў, складальнік змястоўных зборнікаў фальклорна-этнаграфічных матэрыялаў. Можна з упэўненасцю сцвярджаць, што па аб'ёме сабранага матэрыялу ў галіне народнай культуры побач з Оскарам Кольбергам няма роўных. Фалькларыстычныя і этнаграфічныя набыткі гэтага нястомнага збіральніка і даследчыка, выданне якіх яшчэ да канца не закончанае, размеркаваны на 80 важкіх тамоў. Апантанасць любімай справай, надзвычайная працаздольнасць, феноменальная памяць, тонкі музычны слых – усё гэта дазволіла Оскару Кольбергу выканаць тое, што было б пад сілу цэламу калектыву спецыялістаў. Калі падсумоўваць вынікі ўсяго сабранага ім матэрыялу, то трэба звярнуцца да лічбаў, якія красамоўна сведчаць пра навуковы подзвіг даследчыка. Адзін з яго збораў «Народ» налічвае каля 25 000 польскіх і славянскіх песень і танцаў з мелодыямі, каля дзвюх тысяч казак і іншых народных апавяданняў, каля 18 000 тысяч прыказак, прымавак і загадак, багацейшы матэрыял па народнай міфалогіі і дэманалогіі, па народнай медыцыне палякаў і іх суседзяў, у тым ліку і беларусаў Палесся. Сённяшняя навуковая падзея, якая сабрала навукоўцаў з Беларусі і Польшчы, яшчэ раз пацвердзіла, што вельмі багаты матэрыял Оскара Кольберга, яго этнаграфічныя і фальклорныя напрацоўкі, накіраваныя на вывучэнне штодзённага жыцця народа, і ў наш час не страцілі сваёй навуковай актуальнасці і па-ранейшаму з'яўляюцца крыніцай для новых даследаванняў.

Мы вельмі спадзяемся, што сённяшняе мерапрыемства будзе спрыяць пашырэнню і ўмацаванню навуковых, культурных і асабістых кантактаў навукоўцаў з нашых краін. Гэты вопыт узаемадзеяння паміж навуковымі і культурнымі ўстановамі Беларусі і Польшчы, у прыватнасці, Акадэміяй навук Беларусі, Польскім Інстытутам у Мінску, Музеям Беларускага Палесся ў г. Пінску, павінен пераўтварыцца ў далейшае цеснае і плённае супрацоўніцтва і садзейнічаць захаванню нематэрыяльнай культурнай спадчыны для развіцця беларускай дзяржаўнасці і нацыянальнай ідэнтычнасці. Сённяшняе навуковае дыскусія ў далейшым стане сур'ёзнай платформай вызначэння вектараў развіцця культурнай палітыкі нашай краіны ў дадзеным кірунку. Жадаю ўдзельнікам Міжнароднага навуковага круглага стала паспяховай работы, значных дасягненняў і канструктыўных прапаноў!

Настасся Някрасава (Варшава)

«БЕЛАРУСКІЯ» РУКАПІСНЫЯ ПАПКІ ОСКАРА КОЛЬБЕРГА

У другой палове XVIII ст. як вынік нацыянальна-вызваленчага руху славянскіх народаў у гуманітарных навуках узнікае новы кірунак – славяназнаўства. Паваротным момантам у поглядах заходнеўрапейскай навукі на ролю і значэнне славян стала праца Іагана Готфрыда Гердэра «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit» (1784–1791). У раздзеле *Slavische Völker* нямецкі філосаф звяртае ўвагу на вартасць айчыннай традыцыйнай культуры славян. Пад уздзеяннем той ідэі шмат вучоных пачало даследаваць народную культуру, убачыўшы ў ёй крыніцу праўды і тоеснасці. Генрык Оскар Кольберг – слаўны польскі этнограф, на ўзор многіх сваіх папярэднікаў, між іншым, Зарыяна Далэнгі-Хадакоўскага (Адама Чарноцкага), вырашыў «паказаць характар славянскай музыкі», улічваючы ў сваіх даследаваннях, акрамя польскай традыцыі, таксама культуру беларускага, украінскага, чэшскага, славацкага, а нават венгерскага і літоўскага народаў.

У тэрытарыяльным значэнні Оскар Кольберг разумеў Беларусь як тры паўночна-ўсходнія ваяводстваў – Полацкае, Віцебскае і Мсціслаўскае. Уласна Літваю называліся іншыя ваяводстваў ВКЛ – Віленскае, Троцкае, Мінскае, Наваградскае і Брэсцкае [13, с. V].

Кольберг меў шмат папярэднікаў, якія даследавалі Беларусь [11, с. 93–122]. На падставе той інфармацыі, што існавала, а таксама асабістых запісаў, ён планаваў прысвяціць беларускаму фальклору аж тры тамы сваёй серыі «Народ. Яго звычаі, лад жыцця, мова, паданні, прыказкі, абрады, забавы, забавы, песні, музыка і танцы»¹. Да выдання сабраныя даследчыкам матэрыялы дайшлі толькі амаль праз 80 гадоў пасля ягонай смерці. Падставаю і крыніцаю афіцыйнага выдання 52 тома «Białoruś – Polesie» (1968 г.) былі рукапісы Оскара Кольберга. Асноўную частку тома складаюць матэрыялы, сабраныя ў дзвюх рукапісных «беларускіх» папках: папка 28 *Polesie* і папка 29 *Białoruś. Grodno*. Невялікая колькасць матэрыялаў з тэрыторыі Беларусі, якія ўвайшлі ў том, захоўваецца таксама ў дзвюх папках вальнскіх: 3206 і

¹Арыг. „*Lud. Jego zwyczaj, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusta, zabawy, pieśni, muzyka i tańce*”.

3207, у папцы 2183 *Miscellanea* і некалькі запісаў у папках: 1, 4, 13, 20, 25, 31, 33, 35, 36, 39 і 47.

Дзякуючы прыхільнасці дырэкцыі Інстытута Оскара Кольберга ў Познані, мне давялося прагледзець зыходныя матэрыялы, на падставе якіх быў складзены беларускі том. Папку 28 сам Кольберг пазначыў, прыклеіўшы паперку з подпісам *Polesie*. Польскае Народнаўчае Таварыства ў Вроцлаве, упарадкаўваючы ягоную спадчыну ў 1968–1998 гг., усе папкі яшчэ раз прагледзела, у выніку чаго і папка 28, і папка 29 былі адзначаны дзвюма наклейкамі. У папцы знаходзяцца 4 падпапкі з парадкавымі нумарамі 1290, 1290а, 1290b, 1291. Папка 29 пачаткова была падпісаная як *Miscellanea*, а потым азначэнне было перакрэслена і падпісана як *Bialorus* і *Grodno*. Паўторны надпіс *Bialorus* хутчэй за ўсё быў даданы пазней яшчэ раз. Гэтая папка складаецца з 6 падпапак з парадкавымі нумарамі 1292, 1293, 1294, 1295, 1296, 1297.

Усе «беларускія» рукапісы Кольберга можна падзяліць на дзве вялікія групы²:

1. Вытрымкі і тлумачэнні раней апублікаваных прац іншых аўтараў;

2. Уласныя запісы Кольберга (палявыя запіскі і аўтографы ягоных прац) і матэрыялы, сабраныя пры дапамозе карэспандэнтаў.

Першая група складае непараўнальна большую частку ўсіх беларускіх матэрыялаў, якія Кольберг прызначыў для выдання. На падставе існуючых публікацый (прац, надрукаваных артыкулаў, карэспандэнцыі) на тэму Беларусі і яе этнічных тэрыторый даследчык скамплектаваў разнастайныя інфармацыі, часта дапаўняючы іх уласнымі каментарыямі. Падставай з’яўляюцца працы Рамуальда Зянькевіча, Паўла Баброўскага, Лукаша Галэмбёўскага ды шмат іншых аўтараў.

Другая група матэрыялаў, хоць значна меншая па колькасці, мае адмысловае значэнне для ацэнкі даробку Кольберга ў пашырэнні ведаў на тэму традыцыйнай культуры Беларусі ў XIX ст. Ягоныя асабістыя запісы, захаваныя ў чарнавіках і чыставіках, сведчаць пра непасрэдны кантакт з выканаўцамі, а аркушы, запісаныя чужой рукою, відаць, былі перададзены карэспандэнтамі ў калекцыю даследчыка.

На падставе матэрыялаў беларускага тома Кольберга з маіх вылічэнняў вынікае, што каля 72 % усіх матэрыялаў належыць іншым аўтарам. І толькі каля 28 % апублікаваных матэрыялаў з’яўляецца здабыткам самога польскага этнографа. Інакш выглядаюць прапорцыі ў стасунку да песеннага матэрыялу: 66 % тэкстаў песень Кольберг перапісаў з прац іншых даследчыкаў, адпаведна 34 % паходзіць з

² Іншы падзел рукапісаў Кольберга прадстаўляе Станіслаў Касперчак [7, с. XXV–XXVI].

ягоных палявых запісак, рукапісаў, перададзеных карэспандэнтамі, а таксама з апублікаваных ім раней артыкулаў «Zwyczaże i obrzędy...» [10, с. 208–245] і «Baśni z Polesia» [6, с. 200–207]. Беспрэцэдэнтнай справай на той час з’яўляецца колькасць занатаваных напеваў: 105 мелодый, з чаго 94 % музычных транскрыпцый з’явілася дзякуючы Кольбергу³. Таму можна сказаць, што Кольберг быў унікальным у гэтым сэнсе фалькларыстам і ўнёс значны ўклад сваімі музычнымі транскрыпцыямі ў пазнанне музычнай культуры беларускай вёскі XIX стагоддзя.

У чыставіках Кольберга відаць вельмі акуратны, упарадкаваны почырк як пры запісе тэксту так і мелодый. Ён натаваў мелодыі, не раздзяляючы распеваў, і без сілабізацыі словаў. Валодаючы кампазітарскім талентам, ён свабодна занатоўваў на нотным стане мелодыі і рытмы. Аднак кожны, хто сутыкнуўся з палявымі працамі, ведае, як часам цяжка запісаць мелодыю без дыктафону. Кольберг пісаў: «Адносна спосабаў збірання і набыцця тых песень, скажу толькі, што я нямала меў з гэтым праблемаў, і нават непрыемнасцяў. Цяжкасці тыя крыліся ў недаверы нашых людзей, нежаданні даручэння сваіх песень чужому чалавеку (так называе кожнага ў паліто альбо ў сурдуце), у іх нецярплівасці паўтарэння некалькі разоў аднаго і таго ж звароту і г.д.» [8, с. XX]. Мы з тых транскрыпцый не даведаемся, ці заўсёды спявала яму адна асоба, ці гурт, бо тая аднагалосная мелодыя (пры чым толькі першага звароту) дае ўказанне, на якую ноту трэба спяваць пэўную песню. У часы Кольберга звычайнай практыкай было дадаванне да пачутай вясковай песні акампанемента. Нават свае першыя зборы народных песень ён выдаў у суправаджэнні фартэпіяна. Неўзабаве даследчык змяніў канцэпцыю для больш дакладнага натавання і пачаў натаваць і выдаваць больш дакладныя мелодыі і тэксты, а таксама іх варыянты. Такі паварот стаўлення Кольберга заўважальны таксама ў «дэмантаванні» народных мелодый з аўтарскім акампанементам у працах ягоных папярэднікаў. Так, напрыклад, на карце 10а знаходзяцца дзве беларускія песні – купальская і русальная. Даследчык літаральна «выцягнуў» верхні меладыійны голас з твору на фартэпіяна, апублікаванага ў зборніку Лукаша Галэмбёўскага [5, с. 333], адзначаючы на тым самым аркушы крыніцу тых песень.

Збіраючы матэрыял да планаваных рэгіянальных манаграфій, Кольберг супрацоўнічаў з рознымі людзьмі, якія перадавалі, альбо дасылалі яму песні і інфармацыі пра народныя звычаі. Прыкладам такога супрацоўніцтва з’яўляецца карта 107, запісаная невядомым

³ М. Федароўскі апублікаваў 1413 транскрыпцый, у свой час П. Шэйн апублікаваў 30 мелодый, Е. Раманаў – 53, З. Радчанка – 210 [2, с. 46].

аўтарам⁴. Натацыя дзвюх песень, якія на ёй знаходзяцца, выдае чужую руку. Па-першае, запіс гэты размашысты і нежаномны, а нататкі аўтара «Народу...» як у чыставіках, так і ў чарнавіках вельмі кампактныя, сканцэнтраваныя. Другой падказкай з'яўляюцца лічбы памеру пры нотным ключы, якія, у адрозненне ад кольбергаўскіх лічбаў, запісаных адна пад адной, падзелены дыяганальнай лініяй. Нарэшце, узровень дэталізацыі транскрыпцыі перавышае ўзровень дакладнасці кольбергаўскіх транскрыпцый [3, с. 54–61; 4, с. 99–107].

Звесткі пра інфарматараў і карэспандэнтаў Кольберга ў выпадку беларускіх матэрыялаў з'яўляюцца вельмі мізэрнымі. Даследчык, згодна з практыкай сваіх часоў, не збіраў інфармацыі пра сваіх суразмоўцаў. Аднак некаторыя звесткі можна выявіць менавіта на падставе запісак у рукапісах. Пазначыў ён трох інфарматараў, якія маглі быць таксама і выканаўцамі тых песень: «pani Jenike», «Anczyc» і «Piotrowska z Rozalówki».

У папцы 29 *Białoruś. Grodno* ў падпапцы 1295 на картцы, пазначанай 5 і 5а, дзе знаходзяцца тры песні з мелодыямі (трэцяя мелодыя пазначана «Od Wilna»), а на адвароце знаходзіцца яшчэ адна песня, Кольберг зрабіў нататку «pani Jenike». Хутчэй за ўсё пані Енікэ паходзіла з сям'і варшаўскіх выдаўцоў. З энцыклапедыі «Польская літаратура» [12, с. 398] можна даведацца, што Людвік Енікэ (нар. у 1818 г. і пам. 2 V 1903 г. у Варшаве) быў актыўным грамадска-культурным дзеячам і займаўся публіцыстычнай дзейнасцю. Ягоны сын Эміль быў піяністам. Аднак невядома, як пані Енікэ была звязаная з гэтай сям'ёй і з самім Кольбергам.

У той самай папцы на картцы 9а, над мелодыяй песні знаходзіцца подпіс «Anczyc». Аркуш з арыгінальнай пячаткай друкарні Анчыца сведчыць пра фірмовы знак менавіта з тае друкарні. Зноў жа, у Энцыклапедычным дапаможніку [12, с. 14] знойдем інфармацыю пра Ёладзіслава Людвіга Анчыца, псеўд. Казімір Гуральчык (нар. 12.XII.1823 г. у Вільні – пам. 28.VII.1883 г. у Кракаве), які ў 1875 годзе купіў невялікую друкарню ў Кракаве. Анчыц ператварыў яе ў сур'ёзнае прадпрыемства, вядомае высокім узроўнем друку. Паколькі ўладальнік друкарні быў актыўна дзейным пісьменнікам і цікавіўся фальклорам, відаць, яго выдаваў. Магчыма, што Анчыц быў у Беларусі і пачуў там тую песню, альбо меў кагосьці з тых зямель сярод сваіх службоўцаў.

Ад наступнай інфарматаркі – спадарыні Пятроўскай з Разалёўкі (Piotrowska z Rozalówki) паходзіць найболей, сярод усіх трох адзначаных інфарматараў, беларускіх песень – аж 18. Аднак інфармацыі наконт яе самой вельмі мала. Адзінае, што ўдалося польскім даследчыкам

⁴ Пачаткова аркуш знаходзіўся ў *Вальнскай* папцы (3206), на сённяшні дзень знаходзіцца ў папцы 29 *Białoruś. Grodno*.

дагэтуль устанавіць – гэта факт, што была яна ўладальніцай маёнтка ў мясцовасці Разаліеўка (сёння: Белацаркоўскі раён Кіеўскай вобласці, Украіна). Пэўна не даведаемся ўжо, ад каго шляхцянка навучылася беларускім песням, і як часта яна мела кантакт з польскім этнографам. Такім чынам, усе інфарматыры Кольберга, і вядомыя па прозвішчу, і невядомыя, маглі быць носьбітамі традыцый, альбо быць толькі пасрэдкамі ў пераказе той інфармацыі.

Апошняя справа, якую б я хацела зазначыць у дадзеным артыкуле – гэта справа «таямнічага сшытка», які – як кажа магістр Агата Скруква, рэдактар DWOK⁵ і шматгадовы супрацоўнік Інстытута імя Оскара Кольберга ў Познані – да сённяшняга часу застаецца адной з самых цікавых загадак, якую пакінуў пасля сябе Оскар Кольберг. А менавіта ў папцы 1296 знаходзіцца сшытак з запісамі народных мелодый і тэкстаў. Гэта адзіны сшытак, захаваны з усёй спадчыны польскага этнографа. Кольберг заўсёды рабіў нататкі на асобных аркушах паперы рознага фармату. Асобныя карткі даюць вялікую свабоду нагавання інфармацыі, а пазней – камплектавання матэрыялаў для наступнага яе размяшчэння ў адпаведных папках і ўрэшце перадачы іх у выдавецтва. У сшытку значна цяжэй дапаўняць сабраны матэрыял новымі дадзенымі ў сувязі з адсутнасцю магчымасці іх «ператасоўкі», бо парадак картак застаецца нязменны. Цалкам магчыма, што гэта была адна з першых форм, якую Кольберг застасавалі для патрэб сваёй збіральніцкай дзейнасці, і, пераканаўшыся ў нязручнасці такой формы правядзення запісаў, назаўсёды яе пакінуў.

Увесь сшытак налічвае дзесяць пранумараваных двухбаковых старонак. Першыя чатыры двухбаковыя старонкі і адзін бок пятай змяшчаюць мелодыі, часткова з падпісанымі пачаткамі песень, а таксама тэксты песень і пазнакі момантаў выканання гэтых мелодый. Астатнія пяць двухбаковых і адна аднабаковая старонкі засталіся пустыя, з якіх на шостаі толькі яшчэ быў накрэслены нотны стан. Усе запісы зроблены рукою Кольберга. «Хуткі» характар пісання, а таксама шматлікія папраўкі мелодый сведчаць пра «палявы» характар гэтых нататак. Сярод зазначаных на кожнай старонцы мясцовасцяў знаходзяцца таксама беларускія пункты. Так, на трэцяй старонцы вясельныя мелодыі (дзесяць інструментальных найгрышаў і адна песня) падпісаны лакалізацыяй: «między Witebskiem i Połockiem», «Borysów». На чацвёртай старонцы чаргуюцца па чарзе «Kamieniec – Żytomierz – Kamieniec – Witebsk – od Połocka, pow. Drysieński – od

⁵ Dzieła Wszystkie Oskara Kolberga (DWOK) – гэта поўны збор манаграфій Оскара Кольберга.

Lwowa, Przemyśla (w Galicji)»⁶. Невядома, ці Кольберг занатаваў гэтыя мелодыі асабіста, будучы ў Беларусі.

З прыгатаванага перад смерцю дзённіка падарожжаў вядома, што Оскар Кольберг аднойчы быў у Беларусі – у 1836 годзе [9, с. 704–707]⁷. Па дарозе на пасаду настаўніка музыкі ў Мітаву (сёння Елгава ў Латвіі) ён загрымаўся ў Гомелі, Менску і Вільні. Каля 80 км на паўночны ўсход ад Менска знаходзіцца Барысаў, а яшчэ далей на поўнач – былы Дрысенскі павет Віцебскай губерні (сёння Верхнядзвінскі раён Віцебскай вобласці). Цалкам магчыма, што менавіта падчас гэтага падарожжа ён знаходзіўся ў тых мясцінах і занатаваў пачутыя там песні альбо, прынамсі, будучы праездам у Беларусі, мог занатаваць іх ад кагосьці родам з тых рэгіёнаў. На жаль, гады стварэння тых запісаў у сшытку не вядомыя, і пэўна мы ўжо ніколі не даведаемся пра абставіны, у якіх яны паўсталі. Афіцыйна гаворыцца, што першыя запісы народных мелодый Кольберг зрабіў у 1839 г. у падваршаўскім Вілянове. У сваю чаргу, у тым самым дзённіку падарожжаў даследчык занатаваў Кракаў (ад якога Скарышын знаходзіцца каля 200 км) у 1842 годзе. Можа, ён у той час карыстаўся сшыткам? Пакуль што гэтае пытаннем застаецца адкрытым. Магчыма калі-небудзь удасца пацвердзіць перыяд вядзення сшытка, і тады, можа, значэнне беларускай даследчыцкай спежкі Оскара Кольберга па-новаму асветліць ягоную спадчыну.

Славістычная ідэя мае сваё непасрэднае адлюстраванне ў канцэпцыі выдання ўсіх работ Оскара Кольберга, якія змяшчаюць, акрамя польскіх, беларускія, украінскія, і нават літоўскія матэрыялы. У выпадку «беларускага» тома Кольберга большасць прац, раней існуючых на тэму беларускай народнай творчасці, польскі этнограф вырашыў сабраць разам, у адным месцы, часткова перакласці на польскую мову і запрэзентаваць польскаму чытачу. Адам Мальдзіс (псеўданім Адам Гудас) у сваім водгуку 1970 г., – дарэчы, першай беларускай рэакцыі на «беларускі» том Кольберга – напісаў: «Яны [песні – **Н.Н.**], безумоўна, дадуць польскаму – ды не толькі польскаму, але і славянскаму, сусветнаму – чытачу вартае ўяўленне аб тым, які багаты беларускі фальклор, якую эстэтычную асалоду могуць даць скарбы беларускай духоўнай культуры» [1, с. 240]. Роля Кольберга не абмежавалася толькі ролю «архіварыуса» ці перакладчыка матэрыялаў на тэму Беларусі, ён асабіста сабраў новую інфармацыю, і перш за ўсё песні, чым ён саслужыў і польскай і беларускай этнаграфіі.

⁶ Рукапіс, п. 29/1296, к. 3, 4.

⁷ Варта адзначыць, што падарожжа 1836 г. адкрывае календар падарожжаў этнографа.

ЛІТАРАТУРА

1. Гудас, А. Беларускі том Кольберга / А. Гудас. – Мінск: Полымя, 1970.

2. Саламевіч, І. Деятельность М. Федеровского / И. Саламевіч, Г. Тавлай // Белорусская этномузыкалогия. Очерки истории (XIX – XX вв.) / под ред. З. Можейко. – Минск, 1997.

3. Тавлай, Г. Музыкальные фольклорные собрания О. Кольберга, Л. Кубы / Г. Тавлай // Белорусская этномузыкалогия. Очерки истории (XIX – XX вв.) / под ред. З. Можейко. – Минск, 1997.

4. Chybiński, A. Dalszy ciąg pracy, czy praca od nowa? (w sprawie polskiej muzyki ludowej) / A. Chybiński. – Muzyka Polska. – 1937. – nr 3.

5. Gołębiowski, Ł. Gry i zabawy różnych stanów w kraju całym lub niektórych tylko prowincjach / Ł. Gołębiowski. – Warszawa, 1831.

6. Kolberg, O. Baśni z Polesia / O. Kolberg. – // Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej. 1889. – Kraków, 1889.

7. Kolberg, O. Dzieła wszystkie / O. Kolberg. – Wrocław–Poznań, 1968. – T. 52: Białoruś–Polesie.

8. Kolberg, O. Korespondencja Oskara Kolberga. Cz. I (1837–1876) / O. Kolberg // Dzieła wszystkie / red. A. Skrukwa, E. Krzyżaniak. – T. 64. – Wrocław–Poznań, 1965.

9. Kolberg, O. Korespondencja Oskara Kolberga. Cz. III (1883–1890) / O. Kolberg // Dzieła wszystkie / red. A. Skrukwa, E. Krzyżaniak-Miller. – Wrocław–Poznań, 1969. – T. 66. Aneks 1. Wykaz podróży Oskara Kolberga.

10. Kolberg, O. Zwyczaje i obrzędy weselne z Polesia / O. Kolberg // Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej. – Kraków, 1889. – T. XIII. – S. 208–228.

11. Kołodziejczyk, E. Bibliografia słowianoznawstwa polskiego / E. Kołodziejczyk. – Kraków, 1911.

12. Literatura polska. Przewodnik Encyklopedyczny / red. J. Krzyżanowski. – Warszawa, 1984. – T. I.

13. Olechnowicz, M. Прадмова да тома 52 / M. Olechnowicz. – Wrocław–Poznań, 1968. – T. 52: Białoruś–Polesie.

*Таццяна Валодзіна (Мінск)
Міраслава Малоха (Кельцэ)*

АРХАІЧНЫЯ ЎЯЎЛЕННІ І МАГІЧНЫЯ ПРАКТЫКІ ПАЛЕШУКОЎ У ЗАПІСАХ ОСКАРА КОЛЬБЕРГА

Оскар Кольберг – вялікі польскі навуковец, адзін з заснавальнікаў славянскай этнаграфіі, правёў грандыёзную, дагэтуль неперасягненую працу па зборанні і вывучэнні легенд, міфаў, песень, інструментальнай музыкі і апісанні музычных інструментаў розных рэгіёнаў тагачаснай Польшчы. Аж да сваёй смерці даследнік працягваў выдаваць працу свайго жыцця – «Lud, jego zwyczaj, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni muzyka i tańce» («Народ. Яго звычаі, лад жыцця, мова, паданні, прымаўкі, абрады, забабоны, гульні, песні, музыка і танцы») (пры яго жыцці выйшла 33 тамы, у наш час гэты збор Кольберга ўключае 92 тамы). Кольберг стаў першым у гісторыі Польшчы этнографам, што пакінуў пасля сябе спадчыну, да якой дагэтуль звяртаюцца навукоўцы, фольк-музыкі, настаўнікі музыкі і гісторыі, самадзейныя творчыя калектывы і ўсе тыя, хто жадае пазнаёміцца з культурай польскай вёскі XIX стагоддзі. У перыяд з 1839 па 1890 гг. Кольберг збірае ўсё, што ў шырокім сэнсе складае паняцце традыцыйнай культуры. Ён вядзе запісы, робіць замалёўкі і, што зусім нехарактэрна і надзвычай рэдка для таго часу, запісвае музыку да народных песень. Гэта беспрэцэдэнтная з пункту гледжання маштабу праца дазволіла ўвекавечыць духоўную, грамадскую культуру і творчасць шматлікіх лакальных і рэгіянальных супольнасцяў гістарычных земляў Рэчы Паспалітай.

Вуснай народнай творчасці беларусаў прысвечаны 52 том «Беларусь – Палессе», выдадзены паводле рукапісаў славутага збіральніка ў 1968. Беларускія матэрыялы можна адшукаць і ў томе «Літва» (53-ці том). У томе змешчаны 723 песні, 105 нотных запісаў, зробленых у наваколлі Віцебска, Кобрына, Ковеля, Мазыра, Магілёва, Мінска, Полацка, 14 казак і паданняў, 16 апісанняў беларускага вяселля, прыказкі, народная лексіка, апісанні адзення і г.д. Шмат матэрыялаў пра гістарычнае і культурнае мінулае многіх мясцін Беларусі, у тым ліку Жыровічаў, Мазыра, Міра, Навагрудка. Завяршае том бібліяграфія па беларускаму фальклору і этнаграфіі.

Як вынікае з саміх прац слыннага народазнаўцы і высноваў яго бібліёграфу, О. Кольберг не належаў ні да адной са школ, ён імкнуўся да выпрацоўкі сваіх уласных прынцыпаў і метадаў запісвання і публікацыі фальклорнага матэрыялу. На думку В. Юзвенкі, усё ж «міфалагічная школа з яе параўнальным метадам мела пэўны ўплыў на фалькларыстычную дзейнасць О. Кольберга» [4, с. 89]. Выкарыстоўваючы ў сваіх даследаваннях значны абсяг матэрыялу, О. Кольберг не падзяляў намаганні кампаратывістаў звесці паэтычныя творы народу толькі да запазычанняў. Мэтай яго параўнальных студый становілася вызначэнне спецыфічных, нацыянальных формаў польскай народнапаэтычнай творчасці [1, с. 103].

Як вынікае з водзываў сучаснікаў і крытыкаў славутага этнографа, О. Кольберг адстойваў навуковыя прынцыпы збірання фальклорных твораў [1, с. 103–104]. Кіруючы этналагічнай секцыяй Антрапалагічнай камісіі, О. Кольберг выдаў планпадназваю «Інструкцыя для даследавання народных уласцівасцяў» («Instrukcja do badania właściwości ludowych»), у якой прапісаў навуковыя прынцыпы запісвання фальклорнага і этнаграфічнага матэрыялу. Пэўныя палажэнні былі выкладзены ў лісце да рэдакцыі «Варшаўскай бібліятэкі» 1865 года, дзе адзначана, на што патрэбна звяртаць увагу падчас збору матэрыялу:

1. Вёска і хата;
2. Хатняя праца і гаспадарчыя заняткі сялян;
3. Ежа;
4. Адзенне;
5. Мова і дыялекты;
6. Прыказкі, казкі, апавяданні, легенды і г.д. па магчымасці блізка да арыгіналу;
7. Забабоны, звычаі, пераказы пра чары, чартоў, чараўніц, ведзьмаў, выпыроў, ваўкалакаў, духаў і душы, а таксама пераказы пра поры году, пасеў і збор ураджаю, вяселле, пахаванне, хрэсьбіны;
8. Песні, па магчымасці з нотамі, на мове арыгіналу;
9. Танцы;
10. Абрады;
11. Звычаі і песні пры розных работах [7, с. 102–105].

Гэты план у той ці іншай ступені адлюстроўвае логіку і паслядоўнасць кампанавання матэрыялу ў фальклорна-этнаграфічных манаграфіях О. Кольберга, у тым ліку і томе, прысвечаных беларускім землям.

Украінская даследчыца І. Збыр звяртае ўвагу, што працы О. Кольберга, выдання пасмяротна, адыходзяць ад аўтарскага плану, у іх усё менш увагі ўдзяляецца матэрыяльнай культуры, збольшага гэта

зборнікі фальклорна-этнаграфічнага матэрыялу, дзе дамiнуе апісальна-статыстычны фармат. Да такіх належаць тамы «Przemyskie», «Wołyń. Obrzędy, melodie, pieśni», «Podole», ну і завяршае гэты шэраг зборнік «Białoruś-Polesie» [1, с. 106].

Аднак парадак выкладу вераванняў у цэлым кладзецца ў прапанаваную схему. Згодна з выпрацаваным планам прыводзяцца звесткі пра дэманалагічныя ўяўленні, вераванні гаспадарчага году, сямейныя абрады. Вядома, што складанню кожнага тома папярэднічала вялікая праца вучонага па вывучэнні ўжо надрукаванага з дадзенай тэрыторыі. Натуральна, ён аглядаў значную колькасць літаратуры. Дык паўстае пытанне: з якіх прычын і на якіх падставах ён выбіраў для свайго тома матэрыялы з надрукаванага? Што сталася галоўным даследчым сітам?

Варта пазначыць найперш, што гэта час уздыму рамантычнага зацікаўлення народамі, недзе нават замілаванне эстэтыкай народных уяўленняў, няма яшчэ востра сацыяльных высноваў. І ў той жа час заўважае імкненне да сенсацыйна цікавых, з пункту гледжання адукаванага гараджаніна дзівосных звычаяў і ўяўленняў.

Прасочым адбор і манеру падачы міфалагічных персанажаў. У блоку, прысвечаным вераванням гарадзенцаў, збіральнік абапіраецца на запісы П. Баброўскага і ўгадвае пра даволі паказальнага духа з імем *стрыга*. О. Кольберг вызначае стрыгу як «starch» і нават называе д'яблам [5, с. 430]. Да функцый гэтага персанажа адносяцца агрэсіўныя намеры ў дачыненні да цяжарных жанчын і малых дзяцей, якіх яны могуць нават перамяніць, а г. зн. замест крэпенькага і здоровага дзіцяці падкінуць худое і малое. Воблік стрыгі ў матэрыялах Кольберга антрапаморфны, гэта высокая, худая, бледная кабеціна з запалымі вачыма, што соўдае вечарамі па вёсцы і выглядае для сябе дзіця. Стрыга не баіцца свяцонай вады, а напалоханых маткі імкнуцца пакупаць дзяцей да заходу сонца, а спавіваўшы, тройчы паціскаюць малое за носік. Стрыга – тыповы заходнеславянскі міфалагічны персанаж, на Беларусі вядомы толькі ў самых заходніх абласцях, тым не менш даследчык, пэўна, будучы ўжо добра начутым пра яго, распачынае гэтым абразком свой агляд. Тут жа звесткі пра мару – яшчэ аднаго шырока вядомага славянам персанажа. Мара ўважаецца за яшчэ больш страшную істоту – страшыдла з кароткімі нагамі. Уночы душыць спячых, заязджае коней, аднак не пойдзе ў хлеў, калі там вісіць забітая сарока.

Як голыя панны з распушчанымі валасамі і чорнымі вачыма падаюцца русалкі; яны калыхаліся на галінках дрэў і заклікалі да сябе падарожных словамі «Ха! Ха! Хадзіце да нас на арэлі калыхацца», станавіліся русалкамі памерлыя няхрышчанымі дзеці [5, с. 439].

Здзіўляе ўвага О. Кольберга да дабрахожага, якога называе «якімсьці бажком лясным» і паведамляе, што бачылі яго ўпоравень з дрэвамі, ля якіх стаіць. Звесткі ўзятыя з паведамленняў М. Чарноўскай і за ёю Л. Галэнбёўскага. Гэты дэман апякуецца пачцівымі і карае нецнатлівых, наогул лічыцца за строгага суддзю вясковага парадку. Калі ж трапіш да яго ў няміласць і захварэш, шаптун разам з хворым рабілі так званы аднос – неслі з пэўнымі малітвамі хлеб-соль, загарнутыя ў белую анучку. Калі ж выпадкова станеш у яго след – будзеш блукаць па лесе [5, с. 439]. Уяўленні пра дабрахожага да гэтага часу фіксуюцца на Падняпроўі, з эпіцэнтрам на Веткаўшчыне. Побач з перадрукоўкамі ў раздзеле размешчаныя запісы самога збіральніка пра д'ябла, якога беларусы ўяўляюць як немчыка ў чорным фраку і капелюшы, каб хаваць пад імі рогі і хвост [5, с. 440].

З уласных запісаў Кольберга вылучаюцца таксама паведамленні са сферы народнай медыцыны, упарадкаваныя ў «Раздзеле пра хваробы». Зараза ўяўляецца як панна ў белым, што перакідаецца часам у белага харта, для абароны ад якога ставяць па вуліцы асінавыя крыжыкі. Высокую навуковую вартасць маюць прыведзеныя аўтарам рэдкія замовы «*Jak się zjeździe oś z wozem, kamień z morzem, trzcina z błotem, tak ty, zębie, ze krwią boleć przestań*» («Як зыдуцца воць з возам, камень з морам, трыснёг з балотам, так ты, зуб, балець перастань»), ад фебры «*Szedł Pan Jezus przez Cedron, a Żydzi mu zadali gon*» («Ішоў Ісус Хрыстос праз Кэдрон, а жыды яму задалі гон») [5, с. 438]. Збіральнік разводзіць чараўнікоў і знахароў, якія з дапамогаю дзевяці распаленых вугельчыкаў, што кідалі адзін за адным у ваду, маглі вызначыць прычыну хваробы дзіцяці. Чараўнік, паводле павер'яў, мусіць штось злага зрабіць, бо «*прыходзіць на яго гадзіна*». Наогул, О. Кольберг катэгарычна зазначае, што вясковыя насельнікі лечацца толькі ў знахароў, а лекаў аптэчных пазбягаюць як злага духа. Найлепшым сродкам ад фебры лічаць асвечаны ў Фамін тыдзень хлеб [5, с. 434].

З вялікай доляй верагоднасці менавіта беларускімі можна лічыць шэраг звестак, змешчаных у томе «Літва». Да прыкладу, парада пры маларыі есці рыбу са шчупака, высушаную і стоўчаную [6, с. 373], неаднаразова паўтараецца і ў беларусаў. Замаўленне зубнога болю Оскар Кольберг прыводзіць па-беларуску. Пакутнік мусіў уклечыць перад маладзіком і паўтараць тройчы: «*Maladyj maladzik, czy balać mirtwiecom zuby? – Ni balać ni szewielać. Niechaj i mnie nie balać*» [6, с. 374]. Адносна лекавання змяінага ўкуску, ён паведамляе, што не чуў, каб замаўлялі па-літоўску. «*Kobyна, sokodyна і skogorіje*» – гэта самыя старшыя змеі, а яшчэ ёсць жалезніцы, падмежніцы, хлёўныя, вуглавыя, чорныя, рудыя, шэрыя, рабыя і багнавыя – малодшыя.

Замаўнік, пералічыўшы ўсіх, тройчы кажа: «*wyjmij swoju jarost', bo koli nie wyjmiesz, to ja pojdu do sw. Michala Archanila i do Duchy Swiatoho; budzie was wybirać żeleznicy*», замаўляецца тое на хлеб, які затым хворы з'ядае [6, с. 374].

У томе «Беларусь – Палессе» сустракаем звесткі пра надзвычай архаічныя абрады, што амаль у дробязях паўтараюць фіксаваўныя ў старажытных хрысціянства старажытнаіндыйскай традыцыі. Гаворка ідзе пра так званую будаўнічую ахвяру. Менавіта ў томе Оскара Кольберга прыводзіцца шэраг жывёлін, скарыстаных у якасці будаўнічай ахвяры, – на першы дзень мусяць быць пакінутыя куры і певень, у наступную ноч – гусі, затым парася, на чацвёртую ноч – авечка, на пятую карова, і на шостую ноч – конь. Калі ўсе пераначавалі добра, то клічуць ксяндза асвяціць хату [6, с. 433] і ўжо сёмую ноч начуе тут гаспадар з сям'ёй. Пры паморку жывёлы шукаюць на могілках ямки, якія старанна засыпаюць, каб мярцвяк, якому прыпісваюць распаўсюд заразы, не мог вылезці [6, с. 433]. Збіральнік паведамляе, што ў часе заразы варта было блізнятам абараць валамі-блізнятамі. Побач з гэтымі так бы мовіць класічна-архаічнымі запісамі сустракаем паведамленне пра тое, як у час халеры 1831 года сяляне вёскі Любішчыцы Слонімскага павета закапалі жывой кабету разам з пеўнем і варонай для папярэджання эпідэміі ў вёсцы (паводле слоў Парчэўскага).

Пытанне аб існаванні абрадаў з чалавечымі ахвярамі ў сістэме паганства да гэтага часу канчаткова не высветленае. Частка даследнікаў лічыць, што згадкі ў некаторых пісьмовых крыніцах аб гэтых звычаях штучна дадавалі сярэднявечныя аўтары-хрысціяне, каб спецыяльна абвінаваціць паганцаў у адпраўленні жудасных абрадаў. У выніку паступова ўзнік тэзіс хрысціянскай антыпаганскай прапаганды. Другая частка навукоўцаў з даверам ставіцца да звестак аб чалавечых ахвярапрынашэннях сярод паганскіх славян, нягледзячы на іх нешматлікасць і няпоўнасць [3, с. 31]. Самай жорсткай, хаця і сама прамой і нагляднай, формай ахвярапрынашэння ёсць закопанне жывым у зямлю першага хворага пры павальных хваробах. Калі халера ўзмацнялася, сяляне прыносілі ў ахвяру не жывёл, а людзей, часцей, хворых і старых, смерць якіх чакалася ў хуткай будучыні. Згодна з паказаннямі судовых архіваў у 1831 годзе ў Наваградскім пав. сяляне ў час эпідэміі хацелі пахаваць свайго святара, але той выратаваўся тым, што ўпрасіў даць яму адгэрміноўку для прыгатавання да смерці. Тады на могілкі заманілі хворую старую, спіхнулі яе ў магілу, куды былі змешчаны целы памерлых, і засыпалі іх зямлёю [4, 162–163, 214–215].

Варта колькі словаў пазначыць пра прыныцы падачы матэрыялу, якія вынікаюць з кнігі. Відавочна, том укладаўся пасля смерці

славу тага збіральніка, але і ў чарнавіках О. Кольберг пазбягае ацэнак, нават пры апісаных вышэй звычай не каментуе і не выказвае свайго ні здзіўлення, ні тым больш абурэння.

Адметна, даследчык вылучае даволі нечаканы на той час раздзел – «Магічныя лічбы», у якім прыводзіць шэраг цікавых звычайў, якія паўтараюцца вызначаную колькасць разоў ды ўлучаюць гэтаксама невыпадковую колькасць атрыбутаў. Спыняе на сябе ўвагу разгорнуты аповед пра насыланне смерці, які пачуў збіральнік ад вясковае кабеты. Сусед, паваліўшы тры крыжы на могілках з пэўнымі шэптамі па нагавору мясцовага ведзьмака, начараваў на смерць тром яе дзеткам. Прызнаўся пра тое акурат перад смерцю, даўшы грошай на аднаўленне крыжоў, што і адрагавала астатніх дзяцей [5, с. 442–443]. У паведамленне пра закладку дома побач з вядомымі звесткамі на чары цесляроў сустракаем цікавае апісанне варажбы аб будучым дабрабыце ў хаце (улівалі колькі лыжак вады ў выкапаную ў падлозе ямку і назіралі, прыбудзе яе ці не); пра магію першага севу, абарону ад ваўкоў, адагнанне хмараў, спыненне пажару («адагнаць гаспадара, бо агонь за ім «пагоніцца»), узгадвае архаічны звычай вешаць на плот конскія чарапы, паведамляе пра абыдзённік, які ткуць, кладуць на яго грошы і нясуць з царкву; пра забарону скарыстоўваць паваленае віхурай дрэва пры будоўлі, пра вызначэнне месца для пабудовы хаты.

Асабліва цікавымі сталі для збіральніка аповеды пра заломы, у якіх ён прыводзіць падрабязныя апісанні як самой шкадлівай магіі, прычым з вербальным суправаджэннем («*Кручу, вярчу наўпакі, шоб у яго не было ні сям'і, ні тавару, ні хлеба, ні мукі*» [5, с. 444], так і спосабаў яе абясшкодвання (да прыкладу, убіць на тое месца тры ссечаныя маладыя асінікі каранямі ўгору), а таксама дзеліцца з чытачом замалёўкамі з вясковага жыцця. Да прыкладу, расказвае пра зласлівую жанчыну, якая завіла жыта роднаму бацьку, але праз «адчараванне» бегала па вёсцы голая і крычала «Завіла бацьку завітку». Менавіта заломы складаюць спецыфічную рысу палескага чарадзеяства і ў запісах больш позняга часу, аж да нашых дзён.

Раздзел пра народныя апавяданні О. Кольберг пачынае з легенды пра каралеву Бону і шведаў, узгадвае пра выклятыя азёры, што прынялі калісь да сябе тапельца і з таго часу адпужваюць ад сябе рыбалоўцаў і проста цікаўных. Тут жа класічныя легенды пра сабачую долю і папараць-кветку, якая звалілася ў лапаць чалавеку і той набыў магчымасць разумець мову звяроў і раслін. У аповедах пра бусла побач з іншымі звесткамі збіральнік пераказвае пачутае пра бусліху, якой пастушкі мусіць жартам падкінулі ў гняздо лебядзіныя яйкі. Выседзеўшы лябёдак, бусліха трапіла пад суд сваёй буслінай грамады

і мусіла, высока ўзняўшыся ўгору, каменем упасці долу [5, с. 437]. Голас соўкі ўважаўся за смех чорта, пачуўшы які трэба было хутчэй перахрысціцца.

У пераказах звычайў каляндарнага цыклу ў гэтым томе прыводзяцца так бы мовіць класічныя звычаі, прыкладам, пажаданне мець на велікодным сталі запечанае і затым асвечанае парася, косці ад якога гаспадар мусіў на Юр'е закапаць на рагах нівы. Але сустракаюцца зусім арыгінальныя сведчанні, да прыкладу, забарона прадзіва ў святыя вечары тлумачыцца страхам таго, што ў валоў будзе цячы сліна ў час арання [5, с. 432]. Прыводзіць О. Кольберг і рэдкі звычай пакрывання поля (магчыма, запазычаны з працы П. Шпілеўскага), калі маладая замужніца першы год свайго жніва ў гаспадарцы мужа прыносіла на ніву палатно і абвівала ім першы жаты сноп [5, с. 434]. У раздзеле «Расліны. Жывёлы» Оскар Кольберг палічыў патрэбным змясціць павер'е пра дрэва, што павалілася без бачнай прычыны, пераступіўшы праз якое, будзеш блудзіць; каб знайсці дарогу, рэкамендавалася паляжаць ніц.

Відавочна, у рукапісах збіральнік пакідаў перадусім тое, што найперш звяртала на сябе ўвагу, уражвала, заварожвала. Трэба мець на ўвазе і значныя ўжо да моманту падарожжа па беларускіх землях вопыт і веды Оскара Кольберга, таму абраны матэрыял не падаецца выпадковым. Надзвычай важна і тое, што ў серыі яго прац том «Беларусь – Палессе» доўгі час застаецца добра і надзейнай крыніцай па беларускай традыцыйнай культуры перадусім для польскага чытача.

ЛІТАРАТУРА

1. Збір, І. Постаць Оскара Кольберга на тлі народознаўчай науки другой паловіны XIX стагоддзя / І. Збір // Вісник Львів. ун-ту. Серія філол. – 2007. – Вип. 41. – С. 102–109.
2. Левенстим, А. А. Суеверие в его отношении к уголовному праву / А. А. Левенстим // Журнал Министерства юстиции. – 1897. – № 1. – С. 157–219.
3. Прохараў, А. Ахвярапрынашэнні чалавечыя / А. Прохараў // Міфалогія беларусаў: энцыкл. слоўн. / склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. – Мінск: Беларусь, 2011. – С. 31.
4. Юзвенко, В. А. Українська народна поетична творчість у польській фольклористиці XIX ст. / В. А. Юзвенко. – К.: Вид-во АН УРСР, 1961. – 132 с.
5. Kolberg, O. Białoruś – Polesie / Oskar Kolberg; [z rękopisów oprac. Stanisław Kasperczyk, Aleksander Pawlak ; red. Agata Skrukwa]; Warszawa:

Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne; 1968. – XLIII, 571 s. (Dzieła wszystkie / Oskar Kolberg; t. 52).

6. Kolberg, O. Litwa / Oskar Kolberg; [z rękopisów oprac. Czesław Kudzinowski, Danuta Pawlak; red. Medard Tarko]; Wrocław, Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne; Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1966. – XXVI, 561 s. (Dzieła wszystkie / Oskar Kolberg; t. 53).

7. Kolberg, O. Korespondencja Oskara Kolberga, cz. I (1837–1876); [zebr. i oprac. Maria Turczynowiczowa]; Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, 1965. – XXIX, [2], 693, [3] s. (Dzieła wszystkie / Oskar Kolberg; t. 64).

ДА ПЫТАННЯ АКСІЯЛОГІІ ЧАСУ Ў ЛАКАЛЬНАЙ ТРАДЫЦЫІ БЕРАСЦЕЙШЧЫНЫ

Час разам з прасторай, вядома, з'яўляюцца вызначальнымі катэгорыямі карціны свету беларусаў і іншых народаў, адмысловымі «рэгулятарамі» іх культуры. Навуковая цікавасць да адметнасцяў структураванага ведамі, канцэптуальнага, часу традыцыйнай культуры выявілася ў даследаваннях у галіне народных уяўленняў, этнаграфіі беларусаў, працах, спецыяльна прысвечаных вывучэнню часу ў традыцыйнай карціне свету беларусаў (Т. Валодзіна, У. Васілевіч, І. Вуглік, І. Крук, У. Лобач, С. Санько і інш.). Ёсць таксама шырокае кола грунтоўных даследаванняў каляндарнай сістэмы беларускай культуры, абраднасці і звычаёвасці (М. Антропаў, Г. Барташэвіч, М. Грынблат, А. Гурскі, Р. Кавалёва, А. Ліс, А. Лозка, З. Мажэйка, В. Сакалова, Л. Салавей і інш.). Беларусказнаўчая літаратура змяшчае даволі шырокі аб'ём звестак пра разнастайныя прынцыпы арганізацыі часу культуры з улікам розных маштабаў часавых адзінак, але ў большасці кантэкстаў гэтыя матэрыялы ўключаны ў апісанні традыцыйных жывёлагадоўчых і земляробчых заняткаў, сямейнай і каляндарнай абраднасці, побыту, паводзінавых устаноў і спецыяльна рэдка вылучаліся.

Адзначым таксама, што ў разгледанай галіне ведаў назапашана ўжо такая значная колькасць фактаў, што ўсё больш востра адчуваецца патрэба ў пераходзе ад агульных апісальных метадык да сістэмнага аналізу канкрэтнага лакальнага фальклорна-этнаграфічнага матэрыялу, паколькі карэктнасць аналітычных высноў адносна прынцыпаў аксіялагізацыі часу забяспечваецца аналізам і супастаўленнем мясцовых трактовак розных адрэзкаў часу. Абагульненае навуковае ўяўленне пра народную аксіялогію часу на новым вітку развіцця фалькларыстыкі можа скласціся ў выніку аналізу і параўнання адпаведнага матэрыялу розных лакальных традыцый.

Адштурхнуўшыся ад прац названых вышэй беларускіх народознаўцаў, а таксама расійскіх этналінгвістаў школы ак. М. Талстога, у першую чаргу С. Талстой, мы паспрабуем ахарактарызаваць народную аксіялогію некаторых часавых катэгорый, абапіраючыся на фальклорна-этнаграфічны матэрыял Берасцейшчыны, зафіксаваны ў 2006–2014 гг. (захоўваецца ў архіве вучэбнай фальклорна-краязнаўчай лабараторыі

Брэсцкага дзяржаўнага ўніверсітэта імя А.С. Пушкіна – кіраўнік І.А. Швед).

У спецыялістаў у галіне даследавання катэгорыі часу ў традыцыйнай свядомасці, народнага календара, склаліся ў агульных рысах меркаванні, што час цесна звязаны ў народнай свядомасці з уяўленнямі пра жыццё і смерць і мае адпаведную пазітыўную ці негатыўную ацэнку (звычайна выкарыстоўваюцца катэгорыі «добры / надобры (злы, ліхі)»). Натуральна, станоўча ацэньваецца час жыцця, гэтага, зямнога свету, адмоўна – час смерці, прарыву ў іншасвет. Пры гэтым у фальклорных тэкстах на час пераносзяцца асаблівасці эмацыянальнага стану чалавека, як у песні адносна позняга паходжання: *«Минута горькая настала, // Мама милая, прости, // Тебя мы больше не увидим // На этом жизненном пути»* [Прыбарава Брэсцкага р-на].

У пачатку года, калі адмыслова вызначаўся вектар яго разгортвання, калядоўшчыкі жадалі гаспадарам *«вясёлых дзянёчкаў»* і дастаткова часу, каб выканаць усё неабходнае: *«А таяр, господэню, дай сала, // Каб на вас біданы напала. // Дай яечкі, шчоб вялэся авечкі. // Дай гурочки, шчоб вясэлымі булэ дэнечкі. // Дай всім пу куўбасцы, // Шчоб у хаты булэ ў ласцы. // Дай квасу, шчоб на ўсэ хватэло часу. // Дай господыні грошы, // Шчоб діты булэ хурошы»* [Сварынь Драгічынскага р-на]. Паводле купальскай песні, выкананне дзяўчатамі пэўных абрадавых актаў забяспечвае *«годы добры»*: *«...Худім, дывчатка, во лугы-лужочки // Завываты выночки, на годы добры, // На жыто густое, на ячмэнь колосысты, // На овёс росысты, // На грычыху чорну, // На капусту білу»* [Равіны Драгічынскага р-на]. Добры год (лета) – гэта звычайна ўраджайны год (лета). У гэтым плане характэрныя словы песні: *«Слава Богу за то літо, // Слава Богу за то літо, // Шо ўродыло добрэ жыто!»* [Хомск Драгічынскага р-на]. Накапленне (а не растрата) даброт у пэўны час маркіруе яго як добры, што адлюстравана ў парэміях тыпу *«Добры час збырае, а лыхі роспускае»* [Хомск Драгічынскага р-на].

Як вынікае з шэрагу наратываў, негатыўна ацэньваецца імкненне чалавека як «штучна» скараціць, так і падоўжыць свой ці чужы век, і з гэтым цесна звязаны ўяўленні пра пасмяротны лёс чалавека, месцазнаходжанне ягонай душы. У першым выпадку характэрны апевед пра цяжка хворую маці, дачка якой з парады бабкі наблізіла смерць хвораі, чым вымусіла апошнюю «хадзіць» пасля смерці: *«Заболела маті ў одной у нас на работі. Ну і вона до одной бабкі пошла. І тая бабка гаворыць: «Шобні в обузу была она [маті], ты это, передвінь ее (а маті лежачая была), то шоб быстрой умерла, передвінь кровать у другое место». Ну і через суткі ўмерла [маті]. Ну она ее похороніла. Похоронілі, закопалі, всё. Ну і она [дачка] пріходіт на работу і сама расказывае: «У меня цэлую ноч пол скрітел, посуда*

у меня стучит...» (А она ж без поры похороніла. Неделя прошла). «Думаю [гаворыць дачка]: пойду в огород, потяпаю. А каля сарая тьякі вісят. А оні ходуном, «фіть-фіть-фіть», «туда-сюда». Это длілось очень долго. Вот сейчас не знаю, пропало то віденіе, вот эти шорохі, ілі нет. На том уровне она поступіла со своей матерью так, я даже не представляю! Она без поры ушла...» [Брэст]. Праслухаўшы гэты аповед, другая інфармант расказала гісторыю, паводле якой дзіця, вымаліўшы ў Бога працяг жыцця для сваёй маці, зрабіла ёй у пэўным сэнсе дрэнную паслугу: «А вот еще послушайте историю. Мама болела, а девочка была маленькая. И она молилась Богу, чтобы Господь ее маму оставил на земле. Плакала и просила. И через некоторое время эта женщина поправилась. Ну и дожидла до старого возраста. И потом говорит: «Лучше б я тогда умерла. Я б тогда меньше нагрешила». Иногда Господь вот забирает, и бывает [человек] чище, и было б лучше» [Брэст].

Вельмі шмат фіксуецца меркаванняў наконт таго, што век людзей сучаснага пакалення скарачаецца ў параўнанні з векам старэйшага пакалення і што час цяпер ляціць намнога хутчэй, чым раней. І гэта, натуральна, мае негатыўную ацэнку і нават можа звязвацца з эсхаталагічнымі чаканнямі. Многія з такіх наратываў актуалізуюцца ў эканамічна і палітычна складаных часы, будуюцца ў прагнастычным ключы і разам з тым маюць зваротную перспектыву – нібыта ранейшыя людзі (часта «адзін дзед», «баба ў белым», «голая баба») ці іншыя істоты прадказвалі названыя негатыўныя змены. У персанажах гэтых аповедаў часта бачылі вінаватых у паморку, неўраджаі, вайне і г.д. Так, жыхарка Пінскага раёна апавядае нам: «З Гомеля салдаты возылы буракі. Ну і вот прыезжае ў гараж одын хлопцэ молоды – сывый, голова – шо ужас одын! І вжэ так трасэця. І кажэ: «Йіхав я тут коло Доброславкы, з гэтой строны. Ну йіхав з буракамы на свэклопункт. І заглохла машына». І заглохла машына, ну а вінстоіть і ладыть. Господы, а машына ж добра, і ны поламатыся... Оглянувся – пэрэд ім стоіть гола жінка. Господы! А вона кажэ: «Чоловічэ, нэ пугайся, я тобі нішо раскажу і попросю». А він стоіть і нэ знае, шо робыты. «Вот шо тобі: йідь, – кажэ, – у пэрэднэ сэло, прывызы мні одэжу». А він кажэ: «Машына поламалася». «Не, машына нэ поламалася. Садыся за руль, йідь», – кажэ. А він кажэ: «Як я прывызу одэжу, дэ мні Вас шукаты?». «Я выйду». Він пойіхав, до Мокрэй, до Мокрэй Дубравы там у нас. Бэрэ одэжу, звязвае в узлок і йідэ на тое місце. Правда, тая жінка выходыть. Выходыть, она взяла той узлок. «От, сынок, запомнімоі слова. Я думала, шо ты старую одэжу прывыззи, а ты прыві знову. Запомні моі слова». (Это ўжо сколько я ў школу ходыла, які восьмы клас, а вжэ мні шэйсят). «Запомні, – кажэ, – моі

слова. Прийдэ врэмя, што старыкі будут жыты, одна молодеж будэ погібаты». От подывітэся, шо, нэ правда? Молодежь ичас стоко гібне. Надо батьку, як 70–80 год, дытэй ховаты, внукэй, правнукэй. Вот які рэзультат. І я всім расказваю про гэтаго чоловіка, шо прыіхав у гараж вэсь сывый. А він нам расказваў, мы нэ вірылы. А я праўду говору, потому шо трасэцца, шо тый алкаш, прышов в гараж. От як теперь время ідэ» [Брэст].

На пытанне пра тое, ці прадвызначаныя падзеі будучага як у індывідуальным, так і калектыўным вымярэннях, рэспандэнты часта даюць станоўчы адказ, сцвярджаюць немажлівасць змяніць лёс, разважаюць пра адмоўныя зрухі сучаснасці. Нярэдка такое апытанне завяршаецца эсхаталагічным аповедам: «Ці можна хоць неяк змяніць лёс? – Нет, нельзя. Если оно дано, так и будет. Будешь сидеть на печке, и оно придет. Вы знаете, я вообще дочка лесника. Всю жизнь прожили мы в лесу, с детства. И в лес приходили в те времена, послевоенные времена, приходили люди. Я вам расскажу, такой Никанор его звали почему-то, такой дедушка с бородкой вот такой, я его в детстве запомнила. Самотканые штаны у него были и на веревочке такой скрученной они подвязаны были, и холщевая рубашка. Вот и он приходил в лес рубить деляночки, дрова заготовливать. И он с утра рубит-рубит, и вот в обед он приходил к нам туда на лесничевку. Водички свежей набрать и поест. Еда у него была: кусок хлеба домашнего, в холщевую тряпочку такую, но тряпочка такая черненькая была, мне так запомнилась, грязненькая была. В то время чем стирали, порошков же не было, чтобы отстирать, отбелить, оно, видно, какое соткалось, такое и было. И вот он это разворачивает, так бережно, аккуратненько разворачивал это, и потом к себе прижимал и сбоку отрезал такой ломоть. А мы ж дети, там бегаем, а он говорит: «Это зайчиков хлеб». И мы его ели. С таким аппетитом ели этот ржаной хлеб, 50-е годы ж были. А потом себе кусочек. Мешиочек у него такой холщевенький, в нем груши, дички-гнилки, мягенькие такие – это был его обед такой. И вот этот дедок поест груш с хлебом этим, попьет с колодца водички, ложится под стожок и спит. Поспал и пошел дальше дрова заготовливать. И он тогда много рассказывал. Говорит, еще настанет время, когда китайцы в Буге будут коня поить. Вот он говорил такое. Вот у него кусочек газеты был, скрутит, насыплет туда мохорочки, курит сидит и рассказывает это. И пальцы у него такие обгорелые, желтые. Вот помню это все. И говорил, еще настанет время, когда вся Земля будет у нас проволокой обтянута, и люди не будут печки топить, дрова заготовливать. Откуда он это в то время... говорил, что настанет еще время, когда брат на брата пойдет войной, и сын на отца, а отец

на сына. Вот это я слышала. Это я была маленькая, еще в школу не ходила» [Зводы Брэсцкага р-на]. Адносна выкарыстання негатыўнай магіі, актыўнасці ведзьмаў і ведзьмакоў можна пачуць розныя меркаванні: паводле адных, такіх фактаў было раней больш, паводле другіх, раз у нашы часы зла становіцца больш, то і злога чаравання таксама: «Говорили в то время, что мир поменяется, станут злые люди, будут гадости делать. Посмотришь, а оно и есть. Где-то кто-то на кого-то злой, там яйцо закопают, там еще чего-то. Наговорят на яйцо и закопают. Мелких денег набросают, а человек подымает и болеет потом. Вот на дороге что-то валяется, не бери, особенно на перекрестках. [А чаму?] – Ну вот кто-то болеет, он заговорил и хочет передать. Вот кто-то поднял и на себя взял» [Зводы Брэсцкага р-на].

Па часе, як па коле ці адзінай ніці, можна рухацца ў абодвух кірунках і межы паміж прошлым, сучасным і будучым не з'яўляюцца непераадольнымі. Адмоўны ўчынак у сучасным мог матываваць негатыўныя падзеі будучага, пры парушэнні забароны грэх у сучасным мог абярнуцца пакараннем у будучым (народзяцца ненаўнаваргтыя і хворыя нашчадкі; будзе нядобрым існаванне вінаватага на тым свеце), а таксама парушэннем усталяванага парадку і сувязяў з мінулым (стварэнне перашкод для душаў продкаў, якія не здолеюць перасячы мяжу між светамі). Рэфлексіі рэспандэнтаў з гэтай праблематыкі нярэдка імпліцытна ці экспліцытна ўтрымліваюць сумнавядомыя прыцыпы «дзеці адказваюць за грахі бацькоў»: «В 1971 нашу церковь разобрали, тогда ж в то время нельзя было, всё гонения на церковь были. [А як потым жылі тыя, хто разбіраў?] – Председателя дочка родилась с вывернутыми ногами, умерла она. Вывернутые ноги у нее стиралью были, ходить не могла. И когда она умерла зимой, ее неделю не могли похоронить – такая вьюга была, метелица. В Пелицах они жили. А сейчас он пошел в Егоровы. А он много церквей разбирал, очень много. И в семье там нормального нету. Те люди, которые в Высоком СПТУ, начальник СПТУ высококовского строил два дома себе и еще там кому-то из дерева церковного. И он там не смог жить. У них болели все. Жена сильно болела, дети болели и они ушли» [Зводы Брэсцкага р-на].

Што да агульнай трактоўкі жыццёвага часу, то яго якасць неаддзельная ад колькасці, добры век чалавека – гэта доўгі век пад апекай боскіх сіл. Так, паводле вясельных песень, век (яго працягласць) нявесты залежыць ад волі Бога, іншых прадстаўнікоў вышэйшай нябеснай іерархіі, бацькоў: «*Прозэ дывонька Господа Бога, // Батынька свого: // – Прошу, батынько, до прыпою. // – Хай тобі, дитятко, сам Біг споможэ, // Шэй запоможэ // І віком довгім, і бытом добрым*» [Сулічава Драгічынскага р-на]. Тым часам пэўныя адрэзкі чалавечага

жыцця маюць адметную аксіялагізацыю, і старасць пры гэтым, у адрозненні ад маладосці, часта адмоўна ацэньваецца, параўноўваецца ў легендах пра тое, як Бог у першачасы раздаваў жывым істотам, у тым ліку чалавеку, пэўны век, з жыццём малпы, сабакі (частку іх веку Бог аддаў чалавеку). Сум па маладых гадах выказваецца ў шматлікіх жанрах фальклору, у прыватнасці вядомай лірычнай песні: *«Як у саду ззянаму голубы лэтаюць, // Моі лета молодыі од мэнэ втыкаюць. // Запрагай-ма, хлопцы, коны, коны вороныі // Да поідым догонаты літа молодыі. // Ой, догнав я свои літа на клёновым мосце. // – Ох, вэрнітэсь, моі літа, хоть до мэнэ в госці. // – Ны вэрнэмс, ны вэрнэмс, бо ныма й до кого, // Трэба було шановаты, як здорыве свое»* [Рудск Іванаўскага р-на].

Пазітыўная ці негатыўная аксіялагізацыя пэўных адрэзкаў часу вызначае іх як важныя, спрыяльныя ці забароненыя для чаго-небудзь. Натуральна, каб мець поспех, для ўсякай справы намагаліся выбраць «добры» менавіта для яе час – дзень тыдня, час сутак, фазу месяца. Гэта нярэдка адлюстроўваецца ў назвах святаў, шанаваных і небяспечных дзён і перыядаў, тэкстах вуснай паэзіі. Паколькі «добры» час знаходзіцца пад апекай станоўчых сіл, святых і самога Бога, да іх звяртаюцца з просьбай забяспечыць «станоўчыя ўласцівасці» часу, на які выпадае пэўная важная падзея. Ад згаданых персанажаў залежыць якасць і прыроднага (касмічнага), і жыццёвага (чалавечага) часу. Характэрным прыкладам можа быць песня: *«Ой, дай, Божэ, у добры час. // Як і ў людэй так і ў нас, // Шчаслівая годына – // Высылыса родына. // Роды жыто і овэс, // Высылыся рыд увэсь»* [Моталь Іванаўскага р-на]. Менавіта такі час прыносіць чалавеку здароўе, шчасце, багацце, поспех, а «дрэнны» час – хваробу, няўдачу, беднасць, гора. У замовах нярэдка робіцца адсылка да «добрага, Гасподняга» часу: «Добрым часам, Гасподзен дзянёк (ці панядзелак, ці аўторак...)».

Тым часам пра ліхія хвіліны і гадзіны чалавеку не дадзена ведаць: *«Зглазіть – это нэ знаеши колы і хто. Это пападёт мінута такая, і час такой можэ папасть. І хто можэ заговорыты, глянуты тылько»* [Ляплёўка Брэсцкага р-на]. У адказ на пытанні пра ліхія хвіліны ад носьбітаў традыцыі – жыхароў Берасцейшчы – часта даводзіцца чуць апаведы пра тое, што бяздумна кінутыя чалавекам словы прыходзіліся якраз на такія хвіліны, таму сказанае неўзабаве становілася рэальнай бядай, прыкладам у раззлаванай бясконцамі просьбамі пра сена старшыні калгаса ў нядобры час вырвалася фраза: «каб яны згарэлі», і праз тыдзень маланка сапраўды спаліла стажкі: *«...Ехалі мы в Польшчу от того клуба, подъезжаем к соседней деревне, к Дяковичам, а там пожар. Мы перепугались. Стожки колхозные погорели, две штуки сгорели. Приезжаю я домой на други день. И на други день люди*

говорят, мой муж мне рассказывает, что председатель колхоза, Ганна Григорьевна ее звали... (А людям, бабам, как всегда надо, коровы держат и просят [у председателя]: «Дайте солому, дайте сена...») терпела, терпела, что-то говорила, что там «не могу»... А потом: «Хай лучше они [стожки] згорять, чем я вам отдам!» Например, а это было за неделю до того, я задним числом то узнала, а когда ехали з Бреста, звонят нам: «У нас гроза». Приезжаем, а там дым, гроза [стожки] подпалила. «Хай они лучше згорять» – и солома згорела» [Брэст]. Кіраўніца вясковага хора з Піншчыны ў адказ на пытанне пра ліхія хвіліны расказала пра няшчасце, якое адбылося як рэакцыя сагхт на кінутыя ў «шару» гадзіну словы: «Не хацеў адзін хадзіць на рэпетыцыю, хадзіць на хор, а яго застаўлялі сілай. А ён кажа: «Не буду хадзіць на хор». А я: «Чаго не пойдзеш, чаго не пойдзеш?» «Можна, у мяне бяда здарылася». «Якая ў цябе бяда зрабілася?» «Можна, хата згарэла да брат там згарэў». І праз месяц тое [здарылася]. Дак ён усё на мяне казаў, што вінавата. А я ж, кажу, не цягнула цябе за язык гаварыць» [Пінск].

Адмоўна ацэнены, небяспечны, злы, чорны час патрабуе выканання спецыяльных прадпісанняў і забарон (успомнім, прыкладам, шырока вядомы звычай пільнаваць памерлага ўначы). Тое ж датычыць сакральна вызначаных кропак календара, пэўных свят, апаўгнутых шматлікімі забаронамі, прыкладам: «Я адного года на Мыколу взяла яйка гусыныя і пасадыла курыцу. Я вжэ кубало прыбрала, всё зрубала, прынысу яйка, пудывылося. А сусідка казала: «Не іды, не клады, бо сёдня свято». А я яе – не... На гатовае кубало пуложыла яйкі, курыцу. І, дэтка, всі выйшылы як одно, всі калікі. О! І працуй на свято!» [Знаменка Брэсцкага р-на]. Прычым, праваслаўныя і каталікі павінны шанаваць святы адзін аднаго: «У нас есть 12 праздников в году. Ну вот начиная с Рождества Христова и заканчивая Введением 4 декабря. Там еще Микола будет. Вот последний праздник. Вот в эти праздники не надо что-то делать. Резать, где-то что-то пилить, сядь-ка, посиди лучше. Если люди идут в церковь, посиди, не надо. У нас в деревне, я жила в Малых Зводах, там была такая баба Миля, жила такая у нас, Абрэмчук, она католичка. Она католические праздники очень праздновала. Но вот нельзя, если человек празднует, зачем соседу стирать белье, развешивать, зачем ему грязь свою? Не надо. У нее праздник, ну и ты поспрайднуў с ними. Праздников у нас в жизни не много. Надо уважать, я считаю, – это самое главное» [Зводы Брэсцкага р-на].

Прааналізаваны намі матэрыял яшчэ раз паказвае, што аксіялагізацыя часу цесна звязана з каляндарнай міфалогіяй. У яе кантэксте вылучаюцца добрыя і злыя (небяспечныя, ліхія, гнілыя, цяжкія, нешчаслівыя, няправільныя, чорныя) дні (ці гадзіны, хвіліны),

пара добрая і нядобрая (прыкладам, пачатак маладзіка і другая чвэрць – гнілыя дні). Час (на які нярэдка пераносзяцца асаблівасці эмацыянальнага стану чалавека) трактуецца як чысты / нячысты, вясёлы / сумны / горкі, удачны ці няўдачны для нейкіх спраў. Адрэзак часу, за які чалавек паспявае здзейсніць усё задуманае, забяспечыць сабе дабрабыт і, адпаведна, перажыць станоўчыя эмоцыі, – гэта пазітыўна ацэнены час, які знаходзіцца пад апекай спрыяльных боскіх сіл. Негатыўная аксіялагізацыя разнастайных тэмпаральных характарыстык з неабходнасцю адсылае да сферы іншасветнага, дэманічага. Словы, кінутыя ў ліхія хвіліны, матэрыялізуюцца, становяцца рэальнай бядой. Таму «У добры час сказаць, а ў лыхі помоўчаты» [Хомск Драгічынскага р-на].

ФАЛЬКЛОРНА-ЭТНАГРАФІЧНАЯ СПАДЧЫНА ГОМЕЛЬШЧЫНЫ

З вопыту сучасных палявых даследаванняў духоўнай культуры рэгіёна

Навуковая каштоўнасць даследавання мясцовай шматстайнасці традыцыйнай фальклорнай культуры Гомельшчыны як аднаго з цікавейшых рэгіёнаў Беларусі, які захаваў у найбольшай ступені архаічныя жанравыя формы абрадавай паэзіі, рэшткі старажытнага міфалагічнага светаўспрымання беларусаў-палешукоў, несумненная. Цэласнае ўяўленне аб развіцці народнай культуры, якая, паводле свайго паходжання і функцыянавання, мае лакальна-рэгіянальны характар, немагчыма без канкрэтных назіранняў за творчым жыццём фальклорных традыцый у межах пэўнай вёскі, раёна, вобласці. Зыходзячы з законаў дыялектыкі, працэс фарміравання і развіцця фальклорнай традыцыйнай культуры на лакальна-рэгіянальным узроўні не знаходзіцца ў супярэчнасці з агульнанацыянальнай сутнасцю. Як лакальна-рэгіянальныя з'явы, абапіраючыся ў сваім бытаванні на агульнанародныя традыцыйныя прынцыпы паэтыкі, узыходзяць да этнічнага ўзроўню, так і агульнанацыянальныя з'явы народнай культуры маюць рэгіянальны адметнасці і выяўляюць шматстайнасць мясцовых варыянтаў і версій, праз якія і дэманструецца этнічнае адзінства.

Актualityнасць даследавання фальклору Гомельшчыны абумоўлена тым выключным месцам, якое належыць вуснай народнай творчасці гэтага рэгіёна ў агульнанацыянальнай культурнай спадчыне, і важкасцю тэарэтычных праблем, звязаных з рэгіянальна-лакальным даследаваннем народнай культуры. Лакальна-рэгіянальнае вывучэнне фальклору Гомельшчыны адкрывае шырокая перспектывы ў даследаванні не толькі мясцовай спецыфікі фальклорных з'яў. Гэты навуковы кірунак надзвычай каштоўны і ў дачыненні да агульнанацыянальнага ў фальклору. Тэарэтычны тэзіс аб тым, што агульнанацыянальны фальклор уяўляе сабой сістэму мясцовых традыцый, дазваляе напоўніць яго канкрэтным зместам і канстатаваць пэўныя факты рэгіянальнай непаўторнасці і лакальнай шматстайнасці

той ці іншай агульнаэтначнай з’явы. Адзначым, што асновай лакальна-рэгіянальнага кірунку даследаванняў з’яўляецца метадалогія і методыка суцэльнага фальклорна-этнаграфічнага абследавання, стратэгія якога прадугледжвае такія этапы даследчага працэсу, як збор матэрыялаў, тэксталагічная апрацоўка, выданне зборнікаў лакальнага характару, вывучэнне асаблівасцей бытавання мясцовых фальклорных традыцый.

Ва ўстанове адукацыі «Гомельскі дзяржаўны ўніверсітэт імя Францыска Скарыны» склалася адметная традыцыя лакальна-рэгіянальнага даследавання духоўнай культуры рэгіёна. У экспедыцыях, якія штогод праводзяцца на тэрыторыі асобных раёнаў Гомельскай вобласці і іншых рэгіёнаў Беларусі, студэнты і выкладчыкі маюць магчымасць пазнаёміцца з мясцовай спецыфікай фальклорна-этнаграфічных з’яў. Адзначым, што ў выніку сістэматычнага і суцэльнага абследавання фальклору Гомельшчыны былі запісаны аўтэнтычныя матэрыялы па абрадах і звычаях, песеннай творчасці, малых фальклорных жанрах, народнай міфалогіі і інш., якія склалі змест многіх выдадзеных навуковых фальклорна-этнаграфічных зборнікаў. Варта прыгадаць назвы асобных выданняў: «Крыніц кармянскіх перазвоны» (2000), «Роднае: Фальклорна-этнаграфічная і літаратурная спадчына Гомельскага раёна» (2000), «Вечнае: Фальклорна-этнаграфічная спадчына Веткаўскага раёна» (2003), «Народная духоўная культура Брагіншчыны» (2007), «Лоеўшчына... Бэзавы рай, песенны край: сучасны стан традыцыйнай культуры Лоеўшчыны» (2007), «Народная духоўная спадчына Гомельскага раёна» (2007), «Жаўруковая песня Радзімы: народныя духоўныя скарбы Буда-Кашалёўскага краю» (2008), «Хойнікшчыны спеўная душа: народная культура Хойніцкага краю» (2010), «Спрадвечнай мудрасці скарбонка: сучасны стан традыцыйнай культуры г. Мазыра» (2005), «Зямля чароўная добра. Добрушскі край: гісторыя і сучаснасць» (2008), «Святло каштоўнасцей духоўных. Жлобінскі край: мінулае і сучаснасць» (2009), «Чачэршчына, нам дадзеная лёсам... Мінулае і сучаснасць Чачэрскага краю» (2010).

Вышэйпрыведзеныя выданні, у якіх важнае месца займаюць апісанні розных з’яў каляндарнай і сямейнай абраднасці, а таксама народнай міфалогіі Гомельшчыны, дазваляюць глыбей спасцігнуць культуру вёскі, ацаніць стан бытавання традыцый, шляхі далейшага захавання, іх рух і жыццё, зрабіць іх сістэмны аналіз, кіруючыся не толькі ўласнымі палявымі назіраннямі, але і ўспамінамі і ацэнкамі гэтых традыцый з пункту гледжання носьбітаў – захавальнікаў фальклору і народнай міфалогіі. Заўважым, што сустрэчы зборальнікаў з інфармантамі падчас фальклорна-этнаграфічных экспедыцый заўсёды пакідаюць незабыўныя ўражанні і дапамагаюць выхоўваць лепшыя

грамадзянска-патрыятычныя пачуцці ў моладзі. З расповедаў жыхароў студэнты дазнаюцца не толькі пра мясцовыя абрады і звычаі, але і спасцігаюць філасофію народнай думкі. Прыгадваецца, напрыклад, сустрэча з Марыяй Васільеўнай Булаўка, 1913 г.н., жыхаркай в. Булаўкі Калінкавіцкага раёна, якая на пытанне, як адзначалі раней Тройцу і чаму прыносілі з лесу «дзеразу» і кляновыя дрэўцы, адзначыла, што зеляніну, якой упрыгожвалі падвор'і, «к художам клалі, каб усё добрае вялося. Татца будзе – жыць будзе харошая». Але разам з гэтым, інфармант адзначыла, што рабілі так на Тройцу, бо «радасці шукалі», што пацвярджае важнасць спецыфічнай рысы фальклору – уласцівы для народнага мыслення аптымізм. Распавед Ніны Іванаўны Булаўка, 1938 г.н., з в. Булаўкі, пра ведзьму, ад якой засцерагаліся, раскладваючы на Купалле крапіву на варотах, і якая цяжка памірала, таксама прымушае задумацца над сэнсам жыцця. Паводле сведчанняў інфарманта, цяжка паміралі тыя жанчыны, якія рабілі дрэннае іншым людзям, «прыраблялі», гэта так званыя ведзьмы. Зробленыя жанчынай высновы – «смерць у Бога заслужыць трэба» – даюць падставы для разважанняў пра жыццё, з'яўляюцца своеасаблівым заклікам рабіць дабро.

Прадстаўленыя ў кнігах матэрыялы з'яўляюцца яркім пацвярджэннем адметных мясцовых асаблівасцей абрадаў калядання, гукання вясны, велікодных святкаванняў, вясельных і радзінна-хрэсьбінных абрадаў і звычайў. Важнае месца ў каляндарным і сямейна-абрадавым комплексах займаюць прыкметы і павер'і і звязаныя з імі міфалагічныя ўяўленні. Напрыклад, з апісанняў калядна-навагодніх святкаванняў вынікае, што клонат пра ўраджай у нашых продкаў меў першаступеннае значэнне. Невыпадкова ў в. Булаўкі Калінкавіцкага раёна на Каляды саламяным перавяслам падвязвалі пладовыя дрэвы («*Падвязвалі саломай дзярэўцы, каб ураджай быў добры. Гэтым сенам, што ляжала да багатай куці, падвязвалі садавіну*»), выклікалі дождж («*Калі доўга не было дажджу, то жанчыны раздзявалі голыя і на растанцах пераворвалі дарогу*»). Каб атрымаць добры ўраджай бульбы, у мясцовай традыцыі гэтай вёскі было прынята «*поўнаму чалавеку качануца на полі*», а каб былі вялікімі качаны капусты, то пасадзіць яе трэба на Пятра і «*паабнімаць капусту*» (запісана ў в. Булаўкі Калінкавіцкага р-на ад Булаўка Ніны Іванаўны, 1938 г.н.). Каб не было на агародзе кратоў, каб не псавалі яны ўраджай, падчас калядных святкаванняў «*на агародзе качаргу цягалі*» і прыгаворвалі: «*Ой, крот, крот, не чапай мой агарод*» (запісана ў в. Сялец Рагачоўскага р-на ад Крутава Аляксандра Назаравіча, 1927 г.н.). У в. Кашэвічы Петрыкаўскага раёна на Каляды было прынята «*есці семкі і пляваць на пол, штобы ўраджай быў добры*» (запісана ад Сакавец Надзеі Іванаўны, 1920 г.н.).

Адзначым, што ў народнай этнапедагагіцы яскравае адлюстраванне знайшла ідэя павагі да памерлых. Рэшткі ўяўленняў, звязаных з кельтам продкаў, мы знаходзім у этнаграфічных апісаннях калядных святкаванняў. Важнае месца ў сістэме зімовай абраднасці адводзілася рытуалу загукання марозу на калядную вячэру. З вобразам марозу былі звязаны ўяўленні з кельтам продкаў, з духамі памерлых. Сімвалічнае іх запрашэнне на вячэру – імкненне забяспечыць на будучае падтрымку з іх боку ва ўсіх гаспадарчых справах і сямейным дабрабыце. Прывядзем адзін з фрагментаў з палявых запісаў, які з’яўляецца доказам вышэйпрыведзенага тэзіса: *«Када куццю елі, казалі: «Мароз, Мароз, заходзь у хату».* Патом мароз заходзіў у хату, і звалі гэтых пакойнікаў, штоб аны ўжо прыходзілі, елі куццю, а патом ужо гаварылі на пакойнікаў: *«Ужо пара ўходзіць. Выходзьця». Ну, выходзілі пакойнікі, ужо ішлі на сваіх месцах»* (в. Малішаў (г. Хойнікі) ад Тагай Марыі Аляксандраўны, 1932 г.н., Літвінка Алы Уладзіміраўны, 1942 г.н.).

У плане вывучэння лакальнай спецыфікі розных фальклорных жанраў несумненную каштоўнасць маюць выданні, у якіх асобна змешчаны матэрыялы па вясельнай і радзінна-хрэсьбіннай абраднасці Гомельшчыны («Вясельная традыцыя Гомельшчыны» (2011), «Радзінна-хрэсьбінныя абрады і звычаі беларусаў» (2013)), замовах («Гаючае слова роднай зямлі» (2013)), прыкметах і павер’ях («Прыкметы і павер’і Гомельшчыны» (2007)), варажбе («Варажба на Гомельшчыне» (2010)), па народнай міфалогіі («Беларуская міфалогія» (2013)) і інш.

Прадстаўленыя ў навуковых зборніках характарыстыка і аналіз фальклорна-этнаграфічных традыцый Гомельшчыны надзвычай каштоўныя, бо пашыраюць і ўзбагачаюць уяўленні аб стане і дынаміцы бытавання фальклорных жанраў, іх захаванні ў мясцовых і рэгіянальных традыцыях.

ГЛЫБІНЯ НАРОДНАЙ ПАМЯЦІ АБ САКРАЛЬНЫМ

Шчыткавіцкая прошча ў апісанні І.А. Сэрбава (1911) і сучасных палявых запісах

Цікаваць навукоўцаў у апошнія гады да тэмы сакральнай геаграфіі дазволіла назapasіць ужо вялізны матэрыял, які патрабуе свайго асэнсавання. Нават папярэдні яго аналіз ставіць важныя пытанні аб месцы і значэнні сакральных аб'ектаў у сістэме традыцыйнай культуры, злучанасці народных рэлігійных практык з кананічным хрысціянствам.

Некаторыя з сакральных аб'ектаў, якія функцыянуюць у нашы дні, маюць сваю пісьмовую гісторыю. Яны былі апісаны святарамі і этнографамі ў пачатку ХХ ст.: П.М. Шпілеўскім [1], М.Я. Янчуком [10, с. 11–17], Е.Я. Раманавым [4, с. 35] і іншымі. Народным святыням – прошчам – цудатворным мясцінам, якія надзеленыя паводле ўяўленняў вернікаў, надзвычайнай сілай [8, с. 402], прысвечаны артыкул Л.У. Дучыц і І.Я. Клімковіч [2].

Сярод зафіксаваных сакральных аб'ектаў вылучаецца Проща каля вёскі Шчыткавічы Старадарожскага раёна Мінскай вобласці. У 1915 годзе беларускі этнограф І.А. Сэрбаў у этнаграфічным нарысе «Беларусы-сакуны» ў раздзеле «Рэлігійнасць» змясціў апавед аб цудзе з'яўлення ў лесе каля Шчыткавічаў Бабруйскага павету Божай Маці і лекаванні сляпой жанчыны [7, с. 42–47]. У 1911 годзе асобны артыкул І.А. Сэрбава аб адкрыцці Прощы ў Шчыткавічах быў надрукаваны ў газеце «Минское слово». У публікацыях указана дакладная дата з'яўлення сакральнага аб'екта. Цудадзейнае здарэнне адбылася вясной 1908 года. Тады «адкрылася» святое месца – Проща, якое з таго часу вельмі шануецца жыхарамі Шчыткавічаў і наваколля. У апісанні прыведзены імёны мясцовых жыхароў і апаведы аб цудах, сведкамі якіх ім давялося быць. На фотаздымку І.А. Сэрбава можна ўбачыць, як выглядала Проща ў 1911 годзе [7, с. 160], калі этнограф наведваў Шчыткавічы [1, с. 420].

Дадатковыя звесткі аб Шчыткавіцкай прошчы І.А. Сэрбаў прывёў у рукапісе сваёй апошняй працы «Юродзівыя на Беларусі», дзе адзначыў, што ў 1910–1911 гг. тут стаяла «святая» сасна, на карэ якой былі

надрапаня ў сістэматычным парадку апатрапейныя жывёлы – сабака, певень, кот і бусел – і спецыфічныя веснавыя жывёлы – ластаўка і шчупак разам з голубам – «святым духам» [6, с. 23]¹.

У 2007 годзе ў аўтара артыкула з’явілася магчымасць на ўласныя вочы пабачыць задакументаваную сто гадоў таму назад Прошчу каля вёскі Шчыткавічы, запісаць аповеды мясцовых жыхароў аб сакральным месцы і яго ўзнікненні. Параўнанне старых і сучасных фальклорна-этнаграфічных матэрыялаў дазваляе глыбей зразумець гістарычную глыбіню народнай памяці, механізмы яе захавання і трансляцыі, а таксама акрэслівае больш шырокую праблему аб’ектыўнасці і рэlevantнасці зместу палявых матэрыялаў, якія даследчык атрымлівае і інтэрпрэтуе.

І.А. Сербай у сваім аповедзе аб Прошчы ў Шчыткавічах узгадвае імёны мясцовых людзей, якія мелі непасрэднае дачыненне да яе з’яўлення: Барыса Барсука 60 гадоў – свайго асноўнага інфарманта, Алёну Страмок 60 гадоў – маці шчыткавіцкага святога чалавека Лявона Страмка, які жыў пустэльнікам і якому з’яўляліся ў яве святыя і анёлы; Міхаіла Табульчука, які на просьбу Алёны паставіў на прошчы першы крыж, пасля гэтага ўбачыўшы ў сне «самага Бога», паставіў другі крыж і пабудаваў капліцу; Петрака Кур’яновіча і Цімафея Пільшчыка, якім таксама аб’явілася Божая Маці і яны паставілі на Прошчы крыжы з капліцамі. Барыс Барсук даглядаў Прошчу – «глядзеў за парадкам», што па яго словах яму прыказала рабіць Божая Маці, якая часта з’яўлялася яму ў сне. Таксама ў сне ён бачыў «Самага Бога», анёла, Ісуса Хрыста з вучнямі, які нібы паклаў яму на галаву «сваю каруну». Гэты чалавек паставіў на Прошчы крыж з капліцай і вобразам Маці Божай з вянцом на галаве і двума анёламі з бакоў. На сербаўскім фотаздымку ён стаіць у доўгай белае кашулі падпяразанай поясам каля капліцы справа, малітоўна склаўшы на грудзях рукі. Злевага боку – выява другога селяніна ў традыцыйным адзенні. На крыжах можна разгледзець абразы і шмат квартушкоў з крыжыкамі, якія навізаны адзін на адным.

І.А. Сербай пераказаў гісторыю цудадзейнага адкрыцця Прошчы наступным чынам. У правадную нядзелю (другую нядзелю пасля Вялікадня) жанчына па імені Алена, набраўшы ў лесе веснавых грыбоў вясёлак – «вяселікаў», вярталася праз сасоннік дадому. Раптам ёй здалося: на галлі поўна людзей. Пасярод іх з’явілася Божая Маці ў сіняй сукенцы і сказала: «Абхініце мяне». Людзі абступілі яе кругом. Пачуўся голас святога Міколы. Ад страху Алёна адступіла крыху назад. Божая Маці ўкленчыла. Здань знікла. Толькі пад сасной на пяску

¹ Лёс гэтага рукапісу І.А. Сербавы невядомы. Звесткі з дазволу аўтараў 1933 года былі змешчаны Н.М. Нікольскім у яго кнізе «Жывёлы ў звычаях, абрадах і вераннях беларускага сялянства».

віднеўся вобраз немаўляці Хрыста з скрыжаванымі рукамі на грудзях. Алёна таго ж дня аслепла. У наступную нядзелю жанчына занесла на тое месца булку хлеба – «кулідку» і зноў стала відушчай. У вёсцы ніхто не даў веры, што Алёне было відзенне на Прошчы.

Праз год у Вялікі пост, калі сын Алёны Лявон зноў пайшоў у пустыню, удзень жанчыне з’явіўся старац – «свяец» і сказаў: «*Алёна адкрыў Прошчу – прыдзя сын твой!*» – «*Як жа яе аткрыцьму?*» – «*Ідзімеш да Прошчы і стрэнеш па дарозе чалавека. Скажы яму, няхай пастаіць крэст на тым месцы, ідзе явілася цябе Божы Матка!*» У суботу Алёна пайшла да Прошчы і сустрэла па дарозе Міхаіла Табульчука і сказала яму паставіць на Прошчы крыж. Пасля гэтага ў нядзелю яе сын Лявон прыйшоў дадому з пустыні [7, с. 45].

Аповед пра надзвычайныя падзеі ў Шчыткавічах і яе набожных жыхароў запісаны І. Сербавым дакладна, з перадачай мясцовай гаворкі і націскамі ў словах і па-сутнасці ўяўляе сабой фальклорны тэкст. Калі этнограф наведваў Шчыткавічы, з моманту з’яўлення цуда мінула зусім няшмат часу, аднак паданне пра ўзнікненне Прошчы пераказвалася па законах фальклорных жанраў – варыятыўна з вуснаў у вусны. У прыведзеным тэксце ўвасобілася архетыповая мадэль рэлігійнага света-ўспрымання, адлюстраваны феномен чакання чалавекам традыцыйнай культуры сустрэчы з надзвычайным з’явам і прага цуду. Таму запіс этнографа пра заснаванне шчыткаўскай прошчы слушна разглядаць як тэкст фальклору, узор мастацтва вуснай народнай творчасці. Тэксталагічны аналіз дазваляе вылучыць у ім некалькі сюжэтных ліній.

Першая – «здабыццё ўласнай святыні жыхарамі Шчыткавічаў». Яна раскрываецца праз асобу мясцовага святога чалавека Лявона, які кінуўшы дом, жонку і маці, ішоў у пустыню, дзе жыў лесе, у ямцы, карміўся зямлёй і вадой, уяўляючы іх хлебам і маслам, і дзе яму з’яўляліся святыя – «святцы» і анёлы. Пасля адкрыцця Прошчы і ўсталявання крыжа на месцы з’яўлення Божай Маці, Лявон вярнуўся дадому, да маці. Такім чынам, Лявон выступае ў якасці медыятара, праз якога здзяйсняецца святая справа – вёска здабывае сваю святыню – Прошчу.

У Шчыткавічах на той час была драўляная царква Святых Казьмы і Дзям’яна, пабудаваная ў 1896 г. замест струхлелага старога храма. Царква была прыпісной, а цэнтр прыхода знаходзіўся за 20 вёрст у в. Парэчча. Цуд з’яўлення святога месца быў прызнаны мясцовым святаром², які ў маладзиковыя нядзелі ішоў з Шчыткавіцкай царквы па абедні хрэсным ходам на Прошчу і служыў там малебен. Як піша І.А.

² У 1901–1910 гг. настояцелем у Парэччы служыў святар Мікалай Мацевіч. У гады Другой сусветнай вайны царква ў Шчыткавічах згарэла. Яна зафіксавана на фотаздымку І. Сербавы ў нарысе «Беларусы-сакуны» [6, с. 44].

Сербаў, у такія дні на Прощчу збірліся тысячы людзей, пераважна жанчыны. Паломніцтва на Прощчу здзяйснялі не толькі сяляне навакольных вёсак, але нават далёкіх, як Пясочнае ля Капыля. Яны маліліся, поўзалі на каленях вакол капліц і бралі жмені зямлі з таго месца, дзе ляжаў дзіцятка Хрыстос. Пясок, лічылі, памагае ад жаночых і вочных хвароб. Як засведчыў случкі краязнаўца У. Мікіцінскі, які ў 1929 годзе наведаў Прощчу, спосаб «лячэння» ад хвароб раней быў такі: кожная асоба, каб быць здаровай – ставіла крыж, а на крыжы прыбівала скрыначку для ахвяравання грошай. Скрыначкі спаражняў поп, а іншыя ахвяры, якія клаліся пад крыжы, забірлі невядомыя асобы [5, с.41].

Шчыткавіцкая проща ў той час была не адзіная ў сваім родзе. У 1886 годзе М.Я. Янчук згадвае святых прошчы Мінскай губерні: Мар’іну горку і Святую горку каля мястэчка Смілавічы ў Ігуменскім павеце, у Еўлічах. Калі скласці спіс падобных прощаў па ўсёй губерні, на думку аўтара, іх аказалася б дзясяткі, калі не сотні. Духавенства мусіла прымаць прошчы пад сваю апеку: там будавалася каплічка, само месца асвятлялася, служыліся малебны, а ў багамольныя дні наладжвалася нешта накшталт кірмашоў [10, с. 12, 17]. Другі сюжэт звязаны з вобразам Божай Маці і тэмай маіярства наогул. Алёна вяртае сына дадому, дзякуючы цуду, сведкам якой ёй было наканавана стаць. Ёй аб’яўляецца менавіта сама Божая Маці і пакідае на пяску выыву свайго дзіцяці – Ісуса Хрыста. Выходзіць, што страта зроку пры сустрэчы з Маці Божай і Ісусам Хрыстом сталася для Алёны знакам для здзяйснення богаўгоднага ўчынку – адкрыцця Прощчы. Яна выконвае гэта, дзякуючы падказцы Божага пасланца, святога – «святца», які навучыў яе, што трэба зрабіць: ісці на святое месца і загадаць першаму сустрэчнаму мужчыне ўсталяваць там крыж.

Трэцяя сюжэтная лінія раскрывае тэму цуду. Божая Маці з’яўляецца ўнагоўпе людзей і звяртаецца да Алёны з просьбай ахінуць яе. У апісанні І.А. Сербава няма тлумачэння і не зусім зразумела, чаму Божая Маці выказвае такую просьбу, бо згодна апісанню яна была адзетая ў сіню сукенку. Цудадзейна адбіваецца на пяску выява дзіцяці Ісуса Хрыста, якая потым знікае. Пэўныя дэталі і ўдакладненні здарэння знаходзім у пазнейшым апісанні Прощчы 1929 гаду У. Мікіцінскага: «За могілкамі ў мясцовасці Барысаў Гай, адной жанчыне ў час збірання грыбоў нібы з’явілася «пані з дзіцем» і парайла ёй паставіць на гэтым месцы крыж. Яна не паслухала. Пасля гэтага ў яе забалелі вочы; і вось другі раз паўтаралася тая ж гісторыя. Жанчына адгаварылася тым, што сын яе не ў поўным розуме і няма каму паставіць крыж. «Пані» сказала, што крыж паставіць той, каго першага сустрэнеш. Такім чалавекам быў ляснік і крыж нарэшце паставілі. За сваю паслухмянасць яна вылечылася. На

тым месцы, дзе быў крыж, на зямлі нібы застаўся след ніжняе часткі цела «панінага дзіцяці». Але на гэтым не скончылася справа. Адзін рабочы з млына, хворы на белую гарачку ад ужывання спірытусава піцца, каб у самы хутчэйшы час пазбавіцца ад хваробы, пабудаваў на тым месцы капліцу, пасля чаго пачалося паломнічанне...» [5, с. 41].

У час нашых палявых доследаў у Шчыткавічах летам 2007 года мы наведалі Прошчу з правадніком Васілём Ахрэмавічам Стромам, 1928 г.н., а таксама запісалі інфармацыю аб сакральным аб'екце ад жанчыны 1925 г.н., якая адмовілася назваць сваё імя, ад Алены Іванаўны Крушняй, 1938 г.н., Таццяны Ахрэмаўна Макарыч, 1926 г.н. і Фядоры Андрэеўны Стром, 1924 г.н. Нашы інфарманты часткова пацвердзілі звесткі аб узнікненні Прошчы, прыведзеныя І. Сербавым. З іх аповедаў можна даведацца і аб тым, як сакральны аб'ект функцыянаваў у савецкія часы.

Увесь час людзі на Прошчы ставілі крыжы і абракаліся. Аброкі прыносілі як жанчыны, так і мужчыны. Першыя – хвартушкі, а мужчыны ставілі крыжы. Калісьці крыжоў тут стаяла вялікая колькасць. Адноічы бура паваліла драўляныя крыжы і дрэвы, якія растуць вакол Прошчы. Пасля гэтага крыжы звалілі ў адну кучу. Апошнім часам тут пачалі ставіць металічныя крыжы. Адзін мясцовы чалавек усталяваў нават цэментавы помнік з надпісам «Спаси и сохрани» (падобныя ставяць на могілках). Перад помнікам раней быў дыванок і людзі тут маліліся як перад алтаром. Хвартушкі вешалі на крыжы і на хвой, якая расла каля ямки, дзе з'явілася Божая Маці. Хвой таксама паваліла бура. Менавіта ямка была сакральным эпіцэнтрам Прошчы. Тут бралі пясочак, які лічыўся гаючым. У ямку клалі грошы, а на Вялікдзень і Радаўніцу – пірагі і яйкі. Яна знікла, калі адзін чалавек усталяваў у ямцы свой крыж. Аднак людзі ведаюць гэтае месца і бяруць пад крыжом зямлю для лекавання.

Нашы інфарманты згадвалі, што Прошчу «высвечваў» бацюшка. Гэта было перад Другой сусветнай вайной, калі ў Шчыткавічах была прыпісаная царква і з Парэчча сюды прыязджаў святар. Паводле звестак 1929 года багаслужэнне на Прошчы адбывалася кожную маладзіковую нядзелю [5, с. 41]. На Прошчу жыхары Шчыткавічаў і навакольных вёсак прыходзілі, каб памаліцца і абракнуцца. Хадзілі сюды на Вялікдзень і другія вялікія царкоўныя святы, але ў асноўным на Радаўніцу, пасля наведвання могілак. З пачатку 1960-х гадоў патрапіць ім да сваёй святыні стала складана. Побач з Прошчай размясцілася вайсковая частка. Дарогу на Прошчу перакрылі шлагбаумам, усталявалі шыльды «замініраван», а ў наваколлі ўвесь час былі чуваць выбухі. Апошнім часам Прошчу наведвае ўсё менш людзей. Старым людзям дайсці пешкі туды цяжка, складана даехаць і машынай.

На Прошчы мы ўбачылі вялікі васьміканцовы крыж і перад ім круглы вязаны дыванок для малітвы, некалькі металічных і драўляных крыжоў, крыж на пастаменце з мармуровай крошкі з надпісам, пра які ўспаміналі ў вёсцы, і бетонны помнік. На крыжах віселі хвартушкі, у тым ліку з чырвонай тканіны. Відаць, іх павесілі на Вялікдзень, Радаўніцу ці Сёмуху. Старыя аброчныя хвартушкі з крыжоў, былі завязаныя на хвоі, якая расце побач з вялікім крыжам.

Для разумення ступені захаванасці ўяўленняў аб сакральных уласцівасцях Прошчы і ступені зменлівасці сэнсавай асновы фальклорнага тэксту аб яе цудоўным набыцці нам здаецца цікавым параўнаць запіс І.А. Сербавы з зафіксаванымі намі наратывамі. Параўнальны аналіз тэкстаў, паміж якімі стогадовая часавая адлегласць, дазваляе зразумець дзеянне механізму адбору ў народнай памяці фактаў аб праявах цуду і ступень іх міфалагізацыі. У сучасных тэкстах вылучаюцца некалькі варыянтаў цудадзейнага ўзнікнення Шчыткавіцкай прошчы.

Першы варыянт: *«Жанчына ішла з в. Краснае, што знаходзіцца ў сямі кіламетрах ад Шчыткавічаў. Стала ёй цёмна і яна аслепла. Тады пачала яна маліцца на тым месцы, дзе Прошча. Ішоў ляснік, вывеў яе і яна стала бачыць. Тады яна паставіла крыж, абракнулася»* (Запісаны ад нашага правадніка Васілія Строма, які нарадзіўся ў 1928 г., гэтую гісторыю, калі хадзілі ў лес па грыбы ці ў ягады, апавядала яму баба па маці Марфа Стром, якая пражыла 102 гады).

Другі варыянт: *«Ішлі людзі ў лес і на тым месцічку сядзела там голая, як маці нарадзіла, жанчына. Гаворыць яна: «Накрыў мяне, абхініце мяне». Людзі наздымалі з сябе хто што – хусткі, адзелі яе, акрылі яе ўсю. Людзі гавораць, што гэтая святая нейкая была. Ад Бога была святая. Гэта месца назвалі Прошчай і абракаюцца людзі»* (Запісаны ад Алены Крушнавай, 1938 г.н., якая чула яго ад бабы Маргарыты Светкі, якой было 100 гадоў).

Трэці варыянт: *«Ішла жанчына ў лесе. Аслепла, а потым некусь уступіла, у якую ямку і празрэлі яе вочы»* (Запісаны ад Тацяны Макарыч, 1926 г.н.).

Чацвёрты варыянт. *«Ішлі жанчыны з лесу. Хадзілі па грыбы. Прыйшлі на гэта месца, бачаць ляжыць жанчына голая. Кажэ яна: «Накрой мяне». Жанчыны: «Як яе накрыці?» Тая жанчына зняла з сябе пярэднік і накрыла жанчыну. А сама пайшла. Прайшла колькі, ды вярнулася назад: «Ну, я пагляжу, дзе тая жанчына». Вярнулася на тое месца. Толькі пярэднік ляжыць, а жанчыны няма. На гэтым месцы, дзе ляжаў пярэднік паставілі крыж, і была выкапана ямачка, куды клалі грошы, закуску, яечкі»* (Гэты найбольш поўны і падрабязны варыянт падання запісаны ад Фядоры Стром, 1924 г.н.).

Ва ўсіх варыянтах успамінаецца галоўны персанаж – голая жанчына, сустрэтая сялянкамі ў лесе, на тым месцы, дзе знаходзіцца Прошча, якая прасіла яе прыкрыць. Аднак ніхто з нашых інфармантаў не назваў яе Божай Маці. У сучасных аповедах вымалёўваецца вобраз нейкага міфалагічнага персанажу, які мае шмат падабенства з уяўленнямі пра дабражых [3]. Толькі ў адным з аповедаў гаворыцца, што гэта была святая, «святая ад Бога».

Параўнальны аналіз наратываў пераканаўча сведчыць, што ў нашы дні ў народнай калектыўнай памяці прадстаўнікоў лакальных вясковых супольнасцей гісторыя ўзнікнення Прошчы пазбавілася канкрэтыкі, пастрачвала факты, даты і імёны ўдзельнікаў здарэння цуду і паўстае ў міфалагічным вымярэнні, яе змест не так гістарычны, як архетыповы. Безумоўна, на гэта паўплывала савецкая рэчаіснасць, змаганне з царквой і рэлігіяй, пераслед і забарона традыцыйных народных сакральных практык. Адрозненні варыянтаў падання пра адкрыццё Прошчы праяўляюцца ў дэталях, розніцца жаночыя і мужчынскія апаведы, апошнія больш лаканічныя і не перадаюць асаблівых падрабязнасцей. Маляўнічасць апаведу залежыць ад таленавітасці расказчыка, яго эмацыйнасці, аб чым яскрава сведчыць апошні з прыведзеных варыянтаў сучасных запісаў. І.А. Сэрбаў атрымаў інфармацыю аб адкрыцці Прошчы ад мужчын, якія былі рэлігійна матываваныя, далучаныя да праваслаўнай царквы, успрымалі свет праз хрысціянскія ўяўленні. У іх апаведзе згадваюцца Божая Маці, Ісус Хрыстос, Святы Мікола, святыя, анёлы. Гэтыя хрысціянскія персанажы адсутнічаюць у сучасных тэкстах. Ямка, якая ўспамінаецца, не звязваецца з месцам з'яўлення дзіцяці Хрыста, але па-ранейшаму выступае як сакральны цэнтр Прошчы, ушанаванне якога выяўляецца праз ахвяраванне грошай і іншых дарункаў. Разам з тым у сучасных наратывах ёсць шмат дэталей, якіх няма ў апісанні І.А. Сэрбава. Напрыклад, успамінаецца хвартух, хусткі, якія здымаюць з сябе жанчыны і пакрываюць голую, сустрэтую імі ў лесе. Раптоўнае з'яўленне гэтага персанажу, хто такая гэтая жанчына, адкуль яна ўзялася ў лесе, пры гэтым не тлумачыцца. Інфармантамі жаночы персанаж падаецца як чудадейны вобраз, што збліжае паданні пра Шчыткаўскую прошчу з казачным фальклорам.

Ёсць падставы меркаваць, што хрысціянскі змест аповедаў пра з'яўленне Божай Маці на Прошчы каля Шчыткавічаў, другасным у адносінах да папярэдніх больш архетыповых уяўленняў аб сакральнасці гэтага месца і практык яго ўшанавання. Л.У. Дучыц і І.Я. Клімковіч, абагульніўшы звесткі пра прошчы на Беларусі, прышлі да высновы, што ў асноўным яны звязаны з паданнямі пра з'яўленне на гэтым месцы Божай Маці, а практыкі іх ушанавання ў форме абракання

звычайна адбываліся на маладзiк, або ў маладзiковыя нядзелi, што звязана з культуам месяца: «Менавіта ў прошчах назiраецца спалучэнне архаiчнай формы пакланення маладому месяцу i хрысцiянскаму культу Божай Матцi – культу, які, хутчэй за ўсё, з'яўляецца трансфармацыяй старажытнага жаночага боства» [2, с. 63].

Прааналiзаваныя намі матэрыялы аб шчыткавiцкай Прощы, якія падзяляе стогадовы прамежак часу, маюць вартасць каштоўных сведчанняў аб адным з найбольш вядомых аб'ектаў сакральнай тапаграфіi Беларусі i адначасова ставяць пытаннi аб глыбiнi народнай памяцi, яе марфалогіi i структураванасцi, мiфалагічнай прыродзе i захаванасцi ў ёй архетыповых матрыц, суадносінах мiфалагічнага i гiстарычнага пачаткаў. У гэтай сувязі ёсць неабходнасць выпрацоўвання больш дакладных метадаў даследавання сучасных праяў народнага хрысцiянства. Належным чынам ацэньваючы навуковы ўклад I.A. Сербавы, які адным з першых сярод беларускіх этнаграфіаў звярнуў увагу на сакральныя аб'екты народнага хрысцiянства, разам з тым, у кантэксте разгледжаных вышэй матэрыялаў варты паставіць вельмі актуальнае для сучаснай палявой практыкi фальклорна-этнаграфічных даследаванняў пытанне аб навуковай карэктнасцi атрыманых даследчыкамі вынікаў, рэlevantнасцi iх зместу гiстарычным фактам, адпаведнасцi глыбiннай iснасцi светаўспрымання чалавека традыцыйнай культуры. Роля асобы даследчыка, узровень прафесіяналізму, навукова-метадычнае бачанне фальклорна-этнаграфічных фактаў, i, вядома, рэпрэзентатыўнасць у выбары інфармантаў з улiкам спецыфікi iх гендэрнага светаўспрымання – усё гэта абумоўлівае змест i характар атрыманых палявых матэрыялаў (гл. здымкі на каляровай уклецы).

ЛІТАРАТУРА

1. Беларусы ў фотаздымках Ісака Сербавы 1911–1912 гадоў = The Belarusians in the photos of by Isaac Serbau = Baltarusiai Isako Serbovo metų fotografijose / склад., аўт. уступ. артыкула В.А. Лабачэўская; рэдкал. : Т.У. Бялова (гал. рэд.) [i інш.]. – Мiнск: Беларус. Энцыкл. iмя П. Броўкi, 2012. – 456 с.: iл. – (Энцыклапедыя рарытэтаў).

2. Дучыц, Л.У. Прощы ў гiстарычна-культурным ландшафце Беларусі / Л.У. Дучыц, I.Я. Клімковiч // Традыцыi i сучасны стан культуры i мастацтваў: матэрыялы Мiжнар. навук.-практ. канф., Мiнск, 25–26 крас. 2013 г.: у 5 ч. / Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы i лiтаратуры НАН Беларусі; рэдкал.: А.І. Лакотка (гал. рэд.) [i інш.]. – Мiнск: Права i эканомiка, 2013. – Ч. 5: Праблемы захавання i папулярызацii культурнай спадчыны. – С. 56–65.

3. Лапацін, Г. Дабрахожы / Г. Лапацін // Міфалогія беларусаў: энцыклапед. слоўн. / склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санко. – Мінск: Беларусь, 2011. – С. 137.

4. Матэрыялы по этнографіі Гродненскай губерніі. – Вып. 1 / под ред. Е.Р. Романова. – Вильна: Изд. Управления Виленского учебного округа, 1911. – 237 с.

5. Мікіцінскі, У. Дванаццаць дзён краязнаўчага вандравання / У. Мікіцінскі // Наш край. – 1929. – № 1 (4). – С. 43–46.

6. Нікольскі, Н.М. Жывёлы ў звычаях, абрадах і вераньнях беларускага сялянства / Н.М. Нікольскі // Працы сэкцыі этнаграфіі. Вып. II. – Менск, 1933. – 138 с.

7. Сербов, И.А. Белорусы-сакуны: краткий этнографический очерк / И.А. Сербов // Сб. Отд. русского языка и словесности Императорской Академии наук. – Т. 94. – № 1. – 1915. – 180 с.

8. Глумачальны слоўнік беларускай мовы: у 5 т. / пад рэд. Г.Ф. Верштарт, Г.М. Прышчэпчык. – Мінск: Беларус. савецкая энцыклапедыя, 1980. – 767 с. – Т. 4.

9. Шпілеўскі, П.М. Беларусь у абрадах і казках / П.М. Шпілеўскі / перакл. А. Вашчанкі. – Мінск: Літаратура і мастацтва, 2010. – 303 с.

10. Янчук, Н.А. По Минской губернии (заметки из поездки в 1886 году) / Н.А. Янчук. – М.: Типография А. Левенсон и К, 1889. – 130 с.

Уладзімір Аўсейчык (Полацк)

РЭГІЯНАЛЬНЫЯ АСАБЛІВАСЦІ І ЛАКАЛЬНЫЯ ВАРЫЯНТЫ Ў КАЛЯНДАРНАЙ ПАМІНАЛЬНАЙ АБРАДНАСЦІ БЕЛАРУСАЎ ПАДЗВІННЯ

Па матэрыялах XIX – пачатку XXI ст.¹

Падзвінне – адзін з шасці гістарычна-этнаграфічных рэгіёнаў Беларусі. Яно размяшчаецца ў паўночнай частцы краіны і займае сярэдні басейн Заходняй Дзвіны і яе прытокаў. Адметнасць рэгіёна праяўляецца не толькі ў географічных умовах, але і ў асаблівасцях культуры мясцовага насельніцтва. Гэта адметнасць прасочваецца і ў пахавальна-памінальнай абраднасці беларускага насельніцтва рэгіёна. У артыкуле разглядаюцца рэгіянальныя асаблівасці і лакальная варыяцыйнасць у каляндарнай памінальнай абраднасці беларусаў Падзвіння па матэрыялах XIX – пачатку XXI ст.

У структуры каляндарнай абраднасці беларусаў Падзвіння асобнае месца займаюць рытуалы ўшанавання памерлых продкаў – Дзяды. Яны з'яўляюцца адной з самых архаічных і духоўна адметных традыцый беларускага этнасу. Абрад фіксуецца на ўсёй тэрыторыі Падзвіння сярод беларускага праваслаўнага насельніцтва. У беларусаў рэгіёна каталіцкага веравызнання ён менш пашыраны. Пад уплывам каталіцкага касцёла Дзяды былі выцеснены «афіцыйнымі» памінальнымі абрадамі, прымеркаванымі да Дня Задушнага (2.XI). Таму для намінацыі такіх памінак слова «дзяды» беларусамі-католікамі ўжываецца рэдка: «*Дык Дзядоў няма. У нас другога кастрычніка* [лістапада – У.А.] <...> *Гэта Усе Святыя* <...> *Гэта адзін раз у год. А тут Дзяды, Дзядоў многа разоў бываець. Дзяды. Дзяды і Дзяды. Ну вот у праваслаўных Дзяды гэтыя*»². У той жа час у комплексе памінальных рытуалаў, прымеркаваных да Дня Задушнага, існуюць элементы і абрадавыя дзеянні, што характэрныя для Дзядоў і якія шырока бытуюць у праваслаўнага насельніцтва рэгіёна. Да іх ліку адносіцца абрадавая трапеза, якую іншы раз ладзяць дома па вяртанні з могілак [34, с. 207].

¹ Артыкул падрыхтаваны ў ходзе працы па тэме «Этнакультурны ландшафт Беларускага Падзвіння: рэгіянальная спецыфіка і заканамернасці функцыянавання ў сярэдзіне XIX – пачатку XXI ст.» (ГБ 0814).

² Запісана Філіпенкам У.С. і Шаўчынкам Я. у 2009 г. ад Марковіч Г.Ф., 1934 г.н. у в. Сценка Докшыцкага раёна.

Колькасць Дзядоў на год у асобных лакальных традыцыях Падзвіння адрозніваецца. У рэгіёне беларускае вясковае насельніцтва спраўляе абрад да шасці разоў на год, але нідзе не перавышае гэту лічбу. У в. Вігунічы Докшыцкага раёна нават існуе прыказка адносна такой колькасці Дзядоў: «*Каб сёмы Дзед, дык звёўся б і свет*» [43, р. 129]. Разыходжанні ў колькасці Дзядоў на год фіксуюцца ў межах невялікіх тэрыторый і характэрны нават для суседніх вёсак. Так, у канцы XIX ст. жыхары в. Падмікітаўка Лепельскага павета паміналі сваіх памерлых пяць разоў на год, у той час як суседнія зарачане – шэсць [28, с. 3]. У шэрагу месцаў Падзвіння распаўсюджана традыцыя спраўляць Дзяды адзін раз на год – у Дзмітраўскую памінальную суботу (апошняя субота перад днём велікамучаніка Дзмітрыя Салунскага, які ўстаноўлены 26.X / 8.XI). Згодна з матэрыяламі сучасных палявых даследаванняў, дадзеная традыцыя больш пашырана ў заходняй частцы Падзвіння. Аналагічная сітуацыя характэрна для ўсёй заходняй часткі краіны, у той час ва ўсходняй зафіксавана большая колькасць Дзядоў [1, с. 85, с. 86; 32, с. 82; 33, с. 179; 35, с. 239–240; 36, с. 95, с. 142, с. 221].

Найбольш распаўсюджаныя на Падзвінні восеньскія (Дзмітраўскія), Масленічныя, Радаўніцкія і Траецкія Дзяды.

Асабліва ўрачыста беларускае насельніцтва Падзвіння адзначае восеньскія Дзяды, якія на Дзісеншчыне мелі нават назву «*Вялікія Дзяды*» [24, с. 67]. Для восеньскіх Дзядоў характэрна некаторая варыятыўнасць у назве. У рэгіёне найбольш пашыраны наступныя назвы абраду: «*Асяніны*», «*Змітраўка*», «*Дзмітраўскія*» («*Змітраўскія*») Дзяды. У некаторых частках рэгіёна лексема «*Дзяды*» якраз і азначае восеньскія Дзяды [4, арк. 57; 9, арк. 10, арк. 30].

Праваслаўнай царквой устаноўлены дакладны час восеньскага памінання памерлых – Дзмітраўская памінальная субота [16]. Большасць праваслаўнага беларускага насельніцтва рэгіёна адзначае восеньскія Дзяды менавіта ў гэты час (адсюль і існаванне назваў «*Змітраўка*», «*Дзмітраўскія Дзяды*» для намінацыі храноніма). Нягледзячы на афіцыйна ўстаноўлены царквой памінальны дзень, у некаторых частках рэгіёна як у мінулым, так і ў сучасны перыяд восеньскія Дзяды адзначаюцца ў іншы час. У асноўным гэтая варыятыўнасць на Падзвінні абмяжоўваецца часам ад Пакрова (1 / 14.X) да Дзмітраўскай памінальнай суботы. Адрозненні ў часе правядзення восеньскіх Дзядоў асабліва характэрны для тых частак рэгіёна, дзе памінане носіць родавы (абшчынны) характар. Часцей такія памінкі распаўсюджаны ў межах аднаго населенага пункта. Акрамя часу правядзення яны адрозніваюцца сваёй назвай (абумоўлена назвай населенага пункта, радзей прозвішчам): «*Раней – Грабяні, Вялейка – у іх раней Дзяды. Юрылаўскія первыя, Вялейскія другія, а*

ў нас – трэція. *Нашы законныя*» (в. Шыленцы Докшыцкага раёна) [43, р. 113]; «*А ў каторых другая фамілія – не спраўлялі? – Не. Вот мы, Глазкі, тож па зьянейшыя. Стаўры, Пусташылы. А Камінскія, Герасімеўчыкі раней*» (в. Баяры Докшыцкага раёна) [43, р. 66].

У другіх рэгіёнах Беларусі зафіксаваны і іншыя тэрміны спраўлення восеньскіх Дзядоў: напярэдадні Піліпаўкі (шасцітыднёвы перадкалядны пост, пачынаўся 15 / 28.XI), дня Кузьмы і Дзям’яна (1 / 14.XI), Міхайлава дня (8 / 21.XI) [22, с. 208; 31, с. 393; 32, с. 82; 33, с. 181; 37, с. 319; 39, с. 147]. На Падзвінні восеньскія памінанні ў гэты час не былі выяўлены.

Урачыстасць восеньскіх Дзядоў заключаецца ў памінальным застоллі, якое ладзяць дома. Згодна з традыцыйнымі ўяўленнямі беларусаў Падзвіння, у гэты дні душы памерлых продкаў спускаюцца на зямлю, каб паглядзець, як іх ушаноўваюць, і прыходзяць у свае хаты на памінальную трапезу [23, с. 296]. На большай частцы рэгіёна памінальную трапезу на восеньскія Дзяды ладзілі вечарам [41, с. 595, с. 600; 38, с. 258]. У Віцебскім павеце Дзяды спраўлялі раніцай [41, с. 631]. Як вынікае з матэрыялаў сучасных палявых даследаванняў, у рэгіёне памінанне памерлых на Дзяды адбываецца ў вячэрню пару. У некаторых месцах Падзвіння існавалі больш дакладныя вызначэнні часу абрадавай трапезы. У в. Лозы Ушацкага раёна было прынята пачынаць вячэру толькі пасля таго, як куры сядуць на курасадню. У адваротным выпадку, як лічылі, гэта негатыўна паўплывае на будучы ўраджай: «*А кашу нельзя было начанаць з-за таго, што птушкі тады з’ядуць ніву*»³.

На Падзвінні памінанне продкаў на Дзяды адбывалася звычайна ў адзін дзень, у адрозненні ад іншых рэгіёнаў Беларусі, дзе зафіксаваны памінанні ў два ці нават у тры дні [29, с. 252–253; 32, с. 82; 33, с. 179, 36, с. 222; 37, с. 320]. Аднак у некаторых месцах рэгіёна крыніцы сведчаць аб памінанні памерлых у два дні. Так, на Лепельшчыне яшчэ ў канцы XIX ст. напярэдадні Дзядоў святкаваліся «*Бабы*». Абрадавы бок «*Баб*» амаль нічым не адрозніваўся ад «*Дзядоў*». Толькі колькасць страў на Дзяды гатавалі больш [17, с. 56]. Сяляне в. Гняздзілава (сучасны Докшыцкі раён) у чацвер напярэдадні Асянін праводзілі «*прыдзедкі*». Па сведчанні А. Троіцкага, яны ладзіліся з мэтай паесці і папіць уволю, бо на Асяніны за гасцямі сем’яніну не заўсёды ўдавалася гэтага зрабіць [38, с. 258].

Цэнтральнае месца ў памінанні продкаў на восеньскія Дзяды займае абрадавая трапеза, якая таксама мае назву «*дзяды*» [5, арк. 27; 43, р. 63]. Колькасць і асартымент страў, якія гатавалі да абрадавай

³ Зап. Валодзінай Т.В. у 2007 г. ад Ліленка М.Р., 1926 г.н. у в. Лозы Ушацкага раёна.

трапезы, звычайна залежалі ад дастатку сям'і. Але амаль паўсюдна ў рэгіёне было распаўсюджана патрабаванне гатаваць да памінальнага стала няцотную колькасць страў [23, с. 296]. Падобныя перакананні ў наш час яшчэ бытуюць сярод беларусаў Лепельшчыны [13, с. 62].

Для Падзвіння найбольш характэрнымі з'яўляюцца тры памінальныя стравы: куцця, поліўка (юшка) і клёцкі. Гэта тычыцца як памінальнай вячэры ў дзень пахавання, так і каляндарных памінак [15, с. 40]. У асобных частках рэгіёна асартымент страў іншы раз некалькі адрозніваўся. Так, у беларусаў Докшыччыны на памінальным сталі абавязковым лічыцца гарачы суп з капусты ці буракоў: «Ну, вот нада капуста каб была, каша, каб была абязцельна і бліны, астальное ўсе дабаўка. Там ілі капуста, ілі буракі, ну вот первае блюда»⁴. Разам з разыходжаннемі ў асартыменце памінальных страў адрозненні тычыліся рэцэптаў адных і тых жа. У заходняй і цэнтральнай частках Падзвіння (Дзісеншчына, Докшыччына, Лепельшчына, Полаччына, Ушаччына, Шуміліншчына) клёцкі да абрадавага стала на Дзяды, як і на іншыя памінікі, пераважна рабілі «з душамі» (кавалкамі сала ці мяса ўнутры), у той час як на ўсходзе рэгіёна (Бешанкоўшчына, Талачыншчына, Чашніччына) пашырана традыцыя гатаваць клёцкі без «душ» [15, с. 40]. На Браслаўшчыне іншы раз гатавалі рыбныя клёцкі [19, с. 84].

Памінальную вячэру на восеньскія Дзяды пачыналі з малітвы і рытуальнага запрашэння памерлых продкаў на трапезу. На Падзвінні ў сучасны перыяд яшчэ захоўваецца традыцыя, перш чым прыступаць да трапезы, адкладаць ад кожнай стравы ў асобную міску і адліваць у чарку гарэлку (для «дзядоў») [5, арк. 4, арк. 17, арк. 27; 6, арк. 28]. У п. Обаль Шумілінскага раёна на талерку таксама клалі грошы [26, с. 223]. «Дзедзюўская» талерка павінна была заставацца на сталі да раніцы. Яе іншы раз ставілі на вакно (у хаце або на вуліцы) [41, с. 600, с. 601, с. 596]. У в. Бяары Барысаўскага раёна талерку з ежай для дзядоў выносілі на двор [26, с. 223]. Назаўтра гэтую ежу аддавалі жабракам, або хатняй жывёле (але не свінням) [41, с. 597, с. 599]. У в. Бяары Барысаўскага раёна яе з'ядалі самі, каб не балелі зубы [26, с. 223]. А ў в. Завадзіна Лепельскага раёна зафіксавана традыцыя адносіць гэту ежу на могілкі [13, с. 64]. У некаторых лакальных варыянтах абраду для памерлых продкаў іншы раз накрывалі асобны стол [25, с. 188; 10, с. 258].

Спажыванне страў на Дзяды мела свой парадак. У залежнасці ад мясцовасці ён адрозніваўся. На Лепельшчыне першай рытуальнай стравой, з якой пачыналі святочную вячэру, была куцця, на сярэдзіне вячэры падавалі клёцкі, а завяршалі стол поліўкай [27, с. 222]. У

⁴ Зап. аўтарам у 2011 г. ад Васюковіч В.У., 1935 г.н. у в. Чарніца (II) Докшыцкага раёна.

некоторых лакальных варыянтах Докшыччыны памінальную трапезу прынята завяршаць куццёй: «На сталае далжна быць капуста, мяса, а патам унаследствіі каша <...> Самая последняя каша: каша і рысавая, ілі манавая, ілі грэчневая»⁵. Розныя варыянты сустракаюцца нават у межах невялікага рэгіёна: «А што перва начанаеш есці? – Гарэлкі вып’еш і закусавай што ёсь. А клёцка – эта сама последняя»⁶ (в. Лаўрэнаўка Талачынскага раёна); «[На Дзяды – У.А.] Перва начынаюць кушаць кашу. А поліўку последнюю»⁷ (в. Трасцянка Талачынскага раёна).

Згодна з уяўленнямі беларускага насельніцтва астаткі памінальнай вячэры са стала прыбіраць нельга. Лічылася, што пасля трапезы жывых за стол на вячэру з’являцца душы памерлых продкаў. Аднак у Віцебскім павеце існавала традыцыя спецыяльна прыбіраць астаткі страў са стала, пакідаючы толькі хлеб і соль [40, с. 376].

На тэрыторыі Падзвіння зафіксавана традыцыя спраўляць Дзяды напярэадні Масленіцы («Мясніцы», «Масленічныя», «Мясаедныя» Дзяды). Дадзеная памінальная традыцыя распаўсюджана на Падзвінні, Падняпроўі і Усходнім Палессі [32, с. 81, с. 82; 33, с. 179; 34, с. 65]. Яна спарадычна сустракаецца і на Міншчыне [37, с. 114]. На Брэсцкім Палессі і Панямонні Масленічныя Дзяды амаль не фіксуюцца [35, с. 82; 36, с. 27, с. 95]. На Падзвінні Масленічныя Дзяды найбольш пашыраны ва ўсходняй частцы рэгіёна. Яны спарадычна сустракаюцца і ў цэнтральнай, вельмі рэдка на захадзе рэгіёна (за выключэннем Докшыччыны).

У некаторых населеных пунктах Докшыцкага раёна зафіксавана традыцыя спраўлення Дзядоў напярэадні Вербніцы. У жыхароў дадзенай мясцовасці гэтыя Дзяды лічыліся «поснымі», бо адбываліся ў час Вялікага паста (сямітыднёвы пост напярэадні Вялікадня). Таму асартымент памінальных страў для абрадавай вячэры быў адпаведным: «Вясной перад Пасхай за нядзелю Вербныя [Дзяды – У.А.]. Толькі посная ўсё варылі, з рыбы і з посным маслам» (в. Краснікі Докшыцкага раёна) [43, р. 12]. На гэтыя Дзяды, як правіла, могількі не наведвалі [43, р. 23].

У цэнтральнай і паўднёва-заходняй частках сучаснага Докшыцкага раёна Віцебскай вобласці зафіксаваны абрад Стаўроўскія Дзяды, якія ладзяцца напярэадні Узвіжання [14]. У розных частках Падзвіння

⁵ Зап. экспедыцый ПДУ ў 2009 г. ад Кавалевіч З.І., 1936 г.н. у в. Дзедзіна Докшыцкага раёна.

⁶ Зап. Валодзінай Т.В. у 2007 г. ад Ступак С.М., 1926 г.н. у в. Лаўрэнаўка Талачынскага раёна.

⁷ Зап. Валодзінай Т.В. у 2007 г. ад Падабед Р.І., 1923 г.н. у в. Трасцянка Талачынскага раёна.

беларускае насельніцтва адзначае таксама Грамнічныя, Пятроўскія, Узвіжанскія, Пакроўскія Дзяды. Этнаграфічныя крыніцы XIX – першай трэці XX ст. не змяшчаюць звестак аб асаблівасцях іх правядзення (за выключэннем Стаўроўскіх Дзядоў), як і не паведамляюць пра іх існаванне на Падзвінні. У сучасны перыяд правядзенне, структура і ход памінання на розныя Дзяды мала чым адрозніваецца паміж сабой.

Сярод памінальных абрадаў беларусаў Падзвіння, якія ўключаюць абавязковае наведванне могілак, асабліва важнае значэнне мае ўшанаванне продкаў на Вялікдзень і Радаўніцу. Традыцыя наведваць могілкі на Вялікдзень і Радаўніцу зафіксавана нават сярод беларускага каталіцкага насельніцтва рэгіёна [7, арк. 31; 8, арк. 6; 11, арк. 9; 12, арк. 13].

На большай частцы Падзвіння памінаць памерлых прынята ў першы дзень Вялікадня. У залежнасці ад мясцовасці час памінання ў гэты дзень адрозніваўся (але, пераважна, у першай палове дня). Разыходжанні ў часе наведвання могілак сустракаюцца ў розных частках Падзвіння і характэрныя нават для невялікіх тэрыторый. Менш распаўсюджана на Падзвінні традыцыя памінаць памерлых на другі і трэці дзень Вялікадня. Даволі рэдкай для рэгіёна з’яўляецца традыцыя памінаць памерлых у чацвер Велікоднага тыдня, якая распаўсюджана на Палессі і Падняпроўі [33, с. 179; 36, с. 123]. У паўночнай частцы Падзвіння (Гарадоцкі, Расонскі раёны, частка Верхнядзвінскага) памінаванне памерлых, прымеркаванае да Вялікадня не зафіксавана. У некаторых месцах яно нават лічыцца грахом [34, с. 99].

Наведванне могілак на Вялікдзень прадугледжвала «хрыстасаванне» з памерлымі, калі на магілу прыносілі фарбаванае велікоднае яйка, а таксама розныя стравы і гарэлку. На Лёзненшчыне (вв. Сялішча і Бабінавічы) да нашага часу захавалася даволі архаічная традыцыя «качаць» па магіле чырвоным велікодным яйкам [34, с. 99]. Пра існаванне такой асаблівасці ў Віцебскім і Барысаўскім паветах паведамляюць этнаграфічныя крыніцы канца XIX ст. [41, с. 619, с. 622]. У сучасны перыяд дадзеная традыцыя сустракаецца зрэдку толькі ва ўсходняй частцы рэгіёна. У заходняй частцы Падзвіння на Вялікдзень распаўсюджана традыцыя спраўляць на могілках памінальныя трапезы. У некаторых месцах Докшыччыны такую трапезу ладзілі толькі ў тым выпадку, калі на працягу года ў сям’і быў нябожчык [3, арк. 45; 43, р. 132].

На Падзвінні распаўсюджана традыцыя памінаць памерлых на Радаўніцу. Пра гэта сведчаць этнаграфічныя крыніцы першай трэці XX ст. і сучасныя палявыя матэрыялы. Шырокае распаўсюджанне ў рэгіёне радаўнічных памінанняў у немалой ступені абумоўлена афіцыйным памінальным статусам свята ў праваслаўнай царкве. У

сучасны перыяд на Беларусі яе статус падмацоўваецца заканадаўча (Радаўніца – афіцыйны непрацоўны дзень у краіне). Для ўсходняй і паўночнай частак Падзвіння радаўнічныя памінанні ў веснавы перыяд больш пашыраны, чым велікодныя. Радаўніца з’яўляецца асноўным веснавым памінальным абрадам на ўсёй усходняй частцы Беларусі [1, с. 86; 21, с. 77].

Згодна з традыцыяй наведванне могілак на Радаўніцу адбываецца ў сярэдзіне дня. Сярод беларусаў Падзвіння ў сучасны перыяд яшчэ існуе прыказка адносна такога часу памінання памерлых: «*З раніцы паішучь, у абед плачуць, увечары пляшучь*» [2, арк. 5]. Для ўсходняй часткі Падзвіння ў гэты дзень характэрна спраўленне рытуальнай трапезы на могілках. Звесткі аб такой трапезе зафіксаваны на ўсходзе рэгіёна. Памінальныя трапезы на могілках на Радаўніцу амаль адсутнічаюць на захадзе рэгіёна – у Пастаўскім, Мёрскім і Шаркаўшчынскім раёнах, дзе яны прымеркаваны да Вялікадня. На Радаўніцу зафіксавана традыцыя прыносіць на могілкі велікодныя яйкі [34, с. 100]. Могілкі іншы раз наведваў святар і спраўляў там ліцці (малыя паніхіды) [41, с. 620].

Акрамя абрадавай трапезы на могілках, у этнаграфічных крыніцах спарадычна паведамляецца аб дамашніх памінальных застоллях, уключаных у комплекс абрадавых дзеянняў радаўнічнага памінання памерлых беларусамі Падзвіння. Аб гэтым сведчаць этнаграфічныя крыніцы канца XIX ст. і сучасныя матэрыялы [41, с. 619; 38, с. 259; 18, с. 597; 43, р. 29].

Характэрнай асаблівасцю каляндарнай памінальнай абраднасці беларусаў Падзвіння з’яўляецца траецкі памінальны комплекс. У іншых частках краіны ён не такі распаўсюджаны. У сучасны перыяд памінкі, прымеркаваныя да гэтага свята, пашыраюцца на тэрыторыю ўсёй краіны, бо Тройца – афіцыйна дазволены ў праваслаўнай царкве дзень памінання памерлых, а субота напярэдадні – адна з «усяленскіх радзіцельскіх субот». Нягледзячы на дадзены фактар, традыцыя спраўляць Дзяды напярэдадні Тройцы не стала такой распаўсюджанай як траецкія наведванні могілак, і, у пераважнай ступені, захоўвае свой ранейшы арэал. Не маюць распаўсюджання Дзяды ў гэты перыяд на Міншчыне. У рэгіёне яны зафіксаваны толькі ў некаторых раёнах [37, с. 165]. На Брэсцкім Палессі дадзеная традыцыя таксама не мела распаўсюджання [36, с. 142]. Амаль адсутнічае траецкае памінанне памерлых на Панямонні [35, с. 29]. Траецкія Дзяды спарадычна сустракаюцца на Усходнім Палессі [32, с. 82].

На большай частцы Падзвіння наведванне могілак, прымеркаванае да Тройцы, традыцыйна адбывалася ў суботу напярэдадні свята [41, с. 628]. Беларускае насельніцтва Падзвіння ў сучасны перыяд наведвае могілкі ў першыя тры дні Тройцы, але больш пашырана

памінанне ў сам тройцын дзень. Варыятаўнасць, якая сустракаецца ў рэгіёне адносна часу памінання памерлых на Тройцу, у шэрагу выпадкаў абумоўлена часам наведвання могілак святаром. Дадзеныя разыходжанні нельга адносіць да ўласна лакальных варыянтаў памінальнай абраднасці беларусаў Падзвіння.

Як сведчаць этнаграфічныя крыніцы, траецкія памінальныя абрады на могілках мала адрозніваліся ад радаўнічных [41, с. 628]. Асаблівацю з'яўляецца шырокае выкарыстанне ў рытуальных практыках зеляніны. Да свята імкнуліся ўпрыгожыць «маем» не толькі двары і хаты, але і магілы родных. У в. Янкавічы Расонскага раёна ў час наведвання могілак на Тройцу існавалі даволі характэрныя абрадавыя дзеянні, звязаныя з бярозавымі галінамі: *«Прыходзіш на кладбішча і, хрэсціш бярозай магілку, і гэту бярозку ўторкнеш на магілку»* [34, с. 110]. У в. Сарокі Глыбоцкага раёна традыцыя прыносіць на магілу *«май»* была характэрна толькі на працягу першага года пасля смерці: *«А ці насілі на Сёмку бярозкі на магільнік? – Насілі, эта ў каго бліжы, тыя і занясуць. У хату насілі і на кладбішча, эта як хто свежа памёр. Яму насілі, а як старшыя магілы, то ўжо не»*⁸.

У некаторых месцах Падзвіння на Тройцу ладзілі памінальную трапезу на могілках. Яна зафіксавана пераважна на поўначы рэгіёна, спарадычна сустракаецца і ў іншых яго частках. Для паўночнай часткі Падзвіння характэрнай памінальнай стравой траецкага ўшанавання продкаў на могілках з'яўляюцца яйкі, пафарбаваныя ў зялёны колер. Гэтыя зялёныя «несвянцоныя» яйкі, у адрозненні ад велікодных, не качалі па магіле. Іх з'ядалі пасля малітвы і галашэння, за выключэннем аднаго, якое пакідалі на магіле для бедных [41, с. 628].

Сярод беларускага насельніцтва Себежчыны зафіксавана традыцыя на Тройцу абмахваць (*«пахивать»*) магілы бярозавымі галінкамі. Для гэтага ламалі галіны бярозы і «сцябалі» імі магілы. У некаторых месцах Себежскага павета такі звычай называўся *«парыць старыкоў»* [30, с. 90]. Дадзеная традыцыя на Себежчыне захоўваецца і ў сучасны перыяд [20, с. 346].

Этнаграфічныя крыніцы першай трэці XX ст., якія ўтрымліваюць матэрыялы аб пахавальна-памінальнай абраднасці беларусаў Падзвіння, змяшчаюць мала звестак аб каляндарных памінальных абрадах беларускага каталіцкага насельніцтва. Згодна з матэрыяламі сучасных палявых даследаванняў каляндарны памінальны комплекс беларускага каталіцкага насельніцтва рэгіёна больш сціплы (па колькасці дзён, адведзеных для гэтых мэт), чым у праваслаўных беларусаў. У адпаведнасці з каталіцкім календаром асноўныя

⁸ Зап. Валодзінай Т.В. у 2007 г. ад Талкач А.С., 1933 г.н., Лаўцэвіч А.П., 1937 г.н., Карзевіч К.С., 1922 г.н. у в. Сарокі Глыбоцкага раёна.

памінанні павінны адбывацца ў Дзень Задушны (2.XI). Памінальныя абрады беларускага каталіцкага насельніцтва Падзвіння ў гэты перыяд уключаюць удзел у святочным набажэнстве, асвячэнне магіл святаром, а іншы раз і памінальную вячэру па вяртанні з могілак [7, арк. 28; 34, с. 207]. Напярэдадні свята абавязковым лічыцца наведванне могілак, прыбіранне і ўпарадкаванне магіл памерлых продкаў [7, арк. 28; 11, арк. 16].

Памінкі ў беларускага каталіцкага насельніцтва Падзвіння, прымеркаваныя да Дня Задушнага, амаль не праяўляюць рэгіянальных асаблівасцей і маюць меншую лакальную варыятыўнасць у параўнанні з аналагічнай часткай культуры беларускага праваслаўнага насельніцтва рэгіёна. Такая сітуацыя абумоўлена значна большым уплывам каталіцкага касцёла на пахавальна-памінальную абраднасць, чым праваслаўнай царквы. Акрамя памінальных абрадаў, прымеркаваных да Дня Задушнага, сярод беларускага каталіцкага насельніцтва рэгіёна зафіксаваны абрады ўшанавання продкаў і ў іншыя святы. У католікаў Браслаўшчыны памінкі ладзяць таксама на Зялёныя Свёнткі (Сёмуху) [12, арк. 49; 42, с. 141]. На Пастаўшчыне і Глыбоччыне зафіксавана наведванне могілак на Вялікдзень [7, арк. 31; 8, арк. 6; 11, арк. 9].

Такім чынам, у межах Падзвіння каляндарныя памінальныя абрады беларусаў маюць рэгіянальную спецыфіку, а таксама праяўляюць лакальныя адрозненні. Аналіз структуры і зместу абрадаў дазваляе сцвярджаць аб існаванні значнай лакальнай варыятыўнасці ва ўсіх частках і элементах абрадавага комплексу. Яна характэрна як абрадам, так і асобным абрадавым дзеянням, іх семантыцы, уяўленням і прадпісанням, матэрыяльнай абрадавай атрыбутыцы, а таксама праяўляюцца ў назвах абрадаў і асобных элементаў, часе іх правядзення, наяўнасці ці адсутнасці ў канкрэтнай мясцовасці пэўных структурных частак абраду. У большай ступені лакальная варыятыўнасць характэрна для памінальнай абраднасці беларускага праваслаўнага насельніцтва. У беларусаў каталіцкага веравызнання дадзеная частка культуры больш аднародная.

ЛІТАРАТУРА

1. Агапкина, Т.А. Очерки весенней обрядности Полесья / Т.А. Агапкина // Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья. – М., 1995. – С. 21–107.

2. Архіў гісторыка-філалагічнага факультэта УА «ПДУ» (АГФФ). – Фонд 1. – Воп. 1. – Спр. 2. Матэрыялы фальклорна-этнаграфічнай экспедыцыі ПДУ ў Бешанковіцкі, Чашніцкі і Лепельскі раёны (ліпень

1996 г.). – Сш. 2. Запісы студэнтаў групы 95-Гіс Гаўрылава В., Далгова Д., Сакалова Ю., Яронька В., Зубровай А., Муляронак Н., Кірычык В., Вярцінскай А., Зайцавай А., Змітрачэнка А., Рублеўскай В.

3. АГФФ. – Фонд 1. – Воп. 3. – Спр. 2. Матэрыялы фальклорна-этнаграфічнай экспедыцыі ПДУ ў Докшыцкі раён (ліпень 2009 г.). – Сш. 1. Запісы Аўсейчыка У.Я., Філіпенкі У.С., Лобача У.А., Зянько В., Шаўчэнка Я.

4. АГФФ. – Фонд 1. – Воп. 3. – Спр. 3. Матэрыялы фальклорна-этнаграфічнай экспедыцыі ПДУ ў Глыбоцкі і Ушацкі раёны (5–22 ліпеня 2010 г.). – Сш. 1. Запісы Аўсейчыка У.Я., Філіпенкі У.С., Круткіна А.

5. АГФФ. – Фонд 1. – Воп. 3. – Спр. 4. Матэрыялы фальклорна-этнаграфічнай экспедыцыі ў Докшыцкі раён (ліпень 2011 г.). – Сш. 1. Запісы Аўсейчыка У.Я.

6. АГФФ. – Фонд 1. – Воп. 3. – Спр. 4. Матэрыялы фальклорна-этнаграфічнай экспедыцыі ў Докшыцкі раён (ліпень 2011 г.). – Сш. 2. Запісы Аўсейчыка У.Я.

7. АГФФ. – Фонд 1. – Воп. 3. – Спр. 5. Матэрыялы фальклорна-этнаграфічнай экспедыцыі ПДУ ў Глыбоцкі і Пастаўскі раёны (4–18 ліпеня 2012 г.). – Сш. 1. Запісы Аўсейчыка У.Я.

8. АГФФ. – Фонд 1. – Воп. 3. – Спр. 5. Матэрыялы фальклорна-этнаграфічнай экспедыцыі ПДУ ў Глыбоцкі і Пастаўскі раёны (4–18 ліпеня 2012 г.). – Сш. 2. Запісы Аўсейчыка У.Я., Лобача У.А.

9. АГФФ. – Фонд 1. – Воп. 3. – Спр. 8. Палявыя этнаграфічныя запісы Аўсейчыка У.Я. (2005–2011 гг.). – Сш. 8. Матэрыялы фальклорна-этнаграфічнай экспедыцыі ў Мёрскі і Верхнядзвінскі раёны (16–17 чэрвеня 2009 г.).

10. АГФФ. – Фонд 1. – Воп. 3. – Спр. 8. Палявыя этнаграфічныя запісы Аўсейчыка У.Я. (2005–2011 гг.). – Сш. 10. Матэрыялы фальклорна-этнаграфічнай экспедыцыі ў в. Літоўцы Докшыцкага раёна (6 красавіка 2011 г.).

11. АГФФ. – Фонд 1. – Воп. 3. – Спр. 8. Палявыя этнаграфічныя запісы Аўсейчыка У.Я. (2005–2011 гг.). – Сш. 7. Матэрыялы этнаграфічнай экспедыцыі ў в. Гайдукі Пастаўскага раёна (2008–2009 гг.).

12. АГФФ. – Фонд 1. – Воп. 3. – Спр. 11. Матэрыялы апытання па тэме: «Пахавальна-памінальная абраднасць беларусаў Падзвіння» (2012–2013 гг.).

13. Аўсейчык, У.Я. Абрад Дзяды на Лепельшчыне / У.Я. Аўсейчык // Нарысы гісторыі Лепельшчыны: зборнік артыкулаў / уступ. арт. Г.М. Якаўлевай; пад агульн. рэд. Я.А. Грэбня, А.У. Стэльмах. – Віцебск, 2012. – С. 59–65.

14. Аўсейчык, У.Я. Абрад Стаўроўскія Дзяды на Докшыччыне / У.Я. Аўсейчык // Беларускае Падзвінне: вопыт, методыка і вынікі палявых і міждысцыплінарных даследаванняў: зб. навук. прац Міжнар. навук.-практ. канф., Полацк, 21–23 красав. 2011 г.: у 2 ч. / Полац. дзярж. ун-т; пад агульн. рэд. Д.У. Дука, У.А. Лобача. – Наваполацк, 2011. – Ч. 2. – С. 111–123.

15. Аўсейчык, У.Я. Восеньскія Дзяды ў беларусаў Падзвіння: рэгіянальныя асаблівасці і лакальныя варыянты / У.Я. Аўсейчык // Весн. Полац. дзярж. ун-та. Сер. А. Гуманіт. навукі. – 2012. – №9. – С. 35–44.

16. Афанасий. О поминовении усопших по уставу православной церкви / Афанасий // «Око церковное» – литургическая библиотека [Электронный ресурс]. – 2000–2005. – Режим доступа: <http://www.liturgica.ru/bibliot/usopsh/usopsh2.html>. – Дата доступа: 13.05.2013.

17. Богданович, А.Е. Пережитки древнего мирозозерцания у белорусов. Этнографический очерк / А.Е. Богданович. – Гродно: Губернская типография, 1895. – III, 186 с.

18. Гарошка, Т.Г. Народныя святы, абрады, звычаі / Т.Г. Гарошка // Памяць: Гіст.-дакум. хроніка Пастаўскага раёна. – Мінск, 2001. – С. 593–599.

19. Зінкевіч, Э. Адметнасці народнай кухні Браслаўшчыны і яе сувязь з календаром свят / Э. Зінкевіч // Народная культура Віцебшчыны: матэрыялы навук.-практ. канф. «Працэсы мадэрнізацыі народнай культуры і вопыт устаноў культуры і адукацыі Віцебшчыны па захаванню традыцый», Віцебск, 26–27 мая 2005 г.: [прысвяч. 160-годдзю М. Нікіфароўскага] / рэдкал.: Л. Вакар [і інш.]. – Віцебск, 2007. – С. 79–85.

20. Листова, Т.А. Региональная специфика обрядовой культуры (на примере семейных обрядов) / Т.А. Листова // Белорусско-русское пограничье. Этнологическое исследование / отв. ред. Р.А. Григорьева, М.Ю. Мартынова. – М., 2005. – С. 235–348.

21. Ліцьвінка, В.Д. Святы і абрады беларусаў / В.Д. Ліцьвінка. – 3-е выд. – Мінск: Беларусь, 2001. – 190 с.

22. Лозка, А.Ю. Беларускі народны каляндар / А.Ю. Лозка. – 2-е выд., перапр. і дап. – Мінск: Польша, 2002. – 240 с.

23. Никифоровский, Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Н.Я. Никифоровский. – Витебск: Губерн. Типо-Литограф., 1897. – [2], X, 307, 30 с.

24. Пагашчанін. Крывічанскія дзяды / Пагашчанін // Крывіч. – 1927. – № 12. – С. 66–69.

25. Пахаванні. Памінкі. Галашэнні / рэдкал.: А.С. Фядосік (гал. рэд.) [і інш.]; уклад. тэкстаў, уступ. артыкул і камент. У.А. Васілевіча;

артыкул, сістэматызацыя і камент. напеваў Т.Б. Варфаламеевай. – Мінск: Навука і тэхніка, 1986. – 615 с.

26. Полацкі этнаграфічны зборнік / Полац. дзярж. ун-т; [уклад., прадм. і паказ. У.А. Лобача]. – Наваполацк: ПДУ, 2011. – Вып. 2: Народная проза беларусаў Падзвіння, ч. 2. – 368 с.

27. Пшонка, Т.М. Асаблівасці выкарыстоўвання традыцыйнай ежы ў святах народнага календара Лепельшчыны / Т.М. Пшонка // Народная культура Віцебшчыны: матэрыялы навук.-практ. канф. «Працэсы мадэрнізацыі народнай культуры і вопыт устаноў культуры і адукацыі Віцебшчыны па захаванню традыцый», Віцебск, 26–27 мая 2005 г.: [прысвяч. 160-годдзю М. Нікіфароўскага] / рэдкал.: Л. Вакар [і інш.]. – Віцебск, 2007. – С. 219–224.

28. Пшелко, А.Р. Деды. Этнографический очерк из жизни Лепельских белорусов / А.Р. Пшелко. – Витебск: Губернская Типо-Литография, 1898. – 23 с.

29. Седакова, О.А. Материалы к описанию полесского погребального обряда / О.А. Седакова // Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования. – М., 1983. – С. 246–262.

30. Серебренников, Ф. Обычаи и обряды крестьян Себежского уезда при крестинах, свадьбе и похоромах / Ф. Серебренников // Памятная книжка Витебской губернии на 1865 г. – СПб., 1865. – С. 75–90.

31. Сысоў, У.М. З крыніц спрадвечных / У.М. Сысоў. – Мінск: Выш. шк., 1997. – 415 с.

32. Толстая, С.М. Деды в полесском народном календаре / С.М. Толстая // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд: тезисы докладов / Ин-т славяноведения и балканистики АН СССР; редкол.: Вяч. Вс. Иванов (отв. ред.), Л.Г. Невская. – М., 1985. – С. 81–83.

33. Традыцыйная мастацкая культура беларусаў: у 6 т. – Мінск: Бел. навука, 2001. – Т. 1: Магілёўскае Падняпроўе / Т.Б. Варфаламеева, В.І. Басько, М.А. Козенка [і інш.]. – 797 с.

34. Традыцыйная мастацкая культура беларусаў: у 6 т. – Мінск: Бел. навука, 2004. – Т. 2: Віцебскае Падзвінне / Т.Б. Варфаламеева, А.М. Боганева, М.А. Козенка. – 910 с.

35. Традыцыйная мастацкая культура беларусаў: у 6 т. – Мінск: Выш. шк., 2006. – Т. 3: Гродзенскае Панямонне / В.І. Басько [і інш.]; аўт. ідэі Т.Б. Варфаламеева; агул. рэд. Т.Б. Варфаламеевай: у 2 кн. Кн. 1. – 608 с.

36. Традыцыйная мастацкая культура беларусаў: у 6 т. – Мінск: Выш. шк., 2008. – Т. 4: Брэсцкае Палессе / В.І. Басько [і інш.]; ідэя і агул. рэдагаванне Т.Б. Варфаламеевай: у 2 кн. Кн.1. – 559 с.

37. Традиційная мастацкая культура беларусаў: у 6 т. – Мінск: Выш. шк., 2010. – Т. 5: Цэнтральная Беларусь / В.І. Басько [і інш.]; ідэя і агул. рэдагаванне Т.Б. Варфаламеевай: у 2 кн. Кн.1. – 847 с.

38. Троицкий, А. Уклад / А. Троицкий // Литов. епарх. ведомости. – 1875. – 27 июл. – С. 69–70.

39. Шарая, О.Н. Ценностно-нормативная природа почитания предков / О.Н. Шарая. – Мінск: Тэхналогія, 2002. – 249 с.

40. Шейн, П.В. Белорусские народные песни / П.В. Шейн. – СПб. : Тип. П. Майкова, 1874. – 548 с.

41. Шейн, П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края / П.В. Шейн. – СПб.: Тип. имп. акад. наук, 1890. – Т. 1. Ч. 2 : Бытовая и семейная жизнь белорусов в обрядах и песнях. – XXXIV, 712, [4] с.

42. Chodorowska, I. Świat żywych i umarłych (możliwości transgresji) / I. Chodorowska // Браслаўскія чытанні: матэрыялы 4-й навук.-краязн. канф., Браслаў, 24–25 красав. / Браслаўскае музейнае аб'яднанне, Браслаўскае краязнаўчае таварыства; рэдкал.: К. Шыдлоўскі [і інш.]. – Браслаў, 1997. – С. 133–145.

43. Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lieuvių tautosakos rankraštynas. – 7647. Tautosaka 2006 m. liepos mėnesį prie Neris ištakų surinkta Lietuvos ir Baltarusijos mokslininkų grupės, vadovaujamos Vykinto Vaitkevičiaus.

Алена Боганева (Мінск)

СЫБІЛЯ ЯК ПЕРСАНАЖ «НАРОДНАЙ БІБЛІ» І ЗВЯЗАНЫЯ З ЁЙ НАРОДНАБІБЛЕЙСКІЯ МАТЫВЫ

Сюжэты пра Сыбілю і яе эсхаталагічныя прарочтвы сустракаюцца ў беларускай «народнай Бібліі» пераважна сярод каталіцкага вясковага насельніцтва старэйшага пакалення на Гродзеншчыне. Сыбіля звычайна ўспамінаецца як прарочыца апошніх часоў напярэдадні канца свету. Так, на пытанне збіральніка, хто такая была Сыбіля, інфармант тлумачыць: «Сыбіля была сьвятая жэнішчына, каторая звязана была з Богам»¹.

Сыбіля – трансфармаванае імя Сівіла або Сібіла (грэч. *Σιβύλλαι*, лат. *Sibylla, Sibulla, -ae*), асабістае імя адной з прарочыц, якая, па сведчанні Плутарха, упершыню ўспамінаецца ў Геракліта Эфескага. Пра Сівілу гавораць таксама Арыстафан, Платон і Арыстоцель. Геракліт Панційскі, вучань Платона, ведаў ужо 3-х Сівіл, у больш позніх пісьменнікаў ёсць указанні, што іх было 4,8,10,12 [5, с. 818]. У антычнай культуры Сівіламі называлі прарочыц, якія экстатычна прадракалі будучыню, прытым часцей за ўсё беды, нястачы, войны, руйнаванні і да т.п., у сярэднявечным хрысціянстве Сівілы вядомыя як прарочыцы, што прадбачылі нараджэнне, хросную смерць і ўваскрэсенне Хрыста [3, с. 430–431].

У старажытнай кніжнасці Сівілам прысвечана заходнерускае «Казанне пра Сівілу-прарочыцу», што дайшло ў рукапісу XVI стагоддзя з бібліятэкі графаў Красінскіх [4, с. 3–10], «Кніга пра Сівіл, колькі іх было, і якімі імёнамі іх называлі» Мікалая Спафарыя-Мілеску (1636–1708) [6, с. 48–85].

«Казанне пра Сівілу-прарочыцу» заключае ў сабе шэраг легендарных матываў, вядомых і папулярных у польскай і беларускай вусных Бібліях да сённяшняга дня. Гэта матывы пра царыцу Саўскую (каралеву Сабы), вобраз якой нярэдка змешваецца з вобразамі Сівіл-прадказальніц (пры тым як у фальклоры, так і ў славянскіх і грэчаскіх рукапісах [4, с. 12]); матывы легенд пра хроснае дрэва; на якім распялі

¹ Зап. А. М. Боганева (далей, калі запісы зроблены А. М. Боганевай, збіральнік не пазначаецца) у 2009 г. ад Баляслава Станіслававіча Ракоўскага, 1926 г.н., катал., 4 кл., нар. у засц. Палястэна, г. Смаргонь, Гродзенская вобл.

Хрыста; прадказанні Сівілы пра нараджэнне Хрыста, распаўсюджанне хрысціянства, заняпад іудзейства, пра з'яўленне Анціхрыста, знакі канца свету.

Беларускія інфарманты найчасцей з імем Сыбілі звязваюць аднайменную паўміфічную кнігу, якая служыла крыніцай разнастайных эсхаталагічных матываў і прароцтваў канца свету. *«І вот прыедуць сюды ў Дзятлава, нейкі інвалід, насіў бабу на сабе, і песьні пелі... І вот купіў наш тата «Сыбілю». І вот у той «Сыбілі» піша: «Сыбіля нам муве сьвента...» <...> Свае душы патопім, бо грэшныя. Во касмеціку некую накладаюць. Валасы белыя робяць чорныя, з чорных робяць белыя... <То не правільна робяць?> Ну канешна!»² «У нас так кажуць, што от даўней людзі былі велькія, цяпер такія сярэднія, як мы, а некалі прыйдзе час і людзі будуць такія малыя, што ўсямёх будуць пятаха рэзаць. <...> Што будзе горш і горш на сьвеце. І некалі на зямле будзе людзей так мала, што будзе чалавек чалавека мілаваць. Каб дзе хоць увідзець чалавека. Іяшчэ казалі, Сыбіля пісала, што прыйдзе пара, і будуць летаць такія пташкі і кідаць такія яйкі жалезныя. І дзе тое яйка ўпадзе, там будуць людзі паміраць. «От, – <казалі>, – пісала Сыбіля! І от паглядзі, летаюць у небе самалёты». <...> Што брат на брата пойдзе вайною. Потым ішчэ, што прыйдзе такая пара, што летам будуць не сена, а сьнег грабіць. От такое гаварылі»³. «Ну і тады пісала яна <Сыбіля> і стала апісываць. А ён <Саламон>: «Калі будзе канец сьвета?» «Прэдупрэдняць знакі на небе і на зямлі. Знакі такіе-то, такіе-то». І там запісвалі.<...>. І многа там напісана: які паўстане народ, якое будзе недаварства... Недаварства загіне! І во, сматры, ісполніліся ўсе гэтыя заветы пісанья, як усё споўнілася! Недаварства загіне, а тады ў канцы ішчэ будуць войны, і ішчэ не канец гэтага сьвету будзе»⁴*

У даных фрагментах Сыбіля фігуруе як вобраз прарочыцы і як кніга яе прароцтваў. Аднак найчасцей «Сыбіля» выступае выключна як найменне кнігі, па-за канкрэтным вобразам самой прадказальніцы. *«Мама <«Сыбілю»> чытала. Я добра помню. Шчэ некалі не было сьвету. А я ж была, мо мне гадоў дзесяць было. І залезем на печку рускую, і яна сядзе і чытае. А тата не ўмеў чытаць па польску, а*

² Зап. у 2000 г. ад Марыі Мікалаеўны Белавус, 1921 г.н., мясц., прав., 4 кл., в. Аляхновічы, Дзятлаўскі р-н, Гродзенская вобл.

³ Зап. у 2014 г. ад Юрыя Віктаравіча Пацюпы, 1965 г.н., катал., в/а, да 7 гадоў жыў у в. Дамэйкі, Лідскі р-н, Гродзенская вобл. (н.с. аддзела фальклору і культуры славянскіх народаў ЦДБКМіЛ НАН Беларусі, па расказах прабабкі Юзэфы Кудаш, 1900 г.н., дзедз Браніслава Чайкі, 1920 г.н., бабулі Марыі Чайкі, 1922 г.н.)

⁴ Зап. у 2009 г. ад Баляслава Станіслававіча Ракоўскага, 1926 г.н., катал., 4 кл., нар. у засц. Палястына, г. Смаргонь, Гродзенская вобл.

мама ўмела. І там апісывалася, што людзі будуць – брат на брата, што будзе сканчэнне такое, сын на бацьку, бацька на сына – там усё апісывалася. І будуць такія страшныя войны, і ўсё гэта пойдзе. І будзе жывы мёртваму завідываць. А людзі будуць ляжаць, як снопы на зямлі, але не будзе, каму іх хаваць»⁵. «Счас народу зьгіне часьць адна, а ўжо другая часьць – пякельным аенём будзе гарэць. Гэтак во піша ў «Сыбілі». І ў двухтысячным годзе будзе вядома. І Бог наказвае. <...><А калі канец света?>Калі на сена сьнег выпадзе. У той год, але не ў той жа ж дзень самы»⁶. «Валодзя быў, і ў яго была «Сібілія». І вот прыходзіў ён да нас, і мой свёкар быў партным, надта ён добра шывіў. Дык да яза ўсе людзі ішлі. Дак <Валодзя> прыходіў да свёкра і расказываў. Яшчэ пра гэтыя такія... Усё гэта чалавек прадказываў. Дайдзець да таго, што будуць сваім целам сьвяціцца ходзячы. Ну і праўда. Палядзіш у цялявізары... І грудзі гэтыя голяы навыстаўляюшы ходзіць, і плечы голяы... І думаю, каб гэта даўней так пашоў на танцы гэтак во... Сказалі б дурная нейкая. Ну страшна было б, страшна. Мяне б там пальцамі затыцкалі. А цяпер ходзяць навыстаўляюшы ўсё гэта. Ну а гаварылі, што сваім целам будуць прэзентавацца. Прэзентавацца, сваім целам, ходзячы. Так і ёсь, так і ёсь»⁷.

Відавочна, змястоўная канва прароцтваў Сыбілі змяшчае ў сабе традыцыйныя і распаўсюджаныя ў беларусаў ды іншых славянскіх народаў эсхаталагічныя матывы, сукупнасць якіх, па слухнай думцы І.А. Бясонова, вядзюцца да інварыянтнай схемы, а складае варыяцый і версіі «асноўнага эсхаталагічнага сюжэту», дзе апісваецца ўся сума народных уяўленняў эсхаталагічнага характару [2, с. 210]. Гэта значыць, на асноўную тэму-«касцяк», якую ўмоўна можна пазначыць: «што будзе наярэдадні канца свету», нанізваюцца ў адвольным парадку, без усялякай узаемнай сувязі і паслядоўнасці, самыя разнастайныя матывы-прароцтвы.

У падобных прыведзеным эсхаталагічным матывам незалежна ад канкрэтыкі выразна праглядаюцца рэмінісцэнцыі эсхаталагічнай тэмы з сінатэчных Евангелій: «Ісус сказаў ім у адказ: «Таксама пачуеце пра войны і ваенныя чуткі. Глядзіце, не жахайцеся, бо належыць усяму гэтаму быць, але гэта шчэ не канец. Паўстане народ на народ і царства на царства, і будуць голад, мор і землятрусы на месцах» (Мф. 24:4–7). «Перадасць брат брата на смерць, і бацька – дзяцей, і паўстануць дзеці

⁵ Зап. у 2000 г. Ганны Уладзіміраўны Бычко, 1929 г.н., мясц., прав., 4 кл. в. Аляхновічы, Дзятлаўскі р-н, Гродзенская вобл.

⁶ Зап. у 2000 г. ад Яні Осіпаўны Мясед, 1920 г.н., мясц., катал., 4 кл., в. Стральцы, Дзятлаўскі р-н, Гродзенская вобл.

⁷ Зап. у 2002 г. ад Анэліі Іосіфаўны Петух, 1919 г.н., мясц., катал., 4 кл. в. Востам, Смаргонскі р-н, Гродзенская вобл.

на бацькоў і заб'юць іх» (Мр. 13:12). «Тады сказаў ім: паўстане народ на народ, і царства на царства; будуць вялікія землятруссы на месцах, і голад, і мор, і жудасныя з'явы, і вялікія знакі з неба» (Лк. 21, 10–11). Толькі калі ў Евангеліях і Апакаліпсісе гаворыцца менавіта пра поўны канец гэтага свету, калі «неба скрыецца, звіўшыся як світак» (Откр. 6:14), а далейшы суд і далейшае быццё чалавецтва не будзе звязана з зямной прасторай і часам, то ў народнай эсхаталогіі даволі часта канец свету інтэрпрэтуецца як не ўсеагульны і канчатковы, а частковы, калі на абмежаванай зямной прасторы, не зачэпленай сусветным полымем, застануцца людзі для далейшага падаўжэння жыцця. «Пра канец сам свету яно было ж напісана, што гэтак: людзі ўсе не прападуць. <...> Але потым напісана так: што будуць такія шчаслівыя, што астануцца. Астануцца так, як на атрасенні яблыкаў у садзі. <...> Ну тады будуць любіць адзін аднаго, будуць шанаваць і будуць шукаць не толькі чалавека – сьледу чалавечага, той, хто астанецца. <...> Ну а есьлі ўжо сьвідуча, дак будуць любіць адзін аднаго і шкадаваць, як адна сям'я»⁸. «Гэта мой стары вучытае, а я не хочу этого слухаць... Кагуць, як оно это случыцца, то як сады цвэтуць, і скоро гэта ўсё ўвідзіцца... Оно ідзе, но канец сьвету не будзе ўсюды, народ жэ должэн дзе-то застацца!»⁹ «Згарыць усё, толькі остраў адзін на морі астанецца с людзям. Гдзе-та і апяць будуць людзі жыць, ну там у стораны. Не ўвесь свет разам згарыць, дзе-та астанецца, на Пісанію, остраў»¹⁰. Ёсць такія самыя меркаванні пра далейшае жыццё пасля канца свету і ў кнізе прароцтваў Сыбілі: «І ёсьць <у Сыбілі> такое прадпісанне: што есьлі народ уверуе, каторы прайшоў атзэсьцічэскі строй бальшэвікоў, то будзе прадлёна врэмя жызьні гэтай эры. А есьлі не – то будзець скарачона. Але досыць от прадалжаецца! І ніхто не знае, калі будзе канец сьвету. Ну, эта не канец сьвету будзе, а зьмена народу: гэты народ уністожыцца, а будзе апяць новы. Людзі ўністожацца – і канец ім будзя. А сьвет – быў ён і будзе сушчэстваваць. Толькі будзе ўжо зьмена народу»¹¹.

Выказванні на тэму, «што застанецца на зямлі пасля канца свету», сустракаюцца ў Беларусі ў розных месцах захаду і ўсходу, найбольш часта са спасылкай на «старую Біблію», якая, па меркаванні носьбітаў

⁸ Зап. у 2003 г. ад Марыі Вікенцьеўны Варанец, 1927 г.н., 4 кл., Сафіі Баліславаўны Жыжа 1938 г.н., 7 кл., Соф'і Станіславаўны Татарыновіч 1941 г.н., 7 кл., катал., в. Гайнінец, Ляхавіцкі р-н, Брэсцкая вобл.

⁹ Зап. у 2004 г. ад Яўгеніі Аляксееўны Ёвіч, 1931 г.н., мясц., прав., ад. не мае, в. Старыя Залюцічы, Жыткавіцкі р-н, Гомельская вобл.

¹⁰ Зап. у 1998 г. ад Антона Андрэвіча Савельева, 1912 г.н., мясц., прав., в. Польшкавічы, Шумілінскі р-н, Віцебская вобл.

¹¹ Зап. у 2009 г. ад Баляслава Станіслававіча Ракоўскага, 1926 г.н., катал., 4 кл., нар. у засц. Палястына, г. Смаргонь, Гродзенская вобл.

традыцыі, змяшчала такія звесткі пра канец свету, якіх ужо няма ў сучаснай «новай Бібліі». *«Тая ж Біблія да вайны была. Ужо ж так там яшчэ не кажды прачытае словы. Там напісана раздзяламі такімі. І буквы... чортачкі замяняюць некаторыя буквы дажа ў гэтай старыннай Бібліі. Так што не кажды можа яе прачытаць, гэту Біблію. Тут трэба добра разабрацца, як хто ўмее чытаць старынную запісь Бібліі. Яна зусім па-другому напячатавана»*¹² [1, с. 141]. На Гродзеншчыне кніга прароцтваў «Сыбілі» мае такі самы аўтарытэт і такую ж эзатэрычнасць, як «старая» Біблія: *«У нас шмат гавораць пра кнігу «Сыбіля». Гэта кніга, пра якую шмат успамінаюць, вельмі шануюць, і такое ўражанне, што яе чыталі, што яна ў некага ёсць, у суседняй вёсцы, ці можа нехта... Што вот я не чытаў, а вот той, той, іншы чалавек чытаў, і яна ўвесь час недзе побач. Але ніхто яе не бачыў, ніхто ніколі ў руках не трымаў. І мне здавалася, гэта страшная, таямнічая кніга...»*¹³.

Ёсць у беларускіх прадказаннях Сыбілі зусім нетыповыя адзінкавыя варыянтны прароцтваў, якія, аднак, невыпадковыя і маюць паралелі ў фальклору іншых славянскіх і еўрапейскіх народаў. *«Тады ёсць у Чэхіі – Прага. Прага будзе так знішчана – астануцца тры хаткі, якія зроблены з ліпавых звалін. А так будзе знішчана ўся датла. І ёсць гара Ратуш і возера Брянск. З гэтай гары шчэ выйдзе сьпячае войска ў канцы. Гэта сьпячае войска яе ўвядзяць, што яно выйшла, начнуць самі сябе біць ад страху. І тады... в обичем наступленіе канца свету страшнае будзе!»*¹⁴ Кароль пад гарой або які спіць герой, – традыцыйны матыў фальклору і міфалогіі шматлікіх народаў, пераважна заходнееўрапейскіх (немцаў, шведаў, іспанцаў і інш.). Гісторыі дадзенага тыпу (яны неаднаразова прыводзіліся ў зборах братоў Грым) расказваюць пра легендарных герояў, якія суправаджаюцца ўзброеным атрадам паплечнікаў, што спяць у зямных нетрах – горных пячорах, на аддаленых астравах ці ў тагасветным царстве, і прагнуцца тады, калі іх радзіма будзе цяпець вялікія цяжкасці. Класіфікацыя сюжэтаў Анці Аарнэ звязвае даны матыў (СУС 766) з гісторыяй сямі спячых юнакоў эфескіх, якія былі замураваныя язычніцкім імператарам у пячоры, але

¹² Зап. у 2003 г. ад Марыі Вікенцьеўны Варанец, 1927 г.н., 4 кл., Сафіі Баліславаўны Жыжа 1938 г.н., 7 кл., Соф'і Станіславаўны Татарыновіч 1941 г.н., 7 кл., катал., в. Гайнінец, Ляхавіцкі р-н, Брэсцкая вобл.

¹³ Зап. у 2014 г. ад Юрыя Віктаравіча Пацюпы, 1965 г.н., катал., в/а, да 7 гадоў жыў у в. Дамэйкі, Лідскі р-н, Гродзенская вобл. (н.с. аддзела фальклору і культуры славянскіх народаў ЦДБКМіЛ НАН Беларусі), традыцыю помніць па расказах прабабкі Юзэфы Кулаш, 1900 г.н., дзедка Чайкі Браніслава Янавіча, 1920 г.н., бабулі Марыі Баляславаўны Чайкі, 1922 г.н.

¹⁴ Зап. у 2009 г. ад Баляслава Станіслававіча Ракоўскага, 1926 г.н., катал., 4 кл., нар. у засц. Палястына, г. Смаргонь, Гродзенская вобл.

прачнулiся праз некалькі стагоддзяў, калi пячору адкрылі [7, с. 265].

Акрамя пералічаных матываў, iмя Сьбілі ў легендах беларускай «народнай Бібліі» звязваецца з бiблейскім царом Саламонам. Сюжэты пра Сьбілію i Саламона ўключаюць, па-першае, матыў спаленых Сьбіляй кнiг прароцтваў, якія не схацеў купіць цар Саламон дзеля iх вялікай цаны, прызначанай Сьбіляй; па-другое, матыў адмовы Сьбілі прайсці па кладцы праз крыніцу, бо ў гэтай кладцы яна прадбачыла хроснае дрэва Хрыста.

У цэнтральным i ўсходніх рэгіёнах Беларусі (Цэнтральная Беларусь, Усходняе Палессе, Падняпроўе) – сустракаецца народнабiблейскі сюжэт пра Саламона i залатую карэту. Багаты чалавек прызначае ўзнагароду таму, хто знойдзе i прывядзе да яго прамудрага Саламона. Ніхто яго не можа знайсці, але расказваюць пра чалавека, які на прапанову ацаніць залаты вазок адказвае такім чынам: *«Як не пад'ясі, дак за ету скарынку аддасі»*. I па гэтым яго адказе пазнаюць, што гэта быў сам прамудры Саламон [1, с. 57]. Асноўная iнтэнцыя гэтага сюжэта: Саламон – чалавек, старац, які гаворыць парадоксамі i які з'яўляецца менавіта прамудрым.

Па сюжэце са спаленымі кнiгамі можна заўважыць цікавую трансфармацыю вобразу цара Саламона, дзе ён паўстае далёка не самым мудрым з людзей. *«А када вот эта Сьбілія пісала – есьць у мяня ўрываць Сьбілі гэтай, давольна iнцярэсна. Патаму што Сьбілія мела напісаных дванаццаць кнiг. <...> I там была напісана ўся гісторыя – ад пачатку сьвета да канца – у дванаццаць кнiгах. I прышла яна к Салімону. Кароль Салімон быў такі вумны, но скупы быў, жадны. Прынесла яна дванаццаць кнiг i кажа: «Круле Салімене, будзеш купляць кнiгі? Там уся гісторыя есьць, у дванаццаці кнiгах напісана». Ён: «А колькі стая?» «Столькі-столькі». Паказалася яму бальшая цана. «Не, не буду!» А знаць-то хоча, бо любавытны. Но скупы. Добра, яна пайшла – спаліла тры. Асталося дзевяць. Прыходзя апяць: «Круле Салімене, будзеш браць кнiгі чі не? Дзевяць кнiг засталася». «А цана якая?» «Такая самая». Глаза вылузаў: «Як гэта?!» Не, не будзе. Пайшла – шчэ тры спаліла. Асталося iшэсьць. Прыходзя зноў. «Будзеш браць? Шэсьць ужэ». «А цана?» «Да тожэ...» Ён жахнуўся, што гэта? Дзе ж тут браць... Ужо там мала што найдзе, а цана такая. Асталіся тры. Прыходзя зноў – i гэтыя тры не ўзяў. I гэтыя спаліла. Асталося нічаго. Хоча знаць – а ўжо няма з чаго. Кнiгі спалены. Тада яна сказала так, каб ён назьбіраў сваіх слугаў, пісьменнікаў, i што яна будзе дыктаваць – i запісвай. Так от у мяне гэта ёсьць такая кнiжачка з запісью гэтай. Эта Сьбілія»¹⁵.*

¹⁵ Зап. у 2009 г. ад Баляслава Станіслававіча Ракоўскага, 1926 г.н., катал., 4 кл., нар. у засц. Палястына, г. Смаргонь, Гродзенская вобл.

Магдалена Зоўчак заўважае, што ў польскім народным каталіцызме функцыі «прамудрасці», што на праваслаўных усходнеславянскіх абшарах звычайна прыпісваюцца Саламону, бярэ на сябе Сыбіля, якая атаясамліваецца з царыцай Саўскай або каралевай Сабы (як мы ўжо ўспаміналі вышэй, такое ж атаясамляне ёсць у старажытным рукапісным помніку «Казанне пра Сівілу-прарочыцу» [4, с. 12]). Побач з ёй Саламон выглядае скупаватым і недалёкім [8, s. 201].

Што тычыцца сюжэту пра спалення кнігі, то ў прыватнасці Спафарый-Мілеску, спасылаючыся на рымскага пісьменніка Аўла Гелія, прыводзіць легенду, сюжэт якой супадае з адпаведным сюжэтам польскай і беларускай вусных Біблій. Невядомая старыца, якая была насамрэч Сівілай Кумайскай, прынесла рымскаму цару Тарквінію Старажытнаму (Ганарліваму) тры кнігі, або, як пішуць іншыя гісторыкі, дзевяць. У тых кнігах былі запісаныя прадказанні аб будучых падзеях і аб законах рымскіх. Цану за гэтыя кнігі яна запрасіла трыста або тысячу залатых. Цар Тарквіній адмовіўся ад гэтых кніг дзеля вялікай цаны. Яна ж угневалася і ў яго на вачах спаліла тры кнігі. І прасіла за іншыя кнігі тую самую цану. Але ўбачыўшы, што цар глядзіць на яе як на вар'ятку, зноў спаліла тры кнігі і прасіла за пакінутыя тую самую цану. Іншыя пішуць, што яна спальвала кнігі чатыры разы па дзве, і засталася толькі адна кніга, і тады цар даў ёй за адну кнігу той жа кошт, якую яна прасіла за першыя [6, с. 71].

Другі рэдкі сюжэт беларускай народнай Бібліі ўключае матыў кладкі праз рэчку, па дрэву якой прарочыца пазнала, што менавіта яно будзе выкарыстана пры ўкрыжаванні Хрыста, і не ступіла на яе. *«А Сыбіля ішла... Эта васемсот ці восемдзсят гадоў да нараджэння Хрыста. І чэраз рэчку была кладка. Яна разулася і босай нагой не пайшла чэраз эту кладку. «Вот з гэтай кладкі, з гэтага дзерава Нованароджаны будзе мець крыж». Во, знала за восемдзсят ці за васемсот гадоў! За столькі врэмя яна знала, што народзіцца і будзе ўкрыжаваны, і што будзе крыж з гэтага дрэва! <Так што крыж зрабілі з кладкі?> Да, з гэтай кладкі. І яна на ёй не пайшла, пайшла ў рэчку. <А з якога дрэва была кладка?> Не знаю, з якога яна дрэва была. Но доўга была, доўга ляжала – і не зніла! Во інярэсна!»*¹⁶. У Беларусі фіксацыі гэтых сюжэтаў адносяцца да рэдкіх, а ў Польшчы яны, як сведчыць Магдалена Зоўчак, якраз надзвычай распаўсюджаныя і папулярныя [8, s. 201]. У сувязі з гэтым даныя беларускія матывы можна лічыць у геаграфічным плане ўсходняй мяжой арэала як гэтых народнабіблейскіх сюжэтаў, так і самога вобразу Сыбілі (па-за Гродзенскай вобласцю няма пакуль ні воднай фіксацыі).

¹⁶ Зап. у 2009 г. ад Баляслава Станіслававіча Ракоўскага, 1926 г.н., катал., 4 кл., нар. у заст. Палястына, г. Смаргонь, Гродзенская вобл.

У сувязі з вобразам Сыбілі ёсць у беларускай народнай Бібліі наступны адзінкавы сюжэт, які тычыцца паходжання яе прарочага дару. *«Ну што пісалася <пра Сыбілю>? Быў бацька, памешчык нейкі, багата жыў. Ну і тая ж дачка не паслухала яго нешта. А ён: «Зьбірайся, паедзем!» Коні запрог, двое коней і павёз у лес. Павёз і выкінуў там у лесе, і не ездзіў цэлы год. Сыбіля называлася дачка. І тая дачка жыла. А ёй Бог прыслоў еленя, саміцу. Яна даілася і малако ела, спала зь ёю... А там цёпла старана, дзе тая Сыбіля. Ну і жыла. І манка кучкамі насыпалася на землю, і яна ела манку тую, і малаком жыла, і цэлы год пражыла, і не горш, як у бацькі. Вот як. Яна мохам сабе абклала ўсё і ляжыць, сьпіць там з еленем тым. Сьпіць і ўсё ў парадке. Высьпіцца, а тады пайшла. І прыходзіць зноў да яе на нач тая саміца еленіха. Ну вот як. А прыехаў бацька чэраз год яе забраць да дому. «Жыва ці не жыва? Паеду паляжу». І паехаў забраў яе. Ну і кажа: «Я гэту застрэлю еленіху. На што ж яна нам? У какое будзеш спаць». А яна кажа: «Страляй яе і мяне разам!» – Гэтак во ўжо дачка. Ну, прыехалі дадому. Прыйшла еленіха ў хату, лягла. Ужо <дачка> жыве ў дома. І ёй ужо Бог доў так, што засыпала на тры дні і не прачыналася. Па тры дні сьпіць і ўсё. А тады сьпіць ёй ужо ва сьне – і ўсё ўказано праз Бога. Ну і яна прысьпіць, і ёй сказана, каб апісывала»¹⁷.*

Аналагаў данаму сюжэту пакуль што не знойдзена, але, відавочна, тут ёсць як казкавыя матывы пра жывёл-памочнікаў, так і трансфармаваныя біблейскія матывы пра манну нябесную, якой карміліся яўрэі ў час іх падарожжа па пустыні.

Беларускія тэксты пра Сыбілю і яе прароцтвы маюць значэнне пры даследаванні спецыфікі народнай рэлігійнасці, беларуска-польскіх узаемаўшываў, а таксама патрабуюць далейшага пошуку ў параўнальна-гістарычным аспекце.

ЛІТАРАТУРА

1. Беларуская «народная Біблія» ў сучасных запісах / уступ. артыкул, уклад. і камент. А.М. Боганевай. – Мінск: Бел дзярж. ун-т культуры і мастацтваў, 2010. – 166 с.

2. Бессонов, И.А. Эсхатологическая легенда: к определению жанра / И.А. Бессонов // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. – 2009. – № 119. – С. 206–211.

3. Ботвинник, М.Н. Сибиллы / М.Н. Ботвинник // Мифы народов мира: энцикл.: в 2 т. / гл. ред. С.А. Токарев. – М., 1992. – Т. 2: К–Я. – С. 430–431.

¹⁷ Зап. у 2000 г. Яні Осіпаўны Мясед, 1920 г.н., мясц., катал., 4 кл., в. Стральцы, Дзятлаўскі р-н, Гродзенская вобл.

4. Карский, Е.Ф. Западнорусское сказание о Сивилле пророчице. По рукописи XVI века. Текст сказания, его состав и язык. – Варшава: Тип. Варш. ученого округа, 1898. – 37 с.

5. Обнорский, Н.П. Сивилла / Н.П. Обнорский // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. / под ред. К.К. Арсеньева и засл. проф. Ф.Ф. Петрушевскаго. – С.-Петербург, 1900. – Том XXIXА (58): Семь озер–Симфония. – С. 818–820.

6. Спафарий-Милеску, Н. Г. Книга о Сивиллах, сколько их было и каковы их имена / Н.Г. Спафарий-Милеску // Эстетические трактаты / подгот. текстов и вступ. статья О. А. Белобровой. – Л., 1978. – 160 с.

7. Aarne, Antti. The types of the folktale. A classification and bibliography Antti Aarne's Verzeichnis der Marchentypen // Translated and Enlarged by Stith Thompson. – Helsinki : Suomalinen Tiedakatemia, 1961. – 584 s.

8. Zowczak, M. Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej / M. Zowczak – Toruń: Wydawnictwo naukowe uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2013. – 557 s.

Уладзімір Лобач (Полацк)

ПАЛЯВЫЯ ЭТНАГРАФІЧНЫЯ ДАСЛЕДАВАННІ ПОЛАЦКАГА ДЗЯРЖАЎНАГА ЁНІВЕРСІТЭТА Ё 1995–2013 гг.

Вопыт, вынікі, перспектывы

Пачаткам палявых даследаванняў у ПДУ можна лічыць 1994 г., калі этнаграфічная практыка ўпершыню ў краіне была ўключана ў вучэбны план студэнтаў-гісторыкаў. Аднак арганізацыя экспедыцый сутыкнулася з шэрагам аб'ектыўных праблем: недахопам матэрыяльна-тэхнічнай базы і, самае галоўнае, адсутнасцю ва ўніверсітэце, які быў створаны на базе палітэхнічнага інстытута, спецыялістаў і, адпаведна, вопыту ў правядзенні падобнага роду даследаванняў. Натуральна, адсутнічала не толькі спецыяльнасць, але і спецыялізацыя народазнаўчага профілю. Пазначаныя фактары пагражалі ператварэнню этнаграфічнай практыкі ў фармальны пункт вучэбнай праграмы без усялякай перспектывы развіцця этналагічных даследаванняў ва ўніверсітэце. Адсюль, прыярытэтнай задачай з'яўлялася падрыхтоўка ўласных кадраў з «чыстага ліста», дзе палявой экспедыцыі адводзілася роля своеасаблівай «вярбавачнай базы», якая б нязмушана ангажавала зацікаўленых студэнтаў у сферу этнаграфічных даследаванняў.

Аптымальным варыянтам, які адпавядае пастаўленай задачы, стала выязная стацыянарная экспедыцыя, што вызначаецца высокім узроўнем аўтаномнасці і самаарганізацыі. Пры ўяўнай «дапаможнасці» (падобны фармат правядзення фальклорных ці этнаграфічных практык у беларускіх ВНУ мне невядомы) такой формы правядзення экспедыцыі, яна мае шэраг пераваг як уласна навукова-даследчага, так і вучэбна-метадычнага плану.

1. Базавы этнаграфічны лагер амаль на месяц практычна зліваецца з вясковым культурным ландшафтам, што дазваляе дасягнуць высокай ступені паразумення і адкрытасці ў адносінах з мясцовым насельніцтвам, а таксама рэалізоўваць г.зв. «прынцып вяртання», калі інфармацыйны кантакт з рэспандэнтам можа адбывацца неаднакроць.

2. Ратацыя палявых груп (парадак чаргавання вызначае графік дзяжурства па лагеры) дазваляе кіраўніку практыкі правесці этнаграфічны

трэнінг з кожнай, што дае магчымасць студэнтам найбольш эфектыўна авалодваць метадамі палявога даследавання.

3. Асаблівасці жыцця ў палявым лагеры заключаюцца ў тым, што камунікацыя паміж выкладчыкам і студэнтамі-практыкантамі адбываецца практычна з раніцы да ночы і дазваляе працягваць працэс навучання (абмеркавання, аналізу) у адвольнай форме («экспедыцыйны фальклор») нават па-за межамі ўласна палявых выхадаў.

Непасрэднае адкрыццё і судакрананне з беларускай традыцыйнай культурай, найпрыгажэйшы прыродны кантэкст, у якім гэтае адкрыццё адбываецца, а таксама ўсведамленне ўласнай побытавай і гаспадарчай самастойнасці ствараюць у студэнта-першакурсніка адчуванне экспедыцыі як цікавай і надзвычайнай прыгоды. І шмат каму са студэнтаў гэтую «прыгоду» хочацца паўтарыць.

Такім чынам, апрача навукова-даследчага вельмі важным з'яўляецца вучэбна-метадычны эфект этнаграфічнай практыкі, бо студэнты не толькі атрымліваюць належны вопыт правядзення падобнага роду даследаванняў, а таксама апрацоўкі і сістэматызацыі зафіксаванага матэрыялу, але маюць выдатную магчымасць вызначыцца з далейшай гуманітарнай спецыялізацыяй. Невыпадкова, што значная частка курсавых і дыпломных работ, а таксама магістарскіх дысертацый выконваецца ў рамках народознаўчай праблематыкі з акцэнтам на вывучэнне рэгіянальных аспектаў беларускай традыцыйнай культуры. Абавязковым патрабаваннем пры гэтым з'яўляецца правядзенне студэнтам палявых даследаванняў на ўсіх этапах навучання альбо ў якасці валанджэраў у экспедыцыйных універсітэта, альбо самастойна.

Этнаграфічная практыка з'яўляецца не адзінай формай палявых даследаванняў у ПДУ. Іх значную частку складаюць калектыўныя альбо індывідуальныя экспедыцыі студэнтаў, магістрантаў і выкладчыкаў універсітэта, якія праводзяцца за ўласны кошт. Немалаважнае значэнне маюць і этнаграфічныя практыкумы, калі студэнты (у т.л. завочнай формы навучання) з сельскай мясцовасці праводзяць апытанне ў родных мясцінах згодна тэматычных анкет, прадстаўляючы матэрыялы ў выглядзе аўдыёзапісу і яго расшыфроўкі, што дазваляе пазбегнуць скажэнняў і фальсіфікацый. Трэба адзначыць і актыўны ўдзел полацкіх даследчыкаў у сумесных экспедыцыях з «Студэнцкім этнаграфічным таварыствам», а таксама са спецыялістамі Цэнтра даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі

У перыяд 1995–2013 г. палявымі даследаваннямі ПДУ было ахоплены больш за 600 населеных пунктаў практычна на ўсёй тэрыторыі Беларускага Падзвіння, у выніку чаго быў зафіксаваны вялікі аб'ём фальклорна-этнаграфічнага матэрыялу, які ў аўдыё і відэа вымярэнні складае каля 1000 гадзін запісаў, што адлюстроўваюць розныя аспекты

традыцыйнай культуры рэгіёна: каляндарная і сямейная абраднасць, народная медыцына, рэлігійныя вераванні і міфалагічныя ўяўленні, сакральная геаграфія і міфалогія прасторы, этнічныя стэрэатыпы, народная кулінарыя і інш. Вялікі аб'ём палявых матэрыялаў абумовіў стварэнне фальклорна-этнаграфічнага архіва (кіраўнік У.Я. Аўсейчык) і перавод яго ў лічбавы фармат.

Практычным вынікам экспедыцыйных даследаванняў стала выданне «Полацкага этнаграфічнага зборніка», 1 выпуск якога быў прысвечаны народнай медыцыне беларусаў Падзвіння (2006), а 2-гі – змяшчаў каля 1500 запісаў народнай прозы (2011). Выданне, якое змясціла вялікі аб'ём аўтэнтычных фальклорна-этнаграфічных матэрыялаў, было высока ацэнена як айчыннымі, так і замежнымі спецыялістамі¹. Вядзецца падрыхтоўка да друку 3-га выпуску зборніка, прысвечанага традыцыйнай сямейнай абраднасці беларусаў Падзвіння.

Значны вопыт у даследаванні рэгіёна, неабходнасць каардынацыі і ўзаемадзеяння з навукова-даследчыцкімі цэнтрамі краіны стымулявалі правядзенне на базе ПДУ рэспубліканскага навукова-практычнага семінара «Беларускае Падзвінне: вопыт, методыка і вынікі палявых даследаванняў» (2009), які ў 2011 г. набыў статус Міжнароднай навуковай канферэнцыі, што стала праводзіцца перыядычна і прыцягнула ўвагу шматлікіх даследчыкаў Беларусі і замежжа.

Інтэнсіўныя палявыя даследаванні арганічна спалучаюцца з тэарэтычным асэнсаваннем зафіксаванага матэрыялу, што выяўляецца як на ўзроўні студэнцкай навукі, так і ў студыйных выкладчыкаў. У перыяд 1994–2014 гг. на базе кафедры айчынай і ўсеагульнай гісторыі ПДУ было абаронена каля 90 дыпломных работ і 8 магістарскіх дысертацый па народазнаўчай праблематыцы, 5 выпускнікоў працягнулі сваё навучанне і далейшую прафесійную спецыялізацыю ў аспірантуры Цэнтра даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі. На сённяшні момант 4 выкладчыка ПДУ маюць вучоную ступень кандыдата гістарычных навук па спецыяльнасці «этнаграфія, этналогія і антрапалогія», падрыхтаваныя да абароны яшчэ 3 кандыдацкіх дысертацый па азначанай спецыяльнасці.

Вынікам актыўнай навукова-даследчай дзейнасці супрацоўнікаў, магістрантаў і выпускнікоў кафедры айчынай і ўсеагульнай гісторыі ў галіне беларускага народазнаўства стала выданне ў перыяд 1994–2014 гг. 2 манаграфій і больш за 250 навуковых публікацый, 28 з якіх былі апублікаваныя ў замежных выданнях. Вынікі даследаванняў былі апрабаваны на больш чым 80 міжнародных і рэспубліканскіх навуковых канферэнцыях.

¹ Белова, О. В. Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып.1–2 / О.В. Белова // Славяноведение. – 2012. – № 2. – С. 109–112.; Захаркевіч, С. А. Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып.2 / С.А. Захаркевіч // Российские и славянские исследования. Научный сборник. Вып. 6. – Мн.: БГУ, 2011. – С. 317–319.

У перспектыве плануецца распрацоўка новых напрамкаў даследаванняў: гарадскі фальклор, якому дагэтуль не надавалася ўвага, трансфармацыйныя працэсы ў традыцыйнай культуры рэгіёна, міжэтнічныя і міжканфесійныя адносіны на Віцебшчыне, семіётыка сну ў традыцыйнай культуры, антрапалогія вайны, феномен мяжы ў народным усведамленні і інш.

Актуальным з'яўляецца стварэнне сучаснай этнаграфічнай лабараторыі з належным абсталяваннем, якое б дазваляла сістэмна і якасна апрацоўваць палявы матэрыял, а таксама стварэнне электроннага фальклорнага архіва. Важнае значэнне мае арганізацыя летняй этнаграфічнай школы, што дае ўнікальную магчымасць для перадачы вопыту больш сталымі даследчыкамі маладым, удасканальванню метадыкі і творчых дыскусій.

Артыкул падрыхтаваны ў рамках выканання тэмы ГБ 0814 «Этнакультурны ландшафт Беларускага Падзвіння: рэгіянальная спецыфіка і заканамернасці функцыянавання ў другой палове XIX – пачатку XXI ст.»

Уладзімір Ганчар (Гомель)

АБ ВЫНІКАХ І ПЕРСПЕКТЫВАХ ПАЛЯВЫХ ДАСЛЕДАВАННЯЎ ЗНАХАРСТВА БЕЛАРУСКАГА ПАЛЕССЯ Ў ПАЧАТКУ ХХІ ст.

Традыцыйная духоўная культура Беларускага Палесся выдзяляецца сваімі ўнікальнымі рысамі ў параўнанні з суседнімі гісторыка-культурнымі рэгіёнамі. Пры гэтым, доўгі час яна не была сярод прыярытэтных кірункаў даследаванняў. Толькі ў апошнія гады колькасць публікацый гэтай сферы пачала павялічвацца. Пры гэтым з пэўных прычын, знахарства Беларускага Палесся фактычна засталася па-за ўвагай даследчыкаў.

Для таго, каб зразумець, чаму так склалася, трэба разгледзець (у вельмі сціслым выглядзе) гісторыю этнаграфічных даследаванняў знахарства Беларускага Палесся. У другой палавіне ХІХ – пачатку ХХ ст., пасля закрыцця Віленскага ўніверсітэта і Горацкага земляробчага інстытута, на беларускіх землях не было ніводнай паўнаважнай вышэйшай навучальнай установы (маецца на ўвазе перш за ўсё класічны ўніверсітэт), якая б валодала чалавечымі і матэрыяльнымі рэсурсамі для разнапланаванага этнаграфічнага даследавання краю. Таму асноўная «нагрузка» па вывучэнню традыцыйнай культуры выпадала на людзей, многія з якіх не мелі ўніверсітэцкай адукацыі, не займаліся прафесійна навуковай дзейнасцю (а, як правіла, сумяшчалі яе з асноўным родам заняткаў), напрыклад, настаўнікаў (у прыватнасці, М.Я. Нікіфароўскі, Е.Р. Раманаў), ці былі проста аматарамі народнай культуры (як Э. Яленска). Іх сіл, нават калі дадаць да гэтага даследаванні беларускай традыцыйнай культуры спецыялістамі-этнаграфамі (Я.Ф. Карскім, К. Машынскім), было яўна недастаткова. Пры гэтым Беларускае Палессе фактычна апынулася наўзбоч ад асноўных культурных, навуковых цэнтраў беларускіх зямель (Вільня, Магілёў, Віцебск, Мінск), што падмацоўвалася недастатковым развіццём камунікацый, шляхоў зносін, ускладняючы даследчыкам доступ да гэтай тэрыторыі. Тым жа Е.Р. Раманаву і М.Я. Нікіфароўскаму значна прасцей было вывучаць рэгіёны, дзе яны жылі і працавалі.

Фактычна, да пачатку ХХ ст. гэты рэгіён знаходзіўся на перыферыі зацікаўленняў этнографай і фалькларыстаў, таму не дзіўна, што матэры-

ялы па знахарству Беларускага Палесся ў дадзены перыяд прадстаўлены пераважна кароткімі згадкамі ў кантэксте агульнаапісальных прац аб культуры мясцовага насельніцтва. Пры гэтым паказальна, што многія аўтары, напрыклад, М.В. Доўнар-Запольскі [3], І.А.Сербяў [7], нават у прадмовах да сваіх працаў адзначалі вялікую ролю знахарства ў жыцці насельніцтва Беларускага Палесся. Падзеі Першай сусветнай вайны, а затым і шматлікіх канфліктаў у Цэнральнай і Усходняй Еўропе да пачатку 1920-х гг. зрабілі немагчымымі даследаванні ў дадзеным рэгіёне. Аднак у 1920–1930-я гг. сітуацыя ў плане магчымасцей этнаграфічнага вывучэння Беларускага Палесся палепшылася нязначна. У савецкай дзяржаве, дзе апынулася ўсходняя частка Беларусі, эксперыменты балышавікоў па рэфармаванні сістэмы навукі і адукацыі, а таксама чысткі сярод навуковых работнікаў не садзейнічалі сістэматычнаму даследаванню знахарства. У заходняй частцы рэгіёна, якая ўвайшла ў польскую дзяржаву, сітуацыя выглядала лепш. Як прыклад, можна згадаць працы Ч.Г. Пяткевіча [6] і К. Машынскага [8], прысвечаныя культуры насельніцтва дадзенага рэгіёну. Абодва аўтары ў гэтых працах істотную ўвагу надалі і вывучэнню знахарства. Але гэтая тэндэнцыя была перарваная Другой сусветнай вайной. У выніку сталая этнаграфічная работа ў рэгіёне пачынаецца ўжо ў 1950-я гг. Аднак савецкая этнаграфічная навука як прыярытэт мела вывучэнне матэрыяльнай і сацыяльнай культуры. Духовная культура разглядалася выбарачна. Знахарства ж, як анахорнізм і антыграмадская з’ява фактычна было пазбаўлена магчымасці аб’ектыўнага аналізу і даследавалася выключна праз прызму негатыўных перажыткаў народнай культуры, якія патрабуюць неадкладнага выкаранення [5, с. 95–119]. Толькі ў 1980-я гг. у навуковы зварот пачалі ўводзіцца матэрыялы палявых этнаграфічных даследаванняў (напрыклад, «палескіх» экспедыцый Інстытута славяназнаўства АН СССР), якія, аднак, прыводзіліся звычайна сярод звестак па іншым аспектах традыцыйнай культуры Беларускага Палесся [напрыклад: 2]. Таксама можна дадаць публікацыі тэкстаў замоў, якія пачаліся з 1990-х гг. (хаця збіральніцкая праца ў гэтым кірунку пачала весціся раней) [напрыклад: 4].

Побач з гэтым, цяжасці ў даследаванні знахарства паўставалі і па прычыне метадалагічнага падыходу, які быў пануючым у савецкай этнаграфічнай навуцы і сфарміраваўся яшчэ ў дарэвалюцыйнай расійскай этнаграфіі (і працягвае дамінаваць да нашага часу), згодна з якім размяжоўваліся чараўніцтва (рус. «колдовство») і знахарства, чараўнік («колдун») і знахар, а знахарства адпаведна зводзілася толькі да лячэння хвароб [падрабязней: 1]. Аднак такі падыход не ўлічвае складанасці дадзенай з’явы, прыводзіць да разрыву гэтай сістэмы ведаў і аднясення асобных яе кампанентаў да іншых частак традыцыйнай

духоўнай культуры. Напрыклад, падаецца, што адным з праяў такога падыходу і было дамінаванне ў публікацыях перш за ўсё замоў як праявы знахарскай дзейнасці, звязанай непасрэдна з лячэннем. Пры гэтым увес комплекс нормаў, якія рэгулююць знахарскую дзейнасць, у тым ліку і лячэнне, як адну з функцый знахароў, заставаўся па-за ўвагай даследчыкаў.

Нарэшце, як адну з прычын цяжкасці даследавання знахарства трэба адзначыць закрытасць дадзенай з’явы, што тлумачыцца традыцыйнымі нормаў, якія рэгулююць знахарскую дзейнасць. Аўтару артыкула неаднаразова даводзілася чуць ад самых розных людзей (пачынаючы ад даследчыкаў да звычайных вясковых жыхароў, якія вялі яго да чарговага інфарманта) рэплікі аб немагчымасці атрымаць нейкую інфармацыю ад знахароў. Рэальныя цяжкасці ў зборы інфармацыі па дадзенай тэме, а яшчэ больш існуючае перакананне наконт адсутнасці магчымасці такую інфармацыю атрымаць ствараюць дадатковыя перашкоды для вывучэння знахарства.

Такім чынам, на пачатак 1990-х гг. знахарства Беларускага Палесся фактычна было малавядомай даследчыкам з’явай. У фальклорна-этнаграфічнай літаратуры былі прадстаўлены толькі пэўныя аспекты дадзенай тэмы. Фактычна, у вывучэнні знахарства Беларускага Палесся быў прапушчаны значны перыяд яго функцыянавання і эвалюцыі на працягу ХХ ст.

Таму, калі аўтар артыкула ў 2004 г. яшчэ студэнтам упершыню праводзіў палявыя даследаванні ў в. Губічы Буда-Кашалёўскага раёна (дзе, пасля аварыі на ЧАЭС, пражывалі і перасяленцы з розных вёсак Брагінскага раёна), у яго апытальніку наконт розных бакоў традыцыйнай культуры не было ніводнага пытання аб знахарстве (праўда, былі пытанні аб хваробах у народнай культуры і спосабах іх лекавання). Але першая ж інфармантка, з якой давялося мець размову аказалася «*шантухай*» і атрыманая ад яе інфармацыя не ўкладвалася ў распрацаваныя раней схемы. Пазней выявілася існаванне ў вёсцы і іншых такіх людзей. У выніку, ужо пад канец свайго першага «палявога сезону» аўтар, фактычна нанова склаў свой апытальнік і засяродзіўся выключна на тэме знахарства.

Пазней, падчас наступных экспедыцый апытальнік быў значна пашыраны і ўдасканалены. Перад кожнай экспедыцыяй складаўся мяркуемы план паездкі. У залежнасці ад канкрэтных абставін (магчымасць пражывання, наяўнасць і колькасць патэнцыйных інфармантаў) ужываўся маршрутна і куставы спосабы правядзення этнаграфічных экспедыцый. Пры збіранні палявых этнаграфічных матэрыялаў фіксаваўся пол, узрост, месца пражывання, месца нараджэння, адукацыя, канфесійная і этнічная прыналежнасць. Калі

інфармант нарадзіўся не ў месцы свайго пражывання на момант апытання (гэта асабліва актуальна для перасяленцаў з зоны аварыі на ЧАЭС), высвятлялася месца яго паходжання і мясцовасць, да якой адносіцца атрыманая ад яго інфармацыя.

Для пошуку інфармантаў выкарыстоўваліся звесткі, атрыманія ад родных, знаёмых, прадстаўнікоў мясцовай улады, культурных, адукацыйных устаноў. Эфектыўнымі з'яўляліся візіты да знахароў з прадстаўніком мясцовых жыхароў, з якімі першыя былі ў добрых адносінах. Па прыездзе ў раён аўтар браў у аддзелах культуры райвыканкамаў каардынаты вясковых загадчыкаў дамоў культуры, бібліятэка, якія добра ведалі мясцовае насельніцтва, у тым ліку патэнцыйных інфармантаў. Апытаныя інфарманты раілі даследчыку новых у тым жа самым населеным пункце альбо ў суседніх.

Атрыманая інфармацыя запісвалася на дыктафон. Акцыянальны кампанент знахарскай практыкі падчас правядзення інфармантамі абрадаў ці іх імітацыі фіксаваўся ў палявым шпытку. Інфармацыя з лічбавага носьбіта расшыфроўвалася на камп'ютары. У дзень апытання ўсе назіранні фіксаваліся ў дзённіку. З асобнымі інфармантамі апытанне праводзілася некалькі разоў, а ў шэрагу выпадкаў на працягу некалькіх гадоў, што дазваляла атрымаць больш поўную і грунтоўную інфармацыю. Метад уключанага назірання выкарыстоўваўся падчас выканання знахарамі абрадаў, напрыклад, пры лячэнні хвароб, варажбе ці іх імітацыі для даследчыка. Усё гэта фіксавалася на лічбавую відэакамеру.

Тут можна вярнуцца да пытання даступнасці вывучэння знахарства як з'явы і гатоўнасці знахароў ісці на кантакт. Па выніках экспедыцый можна адзначыць самую розную рэакцыю інфармантаў на прапанову паразмаўляць на гэтую тэму. Сустрэкалася як поўная адкрытасць і нават зацікаўленасць з боку інфармантаў, каб аўтар запісаў як мага больш інфармацыі да выразаў нахштальт *«табе дзісертацыя, а мне налогавая»* ці *«я нічога такога ня знаю»*. У цэлым, патэнцыйных інфармантаў можна падзяліць на тры прыкладна роўныя групы. Першая ахвотна ішла на кантакт і паведамляла ўсю інфармацыю, якая цікавіла аўтара. Другая група расказвала інфармацыю пра розныя аспекты знахарскай дзейнасці, але пры гэтым адмаўляліся даваць пэўныя падрабязнасці (у першую чаргу, замовы), адкрыццё якіх, на іх думку (і згодна з традыцыйнымі нормаў), пазбавіла б іх магчымасці далей займацца знахарствам. Патэнцыйныя інфарманты з трэцяй групы адмаўляліся размаўляць на гэтую тэму (*«давайце я вам лепі калядную сцяю»*) ці крайне неахвотна давалі мінімум інфармацыі па ёй. Відаць, уяўленні аб цяжкасці вывучэння знахарства выглядаюць перабольшанымі.

Побач з непасрэдным апытаннем знахароў была распрацавана і анкета, пытанні якой мелі на мэце высветліць стаўленне насельніцтва да знахароў, ступень яго дасведчанасці ў знахарскай дзейнасці, колькасць людзей, якія звярталіся да знахароў, прычыны звяртання, эфектыўнасць знахарскай дзейнасці. Анкеты запаўняліся ў розных раёнах Беларускага Палесся падчас экспедыцый сярод сельскага насельніцтва і жыхароў невялікіх гарадоў, а таксама г. Гомелі.

Увогуле за час экспедыцый 2004–2011 гг. было апытана 113 інфармантаў, большасць якіх – дзейсныя знахары альбо тыя, хто займаўся знахарствам раней. Так, у 2004 г. былі праведзены палявыя этнаграфічныя даследаванні ў вёсцы Губічы Буда-Кашалёўскага раёна Гомельскай вобласці. Інфармацыя па знахарству збіралася сярод перасяленцаў з Брагінскага раёна пасля аварыі на ЧАЭС. Былі апытаны інфарманты, якія раней пражывалі ў вёсках Крукі, Кулажын, Міхалёўка, Пасудаў Брагінскага раёна. У 2005 г. палявыя этнаграфічныя даследаванні былі працягнуты ў Буда-Кашалёўскім раёне (в. Губічы, Старая Буда) сярод перасяленцаў з Брагінскага раёна (в. Крукі, Міхалёўка). Была таксама праведзена экспедыцыя ў вёску Азершчына Рэчыцкага раёна.

У 2006 г. была праведзена экспедыцыя ў Хойніцкі (г. Хойнікі), а таксама Лельчыцкі раёны Гомельскай вобласці, дзе праводзіліся палявыя этнаграфічныя даследаванні ў гарадскім пасёлку Лельчыцы, а таксама ў вёсках Баравое, Грэбені, Дуброва, Жмурнае, Маркоўскае, Сіманічы (Сіманавічы), Слабада, Сярэднія Печы, Чэмернае, Чыяні.

У 2007 г. палявыя этнаграфічныя даследаванні былі працягнуты на тэрыторыі Лельчыцкага раёна, у прыватнасці сярод насельніцтва вёсак Буда-Сафіеўка, Буйнавічы, Глушкевічы, Дзяржынск, Ліпяны, Чырвонабярэжжа. Там збіраліся і матэрыялы сярод перасяленцаў са Столінскага раёна (в. Чырвонабярэжжа), якія раней пражывалі ў вёсках Вяллё, Храпунь. Таксама былі апытаны перасяленцы з Эльскага раёна Гомельскай вобласці (в. Скароднае). У 2008 г. матэрыялы збіраліся на тэрыторыі Лельчыцкага раёна (в. Буйнавічы, Прыбылавічы, Стадолічы).

У 2009 г. была праведзена экспедыцыя ў Іванаўскі (в. Стрэльна, Псышчава, Моталь, Вулька-Дастоеўская, Кацапы, Баландзічы, Полкацічы, Моладава), Пінскі (в. Дубое, Сасновічы, Чорнава, Тупчышы), Столінскі раён (в. Альманы) і Лельчыцкі (в. Прыбалавічы) раёны.

У ліпені-жніўні 2010 г. збіраліся матэрыялы на тэрыторыі Брагінскага (в. Чамярысы, Хракавічы, Зарэчча, Новыя Юркавічы) і Нараўлянскага (г.п. Нароўля) раёнаў. У сакавіку 2011 г. матэрыялы па тэме былі сабраны ў Мазырскім раёне (г. Мазыр).

Калі казаць аб выніках анкетавання, то ў 2006 г. яно праводзілася сярод студэнтаў Гомельскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Ф. Скарыны, якія паходзяць з тэрыторыі Беларускага Палесся. Было атрымана 65 анкет з Брагінскага, Ганцавіцкага, Ельскага, Жыткавіцкага, Калінкавіцкага, Кобрынскага, Лельчыцкага, Лоеўскага, Мазырскага, Петрыкаўскага, Светлагорскага, Столінскага, Хойніцкага раёнаў. У 2008 г. анкетаванне праводзілася сярод насельніцтва рознага ўзросту. Быў анкетаваны 71 рэспандэнт з Брэсцкага, Бярозаўскага, Жыткавіцкага, Калінкавіцкага, Лельчыцкага, Лунінецкага, Мазырскага, Петрыкаўскага, Пінскага, Светлагорскага, Столінскага і Хойніцкага раёнаў. У 2008 г. анкетаваліся жыхары г. Гомеля. Было атрымана 500 анкет ад прадстаўнікоў розных узроставых груп: да 18 гадоў (54 анкеты), 18–24 гады (150), 25–34 гады (80), 35–55 гадоў (183) і старэйшых за 55 гадоў (33).

Падчас палявых даследаванняў эвалюцыі знахарства былі атрыманы каштоўныя матэрыялы аб тыпах знахароў, якія традыцыйна існавалі на тэрыторыі Беларускага Палесся, і іх зменах у XX – пачатку XXI ст., характэрных рысах носьбітаў знахарскіх здольнасцей, функцыях знахароў, а таксама структуры знахарскай практыкі і яе складаючых кампанентах, выяўлены рэгіянальныя асаблівасці функцыянавання знахарства на дадзенай тэрыторыі, а таксама прасочана яго эвалюцыя на працягу XX – пачатку XXI ст.

Як сведчаць вынікі палявых этнаграфічных даследаванняў, знахарства ў Беларусі Палессі актыўна функцыянуе. У гэтай сувязі ёсць патрэба правядзення аналагічных даследаванняў у іншых гісторыка-культурных рэгіёнах Беларусі і параўнанне матэрыялаў, сабраных на тэрыторыі Беларускага Палесся са звесткамі з іншых гісторыка-культурных рэгіёнаў рассялення беларусаў, а таксама з матэрыяламі па суседніх этнасаў (рускіх, украінцаў, палякаў).

ЛІТАРАТУРА

1. Ганчар У.А. *«Кедысь гаворылы, што як умрэ, то ходыць»* або традыцыйная палеская дэманалогія ў запісах апошняй трэці XX ст. / У.А. Ганчар // ARCHE: «Гуманітарны агляд-III». – 2012. – № 5. – С. 223–236.

2. Гура, А.В. Матэрыялы к полесскому этнолингвистическому атласу / А.В. Гура, О.А. Терновская, С.М. Толстая // Полесский этнолингвистический сборник: материалы и исследования / Акад. наук СССР, Ин-т славяноведения и балканистики; редкол.: Н.И. Толстой (отв. ред.) [и др.]. – М., 1983. – С. 49–153.

3. Довнар-Запольский, М.В. Белорусская свадьба и свадебные песни: этнографический этюд / М.В. Довнар-Запольский. – Киев: Тип. А. Давиденко, 1888. – 38 с.

4. Замовы / уклад., сістэматызацыя тэкстаў, уступ. арт. і камент. Г.А. Барташэвіч; рэдкал.: А.С. Фядосік (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск: Беларус. навука, 2000. – 595 с.

5. Минько, Л.И. Знахарство: история, сущность, причины бытования / Л.И. Минько. – Минск : Наука и техника, 1971. – 118 с.

6. Пяткевіч, Ч. Рэчыцкае Палессе / Часлаў Пяткевіч; уклад., прадм. У. Васілевіча; пер. з польск. – Мінск: Беларус. кнігазбор, 2004. – 670 с.

7. Сербов, И.А. Белорусы-сакуны: краткий этнографический очерк / И.А. Сербов // Сб. Отд. русского языка и словесности Императорской Академии наук. – Т. 94. – № 1. – 1915. – 180 с.

8. Moszyński, K. Polesie wschodnie: Materiały etnograficzne z wschodniej części b. powiatu Mozyrskiego oraz z powiatu Rzeczyckiego / K. Moszyński. – Warszawa : Wyd-wo Kasy im. Mianowskiego, 1928. – 304 s.

Ірына Клімковіч (Мінск)

ПАЛЯВАЯ ДЗЕЙНАСЦЬ ЭТНАГІСТАРЫЧНАГА ЦЭНТРА «ЯВАР», ЯГО РОЛЯ Ё ВЬЯЎЛЕННІ АБ'ЕКТАЎ НЕМАТЭРЫЯЛЬНАЙ КУЛЬТУРНАЙ СПАДЧЫНЫ

У апошнія дзесяцігоддзі павялічваецца цікавасць да гісторыі культуры Беларусі. Помнікі культуры, і ў першую чаргу тыя, якія звязаны з дахрысціянскімі вераваннямі старажытных беларусаў, адлюстроўваюць памяць народа пра сваё мінулае і свае вытокі, з'яўляюцца нябачнай нішцою, што звязвае розныя пакаленні. Яны раскрываюць і знешні бок жыцця, і яго сакральны сэнс, і самыя патаемныя мары, пачуцці, спадзяванні агульнай народнай душы, адлюстроўваюць сувязь нашых продкаў з сусветнай цывілізацыяй. Таму выяўленне і даследаванне такіх помнікаў з'яўляецца адной з прыярытэтных задач у працэсе гісторыка-культурнага развіцця кожнага грамадства. Немалую ролю ў выкананні такіх задач адыгрываюць, як асобныя людзі, так і грамадскія арганізацыі нашай краіны.

Так, грамадскае аб'яднанне Этнагістарычны Цэнтр «Явар», які быў створаны і зарэгістраваны 21 верасня 1999 г., сваёй галоўнай мэтай і задачай лічыць: арганізацыю і правядзенне фальклорна-этнаграфічных, гістарычных і экспедыцыйных даследаванняў; арганізацыю вандровак па помніках старажытнай культуры; збор матэрыялаў па беларускай этнакасмалогіі, публікацыю іх вынікаў у друку; аналіз сабранага матэрыялу і напісанне кніг на іх аснове [18].

Суполка «Явар» аб'яднала вядомых даследчыкаў беларускай мінуўшчыны, сярод якіх ёсць знакамітыя этнографы, фалькларысты, мастацтвазнаўцы, літаратары, гісторыкі і крязнаўцы. За час свайго існавання «Этнагістарычны Цэнтр Явар» здзейсніў 145 даследчых экспедыцый. Сябры «Явара» папярэдне складаюць маршрут і вызначаюць план кожнай экспедыцыі. Самы актыўны і непасрэдны ўдзел у гэтым бярэ сябра арганізацыі, кандыдат гістарычных навук **Людміла Уладзіміраўна Дучыц**. Дзякуючы свайму шматгадоваму досведу гісторыка і археолага, яна дасканала вывучае па архіўным і літаратурным дадзеным кожны аб'ект даследавання, складае падрабязны маршрут і план мяркуемай экспедыцыі. Калі ў астатніх

сяброў арганізацыі ёсць дапаўненні да планаванага маршруту, гэта абгаворваецца, у план уносяцца карэкціроўкі. Потым за ўласны кошт заказваецца мікрааўтобус, у асноўным на 8 чалавек, і сябры адпраўляюцца ў экспедыцыю. Звычайна такая вандроўка доўжыцца адзін светлавы дзень (тады даследуецца недзе 6–7 аб’ектаў), але бываюць выпадкі, што сябры «Явара» адпраўляюцца на даследаванне сакральных аб’ектаў на 2–3 дні, тады даследуецца больш помнікаў.

Падчас гэтых экспедыцый дэтальна вывучаецца кожны запланаваны культавы аб’ект. Гэта могуць быць: святыя крыніцы, культавыя і гістарычныя камяні, паклонныя дрэвы (дуб, сасна, бяроза, груша), легендарныя азёры, рэкі, балоты, вытокі рэк, курганы і сярэднявечныя могілнікі, сакральныя ўзгоркі, гарадзішчы і селішчы, лагчыны і яры. Пры вывучэнні вышэй пералічаных аб’ектаў параўноўваюцца папярэднія дадзеныя з навуковай і архіўнай літаратуры (прыкладам, дадзеныя навукоўцаў XIX ст.), з сучаснымі звесткамі, высвятляецца іх наяўнасць або адсутнасць у сённяшнім часе, апытваюцца мясцовыя краязнаўцы і жыхары, запісваюцца іх аповеды, легенды і паданні, абрады і звычаі, якія тычацца гэтых культавых аб’ектаў. Пасля гэтага высвятляюцца новыя дадзеныя адносна аб’ектаў даследавання, раней не зафіксаваныя навукоўцамі, параўноўваюцца з папярэднімі дадзенымі. Запісваюцца новыя, ужо асучасненыя легенды і паданні адносна існуючых са старажытных часоў, праводзіцца аналіз сённяшняга ўспрыняцця тых аб’ектаў беларусамі. Нярэдка выяўляюцца новыя сакральныя аб’екты, якія раней не былі выяўлены ні навукоўцамі, ні краязнаўцамі. Гэтыя новыя дадзеныя запісваюцца сябрамі «Явара», уводзяцца ў навуковы ўжытак і надалей даследуюцца і аналізуюцца.

Палявыя запісы «Явара» па даследаваннях сакральных аб’ектаў, якія адносяцца да традыцыйных дахрысціянскіх народных вераванняў беларусаў, былі ўключаны ў кнігу *«Міфалогія беларусаў. Эцыклапедычны слоўнік»* пад навуковай рэдакцыяй Таццяны Валодзінай і Сяргея Санько. Кніга была выдадзена ў 2011 г. [17]. Гэтая кніга з’яўляецца трэцім, дапоўненым і перапрацаваным выданнем кнігі *«Беларуская Міфалогія. Эцыклапедычны даведнік»*, выдадзенай у 2004 г. [12]

У выніку палявой дзейнасці «Явара» з 1999 г. было даследавана каля **1500 аб’ектаў сакральнага ландшафту Беларусі**, запісаны ўнікальныя і стандартныя паданні. Сярод іх: **175 сакральных узгоркаў** (па Брэсцкай – 14, Віцебскай – 54, Гомельскай – 16, Гродзенскай – 19, Магілёўскай – 16, Мінскай – 56); **77 азёр і 43 ракі і ручаі**; **166 святых крыніц** (па Брэсцкай – 5, Віцебскай – 43, Гомельскай – 12, Гродзенскай – 8, Магілёўскай – 39, Мінскай – 59); **49 культавых балот** (па Брэсцкай – 5, па Віцебскай – 9, Гомельскай – 9, Гродзенскай – 2, Магілёўскай – 7,

Мінскай – 17); **227** *культавых камянёў* (па Брэсцкай – 11, Віцебскай – 70, Гомельскай – 14, Гродзенскай – 46, Магілёўскай – 12, Мінскай – 74); **124** *культавых дрэвы* (Па Брэсцкай – 11, Віцебскай – 33, Гомельскай – 14, Гродзенскай – 26, Магілёўскай – 10, Мінскай – 30), **133** *гарадзішчы і селішчы* (па Брэсцкай – 12, Віцебскай – 33, Гомельскай – 13, Гродзенскай – 23, Магілёўскай – 11, Мінскай – 41); **93** *курганы* (па Брэсцкай – 7, Віцебскай – 22, Гомельскай – 10, Гродзенскай – 7, Магілёўскай – 11, Мінскай – 36); **163** *старых могільнікі* (па Брэсцкай – 17, Віцебскай – 39, Гомельскай – 10, Гродзенскай – 26, Магілёўскай – 17, Мінскай – 54); **44** *сакральныя плячоры і падземлі, 13 яроў і ямін, 28 лагчын і 15 валоў; 117 сакральных дарог* (па Брэсцкай – 17, Віцебскай – 32, Гомельскай – 4, Гродзенскай – 10, Магілёўскай – 11, Мінскай – 43) [1].

Архаічныя легенды і паданні, запісаныя падчас экспедыцыі «Явара», ранейшыя археалагічныя і архіўныя даследаванні Л.У. Дучыц сталі асновай для напісання нашай сумеснай навукова-папулярнай кнігі «*Сакральная геаграфія Беларусі*», выдадзенай у 2011 г. Кніга падзелена на адпаведныя раздзелы, якія асобна апісваюць сакральныя ўзгоркі, азёры і рэкі, крыніцы, балоты, камяні, дрэвы, гарадзішчы і селішчы, курганы, старыя могільнікі, дарогі, прыводзіцца міфалогія і гісторыя ў мікратапанімічных назвах і паданнях [13].

Праз некаторы час у тым жа з’явілася кніга «*Культавыя і гістарычныя валуны Беларусі*». Яе аўтары: А. Карабанаў, В. Вінакураў, Л. Дучыц, Э. Зайкоўскі, І. Клімковіч. У кнігу ўвайшлі палявыя запісы легенд, паданняў і вераванняў, звязаных з культавымі і гістарычнымі камянямі Беларусі [16].

У кнізе апісваюцца так званыя *камяні-следавікі*, якіх у нашай краіне налічваецца больш за 1000. Гэта і камяні са следам Божай Маці, іх некалькі дзясяткаў, прыклад – камень на ўзгорку каля вв. Добры Бор і Падгорная ў Баранавіцкім р-не. Паводле паданняў, ёсць на камені і сляды жывёл, і міфалагічных герояў [16, с. 34, 48]. Экспедыцыя «Явара» ў 2004 годзе аглядала камень каля дарогі паміж вв. Сорагі і Волашава ў Слуцкім р-не, на ім сляды чалавека, ката і сабакі. Паводле мясцовых павер’яў, вада, якая запаўняе сляды на камянях, лічыцца лекавай [2];

валуны – акамянелыя жывыя істоты, іх налічылі 45. Звычайна, паводле паданняў, у такія камяні ператвараюцца людзі за працу на Вялікдзень (Камень Валы ў в. Валы Бярэзінскага р-на) ці за іншыя грахі перад Богам (Сцёп-Камень паміж вв. Краснікамі і Баярамі ў Докшыцкім р-не), або калі адмаўляюць самому Богу ў вобразе старца-жабрака ў начлезе [16, с. 59, 62, 63, 69, 70]. Прыкладам, у 2001 г. «Явар» даследаваў такі камень у лесе каля Святога возера непадалёк ад в. Дубяні Барысаўскага р-на [3];

камяні-краўцы і камяні-шаўцы. Найбольш поўная інфармацыя сабрана пра 12 камянёў-краўцоў і 10 камянёў-шаўцоў. Паводле легенды, у камені знаходзіцца майстра (чалавек, змей, чорт), які за грошы шые вопратку або абутак. Гэта знакаміты камень-кравец у в. Гогалеўка Чашніцкага р-на, дзе, паводле падання, вопратку шыў змей-майстра [16, с. 16, 72, 84] або камень-шавец – Гомсін-Камень, што ў в. Куранец Вілейскага р-на, які экспедыцыя «Явара» наведала ў 2003 г. [4];

чортавы камяні, якіх у Беларусі на сённяшні дзень налічваецца больш за 30. Самыя распаўсюджаныя паданні пра Чортавы камяні – калі чорт раскідвае камяні або нясе камлыгу, каб заваліць дзверы храма ці перакрыць раку. Але раптам крычыць певень, і чорт выпускае валун, які і застаецца ляжаць на нейкім пэўным месцы. Такія камяні ёсць у в. Камень Валожынскага р-на, в. Асташын Карэліцкага р-на [16, с. 14, 66, 85, 90] і г.д. Экспедыцыя Явара зафіксаваны ў 2007 г. жорнападобны камень у в. Асавы Докшыцкага р-на, сваім выглядам ён нагадвае жорны, у народзе завецца Чортавы Жорны [5];

валуны са штучнымі паглыбленнямі. Сярод іх камяні з талеркападобнымі паглыбленнямі і авальнай у плане формы, валуны з выемкамі ў выглядзе чашы і камяні з выемкамі розных форм. Паглыбленні авальнай формы мае знакаміты Дажбогаў або Святы, ці Богаў камень каля в. Крамянец Лагойскага р-на. Пра камень існуе шмат легенд. Лічыцца, што ў час сухменю з дапамогай рытуальных дзеянняў з каменем можна выклікаць дождж. «Явар» зафіксаваў, што каменю пакланяюцца і ў наш час, асабліва актыўна па святах. Да яго прыходзяць на Вялікдзень, кладуць пафарбаваныя яйкі, кветкі. [6]. «Явар» зафіксаваў абрад ушанавання на Вялікдзень Святога Каменя каля в. Кудзінавічы Капыльскага р-на, які мае розныя выемкі: прастакутная, варонкападобная і рэльефны чатырохканцовы крыж. Даждавая вада з выемак лічыцца лекавай [7].

ямкавыя (лункавыя) камяні. На тэрыторыі Беларусі зафіксавана каля паўсотні валуноў з ямкамі (лункамі). У асноўным яны буйныя па памерах, таму іх называюць яшчэ і Вялікімі камянямі. Дыяметр лунак 3–4 см, глыбіня 1–2 см. Лунак можа быць ад 2–3 да некалькіх дзясяткаў. Гэта Вялікі Камень з 33 паглыбленнямі каля в. Зарэчча ў Шчучынскім р-не і Вялікі Камень з 2-ма паглыбленнямі ў в. Васілішкі ў тым жа р-не [16, с.121]. Паданні пра лункавыя камяні вельмі разнастайныя. Гэта і паданне пра схаваны пад каменем скарб (в. Карэйвішкі, Астравецкі р-н), або золата (в. Кастанполле і Камена, Вілейскі р-н), ваду з ямак піў Бог (в. Будзішча, Вілейскі р-н), ямки – гэта пяты ад следа Бога (в. Бароўцы, Вілейскі р-н), ці Чорта (в. Вялец, Глыбоцкі р-н.) [16, с. 62, 90, 99, 121]. «Явар» у 2001 г. запісаў паданне, што ямки на камені каля в. Мішуты Вілейскага р-на ўтварыліся ад удараў у яго Перуна [8];

колеравыя валуны. Так, напрыклад, Белым Каменем завуць валун, які ляжыць у лагчыне Васілеў Лог каля в. Ерхі Вілейскага р-на. У навакольных вёсках існуе павер’е: калі камень зрушыць з месца 12-цю жарабцамі, якіх нарадзіла адна сівая кабыла, то з-пад валуна пацячэ рэчка [16, с. 152, 153]. Існуюць і Сінія камяні, іх налічылі ў Беларусі пяць. Так, непадалёк ад в. Бандары каля Скідзеля (Гродзенскі р-н) зусім нядаўна існавала в. Сіні Камень. У 2008 годзе мясцовыя жыхары расказалі «Явару», быццам некалі ў гэтай мясцовасці быў вялікі лес, дзе ляжаў камень пад назвай Сіні, яшчэ з «*часоў Літоўская дзяржавы*» і «*быў гэты камень усім камяням камень*». А дзе цяпер ён, ніхто паказаць не здолеў [9];

паклонныя камяні і камяні-босствы. Адзін з такіх камянёў называлі Пястун, ён некалі ляжаў каля вёскі Кукарава ў Бярэзінскім р-не. У літаратуры былі вядомы пра яго два паданні. Паводле першага падання, камень нельга кранаць з месца, у адваротным выпадку чалавек, які яго зварухне, аслепне. Другое паданне кажа, што некалі на месцы вёскі быў старажытны замак, дзе жыла князеўна Рагна. Падчас вайны, каб багацце не патрапіла да ворага, Рагна закапала скарб на гары, а на тое месца паклала камень са смяротным закляццем. З тых часоў скарб ніхто не можа адкапаць, бо баіцца страціць жыццё [16, с. 157–158]. Калі «Явар» наведаў гэтую вёску ў 2007 г., то пра камень памяталі, але дзе ён знаходзіцца, ніхто не ўспомніў, затое расказалі трэцяе паданне, якое тлумачыць назву «Пястун-Камень». Быццам некалі даўно падчас свята піва, якое праходзіла ў мястэчку Пагост, што непадалёк ад Кукарава, каб памерацца сілай, мясцовыя хлопцы падымалі гэты камень, моцна прыскаючы да сябе, быццам пясцілі і пераносілі яго такім чынам на нейкую адлегласць, на якую хто мог. Так высвятлялі, хто з мясцовых мужчынаў мацнейшы [10];

камяні, якімі лекаваліся. Прыкладам, паклонная камлыга ляжыць на схіле гары каля в. Горка Дзятлаўскага р-на. Камень расшчапіўся на тры часткі і ўтварыў адмысловую арку-праход. Мясцовыя і цяпер вераць: каб мінулі ўсе хваробы, трэба тры разы прапаўзіці на каленях праз расколіну. Паводле падання, некалі праход пад каменем быў большы, пад ім можна было праехаць на тройцы коней. На свята Юр’я тут ладзілі конныя спаборніцтвы. Адночы пад цудадзейным каменем праяджаў пан, а за ім бег сляпы сабачка. Праз гэтую абразу святога месца камяні апусціліся ніжэй [16, с. 172, 173]. «Яварам» зафіксавана і больш сучаснае паданне. Быццам некалі адзін з лесарубаў, глядзячы, як другія людзі шануюць камень, плюнуў у бок валуноў і пакруціў пальцам вакол скроні. З тых часоў ён не пераставаў плявацца і ляцацца, кажуць, што нават патрапіў у бальніцу, дзе і памёр. З таго часу камяні дапамагаюць толькі добрым людзям, а ад кепскіх усё глыбей урастаюць у зямлю [11] і г.д.

На аснове палявых запісаў адносна вераванняў, звязаных з вясковымі святынямі і «народным хрысціянствам», у сааўтарстве з Л. Дучыц зроблены даклад і публікацыя на тэму *«Прощчы ў гістарычна-культурным ландшафце Беларусі»*. Даклад прадстаўлены на міжнароднай навуковай канферэнцыі «Традыцыі і сучасны стан культуры і мастацтваў», якая адбылася ў Мінску 25–26 красавіка 2013 г. Вясковыя святыні ўключаюць у сябе комплекс прыродных (крыніца, камень, узгорак, дрэва) і штучных аб'ектаў (крыжы, капліцы, храмы, могілкі). «Народнае ж хрысціянства» – гэта, па-першае, культурная з'ява, па-другое – рэлігійная сістэма, дзе язычніцкія вераванні і абрады захоўваюцца пад вонкавым слоем хрысціянства. Кожнае такое святое месца мае свой «прыход», свайго даглядчыка, які ў савецкія часы замяняў сабою святара. Тым не менш, спрадвеку такія мясціны ўшаноўваліся хрысціянамі розных канфесій. На тэрыторыі Беларусі сабрана інфармацыя больш чым пра тры сотні вясковых святынь. Яны сталі вядомыя, дзякуючы звесткам пісьмовых крыніц XVIII ст., дадзеным літаратуры XIX–XXI стст. і інфармацыі, зафіксаванай «Этнагістарычным Цэнтрам «Явар».

Мы маем інфармацыю прыкладна пра тры сотні вясковых святынь, але толькі 10% з іх зафіксаваны пад назвай «Прощча». Усяго «Явар» сабраў інфармацыю пра **34 пункты**, якія маюць адносіны да назвы Прощча. З гэтых вясковых святынь **8 вядомых прощчаў, якія дзейнічаюць і па сёння, ідзе быў «Явар»: Шчыткавічы (Старадарожскі р-н), Любонічы (Кіраўскі р-н), Карытнае (Асіповіцкі р-н), Хутар (Светлагорскі р-н), Заазер'е (Акцябрскі р-н), Будча (Ганцавіцкі р-н), Куніцкая Прощча (Салігорскі р-н); 5 знішчаных прощчаў, дзе быў «Явар»: Карма (Уздзенскі р-н), Семежава (Капыльскі р-н), Арэхоўск, Юр'еўская Прощча (Аршанскі р-н), Еўлічы (Служыцкі р-н), Сержань (Рагачоўскі р-н) [14].**

У цэлым можна зрабіць выснову, што прощчы – хрысціянская трансфармацыя архаічнай формы ўшанавання прыродных аб'ектаў, звязаных з культуам месяца і жаночым боствам. З цягам часу ў абрадзе ўшанавання такіх святынь сталі адбывацца змены, што праяўляецца ў народным светаўспрыманні гэтых святынь і паданнях пра іх.

28–29 лістапада 2013 г. на міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі «Традыцыі і сучасны стан культуры і мастацтваў» мною ў сааўтарстве з Людмілай Дучыц быў зроблены даклад на тэму: *«Сакральныя ўзгоркі Беларусі»*. Даклад быў зроблены не толькі, дзякуючы архіўным і навуковым дадзеным на гэтую тэматыку, але і на аснове палявых запісаў «Явара».

На сённяшні дзень назапашана шмат звестак пра сакральныя ўзгоркі Беларусі. У дакладзе абагульнена інфармацыя пра **паўтысячы**

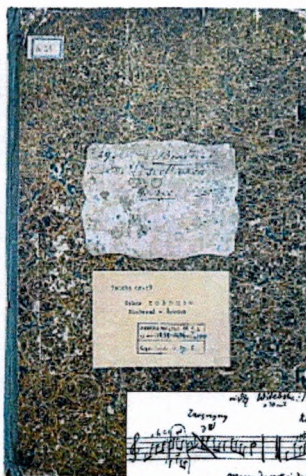
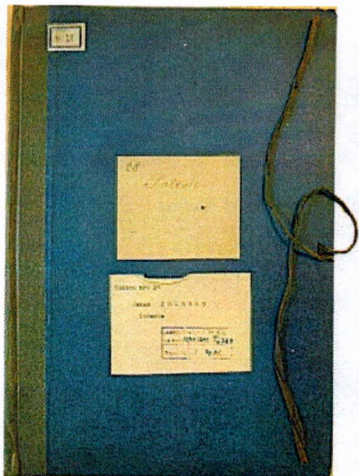
такіх аб'ектаў. Яна сабрана па рознага кшталту публікацыях і падчас экспедыцый Этна-гістарычнага цэнтра «Явар», пачынаючы з 2000 г. Амаль два дзясяткі ўзгоркаў захавалі назву **Святая Гара**, або такога кшталту, як **Свяецц, Свенціца**. Самая высокая гара Беларусі сёння завецца **Гара Дзяржынская**, а раней – **Святая Гара**. Яе вышыня 345 м. На Святой Гары паміж вёскамі Гудавічамі і Верхлес ляжыць паклонны камень і размешчаны могілкі. На многіх такіх узгорках былі храмы (Сорагі Слуцкі р-н, Мазыр). Сярод узгоркаў вылучаюцца колеравыя горы: **Сіняя, Белая і Чорная, Чырвоная, Залатая, Сівая**; узгоркі, звязаныя з пэўнымі культамі, як дахрысціянскімі, так і хрысціянскімі. Так, ёсць **Перуновы горы** (прыкладам, у Лепельскім р-не каля в. Поўсвіж і на востраве Асвейскага возера); **Красныя горы** (в. Ражанка ў Шчучынскім р-не, Налібокі Стаўбцоўскі р-н), **Лысыя горы** (амаль у кожнай акрузе, прыкладам каля Заслаўля, у Лагойскім р-не); **Чортавы горы** (таксама па ўсёй Беларусі, прыкладам, на берагах Віліі, каля Мазыра Шайтан-Гара); **Змеевы горы**: на Вілейшчыне, Сінякі Гарадоцкі р-н, в. Млыны Берасцейскі; **Мар'іны горы** (у Пухавіцкім р-не, в. Пеляса Воранаўскі р-н); **Дзявочыя горы** (каля Мсціслаўля, в. Дубрава Маладзечанскі р-н); **Бабіны горы** (Цётча Ушацкі, Валеўка Навагрудскі, Кажан-Гарадок Лунінецкі р-ны); **Дзедавы горы** (Навасёлкі Мядзельскі р-н); **Княжыя або Княгініны горы** (в. Перавоз на паўвыспе возера Дрыса, Ляхчыцы Кобрынскі р-н); **Каралеўскія горы** (Іжа Вілейскі р-н, Белая Велька пад Гродна); **Царавы горы** (Зябкі Верхнедзвінскі, м. Крынкі Гродненскі р-ны); горы, **звязаныя з волатамі і багатырамі**: Каршакова Гара на Мазыршчыне, Багатыр-Гара на Расоншчыне; **Святаянскія горы** (Смаляры Барысаўскі р-н); **Юр'евы горы** (у Віцебску, Асташын Карэліцкі, Крэва Смаргонскі р-ны); **Ільінскія горы** (Сянно Гара Ільінуха або Ільіна Гара); **Троіцкія горы** (Мінск: гара, на якой стаіць тэатр Оперы і Балета, раней называлася Троіцкай, гара ў Мсціслаўі) і г.д.

Выснова: гара – гэта не толькі ландшафтны аб'ект, але і культывая прастора. Яна мае амбівалентнае значэнне. З аднаго боку, гэта боскае месца: язычніцкае свяцілішча, месца з'яўлення Божай Маці або чудатворнага абраза, пахаванні продкаў, месца ўзвядзення храма, а з другога – дэманічнае месца: тут з'яўляюцца ведзьмы, закапаны закліттыя скарбы... Большасць назваў сакральных узгоркаў звязаны з міфалагічнымі персанажамі, хрысціянскімі святымі, гістарычнымі асобамі і чужынцамі [15].

Такім чынам, Этнагістарычны Цэнтр «Явар» адыграў немалаважную ролю ў выяўленні, даследаванні і захаванні аб'ектаў нематэрыяльнай культурнай спадчыны.

ЛІТАРАТУРА

1. Архіў Этнагістарычнага цэнтра «Явар», экспедыцыі №№1–145 (2000–214 гг.).
2. Тамсама, экспедыцыя № 39 (2004 г.).
3. Тамсама, экспедыцыя № 7 (2001 г.).
4. Тамсама, экспедыцыя № 29 (2003 г.).
5. Тамсама, экспедыцыя № 72 (2007 г.).
6. Тамсама, экспедыцыя № 4, 51; (2001, 2005 гг.).
7. Тамсама, экспедыцыя № 2, 92 (2000, 2009 гг.).
8. Тамсама, экспедыцыя № 4 (2001 г.).
9. Тамсама, экспедыцыя № 87 (2008 г.).
10. Тамсама, экспедыцыя № 13 (2007 г.).
11. Тамсама, экспедыцыя № 28 (2003 г.).
12. Беларуская міфалогія: энцыкл. слоўн. / склад. І. Клімковіч, навук. рэд. С. Санько. – Мінск: Беларусь, 2004. – 591 с.
13. Дучыц, Л. Сакральная геаграфія Беларусі / Л.У. Дучыц, І.Я. Клімковіч. – Мінск: Літаратура і Мастацтва, 2011. – 383 с.
14. Дучыц, Л.У. Прощы ў гістарычна-культурным ландшафце Беларусі / Л.У. Дучыц, І.Я. Клімковіч // Традыцыі і сучасны стан культуры і мастацтваў: матэрыялы Міжнар. навук.-практ. канф., Мінск, 25–26 крас. 2013 г.: у 5 ч. / Цэнтр даследавання беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі; рэдкал.: А.І. Лакотка (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск: Права і эканоміка, 2013. – Ч. 5: Праблемы захавання і папулярызацыі культурнай спадчыны. – С. 56–65.
15. Дучыц, Л.У. Сакральныя ўзгоркі Беларусі / Л.У. Дучыц, І.Я. Клімковіч // Традыцыі і сучасны стан культуры і мастацтваў: матэрыялы Міжнар. навук.-практ. канф., Мінск, 28–29 ліст. 2013 г.: у 2 ч. / Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы НАН Беларусі; рэдкал.: А.І. Лакотка (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск: Права і эканоміка, 2013. – Ч. 2 : Праблемы захавання і папулярызацыі культурнай спадчыны. – С. 248–256.
16. Карабанаў, А.К. Культывыя і гістарычныя валуны Беларусі / А.К. Карабанаў [і інш.]. – Мінск: Беларуская навука, 2011. – 235 с.
17. Міфалогія беларусаў: энцыкл. слоўн. / склад. І.Клімковіч, В. Аўтушка; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. – Мінск: Беларусь, 2011. – 607 с.
18. Пасведчанне Аб дзяржаўнай рэгістрацыі грамадскага аб'яднання № 05/0675: Грамадскае аб'яднанне «Этнагістарычны цэнтр «Явар» (ГА «Этнагістарычны цэнтр Явар» зарэгістравана рашэннем упраўлення юстыцыі Мінгарвыканкама ад 16 лістапада 2006 г. № 00063).



Рукапісныя папкі № 28 і № 29 Оскара Кольберга.
Архіў Оскара Кольберга. Інстытут імя Оскара
Кольберга ў Познані

Сшытак Оскара Кольберга, трэцяя старонка.
Архіў Оскара Кольберга. Інстытут імя Оскара
Кольберга ў Познані. Папка 29, падпапка 1296

(Да матэрыяла
Настасі Някрасавай (стар.6-12)



Прасторавая мадэль свету ў замовах.

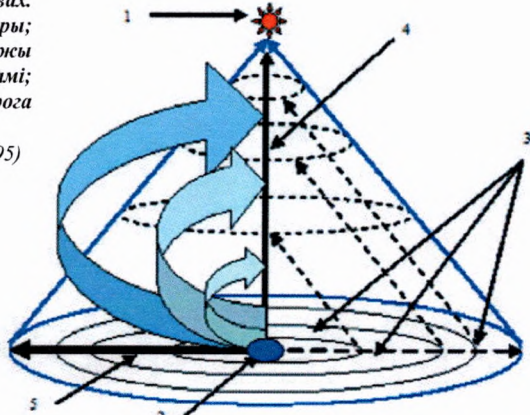
1 – цэнтр «чужоі» прасторы;

2 – цэнтр «свайёй» прасторы; 3 – межы

і допусы паміж супрацьлеглымі прасторамі;

4 – медыатар; 5 – дарога

(Да матэрыяла Таццяны Рабец (стар.89-95)





1. Прошча каля вёскі Шчыткавічы. 1911 г. Фота І.А. Сербавы. Нацыянальны гістарычны музей Беларусі.



2. Жанчыны збіраюць грыбы каля Прошчы, вёска Шчыткавічы. 1911 г. Фота І.А. Сербавы. Аддзел рукапісаў Бібліятэкі Віленскага ўніверсітэта.



3. Жыхар вёскі Шчыткавічы Васіль Страм, 1928 г.н. на Прошчы. Фота В.А. Лабачэўскай. 29 чэрвеня 2007 г.

ЛАКАЛЬНЫЯ АСАБЛІВАСЦІ Ў ТРАДЫЦЫЙНАЙ КУЛЬТУРЫ ХАРЧАВАННЯ БЕЛАРУСАЎ

Лакальныя асаблівасці харчавання кожнага гістарычна-этнаграфічнага рэгіёна Беларусі ўваходзяць у агульную сістэму традыцыйнай культуры харчавання беларусаў, якая, у сваю чаргу, з'яўляецца неад'емнай часткай нацыянальнай культуры.

Кожны гістрычна-этнаграфічны рэгіён (Цэнтральная Беларусь, Заходняе і Усходняе Палессе, Панямонне, Падняпроўе, Паазер'е) адрозніваецца шэрагам прыкмет у народнай культуры харчавання, мае сваю рэгіянальную спецыфіку, комплексы страў і традыцыі. На асаблівасці фарміравання традыцыйнай культуры харчавання кожнага рэгіёна аказаў вельмі вялікі ўплыў прыродна-геаграфічны фактар. Рацыён харчавання беларуса заўсёды залежаў ад клімату, наяўнасці ворыўных зямель, глебы, рэк, азёр, лясных масіваў і балот [7, с. 425]. Мае значэнне і сацыяльна-эканамічны фактар, на працягу многіх стагоддзяў эканамічныя сувязі і культурнае ўзаемадзеянне з суседнімі народамі ўплывалі на станаўленне і развіццё рэгіянальнай кулінарыі. Аб гэтым сведчаць агульныя назвы страў, кулінарных вырабаў, напояў, тэхналогіі іх прыгатавання і працэс ужывання. Пад уплывам гэтых фактараў у кожным гісторыка-этнаграфічным рэгіёне Беларусі сфарміраваўся свой комплекс страў. Традыцыйная культура харчавання, з'яўляецца найбольш устойлівым элементам народнай культуры. Яна адносна трывала захавала сваю спецыфіку ў кожным рэгіёне, што на прыкладзе некаторых страў і тэхналогіі прыгатавання можна прасачыць па сённяшні дзень.

Значны інтарэс уяўляюць лакальныя асаблівасці ў народнай кулінарыі. Так, некаторыя стравы ў залежнасці ад спосабу прыгатавання, падачы, гісторыі паходжання асноўнага кампаненту маюць розныя назвы. Усеагульная беларуская стравы з бульбы «бабка» мае розныя лакальныя назвы. Такія назвы стравы «бабкі», як «таркаванка», «дзерніца» пайшлі, відавочна, ад спосабу прыгатавання стравы. Сырую абабраную бульбу трэба надзерці, натаркаваць, а толькі потым дадаць неабходныя кампаненты і прыгатаваць. Вядомы яшчэ такія назвы гэтай стравы – «гопа» і «гутман». У залежнасці ад мясцовасці, драпікі, таксама маюць розныя назвы – «дзеруны», «драчонкі», «бульбянікі», «бліны з бульбы» і адрозніваюцца спосабам прыгатавання [6, с. 23]. У

залежнасці ад мясцовасці ў склад стравы, акрамя асноўнай бульбяной масы, могуць уваходзіць такія кампаненты, як мука, яйкі і цыбуля.

Рэгіянальныя асаблівасці існуюць у назве, прыгатаванні і ўжыванні такой нацыянальнай беларускай стравы, як верашчака. На тэрыторыі Беларусі акрамя самай распаўсюджанай назвы «верашчака» сустракаецца «*мачанка*» і «*мачанне*». Гэтыя стравы падобныя тым, што асноўнымі ў прыгатаванні з'яўляюцца мясныя кампаненты (каўбаса, свіныя рэбрачкі, сала, мяса) і мучны соус (рэдкае мучное цеста). Нягледзячы на тое, што па складу кампанентаў гэтыя стравы падобныя, яны маюць сваю асаблівасць у прыгатаванні і ўжыванні. Паводле звестак, атрыманых ад інфарматараў, верашчаку або мачанку ядуць лыжкай з блінамі. Гатуецца ў гаршчку, чыгунку ў печы або ў рондалі на пліце. Спачатку каўбаса, свіныя рэбрачкі, сала і цыбулю смажаць, змяшчаюць у глыбокую пасудзіну, заліваюць закалочанай мукой і дадаюць прыправы, шчыльна накрываюць і ставяць у печ. Мачанне, часцей за ўсё, гатуецца на скаварадзе ў печы або на пліце. На скавародцы смажаць здробленую цыбулю, невялікія кавалчкі сала, мяса, калі ўсё добра падсмажыцца, дадаюць крыху мукі і смятаны. Мачанне атрымліваецца гусцей, чым мачанка. Мачанне падаюць на стол у пасудзіне ў якой прыгатавалі і ядуць мачаючы бульбай, блінамі, хлебам. На Усходнім Палессі, пад час этнаграфічнай экспедыцыі, беларускім этнолагам Т.А. Навагрудскім была зафіксаваная стравя пад назвай «*потраўка*» (тое, што і верашчака). Асноўным кампанентам з'яўляецца курынае мяса, падсмажанае на скаварадзе, а потым варанае разам з грыбамі ў гаршчку. Заліваецца мяса з грыбамі спецыяльнай закатотай, прыгатаванай з крухмалу, як і малака, варыцца ў печы [9, с. 498].

Вялікая колькасць азёр і лясных масіваў, паўплывалі на асаблівасці фарміравання традыцыйнай культуры харчавання гістарычна-этнаграфічнага рэгіёна Паазер'я. Іменна ў гэтым рэгіёне рыбныя стравы атрымалі найбольшае распаўсюджанне і былі важным складнікам рацыёну. Адметнай стравой гэтага рэгіёна з'яўляюцца клецкі (П.Н.М.). Менавіта тут, у залежнасці ад раёна, можна сустраць такія віды клёцак, як рыбныя, мучныя, бульбяныя (простыя) і бульбяныя клёцкі з «душамі» (з напханнем). У самым прыазёрным раёне, Браслаўскім, самыя распаўсюджаныя рыбныя клёцкі. Тут яны лічацца першай стравой і падаюцца да ўжывання разам з юшкай. Каб павысіць якасць і смак стравы пажадана, каб клёцкі гатаваліся з некалькіх відаў рыб. У Браслаўскім раёне, часцей за ўсё, іх гатуюць з філе шчупака, ліня, карпа або карася. Вараць у вадзе або рыбным булёне разам з невялікай колькасцю гародніны (бульба, морква і цыбуля) (К.Х.А.). Прыгатаванне клёцак з «душамі» характэрна для

Лепельскага, Дзісенскага, Ушацкага, Шумілінскага і Талачынскага раёнаў. У гэтых раёнах клёцкі з «душамі» гатавалі да абрадавага стала на Дзяды [1, с. 40]. У Лепельскім раёне гэтая страва была абавязковай на памінальным stole, але сёння яна сустракаецца і на абызённым. Для прыгатавання клёцак з «душамі» паграбуецца вялікая колькасць надзертай сырой бульбы, мяса, сала і цыбуля. Для цеста, надзертую на тарцы бульбу добра адціскаюць ад соку, мяса і сала дробна сякуць, дадаюць пакрышаную цыбулю, перамешваюць. У кавалачак цеста з бульбы кладуць атрыманае напханне, шчыльна зачыняюць, надаюць круглую форму і адварваюць у вадзе [10, с. 14]. Ужываюць страву з падсмажанай цыбуляй або смятанай. У час паста напханне з мяса і сала замяняюць грыбамі (М.В.М.).

Вельмі распаўсюджаныя клёцкі простыя, без напхання. З бульбянога цеста робяць невялікія круглыя клёцкі і вараць у падсоленай вадзе. Ужываюць з малаком як першую страву, ці паліваюць смажанай цыбуляй з салам. Адметнай рысаў у прыгатаванні клёцак на Паазер'і з'яўляецца тое, што цеста гатуецца цалкам з сырой надранай бульбы. У другіх рэгіёнах Беларусі таксама сустракаюцца клёцкі, але яны маюць іншую рэцэптуру. Напрыклад, у Заходнім Палессі для вырабу клёцак, цеста гатуецца на палову з варанай тоўчанай бульбы і з сырой надранай, а таксама мукі. З цеста не абавязкова робяць круглыя клёцкі, яго проста раскатваюць і наразаюць квадрацікамі або палоскамі. Такія, звараныя ў вадзе клёцкі ўжываюць з салам, алеем. Акрамя рыбных клёцак, бульбяных з «душамі» або простых, у рэгіёне, на Чашнічыне сустракаюцца мучныя клёцкі прыгатаваныя ў малацэ.

З лакальных асаблівасцей традыцыйнай культуры харчавання гістарычна-этнаграфічнага рэгіёна Панямонне трэба вылучыць святочна-абрадавую страву – «банкуху», якая гатуецца ў пасёлку Поразава Свіслацкага раёна (К.Я.С.). Страва «банкуха» гатуецца на вяселле і аздабляе святочны стол. Працэс прыгатавання стравы цяжкі, доўгі і марудны. Кожная маладая дзяўчына да свайго вяселля павінна была прыгатаваць банкуху і гэтым прадэманстраваць усім гасцям сваё кулінарнае майстэрства і паказаць якая яна спраўная гаспадыня. Для прыгатавання банкухі патрэбна каля 50 яек, кілаграма мукі, цукру і сметанковага масла. Гатуецца страву на спецыяльнай канструкцыі ў печы, выпаленай толькі бярозавымі дрэвамі. З неабходных кампанентаў робіцца цеста, якім потым паступова паліваецца спецыяльная гарызантальная канструкцыя добра змазаная алеем, падобная да верацяна. Канструкцыя, на якой гатуецца банкуха знаходзіцца ў печы і яе трэба круціць без перапынку, каб страву раўнамерна гатавалася на агні. Працэс запякання кулінарнага вырабу працягваецца каля 3–4 гадзін. Калі банкуха будзе гатова, яе асцярожна здымаюць, а потым

астуджваюць. Такі кулінарны выраб захоўваецца вельмі доўга, не псуецца каля месяца [3, с. 28].

У другіх рэгіёнах Беларусі не сустракаецца такая святочна-абрадавая страва. Аналаг беларускай банкухі распаўсюджаны ў літоўцаў пад назвай «шакоціс». Хутчэй за ўсё, страва з'явілася ў гэтым раёне пад уплывам суседніх культур, дзякуючы добрым эканамічным сувязям, але працэс распаўсюджвання быў спынены і далей не атрымаў значнага развіцця на тэрыторыі Беларусі.

Шмат існуе рэцэптаў і лакальных асаблівасцей у прыгатаванні мучной стравы «саладухі». Звычайна саладуху гатавалі ў час паста. Працэс прыгатавання гэтай стравы быў даволі просты. Яе аснову складала жытняя мука запараная кіпнем. Атрыманае цеста ўкісала і толькі потым ужывалася ў ежу. Для смаку ў саладуху маглі дадаваць цукар, мёд, ягады. Часцей за ўсё, саладуха была густой стравай, у якую мачалі бульбай або намазвалі на хлеб. З цягам часу гэтая страва пачала знікаць з рацыёну беларусаў. У некаторых раёнах рэцэпт саладухі згублены поўнасьцю, жыхары сталага веку толькі ўзгадваюць пра такую страву і апісваюць, якая яна была на смак. У гістарычна-этнаграфічным рэгіёне Цэнтральная Беларусь захавалася лакальны рэцэпт прыгатавання саладухі ў вёсцы Семежава Капыльскага раёна. Менавіта тут, саладуха гатавалася, як пітная страва, напой. Адметнасці кухні Семежава, а таксама асаблівасці прыгатавання і рэцэпт саладухі быў запісаны сучасным беларускім этнолагам Т.А. Навагрудскім пад час этнаграфічнай экспедыцыі ў в. Семежава ў 2012 годзе. Страва была вельмі распаўсюджана на тэрыторыі вёскі, ужывалася амаль што кожны дзень і таму, жыхары суседніх вёсак называлі семежаўцаў «саладушнікамі». Для прыгатавання стравы патрэбная вада, жытняя мука, цукар, соль і крыху сушаных яблык. У цёплую печ ставяць чыгунок з закалочанай на вадзе мукой на суткі, чакаюць пакуль закісне. Затым здымаюць з пецы, дадаюць яблыкi, цукар і соль. Вараць у пецы, памешваючы лыжкай. Страву астуджваюць і ўжываюць [5, с. 46]. На сённяшні дзень у вёсцы Семежава яшчэ гатуюць саладуху па захаваным рэцэпце.

Яшчэ адной прастай, смачнай мучной стравой з'яўляецца кулага, ужыванне якой было характэрна па ўсёй тэрыторыі Беларусі. У залежнасці ад рэгіёна кулагу гатавалі з жытняй, аўсянай, грэцкай мукі. Кулага мела свае рэгіянальныя асаблівасці прыгатавання і ўжывання. На поўначы Беларусі кулагу нічым не запраўлялі. Муку спачатку разводзілі вадой, а потым залівалі кіпнем і варылі, маглі ставіць у цёплае месца, каб страва падкісла. Елі такую кулагу з бульбай, хлебам (Г.Н.П.). На поўдні Беларусі кулага з'яўлялася своеасаблівым дэсертам. Яна была салодкай стравой і гатавалася з ягад, мёду або

СПЕЦЫФІКА ПРАСТОРАВАЙ АРГАНІЗАЦЫІ КАРЦІНЫ СВЕТУ Ў ЗАМОВАХ ПАЛЕССЯ

У цяперашні час ні ў каго не выклікае сумненняў той факт, што чалавек са старажытных часоў валодаў цэласнай сістэмай уяўленняў пра навакольны свет і сваё месца ў ім, а кожная этнакультурная супольнасць стварала пэўную карціну свету, якая мела своеасаблівую форму ўвасаблення для захавання і перадачы яе новым пакаленням.

У замовах, якія захоўваюць унутрыкультурную інфармацыю пра навакольны свет і месца ў ім чалавека ў максімальна згорнутым выглядзе, можна знайсці і па ім часткова або поўнасю рэканструюваць элементы комплексу старажытных уяўленняў пра свет. У замоўных тэкстах прысутнічае мноства складнікаў карціны свету (чалавек, прастора, элементы ландшафту, час, нябесныя свяціла, жывёлы, птушкі, расліны, прадметы побыту і г.д.), якія рэпрэзентуюць розныя сферы свету. «Разам з тым, – як адзначае Т. Агапкіна, – ад таго, што якое-небудзь слова сустракаецца, і нават не раз, у замоўных тэкстах, пазначаная гэтым словам рэалія яшчэ не становіцца элементам карціны свету замоў... У замову трапляе толькі тое, што садзейнічае рэалізацыі прагматычных устаноў магічнага тэксту...» [1, с. 569–570], таму кожны элемент карціны свету мае функцыянальную нагрузку і максімальна абумоўлены кантэкстам.

Спецыфіка адлюстравання свету ў замовах указвае на сувязь, з аднаго боку, з касмалагічнымі міфамі, а з другой – з магіяй. Замовы і міфы збліжаюцца перш за ўсё няяўнасцю ў іх агульнай логікі, асновай якой лічыцца «разуменне прычынна-выніковых адносін як глабальнай (усёахопнай) і ўсёспранікальнай (інтэгральнай) сістэмы дэтэрміністычных сувязей (рэальных і фантастычных)» [9, с. 450]. Як адзначае Г. Барташэвіч, «вывучэнне замоў на міфалагічным узроўні дае падставы гаварыць не толькі аб адчуванні чалавекам сваёй прыналежнасці да макракосму, але і выяўляе дастаткова стройную і распрацаваную сістэму ведаў, у аснове якой разуменне неаддзельнасці чалавека ад усёй касмічнай сферы, разуменне ўзаемазвязанасці і ўзаемаабумоўленасці ўсіх яе элементаў» [3, с. 10–11]. Звышнатуральныя сілы, прырода і чалавек, з'яўляючыся элементамі адзінага касмічнага парадку, разглядаюцца як непарыўнае

адзінства розных аб'ектаў магічнага ўздзеяння. Як у замовах, так і ў архаічных міфах агульная схема «дзеянне – змяненне – новы стан» прадугледжвае асабліваю звязанасць, залежнасць і нават тоеснасць паміж макракосмам і мікракосмам, прыродай і чалавекам, дзе чалавек – адзін з галоўных элементаў касмалагічнай схемы. Імкненне паўплываць на сітуацыю (вылечыць, абараніць, выратаваць і г.д.) – першапачатковая мэта магічнай дзейнасці чалавека. Але для таго, каб змяніць зададзены парадак абставінаў і рэчаў, трэба гэты парадак «перайначыць», як бы «перапісаць» гісторыю, змадэляваць патрэбную сітуацыю. У гэтым выпадку замаўляльнік выступае ў ролі творцы і з хаосу стварае новы свет з патрэбным яму парадкам.

У аснове магічнага канструявання ляжаць фундаментальныя супрацьпастаўленні: прасторавыя (верх – ніз, правы – левы, усход – захад, неба – зямля, блізкі – далёкі, тут – там і г.д.), часавыя (дзень – ноч, лета – зіма і г.д.), абстрактныя (цот – няцот, рэальны – міфічны, сакральны – прафанны і г.д.), ацэначныя (свой – чужы, добры – злы, станоўчы – адмоўны і г.д.) і інш. Пры ўсёй разнастайнасці семантычных апазіцый галоўнымі ў замовах становяцца супрацьпастаўленні «тут – там» і «станоўчы – адмоўны», на аснове якіх свет падзяляецца на «свой» (блізкі, вядомы, асвоены, акультураны, арганізаваны, звычайны і г.д.) і «чужы» (далёкі, незнаёмы, неасвоены, дзікі, таямнічы і інш.). Станоўчым у замове з'яўляецца ўсё тое, што так ці інакш звязана з пазбаўленнем ад злога пачатку, а адмоўным – тое, што гэтакму перашкаджае. Менавіта замаўляльнік становіцца той «нулявой кропкай», у якой бярэ пачатак семантычная сістэма каардынат замовы і ад якой вядзецца адлік усіх «плюсаў» і «мінусаў». Свет кампануецца вакол чалавека, ствараецца па яго волі і жаданні ў адпаведнасці з тымі прагматычнымі задачамі, якія ставяцца ў замовах. Каб абараніць сябе ад варожага навакольнага свету, чалавек стварае «свой» (унутраны, замкнёны) мікрасвет – хату (двор, вёску і г.д.). Маштаб «свайго» свету заўсёды залежыць ад тыпу грамадства: тое, што ў адным грамадстве лічыцца звычайным, у іншым успрымаецца як дзіва або ўвогуле адмаўляецца. Разам з тым чалавек не можа не кантактаваць з «чужым», знешнім, адкрытым светам, таму вялікае значэнне набываюць вокны, дзверы, вароты як сімвалічнае ўвасабленне іманентнай мяжы паміж «сваім» (унутраным) светам і «чужым» (знешнім). Побач з рэальнымі рубяжамі паміж «сваёй» і «чужой» прасторами ў палескіх замовах знайшлі адлюстраванне вобразы «сакральнай» агароджы, якія сведчаць аб міфалагічнай сутнасці замоў: чалавек аддаваў сябе пад ахову вышэйшых сіл: *«Лажуся спаць на сянёўскіх гарах, ангелы на баках, Маты Божыя в галавах, Ісус Хрыстос в нагах»* [7, с. 585]. Такім чынам, бінарная сінкрэтычная карціна свету, якая ствараецца

цукру і мукі. Ягады спачатку разварваюць у вадзе, дадаюць мёд, а потым муку разведзеную вадой. Вараць кулагу датуль, пакуль тая стане падобнай да кісяля (П.А.А.). На сённяшні дзень кулага рэдка сустракаецца на стале ў беларуса. З цягам часу ў некаторых рэгіёнах зніклі рэцэпты яе прыгатавання. Паспрабаваць кулагу і пазнаёміцца з рэцэптам яе прыгатавання можна ў Кобрынскім раёне Брэсцкай вобласці (аграсядзіба «На Заречной улице»).

У традыцыйнай культуры харчавання беларусаў самай распаўсюджанай крупяной стравай была каша. Кашу варылі з грэцкіх, прасяных, ячных, аўсяных круп. Тэхналогіі прыгатавання кашы вельмі падобныя, але ўсё ж назіраюцца рэгіянальныя асаблівасці. Так, у рэгіёне Заходнім Палессі сустракаецца від кашы пад назвай «прысыпанка» або каша «прысыпаная». У склад прысыпанкі зазвычай уваходзіць, акрамя крупаў, яшчэ які-небудзь раслінны кампанент. Напрыклад, у вёсцы Моталь Іванаўскага раёна, прысыпанку гатуюць з бульбы і проса. Звараную бульбу таўкуць, дадаюць бульбяны цэд (у якім варылася бульба), змяшчаюць у гаршчок, дадаюць проса і масла (спачатку якое трэба замачыць у вадзе на некалькі гадзін), перамешваюць. Гаршчок шчыльна накрываюць і ставяць у печ, ужываюць страву тады, калі яна добра ўпрэе. Яшчэ адзін від прысыпанкі, гэта калі замест бульбы, гатуюць проса з фасоліяй або бобам. Замочанае проса і фасолію кладуць у гаршчок. Дадаюць масла, соль, шчыльна накрываюць і ставяць у печ. Ядуць з мясам, малаком або проста так [4, с. 37].

Традыцыйная культура харчавання беларусаў вызначаецца вялікай разнастайнасцю і багаццем. Кожны гістарычна-этнаграфічны рэгіён непаўторны, мае свае традыцыі, застольны этыкет, комплексы страў, тэхналогіі прыгатавання і ўжывання ежы. Нягледзячы на тое, што ідзе працэс кулінарнай глабалізацыі, значна павялічваецца сувязь паміж горадам і вёскай, вялікая колькасць людзей пераязджае ў горад і некаторыя вёскі знікаюць увогуле, рэгіянальныя асаблівасці трывала захоўваюцца ў народнай культуры харчавання беларусаў і перадаюцца з пакалення ў пакаленне.

ЛІТАРАТУРА

1 Аўсейчык У.Я. Восеньскія дзяды ў беларусаў Падзвіння: рэгіянальныя асаблівасці і лакальныя варыянты / У.Я. Аўсейчык // Веснік Полацкага дзярж. ун-та. Серыя А. Гуманітар. навукі. – 2012. – № 9. – С. 35–44.

2. Вештарт, Г.Ф. Беларускія народныя стравы : вучэб.-метада. дапам. / Г.Ф. Вештарт. – Мн.: Ін-т падрых. навук. кадраў Нац. акад. навук Беларусі, 2005. – 35 с.

3. Наваградскі, Т.А. Кулінарная спадчына Белавежжа / Т.А. Наваградскі. – Мінск: Бел. грамадскае аб'яднанне «Адпачынак у вёсцы», 2010. – 52 с.

4. Наваградскі, Т.А. Народная кухня маталян / Т.А. Наваградскі, І.У. Алюніна, С.А. Захаркевіч. – Мінск : Беларус. грамадскае аб'яднанне «Адпачынак у вёсцы», 2009. – 100 с.

5. Наваградскі, Т.А. Народная кухня Семежава / Т.А. Наваградскі, І.У. Алюніна, С.А. Захаркевіч. – Мінск: Вішнёўка, 2013. – 243 с.

6. Наваградскі, Т.А. Традыцыі народнага харчавання беларусаў / Т.А. Наваградскі. – Мінск: НіА, 2000. – 112 с.

7. Наваградскі, Т.А. Традыцыі народнага харчавання беларусаў у Заходнім Палессі (намагэрыялах палявых этнаграфічных даследаванняў) / Т.А. Наваградскі // Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі / навук. рэд. А.І. Лакотка; Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы НАН Беларусі. – Мінск: Права і эканоміка, 2008. – Вып. 5. – С. 227–233.

8. Народная культура Віцебшчыны / рэдкал. Л.Вакар і [інш.]. – Віцебск: ВДУ, 2007. – 271 с.

9. Энциклопедия белорусской кухни / редкол.: Т.В. Белова [и др.]. – Минск: Беларус. Энцыкл. імя П. Броўкі, 2008. – 720 с.

10. Яско, Г.М. Лепельскія клёцкі і другая смаката / Г.М. Яско, В.І. Закрэўская. – Мінск: Бел. ін-т рабл. культуры, 1997. – 14 с.

ІНФАРМАТАРЫ

Г.Н.П., 1936 г.н. – Гоман Надзея Пятроўна, в. Чудзін Ганцавіцкага раёна Брэсцкай вобласці.

К.Я.С. – Козюк Яніна Станіславаўна, гаспадыня фальварка «У Рыся» Свіслацкага раёна Гродзенскай вобласці.

К.Х.А. – Кордыш Хрысціна Антонаўна, гаспадыня аграсядзібы «Петухоўшчына», в. Петухоўшчына Браслаўскага раёна Віцебскай вобласці.

М.В.М. – Маханенка Вольга Мікалаеўна, гаспадыня аграсядзібы «Прыазёрная», в. Стары Лепель Лепельскага раёна Віцебскай вобласці.

П.А.А. – Палікарпук Ала Алексееўна, гаспадыня аграсядзібы «На Зарэчнай улице», в. Пескі Кобрынскага раёна Брэсцкай вобласці.

П.Н.М. – Папок Ніна Міхайлаўна, в. Зялёнкі Мядзельскага раёна Мінскай вобласці.

Ш.А.А. – Шкодзіна Алёна Архіпаўна, в. Турасполле Ушацкага раёна Віцебскай вобласці.

ў замовах, на самай справе тэрнарная. Паміж супрацьлегласцямі ёсць элемент, які іх аб'ядноўвае / раз'ядноўвае. Менавіта дзякуючы наяўнасці гэтага канала сувязі магчымы інтэнсіўныя зносіны паміж людзьмі і прадстаўнікамі іншасвету.

Чалавек заўсёды адчуваў блізкасць «чужога» свету. Аднак уявіць мяжу паміж «сваім» і «чужым» светам дастаткова складана, паколькі іншасвет – адваротны бок або проста іншы план рэальнага свету. На думку С. Няклюдова, «канцэпцыя двухбаковасці свету і таго, што ў ім, абумоўлівае ўяўленні пра спецыфічную ўзаемаабарачальнасць усіх бакоў і праяў рэчаіснасці. «Абарачальнасць» становіцца характэрнай якасцю незямнога, замагільнага, «таго» свету» [6, с. 133]. «Чужы» свет створаны па вобразе «свайго», усе элементы якога кампануюцца вакол чалавека і па меры іх аддалення ад яго становяцца ўсё больш невядомымі і чужымі, з той толькі розніцай, што цэнтрам становіцца не чалавек, а сакральны персанаж, і пры аддаленні ад цэнтра «чужога» свету, дзе знаходзіцца персанаж, сакральнасць аб'ектаў іншасвету ўбывае.

Падзел свету на «свой» / «гэты» і «чужы» / «той» не азначае, што «чужое» ўвасабляе толькі ўсё адмоўнае, бо «менавіта ніжні свет у касмалагічных канцэпцыях выступае як крэатыўная субстанцыя, з ім атаясамліваецца іншасвет як крыніца ведаў, багацця і дабрабыту...» [4, с. 362]. Галоўнай асаблівасцю адлюстравання іншасвету ў палескіх замовах лічыцца яго амбівалентнасць, якая заключаецца ў тым, што любы вобраз у залежнасці ад пэўнай сітуацыі можа набываць адмоўную або станоўчую семантыку. Замаўляльнік звяртаецца да «чужога» свету ў двух выпадках: калі просіць сакральнага персанажа дапамагчы вырашыць праблему, якая ўзнікла, пазбавіцца ад нежаданага стану і калі адсылае шкодную сілу, часцей за ўсё хваробы, у іншасвет, у выніку чаго ўтвараюцца дзве якасна розныя прасторы «чужога» свету: сакральная і інфернальная. У апісаннях «сваёй» і «чужой» прастораў прысутнічаюць адны і тыя ж вобразы прасторавых аб'ектаў, аднак у залежнасці ад функцыянальнай прызначанасці яны набываюць розную стылістычную афарбоўку.

Трэба адзначыць, што сакральная прастора ў палескіх замовах не знайшла належнага адлюстравання. У запісах палескіх замоў толькі зрэдку можна знайсці апісанні локусаў, якія вызначаюць адрэзкі шляху замаўляльніка да цэнтра сакральнай прасторы, дзе толькі і магчыма вырашэнне крытычнай сітуацыі. Пры гэтым на кожным узроўні сакральнай прасторы прысутнічае, як правіла, толькі адзін аб'ект: «На морэ-лукаморэ стаяў дуб, пад тым дубам было тры камяні, пад тымі камянямі сядзелі тры жабухы...» [7, с. 362]; «На синім моры, на лукаморы, стаіць камень. На том кмню сядзіць бабка...» [7, с. 148]; «У

*чистом поле пры шырокай дароге стаіць прэстол, за тым прыстолом
тры дзевицы сядзяць...»* [7, с. 152].

У сувязі з вялікай колькасцю камбінацый локусаў і аб'ектаў сакральнай прасторы, якія знайшлі вобразнае ўвасабленне ў замовах, сярод навукоўцаў не існуе адзінай думкі наконт яе структуры і вобразнага складу. Так, напрыклад, Т. Агапкіна выдзяляе два ўзроўні сакральнай прасторы. Да першага ўзроўню яна адносіць такія прасторавыя аб'екты, як мора, поле, лес, востраў, гару, курган, раку і інш., да другога – камень, дрэва / куст, царкву, дом, хату і інш., дзе знаходзяцца персанажы, якім «прыпісваецца функцыя збавіцеля / вылечвання / выгнання немачы або адзывання змей / выманна атрутнага джала» [2, с. 264]. Згодна з класіфікацыяй Н. Лапіцкай прастора мае тры ўзроўні: перыферычны, сярэдні і цэнтральны (сакральны) [5, с. 100]. Трэба адзначыць, што ў палескіх замовах падзел прасторы на ўзроўні досыць умоўны. Часцей за ўсё замова пачынаецца адразу з апісання локусаў сакральнай прасторы: *«На рэце гора, на горе верба, на вербе коза, прішла вербу зьедаці, рабе Божьей з руки рожу згоняці...»* [7, с. 189]; *«На моры вада, на тый вадзе шолкава трава, а на той траве залатая раса. Трэба тую расу абираці, ятрасць, рожу угавараці...»* [7, с. 195]. У цэнтры суб'ект замоўнага дзеяння сустракаецца з сакральным персанажам, да якога ён або звяртаецца з просьбай / загадам дапамагчы чалавеку / жывёле, або становіцца толькі сведкай сцэны вылечвання хваробы і выгнання, знішчэння шкоднікаў: *«Ишоу Сус Христос чэрэз яворовый мост, друком отираўса, назад оглядаўса, шоб звих назад не ворочаўса. Ишла Прэчиста Божжа Маці сухие, лихие кусты ломала, суставы наставляла»* [7, с. 233–234]. Ужо самім гэтым перанясеннем дзеяння ў цэнтр сакральнай прасторы забяспечваецца магчымасць вырашэння крытычнай сітуацыі, якая стала прычынай звароту да замовы.

Як паказваюць назіранні, інфернальная прастора, якая выступае локусам выгнання шкоднай сілы, у палескіх замовах не мае строгай структураванасці. Прыродныя аб'екты гэтай зоны апісваюцца ў свабоднай паслядоўнасці, не маюць уласных імёнаў, аб'ядноўваюцца агульнай адмоўнай семантыкай і выкарыстоўваюцца з адзінай мэтай: стварыць вобраз далёкай, пустэльнай мясціны, куды выганяюцца прадстаўнікі шкоднай сілы і адкуль яны не змогуць шкодзіць чалавеку. Локус адсылкі хваробы апісваецца дастаткова падрабязна і задаецца праз пералік розных прыродных аб'ектаў: *«Ночные-ночницы, отправляю вас на синие моря, на крутые берега, на жовтые песка, на великие леса...»* [7, с. 59]; *«Я его уговорила и умовляла, на розыхудные дороги ссыдала, на ницые лозы, на буйстрые воды, на жоўтые песка, на крутэе бярега...»* [7, с. 60]. Кожны элемент раўнапраўны, раўнацэнны

і незалежны, аднак, зведзеныя разам, яны сімвалічна дапасоўваюцца адзін да другога, узаемна ўзмацняюць негатыўную афарбоўку кожнага з іх і ў выніку фарміруюць вобраз пустэльнага, неакультуранага свету. «Такі пералік чытаецца як паслядоўнасць, што часткова «звязвае» гэту прастору (іншасветны локус), стварае ілюзію яе кантынуальнасці, недыскрэтнасці і запоўненасці, хаця на самай справе «іншы» свет дыскрэтны і некантынуальны» [1, с. 577].

Нягледзячы на разнастайнасць апісанняў месцаў, куды адсылаюцца хваробы, вылучаюцца агульныя прыметы, якія ўказваюць на сувязь гэтых локусаў з перыферычным узроўнем іншасвету (поле, мора, лес і г.д.) і на прыналежнасць да ніжэйшага свету. Можна заўважыць, што ў апісаннях локуса выгнання сустракаюцца тыя ж аб'екты, якія апісваюць шлях суб'екта да сакральнага цэнтра. Аднак за кошт назапашвання і нагнавання эпітэтаў з ускоснымі адмоўнымі канатацыямі яны набываюць негатыўныя характарыстыкі. Не менш значнай прыметай локуса выгнання з'яўляецца адсутнасць слядоў жыццядзейнасці чалавека або жывёл і птушак: *«Ночныцы, сэстрыцы, лэтитэ вшырые боры, на высокіе горы, дэ тивніў голас нэ заходыць...»* [7, с. 61]; *«Лисовик дед, лисова баба, возьми свои крыксы, зыксы, несить у чысти поля, где ветер не вее, сонцэ не грее, дар Божый не родить, где курочий глас не доходит...»* [7, с. 63]. А. Страхаў звяртае ўвагу на тое, што «іншасвет у замовах паказаны менавіта як свет «небыцця», свет «не-рэчаў», «не-падзей», «не-з'яў» [8, с. 93]. У выпадках, калі хвароба адсылаецца на аб'екты сярэдняга або цэнтральнага ўзроўню (гара, востраў, камень, дрэва і г.д.), формула адсылкі хваробы кантатывуецца з формулай знішчэння або ўтаймавання шкоднай сілы сакральнымі персанажамі, якія знаходзяцца ў сакральным цэнтры: *«Узмитэ ю занситэ, дэ Бох жыта нэ родыть, дэ пэсочок ходыть, на жоўты пэсочок, на сухі вэрэсочок, на Чоріэ морэ. На чорному мору камэнь лэжыць, на камэни прыстыл стоить, на прэстолэ книжкэ лэжыть, святэ вси приходыть чытаць, з раба Божия Василя крыксы вэмаэть...»* [7, с. 63].

У выніку аналізу тэкстаў замоў палескага рэгіёна можна прыйсці да высновы, што ў палескіх замовах найбольш выразна адлюстравалася менавіта гарызантальная мадэль свету. У агульным выглядзе ўяўленні пра гарызантальную праекцыю «чужой» прасторы і семантыку яе цэнтра сфармуляваны У. Тапаровым: «У гарызантальнай плоскасці Космасу прастора становіцца ўсё больш сакральна значнай па меры руху да цэнтра, унутр, праз шэраг як бы ўкладзеных адна ў адну «падпрастор» або аб'ектаў...» [10, с. 256]. У асаблівасцях адлюстравання месца знаходжання цэнтра сакральнай прасторы і спосабу яго дасягнення можна заўважыць цікавы парадокс: чым далей

суб'ект замоўнага дзеяння адыходзіць ад цэнтра «сваёй» прасторы, тым больш ён набліжаецца да цэнтра «чужой» прасторы. Па меры руху суб'екта сакральнасць «сваёй» прасторы ўбывае, а сакральнасць «чужой» – узрастае. Пры гэтым усе аб'екты навакольнага асяроддзя кампануецца вакол чалавека і ў залежнасці ад прыбліжанасці да чалавека і ад ступені асвоенасці, акультуранасці тыя або іншыя аб'екты адносяцца да «свайго» або «чужога» свету, у выніку чаго ствараецца замоўная мадэль свету. Канцэнтрычныя акружнасці «сваёй» прасторы, якія ствараюцца маргінальнымі вобразамі, пашыраюцца, а акружнасці «чужой» прасторы звужаюцца. Ствараецца ўражанне, што суб'ект магічнага дзеяння, рухаючыся па гарызанталі, адначасова ўздываецца ўверх, пры гэтым вобраз дарогі набывае рысы вертыкальна арыентаваных аб'ектаў, якія злучаюць цэнтры супрацьлеглых прастор, – медыятара. Такім чынам, гарызантальная мадэль свету быццам праецыруецца ў вертыкальную. Наглядна гэту сувязь можна прадставіць пры дапамозе схемы прасторавай мадэлі свету, якая ствараецца ў замовах (гл. каляровую ўклейку).

Такім чынам, у палескіх замовах карціна свету будзецца на супрацьпастаўленні «сваёй» прасторы і «чужой» і прадугледжвае наяўнасць элемента, які іх аб'ядноўвае/раз'ядноўвае, – іманентнай мяжы. Усё, што адбываецца ў замовах, ацэньваецца з пункту гледжання чалавека і кампануецца вакол яго. Шлях суб'екта замовы да цэнтра «чужой» прасторы, які валодае вышэйшай каштоўнасцю і максімальнай сакральнасцю, уяўляецца як паслядоўнае пераадоленне іманентных межаў паміж двума супрацьлеглымі прасторамаі і шэрагу локусаў, прымеркаваных да «чужой» прасторы.

ЛІТАРАТУРА

1. Агапкина, Т.А. Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: сюжетики и образ мира / Т.А. Агапкина. – М.: Индрик, 2010. – 824 с.

2. Агапкина, Т.А. Сюжетный состав восточнославянских заговоров (мотив мифологического центра) / Т.А. Агапкина // Заговорный текст. Генезис и структура / Ин-т славяноведения РАН; редкол.: Т.Н. Свешникова (отв. ред.) [и др.]. – М., 2005. – С. 247–291.

3. Барташэвіч, Г.А. Беларускія замовы / Г.А. Барташэвіч // Замовы / уклад. Г.А. Барташэвіч; рэдкал.: А.С. Фядосік (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск, 2000. – 597 с.

4. Валодзіна, Т.В. Цела чалавека: слова, міф, рытуал / Т.В. Валодзіна; навук. рэд. А.С. Ліс. – Мінск: Тэхналогія, 2009. – 431 с.

5. Лапицкая, Н.И. Имена собственные в русских и белорусских заговорах: автореф. дис. канд. филол. наук: 10.02.02; 10.02.01 / Н.И. Лапицкая; Белорус. гос. ун-т. – Минск, 2000. – 18 с.

6. Неклюдов, С.Ю. О кривом оборотне (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива) / С.Ю. Неклюдов // Проблемы славянской этнографии : к 100-летию со дня рождения чл.-кор. АН СССР Д.К. Зеленина : сб. науч. ст. / АН СССР, Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая ; отв. ред. А.К. Байбурын, К.В. Чистов. – Л., 1979. – С. 133–141.

7. Полесские заговоры (в записях 1970–1990 гг.) / сост.: Т.А. Агапкина, Е.Е. Левкиевская, А.Л. Топорков. – М.: Индрик, 2003. – 752 с.

8. Страхов, А.Б. Опространственном аспекте славянской концепции небытия / А.Б. Страхов // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора: тезисы и предварит. материалы к симпозиуму / Ин-т славяноведения и балканистики АН СССР; ред. В.В. Иванов. – М., 1988. – Т. 1. – С. 92–94.

9. Топоров, В.Н. Заговоры и мифы / В.Н. Топоров // Мифы народов мира: энциклопедия: в 2 т. / гл. ред. С.А. Токарев. – М., 1980. – Т. 1. – С. 450–452.

10. Топоров, В.Н. Пространство и текст / В.Н. Топоров // Текст: семантика и структура: сб. ст. / АН СССР, Ин-т славяноведения и балканистики; отв. ред. Т.В. Цивьян. – М., 1983. – С. 227–284.

МЕСЯЦ І ЗОРКІ Ё МІФАПАЭТЫЧНАЙ КАНЦЭПЦЫІ ПАХОДЖАННЯ СУСВЕТУ

Адной з асаблівасцей сучаснай гуманітарнай навукі з'яўляецца зварот да найбольш фундаментальных ідэй архаічных цывілізацый. Чалавецтва звяртаецца да міфалагічнай спадчыны старажытнасці, спрабуючы разгадаць таямніцы спалучэння інтуітыўнага і рацыянальнага; зразумець спецыфіку рэфлексіі над адвечнымі праблемамі быцця і, асабліва, прычыны існавання разнастайных канцэпцый паходжання і развіцця жыцця на Зямлі.

У дадзеным артыкуле разгледзім месяц і зоркі як важныя складнікі міфапаэтычнай канцэпцыі касмагенезу, яе адлюстраванне ў беларускім фальклоры.

Азначэнне касмагенезу, прадстаўленае ў працах розных даследчыкаў, зводзіцца да наступнага: «касагонія... аповяд пра структураванне, фарміраванне ўпарадкаванага свету з яго хаатычнага першапачатковага стану» [9, с. 205]. «...У касмаганічных міфах развітых міфалагічных сістэм упарадкавальная дзейнасць багоў больш ясна і поўна ўсведамляецца як пераўтварэнне хаосу, г.зн. стану неўпарадкаванасці, у арганізаваны космас...» [4, с. 108].

Кожнай культуры, вядомай у гісторыі чалавецтва, кожнай цывілізацыйнай фармацыі характэрны своеасаблівы тып поглядаў на праблемы касмагенезу. Пры гэтым уласцівае чалавеку асэнсаванне заканамернасцей і таямніц рэальнага свету немінуча адбываецца ў межах нейкага цэльнага вобраза светабудовы, які фарміруецца ў культуры ў тую ці іншую эпоху. Неабходна адзначыць, што ў старажытных помніках не назіраецца аднолькавасці поглядаў на ўладкаванне светабудовы. У літаратуры, прысвечанай аналізу архаічнай міфалогіі (як развітых, так і «першабытных культур»), як правіла, вылучаюцца тыпы касмагенезу, якія фарміруюцца па дамінантным у тэксце матыве і зводзяцца да шэрагу сюжэтаў: развіццё з яйка; трансфармацыя ў з'явы і аб'екты свету забітай багамі антрапаморфнай істоты; ланцугі нараджэнняў багоў, якія мадэлююць і маркіруюць розныя прыродныя аб'екты; серыя творчых актаў бога-дэміурга. Як бачым, прадстаўленыя варыянты касмагенеза аб'ядноўваюць два асноўныя матывы: эвалюцыйны і дэміургічны.

Звернем увагу на яйкападобную схему космаўладкавання. Ідэя прыпадабнення Сусвету да яйка ўзыходзіць да архаічных касмагоній, якія звязваюць паходжанне свету з адпаведным вобразам. Паводле версіі Герадота, свет разгортваецца з яйка птушкі Фенікс. У адным са старажытнаіндыйскіх міфаў апавядаецца, што калі яшчэ не існавала нічога акрамя воднага бяздоння, у ім плавала яйка – Залаты Зародак светабудовы [5, с. 31–32]. У «Калевале» Вяйнямэйнен стварае свет, у тым ліку і нябесныя аб'екты – сонца, месяц, зоркі – з яйка, якое ўпала ў мора: *«Из яйца, из нижней части, // Вышла мать – земля сырая; // Из яйца, из верхней части, // Встал высокий свод небесный, // Из желтка, из верхней части, // Солнце светлое явилось; // Из белка, из верхней части, // Ясный месяц появился; // Из яйца, из пестрой части, // Звезды сделались на небе»* [7, с. 6].

На думку асобных вучоных, для ранняродавага грамадства цэласнай сістэмай-мадэллю свету (уключаючы соцыум) з'яўлялася ўяўленне аб ім як аб жывой істоце – нейкай першаістоце, першапродку, здольным да пастаяннага параджэння-тварэння з сябе жыцця (М. Карпенка, У. Тапароў). У. Тапароў у пошуках крыніцы найбольш архаічнай мадэлі свету ўказвае на «ўсё большыя і большыя ў сваёй колькасці і цалкам надзейныя даныя, паводле якіх чалавечы арганізм (цела) і яго функцыі ва ўсёй разнастайнасці жыццёвага (цялеснага і духоўнага) вопыту ўтвараюць аснову архаічнай класіфікацыі», ці «антрапаморфны код, пры дапамозе якога апісваецца Сусвет», што даволі наглядна адлюстравалася і ў моўных сістэмах» [13, с. 244, 245]. Глыбокі паралелізм паміж навакольным светам і целам чалавека ці боства адлюстраваны ў многіх раннефіласофскіх сістэмах, якія ўзыходзяць да міфалогіі [13].

Для нас прынцыпова важны адказ У. Тапарова на пастаўленае ім жа пытанне: «першасны ці антрапаморфны код, пры дапамозе якога апісваецца Сусвет, ці касмалагічны код, якім можна апісаць цэла чалавека, – зараз, здаецца, можна з дастатковай упэўненасцю гаварыць аб тым, што роля крыніцы павінна быць аддадзена чалавеку і яго целу. Менавіта па гэтай мадэлі міфапэтычная свядомасць будавала апісанне Сусвету» [13, с. 244]. З гэтым пастулатам згодны і іншыя сучасныя даследчыкі: «думка чалавека... інтуітыўна распазнае заканамернасць і вядому ўпарадкаванасць з'яў прыроды, пачынаючы з перыядычнасці функцыянавання ўласнага арганізму» [3, с. 16], тут карэніца і крыніца ўзнікнення складаных абстрактных паняццяў прасторы і часу. Блізкія ідэі выказаў яшчэ ў сяр. XIX ст. А. Афанасьеў аб працэсе асэнсавання старажытнаму чалавекам свету: «Ён быў пагружаны ў прыроду... яна давала яму харч і была яму матуляй. ...Абагаўлёная прырода ўяўлялася яму цэльнаю, ...але разам з першымі зародкамі свядомасці адразу ж пачаўся аналіз, мераю якога чалавек паставіў самога сябе: другой меры ён яшчэ не ведаў і не мог ведаць» [1, с. 1, 2].

Менавіта даны падыход адкрывае рэальныя шляхі даследавання старажытных поглядаў на свет як светапоглядную сістэму, дзе ўсе яго з’явы ўяўляліся некалі цесна суаднесенымі паміж сабой як складнікі адзінага жывога арганізма (у выглядзе яго частак цела ці ўнутраных органаў, думак і пачуццяў, маральных якасцей і г. д.), бо першабытная думка надзвычай канкрэтная. «Міфалагічная карціна свету хоць і ўяўляе сабой абагульненне, тым не менш поўная канкрэтнасці, складваецца з максімальна прадметных і пачуццёва ўспрыманых вобразаў» [5, с. 18].

Тыповым прыкладам міфапаэтычнай канцэпцыі, якая развівае тэму паходжання сусвету з нейкага адпачатковага цела, з’яўляецца вобраз ведыйскага Пурушы як вобраза свету: *«Агонь – яго галава, Сонца і Месяц – яго вочы, які свету – яго вушы, яго мова – Веды, паветра – яго дыханне, свет – яго сэрца. З яго ног (узнікла) зямля, ён паісціне атаман усіх істот»* [2, с. 240]. Аналагічнае знаходзім у разважаннях А. Лосева адносна антычнага космасу: *«Адна сіла, адзін дух, магутная аснова свету і адно боскае цела, у якім усё кругом круціцца: агонь і вада, зямля і эфір, начная цемра і дзённае святло... Яго галава і цудоўны твар яго – гэта бліскачае неба, і вакол быццам бы залатыя пасмы ...вочы – гэта Сонца і супрацьстаячы Месяц... Падэшвы яго ног – корань зямлі, змрочны тартар і крайнія межы апраметнай...»* [8, с. 25–26].

У вядомым духоўным вершы пра Галубіную кнігу супастаўленні чалавека і Сусвету, мікра- і макракосмасу суадносяцца з ведыйскім гімнам пра Пурушу і звязваюцца з усе-еўрапейскім міфам пра тварэнне свету з цела чалавека: *« – А сь чаго б’льый св’т’ць оть самага Бога, // Оть самага Бога, оть Самовохва... // А сь чаго ясныя зв’зды зачаліся? // – А зачаліся зв’зды оть самага Бога, // Оть Суса Христа, сы вочей яго... // Сь чаго жаркое сонца начыналося? // – А зачалоса сонца оть самага Бога, // Оть самага Бога, Исуса Христа, // Исуса Христа, сы лица яго... // А сь чаго ясень м’сяць зачынався? // – А зачынався м’сяць оть самага Бога, // Оть самага Бога, Исуса Христа, // Исуса Христа, со лоба яго... // Почаму лютыя морозы зачаліся? // – Зачаліся лютыя морозы оть самага Бога и т.д. // Исуса Христа, со носа яго... // Почаму буйныя в’в’ртры зачаліся? // – Зачаліся буйныя в’в’ртры и т. д. // Оть Суса Христа, изь вусовь яго...»* [10, с. 296]. Як вынікае, з цела Бога ўтвараюцца элементы светабудовы, у тым ліку і нябесныя аб’екты.

У беларускай традыцыі сустракаецца і дэміургічны матыў тварэння свету. Так, стваральнікам месяца і зорак выступае Бог: *«Бог, калі месяц састарае, крышыць яго на зоры. Адзін кавалачак кладзе ў дзяжу, на закваску. Зоры ападаюць, з іх пачынае рабіцца рошчына, цеста падыходзіць і пераліваецца цераз край. Гэтак і нараджаецца Месяц»* [12, с. 30].

У беларускім фальклоры прадстаўлены міфапаэтычныя ўяўленні і аб этыялогіі адметных уласцівасцей начнога свяціла, у прыватнасці павелічэнні / змяншэнні бачнага месяцавага дыску, г.зн. чаргаванні квадраў месяца. Паводле ўяўленняў беларусаў, Бог загадаў месяцу перанараджацца кожны тыдзень за тое, што ён дрэнна свяціў ноччу: «*От затым ён адну нядзелю малады, другую расце аж да поўна, трэцію поўны, а чацьвортую саўсім прападае*» [6, с. 49]. Цікава тлумачацца змены месяца ў казцы, зафіксаванай А. Сержпутоўскім, паводле якой сваімі перыядычнымі нараджэннямі і паміраннямі месяц «абавязаны» чорту: «*Палецеў чорт к месяцу да й пачаў зь ім барукацца да грызці яго зубамі. Грызе, грызе, от ужэ здаецца астаўса толькі вузенькі агрызачак. Бачыць месяц, што яму цяжко барукацца з чортам, от ён памаленьку ўсе атступае к сонейку, каб яго абараніло яго ат чорта... Тым часам сонейко пахукае на месяц, нагрэе яго сваім бляскам, і той зноў памаленьку пачне ачуняць да абрастаць целам да йці на свае мейсцо, каб сьвеціць уночы. Так заўжды месяц дзье недзелькі расьце да набіраецца сілы, а дзье недзелькі барукаецца з чортам*» [11, с. 52]. Як бачым, народным уяўленням аб паходжанні начнога свяціла, вытоках яго пераменлівай прыроды ўласціва спалучэнне ў стваральнай дзейнасці двух пачаткаў: боскага (светлага) і д'яблага (нячыстага). У гэтай сувязі А. Цітавец адзначае, што «данае разуменне ў народзе стваральных працэсаў і наступнае іх адлюстраванне ў канкрэтных творах даюць дыялектычную карціну светапогляду і светасузірання шырокіх народных мас» [14, с. 447].

У народнай традыцыі прадстаўлены і корпус тэкстаў з міфапаэтычнымі матывамі ўзнікнення плямінаў на месяцы. Іх паходжанне беларусы тлумачаць выходзячы з біблейскага апавядання пра братазабойства, здзейсненага першым сынам Адама і Евы – Каінам. Як вядома, Бог ахвотна прыняў авец, ахвяраваных Авелем, аднак плады зямлі, ахвяраваныя Каінам без добрай волі і веры, не прыняў. Гэта выклікала злосьце і зайздрасць Каіна і вымусіла яго зрабіць злачынства. У фальклорных тэкстах не прыводзіцца ўся гісторыя адносін Каіна і Авеля, а толькі, як правіла, канстатуецца, што на месяцы бачна, як Каін трымае на вілах забітага брата. Апавяданні, якія звязваюць паходжанне плямінаў на месяцы з двума братамі і братазабойствам, распаўсюджаны ў розных славянскіх традыцыях, пры гэтым матыў «Каін забівае Авеля (брат забівае брата): часцей за ўсё заколвае яго віламі» найбольш характэрны для беларускай фальклорнай традыцыі. Да прыкладу: «*За тое, што месяц позніцца ўсходзіць на небо, як пачынаецца ноч, Бог саслаў на яго Каіна, каторы забіў свайго брата Авеля. Цяпер, як добра прыгледзецца, та й бачно, што на месяцы стаіць Каін з віламі й на іх трымае забітага брата*» [12, с. 30]; «*Цёмныя латкі на месяцы,*

што мы бачым у поўню, ета той ліхі сын першых бацькоў, котры ўбіў сваго праведнага брата да цяпер дзержыць яго на вілках пад асмінаю, покульне накапае поўная асміна безнявіннае кроўі; але яна ніколі не напоўніцца. Бог етак пакараў разбойніка, бо тагды пекла не было шчэ гатова для такіх грэшных душ» [6, с. 50]. Відавочна, што ў фальклорных тэкстах, дзе тлумачыцца з'яўленне адметных уласцівасцей месяца, гэты асаблівасці выступаюць знакам пакарання чалавека за здзейсненае злачынства, якое мела месца ў «першчасы».

Такім чынам, важнасць і актуальнасць звароту да міфалогіі і міфапаэтычнай творчасці традыцыйных культур уяўляецца неабходнай для раскрыцця найбольш архаічных узораў касмагенезу. Вынікі вывучэння касмагенезу дазваляюць акрэсліць два асноўныя варыянты стварэння свету: эвалюцыйны і дэміургічны. Пры гэтым беларускі варыянт міфапаэтычнай канцэпцыі касмагенезу акцэнтую дэміургічнае паходжанне адных з найважнейшых элементаў свету – месяца і зорак.

ЛІТАРАТУРА

1. Афанасьев, А.Н. Языческие предания об острове Буяне / А.Н. Афанасьев // Временник Императорского Русского исторического общества. – 1851. – № 9. – С. 1–45.

2. «Древнеиндийская философия. Начальный период» / подг. текстов, вступ. ст. и коммент. В.В. Бродова. – 2-е изд. – М.: Мысль, 1972. – 272 с.

3. Дьяконов, И.М. Введение (к колл. монографии) / И.М. Дьяконов // Мифологии Древнего мира / ред. В.А. Якобсон. – М., 1977. – С. 5–55.

4. Евзлин, М. Космогония и ритуал / М. Евзлин. – М.: Радикс, 1993. – 344 с.

5. Евсюков, В.В. Мифы о вселенной / В.В. Евсюков. – Новосибирск: Наука, 1988. – 177 с.

6. Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і / уклад., прадм., пераклад. бібл. У. Васілевіча. – Мінск: Беларусь, 2010. – Кн.1. – 574 с.

7. Калевала / собр. и обраб. Э. Лённрот; пер. Л.П. Бельского. – Карелия; Петрозаводск, 1985. – 431 с.

8. Лосев, А.Ф. Античный космос и современная наука / А.Ф. Лосев // Бытие. Имя. Космос / сост. и ред. А.А. Тахо-Годи. – М., 1993. – С. 61–306.

9. Мелетинский, Е.М. Поэтика мифа. Исследования по фольклору и мифологии Востока / Е.М. Мелетинский. – М.: Восточная литература, 2000.

10. Романов, Е.Р. Белорусский сборник: в 9 вып. / Е.Р. Романов. – Витебск: Типография Г.А. Малкина, 1891. – Вып. 5: Заговоры, апокрифы и духовные стихи. – 447 с.

11. Сержпутоўскі, А.К. Казкі і апавяданні беларусаў Слуцкага павета / А.К. Сержпутоўскі. – Мінск: Універсітэцкае, 2000. – 270 с.

12. Сержпутоўскі, А.К. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў / А.К. Сержпутоўскі. – Мінск: Універсітэцкае, 1998. – 301 с.

13. Топоров В.Н. Пространство и текст / В.Н. Топоров // Текст: семантика и структура: сб. ст. / АН СССР, Ин-т славяноведения и балканистики; отв. ред. Т.В. Цивьян. – М., 1983. – С. 227–284.

14. Цітавец, А.В. Ідэйна-тэматычныя асаблівасці беларускіх народных легенд / А.В. Цітавец // Народная проза / К.П. Кабашнікаў [і інш.]; навук. рэд. А.С. Ліс. – Мінск, 2002. – С. 438–451.

Дарафей Фіонік (Бельск-Падляшскі)

ЖЫЦЕ ЗБІРАЛЬНІКА В ТРАДЫЦЫІ

**З вопыту арганізатара Пудляшско-полескіх
сустрэч в традыцыі**

Там по маёвуй росі

Там по маёвуй росі – пісня, котора нэ стіхла

Быв пэрэлом ліпца і сіерпня 1997 р. В час гісторычна-этнографічнаго летніку в Вуойшках над Нарвою з парома молодымі людзьмі доехав я до вёскі Кнорозы. Там жэ пэршы раз адкрылася пэрэдо мною пісня, котора зроділа фэстываль. Помэнтаю як діяся, сонэчны дэнь на пудвуоркові Валентыны Стэпанюк. Свойім гожым, муоцным голосом пэрэказувала вона нам росказ про Яся, которы пас конікі на маёвуй росіе... Дэвэть ліет пузніей Валя Стэпанюк заспівала тую ж пісню в Студзіводах, на трэтім фэстывалёві.

По дорозі до фэстывалю, сіету пісню заспівалі шчэ нам в Піліпках коло Біельска і Быстрых за Боцькамі. А посла, вжэ на фэстывалёві выконувалі ейі співачкі з Дашуов, Кошкув і Плескув. Мэлёдыя всіех была подубна, але слова ружнілісе.

Найхорушча пісня пудляшскіх Біелорусув нэ стіхла. Старейішэ поколіене пэрэказало ейі молодым, а тые взяли до сэрця і нэсут далеко за граніці ейі матэрыншчыны – Пудляша. Студзівуодзка Жэмэрва співае варыянт, запісаны од Ольгі Ніколаюк з Піліпкув. Ілінска Пятніца з Рыгі – тэкст з Дашуов, а лотышскі Сауцејас заграв пісню на трох дудах. Вядома пара фільмовцув – Юры Каліна і Роман Васілюк на основі «Там по моёвуй росі» створылі відэокліп з Жэмэрвою в головнуй ролі.

Але нэ туолькі тая одна пісня стала рошчыном ідэі, котора зроділа фэстываль. Вэсняные пісні – огулькі, зозуліны пісні, садонькі, вэснущкі так глыбоко доткнулі моеій душы, што хотіелося іх слухаті і слухаті. Тые спіеваны росказы, почуты в садочках і на лавочках – в Кнорозах, Кожыні, Городніках, Быстрых, почалі бачытсе образом свіета ідэального. Далёкого, мінувшого, але ціелы час такоого, што зхом одбівавсе по нэзнішчоным чэрэз цывілізацыю пространстві. Колі в Кожыні співала Марыя Дэнісюк з Александрою Ваврэнюк, можна было зобачыті, як по Локніці пływ човнычок, а хлопэць плакав по

дівці. І хотілося зноў тут вярнуцісе вэсною 1999 р. з дівчынятамі і хлопціма з тэатральнай групы «Ягуштова», каб паспіваті огулькі на надлокніцкіх лонках і зробіці памэтную фотографію коло кожынскаго мліна. Як прыемно было зноў тут вярнуцісе в маёві 2012 р., каб вжэ з шырокім кругом кобрынскіх Полешукуов паспіваті в Дамі Допомогі «Ковчэг» і зробіці вэчарову забаву коло мліна.

З блagosлавенством мітpополіта Філарэта

Пэрэглядавшы «Бельскі Гостінэць» з 1999 р. прыганулося, як цікаво адкрывалі мы пэрэд собою Поліесе. В 1995 р., з парома колегамі пляновалі мы туды ровэрэву поіездку. Назначылі трасу, котора міела вэсті з Біельска чэрэз Каменец, Кобрын, Пінск, Давід-Городок до Турова над Прыпэтно. Навэзалі контакты з Православным Брацтвам Трех Віленскіх Мучэнікув в Мінскаві, которе міело быці координатором. Отрымалі нават блagosлавление мітpополіта Філарэта на ночлегі в полескіх прыходах. Мінуло однак пару ліет, каб нашы думкі сповнілісе.

В 2000 рокові Універсытэт в Біелостоці зорганізовав конференцыю про Поліесе. Была на юой група молодых спевачок з Мінска пуд кірунком Ірыны Мазюк. На другі дэнь Ірына з колежанкамі, по моюој пропонуві, поехала паспіваті для молодэжы, котора з'ехаласе на маёву пілігрымку на Св. Гору Грабарку. Пару ліет пузнэј з Ірыною будэм разам творыці фестываль.

В 1999 р. пэршы раз выехалі мы на сходне Пудляше, которэе початком Поліеся. Доехалі до найстарэйшуй, дэрэвянуй цэрквы тут – в Здітові к. Жабінкі. После до цэрквы св. Нікіты з 1502 р. ворочалісе мы не раз. Тут познакомілісе з Анатодем Бензеруком, гісторыком і пісатіелём, которы потуом будэ ангажоватісе в нашы фестывалёвы справы. А ровэрамі выбралісе мы на Поліесе в 2002 р. Доехалі до Новосюлок, Дывіна і Біельска кобрынскаго. В Новосюлках, в домі Полетілув одкрылі пэршы раз настояшчы, полескі смакі. В Дывіні молілісе в тутэйшых цэрквах і слухалі расказув про чудо-діво сэло Леліково. Туолькі дэсэты ліет после одкрылі мы ёго красоту. А в Біельскаві, коло дому о. Валерыя Зарубы розважалі про потрэбу будовы тут цэрквы. Колі в 2004 рокові народівсе муой сын Ілія, быв положоны краевугольны камэнь. В 2012 р. до Біельска выбралісе мы з пілігрымкаю на торжэства 5-летія посвяшчэнія цэркві св. Пророка Іллі.

Ровэрэвэ подорожже в 5 чоловіек было пэршою, хоть скромною этнографічною экспедыцёю на Поліесе. Тогды в Стэпанках запісалі пэршы, жнівны піесні. Хто з нас знав, што за 5 ліет тые самы піесні, своїмі муоцнымі галосамі заспівают у нас спіевачкі з Дэмэніч і Хмэлева, расположоных по суседзку со косьдушковскімі Стэпанкамі і Сехновічамі.

Од Дівэрыка до Жэмэрвы

Піесні, которы мы адкрывалі на тых сустрэчах в садах, на лавочках і кухнях (а тые спотканя поважно называюце экспедыцыямі), хотіелосе нам співаці. Нэ думалі мы про тое, што нэ маемо варштату, што співаемо нэ зувсіем біелым голасом, як сіете фахово называецьце. Прыклад бралі з тэрэновых запісув. А спотыкалісе на спіевках в Студзіводах, у Аліны і Колі Ваврэнюкоув чы біельскай «труойці». Цікава была сіета група – псаломшчык, іконопісец, мастак, двох студентув іконопіснуй школы, педагог і трох ліцэістув.

Дэсь зрозуміелі мы, што наша група, маючы за собою пару публічных выступув, нэ мае назвы. Віедалі мы, што трэба выбраті якоесь характэрнэ слово з нашого пудляшко-руського языка. Нэ помню, але хіба нэ было іншых варыянтув, од разу выбралі слово дівэрык. Было то зарака по «экспедыцыі» до Тыневіч Вэлікіх, дэ в домі батькуов Колі Ваврэнюка святковалі запусты. Ёго цёця Ольга Абрамяк заспівала нам піесню про тое, як братовая *зудосіла дівэрыка*, значыт споткала швагра. Так сіета піесня нам сподобаласе, што сталасе якбы гімном групы.

Называючысе «Дівэрыком», словом тайным для тых, хто нэ знае, але звычайным людам давнёго свіета, далі мы прыклад іншым групом традыцыйного фольклору, коб называті сэбэ по імені, значыт по чоловіечому. Хотіелі мы пэрэнэсті тое слово со свіета наших діеуов до свіета наших діті. Таксамо хотіелосе оживіті на ново іншы, подубны слова, як ятрошка (жуонка брата), золуовка (сэстра жуонкі) чы сванька (маці сыновуй або зятя). Такім іншым словом, которэ удалосе оживіті стала жэмэрва.

Руок 2003 в моюом і музіея жыцёві быв особлівым. Тогды пэрэносілі мешчанскі дуом, пуод якім робілі археологічны роскопкі. Одродівсе студзівуодскі цэнтр валярства. Посвятілі крыж на Міельніцкім Гостінцёві і одбылісе пэршы варштаты «Ліето з традыцёю». То тугды група энэргічных діті, значыт жэмэрва, учыласе ткаті на кроснах і вышываті, а в вуольных хвілях – співаті. І так, тых вусіем дівчат з Біельска, Ягуштова і Відова почало спотыкатісе систэматычно. Пошылі собіе строі, самі вышылі кошулі. А Аня Фіонік, тугды 22-ліетняя студэнтка Акадэміі Педагогікі Спэцыяльнуй сталася іх лідэром.

Вэсно 2004 р., в час прубы на горые дому Кондратюкоув, Аня з сэстрамі Вышковскімі знашла в «Словнікові языка вёскі Храболы» Міколая Врублевского слово жэмэрва. Провіерылі, чы в Студзіводах такое слово было. Так! Нэ думаючы довго – жэмэрвою будэ называтісе наша група. В 2013 р. «Жэмэрва» святковала дэсэть ліет. Традыцыйну культуру пудляшскіх Біелорусув показувала в цёлуой Пуольшчы, Біелорусі, Грецыі і на Вэнграх. Достала дыплём УНЕСКО, выдала штыры плиты.

Жэмэрва од самого початку мела најліепшых учытэлюв. Особліво звязаны былі з групой Крывчанкі з околiць Лядскай Пушчы. В 2002 р. група тая заспівала в Студзiводах огулькі і садонькі, на вэрнісажу выставы Анатоля Кравчука. Пасля, кажды руок ездiлі мы з Жэмэрвао до Крывця на варштаты. З Крывчанкамі спiвалi, танцiвалi, говорылi про традыцiю. З сiетых контактув повстало памэтне прэдставленiе «Пудляшскаго Вэсiеля», жывое до дiсь. В Крывцiвi, в цэрковным цэнтры культуры «Свiетлость» наша група закаляласе.

Жыццэ фэстывалёвi далi пiсанкi

В памэтным 2003 роковi почавсе фэстываль. Докладно, далi ёму жыццэ мешчанскi пiсанкi. Бо тогды, тыждэнь по Велiкодню, одбывсе в нашум музiёвi вэрнісаж iх выставы. Прыехалi пiсанкаркi з Ягуштова, Стрыкуов i Шастал, значыт давнiх мешчанскiх сюол, а таксамо сзянскаго Грабовця. Ольга Онацiк i Марыя Монаховiч з Ягуштова чыталi своiе вэсновые вiершы. «Крывчанкi» з Крывця i «Орэшкi» з Орэшкава спiвалi огулькі, вэснушкi i садонькі. А Дiвэрык заспiвав пiесню «Там по маёвуj росi». Так одбыласе прапрэмiера фестывалю.

Хотiелосе, коб тое вэсновое спiване в Студзiводах нэ стiхло. На початковi чэрвца 2004 р. прошлi I Сустрэчы з вэсновым фольклёром пуод назвою «Там по маёвуj росi», од початку мiждународны i трыднёвы. Прыбылi бiелорускi спiевакi з нашого Пудляша – з Дашуов, Орыешкова, Крывца, Добрыводы, Малiннiк, а таксамо «Кудмень» з Мiнска з Iрыною Мазюк i расiйска «Илинская Пятница» з Рыгi з Сергеем Алёнкiном. Iрына стала потуом для нас проводнiком по Полесю, а Сергiей – наставнiком спiеву для Жэмэрвы.

Пэршы фэстываль, которы называвсе сустрэчамi бив од разу нэ малою прубою сiл. Акурат в маёвi 2004 р. Пуольшча вошла до Евросоюзу i трэба было змагатiсе з вiзамi. Особліво трудно было тое перейтi для Росiян з Лотвы. Пэршы фестываль (i два наступны таксамо) творылi мы таксамо бэз нiякiх «проектув». Вспомогла нас нэвэліка група бiельскiх фiрм, а таксамо жытелi Студзiвуод. В домах Кондратукуов, Панасюкуов, Степанюкуов i Якубюкуов жылi нашы загранiчны госцi.

Ворочаючысе до пiсанок. В 2011 роковi зорганiзовалi мы выставу 250 надбужанскiх пiсанок, которы, подубоно як мешчанскi пiшуцьце стугавкамі. Коб зобратi матэрыял i познакомiтiсе з пiсанкаркамі трэба было мнуого попоездiтi над Буг. А потуом, разом з Мiрком Здрайковскiм попрацiватi над каталогом.

Вэрнісаж, которы одбывсе 30 квiетня 2011 р. почав восьмы фестываль i обходы 25-летiя нашого музiея. До Студзiвуод прыбыло тогды парунадцэтъ пiсанкарок з-над Буга i спiевачы групы з Мошчоны

Королевскай, Вілінова, Нурца-Станцы і Радзілувкі. То б'ыв поворуот до надбужанскіх корэнюв моеіі родніе по батькові.

Як з Піншчыною творылі мы Оленя

Падходів час арганізацыі другога фестывалю. А мы ціелы час не міелі шчэ протоптаных стэжок на Поліесю. Вздвож і впопэрэк прашла ёго за тое Ірына Мазюк, тогды науковы робуотнік Універсытэту Культуры в Мінскові. Выховуваласе вона на Поліесю, в сэліе Хрыса над Чорным Озером. В половіні 16 віеку Хрысу держав пудляшскі воевода Васіль Тышкевіч.

На початкові квіетн'а 2005 р. споткалісе мы в Мінскові з Ірыною. Оглянулі экспэдыцыйны запісы дэсяткув этнографічных груп з Полеся. А на фестываль трэба было выбраті одну. Особліво очаровала мэнэ «Доброславочка», іх нэзвычайны пэрэказ з пувночнуй часці Піншчыны, дэ язык е подубны до нашого біельско-пудляшского.

Нэ міевшы ніякого панятіа о особлівосцях супрацы з тутэйшымі управамі культуры, сконтактававсе я нэпосрэдно з кіровнічкою групы Татяноу Суховіерхоу і запросів ейі на маёвы фестываль, нэ знавшы, што тое пруйдэ малым зэмлетрусом в пінскай управі культуры. Бо хтось нэзнакомы, обходівшы офіційныя дарогі, запрашае вёсковы бабулі з Доброславкі, коб співалі на зувсіем нэзнануж імпрэзі, і то за граніцёю. Тэлефонна розмова з Оддіелом Культуры в Пінскові троху залагоділа сітуацыю. І «Доброславочку» выслалі на фестываль. Нэ знаю однак з якуой прычыны нэ оформілі всіех формальнасці. Чэрэз тое колектывові прышлосе пэрэжыті прыкрості, звязаны з заворотом з граніці.

На фестывалю в 2005 р. б'ыв туолькі одін прэдставнік традыцыйного фольклору з Поліеся – Марыя Сорока з Горэлкув к. Жабінкі. Разом з ёю б'ыв Анатолю Бэнзерук. Старэйша пані з кульбачкою, в взаным чэпчыкові на голівіе, стала настояшчою этногвяздою фестывалю.

Здарэньне з «Доброславочкою», напэрэкор, туолько взмоцніло нашы контакты з Пінском. Колі я прашчавсе з групоу в інтэрнаті в Высокім, пообешчав ім, што хутко прыедут на Пудляше. На сіеты раз вёсёго допільновалі і група бабуль з Доброславкі, разом з молуодшымі сусіедамі з Плескіні прыехала до нас на початкові сіерпня 2005 р. Хто тогды б'ыв в нашым музеєві, добрэ помэгае іх взлікі выступ з традыцыйнымі піеснямі, обрадамі і танцямі Піншчыны.

«Доброславочка», котора была пэршою групоу з Поліеся в Студзіводах, створыла пры оказыі нову якасць – Пудляшско-Полескі Жнівны Сустрэчы «Олень по бору ходіт».

Тое сполучэне маёвуй росы з Оленём нэ прыпадковэ. Выходівшы на маёву росу, зычымо собіе добраго урожаю. Кунчаючы хлібны жніва, збіраем пэрэпыліцу, а одтяты колосы жыта святім на Спліене.

Посвячоне зіерно кідаем в зэмлю. Воно сходіт, зімуе, а навэсну, на Юрыя знов тые посевы обходім.

А з Пінском утрымуем вэльмі добрыя контакты до дся. Пару раз госцілі мы іх выконавцув. Особлівым быв тут руок 2008, коли прыбыла до нас група з Ладорожы з-над Стыру, капэля з Богушэва і «Чабатухі» со Шташанув. Тры разы ездзілі мы на Піншчыну в экспедыцыі, дэ таксамо выступала «Жэмэрва». З Пінска выежджалі мы таксамо на запрыпэцке Полесе, в околці пінскай шляхты і давід-городоцкай рэспублікі. Піншчына госціла у нас і в 2009 р., коли запрасілі мы групу Поліескаго Драматычнаго Тэатру под кіровніцтвам Івана Базана. В Біельскові, Білостоці і Гайнувці, для парох тысяч публікі, акторы паказалі спектакль «Пінска Шляхта» Вінцента Дуніна-Марцінкевіча, в тэтэйшым, поліескім языкові.

Экспедыцыі

Організацыйны вопыт з «Доброславочкою» дав нам задуматісе. Тому, вжэ в сіерпнёві 2005 р. рушылі мы в пэршу, поліеску экспедыцыю. Керовніком была Ірына Мазюк, а базой еі руодны дуом в Хрысі коло Бэрэзы. Пэрша экспедыцыйна встрыча была в Пэрэсудовічах. Пару ліет пунзіей група стуль прыедэ до нас на фестываль. Одвіедалі тогды спіевакуов в Войцешыні, Здітові, Головіцкіх, Мостыках, Завіершах, Бездіежу і Ополю. Пэршы раз тогды трафів я до Старомлынув, дэ познав прэдставнікув, добрэ в Біельскові знануй семіі Курыловічув.

Організууючы фестываль в 2006 р. нэ пошлі мы однак сліедом нашуй экспедыцыі в рэён Бэрэзы. Бо на початкові хотіелі одкрыті штось гэографічно бліжшэ – Каменіеччыну. Ірына звэрнула для нас увагу на групу жэншчын з Лісовчыч, дэ колісь запісувала рогулькі. Тогды я запытавсе – дэ сягае назва огулькі або рогулькі. Тэпэр знаю, што рогулькамі называюут вэсняныя піесні навэт в Дывіні за Кобрынём.

І так, дякуючы добруй супрацы з Оддіелом Культуры в Каменцэві, група з Лісовчыч знашласе на третім фестывалёві. Співалі у нас тогды рогулькі, з котрых «Чэрэз наше сэльце» і «Летіев бусёл» охотно співајут біельскі діеті і молодёж. Лісовчычы, разом з групой молодёжы з Біельска, показала пэршы раз на фестывалю традыцыйны обрад весіеля. Потуом кажды руок показувалі мы вэсіеле.

В групі з Лісовчыч былі тожэ дві спіевачкі з сусіеднёго сэла Войская, сэрд іх Ольга Кірьюк. Раніей была в нашым Біельскові туолькі раз – в 1944 р., коли ехала сюдою на прымусовы работы в Прусах. Відно было як пані Ольга переживала свою другу встрычу з городом. Інша спіевачка з Лісовчыч, в час выступу в Орыешкові знашла тут своякуов. Дякуючы фестывалёві мноуго было такіх сэнтыментальных і семіейных, пудляшско-поліескіх встрыч.

Экспедыцыя в сіерпнёві 2006 р. была вжэ подпорадкавана арганізацыі наступнага фестывалю. На сіеты раз поехалі мы в околліці міста Дрогічына. Одвідалі спіевакуов в Осовцах і Воловлю. Але найбуольш з сіейі выправы запомэталасе Нова Попіна, дэ вперше почулі бородайкаі, подубны до нашых огулёк. Відалі мы, што бородайкаі давно-тому співалі в час закладаня городув в наднарвјанскіх Плесках. В Новуј Попіні зусіем прыпадкова трафілі мы на прубу тутэйшуй капэлі. За руок прыехалі до нас попінскі діеті, іх батькі, бабулі і музыканты. Попінці подготовілі гожу програму, особліво вэсіельны обрад, до котораго долучылі і «Хмелевскі волоцугі» з Хмелева. З імі познакомілісе чэрэз Анатоля Бензерука. То тугды хмэлевці добрэ послужылі для высватаня нашого колегі др Олега Латышонка і Санды з лотышскай групы «Троکشня іеля».

В полеску экспедыцыю в чэрвцові 2007 р. «Жэмэрва» поіехала сліedom нашых ранейшых знакомств. Одвідалі мы Міедно за Берестём, де пуод кірунком Жэні Барановскай співала молодёжна група «Зозуленька». Тугды, в Домачэві познакомілісе мы з незвычайным колектывом з Гуты, которы прыбыв на наш фестываль в 2008 рокові. Спуд Бэрэсты поіехалі мы пуод Пінск, дэ в Доброславці запісывалі піесні і выступалі з «Жэмэрвою». Оглянулі таксамо Пінск, плывалі по Прыпэці і першы раз одвідалі Туров – колыску пудляшко-поліескай цывілізацыі. Нэраз шчэ будэм тут ворочатісе.

Экспедыцыю в 2008 р. злучылі мы з выездом на фестываль «Берагіня» в Рудобіелці (Октябрску) Гомельскай абласці. Што два ліета тут зіжджаецыце пуод тысячу діті і молодёжы з ціелуй Біелорусі, которы займаюцьце традыцыйным фольклёром – спіевом, танцём, грою на інструмэнтах, а таксамо традыцыйнымі рэміесламі. Ворочаючысе з фэстывалю «Жэмэрва» одвідала галерэю Івана Супрунчыка в Церэбллічах к. Століна. Мастак і знавца традыцыі, спуд Ольманскіх Болуот, за руок прыбыв до нас особісто, з выставою рэзьбув і рысункув.

Варштаты

Фестываль тяжко уявіті собіе бэз варштатув спіеву. Вжэ на першым фэстывалёві вэла іх Ірына Мазюк. Потуом, пару разоув практыковалісе мы з Сергіејом Алёнкіном. Росіяк з Рыгі, в экспедыцыях прошов ціелу Латгалію, дэ коло Лотышуов жывут православны і католіцкі Біелорусы, а таксамо Росіякі-старовіеры. Сергіея цікавілі таксамо фольклёр Смоленшчыны і Псковшчыны, значыт пограніча біелорускай і російскай культуры. В 2007 рокові удалосе нам выдаті плыту з обрадовымі піеснямі Пудляша, Латгаліі і Псковшчыны, которы співае Глінска Пятніца з Рыгі.

Варштаты спіеву на фестывалю вэлі тожэ нашы спіевачкі з Пудляша, сэрэд іх Ольга Кондратовіч з Пудбіеля, Марыя Дмітрук з Лосінкі і Катэрына Тіхонюк, Александра Куптель і Ольга Лабановска з Збуча.

Фестывалёвы варштаты мелі таксамо экспедыцыйны характэр. Голонэ месце тут займают Рудуты к. Вуорлі, дэ былі мы два разы, в 2007 і 2008 ліетах. Корыстаючы з госціннасці домоув Майстроўвічуов і Карпюкуов, выежджалі стуль до суседніх вёсок запісуваті піесні і танці. Найбуольш остатніх – краковжак, подіспан, лысы, яблочко, за гаём – запісалі у Наді Сахарчук з Маліннік. По парох ліетах практыкованя тых танцов з «Жэмэрвою», Аня Фіонік обороніла на Кафедры Музыколёгіі Варшавскаго Універсытэту дыпломну роботу «Танцэвальны фольклёр вёскі Маліннікі, Рудуты і Топоркі».

Корогоды, пленеры, ярмаркі

Фестывалёвы корогоды то нічога іншаго як колісьні, розспіеваны, святочны шпацэры вёсковымі гуліцямі. Пэрэдом шлі і співалі дівчынята, займаючы ціелу шырыню гуліці. Троху за імі, співаючы, граючы і жартуючы шлі каваліеры. Былі таксамо обрадовы корогоды, так як тые пры співаню огулькув. Про іх Ніна Токаюк з Мікуліч кажэ, што рогулькі з корогодамі былі по тое, коб пароваті дівчынят і хлопцюв. Але з часом такіе корогоды забывалісе. Таксамо і обрад ходіеня з «Кустом» в дэнь Святуі Тройцы, которы шчэ віек тому віедалі в Біеловежы, а заховавсе туолькі на Піншчыні. Куста на Пудляшу абновілі мы вжэ на пэршым фестывалёві. Настроіла нас до того Ірына Мазюк. Одчувалосе туды настроуі вэлікога свята, хотя шла нас нэвэліка громадка. І піесні тіхо співалісе. Потуом воділі мы «куста» по Студзіводах шчэ пару ліет.

В 2010 р. вышлі мы з «кустом» і корогодамі поза Студзіводы. На початкові пэрэшлі через Крывятычы, Морэ, Збуч і Чыжые. Шло мноуго діті, сэрэд іх з Хрысы, которымі займаецце Ірына Мазюк і Галя Суліма. Былі і вэсёлы діеті з суседнёго Спорова. Тые остатні прыехалі знов до нас на жнівного «Оленя», коб в корогодах походіті по Кузлах і Рэйпічах. Туды, в дэнь св. Іліі, колі святковав ціелы пудбіелянскі прыход, разом з Рэйпакамі одкрылі мы одну з найхоружых сцэн на Пудляшу – пуод ліпамі, за рэйпічкою світліцёю.

Мноуго было корогодув в 2011 рокові, колі головнымі героямі былі носьбіты традыцыйнаго фольклёру спуд Янова полескаго. З піеснямі, музыкаю і танцамі пэрэшлі мы Старое Бэрэзово, Мохнатэ, Стары Корнін, Крывятічы, Кляюковічы, Вуольку Нурэцку, Шчыты і Голоды. А мінска «Гуда» співала і грала пуод Замком в Гацьках. І на «Оленя» 2011 р. прошлі мы нэмало вёсок – Кушкі, Грэдэліе, Олекшые, Дубжыин, Кузлы, Рэйпічы, Мацьковічы, Станковічы, Кудэлічы, Гомоты і Павловічы. Тогды пэршы раз завіталі мы до Гусакуов, дэ співала російска «Былина» з Вісагінаса на Літвіе.

До абрадовых корогодув в Студзіводах вэрнуліс'е мы в 2012 р. Почынаючы фестываль в дзнь св. Юрыя обыходлі посіянаэ на Старых Порубах жыто. Быв з намі тогды о. Сіергій Гардун з Мінска, выбітны правасланы богаслов, пэрэкладчык на біелоруску мову Свяшчэннаго Пісанія і літургічных тэкстув. В Студзіводах споткавсе вуон со своїмі зэмл'акамі з Дывіна. Того самого дня разам з Полешукамі з Дывіна, Лелікова і Хмелева обходілі мы жыто в Гусаках, пэршлі чэрэз Орэхвічы, співалі в Гацьках. Два тыжні пузнэй, разам з кобрынскімі знакомымі одвіедалі мы Плескі, Кнорозы, Зубово, Кожыно, Шчыты, Вуорлю, Вэрсток, Гурынувшчыну, Старыну, Вуойнувку, Вілюкі, Довгі Бруод, Пасечнікі Малые, Вітово і Істок.

Од самого пачатку фестывалю, постоянным акцэнтэм в Студзіводах былі выробы цукіерніка Міхала Іванюка з Відова. Напамінало тое ярмарок. В 2009 р. прыбылі до нас рукодільнікі і рэміеснікі з бэрэстэйскаго клюбу «Скарб». Так пачалося наша супраца з Ларысою Быцко, котора прынесла мноуго добрых, зрэалізаваных ідэй.

Сэрэд тых, хто брав удіел в фестывалёві 2009 р. був Анатолий Турков з Каменца, которы в тым жэ рокові створыв рэзбёны крыж, поставлёны пры Міельніцкім Гостінцёві. То був пачаток рэзбярскіх пленэрув. Тэпэр пры студзіводскім музіеёві маемо одну такую в рэгіёні галерею рэзбув гісторычных постаці. Побачым тут почынальніка Студзівуд Івана Сегеневіча, князя Владіміра Васільковіча і Міхаіла Семеновіча, кнегіню Вассу Гольшанску, а таксамо музыкантув Юхіма Кірылюка і Владіміра Муравскаго. Важна постаць то таксамо рэміеснік-валяршчык. Бо валярством Студзіводы славілісе.

Пленэры в 2011–2012 р. одбывалісе пэрэд ярмаркамі на св. Міколая. То была зувсіем нэсподіевана думка. А прышла вона в час реалізацыі проекту «Жывэмо разам». З пэрспэктывы часу, чуть нэ чудом можна назваті рэконструкцыю прыезду до Біельска короля Александра з королевою Аленою, которых вітав Іван Сапіега, Іван Сегеневіч, Солтан Александровіч і Міхель Эзофовіч. Руок пузнэй на ярмарок прыбыла кнегіня Васса.

На дудах і скрыпках

Дуды, скрыпкі і бубон – з того складалісе колісні капэлі, таксамо на Пудыяшу. Пэршы раз о дудах на нашых зэмлях успомінаецьце в докуменці з 1610 р. з Міельніка. Штырыста ліет пузнэй дуды знов загалі на Міельніцкуй Зэмліе – в Вілінові і Павловічах.

Але всё пачалосе од лотышскіх дудув. Вэсною 2008 р., на конфэрэнцыі в Універсытэці Культуры в Мінскові, познакомілісе мы з групою «Сауцеяс» з Акадэміі Культуры Лотвы. За два місэці група прыехала на маёву росу до Студзівуд. Схудны Пляц нашой

містнасьці б'ыв тогды шчэ ідэальным, коб водіті обрадовы корогоды і гуляті танці, бо нэ заліты асфальтом. Нэ забыті тэі атмасфэры, як в промнях заходзячога сонца выглядалі корогоды, забавы і танці.

Сэрэд лотышскіх дударуов б'ыв тогды Эдуардс Клінтс. Пасля вэльмі мы падружылі з ім і ёго роднёю. Эдуардс нэ тоулькі майстэр гры на дудах, але таксамо сам робіт іх і іншы інструменты. Жуонка Дайна занімаецьце рукодіелём, а діеті Агутэ, Аударс і Віестардс грают разам з батьком. Едуардс зробів для нас дуду, котору в 2009 рокові вручыв Ані на фестывалю. То была пэрша, можэ пасля 200-летней пэрэрвы, дуда на Біельшчыні.

Другую дуду Біельскові, а докладніей Томкові Сулімі, зробів майстэр з Мінска Деніс Сухі. Пару разуов, разам з дударом Евгіеном Барышніковым, брав удіел в фестывалёві. В 2009 р. былі таксамо у нас іншы дудары – мінска група «Рада» з Александром Лосем (ёго продкі походят з пуодбіельскіх Кленік), мастаком, іконопісцом і майстром гры на народных скрыпках. Так музыканты з «Рады» оживілі в Студзіводах спуольне гране скрыпкі і дуды. До скрыпкув Алеся Лося долучыв тугды скрыпач Васіль Булыга з колегамі со славнуй капэлі «Веренька» со Стахова, которэ належыт до вёсок пінскай шляхты.

Однак тоулькі скрыпкув нараз, што в 2011 р., Студзіводы нэ бачылі за пув віеку. Бо ж, в добрых часах, грало тут што найменш пятёх скрыпачуов, сэрэд іх найбуольш знаны Юхім Кірылюк. Пару дён пэрэд Оленём 2011 р., покліканы Мацьком Філіпчуком, з ціелуй Пуольшчы прыехало до нас на варштаты шэсцёх скрыпачуов. До іх долучылісе з дудамі Дэніс Сухі з Евгіеном Барышніковым. Публічна прэміера тэі капелі одбыласе на мосткові в Кушках, де пув віеку раніей спотыкаласе на танцах тутэйша молодёж. Чыкало нас тут парох люді, сэрэд іх Сергіей Лукашук, дырэктор Біельскаго Дому Культуры і кіровнік «Маланкі». Пасля підісяті ліет, колі грав тут з колегамі (а в Грэдэлях было можэ з 20 гармоністув), Сергіей заграв на мосткові пуольку «Свіні в рыепі». Як Хмелево тугды танцёвало!

Фестываль з молітвою

Кажды прыезд Полешукуов на фестываль б'ыв для іх свого роду полоніцтвам. Одвіедувалі воны міесяца, куды іх продкі шлі з молітвамі. Бо ж сотні, тысячы полонікув спуд Каменца, Кобрына чы Бэрэстя шло колісе до Старого Корніна, Токаруов, Св. Гору Грабарку чы на Крыночку.

В програмі каждого фестывалю былі выезды до святых міесяць, удіел в цэрковных богослужбах. Але фестываль в 2012 р. б'ыв тут выключным. Почавсе од св. Літургіі в дэнь св. Юрыя в біельскай Пречесціенскай цэркві. Службу правів о. Сергіей Гардун. Пасля

пошов з намі на обходы жыта. Ціела прырода тогды з намі святковала. Пятімінутны дождж поросів зэмлю, а сонце хутко ёго высушыло. Колі хмары почалі розходзіце, два разы загрыміело, а над намі почалі кружыгі тры буслы. Дзесь в жытові показавсе зайчык, слухаючы піесню до св. Юрыя, котору співалі жаншчыны з Дывіна. Алік Мороз напісав потуом в «Ніві» – *фэстываль суправаджалі знакі з неба...*

Фэстываль 2012 р. мівєв пять выходуов і став пуод знаком культурных сувязі Біельшчыны і Кобрыншчыны. Другі выход фэстывалю почалі од благодарствіеннаго молебну в Преображенскай цэркві в Плесках. Два дня пузнєй, на свято св. Іоанна Богослова, ціела 40-особова група Кобрынчукуов моліласє в цэркві в Вуорлі, пуся чого подаласє в спієваны походу по пушчанскіх вёсках дубіцкай гміны. Наступна група Кобрынчукуов, на сєты раз з Дывіна, Онісковіч і Лєлікова, в дзнь Св. Тройцы моліласє в цэркві в Старуом Лєвкові, а дзнь пузнєй в Рыболах. Тут, в Музєєві «Батькувшчына» госці показалі традыцыйну культуру свіох сторуон. На трэті дєнь Св. Тройцы всєє поєхалі в пілігрымку до Крыночкі.

Мнуго раз фэстывалєвы госці молілісє в цэркві в Відові. В 2010 рокові госці з Бэрозавшчыны былі на одпусці на Ліяша в Пудбієлю, а руок пузнєй група з Янувшчыны моліласє в цэркві в Старуом Корніні. Буольшость наших гості одвієдала Св. Гору Грабарку. Прыбылі тут таксамо колєктывы з Кобрыншчыны і Дзятловіч к. Лунінца в час дожынок на Олєня 2012 р. Сорокособова група прывэзла з собою два жэртвієнны крыжы. Со спієвом тропара Преображєнію крыж внэслі на Св. Гору і поставілі по правуй стороніє цэрквы. Стоят тут і тэпэр, прыбраны ручнікамі. Одін з крыжуов быв фундованы прыхожанамі цэрквы в Каменю Шляхецкім, дэ в мєждувоенны час настоятєлєм быв о. Фэдор Огієвіч, добрэ знакомы у Вуорлі.

З Каменя Шляхецкаго прыбылі на Пудляшє таксамо два, нэзвыклы короваі, спэчоны чэрэз Марыю Кірылюк. Одін з іх, з цэрковаю на вэрхові, вручылі Мітрополітові Саві в час урочыстосці 100-лєтія цэрквы в Токарах, 29 ліпца 2012 р. Госці спуд Кобрына, Дзятловіч і Мінска, всєє в традыцыйных строях молілісє на Літургіі. А пуся співалі свієє пієсні двієсці метрув од граніці, котора в 1948 р. перепіліла Токары на двіє часці. Сэло сталосє сымволєм подієлу одного тієла. Однак граніця нэ знішчыла бієлорускуй, пудляшско-полєскуй душы. А тая хочэ быті разом, руינוваті подієлы і лучытісє в молітві, слові, пієсні...

Поворуот до крыніц

Кажды фэстываль быв іншы, нэподобны до другога. Цієлы час шукалі мы новых способув дотэргті до глєдача. Алє одного разу запытавсє сам сєбє – чы пэрэказ традыцыйнаго фольклєру потрэбує

гледача, то ж усё ё ёго творацамі. Чы мусімо старатісе о грамаду гледачуов, колі усё могуць быць выканавацамі. Поняв тое добра в Олекшах к. Вуорлі, дэ трафілі мы з корогодом на Оленя 2011 р. Вёсочка з 8 домуов і 10 жытэлюв. Усё гледачы помістілісе на лавочці. Ціела наша сорокособова група почала співаці, граті і танцёваці. Колі мы пэрэсталі, жэншчыны на лавочці самі почалі співаці. Таксамо вэліке вражэне оставіла візыта у Віеры Ковалевскай у Гурыновшчыні, де туолькі пару домуов. В 2006 р. награлі мы тут рогульку «Там над нашым сэлom», котора посла помістіласе на плыці «Огулькі для Ганулькі». Шыесть ліет пуніеј прыхав тут ціелы автобус спіевакуов з Кобрыншчыны і Пудляша. Тэпэр мы хотіелі заспіваці тут тую саму рогульку. Старушка нэ сподіваласе того, але відно, што была шчасліва.

Фестываль, которы в пэвны момэнт вышов на сцэну (навэрт самоходовой прычэпі), з часом сходів назад на вёскову гуліцю, лавочку, пляц коло старога мліна, на траву і стэрню. Вэрнулісе мы до місць, дэ піесня і расказ найлепі одбіраеце. Тому буольш нэ трэба вжэ шукаті. Такіх місць в нашуй краіні е мноого.

Можна сказаці, што фестываль сповнісе і буольш фестывалём нэ повинён называтісе. Хватают сустрэчы – на Юрыя, на Міколу, на Тройцу. Сустрэчы на зажынках, дожынках і сівбіе. Сустрэчы на Прэчысту, Покрову і на Водохрышча...

Тэкст напісаны на падляскарускай мове, на якой гаворыць каля 50 тысяч Беларусаў з Бельшчыны, Гайнаўшчыны і Надбужаншчыны (падляшскае ваяводства Рэспублікі Польшча). На такой мове, якая сугучная старабеларускай мове XVI ст., гавораць і жыхары некаторых ваколіц Берасцейшчыны – частка Камянеччыны, Пружаншчыны, Бярозаўшчыны, Пінішчыны, Лунінецшчыны і Століншчыны. На гэтай мове пісаў свае творы пачынальнік беларускай этнамузыкалогіі Мікола Янчук. Цяпер у падляскім ваяводстве на падляскарускай мове творыцца літаратура (Зося Сачко, Ірына Баравік, Віктар Стахвюк, Ольга Онацік, Ян Максіюк), а таксама пішуцца гістарычныя кніжкі (Дарафей Фіонік). Выдадзеныя два слоўнікі (Мікалая Врублеўскага – кніжны і Яна Петручука – электронны варыянт). Падляскай мове прысвечаны таксама сайт svoja.org, які вядзе Ян і Аляксандр Максіюкі.

Распрацаваны два правапісы – на аснове кірыліцы і лацінкі. У вышэй друкаваным тэксце, для выгады беларускамоўнага чытача, даецца нарматыўная, беларуская транслітэрацыя.

Ірына Мышкавец (Мінск)

БАТЛЕЙКА ЯК АРГАНІЧНАЯ ЧАСТКА МУЗЕЙНАЙ ДЗЕЙНАСЦІ

На прыкладзе мемарыяльнага музея Максіма Багдановіча «Беларуская хатка»

Максім Багдановіч (1891–1917) – знакаміты беларускі паэт, празаік, крытык, публіцыст, яго творчы ўнёсак у скарбонку беларускай культуры немагчыма пераацаніць. Памяць пра выдатнага пісьменніка захоўваецца не толькі ў Беларусі, але і далёка за яе межамі, музеі паэта створаны ў Мінску, Ракуцёўшчыне, Гродна, Яраслаўлі. Кожная з гэтых устаноў культуры займаецца зборам, захаваннем, вывучэннем музейных прадметаў, звязаных з жыццём і дзейнасцю М.Багдановіча, прэзентацыяй і папулярызацыяй творчай спадчыны пісьменніка.

Мемарыяльны музей Максіма Багдановіча «Беларуская хатка» быў створаны ў 1990-х гг. як філіял Літаратурнага музея Максіма Багдановіча, зараз з’яўляецца філіялам установы «Дзяржаўны музей гісторыі беларускай літаратуры». Займае сваё адметнае месца і працуе ў цесным звязку з усімі музеямі паэта, якія знаходзяцца ў Мінску, Гродна, Яраслаўлі. Найбольш шчыльныя стасункі падтрымліваюцца з Літаратурным музеем Максіма Багдановіча, на падставе фондавых калекцыяй якога і створана экспазіцыя філіяла.

Будынак музея мае вялікую каштоўнасць для гісторыі беларускай культуры. Дом стаяў па вул. Мала-Георгіеўскай (зараз – вуліца Талстога), у сувязі з правядзеннем будаўнічых работ у раёне чыгункі быў зрушаны са свайго гістарычнага месца, перавезены на вуліцу Рабкораўскую. У розныя часы жыхарамі ці гасцямі дома з’яўляліся Змітрок Бядуля, Зоська Верас, Уладзіслаў Чаржынскі, Язэп Лёсік і інш. У гэтым доме паэт М.Багдановіч жыў у 1916–1917-х гг.

У Мінску захавалася не так многа месцаў, звязаных з жыццём і творчасцю беларускага генія. Нарадзіўся будучы паэт у Мінску, у сям’і Марыі і Адама Багдановічаў. Бацька працаваў настаўнікам, загадчыкам Першага Мінскага прыходскага вучылішча. У сувязі з пераводам яго на працу ў Сялянскі папярельны банк, пачаліся вандроўкі сям’і па тэрыторыі Расійскай імперыі. У Мінск Максім Багдановіч вярнуўся толькі ў 1916 годзе. Менавіта тут паэт напісаў знакавыя творы, якія сталі шэдэўрамі беларускай патрыятычнай лірыкі, паэму «Страцім-

лебедзь», верш «Пагоня», працаваў над лемантаром і чытанкай для дзетак-беларусаў.

Вяртанне паэта на радзіму, апошняя сустрэча з Беларуссю, няздзейсненыя задумы і мары – асноўныя тэмы, якія павіны былі быць раскрыты пры пабудове экспазіцыі філіяла. Навуковая канцэпцыя распрацавана супрацоўнікамі Літаратурнага музея Максіма Багдановіча, аўтар мастацкай канцэпцыі – Эдуард Канстанцінавіч Агуновіч. Філіял «Беларуская хатка» гасцінна расчыніў свае дзверы для наведвальнікаў у чэрвені 1991 года. Мемарыяльны пакой Максіма Багдановіча быў адноўлены цалкам, пакой Змітрака Бядулі і яго сяцёр – часткова. Экспазіцыйная зала, аформленая ў стылі мадэрн, расказвала пра мінскі перыяд жыццядзейнасці М. Багдановіча, нацыянальны і літаратурна-грамадскі рух у пачатку XX стагоддзя ў Мінску. Экспанаты размяшчаліся на адмысловых вітрынах-складнях, дамінантай мастацкага рашэння залы з’яўляўся старажытны беларускі лялечны тэатр батлейка. У пэўны час вітрыны з экспанатамі закрываліся, зала на вачах трансфармавалася з традыцыйнай музейнай у тэатральную. Навуковым супрацоўнікам і мастацкай групе ўдалося сінтэзаваць музей і тэатр, дабіцца іх арганічнага спалучэння і ўзаемадзеяння.

З’яўленне беларускага лялечнага тэатра ў экспазіцыі філіяла невыпадкова. М.Багдановіч вызначаўся глыбокім веданнем гісторыі Беларусі, вывучаў этнаграфію і фальклор па кнігах, што былі ў бібліятэцы яго бацькі, і іншых крыніцах. Ён быў актыўным чытачом газеты «Наша Ніва», якая не раз успамінала батлейку. Так, у № 8 за 1909 год пісалася пра батлейку, якую наладзілі ў Навагрудку Мінскай губерні. У газеце «Наша Ніва», №№ 44–45 за 1910 год, апублікаваны зварот рэдакцыі да чытачоў «Збірайце матэрыялы аб батлейцы» і адмыслова распрацаваная анкета, мэты якой захаваць для нашчадкаў гісторыю «адзінага беларускага народнага тэатра», які «сыходзіць са сцэнь».

Па ўспамінах Аляксандра Уласава, выдаўца газеты «Наша Ніва», на каляды 1915 года ў Мінску сіламі мясцовай інтэлігенцыі быў наладжаны паказ батлейкі. Уласаў знайшоў двух старых батлейшчыкаў, праводзіліся прадстаўленні ў памяшканні «Беларускай кнігарні», якая размяшчалася па вул. Захар’еўскай, 24. Памяшканні былі аформлены адпаведным чынам, упрыгожаны традыцыйнымі беларускімі посцілкамі і абрусамі, вокны – выцінанкамі. Змітрок Бядуля так узгадваў гэты час: «Поспех беларускай батлейкі быў тады аграмадны. Пры адным і тым самым рэпертуары батлейка ставілася дзень у дзень па тры разы цэлы месяц – г. зн. 90 разоў безупынна. Ніводная класічная драма на ўсім свеце такога шчаслівага лёсу хіба не ведае».

Прыкладна праз год Змітрок Бядуля расказаў Максіму Багдановічу пра гэты шчаслівы час паказу батлейкі, як ішла падрыхтоўка, ствараліся лялькі, якія паказваліся інтэрмедый. Па ўспамінах З. Бядулі,

паэт адзначаўся глыбокім веданнем батлейкі, яе гісторыі і тэкстаў інтэрмедый («Зусім новыя тэксты песень і сцэнак. Ні ў адным з фальклорных зборнікаў не сустрэў такіх...»).

Батлейка ў філіяле «Беларуская хатка» – ёсць своеасаблівая творчая інтэрпрэтацыя («ажыўленне») мары Максіма Багдановіча, адлюстраванне інтарэсаў і памкненняў прадстаўнікоў тагачаснай беларускай інтэлігенцыі па захаванні народных традыцый. Музейныя супрацоўнікі імкнуліся аднавіць старажытны лялечны тэатр і арганічна ўвесці яго ў экспазіцыйную прастору. Калектывам мастакоў (Л. Асенні, В. Агас, Г. Жаровіна, Я. Ліс, А. Лось) створаны лялькі і батлейка, копія з арыгінальнай магілёўскай батлейкі XIX стагоддзя, што захоўваецца ў Расійскім этнаграфічным музеі. Батлеечныя лялькі «Чорт», «Пан», «Паненка», «Салоха», «Мацейка» зроблены паводле арыгіналаў, якія захоўваюцца ў Санкт-Пецярбургу, астатнія лялькі – паводле ўспамінаў, апісанняў, аналагаў.

Тэксты батлеечных інтэрмедый у свой час былі адабраныя і адаптаваныя старшым навуковым супрацоўнікам Сяргеем Вітушкам і загадчыкам філіяла «Беларуская хатка» Эдуардам Акуліным. Батлеечны спектаклі ў філіяле паказваюцца з лета 1991 года. На пачатак 1990-х гг. такія формы працы з музейнай аўдыторыяй лічыліся наватарскімі. Зараз убачыць батлейку, паглядзець батлеечныя прадстаўленні можна ў Дзяржаўным музеі гісторыі тэатральнай і музычнай культуры Беларусі, гісторыка-культурным музеі-запаведніку «Заслаўе». Але першынства ў справе адраджэння батлейкі і ўвядзення ў музейную дзейнасць застаецца за супрацоўнікамі «Беларускай хаткі». Прычым, сцэнікі «Нараджэнне Ісуса Хрыста» і «Цар Ірад» заўсёды завяршалі экскурсію па філіяле. Паказ батлейкі, куды ўваходзілі рэлігійныя і свецкія інтэрмедый на розныя тэмы, можна было заказаць асобна. Тэатралізаванае дзеянне суправаджалася гучаннем старажытных музычных інструментаў і спевамі (гуказапіс на дыску).

Больш за 20 гадоў працягваецца практыка паказу батлеечных прадстаўленняў. Лялечны тэатр працягвае сваё жыццё, застаецца своеасаблівым тэатрам аднаго актёра, які «стварае чуд» практычна на вачах глядачоў. Пры гэтым, такая форма працы з аўдыторыяй вызначаецца інфарматыўнасцю, таму што супрацоўнік музея знаёміць наведвальнікаў з гісторыяй батлейкі, з батлеечным рухам к. XIX – пач. XX стагоддзяў на Беларусі. Яшчэ адна характэрная рыса – інтэрактыўнасць, у гэтым тэатры праз эмоцыі, веды, рухі і гукі лёгка знайсці жывы водгук, выклікаць наведвальніка на дыялог, прымусіць плакаць і смяцца, суперажываць героям, якія трапілі ў недарэчную сітуацыю, ці кпіць з іх.

За гэты час змянілася некалькі пакаленняў музейных батлейшчыкаў. Навуковыя супрацоўнікі музея Максіма Багдановіча, якія сёння паказваюць батлейку, захоўваюць традыцыі папярэднікаў. Але, не-

сумненна, час уносіць свае карэктывы, музей развіваецца, удасканалваюцца формы працы з музейнай аўдыторыяй, з'яўляюцца новыя віды дзейнасці. У сувязі з развіццём турыстычнай інфраструктуры Мінска, павелічэннем колькасці замежных гасцей, узнікла неабходнасць у перакладзе батлеечных спектакляў на іншыя мовы і адаптацыі тэкстаў для такіх наведвальнікаў. Былі наладжаны прадстаўленні батлейкі на англійскай і нямецкай мовах, яны карысталіся попытам не толькі ў замежнікаў, але і ў студэнтаў Мінскага дзяржаўнага лінгвістычнага ўніверсітэта, вучняў мінскіх школ з паглыбленым вывучэннем моў.

Батлеечныя спектаклі даволі часта ўваходзілі ў праграму разнастайных культурна-адукацыйных мерапрыемстваў, якія наладжваліся на базе філіяла. Асобныя элементы батлеечных прадстаўленняў уключаліся ў музейна-педагагічныя заняткі «Калядкі ў «Беларускай хатцы», «Душа «Беларускай хаткі». Асноўныя мэты заняткаў – з дапамогай музейных прадметаў і экспанатаў пазнаёміць дзяцей з беларускім фальклорам і традыцыямі. Акрамя таго, батлеечныя прадстаўленні наладжваліся падчас правядзення культурна-адукацыйнай акцыі «Ноч музеяў», Свята горада. Батлейка бярэ ўдзел у свяце паэзіі і песні «Ракуцёўскае лета», якое традыцыйна штогод ладзіцца ў філіяле «Фальварак Ракуцёўшчына» (в. Ракуцёўшчына, Маладзечанскі раён). Батлейка – адзін з галоўных складнікаў дабрачыннай акцыі «Калядная зорка Максіма Багдановіча», якая праводзіцца супрацоўнікамі музея штогод у снежні-студзені.

З лістапада 2007 года ў сувязі з правядзеннем капітальнага рамонту будынка філіяла «Беларуская хатка» змяніліся асноўныя формы музейнай дзейнасці. Асноўнае месца ў працы адведзена аглядавым і тэматычным лекцыям, музейна-педагагічным заняткам, культурна-асветніцкім мерапрыемствам, якія праводзяцца на базе іншых устаноў адукацыі і культуры. Батлейка застаецца адной з самых запатрабаваных форм музейнай дзейнасці, але трэба адзначыць, што адбылася адваротная трансфармацыя. У батлеечнай скрыні ў экспазіцыі было сваё сталае, нерухомае месца, яна з'яўлялася часткаю экспазіцыйнай прасторы. Зараз батлейка, які і сто гадоў назад, падарожнічае па Мінску і Беларусі.

Батлейка паспрыяла нараджэнню яшчэ аднаго праекта – распрацаваны музейна-педагагічны занятак «Сам зраблю батлеечную ляльку». Гэты занятак разлічаны на вучняў малодшых і сярэдніх класаў. У апошнія гады ўзрасла колькасць вучняў малодшых класаў, якія з'яўляюцца актыўнымі наведвальнікамі экспазіцый і музейных мерапрыемстваў. Такая сітуацыя патрабавала ўвядзення ў практыку новых форм дзейнасці, якія ўлічвалі б асаблівасці дзіцячых псіхалогіі і фізіялогіі, былі пазнавальнымі, цікавымі, акрамя таго, грунтаваліся на спецыфіцы дзейнасці ўстановы і выкарыстоўвалі музейныя прадметы альбо экспанаты.

Так быў распрацаваны занятак «Сам зраблю батлеечную ляльку». Сярод асноўных мэт і задач занятку, знаёмства з культурнымі традыцыямі нашых продкаў, з народным ляльным тэатрам, абуджэнне цікавасці да музея, да музейнага прадмета, экспаната; перавод наведвальніка ад пасіўнага ўспрыняцця матэрыялу да актыўнага ўдзелу ў творчым працэсе, развіццё творчых здольнасцей і фантазіі дзяцей. На працягу занятку вучні знаёмяцца з гісторыяй народнага ляльнага тэатра, батлейкай, батлеечнай лялькай. На другім этапе маленькія ўдзельнікі з падручных матэрыялаў ствараюць ляльку сваімі рукамі («Анёл», «Беларус», «Беларусачка»). У канцы занятку спрабуюць вадзіць зробленыя сваімі рукамі лялькі ў батлейцы, прыдумляюць гісторыі і сюжэты для тэатра.

Увядзенне батлейкі ў экспазіцыйную прастору філіяла «Беларуская хатка» на пачатку 90-х гг. мінулага стагоддзя было нетрадыцыйным і наватарскім. Як паказала практыка дзейнасці, батлейка арганічна ўпісалася ў экспазіцыйную прастору, інтэрмедый сталі неад'емнай часткай экскурсіі. Сярод форм культурна-асветніцкай дзейнасці філіяла батлеечныя прадстаўленні займаюць важнае месца. Батлейка адыгрывае значную ролю ў шматлікіх музейных праектах, акцыях, культурных мерапрыемствах.

У музейнай батлейкі ёсць надзвычай добрыя перспектывы ў планах музея пашырэнне батлеечнага рэпертуару, увядзенне іншых традыцыйных інтэрмедый і новаствораных, адпаведных сённяшнім рэаліям. Патрабуе дэтальнага распрацоўвання і ажыццяўлення ідэя аб стварэнні школы юнага батлейшчыка.

Актыўнае супрацоўніцтва музея і пачатковай школы пацвярджае цікавасць і інтарэс вучняў да батлейкі, музейна-педагагічных заняткаў «Сам зраблю батлеечную ляльку». Пры пэўных умовах дадзены музейна-педагагічны занятак можа быць пакладзены ў аснову праекта «Школа юнага батлейшчыка». На занятках магчыма азнаямленне з рознымі відамі ляльных тэатраў, якія існавалі на беларускіх землях, стварэнне мадэляў гэтых тэатраў і лялек пад кіраўніцтвам музейнага супрацоўніка, ажыццяўленне пастановак спектакляў. У такім праекце захаваецца пераемнасць традыцый, тэорыя будзе арганічна спалучацца з практыкай, «глядач» пераўвасобіцца ў актыўнага ўдзельніка творчага працэсу.

Мастацтва батлейкі спрыяе развіццю розных здольнасцей: акцёрскіх, рэжысёрскіх, драматургічных, музычных, мастацкіх, літаратурных і г.д. Музейная батлейка застаецца ўніверсальным і эфектыўным сродкам пазнання, навучання і выхавання, разумення сусвету і свайго месца ў гэтым свеце.

**АНТОН КАЗІМІРАВІЧ СУПІНСКІ –
ФАЛЬКЛАРЫСТ, ЭТНОГРАФ, АРХЕОЛАГ**

Імя Антона Казіміравіча Супінскага (1896–1960), выдатнага фалькларыста, этнографа, археолага да нядаўняга часу было амаль невядома ў Беларусі. У сучасных беларускіх энцыклапедычных выданнях звесткі аб ім вельмі сціслыя і недакладныя: этнограф, археолог, рэпрэсаваны, памёр у зняволенні [15]. Але сёння навуковая спадчына Супінскага становіцца запатрабаванай у расійскіх і беларускіх даследчыкаў. Шырокія навуковыя інтарэсы А.К. Супінскага былі рэалізаваныя ў розных рэгіёнах былога СССР: Беларусь, Паўднёвая Сібір, Поўнач Расіі. Вывучаюцца і ўводзяцца ў навуковы зварот матэрыялы 1930–1950-х гг., што захоўваюцца ў некалькіх навуковых архівах. Так ці інакш, асоба і трагічны лёс А.К. Супінскага не пакідае аб'якавым нікога.

Нарадзіўся А.К. Супінскі 18 сакавіка 1896 г. у в. Дастоева Пінскага павета Мінскай губерні ў сям'і парабка. У 1909 (альбо 1910) – 1913 гг. дзякуючы падтрымцы братоў, якія працавалі на адным з Пінскіх заводаў, навучаўся ў Вітчэўскай двухкласнай настаўніцкай школе, атрымаў званне народнага настаўніка. Пасля заканчэння два гады працаваў у Семяховіцкай і Дзятлавіцкай школах Пінскага павета. У 1915 г. быў датэрмінова прызваны ў войска, знаходзіўся на Заходнім фронце, даслужыўся да звання падпаручніка. У 1917 г. Супінскага дэмабілізавалі як настаўніка. У снежні 1917 г. ён уступіў у Чырвоную гвардыю ў Віцебску і праслужыў у Чырвонай гвардыі, а потым у Чырвонай арміі да 1922 г. (узначальваў кулямётную каманду, у канцы службы камандаваў батальёнам, у 1918 г. паранены [11, с. 103], у 1918–1919 гг. быў камандантам 4-га раёна г. Віцебска) [3]. Пасля дэмабілізацыі А.К. Супінскі застаўся ў Віцебску.

Перыяд 1917–1927 гг., шчыльна насычаны падзеямі, можна лічыць вызначальным у лёсе Антона Казіміравіча. Калі аб жыцці і дзейнасці Супінскага пасля пераезду ў Ленінград у 1929 г., вядома дастаткова, то перыяд яго станаўлення як навукоўца не апісаны і не даследаваны.

Яшчэ падчас службы ў Чырвонай арміі Супінскі атрымаў выдатную адукацыю. Першай педагагічнай установай Беларусі пасля кастрычніцкага перыяду стаў Віцебскі педагагічны інстытут (Віцебскі

інстытут народнай адукацыі), у які Супінскі паступіў у 1918 г. У 1919 г. ён паступае таксама ў Маскоўскі Археалагічны інстытут (Віцебскае аддзяленне Маскоўскага археалагічнага інстытута). У 1922 г. – скончыў навучанне ў абодвух інстытутах, атрымаў спецыяльнасць выкладчыка гісторыі, працаваў настаўнікам у школах Віцебска.

Трэба адзначыць, што выпускнікамі розных аддзяленняў Маскоўскага Археалагічнага інстытута былі вядомыя дзеячы беларускай культуры і навукі: класік беларускай літаратуры Янка Купала; адзін з кіраўнікоў краязнаўчага руху на Віцебшчыне ў 1920-я гг. Д.М. Васілеўскі; намеснік дырэктара Віцебскага гістарычнага музея, члэн-карэспандэнт Інбелкульту А.Н. Багародскі, будучы выдатны беларускі археолаг, прафесар БДУ А.Н. Ляўданскі; намеснік кіраўніка Цэнтральнага архіва Беларусі М.В. Мялешка; будучы прафесар БДУ І.А. Сербай, этнограф, фалькларыст, бібліёграф, архівіст А.О. Шлюбскі [32].

Безумоўна, на станаўленне маладога навукоўца вялікі ўплыў зрабілі выкладчыкі абодвух інстытутаў. Трэба адзначыць, што Інстытут народнай адукацыі да 1921 г. ўзначальваў К.І. Ціхаміраў, выдатны педагог, гісторык і краязнаўца, былы дырэктар Віцебскага настаўніцкага інстытута. У абодвух інстытутах выкладаў прафесар А.П. Сапуноў, вядомы гісторык, архівіст, археолаг. Менавіта А.П. Сапуноў чытаў лекцыі па гісторыі Беларусі, ахове помнікаў, палеаграфіі, беларусазнаўству і інш.

Значна паўплывала на станаўленне А.К. Супінскага як этнографа і археолага тое, што ён браў удзел у беларускім краязнаўчым руху і супрацоўніцтва з Інбелкультам. Інстытут беларускай культуры (Інбелкульт) – цэнтральная навукова-даследчая ўстанова БССР, быў створаны ў 1922 г. для вядзення навуковай працы і аб'яднання дзеячаў навукі і культуры. У 1923 г. пры Інбелкультце было створана Цэнтральнае бюро Краязнаўства (ЦБК) і заснаваны часопіс «Наш край». Часопіс меў непасрэднае дачыненне да станаўлення і развіцця краязнаўчага руху ў БССР, які дасягнуў значнага ўздыму ў другой палове 1920-х гг.

У 1920-я гг. Віцебск быў самым буйным культурным цэнтрам Беларусі. Тут вельмі плённа працавала Віцебскае акруговага таварыства Краязнаўства. Краязнаўчы рух на Віцебшчыне ў 1920-я гг. быў цесна звязаны з дзейнасцю М.І. Каспяровіча, аднаго з заснавальнікаў краязнаўчага руху ў БССР. За кароткі тэрмін (1924–1926) Мікалай Іванавіч зрабіў мясцовую краязнаўчую арганізацыю сапраўды дзейснай, адпаведнай патрэбам часу. Таварыства ставіла сабе за мэту «ўсебаковае вывучэнне і даследаванне Віцебскай акругі ў эканамічным, культурна-гістарычным і іншых дачыненнях, навуковую распрацоўку належачых да гэтай галіны пытанняў, распаўсюджанне адпаведных звестак і абуджэнне зацікаўленасці да Таварыства ў грамадзянстве». Яно ўнесла вялікі ўклад у вывучэнне беларускай мовы, літаратуры,

фальклору, мастацкіх традыцый Віцебшчыны [9, с. 18]. Менавіта Віцебскае таварыства было сама цесна звязана з Цэнтральным бюро Краязнаўства пры Інбелкульце і праяўляла сябе найактыўней. Арганізацыя налічвала боль за 500 удзельнікаў, мела пяць секцый: культурна-гістарычную, прыродазнаўчую, мастацкую, асветніцкую і беларусазнаўчую. Таварыства выдавала свае працы, а таксама чынна друкавалася ў часопісе «Наш край» [1, с. 107].

А.К. Супінскі быў актыўным сябрам Віцебскага акруговага таварыства Краязнаўства. У красавіку 1925 г. адбылася Віцебская акруговая Краязнаўчая Канферэнцыя, на якой адзначылі тры асноўныя даклады: І.В. Багдановіча «Арганізацыя Краязнаўчага руху Віцебшчыны», М.І. Каспяровіча «Школы і Таварыства Краязнаўства з сваімі арганізацыямі» і А.К. Супінскага «Школьныя краязнаўчыя музеі». Усе даклады скіроўваліся на ўдасканаленне работы Віцебскага акруговага таварыства Краязнаўства і метадыку краязнаўчай работы. Так, Каспяровіч адзначаў неабходнасць удзелу школьных настаўнікаў у краязнаўчым руху, прыцягненні да яго дзяцей, прычым на вельмі высокім узроўні: калі разбураецца мяжа «паміж даследаваннем і навучаннем» [13, с. 212]. Доклад А.К. Супінскага ў пэўнай ступені дапаўняе выступ Каспяровіча. Ён даводзіць, што стварэнне школьных музеяў павінна стаць «месцам падліку працы педагога, адбіткам усяго школьнага жыцця». Па яго меркаванні, «пры належным кіраўніцтве з боку краязнаўчых арганізацый музеяў можа стаць сур'ёзным культурным асяродкам свайго раёну» [19, с. 213]. На той час Антон Казімавіч ужо меў дастатковы вопыт работы ў школах Віцебска. У 1923 г. ён разам з вучнямі 3-й школы 2-ой ступені даследаваў курганны могільнік VI–XIII стст. каля в. Лятохі Віцебскага раёна, выявіў 14 курганоў. Невялікі артыкул аб выніках экспедыцыі паказвае, што Супінскі прафесіянальна апісаў знаходку як археолаг, таксама вывучыў гісторыю і мясцовыя легенды, звязаныя з курганнай групай [18, с. 18–21]. У паведамленні аб правядзенні канферэнцыі адзначалася: даклады І.В. Багдановіча, М.І. Каспяровіча і А.К. Супінскага выклікалі жывыя спрэчкі пры абмеркаванні. Трэба сказаць, што з пяці пунктаў прынятай на канферэнцыі рэзалюцыі, два былі звязаныя з выступленнем А.К. Супінскага.

У далейшым Супінскі працягваў займацца краязнаўчымі і этнаграфічнымі даследаваннямі. 1928 г. ён падрыхтаваў грунтоўную работу «Прыгонная Віцебшчына» [20]. У той жа час сфарміраваліся яго навуковыя інтарэсы: жыллё і адзенне беларусаў. Над гэтымі тэмамі Супінскі працаваў да арышту 1937 г.

Як выпускнік Маскоўскага Археалагічнага інстытута значную частку навуковай дзейнасці А.К. Супінскі аддаваў археалагічнай

работе. У 1920-я гг. у Беларусі ішла арганізацыя даследчай работы археолагаў: у 1925 г. у Інбелкульце створаны тры ўстановы, якія займаліся археалогіяй: Гісторыка-археалагічная секцыя, Камісія аховы помнікаў і Гісторыка-археалагічная камісія (пад кіраўніцтвам М.В. Доўнар-Запольскага). Дзейнасць Камісіі, у якую ўваходзілі А.Л. Аніхоўскі, Д.І. Даўгяла, В.Д. Друшчыц, С.А. Дубінскі, А.М. Ляўданскі, К.М. Палікарповіч, І.А. Сербай, у значнай ступені паспрыяла развіццю археалагічнай навукі ў Савецкай Беларусі. У археалагічныя даследаванні 1920-х гг. былі ўключаныя некаторыя музеі рэспублікі, вышэйшыя і сярэднія навучальныя ўстановы, актывісты краязнаўчай работы, якія працавалі ў экспедыцыях пад кіраўніцтвам археолагаў-прафесіяналаў. Археалагічнай работай А.К. Супінскі пачаў займацца з пачатку 1920-х гг. Як было адзначана вышэй, у 1923 г. ён даследаваў курганны могільнік VI–XIII стст. каля в. Лятохі Віцебскага раёна [18], пазней – месца знаходкі касцей маманта ў Бешанковіцкім раёне, вывучаў скляпенні былога Фарнага касцёла ў Віцебску [16].

1925–1926 гг. былі паваротнымі ў беларускай археалогіі: распачалася чынная праца па ўсёй тэрыторыі краіны. У гэты перыяд археалагічная дзейнасць А.К. Супінскага звязана з імем буйнага беларускага археолага Алясандра Мікалаевіча Ляўданскага. У Інстытуце гісторыі АН БССР А.М. Ляўданскі стварыў моцны калектыў археолагаў: К.М. Палікарповіч, І.А. Сербай, С.А. Дубінскі, А.Д. Каваленя, С.С. Шутаў, В.Р. Тарасенка, А.К. Супінскі. Як адзначае Л.В. Аляксеў, «всеми ими было налажено систематическое археологическое изучение Беларуси (в границах до 1939 г.)» [1, с. 178].

У 1928 г. пачынаецца вельмі важны этап у жыцці Супінскага. У «1928 г. он был командирован в Государственную академию истории материальной культуры (ГАИМК) в качестве аспиранта» [2, с. 80]. У Ленінградзе з самага пачатку жыццё Антона Казіміравіча было напружаным, напоўненым новай работай, навуковай дзейнасцю, важнымі стасункамі ў навуковым свеце. На працягу ўсяго жыцця і дзейнасці ў Ленінградзе ён наладжваў і падтрымліваў сувязі з навуковымі і краязнаўчымі арганізацыямі Беларусі, у першую чаргу Інбелкультам і беларускімі музеямі. У 1932–1937 гг. Супінскі працаваў у рэдакцыі часопіса «Савецкая этнаграфія».

З 1928 г. Антон Казіміравіч стаў працаваць у Інстытуце па вывучэнні народаў Савецкага Саюза (ИПИИ), сумяшчаючы з навуковай дзейнасцю ў Дзяржаўнай акадэміі гісторыі матэрыяльнай культуры. У 1930 г. Супінскі стаў загадчыкам беларускага сектара Інстытута, а «в том же году он стал заведовать белорусским отделом Этнографического отдела Русского музея, в котором проработал до ареста в 1937 г.» [2, с. 80–81]. У беларускім адзеле пад кіраўніцтвам А.К. Супінскага ў той

час вялі работу навуковыя супрацоўнікі А.Я. Дуйсбург, І.Ф. Фрэйберг. Антон Казіміравіч актыўна займаўся арганізацыяй і каардынацыяй палявых даследаванняў у БССР, удзельнічаў у правядзенні фальклорна-этнаграфічных экспедыцый.

Самастойны аддзел Беларусі ў Дзяржаўным музеі этнаграфіі народаў СССР (зараз – Расійскі этнаграфічны музей, Санкт-Пецярбург) быў адкрыты ў 1923 г. Але ад экспазіцыйнай дзейнасці музея ў 1930-я гг. час патрабаваў новых формаў паказу не толькі дарэвалюцыйнага, але і сучаснага, савецкага жыцця. У 1930 г. Супінскі публікуе артыкул «За новы музей», у якім дае аналіз работы музеяў Беларусі і Ленінграда, фармулюе прынцыпы работы савецкага музея, наведвальнікі якога павінны разумець мастацтва як сродак барацьбы за ідэалогію пануючага класа [21]. Артыкул быў надрукаваны ў адным з апошніх нумароў часопіса «Наш край» у Мінску. У 1931 г. Супінскі друкуе невялікае паведамленне аб перспектывах змены экспазіцыі ўкраінскага аддзела Музея этнаграфіі народаў СССР [23].

Напрыканцы 1932 г. у Дзяржаўным гістарычным музеі была створана новая экспазіцыя «Белоруссия и БССР», даведнік да якой склаў А.К. Супінскі [28]. Экспазіцыя выклікала адмоўную рэакцыю, была ацэнена як прыклад «няправільнага» паказу сацыялістычнага будаўніцтва. Так, экспазіцыю рэзка крытыкавала Н.І. Гаген-Торн за «адсутнасць гістарычнасці» [6, с. 65–68].

Для стварэння новай экспазіцыі, безумоўна, былі выкарыстаныя матэрыялы, сабраныя супрацоўнікамі этнаграфічнага аддзела Дзяржаўнага Рускага музея ў 1932 г., у час прывядзення комплекснай экспедыцыі на беларускае Палессе, арганізаваных акадэміямі навук СССР, Украіны і Беларусі. Як пісаў Супінскі, «тематика намеченных исследований сводилась к изучению колхозного движения, трудовых ресурсов населения, организации и планирования местной промышленности, национально-культурного строительства, краеведческого движения, истории гражданской войны, истории Полесья, диалектологии и истории языка. В состав Белорусского отряда входило 9 специальных бригад (29 сотрудников со стороны АН СССР и этнограф. отд. ГРМ). В отряде были представлены специальности: 1) история материального производства, 2) антропология, 3) фольклор, в том числе и музыкальный, 4) язык. Белорусский отряд был разделен на две самостоятельные группы; выделенные из состава отряда бригады антропологов и археологов были отправлены по особым маршрутам вдоль р. Припяти. Северный отряд во главе с акад. В. К. Щербаковым отбыл из местечка Турова по маршруту: Житковичи – Рудня – Пуховичи. Южный отряд во главе с А. К. Супинским направился на юг от Турова к границам БССР, УССР и Польши по маршруту: Туров

– Тонеж – Бухча – Держинск – Глушковичи – Капище – Боровое – Лельчицы – Петриков». Дзя нас вельмі важная інфармацыя аб выніках фальклорных даследаванняў: «собраны до 300 записей музыкальных текстов и такое же количество словесных, 250 частушек и припевок, 40 сказок, некоторая часть которых записана посредством фонографа» [27, с. 92–98]. У гэтай жа экспедыцыі Супінскім былі зафіксаваны звесткі аб дзявочым галаўным уборы з вялікімі «туравымі» рагамі з саломы і тканіны [17, с. 537–538].

Падчас палявых даследаванняў Супінскі мэтанакіравана збіраў звесткі аб беларускім народным адзенні. У 1930 г. ён публікуе артыкул «Да пытання аб некаторых усходніх элементах у беларускім народным мастацтве фарбавання». Заяўляючы аб грунтоўнасці сваёй работы, аўтар робіць заўвагу, што «артыкул з’яўляецца выняткай з даследчай працы па гісторыі беларускай жаночай вопраткі» [22, с. 20]. У 1932 г. Супінскі падрыхтаваў артыкул «“Понева” и “вставка” в белорусской женской одежде (К вопросу об их культовом происхождении)» [24]. Разглядаючы ўстаўку іншай тканіны ў адзенні беларусаў і аналагічнае адзенне ўсходніх славян, ён прыходзіць да высновы аб тым, што гэта перажытак адзення «докласовага общества» – пояса-фартуха з кавалка тканіны і першапачаткова мела значэнне абярэга. Выступаючы ў якасці паслядоўнага прыхільніка М.Я. Мара, Супінскі зрабіў спробу выкарыстаць ідэю аб «касмічнай» стадыі першабытнага мыслення і семантычныя законы да сабраных ім матэрыялаў па жаночым паясным адзенні.

Аб заканчэнні А.К. Супінскім даследавання беларускага народнага адзення паведамляе С.С. Алымаў. Як адзначае даследчык, да 1934 г. Супінскі закончыў і перадаў у выдавецтва Рускага музея манаграфію «Нарыс гісторыі адзення ў беларусаў». Але гэтая работа так і не была надрукаваная, «возможно, из-за резко отрицательного отзыва Д.К. Зеленина. Работа, по мнению рецензента, сводилась к “выявлению магических элементов” в белорусской одежде. Автор придает “символике неба” гораздо большее значение, чем “утилитарным” моментам, а признание каких бы то ни было национальных особенностей считает “проповедью расовой теории”» [2, с. 82].

Яшчэ адна шырокая тэма, якая цікавіла даследчыка – гісторыя жылга. Гісторыяй беларускага жылга даследчык займаўся з пачатку 1930-х гг. і, каб атрымаць дадатковыя звесткі для заканчэння гэтай работы, у 1934 г. удзельнічаў у больш чым двухмесячнай экспедыцыі ў Паўночную Шорыю (Кемераўская вобласць). Культура гэтай невялікай этнічнай групы народаў Паўднёвай Сібіры ў фондах Расійскага этнаграфічнага музея прадстаўлена невялікай калекцыяй, часткова сабранай вядомымі даследчыкамі Л.П. Патапавым і А.К. Супінскім

[14]. Вынікам экспедыцыі быў падрыхтаваны А.К. Супінскім артыкул «История поселений и жилища Горной Шории» для юбілейнага зборніка, прысвечанага 10-годдзю Горна-Шорскага раёна (не выдадзеная) [7]. Пазней, у 1947 г., А.К. Супінскі абараніў кандыдацкую дысертацыю «Этнаграфічныя помнікі жылля лясной зоны СССР».

У пачатку 1930-х г. краязнаўства ў БССР фактычна было разгромлена і вынішчана, а многія вядомыя вучоныя і мясцовыя краязнаўцы – рэпрэсаваныя. Такі самы лёс чакаў і многіх беларускіх археолагаў, у тым ліку А.М. Ляўданскага (рэпрэсаваны ў 1937 г.). «Выкрыццё нацдэмаў» у беларускім краязнаўстве пачалося ў кастрычніку 1930 г. Быў зменены склад ЦБК і рэдакцыі «Нашага краю», а з лістапада 1930 г. часопіс быў рэарганізаваны ў новы орган пад назвай «Савецкая краіна» пад кіраўніцтвам новай рэдакцыйнай калегіі. Усе гэтыя працэсы істотна змянілі характар публікацый на старонках «Савецкай краіны» – цяпер ён быў перапоўнены «разоблачительными» артыкуламі. Вось пералік назваў некаторых з іх: «Узмацніць барацьбу з варожымі вылазкамі ў краязнаўстве», «За бальшавіцкую партыйнасць у краязнаўстве», «Апалітычнае вывучэнне роднага краю нам не патрэбна», «Па-баявому перабудаваць краязнаўчую працу» і г. д. У гэтых і падобных артыкулах сцвярджалася, што «краязнаўства знаходзіцца на службе контррэвалюцыйнага нацыянал-дэмакратызму»; пісалася аб неабходнасці «ўзмацнення класавай пільнасці на краязнаўчым фронце» і г. д. Замест праграм вывучэння мястэчак з’віліся праграмы вывучэння калгасаў і саўгасаў, фабрык і заводаў, сацспарбніцтва і ўдарніцтва. Выяўленню нацыянал-дэмакратызму і фашызму ў савецкай этнаграфіі былі прысвечаныя і некалькі артыкулаў А.К. Супінскага [25, 26].

У 1937 г. А.К. Супінскага арыштавалі ды адправілі ў канцэнтрацыйны лагер. Яго жонка Берта Міхайлаўна ў хуткім часе памерла, дачку Ірыну выхавалі сваякі¹ [10]. Выклікае здзіўленне і захапленне тое, што і ў зняволенні Супінскі здолеў займацца навукова-даследчай работай. Як пісаў І.Л. Жарабцоў, «особое совещание НКВД СССР решило отправить его в ссылку (вероятно, в восточный Казахстан). ... находясь там, А.К. Супинский собрал этнографические материалы, на основе которых была позднее написана его статья «Культура жилища Кузнецкого Алатау» [12, с. 177–178].

У 1939 г. Антон Казіміравіч знаходзіўся ўжо ў Архангельскай вобласці, у сумна вядомым Каргапольлагу. І тут, як ні дзіўна, даследчык супрацоўнічаў з Каргапольскім краязнаўчым музеем, праводзіў археалагічныя даследаванні, у прыватнасці, у 1939 г. адкрыў неалітычную стаянку каля в. Афоніна Каргапольскага раёна. У навуко-

¹ Ірына Антонаўна Супінская у 1962 г. выйшла замуж за сусветна вядомага кампазітара Дзмітрыя Шастаковіча [10].

вым архіве АОКМ захоўваюцца дакладная запіска і канспект манаграфіі «Название «Каргополь» и его историко-лингвистическое происхождение», напісаныя ім у зняволенні ў 1941 г. Як вынікае з публікацыі Л.І. Цвятковай, «А. К. Супинский предложил свои услуги по организации музея в Каргопольлаге и написанию научного труда по истории города Каргополя. В просьбе А. К. Супинскому было отказано с мотивировкой несвоевременности разработки данного вопроса. Что же касается организации музея, было заявлено, что тематика не вполне соответствует времени. На всякий случай ему было предложено обратиться в музейную комиссию Наркомпроса» [30].

Пасля вызвалення з лагера Антон Казіміравіч пасяліўся ў г. Чарапаўцы Валгодскай вобласці. Працаваў у Чарапавецкім настаўніцкім інстытуце на кафедры гісторыі, «читал там курс истории СССР и краеведение, в том же году опубликовал свои “Программы по учету и описанию этнографических памятников у населения Вологодской области”» [12, с. 177–180]. У 1947–1949 гг. працаваў таксама ў Чарапавецкім краязнаўчы музеі, вёў актыўныя палявыя даследаванні. Фальклорныя матэрыялы, сабраныя А. К. Супінскім падчас экспедыцый па вёсках Чарапавецкага раёна, дэманструюць асноўныя кірункі навуковых інтарэсаў збіральніка – абрады, звязаныя з земляробствам, жывёлагадоўляй, народныя павер’і, вяселле, маладзёвыя «бяседы», каляндарны цыкл, – і, безумоўна, бяспечныя для даследчыкаў валагодскага фальклору. Захоўваюцца яны ў архіўных фондах Чарапавецкага музейнага аб’яднання (апублікаваныя часткова), а таксама ў архіве аддзела славянскай этнаграфіі Інстытута этнаграфіі РАН (не апублікаваныя) [5, с. 178–201].

Успаміны А.Т. Суходолавай-Асмінскай, прыведзеныя В.А. Уладзіміравай, характарызуюць Антона Казіміравіча як таленавітага навукоўца, шчырага і прыгожага чалавека: «До войны Антон Казимирович работал в этнографическом институте в Ленинграде. ...Надо сказать, что он был очень хорош собой, даже после лагеря, когда я его увидела в Череповце, – высокий, статный, с пышной шевелюрой вьющихся волос, с прекрасными выразительными живыми глазами, очень общительный, веселый. ...Когда подошел срок освобождения, они приехали вместе в Череповец, так как его новая жена была родом из Череповецкого района. Супинского приняли на работу в Череповецкий учительский институт на кафедру истории... Будучи ученым-этнографом, он устроился на работу еще и в Череповецкий краеведческий музей.... Но в Череповце на кафедре истории над Супинским стали сгущаться тучи. ...Личность Супинского уж слишком не вписывалась в предназначенные ей рамки. Видимо, лагеря его ничему не научили: ни почтению к начальству, ни осторожности. Он, как и прежде, был остер на язык, говорил все, что

8. Грыневіч, Яніна. Фальклорная спадчына А.Супінскага ў архіве ІМЭФ / Яніна Грыневіч, Ірына Смірнова // Беларускі фальклор: Матэрыялы і даследаванні: зб. навук. прац / ЦДБКМіЛ; рэдкал.: Т.В. Валодзіна (гал. рэд.) [і інш.]. – Мн., 2014. – Вып. 1. – С. 276–328.

9. Дзянісаў, А.У. Краязнаўчы рух у БССР у 20-30-я гг. XX ст.: аўтарэф. дыс. ... канд. гіст. навук : 07.00.02 / А.У. Дзянісаў; Беларус. дзярж. пед. у-т імя М. Танка. – Мінск, 2008. – 23 с.

10. Документальная хроника / Жизнь и творчество Дмитрия Шостаковича. [Электронный ресурс]. – Режим дотупа: <http://live.shostakovich.or.multimedia.ru/chronicle/year-1962>. – Дата дотупа: 16.07.2013.

11. Жеребцов, И.Л. Антон Казимирович Супинский / И.Л. Жеребцов // Очерки по истории изучения этнографии коми. – Сыктывкар, 2007. – С. 103–107.

12. Жеребцов, И.Л. Этнограф А.К. Супинский / И.Л. Жеребцов // Политические репрессии в России. XX век: материалы регион. науч. конф., 7–8 декабря 2000 г. / Коми респ. благотвор. обществ. фонд жертв полит. репрессий «Покаяние», Ин-т яз., лит. и истории Коми науч. центра УрО РАН, Сыктывкар. о-во «Мемориал»; редкол.: И.Е. Кулаков [и др.]. – Сыктывкар, 2001. – С. 177–180.

13. Каспяровіч, М.І. Школы і Таварыства Краязнаўства з сваімі арганізацыямі // М. І. Каспяровіч // Віцебшчына: зб. / Неперыядычны орган Віцебскага акруговага таварыства краязнаўства: пад рэд. М.І. Каспяровіча. – Віцебск, 1925. – Т. 1. – С. 212.

14. Коллекции по культуре народов Сибири и Дальнего Востока / Российский этнографический музей. [Электронный ресурс]. – Режим дотупа: <http://www.ethnomuseum.ru/kollekcii-po-kulture-narodov-sibirivostoka>. – Дата дотупа: 07.09.2013.

15. Маракоў, Л. У. Рэпрэсаваныя літаратары, навукоўцы, работнікі асветы, грамадскія і культурныя дзеячы Беларусі / Л. У. Маракоў // Даведнікі пісьменніка, гісторыка, энцыклапедыста Леаніда Маракова [Электронный ресурс]. – Режим дотупа: <http://www.marakou.by/by/davedniki/represavanuyu-litaratary/tom-ii?id=19813>). – Дата дотупа: 05.01.2015.

16. Півавар, М.В. Даследчыкі Полацка-Віцебскай даўніны, XVI ст. – 1944 г.: даведнік / М.В. Півавар. – Віцебск: Віцебская абласная друкарня, 2006. – 176 с.

17. Рыбаков, Б.А. Язычество Древней Руси / Б.А. Рыбаков. – М.: Наука, 1988. – 784 с.

18. Супінскі, А. К. Магільнік каля вёскі Лятох Віцебскага раёну й акругі (даклад на сходзе культурна-гістарычнай секцыі Таварыства 10 мая 1925 года) / А.К. Супінскі // Віцебшчына: зб. / Неперыядычны

орган Віцебскага акруговага таварыства краязнаўства: пад рэд. М.І. Каспяровіча. – Віцебск, 1925. – Т. 1. – С. 18–21.

19. Супінскі, А. К. Школьныя краязнаўчыя музеі / А.К. Супінскі // Віцебшчына: зб. / Неперыядычны орган Віцебскага акруговага таварыства краязнаўства: пад рэд. М.І. Каспяровіча. – Віцебск, 1925. – Т. 1. – С. 213.

20. Супінскі, А. К. Прыгонная Віцебшчына / А.К. Супінскі // Віцебшчына: зб. / Неперыядычны орган Віцебскага акруговага таварыства краязнаўства: пад рэд. М.І. Каспяровіча. – Віцебск, 1928. – Т. 2. – С. 117–146.

21. Супінскі, А.К. За новы музей / А.К. Супінскі // Наш край. Штомесячнік Цэнтр. Бюро краязнаўства пры Беларускай Акадэміі Навук. – 1930. – № 7–8. – С. 7–11.

22. Супінскі, А.К. Да пытання аб некаторых усходніх элементах у беларускім народным мастацтве фарбавання / А.К. Супінскі // Наш край. Штомесячнік Цэнтр. Бюро краязнаўства пры Беларускай Акадэміі Навук. – 1930. – № 4. – С. 20–25.

23. Супінскі, А.К. По поводу реэкспозиции украинского отдела Русского музея / А.К. Супінскі // Сообщения ГАИМК. – 1931. – № 9–10. – С. 60–67.

24. Супінскі, А.К. «Понева» и «вставка» в белорусской женской одежде (К вопросу об их культовом происхождении) / А.К. Супінскі // Советская этнография. – 1932. – № 2. – С. 102–136.

25. Супінскі, А.К. Націонал-демакратызм в современной белорусской этнографии / А.К. Супінскі // Этнография на службе классового врага. – Л., 1932. – С. 101–128.

26. Супінскі, А.К. Проповедники фашизма в советской этнографии / А.К. Супінскі // Исторический журнал. – 1937. – № 5.

27. Супінскі, А.К. Комплексная экспедиция в белорусское Полесье (1932 г.) / А.К. Супінскі // Вестник академии наук СССР. – 1933. – № 8–9. – С. 92–98.

28. Супінскі, А. К. Белоруссия и БССР [Текст]: путеводитель во выст. гос. этнограф. музея / А. К. Супінскі. – Л.: Гос. этнограф. музей, 1934. – 57 с.

29. Супінскі, А.К. Уход за могилами на еврейском кладбище Санкт-Петербурга [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://jekl.ru/component/page,shop.product_details/flypage,shop.flypage/product_id,47477/category_id,41970/manufacture_id,0/option,com_virtuemart/Itemid,1. – Дата доступа : 21.01.2015.

30. Цветкова, Л.И. Историко-этнографические записки заключенного Каргопольлага А. К. Супінскаго. 1941 г. / Л.И. Цветкова // Святыне и святыни северорусских земель: материалы VII науч. региональной

думал о политике, не соглашался с линией партии...» [5, с. 178–201]. Трэба адзначыць, што сёння ніводнага фотаздымка А.К. Супінскага не захавалася, і гэты моўны партрэт – адзінае, што дазваляе ўявіць гэтага незвычайнага чалавека і навукоўца.

У Чарапаўцы Супінскі пражыў два гады, шмат працаваў, падрыхтаваў і абараніў дысертацыю «Этнографические памятники жилища лесной зоны СССР».

У фальклорнай калекцыі ІМЭФ Цэнтра даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі захоўваюцца матэрыялы, сабраныя А.К. Супінскім у 1929–1936 г. Згодна дасланым запісам, можна вызначыць шляхі экспедыцыйных даследаванняў Супінскага ў Беларусі: 1929 г. – Бягомльскі р-н Мінскай акругі, Лепельскі р-н Полацкай акругі; 1932 г. – Лельчыцкі р-н Мазырскай акругі; 1932 г. – Віцебскі р-н Віцебскай акругі; 1936 г. – Суражская акруга, Петрыкаўскі р-н Мазырскай акругі. У архіўнай справе захоўваецца ліст Супінскага, датаваны 24 лютым 1949 і адпраўлены з г. Чарапаўца: «Глубокоуважаемый Михаил Яковлевич! Не считая возможным держать под спудом материалы, над которыми я лично не собираюсь работать, по крайней мере, в ближайшем будущем, посылаю их в Ваше распоряжение. ... При Вашем согласии, я мог бы подготовить еще 1500 аналогичных карточек по истории материальной культуры, именно по темам: 1. «Три типа культуры жилища верхнеднепровской Руси», 2. «История одежды белорусов». Одновременно я мог взять на себя подготовку чертежей и карт распространения указанных памятников материальной культуры. ... Искренне уважающий Вас А.К. Супинский». Улічваючы адсутнасць у архіве ІМЭФ прапанаваных Супінскім матэрыялаў, можна меркаваць, што перапіска паміж навукоўцамі не была ўстаноўлена. У справе тры невялікія сшыткі памерам ½ ліста, запісы надрукаваныя на машынце. Сярод запісаў (232 фальклорныя адзінкі) – казкі, прыпеўкі, шмат прыказак і прымавак, апісанні вясельных абрадаў і вясельных песні, апісанні абрадаў «дзяды», Купалле, шмат купальскіх песень. [8, с. 277].

У 1949 г. А.К. Супінскі пераехаў у г. Сыктыўкар, працаваў у Комі філіяле АН СССР у сектары мовы, пісьменнасці, літаратуры і гісторыі. У сектары А.К. Супінскі стаў працаваць над праблемай «Разложение первобытно-общинного строя и процесс установления ранне-классового общества в Коми крае» для «Очерков по истории Коми АССР», вывучаў этнічную гісторыю комі народа ў X–XV стст., а таксама стан земляробства, паляўніча-рыбалоўных промыслаў таго часу, поселішчы і жыллё [4, с. 66], пісаў доктарскую дысертацыю «Социально-экономическое и культурное развитие Коми края в первой половине II тысячелетия н. э.» [11, с. 103–107].

У 1951–1952 гг. А.К. Супінскі разам з сям’ёй вярнуўся ў Ленінград. Працаваў навуковым супрацоўнікам Дзяржаўнага музея этнаграфіі народаў СССР. Згодна з звесткамі А.А. Чаўюрава ў 1952–1956 гг. Супінскі займаўся актыўнай даследчай работай па вывучэнні культуры комі. «В конце 1950-х гг. ... в фототеку ГМЭ поступила... большая коллекция фотографий известного краеведа и этнографа А.К. Супинского (№ 9045, ф. 283). Коллекция А.К. Супинского насчитывает 396 фотографий. Территориально она охватывает 6 районов Коми АССР... Фотографии выполнены в период с 1952 г. по 1956». [31]. Апошнім выданнем А.К. Супінскага стала невялікая брашура «Растениеводы – участники сельскохозяйственных выставок Коми АССР», апублікаваная ў 1956 г.

Антон Казіміравіч Супінскі пайшоў з жыцця ў 1960 г., пахаваны ў Санкт-Пецярбурзе на Праэбражэнскіх могілках разам з першай жонкай Бертай Міхайлаўнай [29].

ЛІТАРАТУРА

1. Алексеев, Л.В. Археология и краеведение Беларуси XVI в. – 30-е годы XX в. / Л.В. Алексеев. – Минск: Беларус. навука, 1996. – 206 с.
2. Алымов, С. С. Три этюда о «марризме» в советской этнографии / С. С. Алымов // Этнографическое обозрение. – 2008. – № 6. – С. 179–193.
3. Архив РАН, г. Санкт-Пецярбург, д. 4, оп. 004, д. 2875. Личное дело А.К. Супинского / Архив Российской академии наук. Санкт-Петербургский филиал [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://db.ranar.spb.ru/ru/person/id/18075>. – Дата доступа: 16.07.2014.
4. Бойко, Ю.И. Традиционная культура прилузских коми (конец XIX – первая половина XX вв.): автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07 / Ю.И. Бойко; Ин-т языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения РАН. – Санкт-Петербург, 2011. – 26 с.
5. Владимирова, О. А. Забытое имя (памяти ученого-этнографа из Ленинграда А.К.Супинского) / О.А. Владимирова // Череповец-III: Вологда, 2002. – С. 178–201.
6. Гаген-Торн, Н.И. Белорусская выставка Этнографического отдела Русского музея в Ленинграде / Н.И. Гаген-Торн // Советский музей. – 1934. – № 1. – С. 65–68.
7. Галаганов З.П. Поиски и находки в архивах. Архивные материалы, посвящённые 10-летию Горно-Шорского района (1935–1936 гг.) / З.П. Галаганов // Информационно-методический и историко-краеведческий бюллетень «Архивы КУЗБАССА» Архивного управления кемеровской области. – [Электронный ресурс]. – 2008. – Режим доступа: <http://kuzbassarchives.ru/bulletin2008.html>. – Дата доступа : 26.04.2013.

конф. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.booksite.ru/localtxt/svi/aty/nor/thr/uss/kih/zem/yel/44.htm>. – Дата доступа: 06.10.2014.

31. Чувьюров, А.А. К истории формирования фотоколлекций по народам коми в собрании РЭМ / А.А. Чувьюров. [Электронный ресурс]. – Режим дотупа: <http://www.komi.com/pole/pube/museum/2.asp>. – Дата доступа: 16.10.2013.

32. Шумейко, М.Ф. Из истории Витебского отделения Московского Археологического института / М.Ф. Шумейко // Вестник архивиста. – 2011. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.vestarchive.ru/arhivovedenie/1480-iz-istorii-vitebskogo-otdeleniia-moskovskogo-arheologicheskogo-instituta.html>. – Дата доступа: 25.08.2014.

НАГОДА ПАВУЧЫЦЦА НА ЧУЖЫХ ПАМЫЛКАХ,

або Уяўленні І. Гутарава пра народны верш і яго развіццё

У 1930-я гг. у выніку фізічнага вынішчэння беларускіх фалькларыстаў, этнографіі і тэарэтыкаў літаратуры, а таксама працяглага і зацятага змагання з усякімі праявамі «фармалізму» вывучэнне народнага верша, дый верша наагул, прыпынілася. У Беларусі яно ўзнавілася толькі ў другой палове 1950-х гг. За гэты перыяд у СССР уяўленні пра верш сканвенцыялізаваліся, нават здагматызаваліся, таму навука ў гэтай галіне зьялася да рэтрансляцыі гатовых і вядомых палажэнняў, а таксама іх прыватнага ўжывання адносна той ці іншай з’явы.

Адным з першых айчынных фалькларыстаў паваяннага часу, які стала цікавіўся вершазнаўчай праблематыкай, быў І. В. Гутараў. Гэта супярэчлівая постаць у гісторыі беларускай навукі, якой ён, дарэчы, належаў не цалкам, перыядычна шчыруючы на рускай ніве, дзе яго сустракалі даволі варожа. І. Гутараў браўся за такія глабальныя тэмы, як «Эстэтычныя асновы савецкай літаратуры» (1950) – даследаванне пра «трох кітоў»: У. Леніна, М. Горкага і У. Маякоўскага, але ў адказ меў рэцэнзіі: «Псеўданавуковая кніга», «Супраць скажэнняў у асвятленні...» і г. д. Ён браўся за эстэтыку А. Пушкіна, а яму ўслед ляцелі рэцэнзіі: «Нават перапісаць немажліва, не тое, што засвоіць...», «Па вярхах», браўся за М. Някрасава, а яму – «Павярхоўны артыкул», за К. Маркса, а яму зноў – «У палоне начотніцтва», пісаў пра раздзел з «Яўгенія Анегіна», а ў адказ – «Пра казусы і ляпусы». Затое ніхто не пярэчыў супраць артыкула «І. В. Сталін – найвялікшы карыфей навукі» [1, с. 302–303]. Што І. Гутараў прыклаў руку да змагання з «касмапалітамі» (у прыватнасці, выжыў з Мінска Л. Барага) – таксама не сакрэт, за гэта ён меў абразлівыя мянушкі. Кажуць, быццам Ю. Лотман, падсумаваўшы дасягненні тагачаснай навукі ў розных рэгіёнах СССР, зазначыў: «А ў Беларусі – гутараўшчына».

Аднак І. Гутараў быў ці не адзіны, хто напісаў прыхільную рэцэнзію на «Слоўнік паэтычных тэрмінаў» (1940) А. Квяткоўскага [6], пра што апошні наўрад ці ведаў (як і Гутараў наўрад ці ведаў, што Квяткоўскі яго зямляк). На фоне здэклівых крытычных даваенных рэцэнзіяў і пазнейшай рэцэнзіі-даносу Б. Салаўёва [13], якая пагражала

Квяткоўскаму Гулагам, гэта быў шчыры, ідэалагічна і карпарацыйна незаангажаваны водгук на кнігу аўтара тактаметрычнай тэорыі. Апрача таго, І. Гутарава ягонья вучні ўспамінаюць як таленавітага і яркага лектара, баюць пра яго як пра вясёлага партызанскага завадатара-агітатара. Ён быў палкім энтузіястам сваёй справы, адным з першых складальнікаў апытанняў па зборы фальклору. Паверыўшы гіпотэзе С. Шамбінага пра мажлівасць існавання беларускага эпасу [18], І. Гутараў настойліва шукаў эпас і заклікаў іншых шукаць, хоць, як вядома, гэта не прывяло да поспеху.

Як вершазнаўца І. Гутараў быў вучнем рускага тэарэтыка верша Л. І. Цімафеева—скончэўпадзягокіраўніцтвамдактарантуру,падтрымваў з ім сталыя кантакты¹. Апошні, узросшы на хвалі вершазнаўчага буму 1920-х гг., схіляўся, аднак, да сацыялагічнага метаду і развіваў навуку пра верш у бок прыватных праблем, спрабуючы вывучэнне рытму замяніць вывучэннем інтанацыі [гл.: 4]. У Гутарава сацыялагічны ўхіл толькі ўзмацніўся, але цікавасць да прыватных праблем верша не выказвалася. Наадварот, засвоіўшы вершазнаўчы мейстрым у рамках школьнай метрыкі, ён спрабаваў узяць некаторыя агульныя пытанні, такія, як абнаўленне тэхнікі верша, яго генезісу, але рабіў гэта даволі навярхоўна, шаблонна, дапускаючы грубыя метадалагічныя, тэарэтычныя і фактычныя памылкі. Заслуга І. Гутарава – у папулярызачыі элементарных звестак пра верш, у абуджэнні цікавасці да вершазнаўства.

Некаторыя ўяўленні пра беларускі народны верш І. Гутараў выказаў у працы «Беларускае вершаскладанне ў параўнанні з вершаскладаннем іншых усходнеславянскіх літаратур» [5], дзе больш увагі аддаецца генезісу верша, чым кампаратывісцкім праблемам: разглядаецца працоўная тэорыя паходжання паэзіі, падаюцца некаторыя звесткі пра народныя гукаперайманні, якія аўтар запамніў з маленства, робіцца экскурс у гісторыю беларускага вершавання, раскрываецца «своеасаблівая» аўтарская тэорыя верша і закранаюцца ўплывы на беларускую паэзію фальклору, а таксама рускай і ўкраінскай паэзіі.

З першых слоў свайго артыкула І. Гутараў апелюе да працоўнай тэорыі: «Самай старажытнай формай верша быў... працоўны напеўны верш, заснаваны на адзінстве слова і працоўнага напеву» [5, с. 24].

¹ Вось каларытны запіс з гэтых наведванняў, які паказвае ўмовы, у якіх адбываўся абмен думкамі: «Раптам учора раніцай прыйшоў Гутараў. Ён вечарам вылецеў з Бранскага лесу і нананку апынуўся ў Маскве. Дзіўнае спалучэнне цывілізацыі XX стагоддзя – мараль дзікуноў і найноўшая тэхніка. У Бранскім лесе ён жыў, аточаны немцамі, якія называюць партызан «лясныя звяры», забіваў немцаў і паліў старастаў, а ўчора мірна піў у мяне гарбату. Ён вельмі надламаны перажытым – сваёй і нямецкай жорсткасцю. Кажы, што немцы забіваюць нават дзяцей. Схаваўшыся ў пуні, ён слухаў крыкі ахвяр, мучаных немцамі, і, відавочна, шчодрэ ім “плаціў”» [14].

Паслядоўнасць, у якой зараджаўся верш, раскрываецца так: «Спачатку ў выглядзе асобных выкрыкаў, потым у форме размерна паўтараемых заклікаў і ўскліканняў, абумоўленых характарам калектыўнай работы» [5, с. 24]. «Гэтыя напевы пазней ускладняліся, апрацоўваліся і афармляліся ў пэўныя матывы і пачалі суправаджацца адпаведнымі слоўнымі выразамі» [5, с. 24]. Далей сцвярджаецца: «Уласна моўны верш паявіўся значна пазней напеўнага, калі... адбылося вылучэнне з працоўнай песні яе славеснага тэксту» [5, с. 26]. На тое, як мог адбыцца пераход ад «выкрыкаў» да верша – адказу не даецца. Нічым не падмацоўваюцца і іншыя палажэнні, у прыватнасці, асабліва важныя для фалькларыстыкі: аб напевах, якія нібыта запабягаюць «слоўныя выразы», і аб «уласна моўным вершы».

Зразумела, І. Гутараў апелюе да працоўнай тэорыі ва ўгоду марксісцкім прыярытэтам, але яму не ўдаецца ўтрымацца на гэтай пазіцыі і, час ад часу ён зрываецца да гукапераймальнай тэорыі, далёкай ад класавасці. Зрэшты, ні тое ні другое не вызначае пазіцыі Гутарава, які, можна сказаць, стварыў уласную канцэпцыю – яе можна азначыць як імітацыйную тэорыю верша. На жаль, гэтая арыгінальная пабудова не вытрымае нават найменшай крытыкі і можа быць аднесеная да інсітных, ненавуковых канцэпцыяў, хоць і давалася ў акадэмічным кантэксце². Метадалагічнай базай для тэорыі Гутарава служыў марксісцкі, а лепш сказаць вульгарна-сацыялагічны, дэтэрмінізм і, у нейкай меры, эстэтыка М. Чарнышэўскага з яе прыярытэтам жыцця над мастацтвам, тэарэтычнай жа базай – дзве крыніцы: гіпотэза Л. Цімафеева, дзе за аснову верша браўся не рытм, а інтанацыя, і артыкул У. Маякоўскага «Як рабіць вершы», у прыватнасці, тая частка, у якой паэт пісаў пра «рытм-гул», што з'яўляецца задаўга да ўзнікнення тэксту. Ужо на этапе зараджэння тэорыі назіраецца супярэчнасць паміж рытмам і інтанацыяй, якую аўтар далей так і не ўзгадніў – проста праігнараваў.

І. Гутараў, пішучы пра народны верш, абсалютна слухна і дарэчы заўважае: «Ствараліся... фальклорныя размеры не на тэарэтычных пазнаннях сілаба-танічнай сістэмы вершаскладання» [5, с. 34]. Але называе больш чым дзіўную альтэрнатыву кніжнай араметрыі: «[Тэксты] ўзніклі ў выніку запаўнення адпаведнымі словамі гатовага, рэальнага, жыццёвага гука-рытму» [5, с. 34]. Каб больш-менш ясна зразумець апошняе палажэнне, варта прыгледзецца, як яно раскрываецца на канкрэтным матэрыяле. Паводле Гутарава салдацкая песня імітуе *«ваенныя трубы сігнал»* [5, с. 28], ваенныя вершы –

² Зрэшты, і тут Гутараў не вельмі арыгінальны, калі ўспомніць К. Бюхера, аўтара кнігі «Работа і рытм». Апошні, праўда, быў карэктнейшы, бо выводзіў з працоўных рытмаў вершавыя памеры (агульнае), а не рытміку канкрэтных твораў (прыватнае).

Супярэчнасці, завостраныя ў Гутарава, маюць месца ў шмат якіх інтэрпрэтацый верша, таму мы невыпадкова падрабязна спыніліся на кожнай. Скандальнае з гнасеалагічнага боку абгрунтаванне рытмаў верша прыроднымі рытмамі, падмена моўнага шэрагу жыццёвым, здаецца, ні ў кога не можа выклікаць спачування, але да гэтай пары гучаць сцверджанні – збольшага сярод тых, хто не ведае гісторыі вершазнаўчай фалькларыстыкі, – быццам народнапесенныя тэксты нельга інтэрпрэтаваць як асобны моўны шэраг, а толькі ў сімбіёзе з музычным шэрагам. Але ж жыццёвы, музычны і моўны шэрагі не зводзяцца адзін да аднаго, і якія б каўзальныя дачыненні мы ні выявілі паміж імі, якая б «арганічная сувязь» [5, с. 40], кажучы словамі Гутарава, тут ні пастулявалася, гэта не падстава, каб вывучэнне аднаго шэрагу проціпастаўляць іншаму або сістэмныя дачыненні падмяняць каўзальнымі.

Калі быць справядлівым, то ў спадчыне І. Гутарава можна ўбачыць не толькі павучальны негатыў, але і зародкі цікавых кірункаў даследавання. Сярод пазітыўных момантаў у першую чаргу трэба адзначыць сувязь паміж гукаперайманнямі і раннімі стадыямі народнай паэзіі, на якую звярнуў увагу аўтар імітацыйнай тэорыі [5, с. 26–28]. Ён не даў адказу, якая гэтая сувязь, чым гукаперайманні падобныя да вершаў, але гэта не значыць, што такога адказу няма.

Другі варты ўвагі пазітыў вынікае якраз з гутараўскай блытаніны: выводзячы слоўную рытміку з жыццёвага шэрагу, ён так захапіўся, што ў жыццёвы шэраг улучыў тэкставыя з’явы – і тут яго імітацыйная тэорыя дала плён. «Вывучаючы вуснапаэтычную народную творчасць у гады Вялікай Айчыннай вайны, – піша Гутараў, – я сабраў мноства вершаваных прыкладаў у аснову размернасці якіх быў узяты той або іншы канкрэтны песенны матыў («Лявоніхі», «Кацюшы», «Крутятся-вертятся шар голубой»)» [5, с. 28]. Я. Купала на думку даследчыка «выкарыстоўвае матывы і рытмы задорных маладзёжных песень» [5, с. 37]. І тут нават неістотна, мае аўтар рацыю ці не³. Тут важна іншае: І. Гутараў усутыць наблізіўся да такой з’явы як рытмавыя стэрэатыпы. Менавіта рытмавыя стэрэатыпы паводле нашых назіранняў кіруюць вершавальнай практыкай незалежна ад таго, валодае паэт начаткамі паэтычнай граматы, ці не валодае. Сляды засвоеных рытмавых стэрэатыпаў праяўляюцца ў выбары тых ці іншых памераў і тыповых анамаліяў, якія ўзнікаюць у тых памерах.

У больш стройным і менш спрэчным выглядзе вершазнаўчыя пагляды І. Гутарава падаюцца ў падручніку «Асновы савецкага літаратуразнаўства», напісанага на рускай мове [7]. Тут ужо аўтар

³ Што да народных песень часоў вайны на вядомыя матывы і памеры, то такіх сапраўды нямала ў архіве аддзела фалькларыстыкі і культуры славянскіх народаў НАН Беларусі.

абаніраецца пераважна на літаратуру, але з падручніка варта прывесці азначэнне сілабічнага верша, якога няма ў артыкуле: «Сілабічнае вершаванне засноўваецца на чаргаванні радкоў з аднолькавай колькасцю складоў... Націскі ў такіх вершах размяркоўваюцца свабодна» [7, с. 251]. Такое разуменне сілабікі відавочна адрозніваецца ад разумення М. Гарэцкага, паводле якога, нягледзячы ні на што, «націскі... створаць пэўны рытм» [3, с. 399]. Азначэнне М. Гарэцкага вынікае з жывой практыкі беларускай паэзіі XIX – пачатку XX стст.

У І. Гутарава ж разуменне сілабікі якраз такое, якое ўсталявалася ў рускай літаратуры ад часоў В. Трэдзякоўскага і паступлююцца дагэтуль [17]. Безумоўна, выказвалася нямала сумневаў і запырэнняў [гл.: 11, с. 106; 9; 2; 15], але часцей за ўсё яны датычылі асобных тэкстаў і не чапалі асноў тэорыі. Мы тут не будзем уступаць у палеміку па гэтым пытанні, толькі зазначым, што з І. Гутаравым у беларускім вершазнаўстве канчаткова ўсталявалася артаметрыя рускай версіі, ужо не толькі як практыка, але і як тэорыя. Пачынаючы з 1920-х гг. і да сённяшняга дня гэтую парадыгму істотна не зрушылі ні бунт А. Квяткоўскага, ні зацятыя спрэчкі, якія вяліся паміж носьбітамі парадыгмы. А супярэчліва тэорыя самога І. Гутарава нармальна ўпісалася ў канвенцыю, бо і не прэтэндавала на перагляд парадыгмы.

Сёння наўрад ці можна рэкамендаваць працы аўтара імітацыйнай тэорыі як узор для пераймання, але іх трэба ўспамінаць, каб зразумець ход гісторыі беларускага вершазнаўства і фалькларыстыкі, свае ўласныя хібы і хібы агульнапрынятых тэорыяў, бо, як той казаў, на памылках вучацца. Гутараўшчына – успомнім Лотманаву характарыстыку – квітнее тады, калі вынішчаюцца асновы нацыянальнай культуры. Гэта стадыя заняпаду і ў той жа час стадыя новага росту. І ставіцца да яе трэба з разуменнем.

ЛІТАРАТУРА

1. Беларускія пісьменнікі: біябібліяграфічны слоўнік: у 6 т. / рэдкал.: І. Э. Багдановіч [і інш.]. – Мінск: Беларус. Энцыкл., 1993. – Т. 2 : Верабей – Іваноў. – 541 с. : іл.

2. Берков, П. Н. К спорам о принципах чтения силлабических стихов XVII – начала XVIII в. / П. Н. Берков // Теория стиха: сборник / отв. ред. В. Е. Холшевников. – Л., 1968. – С. 294–316.

3. Гарэцкі, М. Гісторыя беларускае літаратуры / М. Гарэцкі. – Мінск: Маст. літ, 1992. – 479 с. [16] л. іл.

4. Гаспаров, М. Цель и путь советского стиховедения / М. Гаспаров // Вопросы литературы. – 1958. – № 8. – С. 208–213. – Рец. на кн.: Тимофеев, Л. И. Очерки теории и истории русского стиха / Л. И. Тимофеев. – М.: Гослитиздат, 1958. – 417 с.

«непасрэдняы рэальныя гулы вайны» [5, с. 28], народная гумарэска – «спяванне пеўня» [5, с. 34], верш М. Лермантава – «плаўнае калыханне вярблюджага каравана» [5, с. 35], Ф. Салагуба – «амплітуднае раскачванне качэляў» [5, с. 35], а ў Я. Купалы нават «гушканне русалак» [5, с. 36] стала асновай верша. Далей – у тым жа духу: А. Безыменскі вершам узнаўляе: «працоўныя рытмічныя гулы» [5, с. 37], І. В. Гётэ – «гул рытму конскага галопа» [5, с. 37], У. Маякоўскі – «рытм маршавага паходу» [5, с. 39] і г. д. Фактычна, гэтым І. Гутараў адмаўляе не толькі метрыку як такую, а нават усякі філалагічны падход да паэзіі, даючы ўзамен шэраг імпрэсіяністычных заўваг, якія не выводзяцца з матэрыі тэксту, а толькі падводзяцца пад тэму верша. Перафразуючы словы Я. Станкевіча, пушчаныя па іншым адрасе, можна сказаць: гэта не філалогія, а скандал.

Пры гэтым нельга сцвярджаць, што Гутараў не валодаў вершазнаўчымі паняццямі, часам у яго сустракаюцца і рэдка ўжываныя тэрміны. Але нават даўшы тэксту тую ці іншую метрычную характарыстыку, Гутараў адмаўляе яе: «было б пустым фармалізмам бачыць у размеры... балады... звычайны амфібрахій з леймай у трэцяй стапе» [5, с. 37]; «скандыруецца як амфібрахій і ямб, але гэта не ёсць старая сілаба-тоніка» [5, с. 41]; «тое, што [верш] супаў з харэем, сутнасці справы не мяняе» [5, с. 41]. Гэтая наўна-натуралістычная тэорыя заганная з боку гнасеалогіі і метадалогіі, бо не ўлічвае розныя ступені абстрактнасці з'яў і сінгularы прымяркоўвае да ўніверсальнага, а ўніфікацыйную інтэрпрэтацыю блытае з каўзальнай [гл. 10, с. 243–249], дакладней, псеўдакаўзальнай. Каб моўны рытм карэктна вывесці з «жыццёвага», трэба для кожнага віду «жыццёвага» рытму (скажам, таго ж тупату каня) стварыць вычарпальны шэраг фармалізацыяў і толькі пасля гэта прымяркоўваць універсальна да ўніверсальнага, але не факт, што пры гэтым мы зможам абгрунтаваць каўзальны шэраг. Больш таго, такі метада акажацца вельмі неканонным і грувацкім, практычна, неўжыццёвым.

Гэтаксама мала абгрунтаванай, а да таго ж супярэчлівай выйшла ў І. Гутарава і гісторыя беларускага верша. Для ранняга этапу яго станаўлення аўтар імітацыйнай тэорыі пастулюе міфічны «інтанацыйны верш»: «Узоры яго былі дзіка вытручаны са свядомасці нашых людзей не менш дзесяці пакаленняў» [5, с. 26]. Прычыну страты гэтага ўяўнага верша аўтар шукае ў панаванні мангола-татарскага іга, якога на тэрыторыі Беларусі, як вядома, не існавала. Пасля беглага агляду народных гукаперайманняў і кніжнай сілабікі даецца абгрунтаванне сілаба-танічных памераў, якія «былі і ёсць спрадвеку рускія і цалкам адпавядаюць нацыянальнаму духу» [5, с. 32]. Робіцца гэта простым прыёмам, да кожнага метра падбіраюцца адпаведныя будзённыя

выказванні – ямб: *Іван, падай вады*; харэй: *Манька, дай Антону бульбы*; дактыль: *Добрае ранне, таварышы!*; амфібрахій: *І што толькі ў свеце бывае...*; анапест: *Наш завод перавыканаў план* [5, с. 31].

Апошняя пісалася яўна не без уплыву пастулата Л. Цімафеева: «У вершы няма нічога, апроча таго, што ёсць у мове самога жыцця» [16, с. 19]. Як гэта стасуецца з татальным адмаўленнем памераў – незразумела. Аднак увесь рух гісторыі ў І. Гутарава абяртаецца бегам на месцы ці замкнёным у нейкім цыклічным часе, бо тое, што было напачатку апынаецца і ў канцы: «Вышэйшым дасягненнем усходнеславянскай паэзіі» сучаснага аўтару перыяду абвясчаецца «рытміка-інтанацыйны верш, г. зн. вершаскладанне, заснаванае на жыццёвых рытмах-гулах» [5, с. 42]. На падобную супярэчнасць у таго ж аўтара звяртаў увагу І. Ралько: калі танічны верш, як лічыў Гутараў, заснаваў Трэдзякоўскі, то «Маякоўскі ніякі не наватар, а толькі эпігон Трэдзякоўскага?» [12, с. 35]

Відаць, І. Гутараў усведамляў найбольш відавочныя супярэчнасці сваёй тэорыі, але гэта не складала для яго праблемы, бо ўсе пытанні «здымаюцца» тут вельмі папулярнай у дыяматаўскім дыскурсе формулай: «Новая сістэма вершаскладання ўключае ў сябе ўсе класічныя размеры як рад прыватных выпадкаў, але не зводзіцца да іх» [5, с. 41]. Формула не пакрывае ўсёй «падвонай бухгалтэрыі», якая на кожным кроку сустракаецца ў артыкуле. Прыкладам, аўтар імітацыйнай тэорыі ўлікае рускага паэта XVIII ст. М. Львова, імітатара народных памераў, за крытыку стоп, уведзеных М. Ламаносавым [гл.: 7, с. 254; 5, с. 31–32], а потым «адкрывае» пяцідольнік, адкрыты якраз Львовым [гл.: 8] у свайго знаёмага паэта Н. Снацкага [5, с. 33; 7, с. 267–268]. Пяцідольнік пры гэтым аказваецца не зусім пяцідольнікам, бо быў створаны паводле сведчання аўтара верша «на ўліку рытму-гулу марскіх хваль» [5, с. 33]. А каб давесці няздольнасць метрыкі раскрыць абвешчаны Гутаравым «рытміка-інтанацыйны» верш, падаецца страфа А. Куляшова і інтэрпрэтуецца як радковы лагаэд [5, с. 42–43], але не бярэцца пад увагу тое, што падобныя вершы даўно вядомыя як дольнікі, а пры метрычным падыходзе ўкладваюцца ў схему пентона. І, нарэшце, калі Гутараў кажа, што вершы сучасных паэтаў нельга інтэрпрэтаваць з дапамогай метрыкі (нават, калі яны ўкладваюцца ў памеры), то чаму ён дазваляе сабе вырываць з кантэксту сілабікі верш паэта XVII ст. Я. Пашкевіча і абвясчаць яго харэем? [5, с. 32]

Апошняя пытанне выходзіць па-за межы гутараўскага натуралізму, яно мае важнае метадалагічнае значэнне і можа быць пераадрасаванае іншым, больш сур’ёзным навукоўцам: калі карэктна адны вершы інтэрпрэтаваць з дапамогаю метрыкі, то чаму іншыя нельга; ці законна стасаваць яе да прозы; якія абсягі ўжывання метрыкі?

Апрацоўка палявых запісаў патрабуе часу ў шмат разоў больш, чым збор, таму назапашванне інфармацыі адбываецца порцыямі, на працягу многіх гадоў. Таксама трэба ўлічваць тое, што аб'ём палявых даных дастаткова вялікі і часам рассяроджаны па розных месцах, што абцяжарвае пошук неабходнай інфармацыі. Гэтыя асаблівасці, звязаныя з ручной апрацоўкай матэрыялу, запавольваюць працэс даследаванняў і вызначаюць неабходнасць выкарыстання інфармацыйных тэхналогій пры аналізе палявых запісаў, якія звычайна прадстаўлены ў выглядзе тэкстаў, гукавых і відэа запісаў, фотаматэрыялаў, графічных малюнкаў, даных абмераў аб'ектаў і інш.

Сучасныя інфармацыйныя тэхналогіі даюць этнолагу вялікі арсенал сродкаў аналітычнай апрацоўкі палявых запісаў. Сабраныя ў ходзе палявой экспедыцыі даныя зводзяцца ў табліцы і паддаюцца першаснаму матэматычнаму аналізу. Гэта ў сваю чаргу патрабуе дбайнай падрыхтоўкі палявога матэрыялу і дазваляе дамагчыся высокай дакладнасці інфармацыі. Аналіз, ацэнка і інтэрпрэтацыя атрыманай інфармацыі служаць падставай для стварэння этналагічных тэорый, канцэпцый, мадэляў культуры. Прымяненне інфармацыйных тэхналогій пры аналізе палявых запісаў садзейнічае аб'ектывізацыі этналагічных даследаванняў.

Пры апрацоўцы першасных палявых матэрыялаў, зафіксаваных на тэрыторыі Беларускага Падзвіння, аўтарам былі праведзены: навуковая інвентарызацыя сакральных элементаў культурнага ландшафту; дэталёвы тыпалагічны аналіз з дапамогай класіфікацыі; статыстычны аналіз вынікаў сістэматызацыі матэрыялу; картаграфічныя даследаванні (вызначэнне арэалаў рытуальнай функцыянальнасці сакральных локусаў, тапаграфіі, атрыбутыкі, лакальных традыцый ушанавання).

Пры апрацоўцы вынікаў палявых этнаграфічных даследаванняў важным інструментам з'яўляюцца геаграфічныя карты. Як правіла, большасць палявых запісаў маюць прывязку да каардынатаў або да пэўных геаграфічных аб'ектаў, што дазваляе ствараць па матэрыялах палявых экспедыцый тэматычныя карты, на якіх адлюстроўваюцца разнастайныя з'явы духоўнай і матэрыяльнай культуры і характар іх размяшчэння. Інфармацыя, якую карыстальнік можа атрымаць з карты, называецца інфарматыўнасцю карты. Адрозніваюць інфармацыю, якую чытач успрымае непасрэдна пры чытанні, і ўтоеную інфармацыю, якую можна атрымаць, выканаўшы па карце пэўныя вымярэнні, супастаўленні, пераўтварэнні [1, с. 16].

Асаблівасцю выкарыстання геа-інфармацыйных сістэм (далей – ГИС) для апрацоўкі палявых запісаў з'яўляецца наяўнасць у іх апарата прасторавага аналізу даных аб тэрыторыі, які дазваляе не проста адсочваць існыя тэрытарыяльныя сувязі аб'ектаў і з'яў і адпаведных

ім атрыбутаў (характарыстык, паказчыкаў і да т.п.), але і фарміраваць новыя наборы прасторавых даных, забяспечваючы пры гэтым навукоўцу актыўны візуальны і інструментальны дыялог з электроннай картай.

Картаграфічны аналіз дазваляе вырашаць наступныя задачы: апісанне тэрыторыі па адным або некалькіх прыкметах; атрыманне якасных і колькасных паказчыкаў з'яў у часе і прасторы; выяўленне і аналіз тэндэнцый зменаў; усталяванне і ацэнка ступені ўзаемнай адпаведнасці і ўзаемадзеяння паміж з'явамі; вывучэнне дынамікі з'яў; інтэрпаляцыя заканамернасцяў размяшчэння і ўзаемасувязяў з'яў у часе і прасторы; эксперыментаванне для праверкі даследчых гіпотэз [3, с. 275]. У якасці метадаў картаграфічнага аналізу, якія выкарыстоўваюцца пры апрацоўцы палявых запісаў, могуць ужывацца: метады пабудовы картаграм і картадыяграм для правядзення агульнага аналізу і выяўлення суадносінаў прысутных прыкмет, метады пабудовы інтэрпаляцыйных паверхняў для выяўлення месцаў лакалізацыі і арэалаў распаўсюджвання аналізаваных прыкмет [4, с. 64]. Структура карты ў ГІС дазваляе параўноўваць вынікі аналізу, атрыманыя па розных прыкметах, метадам накладання слаёў. Такім чынам, можна выявіць агульныя і перасякальныя зоны распаўсюджвання тых ці іншых прыкмет.

Паколькі традыцыйныя ўяўленні беларусаў Падзвіння аб сакральных элементах культурнага ландшафту характарызуюцца некалькімі дзеясцкамі прыкмет, найбольш дзейсным інструментам іх аналізу з'яўляецца электроннае картаграфаванне. Для картаграфавання адрозненняў у прапарцыйным ладзе выкарыстоўваліся даныя аб 529 адзінках. Вынікі картаграфавання ілюструюць арэалы замацавання традыцый ушанавання і зоны іх актыўнага ўзаемадзеяння. Параўнанне вынікаў палявых экспедыцыйных даследаванняў па атрыманых аналітычных картах дазволіла выявіць шэраг агульных заканамернасцяў у тэрытарыяльным распаўсюджванні некаторых характэрных прыкмет традыцыйных уяўленняў аб сакральных локусах. Такі параўнальны аналіз дазволіў выявіць этнаканфесійныя асаблівасці традыцый ушанавання аб'ектаў.

Інфармацыйнае забяспячэнне правядзення навуковых даследаванняў грунтуецца не толькі на аўтаматызацыі працэсаў тэхналагічнай апрацоўкі даных, але і на выкарыстанні спецыялізаваных інфармацыйных рэсурсаў. У якасці аднаго з найбольш важных інфармацыйных рэсурсаў, які ўжываецца для аўтаматычнай апрацоўкі матэрыялаў палявых даследаванняў, павінен стаць адзіны кадыфікатар паселішчаў і адзіная сетка населеных пунктаў на яго аснове. Адзіны кадыфікатар паселішчаў ствараецца з мэтай геакадзіравання і атрымання магчымасці звязаць паміж сабой інфармацыю па паселішчах, якая

5. Гутараў, І. Беларускае вершаскладанне ў параўнанні з вершаскладаннем іншых усходнеславянскіх літаратур / І. Гутараў // Матэрыялы да IV міжнароднага з'езда славістаў. – Мінск, 1952. – С. 24–50.

6. Гутараў, І. Выключна патрэбная кніга / І. Гутараў // Літаратура і мастацтва. – 1941. – 5 сак. Рэц. на кн.: Словарь поэтических терминов / сост. А. П. Квятковский; под ред. С. М. Бонди. – М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1940. – 237 с.

7. Гуторов, И. В. Основы советского литературоведения / И. В. Гуторов. – 3-е изд., испр. и доп. – Минск: Выш. школа, 1967. – 352 с.

8. Западов, В. А. «Русские размеры» в поэзии конца XVIII века / В. А. Западов // XVIII век. – [Вып.] 21. – СПб., 1999. – С. 391–400.

9. Квятковский, А. П. Что же такое силлабический стих / А. П. Квятковский // Ритмология / А. П. Квятковский. – СПб., 2008. – С. 391–408.

10. Лоўзі, Дж. Гістарычныя ўводзіны ў філасофію навукі / Джон Лоўзі; пер. з англ; навук. рэд. У. Бяркоў; літ. рэд. Ю. Залоска. – Мінск: Беларускі фонд Сораса, 1995. – 328 с.

11. Поливанов, Е. Д. Общий фонетический принцип всякой поэтической техники / Е. Д. Поливанов // Вопросы языкознания. – 1963. – №1. – С. 99–112.

12. Ралько, І. Беларускае вершазнаўства / І. Ралько // Верш і мова: Праблемы тэорыі і гісторыі беларускага верша; рэд. і аўт. прадм. У. В. Гніламёдаў, А. К. Кабаковіч, Т. К. Чабан. – Мінск, 1986. – С. 7–50.

13. Соловьев, Б. Малая энциклопедия формализма / Б. Соловьев // Литературная газета. – 1948. – 26 мая. Рец. на кн.: Словарь поэтических терминов / сост. А. П. Квятковский; под ред. С. М. Бонди. – М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1940. – 237 с.

14. Тимофеев, Л. Дневник военных лет. Публикация О. Л. Тимофеевой / Л. Тимофеев; публ. О. Л. Тимофеевой // Знамя [Электронный ресурс]. – 2003. – № 12. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/znamia/2003/12/timofeev.html>. – Дата доступа: 01.03.2015. – Дата доступа: 01.03.2015.

15. Тимофеев, Л. И. Силлабический стих / Л. И. Тимофеев // Агс poetica: сб. ст. / Гос. акад. худ. наук; под ред. М. А. Петровского и Б. И. Ярхо. – М., 1927. – Вып. 2: Стих и проза. – С. 37–71.

16. Тимофеев, Л. И. Теория стиха: [монография] / Л. И. Тимофеев. – М.: Худож. лит., 1939. – 232 с.

17. Холшевников, В. Е. Русская и польская силлабика и силлаботоника / В. Е. Холшевников // Теория стиха: [сборник] / отв. ред. В. Е. Холшевников. – Л., 1968. – С. 24–58.

18. Шамбінага, С. Аб бытаванні народнага эпаса ў Беларусі / С. Шамбінага // Беларусь. – 1945. – № 1. – С. 31–36.

Юлія Пракоф'ева (Мінск)

ІНФАРМАЦЫЙНЫЯ ТЭХНАЛОГІІ Ў СУЧАСНЫХ ПАЛЯВЫХ ЭТНАГРАФІЧНЫХ ДАСЛЕДАВАННЯХ

На сучасным этапе абавязковай умовай устойлівага развіцця грамадства з'яўляецца захаванне, вывучэнне і трансляцыя традыцыйнай культуры. Эфектыўным і каштоўным шляхам засваення і перадачы традыцый беларускага этнасу выступае сістэмнае правядзенне этнаграфічных экспедыцый, якія даюць магчымасць не толькі зафіксаваць той ці іншы абрад, вераванне, уяўленне, стварыць цэласнае прадстаўленне аб захаванасці традыцыйнай культуры, але і прасачыць яе трансфармацыю на працягу XX – пачатку XXI стст.

Інтэграцыя навук, якая стала адной з вядучых тэндэнцый развіцця навуковага светапогляду ў XX стагоддзі, прывяла да разумення неабходнасці міждысцыплінарнага падыходу ў гістарычнай навуцы. Вынікам гэтага стала прыцягненне даных і інструментару іншых гуманітарных і натуральных навук. У цяперашні час ствараецца новае інфармацыйнае асяроддзе развіцця айчыннай этналогіі. Гэта адносіцца і да магчымасцяў доступу да крыніц, і да з'яўлення новых спосабаў здабывання з іх інфармацыі.

Актуальнасць выкарыстання інфармацыйных тэхналогій у сучасных палявых этнаграфічных даследаваннях, стварэнне спецыялізаваных баз даных, фарміраванне геаінфармацыйных рэсурсаў, абумоўлена нарастаннем патрэбы комплекснага інфармацыйнага забеспячэння працэсаў правядзення навуковай дзейнасці. Сучасныя інфармацыйныя тэхналогіі дазваляюць эфектыўна арганізоўваць, захоўваць вялікі аб'ём лікавага, апісальнага, графічнага і картаграфічнага матэрыялу, праводзіць яго аналітычную апрацоўку, аператыўны пошук і прадстаўленне матэрыялаў у адпаведнасці з пастаўленымі задачамі. Распрацоўка і вывучэнне інфармацыйных тэхналогій дазволіць істотна пашырыць спектр наяўных для этнолага метадык даследавання, паскорыць засваенне і ўкараненне новых ідэй, якія прыводзяць да атрымання новых ведаў.

Мэта напісання артыкула – раскрыць патэнцыял выкарыстання інфармацыйных тэхналогій у сучасных палявых этнаграфічных даследаваннях на прыкладзе апрацоўкі палявых матэрыялаў па традыцыйным уяўленням беларусаў Падзвіння аб сакральных элементах культурнага ландшафту.

змяшчаецца ў розных крыніцах. Адзіная сетка населеных пунктаў будзе служыць для стварэння тэматычных картаграфічных слаёў па аб'ектах даследаванняў і стварэння на іх аснове тэматычных карт [2, с. 111]. Крыніцамі інфармацыі могуць служыць гістарычныя карты, спісы населеных месцаў за розныя перыяды часу па тэрыторыі Беларусі і памежным рэгіёнам.

Выкарыстоўванне інфармацыйных тэхналогій для распрацоўкі электронных рэсурсаў і забеспячэння магчымасцяў выкарыстання сучасных метадаў аўтаматызаванай апрацоўкі даных ставіць задачу стварэння фармалізаваных метадаў апісання аб'ектаў і распрацоўкі сістэм іх класіфікацыі. Палявыя запісы характарызуюцца шматлікімі прыкметамі, якія могуць быць структураванымі ў сістэму класіфікацыі. Так, напрыклад, рускім вучоным В.П. Арфінскім была распрацавана сістэма класіфікацыі аб'ектаў народнага драўлянага дойлідства [3, с. 265]. У гэтай класіфікацыі асноўныя і дадатковыя прыкметы знаходзяцца ў іерархічнай залежнасці адзін ад аднаго. Кожная прыкмета мае сваё апісанне і шыфр, які будуюцца па пэўных правілах. У выніку класіфікавання аб'екта, атрымліваецца зашыфраваная формула, якую можна расшыфраваць і атрымаць слоўнае апісанне аб'екта. Прыкметы праілюстраваны малюнкамі.

Для рэалізацыі магчымасці кампутарнай апрацоўкі вынікаў класіфікацыі сакральных элементаў культурнага ландшафту Беларускага Падзвіння аўтарам распрацоўваецца праграмны комплекс *«Электронны класіфікатар сакральных элементаў культурнага ландшафту»*, які дазволіць ствараць класіфікацыі па розных тыпах аб'ектаў. Аўтаматызаваны электронны класіфікатар будзе выконваць функцыі сістэматызацыі і структуравання звестак аб пабудове, складанні класіфікацыйнай кодавай формулы і яе тэкставай расшыфроўкі; назапашванні, захоўванні і рэдагаванні тыпалагічнай інфармацыі. Класіфікатар будзе ўключаць у сябе бібліятэку фотаздымкаў, тэрміналагічны слоўнік, даведачную інфармацыю па выкарыстанні. Акрамя свайго прамога прызначэння, звязанага з даследаваннем сакральных элементаў культурнага ландшафту, класіфікатар можа паслужыць аналагам для стварэння класіфікацыяў і іх электронных версій іншых аб'ектаў традыцыйнай матэрыяльнай і духоўнай культуры беларусаў.

Для фарміравання і назапашвання рэсурснага забеспячэння палявых этнаграфічных экспедыцыяў у будучым у адзеле народнага мастацтва ДНУ «Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі» плануецца стварэнне інфармацыйна-аналітычнай сістэмы матэрыялаў палявых даследаванняў. Такім чынам, патэнцыял выкарыстання інфармацыйных

тэхнологій пры апрацоўцы даных палявых этнаграфічных экспедыцыяў яшчэ не вывучаны і рэалізуецца на сучасным этапе не ў поўнай меры. Даследчыкі знойдуць у інфармацыйных тэхналогіях і ГІС якасны сучасны інструмент для вырашэння самых складаных навуковых задач.

ЛІТАРАТУРА

1. Владимиров, В.Н. Историческая геоинформатика: геоинформационные системы в исторических исследованиях / В.Н. Владимиров. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2005. – 195 с.
2. Комиссарова, Т.С. Картография с основами топографии / Т.С. Комиссарова. – М.: Просвещение, 2001. – 181 с.
3. Орфинский, В.П. Новые методы и подходы к изучению народного деревянного зодчества / В.П. Орфинский, И.Е. Гришина // Российская архитектурно-строительная энциклопедия. – М., 2002. – Т. 8: Деревянное зодчество России. – С. 260–275.
4. Рабинович, М.Г. К методике этнографического картографирования / М.Г. Рабинович // Проблемы картографирования в языкознании и этнографии. – Л., 1974. – С. 63–69.

ПАДЗВІЖНІЦТВА Ў ВЫВУЧЭННІ, ФІКСАЦЫІ І ПАПУЛЯРЫЗАЦЫІ НЕМАТЭРЫЯЛЬнай КУЛЬТУРнай СПАДЧЫНЫ

Зінаіда Якаўлеўна Мажэйка, выдатны беларускі этнамузыкалаг, этнакінематаграфіст, доктар мастацтвазнаўства, заслужаны дзеяч мастацтваў Беларусі, лаўрэат Дзяржаўнай і многіх міжнародных прэмій, дыпламант міжнародных кінафестывалюў, у адным з даравальных надпісаў у кнізе, прысвечанай 50-годдзю яе навуковай і творчай дзейнасці, называе гэтую дзейнасць «рэліктавым падзвіжніцтвам прадстаўніцы старажытнага Сізіфавага роду». Я была глыбока ўражана тым, як падагуліла сваё навуковае і творчае жыццё гэтая жанчына, якая да свайго 80-годдзя выдала 2 кнігі, у 2011 годзе атрымала залаты медаль «за надзвычайны ўклад асаблівым творчым шляхам у нацыянальнае жыццё краіны», у 2007 годзе – даямент Леанарда да Вінчы, у 2000 годзе – залаты медаль «За выдатныя творчыя дасягненні на працягу ўсяго жыцця» ў намінацыі «Чалавек года» Амерыканскага біяграфічнага інстытута (а да гэтага яе прозвішча пазначана ў кембрыджскім даведніку «Жанчына года 1992-га»), у 2011 годзе атрымала эксклюзіўную намінацыю «Чалавек свету, які рэпрэзентуе сваю краіну»! Здавалася б, яе заслугі былі адзначаны высока і шырока ў свеце...

Насамрэч даследчыца спеўнай спадчыны беларусаў выдатна разумела маштабы, аб'ём і значэнне сваёй працы. У чым жа праявіўся яе скепсіс? Безумоўна, не ў тым, што вынікі яе працы не прызнаваліся айчыннымі чыноўнікамі, з якімі яна ўсё жыццё ваявала. Не для іх яна ехала ў аддаленыя ад сталіцы вёскі і шукала карыфeyaў галаснога спеву, паказвала іх талент шырокаму колу сталічнай інтэлігенцыі, не стамляючыся даказваць, што фальклор самадастатковы, што такога выканальніцкага ўзроўню не могуць дасягнуць прафесіяналы. Не для іх пісала манаграфіі, дысертацыі, выдавала пласцінкі, здымала фільмы. Але Зінаіда Якаўлеўна ўсведамляла, што багатая этнічная культура беларусаў паступова знікае.

І трэба зазначыць, што ў наш час этнічная культура беларусаў знікае катастрафічна, бо за вельмі кароткі тэрмін Беларусь з краіны з пераважна сельскім насельніцтвам ператварылася ў краіну з пераважна гарадскім

насельніцтвам. Беларускія вёскі знікаюць яшчэ хутчэй, чым пасля Чарнобыля. Зразумела, што на сяле не патрэбна столькі працоўных рук, як раней – магутная тэхніка прыйшла на палі і фермы. Але пратое, што змена дэмаграфічнай сітуацыі паўплывае на нацыянальную спадчыну, чыноўнікі не падумалі, не стварылі своечасова ўмоў для яе захавання. Яны проста не разумеюць розніцы паміж яе аўтэнтчнымі і другаснымі формамі. Нават у вёсках са стацыянарным насельніцтвам праз нейкі час страчваюцца цэлыя пласты гэтай культуры, а ў цяперашняй сітуацыі страты не проста велізарныя, яны ставяць пад пагрозу існаванне этнічнай культуры ўвогуле, калі дадаць да гэтага яшчэ і моўную сітуацыю. Зінаіда Якаўлеўна Мажэйка бачыла сваю працу дарэмнай у тым, што была не ў стане гэты працэс спыніць. І толькі фіксацыя гэтай культуры сродкамі, даступнымі ёй на розных этапах дзейнасці, давала заспакаенне: застанецца памяць.

Урэшце, ва ўсе часы многія вучоныя і аматары традыцыйнай культуры разумелі важнасць і каштоўнасць збіральніцкай дзейнасці. Кожны народ мае сваіх падзвіжнікаў у гэтым. Оскар Кольберг таксама не толькі запісаў музычную спадчыну палякаў і суседніх народаў па ўласна выпрацаванай праграме, але і выдаваў на ўласныя сродкі дзясяткі тамоў гэтых запісаў. Не буду пералічаць імёны беларускіх, расійскіх, украінскіх даследчыкаў этнічных культур славянскіх народаў, якія таксама з’яўляліся падзвіжнікамі ў сваёй дзейнасці. Разам з імі і па іх слядах шчыравалі вядомыя краязнаўцы і іншыя аматары. Усім ім мы сёння абавязаны за іх падзвіжніцкую дзейнасць, у выніку якой захавалася шмат узораў матэрыяльнай і нематэрыяльнай культуры. Магчыма, нехта з вучоных апіша дзейнасць хоць бы некаторых з іх – як прыклад некаторым нашым сучаснікам, якія чакаюць, пакуль іх праца будзе аплачана чыноўнікамі. Падзвіжніцкая дзейнасць вучонага ў галіне этнічнай культуры – вышэйшая ступень служэння свайму народу, бо дзякуючы гэтай дзейнасці захоўваюцца важнейшыя рысы гэтай культуры, якія з цягам часу размываюцца ў сучасным грамадстве. Але калі вучоны на працягу ўсяго жыцця шчыруе яшчэ і ў кірунку папулярызацыі сваёй працы, каб данесці звесткі пра спадчыну народа сучаснікам не толькі ў сваёй краіне, але і за яе межамі – гэта сапраўдны подзвіг.

Магу прадбачыць шмат пярэчанняў: вучонаму таксама патрэбны сродкі для жыцця, не кожны можа выдаткаваць са свайго бюджэту нешта на збор, даследаванне і папулярызацыю жывой спадчыны. Не кожны. І не кожны гатовы ахвяраваць сваім часам на фіксацыю і прэзентацыю гэтай спадчыны для шырокага кола чытачоў, слухачоў і глядачоў. Таму не кожны з’яўляецца падзвіжнікам. Але і наш час не горшы за папярэднія жорсткія да этнічнай культуры гады. Узгадаем інтэрв’ю

Журналісту, які мае цікавасць да этнічнай культуры, важна працаваць на стыку навук, маючы кантакты з вучонымі розных кірункаў гуманітарных ведаў. Дзякуючы гэтаму часам даводзілася рабіць цікавыя адкрыцці, працуючы проста па інтуіцыі. У нас п'яклі не толькі пірог у выглядзе ката падчас пагулянак моладзі, але і ў выглядзе сабакі на Дзяды, памінаючы продкаў... Выпадкова я расшыфравала назву звычайу ў Лунінецкім раёне «Хадзіць з ралцам»... Знайшла берасцяныя маскі ў абрадах на Каляды ў двух розных раёнах паабапал возера Чырвонае. І там жа – раставую ляльку Дзедз-продка на вяселлі, дзе маці маладога сустракае дзяцей у вывернутым кажуху і частуе мёдам (сімвалізуючы мядзведзіцу – прарадзіцельку роду чалавечага). У гэксце вясельнай песні з Моталя Іванаўскага раёна знайшла значэнне слова «кістанька» – музычнага інструмента, над аднаўленнем якога працуе саліст ансамбля «Стары Ольса» Аlesia Чумакоў... Прыкладаў можна прыводзіць шмат. Не маю музычнай адукацыі, але шматгадовая папулярызация этнічнай спадчыны дала мне неабходныя веды і вопыт. У мяне так склалася, і гэта дапамагло пазней уключыцца ў складаную і аб'ёмную працу над выкананнем Канвенцыі ЮНЕСКА 2003 года «Аб захаванні нематэрыяльнай культурнай спадчыны». Яшчэ ў 2004 годзе, перад далучэннем да Канвенцыі нашай краіны, пад ахову дзяржавы быў прыняты першы элемент НКС – абрад «Карагод» на свята Юр'я ў вёсцы Пагост Жыткавіцкага раёна. З таго часу курырую гэты абрад – назіраю яго штогод, сачу за рэпертуарам фальклорна-этнаграфічнага гурта «Міжрэчча», які яго захоўвае, вывучаю традыцыйную культуру вёскі. Вынікам гэтай працы з'явіліся 2 паўнаметражныя дакументальныя фільмы «Дачка Прыпяці» і «Кола часу». Сумесна з унучкай, выпускніцай універсітэта культуры і мастацтваў, распрацавала 8 этнагураў у гэтую вёску, якая з'яўляецца ўсходняй мяжой лакальнага этнарэгіёна «Тураўшчына» (Тураўшчына або Малое Палессе вызначаецца этнографам Цітовым ад Пагоста Жыткавіцкага да Аздамічаў Столінскага раёнаў). На гэтай аснове выпускніца напісала дыплом, прысвечаны новаму кірунку ў турызме – этнатурызму. Як ніколі, прыдаліся мне ў працы з гуртом «Міжрэчча» парады Зінаіды Якаўлеўны Мажэйка – уважліва назіраць за творчым развіццём гурта, быць яго адвакатам, абаронцам пры неабходнасці. Праз некалькі гадоў пасля прыняцця пад ахову абраду «Карагод» паміж аддзелам культуры і гуртом узнік канфлікт, які ўладкаваўся толькі пасля ліста на імя Прэзідэнта краіны ў гэтым годзе. Чамусьці кожны журналіст, фатограф або проста аматар, які пабываў у Пагосце, з вялікай павагай ставіцца да ўдзельніц гурта і з цікавасцю – да яго спеўнай, харэаграфічнай і этнаграфічнай спадчыны. Без ведама аддзела культуры прадстаўнікі гурта «Міжрэчча» пабывалі ў Германіі, далі

канцэрты ў Берліне і Дрэздэне – дзякуючы дзяўчатам, якія аднойчы ў Вялікі пост пабывалі ў вёсцы і азнаёміліся з яе традыцыйнай культурай. На кожнае свята ў Пагост едуць госці зблізку і здалёк. Толькі аддзел культуры, называючы прылюдна гурт гонарам раёна, фактычна хацеў яго знішчыць двойчы. Але акрамя мяне, у «Міжрэчча» шмат сяброў, а значыць, шмат адвакатаў. Адзін з іх – фізік родам з Пагоста Мікола Саскевіч, сакратар Тураўскага таварыства, які шмат зрабіў для папулярызацыі спадчыны роднай вёскі ў часопісе «Тураўшчына». Калі ўдасца, напішам разам з ім кнігу пра Пагост, які, магчыма, даў назву гораду Тураву, бо да яго вядзе пратока Тур. Назва вёскі Пагост азначае месца збору князем палюддзя. Сапраўды, з усёй Тураўшчыны воднымі шляхамі сюды везлі даніну князю і абавязкова ўшаноўвалі каменны крыж, які называлі Часны. Мікола Саскевіч дабіўся, каб крыж вярнулі ў вёску, дзе ён стаяў спрадвеку.

Разам са Студэнцкім этнаграфічным таварыствам мы зараз стараемся такое кола сяброў-адвакатаў ствараць вакол кожнага элемента НКС, які бярэцца пад ахову. Таму што тая глабалізацыя, з якой змагаецца Канвенцыя 2003 года, пранікла ў нашы органы культуры настолькі, што яе цяжка пераадолець. У той жа час менавіта органам культуры мы аддаём пад ахову элементы НКС. Парадокс! Там, дзе працуюць разумныя кіраўнікі, уважлівыя да традыцыйнай культуры, усё ідзе, як належыць. А дзе работнікі культуры працуюць для галачкі і толькі ў сцэнічных формах, этнічная культура мае тэндэнцыю не да захавання, а да разбурэння, узнікаюць канфлікты. Кантроль і абарона захавальнікаў традыцыйнай культуры з боку грамадскіх арганізацый, асобных краязнаўцаў, журналістаў, работнікаў адукацыі, моладзі дазваляюць пазбегнуць такіх канфліктаў і падтрымаць існаванне абрадаў, рамёстваў і промыслаў, звычаяў, традыцый у спрадвечных натуральных формах. Таму падзвіжніцтва ў справе захавання НКС у нашай краіне – аб'ектыўная неабходнасць.

Працуючы на тэлебачанні, я марыла пра тое, што будуць створаны цыклы перадач пра народны каляндар, музыку і народныя музычныя інструменты, пра спеўныя традыцыі розных рэгіёнаў Беларусі, харэаграфічную спадчыну, вусныя формы фальклору, абрады і іншае. І што такія перадачы будуць весці спецыялісты. Такія падзвіжнікі знайшліся. На радыё і тэлебачанні я пачала працу разам з Алесем Лозкам – даследчыкам народнага календара, з этнамузыкалагам Інай Назінай – прафесарам Акадэміі музыкі, з этнахарэографам Міколам Козенкам, мастацтвазнаўцай Марыяй Віннікавай. Выкарыстоўваючы іх багатыя палявыя матэрыялы, мы знялі серыю фільмаў і сюжэтаў, аб'яднаных назвай «Радавод». З Зінаідай Мажэйка – серыю перадач пра яе фільмы з іх дэманстрацыяй і сусрэчай са здымачнымі групамі. Для гэтага

Зінаіды Якаўлеўны Мажэйкі ў 2000 годзе пад назвай «Усё даецца з боем» у газеце «Літаратура і мастацтва»: у 1968 годзе за этнамузычны канцэрт, наладжаны ў Саюзе пісьменнікаў, абвінавацілі ў нацыяналізме, у 1972-м за фільм «Палескія калядкі» папрокі ў прапагандзе рэлігіі, у 1979 і 1982 за фільмы «Галасы вякоў» і «Памяць стагоддзяў» пра каляндарныя абрады і звычаі – наваліліся з крытыкай, што ўслаўляе старамодную, аджыльную, «бесперспектыўную» вёску, выйшаў фільм «Палескія вяселлі» – выступае супраць антыалкагольнай кампаніі, у 1994 годзе ўшчувалі за атэістычную падачу каляднай гульні ў фільме «Крывыя вечары» (проста парадокс!). А яна ж першая распачала новы ў айчыннай кінадакументалістыцы кірунак – аўдыявізуальнай культурнай антрапалогіі. Хто з вучоных прадоўжыць гэты кірунак?

Пакуль не атрымалі Дзяржаўную прэмію за серыю «Беларуская народная творчасць», вучоныя Акадэміі навук абвінавачваліся ў прапагандзе рэлігіі. Увогуле адносіны прадстаўнікоў улады да этнічнай культуры заўсёды былі не толькі абыякавыя, але і агрэсіўныя да тых, хто ёю займаўся. Мажэйка выкарыстоўвала ў змаганні з невуцтвам, цемрашальствам і агрэсіяй чыноўнікаў водгукі і ацэнкі на сабраны матэрыял ад замежных калег, магчымасці, якія давала міжнародная супольнасць, уласнае сяброўства са знакамітымі людзьмі, прэсу, кіно, радыё і тэлебачанне. Дзякуючы ёй беларускі фальклор прадстаўлены ў музычным атласе ЮНЕСКА. Разам з калегай Інай Назінай былі зроблены запісы на пласцінку, запісы з якой у 1988 годзе пераведзены на лазерны кампакт-дыск. Ён быў адзначаны «Гран-пры» Французскай акадэміі музычных запісаў і Міжнароднага музычнага савета. І ўсё ж магчымасці кіно дазвалялі паказаць захавальнікаў шматвяковай музычнай спадчыны больш наглядна ў іх штодзённым жыцці і ў святы.

Мала якія этнаграфічныя фільмы маюць навуковую і адначасова пазнавальную, мастацкую каштоўнасць. Зінаіда Якаўлеўна сваім прыкладам даказала, што вучоны-даследчык павінен працаваць на здымачнай пляцоўцы як палявы рэжысёр супольна з рэжысёрам фільма, які будзе прыслухоўвацца да яго меркаванняў. Увогуле, уся здымачная група павінна быць камандай аднадумцаў і дакладна адлюстраваць задуму аўтара, прыслухоўваючыся да яго парад. Бо вучоны-палявік даўно ведае выканаўцаў, яны яму давяраюць, толькі ён можа на здымках настроіць людзей такім чынам, каб яны не адчувалі сябе скавана, як бы не заўважалі чужой прысутнасці. Заўсёды гумар, уменне трымаць патрэбны курс у запланаваных здымках, увага і павага да людзей, разуменне іх стану ў складанай сітуацыі – гэтымі якасцямі Зінаіда Якаўлеўна валодала дасканала. Але зняты матэрыял трэба было яшчэ кампактна, адбіраючы найбольш удалыя кадры,

зманціраваць. І тут Зінаіда Якаўлеўна была, як кажуць музыканты, першай скрыпкай. У выніку атрымліваўся мастацкі фільм, створаны дакументальна метадам уключанага назірання, жыццёва праўдзівы, які знаёміў з традыцыямі народа і творчымі асобамі, якія захоўвалі яго багатую спадчыну.

У наш час існуе сістэма грантаў, выйграўшы якія, можна ажыццяўляць збіральніцкую працу ў гэтым кірунку, але не ўсе даследчыкі выкарыстоўваюць такія магчымасці. Чамусьці ў Беларусі ніяк не выявіцца лідэр, які б аб'яднаў вучоных з аднаго боку, аматараў з другога – усіх, каго цікавіць этнічная культура беларусаў. У такім выпадку можна было б падзяліцца на секцыі або групы прафесіяналаў і аматараў, тэарэтыкаў і практыкаў, знайсці аматараў-менэджараў, якія дапамогуць здабываць сродкі і ажыццяўляць пэўныя праекты. Такія спецыялісты – маладыя, нацыянальна свядомыя, адукаваныя, дасведчаныя, якія маюць цікавасць да жывой этнічнай культуры і ведаюць, як можна папулярываць вынікі палявой працы і атрымліваць з яе прыбытак, у Беларусі ёсць. І яны з цікавасцю знаёмяцца з праявамі гэтай культуры.

Рух энтузіястаў сярод моладзі і сярэдняга пакалення ў нашай краіне ўжо склаўся, ён заўважаны: у канцы 2013 года Студэнцкае этнаграфічнае таварыства зарэгістравана ў ЮНЕСКА. Гэта прынцып ЮНЕСКА – прыцягваць грамадскасць у захаванні матэрыяльнай і нематэрыяльнай спадчыны. Выйшаўшы са студэнцкага ўзросту, сябры СЭТ застаюцца працаваць пры ім, бо збор жывых праяў этнічнай спадчыны, яе асэнсаванне і засваенне ў наш час стаў патрэбай душы і справай жыцця. Безумоўна, гэта аматарства. Але як журналістка, якая назірае працэсы, што адбываюцца ў грамадстве, я засвоіла для сябе выснову, выказаную філосафам Уладзімірам Конанам: знікаючы, этнічная культура павінна перайсці ў нацыянальную самасвядомасць. І тое, што робяць падзвіжнікі, выхаваныя Студэнцкім этнаграфічным таварыствам, у гэтым плане ацэньваю высока. Асабліва ролю лідэра гэтай арганізацыі. Прымыкаю да гэтага грамадскага руху як прадстаўніца старэйшага пакалення, якая можа падзяліцца вопытам і ведамі, накопленымі амаль за 50 гадоў працы з фальклорам са студэнцкіх гадоў да апошняга часу працы ў кіно, на радыё, тэлебачанні, у газеце і часопісе. Разам з кіраўніком СЭТ Аляксеем Глушко мы прайшлі вучобу экспертаў ЮНЕСКА ў Мінску, і на гэтай падставе называем сябе грамадскімі экспертамі ў галіне НКС. Дапамагаючы дзяржаве ў пошуках і апісанні элементаў НКС, мы цесна працуем з супольнасцямі, якія гэтую спадчыну захоўваюць, а таксама грамадскасцю, якая можа аказваць падтрымку пэўнай супольнасці на месцы – моладзю, крэйзнаўцамі, прадстаўнікамі інтэлігенцыі.

была створана відэаверсія яе кінафільмаў. Усе вучоныя не шкадавалі свайго часу на папулярызацыю сваіх матэрыялаў, ездзілі са мной не толькі на здымкі, але і ў пошукавыя экспедыцыі. На гэта пайшлі гады. У выніку кіраўніцтва Белтэлерадыёкампаніі, якое падтрымлівала мой кірунак працы, змянілася, і цыкл перадач так і не адбыўся, хоць фільмы і сюжэты былі на экране, а зараз у большасці алічбаваны, захоўваюцца ў фондах. Праўда, амаль не дэманструюцца на экране. Яны маглі б выкарыстоўвацца ў ВНУ, школах, нават у нашых пасольствах у іншых краінах. Але ляжаць мёртвым грузам у фондах. Сама я зараз тэлевізар не гляджу, каб не перажываць за тое, як на экране прэзентуецца этнічная спадчына беларусаў у перадачах «Наперад, у мінулае», «Беларуская кухня», «Зямля беларуская» і іншых. Нешта даказваць, крытыкаваць не магу. Па-першае, няма з кім гэта абмеркаваць. Усіх спецыялістаў сітуацыя як быццам задавальняе. <...> Па-другое, я ўжо пенсіянерка, а моладзь у наш час ігнаруе вопыт старэйшых, стварае сваю «моду» і дэманструе сваё бачанне этнічнай культуры, робіць усё магчымае, каб яе прыпудрыць сваім невуцтвам і нігілізмам.

Дарэчы, акрамя цыкла «Радавод», на БТ існаваў цыкл перадач «Што ні край, то свой звычай» пра этнічную культуру народаў свету. Тады з дапамогай польскага пасольства ў Беларусь былі дастаўлены копіі фільмаў з архіву ў Лодзі, створаных па слядах Оскара Кольберга. Аташэ па культуры Марэк Галкоўскі каментываў гэтыя фільмы ў студыі. Цяпер на БТ няма не тое што перадач пра культуру народаў свету, але і пра сваю этнічную культуру могуць расказаць хіба што ў навінах. І толькі таму, што гэта цікава самім журналістам. Такіх журналістаў у нас нямала. Яны прапануюць і распачынаюць розныя праекты, цыклы. Можна, з часам знойдзецца асоба, якая возьме на сябе каардынацыю прэсы ў кірунку папулярызацыі этнічнай спадчыны. Тэлевізійнае кіраўніцтва ўспрымае пэўны абрад ці рамяство як экзотыку, якая разбаўляе шэрыя будні і забаўляе. Фальклор успрымаецца як забава, ён павінен весяліць публіку. Чыноўнікі ад культуры абразліва называюць фальклорныя гурты «старэё». Музычна глухія, яны настолькі зненавідзелі сваё сельскае мінулае, сваю мову і песні, што гатовы папулярываць што хочаш, нават кітайскую культуру. І каб яшчэ не дарма, а за грошы. А планы на платныя паслугі ў культуры могуць знішчыць усю культуру ўвогуле. Ды што мы хочам ад культуры, калі на яе з бюджэту выдаткоўваюць 0,5%! Для параўнання: на адукацыю – 5%...

Вялікую, шматгадовую працу вядзе сапраўдны падзвіжнік на ніве традыцыйнай культуры Яўген Міхайлавіч Сахута, які ўзначальвае Саюз майстроў народнай творчасці. Дзякуючы яму і сябрам гэтага грамадскага аб'яднання, з рамёствамі ў нашай краіне праводзіцца

вялікая, планамерная праца, паступова гэтыя элементы ўключаюцца ў рэспубліканскі спіс НКС.

Не магу не ўпамянуць яшчэ адну асобу, якая вылучаецца падзвіжніцкай працай на ніве нашай спадчыны. Чыноўнікі ад культуры не бачаць і не хочуць бачыць тых вынікаў, якіх дасягнуў за шмат гадоў, працуючы па ўсёй тэрыторыі Беларусі, Мікола Козенка ў праграме «Традыцыйная культура і дзеці», ініцыяваўшы правядзенне традыцыйнага фестывалю «Берагіня». Гэтая дзейнасць не толькі не ацэнена па заслугах, ёй увесь час перашкаджаюць. Дзякуючы Міколу Аляксеевічу ўзгадаваная беларусамі на аснове традыцыйных рамёстваў, промыслаў, фальклору ўжо некалькі пакаленняў творчых дзяцей з розных рэгіёнаў. Вы думаеце, конкурсы побытавых танцаў, на якіх атмасфера амаль такая ж, як на футбольных матчах, хоць раз трансліраваліся па тэлеэкране? – Не.

Праца з дзецьмі, з моладзю на энтузіязме, як патрэба душы і як разуменне свайго прафесійнага абавязку праводзіцца многімі асобамі ў нашай краіне, і яна дае свае вынікі. Беларусь гатова выплюхнуць у моцны рух цікавасць да сваіх этнічных каранёў. Але ўлады не дадуць разгарнуцца такому руху, бо звязваюць карыстанне роднай мовай і цікавасць да фальклору з апазіцыяй, а чыноўнікі баяцца «як бы што не выйшла». Безумоўна, не ўсе. Безумоўна, не трэба баяцца чыноўнікаў і трымацца годна, працягваючы сваю справу. Былі ў нашай гісторыі часы значна горшыя. Зараз ніхто не забараняе гаварыць па-беларуску, апранацца па-беларуску, спяваць і танцаваць. Але бяда ў тым, што няма дзяржаўнай праграмы па падтрымцы этнічнай культуры. Няма навуковага аб'яднання вучоных, якія займаюцца этнічнай культурай. Магчыма, Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры мог бы ўзяць на сябе такі клопат, але навошта камусьці вешаць сабе на шыю лішні груз абавязкаў і выконваць іх на грамадскіх пачатках? Няма творчага аб'яднання аматарскіх фальклорных суполак. Няма каардынацыі грамадскага руху па папулярызацыі народных традыцый у горадзе. Урэшце, няма каардынацыі дзейнасці ў кірунку назірання за прынятымі пад ахову элементамі НКС. Нам вельмі ўважліва трэба прачытаць і абмеркаваць кнігу Зінаіды Якаўлеўны Мажэйка, яе думкі, выказаныя ў кнізе «Экалогія традыцыйнай народна-музычнай культуры» (2011 год). Яна ацаніла шансы, якія дае нам КАНВЕНЦЫЯ ЮНЕСКА 2003 года «Аб ахове нематэрыяльнай культурнай спадчыны», назваўшы яе «знамянальнай вехай у галіне экалогіі традыцыйнай народнай культуры», і абазначыла пагрозы на шляху далейшага існавання гэтай культурнай спадчыны.

ЗВЕСТКІ ПРА АЎТАРАЎ

Алексенка Дар'я – малодшы навуковы супрацоўнік аддзела фалькларыстыкі і культуры славянскіх народаў ДНУ «Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі».

Антановіч Алена – аспірант кафедры этналогіі, музеалогіі і гісторыі мастацтваў УА «Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт», магістр гістарычных навук.

Аўсейчык Уладзімір – загадчык кафедры архітэктуры УА «Полацкі дзяржаўны ўніверсітэт», кандыдат гістарычных навук.

Боганева Алена – навуковы супрацоўнік сектара этналінгвістыкі і фальклору ДНУ «Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі».

Валодзіна Таццяна – загадчык аддзела фалькларыстыкі і культуры славянскіх народаў ДНУ «Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі», доктар філалагічных навук, дацэнт.

Гамзовіч Рэгіна – журналіст.

Ганчар Уладзімір – асістэнт кафедры гісторыі славян УА «Гомельскі дзяржаўны ўніверсітэт імя Ф. Скарыны», кандыдат гістарычных навук.

Клімковіч Ірына – малодшы навуковы супрацоўнік ДНУ «Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі».

Лабачэўская Вольга – дацэнт кафедры этналогіі і фальклору УА «Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт культуры і мастацтваў», доктар мастацтвазнаўства, дацэнт.

Лобач Уладзімір – дацэнт кафедры гісторыі і турызму УА «Полацкі дзяржаўны ўніверсітэт», кандыдат гістарычных навук, дацэнт.

Малоха Міраслава – ад'юнкт Універсітэта Яна Каханоўскага ў Кельцы.

Мышкавец Ірына – вядучы навуковы супрацоўнік мемарыяльнага музея Максіма Багдановіча філіяла «Беларуская хатка» УК «Дзяржаўны музей гісторыі беларускай літаратуры».

Новак Валянціна – загадчык кафедры беларускай культуры і фалькларыстыкі УА «Гомельскі дзяржаўны ўніверсітэт імя Ф. Скарыны», доктар філалагічных навук, прафесар.

Някрасава Настасся – магістрант Інстытута Музыкалогіі Варшаўскага ўніверсітэта.

Пацюпа Юры – малодшы навуковы супрацоўнік аддзела фалькларыстыкі і культуры славянскіх народаў ДНУ «Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі».

Пракоф'ева Юлія – малодшы навуковы супрацоўнік аддзела нарадазнаўства ДНУ «Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі», магістр гістарычных навук.

Рабец Тацыяна – навуковы супрацоўнік сектара духоўных традыцый у народнай архітэктуры ДНУ «Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі», кандыдат філалагічных навук.

Смірнова Ірына – малодшы навуковы супрацоўнік аддзела фалькларыстыкі і культуры славянскіх народаў ДНУ «Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі».

Фіонік Дарафей – заснавальнік-кіраўнік Музея Малой Бацькаўшчыны ў Студзіводах.

Швед Іна – прафесар кафедры беларускага літаратуразнаўства УА «Брэсцкі дзяржаўны ўніверсітэт імя А.С. Пушкіна», доктар філалагічных навук, прафесар.

ЗМЕСТ

<i>Вітальнае слова дырэктара Цэнтра даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі акадэміка Аляксандра Іванавіча Лакоткі</i>	3
<i>Някрасава Настасся</i> «Беларускія» рукапісныя папкі Оскара Кольберга	6
<i>Валодзіна Таццяна, Малоха Міраслава</i> Архаічныя ўяўленні і магічныя практыкі палешукоў у запісах Оскара Кольберга	13
<i>Швед Іна</i> Да пытання аксіялогіі часу ў лакальнай традыцыі Берасцейшчыны	21
<i>Новак Валянціна</i> Фальклорна-этнаграфічная спадчына Гомельшчыны. З вопыту сучасных палявых даследаванняў духоўнай культуры рэгіёна	29
<i>Лабачэўская Вольга</i> Глыбіня народнай памяці аб сакральным. Шчыткавіцкая прошча ў апісанні І.А. Сербавы (1911) і сучасных палявых запісах	33
<i>Аўсейчык Уладзімір</i> Рэгіянальныя асаблівасці і лакальныя варыянты ў каляндарнай памінальнай абраднасці беларусаў Падзвіння (па матэрыялах XIX – XX ст.)	42
<i>Боганева Алена</i> Сыбіля як персанаж беларускай «народнай Бібліі» і звязаныя з ёй народнабіблейскія матывы	55
<i>Лобач Уладзімір</i> Палявыя этнаграфічныя даследаванні Полацкага дзяржаўнага ўніверсітэта ў 1995 – 2013 гг. Вопыт, вынікі, перспектывы	64

<i>Ганчар Уладзімір</i> Аб выніках і перспектывах палявых даследаванняў знахарства Беларускага Палесся ў пачатку XXI ст.....	68
<i>Клімковіч Ірына</i> Палявая дзейнасць Этнагістарычнага Цэнтра «Явар», яго роля ў выяўленні аб'ектаў нематэрыяльнай культурнай спадчыны	75
<i>Антановіч Алена</i> Лакальныя асаблівасці ў традыцыйнай культуры харчавання беларусаў.....	83
<i>Рабец Таццяна</i> Спецыфіка прасторавай арганізацыі карціны свету ў замовах Палесся.....	89
<i>Алексенка Дар'я</i> Месяц і зоркі ў міфапаэтычнай канцэпцыі паходжання Сусвету.....	96
<i>Фіонік Дарафей</i> Жыццё збіральніка в традыцыі. З вопыту арганізатара Пудляшско-полескіх сустрэч в традыцыі	102
<i>Мышкавец Ірына</i> «Батлейка як арганічная частка музейнай дзейнасці». На прыкладзе мемарыяльнага музея Максіма Багдановіча «Беларуская хатка».....	114
<i>Смірнова Ірына</i> Антон Казіміравіч Супінскі – фалькларыст, этнограф, археолаг	119
<i>Пацюпа Юры</i> Нагода павучыцца на чужых памылках, або Уяўленні І. Гутарава пра народны верш і яго развіццё.....	132
<i>Пракоф'ева Юлія</i> Інфармацыйныя тэхналогіі ў сучасных палявых этнаграфічных даследаванняў.....	140
<i>Гамзовіч Рэгіна</i> Падзвіжніцтва ў вывучэнні, фіксацыі і папулярызацыі нематэрыяльнай культурнай спадчыны	145
<i>Звесткі пра аўтараў</i>	153

Навуковае выданне

Цэнтр даследаванняў беларускай культуры,
мовы і літаратуры НАН Беларусі
Музей Беларускага Палесся (г. Пінск)
Маршалкоўская ўправа Падляшскага ваяводства (Польшча)
Польскі Інстытут у Мінску

**АСОБА ЗБІРАЛЬНІКА Ў ЗАХАВАННІ
НЕМАТЭРЫЯЛЬНАЙ КУЛЬТУРНАЙ СПАДЧЫНЫ**

Да 200-годдзя з дня нараджэння Оскара Кольберга

*Матэрыялы Міжнароднага навуковага круглага стала
(25–26 чэрвеня 2014 года, Мінск – Пінск)*

Адказны за выпуск *Віктар Хурсік*

Рэдактар *Ю. В. Пацюпа*

Падпісана ў друк 1.10.2015. Фармат 60x84^{1/16}.
Папера афсетная. Гарнітура Times New Roman.
Ум. друк. арк. 9,3+0,125 укл. Улік.-выд.арк. 8,97.
Наклад 200 экз. Замова 187.

Выдавец Віктар Уладзіміравіч Хурсік.
Прасп.газ. «Звязда», д.57, кв.31. 220117. Мінск.
Пасведчанне аб рэгістрацыі выдаўца
№ 1/217 ад 11.03.2014.
Xурсік@gmail.com

Надрукавана з арыгінал-макета выдаўца на
размнажальнай тэхніцы Інстытута Польскага ў Мінску.
Вул. Валадарскага, 6. 220030. Мінск.



Wilno

Grodno

Suwałki

Wladyslawow

Dogustow

Suchowola

Tyrocio

Narew

Mielnik

Biala

Kowno

Marjampol

Sejny

Szczuczyn

Kozmin

Bialystok

Kliszczel

Pruzana

Obryn

Widza

Tron

Olstyn

Wasielki

Kowyski

Stonim

Pruzana

Obryn

Swieczany

Bystrzyca

Oszmiana

Nowogrod

Stonim

Stonim

Stonim

Stonim

Widza

Widza

Widza

Widza

Widza

Widza

Widza

Widza