

прыёмы ў іх структуры, якія вытрымліваюцца даволі паслядоўна: матывы пагрозы, забароны, пажадання, просьбы, прыёмы ўхвалення варожай стыхіі і пералічэння; тым самым можна гаварыць пра іх пастаянства, а таксама ўніверсальны, кананічны характар і нават агульныя заканамернасці фальклору. Трэба адзначыць той факт, што замовы абедзвюх культур дастаткова разгорнутыя сюжэтна. У параўнанні з ведыйскімі замовамі беларускія маюць больш пастаянную і складаную структуру.

Літаратура

1. Арлова В. С. Матыўнае поле беларускіх і ведыйскіх замоў ад ліхаманкі / В. С. Арлова // Фальклор і сучасная культура: матэрыялы міжнар. навук.-практ. канф., 22 – 23 крас. 2008., г. Мінск: у 2 ч. / рэдкал.: І. С. Роўда [і інш.]. Ч. 2. – Мінск: БДУ, 2008. – С. 56 – 60.
2. Атхарваведа. Избранное. Перевод с ведийского языка, вступительная статья, комментарии Т. Я. Елизаренковой. – М.: Наука, 1977.
3. Барташэвіч Г. А. Магічнае слова: вопыт даследавання сетапогляднай і мастацкай асновы замоў / Г. А. Барташэвіч. – Мінск: Навука і тэхніка, 1990.
4. Елизаренкова Т. Я. Об Атхарваведе / Т. Я. Елизаренкова // Атхарваведа. Избранное. Перевод с ведийского языка, вступительная статья, комментарии Т. Я. Елизаренковой. – Москва: Наука, 1977. – С. 3 – 56.
5. Иванов В. В. Низшая мифология // Мифы народов мира: энциклопедия: в 2 т. Т. 2. М., 1988.
6. Кагаров Е. Г. Словесные элементы обряда / Е. Г. Кагаров // Из истории русской советской фольклористики: [Сборник] / АН СССР, Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом). – Л.: Наука, 1981.
7. Кудрашова М. В. Паэтыка беларускіх замоў у аспекце літаратуразнаўства. Вобразны свет: гукавая арганізацыя тэксту / М. В. Кудрашова. – Мн.: РІВШ, 2005.

Кавалёва Р. (Мінск)

МІФАЛАГІЧНАЯ “ІНДЫВІДУАЦЫЯ” ПРАСТОРЫ СЯЛЯНСКАГА ПАДВОР’Я Ў БЕЛАРУСКІМ ФАЛЬКЛОРЫ

Міфалагізацыя прасторы – адна з галоўных парадыгмаў сусветнай міфалогіі. Розныя стадыі асваення і структуравання прасторы артыкуляваліся праз імёны міфічных існасцей адпаведнай семантыкі і функцыі. Дадзены працэс, з-за адсутнасці іншага азначэння, прапануем назваць працэсам міфалагічнай індывідуацыі прасторы. Ён прыныпова фінальны ў тым сэнсе, што апошняе яго звязно – жылая прастора чалавека, у сялянскім варыянце – падвор’е з хатай і гаспадарчымі пабудовамі. Тэрмін “індывідуацыя”, выкарыстаны Ж. Дэлёзам, падаўся нам ў дадзеным выпадку вельмі прыдатным для характарыстыкі

пазначанай з’явы. Французкі вучоны адзначыў спецыфічныя модусы індывідуацыі, “якія ўжо не з’яўляюцца модусамі рэчы, асобы ці суб’екта: напрыклад індывідуацыя нейкай гадзіны дня, рэгіёна, клімата, ракі ці ветру, нейкай падзеі” [Делёз 2004, с. 41]. Рэгіён – вобласць, тое самае, што мясцовасць, у агульным сэнсе – прастора, мясцовасць, працэс іменнай міфалагізацыі якой нас цікавіць. І хоць разважанні Ж. Дэлёза тычыліся канкрэтных асаблівасцей яго кнігі “Тысяча плато”, яны, на наш погляд, патэнцыяльна кандэнсуюць шэраг ідэй, здольных падштурхнуць даследчыка фальклору. Гаворка вялася аб двух асноўных модусах індывідуацыі – суб’ектна-аб’ектным і прасторава-часавым. Мяркуем, што іх спалучэнне, суіснаванне, узаемадзеянне былі фактарам, які абумовіў спецыфіку семантыка-аксіялагічных мадэлей міфалагізацыі прыроднай і культурнай прасторы.

Падмурак міфалагізацыі быў трывала закладзены (у першую чаргу псіхалагічна) яшчэ ў архаічны час. І гэта была негатыўная версія. Тагачасны чалавек быў проста траўміраваны прасторай. Магчыма, траўма прасторы – другая па значнасці ў антрапагенезе пасля траўмы нараджэння, пра якую пісаў О. Ранк. Татальная ўлада прасторы вынікала з адсутнасці зоны свабоды ад Іншага – нечага і некага, з размывання граніц унутранага і знешняга. Утварэнне прыстанку – акт згінання знешняй прасторы, якая становіцца мяжой унутранай. Мяжа знікае, калі ўнутраная прастора разгортваецца ў знешнюю. І так бясконца. Прасторавы дыскамфорт, трывога, неспакой – наступствы траўматычнага вопыту існавання ў прасторы. Адзіная форма тагачаснага мыслення – прасторавая, і нават час, як адзначыла В. Фрэйдэнберг, перадаваўся праз прасторавыя катэгорыі, сама ж прастора ўспрымалася ў выглядзе рэчы [Фрэйдэнберг 1998, с. 25]. Па сутнасці, уся наіўная міфалогія, якую мы называем ніжэйшай, знаходзілася ў полі прасторавых сэнсаў.

“Духі прыродных локусаў” – вынік панавання сінкрытычнага віталістычнага фактара ў свядомасці архаічнага чалавека, які ўспрымаў ўсё, і сябе ў тым ліку, аднолькава. Мы б казалі, у аднолькавай ступені жывым, хоць і ў рознай ступені рухомым. Структураванне прасторы мела вынікам яе індывідуацыю, прадпасылкай якой стала запачаткаванне паняцця “прыналежнасць”, – зразумела не ў сэнсе матэрыяльнай прыналежнасці аб’екта нейкаму суб’екту. Гэтага якраз яшчэ не было. Той дапрэдыкатыўны стан рэчаў характарызаваўся паняццем “манадызм”, г. зн. абсалютнай непадзельнасцю элементаў быцця, якія належаць самім сабе і нікому больш: зямля – зямлі, неба – небу, лес – лесу, вада – вадзе і г. д. Астатнія – усяго толькі назіральнікі, карыстальнікі, спажывы, якім стыхіі і з’явы дазваляюць або не

дазваляюць рабіць гэта. Праз тысячагоддзі пройдзе, напрыклад, звычай прасіць у ссечанага дрэва прабачэння і ўскладаць на пень харчовую ахвяру.

Наступная стадыя развіцця прасторавай міфалогіі – сінкрэтычная з нерасчлененасцю суб'екта і аб'екта (прыкладам, лесуна і леса), іх замыканні ў межах агульнага “цела”, за якое яны не выходзяць, а калі гінуць, то разам. Стадыяльныя рэлікты захоўваюцца і ў развітых міфалогіях. Возьмем грэчаскую. Там маці-зямля, багатая і жудасная, застаецца ў сваіх граніцах і дзейнічае праз фізічна адасобленых ад яе дзяцей. Гея, хоць і паводзіць сябе як асоба, ёю зусім не з'яўляецца, заяўляючы пра сябе праз дзетанараджальную функцыю. У алімпійскі перыяд у семантызацыі зямлі актывізуецца два архетыпы – “жудасная маці” і “мудрая старая”. Аднак толькі семантыка “дабратворная маці” адасабляе ад прыроднага “цела” антрапаморфную асобу – багіню Дэметру і іншыя постаці, што атаясамліваюцца з зямлёй. Як вядома, беларуская міфалогія зямлі закансервавалася на даантрапаморфнай стадыі з пазітыўнай семантыкай мацярынства.

Прыведзеныя прыклады сведчаць, што любая этнічная міфалогія, больш дакладна – міфасфера, – рухомая карціна, дзе ўвесь час існуюць, суседнічаюць, пераплятаюцца, інтэгруюцца рознастадыяльныя з'явы, рудыменты і навацыі, тыпалагічнае і лакальнае. Скажам, вадзянік. Калі акцэнтуюцца яго сувязь з рэчывам, то ён – душа вады, калі з воднай прасторай, то ён – суб'ектывізаваны вадзяны дух. У адным выпадку гаворыцца, што яго валасы – струменьчыкі вады. На сушы праз колькі часу вадзянік губляе абрысы і гіне, але ажывае, калі яго сухія рэшткі кінучь у ваду [БМ, с. 69]. Паводзіны вадзяніка дубліруюць негатыўную ўласцівасць вірлівай вады: “пераварочвае лодку з чалавекам і цягне на глыбіню” [БМ, с. 71]. Ён так і не набыў пэўнай морфікі. Беларусы ўяўлялі вадзяніка “ці старым дзедам, у якога барада па калена, ці паўчалавекам, ці паўрыбаю” [БМ, с. 72].

Разам з тым зафіксаваны павер'і аб пэўнай незалежнасці вадзяніка ад сваёй стыхіі, што характэрна для іншых існасцей – духаў. Казалі, што ён можа пакідаць сваё жылло, праўда, далёка ад вады не адыходзіць. Ёсць прымхліцы на тэму “вадзянік-госць”. Быццам бы ў выглядзе старога ён наведваецца ў вёскі, заходзіць у хаты, пакідаючы пасля сябе мокрыя сляды, – і крыў божа яго пакрыўдзіць, не выказаць пашаны.

Канцэпцыя індывідуацыі прасторы фіксуе цягу мыслення ад аперыравання тоеснасцямі да аперыравання персаніфікаванымі існасцямі, а таксама незавершанасць гэтага працэсу, балансаванне на грані прыродна-чалавечага (зооантрапамарфічнага, стыхійна-антрапамарфічнага і пад.). Калі міфалагізацыі падлягае жыллёвая і

гаспадарчая прастора (хата, хлеў, гумно, лазня, еўня і г. д.), то яе маркёрамі становяцца адасобленыя існасці – хатнік, хлеўнік, гуменнік і г. д.

Паходжанне пазначаных існасцей, якіх вучоныя ў агульным плане адносяць да духаў локусаў, у больш вузкім – да духаў культурнай прасторы, канкрэтна – да хатніх духаў, вельмі цьмянае. Тут не задзейнічана субстанцыяльная мадэль тоеснасці суб’екта і аб’екта, існасці і рэчыва, як, прыкладам, у выпадку з лесуном і лесам, вадзяніком і вадой. Дамавік не тоесны дому, еўнік – еўні, пячурнік – пячурцы, лазнік – лазні. Яны аўтаномныя суб’екты, якім належыць адпаведная прастора, прычым не простыя яе насельнікі, а гаспадары з ярка выражанай рэфлексіяй на знешнія раздражальнікі – лад жыцця сваіх суседзяў-людзей, іх сямейныя стасункі, характар, паводзіны, стаўленне да гаспадаркі і г.д. Беларуская народная традыцыя адназначна адносіла іх да нячысцікаў (пар. 3 зафіксаванай у выданні 1400 г. пахавальнай малітвай “от проклятыя бѣса хороможителя» [СД, 2, с. 121]. Роскід народных меркаванняў у дачыненні генезісу, выгляду і сутнасці “нячысцікаў” вельмі значны: дамавік – “цёмная сіла, якая жыве толькі ў доме”, “нябачны гаспадар дома” [НМГ, с. 14]; “іх саздаў Гасподзь, каб у доме было спакойна, каб яны ў доме хазяевам памагалі” [с. 15], “дух, што жыве ў хатах... бландзін, яму гадоў 25” [с. 16], “некаторым ён прадстаўляўся ў чорным пальто ілі ў касцюме з блісцяшчымі пугавіцамі. Некаторым прадстаўляўся мяккім, лахматым” [с. 17]; “яны баяцца сонечнага святла” [с. 19], “баіцца іконы, крыжа, святой вады” [с. 20], “баіцца Бога, уцякае з хаты пры малітве” [с. 21]; “памерлы стары, толькі стаў ён ростам менш”, “мой мужык памёр, і цяпер гэты дамавік будзець ахраняць мой дом” [с. 23]; “дамавік з’явіўся з гліны” [с. 25]; “бяскрылы, бясцелы, бязрогі дух” [с. 28]; “усе ляцелі чэрці, і хто куды прызямліўся, той тым і стаў” [с. 29]; “дамавік можа з’яўляцца ў розных абліччах” [с. 30], “дамавыя могуць быць нівідзімыя, а могуць быць і як людзі” [с. 32], “не то чалавечык, не то як кот” [с. 33]; “нячыстая сіла, яны з Богам не кантачуць, яны самі па сабе” [с. 34], “раней дамавыя людзі былі блізкімі родзічамі, але з цягам часу людзі згубілі здольнасць быць нябачнымі” [с. 36]; “хлеўнік –эта дамавік, які жыве ў хляве” [с. 38], “хлеўнік – гэта халера ў хляве”, хлеўнікі “беленькія і маленькія, поўзаюць на 4 ножках” [с. 39], хлеўнік мае выгляд “ласціцы”, ластаўкі, ён малодшы брат дамавіка [с. 41]; хлеўніка “стараюцца выжыць”, ён доіць кароў; “каб абараніць жывёлу ад хлеўніка”, выконваюць магічныя рытуалы [с. 42]; “малы худы чалавек”, “больш шкодны, чым дамавы” [с. 43]; лазнік – “стары дзед з вялікай сівай барадой”, “не баіцца крыжоў і ікон”; “есць 2 духі: адзін ад Бога, другі ад чорта” [с. 44-45]; небяспечны для людзей”.

“ажываў, калі затопяць баню” [с. 46]; мара – “страшная жанчына” [с. 140], “дух смерці” [с. 141]; кікімары – заўчасна памерлыя, праклятыя, знесеныя ў падкінутыя чортам дзяўчынкі [с. 138 – 139]. Нягледзячы на дваістае стаўленне да дамавіка, значна пераважае ўяўленне яго больш шкоднікам, чым апекуном гаспадаркі, злоснай, капрызнай, крыўдлівай, помслівай істотай, чым добразычлівай і спагадлівай. “Яго шчыра ненавідзяць” [БМ, с. 25], але вымушаны цярпець. Ад хлэўніка наогул усімі магчымымі сродкамі стараюцца пазбавіцца [БМ, с. 35 – 36].

Для азначэння сутнасці міфічных насельнікаў сядзібы ў рускай традыцыі выкарыстоўваецца вельмі красамоўнае слова *нежыць* (бел. Слоўнікавы адпаведнік “нячысцікі”). Тыпалагічныя рысы нежыці / нячысцікаў наступныя: адсутнасць уласнага аблічча, нябачнасць, здольнасць набываць цялеснасць і карыстацца любой маскай – чалавека, жывёлы, хімеры, “жыццё без душы”, маўлення, плоці. Галоўнае – прыналежнасць да жылой прасторы чалавека, яго падвор’я.

Як толькі людзі пачалі пераходзіць да аселага ладу жыцця, адразу прыйшлі ў рух механізмы індывідуальнай прасторы якасна іншай у параўнанні з прыроднай. Траўматычны вопыт асваення адкрытай прасторы, аморфныя ўяўленні аб небяспецы, што мае звышнатуральную прыроду, далі ў канчатковым выніку сферу асобных прасторавых існасцей, абмежаваных у сваім існаванні падвор’ем. Яны не продкі-апекуны, не першыя памерлыя ў гэтай хаце, не тагасветныя прышэльцы, не мерцвякі, не прывіды, не чартаўшчына ці д’ябал [гл. Даль, 2, с. 518].

Згодна з У. Дабравольскім, аўтаномныя існасці з паралельнага свету: “Нябачна ад людзей у чалавечым жытло вядуць дамавікі сваё існаванне, п’юць, ядуць, смуткуюць і радуюцца, нараджаюцца і паміраюць... Дамавікі нас бачаць, а мы іх – не. Раней людзі часта бачылі дамавікоў... і цяпер дастойным людзям паказваюцца дамавікі...” [БМ, с. 20]. Паводле М. Нікіфароўскага, прасторавыя існасці – асобны клас стварэнняў: “Дамавік ад чарцей адстаў, а да людзей не прыстаў” [БМ, с. 20]. Сувязь чалавека з іх светам не праходзіць бяследна і мае фатальныя наступствы: “чалавек робіцца задумлівым, маўклівым ці гаворыць коратка, больш рыфмаю – тым больш бесталкова, чым глыбей сувязі; ён адасабляецца і заканчвае ці вар’яцтвам, ці самагубствам” [БМ, с. 20]. Такім чынам, для чалавека пастуліруецца прынцыповая непераадольнасць мяжы, немагчымасць зазірнуць за край рэальнасці, небяспечнасць кантактаў з існасцямі паралельнай прасторы, хоць часам тыя спрыяюць гаспадарчай дзейнасці, абараняюць “гэтую” прастору ад варажых нападаў, папярэджваюць аб няшчасцях і г. д.

Падвядзем некаторыя вынікі.

Зыходная кропка будучай міфалагізацыі прасторы – успрыманне яе ў выглядзе рэчы, а канстантны стрыжань яе індывідуацыі – архаічнае разуменне паняцця “прыналежнасць” як “аўтапрыналежнасць” (зямля прыналежыць зямлі, вада – вадзе, прастора – прасторы). Часовыя стаянкі архантропаў на шляху блукання ў пошуках ежы былі першымі вузламі прасторавай сеткі, кандэнсатарамі цьмяных пачуццёвых уяўленняў аб няпэўных існасцях, што акаляюць чалавека, знаходзяцца побач ці за спіною. Па сутнасці, гэта праекцыя ўласных страхў на навакольнае асяроддзе, тое, што называецца траўмай прасторы. Фінальныя вузлы прасторавай сеткі знамянуюць пераход ад аселага ладу жыцця: гэта дом (у агульным сэнсе), хата, падвор’е, пакой, асобныя часткі жылой і гаспадарчай прасторы. Разам з імі фарміруецца клас якасна іншых міфічных існасцей: яны з’яўляюць сябе выключна на жыллёва-гаспадарчай плошчы.

Мадэліраванне выгляду і якасцей прасторавых існасцей з альтэрнатыўнай, можна сказаць, паралельнай, рэальнасці заснавана на трох узаемазалежных прынцыпах: натуральнай нябачнасці для людзей, шырокім полімарфізме пры матэрыялізацыі ў “гэтым” свеце, наяўнасці маркёраў “іншасці” (цялесныя заганы, наздольнасць да чалавечага маўлення, прасторавая абмежаванасць і да т. п.).

Калі з цягам часу саматоеснасць прасторавых існасцей пачынае размывацца, яны канстытуіруюцца праз пазнейшыя культы і суб’екты (напрыклад, культ мёртвых, культ продкаў, іншых апекуноў чалавека і яго гаспадаркі). Адсюль семантычная какафонія, уласцівая міфічным насельнікам сялянскага падвор’я. Менавіта таму ў дачыненні прапануемых вучонымі версій іх генезісу нельга ўпэўнена сказаць, сапраўдныя яны, абмежаваныя ці памылковыя. Цяжка аддаць перавагу якой-небудзь адной, бо і астатнія меркаванні маюць рацыю, а некаторыя наўпрост грунтуюцца на мясцовых фальклорных матэрыялах.

Міфалагічная індывідуацыя прасторы сялянскага падвор’я – гэта, на наш погляд, тыповы шлях стварэння вобраза свайго “іншага”, бо псіхалагічная напружанасць метаапазіцыі *я – іншае* амаль не змякчаецца: дамінуе адмоўная семантыка, больш актуальны акцэнт на “іншы”, чым на “свой”. За камбінацыяй розных сэнсавых элементаў амаль губляецца зыходнае ядро вобразаў, гістарычна звязаных з перманентным працэсам “прысваення” чалавекам прасторы, фарміраваннем стратэгіі жыццёўладкавання. Высветліць агульную тэндэнцыю працэсу іменнай міфалагізацыі прасторы – сціплая задача нашай працы.

Літаратура

1. БМ: Беларуская міфалогія: дапам. / уклад. У. А. Васілевіч. – 2-е выд. – Мінск: Універсітэцкае, 2002. – 208 с.
2. Даль, В. Толковый словарь живого великорусского языка: т. 1-4 / В. Даль. – Т. 2. М.: Русский язык, 1979. – 779 с.
3. Делёз, Жиль. Переговоры. 1972-1990 / Жиль Делёз. – Санкт-Петербург: Наука, 2004. – 234 с.
4. НМГ: Народная міфалогія Гомельшчыны: фальклорна-этнаграфічны зборнік. – ЛМФ “Нёман”, 2003. – 320 с.
5. СД: Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти т. Т. 2 / под общ. ред. Н. И. Толстого. – М.: Международные отношения, 1999. – 697 с.
6. Фрейденберг, О. М. Миф и литература древности / О. М. Фрейденберг. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1988. – 800 с.

Марозава Т. А. (Мінск)

ЖАНРАВА-ВІДАВАЯ РАЗНАСТАЙНАСЦЬ ФАЛЬКЛОРУ ВОЛЬНАЧАСАВАЙ СУБКУЛЬТУРЫ ГОРАДА (на прыкладзе субгруп фанатаў, геймераў і хакераў)

Гарадская культура у другой палове XX – пачатку XXI ст. неаднаразова разглядалася як аб’ект даследавання у працах сацыёлагаў, культуролагаў, педагогаў, часткова фалькларыстаў. Увагу даследчыкаў прыцягвалі працэсы сацыяльных і эканамічных зменаў, якія адбываюцца ў жыцці гарадскога насельніцтва Беларусі, арганізацыя і правядзенне адпачынку ва ўмовах горада, гістарычнае мінулае канкрэтнага горада ў яго цеснай сувязі з традыцыйнай культурай беларусаў і спробы аднаўлення гэтых сувязей праз правядзенне гарадскіх мерапрыемстваў (святаў горада, фестываляў і г. д.). Аднак гарадскі фальклор як адна з яскравых праяў гарадской культуры пакуль што не стаў аб’ектам навуковага разгляду беларускіх фалькларыстаў. Выключэнне складаюць даследаванні студэнтаў і выкладчыкаў філалагічнага факультэта БДУ, часткова – БДПУ імя М. Танка. Чаго нельга сказаць пра рускую фалькларыстыку, у якой гарадскі фальклор ужо 15 год з’яўляецца адным з напрамкаў вывучэння (МДУ імя М. Ламаносава, рэгіянальныя ВНУ). Рускімі вучонымі назапашаны дастатковы вопыт у тэарэтычным вызначэнні з’яў сучаснага гарадскога фальклору, усе набуткі якога заснаваны найперш на выкарыстанні паняцця субкультуры. Па меркаванні Т. Б. Шчапанскай, субкультура – гэта камунікатыўная сістэма, здольная да самаўзнаўлення ў часе [1, с. 27]. Дадзеная камунікатыўная сістэма мае наступныя складнікі: