

ЕЎРАПЕЙСКІ ГУМАНІТАРНЫ УНІВЕРСІТЭТ

Акадэмічны Дэпартамент гісторыі

Праграма бакалаўра гістарычных навук
Гісторыя Беларусі і культурная антрапалогія

КАВАЛЁВА ГАННА

Студэнтка IV курса, 3 групы

**МАРГІНАЛЬНАЯ АСОБА Ў БЕЛАРУСКІМ ТРАДЫЦЫЙНЫМ ГРАМАДСТВЕ:
РОЛІ І ФУНКЦЫІ (2-Я ПАЛОВА XIX – ПАЧ. XX СТСТ.)**

БАКАЛАЎРСКАЯ ПРАЦА

Кіраўнік працы: кандыдат гістарычных навук,
дацэнт ЕГУ Махоўская І.С.

Вільня, 2010

У традыцыйнай культуры, важнай часткай якой з'яўляюцца рытуальна-абрадавыя практыкі, паняцце маргінальнай асобы ўключае ў сябе элементы рытуальнай маргіналізацыі, якая мае характар свядомага нарматыўнага дзеяння, дакладна вызначаны храналагічны бар'ер і абратнае дзеянне па вяртанні асобы з маргінальнай зоны.

Наступнай асаблівасцю паняцця маргінэзу ў традыцыйнай культуры будзе тое, што часам ён праяўляецца толькі падчас знаходжання асобы па-за межамі свайго локусу. Вядома, што месца свайго пражывання ўяўлялася як абаронены засвоены Космас, па-за межамі якога была тэрыторыя чужая і небяспечная. З гэтым уяўленнем звязана тое, што выкананне нормаў (і нават іх існаванне) магло быць толькі ў межах гэтага космасу, па-за ім нормаў папросту быць не магло [44, с. 348]. Таму чалавек, які славіўся сваёю набажнасцю і цудоўнымі гаспадарскімі здольнасцямі ў сваёй вёсцы, па-за ейнымі межамі па ўласным жаданні ператвараўся ў жабрака-хрыстарадніка, а часам не цураўся і махлярства. З гэтым звязана з'яўленне такога спецыфічнага віду прафесійнага жабрацтва як лабарства і кубрацтва.

Таксама маргінальнымі асобамі лічыліся людзі, якія мелі асаблівасці фізічнага аблічча ці псіхічнага развіцця таму, што такія рысы звязваліся з умяшальніцтвам у жыццё чалавека іншасветных сілаў. Такія людзі, лічылася, маюць блізкія стасункі са сферай Чужога.

Такім чынам, пад тэрмінам “маргінальная асоба” у дадзенай працы маецца на ўвазе чалавек, які не столькі фактычна знаходзіцца па-за сацыяльнай арганізацыяй, але абавязкова на мяжы Свайго і Чужога. Вылучаны наступныя катэгорыі маргіналаў: рытуальныя (напрыклад, парадзіха, нованароджаны), тутэйшыя (напрыклад, павітуха, каваль, знахар) і вандроўныя маргіналы (напрыклад жабракі, лабары).

1. ГІСТАРЫЯГРАФІЯ

Цікавасць да традыцыйнай культуры вось ужо некалькі стагоддзяў застаецца вельмі вялікай. Першыя навукоўцы, якія зацікавіліся тутэйшым ладам жыцця працавалі ў XIX ст. і пакінулі надзвычай багаты і цікавы матэрыял, запатрабаванасць якога не зменшылася і да сённяшняга дня.

Аднак, маючы вялікую колькасць матэрыялаў (і гэта не толькі працы А.Сержпутоўскага, М.Нікіфароўскага, А.Багдановіча і іншых, але і велізарная колькасць палявых даследванняў), кола цікавасцяў навукоўцаў застаецца даволі вузкім. Асабліваю цікавасць маюць абрадавы комплекс ды каляндар.

Што тычыцца галоўных метадык сучаснай этналогіі, дык гэта ў першую чаргу структуралісцкі (яму аддаюць даніну апісанні рытуалаў), семіятычны (выкарыстоўваецца міфалагамі) ці структурна-семіятычны.

Канешне, пастаянная пільная ўвага да некаторых сегментаў прыносіць карысць для больш дэтальнага даследвання абранага фрагменту рэчаіснасці, аднак пакідае па-за ўвагай іншыя рэаліі колішняга жыцця.

Этналагічная навука яшчэ і сёння імкнецца да апісальнасці. Скайне мала працаў міждысцыплінарнага характару, а менавіта ўзаемадзеянне розных навуковых дысцыплін здольнае было б ўзбагаціць метадамі і пашырыць поле навуковых інтарэсаў.

Магчыма, усе гэтыя акалічнасці і спрычыніліся да таго, што такая відавочная і мімаходзь закранутая тэма як маргінальная асоба ў традыцыйным грамадстве не знайшла належнага раскрыцця ў працах.

Сцверджанне існавання гэтага статусу і нават пералічэнне некаторых катэгорый людзей, якія належаць да яго, расцярушаныя па шматлікай навуковай літаратуры.

Пачынаючы ад тых самых першых этнографаў у літаратуры фіксуецца рознасць статусаў і роляў у залежнасці ад занятку, выгляду і г.д. Аднак, сістэматычнага даследвання маргінэз так і не атрымаў.

Асобныя працы, прысвечаныя маргінэзу пісаліся яшчэ у XIX – пач XX стст. Гэта былі этнаграфічныя замалёўкі жыцця, якое навукоўцы непасрэдна назіралі.

Увогуле трэба сказаць, што працы этнографіаў застаюцца выдатнай крыніцай для любога даследвання датычнага традыцыйнага грамадства – яны вельмі падрабязна апісваюць настолькі вялікае кола з’яваў, што яшчэ вельмі доўгі час будуць галоўнай крыніцай для падобных даследванняў.

Таямнічасць чарадзеяства неаднаразова прыцягвала ўвагу даследчыкаў. Таму гістарыяграфія вядзьмарства выглядае ў параўнанні з іншымі прафесійнымі заняткамі даволі вялікай. Я спынюся на аглядзе толькі некаторых крыніц.

Уладзімер Антановіч у сваёй працы “Колдовство: Документы. Процессы” [1] засяродзіў увагу на ведаўскіх працэсах. Праца цікавая, але яна не ўяўляе асаблівай карысці для дадзенага даследвання, бо мае скрайне мала інфармацыі датычна ўзаемаіснавання і ўзаемадзеяння вядзьмароў і вядзьмарак у межах традыцыйнага грамадства, а засяроджваецца на судакрананні феномену чарадзеяства з царкоўнымі і свецкімі ўладамі.

Іаан Берман, пратаірэя, рабіў назіранні за жыццём сялянаў свайго прыходу у тым ліку і за магічнымі практыкамі. Праца “Чаровники и знахари западно-русского простонародья” [5] уяўляе вялікую цікавасць для сучасных даследчыкаў.

Ёсць колькі працаў прысвечаных прафесійным заняткам, напрыклад, бортніцтву [8], пастухоўству [38], але я не буду пільна спыняцца на іх разглядзе, бо працы апісваюць збольшага тэхнічны бок гэтых заняткаў.

Карыснай крыніцай па даследванні жабрацтва ёсць нарыс Фёдара Ставровіча прысвечаны лабарству [41]. Праца, месцамі прасякнутая імперыялістычнымі настроямі, тым не менш дае багаты этнаграфічны матэрыял з апісаннем метадык працы прадстаўнікоў унікальнай субкультуры лабарэяў.

Слынным Еўдакім Раманаў прысвяціў жабракам Магілёўшчыны невялікі эцюд, аднак даволі ўдала катэгарызаваў жабракоў, апісаў метады атрымання міласціны і нават мімаходзь спыніўся на ўзаемадачынэннях між імі і грамадой [34].

Мікалай Нікіфароўскі звярнуўся да феномену старцаў, акрэсліў розніцу між “постоянными” і “случайными” старцамі [27]. Асабліваю каштоўнасць праца набывае таму, што ў ёй маецца вельмі падрабязнае апісанне стусункаў сялянаў з маргінальнымі асобамі. Гэта ёсць бяспэчнай інфармацыяй падчас адсочвання функцыяў і роляў маргінэзу.

Расейскі даследчык А. Левенстрым напісаў грунтоўную працу, прысвечаную прафесійнаму жабрацтву: “Профессиональное нищенство. Его причины и формы”. [19] Асаблівую карысьць праца мае таму, што аўтар апісваў сацыяльную сітуацыю свайго часу, маючы пад рукою, так бы мовіць, навочны матэрыял. А. Левенстрым не толькі падрабязна пераказаў як жывуць, якім чынам прамышляюць прафесійныя жабракі, але і падзяліў валацугаў на некалькі тыпаў, апісаў ерархію і лад жыцця.

Асаблівую каштоўнасць уяўляюць сабою працы Івана Прыжова [31]. Хоць ягоныя тэксты і праходзілі вельмі шмат чыстак цэнзурай, але ўсё адно яны ўнікальныя з той нагоды, што аўтар выкарыстоўваў метады вжывання, вандруючы разам з жабракамі на храмавыя святы, шпацыруючы разам з імі па вуліцах Масквы. Аднак, даследванні прысвечаныя толькі гарадской культуры.

Сваёю грунтоўнасцю ўражвае праца Сяргея Максімава “Бродячая Русь Христаряди” [24], які паглядзеў на жабрацтва праз прызму гістарычных акалічнасцяў і міфапаэтычнага светаўспрымання. Фокус даследчыка не засяроджваецца толькі на адной вобласці, ён імкнецца разгледзець жабрацтва глабальна, не пакідаючы па-за ўвагай і беларускіх маргіналаў (у тым ліку лабарэй і кубракоў).

Расейская даследчыца субкультуры Таццяна Шчапанская ў сваім артыкуле “Странные лидеры” [45] прааналізавала метады ўздзеяння маргінальнай асобы (чалавека дарогі, вандроўніка) на адрасатаў. Пры дапамозе матэрыялаў палявых даследванняў і архіўных матэрыялаў яна праілюстравала прыёмы псіхалагічнага ўздзеяння, выкарыстанне пэўных мадэляў паводзінаў для дасягнення маргінальнай асобай больш высокага статусу (часта гэтая роля знахара і нават прарока). На падставе практычных дадзеных яна апісала стварэнне аўтарытарных структураў і спосабы іх функцыявання. А ў грунтоўнай працы “Культура дороги...” [44] яна вычарпальна прааналізавала семантыку дарогі, спецыфіку, якую накладвае шлях на ўспрыманне людзей дарожных, і змену статусаў і роляў ў залежнасці ад знаходжання ці незнаходжання на дарозе.

Колькі працаў і артыкулаў прысвечана сацыяльнай з’яве клікушаства [48,31]. Хоць гэтая з’ява не была характэрная для Беларусі, тым не менш у паводзінах і матывах клікуш ёсць шмат агульных рысаў з іншымі маргінальнымі групамі, што робіць падобныя даследванні неабходнымі для выкарыстання ў дадзенай працы.

Падчас разгляду роляў і функцый маргінэзу немагчыма абыйсціся без працаў па беларускім календары [17,21] і па абрадавым жыцці [7,18,42]. Дадзеныя працы не засяроджваюць увагу на маргінэзе, але і цалкам абыйсці гэтую з’яву не могуць. У каляндарнай абраднасці маргінальныя асобы узгадваюцца мімаходзь. Большы агляд яны атрымоўваюць у працах па сямейна-абрадавым комплексе – такія суадносіны цалкам лагічныя – сапраўды, у рамачных і сярэдзінных абрадах роля памежных персанажаў значна больш істотная.

Даволі цікавая праца Альберта Байбурына “Ритуал...” [3] напісаная ў рэчышчы структурна-семіятычнага метаду У ёй аўтар, дэталева разглядаючы структуру рамачных і сярэдзінных абрадаў, а таксама каляндарных святаў, спрабуе вылучыць агульныя рысы. Ён прыходзіць да высновы, што кожнай істотнай падзеі ў жыцці чалавека спадароднічае першапачатковае адзяленне ад соцыуму (рытуальнага Свайго) – маргіналізацыя, і далейшае вяртанне асобе нармальнага статусу.

Трэба адзначыць, што на дадзены момант існуе даволі шмат артыкулаў, якія так ці інакш дытычацца тэмы гэтага даследвання [20,22,25]. Яны не ставяць за мэту грунтоўнае даследванне феномену маргінэзу ўвогуле, але дастаткова падрабязна аналізуюць некаторыя аспекты гэтай з’явы.

2. РОЛІ І ФУНКЦЫИ ТУТЭЙШЫХ МАРГІНАЛАЎ

2.1. Маргінальнасць рытуальная

Традыцыйнае грамадства немагчыма ўявіць без рытуалу – працэсу, падчас якога мяжа між Сваім і Чужым станчаецца, адбываецца ўзаемаабмен між светамі. Ролі чальцоў грамады мяняліся, бо набліжэнне да Чужога суправаджалася аддзяленнем ад Свайго – чалавек уваходзіў у маргінальную зону.

Падобная схема рэалізуецца падчас ініцыяльных абрадаў. Беларускае традыцыйнае грамадства не мела іх у класічным выглядзе, якія былі ў народаў Акеаніі, Паўночнай Амерыкі, Афрыкі і інш.. Аднак, абрады пераходу былі і ў нас, толькі ў больш завуаліраванай форме.

Такімі былі так званыя рамачныя абрады (звязаныя з нараджэннем і смерцю) і сярэдзінныя (вяселле, роды). Усе яны маюць адзіную структуру: аддзяленне ад ранейшай сферы прысутнасці, знаходжанне ў маргінальнай зоне не Свайго і не Чужога, вяртанне ў новую сферу свайго існавання (у чалавечы свет для нованароджанага, у свет памерлых (продкаў) для нябожчыка, у старэйшую ўзроставую групу для жаніха/нявесты).

Рытуальная маргіналізацыя будзе наўпрост звязана з дзеяннем – працэсам набліжэння да мяжы Сусветаў. Вельмі слушна выказаўся наконт мяжы Ігар Бабкоў у сваім артыкуле “Этыка памежжа: транскультурнасць як беларускі досвед”: “Сваю сутнасць мяжа набывае толькі ў падзеі падзялення/злучэння чагосьці, што прылягае. Мяжа ёсць разрывам тоеснасці, сустрэчай і пераходам свайго ў чужое. Мяжа ёсць *падзеяй*” [2, с.54]. Такім чынам, вызначэнне маргінальнага статусу у выпадку з рытуальнай маргіналізацыяй будзе адбывацца ў святле працэдураў аддзялення ад Свайго і далучэння да Чужога.

На першы погляд падаецца, што рытуальная маргіналізацыя адрозніваецца, свядомым добраахвотным уваходам у маргінальную зону. Аднак, калі браць да ўвагі імператыўны характар забаронаў ды правілаў паводзінаў, то гэтая добраахвотнасць выглядае хутчэй як вымушаная мера, навязаная неабходнасць. Так, цяжарная можа пераступіць праз вяроўку, але яна ў такім выпадку будзе вельмі цяжка нараджаць дзіця;

нябожчыку можна не класці на вочы медныя манеты, але тады смерць забярэ каго-небудзь яшчэ.

Важнай асаблівасцю з’яўляецца наяўнасць асобы-медыятара, якая дзейнічае побач з асноўным персанажам ў маргінальнай зоне (павітухі, мертвячыхі). Пры гэтым назіраецца пасіўнасць асноўнага персанажа (парадзіхі, нявесты) пры павышанай актыўнасці спецыяліста-памежніка. Падчас аддзялення ад соцыуму і далейшага вяртання выкарыстоўваюцца вызначаныя практыкі, у тым ліку магічныя.

У гэтую групу ўваходзяць парадзіхі, нявесты (маргіналізацыя жаніха праяўляецца не такім выразным чынам), нованароджаныя, нябожчыкі (прычым нягледзячы на сваю фізічную нефункцыянальнасць, нябожчыкі паўнаваартасныя суб’екты на сімвалічным узроўні).

Парадзіха.

Своеасаблівы статус жанчына пабывала задоўга да родаў, але ў ім ужо чыталася канстатацыя яе набліжэння да іншасвету: “як жанчына зачараваецца да яшчэ першым дзіцем, та к ёй вельмі лашчацца каты да сабакі” [37, с.259], “на чараватую жанчыну не брэшучь нават самыя паганья сабакі. Кажуць, што яе не зачэпяць ні ваўкі, ні мядзведзі” [37, с.259]. Вядома, сабакі і каты вельмі часта выступалі ў якасці ці іншасветных ці памежных персанажаў (ката выкідалі падчас навальніцы, каб у дом не пацэліла маланка; сабака ў шматлікіх культурах ўяўляўся ахоўнікам мяжы між светамі і інш.). Аднак, ні сабакі ні каты не здольныя зрабіць цяжарнай жанчыне нічога кепскага, нават кот не імкнуўся ёй зашкодзіць, хоць ад нараджэння ненавідзіў чалавека.

Прычым не толькі сабакі і каты прымаюць цяжарную за сваю, але нават ваўкі і мядзведзі, якія на ўсе 100 адсоткаў – чужыя, належныя да вельмі небяспечнай і неабжытай сферы – лесу, які на думку Сяргея Санько, “хутчэй *свой* “іншы свет” [35, с.13]. Жывёлы пачынаюць прымаць жанчыну за сваю.

Праз сваё асаблівае становішча цяжарная жанчына набывае звышсілу, небяспечны патэнцыял: “Калі тоўстуй жанчыне не даць таго, што яна папросіць, та тое згрызуць мышы” [37, с. 262]. Падобная перасцярога прысутнічае і ў хрэсьбіннай абраднасці – нельга адмаўляць у хрышчэнні дзіцяці, і ў пахавальнай абраднасці – нельга адмаўляцца рабіць труну нават у самае вялікае свята [42, с. 30]. Матывацыя пабудавана на прынцепах адваротнага дзеяння – калі ты зараз адмовіш, то ў аналагічнай сітуацыі адмовяць табе, і накіравана на праграмаванне будучыні.

Абавязак аддавання існуе паралельна з забаронай пазычаць цяжарнай жанчыне, інакш мышы з'ядуць дабро і хлеб [6, с.179]. Гэтая перасцярога карэлюецца з забаронай пазычэння ў святочныя і перадсвяточныя дні, калі гэта лічылася аддаваннем сваёй долі.

Памежны стан цяжарнай жанчыны дэманструецца і яе сувяззю з дарогай: “Як брухатая жанчына сустрэне чалавека ў той час, як ён едзе сеяць ці вязе з поля хлеб, та яго мышы будуць есці” [37, с.267]. Вядома, што дарога ўяўлялася небяспечнай зонай таму, што знаходзілася па-за абжытым локусам, гэта не была цалкам чужая тэрыторыя, але хутчэй медыятыўная [44, с.40].

Сама жанчына таксама мела вельмі шмат абмежаванняў. Напрыклад, у ежы. Ёй нельга есці рана (пакуль усе спяць); нельга есць проста з гаршчку, дзе рабілася ежа; нельга есці ў поцемках; нельга смактаць косткі ды інш.

Адначасова істотна звужаецца яе жыццёвая прастора: цяжарная жанчына не можа ісці ў кумы. Пры тым, што адмаўляць у падобнай просьбе аніяк нельга – запрашэнне хрысціць дзіця лічылася вялікім гонарам, асабліва калі хрысціць трэба было незаконнанароджанага. Шматлікія забароны накладваюцца і на працу (нават на такую простую, як пляценне, і вязанне) [20, с. 61].

Цяжарная ні ў якім разе не павінна была глядзець на нябожчыка, а тым больш дакранацца да яго – жанчына ў памежным статусе ці ейнае дзіця маглі стацца лёгкай здабычай для Смерці. Відаць, што прыблізна таго ж асцерагаліся, калі не дазвалялі доўга глядзецца цяжарнай у люстэрка [37, с.262]. Люстэрка лічылася медыятарам, яго вельмі шырока выкарыстоўвалі падчас варажбы, бо лічылася, што нячысік можа паказаць у люстэрку будучыню.

Далейшыя забароны тычацца маўлення: пра тое, што падыйшоў час родаў трэба, каб ведала абмежаваная колькасць людзей, падчас родаў размаўляць было нельга. Маўленне безумоўная характарыстыка жывых, у той час як не-жывыя размаўляць не могуць (гэта, дарэчы, не адмяняе магчымасці ствараць імі розныя неаформленыя ў мову гукі).

Лічылася, што цяжарная жанчына магла стаць вельмі лёгкай ахвярай для кепскага вока ці іншых якіх сурокаў. Аднак, нават самае простае апрананне на сябе ўсяго парнага магло выратаваць яе ад чараў нават самага моцнага чараўніка [37, с. 265]. Імаверна таму, што цяжарная таксама мела іншасветныя сілы ў сабе, і хоць яны не былі вельмі вялікімі, але ўсё ж большымі, чым у іншых людзей.

У перыяд выношвання дзіцяці жанчына становілася носьбітам інфармацыі, г.зн. па ёй можна было вызначаць будучыню. Нагадаю, што варажба на будучыню, магія першага дня, былі звязаны з памежнымі, пераходнымі святамі, калі мяжа між светамі небяспечна звужалася і тэрмінова патрабавалася яе рэканструкцыя, у часы найбольшай блізкасці Свайго і Чужога – Купалле, Каляды [17, с.17-37]. Веды наконт будучыні можна было атрымаць ці ад іншасветнага персанажа, ці ад медыятара (першы сустрэчны, клікуша, падарожны).

У выпадку з цяжарнай поле прадказанняў не вельмі вялікае, звязанае адно з яе будучым дзіцёнкам – па форме жывата, колеру скуры, па колеры смочак маглі вызначаць пол будучага дзіцяці, пол вызначаўся і па тым, у які бок *упершыню* (параўн. з магіяй першага дня) штурхане дзіцёнак у чэраве маці – калі ў левы бок, то будзе хлопчык, а калі ў правы, то дзяўчынка [37, с. 267].

Сімвалічна жанчына пазбаўляецца і магчымасці хадзіць: для аблягчэння родаў яе пад рукі водзяць па хаце. [3, с.93]. Калі праз некаторы час пасля родаў жанчына ўжо можа ўстаць з ложка і нешта рабіць, то яна абавязкова мусіць легчы ў яго назад, калі іншыя жанчыны прыходзяць у адведзены. Дарэчы, яны маўчаць пакуль не аддадуць прынесеныя падарункі і не перадзеляць падчас трапезы жаночую долю [25, с.36]. Абмежаванне перамяшчэння звязана і з неабходнасцю пастаяннага суправаджэння цяжарнай па выхадзе з хаты. Няздольнасць перамяшчэння яскрава закадавана ў эўфемізмах датычных родаў, кшталту: “Мая Катрына сламала нагу” [3, с.93].

Працэс родаў мог адбывацца як у лазні, так і ў хаце. Калі жанчына нараджае ў хаце, яе кладуць на салому на падлозе [20, с.66]. Дакладна тое ж рабілі і з нябожчыкам, ці чалавекам, які доўга і пакутліва паміраў – для паскарэння агоніі. Кладучы на падлогу, чалавека набліжалі да ніжняй сферы Сусвету. Перад сыходам раджаць жанчына просіць прабачэння ў сваіх хатніх. А.Байбурын праводзіць паралелі між развітаннем рожаніцы і развітаннем чалавека пры смерці. [3, с.90]

Аднак, дзе б жанчына не нараджала, падрыхтоўка абавязкова ўключала ў сябе распусканне валасоў, зняцце ўсіх культурных атрыбутаў – пярсцёнкаў, завушніцаў [28, с.9], развязванне вузлоў, прычым часта ўсе вузлы павінны былі развязаць ва ўсёй хаце [20, с.64]. Апошняе дзеянне карэлюецца з забаронай зашываць нешта на сабе. Семантыка развязвання і распускання даволі празрыстая – развязванне культурнага элемента, ператварэнне яго ў прыроднае неаформленае сімвалізуе ўваход жанчыны на

тэрыторыю іншасвету, адкуль яна мусіць прынесці ў гэты свет дзіця. Тое ж значэнне закладалася і ў адчыненне царскіх варотаў у царкве пры цяжкіх родах. [37, с.269] Пярэцёнкі ж і завушніцы з'яўляюцца не проста культурнымі сімваламі, але яшчэ дэманструюць сацыяльны статус жанчыны, якога не можа існаваць на тым баку.

Апагеям аддзялення жанчыны ад сферы чалавечага становіцца ейны сыход у памежную зону – як правіла ў лазню, непасрэдна для родаў. Выбар месца таксама невыпадковы – лазня месца нячыстае, якое знаходзіцца на мяжы між Сваім і Чужым. Гэта такі своеасаблівы медыяльны будынак, тут ідэальнае месца для варажбы, сюды прылятаюць іншасветныя персанажы Наў'і [4, с.338 – 339].

Такім чынам, цяжарная жанчына паступова звужала сваю прастору. Забарона на перамяшчэнне/рух, абмежаванне кантактаў, забарона на працу, абмежаванне зрокавых магчымасцяў (нельга глядзецца ў люстэрка), выключэнне з некаторых сацыяльна значных практык (пахаванне, хрэсьбіны), роды ў зоне сутыкнення чалавечага свету з іншасветам, развітанне са сваімі хатнімі, пазбаўленне парадзіхі культурных знакаў, распляценне валасоў (кудлатымі малююцца заўсёды толькі іншасветныя персанажы – русалкі, кікімары), знаходжанне ў стане хворай дзевяць ці сорок дзён, дэманструюць аддзяленне жанчыны ад астатніх людзей, набывання ёй маргінальных характарыстык.

Маючы занадта шчыльныя стасункі з іншасветам, жанчына становіцца небяспечнай для іншых прадстаўнікоў соцыуму, што пацвярджаецца шматлікімі забаронамі і абавязкамі ў стасунках з цяжарнай, аддзяленнем яе ад іншых.

Блізкі падыход да іншасвету звязаны з ўяўленнямі аб тым, што дзіця прыходзіць менавіта адтуль, г.зн. дзіця становіцца прычынай часовай змены статусу сваёй мамы.

Нованароджаны. Нараджэнне дзіцяці, асабліва першага, ўспрымалася як вельмі радасная і чаканая падзея. У абрадавым сэнсе гэтая падзея ў першую чаргу ўплывала на сацыяльны статус пары: муж і жонка не проста станавіліся бацькамі, але і заканчвалі пераход у дарослую сацыяльную групу, які пачынаўся ад вяселля ці нават раней ад сватання.

Дзіця не проста лічылася нячыстым і небяспечным даволі працяглы час пасля нараджэння, але яно нават не лічылася чалавекам. Прышоўшы з іншага свету, дзіця было яшчэ занадта звязанае са сферай Чужога, каб яго можна было адразу лічыць сваім.

У адрозненні ад парадзіхі, якая набывала маргінальны статус цягам нейкага прамежку часу, выконваючы шэраг забаронаў, у нованароджанага гэты статус з’яўляўся адразу пасля нараджэння і трымаўся да хрэсьбін.

На тое, што нованароджаны яшчэ не гатовы да таго, каб яго лічылі паўнаўартасным членам чалавечага грамадства кажучь спецыфічныя меры па даробліванні дзіцяці бабкай-павітухай адразу пасля нараджэння. Бабака-павітуха магла трохі ціскаць галоўку дзіцяці, трохі пацягнуць за руку ці нагу, каб такім чынам дафармаваць ягонае цела, зрабіўшы цалкам чалавечым.

У беларусаў адразу пасля нараджэння дзіцяці, бабка-павітуха мусіла яго бабіць: “для гэтаго яна пераўвязвае дзіцяці пупавіну пасмам самага лепшага льну й атрэзвае яго гойстрым нажом, патрымаўшы над агнём, каб з яго выгнаць ліхое” [37, с. 274]. Пупавіну ў хлопчыка павітуха абразала на мужчынскіх прадметах (дубовай дошцы, тапарышчы), а ў дзяўчынкі на жаночых (“праніку, верцяну”) [28, с. 13].

Важна і тое, што беларусы абразалі пупавіну над агнём. Акром рацыянальнага, гэтае дзеянне мела і глыбокі сімвалічны сэнс. Пупавіна ўяўлялася каналам сувязі з іншасветам, а вогнішча ўяўляе сабою мяжу: купальскія вогнішчы, вогнішчы як межы ў казках [33, с. 26 – 36]. На значэнне пупавіны як канала між светамі ўказвае і тое, што паслед закапвалі пупавінай дагары, калі бацькі яшчэ хацелі мець дзяцей, ці ўніз, калі такое жаданне адсутнічала. Такім чынам, аддавалі іншасвету ахвяру за дзіця.

Праз рытуал абразання пупавіны дзіця паступова адцягвалася ад іншасвету і набліжалася да чалавечага, акром таго яму надаваліся прыкметы полу: “паказальна, што натуральныя полавыя прызнакі не разглядаюцца ў якасці дастатковага абгрунтавання для адпаведнай полавай ідэнтыфікацыі. Цягам рытуалу пол дзіцяці нават не пацвярджаецца, а фармуецца “ствараецца” [3, с. 42].

Вельмі важным этапам аддзялення ад чужой прасторы з’яўляецца першае купанне дзіцяці. Вось як характарызаваў семантыку вады Мірча Эліядэ ў сваёй працы “Нарысы параўнальнага рэлігіязнаўства”: “вада сімвалізуе першасную субстанцыю, з якой нараджаюцца ўсе формы і куды яны вяртаюцца ці праз завяданне, ці праз катаклізм... Пагружэнне ў ваду сімвалізуе вяртанне ў стан неаформленасці, поўную рэгенерацыю, новае нараджэнне... Кантакт з вадою падразумевае адраджэнне, з аднаго боку, бо за распусканнем ідзе “новае нараджэнне” [46, с. 183]. З дзіцяці змывалася нечалавечае, сімвалічна ён паўторна нараджаўся, але ўжо чалавекам.

Трэба дадаць, што вада пасля першага купання дзіцяці вылівалася на мяжу альбо на тое месца, дзе не ходзіць ні чалавек, ні жывёла. Яна прыроўнівалася да мёртвай вады.

Аднак і пасля гэтага дзіця яшчэ не лічылася цалкам сваім, заставалася ў памежным стане. Далейшае дзеянне – апрананне ў старое адзенне сваіх бацькоў. Тут двайная семантыка: далучэнне да канкрэтных людзей (бацькоў) і да чалавечага ўвогуле. А. Байбурын тлумачыць выкарыстанне старызны наступным чынам: “катэгорыя старога ў традыцыйнай культуры выразна звязваецца са “сваім”, абжытым, засвоеным” [3, с. 45].

Наступны этап далучэння да культуры – атрыманне дзіцёнкам імя магло адбывацца не абавязкова падчас хросту. Хрост з’яўляўся як бы легітымацыйнай атрымання імя, актам фармальным.

Аднак, імя маглі даваць і бацькі разам з павітухай. Для гэтага трэба было сказаць імя над шапачкай ці над чэпчыкам немаўляці, а потым апрануць на галаву. Часам, прасілі святароў прарабіць падобную працэдуру, але тыя рэдка пагаджаліся [6, с. 37]. Часцей жа імя давала павітуха без удзелу бацькоў: “у некаторых народаў захоўваўся звычай называння бабкай-павітухай падчас першага купання. У беларусаў гэты абрад называўся “ахрысціць дзіця з вады” [25, с. 35]. Ужо сама назва абраду ўказвае на тое, што дзіцём нованароджанага можна было лічыць не пасля фізічнага з’яўлення на свет, але пасля першага купання і надавання імя.

Заканчвалі фізічнае фармаванне пасля хросту: праціралі срэбрам вочы для зоркасці, праводзілі рытуал дапякання (клалі дзіця на лапату і саджалі ў печ) – функцыя пячы як абярэга і медыятара шырока вядома.

Толькі пасля правядзення гэтых працэдур дзіця перасяляецца ў чалавечы свет.

Нявеста, жаніх.

Падобны вышэй апісанаму семантычны сцэнар мае і нявеста, якая пасля заручынаў таксама аддаляецца ад соцыуму, як практычна, так і сімвалічна.

Найперш, гэта выяўляецца ў абмежаванні яе кантактаў. Дзяўчына перастае наведваць вячоркі, мінімалізуе свае стасункі з навакольным светам [3, с.66]. Калі яна і можа кудысьці пайсці, то толькі ў суправаджэнні сваіх сябровак.

І ў гэтым рытуальным сцэнары мы сустракаем абмежаванні ў ежы: абавязковае выпраўленне да вячання на пусты жывот для нявесты, неадзенне за святочным сталом

(маладыя мусілі толькі прыкусіць), але ў той жа час яны абавязаны есці яечню, мёд, [37, с. 316].

Накладваюцца абмежаванні і на маўленне. Ужо падчас сватання дзяўчына моўчкі мусіць паставіць бутэльку напоўненую збожжам на стол, за якім вядуцца перамовы. Яна пачынае размаўляць не словамі, а знакамі.

Абмежаванні ў працы праяўляюцца нават пасля фармальнага заключэння шлюбу: маладая жонка не можа тыдзень выконваць аніякай працы ў хаце мужа, адно толькі прасці [47, с.284].

На фоне пасіўнасці нявесты і жаніха (яго абмежаванні не такія яўныя) вылучаецца павышаная актыўнасць іх сябровак і сяброў. Гэтая акалічнасць яшчэ раз пацвярджае вялікую ролю пасярэднікаў у рытуальнай маргіналізацыі пры адначасовым нівеляванні пазіцыі асноўнага персанажа.

Рэдкі абрад пераходу абходзіцца без вады – нявеста і жаніх перад вяселлем мыюцца ў лазні (тут трэба заўважыць, што мыццё не было штодзённай працэдурай у традыцыйным грамадстве і папярэднічала як правіла важным падзеям і святам).

Вельмі істотным паказальнікам адыходу ад сваёй сацыяльнай групы трэба лічыць абрад выраблення вясельнага дрэўца, якое сімвалізавала дзявоцтва. Гэтае дрэўца разрывалі пасля перадачы нявесты жаніху і раздавалі усім прысутным гасцям – пераразмяркоўвалі долю. М.Доўнар-Запольскі звязвае пазбаўленне дзявочай красы з апрананнем на нявесту чапца: “подруги и свахи лишают ее дзявоцкае красы, т.е. завязываюць косы подь чепчикъ” [15, с.22].

Распусканнем касы, але яшчэ не апрананнем хусткі/наміткі суправаджаўся пасад на дзяжу. Такім чынам дзяўчына канчаткова адыходзіла ад сваёй узроставай групы, займаючы прамежжавы стан.

Паказальны у семантычным шэрагу звычай развязвання ўсіх вузлоў на нявесце перад адпраўленнем да вячання – сімвалічнае адкрыванне мяжы для пераходу ў іншую ўзроставаю катэгорыю.

Важным паказнікам дакранання жаніха і нявесты да сферы чужога можна лічыць наступнае верванне: “Як прыедзе малады да шлюбу па маладую, то ея заведуць да клеці, а калі ена хоча на яго пагледзець, то можна паглянуць, але праз маленьку шчылінку і праз шлюбны пярсцёнак” [47, с.281]. Глядзенне праз шчыліну характэрна для выпадка, калі хочаш убачыць дзядоў, якія прыходзяць у пэўныя часы ў хату,

пярсе́нак жа выконвае ролю медыятара ў самых розных відах варажбы – можна пабачыць суджанага, калі ў шклянку наліць ваду, а ў яе кінуць пярсе́нак і глядзець унутр пярсе́нка (падобны спосаб выкарыстоўваецца і знахаркамі для вызначэння асобы, якая сурочыла).

Памежнасць, небяспечнасць стану нявесты тлумачыцца і значэннем ейнага наймення ў хаце мужа: “найменне *нявеста* лічыцца табуізаванай назвай, якая павінна была абараняць жанчыну, якая ўступала ў чужую для яе хату” [23, с.50].

Вельмі цікавы момант быў звязаны з падрыхтоўкай да першай шлюбнай ночы: маладая жонка мусіла разуць маладога, і атрымаць за такую паслугу грошы, якія той схаваў напярэдадні выпраўлення па нявесту. Яна ў сваю чаргу брала з дома перад вячаннем збожжа ці льняное семя. Аднак, вельмі цікава менавіта маніпуляцыя з грошамі, яна найбольш яскрава дэманструе набліжэнне жаніха да іншасвету: грошы даваліся з сабою ў дарогу нябожчыку, маладая ж атрымоўвала такі падарунак менавіта як вернутая з таго свету, бо паходжанне грошаў звязвалася з іншасветам.

Трэба адзначыць, што пэўную маргінальнасць маладыя захоўвалі яшчэ вельмі доўгі прамежак часу – цэлы год, пакуль яны не ўключыліся ў каляндарны цыкл (да таго ж за гэты час магло і дзіця ўжо нарадзіцца). Падчас гэтага году яны належылі і моладзевай і дарослай узроставым групам.

Нябожчык.

Апошні рытуал, які адбываецца для чалавека – абрад пахавання.

Гэты рытуал мусіў збалансаваць біялагічнае і культурнае. Біялагічная смерць не лічылася падзеяй жыццёвага цыклу, пакуль не былі праведзеныя адпаведныя рытуалы для таго, каб памерлы стаў сапраўды памерлым. Трэба адзначыць, што расцягнутасць пахавальнага абраду дзейнічала псіхатэрапеўтычна, даючы час сваякам хоць трохі звыкнуцца са стратай блізкага чалавека.

Часам дзеянні ў пахавальным абрадзе уяўлялі сабою інверсію некаторых момантаў радзіннай абраднасці, часам дублявалі вясельную.

Спярша нябожчыка аддзялялі ад чалавечага жывога свету. Яго клалі на салому на падлогу, запальвалі грамнічную свечку (уяўленне аб цемры таго свету). Памерламу чалавеку абавязкова заплюшчвалі рот і вочы, нават клалі на іх медзяныя манеткі, бо ў гэтым сваім стане нябожчык уяўляўся наўпростым ёмішчам дзездольнай смерці – ён яшчэ не перайшоў у катэгорыю памерлых добразычлівых продкаў, але і жывым ўжо не

быў. Ён па вялікім рахунку быў тым, што трэба было давесці да стану бяспечнага дзеючага персанажа традыцыі. Але мэты людзей і Смерці не супадалі, бо Смерць праз нябожчыка жадала забраць яшчэ кагосьці – амаль усе забароны матывуюцца небяспекай хуткай смерці каго-небудзь яшчэ.

Нябожчык яшчэ недафармаваны і можа ператварыцца ва што заўгодна – у вупыра, калі праз яго пераскочыць котка; у русалку, калі яго будзе абмываць няцотная колькасць жанчын.

У прынце, меўся стандартны набор рытуальных дзеянняў са спецыфічнымі асаблівасцямі: нябожчыка абмывалі, а мёртвую вадку пасля купання вылівалі ў тым месцы, дзе ніхто не ходзіць, так жа як і ў выпадку з нованароджаным. З з той асаблівасцю, што дзіця *яшчэ* мела дачыненне да іншасвету, а нябожчык *ужо* меў гэтыя стасункі.

Апраналі нябожчыка ў новае (інверсія старызны ў радзіннай абраднасці), зрэдку ў вельмі добра памытае старое – ён мусіў у хуткім часе распачаць новае жыццё, але ўжо не ў чалавечым свеце, таму старае (сінанімічнае знаёмаму і абжытаму) яму не пасавала.

Абмежаванне руху праяўлялася ў ліквідаванні яго імавернасці – нябожчыку звязвалі рукі і ногі. Пазбавіць магчымасці перасоўвання трэба было абавязкова, бо рух/дзеянне/фізічная актыўнасць былі прэрагатывай чалавечага свету, у іншасвеце не могуць рухацца так жа. Гэта добра прасочваецца па казачным фальклору, дзе той свет мае іншыя прасторавыя і часавыя характарыстыкі, што ўплывае на кірунак, працягласць і характар перасоўвання, прычым паспяховы рух у іншасвеце патрабуе адмысловых атрыбутаў – клубкі нітак, жалезныя кіпцюры і інш.; ці чароўных памочнікаў – конь, арол і г.д.

За фактычна памерлым чалавекам, які ўжо адышоў ад гэтага свету трэба было тэрмінова закрыць мяжу, таму на ім завязвалі ўсе вузелкі і зашпільвалі ўсе гузікі.

Калі нованароджанага, які толькі прыйшоў з таго боку, трэба было пастаянна далучаць да культурнага, то нябожчыка трэба было ад гэтага аддзяляць, далучаючы да прыроднага, неапрацаванага. Таму палатно на саван рвалі, хлеб разламвалі (хоць у штодзённым жыцці хлеб можна было толькі рэзаць, на сталае побач з боханам мусіў заўсёды быць нож); труну рабілі з неабчасаных дошак, а на дно сыпалі галінкі з развязанага веніка, хаатычна раскіданыя, пераробленыя з прадукту чалавечай працы.

Цікава начаванне нябожчыка ў сваёй хаце, калі мела месца апазіцыяванне жывых і памерлага: нябожчык спаў апрануты ўноч, у той час як жывыя людзі якраз не спалі. Гэты час быў апагеям раскрыцця мяжы – ноч была сярэдзінай між непасрэдна біялагічнай смерцю і пахаваннем. Менавіта гэты час быў надзвычай небяспечным – нячысцікі маглі зашкодзіць душы памерлага.

У дзень, калі ішлі на могілкі прымалі ўсе магчымыя меры, каб нейтралізаваць наступствы, звязаныя з прысутнасцю смерці ў доме: вылівалі ваду, вымывалі хату, насыпалі зерне на месца, дзе ляжаў нябожчык. Апошняе можа быць звязана з ідэяй смерці і вегетацыі, якая сягае сваімі каранямі ў святы паміраючых і ўваскрасаючых бостваў [43, с.155].

Пахаванне нябожчыка было завяршальным актам у аддзяленні яго ад свету жывых, хоць да процьмы продкаў ён далучаўся толькі праз год – тое ж дастасаванне да календара, як і ў выпадку з маладымі.

Трэба адзначыць, што ў кожным з вышэйапісаных рытуальных комплексаў маецца вобраз дарогі, шляху як аддзялення ад свайго/чужога (дзіця прыносілася, нявеста ад'язджала ў дом жаніха, нябожчыка везлі на могілкі), прычым заўсёды гэты шлях малюецца як вельмі далёкі і складаны [42, с. 62].

Яшчэ адна агульная рыса – напаселле. У кожным рытуальным тэксе суб'ект рытуалу будзе засяляцца ў новае жытло, і гэта ў пэўным сэнсе будзе сімвалізаваць набыццё новага статусу. Дзіця прыносяць ў дом бацькоў, прычым пасля першага купання павітуха кладзе яго ці ля пячы, ці ля парога (і тое, і тое – медыятыўныя зоны) і тройчы пераступае, потым бацька бярэ дзіцятка на рукі і перадае жонцы – дзіця сімвалічна пераходзіць ад продкаў да бацькоў. Нябожчык перасяляецца спярша ў дамавіну, а потым у магілу. Нявеста пераяджае ў дом жаніха (хоць і не вельмі часта, але напаселле магло тычыцца і жаніха, калі ён ішоў у прыймы).

Асабліва яскрава і нават феноменальна маргіналізацыя чалавека ў пахавальнай абраднасці будзе падкрэслівацца ў памінках па яшчэ жывых. Калі чалавек жыве занадта доўга, што не суадносіцца з меркаваным аб'ёмам ягонай долі, па ім пры жыцці спраўляюцца памінкі. Галоўная ідэя палягае ў пераразмеркаванні долі. Чалавек у ходзе рытуала будзе лічыцца памерлым, але фактычна будзе жывым. Гэта чарговы раз пацвярджае, што рытуал у традыцыйнай культуры папярэднічаў падзеі, дакладней ён ствараў патрэбны культурны выгляд прыроднай падзеі [3, с. 35 – 36].

Рытуальная маргіналізацыя ёсць ўнікальнай з’явай традыцыйнага грамадства, бо толькі ў фармацыі з падобным спосабам перадачы інфармацыі і трансляцыі сацыяльных устаноў магчыма стварэнне інтэлектуальнай парадыгмы маргінальнасці, у якой, пры наяўнасці пастаяннага семіятычнага набору, стварэнне новай субкультуры немагчыма.

2.2. Маргіналізацыя па знешніх прызнаках

Крытэрам для вылучэння гэтай групы стала наяўнасць пэўных фізічных хібаў (немата, слепата, кульгавасць) ці разумовых асаблівасцяў (вар’яцтва), якія адкідвалі чалавека ў маргінальную зону як персанажа, што знаецца з нячыстай сілай (г.зн. мае доступ да сферы Чужога).

Кожнае грамадства мае свае ўяўленні аб фізічнай, і маральнай норме. Сучасны чалавек не звязвае слепату ці глухату з умяшальніцтвам у жыццё іншасветных сілаў. А чалавек традыцыйны знітоўваў гэтыя паняцці згодна з разуменнем касмічнага ўзаемаабмена. У святле гэтай тэорыі выключная з’ява мае звышчалавечую прыроду ці прычыну.

Вось якія словы можна прачытаць у летапісе Глыбоцкай царквы, складзеным святаром Мікалаем Нікольскім: “занимающихся знахарством, собственно говоря, нет: народная молва к какому-либо человеку, отличающемуся от других, напр. хромотой, безобразием, свирепым выражением в лице, приурочит непременно название колдуна, знахаря, и человека два-три в приходе не прочь эксплуатировать в свою пользу это звание, всего чаще принимаясь лечить больных чем попало.” [26, 15 аркуш].

Слепата. Слепата чалавека магла быць як прыроджанай, так і прыдбанай. Аднак, і ў тым, і ў другім выпадку яна звязвалася з іншасветам. Вельмі часта хваробы вачэй разумеюцца як плата чалавека чарцям за атрыманне звышмачымасцяў. Чараўнікі/чараўніцы маглі ўяўляцца сляпымі ці касавокімі, але часцей яны мелі пэўны дэфект звязаны з вачамі, бяльмо напрыклад [4, с. 341]. Іх позірк абавязкова быў кепскім, мог прынесці вялікую шкоду.

Іншасветныя персанажы часта маюць ненармальныя вочы – у лесавіка яны гараць, бы ў ваўка; у русалкі, яны становяцца шклянымі, як толькі яна схопіць сваю ахвяру.

Шмат перасцярогаў тычыцца вачэй. Нельга было шыць лежачы, бо можна было атрымаць курыную слепату; па той жа прычыне няможна было, як сцямнее выносіць з хаты смецце [37, с. 252]. І хоць рацыянальнасць перасцярогаў тут цалкам празрыстая, тым не менш мае месца і ірацыянальны код. Напрыклад, забарона выносіць смецце на ноч перакрыжоўваецца з забаронай выносіць смецце падчас святкавання Калядаў, бо лічылася, што выносячы смецце з дому ў кантэксте сітуацыі праграмавання будучыні, выносіш адначасна і сваю долю. Семантыка ж ляжання наўпрост звязана са смерцю, нябожчыкам.

Найбольш жа паказальнымі з'яўляюцца аналогіі, звязаныя з уяўленнямі аб бачнасці свайго свету і нябачнасці іншасвету – нябожчыку і парадзіхе запальваюць свячу, бо яны набліжаюцца да цёмнага Чужога.

Памерламу апускалі павекі і клалі на іх грошы – такім чынам дэманстравалі немагчымасць бачання мёртвымі вачыма гэтага свету. Гэтым можна патлумачыць і закрыванне люстэркаў у час знаходжання памерлага ў хаце. Перад тым, як чалавека пераселяць у ягонае новае жылло – труну і магілу, дом з'яўляецца як бы замяняльнікам апошняга прытулку (не спяць уначы; маўчаць, калі памірае; спыняюць гадзіннікі), бо мяжа парушаная і хата становіцца месцам кампіляцыі абодвух светаў, а значыць набывае і тагасветныя характарыстыкі.

Казкі асабліва яскрава дэманструюць дыхатамію бачнасці і нябачнасці: іншасветны персанаж (Яга, Цмок, Кашча) ніколі не бачаць героя, але заўсёды яго вынюхваюць – калі ты бачыш гэты свет, то не можаш пабачыць іншы [30, с.164 – 165]. Можна далей развіць думку – калі ты здольны пабачыць іншы свет, то ў гэтым мусіш быць невідучым.

Сляпы чалавек, які мае сувязь з іншасветам, можа бачыць і ведаць больш, чым іншыя, бо позірк яго накіраваны на той бок. Шырока вядома, што падчас камланія сібірскія жрацы насоўвалі свой галаўны ўбор з рознымі амулетамі і фетышамі сабе на вочы, імітуючы такім чынам слепату. Знакам жа паспяховага камланія і вяртання шамана ў чалавечы свет было падыманне ўбора.

У практычным сэнсе сляпы чалавек не можа напоўніцу забяспечваць сваё існаванне, ён становіцца ўразлівым, неабароненым, а значыць у пэўным сэнсе небяспечным.

Глухата, немата. Я разглядаю гэтыя дзве характарыстыкі разам, бо яны звязаныя з гукам: магчымасцю ствараць гук ці магчымасцю яго ўспрымаць.

Вушы самі па сабе былі носьбітам інфармацыі: па цвёрдасці вушэй меркавалі аб будучыні нованароджанага [28, с.10]. А калі ў вушах звінела, то казалі, што гэта анёлы спяваюць. Наяўнасць незвычайнага слыху, роўна як і адсутнасць яго былі праявай набліжанасці да іншасветнага.

Гэты свет чутны, насычаны гукамі, а той свет пазбаўлены ўсялякага гучання. Больш за тое, тагасветнаму гукі непрыемныя. У царкве званілі, калі нехта паміраў, гэта лічылася надзейным сродкам адагнаць смерць ад паселішча; самая першая цацка дзіцяці – бразготка, таксама мусіла адганяць нячысцікаў; вар’яванне клікушаў заўсёды пачыналіся падчас спявання ў царкве Херувімскай песні.

Перад смяротнай агоніяй у хаце мусіла захоўвацца абсалютная цішыня, бо лічылася, калі яе перапыніць, то чалавек будзе паміраць яшчэ цэлыя суткі [42, с. 15]. Відавочна, што ў гэты момант адчынілася мяжа між Сваім і Чужым, паўставала неабходнасць упускання Чужога ў сваю прастору. І калі тут патрабавалася цішыня, можна зрабіць выснову, што на тым баку было таксама ціха.

Падобным чынам, як і немата/глухата, успрымаецца супрацьлеглая якасць – ненармальнае празмернае крычанне, характэрнае, напрыклад, для клікуш. Падчас прыпадкаў клікушы выдавалі невыразныя словы, імітавалі жывёльныя гукі і г.д. Успрымаліся гэтыя жанчыны дыяметральна супрацьлеглым чынам у розныя часы: ці як пакараныя Богам, ці як спакушаныя д’яблам, ці то як счараваныя ведзьмаром. Лічылася, што клікушы падчас сваіх крычанняў здольныя прарочыць і таму яны гралі ў грамадстве вельмі паважную ролю вястунак [48].

Кульгавасць таксама лічылася з’явай не зусім чалавечай: “Кульгавы самы ліхі чалавек, бо не дарам яго Бог памеціў” [37, с. 114]. Колькі перасцярог звязана з пагрозай кульгавасці: нельга хадзіць адной нагою абутай, а другою босаю, бо можна захварэць і стаць кульгавым [37, с. 230]; скакаць на адной назе таксама нельга [37, с.231]; нельга памахваць нагою за сталом, бо гойдаеш чорта, які зробіць кульгавым [37, с.246]. Гэты дэфект узнікае як пакаранне, і трывала асацыюецца з выглядам чорта. Легенда распавядае аб тым, што зрынутыя з нябёсаў нячысцікі, моцна стукнуліся аб зямлю і сталі кульгавымі [6, с.129].

Да гэтай характарыстыкі па сваім ўспрыманні соцыумам вельмі блізка падыходзіць немагчымасць хаджэння. Дзяцей, якія не пачалі хадзіць называлі седнямі і лічылі, што іх да хросту падмяніла нячыстая сіла. У казачным фальклоры седні надзяляюцца надзвычайнымі здольнасцямі. Тыя ж казкі даволі добра ілюструюць стаўленне да іх аднавяскоўцаў – праз недзеяздольнасць седняў, першапачаткова паблажлівае стаўленне грамады змяняецца на жаданне хутчэйшага пазбаўлення ад утрыманцаў [33, с.91 – 101].

Вар’яцтва. Натуральна, калі любога чалавека, які мае фізічныя асаблівасці лічылі не проста дзіўным, але ў пэўнай ступені чужым, то людзі з асаблівасцямі псіхічнага развіцця не маглі не патрапіць у гэтую катэгорыю.

Вар’яцтва ці іншыя формы псіхічных асаблівасцяў не дазвалялі чалавеку паўнаважна ўдзельнічаць у сацыяльным жыцці, гэта ставалася прычынай ягонай маргіналізацыі.

Шырока распаўсюджаным было меркаванне, што самае вялікае пакаранне, якое можа накладзіць Бог на чалавека – гэта пазбавіць яго розуму, магчымасці адэкватна ўспрымаць гэты свет. А калі няма магчымасці добра арыентавацца ў абжытым соцыуме, значыць ёсць магчымасць зазірнуць за ягоную мяжу.

Даволі часта вар’яцтва праяўлялася ў тым, што асоба пачынала лічыць сябе святою.

Падчас працы ў НГАБ была выяўлена справа “*О ношении солдаткою вдовою Настасьёю Горбацевичевою и крестьянкою Левковичевою разтрепанных волосъ, безъ покрытія головъ платками хожденіи разутыми и плеваніи на левую сторону*” [9].

Настасся Георгіева Гарбацэвічава невядома з якой нагоды лічыла сябе святою. Жыла яна са сваім мужам, добрым гаспадаром, але чалавекам значна старэйшым за яе.

Муж яе часта наказваў за “развратную жизнь” [9, аркуш 4], падчас пакарання жанчына станавілася на калені і чытала малітвы, шчыра веруючы ў сваю святасць. Па смерці мужа пачала хадзіць па розных манастырах, а пасля паломніцтва ў Вільню, стала хадзіць басанож, з распушчанымі валасамі, спяваць польскія песні і маліцца. Гаспадарку весці перастала. Да яе далучыліся яшчэ некалькі жанчынаў (удзел мужа адной з іх застаецца незразумелым: ці то ён хадзіў за сваёю жонкаю, ці то прасякнуўся аповедамі Гарбацэвічавай).

На допытах Н. Гарбацэвічава вельмі проста тлумачыла сваё рашэнне так выглядаць: “оставшись съ малыми детьми решилаь исполнять въ точности законъ Божій” [9, аркуш 7].

Аднак, у рапарце Гарадзечанскага старшыні на гэты конт маюцца зусім іншыя звесткі: “почему она этакъ ведеть жизнь отвечает что ей этакъ Богъ самъ лично приказаль” [9, аркуш 5]. Ды і суд абвінавачваў яе ““въ разглашеніи о совершеніи ею чудесь...”” [9, аркуш 15]. Узнікае пытанне, а ці не было ў дзеяннях Н.Гарбацэвічавай якогасьці дальнабачнага разліку?

Відавочна, што для іншых жанчын, якія пастаянна наведвалі Н. Гарбацэвічаву, а іх было дзьве, яе аўтарытэт быў непакісны. Яна пабудавала сваю догму на прынцыпе падабенства з Езусам: Ён таксама хабзіў басанож, у Яго таксама былі распушчаныя валасы. Паказальна, што адказваючы на пытанні аб матывах сваіх паводзінаў, усе жанчыны паўтарылі адныя і тыя ж словы, і трэба думаць, што паўтарылі следам за Н.Гарбацэвічавай. Быў выпадак, калі падчас распявання песень да кампаніі падыйшоў старшыня і хацеў дапрасіць мужа адной з жанчын – Антона Ляўковіча, але Н.Гарбацэвічава загадала маўчаць і яе загад быў выкананы!

Шлях, які абралі жанчыны вельмі нагадвае сабою жыццё старцаў і калікаў, якія хадзілі па вёсках распяваючы Лазара [19, с.51]. Жанчыны чыталі малітвы па-польску, пелі песні, наведвалі храмы і цэрквы. Падавалася, што яны хочуць стварыць імідж багамолак, калекцыянуючы паломніцтвы [39, с.134 – 141].

Н.Гарбацэвічава стварала вакол сябе аўру таямнічасці (напрыклад, не размаўляла, а сустракаючы кагосьці пачынала шаптаць), яна прыдумала свае рытуалы (плявала праз левае плячо) і сваю догму.

Карысьць ад падобнага становішча, відаць, была. І хоць у справе наконт гэтага няма аніякіх звестак, такую выснову можна зрабіць ужо праз тое, што Н.Гарбацэвічава перастала працаваць. Разам з Н.Ляўковічавай яны цэлымі днямі пелі песні ды маліліся. З усёй кампаніі працаваў толькі Антон Ляўковіч, трэба думаць, што ён і ўтрымліваў абедзвюх жанчын.

Падчас свайго святога жыцця Н.Гарбацэвічава не апекавалася сваімі дзецьмі (мела двух сыноў), гаспадарку не вяла. Аднак, жыла, відаць, няблага.

Калі падвесці вынік гэтай гісторыі, то можна сказаць, што Н.Гарбацэвічава (свядома ці не) дзейнічала па даволі распрацаванай схеме: заявіла яна аб сваёй святасці

яшчэ пры жыцці мужа, які не даваў ёй магчымасці напоўніцу праявіць сябе. Па ягонай смерці жанчына пачала здзяйсняць паломніцтвы ў розныя манастыры ды храмы. Для надання свайму вобліку больш харызматычнага выгляду яна распусціла валасы, разулася. Карацей, надала сваёй знешнасці рысы, якія аўтаматычна вылучалі яе сярод астатніх, дыстанцыявалі яе ад соцыуму, далучалі да сакральнага ў вачах некаторых людзей. І апошняе, што ёй спатрэбілася для легітымацыі свайго становішча, гэта кнігі, якія ў кожным разе ў пераважна непісьменным грамадстве ўспрымаліся як сакральныя прадметы [39, с. 267 – 277].

Падобныя дзеянні жанчыны не маглі застацца незаўважанымі для соцыуму. Першымі яе адэптамі былі сваячэніцы. Стаўка рабілася на выключны знешні выгляд. Гэты вобраз быў копіяй вядомага вобразу Хрыста, і прыняцце Н.Гарбацэвічавай святасці праходзіла па схеме: знешняе падабенства да святога тоесна і святасці чалавека. Наўрад ці ў Н.Гарбацэвічавай атрымалася б стварыць якую-небудзь секту, бо яна была тутэйшая, яе ўсе ведалі, і мала хто з суседзяў верыў у яе богаабранасць. Але ў сувязі са сваім вар'яцтвам (сапраўдным ці не) жанчына магла б заняць месца мясцовай прарочыцы, калі б у справу не ўмяшалася адміністрацыя.

Відавочна, што знешнія прызнакі часта станавіліся вырашальнымі для вызначэння ролі і функцыі асобы. Квінтэсэнцыяй вышэй выкладзеных тэзісаў з'яляюцца словы А.Сержпутоўскага: “Хто зроду мае якую-небудзь адмеціну, таму ўжэ на раду напісано, што ён не такі чалавек, як усе людзі” [37, с. 114]. Трэба адзначыць таксама, што веданне ўздзеяння і ўспрымання фізічнай/псіхічнай адрознасці магло свядома выкарыстоўвацца некаторымі асобамі для змены свайго статусу.

Застаецца дадаць, што змясціць чалавека ў маргінальную зону магла хвароба ўвогуле, бо ў шырокім сэнсе любая фізічная ці псіхалагічная змена ўспрымалася як ўмяшальніцтва іншасвету.

2.3. Маргінальныя спецыялісты

У гэтую групу трэба аднесці рознага кшталту спецыялістаў (знахаркі, вядзмаркі, пастухі, кавалі ды інш.), усе яны маюць пастаянны маргінальны статус, які вызначаецца трывалымі сувязямі са сферай Чужога. Гэтыя асобы як правіла жывуць ў сваім соцыуме і даволі істотна ўдзельнічаюць у ягоным функцыяванні.

Шмат у якіх выпадках спосаб атрымання дару становіцца вызначальным для характару функцыявання спецыяліста ў грамадстве.

Сцэнар 1. Цудоўнае вылечванне.

Сувязь цудоўнага вылечвання і атрымання незвычайных здольнасцяў вельмі добра праілюстравана ў інтэрв'ю, якое запісаў У. Дабравольскі ў Смаленскім зборніку.

Сляпая жанчына, пайшла за вадою і сустрэла нейкага чалавека, які падвёў яе да калодзежа. Вось што па словах рэспандэнта адбывалася далей: “даў мне палычку убросіць у калодісь. – Што ты думаеш, галубынька мая? Я і вядіць стала, і палычка эта плавайт паверхь вады у калодісі. Я бухь тому старичку у ноги: рада-радешанька, што увидила светь Божій! – Чирпай вадицу!.. Костычку ету вазьми кь сабе: и будишь ты знать многа, дужа многа знать, станишь атхаживать ать балести скоть и людей, станишь атгаваривать ать злога чилавека и дурнога призору; – табе ведама будить, як зделать, штобь скоть вёўся, у каво ни вядетца, – якь домь строить нужна... только гляди, дetyчка, штобь костычку ету ить тябе ни аткрали!..” [12, с. 75]

У натхнёным аповедзе жанчыны даволі цікавымі выглядаюць скептычныя заўвагі мужа знахаркі, які быццам і адправіў сляпую за вадою: “ – Вить жа дайшла!.. во слипая, такь слипая! – а ина (Дамарачиха) такь сабе скромненька сказаить: – Эта Бохь Милыстивый мне показаў!..” [12, с. 76]

Слепата жанчыны была апрыёрным прызнакам яе інакавасці. Але для набыцця пэўнага, дакладна акрэсленага прафесійнага статусу, трэба было ўпісаць сябе ў адзін з ужо існуючых сцэнароў атрымання дара [49].

Такім чынам, цуд стаўся толькі інструментам самалегітымацыі. Магчыма ніякай слепаты і не было, магчыма гэта была толькі нейкая часовая хвароба вачэй, для большага эфекту названая слепатой. Гэта не істотна таму, што ў гэтай сітуацыі рэалізуецца не столькі ўласны вопыт канкрэтнага чалавека, колькі актуалізуецца пэўны ініцыятыўны (культурны) тэкст.

Той жа матыў вылечвання можа быць скарыстаны і для пацверджання цуду, пашырэння поля ягонага ўпыву. А.Сержпутоўскі прыводзіць цікавае паданне, якое прымеркаванае да з'яўлення цудатворага камяня: “Жыла тут у нас адна якаясь шалапаватая жанчына. Яна нічога не ўмела рабіць, а толькі пасціла авечкі. Дак ось яна пачала гаманіць, што як толькі засне, дак к ёй аб'яўляецца Боская Матка да й кажэ, што там і там павінна быць прошча... пачала тая шалапаватая аб том смолно жупіць, але ёй

ніхто не дае веры. Але ось незабаўкі гэтак жэ прысніласо й другой жанчыне, каторая ўжэ, моо, два ці тры гады хварэла на голаў... От тая жанчына як пачала перад тым каменям маліцца, дак галава й суняла са” [37, с. 378 – 379].

Стартавыя ўмовы вельмі падобныя да тых, што былі ў папярэдняй гісторыі: ужо не такі, не зусім нармальны чалавек, пачынае яшчэ больш вылучацца сярод усёй грамады праз аб’яўленне ўсталявання кантакту з іншасветнымі сіламі.

Дзяўчына, якая пасвіць авечак, ацэньваецца далёка непазітыўна, яна ці то ленаватая, ці то ўвогуле няздатная да працы. Яна не ўспрымаецца грамадскай думкай як паўнаватасны чалец грамады, знаходзіцца на перыферыі – не абавязкова практычна, але ментальна.

Факт маргінальнасці пацвярджае і прафесія жанчыны – яна пастушка, а прадстаўнікі гэтай прафесіі таксама ўспрымаліся напалову чужымі. Яны працавалі на тэрыторыі Чужога, і павінны былі сцерагчы скаціну, а без дапамогі іншасветных сілаў гэтыя абавязкі выканаць немагчыма.

Менавіта праз сваю незвычайнасць жанчына аўтаматычна атрымоўвае значна большыя шанцы для судакранання з іншасветам. І гэты кантакт адбываецца.

Гісторыя надзвычай карысная тым, што фіксуе не толькі факт судакранання аднаго чалаека з ірацыянальным, але і уздзеянне канстатацыі гэтага факта на іншых людзей.

Для ўсеагульнай веры ў цуд патрэбныя былі яшчэ сведкі. Яны, як правіла, з’яўляліся. У дадзеным выпадку, гэтую ролю ўзяла на сябе хворая і не проста прадублявала гісторыю са снамі, але рэалізавала сцэнар цудоўнага вылечвання.

Гэты факт становіцца вызначальным для нараджэння ўсеабдымнай веры і ў сны, і ў цудонья ўласцівасці камяня.

Такім чынам, ствараецца піраміда, дзе наверху знаходзіцца пастушка са сваімі снамі, трохі ніжэй хворая, ад іх піраміда ўсё больш пашыраецца да нізу.

Трэба сказаць, што ў дадзеным тэксце пастушка і хворая – ўзаемазалежныя велічыні. Пастушкіным снам патрэбнае было практычнае пацверджанне, а хворай – стварэнне пляцоўкі для дэманстрацыі цуду вылечвання. Яны абедзве дакранаюцца да ірацыянальнага.

Пастушка пасля такіх падзей мусіла атрымаць больш пачэснае стаўленне. Магчыма, гэта і было мэтай, а магчыма сам тэкст культуры прадыхтаваў ёй такую

неабходнасць: раз ты пастушка, ды яшчэ і дзіўнаватая, то праяві сваі сувязі з іншасветам.

Хворая жанчына таксама з’яўляецца прадуктам цыркулявання ўстойлівага тэксту культуры: яна можа атрымаць выздараўленне толькі пры ўмяшальніцтве іншасвету – такі традыцыйны эфект плацэба атрымоўваецца.

Сны ніколі не пакідаюць абыякавым чалавека, асабліва калі гэтыя сны маюць патэнцыял уважацца за прарочыя. Сон як працэс семантычна вельмі блізкі да смерці, галашэнні па нябожчыку насрозь працяты параўнаннем сну і смерці [42, с. 42], ды і эвфемізм “заснуць вечным сном” кажа сам за сябе. Таму не дзіўна, што сон-мроя ўспрымаўся як інфармацыя з таго боку.

У гісторыі з прошчай сон стаўся галоўным аргументам абранасці, вылучанасці чалавека з нармальнага сацыяльнага жыцця, надзяліўшы яго спецыфічнымі магчымасцямі і здольнасцямі.

Сны як крыніца атрымання надзвычай важнай інфармацыі і, адпаведна, як паказнік абранасці выкарыстоўваюцца даволі часта. Напрыклад, у справе “*О распространении Священником Лавришевской церкви Сафрониемъ Гаховичемъ суеверій между своими прихожанами*” [11], выяўленай у Нацыянальным гістарычным архіве Беларусі.

Увогуле, святары успрымаліся мясцовымі сялянамі як чужыя па цэлым шэрагу прычынаў. Па-першае, яны і сапраўды былі прышлымі – святароў прызначаў неведомы сялянскі епіскап і служкі культу пэўны час мусілі прыстасоўвацца да мясцовых звычаяў і завядзёнак. Сітуацыя адаптацыі вельмі добра праілюстравана ў артыкуле В.Макаравай “...Он хотя и выпивает, но не упивается”: отношение крестьян к пьянству священников”. Святары вымушаны былі ісці на вялікія саступкі сваім прыхажанам, часта нават паступацца правіламі ўнутранага распарадку і сваімі густамі дзеля таго, каб быць прынятымі ў супольнасць і мець магчымасць весці душпастырскую дзейнасць [39, с. 70 – 86].

Вялікая колькасць фальклорных матэрыялаў сведчыць аб насмешлівым стаўленні да служыцеляў культу: “Богъ хутевъ съ чаловека изделать ильва. Уть ёнь зделавъ кашлатую гулову, зъ довгими вулосами, зъ большими зубами. Ды й спухватився, што ўсяго толькі две ноги. Иде жъ яще узять две? Уть ёнь думавъ-думавъ, ды й кажа: “ну, ня будяшь жа ты чаловекомъ, а будяшь попомъ!” [32, с. 22].

У сітэме перасцярог і навучанняў сустрэча са служкамі культу часта сімвалізуе нядобрае прадвесце: “калі падарожнаму сустрэнецца поп, жyd або цыган... та ў дарозе не пашчасціцца” [37, с.179].

Святар не быў прадстаўніком традыцыйнага грамадства, але фактычна працаваў у ім. Таму ў разуменні носьбіта традыцыйнага мыслення, успрымаўся як памежны персанаж.

Распачаўшы доўгую і небяспечную эпапею, звязаную з адшукваннем мошчаў св. Елісея, святар Лаўрышаўскай царквы Сафроній Гаховіч яшчэ выразней сцвердзіў свой памежны статус: паставіў сябе ў міжкультурнае становішча – з аднаго боку праваслаўнае расейскае адміністраванне, а з другога – мясцовае народнае праваслаўе, і функцыянальную дваістасць: святара і прарока.

Па сцверджанні Сафронія Гаховіча, св. Елісей з’яўляўся яму ў сне і распавядаў, што калісьці ва ўрочышчы Нізмішчы быў манастыр, які праваліўся пад зямлю, у тым жа манастыры зараз знаходзяцца мошчы святога.

Мясцовых легендаў і паданняў аб манастырах і цэрквах, што праваліліся пад зямлю хапала па ўсёй Беларусі. Аднак, далёка незаўсёды ў распаўсюдзе такіх легендаў удзельнічаў святар, і яшчэ больш – заклікаў шукаць мошчы.

Некалькі разоў мабілізаваўшы народ для хросных ходоў, і зняўшы крыжападобна дзёрн на месцы раскопак, святар у далейшых пошуках мошчаў не ўдзельнічаў, заявіўшы, што “ему отыскивать таковыя воспрещено” [11, аркуш 2]. Пасля хросных ходоў, яму сапраўды пачалі раскапваць: жанчыны капалі рукамі, начавалі ў яміне, спявалі песні.

Вельмі хутка распаўсюдзіліся чуткі аб тым, што ў яміне бачаць святога Елісея (прычым ягонае адзенне змянілася з архірэйскага, як у снах Гаховіча, на каталіцкую сутану ў сведчанях людзей). Казалі, што на месцы раскопак можна пабачыць і іншыя святыя лікі, старцаў у белым адзенні і нават акрываўленага Хрыста. Карацей, для людзей, што ўдзельнічалі ў гэтай акцыі цуды здзяйсняліся штодзённа.

Спраўдзіўся сцэнар вельмі падобны да гісторыі з адкрыццём прошчы. Сон стаўся пусковым механізмам, які легітымаваў прысутнасць іррэальнага ў жыцці большасці.

У гісторыі з пастушкай, але асабліва ў гісторыі са святаром вельмі цікава функцыянуе галоўная дзеючая асоба. Яна заводзіць механізм, але далей фактычна

перастае ўдзельнічаць у хадзе падзеяў. Ёй належыць першы голас, далей грамадства разгортвае сцэнар так, як ён мусіць выглядаць адпаведна ўсталяваным узорам.

Асобы такім чынам заслугоўваюць сабе пачэсны статус – медыятара, пераказчыка жаданняў і наказаў іншасветных персанажаў. Святар Гаховіч стварае сабе амаль сакральны статус – ён вяшчун, а ямы капаць яму забаронена.

Магчыма, што на падставе ментальна блізкай традыцыйнаму грамадству ідэе зніклага пад зямлёй мнастыра, Гаховіч хацеў павысіць свой аўтарытэт. Па сведчаннях Наваградскага спраўніка, Гаховіч не цураўся ахвяраванняў. А магчыма, што ён з’яўляўся якраз аб’ектам народнай культуры, якая прымусіла яго мысліць адпаведным чынам. Малаімаверным прадстаўляецца версія, што Гаховіч рабіў на месцы археалагічныя раскопкі для навукі, бо сведкі пацвердзілі заявы святара наконт мошчаў і здзяйсненне хросных хадоў.

Трэба адзначыць, што сведкі па гэтай справе не пацвердзілі таго, што бачылі лікі ў яміне. Верагодна, яны і не хлусілі, проста гэтыя звескі цыркулявалі па прынцыпе “а кажуць, адна жанчына бачыла...”, а астатнія не жадаючы быць выключанымі з кантэксту цудоўных падзеяў проста пераказвалі гэты тэкст ад свайго імя, дадаючы свае каларыты.

Лясны гаспадар узнікае ў сюжэце, які па сваёй структуры вельмі нагадвае ініцыяльныя абрады, казачныя сюжэты, дзе бацька запрадае сваё дзіця лясному гаспадару/чорту, каб той навучыў яго ўсялякаму рамяству ці адпрацаваў бацьковую пазыку [33, 495–509].

У “Смаленскім сборніку” маецца гісторыя пра атрыманне знахарскіх здольнасцяў адной дзяўчынай. Несучы абед працаўнікам на поле, яна сутрэла па дарозе незнаёмага дзядка, які некалькі дзён вадзіў яе па лесе, распавядаючы пра розныя травы і метады лячэння хваробаў. Зразумела, што гэты лясны дзед і далучыў жанчыну да шанаванага саслоя знахараў [12, с. 74].

Падобная гісторыя сыходу з дому дзяўчыны. Дзяўчына пачала “прасіць ў паўдні есть и надаела матки” [12, с. 78–79]. Маці раззлавалася і паслала сваю дачку да чорта. Але словы былі сказаныя менавіта ў поўдзень. Поўдзень, як і поўнач лічацца часамі, калі свой і чужы свет максімальна набліжаюцца адно да аднаго. У гэты час сонца на некалькі імгненняў спыняе свой рух, вяртаючы бясчассе, уласцівае дакасмичнаму Хаосу. Словы, на думку рэспандэнта, матэрыялізаваліся, сталі прарочымі – прыйшоў

лесавік і забраў дачку. Але яго, канешне, ніхто не бачыў акром самой дзяўчыны. Так ці інакш, але яна хадзіла з гэтым лесавіком сем год, пакуль не вярнулася дадому з ведамі знахаркі і кастапраўкі.

Сам раповед ужо занадта правільны, з ідэальнай структурай класічнай ініцыяцыі. А па-сутнасці ён проста нівелное празмерна доўгую адсутнасць чалавека, апраўдваючы такім чынам гэтую акалічнасць.

“*Будзеш ведаць*” – гэтая формула становіцца ці не галоўным крытэрам аддзялення маргінальнай асобы ад астатняга соцыуму. Той, хто дакрануўся да іншасвету, у першую чаргу дакрануўся да нейкіх патаемных ведаў. Гэтая формула даволі трывалая ў тэкстах-парадах: калі прыгатаваць пэўным чынам змяю, то будзеш разумець мову звяроў; калі знайсці папараць-кветку, будзеш валодаць надзвычайнай мудрасцю і будзеш ведаць, дзе ляжацьклады [6, 30 – 31]. Веды, якія палягаюць па-за агульным патокам інфармацыі, даступным і практычным, сакралізуюцца і дастаць іх можна толькі містычным чынам.

Як раз такімі ведамі і валодаюць маргінальныя прафесіяналы – менавіта праз сваё памежнае становішча і магчымасць стасункаў са сферай Чужога.

У кантэксце ведаў, вельмі часта выступае і кніга, як ёмішча сакральнай інфармацыі ў вачах людзей ці як пацверджанне сапраўднасці цудоўных падзеяў.

Першая асацыяцыя пры ўзгадцы кнігі будзе, натуральна, Біблія. Аднак, не толькі Біблія і нават не абавязкова кніга надзялялася магічнымі ўласцівасямі. Гэта маглі быць і сшыткі з замовамі для лячэння, і замовамі на абярэг скаціны на пасце – пастух проста абносіў гэты сшытак вакол статка не чытаючы, а потым хаваў у патаемным месцы, лічылася, што гэта даволі дзейсны сродак ад розных прыгодаў на пасце [39, с. 268].

У справе аб распаўсюдзе ерасі святаром Сафроніем Гаховічам таксама прысутнічала кніга. Прычым у вельмі містычнай якасці – яна пацвердзіла канцэнтраванне ў месцах раскопак боскага: “передают что будто бы какая то девушка нашла в этом месте книжку с золотыми буквами и слышала голос который говорил чтобы она отнесла таковую к священнику до восхода солнца, но (дорогой?) книга эта вырвалась у нея из рук и полетела на небо, при чем ей видимо было какое то сияние; рассказывают, что книжка будто бы оть того улетела что она понесла ее к священнику, а не к ксендзу” [11, аркуш 7].

Гэты няўлоўны цудоўны момант быў цалкам абвергнуты на допытах дзяўчынай, якая быццам бы і знайшла гэтую кнігу. Насамрэч, знайшла яна толькі некалькі паперчын на месцы раскопак, і не адшукаўшы таго, хто іх згубіў, тут жа кінула на зямлю.

Але для такога маштабнага перформансу як пошук святых мошчаў патрэбны былі новыя цуды. Сны ўжо не ўплывалі так моцна як на пачатку (яны былі адно першым штуршком), бачанья ўсімі лікі таксама паслаблі. Аднак, адмяніць усе цудоўныя знаменні было немагчыма ды і позна – сітуацыя ўжо дастаткова абрасла сваёй атрыбутыкай, легендамі і дзеючымі персанажамі. Таму кніга з залатымі літарамі не магла быць у разуменні селяніна не боскага паходжання. Кніга сталася недастаючым атрыбутам дыскурса цуду.

Кніга і нават шырэй – носьбіт напісанай інфармацыі быў бяспрэчным аўтарытэтам для чалавека традыцыйнага грамадства. Да такой ступені, што засумнявацца ў ісцінасці напісанага ў ёй было немагчыма.

Даволі часта маргінальныя асобы для сваёй выгады карысталіся кнігай, манапалізуючы веды і падкрэсліваючы сваю сувязь з сакральным.

Напрыклад, у гісторыі, дзе лабары прыйшлі да чалавека і прадставіліся трыма апосталамі, апошняй кропляй у веру гэтым балачкам стала грамата, напісаная хутчэй за ўсё самімі лабарамі, дзе змяшчаўся наступны тэкст: “Во имя Отца и Сына и Св. Духа, – грамота сія дана отъ Бога Кирилу Гоголюку” [41 с. 16]. Пасля прачытання граматы, мужчына паверыў і ў апостальства махляроў, і ў сваю місію прапаведніка. Паверыў настолькі моцна, што звар’яцеў, кінуў гаспадарку і няшчасна памёр.

Падобны прыклад выкарыстання кнігі (свядомага ці не – значэння асаблівага не мае) прысутнічае і ў справе “*О ношеніи солдаткою вдовою Настасьею Горбацевичевою и крестьянкою Левковичевою разтрепанныхъ волосъ, безъ покрытія головъ платками хожденіи разутыми и плеваніи на левую сторону*” [9].

Ініцыятарка падобных паводзінаў Настасся Гарбацэвічава мела нейкую польскую кнігу (магчыма, гэта быў малітоўнік) і сшытак, напісаны нейкім чалавекам. Ейныя адэпты лічылі, што ў гэтых кнігах “заключаецца всё божественное” [9, аркуш 8 абарот]. Гэтыя кнігі Н.Гарбацэвічава сама і чытала – ўсе астатнія былі непісьменнымі. Такім чынам, жанчына манапалізавала прапаведзь, стала для астатніх святаром, а калі ўлічваць нахіл у бок святасці, то амаль прарокам.

“Паможить, ни паможыць” ці спецыфіка дзейнасці знахараў ды чараўнікоў. Нельга было паставіць пад сумнеў з’яўленне Маці Божай у сне, ці святых лікаў у яміне, ці засумнявацца ў прароцтве моцнага знахара, альбо ў праклёне ведзьмара. Аднак, вера ў нешта ірацыянальнае далёка не заўсёды прыводзіла да літаральнага з’яўлення яго ў жыцці.

Таму культура мусіла сябе абараняць, прычым так, каб вобраз звышнатуральнага не быў дэфармаваны.

Так, у справе з пошукам мошчаў святога Елісея фактычная адсутнасць кніжкі з залатымі літарамі тлумачылася неправільнымі дзеяннямі дзяўчыны, якая мусіла яе аднесці ксендзу, але панесла святару. Таму кніга і паляцела на неба. Гэта не адмаўляла ейнага існавання, а наадварот акцэнтавала ўвагу на ім. А беспаспяховасць пошуку тлумачылася тым, што малітвы не па польску, а па расейску спяваюцца – маўляў, таму мошчы і не паказваліся. Відаць, тут вельмі своєчасова прыдалася рэлігійная негамагеннасць мясцовага насельніцтва.

Але свайго апагею методка “запаснога варыянту” атрымала ў дзейнасці знахараў, ведзьмароў і іншых падобных спецыялістаў.

Вось як вызначае знахарка будучыню чалавека: “Ты ня вытрывайш’; а кали паможить, ни паможыць табе пылявэй часнок!..”. Гэтыя словы тычыліся мужа рэспандэнткі, а на пытанне, як жа склаўся лёс гэтага мужчыны, адказ быў такі: “И годь ни пабыў: хиріў, хиріў, – и схиріў! – Дамарачиха верна гаварила, што іонь надарваўся” [12, с.77].

Фармулёўка свайго бачання будучыні ў выглядзе “паможыць –не паможыць” скрайне зручная. Адказ пра будучыню маецца, прароцтва ёсць, але гэтае прароцтва ў тую ж чаргу дапускае інтэрпрэтацыі, яно варыятыўна. Не словы самой знахаркі вызначаюць будучыню, а падзея, што адбудзецца сама знойдзе сябе пазней ў той расплывістай фармулёўцы.

Яшчэ больш уражвае пацверджанне сваіх ведаў і сілы праз акцэнтаванне ўвагі на сваёй небяспечнасці, знаходжанна на мяжы жыцця і смерці: “Знаю я... и прато, иде што украдиныя, и хто яго украў, только сказать ни магу – а то мине сажгуть.” [12,с. 77]

Нават калі прароцтваў нейкі час не было, ці яны не асаблтва пацвярджаліся, аўтарытэт знахаркі заставаўся непахісным.

Важна было стварыць такі таямнічы прэцэдэнт з атрыманнем сілы, ініцыяваннем, а потым ад самой асобы не так шмат і залежыць, усю працу па падтрымцы іміджа будуць выконваць самі людзі.

У такім святле не дзіўна, што некаторыя незвычайныя жыццёвыя сітуацыі абрастаючы ўсялякага роду дадатковымі сэнсамі, становяцца мясцовымі міфамі.

Каб стаць знахаркай проста неабходна было дакрануцца да Чужога. Прычым заўсёды. Ці гэта будуць невядомыя асобы (дыскурс прыйшлага, чалавека з дарогі), ці гэта будзе цуд ці нават лесавік, якога ніхто не бачыць, ці іншы знахар, які ўжо займае памежнае становішча. Але схема мусіць быць менавіта такою. Без яе атрымаць статус чалавека знаючага, знахара папросту немагчыма.

Узаемадзеянне са знахарамі мае абавязковым элементам задобрыванне спецыяліста. “А той знахор ідзе да толькі круціць галавою, да пазірае та ў вадзін бок, та ў другі. От бацько паўёў яго ў сенцы, пасадзіў там за стол, паставіў пляшку гарэлкі да давай частаваць...Жумрыць знахор сало, аж барада трасецца, да ўсё гамоніць бацьку адно слова: “Удзеяно, удзеяно” [37, с. 428]. У гэтым расповедзе чалавек звярнуўся да знахара, бо здараліся прыгоды са скацінай (мерла, знікала, нападзі драпежныя жывёлы) і “ўсе бачылі, што гэта ўдзеяно на гяўядо”, знахар пацвердзіў гэтае меркаванне, знайшоўшы на брамах кроў. Рацыянальныя тлумачэнні (“моо, шуляк задраў канапляніка ці кот мыш”), канешне, разбіліся аб вопыт і аўтарытэт знаючага чалавека. Пасля магічнага атраблення знахора Піліпа, памерла яшчэ пару галоў скаціны, але гэта аніяк не паўплывала на ацэнку ягонага дзеяння: “Добрэ атрабіў знахор Піліп”.

На сведчаннях Адама Багдановіч, знахары “пользуются въ народе искреннимъ почетомъ и уваженіемъ”. [6, с.147]

У адрозненні ад знахарак і знахараў, які спецыялізуюцца хутчэй на знічтажэнні кепскага ўдзеяння, зусім іншыя функцыі маюць ведзьмары і вядзьмаркі. Яны таксама займаюць маргінальнае становішча, вельмі часта нават жывуць на краі вёскі, толькі не гэта стаецца галоўным фактарам вызначэння памежнасці, але сувязі з нячыстай сілаю.

Паводле назіранняў Доўнар-Запольскага: “Чуть ли не в каждом селе найдется старичекъ или старушка, которые слывут въ окрестностяхъ ведзьмакомъ, ведзьмою. Но окрестный людъ крепко веруетъ въ ихъ знаніе и чудодейственную силу: къ ним обращаются за советомъ, если что либо пропадетъ, случится несчастіе, болезнь, долгое

отсутствие кого либо изъ членовъ семьи. Все эти вопросы непосредственно находятся въ веденіи подобнаго рода людей. Доверіе къ нимъ весьма сильно, но при этомъ ихъ и боятся... называть ведзьмакомъ или ведзьмой не только въ глаза, но и за глазами, веря, что они могутъ узнать, и уж конечно повредятъ смельчаку”. [15, с.2]

Выключнае становішча ведзьмароў (нават табуяванне агучвання прафесіі) яскрава прасочваецца ў іх пахавальнай абраднасці, якая мае даволі шмат спецыфічных рысаў. Перш за ўсё, адыход чараўніка ад жыцця суправаджаецца перадачай сваіх уменняў, ініцыяваннем, як правіла, старэйшага спадчынніка. Колькі спецыфічных захадаў робіцца і для аблягчэння агоніі паміраючага (клалі вяроўку на грудзі паміраючага, клалі на голую падлогу, а не на салому; на печ клалі хамут, разбіралі столь і інш.) таму, што яго катуюць чэрці [22, с. 72 – 74]

Трэба адзначыць, што функцыі гэтай катэгорыі спецыялістаў маюць вельмі істотныя адрозненні паводле гендэрнага прызнаку.

Лічылася, што чараўніку служаць сто чарцей, якім ён мусіць пастаянна прыдумляць працу, а вядзьмарка ўяўлялася каханкаю чорта.

Матывам дзеянняў ведзьмара часта была помста за тое, што не запрасілі, напрыклад, на вяселле. У такім выпадку чарадзеі мог ператварыць вясельны поезд у ваўкалакаў. Гэты тэкст так удала цыркуляваў у культурным полі, што ягоную даставернасць ніхто не ставіў пад сумнеў. Ваўчыная зграя, якую можна было пабачыць у лесе, лічылася вясельным поездом, ператвораным ведзьмаком у ваўкоў.

Але ўсё ж глыбіннай прычынай злосці ведзьмара лічылася вар’яцтва.

Паводле этнаграфічнага матэрыялу сабранага А. Багдановічам, “желаніе “счаровать” кого-нибудь является у чаровника стихійно, произвольно... когда “кроу яму вочы зальець”, когда “нячистая сила къ галаве падступиць, у галаву удариць”. [6, с. 140]

Памяшальніцтва узнікае падчас адмаўлення ад агульных каштоўнасцяў: шырока распаўсюджаным спосабам атрымання сабе чарцей у памагатыя, з’яўляецца стралянне з ружжа ў св. прычасце на раздарожжы. У гэты момант з’яўляецца ўкрыжаваны Хрыстос – некаторыя спужаныя проста збягаюць, а некаторыя вар’яцеюць. [6, с.140]

Звярнуся да функцыявання вядзьмарак і ведзьмароў у соцыуме. Хоць ёсць пэўнае падабенства палёў дзейнасці і тых, і другіх, але ўспрыняцце іх чальцамі грамады вельмі адрозніваецца.

“Известные чаровники пользуются среди населения наружнымъ почетомъ, но въ большинстве случаевъ – неискреннимъ”. [6, с. 140 – 141]

Мощны вядзьмар можа наслаць нячыстую сілу, каб спалохаць людзей, можа насылаць хваробы, ператвараць людзей у ваўкалакаў, сам перакідвацца ваўком і г.д. Вядзьмарка таксама можа рабіць тое ж, што і вядзьмар, але збольшага яе дзейнасць непасрэдным чынам звязана з гаспадарчым жыццём – яна робіць заломы ў жыце, каб папсаваць ураджай; забірае малако ў кароваў.

Вядзьмар, як я ўжо казалі, можа рабіць зло толькі праз тое, што кроў стукне ў галаву, г.зн. у вачах сялян ягоныя дзеянні матываваныя хутчэй ашалеласцю, неабходнасцю шкодзіць людзям. Практычна ж матыў мог палягаць у жаданні атрымання ад соцыума павышанай долі пашаны ды ўвагі. Прычым, завочна: “От затым людзі й годзяць паганым чарадзеям, каб яны не злавалі, бо ж кажуць: “Не дражні ліхога, няхай спіць”. [37, с.347]

Па сведчаннях Адама Багдановіча пашана выяўляецца ў тым, што “во время семейныхъ торжествъ – свадебъ крестинъ – ихъ сажають на почетныя места, обращаютъ на нихъ исключительное вниманіе, особенно усердно угощаютъ, чтобы не раздражить ихъ и темъ не повредитъ будущему счастью новобрачныхъ или новорожденнаго. Такое отношеніе къ своей особе чаровникъ принимаетъ какъ нечто должное, вполне заслуженное и не стесняется угрожать... – “Ну будзеце жъ вы мяне помницъ” – “Я вамъ дамся ў цямки!”.[6, с. 141]

Можна зрабіць выснову, што вядзьмар мог атрымліваць пажадання дывідэнды ад грамады толькі за тое, што ён намінальна лічыўся вядзьмаром.

Якім жа чынам можна было вылічыць саўдзельніка чорных сілаў? Самая першая прыкмета – незвычайнасць выгляду (часам і знахар мог надзяляцца сінонімам страшны), другая – нелюдзімасць і некамунікабельнасць, канешне, кепскае вока (можа забіць дзіця ў чэраве маці адным толькі позіркам). Не апошнім стварае імідж чараўніка грамадскае меркаванне.

Да прыкладу, А. Сержпутоўскі прыводзіць цікавы матэрыял, дзе стыхія, містыка і узаемадачынненні розных асобаў дзіўным чынам звязваюцца ў адну гісторыю.

Стаялі вельмі вялікія маразы, якія змяніліся непагадзю. Прычына была знойдзена ў смерці чараўніка, якога ў карчме пабіў нейкі спадарожны, бо чараўнік нахабна разваліўся на стале і не даваў людзям паесці. Збіванне чарадзея суправаджалася

словамі: “От гэто табе, гад, за тое, што з людзей здзекуешся, от гэто на тое, каб доўго мяне памінаў да нікого не чапаў” [37, с.422]. Гэты вядзьмак (прынамсі, такім яго лічылі ўсе астатнія) прыйшоў дахаты і павесіў я ў гумне. І з момантам яго смерці звязваюць непагадзь, бо віхор узыходзіўся ў момант смерці моцнага чараўніка – чэрці святкавалі здабычу душы. Справа нават не ў тым, што людзі шукалі пацверджанне таго, ці быў гэты Цярэшко (так звалі пабітага) ведзьмаром ці не. У гэтым сумневу зусім не было. Узнікненне гэтага аповеду пераследвала іншую мэту – замацаваць сувязі між рознымі падзеямі і з’явамі, замацаваць саму з’яву вядзьмарства ўрэшце рэшт.

Што да вядзьмаркі, то яе дзейнасць больш накіравана на псаванне гаспадарскага дабра. Вядзьмаркі-кароўніцы перакідваюцца ў розных жывёл для лепшага дасягнення сваёй мэты.

Перад вядзьмаркай не адчувалі жаху і нясмеласці. Яе, як крыніцу няспору ў гаспадарцы, ці прычыну хваробы спрабавалі выявіць і пакараць. Стаўленне да яе было рэзка негатыўнае, бо яе дзейнасць уяўлялася не як патэнцыйная (як у выпадку з ведзьмаром, дзе сістэма задобрывання была накіравана на папярэджанне шкоднага ўплыву), а як рэальная, вынік якой быў відавочны. Так, канешне, на Купалле ахову гаспадарчых пабудоваў і хаты ўзмацнялі вострымі прадметамі, грамнічнымі свечкамі ды зёлкамі, але гэта былі меры ў прынцыпе супроць вядзьмарства, а не супроць дзеянняў канкрэтнай асобы.

Магчыма важную ролю ў такім розным стаўленні грала становішча жанчыны ў патрыярхальным традыцыйным грамадстве: яе ў кожным разе пакараць можна было значна лягчэй, чым мужчыну. Так ці інакш, але аўра вакол чараўніка была больш таямнічая і моцная, чым вакол вядзьмаркі.

Чараўніка, асабліва моцнага, ведалі і баяліся ўсе. Вядзьмарку маглі і не ведаць.

Выяўленне шкоднага персанажа магло адбывацца па некалькіх схемах:

1.Прынцып аналогіі заснаваны на ўяўленнях, што вядзьмарка можа перакідвацца рознымі жывёламі (жабай, кабылай). Калі ў момант здзяйснення злодзейства гэтую жывёліну вылавіць, нанесці фізічную шкоду (пабіць, загнаць у капыты кіпцюры, падсмаліць), то на наступны дзень вынік гэтай экзікуцыі будзе мець ужо сама вядзьмарка.

Выпадак з ведзьмай, якая перакідваецца ў кабылу ўяўляецца ўсё ж малаімаверным, хутчэй легендарным. А вось гісторыя, калі селянін падсмажы жабу, а

нارانіцу апаленай аказалася жанчына-маскоўка, якую людская гаворка і так ужо даўно аднесла да вядзьмарак, цалкам імаверная. [37, с. 412]

Гэты выпадак цікавы тым, што выбудоўвае даволі празрысты ланцуг прычынаў і следстваў. Жыла ў сяле маскоўка, мужа яе забралі ў войска (забрылі), яна спярша наймалася на працу, а потым пачала шаптаць ды даваць людзям розныя “зелья”. Людзі пачалі казаць, што яна стала ведзьмаю і цягае ў кароў малако, маўляў, ля кароў яна круцілася, а потым у тых ці малако знікла ці яно з крывёю. Казалі, што яна жабай скідвалася, збірала расу на Юр’ю. Хоць ўся гэтая інфармацыя была пад грыфам “людзі казалі”, яе пачалі лічыць вядзьмаркаю.

Толькі адных словаў не хапала для стварэння аксіомы яе вядзьмарства, трэба было знайсці пацверджанне. У мужыка Сымона “ведзьма пачапала” кароў, ён пільнаваў злодзею у хляве, і пабачыў жабу, якую злавіў і падсмаліў грамнічнай свечкай, мяркуючы, што пажсмальвае вядзьмарку. Падчас гэтай экзекуцыі жаба вывернула лапу. Заўтра маскоўка ляжала з вывіхнутай нагою, ды з абсмаленым жыватом. Яна сказала, што стоячы ля пячы ў яе загарэлася сарочка, але ніхто не паверыў, “бо гэта толькі атгаворкі паганае ведзьмы”. [37, с.414]

Трэба заўважыць, што маскоўка праз сваю нацыянальную прыналежнасць ужо не магла лічыцца стоадсоткава сваёй, інакш расказчык хутчэй апусціў гэтую акалічнасць. Цікавы і ейны жыццёвы шлях. Жанчыне не хапала грошаў, яна пачала зарабляць знахарствам (вось і рамяство), але хутка яе пачалі лічыць вядзьмаркаю ў святле малочнай тэмы.

Стала ў кароў меней малака – значыць нехта ведзьма, падазрэнне спярша ўпадзе, канешне, на чужога – на маскоўку. А потым проста трэба было гэтае меркаванне пацвердзіць.

Ці была тая жаба насамрэч ці не, гэтага нельга зараз сказаць, але тое, што падобныя гісторыі аб геройскіх ўчынках па выяўленні вядзьмарак надоўга станавіліся прадметам абмеркавання ў грамадзе і павышалі аўтарытэт мясцовага інквізітара – дакладна.

“Адзін вельмі цікавы чалавек, на імя Сымон. Ён знаў шмат усялякіх прыкмет да забабонаў” – рэспандэнт імкнеца як мага лепей сказаць пра Сымона, падкрэслівае яго цікавасць, веды. У той жа час ні разу не называе імя вядзьмаркі, яна безасабовая, тыповая, толькі з абавязковым напамінам пра яе немясцовае паходжанне.

2.Прызнак большай прыбытковасці гаспадаркі.

Самая галоўная ў ведзьмінай шкодніцкай біяграфіі – малочная тэма. Ведзьмай маглі ахрысціць праз тое, што карова нейкай жанчыны прыносіць малака болей, чым каровы іншых. Малако, як і энергія, не можа знікнуць, яно можа толькі перайсці ў іншае месца – да ведзьмінай каровы. Малочная карова такім чынам станавілася ўлікай у выяўленні шкоднага персанажа.

Увогуле, гаспадарчая паспяховасць, асаблівая ўдача ў справах вельмі проста маглі ўважацца за сувязь з іншымі сіламі. І неабавязкова са злымі.

Так, у адным інтэрв’ю ўзятым Дабравольскім, рэспандэнт доўга распавядае аб набожнасці, спакойнасці і дабрыні мужчыны з імем Купрыян, усяляк падкрэслівае надзвычайную паспяховасць ягонай гаспадаркі, якой нічога не магло зашкодзіць: “лашадей Купреивыхъ, бывала, арканамъ ня здержишь! А чимъ яны сыты? Падъ часъ іўнику наложить – и только... Жита яго заўжда, якъ трасникъ, пышаница ярушка – хуть ты яе на йглу нанижы; хлебъ атменный, якъ стена, на ўсё поля”. [12, с. 74] Купрэі “больши іонъ знаў насъ грешныхъ, якъ делать належыць (мы тога ни знаимъ) – быў слова тэй знахыр” [12, с.73]. Магчымыя прычыны такога багацця – больш эфектыўнае вядзенне гаспадаркі, лепшая зямля, лепшыя сарты пшаніцы ды самыя розныя рацыянальныя прычыны папросту не разглядаліся.

3.Канфліктны аспект. Схema вельмі падобная да папярэдняй, але мае пэўныя асаблівасці. Тут неабавязкова будзе цыркуляваць грамадская думка, што нехта ведзьма. Але ведзьмай можна стаць праз уцягнутасць у канфлікт. У гэтай схеме мусіць удзельнічаць трэцяя асоба – спецыяліст. Удзельнічаць, тым не менш, хутчэй намінальна. Класічная сітуацыя: нявестка мае кепскія адносіны са сваёй свякроўю (ну ці суседка з суседкаю маюць нейкі канфлікт), а тут яшчэ і дзіця неспакойнае – крычыць, ці хварэе, ці сама нявестка хварэе і ніяк не можа вылечыцца. Грамада падцвердзіць нявесткіну думку: удзеяно. Пойдзе нявестка да знахаркі. Але тая не скажа, хто зрабіў, а кіне ў вадзі заручальныя пярсцёнак і скажа глядзець у сярэдзіну і з’явіцца там твар. Вельмі вялікі адсотак таго, што маючы канфлікт з кімсьці, чалавек у пярсцёнку гэтага кагосьці і пабачыць. [39, с. 186 – 189]

Ці яшчэ варыянт: спецыяліст загадвае чагосьці не даваць, не пазычаць, ці не браць у таго, хто прыйдзе: “сюда прйдить тая баба; ни давай жа ёй ничога. Приходить суседка, приносит мне рыбки солинны: – Натка табе: у тибя двоя дetyкъ; ты

покреписься, тябе будить харашо. – Дай-ка ты мне луччи етый рыбки. – Сичась іонь яе узяль и падь печь бросиль” [12, с.85 – 86]. У гэтай гісторыі цяжка хворай жанчыне знахар дае парад у і пад падазрэнне трапляе суседка, якая прынесла рыбу. Пасля такой рэакцыі на пачастунак, суседка моўчкі ідзе дадому, але ўжо ў якасці ведзьмы.

Сама разказчыца нават і не заўважыла несупадзення: знахар сказаў нічога не даваць, але ж суседка не браць прышла, а сама рыбу прынесла. Відаць, такі быў кон гэтай жанчыны – патрапіць у спіс недобранадзейных, цалкам магчыма, што яна стала выпадковай ахвярай. Знахар жа чарговы раз пацвердзіў сваё асаблівае месца ў соцыуме.

У гэтай схеме сваі канфлікты могуць вырашаць не толькі пацярпелыя, але і самі спецыялісты, бо яны, па-першае, могуць накіроўваць пацярпелага да прыняцця пэўнага рашэння, а па-другое, добра ведаючы мясцовае жыццё і адносіны людзей, яны могуць выбраць патрэбны сабе спосаб выяўлення вінаватага (хто можа гарантаваць, што знахар за дваццаць хвілін да прыходу ў дом хворай не размаўляў з яе суседкай і не даведаўся ад яе ж пра хуткі прыход).

Існуе пастаянны і малазменны ведзьмін і ведзьмаковы партрэты, схемы іх дзейнасці. Ведзьмару часцей спрабуюць дагадзіць (хоць і яго могуць пакараць, на гэта ёсць свае спецыялісты і сродкі), ведзьму жа заўсёды караюць.

Увогуле розніца між жаночымі і мужчынскімі ролямі ў жыцці соцыума відавочная. У мужчыны было болей шанцаў атрымаць высокі статус, у той час як жанчыне вельмі паважнае становішча, напрыклад, павітухі, было гарантавана ў даволі абмежаваных сітуацыях.

Затое жанчыны найбольш актыўна ўдзельнічаюць у самых неардынарных сацыяльных здарэннях, даволі хутка і лёгка кідаючы свае абавязкі.

Гэта можа быць звязана, па-першае, з тым, што жанчына з’яўляецца захавальніцай традыцый, а значыць тэкстаў, знакаў і сімвалаў, пры дапамозе якіх і ствараюцца гэтыя неардынарныя сітуацыі. Па-другое, жанчына, здольная хутчэй пераклучыцца на іншую дзейнасць. Па-трэцяе, яна, відаць, знаходзіла ў падобных авантурах магчымасць збягання ад наяўнай жыццёвай сітуацыі.

Так, у справе Н. Гарбацэвічавай усе жанчыны былі даволі маладымі (да 35 год), дзве з іх ужо былі ўдовамі, а трэцяя мела мужа, які раней ўжо быў жанаты (відаць, розніца ва ўзросце была адчувальная). Трэба дадаць, што і сама 31-гадовая Гарбацэвічава была замужам за састарэлым чалавекам. Усе мелі маленькіх дзяцей.

Жыццё было складанае і цяжкае, таму накаплівалася вялікая псіхалагічная стомленасць. У такім стане людзі вельмі лёгка паддаюцца маніпуляванню моцнай асобы, а часам і самі шукаюць эмацыянальнай аддушыны.

Спецыялістамі ў соцыуме з'яўляюцца не толькі ведзьмы ды ведзьмакі, знахары ды знахаркі, але і млынары, будаўнікі, кавалі, паляўнічыя, пастухі, павітухі.

Маргінальны статус павітухі прачытваецца ў кантэксце парадзікі і родаў, як сітуацыі максімальнага аддалення ад сацыяльнага. У момант родаў ля жанчыны знаходзіцца толькі павітуха, якая разам з ёй падыходзіць да мяжы Свайго і Чужога.

Цалкам натуральным выглядае своеасаблівае стаўленне да павітухі, калі зразумець, што любы занятак, які вылучаецца ці сваёй выніковасцю (тая ж звышмалочнасць у кароваў, абільнасць мёду і г.д.) ці валоданнем навыкамі, якімі не валодае іншая грамада, аўтаматычна аддзяляе асобу ад соцыуму.

Спецыялісты выдзяляліся праз наяўнасць звышведаў, якія дазваляюць уплываць на хаду падзей (нарадженне дзіцяці, да прыкладу), ці прыходзіць да выніку перавышаючага сярэднястатыстычны.

Павітуха, безумоўна, валодала пэўнымі медыцынскімі ведамі. Але галоўнае тое, што акром яе імі ніхто болей не валодаў. Патэнцыйна кожны мог гэтыя веды атрымаць. Аднак, яна манапалізавала сваю нішу таму, што ў свядомасці людзей жыла ўпэненасць у звышнатуральным спосабе іх атрымання.

Людзі былі залежныя ад павітухі, таму яе вельмі паважалі, прыносілі падарункі. Яна карысталася ў грамадстве вялікім аўтарытэтам. Але і павітуха са свайго боку мусіла адпавядаць пэўным крытэрам, напрыклад, яна павінна была быць у такім узросце, калі сваіх дзяцей мець было ўжо немагчыма. [47, с. 252]

Канешне, важным фактарам ва ўспрыманні маргінальных спецыялістаў было і іх сутыкненне з неасвоенай да канца прасторай.

Праца млынара была звязана з ракой (а вада была варожай, бо ў ёй жыў вадзянік з русалкамі), і як пісаў А.Сержпутоўскі: “мельнік заўжды знахор. Каб ён не знаўся з нячыстаю сілаю, та б не быў мельнікам, бо сам чалавек не можэ ўправіцца з млыном.” [37, с.161] На карысць гэтага меркавання кажуць і шматлікія беларускія казкі, дзе месцам начных гульбішчаў чарцей якраз і ўяўляецца млын.

Тое самае тычыцца і каваля, які “знаецца з нечысцю, бо ён вырабляе такія рэчы, што так чалавек сам ніколі не зрабіць, калі яму нячысцік не дапаможэ” [37, с.160]. У

гісторыі, з якой працытаваны ўрывак, каваль прадэманстраваў сваю адрознасць, схапіўшы распалены кавалак жалеза. Пабачыўшы пасля гэтага цэлыя і непашкодзаныя рукі “ўсе пазналі, што яму нячысты памагае, да й хучэй павялі яго ў карчму да давай паіць, давай гадзіць, няхай яму ліхо й бяда” [37, с.161]. Каваль проста паказаў фокус, а вось высновы былі зроблены адпаведна нязменнай формуле: кавалю чэрці радзяць. Трэба адзначыць, што ўмовы працы каваля адбіваліся і на яго знешнім выглядзе.

У беларускім казачным фальклоры каваль часта выступае як змагар з цмаком, беручы на сябе ролю дэміўрга [16, с.21]. Некаторыя казкі прыпісваюць занятак кавальству святым: “Кузьма-Демьянъ были колись ковали”. [32, с.17]

Падобна млынару, які кантраляваў ваду, каваль працаваў з небяспечнай і вельмі шанаванай стыхіяй – агнём.

Наступныя спецыялісты – лягчаі па сваіх уменнях набліжаюцца да знахарак, толькі з той розніцаю, што лякуюць не людзей, а жывёлаў. Як і пастухі, якія таксама мелі за абавязак працу з жывёламі, лягчаі лічыліся носьбітамі своеасаблівых ведаў, якія дапамагаюць паспяхова выконваць свае абавязкі.

Паляўнічы для лепшага палявання ўвогуле павінен быў зрабіць той жа рытуал з прычасцем, як і падчас ператварэння ў чараўнікі [47, с.338]. Ды і праца ў лесе не магла не пакласці адбітак на ўспрыманне самога спецыяліста.

Пастух у агульнакультурным кантэксце мог выконваць функцыі ахоўніка: “Пастухі лічацца датычнымі да прыроднай мудрасці, таямніцы стасункаў з жывёламі і раслінамі, нябеснымі цэламі і падземным царствам” [40, с.291].

Бортнік таксама быў замешаны ў сувязях з іншасветам. Занятак бортніцтвам быў вельмі шанаваны, бо “пчелы Госпаду Богу жертву прыносять”. [14, с.97] Але калі ягоня пчолы прыносілі занадта шмат мёду, то гэта ўжо казалася аб стасунках з нячысцікамі, бо для такога выніку трэба было прыбегнуць да маніпуляцыі з прасвіркай, падобнай да вышэйапісаных [47, с.357]. Ад такога бортніка Бог адварочваўся. Такім чынам, паспяховасць гаспадаркі магла мяняць статус на дыяметральна супрацьлеглы.

Праца спецыялістаў праходзіла ці па-за вёскаю (паляўнічыя, пастухі, млынары) ці на ейнай перыферыі (у лазні, у кузні) – гэта значыць ці ў чужой прасторы, ці на мяжы з ёю.

Маргінальнае становішча гэтых групаў будзе адпавядаць схеме такі-не такі. Калі чалавек меў веды для больш паспяховага вядзення гаспадаркі, ці зусім іншы характар

ведаў, якімі папросту не валодалі іншыя, гэтая асоба ўжо была не такою, а значыць не магла ўспрымацца інакш, як на аддаленасці (па прыцыпе, што не разумеем, у чым не разбіраемся, то ад сябе адсоўваем).

Я не спыняюся на падрабязным апісанні спецыфікі кожнай асобнай прафесіі, бо у прыцыпе наяўнасць таленту і майстэрства спрычыняліся да ўспрымання такога чалавека як асобы памежнай (бо адкуль возьмуцца здольнасці як не з іншасвету), з аднаго боку. А з іншага боку, маючы большыя здольнасці да пэўнага занятку чалавек сам уключаў сябе ў дыскурс абранай прафесіі і таму мусіў мець і адпаведную прафесійную атрыбутыку (не толькі матэрыяльную, але і сімвалічную).

Важным аспектам у трапяткім ўспрыманні гэтых прафесій была і адносная іх закрытасць. Скажам, мастацтва кавальства перадавалася, як правіла, у спадчыну, тое самае тычыцца і млынарства. Такім чынам, складвалася своеасаблівая каставая сістэма, вельмі закрытая і шчыльная, са сваёю этыкаю і формаю жыццядзейнасці.

Дыстанцыяванне ад падобнага роду спецыялістаў можна патлумачыць і тым, што яны ўступалі з сялянамі ў даволі незвычайныя дзелавыя адносіны: яны прадавалі свае паслугі. Прычым толькі яны маглі прадаваць менавіта такі від прадукту, у іншых сферах жыцця карысталіся як правіла матэрыяльным абменам. Можа таму дзейнасць спецыялістаў і успрымалася як валхванне, чарадзейства, знахарства.

3. РОЛІ І ФУНКЦЫІ ВАНДРОЎНЫХ МАРГІНАЛАЎ

У гэтай групе галоўным будзе знаходжанне/незнаходжанне ў межах свайго соцыуму (практычна ў межах сваёй вёскі), бо менавіта гэта і абумовіць нармальнасць/ненармальнасць паводзінаў.

Тут асноўным крытэрам будзе не культурная далучанасць/недалучанасць індывіда да свайго соцыуму, а гаспадарчая. Сацыяльна нармальны чалавек традыцыйнага грамадства вядзе сваю гаспадарку, і вымушаны трымацца пэўных нормаў, верванняў. Але выкананне пэўных нормаў, абрадавых дзеянняў магчыма толькі пры ўмове валодання сваёй доляй (паказальнікам якой якраз і будзе гаспадарка). А значыць ненармальны з традыцыйнага пункту гледжання чалавек будзе характарызавацца адсутнасцю гаспадаркі-долі і будзе не абавязаны выконваць грамадскія нормы. З іншага боку чалавек можа ўвогуле не належыць да лакальна абмежаванага соцыуму.

Прычым зусім не абавязкова, што статус вандроўнага маргінала будзе пастаянным і нязменным. Калі сказаць інакш, то чалавек жывучы ў сваёй вёсцы будзе мець гаспадарку/долю, а значыць трымацца пракаветных законаў і, адпавядаць нормам гэтага грамадства. У гэтай сацыяльнай групе індывід будзе мець нармальны статус. Але па-за межамі свайго соцыуму ягоныя паводзіны могуць істотна памяняцца. Таццяна Шчапанская прыводзіць прыклады, калі цнатлівыя паводзіны дзяўчат у сваёй вёсцы мяняліся на супрацьлеглыя, калі яны пакідалі сваю вёску і адпраўляліся на заробкі ў Пецярбург [45, с.216].

Гэтая група характарызуецца рухомасцю па-за межамі свайго локуса, ці ўвогуле адсутнасцю прытулку. Да гэтай групы будуць адносіцца жабракі, валацугі, вандроўнікі і інш.

Жабрацтва было вельмі развіта не толькі праз немагчымасць весці працоўнае жыццё, але і праз нежаданне працаваць і бачанне ў жабрацтве магчымасці атрымання даволі прылічнага заробку. Мела месца такая з'ява як прафесійнае жабрацтва. [19, с. 19 – 28]

Імперскае кіраўніцтва было напалохана гэтай непадкантрольнай сацыяльнай з'явай і патрабавала падрабязных дадзеных аб справах на месцы ў тым ліку і ад мясцовых уладаў на беларускай тэрыторыі. На разасланы губернатарскі цыркуляр былі

дадзеныя часам вельмі падрабязныя адказы, з якіх можна атрымаць шмат карыснай інфармацыі для даследвання [10].

Асабліва прыцягвалі ўвагу кіраўніцтва некаторыя воласці Себежскага ўезда, дзе прафесійным жабрацтвам займаліся цэлымі вёскамі. Гэта была Езерыйская, Соінская ды Шуміхінская воласці. На меркаванне Себежскага ўезднага спраўніка Ремпкі (?) прафесійнае жабрацтва “вызвано склонностью къ лёгкой поживе и леностью къ труду и въ самой незначительной части бедностью и отсутствиемъ по Шумихинской волости собственныхъ хозяйствъ и земли. Нищенство замечается (–) больше 20 летъ” [10, аркуш 37]. Сродкі, які здабывалі прафесійныя жабракі, як правіла ішлі на гулянні і весялосць.

Трэба пазначыць, што жабрацтвам займаліся пераважна хрысціяне, габрэі, да прыкладу, усяляк імкнуліся забяспечыць сваім нямоглым і бедным належны догляд, аддаючы на гэтыя мэты пэўную частку каробачнага збору. Толькі некаторыя воласці (напр. Дынабургская) мелі даволі шмат габрэяў-жабракоў, якія займаліся зборам міласціны, але гэта звязана хутчэй за ўсё са шматлікімі справамі па высяленні габрэяў з месцаў пражывання праз адсутнасць дазволу на жыхарства.

Калі ж звярнуць сваю ўвагу на астатні кантынгент жабракоў, то гэта былі як правіла людзі старыя, нямоглыя, якія мелі вялікія праблемы са здароўем (слепата, асаблівасці псіхічнага развіцця, калецтва ды інш.). Прычынай было безземлле ці недахоп зямлі праз частыя перадзелы, сезоннае павелічэнне колькасці жабракоў адбывалася праз недахоп хлеба і паліва, прычынай неімення сродкаў для існавання маглі быць самыя розныя форс-мажорныя сітуацыі (неўраджай, напрыклад). Часта жабракамі станавіліся ўдовы ды сіроты, нямоглыя праз адсутнасць догляду. Еўдакаім Раманаў у катэгорыі жабракоў пералічвае былых дваравых, адстаўных салдат ды інш. [34, с.119]

Сярод прычын, якія стымулявалі пашырэнне жабрацтва, асабліва прафесійнага, часта называлі падаванне міласціны.

Вось урывак, які прыводзіць абавязковы член Лепельскага Уезднага па сялянскіх справах прысутнасці Шчэлін і ўездны спраўнік Гнядоўскі: *“Прямой же причиною, поддерживающей нищенство, служит охотное подаяние милостыни населением, которое безъ всякаго разбора, въ силу ложныхъ принциповъ, подаетъ милостыню тунеядцамъ”* [10, аркуш 33].

Міласэрнасць людзей была, канешне, вельмі важным фактарам, але, відаць, не адзіным.

Калі незнаёмым людзям падаць міласціну, ці пасадзіць за стол было справай вельмі паважнай, калі не сказаць неабходнай, то зусім інакш справа была з мясцовымі жабракамі, не прышлымі: *“Къ призреваемому хозяева-однообщественники относятся очень сурово, попрекають за каждый кусокъ хлеба и за место, временно занятое в хате – отъ такого призрения все бегаютъ и находятъ более удобнымъ нищенствовать”* [10, аркуш 51абарот].

Значыць галоўнай прычынай падавання было не спачуванне цяжкаму эканамічнаму становішчу, а прышласць, прыналежнасць дарозе.

У кожнай хаце ведалі, што трэба паважаць падарожных людзей, трэба іх заўжды саджаць за стол: “калі ў час яды падойдзе чужы чалавек, та трэба хутчэй яго прасіць к сталу, бо няведомо, хто такі чалавек, моо які святы” [37, с.167]. Трэба было даваць прытулак. Вельмі цікавыя звесткі дае Еўдакім Раманаў у сваім нарысе наконт юродзівых: “довольно часто встречаются нищие-юродивые, наиболее яркимъ типомъ которыхъ служатъ идіоты, ходящіе круглый годъ босикомъ и в длинной сорочке. Юродивые пользуются большимъ уваженіемъ въ глазахъ народа... посещение юродивымъ дома белорусъ считаетъ чуть ли не особою милостью Божьей и всячески старается удержать его у себя подольше, уступая ему теплый угол на печке, меняя и перемывая белье и т.п.” [34, с.119].

Казкі легендарнага тыпу вельмі часта апавядаюць аб пракаветных часах, калі яшчэ Бог хадзіў па зямлі, каб паглядзець, як людзі жывуць. У “Беларускім зборніку” Еўдакіма Раманава маецца вельмі цікавая легенда, што распавядае пра хлопца, які прывёў дадому жабрака, смачна яго накарміў, паклаў спаць і за такую яго дабрыню Бог (а жабрак і быў Богам, натуральна) паказаў хлопцу рай[32, с.31 – 32].

Вобраз жабрака стала прысутнічае ў тэкстах перасцярогаў, наказаў. А.Сержпутоўскі запісаў: “Німа нічога лепшаго, як у хаце будзе старац, калі родзіцца дзіця.” [37, с.113].

Тое, што вельмі добра было, калі першую ноч у новай хаце на пячы пераначаваў жабрак факт вядомы, але М.Федароўскі прыводзіць яшчэ і значэнне гэтага вервання: “Адзін чалавек паставіў сабе нову хатку, але не мог там быць, бо ўсё што ноч крычало: “Ці вывернуць?” (:) так было ены і уцекаюць. Аднаго разу, ідзе падарожны: -- “Ну,

кажа – я буду спаць!” – “Добро”. Лёг той, ажно давай крычаць: “Ці вывернуць?” (: – “Ну то выверні!” Так паўнютку хату золата наверху” [47, с. 51]. Падарожны прыносіць у хату дабрабыт, прычым гэты дабрабыт яўна не чалавечага паходжання.

Падарожны мог прынесці не толькі багацце роўнае таму, што было ў папярэднім апаведзе. Але і проста паспрыяць працы, дакладней яе выніку: “Як едуць сеяць лён да сустрэнуць мужчыну, каторы доўго блукае, та лён уродзіцца доўгі, хорошы, калі ж сустрэнуць жанчыну да яна надоўго затрымаецца й займе сваю моваю, та лён прападзе саўсім ці паляжэ да й пагніе” [37, с.144].

Складваецца даволі цікавая карціна. Па-першае, апошні фрагмент яскрава падкрэслівае фактар хаджэння-блукання, то бок знаходжання ў дарозе. Але толькі для мужчыны, жанчына ўздзейнічае дыяметральна супрацьлеглым чынам. Гэта можна параўнаць з магутнай і жахлівай аўрай ведзьмара, якога ўсе паважалі і баяліся; і стаўленнем да вядзьмаркі як да шкодніцы, якую як хутчэй трэба пакараць.

Няма сэнсу працягваць даволі даўгі спіс тых выгодаў, якія чакаюць чалавека за тое, што ён паставіцца з дабынёю да дарожнага чалавека.

Такое стаўленне было абумоўлена ўяўленнем аб сувязі падарожных людзей са сферай Чужога.

Яны і сапраўды былі чужыя ў тых месцах, куды прыходзілі. Мясцовых жабракоў, як сведчаць дадзеныя не вельмі часта даглядалі на месцах – гэта даволі дорага абыходзілася, калі ж такія выпадкі і здараліся, то да беднага чалавека ставіліся проста як да асобы, якая па шэрагу жыццёвых акалічнасцяў была пазбаўлена сродкаў для існавання.

Жабракі прыходзілі з *дарогі*, а яна не магла асацыявацца ні з чым іншым, як з ланцугом, які звязваў вось гэты абжыты свет, Космас з іншым, не сваім светам – Чужым. Тацыяна Шчапанская піша пра успрыняцце дарогі “як іншасветнага ці пераходу між "тым" і "гэтым" светамі” [44, с.43]. Менавіта гэтым і тлумачыцца выкарыстанне падарожных людзей у праграмаванні будучыні.

Адам Багдановіч прыводзіць вельмі цікавае апавяданне аб тым, што адзін чалавек не меў што есці на тым свеце і загадаў сваім сваякам нарабіць шмат ежы. Яны скінулі ўсё ў магілу, а жабракам, якія цягнуліся за возам праз сквапнасць нябожчыка дастаўся толькі адзін пірог, які ўпаў у бруд. Па вяртанні на той свет нябожчык якраз і меў з ежы толькі той брудны пірог [6, с. 54].

Успрыманне жабракоў, як медыятараў між тым і гэтым светам, звязана са звычайем заўсёды падаваць ім, калі вязуць на могілкі нябожчыка, і звяртацца да жабракоў з просьбаю памаліцца за памерлага [13, с.335].

У часцы *Лясны гаспадар* гісторыі атрымання знахарскіх здольнасцяў змяшчаюць матыў знаходжання па-за домам, дзесьці ў дарозе (прычым не мае асаблівага значэння ці гэта шлях да бліжэйшага калодзежа, ці яшчэ далей у лес), у кожным разе гэтыя дзеве жанчыны апынуліся па-за межамі свайго абароненага локуса-дома. І менавіта там яны сустрэлі невядомага спецыяліста. Прычым у абодвух выпадках гэта быў стары чалавек.

Вобраз дарогі ўласцівы і пахавальнай абраднасці (калі ўяўляецца, што нябожчык ад'язджае ад дому, адпраўляецца ў далёкі шлях), у радзіннай абраднасці (калі дзіця лічыцца прыехаўшым здалёк), у вясельнай абраднасці (пералом абрада пасля выезду маладых за межы вёскі).

Дарога звязана з іншасветным, ці нават са смерцю: выходзячы з хаты трэба заткнуць комін ды закланіць печ – функцыі пячы як медыятара [4, с. 379]; ці абавязак раздаць хлеб з дарогі дзецям, каб людзі не сталі цурацца: цурацца выгляду – прымаць за чужога (страшнымі ўяўляліся продкі-дзяды). Пасля дарогі трэба спярша распрануцца, а потым распавядаць аб прыгодзе. Вельмі нагадвае забарону на маўленне ў рытуалах пераходу, дый змена дарожнага адзення на хатняе выклікае асацыяцыі дарогі і смерці: у дарожным адзенні маўчыш (памерлы), а ў хатнім размаўляеш (жывы).

Можна прывесці яшчэ шмат доказаў таго, што дарога і, адпаведна, падарожны уяўляліся медыятарамі між светам жывых і светам памерлых. Адпаведна, і стаўленне да іх было асцярожнае і вельмі паважнае, бо яны былі звязаны з будучыняй, якая знаходзілася пакуль у іншасвеце. Таксама, жабракі мелі пэўную сувязь з продкамі-дзядамі, становішча якіх вызначалася праз стаўленне да жабракоў і старцаў.

Казачны фальклор адназначна прыпісвае падарожным старцам цудадзейныя якасці: падарожны дзядок, напрыклад, вылучвае бязногага хлопца, за тое, што той паважліва да яго паставіўся [36, с. 47 – 52].

Аднак, з павелічэннем колькасці жабракоў, не было магчымасці кожнага з іх накарміць і напіць. Толькі з'ява жабрацтва не знікла, а ператварылася ў прафесійнае.

Агульнай характарыстыкай жабракоў з'яўляецца іх любоў да спеваў. Е.Раманаў паведамляе, што часта сяляне не звярталіся да святароў для адпявання нябожчыка, але наймалі пры гэтым жабрака [34, с.123]. М. Нікіфароўскі вельмі падрабязна распавядае

аб сляпым старцы Сумоне, які натхэна спяваў не толькі заўпакойныя, але і “отъ ручакъ ломоты, отъ сэрца сухоты... обь плодovitости скота, о наказании злосникыв” [27, с. 12 – 13]. Ніхто нават не звяртаў пры гэтым увагі на непраўльнасць спеваў: “али збавь насъ отъ лукаваго, святого Твайго” – людзі ўдзячна слухалі спеў, упэўненыя ў яго эфектыўнасці [27, с. 12].

На храмавых святых жабракі таксама пелі: “Распевая католическіе гимны о страшномъ суде и о богатомъ Лазаре, где яркими красками обрисовывается страшная участь жестокихъ богачей, ввергаемыхъ в вечный огонь, эти нищие невольно располагають слушающаго (?) предъ Св. Иконою Богородицы и выслушавшаго Богосмирение къ подаянію нескудной сравнительно лепты” [10, аркуш 34].

Вучыцца спяваць Лазара і псалмы жабракі маглі ў багадзельні, куды часам і прыходзілі толькі для гэтага, ці ў спецыялістаў – старцаў- сляпцоў – якія бралі за сваю працу 1-3 рублі [34, с.122].

Метады працы з людзьмі прафесійныя жабракі выбіралі самыя розныя. Адны былі накіраваны на шакаванне публікі: “крестьяне калеки нищенствующие съ провожатами – детьми (это обыкновенно хромые или слепые, выставляющие свои недуги напоказ прохожим)” [10, аркуш 26]. А. Левенстрым ўзгадвае факт, што вельмі часта для дасягнення большага эфекту жабракі калечылі сваіх дзяцей і нават сябе, маючы для падобных катаванняў цэлы набор інструментаў [19, с.64 – 69].

Я не маю дадзеных наконт падобных маніпуляцый у асяродку беларускіх жабракоў, але ў архіўных матэрыялах па Себежскім уездзе (месцы прафесійнага дваццацігадовага жабрацтва) сярод прычынаў немагчымасці працы пералічаны наступныя: слепата, неіменне правай рукі, старасць, хваравіты стан, глухата/немата, расстройства разумовых здольнасцяў, калецтва рук і ног. Сярэдні ўзрост жабракоў роўны 48 гадам (дыяпазон 19-77 год). Гэтыя характарыстыкі зафіксаваны менавіта ў Шуміхінскай ды Соінскай воласці! Магчыма, што факты наўмыснага калецтва сябе і іншых мелі месца і на нашай тэрыторыі [26, аркуш 45 – 47].

У прафесійных жабракоў часам былі надзвычай цікавыя метады дасягнення найлепшых вынікаў. Вядомыя на ўсю імперыю янаўскія лабары і кубракі Мсціслаўскага ўезда мелі свае гаспадаркі, але займаліся зборам міласціны на будаўніцтва і рамонт цэкваў ды касцёлаў. Зразумела, што грошы ад збораў клалі ў сваю кішэнь.

Лабары былі вельмі набажнымі і цнатлівымі – нават за самую малую правіну самасуд прымяняў даволі сур’ёзныя пакаранні, асабліва кантралявалася прыстойнасць і маральнасць паводзінаў у вёсцы. Яны давалі шмат грошаў на ўтрыманне мясцовай царквы і стварылі хор, які прыходзілі паслухаць нават мясцовыя каталікі. Аднак, усе гэтыя характарыстыкі можна далучыць да янаўскіх мужыкоў, толькі калі яны знаходзіліся ў межах сваёй вёскі. Пры адпраўленні на шматгадовы промысел усё вельмі мянялася.

Пасля заканчэння палявых працаў янаўцы адпраўляліся збіраць міласціну на будаўніцтва і рамонт цэркваў. Аб’ячаючы сабраць мінімум 100 рублёў, яны нярэдка аддавалі гэтыя грошы адразу, лішак пакідаючы сабе.

Такім чынам, яны вельмі былі зацікаўленыя ў тым, каб гэты лішак быў як мага большым. Перад ад’ездам яны звярталіся да знахара, той выказваў сваё меркаванне наконт плануемай паездкі (яшчэ адно пацверджанне ўплывовасці знахара). Вялікае значэнне мелі розныя знакі перад адпраўкай, да такой ступені, што праз неспрыяльныя знаменні паездка магла быць перанесена. Адпраўляліся ўначы, відаць для таго, каб не прыцягваць зашмат увагі паліцмейсцераў.

Нярэдка перад тым, як заехаць у вёску, туды адпраўляўся адзін з кампаніі (ніколі не ездзілі па аднаму) рабіць выведку наконт мясцовых справаў. Калі выведка дакладала, што ў кагосьці былі праблемы разыгрываўся сцэнар, дзе лабар прыкідваўся знахарам. Ключавым словам у сітуацыі, калі “знахар” пачынаў дэманстрават’ абнюхаць дом, было слова “зроблена”. Уражаны такімі здольнасцямі, гаспадар прасіў адрабіць, даючы за гэта багатае ўзнагароджанне.

Галоўныя элементы гэтай сітуацыі наступныя: прышлы, які адразу заўважае, што “нешта не тое” (*ведае*, у чым бяда) і эфект нечаканасці. У гаспадароў проста няма часу разабрацца ў тым, што перад прыходам гэтага чужога, у вёсцы ўжо хадзіў другі чужынец (а нярэдка яны і ў адной хаце спыняліся). Эфектны перформанс выхажвання-вынюхвання хаты і дакладнае акрэсленне праблемы, канчаткова збівалі гаспадароў з панталыку, якія і так былі ў распачы ад сваёй бяды.

Аднак, сцэнар паводзінаў мог быць значна больш выкшталцёным і складаным. Напрыклад прадставіцца апосталамі і загадаць набажнаму чалавеку (а звесткі пра тое, хто набажны, збіраліся загадзя) кінуць сваю гаспадарку і прапаведваць слова Божа. Для такога спектаклю пераапрааналіся ў адзенне святароў. Лабары дэманстравалі

цудоўнае веданне чалавечай псіхалогіі і валодалі спосабамі маніпулявання чалавечай воляй.

Натуральна, апісаная гісторыя не была тыповай. Але надзвычайныя ўласцівасці і здольнасці, безумоўна, прыпісваліся жабракам. Узгаданы ўжо сляпы Сумон браў на сябе ролю святара і спраўляльніка трэбаў, а таксама выконваў функцыі знахара-лекара: “Потерявшыя молоко кормилицы спешат а “Сумоной торбе”, чтобы самолично выгрести изъ нея и тутъ же съестъ христорадныя крошки” [27, с.13]. Сувязь чарадзеяства і падарожнасці часта дэкламавалася самімі жабракамі падчас сутрэчы на дарозе: “ци ты йще ня здохъ, старый видьмакъ?” [27, с. 15].

Першым Сумон ніколі нічога не прапаноўваў, роўна як і не адмаўляў тым хто звяртаўся да яго з просьбаю. Людзі самастойна вызначалі кола функцый, якія мог выконваць жабрак. Напрыклад, багадзельных бабак ніколі не прасілі спець ні лячэбную песню, ні кляцьбу, адно толькі памінальную (ужо акрэсленая розніца мужчынскага і жаночага) [27, с.26].

Ад прышлых чакалі любога цуду, ім было дазволена стаць у вачах людзей нават не знахарамі, але архангеламі.

ЗАКЛЮЧЭННЕ

Дадзеная праца стала толькі пачаткам у справе вывучэння асобаў пемежнага стану і іх узаемадзеяння з іншымі чальцамі грамадства. Праведзенае даследванне прадэманстравала наяўнасць вялікай колькасці матэрыялу для ўсебаковага вывучэння маргінэзу.

Падчас працы мной былі вылучаны наступныя катэгорыі маргіналаў: тутэйшыя маргіналы (маргінальныя спецыялісты, маргіналы рытуальныя, маргіналы паводле знешніх прызнакаў) і маргіналы вандроўныя.

Выкарыстоўваючы этнаграфічныя матэрыялы з розных рэгіёнаў счаснай Беларусі (Віцебшчына, Міншчына, Гарадзеншчына, Магілёўшчына, Палессе) і этнічных беларускіх тэрыторый (Смаленшчына) я прыйшла да высновы, што пры наяўнасці мясцовых асаблівасцяў усё ж існуе адзіны ўзор як існавання маргінальнай асобы, так і ўспрымання яе чальцамі соцыуму.

Традыцыйная культура ў выпадку з рытуальнай маргіналізацыяй прадэманстравала стварэнне, так бы мовіць, інтэлектуальнай мадэлі існавання ў памежнай зоне. Маргінальнасць тут не столькі рэалізуецца, колькі мысліцца, ўяўляецца. Фактычна, рэальна адыходзяць ад соцыуму толькі нявеста (у невялікай ступені жаніх) і парадзіха. А вось нованароджаны і нябожчык праз сваю малую фізічную актыўнасць маргінальнымі збольшага ўяўляюцца.

У выпадку з маргінальнымі спецыялістамі надзвычай цікавым аказаўся той факт, што і іх статус таксама будзе вымярацца ступенню набліжанасці да чужога, як і ў рытуальнай маргіналізацыі. У залежнасці ад таго, у якую катэгорыю спецыялістаў трапляла асоба, фармавалася і ўзаемадзеянне з грамадствам. Прычым вельмі падобныя на першы погляд ролі, істотна адрозніваліся сваім функцыяваннем паводле гендэрнага прызнаку: асабліва выразна гэтая акалічнасць праяўляецца ў функцыяванні ведзьмакоў і вядзьмарак. Дзеянні ведзьмара часцей ўяўляліся як патэнцыйнае зло, таму соцыум спрабаваў задобрыць ведзьмара. Такая боязь ведзьмара была звязана з тым, што яго злыя чараванні прыводзілі часта да фатальных наступстваў – вельмі цяжкая хвароба і нават смерць.

Вядзьмаркіна дзейнасць у большасці выпадкаў датычылася гаспадарскай дзейнасці і была не патэнцыйная, а рэалізаваная. Таму вядзьмарку імкнуліся вылічыць і пакараць. Паважнага стаўлення да яе як правіла ў соцыуме не было.

Увогуле, маргінальнасць спецыялістаў вызначалася стасункамі са сферай Чужога. Аднак, не толькі міфалагічныя канцэпты вызначалі асаблівае становішча спецыялістаў, але і іх выразна адрозны занятак і закрытасць рамяства.

Атрымаць жа статус спецыяліста можна было не толькі праз фактычнае авалоданне прафесіяй, але і праз свядомае ўключэнне самой асобай (ці соцыумам) у адзін з даўно існуючых ініцыяльных сцэнароў.

Што тычыцца маргіналізацыі паводле фізічных ці псіхічных асаблівасцяў, то і ў гэтым выпадку быў замешаны іншасвет. Важна і тое, што маючы ад нараджэння пэўную асаблівасць, чалавек жывучы ў полі падобных уяўленняў, засвойваў іх і паступова ператвараўся з аб'екта маргіналізацыі ў суб'екта, ён сам пачынаў трансляваць культурыя тэксты.

Моцныя пазіцыі міфічна-рытуальных катэгорый і вызначэнне маргінала паводле класічнай дыхатаміі Свой-Чужы прыводзіла да частай перамены суб'ектна-аб'ектных роляў. Чужое было заўсёды блізка і магло нечакана ўварвацца ў жыццё, у выглядзе хваробы, напрыклад, і змяніць нармальны статус на маргінальны. Аднак, у некаторых выпадках (рытуальная маргіналізацыя, хвароба) маргінальны статус быў часовым.

У кантэксце Свайго/Чужога прымячальна, што маргінальнасць вельмі рухомая, прадказальная яна адно ў сямейна-абрадавым комплексе, таму рытуальная маргінальнасць мае ясна прапісаныя ролі і тэмпаральную дакладнасць.

Статус і функцыі вандроўных маргіналаў вызначаліся прыналежнасцю да дарогі. Дарога ўяўлялася медыятарам і клала такія ж адбітак на тых, хто быў з ёю шчыльна звязаны. Адпаведна свайму статусу сувязнога маргінал мог прадбачыць будучыню, лячыць, усталёўваць кантакт з продкамі.

Трэба таксама адзначыць, што маргінальныя групы выконвалі функцыі, якія не маглі выконваць іншыя людзі. У адрозненні ад сацыялагічнага разумення тэрміну, маргіналы традыцыйнага грамадства бачыліся на мяжы Свайго і Чужога, але ні ў якім разе не сацыяльнага ці культурнага. Нават наадварот – яны стаялі ў цэнтры культуры, сімвалізуючы сабою Чужое, бо самі яны былі адначасна і чужымі, і кантралёрамі чужасці.

Трэба адзначыць, што канатацыі маргінальнасці у традыцыйнай культуры будуць залежыць ад рытуальнага спосабу атрымання гэтага статусу. А ўжо залежна ад яго будзе выбудоўвацца і стратэгія існавання маргінала ў грамадстве.

Таксама трэба адзначыць, што маргінальнасць часта выкарыстоўвалася для вырашэння сацыяльных канфліктаў, адпаведна, магла актуалізавацца грамадскай думкай ці асобай у любы час з мэтай дэфармавання нармальнага статусу.

СПІС КРЫНІЦ І ЛІТАРАТУРЫ

1. АНТОНОВИЧ, В. *Колдовство: Документы. Процессы. Исследования.* СПб.: Наука, 1977. 134 с.
2. БАБКОЎ, І. Этыка памежжа: транскультурнасць як беларускі досьвед. *Фрагменты*, 1999, №6, С. 53 – 68.
3. БАЙБУРИН, А. *Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов.* СПб.: Наука, 1993. 238 с.
4. *Беларуская міфалогія: энцыклапед. слоўнік.* 2-е выд., дап. Мн.: Беларусь, 2006. 599с.
5. БЕРМАН, Н. *Чаровники и знахари западнорусского простонародья.* Виленский вестник. 1903.
6. БОГДАНОВИЧ, А. *Пережитки древняго мирозерцания у белоруссов:* Репринт. воспроизв.изд. 1895г. Мн.: Беларусь, 1995. 186 с.
7. *Вяселле. Абрад./Укл., уст. арт. і кам.* К.А. Цвіркі. Мн.: Вышэйшая школа, 2004. 234 с.
8. ГУРКОЎ, У., ЦЯРОХІН С. *Бортніцтва на Беларусі.* Мн.: Вышэйшая школа, 1980. 217с.
9. *Дело о ношении солдаткою вдовою Настасьёю Горбацевичевою и крестьянкою Левковичевою разстрепанных волос, без накрытия голов платками хаждении разутыми и плевании на левую сторону [рукапіс].* Мінск, Нацыянальны гістарчны архіў Беларусі, ф. 136, воп. 1, справа 34082, 17 аркушоў.
10. *Дело об предоставлении в М.Ю. сведений о населении, занимающемся профессиональным нищенством.* Мінск, Нацыянальны гістарчны архіў Беларусі, ф. 1430, воп. 1, спр. 43887, 67 аркушоў.
11. *Дело о распространении священником Лавришевской церкви Сафронием Гаховичем суеверий между своими прихожанами [рукапіс].* ф. 136, воп. 1, спр. 34063, 85 аркушоў.
12. ДОБРОВОЛЬСКИЙ, В. *Смоленский этнографический сборник:* в 4 ч., СПб. : Тип. Е. Евдокимова, 1891, Ч. 1, 137 с.

13. ДОБРОВОЛЬСКИЙ, В. *Смоленский этнографический сборник*: в 4 ч., СПб. : Тип. С.Н. Худекова, 1893, Ч. 2, 443 с.
14. ДОБРОВОЛЬСКИЙ, В. *Смоленский этнографический сборник*: в 4 ч., СПб. : Тип. С.Н.Худекова, 1894, Ч. 3, 137с.
15. ДОВНАР-ЗАПОЛЬСКИЙ, М. *Белорусская свадьба и свадебные песни*. Киев.: Типография А.Давиденко, 1888. 38 с.
16. ИВАНОВ, Вяч. Вс. Кузнец. *Мифы народов мира: в 2 т.* М.: Лабиринт, 1992, Т. 2, 719 с.
17. КРУК, І. *Следам за сонцам: Беларускі народны каляндар: святы, абрады, паэзія*. Мн.: ПІК адукацыі, 1994. 200 с.
18. КУХАРОНАК Т. *Радзінныя звычаі і абрады беларусаў: канец XIX-XXст.* Мн.: Навука і тэхніка, 1993. 243 с.
19. ЛЕВЕНСТРИМ, А. *Профессиональное нищенство. Его причины и формы: бытовые очерки*. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1900. 161с.
20. ЛИСТОВА, Т. Обряды и обычаи, связанные с рождением ребенка, у русских западных областей РСФСР// *Полевые исследования института этнографии. Ч 1.* 1982, С. 60 – 68.
21. ЛОЗКА, А. *Беларускі народны каляндар*. Мн.: Вышэйшая школа, 2002. 168 с.
22. ЛЯХ, В. Смерць чараўніка ў традыцыйных уяўленнях беларусаў канца XIX – першай паловы XX стагоддзя. *Труды молодых специалистов Полоцкого ун-та*, 2009, №34, с. 72-74
23. МАКАРЭВІЧ, Н. Найменні някроўнай роднасці ў беларускай каляндарна-абрадавай паэзіі. *Роднае слова*, 2009, №1. С. 49 – 52.
24. МАКСИМОВ, С. *Бродячая Русь Христа ради*. СПб. : Тип. т-ва «Обществ. польза», 1877. 467 с.
25. МАХОВСКАЯ, И. Социализация новорожденного в белорусской традиционной родинной обрядности. *Ethnic culture: traditions and innovations*, 2004, р.33-44.
26. *Наряд рапортам уездных исправников о доставлении списков лиц у которых нет собственных средств на существование*. Мінск, Нацыянальны гістарчны архіў Беларусі, ф. 1430, воп. 1, спр. 39644, 75 аркушоў.
27. НИКИФОРОВСКИЙ, Н. *Очерки Витебской Белоруссии. Старцы*. М. : Скоропечатня А. А. Левенсона, 1892. 36 с.

28. НИКИФОРОВСКИЙ, Н. *Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные предания про людей и местности в Витебской Белоруссии*. Витебск, 1897.
29. НИКОЛЬСКИЙ, Н. *Летопись Глубоцкой церкви [рукапіс]*. Жыровічы, Жыровіцкі манастыр. Не каталагізаваны.
30. ПРОПП, В. *Исторические корни волшебной сказки*. М.: Лабиринт, 1998. 509 с.
31. ПРЫЖОВ И. *История нищенства, кабачества и кликушества на Руси*. М.: ТЕРРА, 1997. 240 с.
32. РОМАНОВ, Е. *Белорусский сборник*: в 9 вып., Витебск.: Типография губернского правления, 1891, Выпуск 4, 225с.
33. РОМАНОВ, Е. *Белорусский сборник*: в 9 вып., Могилев.: Типография губернского правления, 1901, Выпуск 6, 506 с.
34. РОМАНОВ, Е. Очерк быта нищих Могилевской губернии и их условный язык (“любецкий лемент”). *Этнографическое обозрение*, 1890, № 4, С.118-138
35. САНЬКО, С. *Штудыі з кагнітыўнай і кантрастыўнай культуралёгіі*. Мн.: БГАКЦ, 1998. 190 с.
36. СЕРЖПУТОЎСКІ, А. *Казкі і апавяданні беларусаў-палешукоў*. Мн.: Вышэйшая школа, 1999. 234 с.
37. СЕРЖПУТОЎСКІ, А. *Русальная нядзеля. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў*. М.: Вышэйшая школа, 2009. 478с.
38. СІВУРОВА, Л. Пастхоўства як від прафесійных заняткаў//*Весці Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі*. 1999, С. 99 – 105
39. *Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии*. Под ред. Ж.В. Корминой, А.А. Панченко, С.А. Штыркова. СПб.: Изд-во Европ. Ун-та в Петербурге, 2006. 304 с.
40. СОКОЛОВ, М. Пастух. *Міфы народаў міра: в 2 т*. М.: Лабиринт, 1992, Т. 2, 719 с.
41. СТАВРОВИЧ, Ф. *Опыт исторических и этнографических исследований в Северо-Западном крае*. Вильно: Печатня А. Г. Сыркина, 1870. 36 с.
42. СЫСОЎ, У. *Беларуская пахавальная абраднасць: Структура абраду, галашэнні, функцыі слова і дзеяння*, Мн.: Навука і тэхніка, 1995. 181с.
43. ФРЕЙДЕНБЕРГ, О. *Поэтика сюжета и жанра*, М.: Лабиринт, 1997. 448 с.

44. ЩЕПАНСКАЯ, Т. *Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX – XX стст*, М.: Индрик, 2003. 528с.
45. ЩЕПАНСКАЯ Т. Странные лидеры. О некоторых традициях социального управления у русских//*Этнические аспекты власти*: СПб.,1995. С.211–240.
46. ЭЛИАДЕ М. *Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения*. М.: Ладомир, 1999. 488 с.
47. FEDEROWSKI, M. *Lud bialoruski na Rusi Litewskiej*. Tom I. Krakow.: Nakładem akademiji umiejętności. 1897. 509 s.
48. ПАНЧЕНКО А. *Чужой голос: кликота и пророчество*. [он-лайн] [прагледжана 15 мая 2010 года]. Доступ праз Інтэрнэт:
<http://www.ruthenia.ru/folklore/panchenko1.htm>
49. Христофорова В. *Получение дара: рассказы о шаманском становлении у нганасан*. [он-лайн][прагледжана 12 лютага 2009 года]. Доступ праз Інтэрнэт:
<http://www.ruthenia.ru/folklore/hristoforova9.htm>

**MARGINAL PERSON IN BELARUSIAN TRADITIONAL SOCIETY: ROLES AND
FUNCTIONS
(2nd HALF OF XIX – BEGINNING OF THE XX CENTURIES)
(summary)**

The marginal phenomenon in Belarusian traditional society is extremely interesting, but at the present moment it is very little explored. This study is an attempt to reveal the existence forms of the marginal person in a traditional culture, the methods and causes of marginalization and also to carry out the analysis of the specific character of marginal functionality in society. The ritual, local and travelling marginal types are explored.

The understanding of marginality in a traditional society seriously differs from the sociological definition of the term. The index for it is not the belonging to the periphery of social life, but the partly belonging to the sphere of Strange.

This circumstance was the reason for emergence of the special range of duties of marginal persons, which could be carried out only by them.

In this study an attempt is made to explore the main principles, with the help of which the model of interaction between the marginal person and other members of the society is created. Also a big attention is given to uncovering the reasons for different attitude towards the marginal persons of the defined types.