

**РЫТУАЛЬНА-АБРАДАВЫЯ КОМПЛЕКСЫ СВЯТАЎ
КАЛЯНДАРНА-АГРАРНАГА ЦЫКЛА**

Alexey Kaminsky

**RITUAL AND CEREMONIAL COMPLEXES OF HOLIDAYS
OF CALENDAR-AGRARIAN CYCLE**

Разглядаюцца традыцыйная абрадавая спадчына, састаўныя элементы абрадава-рытуальных комплексаў святаў каляндарна-абрадавага цыкла.

The article is dedicated to the consideration of traditional ceremonial heritage, the constituent elements of ritual complexes of holidays from calendar ceremonial cycle.

«Старажытны земляроб быў бездапаможны перад стыхіямі прыроды. Назіранні за імі нараджалі ў яго свядомасці ўяўленні, быццам жывёлы, расліны і стыхіі валодаюць чалавечымі ўласцівасцямі: думкамі, пачуццямі, воляй» [7, с. 46]. Таму адным з язычніцкіх культаў з'яўляецца салярны культ. Сонцу і агню пачалі пакланяцца са з'яўленнем земляробства, што тлумачыцца залежнасцю будучага ўраджаю і дабрабыту ад цяпла і святла. З сімволікай сонца, бессмяротнасці, ачышчэння звязаны крыж, які прыпадабняўся да лятачай птушкі. Менавіта калядныя і купальскія абрадава-рытуальныя комплексы, звязаныя з адраджэннем сонца, у дахрысціянскі перыяд адзначаліся крыжамі [4, с. 97–118]. Сонцу быў прысвечаны святочны хлеб (каравай), без якога не адбывалася выканання сямейных цырымоній. Ён выпякаўся такой жа, як і сонца, круглай формы. Да нябеснага свяціла звярталіся з просьбай аб бласлаўленні абрадавага печыва. Вянок і пярэсёнак таксама маюць форму круга, як і сонца.

Вельмі блізка да салярнага культу пакланенне агню. Агонь – адна з першасных стыхій, якая ўдзельнічала ў акце стварэння свету. Агонь шанавалі, яму прыпісваліся розныя магічныя якасці, прыносілі ахвяры. Асаблівай павагай у рытуальных дзеях свят каляндарна-аграрнага цыкла карыстаўся «жывы» агонь, які здабывалі шляхам трэння двух драўляных брускоў. Ім падпальвалі саламянае масленічнае пудзіла, распальвалі купальскае вогнішча [2, с. 18; 3, с. 73]. «Ачышчальная і гаючая функцыя вогнішча заключалася ў спальванні ў ім старых рэчаў, адзежы хворых дзяцей. Рытуальным было паленне мая – засохлай траецкай зеляніны, дымам якой акурвалі хворых. Часта вакол вогнішча абводзілі жывёлу» [3, с. 73].

Не меншую ролю, чым агонь, адыгрывала ў абрадава-рытуальных дзеях беларускага народнага календара вада. Паводле ўяўленняў чалавека, вада звязваецца з пачаткам стварэння Сусвету і выконвае некалькі магічных функцый: ачышчальную, апатрапеічную, магічную. На Купалле, напрыклад, яна атрымлівала чарадзейную ўласцівасць змываць з хворага ўсе немачы, надзяляць яго здароўем і сілай. На Іванаў дзень вяскоўцы ажыццяўлялі розныя па форме (у залежнасці ад рэгіёну) водныя рытуальныя дзеянні: парыліся ў лазнях, купаліся ў вадаёмах, рэках, азёрах, абліваліся вадой і ўмываліся расой. Агонь і вада – дзве першасных антаганісты, дыаметральна розныя па функцыях і змесце. З мэтай іх прымірэння ў купальскую ноч нашыя прашчурны свядома сумяшчалі гэтыя два культы: распальвалі вогнішчы на плытах, у вянкы з зеляніны усталёўвалі свечкі і пускалі па вадзе. Яшчэ адной сілай надзелена вада – здольнасцю прадказваць будучыню. Богі і дзевы лёсу, калі пілі яе, ведалі ўсё мінулае, сучаснае і будучае і выносілі свае прыгаворы, чаму быць ці не быць. З такіх павер'яў узнікла варажба на вадзе.

Культ раслін пераплітаецца з культуам сонца і вады. Доказам гэтага з'яўляюцца абрадавыя дзеянні, у якіх яны паўстаюць у сінкрэтычным адзінстве: кіданне кветак і «куста» ў ваду, паленне мая, акурванне хворых купальскімі зёлкамі, перакідванне вяноў дзяўчатамі і хлопцамі праз вогнішча, спальванне ці патапленне Марэны, Сапухі, Купалы. Асвечанай галінкай у Вербную нядзелю выганялі першы раз кароўку ў поле, маем упрыгожвалі хату і падворак на Сёмуху, што павінна было паўплываць на дабрабыт, плоднасць і засцерагчы пабудовы ад шкодных уплываў, з зеляніны рабілася карнавальнае адзенне для персанажаў кустаўскіх, русальных, купальскіх абрадаў.

У коле традыцыйных абрадаў важнае месца займаюць дні памерлых у сваім родзе і сям'і (культ продкаў). Культ памёрлых ва ўсіх народаў выкліканы старажытнымі ўяўленнямі аб залежнасці матэрыяльнага жыцця чалавека ад шанавання памяці продкаў. Свяжоў-нябожчыкаў на большай частцы Беларусі паміналі некалькі разоў у год. Абрадавы прынашэнні памерлым сваякам ежы падчас свят мелі мэту даказаць, што нашчадкі памятаюць і клапацяцца аб іх.

У дахрысціянскім грамадстве найбольш важнымі сімвалічнымі формамі, здольнымі замацаваць у калектыўнай свядомасці традыцыйныя і навацыйныя схемы сацыякультурнага быцця, з'яўляліся міфы, абрады, рытуалы, сістэма табу і татэмічных культаў. Відавочна, што прыкладам і ўзорам для ўзнікнення рытуальных дзей першабытнага чалавека з'яўляліся паводзіны птушак і жывёл. Але паміж натуральна-біялагічнымі і культурна-гістарычнымі рытуаламі існуе якаснае адрозненне – чалавек у рытуалізаваных дзеях стварае сімвалічную рэальнасць. Абавязковым атрыбутам цэнтральных рытуальных практык з'яўлялася маска – накладка на твар у выглядзе зааморфнага або антрапаморфнага аблічча. Яна ж выконвала функцыю невербальнай камунікацыі паміж членамі групы, эфектыўна ўздзейнічала на іх эмоцыі і спрыяла выяўленню задумы. Даследчык карнавальнай культуры М.Бахцін адзначаў, што маска як адзін са складаных і шматзначных мастацкіх элементаў традыцыйна-бытавой культуры звязана са зменамі і метамарфозамі, штучным парушэннем

натуральных меж і правіл у грамадстве, увасабляе гульнявы пачатак жыцця, у яе аснове ўзаемадзеянне рэчаіснасці і вобраза, характэрнае для старажытнейшых абрадава-відовішчых формаў [1, с. 46]. Сімвалічнае значэнне феномена маскі раскрывае яе амбівалентную (супярэчлівую) аснову – маскіраваць і адначасова дэманстраваць сутнасць чалавека, абмяжоўваць і разнявольваць свайго ўладальніка, індывідуалізаваць і аб'ядноўваць.

У структуры святочнай культуры беларусаў маскіраванне дазвалялася толькі падчас каляндарных урачыстасцей, калі (паводле старажытных уяўленняў) разам аб'ядноўваліся рэальны («гэты») і сакральны («той») свет і панаваў «той» свет, найважнейшымі прадстаўнікамі якога якраз і лічыліся пераапанутыя. Яны мелі права на своеасаблівыя рытуальныя паводзіны, якія парушалі звычайныя нормы, што стварала на некаторы час умоўную сітуацыю перавёрнутасці ўсяго звыкллага жыцця, свабоды ад паўсядзённых турбот. «Акрамя таго, маскіраванне выконвала важныя камунікатыўную, псіхалагічную і рэкрэатыўную функцыі» [8, с. 41]. У святочны перыяд маскі з'яўляюцца прыёмам рэалізацыі індывідуальнага творчага пачатку ўдзельнікаў, указваюць на іх, дэманструюць сексуальныя і іншыя недазволенасці. Ідэяй магічнага забеспячэння пладавітасці хатняй жывёлы, урадлівасці зямлі прасякнуты і травестызм – абрадавая форма карнавальнага маскіравання, перамена полу ўдзельнікаў свята. Звычайна пераапанутыя ўдзельнікі абрадавай дзеі ў карнавальныя касцюмы супрацьлеглага полу ўзначальвалі самаарганізаванае рытуальнае шэсце членаў роду або вясковай абшчыны. Практыка маскіравання існуе і сёння, але яна пераўтварылася ў маскарад.

Асноўнай прыметай, аднолькавай для маскіравання і гульні, з'яўляецца пераўвасабленне гульцоў з размеркаваннем адпаведных роляў. Калі ў абрадавым пераапананні галоўным атрыбутам змены асобы ўдзельніка тэатралізаваанай дзеі з'яўляецца маска або касцюм персаніфікаванага вобраза, то ў гульні гэты працэс ажыццяўляецца шляхам прысвойвання гуляючаму іншага імя (мянушкі). У структуры народнага святочнага календара гульні з'яўляліся сімвалічным узнаўленнем усебаковых працэсаў жыцця чалавека і прыроды, выразным мастацкім дзеяннем з патэнцыяльна-эстэтычным зместам. У эпохі, калі абрадавае ігрышча страціла сваё магічнае прызначэнне, але захавалася ў народным побыце па традыцыі, гэты змест выявіўся з ўсёй відавочнасцю і быў адной з прычын жывучасці абрадаў, першапачатковы сэнс якіх забываўся самім народам [5, с. 153]. Ступень захавання ігрышчаў і забаў, звязаных з каляндарнымі святамі і абрадамі, вызначаецца сучасным становішчам гэтых свят. Феномен абрадавай гульні разглядаецца ў кантэксце мастацка-эстэтычнай, варыяцыйнай формы як складаны часавы працэс, які адпавядае калектыўнай практыцы, што аб'ядноўвае асоб у падрыхтоўчым і гульнівым перыядах, здольных да індывідуальнай і групавой імправізацыі на загадзя вызначаную сітуацыю, у выніку якой парушаецца мяжа паміж удзельнікамі і гледачамі, выклікае катарсічнае адчуванне эмацыянальнай, фізічнай разняволенасці і садзейнічае далучэнню сузіральнікаў да драматызаваных дзей гульнявой групы. Спецыфічнай рысай абрадавай тэатралізаваанай гульні можна лічыць яе шматпланаваасць і шматфабульнасць.

У аўтэнтычнай калектыўнай свядомасці гульнявыя эпізоды ніколі не існавалі як форма адпачынку, а толькі ў якасці стваральнага ці разбуральнага дзеяння ў залежнасці ад функцыянальнага прызначэння. Тэатралізацыяй былі прасякнуты амаль усе святы каляндарнага цыкла. Вопыт продкаў даваў магчымасць удзельнікам ігрышчаў праяўляць свае здольнасці да хуткай рэакцыі, кемлівасці, яны валодалі навыкамі пераапанання і перагрыміроўкі. Найбольшае развіццё мастацтва пераўвасаблення чалавека ў іншую істоту атрымала ў гульнях, звязаных з культам урадлівасці. Адным з самых распаўсюджаных сімвалаў плоднасці на Беларусі, дарэчы як і ў іншых славянскіх народаў, была каза (казёл). Калядны звычай ваджэння казы ўяўляў карнавалізаванае абрадавае дзейства, што выконвалася невялікім гуртам хлопцаў на чале з павадзіром, у якім яркава выяўляліся народная імправізацыя і выдумка. «Пры знешняй жанравасці абрадавай сцэнкай з казой, што выяўлялася ў жывым артыстызме муштроўкі казы і дасканалым імправізаванні выконваемай пры гэтым песні, функцыянальная роля ўсяго абходу сведчыць аб яго старажытнасці» [6, с. 24–25].

Да цяперашняга часу ў некаторых мясцовасцях сустракаецца архаічны звычай, калі каляднікі пры велічальным абыходзе водзяць з сабой жывую козачку. Але яшчэ ў дахрысціянскі перыяд продкі замянялі жывёлу пудзідам, якое сімвалізавала памерлага або ажыўшага бога ўрадлівасці [2, с. 211–212], затым яго замяніў чалавек з маскай і ў скуры казла, што сведчыць аб прыёме сіматычнай магіі (рытуальнага падману) – заканамернасці працэсу антрапамарфізацыі вобразаў. Зараз кульмінацыйны эпізод гульні – «паміранне і ўваскрэсенне казы – асацыіруецца з паміраннем прыроды зімой і яе ажываннем з надыходам вясны» [9, с. 24].

Спіс літаратуры:

1. Бахтин, М. М. Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса / М. М. Бахтин. – М. : Худож. лит., 1965. – 527 с.
2. Беларуская міфалогія : энцыкл. слоўнік / С. Санько [і інш.] ; склад. І. Клімковіч. – Мінск : Беларусь, 2006. – 599 с.
3. Беларускія народныя абрады / склад., навук. рэд. і прадм. Л. П. Касцюкавец. – Мінск : Беларусь, 1994. – 128 с.
4. Голан, А. Миф и символ / А. Голан. – М. : Руслит ; Иерусалим : Тарбут, 1994. – 375 с. : ил.
5. Гусев, В. Е. Эстетика фольклора / В. Е. Гусев. – Л. : Наука, 1967. – 318 с.
6. Ліс, А. С. Каляндарна-абрадавая творчасць беларусаў: сістэма жанраў. Эстэтычны аспект / А. С. Ліс. – Мінск : Беларус. навука, 1998. – 188 с.

7. Ненадавец, А. М. Каму пакланяліся продкі / А. М. Ненадавец ; навук. рэд. А. С. Фядосік. – Мінск : Навука і тэхніка, 1996. – 239 с.
8. Традыцыйная мастацкая культура беларусаў: у 6 т. / В. І. Басько [і інш.]. – Мінск : Вышэйш. шк., 2006. – Т. 3 : Гродзенскае Панямонне. – 608 с.
9. Традыцыйная мастацкая культура беларусаў : у 6 т. / Т. Б. Варфаламеева [і інш.]. – Мінск : Беларус. навука, 2001. – Т. 1 : Магілёўскае Падняпроўе. – 790 с.

Алег Хаменка

ЭТНАГІСТАРЫЧНЫ КАНТЭКСТ ВЫКАРЫСТАННЯ СЛОВАЎ «БЕЛЫ», «БЕЛА», «ALBA» У ФАЛЬКЛОРЫ, ЭТНОНІМАХ І ТАПОНІМАХ СЛАВЯН

У артыкуле прааналізаваны варыянты падабенства і адрозненняў семантыкі згадвання белага колеру і блізкіх да яго фанем у фальклору, тапонімах і этнонімах славян: беларусаў, рускіх, сербаў, харватаў, славакаў.

Aleg Khamenka

ETHNO-HISTORICAL CONTEXT OF THE USE OF THE WORDS «WHITE», «BELA», «ALBA» IN SLAVS' FOLKLORE, ETHNONYM AND PLACE NAMES

The article analyzes the options for the similarities and differences of mentioning semantics of white and close to it phonemes in Slavic folklore, place names and ethnonyms: Russian, Serbs, Croats, Slovaks.

Па меркаваннях даследчыкаў, сёння ў свеце жыве звыш 200 мільёнаў чалавек, якія размаўляюць на 13 славянскіх мовах, аб'яднаных ва ўсходнюю, паўднёвую і заходнюю групы [2, с. 15]. Паколькі з часу праславянскай аднасці мінула шмат стагоддзяў, многія фрагменты культуры славян сучасных вымагаюць сапраўднай дэшыфруўкі і суаднясення з шырокім этнагістарычным кантэкстам і фальклорнымі помнікамі суседзяў, а часам суседзяў даволі далёкіх. Менавіта такія думкі пакідае вопыт даследавання перактыжванняў і адрозненняў семантыкі ўзгадвання белага колеру ў фальклору, тапонімах і этнонімах беларусаў, рускіх, украінцаў, сербаў, харватаў, славакаў.

«Ой, у мяжы, у мяжы бел камень ляжыць / Іграйце, малойцы, гуляйце! / Пад тым камянём – лютая змяя...», – давялося неяк пачуць ад спявачак з вёскі Закальное песню, запісанную напрыканцы ХХ стагоддзя ў Цэнтральнай Беларусі [1, с. 380]. Па меры прапавання сюжэту гэтай валачобнай песні менавіта вакол *памежнага белага каменя* разгортваліся падзеі тыпалагічна суадносныя з т.зв. «асноўным міфам славянскай міфалогіі» з удзелам Змея, Іванькі і яго нарачонай панны, якую ён абараняе і вядзе да шлюбу. Тэкст – тыповы прыклад старажытнага сяміятычнага маркіравання міфапаэтычнага цэнтра Сусвету каменем [4, с. 74]; прычым, цікава, што каменем *белым*: культвым артэфактам, які паходзіць з *архаічных* «дахрысціянскіх» часоў, як і сам старажытны культ шанавання камянёў.

Сяміятычны маркер *белага* колеру і фанем «*белы*», «*бяліць*» як архаічных рытуальных сімвалаў, знітаных з касмічнай пабудовай міфапаэтычнага Сусвету, Сонцам як аб'ектам старых вераванняў, дагэтуль адсочваецца ў беларускай традыцыі і падмацоўваецца экспедыцыйнымі запісамі сучасных фалькларыстаў. Менавіта промнямі Сонца, калі яно ўвесну ўзмацняе сваю інтэнсіўнасць, беларусы бялілі саматканы лён – з неалітычных часоў асноўную тканіну традыцыйных строяў і абрадавага тэкстылю еўрапейцаў. «Бялілі на сонцы...» – і, так сама: «...тады... сады заквітнеюць, то тó, каторае далжно быць белае, бялілі...», – ахвотна распавядаюць даследчыкам носьбіты традыцый Беларускага Панямоння пра адбельванне ільну найбольш распаўсюджанай і старажытнай тэхналогіяй – сушкай на сонцы [8, с. 558 – 559].

Цікавы матэрыял даюць славянскія тапонімы і этнонімы, дзе прыгадваюцца розныя значэнні *белага* колеру і фанем «*бел*», «*бял*». Назвы Белая Харватыя і Белая Сербія часцей за ўсё прыгадваюць ў сувязі з аналізам аднаго з найбольш знакавых для этнагісторыі трактатаў Сярэднявечча «Аб кіраванні імперыяй», альбо «De administrando imperio» [9], аўтарам якога з'яўляецца Візантыйскі імператар Канстанцін VII Брвовародны, што нарадзіўся ў 913 годзе і быў сынам імператара Льва VI Мудрага. Трактат «Аб кіраванні імперыяй» Канстанцін VII прысвяціў свайму сыну Раману II. Гэты твор датуецца сярэдзінай Х стагоддзя (перыядам паміж 948 і 952 гадамі). Існуе тры рукапісныя тэксты трактата. Два з іх захоўваюцца ў Францыі і адзін – ў Бібліятэцы Ватыкана. Лічаць, што гэта праца стваралася Канстанцінам не для публічнага карыстання, а як тлумачальны даведнік для нашчадкаў, і менавіта таму атрымала шырокую вядомасць толькі ў 1611 годзе, калі яе надрукаваў і апублікаваў Ёханес Меўрзіў – гістарыёграф тагачасных Генеральных Штатаў Нідэрландаў.

У любым выпадку гэта найкаштоўнейшая крыніца інфармацыі пра гісторыю армянаў, грузінаў, печанегаў, хазараў, Русі ды іншых народаў, якія, на думку Імператара Канстанціна, мусяць падпарадкоўвацца богаабранаму народу Рамеяў – Візантыйскай Імперыі. У гэтым трактаце Канстанцін VII піша наступнае: «Ды будзе вядома, што сербы паходзяць ад неахрышчаных сербаў, якіх завуць таксама белыя, і жывуць яны па тым баку ад Цюркіі (тагачасная візантыйская назва земляў венграў) ў мясцовасці, што завецца Бойко. З імі мяжуе Франкія (тагачасная назва земляў германскіх плямёнаў) а таксама Вялікая Харватыя, дзе нехрышчоная частка таксама завецца Белаі» [9]. Вызначэнне тэрыторыі з назвай Бойка (Вojko) да гэтага часу застаецца адкрытай для версій і даследаванняў гісторыкаў.