

В статье на богатом фактическом материале, записанном на территории Гомельской области, рассматриваются христианские персонажи (Бог, Иисус Христос, Адам и Ева, Кайн и Авель, ангелы) и определяется их место и значение в традиционной духовной культуре народа.

SUMMARY

In article on the rich actual material which has been written down in territory of the Gomel area, are considered Christian characters (God, Jesus Christ, Adam and Eve, Kain and Avel, angels) and is defined their place and value in traditional spiritual culture of the people.

Котович О.В.

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН «ЦЫГАНОЎ» В ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННОМ КОНТИНУУМЕ ОБРЯДОВОЙ ПРАКТИКИ БЕЛОРУСОВ

*Институт культуры Беларуси
(Поступила в редакцию 19.03.2012)*

Одним из уникальных явлений обрядовой практики белорусского народа представляется феномен социокультурной инверсии, типологически близкий к средневековому европейскому карнавалу и получивший название «Цыганы». Опыт наших полевых исследований показывает, что такое этнокультурное явление характерно не только для традиционного свадебного ритуала. Ряженье, в том числе и в «цыган», было важным структурообразующим фактором в целом ряде календарных обрядов («... у Дроздзіна ў "цыганой" перадзяваліся не толькі ў свадзьбі, а і на Масленку») [5, с. 184].

В Кировском районе Могилёвской области мы были свидетелями ряженья в «цыган» жителей деревни Любоничи во время празднования Коляд. В главную «цыганку» обряжалась М.И. Солонович. Она угольком подкрашивала брови, свёклой намазывала щёки, набрасывала на плечи большой цветастый платок, то есть старалась, чтобы её образ максимально совпадал с образом цыганок, которых во все времена здесь было много. С собой она брала заплелёную куклу, колоду игральных карт. Основным занятием «цыганки» во время колядного обхода дворов было гадание на картах о судьбе хозяйки дома. Кроме того, ей надо было отвлечь внимание хозяев, чтобы другие колядники могли что-то «украсть», то есть угоститься с праздничного стола [3*].

В 2009 и 2010 гг. мы записывали обряды перенесения свечи святой Варвары в деревне Бастеновичи Мстиславского района и Никольской свечи в деревне Черепы Шкловского района Могилёвской области. Несмотря на то, что два календарных обряда посвящены фактически одному и тому же событию – перенесению «аброчной свечки», они имели очень много отличий. В деревне Бастеновичи до сегодняшнего дня обряд сохранил свои канонические нормы как в плане исполнения ритуальных действий на протяжении двух дней (17-18 декабря), так и в плане регламентаций поведения участников: в «свячу гулялі толькі жанчыны», а потому в доме во время «переодевания» свечи, а также за «развітальным» столом присутствие мужчин не допускалось [2*].

В деревне Черепы этот календарный обрядовый комплекс скорее напоминал многодневное свадебное торжество. Как в некоторых случаях гомельской свадьбы, так и обряд «Никольская свеча» длился до пяти дней. Заключительным этапом ритуально-обрядового комплекса празднования «Свечи» также оказались «Цыганы».

Вот как об этом рассказывает хозяйка дома, которая являлась хранительницей свечи на протяжении последнего года: *«Пераносілі на втары дзень (19 декабря – О.К.). Перенесут і варочаюцца абратна ў эту жэ хату, прадаляюць гуляць. А 20-га, калі перанясуць Міколу, я ўжо хадзяйка, бяру закуску, гарэжку і іду атвядываць Міколу ў тую хату. Трэба жэ наглядаець, як жыве святы Мікалай. Як абед яму нясем. Там пасядзяць, тады прыглашаю к сабе ўсіх. Усе ідуць ка мне. А тады ігч дзялоў: як станем гуляць, дак нядзелю гуляем. На трэці дзень сабіраюцца на “цыганы”, абывай такі быў. Кожны пёс з сабой падарак: хто сусёнка, хто курёнка, хто калбасы кусок даць, сала. Вот прыносяць жывую курыцу або пёўня (выделено нами. – О.К.), яго тут жа парюць, варюць, прадаляюць гуляць. А потым ужэ прыходзіць у хаце мыць, дзе гулялі».*

С.И. Яцковская, хозяйка ещё одной «свячы» в этой же деревне, рассказывала: *«У першы дзень збіраемся, даём на свячу грошы, а назаўтраса трэба зярна прынасіць. А на трэці дзень мы перадзяёмся і ходзім у цыганах. А сёчас німа каму хадзіць. А раней было так. Я адзенуся ў мужчынскую адзёжку, штаты надзену, шапку надзену, цыганёнка здзелаю, гэтая цыганёнка кармлю, соску яму дам, карты вазьму ў рукі, варажку. Тады даюць мне сала кусочак, даюць мне цубулі, у каго што ёсць. Даюць круп пярловых ілі пшана, сусолку малому даюць. Мы ўсё гэта хадзяіну прыносім. Сена сабіралі на саначкі раніша мы. Зерна, бульбы прыносім на вядру, на салаю. А тады ўжо гуляюць. Вот мы сёння старую хазяіны дроў ахатак далжны запасці. Хто зьяе, той і носіць дровы. Печ заталіем, калоцім цеста, бліны нячом. Кудзельку паставім, працём на вераціно. А сёчас німа прасціцы, лёну німа, мы ўжо не прядзём» [4*].*

Из зафиксированных рассказов непосредственных участников обрядов становится понятным, что в карнавализованом представлении «Цыганы» явно прослеживаются многочисленные совпадения как в смысле развития игровых событий, так и в плане их атрибутирования. Складывается впечатление, что игрище “Цыганы” является своеобразным театрализованным представлением, не имеющим точной календарной приуроченности. Скорее всего оно было вневременным этнокультурным феноменом, который мог актуализироваться в контексте различных календарных и семейно-родовых праздников переходного характера. В данном случае мы хотим дополнительно акцентировать внимание на смысловом поле понятия «вневременная» приуроченность карнавала «Цыганы». Однако прежде сошлёмся на методологическую посылку, высказанную С.М. Толстой. Она справедливо отмечает, что бесчинства, которые являлись обязательной составной частью карнавала, «имели разные функции и разный смысл» [7, с. 12]. Далее автор конкретизирует свои рассуждения: в купальском обряде они выполняли роль оберега от нечистой силы, во время колядных святок бесчинства творили в отношении хозяев, которые не пригласили в гости колядующих, в контексте свадьбы они призваны были испытать невесту: «Кажется не случайным, что в Полесье бесчинства чаще всего приурочены к рождественскому (канун Рождества, Нового года или – реже – Крещения) и купальскому циклу, т.е. к двум наиболее “опасным” отрезкам времени (зимнее и летнее солнцестояние), отмеченным подобно полночи и полудню в суточном цикле, разгулом нечистой силы» [7, с. 12].

Чтобы глубже понять необходимость возникновения карнавальных форм в пространстве и времени обрядовых практик, необходимо сделать уточнение

относительно космического цикла протяжённостью в календарный год. Фактически космогонический миф как отражение времени первотворения спроецирован на полный природно-космический цикл. «Год представляет собой, – пишет С.Д. Домников, – идеальную модель завершённого временного цикла – жизнь мира в его свёрнутом варианте, задающую ритм человеческой жизни» [3, с. 107]. Космоприродный ритм с течением времени стал основой хозяйственной деятельности человека. А сезонные наблюдения за этой цикличностью привели к возникновению народного календаря, который целиком имел земледельческий и сельскохозяйственный характер: «Наблюдения за годовым движением небесных тел, и особенно солнца и луны, от которых зависит биологическая жизнь на земле, стали важнейшими факторами, обеспечивавшими повседневное существование людей. Эти наблюдения реализовывались в практической деятельности и закреплялись в мифах, ритуалах, обрядах, календарных присловьях. Знания о важнейших небесных телах и явлениях ... о точках равноденствия и солнцестояния астрономического года лежат в основе аграрной культуры. Эти знания как бы фокусировали в едином пространстве и времени вертикальную (астрономическое пространство и представление о нём) и горизонтальную (антропогенное пространство, т.е. освоенное человеком) модели мира» [9, с. 98]. Как правило, исследователи традиционного календаря указывают на то, что его природно-космическую основу составляют четыре важнейшие позиции: зимнее и летнее солнцестояние, весеннее и осеннее равноденствие.

На принципиальное отличие профанного времени от сакрального указал прежде всего М. Элиаде. Задавшись вопросом, «что отличает сакральное время от “профанной” длительности, предшествовавшей ему и за ним следующей», этнолог приходит к важному методологическому послылу: нерофаническое время «может означать время, в течение которого совершался тот или иной ритуал, т.е. *сакральное время* (курсив автора. – О.К.), по самой своей сути отличающееся от обыденной временной протяжённости. Им может также быть обозначено мифическое время, воскрешённое ритуалом или простым повторением какого-либо действия, имеющего мифический архетип... Любой род времени “открывается” в сакральное время, иными словами, может обнаружить перед нами то, что мы для удобства называем *абсолютным*, сверхъестественным, сверхчеловеческим или сверхисторическим» [10, с. 354 – 355]. Противопоставление обыденного, повседневного и сакрального времени привело М. Элиаде к пониманию того, что для первобытного человека время всегда неоднородно: «Одно мы должны помнить: время всегда воспринималось как неоднородное, и не только в смысле разнообразных значений, придаваемых ему различными ритуальными системами, – всегда во времени противопоставлялись удачные и неудачные периоды» [10, с. 355]. Идея М. Элиаде получила дальнейшее развитие у С.Д. Домникова, который внёс весьма существенное дополнение в понимание сути трансформации профанного времени в сакральное: «Четыре критические точки годового круга – наиболее значимые, торжественные, но и наиболее опасные моменты, периоды своеобразной “остановки времени”, разрыва временного потока, связанного с активизацией космических сил (как высших сил Неба, так и тёмных сил Хаоса). Окончание одного космического этапа знаменует начало другого. Разрыв во времени актуализирует идею перехода, что подчёркивает священность этих рубежей. Смещение стихий обозначает великое таинство оплодотворения мира во имя нового космического этапа. Это время космического

круговорота, буйства стихий, когда мир находится во «взвешенном» состоянии и нет абсолютной гарантии возвращения «на круги своя». В эти моменты происходит своего рода «свёртывание» Космоса, возвращение его в эмбриональное состояние, в котором «всё едино» – символический брак Неба и Земли. Отсюда эротическая подоплёка любого астрономического праздника... Космос в своём круговом движении словно переворачивается, опрокидывается, и для восстановления его нормального состояния и прежней дискретности вертикальной структуры мира, а вместе с тем и естественного течения времени, требуется вся активность человеческого коллектива, сначала подчиняющегося стихийному буйству, магически соединяющегося с космическим хаосом, а затем подчиняющего его жёстко контролируемому ритуальному порядку» [3, с. 107 – 108].

Исследователь очень точно подметил два существенных момента, которые помогают найти ключ к пониманию актуализации мифоритуального времени и необходимости появления в нём элементов карнавальной культуры. В этом случае следует говорить о двух планах существования игрища. С одной стороны, истоки карнализации уходят в глубокую древность и связаны с мифологическими представлениями о противоположности двух миров (бытия и не-бытия) в мифологической модели мира. Практически каждый календарный праздник (но прежде всего четыре ритуально-обрядовых комплекса, соотносимых с днями равноденствий и солнцестояний) имел двусоставную структуру: он подводил итог одному периоду жизнедеятельности социума и одновременно фиксировал точку отсчёта нового времени. Именно поэтому промежуток между началом праздника и его завершением характеризовался дискретностью времени, его разрывом, а точнее, отсутствием времени как ценности земного бытия. Скорее, оно было трансцендентным, вовлекающим в мир Вечности, где время не имело исторической протяжённости. «Безвремяе», которым характеризовалось пространство обрядового мироздания, поэтому и считалось самым опасным, незащищённым, легко пронзаемым для нечистой силы. Оно было во всех смыслах открытым временем. Это представление о специфике открытости праздничного времени послужило основанием для возникновения многочисленных запретов и возведения магических кругов-оберегов. Их внешнее проявление могло воплощаться в неограниченном количестве вариантов. Однако два из них имели прямое отношение к воплощению обрядового времени. Прежде всего, это обходы дворов, напоминавшие движение солнца по зодиакальным домам, и вождение хороводов, в которых время могло иметь либо закольцованный мифологический характер, либо векторно-ориентированный, символизировавший антропологическое или историческое время, введённое христианской доктриной миропонимания. В соответствии с мифологическими представлениями, мир, однажды сотворённый богами, требовал ежегодной «подзаводки» механизма социоприродной регуляции.

Время проведения свадебного торжества также было периодом безвременья, следовательно, оно требовало не только исполнения действий охранительного характера, но и введения в контекст обрядового безвременья представителей иного мира, которые должны были выполнять миссию демиурга. Совершенно ясно, что ряжение в структуре «цыганской» свадьбы было обращено к душам предков, выполняющим роль родового покровителя и способствующим тому, чтобы у повенчанной пары родился ребёнок – только тогда все вовлечённые в свадебный

обряд (родители, родственники, односельчане) выйдут из безвременья и начнётся отсчёт ещё одного вектора времени, того, кто продолжит род. И так будет бесконечно.

С другой стороны, форма театрализованного представления и отсутствие точной календарной приуроченности позволяют говорить ещё об одном этапе его формирования. Исследователь средневековой европейской культуры В.П. Даркевич рассматривает различные способы карнавализованного превращения в отношении зооморфных масок и делает убедительный вывод: «Средневековое ряжение – как бы временное превращение в животных с имитацией их повадок – отразило наложение разных эпох. Как показывают этнографические материалы, в консервативной крестьянской среде оно отвечало представлениям о сакральности некоторых животных, входило в комплекс реликтовых земледельческих верований. На празднествах аграрного календаря “звериное ряжение” связано с культурами умирающих и воскресающих (исчезающих и возвращающихся) богов (демонов) плодородия, с преодолением темы смерти. Его цель – гарантировать сельскому хозяйству покровительство высших существ – носителей животворной силы. Маскированных считали зооморфным воплощением аграрных божеств, духов хлеба и растительного мира; обрядовое преображение в животное было призвано обеспечить изобилие магическими средствами» [2, с. 105 – 106].

Белорусы вплоть до середины XX в. праздновали 6 апреля (по н. ст.) Комоедину в честь тотемного животного – медведя. Обязательными обрядовыми действиями было ряжение в кожули, вывернутые наизнанку, и имитация поведения медведя, который в этот день должен был либо перевернуться с боку на бок, либо проснуться и выйти после зимней спячки из берлоги. Белорусская Комоедница посвящалась не тому зверю, на которого охотились, а тому, которому поклонялись, и поэтому в начале нового витка жизни имитировали его пробуждение – верили, что «чествуя своего первопредка, люди присоединялись к его силе, мощи, здоровью» [4, с. 155].

В ряде районов Витебской области до сих пор сохранился обычай «ганяць сучку», в центре которого был зооморфный персонаж: «*Нявеста ці матка нявестіна даўжна ў ікаф паставіць гарэлку, закускі, тарты – усяго. Тады выварачываюць кажунок і надзяюць як сучку (сабачку) жанічыну ілі мужічыну. Усе за сталом сядзяць, а сучка палезець пад стол і будзець нявесту гэту ўжо зрыбаць там. А яна даўжна вылезці і ўсё са ікафа сваё паставіць на стол. А тады ўжо ўзачынаюцца» [8, с. 373]; «*У панядзелак збіраюцца ў хату да жаніха тыя, каго запрастлі: маладыя, сведкі, сват, бацькі нявесты і жаніха, сёстры, браты, суседзі. Садзяцца за стол, выпіваюць, ядуць. Потым адна з гасцей непрыкметна выходзіць з-за стала, у другім накой пераадзяецца: надзявае на сябе рыззэ, стараючыся быць падобнай на сучку. Потым залязае пад стол і пачынае хапаць гасцей за ногі, джгаліць кратвай, шчытаць (гэта яна кусае). Госці віначаць, ускокваюць на лаўкі, каб сучка не ўкусіла, крычаць, што сучка галодная, трэба ёй даць над'есці, паціць. Даюць ёй выпіць пад сталом, кідаюць пад стол косці, даюць каўбасы і г. д. Сучка не сунімаецца, брэша, здымае з гасцей абутак, і тады той госць павінен выкупіваць свой абутак. Так “сучка” шкодзіць, пакуль не закрэне хоць як-небудзь кожнага госця. А потым усе дружына выганяюць “сучку” з-пад стала і гоняць вон з хаты. “Сучка” арызгаецца, вые, але забарэшы ўсё, што ёй далі, выбягае. Там гэтая жанчына пераапранаецца ў сваю вопратку і прыходзіць да ўсіх гасцей за стол. Ды яшчэ можа зозілена стытаць, што**

гэта за шум-гам быў тута. Усе ізноў п'юць, гуляюць, потым разыходзяцца па хатах [1*].

В книге «Русские аграрные праздник» В.Я. Пропп писал: «Типично святочным увеселением мы должны признать ряженне. Во многих случаях ряжение представляет собой бесхитрое увеселение, состоящее в том, чтобы изменить свой облик, сделать себя неузнаваемым и дурачить, веселить или пугать окружающих своим комическим видом». Но далее автор констатирует следующее: «Тем не менее толкование, которое дают ряжению некоторые этнографы, называя его “крестьянским маскарадом”, ошибочно. Святочное ряжение – отнюдь не маскарад, а гораздо более сложное явление» [6, с. 130].

На наш взгляд, эстетика белорусского карнавала опиралась на две важнейшие составляющие, взаимосвязанные между собой. Карнавал раздвигал временные рамки профанного бытия социума и включал механизм перенесения его участников в мир перевёрнутого инобытия. На пороге этого земного безвременья появлялись, как правило, представители мира предков, в том числе культурные герои или первопредки – тотемные животные. Этот вариант карнавала характерен для празднования Коляд или Купалья. А вот в контексте «цыганской» свадьбы знаками мира инобытия оказывались промаркированы все участники. Пир небесных богов, сошедших на непродолжительное время на землю, требовал обязательного в таком случае жертвоприношения («Тут п'юць зарэчку, колькі хто хоча, і сваюляць: разрываюць жывую куру і, злёжку асмаліўшы яе на агні, ядуць ці кідаюць у кіпень жывога пёўня або парася і таксама ядуць» [1, с. 387]). Мир зазеркалья, овладевший свадебным пространством, жил по законам мира инобытия, но никто из односельчан им не противился, потому что люди понимали, что карнавальные бесчинства, творимые участниками свадьбы, – это норма бытия на период семейно-родового торжества. Род в своём сегодняшнем воплощении сыграл свадьбу по всем канонам общепринятого церемониала, а вот мир предков, оказавшийся втянутым в пространство живых сородичей, сыграл свадьбу по канонам всеобщей инверсии. Как только время перехода молодой пары в статус полноправных представителей своего рода завершается, атрибуты участников карнавала упорядочиваются и мир обретает своё каноническое бытие.

Сакральное время обрядовой актуализации завершалось, мир возвращался в состояние гармонического равновесия. А это, в свою очередь, гарантия того, что время профанное или социальной прагматики будет благоприятным для дальнейшей жизнедеятельности деревенской общины.

СПИСОК ІНФОРМАЦЫІ

1* Записано от Марии Ильиничны Андрущенко, 1936 г.р., деревня Добрынь Дубровенского района Витебской области.

2* Записано от Екатерины Дмитриевны Ермоленко, 1923 г.р., деревня Черены Шкловского района Могилёвской области.

3* Записано от Марии Ивановны Солонович, 1939 г.р., деревня Любоничи Кировского района Могилёвской области.

4* Записано от Светланы Иосифовны Яцковской, 1948 г.р., деревня Черены Шкловского района Могилёвской области.

ЛІТЭРАТУРА

1. Вяселье. Абрад / уклад, уступ. арт. і камент. К.А. Цвіркi. – Мiнск: Навука і тэхніка, 1978. – 640 с.

2. Даркевич, В.П. Народная культура Средневековья: светская праздничная жизнь в искусстве IX – XVI вв. / В.П. Даркевич; отв. ред. Г.К. Вагнер. – М.: Наука, 1988. – 344 с.
3. Домников, С.Д. Мать-земля и Царь-город. Россия как традиционное общество / С.Д. Домников. – М.: Алетея, 2002. – 672 с.
4. Катовіч, А.В. Веснавыя святы: у 2 кн. / А.В. Катовіч, І.І. Крук. – Кн. 2. – Мінск: Мастацкая літаратура, 2005. – 413 с.
5. Козенка, М.А. Традыцыйнае вясельле Мядоцкага краю / М.А. Козенка, А.А. Абрамовіч. – Мінск: Чатыры чвэрці, 2005. – 304 с.
6. Пропп, В.Я. Русские аграрные праздники. Опыт историко-этнографического исследования / В.Я. Пропп. – М.: Лабиринт-МП, 2004. – 174 с.
7. Толстая, С.М. Ритуальные бесчинства молодежи / С.М. Толстая // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне / отв. ред. С.М. Толстая. – М., 1986. – С. 12 – 14.
8. Традыцыйная мастацкая культура беларусаў: у 6 т. / Т.Б. Варфаламеева [і інш.]. – Мінск: Беларуская навука, 2004. – Т. 2. Віцебскае Падзвінне. – 910 с.
9. Тульцева, Л.А. Антропометрические воззрения русских крестьян: день Спиридона-поворота / Л.А. Тульцева // Этнографическое обозрение. – 1997. – № 5. – С. 97 – 106.
10. Элиаде, М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиозного поведения / М. Элиаде; отв. ред. В.Я. Петрухин. – М.: Ладомир, 1999. – 488 с.

РЕЗЮМЕ:

В статье рассматривается этнокультурный феномен одного из свадебных обрядов белорусов «Цыгань» через пространственно-временной континуум как необходимость разграничения сакрального и профанного времени.

SUMMARY

In article the ethnocultural phenomenon of one of wedding ceremonies of Belarusians of «Tsyganu» through an existential continuum as need of differentiation of sacred and profanny time is considered.

Крук І.І.

СІМВОЛІКА ЛІКУ СОРАКУ У МІФАПАЭТЫЧНАЙ СПАДЧЫНЕ І АБРАДАВАЇ ПРАКТЫЦЫ БЕЛАРУСАЎ

*Інстытут культуры Беларусі
(Паступіў у рэдакцыю 19.03.2012)*

Міфапэтычная мадэль свету, адлюстраваная ў беларускай міфалогіі і вуснапэтычнай творчасці, абаяраецца на некалькі знакава-сімвалічных кодаў: прасторавы, часавы, астралагічны, раслінны, зааморфны, колеравы. Разам з тым прасторавыя процістаянне правага і левага, верху і нізу або часавыя апазіцыя (мінулае/будучае) могуць кадзіравацца і дубліравацца і праз сімваліку пэўных лікаў, якія асэнсоўваюць сілавую лінію процістаяння або ўзаемаспалучэння жыцця і смерці, добра і зла, мужчынскага і жаночага пачаткаў. У лікавым кодзе традыцыйнай культуры беларусаў процінастаўляюцца двойка і тройка (напрыклад, колькасць кветак, з якой ідуць на спатканне з жывым чалавекам і да нябожчыка); шасцірка (саблівая тая, якая ўвасоблена ў яе трайным паўтарэнні – 666, лічынца лікам д’ябла) і з’явятка (калі яна паўторана тры разы – лік Творцы); дванаццаць і трынаццаць. Палюсарнае процістаянне гэтых лікаў акрэслівае асноўныя прасторава-часавыя сардынаты міфапэтычнай мадэлі свету і акцэнтуюе ўвагу на найбольш моцных полюсах Хаосу і Гармоніі, прыроднага і асвоенага чалавекам. Пры гэтым ісцілагічная палярызаванасць згаданых апазіцыяў не з’яўляецца сведчаннем іх