



НАЦЫЯНАЛЬНАЯ І СУСВЕТНАЯ КУЛЬТУРА

Першавера продка

Аксана КАТОВІЧ,
старшы выкладчык кафедры рэжысуры
Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта культуры і мастацтваў,
саіскальнік кафедры культуралогіі

КАЛЯНДАРНЫЯ АБРАДЫ НАВАЛЕЦЦЯ – ЗГОРНУТАЯ МАДЭЛЬ АДНАЎЛЕННЯ МІФАЛАГІЧНАГА ЧАСУ

УДК 398.332.42(=161.3):[130.121+27-564]

У артыкуле разглядаецца феноменалогія часавага аднаўлення – навалецця – у традыцыйным календары беларусаў. З апорай на фундаментальныя філасофскія і культуралагічныя даследаванні міфапаэтычнай спадчыны, у якіх падаецца абагульняльная структурная тыпалогія навагодняй абраднасці, прадстаўлены шэраг доказаў, што менавіта рытуальна-абрадавыя комплексы Калядаў і Вялікадня найбольш выразна факсавалі ў сабе ідэю абнаўлення свету і раскрывалі ўніверсальную мадэль дзейнасці чалавека ў гэты час.

Ключавыя словы: *міфапаэтычная спадчына, традыцыйны каляндар, рытуальна-абрадавыя практыкі, абрадавы час, навалецце, знішчэнне, аднаўленне, каляднікі, валачобнікі, маскі, абходы.*

The article deals with the phenomenology of time renewal – new years – in the traditional calendar of Belarusians. Based on the fundamental philosophical and cultural studies mythopoetic heritage, which reveal a synthesis of the structural typology and new year's rites presented some evidence that ritual complexes of Carols and Easter the most expressive focused the idea of renewal of the world and develop a universal model of human activity at this time.

Этнаграфічныя апісанні рытуальна-абрадавых комплексаў, тэксты валачобных песень і нашы ўласныя палявыя матэрыялы пераканаўча сведчаць, што ўніверсальна-абагульняльнага календара, які ўтрымліваў бы ў сабе абсалютна ўсе рытуальна-абрадавыя комплексы земляробчага календара, у беларусаў не існуе. Разам з тым любы соцыум, што мае сакральны каляндар як праяўленне канкрэтнай лакальна-рэгіянальнай традыцыі, меў свята, якое вызначала антрапакасмічную мяжу паміж завяршэннем аднаго года і пачаткам іншага. Абрад *навалецця* ўяўляецца нам тым святочным комплексам, што не толькі факсавалі ў сабе ідэю абнаўлення свету, але і раскрывалі ўніверсальную мадэль дзейнасці чалавека, максімальна набліжаную да касмаганічнай дзейнасці колішніх міфалагічных багоў. «Кожны Новы год, – адзначае М. Эліядэ, – аднаўляе касмагонію, зноў ствараецца Свет, пры гэтым “аднаўляецца” і Час, ён рэгенеруецца тым, што людзі “пачынаюць спачатку”. А касмаганічны міф служыць узорам для ўсялякага “аднаўлення” і “пабудовы”... Паўтараючы ў абрадах акт тварэння, людзі аднаўляюць першасную карціну свету» [13, с. 69].

Спасылаючыся перш за ўсё на фундаментальнае даследаванне Дж. Фрэзера (“Золотая ветвь”), М. Эліядэ дае абагульняльную карціну навагодняй абраднасці і вылучае некалькі тыпаў абрадаў, якія факсуюць у сабе ідэю навалецця: 1) ачышчэнне, споведзі, выгнанне не-

чысці з вёскі; 2) гашэнне старых і запальванне новых агнёў; 3) працэсіі масак; 4) спаборніцтвы, 5) карнавалы, сатурналіі, парушэнне звычайнага парадку, оргіі [12, с. 363].

Разгледзім вылучаныя вектары абрадавай падзейнасці навалецця на прыкладзе *Калядаў* і *Вялікадня*, улічваючы рэгіянальныя асаблівасці святкавання.

Славянская, у тым ліку і беларуская, духоўная традыцыя абапіралася на феномен цыклічнасці каляндарнага часу даўжынёй у сонечны год. Час актуалізацыі абодвух святочна-абрадавых комплексаў суадносіцца з прынцыпова важнымі касмічнымі падзеямі. Яшчэ ў XIX ст. пачатак святкавання Калядаў прыпадаў на дзень зімовага сонцавароту – ноч з 24 на 25 снежня – час “нараджэння” святціла. Свята доўжылася два тыдні, а эпіцэнтрам калядных падзей была сустрэча Новага года, якой адпавядала другая куцця з сімвалічнай для навалецця назвай *Шчадрэц, Багатуха*. З пераходам дзяржаўнага (але не царкоўнага) летазлічэння на грыгарыянскі стыль межы калядных падзей для праваслаўных беларусаў зрушыліся. Такім чынам стрыжнёвыя падзеі апынуліся па-за межамі адвечнай касмічнай суаднесенасці, а Шчадрэц стаў вядомы сучаснікам як святкаванне Старога Новага года. Разам з тым для соцыуму, што займаўся аграрнай дзейнасцю, было абсалютна заканамерным святкаваць навалецце тады, калі абуджаліся апладняльныя сілы

прыроды, калі шлюб паміж нябесным Сварогам і бласлаўёнай Маці-Зямлёй павінен быў напоўніць усё жывое на зямлі новай жыццядайнай энергіяй і закласці асновы новага ўраджаю. Можна сцвярджаць, што яшчэ ў эпоху Сярэднявечча плямёны, якія ўдзельнічалі ў этнагенезе беларусаў, у дзень веснавага раўнадзенства – канчатковай перамогі дня над ноччу – адзначалі *Вялікдзень*.

Згодна з патрабаваннямі традыцыйнай культуры, мяжа паміж старым і новым вымагала знішчэння ключавага абрадавага атрыбута, у сімволіцы якога была сфакусавана ідэя завяршэння жыццядайнай пасіянарнасці аднаго часавага цыкла і неабходнасць аднаўлення жыцця па канонах, прынятых першапродкамі. Напрыклад, роўна праз год трэба было спаліць галінкі асвячонай вярбы, закапаць у зямлю мінулагодняе велікоднае пафарбаванае яйка і д. п. Ідэя ачышчэння прасторы хаты, сядзібы, знішчэння састарэлага абавязкова прысутнічае ў структуры калядных падзей: “На Новы год паляць старыя мётлы, каб цяліліся каровы і давалі шмат малака” [2, с. 184].

У перадвелікодны тыдзень з панядзелка да Чыстага чацвярга неабходна было прыбраць у садзе, на падворку, у хляве. У хаце падлогу, лавы выскрабалі нажом. Менавіта калядная і велікодная абраднасць захавалі ў сабе абавязковую рэгламентацыю: перад тым як сесці за святочны стол, кожны член сям’і мыў твар новай, *пасвяцонай* вадой (на Каляды ў вадку клалі срэбную манету, на Вялікдзень – асвечанае чырвонае яйка).

Такая рэгламентацыя, як тушэнне старых і запальванне новых агнёў, не магла прыжыцца ў нашай геаграфічнай паласе з-за моцных маразоў. Разам з тым падчас экспедыцыі (2004 г., в. Тонеж) намі было зафіксавана, што на Вялікдзень у вёсках Лельчыцкага раёна, “у якіх не было храмаў, роўна ў поўнач каля кожнай хаты ўспыхваў ачышчальны агонь. Яго падтрымлівалі аж да самой раніцы, да ўсходу Сонца”.

Сакральны час навалецця быццам бы накрывае месца правядзення рытуалу і сцягвае ў адзіны пучок усе магчымыя вектары-складнікі абрадавай падзейнасці па прынцыпе “падобнае выклікае падобнае”: “Любыя навагоднія лішкі і нястачы, спакой і спрэчкі ды іншае паказваюць на тое, што чакае чалавека на працягу года; з чым заспеў чалавека Новы год – з тым ён застаецца да яго канца” [8, с. 231]. На падставе крытэрыю поўнамаштабнага абнаўлення былі сфармуляваны абрадавыя рэгламентацыі:

– вярнуць усе пазыкі: “...на куццю ўсе пазычаныя рэчы трэба пазыкаваць дахаты” [4, с. 350], “На першы дзень Вялікадня ці Раства Хрыстовага нічога пазычаць” [4, с. 587];

– апрануцца ва ўсё новае: “Калі перад Раствам Хрыстовым жанчына не дастала з куфра бялізны

і строяў, то не адчыніць яго і на свята, бо лічаць, што куфар цэлы год будзе пусты” [4, с. 343];

– сабрацца сям’ёй разам: “Як на ўсе вялікія свята, так і на Раство Хрыстовае той, хто ў дарозе, павінен як мага хутчэй прыехаць дадому...” [4, с. 342], “Калі на Вялікдзень... зойдзе чужы ды калі пасадзіць яго паесці разам з сямейнікамі, то ўжо ў гаспадарцы табе пашанцуе” [4, с. 586];

– зазірнуць у будучыню: “Калі на Новы год першы спатыкнешся з чалавекам, будзеш здароў увесь год, а калі з бабай якей – дужа хварэць будзеш” [4, с. 352], “Калі на Вялікдзень ці другое вялікае свята ў хату першым прыходзіць мужчына – то ў каровы будзе бычок, калі жанчына – то будзе цёлка” [4, с. 586].

Даследчык С. Домнікаў канстатуе: “Рытуал, адштурхоўваючыся ад дыскрэтных знакавых структур, імкнецца аднавіць непарыўнасць, змадэляваць рэальнасць з ужо засвоеных структурных адзінак. У адрозненне ад міфа, арыентаванага на дыскрэтнае, якому прасцей уцягнуцца ва ўнутраную гульню свядомасці, рытуал працуе з непарыўным” [3, с. 39]. Навукоўца фармулюе сутнасць рытуалу, што сфакусавана ў словах “аднавіць непарыўнасць” і “змадэляваць рэальнасць”. Прынцып падабенства – асноўны карэлят каляднай і велікоднай абраднасці і тых этнакультурных каштоўнасцей, што ўплывалі на паводзіны людзей і адпаведныя формы канстрування святочнай рэчаіснасці.

“Год уяўляе сабой ідэальную мадэль завершанага часавага цыкла – жыццё свету ў згорнутым варыянце, які задае рытм чалавечага жыцця”, – канстатуе С. Домнікаў [3, с. 107]. Аднак за абагульняльнай тэзай не зусім прасочваецца пункт адліку часу сакральнага календара, на якім знаходзіцца даследчык. Калі ж прыняць магчымае дапушчэнне, што мы адштурхоўваемся ад пазіцыі навалецця, то выказанне не толькі набудзе абагульняльны характар, але і адначасова стане ўніверсальнай матрыцай разгортвання рытуалу. Пазіцыя навалецця дазваляе спраецываць матрыцу ў дзвюх супрацьлеглых плоскасцях. Гэта будзе той двухаблічны Янус, які, з аднаго боку, бачыць усё, што адбываецца цяпер, а з другога, ведае, што будзе заўтра. Для таго каб увесць год сям’я пражыла ў сваёй цэлакупнасці, калядны і велікодны стол – агульнасямейная падзея, не толькі сфакусаваны адбітак, але і праекцыя, скіраваная на гадавую перспектыву, фактычна мадэль часавай працягласці.

Складнік, які М. Эліяда назваў “працэсія масак”, на наш погляд, галоўны ў разуменні глыбіннай сутнасці рытуалу навалецця. Гэты вектар разгортвання падзей найбольш выразна раскрывае ўзаемасувязь паміж рытуалам і міфам, паміж соцыумам, які знаходзіцца ў каардынатах хранатопу *тут і цяпер*, і часам Вечнасці, створаным багамі і штогод актуалізаваным тым

самым соцыумам. П. Сапронаў, разглядаючы марфалогію рытуалу, акцэнтуюе ўвагу на наступным: «У рытуале абавязкова ёсць слой, наконт якога ніхто, нават самыя пасвячоныя, не могуць адказаць “што гэта значыць?” ...рытуал – сэнсавы дзеянне, бессэнсоўнага ў ім няма па вызначэнні. Атрымліваецца, што выканаўцы нясуць гэты сэнс, аднак ён для іх пранікальны толькі часткова. У пэўнай сваёй частцы рытуал выконваецца для кагосьці паміма людзей. Можна сказаць і так: нехта выконвае рытуал людзьмі. Зразумела, што “нехта” тут – боствы» [11, с. 103].

Навукоўца Т. Кухаронак, якая ўсебакова разгледзела ролю і месца маскавання, заўважыла, што яно “належыць да ўнікальных з’яў традыцыйнай святочна-абрадавай культуры беларусаў. Іх вывучэнне адкрывае нам яшчэ адну грань светаўспрымання нашых продкаў, дапамагае ўбачыць шматлікія сувязі, што аб’ядноўвалі ў мінулым рэальнае жыццё людзей з міфічным светам...” [6, с. 6]. Да такой высновы прыходзіць і даследчыца традыцыі маскавання ў рускай абрадавай культуры Л. Іўлева: «Прадметам яго выяўлення была пазачасавая “рэчаіснасць” міфалагічных, у тым ліку і касмалагічных, уяўленняў, а не зменлівая і рухомая рэчаіснасць побыту і гісторыі» [5, с. 225]. Ні ў якім разе не прыніжаючы ролю астатніх складнікаў каляднага і велікоднага навалецця, мы перакананы, што гэтая лінія абрадавых падзей адлюстроўвае галоўную сутнасць святочна-абрадавага комплексу. Калі ўлічыць, што эвалюцыя міфа-рытуальнай паслядоўнасці разгортвалася ў напрамку *багі – культурныя героі – першапродкі – продкі* (у гісторыка-культурным дыскурсе – *дзяды*), то зразумела, што мы маем справу фактычна з усёй часовай лесвіцай этнакультурных увасабленняў.

Неабходна адзначыць, што ў свядомасці беларусаў адзін з фундаментальных складнікаў – культ продкаў. Беларуская традыцыйная абрадавая культура ведае дзве прынцыпова адрозныя формы дыялогу з продкамі. Адна з іх – у адпаведныя святы жывыя накіроўваюцца ў прастору продкаў – на могілкі (Пасха, Наўскі чацвер, Радаўніца, Троіца і інш.). Другая – калі душы продкаў запрашаюць дадому (Дзмітраўскія або Міхайлаўскія Дзяды). Увечары дамачадцы садзіліся за памінальны стол так, каб не кранаць адно аднаго – паміж імі будуць сядзець запрошаныя прадстаўнікі іншасвету, а самы старэйшы казаў: “Святыя дзяды! Просім вас, хадзіце, ляціце да нас...” [1, с. 178].

У структуры Калядаў дыялог з продкамі ажыццяўляецца пры дапамозе калядоўшчыкаў падчас абходу вёскі. Гурт моладзі апрагнаецца ў вывернутыя кажухі, бяруць “віфлеемскую” зорку, вядуць з сабой “казу” (“мядзведзя”, “каня”, “жорава”), заходзяць у кожную хату, дзе разгортваецца са-

праўдная містэрыя. “Каза” “памірае”, а атрымаўшы шчодрый падарункі – “перанараджаецца”, пачынае рытуальны танец, сэнс якога – дакрануцца да ўсіх прысутных дамачадцаў. Унікальнасць калядных абходаў у тым, што гасцей, якіх чакалі з вялікай нецярплівасцю, не запрашалі за стол, а ўся абрадавая дзея разгортвалася каля печы. З гэтага вынікае, што калядоўшчыкі – не тыя продкі, што ў часавым вымярэнні родавай памяці ахоплівалі сем папярэдніх пакаленняў (“Ведаю свой род аж у сёмае калена”), а хутчэй маскаванае ўвасабленне ўсёй родавай лесвіцы, пачынаючы ад міфічнага першатворцы і заканчваючы набліжанай да архетыпа постаццю колішніх продкаў. Таму невыпадкова Л. Іўлева выкарыстоўвае паняцце “пазачасавая рэчаіснасць” [5, с. 225].

Ёсць яшчэ два фактары, якія выдатна глумачаць падзеі абраду навалецця. У першую чаргу, наяўнасць “казы”, архаічнага сімвала ўрадлівасці зямлі, яна ўвасабляе жыватворныя касмічныя сілы... звязваецца з пладавітасцю і клопатам аб пражытку” [10, с. 443], яе “смерць” не што іншае, як заканчэнне аднаго цыкла жыцця, а яе сімвалічнае ўваскрэсенне-перанараджэнне – пачатак новага касмічнага цыкла. “Чаргаванне дня і ночы, лета і зімы ў анталогічнай перспектыве – гэта не што іншае, як чарада паміранняў і ажыўленняў... Архаічная анталогія і антрапалогія зліваюцца ў светаўспрыманні земляроба... З вобразам кругавога руху Сусвету, што перыядычна вяртаўся да сваіх вытокаў, паміраючы і ўваскрасаючы, звязаны ўяўленні архаічнага грамадства пра час, які ўвабраў у сябе анталогічныя складнікі Жыцця і Смерці. Свяшчэннасць абодвух становішчаў касмічнай экзістэнцыі гарантуе свяшчэннасць і іншых кропак існавання-руху свету. Матэрыя, злітая з часам, уяўляе сабой вобраз Космасу як працэсу, што чаргуе адны і тыя ж неабходныя становішчы свету”, – цалкам слушна канстатуе С. Домнікаў [3, с. 106].

Другі важны фактар – калядныя песні-гімны, наскрозь прасякнутыя касмічнай сімволікай:

*Ды сачылі, пыталі багатага двара.
Багаты двор – Пятра дом...
На яго двары да чатыры церамы стаяць:
У першым цераму – ясен месяц,
Другі церам – ясна зара,
Трэці церам – дробны звёздачкі,
Чацвёрты церам – буён вецер.
Ясен месяц – сам гаспадар,
Ясна зара – яго жана,
Дробны звёздачкі – яго дачушкі,
Буён вецер – яго сыны [9, с. 126].*

Прыведзены фрагмент абрадавай песні – з’ява ўнікальная для ўсёй вусна-паэтычнай творчасці беларусаў. Перад намі міф, які ўключаны ў структуру рытуалу. Такую абрадавую сітуацыю

П. Сапронаў ацэньвае наступным чынам: "...рытуал не вымагае поўнай вербалізацыі, пераводу на слоўны ўзровень. <...> Міф застаецца ўключаным у рытуал як у больш шырокую цэласнасць. Ён, строга кажучы, толькі і прагаворваецца як момант рытуальнага дзеяння. <...> Міф імкнецца ператварыць таямнічасць быцця ў загадку, у якой ёсць свая разгадка. Зразумела, ён з'яўляецца сакральнымі ведамі і нарматывам, таксама як рытуал – сакральным дзеяннем... міф, хаця ў ім гаворка ідзе пра сакральнае, імкнецца скараціць або пазбавіцца дыстанцыі паміж прафанным і сакральным. Апошняе ў ім павінна стаць перакладзеным на мову першага. Над гэтым міф працуе нястомна, гэтаксама як над касмізацыяй хаосу" [11, с. 103–104]. У нашым выпадку гімнічная песня не проста скарачае дыстанцыю паміж прафанным і сакральным, у гэтым ужо няма ніякай патрэбы – "нябесныя госці" ў хаце. Тут адрэфлексавана зусім іншая сітуацыя, сутнасць якой больш глыбока зразумеў М. Эліядэ, калі разважаў над спецыфікай сакральнага часу ў замовах. Ён адзначыў, што "любая магутнасць, нават боская, страчвае моц, калі праяўляецца ў прафанны час" [12, с. 358]. Выкананне абрадавай песні-гімна, песні-міфа ў сакральны час Калядаў і ў сакральным месцы хаты ёсць момант касмічнай цэлакупнасці, зліцця-пераплаўлення нябеснага часу Вечнасці і сакральнага часу аднаўлення каляндарнай падзейнасці. Унікальнасць сітуацыі ў тым, што гэта бадай адзіны выпадак у каляндарнай міфатворчасці, калі міф раскрывае сэнс рытуалу, аднак пакідае за сабой тайну сакральнага архетыпа: хто ўсё ж наведваў церам багатага пана?

Па апісаннях этнографіі канца XIX – пачатку XX ст., у другой палове велікоднай нядзелі па вёсках хадзілі валачобнікі (*валачэбнікі, кукольнікі, лалоўнікі, лалынічыкі*), старцы – гурт вясковых людзей, колькасны склад якога вагаўся, па звестках з розных рэгіёнаў Беларусі, у межах васьмі – дваццаці чалавек. Гурт меў строгую іерархію. Галоўным быў *навадыр*, або *пачынальнік, запявала*, сярод *падхватнічкаў* мог быць скрыпач, гарманіст, дудар, зрэдку – цымбаліст. Яшчэ адна адказная фігура – механоша, хто збіраў *валачобнае* – дары шчодрых аднавяскоўцаў. Валачобнікі – людзі божыя прыпыняліся на парозе хаты, менавіта тут выконвалася велічальная песня і тут жа адбывалася адорванне гасцей. Сэнсавыя гарызонты тыя ж, што і ў калядным рытуале. А. Ліс вызначаў: "Вытокі валачобнага фальклору... у этнакультуры протабеларускіх плямён. <...> Валачобная традыцыя ў беларусаў развівалася паралельна са старэйшай этнакультурнай традыцыяй каляднай. Характэрна, аднак, што валачобная... шырэй абымала сабой беларускі этнічны абшар, яе арэал прэваліраваў над арэалам каляднай аб-

раднасці і песеннасці. У некаторых рэгіёнах – у Падзвінні і паўднёвей ад цэнтра – гэтыя традыцыі ўзаемадзейнічалі, чаму асабліва спрыяла іх функцыянальная блізкасць, якую, аднак, нельга прымаць, як гэта часам робіцца, за тоеснасць. У прынцыпе абедзве традыцыі, і калядная і валачобная, дапаўнялі адна другую ў паэтычна-земляробчым змесце" [7, с. 65–66].

Прынцыпова адрозным застаецца толькі адно – змест валачобных песень. Калі ў калядных гімнах міф апісвае ідэалізаваную сітуацыю ў працэсе актуалізацыі архетыпа і рытуалу, пры гэтым падкрэсліваецца, што гарантам будучага шчодрата ўраджаю з'яўляецца бог Сонца ў вобразе казы, г. зн. рэчаіснасць мадэлюецца ў максімальна абгульненай форме, – то валачобная песня – разгорнуты ў часе і прасторы міф першатварэння, які нагадвае класічныя міфы Антычнасці, дзе важнае месца займае генеалогія нябеснага пантэона. Валачобная песня – міф, які сакралізуе ўсе этапы земляробчага цыкла, і, адпаведна, паўнаватасная мадэль народнага календара, дзе за кожнай вехаю жыццядзейнасці соцыуму замацаваны адпаведны рытуальны комплекс і ўказваецца на адказнага за гэты сегмент календара нябеснага ахоўніка.

Валачобніцтва – феномен калектыўнай замовы-абрады, які павінен быў адмяніць час далейшай абрадавай падзейнасці і запусціць новы колазварот каляндарных падзей. Фактычна перад намі паўстае яшчэ адна ўнікальная сітуацыя аднаўлення календара шляхам паўтарэння калядна-навагодняй абраднасці.

Мы акцэнтавалі ўвагу на параўнальным аналізе толькі двух багата разгорнутых у часе і прасторы рытуальна-абрадавых комплексаў – Калядаў і Вялікадня. Аднак у беларускай этнакультурнай традыцыі здарылася так, што яшчэ два складнікі, пра якія гаварыў М. Эліядэ, – карнавалы і спаборніцтвы – аказаліся спалучанымі з абрадавым полем Масленіцы, у якой дзякуючы гэтай акалічнасці можна ўбачыць некаторыя рысы святочных падзей навалецца.

Спіс літаратуры

1. **Беларускі народны каляндар** / аўт.-уклад. А. Ю. Лозка. – Мінск: Полымя, 1993. – 205 с.
2. **Булгаковский, Д. Г.** Пинчуки: этногр. сб.: песни, загадки, пословицы, обряды, приметы, предсказания, поверья, суеверия и местный словарь / собрал в Пинском уезде Мин. губернии Д. Г. Булгаковский; [под ред. Ф. Истомина]. – СПб.: в Типографии В. Безобразова и К^о, 1890. – 208 с.
3. **Домников, С. Д.** Мать-земля и Царь-город: Россия как традиционное общество / С. Д. Домников. – М.: Алетейя, 2002. – 671 с.
4. **Жыцця адвечны лад** / уклад., прадм. і пер. У. Васілевіча. – Мінск: Маст. літ., 1998. – 607 с. – (Беларускія народныя прыкметы і павер'і; кн. 2.)
5. **Ивлева, Л. М.** Рыженье в русской традиционной культуре / Л. М. Ивлева. – СПб.: Рос. ин-т истории искусств, 1994. – 235 с.
6. **Кухаронак, Т. І.** Маскі ў каляндарнай абраднасці беларусаў / Т. І. Кухаронак. – Мінск: Ураджай, 2001. – 239 с.

7. Ліс, А. С. Валачобныя песні / А. С. Ліс ; Акад. навук БССР, Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору. – Мінск : Навука і тэхніка, 1989. – 207 с.

8. Никифоровский, Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды, легендарные сказания о лицах и местах Витебской Белоруссии / собрал в Витебской Белоруссии Н. Я. Никифоровский, действительный член Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии и действительный член Витебского губернского статистического комитета. – Витебск : Губерн. Типо-Литограф., 1897. – 349 с.

9. Паэзія беларускага земляробчага календара / Акад. навук БССР, Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору ; [уклад., сістэматызацыя тэкстаў, уступ. арт. і камент. А. С. Ліса, народны календар падрыхтаваў У. А. Васілевіч ; рэд. А. С. Фядосік ; рэдкал. : В. К. Бандарчык і інш.]. –

Мінск : Навука і тэхніка, 1992. – 613 с.

10. Полная энциклопедия символов / сост. В. М. Рoshаль. – М. : Эксмо ; СПб. : Сова, 2003. – 524 с.

11. Сапронов, П. А. Первобытный ритуал / П. А. Сапронов // Культурология : курс лекций по теории и истории культуры / П. А. Сапронов. – 2-е изд., доп. – СПб. : Лениндат : Союз, 2001. – С.103–114.

12. Элиаде, М. Очерки сравнительного религиоведения / М. Элиаде ; отв. ред. В. Я. Петрухин. – М. : Ладомир, 1999. – 488 с.

13. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде ; пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

Артыкул паступіў у рэдакцыю 21 снежня 2020 г.

Наматкі калекцыянера

Ігар СУРМАЧЭЎСКИ

АНТАЛОГІЯ ЗАБЫТЫХ АКСЕСУАРАЎ

Працяг. Пачатак у № 1.

РАНІШНІ ТУАЛЕТ

Слова *toilette*, як і належыць усім модным “штучкам”, паходзіць ад французскага *petit toile*, што азначае невялікі кавалак далікатнай тканіны, часцей за ўсё з ядвабу ці батысту, якім пакрывалі палічку або столік, каб не забрудзіць паверхню мэблі касметыкай. На гэтай тканіне размяшчаліся флакончыкі з парфумай, скрыначкі з бальзамамі, пудры і бялілы [1, s. 7]. З XVII ст. ранішні туалет ператварыўся ў найважнейшы цырыманял пры каралеўскіх дварах Еўропы. Рытуал прывядзення сваёй асобы да належнага “рэспектабельнага” стану быў распрацаваны пры двары Людовіка XIV. Звычайна ён праходзіў у спальні або будуары, які на той час стаў прасторай для прыёмаў нароўні з троннай залай [1, s. 8]. Падчас ранішняга туалету паміж абмываннем і пераапрапаннем ды за першым кубачкам кавы адбываліся размовы і нарады з саымі даверанымі людзьмі каралеўства.

У Рэчы Паспалітай аналагам французскага *toilette* была *gotowalnia* (гатавальня) [2]. Надзвычай неабходных для гаспадынь галантных “дробязяў”, што ўваходзілі ў склад гатавальні, было вялікае мноства [3]. Пра колькасць і “рээстр” такіх прадметаў распавядаюць інвентары маёмасці маёнткаў ці шляхецкія тастаменты. Так, на падставе інвентару каралеўскага палаца Вілянў (Варшава) можна ўявіць ранішні туалет каралевы Марыі Казіміры Сабескай. Для выхаду са спальні прызначаліся дзве вялікія квадратныя срэбна-залацістыя накідкі, якія выконвалі ролю вытанчанага ранішняга пеньюара і называліся “*do negligu*”. З той жа тканіны былі пашыты кошык для касметыкі і падушачка для каралеўскіх шпілек. У ранішні комплекс “*negligu*” таксама ўваходзілі чатыры срэбна-зала-

тыя паясы і два паясы з арнамантам “сетачка”. Да гатавальні прыкладаліся тры фартушкі: белы з залатой вышыўкай звонку і амарантава-залаты з адвароту; пашыты з зялёнай тафты і вышыты золатам; з белага саціну, аздоблены залатым гафтам па адным баку і амарантава-залаты – па другім. Такія фартушкі служылі абаронай падчас прывядзення ў парадак фрызуры каралевы, для якой патрабавалася 12 грабеньчыкаў і 10 спецыяльных шпілек для ўтрымлівання валасоў. Чатырма спецыяльнымі грабеньчыкамі расчэсвалі бровы. Увогуле, штодзень на каралеўскі макіяж і прычоску сыходзіла 6 скрыначак пудры. Для зацягвання гарсэтаў выкарыстоўвалі два тузіны шнуркоў, для падкладвання спадніцы – 18 шпілек. У вялікіх гданьскіх шафах захоўвалася 20 тысяч шпілек звычайных, 6 стосаў насовак, па два тузіны ручнікоў і спецыяльных шчотачак для твару і зубоў [1, s. 17–20].

Акрамя стацыянарнага століка-гатавальні ў будуары Марысенькі быў туалетны гарнітур, які называўся “*toilette de Campagne*” (гатавальня для вандровак, або “касметычка ў дарогу”). У яго склад уваходзілі настольнае люстэрка і 9 скрыначак: для пальчатак (*gantieres*), біжутэрыі, касметыкі і шпілек. Да “*toilette de Campagne*” таксама прыкладаліся невялікія срэбныя кандэлябры [1, s. 20].

Цікавы рээстр жаночых артэфактаў, якія паходзілі з Нясвіжскага палаца. Дачка Міхаіла Казіміра Рыбанькі, Катажына Караліна Радзівіл (1740–1789), у 1759 г. выйшла замуж за Станіслава Фердынанда Жавускага, падстоля вялікага літоўскага, і атрымала вялізны пасаж [4, s. 68]. У спісе вясельных падарункаў са срэбра згадваюцца гатавальня з люстэркам вялікім шліфава-ным, розныя кандэлябры, посуд для кавы, малака