

УДК 398.3

РЫТУАЛ-ДЫЯЛОГ У ТРАДЫЦЫЙНЫМ ЛЕКАВАННІ БЕЛАРУСАЎ ВІЦЕБШЧЫНЫ¹*д-р філал. навук, дац. Т.В. ВАЛОДЗІНА*

Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі, Мінск

Падаецца характарыстыка рытуалу-дыялога ў традыцыйным лекаванні беларусаў, перадусім на Падзвінні.

Замоўна-заклінальны комплекс беларусаў Віцебшчыны пры ўсім структурна-семантычным багацці формаў свайго выяўлення аддае перавагу тэкстам сціслым, лапідарным, формульным. Асобнае месца тут займае рытуал-дыялог, які каранямі сваімі ўзыходзіць да інда-еўрапейскай даўніны, а на тэрыторыі Віцебшчыны дэманструе як добрую захаванасць, так і багатае тэматычнае напаўненне пры стабільнай схеме. Тэма рытуалу-дыялога ўжо разглядалася ў працах М.І. Талстога, Т.А. Агапкінай, Марэ Кыйва і інш. [1; 14; 20], якія вылучылі тэматычную разнастайнасць, структурную арганізацыю, асноўныя асаблівасці рытуалу ў еўрапейскай прасторы. Сутнасць рытуалу ў тым, што двое ўдзельнікаў штосьці робяць або збіраюцца гэта зрабіць і абменьваюцца пытаннямі і адказамі, у якіх раскрываецца магічны сэнс гэтых дзеянняў.

Класічную структуру вербальнага тэксту складаюць:

– пытанне тыпу “Што ты робіш?”

– адказ, які прама называе рытуальнае дзеянне, якое адбываецца над хворым месцам, самім хворым, або намер яго выканаць,

– заключэнне-пажаданне, якое трымаецца схемы: рабі, каб больш не было.

Аб’ём дыялогу можа разрастацца за кошт разгортвання заключнай формулы.

Дыялог адбываецца паміж лекарам, маці хворага малага і кімсьці з прысутных, радзей у дыялог уступаў сам хворы. Дарэчы, адна з першых фіксацый такога рытуалу на нашых землях якраз і сведчыць пра дыялог лекара з хворым: “У Лідскім павеце ў аднаго маладога чалавека разбалелася рука. ... Далей знахарка запаліла на прыпечку салому, выцягнула некалькі галінак з веніка, зрабіла з іх кручкі і, пасадзіўшы хворага перад агнём, загадала пытаць: “Што дзярэш?”, а сама адказвала: “Мангану” і пры гэтым ірвала кручок над рукой і кідала ў агонь, пры чым хворы павінен быў паўтараць: “Дзяры добра, каб не балела”. Такім чынам яна разарвала некалькі кручкоў. Усю гэту сцэну знахарка паўтарыла другі раз перад усходам сонца і трэці раз пасля заходу” [9, с. 165].

Рытуал-дыялог безумоўна належыць да ўніверсальных, якія рэалізуюць шырокі спектр магічных значэнняў і прымяняюцца для вырашэння самых розных медыцынскіх задач. І тым не менш ва ўсходнеславянскай народнай медыцыне і замоўнай традыцыі рытуал-дыялог выкарыстоўваецца даволі абмежавана, па высновах Т.А. Агапкінай, фактычна толькі ў двух выпадках. Гэта дзіцячыя хваробы, перадусім лекаванне дзіцячых сухотаў, начніц ды сурокаў, і лекаванне болю спіны, радзікуліта, больш вядомага пад найменнем уцін [1, с. 159–163].

Самым шматлікім колькасна, добра распрацаваным у дэталях рытуал-дыялог выступае ў магічным лекаванні дзяцей, што вядома здавён і па ўсёй Еўропе. М.І. Талстой прыводзіць звесткі пра рытуальныя дыялогі пры немаце дзіцяці (серб.), пры канвульсіях у дзіцяці (славен.); харваты “рэзалі мракі”, перамолвалі “сіпуты”, сербы палілі сухоты, балгары прасейвалі попел ад “песіцы”, “атпухівалі перэшцец” – плямы на скуры, выпарвалі страх, перапякалі пры коклошы, у рускіх на Пінезе засякаюць сухоты, на Валагодчыне парылі начнік, пяклі сабаччу старасць, на Поўначы высякалі лятучы агонь і інш. [14, с. 369–377].

Менавіта Падзвінне аказалася багатым на рытуал-дыялог у магічным лекаванні дзяцей. Яшчэ М. Нікіфароўскі прыводзіць разгорнуты рытуал лекавання сухотаў (сушчаў): “Пасля кожнага лячэння «сушчоў» маці чакае тры дні і, калі дзіця не папраўляецца, звяртаецца да апошняга сродку. Калі пякуць хлеб, яна саджае дзіця на хлебную лапату, абмывае, загладжвае яго хлебнаю вадою і нясе да печы з намерам пасадзіць туды разам з хлябамі, але спыняе лапату на «загнетке». Гэты момант падпільноўвае другая блізкая жанчына, імкліва адчыніўшы дзверы, яна пляскае рукамі і гнеўна гаворыць:

– Што ты робіш?

– Ня ты нявідзіш: сушчы пяку, во што я раблю! – адказвае маці.

– А, сушчы! дык пачы, пачы іх, каб нібуло! –

дапаўняе тая, што ўвайшла, і здымае дзіця з лапаты. Маці засоўвае ў печ лапату з «сушчамі», што засталіся на ёй, і звычайным рухам скідвае іх на не занятае там месца. На гэтае месца яна ужо не саджае

¹ Артыкул падрыхтаваны ў рамках праекта БРФФД-РДНФ (ПР) “Традиционный этнокультурный и языковой ландшафт Витебско-Псковского пограничья в конце XIX - начале XXI в.: уровни репрезентации и динамика кросскультурных связей”, дамова № Г16РП-004.

Этнакультурная спецыфіка Беларускага Падзвіння ў дыяхронным і сінхронным вымярэннях хлеб” [10, с. 40, № 266. Зап. у в. Вымна Віцебскага пав.]

Такія рытуалы атрымалі ўстойлівую назву “перапякання” і добра апісаныя ў навуковай літаратуры. А.Ф. Жураўлёў, аналізуючы рытуал перапякання, спыняецца на блізкіх звычаях ужо не «перапякання», але «пераварвання» дзіцяці, а таксама ў якасці параўнання са славянскай традыцыяй узгадвае ўстойлівае асэнсаванне варкі як працэсу стварэння (свету, чалавека, дзіцяці і г.д.) у міфатворчай і шаманскай традыцыях цюркскіх народаў, што выяўляецца ў тым ліку ў рытуалах лекавальнай скіраванасці [6, с. 68–69]. Рытуальнае гатаванне “сухога” дзіцяці шырокавядома і ў заходнееўрапейскай магічнай практыцы. Лекаванне дзіцяці праз яго “варку” (“*Kochen*”), апісваецца яшчэ Лютэрам. Суправаджалася яно тады дыялогам:

– Quidcoquis?

– Coquocarnemveterem, utnovafiat (Што варыш? – Вару мяса старое, каб стала маладым) [16, s. 344].

Дыялог у гэтых рытуалах засноўваецца на семантызацыі хворага на сухоты дзіцяці як старога і на супрацьпастаўленні ўзросту малага і яго “старой” хваробы. Найбліжэйшую паралель такому гатаванню выяўляюць казачныя сюжэты, калі стары цар у жаданні памаладзець і жаніцца з маладою царэўнай скача ў кіпячы кацёл з малаком, той жа ўчынак паўтарае і Іван, выходзячы пасля такой варкі прыгожым і дужым.

Іншы блок рытуальных дыялогаў пры гатаванні проціпастаўляе сухое (худое) мяса і мяса тлуствае. У нямецкіх запісах сустракаем: “Хворае дзіця садзяць у наліты вадой чыгун і ставяць на слабы агонь. Як толькі вада стане цяплець, маці мяшае яе палкай. Тут з’яўляецца на кухні іншая жанчына і пытаецца: “Што варыш? – *Сушанае мяса*, бо яно мусіць тоўстым стаць”². Паўднёвыя славяне разам з дзіцем “варылі” косці, якія маці сабрала, абыходзячы вёску. У час рытуалу стукалі качаргою ў дзверы, а дыялог пры гэтым уключаў такую рэпліку: “*Палім сувомесо да постане дебело*» (Палю сухое мяса, кабыно стала тоўстым) [14, с. 372]. Народна-медыцынскі звычай “гатавання” дзіцяці фіксуецца і ў заходніх славян: у Славакіі, калі на дзіця нападалі *priesti* (немач, сярод сімптомаў якога і схудненне), маці кіпяціла ў гаршчку вадку, а бацька тройчы аббягаў вакол дома. *Čovaríte?* – пытаўся бацька. *Chudô mäsonatučnô*, -- адказвала маці (Што варыце? – Худое мяса на тоўстае) [1, с. 163].

У беларусаў рытуальная “варка” сустракаецца падкрэслена пры лекаванні дзіцячых хваробаў, толькі ўжо начніц. “Вадку злёгка падаграваюць, выліваюць у ночвы, ставяць супраць акна ля покуці і супраць печы, кладуць туды грабянёк і дзіця. Адна з жанчын стаіць пад акном і пытаецца праз акно:

– Што ву робіце?

– Варым крыксы.

– Варыце горш, каб не варылі больш.

Тры разы казаць [14, с. 374]. “Ночніцы, неяк кроп грэлі. Мамка ў хаце. А тая баба стоіць у сеньках.

Пытае:

– Што ты там робіш?

– Ночніцы выварваю.

– І ты вары, і я вару. Вары скорэнько, штоб спалі буйненько.

Укроп піць давалі, ці вылівалі, не знаю”³.

У дадзеным выпадку падкрэсліваецца скіраванасць працэсу ўжо не на хворае дзіця (яго сухое мяса), але на хваробу, што абсалютна пераважае пры перапяканні, гл. яшчэ адзін запіс са збораў М. Федароўскага:

Пры “сухотах брушных”, калі пячэш хлеб, згарнуць з таго месца, дзе быў выціснуты крыж, крыху цеста, спячы бондачку і яшчэ цёплай трэба, каб адна качала па жывоціку, а другая каб пытала:

–Што качаеш?

–Сухоты!

– Качай, качай, каб ніколі не было!

Паўтараць дыялог тры разы [16, с. 401, № 2443. Зап. у Шыдловічах Ваўкавыскага пав.]

Шэраг прэдыкатаў у суправаджальных дыялогах (*качаць, змываць, выпякаць, пячы, кідаць, малоць* у літоўскіх тэкстах; *п्राжыць* у палякаў; «*продеръгиватьсобачьюстарость*» у рускіх і інш.) выразна акцэнтуюе семантыку аддзялення хваробы ад цела хворага і яе знішчэння. Можна меркаваць, што ў падобных кантэкстах назіраецца і сімвалічнае паяднанне дзіцяці і яго хваробы, калі магічная дзея кіравалася і на хворага, і на яго немач, гл. пры капрызах: паклаўшы дзіця на парозе хаты галавою да выхаду, б’юць яго розгаю, а хтосьці іншы ў гэты час пытаецца: “Каго б’еш?” – “Урага б’ю.” – “Бі не яго (дзіця), алеўрага!” – адказваюць на гэта тройчы [22, с. 134].

² „WaskochtIhr?” – „Dörrfleisch, dassessolldickwerden“

³Архіў Студэнцкага этнаграфічнага таварыства: зап. у 1995 г. Глушко А. у в. Глушкавічы Жыткавіцкага р-на ад БурлевічЯўхімііСцяпанаўны, 1916 г.н.

Рытуалы ў большасці выпадкаў ладзяцца на парозе, каля дзвярэй і каля акна, што паказвае на матывы спрыяння дзіцяці з боку тагасвету: за акном жанчына пыталася ў маці хворага на начніцы, якая ліла кіпень на грэбень, секла венік, падкурвала дзіця і г.д., што яна робіць і, пачуўшы адказ, замаўляла: «Пар, куры, вары ..., каб больш не было». Жанчына за акном у сваёй функцыі сакральнага лекара сімвалічна прыпадабнялася да валачобніка, жабрака і інш., што прыносілі пад акно свае магічныя пажаданні і атрымлівалі дар, а фактычна да духа продка, які забіраў «сваё», належнае тагасвету, ды надзяляў дабрабытам і здароўем.

М.І. Талстойузгадваезагрызанне грызі, калі лекарка грызла хвораму дзіцятку пупок праз чырвонуюсуконачку з адпаведным дыялогам [375]. На Падзвінні гэты рытуал замацаваны менавіта за грыжай/грыззюў немаўлят:

“На маладзік матка, узяўшы дзіця на рукі і гледзячы на маладзік праз акно, “грызе” ў дзіцяці хворае месца. А хто-небудзь іншы, стаўшы на парозе хаты, пытае:

- Што робіш?
- Грызь грызу.
- Грызі, грызі, каб не было, –

тройчы адказвае той, хто стаіць на парозе. Гэта паўтараецца, калі трэба, што месяц на маладзік па тры разы”[22, с. 192. Зап. у в. Пуцілкавічы Барысаўскага пав. (зараз Ушацкі р-н) ад Наталлі Міхашонкавай].

З перамяшчэннем на поўдзень краіны абсалютна той жа дыялог змяшчаецца ў сістэму лекавання навярэджаных суставаў, што таксама называліся ў народзе грыззю праз адчуванне ныючага, грызучага болю. У дадзеным выпадку ўдакладняецца суб’ект выканання рытуалу (перавага аддаецца першаму ці апошняму дзіцяці ў сям’і), узмацняецца межавы статус хранатопу– “Як руку навіхнеш, грызь выгрызалі. Вот адзін, другі, а там у сняхтрэціпарог. Садзілася на парог і цераз парог руку, ці нагу, што баліць. І грызе, з таго боку стаіць. А я пытаюся:

- Што грызеш?
- Грызь.
- Грызі, грызі, каб не балела.

Тры разы гэтак. Перад самым захадам сонца”⁴.

Заходняя Беларусь вылучаецца “выцісканнем грыжы” векам ад дзяжы і дыялогам, арганізаваным па той жа схеме:Як баляць рука, нага, пуп не зарастае, трэба падняць крыху века ад дзяжы, усадзіць там, дзе баліць, ды і прыціскаць, а другі няхай пытае:

- Што выціскаеш?
- Грыжу.
- Выціскай, выціскай, каб ніколі не было.

Уся гэта сцэна паўтараецца тры разы [17, с. 388, № 2360. Зап. у Ваўкавыскім пав.].

Заключэнне-пажаданне іншым разам набывае рыфмаваны характар – “Грызу даволі, каб не балела ніколі” (в. Быстрыцы Капыльскага р-на), “Грызі смела, штоб не балела” (в. Партызанская Хойніцкага р-на). На Падзвінні рытуал-дыялог пры грызі мог прымаць некалькі іншую форму:

- Што ты робіш?
- Грызь грызу.
- Ці выгрызеш?
- Выгрызу.
- Ці выплюнеш?
- Выплюну.

Выплюнец гэту ваду і так тры разы. А яна тады зубамі за пупок так пагрызець⁵.

У лекаванні пярэпалахаў рэдкія заходнебеларускія дыялогі пры выліванні воскам і пры перасяванні попелу для выцірання дзіцяці знаходзяць працяг у паўночнарускіх рытуалах выкурвання зрокаў-перапалохаў. А вось тыпова падзвінскі рытуал-дыялог пры пярэпалаху, калі напалоханае дзіця поўзала пад сталом, у іншых мясцовасцях у такім жа выглядзе амаль не сустракаецца. Рытуал вядомы ў мностве запісаў, інварыянт іх зводзіўся да перамяшчэння дзіцяці па сонцу/крыжападобна пад сталом / вакол кожнай (адной) ножкі стала.

Калі паглядзець на міфалагічную семантыку пярэпалаху, выяўляецца, што перапалоханы чалавек знаходзіцца пад уладаю тагасветаў, што запаўняюць яго знутры і акаляюць звонку. Пры лекаванніён таму мусіць быць заключаны ў магічнае кола, якое на гэты раз аддзеліць яго ад шкоданосных уплываў і сцвердзіць неабходную аўтаномнасць і самадзататковасць. Акрамя таго, канцэптэуальна рух па кругу (у адрозненне ад лінейнага) намінуе як сакральны характар дзеяння ў цэлым, так і суб’екта дзеяння і надзя-

⁴Зап. у 2005 г. Валодзіна Т. і Алефірэнка В. у в. Старая Яцкаўшчына Ляхавіцкага р-на ад Ждановіч Таццяны Антонаўны, 1922 г.н.

⁵Зап. у 2005 г. Валодзіна Т. у в. Асвея Верхнядзвінскага р-на ад Зашчырынскай Агрыпіны Іванаўны 1915 г.н.

Этнакультурная спецыфіка Беларускага Падзвіння ў дыяхронным і сінхронным вымярэннях ляецца ў рамках абраду функцыяй ажыццяўлення сувязі паміж гэтым і тым светам [13, с. 100]. У дадзеным выпадку цікава звярнуцца да кругавога руху перапалоханага дзіцяці, якога вымушалі прапаўзаць пад сталом.

“Праз стол, праз перасолкіпаўзецрабёнак.

– Хто там ідзець?

– Пуд.

– Астайся, пуд, тут”⁶.

Стол у традыцыйнай культуры сімвалізуе сабою сакральны цэнтр хаты, праектуецца да Божага прастола і Божай далоні і разам з тым уваходзіць у сістэму лакатыўныхмаргіналіяў хаты, надзеленых семантыкай злучэння супрацьпастаўленых сфераў. Але ў медыцынскіх працэдурах падкрэсліваецца рух дзіцяці пад сталом, актуалізуецца апазіцыя на стале/пад сталом, якая ў дадзеным выпадку рэпрэзентуе проціпастаўленасць свайго і чужога, боскага і замагільнага. Месца пад сталом у народных вераваннях устойліва судачыняецца з іншасветавай прастораю, у рускіх павер’ях пад сталом знаходзіліся душы памерлых не сваёй смерцю [2, с. 156]. Беларусы за памінальным сталом забаранялі ставіць ногі на перасолкі, бо, згодна з уяўленнямі, там у гэты час адпачываюць, як птушкі на галлі, душы памерлых [10, с. 296].

Дзіця сімвалічна змяшчалася на той свет (а ў выніку перапалоху пад яго ўладаю яно і знаходзіцца) і праходзіла шлях да вяртання ў сваю прастору. У замоўных формулах на пытанне: “Хто ідзе?” наступаў адказ: “Пуд”, г.зн. дзіця сімвалічна раўнавалася да хваробы. У іншых варыянтах дзіця пуд нясе:

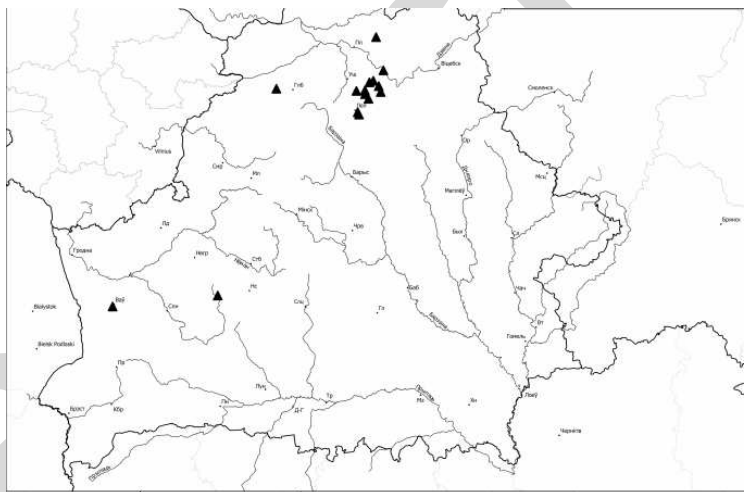
“Ад пуду кругом стала абвядзеш і спрашываеш:

– Што нясеш?

– Пуд.

– Кідай яго тут”⁷.

Важна падкрэсліць, што ў такіх рытуалах абавязковым было пакіданне пуду пад сталом – гл. суправаджальную формулу “Пуд, пуд, астанься тут, а ты (дзіця) хадзі сюды”. Пярэпалах і скіроўваўся туды, адкуль распачаў свой хваробатворны ўплыў, гл. паказальны тэкст замовы: “Ясен месяц, жаркая сонца, (імя) спугаўся, пад столик схаваўся” [11, с. 115]. Малюнак 1⁸ дэманструе арэал данага рытуалу.



Мал. 1.

Гэтаксама ў магічнай тэрапіі малых на Падзвінні яе яскравую асаблівасць складае так званае “паланне”, падшухванне дзіцяці ў прыпале, начоўках ці іншых змесцівах – “Бяруць дзіця ў прыпол і трасуць яго («полуць» ці «палаюць»), як збожжа ў ночвах дзеля аддзялення яго ад мякіны, і адначасова нехта, стоячы ў сенцах, пытаецца: –Што полеш? // – Начніцы палаю. // – Палі, палі, каб больш не было” [22, с. 207]. Строгае замацаванне гэтых рытуалаў за локусамі з пераходнай семантыкай дазваляе бачыць у іх адначасовае выдаленне хваробы (прычым, аналогія выграсання хваробы добра ўспрымаецца рэспандэнтамі: “Як зярнопалаіш, мусарвылітаіць, так і з рабёнкам усе духі выліталі дрэнныя”⁹) з цела з наступным адпраўленнем яе ў належную ёй прастору. Палалі дзіця на мяжы/за мяжой; ля акна, на парозе, на

⁶Зап. у 1999 г. Валодзіна Т. у в. Ваславава Ушацкага р-на ад Бумага Валянціны Іванаўны, 1933 г.н.

⁷Зап. у 1998 г. Валодзіна Т. у в. Бачэйкава Бешанковіцкага р-на ад Пясоцкай Лізаветы Паўлаўны, 1912 г.н.

⁸Карты падрыхтаваныя Цімафеем Авіліным, за што яму шчырая падзяка.

⁹Зап. у 1998 г. Валодзіна Т. у в. Бачэйкава Бешанковіцкага р-на ад Сяднёвай Ганны Пятроўны, 1919 г.н.

ганку, каля распаленай печы. Як абавязковы элемент агаворваецца час выканання рытуалу: у межавых фазах сутак – на зары, з заходам сонца і г.д.

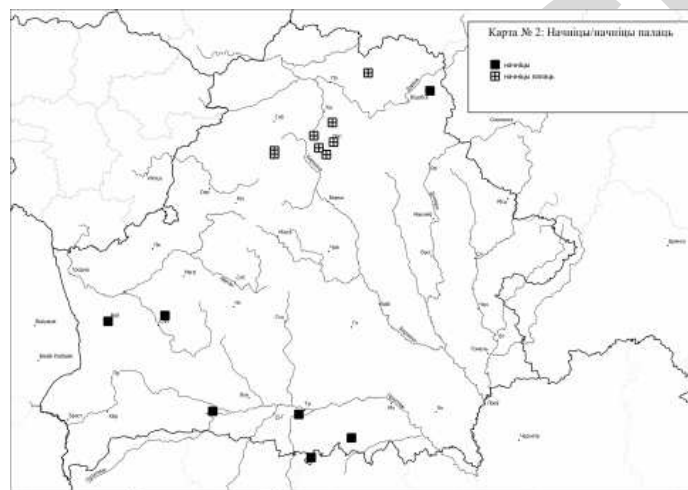
Трэба зазначыць, што традыцыйнае аднясенне ночы, поўначы, месяца, захаду сонца да знакаў “чужога” ў процівагу раніцы, поўдню і г.д. як выразнікам “свайго” ўнародна-медыцынскіх рытуалах не выступае ў катэгарычнай форме, хутчэй усе гэтыя межавыя кропкі роўназначныя ў сваім значэнні адкрывання канала ўздзеяння на хваробу ці кантактавання з ёю. Такія ўяўленні замацаваліся як на роўні рытуалу, так і суправаджальнай замовы: “Стоячы на дрывасеку, узяць у подал некалькі трэсак, палажыць на іх дзіця і палаць, паўтараючы тры разы: “Дзяцёнка палаю, начніцы адганяю вячэрняй зарой, паўночнай цемнатой і ранішняй зарой. Дзяцёнка палаю, трэскі выкідаю, тут вам, начніцы, быць, і вячэрняй зарой, і паўночнай цемнатой і ранішняй зарой...” Гэтую працэдуру трэба паўтараць тры разы на ноч: адразу як зойдзе сонца, у поўнач і перад усходам сонца” [22, s. 207]. Рытуал-дыялог і тут праводзіцца на / ля парога ў час захаду сонца. Гл. яшчэ:

“Узяла баба ў прыпол і палаіць. А ты спрашывай:

- Што ты палаіш?
- Крыксы, плаксы, начніцы.
- Палай, палай боле, каб не было ніколі.

Яна пацалуць і тры разы цераз парог плюнець. Вечарам палалі, перад сном”¹⁰.

На малюнку 2 паказана размеркаванне рытуалаў палання начніц на Падзвінні і высыкання/выпарвання на поўдні краіны (у суправаджэнні дыялогу).



Мал. 2.

Заклучная частка можа прымаць рыфмаваны выгляд: “Палай, палай боле, каб не было ніколі”, “Палі-палі, каб яны ніколі не былі”. Цікава, і ў даным выпадку назіраецца атаясамленне дзіцяці з хваробай. Пры дыялогавых адказах “начніцу палаю” ў маналагічным тэксце сустракаецца “Колю палаю, начніцу адганяю (Перахрысціцца) І жаночая, і хлапцоўскія, і мужчынскія, і ваўчыныя, і каціныя, – а тады задам назад-назад. А тады зноў к прыпечку ідзець. І так тры разы. Перахрысціцца, папалаіць”¹¹.

Да ліку дзіцячых хваробаў, лекаваныху тым ліку на Падзвінніз дапамогаю рытуальнага дыялогу, адносіцца і так званы прожар/голад: Калі дзіця, нягледзячы на частае кармленне яго грудзьмі, не можа насыціцца і дамагаецца яшчэ болей, то няма ніякага сумневу, што яно хварэе на т.зв. “голад”. Каб пазбегнуць гэтага зла, матка звычайна кліча якую-небудзь са сваіх прыцелек і робіць так: дастаўшы са скрыні ці кубла адзенне, кладзе туды дзіця і замыкае; тады прыцелька пытаецца:

- Што ты зачыняеш? (замыкаеш?)
- Голад!
- Зачыняй жа (замыкай жа) добра, каб не было ніколі.

Гэтыя пытанні і адказы паўтараюцца тры разы, пасля чаго дзіця дастаюць з кубла [17, s. 388, № 2359. Зап. на Гродзеншчыне; 22, s. 135. Замест голада, называецца прожар: А што ты там замыкаеш? – Прожара замыкаю! – Замыкай яго болі, каб не было ніколі. Зап. у в. Атрубак Барысаўскагапав.].

На думку Т.А. Агапкінай, матыў “сячы ўцін” з’явіўся ў беларускай традыцыі позна, бо фіксавацца пачаў толькі ў канцы XIX ст. [4, с. 23]. Сапраўды, грунтоўны збор Е. Раманава, дзе сабраныя замовы

¹⁰Зап. у 2002 г. ВалодзінаТ. у в. Вялікі Поўсвіж Лепельскага р-на ад Івановай Марыі Ісакаўны, 1933 г.н.

¹¹Зап. у 2005 г. ВалодзінаТ. у в. Ваўча Докшыцкага р-на ад Добыш Надзеі Сцяпанаўны, 1920 г.н.

якраз з Падняпроўя, замоваў ад болю спіны не ўключае. На сёння вядома больш трыццаці тэкстаў ад уціну/цёну, запісаных выключна ў зоне Падняпроўя, рытуальнае яго высыканне дамінуе ў магічным лекавальным комплексе, аднак уласна рытуал-дыялог пры гэтай немачы сустраэўся адзінкавыя выпадкі. Гл. выразны тэкст з Магілёўшчыны: “Уцён, дзеці вытаптавалі. А то лажылі на парог, спінойкверху, бралі тапор і высекалі:

- Што ты нясеш?
- Тапор нясу.
- Што ты будзеш дзелаць?
- Уцін высыкаць.
- Сякі, толькі пакарепчы, штобнаверняка¹².

У Заходнім Палессі, дзе тэрмін уцін невядомы і магічнае лекаванне пры болю спіны практычна не распрацаванае, тым не менш сустракаецца рытуал, структурна блізкі да вышэйразгледжаных. «Як спіна боліт, то сокіроюрубалі накрыж порога – гэто спыну, як начынаерубаты спыну, то ж, шоліжыт, пытае:

- Шо ты робыш?

А той кажэ:

- Рубаю спыну.
- То рубай, рубай, кобныболіла. Так тры разы» [7, с. 76].

У схему лекаванняўціна кладзецца і звычай лекавання так званай прыткі – хваробы з больш шырокім спектрам сімптомаў, чым боль у спіне: Хворага трэба пакласці на парог жыватом, галавой да выхаду. На спіну кладуць дровы і робяць выгляд, што сякуць іх. Хворы пытаецца: *– Каго, братка, рубіш? – Прытку, прытку. – Рубі кранчэй, каб было лягчэй, рубі шыбчэй, каб хваробы не было*¹³. Кладуць чалавека на парог, галавой на двор, жыватом уніз, на спіну ставяць палена і рубаюць яго. Гэты чалавек пытаецца:

- Каго, браце, рубаеце?
- Прытку, прытку.
- Рубай мацней, каб было лягчэй! Рубайшыбчэй, каб хваробы не было!¹⁴

Замовы ад прыткі, запісаныя на Палессі, выяўляць вялікую ступень падабенства з рускімі і тычуцца менавіта боляў паясніцы. Як правіла, цэнтр бытавання той ці іншай з’явы вызначаецца стабільнасцю не толькі схемы, але і мінімальным вар’іраваннем яе элементаў. З перасоўваннем да перыферыі варыятыўнасць узрастае, назіраюцца кантамінацыі з семантычна блізкімі рытуаламі, што забяспечвае значна большую шматстайнасць тыпаў гэтай з’явы. Дапасоўна да *ўціну*, верагодна, такім цэнтрам выступае Руская Поўнач. Так, матар’ялы архіва «Традиционная культура Русского Севера» дэманструюць значную колькасць запісаў, калі на тэрыторыі амаль цэлай вобласці паўтараецца адна і тая ж схема («Что секеш?» – «Утин засекаю». – «Секиегопуше, чтобыбольшеовек не болел») лекавання з мінімальным (ды і тое ва ўскосных дэталях) вар’іраваннем. З павелічэннем адлегласці ад меркаванага цэнтру нязменнай застаецца семантычная дамінанта – высыканне, вар’іраваць пачынае нават сам тэрмін, напрыклад, *паутина* замест *утин* на поўдні Рязанскай губ. [8, с. 1164].

Даволі паказальная карціна назіраецца і на Падняпроўі. Захоўваючы структурна-семантычную аснову лекаванняўціна, магічная практыка пазбаўлення ад яго тут уключае ў сябе шэраг новых дэталей, структурных кампанентаў і нават тыпалагічна іншых рытуалаў. Цікава, што і ў гэтай неверагодна стабільнай схеме дыялогу тут з’яўляюцца цікавыя дэталі. Так, у Дубровенскім раёне пры высыканні на парозе дыялог гучаў так:

- *Манах, манах, чавосячош?*
- Уцін сяку.¹⁵

Спарадычнасць замоўнага рытуала-дыялога пры ўціну на памежжы з зонай яго актыўнага бытавання пры распрацаванасці іншых спосабаў лекавання гэтай хваробы ў цэлым ставіць пад пытанне гіпотэзу запазычання беларусамі Падняпроўя гэтага матыву ад рускіх. У дадзеным кантэксце цікавы той факт, што практычна тоесны рытуал магічнага высыкання хваробы саставаў фіксаваўся на нямецкай тэрыторыі, прычым у суправаджэнні выключна блізкага дыялогу. Калі нехта пацягнуў мышцу ў руцэ, тады кладзе ён на яе кавалак дрэва, і адзін “разумны чалавек” (шаптун – *Т.В.*) бярэ сякеру ў рукі і кажа: “Я сяку”. Хворы пытаецца: “Што ты сячэш?”, на што другі адказвае: “Den Knirrband (літаральна – расцяжэнне мышцы” і пастукае тры разы сякераю з кожнага боку канечнасці, пры гэтым ён часта кажа: “З рукі ў дрэва”. Хворы прыбірае руку, пакуль апускаецца сякера. У большасці запісаў рытуал адбываецца на парозе, праз які ўжо пераносілі нябожчыка [15, s. 111; 18, s. 289, 19, s. 1944 21, s. 443]¹⁶.

¹²Зап. у 2012 г. Валодзіна Т. в. Мышавое Касцюковіцкага р-на ад Кабанцовай Раісы Мікалаеўны, 1939 г.н.

¹³Архіў БДУ: зап. Ярмаквіч Н. у в. Ходцы Сенненскага р-на ад Альхімёнак Ганны Андрэеўны, 1922 г.н.

¹⁴Архіў ІМЭФ: зап. у 1970 г. Смоліч І. у в. Заполле Лідскага р-на ад Дрозд Г.А., 79 гадоў.

¹⁵Зап. у 2015 г. Валодзіна Т. і Кухаронак Т. у в. Ляды Дубровенскага р-на ад Кресоўскай Анастасіі Мікалаеўны.

¹⁶Ick hau, ick hau! – (Verrenker, den Arm auf der Schwelle:) Was haust du? – Den Knirrband.

Прэдыкат сячы/высякаць у сферы народнай медыцыны беларусаў і рускіх трывала ўваходзіць у склад магічнага лекавання яшчэ адной немачы – так званых крылішчаў у дзяцей. “Баба клала дзіця ніцма, накрывала яго ночвамі. З-пад крыла чорнае курыцы вырывала дзевяць перын, вязала іх па тры ў тры пучкі, секла на ночвах нажом. Маці выходзіла за дзверы і пытала: “Што сячэш?” – “Крылішча”. – “Сячы, каб не было”. І так тры разы”¹⁷. Найменне ўцін у рускіх Сібіры зафіксаванае для яшчэ адной дзіцячае немачы тыпу рахіта: «Естьутин – живот-то растёт у ребенка. Онкакводнойделается» [4, с. 168]. У Табольскім краі падобная немач мела найменне *сакаліныя крылы* і гэтаксама мусіла быць рассечанай. Дзіця змяшчалі пад карыта, ставілі на парозе і высакалі крылы з такім жа дыялогам: “– Чего сечешь? – Соколиные крылья. – Секи горазне, чтобы вовек не было” [3, с. 79]. Дарэчы, высакалі начніцы і так званую разачку менавіта на Падзвінні:

«Начніцу выліваюць. А я, бывала, прынясу, палажу карыту эту, што купаюць, палажу дзіця пад карыту. А ён ідзе за дзверы, а я сяку на галаву. А ён кажа:

– Хто там сячэ?

– Начніцы.

– Сячы, сячы да трох раз, каб не было іх у нас”.

Паўтараць тры разы¹⁸.

Тую ж “разачку” можна вылечыць і так. Супольна з памочніцай маці выпягвае 234 саломіны з дзвюх сумежных стрэхаў, дзеліць іх на два пучкі і сячэ хворае дзіця па голым жываце, спыняючыся пасля кожных трох удараў; яе памочніца трымае дзіця ў расцягнутым становішчы. Адны з прысутных жанчын пытаюцца:

– Што вы робіце? Каго вы сікіце?

Другія адказваюць за маці:

– Ня вы ня відзіце, рэзачку, такую яе маць!

– Сячыце, сячыце, каб ніколі не була, –

дадаюць першыя. Пасля такіх лекаў маці саломкаю выцірае дзіцячы живот і спальвае абодва пучкі [10, с. 42, № 273–274. Зап. на Віцебшчыне].

Для паўнаты карціны важна пазначыць іншыя выпадкі скарыстання рытуал-дыялогу ў лекавальнай практыцы беларусаў. Усе яны строга трымаюцца зададзенай схемы: “Што робіш? – назва рытуальнага дзеяння – Рабі, каб не было хваробы”. Толькі адзін з гэтых запісаў зафіксаваны ў Старадарожскім раёне – ад рожы: “Рожу выпальваюць. Засыцілаюць красную трапку, кладуць лён і падпальваюць. Яна пытае:

– Што паліш?

Я атвечаю: рожу.

А яна кажа:

– Палі, штоб не ат’ягвалася.

І тры разы так. І падпальваеш і на той трапцы гарыць гэты лён¹⁹.

Астатнія паходзяць з заходняй Беларусі: ад ячменя са Шчычунскага р-на, ад бяродавак – з Ляхавіцкага, ад скулы з Воранаўскага раёнаў. Пры прастудных захворваннях вачэй.

– Што жнеш?

– Ячмень жну.

– Жні, каб не было.

Гаворачць тройчы, пры гэтым робяць рухі каля вачэй, як бы жнуць ячмень²⁰.

“Зэрнят возьмеш, маты обвыдэ і палыт, каб ты не чула, як ён будэтрэшчаты.

– Шчоделаеш? – пытаюць.

– Ячмень палю.

– На, муйспалы.

– Давай”²¹.

“Як пяклі свой хлеб у печы, венікі вязалі з сасны, хваёвыя. Вот мяце печ. І становіцца той, у каго яны е, на адзін бок парога, а ўжо гаспадыня мяце на другі. Мяце па руках ці нагах. Пытаецца:

– Што ты мяцеш?

– Бародаўкі

– Мяці, мяці, каб не было.

¹⁷ Архіў БДУ: зап. у в. Пастарыніне Баранавіцкага р-на ад Лапкоўскай Л. П., 1949 г.н.

¹⁸ Зап. Астрэйка В., Дробудзька Н. у в. Ашнаравічы Слон. ад Шэндзік Я.П., 1932 г.н., Ігнацік В.В., Ігнацік Н.С. 1929 г.н.

¹⁹ Зап. у 2010 г. Валодзіна Т. у в. Крываносы Старадарожскага р-на ад Пархімовіч Яўгеніі, 1926 г.н.

²⁰ АІМЭФ: зап. у в. Гурнафаль Шчычунскага р-на ад Тракілевіч Ганны Мацвееўны, 54 гады.

²¹ Зап. у 2000 г. Валодзіна Т. у в. Падлесе Жабінкаўскага р-на ад Саванеўскай Марыі Дзмітрыеўны, 1925 г.н.

Этнакультурная спецыфіка Беларускага Падзвіння ў дыяхронным і сінхронным вымярэннях

Тры разы так памяце»²².

Ставяць на агонь патэльнію, тады бяруць пчаліны восак і ложаць на патэльнію. Тады восак распусціцца, а хворы чалавек бярэ міску з зімнай вадой і ставіць сабе на галаву. Замоўца ліе восак у зімну ваду. Хворы пытаецца:

- Што ліеш?
- Скулу з валасніком.
- Лій, каб не было б.

Хворы кажа “Ойча наш”. І так трэба выліць тры разы. Перад усходам і перад захадам сонца²³.

Двухчленныя дыялогі з самім хворым пабудаваныя на магічным адмаўленні, калі вербальны акт, вымаўленне адпаведнай формулы магічна праграмавала далейшы зыход: «Кожны, хто сустрэне хворага з ячменем, паказвае яму кукіш і кажа: «*У цябе ячмень усходзіць!*» – «*Усходзіць, да не ўродзіць*», – адказвае хворы [12, с. 113]. У іншым варыянце адмаўляецца не выпяванне (=наяўнасць) ячменя, але ён сам – калі хто запытае: «*Што то - ячмень?*» альбо «*У цябе ячмень?*», трэба без ваганняў адказаць: «*Лжэш, прароку, пшаніца на воку!*» [17, с. 389]. Такім чынам падменаю імя нейтралізуецца негатыў папярэдніка, а станоўчы член утворанай кантэкстуальнай апазіцыі забяспечвае жаданы зыход маніпуляцыі.

Такім чынам, архаічная мадэль рытуалу-дыялога дэманструе надзвычайную ўстойлівасць у прасторы і часе. У традыцыйным лекаванні беларусаў Падзвіння гэтая схема рэалізуецца ў магічных практыках пры дзіцячых хваробах (начніцах, сухотах, прожары, грызі), пры пярэпалаху і болю спіны (уціне). Агульнабеларускі фон паказвае цікавыя варыянты рытуалаў пры захаванні, аднак, сэнсвай і фармальнай ідэнтычнасці. Але менавіта Падзвінне вылучаецца выразнымі арэаламі пры паланні начніц, перапаўзанні пад сталом пры пярэпалаху, выгрызанні грызі. Часава-прасторавыя, акцыянальныя, персанажныя характарыстыкі рытуалу гэтаксама выяўляюць стабільнасць і архаічныя сэнсы.

ЛІТАРАТУРА

1. Агапкина, Т.А. Восточнославянскиелечебныезаговоры в сравнительномосвещении. Сюжетика и образмира / Т.А. Агапкина. –М. : Индрик, 2010. –824 с.
2. Байбуурин, А.К. Ритуал в традиционнойкультуре (структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов) / А.К. Байбуурин. – СПб. : Наука, 1993. – 237 с.
3. Волохина, И.В. Народная медицинарусскихОмскогоПрииртышья (конец XIX – XX вв.) / И.В. Волохина. – Новосибирск : Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2005. –160 с.
4. Восточнославянскиезаговоры: Материалы к функциональномууказателюсюжетов и мотивов. Аннотированная-библиография / авт.-сост. Т.А. Агапкина, А.Л. Топорков. – М. : Индрик, 2014. – 320 с.
5. Ермакова, Е.Е. Сибирская заговорная традиция (конец XX – начало XXI вв.) : в 2 т. / Е.Е. Ермакова. – Тюмень : изд. Пашкин, 2005. – Т.2. – 380 с.
6. Журавлев, А.Ф. Сушец пеку, или как лечили худосочие / А.Ф. Журавлев // Русская речь. – 2001. – № 3. – С. 66–70.
7. Жывое наша слова : дыялектал. зб. : да 90-годдзя чл.-кар.НАН Беларусі Ю.Ф.Мацкевіч / НАН Беларусі ; Ін-т мовазнаўства імя Якуба Коласа ; рэд. Л.П. Кунцэвіч, І.Я. Яшкін. – Мінск : Беларуская навука, 2001. – 352 с.
8. Зеленин, Д.К. Описание рукописей Ученого Архива Императорского Русского Географического Общества. – Прага, 1914–1916. – Т. 1–3.
9. Киркор, А. Литовское и БелорусскоеПолесье / А. Киркор // Живописная Россия: Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении: Литовское и Белорусское Полесье : репринт. воспроизвед. изд. 1882 года. – 2-е изд. – Минск : БелЭн, 1994. – С. 235–429.
10. Никифоровский, Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Н.Я. Никифоровский. – Витебск : Губерн. типолит., 1897. – 308 с.
11. Полесскиезаговоры (в записях 1970–1990 гг.) / сост., подг. текстов и коммент. Т.А. Агапкиной, Е.Е. Левкиевской, А.Л. Топоркова. – М. : Индрик, 2003. – 752 с.
12. Пяткевіч, Ч. Рэчыцкае Палессе / уклад., прадм. У. Васілевіча : пер з пол. Л. Салавей і У. Васілевіча. – Мінск : Беларускі кнігазбор, 2004. – 672 с.
13. Толстая, С.М. Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале / С.М. Толстая // Концептдвижения вязыке и культуре ; отв. ред. Т.А. Агапкина. – М. : Индрик, 1996. – С. 89–103.
14. Толстой, Н.И. Архаический ритуал-диалог / Н.И. Толстой // Очерки славянского язычества / Н.И. Толстой. – М. : Индрик, 2003. – С. 313–409.
15. Bartsch, Karl. Sagen, MärchenundGebräucheausMecklenburg : bd. 1–2 / K. Bartsch. – Wien : Braumüller, 1879/80. – Bd. 2. – 808 S.
16. Biegeleisen, H. Lecznictwoludupolskiego / H. Biegeleisen. – Kraków, Pol. Akad. Umiejtnosci, 1929. – VII. – 402 s.

²²Зап. у 2005 г. ВалодзінаТ. і Алефірэнка В. у в. Мыслабаз Ляхавіцкага р-на ад РахманецАліныХрыстафораўны, 1930 г.н.

²³АІМЭФ: зап. у 1969 г. Круповіч М.С. у в. Леяльцы Воранаўскага р-на ад Савоста Вікторыі Адамаўны, 50 гадоў.

17. Federowski, M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905 : w 8 t. / M. Federowski. – Kraków : Wydawnictwo Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności, 1897. – T.1 : Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki. – 509 s.
18. Haase, K.E. Volksmedizin in der Grafschaft Ruppin und Umgegend / K.E. Haase // Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. – 1897. – S. 53–74; 162–172; 287–292; 405–412.
19. Kahle, B. Krankheitsbeschwörungen des Nordens / B. Kahle // Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. – Berlin, 1895. – bd. V. – S. 194–195.
20. Kõiva, Mare. Dialogue incantations / Mare Kõiva. – Режим доступу: www.folklore.ee/ri/pubte/ee/sator/sator5/dialogue.pdf. – Дата доступу: 12.04.2016
21. Kuhn, A. Sagen, Gebräuche und Märchen aus Westfalen und einigen andern, besonders den angrenzenden Gegenden Norddeutschlands / A. Sagen Kuhn. – Leipzig, 1859. – 1–2. Band.
22. Wereńko, F. Przyczynek do leczenia ludowego / F. Wereńko // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. – Kraków, 1896. – T. 1. – S. 99–229.

**RITUAL-DIALOGUE OF TRADITIONAL TREATMENT
OF THE BELARUSIANS OF VITEBSK REGION**

T. VOLODINA

The characteristic of ritual-dialogue in the traditional treatment of Belarusians, especially on the Dvina region is given.