
Фольклористика

Фалькларыстыка

FOLKLORE STUDIES

УДК 398.2 + 398.541

ОЗЕРА В ТОПОНИМИЧЕСКОЙ ПРОЗЕ БЕЛОРУСОВ: СЮЖЕТЫ, МОТИВЫ И КУЛЬТУРНЫЙ ЛАНДШАФТ

Т. В. ВОЛОДИНА¹⁾

¹⁾Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси,
ул. Сурганова, 1, корп. 2, 220072, г. Минск, Беларусь

Аннотация. Рассматривается топонимическая проза, в которой озера являются культурно маркированными элементами сакральной топографии, в ее соотношении с актуальной ритуальной практикой и мировоззрением белорусов. Топонимические предания и легенды представлены как информативные тексты, отражающие взаимоотношения между традиционными сообществами, дикой природой и сверхъестественным измерением культурных ландшафтов. Особое внимание уделяется мотиву образования озера на месте затопленного поселения или храма. Этиологический мотив появления озера после визита старца укладывается в ряд легенд о странствующем Боге, который, испытывая человека, закладывает этими испытаниями ряд социальных установок и приближает тем самым корпус подобных текстов к легендам народной Библии.

Ключевые слова: белорусский фольклор; топонимическая проза; легенды и предания; мотив затонувшего храма; сакральная география; культурный ландшафт.

Благодарность. Исследование проведено в рамках выполнения проекта Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований «Топонимическая народная проза в системе этнокультурного наследия белорусов: историческая память, жанровый состав, сюжеты и образы» (грант № Г23ИП-031).

Образец цитирования:

Валодзіна ТВ. Азёры ў тапанімічнай прозе беларусаў: сюжэты, матывы і культурны ландшафт. *Часопіс Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта. Філалогія*. 2025;1:103–115.
EDN: ATHJRO

For citation:

Valodzina TV. Lakes in toponymic prose of Belarusians: plots, motifs and cultural landscape. *Journal of the Belarusian State University. Philology*. 2025;1:103–115. Belarusian.
EDN: ATHJRO

Автор:

Татьяна Васильевна Володина – доктор филологических наук, профессор; заведующий отделом фольклористики и культуры славянских народов.

Author:

Tatsiana V. Valodzina, doctor of science (philology), full professor; head of the department of folkloristics and culture of Slavic peoples.
tanja.valodzina@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9800-2199>

АЗЁРЫ Ў ТАΠΑЊІМІЧНАЙ ПРОЗЕ БЕЛАРУСАЎ: СЮЖЭТЫ, МАТЫВЫ І КУЛЬТУРНЫ ЛАНДШАФТ

Т. В. ВАЛОДЗІНА^{1*}

^{1*}Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі,
вул. Сурганава, 1, корп. 2, 220072, г. Мінск, Беларусь

Анотацыя. Даследуецца тапанімічная проза, у якой азёры з’яўляюцца культурна маркіраванымі элементамі сакральнай тапаграфіі, у яе суаднесены з актуальнай рытуальнай практыкай і светапоглядам беларусаў. Тапанімічныя паданні і легенды паказаны як інфарматыўныя тэксты, якія адлюстроўваюць ўзаемаадносіны паміж традыцыйнымі супольнасцямі, дзікай прыродай і звышнатуральным вымярэннем культурных ландшафтаў. Асабліва ўвага ўдзяляецца матыву ўтварэння возера на месцы затопленага паселішча ці храма. Этэялагічны матыв з’яўлення возера пасля візіту жабрака ўпісваецца ў шэраг легенд пра падарожнага Бога, які, выпрабавваючы чалавека, закладае гэтымі выпрабаваннямі шэраг сацыяльных устаноў і набліжае корпус такіх тэкстаў да легенд народнай Бібліі.

Ключавыя словы: беларускі фальклор; тапанімічная проза; легенды і паданні; матыв патанулага храма; сакральная геаграфія; культурны ландшафт.

Падзяка. Даследаванне праведзена ў рамках выканання праекта Беларускага рэспубліканскага фонда фундаментальных даследаванняў «Тапанімічная народная проза ў сістэме этнакультурнай спадчыны беларусаў: гістарычная памяць, жанравы склад, сюжэты і вобразы» (грант № Г23ІП-031).

LAKES IN TOPONYMIC PROSE OF BELARUSIANS: PLOTS, MOTIFS AND CULTURAL LANDSCAPE

T. V. VALODZINA^a

^aCenter for the Belarusian Culture, Language and Literature Research,
National Academy of Sciences of Belarus, 1 Surganova Street, 2 building,
Minsk 220072, Belarus

Abstract. The author of the article examines the toponymic prose associated with lakes as culturally marked elements of sacred topography, in its correlation with the actual ritual practice and worldview of Belarusians. Toponymic lore and legends are shown as informative texts that reflect the relationship between traditional communities, wildlife, and the supernatural dimension of cultural landscapes. Special attention is paid to the church sinks underground motif. The etiological motif of the appearance of the lake after the beggar’s visit fits into many legends about the travelling God, the test of which initiates several social attitudes in a person, thus bringing the corpus of such texts closer to folk-biblical legends.

Keywords: Belarusian folklore; toponymic prose; legends and lores; the motif of the sunken temple; sacred geography; cultural landscape.

Acknowledgements. The research was conducted as a part of the project of Belarusian Republican Foundation for Fundamental Research «Toponymic folk prose in the system of ethnocultural heritage of Belarusians: historical memory, genre composition, plots and images» (No. G23IP-031).

Уводзіны

Тэорыі культурнага ландшафту і адпаведная ўвага да сакральнай геаграфіі ў апошнія дзесяцігоддзі перажывалі сапраўдны рэнесанс як у заходне- і паўночнаеўрапейскай, так і ва ўсходнеславянскай, у тым ліку беларускай, фалькларыстыцы. Увага да ландшафту трывала заняла сваё месца ў апісаннях традыцыйнага светаладу, а разнастайныя культурныя формы (народныя вераванні і рэлігійныя перакананні, рытуалы і святы, легенды і паданні, экалагічныя наратывы, тапонімы і інш.) выявілі другія грані яго семантыкі ў звязку з прасторавай абгрунтаванасцю і дэтэрмінаванасцю суадносінамі ландшафту і соцыуму.

Шэраг змен назіраецца і ў метадалагічным інструментарыі фальклорнай прозы. У даследчы фокус трапляе не ўласна сюжэт, а жыццё сюжэта ў часе і прасторы, калі найпершы інтарэс выклікае не проста локус, а суадносіны чалавека і локуса, упісанасць калектыву ў навакольнае асяроддзе. Гэты

«антрапалагічны паварот» убудоўвае тэксталагічныя апісанні ў сацыякультурную сітуацыю і найперш адзначаецца ў практыках фарміравання рэгіянальнай ідэнтычнасці, шанавання святыняў, а таксама ў экалагічным і гістарычным турызме. Укладальнікі спецыяльнага тома «Легендарныя і звышнатуральныя месцы. Даследаванні прасторавых і сацыяльных вымярэнняў фальклору і пераказаў» канстатуюць, што локусы з выразным сакральным статусам набываюць сілу аб'ядноўваць супольнасці і напаўняць іх высокімі сэнсамі, хоць у самой прасторы або фізічным аб'екце па сутнасці няма нічога свяшчэннага, і толькі людзі надзяляюць ім локус і падтрымліваюць гэты статус [1].

Тапанімічныя паданні і легенды не толькі тлумачаць матывацыю ўласна геаграфічнага наймення, але і замацоўваюць аўру незвычайнага локуса. Можна нават весці гаворку пра сацыяльную гравітацыю, якую ствараюць менавіта вусныя пераказы. Гэта апавядальнае гравітацыйнае поле вагаецца ў часе, пашыраецца ці знікае ў залежнасці ад змены статусу аб'екта. Наваколле па меры таго, як становіцца легендарным, ператвараецца з пасіўнага асяродка ў актыўнага ўдзельніка стварэння сакральнага ландшафту. Падобнае разуменне тапанімічнай сістэмы вымагае ўдакладнення наяўных жанравых дэфініцый. Разнастайнасць парадых фальклорнай прозы, пастаяннае ўзаемадзеянне з іншымі сегментамі вуснапаэтычнай спадчыны і ў такой жа ступені з чалавекам як такім у яго гістарычным вымярэнні з дадаваннем розначасовых ведаў і ўяўленняў прадвызначаюць істотнае перафармаціраванне ранейшых «вузкафальклорных» прачытанняў легенды ці падання.

У цяперашні час глабальных змен роля тапанімічнай прозы ў грамадскім жыцці ўзрастае, бо адлюстраванне геаграфічных уяўленняў у мове і фальклору ўключаецца ў карціну свету чалавека і своеасабліва замацоўвае яго этнічную і лакальную ідэнтычнасць. Менавіта тапонімы часта выступаюць у якасці сімвалаў, што вызначаюць семіятычную прастору як асобы, так і этнічнай супольнасці.

Тапонім і яго вытлумачэнне заўсёды з'яўляюцца маркёрамі культурнага засваення прасторы, паколькі чалавек арыентуецца на мясцовасці па аб'ектах, размяшчэнне якіх яму добра знаёма. Веданне назваў паселішчаў, бліжэйшых сельскагаспадарчых надзеяў, урочышчаў, крыніц і іншых значных для насельніцтва аб'ектаў дазваляе адразу адрозніваць свайго ад прыезджага. Тапанімічныя паданні звязаны з пэўнымі локусамі, якія існуюць у рэальнасці. Гэтыя тэксты не толькі характарызуюць ландшафт, але і адыгрываюць важную ролю ў прасторава-часавай арганізацыі фальклорнай карціны свету, падкрэсліваючы ўнікальнасць канкрэтнага месца. Калі ранейшыя даследчыкі найперш бачылі ў якасці функцыі паданняў тлумачэнне самой назвы паселішча, то сёння акцэнт пераносіцца на асэнсаванне чалавекам навакольнай прасторы і сябе ў ёй. Любы тапонім, любая назва месца, якая даецца з пункту гледжання нейкай пэўнай супольнасці (і ёй жа ўтрымліваецца), «заўсёды з'яўляецца часткаю пэўнага культурнага ландшафту. Выключная прыналежнасць топаса да “свайго” свету вымагае не толькі ягонай першаснай семіятызацыі – надання імя, але і ўлучэння ў агульны фонд калектыўнай (фальклорнай) памяці калектыву, дзе паходжанне і гісторыя азяра ці крыніцы (часта адлюстраваныя ў іх назве) ёсць неадлучнай часткай гісторыі ўсёй супольнасці традыцыйнага тыпу» [2, с. 189].

Мэта гэтага даследавання – разгляд празаічных наратываў у іх дапасаванасці да тых ці іншых прасторавых аб'ектаў. Метад семантычнага аналізу тэкстаў закліканы выявіць суаднесенасць фальклорных вобразаў і наратывных схем з сістэмай уяўленняў носьбітаў традыцыйнай культуры. Асноўная ўвага ўдзяляецца азірам у тапанімічнай прозе беларусаў, пытаннем жанравых характарыстык тапанімічнага тэксту і яго ролі ў этнакультурнай сітуацыі ў рэгіёне.

Дэфініцыя падання да гэтага часу пазбаўлена пэўнасці і выразнага адмежавання ад іншых жанраў, у прыватнасці ад легенды. С. А. Штыркоў аглядае гісторыю даследавання паданняў і адсочвае эвалюцыю навуковага пытання. Спачатку паданні ўспрымаліся як надзейная гістарычная крыніца, як «памяць» народа, прычым народ выступаў тут у ролі звышсуб'екта. Затым паданням стала прыпісвацца здольнасць выяўляць гістарычную сталасць народа, яго асаблівую духоўнасць (гэты перыяд характарызуецца абыхавасцю навукоўцаў да прынцыповай варыятыўнасці вуснай традыцыі, прызнаннем лагічнай першаснасці падзеі, а таксама адсутнасцю цікавасці да праблемы ўздзеяння царкоўнай традыцыі і кніжнай культуры на практыку расказвання паданняў). Урэшце навуковец робіць высновы аб фальклору ў цэлым і народнай прозе ў прыватнасці не як аб інструменце для адлюстравання рэальнага свету, а як аб інструменце для яго канструавання [3, с. 14–16]. Сённяшняя ступень даследаванасці пытання дазваляе сцвярджаць, што тапанімічныя тэксты не проста адлюстроўваюць уяўленні аб сістэме прасторавых аб'ектаў, асабліва адзначаных як локусы рытуальнага прыцягнення і (або) пазбягання. Такімі апавяданнямі гэта сістэма фарміруецца.

Звычайна ў фалькларыстычных штудыях тапанімічныя тэксты, што змяшчаюць звесткі аб рэальных асобах, фактах і падзеях мінулага, у памяць аб якіх называюцца геаграфічныя аб'екты, кваліфікуюцца як паданні. У адрозненне ад паданняў легенды больш набліжаны да казкавай прозы, творы гэтага жанру апавядаюць пра цуд, фантастычны вобраз і між тым могуць успрымацца самім апавядальнікам і слухачамі як сапраўдныя, прынамсі ў дыяхранічным аспекце. Вусныя легенды з'яўляюцца структурна

і тэматычна разнастайнымі і пастаянна перасякаюцца з тэкстамі іншых жанраў, што прыводзіць да ўзнікнення гібридных тэрмінаў накшталт «легенда-паданне» ці «легендарнае паданне».

За наглядны крытэрыі размежавання згаданых тэрмінаў можна ўзяць іх адносіны да сучаснасці. Дзеянне падання замыкаецца на даўняй эпосе і для сучасніка існуе ў форме ведаў. Легенда ж застаецца актуальнай і зараз, яна ўплывае на рытуальны складнік шанавання месца і абумоўлівае адпаведны эмацыянальны фон. Як аб гэтым піша А. П. Ліпатава, сканструяваная легендай рэальнасць з'яўляецца незвычайнай і нярэдка аказваецца больш прыцягальнай, чым звыкла рэалістычная. Неверагодная рэальнасць легенды «ўбудавана» ў «нашу» рэчаіснасць (мадальнасць праўдзівасці), таму яна можа асаблівым чынам уплываць на яе. Невыпадкова, што заўсёды знаходзяцца людзі, якія выкарыстоўваюць легенду ў сваіх інтарэсах [4, с. 42]. Тут маецца на ўвазе не толькі выхаваўчы патэнцыял такога тэксту. Наогул, легенда валодае вялізнай сацыяльнай сілай у выказванні рэлігійных пачуццяў і іх фарміраванні. Адпаведныя легенды ўключаюцца ў экалагічную дзейнасць і турыстычную індустрыю і могуць выкарыстоўвацца ў ідэалагічным кантэксце для канструявання ідэнтычнасці. Безумоўным з'яўляецца патэнцыял легенды ў надзяленні адпаведнага аб'екта сакральным статусам.

Калі тапанімічны матыў функцыянальна прывязаны да намінацыі, то тлумачэнне паходжання ўласна аб'екта (не назвы) – да этыялогіі. Этыялагічныя матывы дамінуюць у блоку тапанімічнай прозы аб сакральных мясцінах, якія могуць называцца святымі, і для намінатара важным робіцца тлумачэнне святасці локуса, а не самой назвы. Тапанімічныя тэксты ў такім выпадку не толькі асэнсоўваюць, але і даказваюць асаблівы статус урочышча, набываючы разгорнуты сюжэт і выходзячы ў сферу рытуальных практык. Вакол адзначанага аб'екта арганізуецца падкрэслена свая прастора, прычым гэта катэгорыя свайго атрымлівае рэалізацыю праз указанне на сваю сацыяльную групу (тут яна дапасоўваецца да тапанімічных паданняў аб заснаванні геаграфічных пунктаў) і ўяўленні аб «правільных» паводзінах у межах гэтай групы (няправільныя паводзіны караюцца, што нярэдка становяцца прычынай легендарнага ўзнікнення аб'екта). Фалькларыстычны аспект даследавання асабліва вылучае ўстаноўкі апавядальніка, якія выводзяць на семантыку і прагматыку аб'ектаў лакальнага ландшафту.

Матэрыялам для даследавання паслужылі друкаваныя (найперш архіўныя) крыніцы, увядзенне якіх у навуковы зварот складае адну з мэт артыкула. Блок тапанімічнай прозы прадстаўлены ў акадэмічным томе «Легенды і паданні» [5] і ў другім выпуску выдання «Полацкі этнаграфічны зборнік» [6], у калекцыі фальклорных запісаў архіва Інстытута мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору (далей – АІМЭФ). Значную частку матэрыялу складаюць нашы ўласныя запісы, зробленыя за апошнія 20 гадоў у розных рэгіёнах краіны. Выкарыстоўваюцца і тапанімічныя тэксты, прадстаўленыя ў шэрагу навукова-папулярных публікацый, змешчаных у тым ліку ў інтэрнэт-прасторы. Такія тэксты часта з'яўляюцца адрэдагаванымі, пераказанымі ці нават зусім дадуманымі і дапісанымі, іх тэксталагічная дакладнасць выклікае сумненні. Аднак уласна акцэнтны сучасных «творцаў» гэтаксама сімптаматычныя; пасты і блогі ў інтэрнэце ў пэўнай ступені можна прылічыць да фальклорных тэкстаў на аснове аднаго і таго ж спосабу бытавання (ананімнасці ці інперсанальнасці, распаўсюджвання з блога ў блог, варыятыўнасці, выкарыстання традыцыйных паўтаральных матываў). У разуменні працэсу канструявання сэнсаў такія запісы маюць значэнне, бо адлюстроўваюць змяшчэнне акцэнтаў: у сённяшніх пераказах, часта белетрызаваных збіральнікамі-культработнікамі ці студэнтамі, аддаецца перавага любоўным калізіям.

Вынікі і іх абмеркаванне

У Беларусі, дзе азёрны ландшафт вельмі шчыльны, ключавымі аб'ектамі тапанімічнага бачання і тлумачэння абіраюцца менавіта азёры, а не рэкі. Ключавыя моманты асэнсавання шматлікіх аспектаў, якія тычацца азёр, у традыцыйнай культуры беларусаў абапіраюцца на сімволіку стыхіі вады ў цэлым, якая характарызуецца выразнай амбівалентнасцю: з аднаго боку, гэта прыродныя здольнасці ачышчэння і жыццядайнасці, з другога – уяўленні пра ваду як пра «чужую» і небяспечную стыхію.

Шэраг назваў беларускіх азёр перадае асноўныя параметры рэальнай геаграфічнай прасторы, а таксама адлюстроўвае традыцыйныя побыт і ўклад гаспадаркі. Для насельнікаў пэўнай мясцовасці істотнымі з'яўляюцца спецыфічныя (індывідуальныя) прыметы вадаёма: памеры, глыбіня, цяжэнне, арыентаванасць у прастору (тут асаблівую прадуктыўнасць выяўляе тып намінацыі па аднесенасці да суседняга паселішча (Лепельскае возера, Макараўскае возера (каля в. Макараўшчына) і пад.), што робіць іх пазнавальнымі для мясцовых жыхароў. Гэта акалічнасць «вельмі моцна прывязвае возера ці крыніцу да нутраной структуры мікрасвету, канкрэтнага культурнага ландшафту» [2, с. 90]. У шматлікіх выпадках матывацыя лімнініма, якая прыводзіцца апавядальнікамі – носьбітамі традыцыйнай культуры, у асноўных сваіх пасылах супадае з той, якой, мабыць, кіраваліся і стваральнікі тапоніма. Матываванасць лімнініма асабліваасцямі формы не выключае міфалагічных канатацый, але лагічна спалучаецца з імі. Так, намінацыі з матывавальнай асновай *чорн-* суадносяцца з месцазнаходжаннем геаграфічнага аб'екта адносна тарфянікаў і сведчаць пра разуменне месца як аднесенага да хтанічнага полюса свету.

У цэлым паходжанне саміх азёр раскрываецца пераважна ў тэкстах як з выразным міфалагічным складнікам, так і з арыентацыяй на зусім чалавечыя, сацыяльныя практыкі і іх эмацыянальнае перажыванне. Сюжэтныя тлумачэнні назваў азёр пераважна звязваюцца з трагічнымі падзеямі мясцовай гісторыі. Сучасныя запісы, большасць з якіх зроблены студэнтамі, выбарачна спыняюцца на матывах нешчаслівага кахання, асабліва з акцэнтам на сацыяльную няроўнасць. Напрыклад, паданне пра ўзнікненне возера Княж: *Дык вот я ж казаў пра возера Княж. Эта месца было раўніннае, вакол быў лес. Прыхаў князь, ехаў ён на кані, у вёсцы палюбіў ён адну дзяўчыну, прычэпіўся, хацеў на ёй жаніцца, а ў яе быў свой жаніх, яна атказалася, ён яе паймаў і... казніў. У выніку гэта... на следуюшчую ноч, такая легенда ішла, ён праваліўся ў адным месцы пад зямлю, а потым начала правальвацца ўсё большы і большы, і ўтварылася возера, якое названа возера Княж, і цяпер яно называецца возера Княж...* [6, с. 173]¹.

Існуюць і прыўкрашаныя студэнцкай творчасцю паданні аб узнікненні возера Сіняга са слёз князя, які аплакваў прыгажуню-дачку, аб возеры Явар, рэчцы Пад'яварка як памяці пра нешчаслівае каханне [7, с. 51–52] і інш.

Найпершым матывам у тапанімічных легендах пра азёры выступае матыў затаплення, сыходу пад ваду, што ў немалой ступені абапіраецца на рэальныя фізічныя якасці азёрнай вады – здольнасці паглынаць, тапіць. Тапанімічная актыўнасць у абсалютнай большасці зафіксаваных выпадкаў разгортваецца як адказ на загубленне вадою ці чалавека, ці рукатворных прадметаў і нават гарадоў. Такая народная этыялогія гідрааб'ектаў між тым мае вынікам узнікненне лімонімаў з дыяметральным аксіялагічным статусам: ад святых да дзікіх ці мёртвых.

Святыя азёры. Наяўная база даных дэманструе наступную аб'ектную размеркаванасць «святых» тапонімаў: на долю гідрааб'ектаў прыходзіцца іх абсалютная большасць, прычым тычыцца гэта найперш азёр, для крыніц і калодзежаў лексема «святые» часцей выступае як маркёр вылучанасці і сакральнасці і не заўсёды з'яўляецца часткай імя ўласнага. «Інфармацыя аб святых уласцівасцях крыніцы, ключа, калодзежа ўваходзіць у энцыклапедычную зону семантыкі гэтых лексем, гэтак жа, як інфармацыя аб нячыстых уласцівасцях, – у адпаведную зону семантыкі тапанімічных лексем яма, балота і пад.»² [8, с. 130]. Гідрааб'екты ў традыцыйнай карціне свету еўрапейцаў наогул і беларусаў у прыватнасці здавён надзяляюцца асаблівымі сакральнымі ўласцівасцямі, фармальнае ўвасабленне якіх у выглядзе крыжоў ці капліц толькі дапаўняе адпрыродную святасць. А. Л. Беразовіч характарызуе святыя гідрааб'екты наступнымі прыметнікамі: светлы, чысты, крынічны, праточны, бягучы («жывы»); глыбокі, бяздонны; вялікі; прыгожы; цудоўны; страшны; каштоўны ў спажывецкіх адносінах [8, с. 127]. Варта адзначыць, што глыбокі дахрысціянскі складнік сэнсавага нападуння святых тапонімаў між тым арганічна ўвайшоў у народна-хрысціянскую сістэму каштоўнасцей.

Фінскі даследчык В. Антонен адзначае, што ў паўночнаеўрапейскіх культурах з дапамогай маркёра «святые» пазначаюцца межы паміж унутранай і вонкавай прасторай: паміж унутранай часткай эканамічнай сферы, якая мясцовай супольнасцю кіруецца з дапамогай звычайнага права, і знешняй часткай тэрыторыі, дзе гэтыя ўплывы спыняюцца. Святое месца служыць пераходнай зонай і задае карту маршрутаў і правіл для тых, хто жыве і падарожнічае па дадзенай зямлі [9, р. 121].

Згодна з друкаванымі і архіўнымі крыніцамі, на тэрыторыі Беларусі налічваецца больш за 30 азёр з назвамі, утворанымі ад асновы *свят-* (у абсалютнай большасці Святое, але сустракаюцца і намінацыі Святца (Браслаўскі раён) ці Свяпец (Полацкі раён) [10, с. 328–329]), ці ўтвораныя з дапамогай эпітэта «Святое», які можа ў дадзенай вясковай супольнасці суправаджаць іншую назву: *Яно раньшэ, гэта возера Бобрэца, яно ж было дужа гаючае. Есьлі прышчык які, ці болькі – ідзі, кажучь, пакупайся ў Бобрэцы і ні станіць. Было сьвятое, прама як сьвятое, а цяперака ў ім і топяцца, і ўсякае адусюль плывець* [6, с. 178]. Наяўнасць на той ці іншай тэрыторыі святога возера перафармаціруе і тапанімічную карціну паселішча: [А дзе царква правалілася?] *Эта ў Святом. Афіцыяльна дзярэўня называецца Кірава, а старыя людзі называюць Святоя. Гаворуць, там было возера, а тады правалілася*³.

У адзінкавых выпадках фіксуюцца сюжэты, калі Бог адмысловым чынам асвятляе возера, якое ўжо існуе: *Гавораць старыя людзі, мы тожа так спрашывалі. Малыя былі, кажам: «А чаго гэта яго называюць Святое азяро?» Яны гавораць: «Божанька яго пераксіў» і, гавораць, туды зваліў ад Божанькі нешта* [6, с. 167]. У некаторых выпадках этыялогія ўзводзіцца да біблейскіх часоў: [А чаго яна правалілася?] – *Эта быў патоп, ліло 40 дзей і сорок начэй. Эта да нас было і да нашых бацькоў*⁴. Што тычыцца культавых дзеянняў ля святых азёр, яны амаль не фіксуюцца, але да такой вады часта звяртаюцца з ачышчальна-лекавальнымі мэтамі. Пацверджаны звесткі пра народна-медыцынскія рытуалы ля возера

¹Цытаты прыводзяцца з захаваннем асаблівасцей арыгінала. – Т. В.

²Тут і далей пераклад наш. – Т. В.

³АІМЭФ. Ф. 23. Воп. 9. Спр. 5. (Запісалі ў 2009 г. Т. Валодзіна і Т. Кухаронак у в. Сцяпы Жлобінскага раёна ад П. Б. Цімафеевай 1931 года нараджэння.)

⁴Там жа. Воп. 10. Спр. 6. (Запісала ў 2010 г. Т. Валодзіна ў в. Баранава Старадарожскага раёна ад П. К. Усік 1924 года нараджэння.)

Хотамля ў Круглянскім раёне: Раней на месцы возера Хотамля, якое лічыцца святым, знаходзілася царква. Пад час вайны царква была разбурана. А тое, што ад яе засталася, правалілася пад зямлю. На гэтым месцы з'явілася возера. І вось які ўжо год перад святам Купалы возера асвятчаецца. Кожны купальны сезон сюды прязджаюць людзі ў спадзяванні ачысціць сваю грахоўную душу і цела⁵. Тапанімічныя легенды ў абсалютнай большасці тлумачаць лімнамім «Святое возера» праз сюжэт пра патанулы храм (паселішча).

Сюжэт пра храм, які правальваецца пад зямлю ці тоне, мае агульнаеўрапейскае распаўсюджанне і з'яўляецца ўжо даволі падрабязна прааналізаваным [11–15]. Пскоўскія даследчыкі легенды аб «провалищах» дэталізавалі гэты сюжэт праз вылучэнне наступных устойлівых элементаў: зыходнае месца знаходжання храма, капліцы ці паселішча (царква, капліца ці паселішча могуць стаяць на гары, беразе вадаёма, могілках, востраве, балоце); час падзеі (даўнія часы, служба, вайна); умовы знікнення храма, капліцы, паселішча ці званоў (сышоў пад зямлю ці ваду, у балота (як варыянт, разам з людзьмі)); прычына знікнення (прыродныя катаклізмы, разбурэнне падчас вайны, Божы гнеў, нашэсце інтэрвентаў, праклён); цяперашні выгляд месца правалу (утварылася яма, узнікла гара ці пагорак, могілкі, з'явілася возера, балота або крыніцы); стаўленне мясцовых жыхароў да месца правалу (прыслухоўваліся, ажыццяўлялі раскопкі, хавалі нячыстых нябожчыкаў, асцерагаліся, лічылі святым месцам, адзначалі выпадкі ацалення); існаванне царквы, капліцы ці паселішча пацвярджаецца весткамі (чутны звон званоў, гукі царкоўнай службы, галасы, стогны, плач людзей, бачны крыж (купал), знойдзены прадметы царкоўнага начиння, крыж, здараюцца здані, з'яўляюцца свячэнне, абраз або ўпрыгожанні) [12, с. 139]. Беларуская традыцыя ў цэлым адпавядае прапанаванай схеме, за выключэннем асобных дэталей ці рознай ступені папулярнасці матываў у складзе тэксту. Пакуль адзначым толькі адсутнасць або адзінкавасць матываў, звязаных з нашэсцем інтэрвентаў, наяўнасцю могілак і нябожчыкаў у цэлым. Разгорнутыя тэксты (якія спалучаюць у сабе найбольш частотныя элементы) у найўнай на сёння базе даных сустракаюцца нячаста, што адпавядае прыродзе вуснай няказкавай прозы ў цэлым.

У. А. Лобач праводзіць рэканструкцыю гістарычных рэалій, якія маглі стаць асновай для фарміравання падобнага сюжэта: у якасці асноўнай прычыны знікнення паселішча (храма) фігуруе канфлікт, звязаны з парушэннем (сутыкненнем) светапоглядных (маральна-этычных, рэлігійных) каштоўнасцей і норм. Іначай кажучы, гэта канфлікт паміж калектывам і Богам (царквой), але Богам для носьбітаў фальклорнай традыцыі XIX–XX стст. ужо, безумоўна, хрысціянскім [2, с. 195–196]. Даследчык спасылкаецца на легенду пра возера ля в. Навасёлкі Дзяржынскага раёна, што ўтварылася на месцы вёскі, жыхары якой не захацелі прымаць новую веру, запырчыўшы Богу, які з'явіўся ў выглядзе дзядка: *Тых, што не пайшлі маліцца, дзядок адвёў крышку далей і ўваткнуў у зямлю кіёк... З натоўпу выйшаў адзін здаровы маладзец і вырваў кіёк... з гэтай ямкі хлынула вада і затаніла вёску разам з людзьмі. Зсталіся толькі тыя, якія былі ў царкве* [5, с. 410]. У гэтым плане перамяшчэнне людзей, якія не прытрымліваюцца хрысціянскай веры і нормаў, у ніжнюю сферу светабудовы можа адлюстроўваць працэс сутыкнення дзвюх культурных традыцый (паганства і хрысціянства), калі афіцыйная перамога апошняга не знішчыла, а толькі выцесніла першае ў своеасаблівае культурнае «падполле». Прэцэдэнтам для ўзнікнення фальклорнага сюжэта, хутчэй за ўсё, становіўся рэальны акт хрышчэння жыхароў той ці іншай мясцовасці і верагодныя канфлікты пры гэтым. Вобраз жа храма ў паданнях такога тыпу выступае эквівалентам саборнасці і ўвасабляе ўвесь калектыў у плоскасці яго духоўнага адзінства [2, с. 195–196]. Цікава, што яшчэ ў XIX ст. М. Удзеля, апісваючы польскія паданні на гэты сюжэт, выказваў думку, што затанулыя гарады, цэрквы, званы, корчмы і людзі не страчаны назаўсёды, яны толькі каюцца за свае грахі. Яны хаваюцца недзе глыбока ў зямлі і чакаюць збавення [13, с. 12].

У міфалагічнай карціне свету царква спазнае адмысловую сацыяльную катэгарызацыю, згодна з якой набывае шэраг дадатковых значэнняў, акрамя значэння «прастора для адбывання набажэнстваў». Звышнатуральныя характарыстыкі храма выяўляюцца ў кантэкстах, дзе ён служыць локусам прысутнасці персанажаў розных узроўняў. Тапанімічныя тэксты падкрэсліваюць агентыўны характар самога храма, калі яму прыпісваюцца здольнасці ўласнай волі і маральных установак. Царква як суб'ект рэагуе не толькі на парушэнне прыстойных паводзін уласна ў самім будынку, але і ў соцыуме. У падобных тэкстах да разумення царквы як сімвала выратавання дадаюцца значэнні кантролю і пакарання.

Сярод прычын цудадзейнай з'явы сучасныя інфарманты спрабуюць шукаць рацыянальныя матывы, але здараецца такое нячаста: *Церкву правалілася дзе-та, яма абразавалася, можа крыніца якая пад-земная была і рухнула почва⁶; Раньшы там, дзе во тут крынічка была, дык цэрква... дык яе знясло бурай на ніз, гэту цэркву, цяпер там балота* [6, с. 174]. Моцнымі з'яўляюцца пазіцыі ў матыва пакарання за грахоўнасць, адступленне ад нормаў сацыяльнага і царкоўнага жыцця: *А людзі то лі ругаліся, то лі дрэнна*

⁵ АІМЭФ. Ф. 13. Воп. 11. Спр. 74. (Запісала ў 2009 г. А. Саланінка ў в. Свяцілавічы Бялыніцкага раёна ад Г. М. Глазуновой 1917 года нараджэння.)

⁶ Там жа. Ф. 23. Воп. 12. Спр. 10. (Запісала ў 2012 г. Т. Валодзіна ў в. Пячары Касцюковіцкага раёна ад В. П. Шаталенка 1947 года нараджэння.)

хадзілі ў царкву, патаму яна з людзьмі і правалілася пад зямлю; цэрква правалілася, канешна, нагראшылі [6, с. 166–167]. Рэгулярнасць выяўляе матыў праклёну святога месца, што таксама можа разглядацца як чалавечы грэх і святатацтва. Асаблівай сілай і незваротнасцю характарызуюцца праклён храма (гары, вадаёма) маці ў помсту за патанулае дзіця: *багатая пані з дачкой плыла ў касцёл. Пераварнулася лодка, і дачка ўтанілася, а маці заклала касцёл і ён пайшоў на дно* (пра возера каля в. Горна Зэльвенскага раёна) [7, с. 49]; праклён дзяцей, што шлюбаваліся без бацькоўскага благаславення, у час вячання [7, с. 54]. Храм у шэрагу еўрапейскіх тэкстаў [13] правальваецца і ў выніку праклёну за нявартае таго здарэнне. Так, возера ў в. Яруга Карэліцкага раёна ўтварылася пасля вокрыку «А каб гэтае месца затанула!» жанчыны, якая ўсяго толькі згубіла яйка. Падобная легенда існуе і ў Полацкім раёне: *Ішла бабуля бярэменная, зачэпілася, павалілася перад цэрквай і гаворыць: «Што б ты правалілася»* [6, с. 170]; *У вёсцы Крывое Сяло была царква. <...> Пастух ездзіў на кані. Калі ён злез з каня і хацеў прывязаць яго да дрэва, у гэты момант зазвінелі званы, і конь вырваўся з рук пастуха і пабег як шалёны. Пастух сказаў: Каб ты праваліўся, мой конь, разам з гэтай царквою!.. Як толькі ён гэта вымавіў, царква правалілася... і ўтварылася цудоўнай прыгажосці возера, якое назвалі Міткаўскім*⁷.

Бяздонныя азёры. На ўзроўні тапанімічнай прозы назіраем рэгулярнае перасячэнне народных этыялогій святых і бяздонных азёр. Тапонімы, якія прама паказваюць на гіпертрафіраваную глыбіню, а фактычна адсутнасць дна ў абсалютнай большасці наяўнага матэрыялу, суадносяцца з матывам затанулага храма: *Там, дзе зараз возера Бяздонніца, ці яшчэ яго называюць Бязодніца, раней было балота і стаяла там царква. І нека было свята і шмат народу прыйшло, ну і тая царква пачала тануць, а людзі хуценька ўсе павыходзілі, нікога не засталася, але нічога не вынеслі з царквы. А яна патанула і стала на тым месцы возера. Вада ў тым возеры раны залечвае, хваробы розныя, усім памагае. Хто там купаецца, кажучы, крыжы бачылі і іконы, але нікому не ўдалося выцягнуць нічога – вада не адпускае. А яшчэ ў гэтым возеры ніхто ніколі не патануў, бо вада трымае нават тых, хто дрэнна плавае. А як вадалазы ныралі з аквалангамі, то і дна не знайшлі*⁸.

Карэляцкія глыбіні з каларатывамі «цёмны» («чорны») абаяваюцца ў большай ступені на міфапаэтычную суаднесенасць глыбіні і цемры праз датычнасць да сферы гора і хаосу, чым на на фізічныя характарыстыкі, хоць яны і прысутнічаюць: *Так сразу як глянеш – чорна, ціна. Бяздэннае называецца. Усе баяліся туды хадзіць, там ціна, зачэпіся і не выплывеш* (пра возера Сталюгі ў Лепельскім раёне) [6, с. 175]; *Парядашная, і глыбіна баяшая. Ну цэрква ж схавалася. Аж чорная, глыбокая* (пра возера Капачы ў Мсціслаўскім раёне)⁹.

У тапанімічнай прозе, звязанай з бяздоннымі азёрамі, этыялагічныя матывы нярэдка распрацоўваюць характэрныя для іншых гідрааб’ектаў сюжэты: гора несучаснай маці або адданай за нялюбага дзяўчыны¹⁰. Легенды пра бяздонныя азёры вылучаюцца рэдкім матывам суб’ектнасці самога вадаёма ці прысутнай у ім міфалагічнай істоты. Імкненне чалавека змераць глыбіню возера або крыніцы пагражае яму смерцю, што адбілася ў формульным прыгаворы «Не мерай вярхоўкаю, а то памераш галоўкаю»: *Расказвала мне маці, што адзін хацеў памераць возера, сеў у лодку, звязаў вярхоўку, камяня ў мяшок. Прывязаў этага камяня і паехаў. Прыехаў, і на гэтай лодцы сядзіць і едзя. І яму голас чуецца, што «Не мерай вярхоўкай, бо ўпадзеш галоўкай». Ён спускаўся і вярнуўся назад*¹¹.

Відавочна, характарыстыка «бяздонны» («глыбокі») выяўляе амбівалентныя рысы: яна хоць і сведчыць аб чысціні вады, але ў той жа час суадносіць вадаём са светам мёртвых, надае яму дэманічныя характарыстыкі і статус прамога ўваходу ў прадонне.

Памеры вадаёма ў вераваннях залежаць ад памера затанулага аб’екта (храма ці цэлага паселішча): *Пра азёры Гогалі, адно завём Большая, а другая меншая. Такія байкі, што дзе-та там кагда-та ў адным дзярэўня правалілася, а ў другім – цэркаў*¹². У беларусаў, як і ў іншых еўрапейскіх народаў (дастаткова прыгадаць горад Кіеж), маюцца легенды пра затанулы горад. М. Грынблат у в. Прывалкі Гродзенскага раёна зафіксаваў паданне пра міфічны горад Райгруд, які нібыта некалькі тысяч гадоў таму праваліўся пад зямлю. Жыццё ў горадзе апраўдвала сваю назву: народу жылося як у раі. *А касцёлаў там было два-наццаць. Кажуць, што Вільня (варыянт – Варшава) праваліцца, а гэты горад зноў паявіцца*¹³. На ўзроўні чутак зафіксаваны згадкі пра затанулы горад у Сенненскім раёне: *А ці чулі, што такая места, каб цэркава*

⁷ АІМЭФ. Ф. 13. Воп. 11. Спр. 74. (Запісала ў 2003 г. А. Пінчук у в. Крывое Сяло Шумілінскага раёна ад К. А. Балбатуновай 1921 года нараджэння.)

⁸ Там жа. (Запісала Т. Карпоза ў в. Вашчынічы Пружанскага раёна ад А. Ц. Васюковіча 1927 года нараджэння.)

⁹ АІМЭФ. Ф. 23. Воп. 11. Спр. 3. (Запісала ў 2011 г. Т. Валодзіна ў в. Капачы Мсціслаўскага раёна ад Л. А. Сіваковай 1929 года нараджэння.)

¹⁰ Там жа. Воп. 13. Спр. 15. Сш. 8. (Запісала ў 1971 г. К. Шундрук у в. Мілошавічы Слонімскага раёна ад Г. Р. Карповіч.)

¹¹ Там жа. Ф. 23. Воп. 12. Спр. 8. (Запісала Т. Валодзіна ў в. Смыкавічы Акцябрскага раёна ад Я. Ф. Лукашэвіч 1929 года нараджэння.)

¹² Там жа. Воп. 14. Спр. 8. (Запісала Т. Валодзіна і У. Лобач у в. Вілы Лепельскага раёна ад А. К. Вашкевіча 1943 года нараджэння.)

¹³ Там жа. Ф. 6. Воп. 3. Спр. 42. Л. 37–38. (Запісаў у 1951 г. М. Я. Грынблат у в. Прывалкі Гродзенскага раёна.)

ўвалілася? – Да, да, эта ў нас на Кублішчыне. Усё казалі, што там утануў горад¹⁴. У гэтым жа раёне апавядалі і пра затанулы горад Саколіна: Тут кагда-та был горад Саколіна і он праваліўся, даўным-даўно. Там поля стала. Эта поля срэдзі Буяў і Парэчча ў нас. Горад калі-та быў Саколіна¹⁵. Легенды пра Крывое возера ўключаюць і тапанімічныя адсылкі да знешняга выгляду аб'екта і адпаведнага тапоніма: *Гэтае азяро Крывое. А старыкі даўнія яшчэ гаварылі, што там горад нейкі, стаяў і уваліўся. І праўда ж, калі паглядзіш на гэтае азяро, то яно на самай справе сільна крывое. Гавораць, як прыглядзецца добра, то яно там выгінаецца, як вулачкі, завулачкі... Як горад. Вось і гаварылі старыя, што тут быў калісьці, даўным-даўно, горад. – А што там случылася? – Наляцеў віхор, усё кругом загрымела, усё змяшалася. Змяшалася неба з зямлёй. Горад і праваліўся пад зямлю* [6, с. 180].

На думку У. А. Лобача, паданне пра храм, што праваліўся, знакавае для фальклорнай гісторыі тым, што гэта легендарная падзея ў рамках лакальнага культурнага ландшафту азначае фінальную кропку касмагенезу, своеасаблівы рубаж, пасля якога свет (ландшафт) вышэйшай воляй (Богам) ужо не змяняецца [2, с. 457].

Матыў візіту жабрака ў паселішча. Матыў утварэння возера на месцы паселішча складае аснову яшчэ аднаго адметнага блока легенд, сюжэт якіх зводзіцца да наступнай схемы: у паселішча прыходзіць Бог у выглядзе жабрака і просіць пусціць яго на начлег або даць яму паесці. Ніхто жабрака не пускае, акрамя беднай удавы. На наступны дзень ён загадвае жанчыне пакінуць вёску і, адыходзячы, не азіраецца. Тая чуе за сабой крыкі, стогны і парушае забарону, вёска сыходзіць пад ваду, а жанчына ператвараецца ў камень:

Ну ў нас там кагда-та была легенда такая. І, эта самае, прышоў старычок к бабкам. У дзерэўні не-скалька хатак было. І прышоў прасіцца, каб пусцілі яго пераначаваць. Ну яго ніхто не пускаў. Ён зайшоў там к самай старэнькай бабке, і ў яе дочка была. Маленькая была дочка, маленькая была, эта самае, дзіцёнак у ёй. І, эта самае, ну як, у дочкі быў маленькі рэбёначак. Ён прышоў і папрасіўся пераначэваць. Сказалі: «Пажалуста, пераначуйце!» Ён паначаваў і на ўтра гавора: «Бабушка, сабірайцеся са мной». Яна гавора: «Не, дзетачка, я ўжэ старэнькая, я астануся, а пускай мая дочэнька ідзе, з гэтым, з дзевачкай». Яна, маленькая дзевачка, дык яна ўзяла калыбель з сабой. «Я калыбельку, – гавора, – вазьму з сабой». Ну і ён гавора: «Ну пайдзём, толька кагда будзеш іці, нічэво не аглядайся, хто там будзе дзелацца, што будзе дзелацца». Яна гавора: «Ну харашо, не буду аглядавацца». – «Даёш слова?» – «Даю!»

Ну яна ўзяла калыбельку такую, калысачка такая, на плечы, дзяцёначка на рукі і панесла. Ідзеца. Ідзе-ідзе, смотра – там крычаць, пішчаць каровы, і равуць свінні, і ўсе этыя самыя, і людзі там плачуць. Яна думае: «Усё раўно я ж далжна пасматрэць». Яна ўзяла і сагнулася, этага дзяцёначка прыжала і цераз ногі вот так азірнулася, што там дзелаецца. І на гэтым месце прэвращаўся высокі камень.

Ну вот і ўсё гэта ўсё патапілася і прэвращалася ў возера. Усё патапілася і ён здзелаў возера, гэты Бог. Эта Бог. І здзелаў Святое возера. <...> Ён ўсё патапіў, Бог. Дзерэўня ладная была. Ён усё тут на гэтым месце, усё патапіў, так как людзі не слушалісь [6, с. 171–172].

Матыў скамянэння як выніку святатацтва і парушэння забарон належыць да ліку самых папулярных у фальклорнай этыялогіі камянёў. Каменем становіцца перадусім грэшнік, як, напрыклад, Сцяпан, што выправіўся араць менавіта на Вялікдзень, ці той шавец, што ў свята вырашыў пашыць як мага больш ботаў. Каменем ля возера Свіцязь становіцца жанчына, якая замест хлеба дала камянёў падарожнаму Богу¹⁶. У легендах пра ўзнікненне возера на месцы паселішча ў камень ператвараецца менавіта жанчына. Такія этыялагічныя легенды ўбудаваны ў біблейскія сюжэты. У дадзеным выпадку пераасэнсоўваецца сюжэт з Кнігі Быцця пра сыход Лота з сям'ёю з Садома:

Калі ўзышла зара, анёлы пачалі прыспешваць Лота, кажучы: устань, вазьмі жонку тваю і дзвюх дачок тваіх, якія ў цябе, каб не загінуць табе за беззаконьні горада. <...>

І выліў Гасподзь на Садому і Гамору дажджом серку і агонь ад Госпада зь неба, і збурыў гарады гэтыя, і ўсё наваколле гэта, і ўсіх жыхароў гарадоў гэтых, і расьліны зямлі.

А жонка Лотава за ім азірнулася і зрабілася саляным слупам [Быццё 19:15–25].

Тэма выратавальнага зыходу з паселішча грэшнікаў непасрэдна звязана ў старазапаветным тэк-сце з праблемай выбару. Выпрабавальная заповедзь «выратуйся на гары, не спыняйся і не азірайся» ставіць біблейскіх герояў перад дылемай: ісці за Богам-Творцам або дзейнічаць па сваёй волі. Лот разам з дочкамі¹⁷ без шкадавання пакідае Садом, яго жонка спыняецца і азіраецца назад, на горад граху, і адразу

¹⁴ АІМЭФ. Ф. 23. Воп. 8. Спр. 2. (Запісалі ў 2008 г. Т. Валодзіна і У. Лобач у в. Буй Сенненскага раёна ад Н. П. Магіленка 1925 года нараджэння.)

¹⁵ Там жа. (Запісалі ў 2008 г. Т. Валодзіна і У. Лобач у в. Парэчча Сенненскага раёна ад С. Ц. Мурашка 1922 года нараджэння.)

¹⁶ Там жа. Ф. 13. Воп. 10. Спр. 2. Сш. 4. Л. 1–3. (Запісала ў 1963 г. М. Расюкевіч у в. Парэчча Навагрудскага раёна ад А. І. Келька 1892 года нараджэння.)

¹⁷ Як рэпліку біблейскага тэксту можна тлумачыць і рэгулярнасць акцэнтацыі ў легендах таго факта, што жанчына сыходзіць з вёскі падкрэслена з дзіцем або дзецямі.

ператвараецца ў саяны слуп. Парадаксальнасць сітуацыі з Лотавай жонкай заключаецца ў тым, што, атрымаўшы выратаванне, яна адразу ж гіне на шляху свайго збавення.

У дадзеным выпадку сітуацыя падаецца алагічнай. Блок тапанімічнай прозы пра ўзнікненне азёр карае ператварэннем у камень чалавека, выразна проціпастаўленага астатняй вясковай грамадзе. У абсалютнай большасці выпадкаў гэта бедная ўдава, якая выступае адным з апошніх пунктаў вясковай іерархіі (але і найбольш набліжанай да тагасветнай прасторы асобай), спагадлівы і добры чалавек, які дзеліцца з падарожным апошнім кавалачкам. Але важна адзначыць, што жанчына атрымлівае ад Бога нечуваную ўзнагароду – бясконцы спор і магчымасць выратавання з немінучай гібелі:

Гэта было вельмі даўно... Аб гэтым мне наведміла мая бабуля. У адну вёску зайшоў старац. Заходзіў ён у кожную хату і прасіў прытулку нанач. Так ён абышоў усю вёску, але ніхто, ніводзін чалавек, не пусціў яго да сябе. Так дайшоў ён да апошняй хаты, у якой жыла бедная ўдава з маленькай дачкой. У яе ён і знайшоў прытулак. Жанчына пусціла стараца ў хату, але была яна настолькі збяднелай, што ў яе нават кавалачка хлеба не знайшлося.

– Прабач, – сказала ўдава старацу, – але ў мяне няма чаго даць табе паесці.

Тады незнаёмы госць дастаў з кішэні некалькі зярняткаў і даў іх жанчыне.

– Вазьмі, – кажа ён, – змялі іх у жорнах на муку.

Жанчына здзівілася: як гэта з некалькіх зярнятак можна намалоць столькі мукі, каб з яе было дастаткова спячы хлеб. Але яна нічога не сказала і пачала малоць. Абылося дзіва: жанчына намалала цэлую дзяжу мукі. Напекла яна з гэтай мукі праснакоў. Сама з дачкой паела і стараца накарміла. Раніцай старац кажа ўдаве:

– Збірайся жанчына, бяры дачку сваю і ідзі адсюль у другую вёску. Калі будзеш ісці, не азірайся, што б ты не пачула.

На гэтым старац развітаўся з удавой. Яна зрабіла так, як ён ёй сказаў. І вось, калі яна ўжо дайшла да суседняй вёскі, пачула крыкі людзей, роў жыўлы. Жанчына не азіралася. Але яна не змагла доўга вытрымаць: ёй было цікава паглядзець, што ж здарылася? і як толькі яна азірнулася, ператварылася яна, а разам з ёй і яе дачка, у вялізны камень. На месцы ж вёскі, у якой яна жыла, утварылася возера. А камень так і застаўся на тым месцы, дзе азірнулася жанчына. І як толькі не спрабавалі людзі пазбавіцца ад гэтага каменя, каб не перашкодзваў на агародзе – нічога не атрымлівалася. Нават з месца скрануць не ўдавалася. Так і да сённяшняга знаходзіцца гэты камень у вёсцы Молатава Талачынскага раёна¹⁸.

Бог выступае ў гэтай групе легенд як цудоўны дарыльшчык невымерных дабротаў, багацця. Цікава назіраць, як перакампануецца камбінацыя тых жа матываў у былічках пра дабрахожых, якія гэтаксама за спагаду ўзнагароджваюць жанчыну бясконцым сувоём. Але жанчына губляе цудоўны сувой палатна праз сваю залішнюю цікаўнасць і ў тэкстах з такім матывам: *Яна [дабрахожая] сказала: ты прідзеш дамоў і ў цябе ўсё ўрэмя будзець палатно. Толькі ты яго да канца не раскатывай. А ей жа інтэресна, шыла-шыла ўсё, шыла-шыла, а мы ж любавітныя, ці многа там асталася. Яна расцягнула, і ўсё прапала¹⁹.*

Матывы фатальнага ўчынку жонкі Лота і прычыны Бога пакарання ў Старым Запавеце не прыводзяцца, але ў навуковай літаратуры прадпрымаюцца спробы іх тлумачэння. Т. А. Савоськіна прапануе сваю версію, створаную на падставе сэнсавых алюзій да гісторыі Евы. Агульны тыпалагічны шэраг утвараецца дзякуючы падабенству сюжэтай мадэлі духоўнага выпрабавання і сітуацыі грэхападзення і праведнага пакарання. У абедзвюх гісторыях Божае дзеянне накіравана на выпрабаванне чалавека, яго духоўна-маральны выбар у сітуацыі малой забароны: Адам і Ева не павінны смакаваць пладоў ад забароненага дрэва, сям'я Лота, пакідаючы Садом, – азірацца. Сіла цемры абуджае ў душы Евы першы грахоўны запал, які ўстойліва замацаваўся пасля ў жаночым характары, – пачуццё цікаўнасці. Гэту «прыродную» цікаўнасць атрымала ў спадчыну ад сваёй прабабкі і жонка Лота. Назойлівае жаданне пранікнуць у таямніцы Усемагутнага Бога прымушае яе азірнуцца, каб на ўласныя вочы пабачыць, якая кара сышла з нябёсаў на родны Садом, якому належала яе сэрца [16, с. 92–93].

Навукоўцы ўжо звярталі ўвагу на ўласна забарону азірацца, якая да сёння суправаджае вялікую колькасць рытуальных практык. В. М. Фрэйдэнберг звязвала яе з уяўленнямі аб смерці як доўгім і цяжкім падарожжы. У міфалагічных матывах «шлях, дарога азначаюць смерць, дарогу ў апраметную. Чалавек павінен прайсці шлях смерці ў літаральным сэнсе слова, і тады ён выходзіць абноўленым, зноў ажылым, выратаваным ад гібелі. Ён не павінен ні азірацца на пройдзены шлях, ні вяртацца па пройдзеным шляху, бо гэта азначае зноў памерці» [17, с. 506]. Р. Г. Назіраў працягвае гэтыя разважанні і заключае, што «паглядзець на смерць – значыць даць ёй убачыць сябе, і вынікам тады ператварэнне чалавека ў саяны слуп, камень, дрэва, карацей кажучы – у нежывое» [18, с. 36].

¹⁸ АІМЭФ. Ф. 13. Воп. 13. Спр. 74. (Запісала А. Мухіна ў в. Друцк Талачынскага раёна ад М. І. Мухінай.)

¹⁹ Там жа. Ф. 23. Воп. 12. Спр. 7. (Запісала ў 2012 г. Т. Валодзіна ў г. п. Хоцімск ад Р. П. Галушка 1937 года нараджэння.)

Каго ж у тапанімічных легендах Бог абірае для выратавання? Найперш мужчыну. У запісе пра Альхоўскае возера ў Мастоўскім раёне Бог не пракляў толькі аднаго старога, што спаў. З далейшага тэксту вынікае, што ён чытаў святую кнігу: *Калі праведны стары азірнуўся на вёску, дык убачыў возера, а пасярэдзіне яго, якраз там, дзе стаяла яго хата, плаваў стол з раскрытаю на ім кнігаю* [5, с. 378]. У іншым тэксце выратаўваецца святар: *...у вадзе плаваў столік, а на століку ляжаў трэбнік...* [5, с. 394]. Бедства не закранае, відавочна, пабожнага мужчыну. Але легенды не ўзгадваюць пра ўмовы яго выратавання ці асаблівых характарыстыкі. Падкрэсліваецца толькі пабожнасць. Алюзіі да біблейскага Лота відавочныя.

Блок легенд пра ўтварэнне возера і скамянелую жанчыну выяўляе ўстойлівую тэндэнцыю да кантамінацый з іншымі сюжэтнымі тыпамі, напрыклад, з сюжэтам пра жытні колас, які Бог змяняе ў пакаранне за непачывае стаўленне людзей да хлеба, калі бачыць, як жанчына падцірае блінам дзіця: *Старык разлаваўся, вышаў з хаты і ўваткнуў у зямлю кіёк. Як пашоў, дык гэтую дзярэўню і заліла вада*²⁰. У якасці яшчэ аднаго прыкладу можна прывесці сюжэт пра ўзнікненне зязюлі з самотнай сіраты: *Дзяўчынка аглянулася і замест вёскі ўбачыла камяні. Закрычала, заплакала яна, але што такое, яна стала зязюляй. Жалобна з таго часу кукуе яна, шукае сваіх бацькоў, не будую сабе хаткі*²¹.

Асобнага тлумачэння вымагае матыў кіёчка, з якога пачынае ісці вада: *А старац вышаў, палачку торкнуў, дак і пашла вада*²²; *Старык разлаваўся, вышаў з хаты і ўваткнуў у зямлю кіёк. Як пашоў, дык гэтую дзярэўню і заліла вада*²³. Перад намі мадэляванне вертыкальнай прасторы, ніжні полюс якой заканамерна займае вада. Выхад яе на зямную паверхню рэгулюецца кійком, які метафарычна ўвасобіў выкананне заветаў Божых або прытрымліванне прынятых у соцыуме правіл. Шматабяцальным стала б і супастаўленне сімвалізму гэтага кіёчка з посахам святара і нават з посахам Маісея. Наогул топіка легенд пра затанулы храм асабліва насычана біблейскімі алюзіямі. Можна было б угадаць і адсылку да патапу як адной з прычын сыходу храма пад зямлю, а выратаваны праведны мужчына меў бы аналогію з Ноем у яго каўчэгу. Безумоўна, для хрысціянскага дыскурсу важнымі з'яўляюцца этычныя тэмы. Аднак прэцэдэнтны эпізод трапляе ў поле міфалагічных сэнсаў, вынікам чаго становіцца выразная варыянтнасць легенды ў камбінацыі матываў, акцэнтаў, кантамінацый, пры гэтым цэнтральная лінія пакарання за непаслухмянасць захоўваецца.

Святыя азёры як дэманічныя локусы. Статус возера, якое ўтварылася на месцы храма або паселішча, у абсалютнай большасці выпадкаў вылучаецца падкрэсленай святасцю. Аднак спарадычна характарыстыкі такога возера ўпісваюцца ў дэманічны хранатоп (возера з'яўляецца бяздонным, вельмі сцюдзёным, мае нейкую страшэнную сілу): *А на месцы вёскі стала возера, у якім не могуць ніяк знайсці дно, вада вельмі сцюдзёная. З трох бакоў возера акружае лес, а з аднаго боку невялікае балота. Над возерам чуецца страшэнны гул і свіст. Людзі баяцца хадзіць туды, кажуць, што яно мае нейкую страшэнную сілу*²⁴. І нават на ўзроўні тапоніма такія азёры трапляюць на полюс, процілеглы полюсу, які шануецца (гл. лімнанімы «мёртвае» [6, с. 181], «дзікае»): *Яна не выцёрпела і аглянулася. І от стаў з яе камень. А вёска тая правалілася і стала возерам. Страшнае яно, з цёмнай вадой. І назвалі яго Дзікім*²⁵; *Там Сіняе озеро, называюць і Мёртвае. Там дажа пціцы не садзяцца. Там не купайся, там змей многа. Па легендзе как будта бы там была цэркаў і там ушла пад воду*²⁶.

Асаблівасць такога возера або царкавішча заключаюцца ў тым, што ў ім топяцца людзі, каля возера ці ў ім самім з'яўляюцца здані, у вадаёме могуць быць закапаны скарбы. Прастору возера Бяздонка каля в. Баравуха ў Полацкім раёне залічваюць да небяспечных па той прычыне, што падчас вайны ў возера нібыта ўпаў збіты нямецкі самалёт, ад чаго пагінула шмат людзей. Адсюль узнікла павер'е пра магчымасць з'яўлення прывідаў²⁷. Дадзеныя прыклады ўказваюць на амбівалентнасць паняцця святога, якое сэнсава набліжаецца да ідэі звышнатуральнага, чужога, у тым ліку «нячыстага».

Часавая характарыстыка. Тапанімічныя тэксты пра святыя локусы аб'ядноўвае і яшчэ адзін важны элемент – часавая характарыстыка, прычым у іх прысутнічаюць паказчыкі часу легендарнага і рэальнага. І ў легендах пра паходжанне святога локуса, і ў апісаннях яго шанавання або ўключанасці ў рытуальныя практыкі іншага плану стабільна вылучаецца Вялікдзень. Менавіта на Вялікдзень храм правальваецца

²⁰ АІМЭФ. Ф. 9. Воп. 5. Спр. 9. Сш. 2. С. 21. (Запісаў у 1956 г. К. Кабашнікаў у в. Прыбалавічы Лельчыцкага раёна ад А. І. Дзякаўца.)

²¹ Там жа. Ф. 13. Воп. 10. Спр. 13. Сш. 8. (Запісала ў 1961 г. Л. Вайшэль у в. Міхайлы Поразаўскага раёна (цяпер Свіслацкі раён) ад В. А. Пракоп.)

²² Там жа. Ф. 9. Воп. 5. Спр. 9. Сш. 2. С. 22. (Запісаў у 1956 г. К. Кабашнікаў у в. Прыбалавічы Лельчыцкага раёна ад І. В. Калесніка 1869 года нараджэння.)

²³ Там жа. С. 21. (Запісаў у 1956 г. К. Кабашнікаў у в. Прыбалавічы Лельчыцкага раёна ад А. І. Дзякаўца.)

²⁴ Арх. вучэб.-наук. лаб. беларус. фальклору БДУ (далей – АБДУ). (Запісала ў 1992 г. А. Клунко ў в. Жыцін Асіповіцкага раёна ад В. К. Шухавай 1939 года нараджэння.)

²⁵ Там жа. (Запісала М. Ярашэвіч у в. Крагль Дзятлаўскага раёна ад Н. І. Гурскай 1926 года нараджэння.)

²⁶ АІМЕФ-е: 2020.004. (Запісала ў 2020 г. Т. Валодзіна ў в. Садавіцы Светлагорскага раёна ад В. Дразда.)

²⁷ АБДУ. (Запісала В. Крупіца ў Полацку ад У. С. Крупіцы 1975 года нараджэння.)

пад зямлю, вёска паглынаецца вадою. Да такога фіналу прыводзіць не толькі парушэнне правіл і Божых запаведзей, святатацтва, але і грэбаванне велікодным часам з яго патрабаваннем асаблівага, урачыстага настрою і паводзін: *З вёсак ішла моладзь на Усяночную перад Вялікаднем у царкву. Калі ішлі па нейкай паляне цераз лес, захацелася ім патанцаваць і заспяваць. Толькі яны пачалі танцаваць, як праваліліся пад зямлю. На гэтым месцы цяпер балота Дзевічы брод*²⁸. Не менш рэгулярнымі з'яўляюцца ўказанні на Вялікдзень як час сігналаў аб працягу існавання святыні ў іншым вымярэнні: *Там была кагда-та цэрква і тады яна правалілася. І на первы дзень Пасхі вродзе выхадзіла* [6, с. 178]; *Дык раскавалі, што чалавек залахвенскі якраз на Пасху ехал на рыбалку на сваім чэльне, і роўна ў 12 часоў как запелі «Хрыстос васкрэс», яго лодка астанавілася. І он смотрыць: вышаў крэст з вады, пастаяў і пашоў уніз, і човен яго паплыў*²⁹.

Часовае прымеркаванне трагедыі да Вялікадня паўтараецца ў мностве іншых тапанімічных легенд, напрыклад, легендзе пра Сцёп-камень у Докшыцкім раёне і возера Бык у Астравецкім раёне: *Эта было на Вельканоц. На першы дзень ён пашоў гараць і так там ён і астаўся з быкамі... як ён прабудзіўся, выспа была і быкі стаялі, і ён. А кругом вада, што ён не мог выйсці. Так ён і астаўся там у возеры. І эта нават разгавор эты быў, што гавора, на першы дзень трэба ісці да ўсходу слонца, так пачуеш, як быкі рычаць там этыя* [19, с. 403]. Магчыма, Вялікдзень як перыяд зацвярджэння новага каляндарнага года ці светаладу («час, калі адбываецца міфалагічная рэструктурызацыя свету і аднаўленне касмічнага парадку» [2, с. 271]), а ў хрысціянстве як перыяд найвышэйшай тэафаніі, перамогі жыцця над смерцю, вечнага над будзённым і пры гэтым як пік трасфармацыі стаў найярчэйшым прэцэдэнтным часам для любога пераходу і пераўтварэння.

Механізмы народнай верыфікацыі легендарных ведаў. Інфарматыўнасць легенды відавочная ў пераказах самой камунікатыўнай сітуацыі атрымання ведаў, прычым нават не збіральнікам, а самім апавядальнікам: *Царква правалілася ў Баброве, эта я ад людзей чула. І вот ідзеш, такая гара бальшая тама, і я гаварю: «Госпадзі, чаго такая гара?» – А жэнічына кажэць: «Сюда правалілась цэркавь дзереважная»*³⁰. Наогул, жывое бытаванне такіх тэкстаў наглядна дэманструе саму сістэму перадачы сакральных ведаў у нязмушаным працэсе засваення прасторы, калі падкрэсліваецца глыбіня памяці і актуальнасць для сённяшняга дня: *Лешава, яно называецца ад веку... Гэта я яшчэ малая была – усё гаварылі. Баба мяне век у царкву вадзіла, цэрква стаяла ў Чарсцэвях, во там на гарэ. І вадзіла яна мяне малаю. І тады вядзець мяне па дарозе, во так сойдзеш на ніз, во сюды... І тады вядзець, і каля Лешава па гары, там дарогай, і тады гаворыць: «Ну во, унучачка, тут жа цэрквачка во правалілася ў зямлю. Вада во тут, – гаворыць, – сьвятая вада. Во тут цэрква стаяла...» Дак ці яна помніць сама, ці ей тожа раскаваў хто, баба там ці дзед...* [6, с. 175–176].

Скарыстаўшы метафару Э. Орынга аб рыторыцы ісціны легендарнага дыскурсу (у адпаведнасці са згаданай метафарай мова легенды – гэта *belief language* (мова веры) [20, р. 128]), А. П. Ліпатава даводзіць той факт, што для апавядальніка легенды важна падкрэсліць не толькі праўдзівасць расказу, але і неверагоднасць апісанай падзеі [4, с. 51]. Сапраўды, у легендах дастаткова выказванняў – прымет няўпэўненасці ў сапраўднасці падзей, пра якія ў ёй апавядаецца: *Гаварылі во тут, як едзіш бальшакм, такое азярцо небальшое, луг такі, азярцо. Гаварылі там царква правалілася. А ці гэта праўда, ці не?* [6, с. 175]; *Возера Сьвяцец. Гаварылі вот, што цэрква правалілась. Дык вот старыя раскавалі, што ішла бабка бярэменная, зачаліся, навалілася перад цэрквай і гаворыць: «Што б ты правалілась». Насколько гэта праўда, можа сказка? Ну і, гавораць, цэрква і правалілась* [6, с. 170]; *Да, легенда ідзець такая праз гэта возера, што там утанула царква... Раньшы туды, вон у каго глаза забаліць, хадзілі ваду чарэпалі, з гэнага [возера]... Мылі глаза, і гаварылі, што хараішо [памагаець]... Ідзець легенда, а хто яго знаець, што там было. Ну, гавораць, што там царква стаяла. Ну, царкоўнае што-та такое там. Эта ідзець такая легенда. А чорт яе знаець, ці гэта праўда ці не. Друг другу гавораць, можаць быць, і няпраўда* [6, с. 176]... Пэўная разгубленасць апавядальніка і няведанне адказу на пытанне пра прычыны здарэння прыкрываюцца паказаннем на цалкам рэальныя абставіны, напрыклад, начны час, які надзяляецца магчымасцю схаваць ад назіральнікаў падзею: *Прыйшлі людзі, а яна ўжо правалілася. А Бог яе ведаець чаго, мая ты дзетка дарагая, ну хто гэта знаець – ноччы ж гэта было* [2, с. 169].

У той жа час інфармант ажыццяўляе спробы даказаць праўдзівасць расказанага. Найбольш пашыраным у фальклорных аповедах маркёрам праўдзівасці выступае апеляцыя да калектыўных і ўнутрысямейных ведаў: *Пра гэта мне казалы жана, а ёй – мама; Раньшы там, дзе во тут крынічка была, дык цэрква стаяла, дык я ж не знаю, гэта старыя мае бацькі гаварылі. Дык яе знясло бурай на ніз, гэту царкву; Гавораць*

²⁸ АІМЭФ. Ф. 13. Воп. 11. Спр. 74. (Запісала А. Бародзіч у в. Куранец Вілейскага раёна ад І. Я. Бародзіча 1927 года нараджэння.)

²⁹ Там жа. Воп. 12. Спр. 11. (Запісала ў 2013 г. Т. Валодзіна у в. Баркалабава Быхаўскага раёна ад Л. І. Мацвеевай 1935 года нараджэння.)

³⁰ Там жа. Воп. 15. Спр. 5. (Запісала ў 2013 г. Т. Валодзіна і Т. Кухаронак у г. Дубоўна ад З. А. Мядзведзевай 1935 года нараджэння.)

старынные людзі, мы тожа так спрашывалі, малыя былі, кажам: «А чаго гэта яго называюць Святое азяро?» Яны гавораць: «Божанька яго пераксіў і, – гавораць, – туды зваліў ад Божанькі нешта. Туды, у гэнае азяро». Гэта яны самі старухі падказывалі, што Божанька, гавораць, туды нешта скідаваў. Да, скінуў і вот гэта вада стала свяцона. І вот гавораць, што і абразавалася Святое азяро! [6, с. 167].

На імкненне падкрэсліць імавернасць падзеі ўказваюць адсылкі да калектыўнага вопыту (Тут, калі купаўся хтосьці і прыхадзілася тануць, але ніхто не тануў. Нікада і гэта ж бальшое возера, як ізвесна. Інагда гаварылі, што нехта слышаў, як званы звонюць там [6, с. 168]), празмерная дэталізацыя, імкненне падмацаваць сказанае «рэчавымі доказамі». Своеасаблівым верыфікатарам міфалагічнай інфармацыі пра храмы, што нібыта праваліліся ў пракаветныя часы пад ваду, выступае гучанне звона, якое чуецца ў рытуальна адзначаных прамежках часу (Казалі, можна было чуць лямант і крыкі людзей. А зараз, у адпаведныя часы, як і ў сапраўднай царкве, можна пачуць бомканне звонаў [7, с. 78]; І вось ужо, як падойдуць, так у вабед – гул такі, як званы [6, с. 170]), або велікодны спеў «Васолы нам дзись дзень настаў» ці рык валоў, што патанулі разам з аратым [19, с. 402–403]. Цікава, што менавіта гукавая адметнасць замацавалася на ўзроўні тапанімаў: *Возера Звонь. Гавораць, цэрква стаяла. На гарэ стаяла і абвалілася, і звон быў, і упаў у возера* [6, с. 172]; *Возера, куды ўпаў звон царкоўны, Звонкава да нашага часу завецца. І часта штоўдзень людзі, бываючы на возеры, чуюць звон глухі і далёкі*³¹.

Акустычныя характарыстыкі ў легендах гэтага тыпу асабліва выразныя, бо фактычна кампенсуюць адсутнасць або мізэрнасць праяў візуальнага кода: *Святое возера... на дне возера яшчэ ёсць броўны ад царквы; ...усплывалі іконы, залатыя ложка; Святое возера, пасярэдзіне амут. Гавораць, з яго выплываюць іконы* [6, с. 166].

Яшчэ адным фальклорным «пацвярджэннем» працягу існавання храма або горада пад вадой выступае матыў патэнцыйнай магчымасці яго выцягнуць: *За ноч утанула цэркава. Яно небальшое, так яно і не размнажаецца. Так яно і ё. Прыбег хлапец. А яму гадоў сем ці восем ці дзевяць, і гавора: ляжыць цэп на берагу, з колакала. І ён стаў цягнуць, цягне, цягне і тая цэркава выходжуе. Тая цэркава дашла да палавіна. Эта нам тая Старасціха раскавала. І тады ён думае: пабягу пазава сваіх радзіцелей і эту цэркаву выцягном. Калі ён прыбег і радзіцелі, і ўсе людзі, каб цягнуць – і цэпа таго няма, і цэркавы няма*³².

Невыпадкавым падаецца ў такіх легендах матыў не ланцуга, а клубочка, які перадусім у казках з'яўляецца сімвалам шляху ў іншы свет. Дастаткова прыгадаць клубок, які дае Баба-яга герою казкі, калі той выпраўляецца шукаць чароўныя прадметы: *Бяздоннае возера. Адноўчы адзін пастух пасвіў каля таго возера кароў. Ён угледзеў, што на возеры плавае нейкі клубок. Пастух узяў дубец і падцягнуў клубок бліжэй да берага, і пачаў матаць той клубок. А пасярэдзіне затануўшага сяла стаяла царква. Чым больш ён матаў клубок, тым больш паказваліся вежы царквы. Пастух убачыў і спалохаўся. Ён кінуў клубок назад у возера. Як толькі ён кінуў клубок, адразу пачуў голас: «От дурак, не хацеў нас спасці»* [5, с. 378–379].

Заклучэнне

Тапанімічная проза, непасрэдна звязаная з канкрэтным элементам прасторы, разам з геаграфічнымі назвамі ўдзельнічае ў фарміраванні культурнага ландшафту, надаючы яму глыбіню, індывідуальнасць і нават некаторы містыцызм. Для слухачоў такія легенды складаюць своеасаблівы кодэкс паводзін (не толькі ў адносінах да гэтага месца): яны вызначаюць, што правільна і што грахоўна, калі людзі маюць рацыю і з'яўляюцца няправымі, якое пакаранне можа чакаць за блюзнерства і інш. «Легенды не толькі распаўядаюць аб рэальнасці, але і маюць патэнцыял яе ствараць, пераводзячы словы ў дзеянні» [21, р. 18–19]. Такія легенды можна разглядаць як практыку сацыяльнага ўздзеяння, што фарміруе штодзённае жыццё і мадэлі паводзін носьбітаў традыцыі, бо яны дазваляюць нам «убачыць, што важна і што няважна ў нашым жыцці, аднаўляючы тым самым правільныя прапорцыі ў чалавечым разуменні свету» [14, с. 511].

Менавіта гэтая акалічнасць – актуальнасць аповеду для сучаснасці – некалькі вылучае тэксты пра святых азёры з блока тапанімічных паданняў. Захоўваючы замацаванасць за канкрэтным локусам, яны ўсе разам выяўляюць адзінства ў этыялагізацыі сакральных азёр як адзінкі культурнага ландшафту. Гэтак жа і этыялагічны матыў утварэння возера пасля візіту жабрака або Бога ўпісваецца ў шэраг легенд пра падарожжа Бога, які, выпрабавваючы чалавека, закладвае гэтымі выпрабаваннямі пэўныя сацыяльныя ўстаноўкі (чаму жанчына вечна занята, чаму чалавек не ведае часу сваёй смерці і г. д.) і тым самым набліжае расказы да легенд народнай Бібліі. Усё вышэйсказанае дае падставы кваліфікаваць такія тэксты як легенды або тапанімічныя легенды.

³¹ АІМЭФ. Ф. 13. Воп. 11. Спр. 74. (Запісала ў 2009 г. Ж. Дзямешчанка ў в. Дуброва Гарадоцкага раёна ад Н. М. Ляшковай 1937 года нараджэння.)

³² Там жа. Ф. 23. Воп. 9. Спр. 5. (Запісалі ў 2009 г. Т. Валодзіна і Т. Кухаронак у в. Кірава Рагачоўскага раёна ад Н. К. Голубевай 1931 года нараджэння.)

Легенды пра святых азёры з'ўляецца цікавымі для сучаснікаў. Такія тэксты раз за разам дэманструюць сваю пазачасавасць, бо закранаюць найбольш адчувальныя аспекты чалавечага існавання (сферы маралі, вечнасці і здароўя). Менавіта па гэтай прычыне такія легенды запатрабаваны і ў гарадскім індустрыяльным асяродку, пра што сведчаць шматлікія рэпосты ў сацыяльных сетках, падарожжы журналістаў, рэпартажы, размяшчэнне інфармацыі на разнастайных краязнаўчых і культурна арыентаваных сайтах. Спажывецкая арыентацыя СМІ толькі спрыяе ўсё большаму пашырэнню звестак. Вопыт даследавання легенд пра святых азёры ўказвае на дынамічны працэс канструявання сэнсаў, якія надаюцца актуальнымі рэаліямі. Прыходзіць нават думка, што заўважная актыўнасць бытавання легенд пра затанулы або правалены храм дыктвалася рэальнай сітуацыяй разбурэння цэркваў у савецкія часы.

Запісы розных храналагічных зрэзаў і рознага інфармацыйнага кантэнту дазваляюць выявіць прамую сувязь фарміравання цыклу легенд з сацыякультурным кантэкстам у лакальнай традыцыі: са змяненнем запыту грамадства іншай становіцца семантычная напоўненасць фальклорных тэкстаў аб тым ці іншым локусе.

Бібліяграфічныя спасылкі

1. Valk Ü, Sävborg D. Place-lore, liminal storyworld and ontology of the supernatural. An introduction. In: Valk Ü, Sävborg D, editors. *Storied and supernatural places. Studies in spatial and social dimensions of folklore and sagas*. Helsinki: Finnish Literature Society SKS; 2018. p. 7–24.
2. Лобач УА. *Міф. Прастора. Чалавек. Традыцыйны культурны ландшафт беларусаў у сямейна-партыкулярнай перспектыве*. Мінск: Тэхналогія; 2013. 511 с.
3. Штырков СА. *Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах северо-восточной Новгородчины)*. Санкт-Петербург: Наука; 2012. 228 с.
4. Липатова АП. «Это не побасенка, а правда»: к вопросу о достоверности легенды. *Фольклор: структура, типология, семиотика*. 2020;3:28–65. DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-3-28-65.
5. Грынблат МЯ, Гурскі АІ, складальнікі. *Легенды і паданні*. Мінск: Навука і тэхніка; 1983. 544 с.
6. Лобач У, укладальнік. *Полацкі этнаграфічны зборнік. Выпуск 2, Народная проза беларусаў Падзвіння. Частка 1*. Наваполацк: Полацкі дзяржаўны ўніверсітэт; 2011. 292 с.
7. Казлоўскі РК, складальнік. *Беларускі фальклор Гродзенічыны. Народны эпас. Замавы. Варажэба*. Гродна: Гродзенскі дзяржаўны ўніверсітэт імя Янкі Купалы; 2007. 208 с.
8. Березович ЕЛ. *Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте. Мифопоэтический образ пространства*. Москва: КомКнига; 2010. 235 с.
9. Anttonen V. Religious studies as landscape studies: perceptual strategies and environmental preferences in religion and mythology. In: Kovacs A, Cox JL, editors. *New trends and recurring issues in the study of religion*. Budapest: L'Harmattan; 2014. p. 113–132.
10. Дзісько НА, рэдактар. *Блакітная кніга Беларусі*. Мінск: БелЭн; 1994. 415 с.
11. Панченко АА. *Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Западной России*. Санкт-Петербург: Алетейя; 1998. 298 с.
12. Юрчук ЛА, Казаков ИВ. Псковские фольклорные легенды о «провалищах». *Вестник Северного (Арктического) федерального университета имени М. В. Ломоносова. Серия: Гуманитарные и социальные науки*. 2017;2:137–145. DOI: 10.17238/issn2227-6564.2017.2.137.
13. Udziela S. O zapadłych miastach, kościołach, dzwonach i karczmach. *Lud*. 1900;6:1–16.
14. Wróblewska V. Zatopione karczmy, zapadłe kościoły. Wyobrażenia katastrof w polskich opowieściach ludowych z XIX i początku XX wieku. W: Morzyńska-Wrzošek B, Mazur D, redaktorzy. *Przestrzeń w kulturze współczesnej. Tom 3, Podziemia*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego; 2018. s. 495–511.
15. Laine S. The place valence approach in folk narrative research: the «Church sinks underground» motif in Latvian folklore. In: Ülo Valk B, Sävborg D, editors. *Storied and supernatural places. Studies in spatial and social dimensions of folklore and sagas*. Helsinki: Finnish Literature Society SKS; 2018. p. 80–92.
16. Савоськина ТА. Образ Лотовой жены в жанрах «вторичной» литературы. В: Есаулов ИА, Кондратьев БС, Кошелев ВА, Кудряшов ИВ, редакторы. *Православие и русская литература. Сборник научных статей*. Арзамас: Арзамасский филиал ННГУ; 2019. с. 91–101.
17. Фрейденберг ОМ. *Миф и литература древности*. Москва: Наука; 1978. 608 с.
18. Назиров РГ. Запрет оглядываться (к происхождению фольклорного мотива). В: Акимов ТМ, редактор. *Фольклор народов РСФСР. Межэтнические фольклорные связи*. Уфа: Башкирский университет; 1987. с. 31–38.
19. Внукович Ю. Народная культура Віленшчыны ў папярэдніх запісах пачатку ХХІ стагоддзя. *Беларускі фальклор. Матэрыялы і даследаванні*. 2014;1:387–442.
20. Orling E. Legendry and the rhetoric of truth. *Journal of American Folklore*. 2008;121:127–166.
21. Degh L, Vasonyi A. Does the word «dog» bite? Ostensive action: a means of legend telling. *Journal of Folklore Research*. 1983;20(1):5–34.