НАЦЫЯНАЛЬНАЯ АКАДЭМІЯ НАВУК БЕЛАРУСІ
Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры
Філіял «Інстытут мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя Кандрата Крапівы»

БЕЛАРУСКІ ФАЛЬКЛОР

МАТЭРЫЯЛЫ І ДАСЛЕДАВАННІ

Зборнік навуковых прац

Заснаваны ў 2014 годзе

Выпуск 1

Мінск
«Беларуская навука»
2014

УДК 398(=161.3)(082)

Зборнік змяшчае раздзелы: «Даследаванні», «Беларускі фальклорна-этналінгвістычны атлас», «З Калекцыі фальклорных запісаў», «Матэрыялы палявых экспедыцый», «Беларускі фальклор у замежных публікацыях», «Фальклор беларусаў замежжа», «Рэцэнзіі», «Юбілеі». Публікуюцца ўнікальныя запісы, якія захоўваюцца ў архіве аддзела фальклярыстыкі і культуры славянскіх народаў Цэнтра даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі. Навуковыя артыкулы дэманструюць асноўныя кірункі беларускай фальклярыстыкі, прапаноўваюць новыя падыходы да вывучэння і асэнсавання традыцыйнай духоўнай культуры беларусаў.

Зборнік разлічаны на фальклярыстаў, этнолагаў, лінгвістаў, краязнаўцаў, а таксама ўсіх, хто цікавіцца народнай спадчынай.

Рэдакцыйная калегія:
М. П. Антропаў, А. М. Боганева, Т. В. Валодзіна (гал. рэд.), А. А. Гулак, У. А. Лобач, С. В. Русецкі, С. І. Санько, І. А. Швед

Рэцэнзенты:

доктар філалагічных навук А. С. Ліс,
кандыдат філалагічных навук У. А. Васілевіч

ISBN 978-985-08-1649-8

© Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры, 2014
© Афармленне. РУП «Выдавецкі дом «Беларуская навука», 2014

ЗМЕСТ

Замест прадмовы 5

Даследаванні

Іна Швед
Фальклярыстычныя даследаванні на пачатку XXI стагоддзя: традыцыі, навацыі, перспектывы 10

Сяргей Санько
Баладны сюжэт «Удава, яе дачка і сыны-карабельнікі» і індаеўрапейскі «царскі наратыў» 20

Уладзімір Лобач
Феномен вайны ў міфапаэтычнай карціне свету беларусаў 58

Таццяна Валодзіна
Сушчы/старошчы: этнакультурны анамнез і тэрапія (беларуская традыцыя ў еўрапейскім кантэксце) 91

Алена Боганева
Біблейскія вусныя народныя пераказы: разнавіднасці, тэматыка, механізмы фальклярызацыі 116

Алеся Брыцына
Да характарыстыкі сюжэтнага складу народнай прозы ўкраінска-беларускага памежжа: Зарычненскі і Ракітнаўскі раёны Ровенскай вобласці 126

Юры Пацюпа
Рытмавыя структуры беларускай народнай песні: подступы да праблемы (на матэрыяле в. Дамэйкі Лідскага раёна) 137

Беларускі фальклор у замежных публікацыях

Фларэнціна Бадаланава
Слова Божае. З вуснаў у вусны (беларускія фальклорныя версіі Кнігі Быцця). *Пераклаў з англ. К. Старадубец* 162

Паўль Бартэльс
Плоднасць, роды і хрэсьбіны ў традыцыях і вераваннях беларускага вясковага насельніцтва. *Пераклала з нем. І. Вырва* 185

Беларускі фальклорна-этналінгвістычны атлас

Мікола Антропаў, Таццяна Валодзіна
Беларускі фальклорна-этналінгвістычны атлас: набыткі і перспектывы 194

З Калекцыі фальклорных запісаў

Юлія Атрошчанка
З палявых запісаў М. Анцукевіча. 211

Яніна Грыневіч, Ірына Смірнова
Фальклорная спадчына А. Супінскага ў архіве ІМЭФ. 276

Матэрыялы палявых экспедыцый

Генадзь Лапацін
Варвара Аляксандраўна Грэцкая: «Дай нам, Божа, штоб пець, а не плакаць…» 329

Таццяна Кухаронак
Летне-восеньскі цыкл каляндарнай абраднасці Бярозаўскага раёна Брэсцкай вобласці 365

Дзяніс Філіпчык
Глыбоцкі абыдзённы абрад 378

Фальклор беларусаў замежжа

Юрый Внуковіч
Народная культура Віленшчыны ў палявых запісах пачатку XXI стагоддзя 387

Гражына Харытанюк-Міхей
Традыцыі памінання продкаў у беларусаў на Беласточчыне 434

Рэцэнзіі

Анастасія Гулак
Шырыня дыскурсу ці глыбіня сэнсу? (В. И. Коваль. «Текст и язык: поиски истоков») 443

Таццяна Валодзіна
Пакуль гарыць свяча… (Г. Лапацін. «“Ікона звалась свячой...». Абрад “Свяча” ў прасторы традыцыйнай культуры Гомельшчыны») 446

Алена Паўлава
Пра палескае вяселле з любоўю (Ф. Д. Клімчук. «Традыцыйнае вяселле вёскі Сіманавічы Драгічынскага раёна Брэсцкай вобласці») 448

Юбілеі

Анастасія Гулак
Рэабілітацыі не патрабуе: да 190-годдзя Паўла Шпілеўскага 450

Юры Пацюпа
Каля брамы скарбаў. На 120-я ўгодкі народзінаў Максіма Гарэцкага 455

БЕЛАРУСКІ ФАЛЬКЛОР У ЗАМЕЖНЫХ ПУБЛІКАЦЫЯХ

УДК 398.2

ФЛАРЭНЦІНА БАДАЛАНАВА

СЛОВА БОЖАЕ. З ВУСНАЎ У ВУСНЫ (БЕЛАРУСКІЯ ФАЛЬКЛОРНЫЯ ВЕРСІІ КНІГІ БЫЦЦЯ)[1]

Свабодны ўніверсітэт, Берлін

Уводзіны. Беларуская фальклорная Біблія: паміж запісаным і пачутым

У прадмове да перакладу Кнігі Быцця Францыск Скарына адзначае, што чытач павінен усведамляць цяжкасці, якія ён можа напаткаць, спрабуючы асэнсаваць і інтэрпрэтаваць гэты тэкст.

Важна ўсвядоміць, што з усіх кніжак Старога Запавету самай складанай для разумення з'яўляецца кніга Быцця, а таксама пачатак і заканчэнне Кнігі Прарока Езэкііля і Песні Песняў Саламонавых. Гэта стала прычынай таго, што ў габрэяў не дазвалялася маладым людзям да 30 гадоў чытаць гэтыя кнігі, бо яны ўтрымліваюць шмат цудаў, якія пераўзыходзяць магчымасці чалавечага розуму. Як філосаф можа спасцігнуць, што, са словаў гэтых кніг, Госпад стварыў усё бачнае і нябачнае з нічога, у той час як Арыстоцель, найвялікшы з усіх філосафаў, сцвярджаў, што нішто не можа быць створана з нічога? [McMillin 1977, 44–45]

Гэта папярэджанне (сфармуляванае ў пачатку шаснаццатага стагоддзя адным з самых выдатных беларускіх літаратараў) можа падацца яшчэ больш значным, калі прыняць да ўвагі той факт, што разам з друкаваным тэкстам Бібліі, які ён пераклаў і апублікаваў, у той час у яго роднай краіне таксама існавала іншая, «народная Біблія»[1], якая вусна распаўсюджвалася сярод яго непісьменных сучаснікаў і якая пастаянна мяняла свой знешні выгляд пры кожным новым выкананні. У адрозненне ад свайго пісьмовага адпаведніка, гэта няпісанае «Святое Пісанне» захавалася ў шматлікіх вусных версіях. Некаторыя з іх былі зарэгістраваны пазней, на працягу дзевятнаццатага і дваццатага стагоддзяў, суайчын-

[1] Артыкул упершыню апублікаваны ў: *New Zealand Slavonic Journal* (2003), [Festchrift A. McMillin], pp. 1–22 з назваю «The Word of God, by Word of Mouth (Byelorussian Folklore Versions of the Book of Genesis)». Тут і далей знакам зноскі паказаны заўвагі аўтара, вынесеныя пасля артыкула.

нікамі Скарыны і апублікаваны ў шэрагу этнаграфічных і фальклорных зборнікаў. Акрамя таго, вынікі апошніх антрапалагічных палявых даследаванняў у гэтым рэгіёне (які, па сутнасці, размешчаны ўздоўж самой мяжы паміж Slavia Orthodoxa і Slavia Romana)[2], паказваюць, што сляды гэтых тэкстаў ўсё яшчэ можна знайсці ў фальклорнай традыцыі сучасных беларускіх вёсак [Толстой 1998; Кабакова 1999; Белова 2001; Грудніцкі 2001, 141–147; Дубянецкі 2001, 147–151][3]. Да таго ж сустракаюцца і шматлікія новыя версіі. Яны могуць альбо даваць тлумачэнне кананічным і/або апакрыфічным аповедам Старога і Новага Запаветаў, або прапаноўваць варыянты, альтэрнатыўныя апошнім [Толстой 1995, 245–249; 250–269; 359–363], выяўляючы такім чынам новую, раней невядомую, групу фальклорных тэкстаў, звязаных са Святым Пісаннем. Яны, у сваю чаргу, даюць уяўленне аб беларускай народнай Бібліі, якая, як уяўляецца, значна больш складаная і распрацаваная, чым меркавалася раней.

Гэты артыкул прапануе сціслы агляд тэм і матываў, зарэгістраваных у вусных адпаведніках Кнігі Быцця сярод беларускага народа. Цэнтрам яго ўвагі з'яўляецца іх аналіз і, у выніку, спроба далейшага ўдакладнення вусных рэлігійных перакананняў, на фоне якіх з'явілася Біблія Францыска Скарыны і з якімі яна суіснавала. Артыкул таксама з'яўляецца спробай уявіць канкрэтны сацыяльна-культурны і канфесійны кантэкст, у якім жыла і працавала гэтая «найвыбітнейшая асоба ўва ўсёй разнастайнасці беларускай культуры» [McMillin 1977, 40]. Гэта эсэ паспрабуе «ўбачыць» свет Францыска Скарыны на вочы тых, для каго ён перакладаў і друкаваў сваю Біблію; пры гэтым адказ на пытанне, ці ведалі апавядальнікі, чые вусныя версіі будуць прааналізаваны ў гэтай працы, пра тэкст Скарынавай Бібліі, і ці былі іх версіі Кнігі Быцця нейкім чынам звязаны з фактычным тэкстам яго перакладу, ляжыць далёка за межамі дадзенага артыкула, ды і ўвогуле выходзіць за рамкі такога тыпу антрапалагічнага даследавання.

Крыніцы Народнай Бібліі: вусная і пісьмовая спадчына

Аналіз беларускай вуснай традыцыі паказвае, што народныя інтэрпрэтацыі Кнігі Быцця ніколі не прапаноўваюць літаральнага ўзнаўлення гісторый Святога Пісання; замест гэтага яны вылучаюць канкрэтную сістэму адліку, якая ахоплівае лакальную сістэму рэлігійных перакананняў, а таксама некаторыя ўніверсальныя культурныя міфы пра стварэнне Сусвету. Часта апавядальнікі сціскаюць і скарачаюць тэксты біблейскіх аповедаў, аб'ядноўваючы ў адной сюжэтнай лініі розныя фрагменты з Старога і Новага Запаветаў; пры гэтым розныя сегменты Святога Пісання (у любых іх кананічных або апакрыфічных версіях) кандэнсуюцца ў адным аповедзе, які мяняецца пры кожным новым выкананні. Выдатным прыкладам такога кшталту інтэрпрэтацый з'яўляецца тэкст пад назвай «Гасподзь і Д'ябал» (ён будзе прааналізаваны ніжэй), расказаны саракапяцігадовым непісьменным жыхаром вёскі Вылева (Гомельшчына) Сцяпанам Грыгор'евым і апублікаваны ў 1891 годзе ў чацвёртым томе «Беларускага зборніка» Е. Раманава [Романов 1891, 1–5]. У тэкстах гэтага тыпу эпізоды

аб паходжанні Сусвету і стварэнні Адама і яго жанчыны Евы, як правіла, але неабавязкова, суправаджаюцца складанымі тлумачэннямі аб Дрэве Пазнання Дабра і Зла, аб Змеі, які спакусіў першых людзей з'есці забаронены плод ад яго, справакаваўшы тым самым грэхападзенне, аб выгнанні Адама і Евы з райскага саду, аплакванні імі згубленага раю і г. д. У большасці выпадкаў, аднак, кульмінацыяй сюжэтнай лініі з'яўляюцца аповеды пра Дабравешчанне Прасвятой Багародзіцы і Нараджэнне Ісуса, выказваючы, такім чынам, на народнай мове сатэрыялагічную ідэю аб немінучым выратаванні чалавецтва і выяўляючы фальклорнае разуменне канцэпцыі адкуплення роду чалавечага праз ахвяру Сына Божага.

З іншага боку, апошнія антрапалагічныя палявыя даследаванні ў гэтай галіне паказваюць, што разам з гэтымі даволі складанымі рэлігійнымі апавяданнямі (якія, як правіла, расказваюць найбольш адораныя апавядальнікі мясцовай супольнасці) у роўнай ступені можна сустрэць шмат кароткіх, насычаных інтэрпрэтацый Кнігі Быцця, у якіх увесь сюжэт засяроджаны толькі на адным матыве або на абмежаванай колькасці матываў, такіх як: стварэнне Сусвету за шэсць дзён, стварэнне неба, стварэнне чалавека, стварэнне чалавека паводле вобраза Творцы, стварэнне чалавека з гліны (зямлі), стварэнне першай жанчыны з рабра мужчыны, спакушэнне першай жанчыны Д'яблам у выглядзе змея, патоп у якасці пакарання, уцёкі ў лодцы/каўчэгу ў час патопу і г. д. Аднак інтэрпрэтацыі, якія складаюцца толькі з кананічных тэм і матываў, практычна не існуюць у рэпертуары легендаў даследаваных вёсак; як правіла, кананічны сюжэт суіснуе і/або пераплятаецца з паралельнымі групамі тэм і матываў, якія пранануюць альтэрнатыўныя варыяцыі біблейскага аповеда пра Стварэнне: яны звычайна канцэнтруюць увагу на групе ўніверсальных касмаганічных матываў: першабытны хаос, павук як стваральнік, Бог і Д'ябал, якія лётаюць разам панад першабытнай вадой, Д'ябал як «нырэц па зямлю», стварэнне жывёл праз апазіцыю Бога да Д'ябла, паўстанне злых анёлаў супраць Бога, узвышэнне неба, людзі на Месяцы і г. д.

У той самы час, некаторыя з беларускіх фальклорных апавяданняў, што з'яўляюцца інтэрпрэтацыямі сюжэтаў Кнігі Быцця, аб'ядноўваюць рысы розных асноўных матываў (напрыклад, «Сонца як вобраз Божага стварэння», які можна пабачыць у старажытнай славянскай міфалагічнай традыцыі) з відавочнымі імправізацыямі, звязанымі з (досыць разнастайнай) групай сярэднявечных пісьмовых помнікаў тыпу «Разумнік-Указ» і «Гутарка Трох Свяціцеляў» (што складаюцца з пытанняў і адказаў).

Славянскія тэксты «Разумнік-Указ» і «Гутарка Трох Свяціцеляў», якія знаходзяцца на мяжы паміж фальклорам і літаратурай [Петканова 1982, 409–412; 1987, 3–25], адносяцца да XII–XIII стст., і іх змест сведчыць не толькі пра наяўнасць некаторых спецыфічных фрагментаў з розных арыгінальных пісьмовых помнікаў на стараславянскай мове, але ў значнай ступені і перакладаў і/або зборнікаў, зробленых на аснове шэрагу грэчаскіх крыніц. Вядома, гэтыя зборнікі найбольш цесна звязаны з візантыйскай традыцыяй тэкстаў «Пытанняў

і адказаў» (Ερωταποκρι᾽σεις, Ερωτήσεις και α᾽ποκρι᾽σειςе і г. д.): яны лічацца іх славянскімі пераемнікамі і/або адпаведнікамі [Иванов 1925, 266]. У заходняй хрысціянскай традыцыі такія тэксты вызначаюцца, як «Joca monachorum» («Жарты манаха», або «Манастырскія кпіны»), некаторыя з ранніх копій якіх датуюцца VII–VIII стст. [Иванов 1925, 264–266]. У лацінскіх крыніцах яны часцей за ўсё сутракаюцца пад назвамі «Interrogationes variae et rarae valde», «Problemata», «Elucidarius» і г. д. Хаця некаторыя з лацінскіх рукапісаў і старэйшыя за самыя раннія (даступныя цяпер) грэчаскія копіі, у медыевістыцы існуе даўняя традыцыя лічыць, што лацінскія версіі, хутчэй за ўсё, паходзяць ад пэўнага збору страчаных грэчаскіх пратографаў. Сярод сярэднявечных славян эратапакрытычны жанр быў прадстаўлены серыяй разнастайных і розных па сюжэце тэкстаў[4], што існавалі пад рознымі назвамі: «Разумнік-Указ», «Разумнік», «Гутарка Трох Свяціцеляў» і г. д. Апошні тып тэкстаў часта звязваюць з трыма свяціцелямі ўсходняй царквы, Васілём Вялікім, Іаанам Златавустам і Рыгорам Багасловам, якія, як лічыцца, з'яўляліся ўдзельнікамі дыялогу. З іншага боку, ніводная з копій, даступных на старасла вянскай мове, якія захаваліся ў дваццаці сямі рукапісах на сярэднявечнай славянскай тэрыторыі [Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996, 278], не адпавядае ў поўным аб'ёме пэўнай жанравай класіфікацыі, як і не можа прапанаваць ідэальны тыпалагічны шаблон для гэтых літаратурных тэкстаў. У цэлым, усе рукапісы выступаюць як зліццё «Разумніка-Указа», «Разумніка» і «Гутаркі Трох Свяціцеляў» [Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996, 277–308][5].

Паводле архетыпічнай кампазіцыі ў выглядзе загадкі – утойваючы веды ад усіх, акрамя «асвечаных асобаў» – тэксты тыпу «Erotapokriseis. Разумнік-Указ» будуюцца як ланцуг пытанняў і адказаў. Рэалізуючы дыскурс прыпавесці, яны звязваюць разам нашу вусную спадчыну і біблейскую тэкстуальнасць. Сапраўды, эротапакрытычныя пісанні разглядаюць прарочыя, эсхаталагічныя, апакаліптычныя і палітычныя тэмы. Іх змест уяўляе з сябе розныя інтэрпрэтацыі тэм са Старога (стварэнне свету і першых людзей, паходжанне агню, чаму Бог памясціў Каіна на Месяц, і г. д.) і Новага Запавету, якія тычацца сцэнаў з жыцця Хрыста (адбываюцца ў розныя дні сакавіка), а таксама разгляд пытанняў, звязаных з жыццём Марыі і апосталаў. Згаданы вышэй легендарны аповед Сцяпана Грыгор'ева з вёскі Вылева на Гомельшчыне, напрыклад, прапануе сюжэтную лінію, у якой многія з гэтых матываў нанізваюцца на стрыжань аднаго пашыранага апавядання. Падобныя версіі таксама сустракаюцца сярод хрысціянскіх сельскіх абшчын у іншых краінах Усходняй Еўропы [Бадаланова 1994; 1998, 154–162; 1997–1998, 11–32]. Той факт, што запісаныя ў XIX і XX стст. фальклорныя інтэрпрэтацыі ўключаюць фрагменты з тэкстаў тыпу «Разумніка-Указа», паказвае, што ўзаемадзеянне паміж вуснай традыцыяй і Святым Пісаннем, паміж светам маўлення і пісьменства, было актыўным, працяглым працэсам, які фарміраваў ідэалагічную парадыгму народнага хрысціянства ва Усходняй Еўропе на працягу стагоддзяў.

У сувязі з гэтым звернем увагу на тое, што многія беларускія казкі, напрыклад, некаторыя з аповедаў аб паходжанні Сусвету, аб стварэнні цела Адама

з нябеснай і зямной стыхіі, пра плямы на Месяцы і г. д. (якія будуць прааналізаваны ніжэй), разам з некаторымі тэкстамі г. зв. духоўных вершаў (асабліва «Галубіная кніга» і «Адамаў плач»)[6] вельмі цесна звязаны з той ці іншай групай тэм і матываў, распрацаванай у тэкстах «Разумніка-Указа» і «Гутаркі Трох Свяціцеляў».

З іншага боку, фальклорныя легенды, якія прапануюць інтэрпрэтацыі Кнігі Быцця, запісаныя сярод беларусаў на працягу апошніх двух стагоддзяў, часта ўключаюць тэмы і матывы (напрыклад, стварэнне анёлаў, паўстанне князя заняпалых анёлаў Сатанаіла (Люцыпара) супраць улады Госпада і г. д.), якія паходзяць з шэрагу экзэгетычных сярэднявечных тэкстаў у перакладзе з грэчаскай мовы на старажытнаславянскую і ў асаблівасці ад Палеі, якая «карысталася вялікай папулярнасцю і мела шырокае распаўсюджанне» [Gaster 1887, 26][1]. Вытокі Палеі (якая была складзена ў Візантыі не пазней, чым у дзясятым стагоддзі) можна прасачыць па шэрагу крыніц, у тым ліку ў некаторых габрэйскіх экзэгетычных тэкстах, такіх як агадычныя паданні, у прыватнасці кніга пад назвай «Сэфэр ха-Яшар» [Gaster 1887, 26]. Гэтыя працы, разам з Кнігай юбілеяў і Апакаліпсісам Майсея, сфарміравалі касцяк асноўнага тэматычнага зместу Палеі.

Беларуская вусная традыцыя запазычыла, асімілявала і захавала ў жывой памяці сялянскіх абшчын не толькі біблейскія аповеды (у кананічных або апакрыфічных версіях), але і сляды шэрагу іншых іудзейска-хрысціянскіх літаратурных крыніц (такіх як «Сэфэр ха-Яшар», Палея, «Разумнік-Указ», «Разумнік» і «Гутарка Трох Свяціцеляў»), а таксама розныя дахрысціянскія касмаганічныя фальклорныя апавяданні, змест якіх паходзіць з пэўнага ўніверсальнага культурнага тэзаўруса тэм і матываў, уласцівых многім міфам аб стварэнні Сусвету, зарэгістраваным ва ўсім свеце.

Боскае Святло: з пункту гледжання тубыльца

Паводле некаторых гісторый пра Стварэнне Сусвету, пачутых на беларускім Палессі падчас палявых даследаванняў аўтара артыкула ў перыяд паміж 1981–1984 гг., «у пачатку» не было нічога, акрамя вечнай ночы і «вечнага Бога» (які, як лічылася, з'яўляецца «Богам-Бацькам», «Святым Духам» або нават Ісусам Хрыстом), што жыў у цемры «бяздоннай прорвы»[8]. Яго першае дабраславенне «Хай будзе святло!» малявалася мясцовымі расказчыкамі як першаснае зачацце самога «**святла**», якое яны часта апісвалі як узыход сонца[9]. Сапраўды, у традыцыйнай славянскай культуры світанак сімвалічна (гэта значыць, міфалагічна) атаясамліваецца з адраджэннем свету; ён уяўляецца як штодзённае паўтарэнне першай Божай справы такім чынам, як яна была першапачаткова выканана ім у момант самага пачатку. Лічыцца, што Божае наканаванне «Хай будзе святло!» адбываецца кожную раніцу з моманту Стварэння Сусвету і ўвесь час паўтараецца дзень за днём. Папулярная славянская эсхаталагічная традыцыя сцвярджае, што гэтая святая «пераробка» будзе працягвацца да канца дзён[10]. Іншымі словамі, узыход сонца паказваецца як містычнае «аднаўленне» Сусвету,

рэстаўрацыя, якая спраўджваецца кожны дзень пасля заняпаду Ночы (цёмнага перыяду). Світанак, які вітаюць пеўні (выразная эмблема ўваскрасення і/або аднаўлення ў іудзейска-хрысціянскай цывілізацыі), уяўляецца, такім чынам, як зямны аналаг парадыгмы «Хай будзе святло!». Зара нараджае «дабраславёны час», гэта значыць, «пачатак» жыцця як для Сусвету, так і для чалавека[11]. Асаблівае значэнне ў гэтым сэнсе маюць некаторыя славянскія магічныя абрады, убудаваныя ў асобныя віды сельскагаспадарчай дзейнасці (напрыклад, узворванне і пасеў на ўзыходзе сонца, калі Маці-Зямля, як мяркуюць, мусіць зацяжарыць «Хлебам нашым надзённым»); яны павінны выконвацца «на досвітку», калі адбываецца дабраславенне Госпада «Хай будзе святло!» – дабраславенне, якое, як мяркуюць, забяспечыць добры ўраджай, а таксама гарантуе працягласць боскай гармоніі ў Сусвеце, першапачаткова створанай ім. Такім чынам, гісторыя стварэння свету ўяўляецца як штодзённы «практычны» ўдзел у біблейскім міфе, дзе зара адзначае, што ён «адбываецца» тут і цяпер. Атрымліваецца, штодзённае жыццё разглядаецца як паўтор касмічнага рытму, устаноўленага Богам у Кнізе Быцця. Лічыцца таксама, што шляхам аддзялення святла ад цемры, а таксама назваўшы святло Днём, а цемру Ноччу (Быццё 1: 3–5), Бог стварыў сам «час», вызначыў яго і ўсталяваў яго межы, г. зн. стварэнне святла і/або часу, як мяркуюць, было першым Божым дзеяннем, якое распачало існаванне «ўсяго бачнага і нябачнага».

Стварэнне нябесных целаў, у сваю чаргу, азначае з'яўленне вымярэння часу. Такім чынам, стварэнне Сонца, Месяца і зорак адпавядае сегментацыі часу на канкрэтныя адрэзкі (Быццё 1:14–19), і гэты матыў становіцца цэнтрам многіх беларускіх этыялагічных легенд, якія тлумачаць паходжанне, у тым ліку сезонаў[12]. На самай справе, у славянскіх мовах слова для абазначэння паняцця 'час' (бел. 'вереме', рус. 'время', укр. 'вереме', балг. 'време' і г. д. [Фасмер I 1986, 361)], можа ўжывацца ў значэнні 'пары года' і/ці 'надвор'я'. І апошняя, але не менш важная рэч: слова, якое абазначае час, таксама можа азначаць перыяд чалавечага жыцця і, такім чынам, быць праявай фальклорнай ідэі аднастайнасці макра- і мікрасвету. Сапраўды, згодна з Кнігай Быцця, пачатковы перыяд Божай працы звязаны са стварэннем нябесных целаў, у той час як апошні – стварэнне чалавека паводле Свайго вобраза – адбываецца на шосты дзень, і гэтыя два касмаганічныя дзеянні ўсталёўваюць фальклорныя межы першай главы Кнігі Быцця, якая таксама з'яўляецца першым тыднем. Заканчэнне Божай працы абазначаецца днём адпачынку, які, на думку як кананічных біблейскіх аповедаў, так і традыцыйных беларускіх фальклорных вераванняў, павінен адзначацца як святы. Гэтая канцэпцыя ўяўляе з сябе сістэму этыкі, правілаў паводзінаў і маральных каштоўнасцяў у традыцыйным беларускім грамадстве: людзі, створаныя паводле Божага вобраза, мусяць працаваць, як і ён, толькі на працягу шасці дзён; апошні дзень тыдня (бел. 'нядзеля' [Фасмер III 1987, 57]) павінен адзначацца імі – як падказвае яго назва – як «вольны ад працы» час: адпачынак у гэты дзень лічыцца маральным кодэксам паводле Божай волі, паказанай ім у тэксце самой Кнігі Быцця [Довнар-Запольский 1909, 293–294].

І сказаў Бог: хай будзе цвердзь пасярод вады (Быццё 1:6)

Некаторыя з самых ранніх беларускіх фальклорных інтэрпрэтацый легенды пра стварэнне Сусвету, і Зямлі ў прыватнасці, апублікаваных П. Шэйнам [1874, 428–429, тэкст № 760 і тэкст № 761; 1893, 340–343, тэкст № 183 і тэкст № 184] і Е. Раманавым у чацвёртым томе «Беларускага зборніка» [1891, 1–5], прапануюць шэраг версій, значна бліжэйшых да нетрадыцыйных хрысціянскіх касмаганічных традыцый, чым да кананічных біблейскіх аповедаў. У гэтых дуалістычных легендах стварэнне «сушы» раскрываецца як боскае спаборніцтва паміж двума дэміургамі – Богам і яшчэ адным нябесным боствам, якое, як лічыцца, з'яўляецца яго сябрам і/або ворагам (звычайна называецца *Лукавы*, або *Сатана*), і якое ныра на дно спрадвечнага мора, каб прынесці (у руцэ або ў роце) драбінку[13] зямлі на паверхню. Гэтая драбінка зямлі потым сеецца і дабраслаўляецца Богам, і такім чынам узнікае суша. Як бачым, стварэнне зямлі разглядаецца не толькі як суперніцтва паміж двума творцамі, але і як своеасаблівая сельскагаспадарчая дзейнасць. Гэтыя інтэрпрэтацыі таксама выяўляюць некаторыя важныя асаблівасці рэлігійнага дуалізму, уласцівага славянскаму свету, крыніцы якога можна знайсці ў апокрыфе «Тыверыядскае мора»[14]. У адпаведнасці з вышэйзгаданым тэкстам легенды пра Госпада і Д'ябла, апублікаваным у 1891 годзе ў чацвёртым томе «Беларускага зборніка» Е. Раманава, Зямля была створана з першаснага мора наступным чынам:

Колись Господь ходив так по воздуху. Бача – пузыр висить, и ў пузыре штось пищить. Господь спрашуя:

– Што ты там такое пищиш у пузыре?

А ён гавора:

– Бог!

– А хто ж я?

– А ты, – кажа, – над богамы Бог! – у пузыре ответ дае.

– Ну, коли ж я над богамы Бог... – узяв и разодрав пузыр.

Вышов оттуль чаловек, с пузыра, и иде попляч из им. Иде. И тяперака гавора Господь:

– Як бы нам с тобою зямли отыскать? Потому хоть нам без зямлі тожа можно жить, а по-настоящаму няльзя. Ё, – гавора, – у вокіяни бязэдным зямля – иди ты достань оттуль: ты ето можаш зделати! Господзь говора тому уже товарищу свойму. Ну, той полез, узяв зямли ў рукі и попрычь у рот; и тую, з рук, Богу отдав, а тую затаив от Бога.

Потом Господь гавора:

– Ну, мы ж ету зямельку посеям!

Господь зямельку посеяв, зямелька стала рость. И ў яго ў роти стала рость. Яму стало трудно тогды ўже. Потом ён со трудов тых кинувся от Бога и давай харкать, из рота зямлю выкидать. Иде харкане из рота поболяй, там горы, курганы делаютца,– иде зямли больш выкинетца из рота; иде трохи харкане, там ровней; иде плюне – там мохи, болоты. А там усётыки трудно яму жить,

што яна не отбавляетца у роти – росте. Потом Господь кажа на яго:

Што ж ты, каа, окаянный, так делаеш от мяне? Потому, што первый ты у мяне, а потому делаеш такия неподобныя поступки! Лукавый, как, ты.

Ён с того страху говора сам сабе:

Делать буду тое, што й ты, Господи! [Романов 1891, 1]

Паводле тэксту той жа легенды, пасля перамогі над Сатаной, Бог узнёсся на нябёсы і пабудаваў сабе жытло:

Узыйшов вышай Бога и строя сабе житялству. Постоив ён житяллству, Господь призывая Михайлу: «иди яго, окаяннаго, изгони! Потому, ён делая лукаво!»

Михайла устрашився, опустився: ничого ня зделав яму. Михайлу Господь ответ дае: «Михайло, будь архангалом, а яго трэба оттуля збурить, штоб ён так ня делав!»

Михайла устрашився, изнов назад к Господу: «Господи, говора: вялико имя твоё, ўласть вялика – не могу!» говора. Тогды Михайлу говора Бог: «вастратил (архистратиг) будь, а яго трэба спихнуть!» Ён яго, бач, подвышуя, чины накладая, штоб як ни як, а яго спихнуть.

Ну, потом Михайла осилив, своим агнём пякнув яго и осилив, ён обурився и полятев оттуль.

Потом говора окаянный, – пришов ик Господу: «Господи, говора, не остави мяне, я покоруся табе!» Ён говора: «Што ж ты ето, дявол, уздумав делать?» – так на ём означилось роги и хвост. А на ём прежда ня було; а то як сказав Господь: дявол! – так роги и хвост.

Тогды говора Господь: «Проклятый ты, прогнятив ты Господа свойго! Видиш, што Бог твой будя делать: погляди ка ты, окаянный ты». [Романов 1891, 1–2]

У іншай легендзе, запісанай у Мінскай вобласці адным з мясцовых святароў па імені Сімяон Нячаеў і апублікаванай у 1893 годзе П. Шэйнам (тэкст № 183), паўстанне Люцыпара апісваецца наступным чынам:

Шоў Спас по синему морю, видить море начинает пениться, начинают бить необыкновенно сильныя волны, появился громаднейший водяной столб. Спас подходит к этому столбу посмотреть, и видит в средине этого столбе живого великана, поворачивающегося, но не могущего встать. Спас взял этого великана и выбросил на берег. Явился такой красавец, что красоте его изумился сам Спас. Спас взял этого красавца и поставил его начальниками над всеми ангелами. Этот красавец и стал внушать ангелам неповиновение к Богу.

– За что, – говорит, – будем повиноваться Богу? Что такого чудного сделал Бог, сотворив человека? Мы и сами сделает такого человека, но лучшего. Некоторые из ангелов и соблазнились словами этого великана и помыслили в себе: «в самом деле, за что мы будем повиноваться Богу? Пойдем и сделаем такого же человека». Отправились и давай мутить небольшие озера и реки; трудились до такой степени, что от работы лица их сделались черны как уголь. Долго они мутили реки и озера, появились разного рода насекомыя, пресмыкающия и ползающия, но человека сделать не могли. Тогда пришел к ним Спас и посмотрел на них с гневом. Лица этих непокорных сделались ужасно страшными;

на головах выросли рога; вместо языков у них явились огненные жала. Другие ангелы взглянули на них, отступились от них, а они и остались. Так как они помутили воды, превратили их в болота, то им и назначено жить в них. С тех пор и до настоящего времени черные и живут в болотах, местах, устроенных ими. Впоследствии этим черным стали давать различные имена: черт, диавол, Сатана, бес и так далее. [Шейн 1893, 340–341][15]

Падобныя (але значна карацейшыя) версіі той самай легенды апошнім часам былі зарэгістраваны ў многіх рускіх, беларускіх і ўкраінскіх вёсках [Толстой 1995, 245–249; 250–269]. Так, у 1977 годзе рускай фальклярыстцы С. Бушкевіч расказалі падобную легенду на тую ж тэму ў вёсцы Лукава Маларыцкага раёна [ВЭС 2001, 131]. У 1982 годзе ў вёсцы Грабаўка на Гомельшчыне, Т. Раждественская запісала яшчэ адну, паралельную версію паходжання д'ябальскіх сіл [ВЭС 2001, 130], якая была прадстаўлена ёй як своеасаблівы дэманалагічны аповед. У той самы час, у 1982 годзе іншы рускі фальклярыст М. Сярэбраная з этналінгвістычнай каманды прафесара М. Талстога запісала яшчэ адну версію той жа легенды: на гэты раз яна была прадстаўлена як этыялагічны аповед аб паходжанні жаб [ВЭС 2001, 130]; вельмі важным у сувязі з гэтым з'яўляецца той факт, што, паводле мясцовых фальклорных павер'яў, жабы і/або змеі лічацца ўвасабленнямі вядзьмарскіх духаў і злых сіл [Толстой 1995, 359–363][16]. Усе вышэйпералічаныя фальклорныя інтэрпрэтацыі паходжання заняпалых анёлаў, тым не менш, цесна звязаны з апакрыфічнымі тэкстамі аб Тыверыядскім моры, а таксама з касмаганічнымі легендамі, сабранымі ў тэкставае цела Палеі.

Канцэпцыя першаснай матэрыі: некаторыя этналінгвістычныя меркаванні

Істотным фактам з'яўляецца тое, што ў беларускай мове – як і ва ўсіх славянскіх мовах – існуе гульня слоў паміж тэрмінамі, якія пазначаюць 'зямлю' і/або 'глебу' (бел. 'зямля', рус. і ўкр. 'земля' , балг. 'земя', срб.-харв. 'земља', славен. 'zémlja', польск. 'ziemia', чэш. 'země' і г. д.) і 'змяю' (бел. 'змея'/'змяя', рус. 'змея', укр. 'змія', срб.-харв. 'змија', чэш. 'zmije' і г. д.)[17]. У некаторых славянскіх дыялектах абедзве лексемы могуць быць ідэнтычнымі і нават узаемазамяняльнымі. Акрамя таго, праславянская лексема *zmьjā ('*змяя*') з'яўляецца вытворнай ад *zemjā ('*зямля*'). Адпаведна, тэрмін 'змяя' лічыцца табуіраванай назвай 'таго, хто поўзае па зямлі і/або жыве ў сярэдзіне яе' (што прыблізна значыць '*зямны*' або '*земляны*'). Іншымі словамі, у адпаведнасці з беларускімі этналінгвістычнымі данымі, зямля і змяя аказваюцца зробленымі з аднаго і таго ж рэчыва; акрамя таго, канцэпцыя *зямлі-змяі* ў роўнай меры ўласціва многім касмаганічным міфам. І апошні, але не менш важны факт: вобразы змяі і зямлі таксама звязаны і ў Кнізе Быцця: 'І сказаў Гасподзь Бог змею: … ты будзеш хадзіць на чэраве тваім, і будзеш есці пыл ва ўсе дні жыцця твайго' (Быц. 3:14).

Аналагічныя вобразы складаюць апісанне Сусвету ў грэчаскім апокрыфе «Апакаліпсіс Святога Варуха» [Sparks 1984, 906] – найстарэйшая версія яго пе-

ракладу на стараславянскую мову датуецца XI ст. [Иванов 1925, 195–196, 203; Петканова 1981, 353–354]. Гэты тэкст прапануе аповед бачання пяці нябёсаў, адкрытых Прароку на Святой гары Сіён у той час, як ён наракаў на лёс Ерусаліма. Такім чынам, у адпаведнасці з адным з стараславянскіх тэкстаў («Зборнік Драголева», XII ст.), калі анёл Фануіл бярэ Святога Варуха з сабой (відавочна, на трэцяе неба), Прароку паказваюць вялікае поле, якое чалавек не можа спасцігнуць. На гэтым полі была вельмі высокая гара, на той гары была змяя, якая расцягнулася з захаду на ўсход. Яна нагіналася ўніз і кожны дзень піла з мора, так што ўзровень вады ў моры ўпаў на даўжыню чалавечай рукі ад кончыкаў пальцаў да локця, і яна ела зямлю як быццам бы гэта было сена. Я, Барух, сказаў анёлу: «Мой Пан, чаму, хоць змяя і выпівае вады з мора кожны дзень на даўжыню чалавечай рукі ад кончыкаў пальцаў да локця, узровень мора ніколі не падае?» І анёл сказаў мне: «Паслухай, Барух, Бог стварыў трыста сорак чатыры вялікіх рэчкі <…> і яны цякуць у мора. Калі б не змяя, то не было б ніякай сушы. І таму Бог зрабіў вантробы змяі настолькі вялікімі, каб яна была здольная піць ваду на даўжыню локця, і ўзровень вады не павышаецца, але і не паніжаецца». І я, Барух, сказаў анёлу: «Мой Уладар, наколькі вялікія гэтыя вантробы змяі, што яна здольна выпіць ваду з мора на даўжыню локця і есці зямлю, як быццам гэта сена?» І анёл адказаў мне: «Кішкі змяі настолькі шырокія і настолькі глыбокія, як самое пекла»[18].

Тут варта адзначыць, што беларуская вусная традыцыя – як і сярэднявечныя апокрыфы – адлюстроўвае пекла з пункту гледжання тэрыяморфнай вобразнасці [Успенский 1982, 58–58; Гура 1997, 281]. Тое ж самае датычыць і традыцыі іканапісу, дзе пекла ўяўляецца ў выглядзе вялізнага змея (і/або цмока). Іншымі словамі, апісанне як ‘гэтага’, так і ‘таго свету’ спасылаецца на адну і тую ж схему-мадэль – мадэль, заснаваную на міфалагеме змеепадобнай *materiaprima*. У славянскай традыцыі этналінгвістычны аналіз ураўнення ‘зямля=змяя’ таксама выўяляе архаічную семантыку гэтай канцэпцыі. Ён расшыфроўвае пэўныя схаваныя культурныя значэнні, паказваючы на глыбейшы і больш кандэнсаваны першапачатковы семантычны зрух лексемы *зямля*. Так, у некаторых славянскіх дыялектах, як, напрыклад, сярод балгар у Банаце (Румынія), лексемы, якія абазначаюць *зямлю* і/або *змяю*, роднасныя тэрмінам, якія абазначаюць *хлеб*/*булку* (зъмнышка)[19]. Акрамя гэтага, існуе таксама значная колькасць славянскіх фальклорных тэкстаў, у якіх стварэнне зямлі апісваецца як замешванне цеста (гл. ніжэй). У гэтым міфатворчым ураўненні *зямля=змяя=хлеб зямля* і *змяя* звязаны рэчывам і сугуччам; акрамя таго, паходжанне Зямлі апісваецца з дапамогай тэрыяморфных сімвалаў. У той жа час, у беларускай традыцыйнай культуры вобраз *змяі* мае не толькі жаноцкія, але таксама і мужчынскія рысы. Іншымі словамі, аналіз традыцыйнага тэзаўруса народнай веры ў Slavia Orthodoxa і/або Slavia Catholica паказвае, што канцэпцыя *змяі* з’яўляецца адным з універсальных сімвалаў боскага, у якім ні мужчына, ні жанчына не маюць прыярытэту. Тым не менш увасабленне абодвух палоў з’яўляецца адной з асноўных характэрных рыс любога архаічнага боства-стваральніка. Сама па сабе, яна функцыянуе як адзін з найбольш выразных сімвалаў гармоніі і/або плоднасці.

Такім чынам, як падаецца, існуюць дзве тэндэнцыі, датычныя вобраза змяі ў беларускай традыцыйнай культуры. Першая наследуе іудзейска-хрысціянскую мадэль *злога Змея*, другая адлюстроўвае класічную фальклорную парадыгму *Змея як мудрага дэміурга*, які з'яўляецца захавальнікам палёў, збожжа і ўраджайнасці, а таксама абаронцам ураджаю. У ёй народнае павер'е разгортвае архаічнае дахрысціянскае ўяўленне аб функцыі змяі як боства-абаронцы, якое выступае гарантам (і/або пазбаўляе нас) *хлеба нашага надзённага*. Насамрэч, гэтыя два вобразы – вобраз змяі-пратаганіста і вобраз змяі-антаганіста – не абавязкова супрацьпастаўляюцца адзін аднаму, хоць яны і могуць быць проціleглымі (як паказваюць многія з фальклорных тэкстаў, запісаных сярод беларусаў на працягу апошніх двух стагоддзяў); як вынікае з сітуацыі, выяўленай з дапамогай этналінгвістычных даных з таго ж рэгіёну, карціна гэтая досыць складаная і разнастайная. У гэтым, вобраз *хітрага/дрэннага змея* пераплятаецца з выявай *мудрай/добрай змяі*. У ёй дуалістычная міфатворчая вобразнасць застаецца адзіным пастаянным складнікам падобных тэкстаў.

Чалавек з цеста

Як ужо адзначалася вышэй, канцэпцыя *збожжа*/*цеста*/*хлеба* як правобраза зямнога рэчыва і, такім чынам, першаснай матэрыі, якую Бог выкарыстаў пры стварэнні Сусвету, уласцівая шэрагу славянскіх этыялагічных легенд; адпаведна, у некаторых беларускіх і ўкраінскіх фальклорных аповедах першапачатковае стварэнне чалавецтва апісваецца не як *ганчарства* (якое, як правіла, звязанае з фальклорнымі інтэрпрэтацыямі Кнігі Быцця (1:27 і 2:21–24), але як *замешванне хлеба*[20]. У адпаведнасці з тэкстамі такога кшталту, людзі былі першапачаткова не *вылепленыя*, а *замешаныя* Богам. Яны былі зробленыя з цеста, а не з гліны. Іншымі словамі, калі – у адпаведнасці з кананічным тэкстам і яго апакрыфічнымі інтэрпрэтацыямі – Бог стварыў Адама з (вады і) пылу, у некаторых славянскіх хрысціянскіх рэгіёнах лічылася, што чалавецтва першапачаткова было зроблена з (вады і) мукі; аднак убачыўшы, што, зробленае з цеста, Яго стварэнне было занадта слабым, Бог робіць чалавека яшчэ раз, але на гэты раз з праху[21]. З іншага боку, даволі паказальна, што, у адпаведнасці з беларускай вуснай традыцыяй, якая з'яўляецца прадстаўніком традыцыйнай сістэмы вераванняў ва ўсходніх славян – у спалучэнні і ў вобразах працэсу прыгатавання хлеба таксама часта выяўляецца ідэя нараджэння дзіцяці[22]. Акрамя таго, пры аналізе фальклорнага вобраза *першы Адам = цеста*, прадстаўленага ў вуснай спадчыне ўсходніх і паўднёвых славян, не варта забываць, што канцэпцыя *хлеб = плоць* таксама функцыянуе як зыходны код у асноўных структурах эўхарыстычнай літургіі: хлеб разглядаецца як сімвал цела *Новага Адама* – Хрыста, і адсылае да Ягоных слоў у час заснавання літургічнага святкавання Эўхарыстыі на Апошняй Вячэры: «І ўзяўшы хлеб і падзякаваўшы, пераламаў і падаў ім, кажучы: гэта ёсць Цела Маё, якое за вас аддаецца; гэта выконвайце на ўспамін пра Мяне». (Лк. 22:19). Як падкрэслівае схаластычная праваслаўная думка, даволі паказальным з'яўляецца

тое, што «візантыйцы для хлеба Эўхарыстыі бачылі неабходнасць быць адной субстанцыі з чалавечай, у той час як лацінская сярэднявечная набожнасць падкрэслівала яе звышсубстанцыянальнасць і патойбаковасць. Выкарыстанне звычайнага хлеба, ідэнтычнага з хлебам штодзённай ежы, было знакам сапраўднага ўвасаблення. Візантыйцы не лічылі, што існасць хлеба як-небудзь змяняецца падчас таінства Еўхарыстыі ў іншую субстанцыю – цела Хрыста, але бачылі хлеб як тып чалавечнасці. Наша чалавечнасць змяняецца ў зменену чалавечнасць Хрыста…. Апошняе слова еўхарыстыі ў візантыйскай тэалогіі з'яўляецца такім чынам антрапалагічным і сатэрыялагічным разуменнем таінства» [Meyendorff 1979, 204–205][23].

Вынікі антрапалагічных палявых даследаванняў на славянскай праваслаўнай тэрыторыі паказваюць фальклорныя межы гэтай хрысціянскай ідэі. Як паказвае фальклорнае вымярэнне канцэпцыі *хлеба* як цела або *Першага* ці *Новага Адама-Хрыста*, ідэя *хлеба ў якасці чалавека* выяўляецца не толькі ў плане дактрынальнага вучэння, але таксама і ў жыццях звычайных людзей[24]. Як паказвае вусная спадчына Slavia Orthodoxa і/або Catholica, хрысціянская канцэпцыя *плоць = хлеб* – вядома, выкладзеная ў тэрмінах лакальнай этнаэтыкі – функцыянуе ў якасці асновы шэрагу этыялагічных легенд, якія распавядаюць гісторыю пра стварэнне зямлі і/або чалавека даволі спецыфічным чынам. Сапраўды, калі людзі верылі ў тое, што зямля была першапачаткова зроблена з цеста, то першыя людзі павінны былі быць зроблены з таго ж рэчыва. Такім чынам, калі зямля была падобнай да замешанага хлеба, Адам і Ева таксама былі як боханы хлеба. У той жа час ідэю аб тым, што першыя людзі былі першапачаткова створаны Богам як два – мужчынскі і жаночы – боханы хлеба, можна параўнаць з умоўнасцю рытуала прыняцця як мужчынскага, так і жаночага хлеба падчас кожнага хрысціянскага свята. Дарэчы, гэты від гендэрнага падзелу ў дачыненні да рытуальнага хлеба можа быць тыпалагічна параўнаны, як прапануе расійскі семіётык Фрэйдэнберг, з хрысціянскай традыцыяй адлюстроўваць *Артас* як мужчынскую іпастась асвячонага хлеба, а *Панагію* – як *жаночую* [Фрейденберг 1997, 54]. Каб падвесці вынік сказанаму, адзначым, што, як паказваюць славянскія этыялагічныя легенды, фальклорны вобраз *зямля = цеста* звязаны з вобразам *Першага Адама* – зробленага з *цеста* або *гліны*, – і сам па сабе з'яўляецца паралеллю вобраза *Новага Адама* як *канчатковага хлеба* для зямных людзей. Спажыванае ў час таемства Эўхарыстыі як *гаючае* рэчыва цела Хрыста, як лічыцца, аднаўляе *страчаны рай*, такім чынам адмяняючы першародны грэх і прыводзячы боскую гармонію да першапачатковага стану.

І стварыў Гасподзь Бог чалавека з праху зямнога (Быц. 2:7)

Аповед пра стварэнне першых людзей з гліны з'яўляецца адным з самых распаўсюджаных тэкстаў легендарнага зместу ў беларускім біблейскім фальклоры; ён таксама адзін з найлепш зарэгістраваных тэкстаў. І зноў, тэкст з вёскі Вылева, які быў запісаны і апублікаваны Раманавым, лічыцца адным з класічных пры-

кладаў такіх інтэрпрэтацый. Апавядальнік Сцяпан Грыгор'еў не абмяжоўваецца апісаннем сцісласа набору эпізодаў аб стварэнні Сусвету і/або паходжанні сіл зла ад заняпалых анёлаў, але замест гэтага прапануе складаную гісторыю аб стварэнні чалавецтва, а таксама аб этыялогіі жывёл, якія ўзніклі праз супрацьстаянне Д'ябла з Богам. У гэтым яго сюжэтная лінія ахоплівае не толькі тэмы і матывы з Кнігі Быцця і апакрыфічнага аповеда пра Тыверыядскае мора, але і некаторыя тыповыя дуалістычнай мадэлі апавядання; яны, як ужо гаварылася, былі зарэгістраваны па ўсім свеце ў шматлікіх касмаганічных міфалагічных апавяданнях пра вечнае суперніцтва двух дэміургаў (гл. вышэй).

И ўзяв, ис красныя зямли зделав чаловека. Потом Господь отвярнувсь, а дявол разгарнув ягод ы плюнув у яго, етый, который лукавей. Тогды Господь говора: «лукавый, ты лукавиш. Погляди, што Бог будя делать!» И ўсадив у етаго чаловека душу разумную и бязсмертную. А ще ж Господь сказав: «Поглядит-ка, лукавый, яще што зделаю; погляди, чим будя питатца чаловек!» Тяперака, заняв Бог зямли и зделав род товариччій – коровку. «Што ж ты, лукавый, ня ўздумаеш ничого зделать, тольки з мойго дивисься?» – Господи, говора: устрашився я тябе, ня могу ничого придумать. Коли позволиш, Господи, дак я хоть козочку изделаю сабе, коли позволиш ты, Господи!.. Господи говора: «Делай, окаянный, козочку сабе, – позволю!» Позволив Господь делать козочку яму, ён и став делать. Ляжить жа Богова коровка и яго козочка. Господь на свою дунув коровку, яна ўстала и пошла. «Окаянный, дми на свою козку, штоб пошла!» Окаянный дме, яна ня йде, ляжить. Тогды ён кажа: «Господи Божа мой, дуни на мою козочку, штоб яна пошла – нема рады!» Господь дунув, козочка пошла. Потом Господь на перваго чаловека, зделав на яго ймя Адам. Дунув, ён устав, и жив з Богом у раю. Стало потом яму скушно. Господь разузнав, што одному чаловеку у раю скушно, ну, Адам, увоснув, Господь явивсь яму уво сне и выняв рабро с праваго боку и зделав яму жану, – Ева, названия. [Романов 1891, 2]

Версія Сцяпана Грыгор'ева прапануе цалкам своеасаблівае тлумачэнне Кнігі Быцця: першы чалавек быў створаны з чырвонай гліны, а дзеянні Бога ідэнтычныя вырабу ганчарнай прадукцыі; у ім стварэнне Евы папярэднічае не толькі стварэнню Адама (як гэта адбываецца ў Быц. 2:21–22), але і стварэнню Божых і Д'ябальскіх жывёл (гэта значыць, каровы і казы), у той час як у Адама Ён «удыхнуў жыццё» толькі пасля таго, як былі зробленыя каровы і козы, каб «хадзіць» побач з Богам. Што датычыцца інтэрпрэтацыі матыву стварэння першай жанчыны з цела чалавека, тэкст даволі дакладна паўтарае біблейскі аповед, дзе Бог «навёў на чалавека моцны сон; і, калі ён заснуў, узяў адну рабрыну ягоную, і закрыў тое месца плоццю. І стварыў Гасподзь Бог з рабрыны, узятай у чалавека, жанчыну, і прывёў яе да чалавека» (Быц. 2:21–22). Такім чынам, паводле аповеда Сцяпана Грыгор'ева, Ева, відавочна, была зроблена (што вельмі падобна на кананічны аповед) з рабра яе мужа Адама.

У іншым тэксце, які быў запісаны М. Федароўскім у другой палове XIX ст., стварэнне чалавецтва апісваецца падобным чынам:

Бог першаго чалавека злепіў з гліны поцат сваго аблічча. Потым хукнуў на его і зрабіўсе чалавек і быў сабе якісьці час адзін. Потым Богу шкада стала Адама, так Бог навернуў на его цвёрды сон і выняў з праваго боку парэбрыну, палажыў кала его, так зрабіласе кабета: і гэто была Ева. [Federowski 1897, 200; тэкст 780]

Паводле яшчэ адной версіі, зноў жа запісанай і апублікаванай М. Федароўскім, Ева, першая жанчына, маці ўсіх, хто жыве, была створана з іншай (нашмат «ніжэйшай») часткі цела чалавека; яна была зроблена з хваста, які, як лічылася, ён меў на самым пачатку, калі Бог упершыню даў яму жыццё:

Бог як створыў Адама, то створыў его з хвастом; после Бог апамятаваўся, што кепско гэтак, каб усё і жывіна і людзі былі з хвастамі, так навярнуў на Адама сон і адрэзаў ему хвост і палажыў кала его і зрабіласе з таго хваста жонка Ева. То кабеты паходзяць з мужчынскаго хваста. [Federowski 1897, 201; тэкст 781]

На працягу апошніх дваццаці гадоў у беларускіх вёсках шэрагам навукоўцаў было зарэгістравана шмат новых версій біблейскага аповеду пра стварэнне Адама і Евы. Складаны аналіз зместу гэтых аповедаў прапануюць С. Талстая [1998, 27–28; 31–35] і Г. Кабакова [1999, 2–4]. Ва ўсіх з іх міфатворчая вобразнасць пераплятаецца з іудзейска-хрысціянскай традыцыяй асаблівым, унікальным спосабам, такім чынам фарміруючы выразную сістэму разнастайных рэлігійных вераванняў, якая ахоплівае паўсядзённае жыццё беларускіх сялянскіх абшчын, а таксама іх культурную самабытнасць і этнафіласофію.

Грэхападзенне Чалавека: Згублены рай (Быц. 3)

Гісторыя пра тое, як Бог пасяліў Адама і Еву ў Эдэмскім садзе, дзе яны жылі ў стане нявіннасці і ласкі, голыя і бессаромныя, пакуль Змей, які «быў хітрэйшы за ўсіх звяроў польных, якіх стварыў Гасподзь Бог» (Быц. 3:1), спакусіў іх з'есці забаронены плод (лічыцца, што яблык), надзвычай шырока распаўсюджана сярод беларусаў. Аповед Сцяпана Грыгор'ева застаецца адной з самых цікавых інтэрпрэтацый гэтай тэмы. Ніжэй падаецца ўрывак з яго аповеда, які апісвае, як грэх увайшоў у свет Адама і Евы:

Потом удвоих яны жили ня знали ниякия …греху ниякаго ня мели. Тогды став клопотать етый самый лукавый, штоб як убратца туды к им и прознустить их. Которое було древо запрачано Богом, дявол коснувся и зделався гадом. Коснувся им и говора: «возьми ты не ў показнаго древа яблока поспробуй!» Господь за етыя дела увознав, повялев етому древу гольлё поднять повышай, штоб ня могли достать. Тогды гад знов явився: «Ева, говора: спробуй етаго яблока з естаго древа!» Ева пытая ў яго, у гада етаго: «Што з естаго будя, як я поспробую?» – Сама собой будеш богом, говора. Што Бог зная, то й ты!» Тогды Ева говара: «Як жа мне, говора, гад окаянный, знять, коли поднялось гольлё ўгору? Гад етый ёй обястив, што я ўласть мею достать табе! – Ну, коли можаш, достань! Достав. Яна одного разу ўкусила того яблока, из запрачоного древа, ну на ёй кашилось тое, як и на нас тяперака на грешных. Спрежда кожа на их была утэтакая, як нохти, а посьли того зделалась утэтакая, як и тяпер.

Тяперака яна обвязала тело свое травой, – увознала стыд свой. Тогды подыйшла к Адаму й гукая: устанька, покушай, поспробуй того, што й я покушала. Адам послухав ее и ўкусив, и получив той грех ня сябе. Узяв и ён обвязавсь травой. Получив, бач, усё, як трэба, и тютьку и ўсё, як у чаловека грэшнаго; а и ў яе, значитца, и цыцки стали, и усё, знатца, як у бабы, и типка. Ну, потым Господь прышов ик им, гукая: «Адам и Ева, пойждитя суды!» Адам ответ дае: Господи, мы ўже сограшили, говора. – «Хоть сограшили, а ходитя суды!» Идеи к Господу гад етый. Говора яму Господь: «Гад! Будуть люди топтать тябе ногамы за ето дело! А табе, Адам, вот табе, копаницу, и ступай на зямлю из раю; ступай, говора, и копай землю! А ты, говора, а ты, Ева, будеш призносить плоди от мужа, воли яго, и чижало табе будя!» Тяпер ён заплакав, з раю идучи, и ответ давав Богу: «Благодару табе, Господи! Тяпер мне ня бачить прасветлаго твайго раю и ня слышить Господняго гласу николи ўже!» [Романов 1891, 2–3]

Як гэта часта бывае з вуснымі інтэрпрэтацыямі Святога Пісання, у гэтым эпізодзе апавядальнік прапануе свой узор фальклорнай версіі біблейскага сюжэта. Яго складаны аповед змяшчае мноства дадатковых пазакананічных дэталяў (такіх, як матыў Божай запаведзі Дрэву Пазнання Дабра і Зла, каб тое падняло свае галіны і да іх нельга было дастаць), а таксама некаторыя спецыфічныя славянскія павер'і (напрыклад, пераканане, што першыя людзі мелі скуру, як нашы пазногці), карані якіх, хутчэй за ўсё, можна прасачыць да легендарнага рэпертуара мясцовай фальклорнай традыцыі. У свой аповед Сцяпан Грыгор'еў таксама ўключае некаторыя апакрыфічныя матывы (напрыклад, матыў пагаднення паміж Адамам і Сатаной, згодна з якім Адам быў закладам таго, што ўсе мёртвыя людзі належаць Сатане), крыніцы якіх можна знайсці ў апокрыфе «Тыверыядскае мора»:

Што Адам зделав на зямле, сыйшовши? Зделав дом огромный. У том доми было призлишно жить. А потом укоранилось дым и смород у том доме, што Адам устроив, – дым и смород. Тяпер ён гукая нема знать кого, Адам: «Што было ў моём доми хорошо, хто делая у ём неприятность?» Кричить у ём. Явився к яму на етый крик господин один. Потом говора: «Ето я, говора, делаю смород и дым! – Ну скажи способ, говора, – на што ты ето делаеш: горко жить мне у моем доми?» – Потом я так делаю, штоб ты со мной расписавсь. «Якую ж нас с тобой расписку делать, господин мой?» – А якую ж? Што ж ты живыми будеш обладать и мяртвымы? Якимы ж нябудь и мне трэба уладеть!..» Потом таго Адам сказуя: «Подожджи-ка, я пойду там свойму Богу помолюсь!» Потуля молився, покудова пошла из вочей кров. Тогды явився янгол господин ик яму и говора: «Адам, распишись из дяволом, штоб твое живыя, а яго мяртвыя. Потом, из сёмаго колена – Адам не робей – народитца Исуся. Ён клятьбу ету разруш. [Романов 1891, 3]

Паводле іншай версіі, якая была запісана М. Федароўскім, тэма грэхападзення чалавецтва звязана з беларускім фальклорным тлумачэннем паходжання ўдараў маланкі.

Так, калі Д'ябал спакусіў Адама і Еву, Бог сказаў яму:

Як чорт скусіў Адама і Еву, так Бог сказаў чортаві: Ні раскараніцца тваё пакаленё, бо я выб'ю перунамі!

А чорт кажа: «Ня выб'еш, Божа, бо мы будзем пад такіе рэчы хаватца, што Табе шкада будзе» – і давай вылічаць:

Буду хавацца пад жывіну.

– Я, – кажа Божа, – і там буду біць!

– Буду хавацца пад птаства.

– Буду і там цібе біць!

– Ну, то я буду хаватца ў воду.

– Буду і там цібе біць!

– Нехай, а я буду хаватца ў дзераво.

– Буду і там цебе біць!

– Ну, то бі. А я буду хаватца пад людзі!

– Буду і там цібе біць.

– Ну, то добро, а што будзе, як я схаваюсе ў касцёл або ў жыдоўскую школу?

– Сказаў раз, я цібе ўсюды знайду. [Federowski 1897, 152–153, тэкст 420]

Несумненна, гэты аповед таксама карэлюе з традыцыйнай сістэмай перакананняў беларускіх фальклорных павер'яў, і ў прыватнасці з глыбокай пашанай да маланкі і грому. Агляд звычаяў, абрадаў і цырымоній, звязаных з гэтай з'явай, разам з аналізам этыялагічных легенд, што іх суправаджаюць[25], паказвае, што на працягу апошніх двух стагоддзяў у Беларусі на народным узроўні існуе цесная сувязь паміж рэлігійнымі аповедамі, якія інтэрпрэтуюць тэму грэхападзення чалавецтва, з аднаго боку, а таксама легендамі пра паходжанне маланкі і/або грому як *Божага Карнага Агню* – з другога; на самай справе, гэтыя інтэрпрэтацыі прапанавалі канкрэтныя народныя тлумачэнні біблейскага тэксту. Як такія, яны функцыянавалі як асноўная крыніца ведаў аб сацыяльнай іерархіі, этыцы і маральных нормах.

Каін і Авель – браты на Месяцы

Фальклорныя інтэрпрэтацыі біблейскай гісторыі пра Каіна, які забіў свайго брата Авеля, шырока распаўсюджаныя сярод славян [Бадаланова 1998, 154–162; 1997–1998, 11–32]; яны ахопліваюць не толькі традыцыю аповедаў, але і замовы і іншыя магічныя тэксты, звязаныя з народнай медыцынай [Юдин 1997, 70–71, 150, 153, 157, 160, 220–221, 295; Кляус 1997, 133]. Аналіз гэтых аповедаў паказвае, што Кніга Быцця не з'яўляецца іх асноўнай крыніцай: ёсць таксама шмат іншых, экстракананічных хрысціянскіх тэкстаў, якія выкарыстоўваюцца ў фарміраванні іх зместу. Даволі важнымі ў гэтых адносінах з'яўляюцца некаторыя фрагменты з сярэднявечных тэкстаў «Erotapokriseis. Разумнік-Указа», у якіх паходжанне плям на Месяцы тлумачыцца ў сувязі з забойствам Авеля яго братам Каінам [Иванов 1925, 261, 263][26].

Так, паводле тэкстаў, запісаных Федароўскім у вёсцы Шыдловічы (Вішневічы):

Як Каін Абля забіў, так Бог да сканчэння свету ўмесціў ях на месяцу і па сегодняшні дзень у поўні бачым як брат брата на вілох дзержыць. Затым і патомство Аблаво пануе на свеці, а Каінаво мусіць ему служыць і на его працаваць. [Federowski 1897, 149, тэкст № 394]

Падобны аповед быў зафіксаваны тым жа Федароўскімі ў раёне Янавы і Сухаволі паводле апавядальніка: *На месяцу ест две асобы – Каін і Абель. Каіну за тое, што забіў Абля, то Бог ему назначыў кару, жэб на вілах трымаў Абля да суднаго дня* [Federowski 1897, 149, тэкст № 396].

Гэтыя інтэрпрэтацыі паказваюць, што ў беларускай фальклорнай традыцыі біблейскі аповед пра Каіна і Авеля перадаваўся не толькі ў вуснай форме, але быў «візуалізаваны» выявамі двух братоў, адлюстроўванымі на Месяцы-абразе; адпаведна, Кніга Быцця становіцца не толькі часткай мясцовага легендарнага рэпертуару, але і гісторыяй, якую» праецыруюць» і «назіраюць» на небе, аповедам, які спыняе вочы на бачных і «гаваркіх» знаках на небасхіле. Так, Біблію не толькі расказваюць і чуюць – яе таксама «бачаць» і «глядзяць». Яе не толькі распавядаюць, але таксама перажываюць. Такім чынам, Святое Пісанне ператвараецца ў канчатковы код для разумення як макракосму, так і мікракосму беларускага селяніна. З пункту гледжання непісьменных апавядальнікаў, яно становіцца сапраўды боскім тэкстам у дзеянні.

Патоп як Пакаранне і/або Аднаўленне Сусвету (Быц. 6–10)

Гісторыі пра Патоп, разам з апавяданнямі аб стварэнні першых людзей, з'яўляюцца аднымі з самых папулярных інтэрпрэтацый, якія датычацца тэм і матываў з Кнігі Быцця. На працягу апошніх дваццаці гадоў сярод беларусаў шэрагам фалькларыстаў, такіх як А. Лебедзева, А. Гура, А. Траснікова, А. Какорына [ВЭС 2001, 132–136], былі запісаны многія новыя версіі. Акрамя таго, Ной часта апісваецца як продак «праведнай» мясцовай абшчыны. Сапраўды, у некаторых беларускіх вёсках (напрыклад, Грабаўка Гомельскай вобласці), ён апісваецца як набожны чалавек, які жыў па суседстве з апавядальнікам. У большасці выпадкаў, гісторыі пра Патоп апісваюць бязбожнасць першых пакаленняў дзяцей Адама і Евы; апавядальнікі звычайна падкрэсліваюць, што менавіта праз іх грахі Бог вырашыў вызваліць ваду, якая была па-над цвердзю, каб дождж пайшоў на зямлю так, каб усе грэшныя нашчадкі першых людзей загінулі падчас Патопу. Адзіны, хто мусіў выжыць, быў Ной, праведны чалавек, якому было загадана Богам, каб ён пабудаваў каўчэг, у які б ён узяў (разам з жонкай, трыма сынамі і іх жонкамі) па дзве жывёлы, птушкі і ўсіх паўзуноў. Адпаведна, Ноеў каўчэг паказваецца як першапачатковае «насенне», з якога вырасце ўсё будучае жыццё ў адноўленым Сусвеце. Як правіла, сюжэтная лінія гэтых легенд з'яўляецца складанай і заблытанай, поўнай побытавых падрабязнасцяў (такіх, як крадзеж Ноевай сякеры і/або малатка злым суседам і г. д.). Адным з тыповых кампанентаў, аднак, з'яўляецца гісторыя пра мыш, якую даслаў Д'ябал, каб яна прагрызла адтуліну ў дне каўчэга; гэтая дэталь назіраецца

не толькі сярод беларусаў, але і ва ўкраінскім, рускім і балгарскім легендарных рэпертуарах [Гура 1997, 282; Даскалова-Перковска, Добрева, Коцева, Мицева 1994, 288]. Цікавая версія гэтай гісторыі была запісана Федароўскім у наваколлі Дварчанаў:

Як Ной будаваў карабель, то чорт цёнглачка з ім і з панам Богам спрачаўсе, што карабель затопіцца, а каб стала на его, так намовіў сабе мышу, каб прагрызе дзіру і карабле. І дакларавaў ёй, што зробіць яе вялікай паняю за тое. Як карабель пачаў плаваць па вадзе, мыш закрылась і давай грызці дзірачку, а кот гэта прыгледзеў да ее за горло! Але Ной угледзеў і адпрасіў у ката мышкі, каб не душыў, засадзіў ее ў жалезну клетачку і сказаў катку пільнаваць ее. А Ной дзеля таго не пазволіў катку з'есці мышкі, бо дэкларавaў Богу ўсялякай рэчы па пары вытрымаць у караблі. Для таго па сягодняшні дзень кот мышы ненавідзіць, што хацела затапіці карабель. [Federowski 1897, 187–188, тэкст № 691]

Акрамя матыву пра «хітрую мыш», якую паслаў Д'ябал, каб пашкодзіць Ною ў выратаванні чалавецтва, ёсць яшчэ адна дэталь, якая звязвае інтэрпрэтацыі аб Сусветным патопе з традыцыйнай беларускай фальклорнай класіфікацыяй жывёл – матыў «дабраславёнага ката». У адрозненне ад заходняй традыцыі, у якой кот разглядаецца як адна з жывёл, аблічча якіх прымае Д'ябал, славянская фальклорная традыцыя прыпісвае кату (пераважна) станоўчыя рысы; тым не менш варта адзначыць, што ў шматлікіх дэманалагічных апавяданнях гэта жывёла таксама ўспрымаецца як сімвал памежнасці ў якасці патэнцыйнага ўвасаблення як дабра, так і ліха.

І нарэшце, не менш важным з'яўляецца тое, што біблейская легенда аб Сусветным патопе можа таксама функцыянаваць у якасці асновы для некаторых фальклорных апавяданняў, звязаных з мясцовымі геаграфічнымі назвамі; таму замест біблейскай тапанімікі з'яўляецца беларускі краявід. Так, паводле тэксту, запісанага М. Федароўскім сярод жыхароў вёскі Лыскова, лічылася, што мясцовыя рэкі засталіся з часоў біблейскага Патопу: «*Рэкі ад патопу вада парабіла: як зачала сходзіць у адно месцо, размыла землю і зрабіліся рэкі*» [Federowski 1897, 164, тэкст № 504].

Паводле іншай легенды з таго ж рэгіёна, азёры таксама засталіся ад вады Патопу: «*Як была патопа, а потым вада сходзіла, то дзе вада ў яме затрымалася, там стало озеро*» [Federowski 1897, 164, тэкст № 505].

Паводле яшчэ адной групы гісторый, горы і пагоркі былі таксама сфармаваны падчас Патопу: «*Горы хваля навыбівала, як была патопа. Горы нашліс ад патопы, бо як кончылася патопа, то вада як сходзіла да мора, то бегучы парабіла даліны*» [Federowski 1897, 164, тэксты № 506 і 507].

Такім чынам, дзякуючы сувязі з мясцовым геаграфічным ландшафтам інтэрпрэтацыі легенды пра Патоп не толькі набываюць звычайную абстаноўку, знаёмую слухачам, але і трансфармуюць наваколле апавядальніка ў дабраславёную тэрыторыю. Так, беларускія мясціны і, адпаведна, беларуская тапаніміка набываюць святы статус: беларуская зямля становіцца Святой Зямлёй.

Заключэнне

Гэта эсэ аналізуе вуснае вымярэнне Святога Пісання ў беларускай народнай культуры, такім чынам спрабуючы рэканструяваць светапогляд тых, для каго Ф. Скарына пераклаў і апублікаваў сваю Біблію. На самай справе, менавіта да іх звяртаўся Скарына ў сваёй прадмове да чытача ў Кнізе «Юдзіф»: *Ніякай працы і скарбаў ніякіх не шкадуйце для паспалітай карысці для айчыны сваёй… Як ад нараджэння звяры, што ходзяць у пустыні, ведаюць ямы свае; птушкі, што лятаюць у паветры, ведаюць гнёзды свае; рыбы, што плаваюць на моры і ў рэках, чуюць віры свае; пчолы і тым падобныя бароняць вуллі свае, – так і людзі, дзе нарадзіліся і ўскормлены, да таго месца вялікую ласку маюць.*

І сапраўды, словы Скарыны зрабілі велізарны ўплыў на беларускую інтэлігенцыю; тэксты, запісаныя і апублікаваныя імі пасля, спарадзілі межы, у якіх сучасныя беларусы прызнаюць самае ядро сваёй нацыянальнай ідэнтычнасці.

Заўвагі

[1] Гэты артыкул змяшчае некаторыя вынікі даследавання, над якім аўтар у цяперашні час працуе, аналізуючы параметры народнай рэлігіі ў славянскай традыцыйнай культуры. Праект пад назвай «Народная Біблія: Балгарская вусная традыцыя і Святое Пісанне» прысвечаны апісанню народнага вымярэння хрысціянства і Святога Пісання, у прыватнасці. Работа грунтуецца на тэкстах, запісаных аўтарам падчас палявых даследаванняў на працягу апошніх двух дзесяцігоддзяў. Дадзенае эсэ ўключае некаторыя заўвагі і каментарыі аўтара па пытанні аб узаемадачыненнях паміж народнай рэлігіяй і біблейскім тэкстам. Гл. таксама: Badalanova [1994, 5–21].

[2] Тэрмін *Slavia Orthodoxa*, разам з тэрмінам *Slavia Romana*, уведзены італьянскім навукоўцам Рыкарда Пік'ё. Вызначаючы іх, ён робіць акцэнт «на ўплыў этналінгвістычных фактараў на фарміраванне славянскіх культурных сістэм у Цэнтральнай і Усходняй Еўропе» [Picchio 1984, 1] і падкрэслівае той факт, што ў якасці «адпраўной кропкі» ён бярэ «падзел гістарычнага славянства на дзве асноўныя вобласці, якія належаць да юрысдыкцыі ўсходніх праваслаўных цэркваў (Slavia Orthodoxa) і Рымскай Царквы (Slavia Romana), адпаведна». У той жа час, ён адзначае, што «межы паміж дзвюма культурным галінамі праваслаўнага славянства і рымскага славянства ніколі не былі пэўным чынам зафіксаваны. Такім чынам, мы можам казаць аб зонах змешанага або перакрываючага ўплыву (напрыклад, Вялікая Маравія; глагалічная вобласць у Харватыі; Баснія, Украіна і Беларусь). Гэта азначае, што паняцці Slavia Orthodoxa і Slavia Romana прымяняюцца да культурных традыцый, а не ў дачыненні да тэрытарыяльных або адміністрацыйных адзінак. У кожнай з гэтых дзвюх асноўных галін цывілізацыі, самаідэнтыфікацыя славян з пэўнымі культурнымі і моўнымі сістэмамі была пад непасрэдным уплывам ідэалагічных і моўных мадэляў, якія царкоўныя арганізацыі ўносілі ў сваю духоўную спадчыну» [Picchio 1984, 3]. Для атрымання дадатковай інфармацыі гл. артыкул Пік'ё: «Кіраўніцтва па параўнальным вывучэнні моўнага пытання сярод славян» [Picchio 1984, 1–41], а таксама меркаванні М. Талстога на тую ж тэму [Толстой 1998, 10–21, 30–42, 49–63].

[3] Некаторыя з тэкстаў, якія аўтар аналізуе ў гэтым эсэ, былі зарэгістраваны ў палескім рэгіёне маімі калегамі з Інстытута славянскіх і балканскіх даследаванняў Расійскай Акадэміі навук (Масква), якім я хацела б выказаць самую шчырую ўдзячнасць. Матэрыялы былі запісаны падчас серыі этналінгвістычных экспедыцый, праведзеных у перыяд з 1962 да 1986 год пад кіраўніцтвам прафесара Мікіты Талстога; будучы аспірантам Маскоўскага дзяржаўнага ўніверсітэта, у 1980–1984 гадах у мяне таксама была магчымасць і прывілей прымаць удзел у гэтым праекце; на жаль, чарнобыльская ядзерная катастрофа паклала канец нашай працы.

[4] Гл. тэксты, апублікаваныя М. Ціханрававым у другім томе «Памятников отреченной русской литературы» [1863, 433–438; 442–444; 446–447], а таксама тэксты, апублікаваныя І. Парфір'евым (1890, 384-395) і А. Пыпіным (1862, 169–178).

[5] Болей аб жанры пытанняў і адказаў у сярэднявечнай славянскай хрысціянскай літаратурнай традыцыі гл. у артыкуле Д. Петканавай аб «Пытаннях і адказах» у сярэднявечнай славянскай апакрыфічнай традыцыі [1987, 3–25]. Гл. таксама агульны агляд гэтай тэмы і асноўную бібліяграфію па эротапакрытычных тэкстах на сярэднявечнай еўрапейскай хрысціянскай тэрыторыі (з асаблівай увагай на славянскія традыцыі) у В. Мачульскага [1893, 1–172], Й. Іванава [1925, 259–272], А. Мілценавай [1992, 98–99] і Д. Дзімітравай-Марынавай [1998, 41–45].

[6] У гэтай сувязі гл. тэкст № 736 («Песня аб выгнанні Адама з рая») і тэкст № 737 («Пакаянне Адама»), запісаныя і апублікаваныя П. Шэйнам [1874, 400–401] у зборніку «Беларускія народныя песні», а таксама тэксты № 35, № 37 і № 38, апублікаваныя ў пятым томе «Беларускага зборніка» Е. Раманава [1891, 378–381].

[7] На думку некаторых навукоўцаў, гэтая кніга «з'яўляецца свайго роду біблейскай гісторыяй, у якой Быццё і Зыход дапаўняюцца шматлікімі старажытнымі легендамі, якія ў асноўным, уключаны без зменаў. Так, біблейская гісторыя становіцца біблейскай белетрыстыкай; праўда і выдумка непарыўна змяшаны і разам утвараюць поўную Біблію, адаптаваную да набожнага чытача» [Gaster 1887, 26]. Болей аб распаўсюджванні і цыркуляцыі рукапісаў Палеі ў сярэднявечным славянскім хрысціянстве гл. [Gaster 1887, 23–43, 150–208].

[8] Гл. таксама тэкст, запісаны ў 1982 годзе Т. Раждественскай у вёсцы Грабаўка, Гомельская вобласць [ВЭС 2001, 130].

[9] Для параўнання гл. тэкст, зарэгістраваны ў другой палове дзевятнаццатага стагоддзя М. Федароўскім у вёсцы Сухаволя і апублікаваны ў першым томе зборніка беларускіх фальклорна-этнаграфічных матэрыялаў (тэкст № 382) [Federowski 1897, 148].

[10] Лічыцца, што, калі прыйдзе Апакаліпсіс, ён прынясе «новы пачатак новай вечнасці».

[11] Болей на тэму архаічнай семантыкі ўзыходу сонца ў традыцыйнай славянскай культуры гл.: [Георгиева 1993, 22, 77–79, 84, зноска 49, а таксама Bartmiński, Niebrzegowska 1996, 144–150].

[12] Канцэпцыя нябесных цел як іпастасяў часу з'яўляецца адной з самых распаўсюджаных тэм, якія ахопліваюць славянскія народныя легенды пра Стварэнне Свету [Георгиева 1993, 17–33; Маринов 1981, 39–58; 1984, 49–53; Bartmiński, Niebrzegowska 1996, 85–263].

[13] Гэты элемент сюжэту звязаны з некаторымі славянскімі фальклорнымі тэкстамі пра стварэнне Зямлі і чалавецтва (якія будуць прааналізаваныя ніжэй), у якіх дзеянні дэміурга малююцца як хлебапякарская дзейнасць [Толстая 1998, 27].

[14] Выдатны агляд славянскіх дуалістычных тэм і матываў, звязаных са стварэннем Зямлі з першапачатковага акіяна, прапануе М. Драгаманаў [1892, 257–314; гл. таксама: Иванов 1925, 287–290; Димитрова-Маринова 1998, 38–57; Кузнецова 1998, 59–78; Smitek 1998, 111–123; Стоянов 2001, 19–22]. Агляд славянскіх і грэчаскіх рукапісаў тэкста «Тыверыядскага мора», разам з шырокімі каментарыямі, прапанаваны Й. Іванавым [1925, 290–326].

[15] Гл. таксама тэкст № 184 у тым жа зборніку [Шейн 1893, 341–342].

[16] Гл. таксама тэкст № 11 з калекцыі народных казак А. Сержпутоўскага з рэгіёна беларускага Палесся [1911, 22–23], а таксама тэкст № 583 («Жаба») з калекцыі М. Федароўскага [1897, 176–177]. Таксама існуе шэраг нядаўніх запісаў фальклорных легенд аб паходжанні бусла; яны былі зарэгістраваны ў 1983 годзе ў Гомельскай вобласці М. Сярэбранай, В. Цярноўскай і А. Крапіўскай [ВЭС 2001, 136–140]. Паводле гэтых аповедаў, з'яўленне жаб апісваецца як адно з наступстваў першароднага граху непаслушэнства Божаму загаду не адкрываць і не зазіраць усярэдзіну забароненага мяха, што здзейсніў Адам; такім чынам, этыялагічныя легенды аб спараджэнні жаб уключаны ў сюжэтную лінію фальклорнай інтэрпрэтацыі Кнігі Быцця.

[17] Гл. Георгиев, Заимов, Илчев 1971, 634–5; 647–648; 667, Фасмер II 1986, 93; 100 і Гура 1997, 287–288.

[18] Пераклад паводле публікацыі Й. Іванавым тэкста «Зборніка Драголева» [1925, 195–196]. Болей аб «Апакаліпсісе Варуха» у сярэднявечнай (грэчаскай і/або стараславянскай) апакрыфічнай

традыцыі гл. Sparks 1984, 897–914; Иванов 1925, 191–207; Петканова 1981, 71–76, 353–354; 1992, 304–305.

[19] У гэтай сувязі гл.: Георгиев, Заимов, Илчев 1971, 667.

[20] Класіфікуюцца ў паказальніку матываў беларускіх народных казак як тып К 111 [Бараг 1978].

[21] Болей аб «чалавеку з цеста» (гэта значыць, канцэпцыі «цеста=зямля =чалавек»), з асаблівай увагай на сферу ўплыву гэтага матыву ў Slavia Orthodoxa і Slavia Catholica, гл.: Толстая 1998, 27.

[22] Аб сінанімії «дзіця=хлеб» ў Slavia Orthodoxa і Slavia Catholica гл.: Терновская, Бадаланова-Покровска 1995, 63–79.

[23] Цытуючы каментарыі Дж. Эрыксана аб праваслаўным тлумачэнні эўхарыстычнага хлеба, Мейендорф завяршае свой аналіз наступным сцверджаннем: «У падыходзе да Эўхарыстыі візантыйцы сыходзілі не з хлеба у якасці хлеба, а з хлеба ў якасці чалавека» [Meyendorff 1979, 205].

[24] Болей аб Эўхарыстыі як «таямніцы рэальнага ўдзелу ва ўслаўленні цела Хрыстова» гл.: Meyendorff 1979, 201–210, Колева 1997, 180–198 і Лулева 1997, 216–225; аб традыцыі «пакланення хлебу» сярод славянскіх сельскіх абшчын гл. Маринов 1981, 96; аб «муках хлеба» як Муках Хрыстовых гл. тэкст М. Талстога: «Vita Herbae et Vita Rei» [1994, 139–167].

[25] Гл. артыкул М. Талстога аб славянскіх вераваннях, звязаных з громам і маланкай [СД 1995, 558–563].

[26] Болей аб распаўсюджванні легендарнага матыву «Каін на Месяцы», які часта суправаджаецца матывам «Знак Каіна» гл. Emerson 1906, 831–930; Frazer 1918, 78–103; Gaster 1969, 51–78; Mellinkoff 1981.

Пераклад з англійскай Канстанціна Старадубца

Літаратура

Бадаланова 1994 – Бадаланова, Ф. Biblia Folklorica: фолклорна конфесионална конвенция на българите в Бесарабия и Таврия // Български фолклор (20:1). – 1994. – С. 5–21.

Бадаланова 1998 – Бадаланова, Ф. Каин и Авель в болгарском фольклоре // От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре: сб. ст. – Академ. серия. М.: Ин-т славяноведения Рос. Акад. наук, 1998. – Вып. 2. – С. 154–162.

Бадаланова 1977 – Бадаланова, Ф. Экскурсы в славянскую фольклорную Библию: Жертва Каина. (Статья первая) // Annali Dell' Instituto Universitario Orientate di Napoli: Slavistica (5). – 1977–1978. – С. 11–32.

Бараг 1978 – Бараг, Л. Сюжэты і матывы беларускіх народных казак: сістэм. паказальнік. – Мінск, 1978.

Белова 1998 – Белова, О. Легенды о Потопе в славянской и еврейской фольклорной традиции // От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре: сб. ст. М.: Ин-т славяноведения Рос. Акад. наук, 1998. – Вып. 2. – С. 163–180.

Белова 2001 – Белова, О. Библейские сюжеты в восточнославянских народных легендах // Восточнославянский этнолингвистический сборник: Исследования и материалы. – М.: Индрик, 2001. – С.118–150.

ВЭС 2001 – Библейские сюжеты в восточнославянских народных легендах (приложение) // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. – М.: Индрик, 2001. – С. 129–148.

Георгиев 1971 – Георгиев, Вл., Заимов, Й., Илчев, Ст. Български етимологичен речник. – Т. 1. – София: Издателство на Българската академия на науките, 1971.

Георгиева 1993 – Георгиева, Ив. Българска народна митология. Второ преработено и допълнено издание. София: Наука и изкуство, 1993.

Грудніцкі 2001 – Грудніцкі, Р. Міф і фальклор (светаўяўленчы аспект) // Albaruthenica, кн. 18: Хрысціянства і беларуская культура, – Мінск: Беларус. кнігазбор, 2001. – С. 141–147.

Гура 1997 – Гура, А. Символика животных в славянской народной традиции. – М.: Индрик, 1997.

Даскалова-Перковска 1994 – Даскалова-Перковска, Л., Добрева, Д., Коцева, Й., Мицева, Е. Български фолклорни приказки: каталог. – София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 1994.

Димитрова-Маринова 1998 – Димитрова-Маринова, Д. Богомильская космогония в древнеславянской литературной традиции // От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре: сб. ст. – Академ. серия. – М.: Ин-т славяноведения Рос. Акад. наук, 1998. – Вып. 2. – С. 38–57.

Довнар-Запольский 1909 – Довнар-Запольский, М. В. Исследования и статьи. – Т. 1: Этнография и социология, обычное право, статистика, белорусская письменность. Издание А. П. Сапунова. – Киев: Типография первой Киевской артели печатного дела, 1909.

Драгоманов 1892 – Драгоманов, М. Забележки върху славянските религиозно-етически легенди // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. – Кн. 8. – София, 1892. – С. 257–314.

Дубянецкі 2001 – Дубянецкі, Э. Хрысціянскія элементы ў беларускім фальклоры // Albaruthenica, кн. 18: Хрысціянства і беларуская культура. – Мінск: Беларус. кнігазбор, 2001. – С. 147–151.

Иванов 1925 – Иванов, Й. Богомилски книги и легенди. – София, 1925.

Кабакова 1999 – Кабакова, Г. Адам и Ева влегендах восточных славян // Живая старина. – № 2. – 1999. – С. 1–4.

Кляус 1997 – Кляус, В. Л. Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. – М.: Наследие, 1997.

Колева 1997 – Колева, М. За небесния хляб на православните българи // Хлябът в славянската култура. – София: Етнографски институт с музей (Българска Академия на науките), 1997. – С. 180–194.

Кузнецова 1998 – Кузнецова, В. Сотворение мира в восточнославянских дуалистических легендах и апокрифической книжности // От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре: сб. ст. – Академ. серия. – М.: Ин-т славяноведения Рос. Акад. наук, 1998. – Вып. 2. – С. 59–78.

Лулева 1997 – Лулева, А. Трапезата – вещ-знак в традиционната българска къща // Хлябът в славянската култура. – София: Етнографски институт с музей (Българска Академия на науките), 1997. – С. 216–226.

Маринов 1981 – Маринов, Д. Избрани произведения. Т. I. Народна вяра и религиозни народни обичаи / съст. Маргарита Василева. – София: Наука и изкуство, 1981.

Маринов 1984 – Маринов, Д. Избрани произведения. Т. II. Етнографическо (фолклорно) изучаване на Западна България (Видинско, Кулско, Белоградчишко, Ломско, Берковско, Оряховско, Врачанско) / съст. и ред. Мария Велева. – София: Наука и изкуство, 1984.

Милтенова 1992 – Милтенова, А. Въпросответна литература // Старобългарска литература: Енциклопедичен речник / съст. Петканова Д. – София: Петър Берон, 1992. – С. 98–99.

Мочульский 1893 – Мочульский, В. Н. Следы народной Библии в славянской и в древнерусской письменности. – Одесса: 1893.

Петканова 1978 – Петканова, Д. Апокрифна литература и фолклор. – София: Наука и изкуство, 1978.

Петканова 1987 – Петканова, Д. Апокрифни въпроси и отговори // Старобългарска литература, 21. – София: 1987. – С. 3–25.

Петканова 1981 – Петканова, Д. Старобългарска литература. 1. Апокрифи. – София: Български писател, 1981.

Порфирьев 1890 – Порфирьев, И. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки: сб. Отд. Рус. Языка и Словес. Императ. Акад. Наук, 52. – СПб., 1890.

Пыпин 1862 – Пыпин, А. Ложные и отреченные книги русской старины. // Памятники старинной русской литературы. – СПб., 1862. – Вып. 3.

Романов 1891 – Романов, Е. Р. Белорусский сборник. – Витебск: Типо-литография Г. А. Малкина, 1891. Вып. 4: Сказки космогонические и культурныя.

СД – Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. – Т. 1 (А–Г). М.: Международные отношения, 1995.

Сержпутовский 1911 – Сержпутовский, А. К. Сказки и рассказы белорусов-полешуков. (Материалы к изучению творчества белорусов и их говора). СПб., 1911.

Бадаланова-Покровска 1995 – Терновская, О., Бадаланова-Покровска, Ф. Жатвенный «ребеночек» (к проблеме болгаро-лехитских соотвествий) // Etnolingwistyka (7), 63–79. – Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Sklodowskiej, Wydzial Humanistyczny, 1995.

Тихонравов 1863 – Тихонравов, Н. Памятники отреченной русской литературы (в 2-х т.). –М., 1863.

Толстая 1998 – Толстая, С. М. О нескольких ветхозаветных мотивах в славянской народной традиции // От Бытия к Исходу. Отражение библейских мотивов в славянской и еврейской народной культуре: сб. ст. – Акад. серия. – Ин-т славяноведения Рос. Акад. наук. – М.: 1998. – Вып. 2. – С. 21–37.

Толстой 1995 – Толстой, Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и лингвистике. М.: Индрик, 1995.

Толстой 1998 – Толстой, Н. Язык – словесность – культура – самосознание; Slavia Orthodoxa и Slavia Latina – общее и различное в литературно-языковой ситуации (опыт предварительной оценки); Древняя славянская письменность и становление этнического самосознания у славян // Толстой Н. Избранные труды. – Т. 2. Славянская литературно-языковая ситуация. – М.: Языки русской культуры, 1998. – С. 10–21; 30–42; 49–63.

Толстой 1994 – Толстой, Н. Vita herbae e tvitarei в славянской народной традиции // Славянский и балканский фольклор. – М.: Наука, 1994. – С. 139–167.

Тъпкова-Заимова 1996 – Тъпкова-Заимова, В. Милтенова, А. Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и в средновековна България. – София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 1996.

Успенский 1992 – Успенский, Б. Филологические разыскания в области славянских древностей: реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1992.

Фасмер – Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка. Перевод с немецкого и дополнения члена-корреспондента АН СССР О. Н. Трубачева. / под ред. и с пред. проф. Б. А. Ларина, 2-е изд., стереот.: в 4 т. – Т. I–IV. – М.: Прогресс, 1986–1987.

Фрейденберг 1997 – Фрейденберг, О. Поэтика сюжета и жанра / подг. текста и общ. ред. Н. В. Брагинской. – М.: Лабиринт, 1997.

Шейн 1874 – Шейн, П. В. Белорусские народные песни, с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями, с приложением объяснительного словаря и грамматических примечаний: сб. П. В. Шейна. – СПб.: Типография Майкова, 1874.

Шейн 1887 – Шейн, П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. Собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном. – Т. 1, ч. 1. Бытовая и семейная жизнь белорусса в обрядах и песнях. – СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1887.

Шейн 1893 – Шейн, П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. Собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном. – Т. 2: Сказки, анекдоты, легенды, предания, воспоминания о старом быте, пословицы, загадки, приветствия, пожелания, божба, проклятия, ругань, заговоры, вирши, молитвы и проч. – СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1893.

Юдин 1997 – Юдин, А. В. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. – М.: Моск. общ. науч. фонд, 1997.

Bartmiński 1996 – Bartmiński J., Niebrzegowska S. Słownik stereotypów i symboli ludowych. – T. 1. Kosmos: Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie. – Lublin: Wydawnictwo Uniwersitetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1996.