



Т. В. Валодзіна

Талака

Ў СІСТЭМЕ
ДУХОЎНАЙ КУЛЬТУРЫ
БЕЛАРУСАЎ

АКАДЭМІЯ НАВУК БЕЛАРУСІ
Інстытут мастацтвазнаўства,
этнаграфіі і фальклору

Т. В. Валодзіна

Талака

Ў СІСТЭМЕ
ДУХОЎНАЙ КУЛЬТУРЫ
БЕЛАРУСАЎ



МІНСК
«БЕЛАРУСКАЯ НАВУКА»
1997

УДК 398.3(=826)
ББК 82.3(4Бел)
В 15

Навуковы рэдактар
доктар філалагічных навук А. С. Ліс

Рэцэнзенты:

кандыдат філалагічных навук М. П. Антропаў,
кандыдат філалагічных навук І. І. Крук

Валодзіна Т. В.

В 15 Талака ў сістэме духоўнай культуры беларусаў /
Акад. навук Беларусі. Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору. — Мн.: Беларуская навука, 1997. — 135 с.
ISBN 985-08-0033-X.

Упершыню абагульняюцца друкаваныя і архіўныя матэрыялы, а таксама палявыя назіранні над традыцыйнай талакай і яе песень на Беларусі. Асабліва ўвага надаецца структуры талочнай абраднасці і яе сувязям з міфапаэтычнымі ўяўленнямі продкаў. Аналіз талочных звычаяў і песень дае магчымасць больш глыбока вывучыць асобныя аспекты традыцыйнай духоўнай культуры беларусаў, а таксама садзейнічае асвятленню праблем этнічнай гісторыі беларускага народа.

Разлічана на фалькларыстаў, этнолагаў, на ўсіх, хто цікавіцца праблемамі духоўнай культуры беларускага народа.

ББК 82.3(4Бел)

ISBN 985-08-0033-X

© Т. В. Валодзіна, 1997



УВОДЗІНЫ

У кантэксце нацыянальнага Адраджэння, станаўлення беларускай дзяржаўнасці асаблівую важнасць набывае выяўленне механізмаў захавання традыцыйных культурных каштоўнасцяў, накіраванае ў канчатковым выніку на самазахаванне этнічнай свядомасці. У сувязі з гэтым актуалізуецца вывучэнне, спасціжэнне духоўнай культуры народа, арганічнай часткай якой з'яўляецца каляндарна-абрадавы фальклор. Пры сваёй сезонна-земляробчай накіраванасці абраднасць разам з тым рэгулюе адносіны як у межах соцыума, так і ў сістэме «Космас — чалавек». Сэнс звычайў і вераванняў беларусаў у пэўнай ступені і можа быць раскрыты праз рэканструкцыю міфапаэтычнай карціны свету, якая цалкам і не ўсведамляецца ў штодзённым жыцці і ў рэальных правілах паводзін.

«Без талакі — як без рукі» — так вобразна ахарактарызаваў народ неабходнасць і значнасць узаемадапамогі ў беларускай вёсцы XIX — пачатку XX стагоддзя. Выкліканая да жыцця неабходнасцю задавальнення пэўных эканамічных і сацыяльных патрабаванняў талака разам з тым надавала своеасаблівую прывабнасць і адметнасць гаспадарчай дзейнасці і быту. У ёй сацыяльная актыўнасць, жыццёвая практыка арганічна зліваліся са станоўчым пачаткам у народнай душы. Шчырасць і спагада заўсёды вылучалі беларускага селяніна. Узаемавыручка, калектыўнасць, цесныя суседскія і гаспадарчыя сувязі забяспечвалі адзінства вёскі і нацыі ў цэлым.

Асноўны сэнс талочных абрадаў — выкананне пэўнай гаспадарчай працы грамадой у адным з сялянскіх двароў — знайшоў выражэнне ў цэлым шэрагу утылітарных і магіка-сімвалічных дзеянняў, прызначэнне якіх заключалася ў забеспя-

чэнні як усёй талацэ, так і кожнаму яе члену гаспадарчага дастатку, урадлівасці глебы, здароўя і дабрабыту.

Калі разумець уласна пад талакой асаблівага роду абмен рэчамі і дзейнасцю, відавочна, што яе не магло быць у родавым грамадстве. Такія эканамічныя адносіны магчымы паміж ячэйкамі абмежаванай уласнасці, г. зн. паміж сялянскімі падвор'ямі. Члены ж першабытнай камуны ўсе разам былі поўнымі ўласнікамі сродкаў вытворчасці і прадуктаў, таму між імі маглі быць адносіны размеркавання, а не абмену. Такім чынам, у родавым грамадстве, першабытнай камуне можна шукаць толькі карані ўзаемадапамогі. Сама ж талака ёсць параджэнне суседскай абшчыны; гэта грамадскі інстытут, закліканы забяспечыць нармальнае функцыяніраванне дробных сялянскіх гаспадарак.

Як перажытак родавага строю можна разглядаць толькі дабрачынную талаку, калі род дапамагаў аднаму з членаў у экстрэмальных выпадках. Пры прыватным землеўладанні найбольш ранняя стала талака, калі ні адзін, ні другі бок не бралі на сябе абавязацельстваў, але па няпісанаму маральнаму закону той, хто атрымаў дапамогу, пры неабходнасці павінен быў адказаць гэтым жа. Потым за працу ў талацэ з'явілася частаванне, а затым і своеасаблівая дамоўленасць аб дапамозе адзін аднаму (адна з назваў талакі — «адробка»). На Украіне і Беларусі існавала так званая супрага — адробка пры апрацоўцы зямлі плугам, калі сяляне аб'ядноўвалі валоў і вупраж і па чарзе працавалі на кожным надзеле.

Асноўнай прычынай склікання талакі было патрабаванне хутчэй выканаць пэўную працу, асабліва калі не хапала рабочых рук і існавала небяспека не паспець у час. Гэта вымушала гаспадара звяртацца за паслугай да аднавяскоўцаў. Другая прычына — працяглая адсутнасць працаздольнага члена сям'і, яго хвароба, смерць, адпраўленне ў салдаты. Такім чынам, асноўнай перадумовай склікання талакі з'яўлялася вострая неабходнасць у рабочых руках. Плата ажыццяўлялася ў асноўным той жа працай (трэба мець на ўвазе, што дапамога аказвалася не толькі праз працу, але магла ўключаць у сябе і абмен прадуктамі).

Большая частка зямлі належала беднаму і сярэдняму сялянству, якое і з'явілася сацыяльнай базай працоўнай узаемадапамогі. Збядненне і расслаенне сялян спрыялі больш частаму скліканню талакі. Адзіным выйсцем для многіх было аб'яднанне, абмен працай, а некаторыя разлічвалі і на бязвыплатную дапамогу. Характар сельскай гаспадаркі ў эпоху капіта-

лізму ствараў рэальную аснову патрабаванняў у аб'яднанні і арганізацыі намаганняў пры завяршэнні гаспадарчых работ. Гэтыя патрабаванні і выклікалі талаку як неабходнасць самой зямельнай вытворчасці. Наяўнасць палёў агульнага карыстання забяспечвала практыку калектыўнага выканання асобных сельскагаспадарчых прац. Часам касілі, да прыкладу, «па шнурах», а часам усёй вёскай, а потым дзялілі сена адпаведна працоўнаму ўдзелу.

Традыцыйі сумеснага гаспадарання на пашнях надалей захаваліся ў суседска-роднасных мікраабшчынах «сябрыннага» паходжання.

Важнай рысай талакі становіцца тое, што праз яе формы сяляне аказвалі адзін аднаму ўзаемавыгадныя паслугі. Усталяваліся адносіны ўзаемнага ўлічвання інтарэсаў без слядоў эксплуатацыі.

Пры адпадзенні асноўнага прынцыпу ўзаемадапамогі — дабравольнасці — формы талакі пачынаюць выступаць як формы эксплуатацыі. Народны звычай патрабаваў не адмаўляцца ад запрашэння на талаку, бо ў адваротным выпадку той, хто адмовіў, мог не атрымаць дапамогі сам. Гэта аказвалася выгадным прадстаўнікам пануючых класаў, бо было куды эканомней справіць вячэру, чым плаціць кожнаму нанятаму селяніну, прычым талака давала магчымасць справіцца за адзін дзень з неадкладнай працай. Удзел у панскіх талоках становіцца фактычна прымусовым. Прыказка сцвярджала: «Казаў пан на талаку, а не пойдзеш — і за лоб павалаку».

Шырока выкарыстоўвалі формы талакі і царкоўнікі, спасылаючыся на тое, што працаваць на сябе ў святы лічылася грахам, а на папа — добрай справай. Украінцы нават празвалі такія святы «папоўскімі». У Чарнамор'і ў народнай мове само слова «талака» згубілася, змяніўшыся выразам «попівскі празнік»¹.

У былой Віленскай губерні сялян акрамя паншчыны склікалі на так званыя гвалты і ласкі² — тыя ж талокі пад выгодам добраахвотнай працы, ад якіх і адмовіцца было нельга. Інакш прымусовыя талокі называлі «дарэмшчынай».

Як практычная з'ява талака ўключае ў сябе працоўную

¹ Шербина Ф. Очерки южно-русских артелей и общинно-артельных форм. Одесса, 1880. С. 249.

² Киркор А. Этнографический взгляд на Виленскую губернию // Этнографический сборник. СПб., 1858. Вып. 3. С. 174.

дзеінасць і адносіны, якія ўстанаўліваюцца ў працэсе гэтай дзеінасці. Узаемадапамога — спецыфічны культурны механізм, які спалучае ў сабе дзеінасць, сацыяльныя адносіны, звычайныя нормы, народныя ўяўленні і маральныя прынцыпы.

Напісанья, але цвёрда замацаваныя ў свядомасці народа нарматыўныя прадпісанні накіроўваюць зносіны паміж удзельнікамі талакі. Гэтыя нормы рэгулююць адносіны на некалькіх узроўнях: адны прадпісваюць паводзіны на маральнай аснове, другія закранаюць сацыяльныя аспекты, якія ўстанаўліваюцца паміж тымі, хто атрымліваў дапамогу, і тымі, хто дапамагаў. Нарматыўныя прадпісанні закранаюць зносіны паміж моладзю ў перадшлюбным узросце і, вядома, звязаны з паводзінамі пры выкананні пэўнай працы.

Маральныя прынцыпы, на якіх засноўвалася талака, былі ўключаны ў агульнапрынятыя правілы, якія выконваліся добраахвотна; дапамогу мог атрымаць кожны, хто лічыўся членам вясковай супольнасці, абшчыны. Магчымасць праз талаку выкарыстоўваць бясплатную працу адпавядала патрэбнасцям усіх сялян, таму рэдка хто адмаўляўся ад запрашэння, якое ў народнай свядомасці ўспрымалася як аказаная чэсць.

Паўней зразумець талаку як з'яву грамадскага народнага побыту ва ўсёй разнастайнасці і характары яе праяўлення, а тым самым і ідэйна-вобразную своеасаблівасць песень, што ёй спадарожнічаюць, дапамагае фальклорна-этнаграфічная літаратура, прысвечаная гэтай старадаўняй народнай традыцыі, хаця абагульняючых прац аб талацэ не існуе. З другога боку, амаль за два стагоддзі сабрана значная колькасць апісанняў талакі і яе песень.

Адно з першых упамінанняў талакі ў сістэме беларускіх каляндарна-гаспадарчых звычаяў і абрадаў адносіцца да 1828 года. Гэта беглая заўвага аб тым, «што між Янам і Пятром спраўляюць гноевыя талокі»³. Упамінанне зроблена па матэрыялах Віцебска-Полацкага рэгіёна, дзе традыцыі талакі і талочныя песні жывуць у памяці старэйшага пакалення і па сённяшні дзень.

Асобна артыкул аб талацэ ў ліку іншых, прысвечаных народным абрадам, апублікаваў у 1846 годзе П. М. Шпілеўскі⁴.

³ Фалютинский К. Народные праздники, увеселения, поверья и суеверные обряды жителей Белоруссии // Вестник Европы. М., 1828. Март—апрель. С. 84.

⁴ Дрвлянский П. Белорусские народные поверья // Прибавление к Журналу народного просвещения. СПб., 1846. С. 111.

Паўнейшае ўяўленне аб гэтым старажытным звычаі, які адыгрываў значную ролю ў жыцці, у працоўным побыце народа, дае праца М. Анімеле «Быт беларускіх сялян»⁵. «Этнаграфічны зборнік», у якім яна была змешчана, а таксама іншыя краязнаўчыя часопісы шмат увагі ўдзялялі земляробчаму календару і яго песням, у тым ліку і талочным звычаям. З найбольш важных публікацый такога тыпу можна назваць працу М. М. Косіч «Ліцвіны-беларусы Чарнігаўскай губерні, іх быт і песні»⁶, апісанне вёскі Лакаткі Чарнігаўскай губерні, зробленае І. Танскім⁷ (дарэчы, адзінае адносна поўнае апавяданне аб сенакоснай талацэ), прыкметы, якія тычуцца талакі, знаходзім у У. У. Іванова «Прыкметы і павер'і сялян Віцебскага раёна Віцебскай губерні»⁸, ну і, вядома, апублікаваны ў «Жывой старыне» нарыс А. К. Сержпутоўскага «Талака»⁹, дзе ўпершыню раскрываліся сацыяльна-бытавыя нюансы гэтага звычаю.

Не абышоў сваёй увагай талочныя звычаі П. В. Шэйна¹⁰, а адной з самых багатых калекцый талочных песень лічыцца «Беларускі зборнік» Е. Р. Раманава¹¹. Побач з іншымі апісаннямі земляробчых абрадаў і песень змясцілі нататкі аб талацэ і П. Гільтэбрант¹², Ю. Ф. Крачкоўскі¹³, І. Д. Гарбачэўскі¹⁴, У. М. Дабравольскі¹⁵. Але з усёй этнаграфічнай літаратуры

⁵ Анімелле Н. Быт белорусских крестьян // Этнографический сборник. 1854. Вып. 2.

⁶ Косич М. Н. Литвины-белорусы Черниговской губернии, их быт и песни // Живая старина. СПб., 1901. Вып. 3—4.

⁷ Танский И. Село Локотки // Записки Черниговского губернского статистического комитета. Чернигов, 1866. Кн. 1. С. 155—207.

⁸ Иванов В. В. Приметы и поверья крестьян Витебского района Витебской губернии // Записки Северо-Западного отдела ИРГО. Вильна, 1910. Кн. 1.

⁹ Сержпутовский А. К. Толока // Живая старина. СПб., 1907. Вып. 4.

¹⁰ Шейн П. В. Белорусские народные песни с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями. СПб., 1874. С. 274—281; Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1887. Т. 1, ч. 1. С. 201—213.

¹¹ Романов Е. Белорусский сборник. Вильна, 1912. Вып. 8. С. 274—281.

¹² Гильтебрант П. Сборник памятников народного творчества в Северо-Западном крае. Вильна, 1866. С. 99—101.

¹³ Крачковский Ю. Ф. Быт западно-русского селянина. М., 1874. С. 152—159.

¹⁴ Горбачевский И. Д. Древность белорусских песен и их напевов // Витебские губернские ведомости. 1896. № 83—85, 87, 89.

¹⁵ Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник. М., 1903. Ч. 4.

найбольш поўнае ўяўленне аб старажытным звычайі каляндарнай працоўнай узаемадапамогі даюць публікацыі А. Пшчолкі «Талака» і «Зажынкi і абжынкi»¹⁶. Яны зроблены ў форме разгорнутых нарысаў і добра ўзнаўляюць не толькі ўвесь ход талакі, але і яе непасрэдную атмасферу.

Пэўныя звесткі аб беларускіх талочных звычаях знаходзім у працах польскіх даследчыкаў і збіральнікаў К. Машынскага¹⁷, А. Рыпінскага¹⁸, М. Федароўскага¹⁹, а таксама на старонках польскіх перыядычных выданняў²⁰.

У савецкі час працягвалася назапашванне матэрыялаў. Талочныя песні змяшчалі ў сваіх зборніках А. Шлюбскі²¹, М. Гарэцкі і А. Ягораў²², С. П. Сахараў²³. З пасляваенных публікацый віднае месца займае падрыхтаваны Н. Гілевічам зборнік «Песні народных свят і абрадаў»²⁴, які вызначаецца якаснымі запісамі талочных песень, а ў сціслым уступе акрэсліваецца іх характар і змест. Да Н. Гілевіча на аналізе талочных песень спыняўся толькі Я. Ф. Карскі²⁵.

Можна лічыць этапным у зборы, публікацыі і вывучэнні талочных песень выхад у серыі «Беларуская народная творчасць» асобнага тома «Восеньскія і талочныя песні»²⁶. Песням папярэднічае ўступны артыкул А. С. Ліса, які дае ўяўленне аб своеасаблівасці, ідэйна-тэматычнай і мастацкай напоўненасці песень. А. С. Ліс звяртаецца да аналізу талочных песень і ў прадмове да тома «Паэзія беларускага земляробчага календара»²⁷, у якой адзначаюцца багатыя выяўленчыя магчымасці песень, шырыня тэматыкі і іх ідэйная накіраванасць.

¹⁶ Пшчолка А. Толока // Витебские губернские ведомости. 1903. № 139; Зажинки и обжинки // Витебские губернские ведомости. 1903. № 207, 240, 283.

¹⁷ Moszyński K. Kultura duchowa Słowian. Kraków, 1934. Т. 2.

¹⁸ Rypiński A. Białoruś. Kilka słów o poezji prostego ludu... Paryż, 1840.

¹⁹ Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. Т. 1.

²⁰ «Wisła»; «Lud».

²¹ Шлюбскі А. Матэрыялы для вывучэння фальклору і мовы Віцебшчыны. Мн., 1927. Ч. 1.

²² Гарэцкі М., Ягораў А. Народныя песні з мелёдыямі. Мн., 1928.

²³ Сахараў С. П. Народная творчасць латгалскіх і лўкстэнскіх беларусаў. Рыга, 1940.

²⁴ Гілевіч Н. Песні народных свят і абрадаў. Мн., 1974.

²⁵ Карский Е. Ф. Белорусы: Очерки словесности белорусского племени. М., 1916. Т. 3.

²⁶ Восеньскія і талочныя песні. Мн., 1981.

²⁷ Паэзія беларускага земляробчага календара. Мн., 1992.

Добрай крыніцай для вывучэння талочных звычайў з'яўляюцца слоўнікі народных гаворак, і ў першую чаргу «Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча» ў пяці тамах (1979—1986) і «Слоўнік смаленскіх гаворак» (1974. Вып. 1).

Значную каштоўнасць уяўляюць сабой і архівы, дзе захоўваецца вялікая колькасць звестак аб духоўнай і матэрыяльнай культуры беларусаў. Аўтарам выкарыстаны матэрыялы, узятыя з Архіва Інстытута мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору Акадэміі навук Беларусі, Архіва навукова-даследчай лабараторыі беларускага фальклору БДУ, Палескага этналінгвістычнага архіва Інстытута мовазнаўства АН Беларусі, Архіва Расійскай Акадэміі навук (Санкт-Пецярбургскае аддзяленне), Архіва Інстытута рускай літаратуры (Пушкінскі дом), Архіва Рускага геаграфічнага таварыства. Акрамя таго, у кнізе шырока прадстаўлены і матэрыялы, сабраныя аўтарам у час палявых экспедыцый.

Пэўную цяжкасць пры аналізе талочных звычайў і песень выклікае абмежаванне рамак матэрыялу, і ў першую чаргу аднясенне да талакі дажынкавых абрадаў.

Аднак правамернасць разгледжання жніўных абрадаў і найперш дажынак як талакі арганічна выцякае з неабходнасці ўборкі ўраджаю калектыўнымі намаганнямі. У жніўнай працы, свяце ўраджаю, сілай абставін здаўна ўдзельнічала вялікая колькасць людзей. Калі на першых ступенях развіцця грамадства збожжа сумесна вырошчвалася, апрацоўвалася і раздзялялася паміж усімі членамі абшчыны, з выдзяленнем самастойных гаспадарак, але на тым жа эканамічным узроўні сем'і не маглі толькі ўласнымі сіламі ўправіцца з уборкай. І тады сяляне аб'ядноўваліся, напачатку дапамагаючы кожнаму па чарзе, затым пераважна таму, хто ў гэтым меў асаблівую патрэбу.

Працэс гістарычнага распаду абшчыны праходзіў не толькі праз выдзяленне сямейна-роднасных ячэек, але і праз класавае расслаенне, што таксама адлюстравалася ў талочных звычаях. Багацеі вымушаны былі прыстасоўвацца да народных традыцый, каб заахоціць людзей да працы. У якасці выканаўцаў абраду пачалі выступаць ужо не абшчыннікі, а запрыгоненыя сяляне.

Часцей за ўсё талаку склікалі для сканчэння жніва. Гэты звычай быў настолькі распаўсюджаны і замацаваны ў народнай свядомасці як самастойная з'ява, што значэнні «талака»

і «сканчэнне жніва» фактычна зліліся ў адным слове — «дажынкі».

Аб завяршэнні ўборкі ўраджаю менавіта талакой сведчаць і шматлікія друкаваныя і архіўныя фальклорна-этнаграфічныя запісы. У адным з найдаўніх Жытомірскіх актаў, які датуецца 1471 годам, значыцца: «А мешчани вси на толоку ходять жито жати и сено косити»²⁸. Гэта неаднаразова падкрэсліваюць і М. Анімеле, П. Шэйн, З. Радчанка, Я. Руднеў, М. Карніловіч, П. Чубінскі, Е. Сно, С. Сахараў і інш.

Актуальнасць вывучэння звычаю талакі і яе песень абу-моўлена тым, што абраднасць з'яўляецца адной са спецыфічных формаў традыцыйна-бытавой духоўнай культуры. Таму аналіз традыцыі талакі цікавы не толькі ў плане разумення яе семантыкі і функцый, але і будзе садзейнічаць асвятленню праблем этнічнай гісторыі беларускага народа.

²⁸ Скуративський В. Бегагня. Київ, 1987. С. 104.



СТРУКТУРА І СЕМАНТИКА
ТАЛОЧНЫХ РЫТУАЛАЎ



Талочны абрад складае істотны фрагмент духоўнай культуры беларусаў. Ён адлюстроўвае як разнастайныя сацыяльна-прававыя адносіны (структуру абшчыны, вераванні, маральна-этычныя погляды, асаблівасці традыцыйнай матэрыяльнай культуры), так і мастацкае ўсведамленне гаспадарчай рэальнасці.

Разглядаючы структуру талочнага абраду, мы бачым асаблівым вобразам арганізаваную сістэму сімвалічна адзначаных дзеянняў, надзеленых магічнымі, дэманстрацыйнымі, гульнёвымі функцыямі, своеасаблівы тэкст, дзе найбольш значныя прэдыкаты-моманты: запрашэнне, праца і талочнае застолле маркіраваны традыцыйна замацаванымі вербальнымі формуламі, маніпуляцыямі з тымі ці іншымі прадметамі, пэўнымі ўчынкамі ўдзельнікаў.

Спецыфіка талочнага абраду заключаецца ў тым, што ён непасрэдна звязаны з пэўнай працоўнай гаспадарчай дзейнасцю і фактычна накіраваны на яе поспех. Талочная рэальнасць — гэта комплекс актаў, абрадавых дзеянняў, якія выконваюцца ў пэўнай паслядоўнасці. Кожнаму з іх адпавядае свая функцыя, сваё практычнае і сімвалічнае значэнне. Аналізуючы структуру талочнага абраду, трэба мець на ўвазе разнастайнасць тыпаў талакі ў залежнасці ад віду гаспадарчай працы і ад формы арганізацыі ўзаемадапамогі. Так, даволі простае «стрыжнёвай» кампазіцыі пры малацьбе ці апрацоўцы лёну супрацьстаіць разгалінаваная, арганічна злітая са жніўнымі абрадамі дажынкавая талака.

Мноства элементаў, якія ўтрымліваюцца ў розных варыянтах абраду, можна ўпарадкаваць дваяка:

- 1) максімальны інварыянт — гіпатэтычны абрад, які ўключае ўсе элементы, што сустрэліся хоць бы ў адным варыянце;
- 2) мінімальны інварыянт, які складаецца толькі з тых элементаў, што прысутнічаюць ва ўсіх варыянтах.

Канкрэтны абрад размешчаны як бы «паміж» указанымі

інварыянтамі — ён заўсёды ўключае ў сябе элементы максімальнага, але амаль ніколі не супадае з мінімальным. Мінімальны інварыянт, ці ўстойлівыя моманты, што паўтараюцца з талакі ў талаку, складаюць «абрадавую канстанту», без якой дапамога аднавяскоўцаў у народнай свядомасці не разумелася як талака. У беларускай традыцыі такія абавязковымі часткамі кожнага канкрэтнага талочнага рытуалу з’яўляюцца: запрашэнне (рашэнне сходу), талочная праца, якая ўключае шматлікія магічныя, гульнівыя дзеянні, і талочнае застолле.

Побач з абрадавай канстантай існуе група рытуальных дзеянняў, якія не выконваюцца з такой строгаасцю, як абавязковыя. Іх можна назваць дапаўняльнымі, ці факультатывнымі. Для зручнасці аналізу структуры талочнага абраду мэтазгодна карыстацца паняццем рытэмы — «прасцейшай адзінкі рытуальнага дзеяння, якая характарызуецца ўнутранай сэнсавай завяршанасцю і функцыянальнай значымасцю ў рамках дадзенага абраду; мэтанакіраванае ўзаемадзеянне розных элементаў рытуалу (выкананне, тэкст, прадмет) утварае рытэмы, паслядоўнасць якіх, падпарадкоўваючыся пэўным правілам «рытуальнага сінтаксісу», складаецца ў абрад»¹.

Найбольш характэрнымі для талочных абрадаў з’яўляюцца наступныя рытэмы:

- | | | |
|---------------------|---------------------|-------------------|
| а) запрашэнне, | г) качанне/кулянне, | е) спажыванне га- |
| б) абліванне вадой, | д) спажыванне ка- | рэлкі. |
| в) пляценне вянка, | шы, | |

Наяўнасць рытэм у канкрэтным абрадзе залежала ад віду талакі, прычым у розных месцах была рознай, бо адзіны ў сваіх істотных адзнаках беларускі талочны абрад быў разнастайным у канкрэтных лакальных праяўленнях (размеркаванасць рытэм у залежнасці ад віду талакі прадстаўлена ў табліцы).

Трэба адзначыць таксама, што адносна добрая захаванасць і багацце талочных звычаяў і асабліва песень складае спецыфіку беларускага фальклору, хаця з некаторымі рытэмамі могуць быць прыведзены паралелі са звычаяў узаемадапамогі як славянскіх, так і неславянскіх народаў.

Тыпалагічная прырода талакі і яе нефіксаванае месца ў календары рабілі яе структуру адкрытай, вызначаючы магчы-

¹ Елизаренкова Т. Я., Сыркин А. Я. К анализу индийского обрядового гимна (Ригведа X. 85) // Тр. по знаковым системам: Уч. зап. Тартуского ун-та. 1965. Вып. 181. Т. 11. С. 178.

Розмеркована сць рытэм у залежнасці ад віду талакі

Віды талакі	Рытэмы					
	пляценне вянка	абліванне вадой	качанне/куляне	спажыванне гарэзкі	спажыванне кашы	
1	2	3	4	5	6	
Гноевая	Везлі дадому на апошнім возе	Па сканчэнні працы аблівалі спачатку гаспадары, затым адзін аднаго		Перад пачаткам працы, пасля вычышчэння хлявоў, на застоллі	Пераважна густую з мэтай замаўлення гушчынні пасеваў	
Сенакосная		Абліваліся, хадзілі купаца		У застоллі	— " —	
Жніўная	Вілі на полі, неслі на галаве (у руках) дадому, адзін валі на апошні сноп, свяцілі ў царкве	Аблівалі дзяўчыну, якая нясе вянок, ці нават усіх жней	Качаліся па «барадзе» ў абдымку з гаспадаром, з апошнім снапом, куляліся	Пілі ля «баряды», палівалі «баряду», пілі ў застоллі, з гарэлкай гаспадар сустракаў жней	Елі ля «баряды», клалі ў «баряду», ставілі на стол на дажынках	

Малацьба		Куляліся па снапах	У застоллі	Падымалі посуд з кашай угору, каб такія высокія ўрадзіліся пасевы
Гляняная	Вілі з кветак, упляталі лён	Качаліся на дарыках	У застоллі	Ва утылігарнай функцыі
Дасеўкі	Пры сяўбе лёну	Качаліся на пасевах	У застоллі	Варылі густыя крупнікі
Супрадкі		Аблівалі	У застоллі ва утылігарнай функцыі	
Будаўнічая	Клалі на дах		Пілі пасля трох вянцаў, на наваселлі	Рыгуал з кашай пры ўкладцы маціцы, кідалі ў кут

масць кантамінацыі ў лакальных варыянтах з элементамі суправаджальных абрадаў, як, напрыклад, зліццё дажынкавай талакі з абрадамі сканчэння жніва, талакі па апрацоўцы лёну — з вячоркамі, супрадкамі.

Талочныя звычаі ўмоўна можна падзяліць на «аграрныя» (вываз гною, сенакос, дажынкi, дарыўкі) і «вытворчыя» (будаўніцтва хаты, малацьба, супрадкі, трапанне лёну). Для аграрных талок характэрна больш складаная і варыятыўная акцыянальная структура, але кожны з талочных абрадаў можна назваць полісемантычным. Талака адлюстроўвае розныя міфалагічныя ўяўленні, вераванні, звязаныя са светам рэальным, зямным, і светам іншым, замагільным, патрабаванні практычныя, жыццёвыя, а таксама сакральныя, інтарэсы абшчынныя і асабістыя. Дамінуючая ў аграрных талоках земляробчая семантыка ўскладняецца і дапаўняецца рытэмамі, звязанымі з культуам продкаў, з вялікай групай эратычных рытуальных дзеянняў, з магічнымі прадпісаннямі і засцярогамі. Але сувязь гэтых актаў і дзеянняў з аграрнай семантыкай арганічная, бо яны ў канчатковым выніку звязаны з магіяй урадлівасці. Пяройдзем да больш падрабязнага аналізу рытэм.



РЫТЭМЫ ТАЛАКІ

ЗАПРАШЭННЕ

Запрашэнне — першае неабходнае зв'язно ў структуры талакі. Варыянтам запрашэння з'яўляўся зварот аднаго з членаў абшчыны да сельскага сходу, аднаго з гаспадароў да аднавяскоўцаў з просьбай аб дапамозе. Але ў асноўным дапамога па рашэнню сходу аказвалася ў выключных выпадках — смерці, хваробе работніка ў гаспадарцы, пажары ці стыхійным няшчасці. Абшчына таксама магла размяркоўваць пачарговыя талокі. Аказанне дапамогі трапіўшаму ў бяду аднавяскоўцу адбывалася і без яго папярэдняга запрашэння — «усе суседзі збіраюцца разам у хату пацярпеўшых сялян і прапаноўваюць яму дарам свае паслугі — скончыць яго спыненую бядой працу»². Для пэўных работ на талаку не зывалі, а па даўняму звычаю «ўсёй грамадой» дапамагалі па чарзе кожнаму гаспадару ў вёсцы. Себежскія беларусы, «када жили единалично, бывала, складываюцца. Сяводни вот тебе вывезут навоз, завтра мне. Вот так па парядку всем стадам»³. Аб звычаі выканання пэўнай працы па чарзе ўсёй супольнасцю сведчаць і шматлікія архіўныя запісы⁴.

Звычайна запрашаў на талаку сам гаспадар, зрэдку яго павераны, напярэдадні, звечару. Ён выхваляў талаку, абяцаў шмат гарэлки і багатае частаванне. У іншых выпадках гарэлка

² Толока // Гродненские губернские ведомости. 1893. № 51.

³ Песни Псковской земли. Л., 1989. Вып. 1. С. 118.

⁴ Архіў Інстытута мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору Акадэміі навук Беларусі, ф. 8, воп. 91, спр. 255. Зап. Т. Валодзіна ў розных раёнах Беларусі. У далейшым — АІМЭФ, № сшытка і старонкі.

не проста абяцалася, а тут жа ўжывалася як замацаванне дасягнутага пагаднення. У смаленскіх беларусаў гаспадар зываў суседзяў на пірагі, піва і, пачаставаўшы, прасіў яму дапамагчы⁵. На Украіне гаспадар сам ішоў з пляшкай гарэлкі ад хаты да хаты і запрашаў на талаку — хто прыме чарку і вып'е, абавязаны прыйсці⁶.

Разгорнутых формул запрашэння на талаку ў беларусаў не зафіксавана, звычайна гэта звароты тыпу «бувайце к нам у тылоку».

Пачынаючы аналіз талочных звычайў, трэба мець на ўвазе падзел талок на мужчынскія і жаночыя.

У традыцыйнай народнай свядомасці наогул даволі доўга захоўваўся падзел гаспадарчых спраў па прыкмеце полу. У асноўным гэты падзел быў выразна акрэслены і замацоўваў за мужчынамі апрацоўку глебы, касьбу, сеянне, звозку снапоў з поля, а за жанчынамі — догляд «хатніх» раслін: бульбы, буракоў і інш., жніво і выбар ільну, яго апрацоўку. Як бачна, у адносінах да важнейшага гаспадарчага занятку — вырошчвання хлеба, збожжа — мужчынскія справы, абрады зводзіліся да сяўбы і сканчэння апрацоўкі (звозка снапоў) ці як бы абрамлялі забеспячэнне хлебам⁷. Клопат аб пасевах, жніво ўяўляліся жаночымі функцыямі і засноўваліся на ўяўленнях аб больш цеснай сувязі ўсяго жаночага з блізкімі яму ўласцівасцямі зямлі, што, між іншым, не адмаўляе і рацыянальнага пачатку ў гэтым падзеле.

Адбіўся падзел гаспадарчых работ і на размежаванні талок, калі касьба, перавоз снапоў, вываз гною адышлі да мужчынскіх спраў, а жанчынам засталіся жніўныя і льняныя талокі (уключаючы і прадзенне лёну).

Этнаграфічныя апісанні талакі ў асноўным пацвярджаюць дадзены падзел, але не заўсёды паслядоўна ён ажыццяўляецца ў адносінах вывазкі гною. Дастаткова багаты песенны матэрыял, — а спявалі на талацэ ў асноўным жанчыны, мужчынам больш прыстала абмяркоўваць гаспадарчыя справы, — праца на полі трасеніц / калочніц супярэчаць замацаванню гноевай талакі толькі за мужчынамі. Для вырашэння праблемы трэба мець на ўвазе той факт, што працавалі ў хлявах і вывозілі гной

⁵ Терещенко А. В. Быт русского народа. СПб., 1848. Ч. 4. С. 139.

⁶ Zawadski W. Obrazy Rusi czerwonej. Poznań, 1869. S. 231.

⁷ Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 1988. С. 139.

сапраўды пераважна мужчыны, жанчынам жа адводзілася роля трасеніц — раскалаціць гной у полі, г. зн. зрабіць другую, наступную работу, ды і гэта цяжкімі «толькі ў крайняй неабходнасці»⁸.

Такі прыярытэт мужчын на гноевай талацэ, а гэта фактычна падрыхтоўчая да сяўбы праца, ахоўваўся ад парушэння рэлігійнымі прадпісаннямі, якія зыходзяць з уяўленняў аб фізіялагічнай «нечыстаце» і грахоўнасці жанчын. У асобных выпадках жанчына лічылася нават небяспечнай, калі адна яе прысутнасць магла пашкодзіць будучаму ўраджаю. Так, і ў час гноевай талакі жанчыны ў хлявы не заходзілі, а ў асобных вёсках нават не ўдзельнічалі ў талочным застоллі, таму і не ведаюць спецыяльна прымеркаваных да гэтай урачыстасці песень (АІМЭФ, 1/15).

Разам з тым жанчыне ахвотна прыпісваліся магічныя ўласцівасці, хаця гэта — сляды іншай грамадскай сістэмы, дзе жаночаму вымярэнню адводзілася значнае месца ў іерархіі каштоўнасцей. Таму жанчыны з іх асаблівай блізкасцю да зямлі не маглі зусім не ўдзельнічаць у такой важнай у адносінах да будучага ўраджаю гаспадарчай падзеі, як вываз гною.

Амбівалентнасць, «нечысціня» жанчыны ўказваюць на яе асаблівае становішча ў сістэме традыцыйнай культуры. Жанчына часта выступае як прадстаўнік сакральнага свету і часам можа ўплываць на лёсы людзей і на самую зямлю. У міфалагічных уяўленнях жанчыны займалі такое ж становішча, як і продкі, якія, з аднаго боку, маглі прымаць воблік нячыстай сілы, а з другога — выступаць у якасці распарадчыкаў чалавечых жыццяў.

Магчыма, на гэтых уяўленнях (побач з іншымі, не менш важнымі) заснаваны міфічны вобраз Талакі.

На Беларусі тэрмін «талака» перайшоў на галоўную выканаўцу абраду. Расказваючы аб Талацэ, П. Шпілеўскі залічвае яе да сонму беларускіх багоў і дэманаў: «Талака — апякунка жніва і ўрадлівасці»⁹. Як у «Беларускіх народных паданнях», так і ў апісанні «Абрады сялян Віцебскай і Мінскай губерняў пры ўборцы хлеба з палёў» ён паслядоўна называе яе багіняю: «Дзяўчаты доўга раяцца, каго выбраць багіняю, Талакою...

⁸ Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, собранные в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897. С. 101.

⁹ Древлянский П. Белорусские народные поверья // Прибавление к Журналу Министерства народного просвещения. СПб., 1846. № 5. С. 111.

Звіўшы вянок, дзяўчаты ўскладаюць яго на галаву багіні, а ў рукі даюць дажынкавы сноп»¹⁰. Звесткі аб дзяўчыне, якая выконвала асноўную ролю і называлася Талакою, знаходзім і ў С. В. Максімава: «Наперадзе ідзе самая прыгожая дзяўчына, уся галава яе ў блакітных васільках... Дзяўчыну гэтую так і завуць: Талакою. Талака несла звіты ёю крыж з каласоў»¹¹.

Дзяўчына ў гэтай ролі насіла таксама назвы проста багіні — «выбіралі прыгажэйшую багіню»¹², княгіні — «княгіню ўберуць у белае пакрывала, на галаву надзенуць залаты вянок, а ў рукі дадуць сноп»¹³, каралевы — «выберуць каралеву, яна сажне апошні сноп, возьме з яго два пукі і паложыць крыжам» (ПЭЛА: в. Селішча Слуцкага р-на)¹⁴, царыцы — «надзявае вянок на галаву і мянуецца царыцай»¹⁵.

Тытулу адпавядалі і адносіны да цэнтральнай выканаўцы абраду: яе пад рукі вядуць на кут, ёй прапаноўваецца першая чарка, ёй кланяецца гаспадыня і г. д.

Няцяжка заўважыць, што функцыі Талакі фактычна супадаюць з функцыямі вянка ці апошняга снапа і дзеянні, прызначаныя гэтым галоўным дажынкавым сімвалам, пераносяцца на яе — Талаку — асобу, якая гэтыя сімвалы нясе. Як прыклад — лакалізацыя вянка і яе на куце, абліванне іх вадою, прыкладна аднолькавае ўбранне дзяўчыны і апошняга снапа і інш. Цікава прагледжвае эвалюцыю ад коласа-спарыша як увасаблення ўрадлівасці да дзяўчыны Талакі Н. Н. Ціханіцкая: «Абрады, звязаныя з двайным коласам, ускладняліся і развіваліся, аб'ядноўваліся з другімі абрадавымі момантамі і ўтваралі комплекс абрадаў «барада», «сноп», «вянок». Сноп прымае на сябе функцыі спарыша і набывае чалавечы воблік — баба. Дзяўчына, якая нясе сноп і вянок, сама становіцца крыніцай спору»¹⁶. Да яе і звярталіся з адпаведнай песняй:

¹⁰ Шпилевский П. Обряды крестьян Витебской и Минской губерний при уборке хлеба с полей // Пантеон. 1853. Т. 9, кн. 6. С. 24.

¹¹ Максимов С. В. Куль хлеба и его происхождения. М., 1985. С. 111.

¹² Гильтебрант П. Сборник памятников народного творчества в Северо-Западном крае. Вильна, 1866. С. XIX.

¹³ Горбачевский И. Д. Старина стародавняя. Витебск, 1897. С. 53.

¹⁴ Палескі этналінгвістычны архіў Інстытута мовазнаўства АН Беларусі. У далейшым — ПЭЛА.

¹⁵ Ластаўка П. Беларускія жніўныя абрады // Ніва. 1957. № 33.

¹⁶ Тихоницкая Н. Н. Спорина в жатвенных обрядах и песнях, преимущественно белорусских // Язык и литература. Л., 1932. Т. 8. С. 69.

Талака ж ты, Талака!
Да шчырая ж ты Талака!
Да нагодуй жеж от узнов
Гаспадару таму снапков,
Да нарадзи ж ка ты яму
Жытца—жытца сто карабов.¹⁷

Аб сімвалічнай ідэнтычнасці дзяўчыны, якая нясе вянок, з самім вянком, снапом, гаворыць і наступная песня:

Сталася новіна:
Нашлася в поле княгіня.
Нашли мы её в поле
И ведём теперь с собою.¹⁸

Як бачым, «княгіня», як і вянок, жыта, паходзіць з поля, нівы.

Гаворачы аб галоўнай выканаўцы абраду, дарэчы прыгадаць яе сямейнае становішча, працу, паводзіны. Як правіла, жняя — нелюбімая ў сям'і, у дапамогу сабе кліча ваўкоў, мядзведзяў, у песнях называе мядзведзя «баццохнам», давярае яму сваё дзіця; у рытуале з апошнімі каласамі фактычна ўступае ў кантакт з продкамі. Магчыма нават меркаванне, што ў вобразе жніі «праглядаюць элементы жаночага духу ўрадлівасці, які меў у архетыпе Вялікую Багіню зямлі», што жняя — «эвалюцыйны вобраз Вялікай Багіні-маці да чалавека, функцыянальна і генетычна звязаны з зааморфнымі духамі прыроды»¹⁹.

Як ад паспяховага запрашэння ў пэўнай ступені залежалі вынікі працы, так ад гноевай талакі як своеасаблівага запрашэння да перыяду вырошчвання хлеба залежаў будучы ўраджай.

Гноевую талаку справядліва можна разглядаць як першае звяно ў нялёгкім земляробчым цыкле, як зачын, як пачатковы акорд у больш чым гадавым крузе вырошчвання хлеба. Менавіта ў дні зачыну неабходна было правільна паводзіць сябе, каб забяспечыць поспех у далейшым, прадухіліць магчымыя непрыемнасці і беды. Паводле народных уяўленняў, у такі час актывізуюцца варожыя сілы, ад якіх таксама трэба было належным чынам засцерагчыся. Большасць фактараў, ад якіх

¹⁷ Дрєвлянскі П. Беларускія народныя повер'я. С. 119.

¹⁸ Страшкевіч Н. И. Очерки быта крестьян Холмской и Подляской Руси. СПб., 1885. С. 14.

¹⁹ Мороз И. Реликты от календарен мит в една жътварска песен // Българска этнография. София, 1985. № 4. С. 13.

залежаў поспех сельскагаспадарчай дзейнасці, тычылася не толькі гаспадара, але і ўсіх запрошаных, палёў абшчыны ў цэлым. Адсюль задача захавацца ад непрыемнасцей не толькі кожнаму паасобку, але і ўсёй вёсцы.

Адною з асноўных прыкмет усяго першага з'яўляецца сакральнасць. Перажыванне якога б ні было першага аўтаматычна пераўтварае сітуацыю, надае ёй падкрэслена рытуалізаваны характар.

Сакральным становілася практычна кожнае складаючае гноевую талаку дзеянне. Цэлы дзень, ад самага прачынання гаспадароў і да адыходу запрошаных, быў напоўнены шматлікімі прадпісаннямі, забаронамі і перасцярогамі, дзеяннямі як станоўчай, так і адмоўнай магіі.

Дастаткова напружаная атмасфера гноевай талакі дапаўнялася і тым, што вываз з гаспадаркі якіх бы ні было рэштак і адкідаў лічыўся небяспечным: «Крадзенне гною — адзін з распаўсюджаных спосабаў чарадзеяства на адыманне малака ў кароў»²⁰. Выкарыстоўвалі ў сваіх мэтах гноевую талаку і вясковыя чарадзеі: «К поўдню адзін хлеў быў ачышчаны ад гною. Адзін з капачоў, калі ўсе заняліся ежай, прайшоў незаўважаным у хлеў, зняў штаны і стаў церці па вуглах задняй аголенай часткай цела, каб «згалеў» хлеў і каровы»²¹.

У сувязі з гэтым талака павінна была ўключаць у сябе прафілактычныя дзеянні, накіраваныя на ахову ад шкодных уплываў як падрыхтаваных да сяўбы палеткаў, так і дамашняй жывёлы, бо талочная праца выконвалася і ў полі, і ў хлявах. Так, у сярэдзіне XIX стагоддзя ў Віцебскай губерні быў зафіксаваны цікавы прафілактычны этап гноевай талакі — «пасыланне гаспадыні на крапіву». У час вячэры гаспадыня брала загадзя падрыхтаваныя зёлкі, клала іх на патэльную разам з гарачымі вуглямі і з атрыманай такім чынам «свяцонай куроудымкай» ішла абкурваць хлявы, «каб чарадзеяскае вока не збавіла малака ў кароў і каб нячыстая сіла не здзекавалася над скацінай». Дзеянні суправаджаліся вымаўленнем адпаведнай замовы: «Сохрани, Госпади, ат звера лютага, ат вока несчаснага. Няхай яны и воды спивают и траву зидають». Выходзячы з хлява, гаспадыня брала дзве вялікія

²⁰ Зернова А. Б. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае // Советская этнография. 1932. № 3-4. С. 39.

²¹ Иванов В. В. Поверья и приметы крестьян Витебского уезда Витебской губернии // Записки Северо-Западного отдела ИРГО. 1910. Кн. 1. С. 213.

крапівіны і вешала ў варотах, каб «чараўніца апяклася, як за малаком палезе»²².

Як і іншыя важныя гаспадарчыя справы, талака была напоўнена дзеяннямі і вераваннямі, заснаванымі ў першую чаргу на законах імітатыўнай магіі і накіраванымі на забеспячэнне поспеху. Значная ўвага, якая ўдзялялася такім дзеянням, акцэнтавалася і на ўсведамленні важнасці выконваемай працы для будучага ўраджаю. Упэўненасць у неабходнасці і амаль што святасці ўгнаення палёў, іх падрыхтоўкі да сяўбы хлеба знайшла адлюстраванне ў шматлікіх прымаўках аб гэтай, здавалася, такой праязічнай працы: «Гной крадзе ад Бога сваю долю»; «Кладзі гной густа, не будзе ў клеці пуста»; «Як рука ў гнаю, так душа ў раю»; «Калі кладзеш гной, дык збярэш удвой» і інш.

Характэрна, што ўгнаенне глебы ўспрымалася нават як своеасаблівая ахвяра полю, неабходная для атрымання багатага ўраджаю, ці, магчыма, як плата ніве за сабраны хлеб. «Едучы першы раз па жыта, трэба набраць воз гною і скінуць на полі ля самай мяжы для таго, каб поле не ўгнявіць, бо, угнявіўшы, не будзе радзіць збожжа добра»²³.

У адпаведнасці з падобнымі ўяўленнямі старанна падбіраўся дзень для склікання талакі. Лічылася, што лепш за ўсё гной вывозіць пад поўню, бо тады з яго чакалі найбольшай карысці, а праца ў час апошняй квадры ці маладзіка абяцала толькі добрае пустазелле²⁴. Не рэкамендавалася вывозіць гной і ў дні выпечкі хлеба, каб у будучым не падсыхала збожжа²⁵.

У дзень працы асабліва строга забаранялася пазычачь з хаты, прычым найбольш вераванняў тычылася пазыкі агню. Агню не пазычалі і нікому не давалі, баючыся, што гной будзе паліць палеткі і не прынясе ніякай карысці²⁶, ці каб скаціна не стаптала хлеба ў полі²⁷, ці нават верылі, што з агнём «можа пайсці дабрабыт і хлеб не зародзіць»²⁸. Па той жа прычыне

²² Пшэлка А. Толока // Витебские губернские ведомости 1903. № 139.

²³ Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. Т. 8. S. 362.

²⁴ Сержпутоўскі А. Прымхі і забавоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1930. С. 60.

²⁵ Federowski M. Lud białoruski... S. 127.

²⁶ Сержпутоўскі А. Прымхі і забавоны беларусаў-палешукоў. С. 60.

²⁷ Анимелле Н. Быт белорусских крестьян. С. 254.

²⁸ Богданович А. Е. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Гродно, 1895. С. 117.

баяліся, везучы першы воз гною, сустрэцца з якім бы ні было агнём (паліў хто ці раскладаў вогнішча), а калі такое здаралася, то лічылі неабходным вярнуцца і палажыць гной на старое месца, а воз нагузіць новым²⁹.

Наогул патрабавалася вельмі пільна сачыць за першым возам, каб ні ў якім выпадку не зваліўся ніводзін кавалачак гною, «бо ўся праца можа пайсці дарма і ад гною не будзе карысці»³⁰. Верылі, што згубленая хаця б малая частка гною магла паслужыць чараўнікам для адымання яго жыццёвай сілы³¹.

Існавалі і пэўныя прадпісанні ў адносінах самой працы. Ідучы на талаку, смаленскія беларусы імкнуліся апрануцца ў што-небудзь чырвонае, каб і гаспадарам гэтак жа «красна» жылося цэлы год³². Дзяўчатам раілі трэсці гной «шчыльненька, каб пляшкоў не было, а то мужык потым будзе пляшывы» (АІМЭФ, 1/14). Усім удзельнікам талакі неабходна было весці безупынную гутарку, але не ўпамінаць ні ў якім кантэксте сваю працу, не смяцца над гноем, бо гной, паводле павер'я, тады як бы губляе сваю сілу³³. Пасля працы «колы» і «сахары» забаранялася мыць. «Трэба паставіць пад дождж. Як ён добра вымые, та ў збужжы не будзе зеля»³⁴.

Такая рытуальная напоўненасць талочнага дня лішні раз сведчыла аб неабходнасці і значнасці самой справы.

АБЛІВАННЕ ВАДОЙ

Як гноевая, так і дажынкавая талака ўключае ў сябе значную колькасць аднафункцыянальных дзеянняў, прасякнутых клопатам аб ураджаі менавіта на папярэднім, падрыхтоўчым, этапе.

Большасць апісанняў гноевай талакі звяртае ўвагу на неабходнасць аблівання вадой пасля сканчэння працы. Часам гэта дзеянне максімальна расшыралася і зводзілася да купання ў вадзе, вядома, вымушанага, бо талачане сілай піхалі адзін аднаго ў сажалкі ці калюгі: Натуральна, першапачаткова строга ма-

²⁹ Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья... С. 102.

³⁰ Архіў ГТ СССР, ф. 11, воп. 1, № 7.

³¹ Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива Русского географического общества. Прага, 1915. Т. 2. С. 453.

³² А. Щ. Толока // Смоленский вестник. 1891. № 73.

³³ Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья... С. 101.

³⁴ Сержпудоўскі А. Прымкі і забабоны беларусаў-палешукоў. С. 60.

гічны рытуал з цягам часу набываў усё больш жартаўлівы характар, калі асаблівы смех выклікалі мужчыны, «выкупа-ныя» талачанкамі.

Даволі падрабязна падае талочныя звычаі з вадой У. Камінскі. З яго апісання бачна, якое значэнне надавалі сяляне абліванню ў дзень вывазкі гною. «Пасля абеду адбываюцца так званыя «аблівіны» — самая важная і необходимая частка талакі. Амаль усе ўдзельнікі талакі запасаюцца вадою, набіраюць яе ў вядро, цэбар, гаршчок, пры гэтым трасеніцы стараюцца пабольш вады выліць на капачоў, а апошнія — на трасеніц. Калі паблізу знаходзіцца сажалка, рака або возера, то капачы стараюцца выкупаць у возеры першую схопленую трасеніцу, трасеніцы імкнуцца адплаціць тым жа. Часцей за ўсё трасеніцы стараюцца выклікаць да сябе на поле капача. Калі ён прыедзе, яго акружаюць усе трасеніцы, укачваюць у гной і вядуць да калюгі або сажалкі і штурхаюць у ваду. Пасля заканчэння работы трасеніцы з песнямі вяртаюцца ў дом гаспадара. Капачы да гэтага часу запасаюцца вадою, узлазяць на стрэхі, аркі варот, хаваюцца за слупамі і ў іншых месцах, каля якіх павінны ісці з поля трасеніцы. Апошнія накіроўваюцца ў дом, і раптам з усіх бакоў на іх ліецца вада. Чым больш запрошаных на талаку будуць абліты вадою, тым лепш для гаспадара: больш будзе дажджоў, і тым лепшы будзе ўраджай»³⁵.

Такім чынам, магічная аснова аблівання не забылася і даволі выразна захавалася ў народнай свядомасці. Найбольш пашыранае тлумачэнне — «як мы абліваемся, каб так дождж паліваў жыта». Сустрэкаюцца і больш шырокія матывіроўкі, вераванні, якія адлюстравалі неабходнасць аблівання для ўрадлівасці глебы наогул. Казалі: «Каб ураджай добры быў», «Каб усё, як з вады, ішло» (АІМЭФ, 1/14).

Так, абліванне можна суаднесці як з імітатыўнай магіяй (калі вада прыпадабняецца дажджу), так і з прадудцыравальнай (калі вада палівае і забяспечвае ўрадлівасць).

Звышнатуральная, апладняючая сіла вады заснавана, першае, на яе рэальных уласцівасцях як ачышчальнай сілы і ўмовы, неабходнай для ўрадлівасці. На гэтыя апатрапеічныя і прадудцыравальна-стымулюючыя функцыі абпіраецца цэлы шэраг абрадаў урадлівасці, вядомых усім славянам.

Звяртае на сябе ўвагу падабенства абраду «куста», паўднё-

³⁵ Каминский В. Белорусы Ново-Александровского уезда: Поверья, обряды и обычаи // Филологические записки. Воронеж, 1910. Вып. 5. С. 767—768.

ва-славянскіх ваджэнняў «дадолы», «пеперуды» з рытуальным абліваннем на талоках, асабліва ў час дажынак. Адметна, што ў адным і ў другім выпадку абліваюць галоўную выканаўцу абраду.

Пры абліванні дзяўчыны, якая несла вянок, актуалізуецца менавіта абліванне вянка: «Ваду ліюць на галаву дзяўчыне, што нясе вянок»³⁶. Аднафункцыянальны гэтаму і дажынкавы рытуал у чарнігаўскіх беларусаў: гаспадар налівае чарку гарэлкі, але замест таго, каб выпіць, вылівае на вянок, які ляжыць на хлебе ў драўлянай місцы, і кажа: «Трэба жыто полыти, шоб родыло». Жнеі таксама сваю першую чарку выліваюць на вянок³⁷.

Такім чынам, абліванне вянка, дзяўчыны ў вянку ў першую чаргу мае на мэце забеспячэнне ўраджаю на наступны год. Стасуецца з гэтым па асноўнай сваёй функцыі клопату аб ураджаі і шырока распаўсюджанае паліванне «барады» і мышцё рук над апошнімі каласамі, «каб налета было чыстае жыта»³⁸, а таксама палескі варыянт абраду: «Аполеш «бараду», адна з быстрэйшых качаецца: «А я пакачуся-павалюся, шоб на тэй год большэй урадила». А на яе вады абліваюць»³⁹. Своеасаблівы варыянт аблівання зафіксаваны і ў Гродзенскай вобласці: «Жнеі з песняй ідуць дамоў. Хто першы сустрэне іх на дарозе і абалье вадой, т а м у (разрадка наша. — Т.В.) будзе добра радзіць жыта»⁴⁰.

Акрамя таго, практыка «палівання барады» змяшчае ў сабе і рэшткі вераванняў аб паліванні як своеасаблівай ахвяры (даволі ўстойлівыя паралелі з «кармленнем» нябожчыкаў і чыненымі ў іх гонар узліяннямі). І ў жніўнай абраднасці «калі вада ці квас заставаліся, то вылівалі на мяжу ці дарогу на гасцінец палевіку»⁴¹. У далейшым уяўленні аб паліванні як ахвяры зліліся з культавым ачышчальным значэннем вады наогул і гэтым пашырыліся функцыянальныя адценні вады ў народнай культуры.

³⁶ Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1887. Т. 1, ч. 1. С. 255.

³⁷ Танский И. Село Локотки // Записки Черниговского губернского статистического комитета. 1866. Кн. 1. С. 185.

³⁸ Романов Е. Белорусский сборник. Вильна, 1912. Вып. 8. С. 262.

³⁹ Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 99.

⁴⁰ Дажалі жыта // Ніва. 1953. № 34.

⁴¹ Сержпутоўскі А. Прымі і забавоны беларусаў-палешукоў. С. 70.

КАЧАННЕ/КУЛЯННЕ

Для аднаасобных і ў большай ступені для талочных дажынак характэрна качанне/кулянне па ніве, распаўсюджанае па ўсёй тэрыторыі Беларусі. Гэты звычай, па-першае, прадстаўлены шырокім кругам варыянтаў і, па-другое, стаіць у адным радзе з качаннем у іншых каляндарных цыклах. Дарэчы, па-за рытуалам, у будзённым жыцці, існавала строгае забарона ляжаць на зямлі ніц. У адным са старажытнарускіх епітымнікаў гаворыцца: «Аще отцо или матери лаял или бил или на земле ниц как на жене играл, пятнадцать дни епитимии»⁴².

Даследчыкі па-рознаму тлумачылі гэты звычай. Міфалагі з боку сваёй тэорыі аб духах расліннасці лічылі, што той, хто качаецца, уяўляе сабой гэткага духа, які перадае сваю сілу зямлі. Дж. Фрэзер разглядае качанне як водгаласак зносін мужчыны і жанчыны з мэтай магічнага забеспячэння ўрадлівасці. Безумоўна адно: рытуал качання — адзін з прыёмаў земляробчай магii. Менавіта з такога пункту гледжання падышоў да яго Д. К. Зяленін у сваім артыкуле «Усходнеславянскія хлебаробскія абрады качання і куляння па зямлі».

На аснове дажынкавага і веснавога качання тыпу: «У Смаленскай губерні, калі свяшчэннік ходзіць на велікодным тыдні з абразом па полі, служыць малебен і потым качаецца, усе прыказвалі: «Уроды, Боже, хлеб покотом» Д. К. Зяленін робіць вывад: «Абрадавае качанне па зямлі калісь было актам фізічнага насілля над ёй, і ад яе чалавек, які качаўся з боку на бок, вымагаў, выціскаў усім сваім целам у адным выпадку жыватворныя сілы для раслін, у другім — фізічныя сілы і працаздольнасць для сябе асабіста. Стомленасць працаўніка разам з тым перадавалася зямлі, датыкаючыся да яе, ён аддаваў сваю стому і знемажэнне»⁴³.

Самі выканаўцы рытуалу дастаткова ясна ўсведамлялі мэту качання: «Кладуцца на зямлю, каб на будучы год жыта добрае было і калоссе гнулася да зямлі»⁴⁴, у Лепельскім раёне, «качаючы бараду», прыгаворвалі: «Мы пакоцімся гурбой, каб кацілася жыта трубой» (АІМЭФ, 1/5), у Вілейскім: «Каб трубой кацілася, а стогам расло» (ПЭЛА), на Палессі: «Ляжэм

⁴² Байбурын А. К., Топорков А. Л. У истоков этикета. М., 1990. С. 85.

⁴³ Зеленин Д. К. Східньослов'янскі хліборобскі абряды качання і перекідання по землі // Етнографічний вісник. 1927. Кн. 5. С. 5.

⁴⁴ Романов Е. Белорусский сборник. С. 263.

калодэю, каб на той год жыта калодэю было» (ПЭЛА: в. Жолкіна Пінскага р-на).

Ой, каціся, сям'я, каціся,
Ой, пладзіся, зямелька, пладзіся.
Ой, наша сем'ечка
За стог закацілася.
Ой, наша нівачка
Багата ўрадзілася. (ПЭЛА)

Мэта забеспячэння ўраджаю коротка і аб'ёмна ўвасобілася пры качанні ў прыгаворах у вёсках Мядзельскага раёна: «Спарня, спарняку!» (ПЭЛА).

Як бачна, у асноўным замовы, якія суправаджалі качанне, пабудаваны паводле законаў імітатыўнай магіі «як мы — каб тое». На той жа схеме заснаваны замовы і пры веснавым качанні; «на святы тыдзень моладзь качаецца па жыцце, прыгаворваючы: «Дай Бог, каб снапы так качаліся»⁴⁵. Разам з тым сустракаюцца цікавыя прыклады качання, калі прадугледжваецца імітацыя не дзеяння (мы пакоцімся — жыта пакоціцца), а супастаўляюцца самі выканаўцы абраду і будучы ўраджай: «качаюцца з той т о ў с т а й б а б а й (разрадка наша. — Т. В.), што куклу закручвала, каб жыта было добрае» (ПЭЛА), «дужыя мужукі і бабы качаліся» (ПЭЛА), «выберуць увіхнейшу, катора лепш жала, каб катнулася разоў колькі па зямлі» (ПЭЛА). Качанне з тлумачэннем такога тыпу больш суадносіцца з веснавым качаннем, якое сімвалізуе максімальнае зліццё з зямлёй і стымуляе паспяховы рост збожжа, аддачу зямлі сваёй сілы і атрыманне такой жа ад яе.

Калі вышэй разгледжаныя прыклады качання з яўна аграрнай мэтай аб'яднаць у адну групу, другую складзе качанне з прафілактычнымі запабегамі прадухілення звязанай са жнівом хваробы і вяртання патрачанай сілы. Падзел на такія групы, аднак, умоўны, бо існуе шэраг суправаджальных качанняў замоў, якія аб'ядноўваюць аграрны і прафілактычны матывы. Напрыклад: «Ралля, хлеба нам дай, а сілу аддай»⁴⁶. У другіх выпадках качанне з мэтай забеспячэння ўраджаю суправаджалася замовай з клопатам аб здароўі: «Бабы абшчэплюцца ўдзвюх і пакоціюцца, каб жыта ў трубы вілося: «Ніўка, ніўка. // А мая

⁴⁵ Неверович В. О праздниках, поверьях и обычаях у крестьян белорусского племени, населяющих Смоленскую губернию // Памятная книжка Смоленской губернии. Смоленск, 1859. С. 137.

⁴⁶ Романов Е. Белорусский сборник. С. 262.

сілка. // А я цябе жала, сілку пацірала. // А на нівычку гнаёк, а ны мяне, мыладу, лаёк»⁴⁷. Дарэчы, замовы такога тыпу часта ўяўляюць сабой разгорнутыя паэтычныя творы, якія як бы пасрэднячаюць паміж магічнай формулай і песняй:

Ніўка, ніўка, аддай маю сілку
На другую ніўку.
На конікі лой, на ніўку гной, а мне здароўя.
Судзі, Божа, налета жаці
Ядранейшае і гусцейшае.⁴⁸

Замовы такога тыпу, іх структура даволі падрабязна і грунтоўна разгледжаны В. Цярноўскай у яе працы «Да артыкула Д. К. Зяленіна «Усходнеславянскія хлебаробскія абрады качання і куляння па зямлі»⁴⁹.

Аб'ядналі ў сабе аграрную і прафілактычную мэту, хаця і выконваюцца без суправаджальных замоў, качанні/кулянні пры другіх восеньскіх гаспадарчых работах: «як лён ірвуць — куляліся» (АІМЭФ, 1/16), «як бульбу дакопае, боком ляжэ, каб на той год здаровы буў» (Пінскі р-н), «як бульбу кончаць копаць — бабу повалочаць па полю» (в. Велута Лунінецкага р-на). Маючы на ўвазе тое, што завяршаліся гаспадарчыя работы часцей гуртам, талакою, страчваліся абрадавыя вытокі, на магічныя запабегі напластоўваліся больш «жыццёвыя», жартаўлівыя выявы, задавальненне скончанай працай: «бабу павалаяць і цягаюць па полі, каб гарэлкі дала» (АІМЭФ, 1/7), «у пераверты гралі: ти деўку, ти бабу — та за руки, та за ногі, та калышам. Расшугаем. Тую туды катнуть, тую туды. Як маленькая — у мяшок и качають. Курдыкаюцца адна цераз другую»⁵⁰. Відаць, па аналогіі з куляннем пры заканчэнні палявых работ перайшоў гэты звычай і ў гумно — «як малацілі, куляліся па снапах, закапывалі адзін аднаго ў салому» (АІМЭФ, 1/11).

Цікавы для прыгавораў, якія суправаджалі кулянне, матыў саперніцтва, што наогул характэрны для дажынкавых талок:

Ніўка, ніўка, аддай маю сілку
На другую ніўку.
Госпадзе Божа, памажы мне.

⁴⁷ Гарэцкі М., Ягораў А. Народныя песьні з мэлёдыямі. С. 99.

⁴⁸ Романов Е. Белорусский сборник. С. 263.

⁴⁹ У кн.: Проблемы славянской этнографии. Л., 1979.

⁵⁰ Полесский этнолингвистический сборник. С. 99.

Хто ўперадзе ўхапіўся,
Штоб ён заваліўся.⁵¹

Як пачыналі жаць, прымаўлялі:

Святы Лявонька,
Каб было жаць лягонька.
А хто першы пачаў,
Каб у хвасце тарчаў.⁵²

Аднафункцыянальным качанню/кулянню па зжатаму полю можна лічыць і працягванне па ніве гаспадара: «хазяіна цягалі па зжатаму жыту» (Навагрудскі р-н); гаспадара вязалі перавяслам, а потым крычалі: «Злапалі перапёлку» і баранавалі ім поле⁵³. Асабліва цікавыя выпадкі качання са снапом ці нават у абдымку з гаспадаром. Наўрад ці можна разглядаць іх як адгалоскі нейкіх эратычных культаў (хаця нельга і абсалютна выключачь гэтага матыву). Хутчэй за ўсё тут імкненне ўзмацніць магічны ўплыў на зямлю, тым больш што ў асобных выпадках чалавек, выканаўца абраду, мог выконваць адны функцыі з рытуальным сімвалам.

Разам з тым існуе некалькі прыкладаў дажынкавага качання і куляння, якія ўказваюць на непасрэдную сувязь гэтага рытуальнага дзеяння са шлюбна-эратычнай тэматыкай. У в. Стайск Лепельскага раёна качанне лічылася абавязковым для дзяўчат: «бабы загадваюць дзеўкам качацца, каб прыязджалі сваты» (АІМЭФ, 1/8). Па тым, як хто качаўся ці куляўся, меркавалі аб будучым замужжы. Хто далей пракоціцца па «барадзе», той далей пойдзе замуж (АІМЭФ, 1/8), а мужа чакалі з той вёскі, у бок якой кульнешся галавой. Смаленскія дзяўчаты качаліся па «барадзе», каб у гэтым годзе выйсці замуж⁵⁴.

Неабходна адзначыць, што качанне/кулянне займае строга пэўную пазіцыю адносна іншых дзеянняў у складзе дажынак. Яно выконвалася толькі пасля рытуалу з апошнімі каласамі.

Сутыкаецца з качаннем па «барадзе» качанне з апошнімі

⁵¹ АІМЭФ, ф. 13, воп. 91, спр. 255, сш. 5, № 19.

⁵² Архіў навукова-даследчай лабараторыі беларускага фальклору і дыялекталогіі БДУ, ф. 2, воп. 13, спр. 37.

⁵³ Dworakowski S. Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. Białystok, 1964. Cz. 1. S. 186.

⁵⁴ Добровольский В. Н. Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914. С. 315.

снапом у руках (Чашніцкі, Глыбоцкі, Лепельскі р-ны) ці нават качанне па першым снапе (ПЭЛА), прычым суправаджальныя замовы тыпу: «Ніўка, ніўка, прыдай мне сілкі» (Гарадоцкі р-н) прыкладна супадаюць з замовамі пры качанні па «барадзе». У асобных вёсках Лепельскага раёна сувязь качання з апошнімі каласамі замацавалася нават у назве самога рытуалу — «качаць бараду» (АІМЭФ, 1/6).

Калі ўлічваць сувязь качання/куляння ў складзе дажынак са шлюбна-эратычнай тэматыкай і несумненную сувязь гэтага рытуалу з апошнімі каласамі, асабліва цікава будзе разгледзець напоўненасць «барады» той жа тэматыкай.

Трэба адзначыць, што на сувязь апошніх каласоў са шлюбнымі матывамі ўжо звярталі ўвагу даследчыкі фальклору. Так, У. Ахрымовіч лічыў «бараду» сімвалам мужчынскай апладняльнай сілы зыходзячы з таго, што апошнія каласы нёс хлопец побач з дзяўчынай, якая несла вянок — сімвал дзявоцкасці, а таксама прыводзячы ў доказ апісанне абраду, калі зямля вакол «барады» сярпамі разрыхлялася, засеивалася зернем з апошніх каласоў і пальцамі выраўноўвалася⁵⁵. Не супярэчыць гэткаму меркаванню руская песня:

Сей год борода, на новый друга.
Девка сорвет — дак замуж пойдёт.
Вдова сорвет — сколотка принесёт.
Кобыла стопчет — жеребёнка принесёт.⁵⁶

Адметна і сведчанне з в. Сычкова Бабруйскага раёна: «Калі дзеўка пакіне нязжатай палоску, дак родзіць незаможня» (ПЭЛА). У в. Грудзінава Шумілінскага раёна маніпуляцыі з «барадой» дазваляліся толькі дзяўчатам.

Сучасны польскі даследчык фальклору С. Дваракоўскі звязвае пладаносную сілу апошніх каласоў («перапёлкі» — на беларуска-польскім паграніччы) з тым фактам, што «перапёлку» часцей за ўсё рабілі з трох каласоў ці на трох «нагах». Ён прыводзіць прыклады фалічнага значэння «перапёлкі» і наогул траічных прадметаў, як, напрыклад, вясельнага дрэўца на каравай ў жаніха⁵⁷.

Са значэннем апошніх каласоў як носьбітаў эратычнага

⁵⁵ Охримович В. Значение малорусских обрядов и песен в истории развития семьи // Этнографическое обозрение. СПб., 1892. № 4. С. 30.

⁵⁶ Обрядовая поэзия. М., 1989. С. 307.

⁵⁷ Dworakowski S. Kultura społeczna ludu wiejskiego... S. 173.

сэнсу і як пэўнага сімвала мужчынскага пачатку стасуецца і выкарыстанне іх у дажынкавым абрадзе, запісаным у в. Узмёны Міёрскага раёна: «Дзеўкі спяшаюцца, каб хутчэй дажаць, а бабы замужнія знаюць, што ім так нада, дык і нарошне адстаюць. Як катора первая дажнецца, кідае недажатымі жменю каласоў і крычыць:

— Я ўжо пацалавала!

— Каго ж ты пацалавала? — пытаюць бабы і самі адказваюць: — Бог табе дась.

Тады ўжо верылі, што гэта дзеўка замуж пойдзе первай» (АІМЭФ, 2/9).

Цікава, што гэтаму адзінаму зафіксаванаму варыянту з Беларусі адпавядае дажынкавы звычай рускіх Еўрапейскай Поўначы: у Лешуконскім раёне апошнія каласы насілі назву «князь». Звычай класці ў бабку апошні сноп называўся «паса-дзіць князя», прычым зрабіць гэта мела права жняя, якая хутчэй другіх дажала сваю постаць. Калі гэта была дзяўчына, то, «паса-дзіўшы князя», яна крычала імя свайго жаніха, а калі замужняя жанчына, дык выкрыквала імя мужа⁵⁸.

Магчыма, эратычную функцыю «барады» падкрэсліваюць і звычаі цалаваць яе — «Садзімся тады ўкруг, пацалуем тыя каласкі і гуляем, п'ём» (АІМЭФ, 2/10), а таксама песенныя тэксты тыпу:

Ішоў казёл па мяжэ, дзівуваўся барадзе.

Да каму яе цалуваць?

Да каму яе мілуваць?

Дзіва, дзіва.

Да Манюшы цалуваць,

Да Манюшы мілуваць.

Дзіва, дзіва.⁵⁹

Гаворыць сам за сябе факт надзявання на «баряду» вянка на дажынках з яскравай матывацыяй: «Каб поле ўрадзіла» (зліццё мужчынскага і жаночага пачаткаў) (АІМЭФ, зап. Т. Валодзіна ў в. Таўкачова Шумілінскага р-на).

Эратычныя функцыі ў апошніх каласоў маглі ўзнікнуць на аснове цэнтральнай, галоўнай, семантыкі «барады» — забеспячэння ўрадлівасці, пладаноснасці. Сама ідэя ўрадлівасці была галоўнай у светапоглядзе старажытнага селяніна-земляроба.

⁵⁸ Дмитриева С. И. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988. С. 40.

⁵⁹ АІМЭФ, ф. 8, воп. 81, спр. 193, сш. 3.

«Магія ўрадлівасці «поля шырокага» і магія чалавечай плод-насці зліліся ў неразрыўны комплекс узаемнага магічнага ўздзеяння на ўраджайнасць збожжа»⁶⁰. Чалавек верыў у магічны апладняльны ўплыў на зямлю ўсяго таго, што звязана з адносінамі мужчыны і жанчыны. Разам з тым шлюбна-эратычныя матывы былі так пранізаны аграрнымі, што ўяўлялі сабой адзінае непарыўнае цэлае. Характэрныя прыклады дае і жніўная паэзія:

Як пан паню абдымае,
Ён такое жыта мае.
Абдымай, пан, паню часцей,
Будзе радзіць жыта гусцей.⁶¹

Эратычная функцыя «барады» абумовіла ўзнікненне шэрагу звязаных з ёй звычайў і варажбаў. Цікава, што апошнія каласы аздаблялі часам менавіта хмелем (Гарадоцкі р-н), а эратычная сімволіка хмелю агульнавядома. Калі парны лік пясцей незнарок пакінула дзяўчына на «бараду» — гэты год выйдзе замуж. Дзяўчаты клалі ў «бараду» хлеб-соль ці абкладвалі яе сярпамі і глядзелі, куды папаўзуць казьяўкі ці мурашы: калі з «барады» — пойдзеш замуж, а ў «бараду» — чакай прыбытку, часцей нараджэння дзіцяці. У другіх выпадках глядзелі, ці ў пару поўзаюць казьяўкі каля тых каласоў.

Улічыўшы функцыянальную тоеснасць «барады» і апошняга снапа, можна дапоўніць гэтыя прыклады шэрагам запісаў гадання з апошнім снапом. Падымалі апошні сноп і глядзелі: калі чарвякі касматыя поўзаюць — пойдзеш замуж за багатага, калі маленькія казурачкі — за беднага, а калі павук — за ўдаўца⁶². Смаленскія дзяўчаты хапалі па жменьцы каласоў з апошняга снапа і разбегаліся ў розныя бакі: у якой аказвалася больш каласоў — за багацейшага пойдзе замуж⁶³.

Стасуюцца з гэтым і гаданні з сярпом, які кідалі назад пасля «завівання барады»: у які бок серп ляжа — чакай адтуль сватоў, ці калі далёка паляціць — чакай сватоў з чужой вёскі (АІМЭФ, 1/3). Адносяцца сюды і гаданні адносна качання/куляння па апошніх каласах, а таксама варажба тыпу:

⁶⁰ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 42.

⁶¹ Жніўныя песні. Мн., 1974. С. 447.

⁶² Пшелка А. Зажинки и обжинки // Витебские губернские ведомости. 1903. № 283.

⁶³ Словарь смоленских говоров. Смоленск, 1974. Вып. 1. С. 202.

стаўлялі апошні сноп і глядзелі: куды паваліцца — адтуль сваты прыедуць (в. Суша Лепельскага р-на).

Характэрна і варажба з «барадой»/апошнім снапом для цяжарных жанчын: «жанчына, якая ў палажэнні, сядзе на сноп, тады глядзяць, калі пад снапом які чарвяк, тады народзіцца мальчык, а калі мурашка, то будзе дзеўка»⁶⁴.

Эратычную функцыю «барады» можна разглядаць і як са-стаўны элемент шлюбна-любоўнай семантыкі дажынак наогул. Вядома, забеспячэнне сям'і неабходнай для жыцця ежай — галоўны дажынкавы клопат землеўладальніка. Але для поўнага добрабыту абшчыны трэба было паклапаціцца і аб здароўі ўсіх яе членаў і аб магчымасцях яе далейшага росту і развіцця. «Стыхійны клопат калектыву аб узнёўленні рабочай сілы»⁶⁵ — адна з архаічных рыс абшчыннага быту і каляндарных свят у тым ліку. «Ежа і патомства — вось чым людзі імкнуліся забяспечыць сябе, выконваючы магічныя абрады, закліканыя рэгуляваць поры года і кіраваць імі»⁶⁶, — пісаў яшчэ Дж. Фрэзер.

Клопаты аб дзетанараджэнні ў першую чаргу прадугледжвалі неабходнасць стварэння шлюбнай пары. Так, элементы вясельнай абраднасці ўключалі ў сябе амаль усе аграрныя святы. Не выключэнне і дажынкi. Ужо беглае параўнанне дажынак і вяселля ўказвае на іх значнае падабенства. І адзін, і другі носяць абшчынны, калектывны характар. Ідучы з поля, жней прадстаўляюць сабой даволі ўпарадкаваную працэсію, на чале якой ідзе дзяўчына з вянком на галаве, а на Вальні нават дзяўчына з хлопцам, таксама ў вянках⁶⁷. Сам знешні выгляд дзяўчыны, якая ўзначальвае працэсію жней, часам нагадвае маладую на вяселлі — на галаву ёй надзявалі вянок з белай накідкай⁶⁸ (эквівалент шлюбнага вэлюму). Адметна таксама выкарыстанне ў дажынкавым талочным абрадзе вясельнай тэрміналогіі — дружка, сваха і г. д.

Даволі паказальным у гэтым кантэксце з'яўляецца наступнае апісанне дажынак, зробленае О. Кольбергам: «У полі, дзе закончылі дажынаць жыта і пшаніцу, жней кладуць свае сярпы

⁶⁴ АІМЭФ, ф. 8, воп. 89, спр. 241, сш. 1, с. 33.

⁶⁵ Календарныя обычаі і абрады ў краінах замежнай Еўропы: Історычныя карані і развіццё обычаяў. М., 1983. С. 196.

⁶⁶ Фрэзер Дж. Залотая ветвь. М., 1928. Вып. 3. С. 83.

⁶⁷ Братчиков А. Б. Материалы для исследования Волынской губернии в статистическом, этнографическом и других отношениях. Житомир, 1868. С. 93.

⁶⁸ Дрєвлянскі П. Беларускія народныя повер'я. С. 111.

адзін каля аднаго на зямлі, затым вяжуць, часцей з музыкай, дзевяць снапоў апошніх і складваюць іх на тых сярпах. Затым адна з трох ці чатырох жней (званых у той час с в а х а, м а л а д з і ц а, д р у ж к а і п а д р у ж к а) (разрадка наша. — Т. В.) выбірае з тых снапоў каласы, а другая ўе вянок. Вечарам маладзіца бярэ вянок на галаву і ў суправаджэнні дзвюх дружак ідзе ка двару. Тое ж робіць і кавалер, які таксама з жытнім вянком ідзе ў таварыстве дружкі і падружкі»⁶⁹.

Шмат аналогій паміж дажынкамі і вяселлем можна прывесці і на прыкладзе песень, пачаўшы ад агульных тэм (у першую чаргу тэмы кахання, шлюбу) і закончыўшы сходнасцю напеваў, стылю ці нават цэлых песенных урыўкаў. Глыбіннай асновай такіх аналогій з'яўляецца ўстойлівы паралелізм вобразаў гатовага да жніва поля і дзяўчыны на выданні:

Гаварыла пшаніца, у полі стоячы:
— Ой, жніце ж мяне, не спяліце мяне,
Бо не магу я стаяці, коласа судзяражці...
Гаварыла дзевачка, да ў царкве стоячы:
— Ой, вячайце мяне, вячайце,
Бо не магу я стаяці, вянка судзяражці.⁷⁰

У асобных жніўных песнях гучыць матыў выбару сяброўкі («казёл безымен ля постаці ходзіць, дзевак выглядае»), які потым перарастае ў матыў будучага вяселля («аддадзім мы яе за двараніна»). Тэксты абрадавых песень даволі пэўна сведчаць аб тым, хто менавіта будзе прымаць удзел у наступным за дажынкамі вяселлі:

Той будзе, той будзе мой вянок снімаці,
Хто будзе, хто будзе найлепей таго лета жаці.
Тая будзе, тая будзе ды мая дружніца,
Хто будзе найлепша таго лета жніца.

Да ў мяжу, жнейкі, у мяжу,
А ў мяжы прыганяты малады, нежанаты.
Хто ў мяжу дажнецца,
Той з ім ажэніцца.⁷¹

Зыходзячы з падобных песень, В.Цярноўская выказвае дум-

⁶⁹ Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 32: Białoruś — Polesie. Wrocław, 1968. S. 564.

⁷⁰ Жніўныя песні. С. 509.

⁷¹ Песні народных свят і абрадаў / Уклад. і рэд. Н. С. Гілевіча. Мн., 1974. С. 277.

ку, што шлюбныя элементы ў дажынкавым абрадзе «ўзыходзяць да незафіксаванага ў славян у сваім чыстым выглядзе, але тым не менш выразнага тыпу дажынак, які заключаецца ў выкарыстанні ў функцыі дажынак вясельнага абраду і зводзіцца да правядзення пасля жніва вяселля тых ці іншых асоб»⁷².

На першы погляд ідэі сумяшчэння дажынак і вяселля супярэчаць цвярозыя гаспадарчыя развагі. Жніво патрабавала велізарнага фізічнага і маральнага напружання. Гэта спецыфічны час, прысвечаны толькі дажынкавай урачыстасці, гэта сакральны, нават містычны акт, калі пазбяганне яго кім бы ні было з вясковай / сямейнай супольнасці лічылася грахам. Час уборкі ўраджаю ў мінулым быў адзначаны пэўнай адкрытасцю і адпаведна актывізацыяй духаў і дэманаў; дарэчы, як і на вяселлі, у гэты час забаранялася расказваць казкі, лічыліся неабходнымі многія рытуалы і г. д. На вяселле — таксама важнейшае свята ў жыцці чалавека і абшчыны ў цэлым — проста не заставалася часу і сіл, усё было накіравана на дасягненне адной мэты: сабраць ураджай і забяспечыць плён на наступны год. Гэтай жа мэце падпарадкоўвалася і імітацыя элементаў вясельнай абраднасці. Эратычныя элементы з іх агульнай ідэяй урадлівасці першасныя, «натуральныя» ў абрадзе, вясельныя напластаванні больш познія, але зусім не чужыя.

Дарэчы, непажаданасць правядзення вяселля ў час жніва захавалася і ў мове: выраз «жаніўся, як жыта жалі» характарызуе чалавека, які дзейнічае неабдуманна, заганна, ганебна.

Відавочна тое, што талака ў народнай традыцыі функцыяніруе як агульнапрыняты сродак, які спрыяе перадшлюбным зносінам моладзі і значна палягчае выбар спадарожніка жыцця, асабліва гэта адносіцца да выбару будучай жонкі. Для вясковых дзяўчат удзел у талаце — бадай што адзінай ўмова заявіць аб сабе, аб сваёй спрытнасці і працаздольнасці, бо на гэтых калектыўных работах адбываецца рашучая ацэнка вясковых прыгажунь сялянкамі-маці, якія маюць дарослых сыноў. «Яны зорка сочаць за кожным крокам абраных дзяўчат і выносяць сваё канчатковае рашэнне адносна той ці іншай»⁷³. І трэба адзначыць, што ў большасці выпадкаў доля

⁷² Терновская О. А. Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла // Славянское и балканское языкознание. М., 1977. С. 116.

⁷³ А. Щ. Толока // Смоленский вестник. 1891. № 73.

беларускай дзяўчыны залежала ад таго поспеху ў працы, якім яна заявіла аб сабе ў час талакі⁷⁴.

Адметна, што ўдзел у асобных відах талочнай працы дазваляўся з дасягненнем моладдзю шлюбнага ўзросту. Месца правядзення талакі станавілася своеасаблівай сцэнай шматлікіх абрадавых практык ясна выражанага шлюбна-эратычнага характару. Пскоўскім суседзям беларусаў вядомы цікавы талочны звычай «прыпявання» пэўных дзяўчат і хлопцаў: «Вот на талакі прыпявайш к парню девушку. Вот на этам поли. Пака идём да сваей диревни, мы всех припаём — те, кто знаем, например, кто с кем гулял:

Ой, князёк молодинький, Никола Иванович,

Яму понравилась Мария Степановна...

Князёк молодинький...

Молода княгынька...»⁷⁵

В Я Н О К

На думку вядомага даследчыка жніўнай абраднасці славян К. Капяржынскага, вянок існаваў яшчэ пры старажытных дажынках (каласы на галаве свабодна ўкладваліся ў кола-вянок), толькі не быў у цэнтры ўвагі, з'яўляючыся проста ўпрыгожаннем⁷⁶. Але беларускі фальклорна-этнаграфічны матэрыял сведчыць аб багатай семантыцы гэтага абрадавага сімвала, якая ўвабрала ў сябе аграрны, шлюбна-эратычны, бытавы, эстэтычны і нават сацыяльны пласты значэнняў. Важнасць рытуалу з вянком падкрэсліваецца перамяненнем самога слова «вянок» на назву ўсяго абраду — «як хто канчаў жаць, то казалі, у цябе сягонні вянок будзе»⁷⁷.

Маючы на ўвазе той факт, што ў многіх варыянтах абраду вянок функцыянальна замяшчае апошні сноп ці «бараду», асноўным рытуальным значэннем яго становіцца ўвасабленне новага ўраджаю, багацця, плёну наогул. Вянок часам ускладалі на бохан хлеба ці неслі на хлебе з поля⁷⁸.

⁷⁴ Сержпутовский А. К. Толока // Живая старина. СПб., 1907. Вып. 4. С. 213.

⁷⁵ Песни Псковской земли. С. 117.

⁷⁶ Копержинский К. Обряды сбора урожая у слов'янских народов у найдавнішу добу развітку. Одеса, 1926. С. 59.

⁷⁷ Сцяшкoviч Т. Ф. Слоўнік Гродзенскай вобласці. Мн., 1983. С. 102.

⁷⁸ Танский И. Село Локотки // Записки Черниговского губернского статистического комитета. С. 184.

Аб сваім значэнні як сімвала ўраджаю «гаворыць» і сам вянок у песнях:

Каціўся вяночак з поля
Да прасіўся да пакою:
— Пусці мяне, пане, да пакою,
Ужо я ў полі настаяўся,
Буйны вецер навесаўся,
Дробны дожджык накапаўся,
У вяночак наплакаўся.⁷⁹

Новы ўраджай у выглядзе вянка прыносілі дадому на самае пачэснае месца — у кут, да абразоў, потым старанна абмалочвалі і змешвалі з зернем, прызначаным для пасеву, ці нават спачатку засявалі абмалочанае з вянка зерне, а затым сеялі астатняе. Круг вянка ўвасобіў у сабе як бы гаспадарчы круга-варот: сеянне — жніво — сеянне.

Прасіўся вяночак у дзевачак:
— Ой, мае ж вы дзевачкі,
Вазьміце мяне на ручкі,
Заняціце мяне дадому,
Улажыце мяне ў старону.
Няхай я ў старане паляжу,
То й на ніваньку зноў пайду.
І на шырокай ніве пахаджу,
Густое жыщечка ўраджу.⁸⁰

Значнасць вянка як сімвала ўраджаю і павага да яго адлюстравалася ў песенных метафарах тыпу: «хадзіў Бог па полю, пацяраў карону», «найсвеньша матка, раю, раю, па небе хадзіла, калоссе збірала, раю, раю, вянок завівала». Пастаяннае падкрэсліванне таго, што вянок менавіта каціўся па полю / па сталю, дае падставы для супастаўлення вянка з сонцам. Па спра-вядлівай заўвазе К. Капяржынскага, «праўда ў тым, што момант заклінання сонечнага святла, так патрэбнага для земляроба, мог мець месца ў жніўнай абраднасці, нездарма вянкi неслі часам на жэрдзях — бліжэй да сонца»⁸¹.

Для больш поўнага разумення дажынкавага рытуалу з вянком неабходна адзначыць, што завіванне вяноў у гаспадарчым календары — наогул адзін з прыёмаў земляробчай магіі:

⁷⁹ Жніўныя песні. С. 432.

⁸⁰ Там жа. С. 433.

⁸¹ Копержинский К. Обряды сбора урожая у слов'янських народів... С. 60.

Мы заўём вяночкі...
На жыта густое,
На ячмень каласісты,
На авёс расісты.⁸²

У пэўнай гармоніі з магічнай аграрнай абраднасцю і абраднасць вакол жніі, якая пляла і несла вянок да дому гаспадара. Па-першае, магічны ўплыў на ўраджайнасць нівы аказвала сама маладосць, дзявоцкасць жніі. Прадудыравальная магія заключалася ў жывіцельнай сіле цнатлівасці⁸³. На Беларусі абсалютная большасць запісаў падкрэслівае, што вянок пляце і нясе дзяўчына. Часцей за ўсё ўвага звяртаецца на яе прыгажосць, што таксама мела магічнае значэнне. Нават калі вянок плялі замужнія жанчыны, дык несла яго дзяўчына⁸⁴. Ва ўкраінскай пэзіі ёсць і паэтычнае пацвярджэнне падобных уяўленняў:

Позаторнік несла старая — то вроділа мітла самая,
А вже вторик молода — то вроділо жито, як стіна.⁸⁵

Па-другое, выбар для нясення вянка менавіта дзяўчыны ўказвае і на наяўнасць у гэтым рытуале шлюбнай тэматыкі, што таксама, як ужо адзначалася вышэй, мела пэўны магічны ўплыў на ўрадлівасць зямлі. Выканаўцамі абраду ясна ўсведамлялася значэнне вянка як сімвала дзявоцкасці. Таму калі сярод жней не аказвалася дзяўчыны, адна з жанчын несла вянок на руцэ, бо нясенне вянка на галаве — выключнае права дзяўчыны, будучай нявесты. Прычым у Гродзенскай губерні вянок надзявалі на галаву дзяўчыны, якая падавала надзею хутчэй за другіх выйсці замуж⁸⁶. Асаблівасцю адказу гаспадара, якому прынеслі вянок, з'яўляецца пажаданне жніі хутчэй выйсці замуж: «Дай, Боже, шчоб на тебе в церквы вложили винець»⁸⁷.

Разам з тым для забеспячэння ўраджаю і будучага шчасця

⁸² Веснавья песні. Мн., 1989. С. 185.

⁸³ Кагаров Е. Классификация и происхождение земледельческих обрядов // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. 1929. Т. 34. Вып. 3—4. С. 192.

⁸⁴ Материалы по этнографии Гродненской губернии. Вильна, 1911. Вып. 1. С. 160.

⁸⁵ Українські народні пісні: Календарно-обрядова лірика. Київ, 1963. С. 147.

⁸⁶ Бобровский П. Материалы для географии и статистики России: Гродненская губерния. СПб., 1864. Ч. 1. С. 840.

⁸⁷ Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Северо-Западный край. СПб., 1872. Т. 3. С. 253.

неабходны былі дзеянні, накіраваныя на ахову ад шкодных уплываў варожых сіл. Калі ўлічыць апатрапеічнае значэнне круга наогул, можна дапусціць, што і вянок адыгрываў у гэтым пэўную ролю. Такім чынам, выява круга як аховы ад злых сіл, перажытак салярнага культу і сімвал дзявочай чысціні, адыгрывала значную ролю ў дажынкавай абраднасці, садзейнічала замаўленню ўрадлівасці і дабрабыту.

Пскоўскія беларусы шырока выкарыстоўвалі вянок у абраднасці веснавой талакі, што лішні раз падкрэслівае аднафункцыянальнасць і частковую семантычную тоеснасць гноевай і дажынкавай талок: «Хызьяйки с цвитов таких с живых вянок на галаву сделают», «пабяромся девушки, нарвём цветов... калпак сплятеш и цветам этим накостишь красным, ясным. А патом и свечку даже зажгутъ, бывала. И тут же и песни все к тому, и всё эта нядяють хызяину. Сидитъ ён, как Бог, там на куте, яму эта адяють»⁸⁸.

Да ўсяго вышэйназванага дадаецца значэнне вянка як сімвала паспяхова завершанай працы (параўн.: дажынкавы вянок — вянок плялі з толькі вырванага лёну і неслі гаспадару — вянок везлі на апошнім возе ў час гноевай талакі — ускладалі на толькі пакрытую страху — клалі на дах пабудаванага дома і г. д.). Важнасць і шырыня выкарыстання вянка прывяла да ўзнікнення асобнага прыслоўя: «Як у вянку» са значэннем «вельмі добра, хораша»⁸⁹, адметна таксама вядомая руская прымаўка «Конец — всему делу венец».

⁸⁸ Песни Псковской земли. С. 117.

⁸⁹ Слоўнік гаворак цэнтральных раёнаў Беларусі. Мн., 1990. Т. 1. С. 79.



РЫТУАЛЬНЫЯ ФУНКЦЫІ ТАЛОЧНАЙ ЕЖЫ

СПАЖЫВАННЕ ГАРЭЛКІ

Даследчыкі і збіральнікі фальклору звяртаюць увагу на абавязковае рытуальнае ўжыванне гарэлкі на ўсіх відах талок. Прычым гэты напітак пачынае выступаць у сваёй рытуальнай ролі, ужо пачынаючы з запрашэння.

Асабліва вялікае значэнне надаецца гарэлцы ў час гноевай талакі. П'юць на снаданне, полудзень, вядома, на вячэру, часам пасля вычышчэння кожнага хлява. Частуюць нават хлапчукоў-падлеткаў, «бо не наліць ім чарку — значыць пакрыўдзіць бацьку»⁹⁰. Празмернае спажыванне гарэлкі на талоках у рускіх стала прычынай зняважлівых, адмоўных адносін да яе як свяшчэннікаў, так і некаторых эканамістаў, вучоных. Складальнік тэрміналагічнага слоўніка У. Бурнашаў лічыў талаку, помач, «адным з благіх бакоў рускага гаспадарання», калі расходы значна перавышаюць карысць ад дапамогі, таму што народ болей гуляе, чым працуе, і разбэшчваецца п'янствам⁹¹, а руская прымаўка «Без помачі горе, а с помочью вдвое»⁹² ідзе ў яўны разрэз з беларускай «Без талакі, як без рукі».

Але значнае ўжыванне гарэлкі сведчыць не аб заганных рысах характару чалавека, а ў першую чаргу аб тым, што гэта мела некалі абрадавы накірунак і лічылася проста неабходным для дасягнення тых ці іншых мэт.

Амаль усе земляробчыя абрады праводзіліся па канонах

⁹⁰ А. Щ. Толока // Смоленский вестник. 1891. № 73.

⁹¹ Бурнашев В. Опыт терминологического словаря сельского хозяйства, фабричности, промыслов и быта народного. СПб., 1844. Т. 2. С. 112.

⁹² Пузырев Н. Помочи // Этнографическое обозрение. 1892. № 2—3. С. 236.

старажытных аграрна-культавых свят, якія патрабавалі шырокага разгулу, весялосці, п'янства, багацця страў. У народнай свядомасці захавалася псіхалагічная матывіроўка сакральнасці ў патрабаванні неабходнасці «піру» ў святы, звязаныя з земляробствам. Натуральна, ап'яненне — адна з ўмоў святочнага настрою. Значным сведчаннем важнай ролі гарэлкі, піва стала сумяшчэнне значэнняў «ежа з піццём» і «вялікае свята» ў адным слове — «канун».

Аб тым, што талака ў сваім старажытным выглядзе сумяшчала рысы працоўнага звычайу і менавіта свята, сведчаць многія факты, якія захаваліся да нашага стагоддзя. Трэба мець на ўвазе і тое, што ніводнае працоўнае дзеянне ў народнай свядомасці было немагчыма без яго сувязі з цэлай сістэмай магічна-рэлігійных абрадаў, у склад якой уваходзілі і рысы свята.

Па сведчанні А. Шлюбскага, «па сканчэнні талакі гаспадар, у якога яна адбывалася, павінен быў задаць пір». У гэты дзень вёска не паліць печаў і нічога не варыць есці. Усе збіраюцца ў гаспадара, а той павінен усіх «прыхаджан» частаваць ежай і гарэлкай. На талочнае застолле мелі права прыходзіць зусім незнаёмыя людзі, якіх гаспадар частаваў як найлепшых сяброў⁹³.

Звычай частавання на талочным застоллі людзей, якія не прымалі ўдзелу ў працы, зыходзіць ад патрабавання абавязковай прысутнасці ўсіх дарослых на архаічным свяце. Прычым да тых, хто ўхіляўся ад абшчынных свят, адносіліся падазрона, бо лічылі, што яны могуць наклікаць бяду на ўсю вёску. Усведамленне значнасці абраду, свята выклікала імкненне сялян запрасіць да сябе як мага больш народу. Адлюстраваліся гэты звычай і ў песенных тэкстах:

В нашага саседа сявонни бяседа.
Хто йдеть, всё заходить.
Хто едеть, заедеть.
Яны их и кормють,
Яны их и поють,
За их Бога молють:
— Ради, Боже, жита
И густа, и вялика.⁹⁴

⁹³ Шлюбскі А. Матэрыялы для вывучэння фальклору і мовы Віцебшчыны. Ч. 1. С. 141.

⁹⁴ Песни Псковской земли. С. 281.

Адной з рыс святочнасці абрадаў была забарона гаварыць пра надзённыя гаспадарчыя справы. «Выдатнай» асаблівасцю гноевай талакі М. Я. Нікіфароўскі лічыць тое, што «ў час талакі ніхто і не завядзе гутаркі пра тую працу, аб ёй успаміналі як бы мімаходзь, між іншым, размова датычылася толькі тых прадметаў, якія ніякім чынам не падыходзілі да справы»⁹⁵.

Успрыманне талакі як свята знайшло сваё замацаванне і ў мове, што праяўляецца ў формулах запрашэння, падзякі і г. д. Калі гаспадары звяртаюцца да сваіх памагатых, то звычайна кажуць: «принимайциси, госьцики любый, за работу, за ежу, ни бяссуцця, госьцики, — дзякуим вас, госьцики». Нават само запрашэнне на талаку ўспрымаецца як запрашэнне ў госці. Самі памагатыя таксама кажуць: «гасьцили ў тылоце», «были на гасьциных дождонах»⁹⁶.

Запісаў сенакоснай талакі няшмат, але і тыя звяртаюць увагу на абавязковае частаванне гарэлкай як перад пачаткам працы, так і на заканчэнні. Маючы на ўвазе тое, што дажынкi, дажынкавая талака завяршалі сабой кола гаспадарчых работ, забяспечвалі чалавека сродкамі для яго існавання, натуральны і зразумелы вясёлы, святочны і прыўзняты настрой абраду. Яшчэ ў пачатку XIX стагоддзя Л. Лежэ канстатаваў факт, што для «дажынкавага піру прыкметай асаблівага благачэсця лічылася пераступіць граніцы ўстрыманасці»⁹⁷.

Звычай святкавання жніва вельмі старажытны. На думку А. Ярмолава, ён завешчаны яшчэ Маісеем: «Назірай свята жніва першых плёнаў працы тваёй, якія ты сеяў у полі»⁹⁸. Магчыма, дажынкавы пір нёс нейкія сляды культуры Святавіта⁹⁹, хаця прамога ўплыву і яўных паралелей не назіраецца.

Трэба адзначыць, што і ў самім традыцыйным светаўспрыманні багатае частаванне са шчодрым ужываннем гарэлкі ставалася з адпаведна багатым будучым ураджаем і таму мела выразна магiчны характар.

Абраднасць дажынкавай талочнай вячэры, пачынаючы з моманту прынясення гаспадару вянка, і адлюстравала залеж-

⁹⁵ Никифоровский Н. Я. Очерки Витебской Белоруссии. III: Пособники жихара // Этнографическое обозрение. 1893. № 2. С. 116.

⁹⁶ Там же.

⁹⁷ Леже Л. Славянская мифология. Воронеж, 1908. С. 71.

⁹⁸ Ермолов А. Народная сельскохозяйственная мудрость. СПб., 1905. Т. 3. С. 213.

⁹⁹ Кагаров Е. Г. Религия древних славян. М., 1918. С. 31.

насць ураджаю ад шчодрасці застолля. Пры ўручэнні вянка скупаватаму гаспадару жнеі спявалі:

Ой, не з золата, з кропивы,
Бо шче мы горилки не пилы.¹⁰⁰

А ў в. Завадзіна Лепельскага раёна жнеі на самай справе вілі два вянкi: адзін з жыта, а другі з калючага ядлоўцу, а прыносілі дахаты вянок, які гаспадар «заслужыў» (АІМЭФ, 1/3).

Смаленскія беларусы багатаму гаспадару, які паскупіўся пачаставаць жней гарэлкай, з апошняга снапа рабілі «салоху»: прадзявалі праз сноп палку, якая ўтварала рукі, надзявалі кашулю, валасы падвязвалі хусткай. Жнеі няслі ляльку ў двор гаспадара, дзе яе спачатку стаўлялі на стол, а затым пераносілі на кут¹⁰¹.

Песенная творчасць багата адлюстравала ўжыванне гарэлкі на дажынках, калі «гаспадар выкаціць бочку мёду, а другую гарэлачкі і папоіць свае жнеічкі». Асобныя песні выразілі прамую, добра ўсведамляемую выканаўцамі абраду сувязь багацця вячэры, «пітва» і будучага ўраджаю:

Ой, як будишь, господарю, частувати,
То не буде житечко вылягати.
А як будишь, господарю, поити,
Буде тоби житечко родити.
Пейце, мае жнейкі, да дна,
Каб на лета жыта радна.¹⁰²

Цікава, што сустракаюцца больш вузкія, хаця і падпарадкаваныя той жа агульнай мэце ўрадлівасці, тлумачэнні неабходнасці ўжывання гарэлкі: «Нада, каб хазяін даў гарэлкі, а то засуха будзіць і жыта ня ўродзіць» (ПЭЛА: в. Кубаркі Пастаўскага р-на). Зыходзячы з законаў імітатыўнай магіі, гэта дзеянне ўпадабляе гарэлку дажджу на падставе іх вадзяністасці.

Патрабаванне багатай вячэры са шчодрым частаваннем гарэлкай было настолькі строгім, што за невыкананне яго жнеі не баяліся наклікаць на гаспадара бяхслебіцу: калі гаспадар дрэнна частаваў, яму спявалі: «Каб у цябе ніўка з канца ў канец мятліца, званец»¹⁰³. І фактычна замаўленнем, заклінаннем

¹⁰⁰ Гильтебрант П. Сборник памятников народного творчества... С. 268.

¹⁰¹ Добровольский В. Н. Смоленский областной словарь. С. 982.

¹⁰² Архіў ГТ СССР, ф. 20, воп. 1, № 8.

¹⁰³ Hurynowicz A. Zbiór rzeczy białoruskich. Kraków, 1893. S. 27.

будучага ўраджаю станавілася багатая вячэра — ці то пасля жніва, ці пасля вывазкі гнаёў:

У нашага саседа
Сявоння бяседа,
И пьютъ, и гуляють,
Бога звеличаютъ:
— Ради, Божа, жито,
Карнѣм карниста,
Каласом каласиста.¹⁰⁴

СПАЖЫВАННЕ КАШЫ

Каша спадарожнічала чалавеку ад нараджэння да смерці. Яна абавязковая ўдзельніца рытуальных абрадаў на хрэсьбінах, вяселлі, памінках, на важных калектыўных працах. Рытуальная значымасць кашы тлумачыцца прынясеннем яе ў ахвяру язычніцкім багам ці духам, што ў сваю чаргу ўзыходзіць да ўяўленняў аб спажыванні кашы як звароту да продкаў, як успамін пра іх, як зносіны з імі ці далучэнне іх да сваіх спраў. Выкарыстанне кашы ў якасці ахвяры звязана і з тым, што яна — старажытная хлебная ежа, якая першапачаткова рыхтавалася з зярнят збожжавых раслін.

Каша прысутнічала на ўсіх этапах жніўных работ. Указваюць на тое і шматлікія песенныя тэксты:

Заўтра раненька, як сонейка ўзойдзіць,
Прыхадзіце! Прынасіце
Адзін гаршчок кашы, другі сыракашы.
Гаспадыня, дамоў, дамоў,
Да напячы бліноў, бліноў,
Да навары горшчык кашы,
Прыйдучь есці жнейкі нашы.

Будучы старажытнай хлебнай ежай, каша атрымала сакральныя функцыі дабратворна ўздзейнічаць на ўрадлівасць зямлі і дабрабыт чалавека, што ў традыцыйнай свядомасці наогул непадзельна. Асабліва яскрава праявілася гэта ў зажынкавай абраднасці. У в. Стадолічы Брэсцкай вобласці, ідучы зажынаць, варылі з жыта кашу ў малым гаршчочку, абвязвалі яго травой спарняком і бралі з сабой на поле. Нажаўшы першы сноп, сядалі гэту кашу есці. Жанчыны бралі па тры разы кашы ў рот, а астатняе выкідвалі ў сноп, туды клалі

¹⁰⁴ Песни Псковской земли. С. 280.

і адвязаны спарняк (што ўжо само па сабе мела прадудыравальную мэту), звязвалі сноп і казалі: «А тепер дай нам, Божа, гэту ниву догоніць да на будучы год на этом месте добрага снопа пастанавіць большага, і жыто штоб было ядренее, і нам шчоБ Буг даў, штоб нам хлеба свого хватало от старога до новаго»¹⁰⁵.

Праз кашу лічылася магчымым далучыцца да жыватворнай магічнай сілы збожжа, найбольш сканцэнтраванай у першых / апошніх каласах. Пачынаючы жаць жыта, жнеі абвязвалі сябе першай жменей каласоў, прыносілі іх у хату, вылушчанае зерне затым таўклі ў ступе і варылі: спраўлялі дажынкi — пілі гарэлку і з'ядалі прыгатаваную кашу¹⁰⁶.

Каша — абавязковая ўдзельніца дажынак. Асаблівая важнасць спажывання кашы пры сканчэнні ўборкі ўраджаю падкрэсліваецца самай назвай дажынкавага абраду — «каша», даволі распаўсюджанай у цэнтры Расіі¹⁰⁷. Кашай там называлі і сам калектыў жней, што ўдзельнічаў у дажынкавай талацэ. У першую чаргу гэта звязвалася з рытуальнай магічнай роляй кашы.

Абрадавыя стравы адрозніваліся ад будзённых то сваёй магічнай колькасцю, як, напрыклад, няцотная колькасць страў на памінальнай вячэры, то не зусім звычайным спосабам прыгатавання, што, на думку саміх выканаўцаў абраду, таксама павінна было садзейнічаць урадлівасці. Большасць фальклорна-этнаграфічных апісанняў талакі фіксуе замацаваную ў традыцыйнай свядомасці залежнасць якасці будучага ўраджаю менавіта ад гушчынi зваранай кашы. Часам звяртаецца ўвага на неабходнасць падачы такой кашы ў канцы вячэры, што павінна было яшчэ болей узмацніць яе магічныя ўласцівасці — «заклучнай стравай была каша, звараная вельмі густа для таго, каб такія ж густыя ўзышлі пасевы»¹⁰⁸. Вера ў магічныя здольнасці кашы выклікаць дастатак засноўвалася таксама на множнасці гэтай стравы, ці яе складу з вялікай колькасці асобных адзінак, у дадзеным выпадку крупінак або нават мучынак. Гэта множнасць кашы, паводле законаў імітатыўнай магіі, стасуецца з абсыпаннем зернем, што таксама служыла мэце дасягнення дастатку, багацця.

¹⁰⁵ Полесский этнолингвистический сборник. С. 99.

¹⁰⁶ Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. Kraków, 1934. Т. 2. S. 222.

¹⁰⁷ Вакуров В. Н. «Где горшок с кашей...» // Русская речь. 1987. № 5. С. 130.

¹⁰⁸ Руднев Я. И. Белорусско-литовское Полесье. М., 1898. С. 204.

Для веснавой талакі характэрны цікавы звычай выкравання кашы, зафіксаваны ў Смаленскай і Пскоўскай абласцях на этнічна беларускіх землях. Вось запісаны ў сучасным Невельскім раёне рытуал з кашай: «Кашу са стала у хызяіна нада украсть. Кашу украдём са стала ды и вон. Да на поля сыйдём, да цвитов нарвём, да и винок савьём да на кашу. А хызяин — выкупай! Хадили с тей кашей у рожь. А ели яе ж дома»¹⁰⁹.

Разам з тым на талочнай вячэры каша выступала не толькі ў сваім рэлігійна-магічным аспекце, а і як праяўленне розных форм супольнасці, калі сумеснае спажыванне кашы падкрэслівала прызнанне і зацвярдженне кожнага ўдзельніка вячэры ў сваёй прыналежнасці дадзенаму калектыву. Часткова гэта адлюстравалася і ў тым, што калектыву, талаку жней называлі кашай. Абавязковая прысутнасць кашы на талочным застоллі падкрэслівае значэнне ўжывання гэтай ежы як замацавання пэўных сацыяльных сувязей, як магічны кансалідуючы акт.

Гаворачы аб дажынкавай вячэры, нельга не ўзгадаць даволі цікавы, але дастаткова рэдкі ў беларусаў звычай рэзаць на дажынкі пеўня. Гэтаму звычайу можна прывесці паралелі як у славянскіх, так і ў іншых індаеўрапейскіх народаў¹¹⁰. Адметна, што беларусы рэзалі пеўня і пры сканчэнні іншых палявых работ: «Як дажнуць, бульбу докопають, треба піўня засеکتі» (ПЭЛА: в. Радчыцк Столінскага р-на); на «досеўкі рэзалі петуха»; «Шчэ ў тебе богато сеяць? — Ужо скоро пеўня засеку» (ПЭЛА: в. Аздамічы Столінскага р-на). Выкарыстанне пеўня ў дажынкавай і іншай талочнай абраднасці было заснавана на ўяўленнях аб ім як аб ахвярнай птушцы, а таксама на павер'ях аб яго асаблівай пладавітасці, сувязі з агнём і вадой, зямлёй і небам.

СПАЖЫВАННЕ СЫРУ

Многія песенныя талочныя тэксты звяртаюць увагу на частае ці нават рытуальнае спажыванне сыру: «Талачу, талачу — сыра хачу»; «Сягоння дажыначкі, будзе мёду і гарэлачкі і беленькага сыра» і інш.

Сыр у беларускай традыцыі наогул выступае ў ролі рытуальнай стравы ў структуры многіх земляробчых абрадаў.

¹⁰⁹ Песни Псковской земли. С. 117.

¹¹⁰ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Летне-осенние праздники. М., 1978. С. 28, 61, 97, 217.

Найбольш відавочная семантыка такога выкарыстання суадносілася з белізной сыру і часцей выяўлялася ў абрадах, звязаных з вырошчваннем лёну, калі дзеянне будавалася паводле законаў імітатывнай магіі: «Бабы з сырам ідуць на поле і ядуць, прыгаворваючы: «Дай Бог, каб лён урадзіўся кужалем»¹¹¹.

Сырніца ўяўлялася традыцыйнай рытуальнай ежай у час веснавой талакі. Аднак асабліва шырока прадстаўлена і распаўсюджана, нават неабходна, спажыванне сыру ў жніўных абрадах. Сыр бралі на зажынкі, зразалі першую жменьку жыта, клалі на яе сыр і хлеб і казалі: «Дай, Божа, каб лёгка жалась»¹¹². Гэтыя хлеб і сыр з'ядалі тут жа, на полі.

З сырам, хлебам-соллю сустракаў гаспадар жней з поля. Сыр з грашымі аддаваўся дзяўчыне, якая несла вянок. Адсутнасць сыру на дажынкавым сталі ўсведамлялася «нядобрым знакам» і ў песні параўноўвалася з непрыняццем жней, ураджаю наогул у сваёй хаце:

Нядобра, нядобра, дзядзюшка, чыніш,
Мы ідзём з работкі — варот не адчыніш.
Нядобра, нядобра, цётка, робіш,
Мы ідзём з работкі — сыру не дробіш.¹¹³

Павагі заслугоўвала, наадварот, тая «гаспадынечка-перапёлка», у якой «сырчыкаў поўна полачка».

Той факт, што сыр разам з хлебам клалі ў дажынкавую «баряду», сцвярджае выкарыстанне яго ў якасці ахвяры, што знаходзіць паралелі ў шырокім каляндарным аспекце, — сыр і хлеб прыносілі на берагі рэк у Русальны тыдзень¹¹⁴. Старажытнасць выкарыстання сыру ў якасці ахвяры падкрэсліваецца і паведамленнем аўтара «Слова об ідолах»: «Роду и рожаницам крають хлебы, и сыры, и мёд»¹¹⁵.

Магчыма, менавіта функцыя ахвяры абумовіла выкарыстанне сыру ў абрадах гукання вясны — з ім у руках спявалі вяснянкі, падкідвалі ўгору і г. д. «Вясна красна, што прынясла? // Дзеўкам сыру, хлопцам кія» — гучала ў песнях-вяснян-

¹¹¹ Цебриков М. Материалы для географии и статистики России: Смоленская губерния. СПб., 1862. С. 285.

¹¹² Романов Е. Белорусский сборник. С. 262.

¹¹³ Зап. у в. Суша Лепельскага раёна Віцебскай вобласці.

¹¹⁴ Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. T. 2. S. 260.

¹¹⁵ Бычко А. К. Народная мудрость Руси. Киев, 1988. С. 37.

ках. Натуральна, гэты матыў не выключае і жыццядайнай, апладняльнай семантыкі сыру.

Шматлікія вербальныя тэксты рознай жанравай прымеркаванасці суадносяць матыў сыру з нараджэннем гаспадыняй дзіцяці, часцей, падкрэслена, сына. Гл. і вераванні: «калі сыр убачыць жанчына ў сне, та ў яе народзіцца сын»; песні тыпу:

А вынесь, вынесь, маладая Валька,
Белы сыр, белы сыр.
А дась табе Божа, маладая Валька,
Першы сын, першы сын.¹¹⁶

Шырока прадстаўлена ўжыванне сыру і ў вясельнай абраднасці з яе асноўнай семантыкай пажадання шчасця і пладавітасці маладым. Сыр часам выступаў у ролі каравая на вяселлі, яго дзялілі паміж гасцямі («Маршалак сыр крае, бо злоты ножык мае»¹¹⁷). Фалічны ж змест у каравая агульнапрызнаны. Менавіта апладняльную ролю сыру падкрэслівае і валачобная песня: «Сыр бяленькі — для коласа, кварту гарэлкі — для го-ласа»¹¹⁸.

Сімвалічнае значэнне пладавітасці, надзеленасці значнай вытворчай сілай сыру падкрэсліваецца і выкарыстаннем яго ў якасці паэтычнага эквіваленту жаніха ці маладога мужчыны: «Ой, ляжыць сырок бяленькі — зяць цешчы міленькі». Гэта значэнне сыру ўзнікла, магчыма, дзякуючы яго пераважна беламу колеру. Белы ж колер у славян здаўна асацыіруецца са святлом, актыўным пачаткам, з мужчынскай сілай¹¹⁹. Маючы на ўвазе несумненную паралель дзяўчыны на выданні (гатовай да нараджэння дзіцяці) і спелага жыта, можна меркаваць, што сыр у народным уяўленні сімвалізаваў апладненне зямлі (жанчыны), захоўваючы ў традыцыйным светаўспрыманні і значэнне медыятара паміж светам рэальным і замагільным, паміж чалавекам і нячыстай сілай.

Трэба адзначыць, што талочнае застолле, акрамя сімвалічнага набору страў, уключала ў сябе цэлы шэраг рытуальных

¹¹⁶ Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 257.

¹¹⁷ Бессараба И. В. Материалы для этнографии Седлецкой губернии // Сборник ОРЯС АН. СПб., 1903. Т. 75, № 7. С. 247.

¹¹⁸ Песні народных свят і абрадаў. С. 85.

¹¹⁹ Раденкович Л. Символика цвета в славянских заговорах // Славянский и балканский фольклор. М., 1987. С. 126—128.

адзнак, якія лішні раз падкрэслівалі важнасць і нават сакральнасць гэтага абрадавага дзеяння.

Як і ўсялякая іншая, талочная трапеза замацоўвала пэўныя сацыяльныя сувязі. Разам з тым такая вячэра адлюстроўвала і існуючыя ў калектыве адносіны паміж яго членамі, адносіны паміж гаспадаром і запрошанымі, паміж удзельнікамі талочнай працы і прыйшоўшымі толькі на застолле, выяўляючы такім чынам полаўзроставую і сацыяльную структуру калектыву.

Так, за стол талачане садзяцца, улічваючы ўзрост і нават багацце. «Ставілі два сталы: адзін у галоўным куце, другі — бліжэй да ўваходу і далей ад ганаровага месца. За першым сталом садзяцца капачы разам з гаспадаром і пры гэтым у пэўным парадку: галоўныя месцы належаць сваякам і больш заможным суседзям. За другі стол садзяцца трасеніцы і важтаі»¹²⁰. У вёсках, дзе жанчыны прымалі ўдзел у гноевай талацэ, толькі працуючы ў полі, іх не дапускалі да талочнага стала. А ў Віцебскім павеце гаспадары запрашалі ды частавалі жней, самі ж за стол не сядалі¹²¹.

Заслугоўвае ўвагі звычай запрашаць да стала як удзельнікаў талакі, так і «прыхажан». І ў рускіх, і ў беларусаў захаваліся рэшткі тэрміналогіі функцыянальна супрацьпастаўленых удзельнікаў талочнага застолля: «падружжыйкі», «прыхажане», «жытнікі» — людзі, якія прыходзяць на талаку толькі дзеля частавання. У Маскоўскай губерні звычай прыходзіць на талаку за дармавай вячэрай атрымаў загадкавую назву — «хадзіць у камышы»¹²².

Заслугоўваюць увагі і наступныя звесткі аб адметнасцях талочнага застолля. У рускіх абласцях пасля вывазу гною на стол ставілі вячэру з дванаццаці страў — па колькасці месяцаў, «каб кожны месяц быў сытым»¹²³. А гатавала гэтую вячэру старэйшая жанчына або тая, што карыстаецца большай павагай і даверам, якую называлі «дамавая», а пазбавіць яе гэтай пасады азначала нанесці ёй ганьбу¹²⁴. Лічылася, што прыгатаваная такой жанчынай страва набывае дадатковыя магічныя якасці.

¹²⁰ Каминский В. Белорусы Ново-Александровского уезда. С. 767.

¹²¹ Архіў ГТ СССР, ф. 20, воп. 1, № 11.

¹²² Архіў РАН (СПб.), ф. 849, воп. 1, № 250.

¹²³ Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья. Л., 1985. С. 72.

¹²⁴ Архіў РАН (СПб.), ф. 849, воп. 1, № 250.

Адносна характарыстыкі талочнага застолля неабходна ўлічваць час правядзення талакі, які ўплываў на наяўнасць / адсутнасць скаромнай ежы: «Ня будым Пятровак дажыдаць, сразу с Троицы сделаем, на Русальной. А на Пятроўкі постничают. А, — гаворить, — у тово на Русальной талака будеть, у яго мясная талака будеть»¹²⁵.

Павышаная знаканасць талочнага застолля была заклікана таксама неабходнасцю супрацьстаяць умяшанню нядобрай сілы.

МАНІПУЛЯЦЫІ З ЛЫЖКАМІ

Многія бытавыя прадметы, якія на першы погляд здаюцца звычайнымі рэчамі і не выражаюць ніякага значэння акрамя відавочна утылітарнага, уступаючы ў новую сістэму, набываюць новы статус — становяцца знакамі, якія нясуць пэўную сімвалічную нагрузку.

Так, у канцы талочнай дажынкавай вячэры жнеі паводзілі сябе на першы погляд проста недарэчна — кожная з іх ламала сваю лыжку¹²⁶. З лыжкамі ў беларусаў наогул звязана шмат павер'яў. Гэта адна з нямногіх асабістых рэчаў селяніна, лыжкі звычайна памячалі, іх забаранялася пазычаць, бо ўнесена ў хату лыжка ўжо становілася ўласнасцю той хаты. Лыжкі ў народнай свядомасці нават надзяляліся ўласцівасцямі жывых істот — у час абеду яны «стамляліся», ім трэба было даць час адпачыць, «абскорвець», а не мыць адразу пасля ежы¹²⁷. Але асабліва шырока лыжка была прадстаўлена ў пахавальна-памінальнай абраднасці ў якасці медыятара паміж нашым і «іншым» светам.

Якое гэта мае дачыненне да ламання лыжкі на талацэ? Яшчэ адно сведчанне М. Я. Нікіфароўскага: «Талачане прыносілі з сабой лыжкі, старанна вылізаныя пасля ежы, яны вярталіся дадому з гаспадаром. Але калі «талачанская» ежа праходзіла не на двары, а ў хаце, то лыжкі абавязкова пакідаліся на сталае»¹²⁸. Дарэчы, у папярэднім паведамленні гаворка таксама ідзе пра вячэру на вуліцы. Такім чынам, пасля талочнай вячэры на вуліцы як месцы правядзення асноўнай талочнай працы

¹²⁵ Песни Псковской земли. С. 115.

¹²⁶ Шейн П. В. Белорусские народные песни с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями. СПб., 1874. С. 175.

¹²⁷ Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья... С. 91.

¹²⁸ Там жа.

лыжку ніяк нельга было пакідаць — яе забіралі з сабой ці проста ламалі, ламалі, каб ёй не змаглі карыстацца варожыя сілы і каб тыя не сапсавалі выкананай працы.

Але гэта адно з магчымых тлумачэнняў неабходнасці зламаць лыжку. У дадзеным выпадку мог актуалізавацца не прадметны сімвал — лыжка, а само дзеянне — ламанне, якое таксама з'яўляецца сімвалічным і функцыянальна тоесным біццю (у дадзеным выпадку — посуду). Смаленскія беларусы пасля талочнай вячэры наперабой хапалі спецыяльна звараную кашу, а чыгунок разбівалі¹²⁹.

Можна прыводзіць шмат аналагічных прыкладаў. Шырока вядома біццё посуду ў хрэсьбінай, вясельнай абраднасці са значэннем пажадання шчасця маладым. На Палессі на Юр'е хадзілі ў поле, дзе білі талеркі «на добры ўраджай», а ў студні кідалі пабітыя чыгункі, каб пайшоў дождж¹³⁰. Такім чынам, біццё посуду ў абрадавай практыцы ставіла мэтай забеспячэнне ўраджаю, шчасця, дабрабыту, што як нельга лепей падыходзіць і да талочных рытуалаў. Стасуецца з гэтым і мэта засцярогі ад шкодных уплываў, што актуальна таксама і для біцця посуду: «У Мінскай губерні адна з родных памёршага кідала яму ўслед зерне, каб не пакінуў без хлеба жывых, пасля чаго біла посуд з-пад зерня аб вугал дома»¹³¹.

Магчыма, аб рытуальным біцці посуду ў час талакі паведамляюць і наступныя песні:

Мы мураўку парвём, парвём,
Гарэлачку пап'ём, пап'ём,
Барэлачку паб'ём, паб'ём.

Жніце, жнейкі, жніце,
Да найдзіце Бога ў жыце.
З вялікаю пасудаю,
З горкаю гарэлкаю.
Гарэлачку пап'ём,
Пасуду паб'ём.

Архаічнасць дзеянняў з лыжкамі ў складзе талакі падкрэсліваецца і асобнай назвай аднаго з талочных звычайў — «мыць лыжкі» — «жанчыны, якія засталіся дома, звычайна ідуць

¹²⁹ Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник. Смоленск, 1903. Ч. 4. С. 80.

¹³⁰ Топорков А. Л. Битье посуды // Русская речь. 1989. № 3. С. 115.

¹³¹ Там жа. С. 114.

мыць лыжкі, г. зн. дапамагаюць тым суседкам, у якіх у сям'і шмат касцоў пайшло на талаку»¹³².

Такім чынам, ламанне лыжкі пасля талочнай вячэры ўключалася ў шэраг іншых рытуальных дзеянняў, накіраваных на забеспячэнне ўраджаю і на засцярогу ад шкодных уплываў.

¹³² Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 63.



КУЛЬТ ПРОДКАЎ У ДАЖЫНКАВАЙ АБРАДНАСЦІ

Ва ўяўленнях нашых продкаў чалавек не паміраў зусім, а ён ці нейкая яго частка — душа працягвала існаваць, толькі ўжо ў другім свеце, свеце ўсіх памёршых продкаў. Прычым памёршыя не проста перамяшчаліся ў «свой» свет, яны не гублялі магчымасці «ўдзельнічаць» у жыцці зямным, «ведалі» аб усіх падзеях, аб адносінах нашчадкаў да іх і ў залежнасці ад гэтага маглі пэўным чынам уплываць на жыццё зямное і нават на з'явы прыроды. Паколькі язычніцкае разуменне свету звязвала як шкодныя, так і спрыяльныя чалавеку з'явы са светам багоў ці абагаўлёных продкаў, разарваць зусім зносіны з тым светам было проста немагчыма. Ды і над ураджаем, паводле думкі земляробаў тых часоў, продкі мелі большую ўладу, чым яны самі. Таму чалавек імкнуўся да рэгулярнага духоўнага кантакту з прадстаўнікамі «іншага» свету, амаль кожнае больш-менш важнае гаспадарчае дзеянне звязваючы з памінаннем, улагоджаннем памёршых ці, наадварот, засцярогай ад іх. «Ушанаванне нябожчыкаў у розных формах ёсць адзін з неабходных элементаў аграрных абрадавых свят», — катэгарычна абагульніў У. Я. Проп¹³³. Але далей ён як бы супярэчыць самому сабе, абмяжоўваючы сувязь земляробчых абрадаў і імкненняў з культуам продкаў толькі часам паміж зімнім і летнім сонцастаяннямі.

У. Я. Проп лічыў, што к таму часу, як сонца знаходзіцца ў зеніце, а зямля ў росквіце сваіх сіл, ніякія звароты да падземных памочнікаў ужо не патрэбны і спыняюцца аж да на-

¹³³ Проп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963. С. 14.

ступнага сонцавароту. Але ж паміж Купаллем і Калядамі стаяць Узвіжанскія, Пакроўскія, Піліпаўскія дзяды, Асяніны, якраз на гэты перыяд прыпадае бадай што самае значнае земляробчае свята — дажынкi. Гаворачы словамі таго ж У. Я. Пропа, галоўная мэта дажынак — «забяспечыць сродкамі сабранага хлеба будучы ўраджай»¹³⁴. Такім чынам, дажынкi — гэта не толькі збор ураджаю сёлетняга, але і, натуральна, клопат аб ураджаі наступным, не толькі канец аднаго гаспадарчага цыкла, але і пачатак другога. Гэты важнейшы матыў — забеспячэнне будучага ўраджаю — аб'ектыўна ставіць дажынкi ў адзін рад з вясеннімі абрадамі і не можа не суадносіцца з матывамі, звязанымі з культам продкаў.

Другі значны даследчык язычніцтва ўсходніх славян Б. А. Рыбакоў пашырае перыяд памінання продкаў да ўсяго каляндарнага года. «Маленні продкам адкрываюцца імітацыйнай пахавальных звычайў, атрымліваюць развіццё ў пачатку аграрнага цыкла, дасягаюць кульмінацыі ў зялёных святах, калі земляроб заклапочаны сваёй нівай, і завяршаюцца ўдзячным прынашэннем з новага ўраджаю восенню»¹³⁵. Як бачым, аўтар прызнае магчымасць кантакту з продкамі з нагоды заканчэння гаспадарчага сезона, часовыя рамкі падае даволі шырока, хаця акрэслены яны ўмоўна.

Свае вывады адносна гэтай тэмы робіць і сучасная даследчыца памінальнай абраднасці славян В. А. Седакова: «Жыццёвы цыкл, па традыцыйных уяўленнях, прадаўжаўся пасля смерці і зліваўся з прыродным кругаваротам. Неразарваныя крэўныя сувязі ставілі жывых у роднасныя адносіны з прыроднымі стыхіямі»¹³⁶.

Д. К. Зяленін непасрэдна падыходзіць да праблем сувязі рытуалаў з «барадой» з культам продкаў. Маючы на ўвазе шырокае распаўсюджанне прызначэння хлеба-солі, якія кладуць у «баряду», менавіта для памёршых, Д. К. Зяленін выказвае думку, што ў кульце продкаў мы знойдзем аснову разглядаемых абрадаў. У доказ ён прыводзіць цікавыя звесткі з жыцця мардвы: калі памірае гаспадар, частку жыта не дажынаюць, матывуючы тым, што ён на тым свеце захоча есці і прыйдзе на

¹³⁴ Прош В. Я. Русские аграрные праздники. С. 64.

¹³⁵ Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 120.

¹³⁶ Седакова О. А. Поминальные дни и статья Д. К. Зеленина «Древнерусский культ «заложных покойников» // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979, С. 130.

поле. У дзень дажынак уся сям'я звяртаецца на полі да памёршага, кожны зжынае некалькі каласоў і пакідае на месцы, прычым сноп з тых каласоў не вяжуць¹³⁷.

Падобныя факты можна было б памнажаць. У вацякоў (сучасныя ўдмурты) два апошнія снапы вяжуць вялікімі і завуць іх «снапы-маткі»¹³⁸. У комі-зыран гаспадар ідзе ў поле, просіць нябожчыкаў аб добрым ураджаі, зрывае некалькі каласоў, нясе іх дадому і кладзе да абразоў. Гаспадыня разламвае гарачы пірог, запрашае нябожчыкаў частавацца і таксама моліць аб ураджаі. Дарэчы, жніво лічаць завершаным, калі сажнуць хлеб з «дзедавых», карэнных палёў, хаця б на новых палях не пачыналі працаваць¹³⁹.

Не адмаўляючы сувязі падобных абрадаў з культам продкаў, Д. К. Зеленин усё ж такі выражае сумненні ў тым, што гэты культ мог стаць асновай усходнеславянскіх абрадаў з «бародой».

На наяўнасць сувязі дажынкавых абрадаў з культам продкаў звярнула ўвагу і Н. М. Вялецкая, хаця многія палажэнні яе тэорыі «накіравання веснікаў на той свет» і не бяспрэчныя. «Накіраванне веснікаў надзённых патрэб абшчыны да продкаў-апекуноў было важнейшым рытуальным дзеяннем пры жніве — заканчэнні сельскагаспадарчага сезона і залогу дабрабыту наступнага. Рудыменты рытуальных праводзін на «той» свет праяўляюцца пераважна ў рытуальных дзеяннях з апошнім снапом ці апошнімі каласамі»¹⁴⁰. Абгрунтоўваючы сваю пазіцыю, даследчыца спасылаецца і на больш познія запісы жніўнага рытуалу, якія прыводзіць І. І. Зямцоўскі: «старыя жанчыны ў час жніва галасілі-імправізавалі, паваліўшыся на апошні сноп, скардзіліся на сваё гора, успамінаючы памёршых родных»¹⁴¹.

Да многага ў пазіцыі Н. М. Вялецкай можна ставіцца крытычна, але бяспрэчна адно: абраднасць — сінкрэтычная з'ява, увабраўшая ў сябе водгаласы ранніх культураў, розных форм рэлігіі.

¹³⁷ Зеленин Д. К. «Спасова борода», східнослов'янскі обряд жніварскі // *Этнографічний вісник*. Київ, 1929. Кн. 8. С. 125.

¹³⁸ Верещагин В. Вотьяки Сосновского края // *Этнографическое обозрение*. 1886. № 3. С. 214.

¹³⁹ Налимов В. П. Загробный мир по верованиям зырян // *Этнографическое обозрение*. 1907. № 1—2. С. 5.

¹⁴⁰ Вялецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 205.

¹⁴¹ Земцовский И. И. Мелодика календарных песен. М., 1975. С. 148.

Асноўным метадалагічным прынцыпам пры даследаванні традыцыйнай абраднасці павінна стаць меркаванне Б. А. Рыбакова: «Спецыфікай язычніцкага комплексу, якую абавязкова трэба ўлічваць пры аналізе любога з яе этапаў, з'яўляецца своеасаблівы характар яго эвалюцыі: новае не выцясняе старога, а наслайваецца на яго, дабаўляецца да старога. Аналіз паказвае, што ў суме рэлігійных уяўленняў больш позніх эпох абавязкова прысутнічаюць у тым ці іншым выглядзе ўяўленні папярэдніх эпох. Яны могуць быць аслабленымі, адсунутымі на другі план, некалькі трансфармаванымі, але яны застаюцца адчувальнымі амаль да нашых дзён»¹⁴².

Сказанае адносіцца і да адгалоскаў культуры продкаў у дажынальным абрадзе. Іншыя рэлігійныя напластаванні, і ў першую чаргу анімістычныя, значна пацяснілі ўяўленні, звязаныя з культурам продкаў, аднак усё ж такія рытуалы з апошнімі каласамі не толькі ў запісах XIX — пачатку XX стагоддзя, але і ў сучасных даюць магчымасць рэканструяваць архаічныя, звязаныя з гэтым культурам формы абраду.

Трэба адзначыць, што сувязь дажынак і жніва наогул з культурам продкаў знайшла адбітак у вераваннях беларусаў, паводле якіх поспех у жніве залежаў ад апякунства нябожчыкаў, якія ў сваю чаргу патрабавалі пэўных рытуальных дзеянняў на працягу года. Так, на Каляды жанчыны імкнуцца зачарпнуць тры першыя лыжкі куцці няпоўныя, каб у час жніва на іх долю выпадала меней працы¹⁴³ (улічваем рытуальную значымасць куцці ў памінальных абрадах). На ўрачыстасць Дзядоў жанчыны імкнуцца адна перад адной як найперш управіцца з прыгатаваннем вячэры, бо таму, хто першым усё зробіць, Бог за ўспамін душ памёршых дапаможа жыта хутчэй зжаць і з полем хутчэй управіцца¹⁴⁴. Катэгарычна забаранялася і жаць пасля заходу сонца: «тада лучшэ брасайце да завтра, штоб радителям гуляць было весела»¹⁴⁵; «штоб тёмна не пажынацца, штоб радителям гуляць, каторыи умершие радители»¹⁴⁶. «Калі ў доме жалоба, барадаты сноп не неслі ў хату,

¹⁴² Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского Средневековья // Вопросы истории. 1974. № 1. С. 4.

¹⁴³ Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья... С. 112.

¹⁴⁴ Federowski M. Lud białoruski ... S. 367.

¹⁴⁵ Мехнецов А. «Какова нива, такова и жнива» // Народное творчество. 1991. № 7. С. 10.

¹⁴⁶ Песни Псковской земли. С. 122.

а пакідалі на ніве, каб мышы і птушкі памянулі нябожчыка»¹⁴⁷.

Продкі адыгрывалі ў народнай абраднасці такую вялікую ролю, што да іх звярталіся за дапамогай і апекай на працягу ўсяго сельскагаспадарчага цыкла. А. Брукнер пісаў: «Беларусы верылі, што калі духаў добра не накармаць, яны могуць разгневацца, вызваць неўраджай, загубіць збожжа яшчэ на карані»¹⁴⁸.

Згодна з матэрыяламі Палескага этналінгвістычнага архіва Інстытута мовазнаўства АН Беларусі, у многіх раёнах Беларусі апошнія нязжатыя каласы мелі назву «дзед» (Глыбоцкі, Уздзенскі р-ны), «дзяды» (Глыбоцкі, Мядзельскі р-ны), «дзедва барада» (Чэрыкаўскі р-н), «дзеду на бараду» (Чэрыкаўскі, Брагінскі р-ны). У сувязі з гэтым абазначэннем апошніх каласоў дажынкі ў шэрагу вёсак Веткаўскага раёна атрымалі назву «дзед палоць»: «Жыта аставят кусочак, тада цвяты рвуть, ну и перавязывают, краюшачку хлеба кладут. Полюць, а тада качаюцца каля дзеда. — А хто той дзед? — Жыта называецца дзед»¹⁴⁹. Можна меркаваць, што найменні дажынкавых каласоў «дзед» і да т. п. звязаны ў першую чаргу з уяўленнямі аб існаванні міфічнага дзеда, які распараджаўся ўраджаем і патрабаваў для сябе выканання пэўных дзеянняў — «бараду кідалі ў полі, каб дзед даў на следуюшчы год ураджай з зямлі сабраць» (ПЭЛА: в. Яршы Уздзенскага р-на).

Лексема «дзед» рэгулярна сустракаецца ў беларусаў у якасці назвы зажынкавага снапа, зрэдку дажынкавага ці называе спецыяльную кладку снапоў. Дарэчы прыгадаць і іншыя значэнні гэтага слова ў беларускай народнай культуры: нябожчыкі, абрадавая страва, персанаж вяселля, персанаж каляднай дружыны і многіх гульніў, старац, знахар, чорт, дамавік і г. д. Даволі стракаты шэраг значэнняў, але ўсё ж дамінуючай прыкметай іх з'яўляюцца прыналежнасць да «таго» свету, свету мёртвых, і звязаныя з гэтым міфалагічныя адценні.

У сувязі з гэтым можна далусціць, што рытуал з апошнімі каласамі — «дзедам» — неяк звязаны са светам «іншым», са светам продкаў. Назіраецца нават лексічнае супадзенне: «дзяды» — нябожчыкі, рытуал памінання продкаў і «дзяды» —

¹⁴⁷ Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья... С. 115.

¹⁴⁸ Bruckner A. Starożytna Litwa. Warszawa, 1904. S. 129.

¹⁴⁹ Терновская О. А. «Борода» // Этнолингвистический словарь славянских древностей. Проект словника. Предварительные материалы. М., 1984. С. 113.

апошнія нязжатыя каласы. «Дзед» — беларускі сноп зажынкавы — у прадаўніх часах і прадстаўляў сабой апекуна збожжа, гаспадара («гаспадар» — даволі распаўсюджаная назва зажынкавага снапа), дзеда-продка, натуральнага апекуна гаспадарчых спраў. «Зажынкавы дзядок — старажыць хату. Яго абіваюць і сеюць, як сеялі жыта»¹⁵⁰. Цікава параўнаць: дзед — сноп — гаспадар і дамавік — гаспадар, толькі ўжо спраў хатніх.

У гэтым кантэксце адметна прынясенне зажынкавага (а таксама дажынкавага) снапа і самой «барады» на кут. Кут адыгрываў вялікую ролю ў сялянскай хаце: як самае пачэснае месца, і як прытулак дамавіка, і як месца, прызначанае для нябожчыкаў, продкаў. Бо менавіта на куце клалі памёршага да пахавання, туды сорок дзён потым ставілі хлеб і ваду, туды на памінках вылівалі першую чарку і г. д. Атрымліваецца, дзеду-снапу толькі і месца на куце, аднак нельга не ўлічваць больш позняга, але немалаважнага напластавання — ушанавання першага хлеба, першых каласоў на самым ганаровым у хаце месцы.

«Дзеду», продкам пакідалі апошнія каласы і неславянскія народы. Так, у мардвы, дажынаючы «бараду», прыгаворвалі: «Зажона канец дажынаю, палову снапа пакідаю — мёртвага пай. Няхай прыйдзе жнец мёртвы і закончыць»¹⁵¹.

Такім чынам, лексема «дзед» у жніўнай абраднасці беларусаў выступае як рэальная сувязная ніць з духамі продкаў. Сам тэрмін — адчуванне іх (продкаў) пастаяннай фізічнай прысутнасці сярод жывых.

Многія з варыянтаў абраду «завівання барады» ўключаюць у сябе рытуальную ежу вакол апошніх нязжатых каласоў. Ежа гэта насіла чыста сімвалічны характар, бо за ёй праз кароткі тэрмін адбывалася багатая вячэра ў гаспадара. Лакалізацыя ежы рэзка актуалізавалася — вакол апошніх каласоў ці нават на іх саміх («на бараде сядим, ядим»¹⁵²).

Калі прыгадаць ежу на могілках пры памінанні памёршых, у дні ўшанавання іх памяці, ежу на зямлі можна залічыць да рытуальных дзеянняў, звязаных з культам продкаў. У дадзеным выпадку гэта палажэнне сцвярджаецца і наборам страў, даволі абмежаваным і практычна аднолькавым ва ўсіх апісаннях абра-

¹⁵⁰ Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча. Мн., 1979. Т. 1. С. 63.

¹⁵¹ Архіў РАН (СПб.), ф. 849, воп. 1, № 193.

¹⁵² Полесский этнолингвистический сборник. С. 99.

ду, які ўключае ў сябе трапезу вакол «барады». «Каля барады ядуць хлеб, бліны, гарэлку»¹⁵³; «на поле насілі з сабой хлеб, масла, бліны і сыту»¹⁵⁴; «стакан мэду, горилкі... на бородзе сядим, ядим»¹⁵⁵.

Звяртае на сябе ўвагу абавязковае на такога роду трапезах ужыванне мёду і сыты (прыгатаванай на аснове таго ж мёду). Дарэчы, матыў мёду, частавання мёдам часты ў талочных дажынкавых песнях: «Хоць пчолачку замарыце, нам гарэлачку падсыціце»; «Мы б мёду не хацелі, мы б дамоў паляцелі»; «Жнема, жнема да замежка, там стаяла мёду дзежка» і абавязковы ў «бародных» песнях:

А чыя-то барада
Чорным шоўкам павіта,
Сытай-мёдам паліта.¹⁵⁶

Разам з тым прыгатавання на аснове мёду стравы абавязкова ўключала ў сябе памінальная вячэра, напрыклад сыта, канун — мёд з вадой, у якія крышылі булку і інш. Памінаючы продкаў, гаспадар адліваў першую лыжку кануна на стол¹⁵⁷. Абавязковае залічэнне мёду да памінальных страў тлумачылася меркаваннем, быццам бы мёд патрэбны, каб памёршым было салодка на тым свеце: «На диды сыту робят, то у кипячону воду хлп, сахар ти мёд. Кажут, што сытой мёртвые уста мажут на Радуницу. Сыту на могилки лют туды, где хрест»¹⁵⁸.

Адметная паралель: мёд ліюць на магілу і мёд ліюць на «бараду» — «сытай-мёдам паліта». Улічваючы тое, што песня лепей захоўвае архаічныя элементы абраду, чым звычайная памяць, можна дапусціць, што рытуал з «барадой» сапраўды ўключаў паліванне яе мёдам.

На аснове вышэйсказанага правамерна сцвярдженне, што мёд і сыту ўжывалі ля «барады» для продкаў. Тым больш што яшчэ ў глыбокай старажытнасці мёд уваходзіў у ахвяру Роду

¹⁵³ Шлюбскі А. Матэрыялы для вывучэння фальклору і мовы Віцебшчыны. С. 140.

¹⁵⁴ Шейн П. В. Матэрыялы для изучения быта и языка... Т. 1. С. 264.

¹⁵⁵ Полесский этнолингвистический сборник. С. 99.

¹⁵⁶ Жніўныя песні. С. 406.

¹⁵⁷ Этнаграфія Беларусі. Мн., 1989. С. 242.

¹⁵⁸ Толстая С. М. Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектному словарю. Д—И // Славянское и балканское языкознание. М., 1986. С. 104.

і рожаніцам — міфічным персанажам, якія ўвасаблялі адзінства роду¹⁵⁹.

Аднолькавую функцыю з мёдам выконвае ля дажынкавай «барады» і гарэлка. Прычым у асобных песнях «барада мёдам-в і н о м (разрадка наша. — Т. В.) паліта». Гарэлка адыгрывае вялікую ролю ва ўсіх відах талакі і наогул у кожным з важных земляробчых свят, але ў дадзеным выпадку на першы план выходзіць яе абрадавая функцыя піцца, прызначанага для продкаў. Зноў жа можна прывесці паралелі з памінальнай абраднасці: «на Дзяды з першай чаркі лілі на стол для дзядоў» (АІМЭФ, 1/8).

Трэцім важнейшым кампанентам дажынкавай вячэры ля «барады» былі бліны. Калі па той жа схеме прыгадаць абрадавае спажыванне бліноў на памінальных вячэрах і звычай пакідаць блін для памёршых («Спякуць першы блін, разломяць на кусочки і кладуць на вокна, мерцывіцом, кажуць»¹⁶⁰; «На Масленку на акно блін клалі і казалі: «Вот вам, бацька і матка, блін»¹⁶¹), стане відавочным іх невыпадковае суседства з мёдам і гарэлкай. Асноўная сімволіка бліноў, звязаная з уяўленнямі аб смерці і «іншым» свеце, праяўляецца не толькі ў пахавальна-памінальнай абраднасці, а і ў каляндарнай — бліны на Масленку, раздаванне бліноў каляднікам і жабракам, кліканне Мароза з бліном і куццёй і г. д.

Трэба адзначыць, што бліны ўваходзілі і ў дажынкавае частаванне ў гаспадара, часам разам з тым жа маслам, мёдам, як і на полі, а ў беларусаў Смаленскай губерні — як асобная, самастойная страва — «бліноў абязацельна воз напяхом»¹⁶².

У кантэксце суаднясення дажынкавай ежы ля «барады» з культам продкаў адметна тая паралель, што каша, якую варылі ў гэты дзень, часта насіла назву «куцця» (ПЭЛА: в. Опаль Бярозаўскага р-на), а часам уяўляла сабой тыповую памінальную страву: «На дожынках куттэй звалы, була с солодкой воды и хлип крошлылы, илы» (ПЭЛА: в. Дружылавічы Іванаўскага р-на).

Мэтазгодна яшчэ раз прыгадаць «бародныя» песні, якія даюць цікавы матэрыял для доказу сувязі апошніх каласоў

¹⁵⁹ Мифологический словарь. М., 1991. С. 469.

¹⁶⁰ Матэрыялы для слоўніка мінска-маладзечанскіх гаворак. Мн., 1970. С. 81.

¹⁶¹ Архіў ГТ СССР, ф. XX, воп. 1, № 8.

¹⁶² Архіў РАН (СПб.), ф. 104, воп. 1, № 516.

з «тым» светам. Чорны шоўк, якім «павіта барада» мог мець недвухсэнсоўную нагрукку, што ўказвае на адносіны да пахавальнай абраднасці. У песнях чорны шоўк у касе расшыфроўваецца ў шэрагу агульнай сімволікі гора. Водгаласы сувязі з «тым» светам можна назіраць і ў падкрэсліванні золата ў «барадзе» («А чыя-то барада срэбрам-злотам увіта»), бо, на думку Б. А. Успенскага, золата мае непасрэднае дачыненне да замагільнага свету, «усё звязанае з трыдзесятым царствам можа мець залаты колер»¹⁶³.

Звяртае на сябе ўвагу і тое, што многія рытуалы з апошнімі каласамі падкрэсліваюць неабходнасць «завіваць бараду» моўчкі ці нават «у грабавым маўчанні». У рускіх неабходнасць маўчання матывуецца тым, што чалавек, які скажа ў гэты час хаця б адно слова, можа памерці¹⁶⁴. Аднафункцыянальна маўчанню ў час «завівання барады» і вязанне так званага «молчальнага» снапа. «Дзяўчына, якая нясе апошні («молчальны») сноп з нівы, ні з кім не кланяецца, не смяецца, не гаворыць»¹⁶⁵.

Маўчанне, ці, шырэй, бязгучнасць, — неабходнае патрабаванне многіх абрадаў і рытуальных дзеянняў са значэннем уступання ў кантакт са светам «іншым» ці з мэтай даведацца ад «іх» (продкаў, звьшнатуральных сіл) сваю будучыню, вылечыцца (маўчанне ў час замаўлення) альбо забяспечыць поспех у якой-небудзь справе. Так, у час памінак неабходна трымаць сябе як мага цішэй і маўчаць, бо душы самі з'яўляюцца да стала і кожнае слова ці нават жэст могуць напужаць іх і прагнаць, а гэта пагражае ўсёй сям'і бядой¹⁶⁶. Такім чынам, «бязгучнасць і нерухомасць кадзіруюць сабой рытуальную смерць як пераход у свет іншы, што і маецца на ўвазе пры выкананні рытуалу»¹⁶⁷. Маўчанне ў рытуале з апошнімі каласамі таксама можа ўспрымацца як спроба кантакту з «тым» светам, звязвацца з якім трэба было па яго правілах (натуральна маўчанне продкаў).

¹⁶³ Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 167.

¹⁶⁴ Терновская О. А. Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла (материалы к словарю) // Славянское и балканское языкознание. М., 1977. С. 101.

¹⁶⁵ Терновская О. А. Славянский дожинальный обряд (терминология и структура): Дис. ... канд. филол. наук. М., 1977. С. 139.

¹⁶⁶ Попов И. Белоруссия и белорусы. М., 1912. С. 49.

¹⁶⁷ Цивьян Т. В. Оппозиция шум/тишина в ритуале // Фольклор: Проблемы сохранения, изучения, пропаганды. М., 1988. С. 149.

Другім такім правілам уступання ў кантакт са светам «іншым» з'яўляецца неабходнасць маніпуляцый з апошнімі каласамі «наадварот», ці менавіта левай рукой: «Як толькі вянок сплятуць, падразаюць бараду ніжэй і, трымаючы яе ў левай рука, правай кідаюць серп убок, а бараду кладуць у сярэдзіну не звязанага дагэтуль апошняга снапа»¹⁶⁸; «Пакінутыя некалькі каласоў гаспадыня закручвае ў трубочку і зжынае **н а а д в а р о т**» (разрадка наша. — *Т. В.*) (ПЭЛА: в. Хадэўляны Дзятлаўскага р-на).

Агульнапрынята, што свет мёртвых, свет духаў разумеўся як свет наадварот. Правае сярод людзей адпавядала левому ў «іншым» свеце. Інакшасць дзеянняў, сувязей і адносін шырока распаўсюджана ў пахавальных абрадах, г. зн. у абрадах непасрэднага кантакту з «тым» светам. Паўсюдна падушку, якую клалі ў труну, зашывалі злева направа, перад смерцю хворага пераварочвалі ўверх дном посуд, з якога ён піў, а на магіле гэтак жа ставілі чыгунок з вуголлем, аначы памёршаму закручвалі не справа налева, а наадварот.

Як адзін з магчымых шляхоў сувязі з «тым» светам традыцыйна выступае сон (параўн. паралель: сонны — памёршы): «Бабы пякуць яешню, драчону, ідуць на ніўку са спажывай, сажнуць снапкі два-тры, потым заснуць на ніўцы і вяртаюцца дадому»¹⁶⁹.

Трэба мець на ўвазе і адзіны, зафіксаваны ў в. Пушкары Віцебскага раёна варыянт абраду: «бараду **з а п а л я ц ь**, (разрадка наша. — *Т. В.*) пасядуць укруг, п'юць, гуляюць» (АІМЭФ, 2/3), які выяўляе падабенства з каляднымі і велікоднымі звычаямі паліць салому, вогнішчы з мэтай кантакту з продкамі, сагравання іх душ. Адметныя прыгаворы пры гэтым: «Ты, святой огонёк і серенькі дымок, несись на небо, поклонись там моим родителям, Расскажи им, как мы тут поживаем»¹⁷⁰. У дадзеным кантэксце характэрна, што падобныя вогнішчы таксама мелі на мэце і забеспячэнне будучага ўраджаю.

Гаворачы аб рытуалах з «бародай» як спробе кантакту з «тым» светам, паказальна зафіксаванае ў Архангельскай воб-

¹⁶⁸ Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья... С. 114.

¹⁶⁹ Добровольский В. Н. Смоленский этнографический словарь. С. 236.

¹⁷⁰ Гл. падрабязней артыкул Д. К. Зяленіна «Народный обычай «греть покойников» // Сб. Харьковского историко-филологического общества. Харьков. 1909. С. 256—259.

ласці запрашэнне на дажынкавую талаку: гаспадар ідзе па вёсцы і, стукаючы палкай у а́кно, кажа: «Заўтра на бараду да такога...»¹⁷¹ Запрашае, заўважым, не дажынаць, не памагчы, а менавіта на «бараду». І што істотна, запрашае праз акно. Калі ўлічыць непасрэдную сувязь акон з «тым» светам, не дзіўна, што да «барады» як месца-пасрэдніка паміж светам гэтым і «іншым» запрашэнне магло адбыцца толькі праз даступныя «таму» свету сродкі зносін з жывымі людзьмі, г. зн. праз акно.

Аб функцыі «барады» як медыятара паміж рэальным і замагільным светам сведчаць і наступныя этнаграфічныя запісы: «А калі памёр хто, то ў гроб клалі тыя калосся» (ПЭЛА: в. Дружылавічы Іванаўскага р-на); «Як умрэ чоловек, то у чарачку посыпюць жыта тое (з апошніх каласоў) і свечачку поставяць» (ПЭЛА: в. Смаляны Пружанскага р-на); «Бороду у цэркаў бралі, як бывало, хто ўмрэ, тымі калоссямі свецяць яму на могільках» (ПЭЛА: в. Харомск Столінскага р-на).

Даказваючы сувязь рытуалаў з апошнімі каласамі з культурам продкаў, асабліва цікава будзе разгледзець запрашэнне да гэтага дзеяння звяроў, радзей птушак:

Ваўкі, мядзведзі, ідзіце бараду палоць,
Не пойдзея сёння, не ідзіце ніколі.¹⁷²
Лісы, зайцы, бяжыця, памажыця
Бараду палоць

(ПЭЛА: в. Морач Клецкага р-на).

Зайчыгі, птушачкі, прыходзьце жыта палоць,
А не прыйдзея сёння — не прыходзьце ніколі

(ПЭЛА: в. Воля Івацэвіцкага р-на).

Некаторыя песні нават малююць саму працу звяроў на полі: «На ўдоўчыным полі сабраліся работнікі: // Да мядзведзь карчом арэць, а ваўчок барануець...»

Нічога дзівоснага і немагчымага ў тлумачэнні такой сумеснай працы ці матыву звяроў на жніве не бачылі прадстаўнікі міфалагічнай школы, якія лічылі, што раслінныя духі ва ўяўленнях першабытных людзей часцей за ўсё прымалі выгляд сабакі, ваўка, мядзведзя, пеўня і г. д. Даваў падставы гэтак

¹⁷¹ Громыко М. М. Обычай помочей у русских крестьян в XIX веке // Советская этнография. 1981. № 4. С. 32.

¹⁷² Жніўныя песні. С. 404.

меркаваць шматлікі матэрыял па жніўнай абраднасці заходне-еўрапейскіх народаў, у якім дастаткова шырока прадстаўлены вобраз таго ж ваўка.

Напрыклад, у Польшчы ваўком называлі маладога касца ці жняца, які першы раз прыйшоў на поле.¹⁷³ Але ва ўяўленнях усходніх славян зааморфныя духі расліннасці амаль не прадстаўлены. Тэксты песень тыпу «Дажалі жыта — выгналі воўка» адны цалкам не могуць сцвердзіць веру беларусаў у ваўка як у духа расліннасці, хаця і ставяць заканамернае пытанне: выпадковы гэты сюжэт у песнях? Запазычаны з суседняга фальклору (такія песні найбольш распаўсюджаны ў заходняй частцы Беларусі) ці мае пэўныя «ўласныя» міфалагічныя асновы?

Часцей за іншых запрашалі да «барады» ваўка і мядзведзя. Цікава, што менавіта мядзведзь сустракаецца ў дажынкавай рацэі гаспадару (шкада, не маем яе ў поўным выглядзе): «Жнеі доўга блукалі па свеце, праходзілі стэпы, цёмныя гушчары, хацелі есці, не ведалі, дзе ўжо сябе падзець, як раптам сустрэлі мядзведзя, які параіў ім ісці служыць такому пану і г. д.»¹⁷⁴

Трэба адзначыць, што воўк і мядзведзь карысталіся асаблівай павагай на Беларусі, з імі былі звязаны шматлікія вераванні і абрады. Так, воўк і асабліва мядзведзь лічыліся амаль што свяшчэннымі звярамі, моц якіх дзейнічае ачышчальна супраць нячыстай сілы, сустрэча з імі абяцала шчасце, павадыра з мядзведзем запрашалі, «калі скаціна не вялася і ў полі не радзіла»¹⁷⁵. Апатрапеічную сілу мядзведзя выкарыстоўвалі нават пры лячэнні хворых. Гэтыя вераванні, як і рэшткі спецыяльных святаў (камаедзіцы і «воўчых святаў» у Гродзенскай вобл.), сведчаць аб існаванні цэлых кultaў названых звяроў у эпоху панавання пераважна лясной гаспадаркі. Як і любая наступная эпоха захоўвае адбіткі вераванняў часоў папярэдніх, так і раслінная сімволіка эпохі земляробства не змагла выцесніць магіі часоў жывёльнага побыту. І не дзіўна, што ў такой важнай справе, як уборка ўраджаю, і імкненні забяспечыць плён на наступны год чалавек імкнуўся заручыцца

¹⁷³ Andrzejczak B. Obrzędy i zwyczaje doroczne w Kaliskiem // Literatura ludowa. 1964. № 1. S. 39.

¹⁷⁴ Корева А. Материалы для географии и статистики России: Виленская губерния. СПб., 1861. С. 628.

¹⁷⁵ Moszyński K. Polesie wschodnie. Warszawa, 1928. S. 573.

апатрапеічнай і прадукцыйнай сілай ваўка і мядзведзя. Некаторыя з тэкстаў жніўных песень так і сцвярджаюць:

Дай жа, Божа, мне мядзведжу сілу;
Галовачка, як бочачка,
А бачкі, як дошчачкі.¹⁷⁶

Наогул мядзведзь і воўк у гэтых выпадках вельмі ўжо нагадваюць жывёл-памочніц з казак, што адносяцца да эпохі пачатковага матыжна-караняплоднага земляробства. Гэта казкі тыпу «Мядзведзь і мужык разам сеялі рэпу». Там жывёла-памочніца — самая звычайная жывёла, дапамога якой карысна таму, што «жывёла наогул яшчэ з першабытных часоў лічылася мацнейшай і мудрэйшай за чалавека»¹⁷⁷.

Павага да ваўкоў, мядзведзяў, вера ў магчымасць іх дапамогі перапляталіся са страхам, асцярогай ці нават самім фактам шкоды з боку звяроў. Ды і ў той жа формуле запрашэння: «Ваўкі, мядзведзі, ідзіце бараду палоць» ёсць другая частка: «Не пойдзеца сённа — не ідзіце ніколі».

Значыць, прыход жывёл карысны толькі ў адзін пэўны момант, дзень, у астатні час іх візіт непажаданы і нават небяспечны. Гэткія ж дзве тэндэнцыі: 1) страх, імкненне ізаляваць сябе і 2) павага, імкненне падтрымліваць сувязь — існуюць і ў адносінах да памёршых продкаў. Дык ці не іх дапамогай хацелі заручыцца земляробы ў такі важны момант, як збор ураджаю?! Каб больш-менш станоўча адказаць на гэтае пытанне, паспрабуем паставіць формулу-запрашэнне звяроў да «барады» ў адзін шэраг з наступнымі зваротамі: на Каляды з куццёй хадзілі кругом хаты і звалі: «Мядзведзі, ваўкі, Мароз, хадзіце куццю есці» (ПЭЛА: в. Путчына Дзяржынскага р-на), гаспадар клікаў у акно: «Мароз ці не Мароз, воўк ці не воўк, хадзі к нам на кашу» (ПЭЛА: в. Забалоцце Хоцімскага р-на); «Мароз, Мароз, хадзі куццю есці, а калі не хочаш, то ўжэ не ідзі ніколі»¹⁷⁸, з дзіцячай заклікай: «Мядзведзь, мядзведзь, разгонь тучу, дам табе аўса кучу»¹⁷⁹; «Мядзьведя кагда-та звали, штоб в авёс не хадил... Мядзьведь, мядзьведь, иди кисель иесть, не нада у хызьяина в авёс, ни тапчи

¹⁷⁶ Жніўныя песні. С. 95.

¹⁷⁷ Нікольскі М. Жывёлы ў звычаях, абрадах і вярваннях беларускага сялянства. Мн., 1933. С. 22.

¹⁷⁸ Булгаковский Д. Г. Пинчуки: Этнографический сборник // Записки РГО. Т. XIII. № 3. С. 184.

¹⁷⁹ Дзіцячы фальклор. Мн., 1972. С. 362.

авёс»¹⁸⁰ — у цэнтральных рускіх абласцях гэты абрад называўся «карміць Мароза ці, часцей, ваўкоў-мядзведзяў кісялём» і быў прымеркаваны да чацвярга перад Вялікаднем¹⁸¹.

Такім чынам, запрашэнне адбывалася ў розны час: на Каляды, у чысты чацвер, на дажынках. У асноўным супадаюць і запрошаныя: Мароз, ваўкі, мядзведзі. Амаль супадае і структура формулы-запрашэння: зварот, «хадзіце» (есці, палоць «бараду» і г. д.) — запрашэнне да дзеяння, перасцярога ад будучых прыходаў. Некаторыя з варыянтаў каляднага і дажынкавага запрашэнняў, як бачна, супадаюць амаль даслоўна. Усё гэта дае падставы разглядаць прыведзеныя вышэй прыклады як варыянты аднаго функцыянальнага рада.

Найбольш распаўсюджана тлумачэнне гэтага рытуальнага дзеяння як імкненне задобрыць Мароза, драпежных жывёл з мэтай засцярогі ад іх у будучым. Але гэтаму супярэчаць тэксты запрашэнняў тыпу: «Мароз, Мароз, хадзі куццю есці, а вясной маю пашэньку абыдзі харашэнька» (АІМЭФ, 1/8); «Мароз, Мароз, хадзі куццю есці. Пад мяжой не ляжы, а пашэньку пашы» (АІМЭФ, 1/8). Запрашэнне мароза ўвесну на засеяныя палаткі ідзе ўразрэз з цвярозай жыццёвай практыкай. Акрамя таго, існуюць выпадкі, калі мароз просяць не толькі не марозіць, а і «градам не біць», «чарвём не тачыць» ці нават: «Мароз, Мароз, ходы куттю ести, стэли, Божэ, овечки, тэлючки»¹⁸². Да мядзведзя звяртаюцца з просьбай разгнаць хмары. На куццю запрашаюць таксама птушак, «іржабель» (жыгтною спарынню) і нават туман (гл. вышэй аб сувязі атмасферных з'яў і продкаў):

Мароз, Мароз, хадзі куццю есці,
І стрыгаткі — вераб'ёвы маткі, хадзіце куццю есці,
І ты, іржабель, хадзі цяпер,
І ты, туман, добры пан
(АІМЭФ, 2/14).

І ўсё ж такі гэта не выпадковыя варыянты, а наадварот, яны даюць падставу бачыць за канкрэтнымі персанажамі (мароз, ваўкі і г. д.) абагулены правобраз вышэйшых сіл у якасці

¹⁸⁰ Виноградова Л. Н. Отражение древнеславянских мифологических представлений в «малых» формах // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. М., 1988. С. 281.

¹⁸¹ Обрядовая поэзия. М., 1989. С. 202—203.

¹⁸² Виноградова Л. Н. Отражение древнеславянских мифологических представлений в «малых» формах. С. 282.

родавых і сямейных апекуноў, здольных як нашкодзіць, так і абараніць ад няшчасцяў. Л. Н. Вінаградава на прыкладзе калядных запрашэнняў упэўнена даказвае, што асноўнай характарыстыкай шэрагу ўсіх запрошаных з'яўляецца прыналежнасць да «іншага» свету. Само ж гэта абрадавае дзеянне ўзнікла на аснове забароны называць у калядную вячэру імёны памёршых родных і звязана з уяўленнямі самай глыбокай старажытнасці аб перасяленні душ памёршых у жывёл¹⁸³. У якасці прыкладу — беларускія вераванні пра ваўка з яго здольнасцю да пераўвасаблення і сувязю з замагільным жыццём: як сустрэнешся з ваўком, дык трэба назваць «сваіх радзіцеляў мяртвых тры чалавекі, і не возьмець»¹⁸⁴.

Тое ж можна гаварыць і аб запрашэнні ваўкоў, мядзведзяў і г. д. да «барады». Прычым тут рытуальна адзначаны і нясе пэўную семантычную нагрузку сувязі з «іншым» светам кожны момант гэтага дзеяння-запрашэння. Па-першае, само запрашэнне ці імкненне выконваць пэўнае дзеянне з больш магутнымі міфічнымі сіламі, па-другое, выбар менавіта гэтых звяроў (ваўка і мядзведзя) з іх магічнай сувязю з «тым» светам (дапаўненне шэрагу запрошаных зайцамі, лісіцамі і г. д. можна лічыць больш познім, хаця і дастаткова натуральным) і, па-трэцяе, запрашэнне менавіта да «барады», а не да якога іншага складаючага дажынкавы абрад дзеяння, да «барады» як месца сувязі, зносін з продкамі, «іншым» светам.

Падобныя запрашэнні можна разглядаць і як выражэнне прафілактычнай мэты дадзенага рытуальнага дзеяння. Беларус верыў, што нябожчыкі «інфармаваны» аб усіх падзеях яго жыцця, і ў першую чаргу аб адносінах людзей да іх саміх. Калі ж чалавек нейкім чынам парушаў правілы заведзеных ім звычаяў, прадстаўнікі «таго» свету маглі наклікаць хваробу ці якую другую бяду. Каб засцерагчы сябе ад нечаканых «візітаў» няпрошаных гасцей, людзі праводзілі прафілактычныя абрады супраць пранікнення чужога ў свой свет. Гэтыя прафілактычныя абрады ўключалі ў сябе наступныя рытуальныя дзеянні: 1) заклік прадстаўнікоў чужога свету, 2) частаванне іх, 3) выправаджванне гасцей, 4) аднаўленне граніцы¹⁸⁵.

¹⁸³ Вінаградава Л. Н. Зимняя календарная поэзія заходніх і ўсходніх славян. М., 1982. С. 196—202.

¹⁸⁴ Там жа.

¹⁸⁵ Байбурын А. К. Ритуал: свое и чужое // Фольклор и этнография. Проблема реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990. С. 12.

Не выключэнне і жніўныя абрады. Збіраючы плён і імкнучыся забяспечыць яго на год наступны, зусім не перашкодзіла б засцерагчыся ад непажаданага ўмяшання прадстаўнікоў чужога свету, г. зн. былі ўсе падставы для правядзення прафілактычнага абраду. Напрошваецца на супастаўленне з тэарэтычнымі выкладкамі А. К. Байбурына і формула звароту да звяроў: запрашэнне гасцей: «Ваўкі, мядзведзі, хадзіце бараду палоць»; выправаджанне: «Не пойдзеця сёння — не ідзіце ніколі»; адносна частавання можна прывесці прыклады палівання «барады» і сведчанні інфармантаў аб тым, што хлеб-соль у «бараду» кладуцца для душ памёршых.

У кантэксце ўсяго вышэйсказанага «бараду» можна разглядаць як сімвал-медыятар паміж гэтым і «іншым» светам (прычым трэба мець на ўвазе поліфункцыянальнасць любога абрадавага сімвала, што не дазваляе зводзіць семантыку «барады» толькі да значэння медыятара). Паводле цікавага назірання А. Л. Тапаркова, «уласціvasць рытуальнага сімвала, звернутага адным бокам да свайго свету, а другім да чужога, можа быць адзначана як семантычная двунакіраванасць»¹⁸⁶. Гэта ўласціvasць выяўляецца ў тым, што дадзены сімвал можа выступаць і ў станоўчай, і ў адмоўнай магіі. Дзвукіраванасць функцый пэўным чынам аформленых каласоў раскрываецца ў тым, што яны часам пад адной назвай «барады» выступаюць, па-першае, як сродак забеспячэння плёну на наступны год (станоўчая магія), па-другое — як сродак наклікання хваробы ці нават смерці на гаспадара (часцей сустракаецца пад назвай «залом» і інш. у адмоўнай магіі).

У праблеме сувязі дажынкавага абраду з культуам продкаў цікава разгледзець традыцыю называння «барады» Велесавай — Велесу/Воласу/Волату на бародку.

Шмат напісана пра сувязь Воласа/Велеса з жывёлагадоўляй і сельскагаспадарчымі культуамі, і таму звычай пакідаць яму як бы ў ахвяру частку ўраджаю здаецца зусім натуральным. Б. А. Успенскі тлумачыць звычай «завівання барады Воласу» сувязю яго як «скоцьего» бога і апекуна земляробства з валасамі і поўсцю¹⁸⁷. Ёсць адметны матэрыял і ў беларускім фальклоры: у замове ад зубнога болю, якая так і называлася

¹⁸⁶ Топорков А. Л. Домашняя утварь в обрядах и поверьях Полесья (XIX — нач. XX в.): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1986. С. 15.

¹⁸⁷ Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. С. 166.

«Выліваць Воласа», выкарыстоўвалі каласкі ад захаванай «барады»: «Волас, Волас, выйдзі на чысты колас».

Можна было б прыводзіць нейкія, хаця і аддаленыя, паралелі паміж уяўленнямі аб мядзведзі як адной з іпастасей Воласа і зачынам «бародных» песень: «Сядзіць мядзведзь на капе, дзівуецца барадзе». Але найбольш характэрна ўспрыманне Воласа ў якасці бога — апекуна памёршых членаў людской абшчыны. Адметна, што язычніцкі памінальны абрад на Масленым тыдні называўся «Валоссе». Старажытнасць памінальных звычайў з імем Воласа падкрэсліваецца і распаўсюджанасцю іх не толькі ў славянскіх, але і ў балцкіх народаў.

Сумяшчэнне функцый Воласа як апекуна і земляробства, і продкаў заснавана на ўяўленнях славян аб залежнасці гаспадарчых поспехаў ад прыхільнасці памёршых і як нельга лепей тлумачыць дваістасць функцый «барады» як магчнага запабегу забеспячэння плёну на наступны год і як месца і сродку кантакта з «тым» светам з гэтай жа мэтай.

Такім чынам, дажынкавыя рытуалы з апошнімі каласамі з'яўляюцца яркай ілюстрацыяй тыповага для земляробчай культуры ўзаемапранікнення, перапляцення аграрных матываў з матывамі культу продкаў. Не абыходзіць гэтых матываў і гноевая талака. Пэўнай прадудыравальнай накіраванасцю характарызуецца ўдзел у талочнай абраднасці пераапраанутых запрошаных сялян — з тыповымі каляднымі маскамі казла, бусла, барана: «Казла такога ў талаку здзелаюць, шубу вывернуць, кругом дугі і галаву зрobiaць, а ён тады ідзець у хату, усе яго ўгашчаюць, смешна так» (АІМЭФ, 2/17, Шумілінскі р-н), «І буцяном убiраліся, палку як дзюбу прычэпяць, а барана ў шубу вывернутую надзявалі, казалі: барану трэба даць выпіць» (АІМЭФ, 2/18). Магчыма, удзел пераапраанутых талачан сімвалізаваў у мінулым традыцыйны ў земляробчай абраднасці кантакт з продкамі, аб якім ускосна сведчыць і выкарыстанне пудзіла «дзеда», якога прывозілі на кут: «Як вывазілі навоз, дзеўкі рабілі чучала такая з саломы, у бяллё белае надзявалі, з алешыны рукі падладзюць, быць чалавек які, дзедам называлі. А хто паследні з поля едзець, «дзеда» таму к дузе прывязывалі, а ў хаце на кут садзілі» (АІМЭФ, 2/1, Бешанковіцкі р-н).



ІНШЫЯ ВІДЫ ТАЛАКІ

Амаль на ўсёй тэрыторыі Беларусі распаўсюджаны звычай уборкі сена талакой. Звычайна сена назапшвалі ў перыяд ад Пятроўкі да Іллі, бо Ілля «задасць гнілля», а «святы Пётра талаку збіраў копы сена вазіць, стагі стаўляць». Практыка калектыўнага выканання гэтай працы абапіралася на аб'ектыўныя фактары, напрыклад на наяўнасць угоддзяў агульнага карыстання. Сенажаці, заліўныя лугі традыцыйна знаходзіліся ў валоданні абшчыны. Вядома, існаваў і падзел «па шнурах», але часцей сена сушылі ўсёй вёскай, а затым дзялілі адпаведна працоўнаму ўдзелу кожнага селяніна. Таксама ў некаторых раёнах «пайкі» аднавяскоўцаў аб'ядноўвалі з надзелам пана і тады касілі ўсё адразу: адзін стог для сябе, тры для пана. Калі сенажаці былі размешчаны на вялікай адлегласці ад вёскі, амаль усё дарослае насельніцтва выязджала туды, працавалі ад ранку да вечара, пакідаючы дома старых ды малых прыглядаць за жывёлай.

Дзеянне сенакоснай талакі разгортвалася па той жа схеме, што і дзеянне кожнай калектыўнай дапамогі. З вечара гаспадар хадзіў па хатах і запрашаў на талаку: «еднаеть косарей»¹⁸⁸. Назаўтра раніцай касцы на конях ехалі да гаспадара, які павінен быў пачаставаць іх гарэлкай, затым усе разам адпраўляліся на луг. Гаспадыня дома гатавала абавязкова багатую вячэру.

У асобных вёсках Гродзенскай губерні існаваў наступны звычай: гаспадар з'яўляўся на луг пазней, і яго звязвалі вяроўкай, звітай з сена. З гэтага ганаровага палону ён павінен быў выкупіцца некалькімі капейкамі. Касцы пры гэтым спявалі:

¹⁸⁸ Танский И. Село Локотки. С. 187.

Ой, славен, славен, наш гаспадар.
Ой, чым жа ён праславіўся:
Ці сваім гумном, ці сваім добром,
Ці сваёю жаною, ці сваімі дзеткамі?
Не праславіўся ён нічым, толькі гумном.¹⁸⁹

Аналогіі звычайу абвязвання гаспадара знаходзім і ў жніўнай абраднасці. Жнеі абвязвалі прыішоўшага на ніву гаспадара поясам з жыта з песняй: «Ой, у нашага пана ды шырокая ныва, // Ой, бадай тая ныва да што року родыла» (в. Бездзеж Драгічынскага р-на). Трэба адзначыць, што пояс / перавясла ў дажынкавай абраднасці выконвалі рытуальныя функцыі, аналагічныя функцыям вянка.

Вернемся да сенакоснай талакі. Вячэра пасля ўборкі сена ўключала ў сябе прыкладна тая ж стравы і рытуальныя дзеянні, што і дажынкавая, гноевая талокі. Неабходным лічылася падача кашы, прычым густой — каб такімі ж густымі былі пасевы травы. Уключала гэта вячэра і дзеянні, неабходныя для заклінання дажджу ў час росту травы і яго адсутнасці ў час касьбы. У першую чаргу гэтай мэце падпарадкоўвалася рытуальнае ўжыванне гарэлкі.

Сенакосная талака, як, дарэчы, і жніўная, раскрывала прастору для своеасаблівага саборніцтва яе ўдзельнікаў паміж сабой. Сумесная праца, усведамленне кожным сябе як члена аднаго калектыву стваралі жыццярадасную, бадзёрую атмасферу. Вось як апісвае талаку на сенажаці знаўца народных звычаяў А. Сержпутоўскі: «Касцы бяруць лепшыя косы, доўга адбіваюць і адточваюць іх, а потым працуюць навыверадкі. Спачатку касцы становяцца стройнай шарэнгай і хутка ідуць наперад па дыяганалі. Хутка некаторыя з іх адыходзяцца даволі далёка, другія займаюць іх месца на правым флангу. Весела блішчаць на сонцы іх доўгія косы, трава кладзецца бышчам па загаду. Праца кіпіць, і там, і там чуюцца бадзёрыя галасы, крыкі адабрэння і насмешлівыя заўвагі ў адрас адстаючых. Усё гэта выклікае жарты, смех і такія бадзёры, вясёлыя настроі, пры якім прадукцыйнасць працы рэзка павялічваецца»¹⁹⁰.

Уласна сенакосных талочных песень у беларусаў практычна няма, звычайна пры нарыхтоўцы сена выконваліся лірычныя

¹⁸⁹ Крачковский Ю. Ф. Некоторые обычаи и поверья западноруссов во время косыбы и жатвы // Виленский вестник. 1872. № 51-52.

¹⁹⁰ Сержпутовский А. К. Толока. С. 213.

песні. Прывядзём цікавы унікальны прыклад сенакоснай паэзіі, запісаны ў чарнігаўскіх беларусаў:

Як пошов я по дворам
Да кланявся косарам:
Ой, нуте, косары,
Што не рано почали.
Ой, косарыкі мои,
Возьміце косы свои,
Накосыце мне травы.
Я вас буду ублагать,
По очеству вельчыць.
Ой, косарыкі мои,
Берыгце падружней.
Травку косыце скорей.
Будем горілочку пить,
Травку от дождя храніць.

А коровкі по хлевам —
За синцэ спасібо вам.
Ой, хазяечко, скорей,
Угощай нас, косарей.
Мы за твоі русы косы
Покосылы всі покосы.
Мы за твое чорны бровы
Покосылы всі дубровы.
Ой, косарыкі мои,
Я вас выном-пывом напою,
Густой кашой накармлю.
Густой кашой накармлю,
Варенухой угощу.¹⁹¹

Восеньскія работы чаргаваліся з самастойнымі, хаця і невялікімі, святамі — прысвяткамі. Усе яны з нязначным інтэрвалам ішлі адна за другой і ўсе яны былі звязаны з заканчэннем таго ці іншага этапу ў гаспадарчай дзейнасці — уборкі лёну, капання бульбы, малацьбы і г. д. Кожная з гэтых работ у розных раёнах Беларусі выконвалася талакой і суправаджалася часцей невялікім калектыўным святочным баляваннем. Кожная сама па сабе такая праца якой-небудзь вехай у календары не з'яўлялася, але ўсе гэтыя талокі, аб'яднанія разам у адзін ланцужок, могуць быць асэнсаваны як здзяйсняльны на рубяжы восені і лета цыкл з'яў каляндарнага парадку, у якім адлюстравалася этнічная спецыфіка беларускай земляробчай абраднасці.

Гаспадарчая значнасць і рытуальная закончанасць такіх работ знайшлі адлюстраванне ў асобным найменні кожнага з іх: «д а с е ў к і» (разрадка наша. — Т. В.) — «на досеўкі піроги носілі по хатам»¹⁹²; «о б р а б о т к и» — пасля сяўбы «к вячери пякуць піроги ржаные, режуць баранчыка, бяруць кварту водкі и завуць сваих хороших соседзяў»¹⁹³; «з а в а л о ч к і» — пелі, гулялі, танцавалі — святы, звязаныя са сканчэннем сяўбы азіміны. Звесткі аб талочным выкананні гэтай працы даволі рэдкія, у той час як на ўборку бульбы склікалася дапамога: на д а к о п к і, радзей а б к о п к і, у к о п к і,

¹⁹¹ Танский И. Село Локотки. С. 187.

¹⁹² Лексика Полесья. М., 1968. С. 99.

¹⁹³ Косич М. Литвины-белорусы Черниговской губернии... С. 31.

дабіркi: «дакопкі спраўлялі, картоплі навараць, воткі бутэльку паставяць, пілі і картопляй закусвалі», «на дакопкі выпілі па чарцы і дурэлі»¹⁹⁴.

Песні, якія спяваліся пры сканчэнні ўборкі бульбы, насілі назву «дакопкі» — магчыма, гэта быў асобны пласт каляндарных песень, аналагічных дажынкавым: «Калісь, як кончаць бульбу ў полі капаць, дык пану пяюць дакопкі»¹⁹⁵. «Дабіркамі» звычайна называлі і сканчэнне ўборкі лёну, другая назва гэтай працы — «дамінікі».

Цэлы цыкл работ па вырошчванню і апрацоўцы лёну з-за сваёй працаёмкасці, цяжкасці і патрабавання выканання ў пэўныя тэрміны таксама вымагаў склікання талакі. Талакой лён ірвалі і, практычна на ўсёй тэрыторыі Беларусі, дапамагалі адзін аднаму яго мяць. Традыцыйна ўсе льяныя работы выконваліся жанчынамі. Гэта талочная праца амаль не ўключала ў сябе адметных рытуальных дзеянняў і таму абыходзілася ў этнаграфічных апісаннях. Зрэдку аб ёй упамінаецца ў дыялектных слоўніках: «талаку зберыш, і мнуць лён», «тая той дапамагае, а тая той — цярэнікаў зарабляе»¹⁹⁶. Адпаведныя назвы атрымалі і жанчыны — удзельніцы льяноў талакі: «цярэльніца», «цярэнніца», «трэльніца».

Больш-менш поўнае апісанне талочнай працы з ільном падае М. Ламака: «Увосень гаспадыня разлічвае, колькі ёй трэба старонніх мяліц, каб змяць свой лён і «зацірае церніц». Зацерці церніцу — г. зн. папрацаваць ноч над ільном з усёй талакою і такім чынам набыць сабе даўжніка для гэткай жа працы. Жанчыны звозяць лён у сушню-лазню і, калі лён высахне, склікаюць сваіх церніц. Усю ноч ляскаюць мяліцы, далёка чуваць дзявочы смех, хлапечыя жарты. Гаспадыня раницай склікае ўсіх на сьнеданне»¹⁹⁷.

Льяная талака, як і гноевая, дажынкавая, ўключала ў сябе рытуальнае абліванне вадой: «У час талакі па збору ільну дзяўчаты абліваюць адна адну з вядра, а некаторых нават спіхваюць у калюгі і сажалкі, каб лепей радзіўся лён»¹⁹⁸,

¹⁹⁴ Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча... Т. 2. С. 16.

¹⁹⁵ Матэрыялы для слоўніка мінска-маладзечанскіх гаворак. С. 49.

¹⁹⁶ Янкова Т. С. Дыялектны слоўнік Лоеўшчыны. Мн., 1982. С. 406.

¹⁹⁷ Ламака М. Рысы калектывізму сярод сялян // Наш край. Мн., 1926. № 10-11. С. 35.

¹⁹⁸ Анимелле Н. Быт белорусских крестьян. С. 241.

а таксама рытуальнае ўжыванне кашы і гарэлкі: «Сяння доминка, хозяйка говорит: старайтесь, бабочки: будить каша, пироги, ещё полах горелки возьму»¹⁹⁹.

У час ільняной талакі («дарывак») з апошніх пакінутых сцяблін ільну рабілі «куклу» (в. Лядна Лепельскага р-на): «Як дарыўкі — завяжуць жгутак на полі і кідалі» (АІМЭФ, 2/10, в. Узмёны Міёрскага р-на). Магчыма, гэты звычай перайшоў на льняное поле з дажынкавага, але мог узнікнуць з той жа мэтай, што пры жніве, — захаваць прадукцыйную сілу нівы на наступны год. Падобнае і сканчэнне дажынкавых і льняных талок: «Спляцём з ільну вянок, усе за рукі пачапаемся, ідзём і пяём» (АІМЭФ, 2/10) (гл. аналагічныя дажынкавыя звычаі з вянком).

Увосень збіраліся талокі і на шынкаванне капусты.

Такім чынам, восеньскія талокі склікаліся на заканчэнне пэўных гаспадарчых работ і ўяўлялі сабой рэалізацыю той жа абрадавай схемы: запрашэнне, талочная праца, напоўненая рытуальнымі дзеяннямі (абліванне, пляценне вянка і г. д.), і талочнае застолле.

Для зімняга перыяду найбольш характэрныя супрадкі — «прадзільныя» талокі; аднавяскоўцы дапамагалі таксама адзін другому скубці пяро і мяць сукно. У асноўным гэта жаночыя талокі, але часам на іх дапускаліся і хлопцы, асабліва калі талачылі дзяўчаты. Аднак паўнапраўнымі гаспадынямі такіх сходак становіліся менавіта жанчыны і дзяўчаты, у той час як хлопцам адводзілася роля гасцей, хаця і яны маглі выконваць пэўную працу, як, напрыклад, пляценне лапцей. Зімя талокі адрозніваліся параўнальна хатнім характарам, які, натуральна, адпавядаў і садзейнічаў прызным чалавечым зносінам.

У народнай свядомасці пад тэрмінам «супрадкі» часцей разумелася любое зборышча жанчын для сумеснага прадзення. Аднак зафіксавана ўспрыманне супрадак менавіта як талочнай працы: «Супрадкі — это хозяйину прядь, когда у него шерсти много, а женщин мала»; «вот ходили так на супрадку на эту: надо помочь, надо попрядь, женщина адна не может спрядь, а у ей семья, дети маленькие, надо ткать сукно... А мы прядём, прядём, напрядёмся, ажно пьяны. Мы ж по воле бывали тады — не так, што нас заставляли работать» (запісы з Паазер'я)²⁰⁰.

¹⁹⁹ Добровольский В. Смоленский областной словарь. С. 240.

²⁰⁰ Ромодина И. А. Молодежные собрания Поозерья: труд — обряд — игра // Зрелищно-игровые формы народной культуры. Л., 1990. С. 212.

На зімніх талоках ажыццяўлялася важная для грамадства ў цэлым функцыя навучання і выхавання моладзі ў сістэме традыцыйных ведаў. Тут — у гульнівых формах паводзін — ёй (моладзі) прывіваліся нормы маральнага, псіхалагічнага, эстэтычнага парадку, тут яна набывала навыкі зносін у рытуальным і будзённым жыцці, а таксама ў сферы мастацтва.

Незалежна ад пары года талака склікалася на рамонтныя работы, для будаўніцтва грэблі, дарогі, для перавозкі лесу, зруба для пабудоў. Традыцыйна збіралася талака і для будаўніцтва самой хаты, прычым у гэтым выпадку збіраліся найчасцей сваякі і сябры, бо, паводле народных меркаванняў, нават добрыя ці дрэнныя думкі майстроў маглі аказаць адпаведны ўплыў на жыццё сям'і ў новай хаце. У структуры будаўнічай талакі найбольш рытуальна адзначана аперацыя па ўкладцы першага вянца. Дарэчы, гэта самы небяспечны момант адносна магчымага чарадзеяства. У такі час «майстры, калі ўжо што задумаюць, б'ючы крыжападобна сякерай па дрэву і трымаючы ў галаве задуманую порчу, прамаўляюць: «Гак! ніхай будзіць так!» — і тое, што яны задумалі, абавязкова збудзецца²⁰¹.

Сваю ролю ў структуры будаўніцтва жылля адыгрывалі і вербальныя тэксты, славесныя формулы, пажаданні, што ў вызначальныя моманты прамаўлялі майстры ці гаспадары: «Гаспадыня дома выносіць стол, ставіць яго ў сярэдзіну вянца, а на яго ставіць талерку і ежу і запрашае. Старэйшы з цесляроў кажа наступнае: «Дай нам, Божа, начатое дзела зробици и рук не побици и от гэтаго господара грошай зробици, а яму долго жыци. Каб у яго родзили волы, и кони, и коровы, и мужчинские головы!»²⁰².

Такім чынам, адносіны паміж гаспадарамі і талачанамі пры будаўніцтве хаты змяшчаюцца ў бок задобрывання цесляроў, бо ад іх учынкаў будзе залежаць наступнае жыццё ў гэтым доме.

Характэрныя талочныя звычаі і для пчалярскай справы: «У пчалярстве талака пачала прымяняцца з пераходам да ўтрымання пчол у калодных вуллях. Пагрузка, разгрузка, перавоз, а тым больш узніманне шматпудоных калод на дрэвы для ўстаноўкі іх на падкурах былі не пад сілу аднаму пчаляру»²⁰³.

²⁰¹ Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья... С. 136—137.

²⁰² Шейн П. В. Материалы... Т. 3. С. 334.

²⁰³ Гурков В. С., Терехин С. В. Занятие издревле благородное. Мн., 1987. С. 62.

Прыцягненне гэткіх дадзеных з розных сфер чалавечай жыццядзейнасці, а таксама параўнальнага матэрыялу для даследавання надае большую перакананасць асобным звесткам, этнаграфічныя паралелі дазваляюць падкрэсліць пэўныя рысы абраду і таму даюць магчымасць лепш зразумець сапраўдны змест старажытных талочных вераванняў і абрадаў, а таксама шляхі іх пераўтварэння ў працэсе развіцця народнай культуры.

Пры адзінай сэнсавай напоўненасці лакальныя варыянты выканання абраду значна адрозніваліся. Як агульную тэндэнцыю можна адзначыць, што ў паўночнай і цэнтральнай частцы Беларусі талокі больш насычаны магічнымі дзеяннямі, у суправаджальных вербальных тэкстах таксама пераважае абрадавая накіраванасць.

Першы — бачны — план талокі ўсведамляецца:

— праз рытуалізаваны працоўны працэс, які ажыццяўляецца калектывам;

— праз абрадавыя практыкі больш вузкага сэнсу — качанне, абліванне і г. д.;

— праз сукупнасць забарон і прадпісанняў;

— праз калектыўнае спажыванне ежы.

Нябачны ж план талокі выражаецца ў спецыфічным настроі, эмацыянальным стане, карані якога ідуць у глыбіні міфапаэтычнага мыслення, якое, прынамсі, у значнай ступені абумовіла сюжэтыку і вобразнасць талочных песень.

Мастацтва, як і веды аб прыродзе, насіла ў першую чаргу прыкладны характар, фальклор, музыка, драматычныя прадстаўленні цесна ўплыталіся ў будні і святы кожнага селяніна, сям'і, абшчыны. Песні і прыпеўкі на талокках, пераапраанне ў час вывазкі гною — прыклад цеснага аб'яднання працы і мастацтва. У сілу сваёй сувязі з другімі сферамі жыцця вёскі, з-за багатай мастацкай напоўненасці талака адыгрывае значную ролю ў развіцці духоўнай культуры сялянства.



ФУНКЦИОНАЛЬНА-СЕМАНТИЧНАЯ
ХАРАКТЕРЫСТЫКА ТАЛОЧНЫХ ПЕСЕНЬ



Вербальна-музычную структуру абраду талакі складаюць песні. Талочныя песні надавалі асаблівую святочнасць працы. Яны не толькі задавальнялі духоўныя патрабаванні працуючых, а і прыўносілі ў народную душу ўменне шанаваць прыгажосць і падтрымлівалі аптымістычнае народнае светасузіранне, падні-малі эфектыўнасць працы і аб'ядноўвалі талачан.

Перш чым аналізаваць уласна талочныя песні, неабходна акрэсліць іх жанравыя граніцы.

Асноўнай метадалагічнай перадумовай аналізу функцыя-нальнай паэтыкі жанру з'яўляецца тэзіс, выказаны Б. Н. Пуці-лавым: «Любы фальклорны твор можа быць прачытаны і зра-зуметы належным чынам толькі ў межах жанравай сістэмы, да якой ён належыць. Паэтыка асобнага тэксту ёсць канкрэтны варыянт паэтыкі жанру, рэалізацыя яе прынцыпаў. Мастацкія элементы дадзенага тэксту тлумачацца цераз супастаўленне з аналагічнымі элементамі другіх тэкстаў той жа жанравай сістэмы. Паэтыка фальклору заўсёды жанрава абумоўлена і жанрава рэалізавана»¹.

Як вядома, у сучаснай фалькларыстыцы склаліся два на-прамкі ў вывучэнні каляндарнай спецыфікі абрадавай паэзіі. Першы заснаваны на выдзяленні цэлага шэрагу груп каляндарных песень адпаведна паслядоўнасці гадавога цыкла — калядныя, масленічныя, веснавыя і г. д. Другая класіфі-кацыя была прапанавана Н. П. Калпаковай у кнізе «Руская народная бытавая песня». Вылучаны ёю тып жанравай рубрыкацыі матэрыялу тэарэтычна суаднесены з ідэяй У. Я. Пропа аб элементах агульнасці, якія існуюць паміж каляндарнымі святамі і цыкламі рознай прымеркава-

¹ Путилов Б. Н. Современные проблемы исторической поэтики фольклора в свете историко-типологической теории // Фольклор. Поэтическая система. М., 1977. С. 15—16.

насці². Але для У. Я. Пропа элементамі, што паўтараюцца з абраду ў абрад, былі абрадавая ежа, культуры раслін і продкаў, а для Н. П. Калпакавай — заклінальныя, велічальныя, карыльныя, гульнёвыя і часткова лірычныя матывы. Пад жанрам стаў разумецца «гістарычна аформлены тып мастацкай формы, абумоўлены пэўнай грамадскай функцыяй дадзенага віду мастацтва і адпаведным характарам зместу»³.

Наогул складанасць падыходу да пэўнага жанру заключана не толькі ў тым, каб улічыць увес комплекс адзнак яго гатовых твораў (паэтычныя, танцавальныя, музычныя), колькі ў тым, каб не прапусціць ніводнага ўдзельніка працэсу жанраўтварэння — ад недаступнай непасрэднаму назіранню мастацкай ідэі і мэтавай устаноўкі да ўспрыняцця гатовай песні.

Міжжанравую групу талочных песень немагчыма апісаць, апіраючыся на адну з прыведзеных класіфікацый. Талочныя песні ўваходзяць у сістэму розных каляндарных абрадаў і цыклаў, а таксама могуць выконвацца сітуацыйна, як, напрыклад, на талочным застоллі пасля будаўніцтва хаты. Найменне «талака» азначае і тэматычныя групы бяседных песень, якія ўваходзяць у летні, вясенні, асенні і зімовы цыклы, і жанравую падгрупу веснавых песень часу вывазкі гною (усходняе Паазер'е), і сінонім жніўных, часцей дажынкавых, песень (цэнтральнае Палессе, шэраг раёнаў усходняй зоны Беларусі).

Такім чынам, вызначыць са строга тэрміналагічных пазіцый, якую песню можна лічыць талочнай, даволі цяжка, бо ніводная з агульнапрынятых прымет не з'яўляецца дастаткова надзейнай.

1. Першай і ўстойлівай адзнакай з'яўляецца прымеркаванасць такіх песень да часу правядзення талакі, яе працы і застолля. Аднак, скажам, у полі талачане маглі спяваць уласна жніўную працоўную песню, а на застоллі — жартоўную ці тыпова лірычную.

2. Другая з найбольш характэрных прымет — успамін у талочных песнях самой працы, застолля, талакі. Але круг такіх песень дастаткова вузкі.

3. Яшчэ менш надзейная прымета — тыповая рытмічная структура. У асноўным талочныя песні вылучаюцца вузкарадкавай будовай верша, гнуткай рытмічна.

4. Больш-менш паказальнай прыметай жанру з'яўляецца

² Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. М., 1963.

³ Колпакова Н. П. Русская народная бытовая песня. М., 1962. С. 25.

выдзяленне круга традыцыйных талочных сюжэтаў і матываў. Аднак неабходна адзначыць, што нямала матываў талочных песень паўтараецца ў калянднай, валачобнай, жніўнай, лірычнай паэзіі. Тыпова талочнымі можна было б назваць матывы самой працы, застолля, звароту да гаспадароў і супрацьпастаўленне сваёй талакі суседскай.

Своеасаблівымі сігналамі талочных песень лічацца характэрныя зачыны тыпу: «Талака, талака талачылася»; «Талака, талака, талакі не ўняць»; «Талачу, талачу, гарэлкі хачу» і інш.

5. Істотным з'яўляецца і фактычнае аднясенне песень самімі выканаўцамі да разрады талочных.

6. Сваю ролю ў жанравызначэнні адыгрывае і музычны аналіз песень: «На Віцебшчыне распаўсюджаны арыгінальныя талочныя напевы, якія прыкметна адрозніваюцца ад мелодыкі іншых раннетрадыцыйных жанраў і трывала захавалі сезоннасць свайго выканання. Гукавышынная структура іх — квартковы лад з яўна акрэсленымі вышыннымі межамі і субквартовай ячэйкай. Рытм кананічна талочных песень мае формульную структуру і сведчыць пра пэўную сувязь з працоўнымі працэсамі... Беларускія талочныя песні з'яўляюцца раздзелам раннетрадыцыйнай песнятворчасці вольнай прымеркаванасці, што родніць іх, з аднаго боку, з песнямі каляндарнымі, а з другога — з бытавымі. Адсюль іх інтанацыйная шматскладанасць»⁴.

7. Адною з дыферэнцыяльных прымет жанру з'яўляецца і сацыяльна-бытавая функцыя, пэўны сацыяльны кантэкст, сфера прымянення, што асабліва важна для талочных песень, якія адлюстроўваюць не толькі сезонную і гаспадарчую з'яву, а ў першую чаргу — адметную сацыяльную рэчаіснасць.

Такім чынам, талочныя песні ўяўляюць сабой з'яву даволі складаную і мнагапланавую, ахопліваюць цэлую сферу жыццёвых уяўленняў чалавека, сферу этычнай і псіхічнай дзейнасці, сферу пачуццяў і асаблівасцей іх увасаблення.

Зыходнай прадпасылкай пры даследаванні пытання жанравай спецыфікі талочных песень з'яўляецца меркаванне аб іх жанравай неаднароднасці, абумоўленае тэматыкай, а таксама аднясеннем да таго ці іншага абраду, характарам замацавання ў структуры абраду, спецыфікай бачання рэчаіснасці і кампазіцыі, рэгіянальнымі асаблівасцямі талакі. Прадстаўляецца

⁴ Ялатаў В. І. Мелодыка талочных песень // Восеньскія і талочныя песні. Мн., 1981. С. 55—56.

магчымым выдзеліць тры групы, якія і склалі фальклорны рэпертуар талакі:

1. Песні з міфалагічнымі матывамі.

2. Абрадава-бытавыя песні, якія перадаюць характар талочнай працы, талочнага застолля, адметнасць талакі як гаспадарча-абрадавай з'явы.

3. Лірычныя песні, традыцыйна замацаваныя за талочнай працай, талочнай урачыстасцю.

Песні дзвюх першых груп умоўна можна аб'яднаць у адну — песні абрадавай канвы. Яны ўсёй сістэмай вобразаў, накіраванасцю тэматыкі і сюжэтаў арганічна ўключаны ў абрад. Яны адлюстроўваюць ход падзей, успамінаюць дзеючых асоб і разам з тым ствараюць паэтычны вобраз самога свята. У дадзенай кнізе і прадпрымаецца спроба даследаваць песні абрадавай канвы.



ТАЛАКА ЯК АБХОДНЫ ЗВЫЧАЙ

Даволі цікавым і перспектыўным здаецца вывучэнне талакі, яе песень як абраду, што па сваёй структуры і функцыях максімальна набліжаны да так званых абходных каляндарных абрадаў славян, да якіх адносяцца калядныя, валачобныя абходы двароў, палескі «куст», «вьюнишник» у шэрагу рускіх абласцей, лазарскія звычаі ў паўднёвых славян, ваджэнне «дадолы» ў сербаў, «пеперуды» ў балгар і г. д.

Л. Н. Вінаградава, разглядаючы ў шырокім кантэксце звычаі славян, выдзеліла асноўныя кампаненты структурнай схемы абходных абрадаў: а) наведванне двароў, б) з пэўнай рытуальнай мэтай і в) атрыманне дароў⁵. Маючы на ўвазе той факт, што талака мяркуе пачарговае выкананне пэўнай працы ў некалькіх ці нават ва ўсіх гаспадароў вёскі, талочная абраднасць цалкам укладваецца ў дадзеную структурную схему, толькі з той розніцай, што талака — не строга замацаваная за пэўным рытуальным часам падзея (як валачобны абрад, прымеркаваны да Вялікадня), а з'ява, што ўключае ў сябе больш шырокі часовы кантынуум: праца-абход двароў у гаспадарчы сезон вывазкі гнаёў, жніва.

Выключаючы са структурнай схемы талакі ўласна працу, якая папярэднічала рытуальна адзначаным кампанентам абраду ці ўключала іх у сябе, абрадавае афармленне талакі на аснове пададзенай вышэй схемы можна прадставіць у наступным выглядзе:

- а) шлях талачан да гаспадара, сустрэча з ім;
- б) пэўная рытуальная мэта наведвання;

⁵ Віноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзія заходных і ўсходніх славян. М., 1982. С. 21.

в) атрыманне ўзнагароды — вячэра ў гаспадара.

Калі пад рытуальнай мэтай разумець абрадавае ці гульнёвае назначэнне візіту, мэта прыходу да гаспадара розніцца ў першую чаргу ад віду талакі, але яна выразна акрэслена і замацавана ў свядомасці ўдзельнікаў абраду. У асобных відах талакі гэта назначэнне нават рэальна выражана, як, напрыклад, прынясенне пэўнага абрадавага знака — вянка ці снапа на дажынках, «дзеда» ў час гноевай талакі.

Натуральна, што пры разбурэнні і страце магічнай функцыі наведвання на першы план усё выразней выступала утылітарная мэта — адпачыць і пачаставацца пасля выкананай працы, а таксама забяспечыць намер талачан, бо вячэра ў гаспадара абавязкова ўключала песні, жарты, весялосць. Пры значнай ступені варыятыўнасці пералічаных элементаў абраду найбольш устойлівым паўсюдна застаецца момант частавання, вячэры, які звычайна разглядаецца як узнагароджанне за працу і добрыя пажаданні.

Стасуюцца з супастаўленнем талакі і абходных звычайў і прамыя ўказанні на ўключэнне ў абрад абходу двароў з акрэсленай мэтай велічання ў шэрагу рускіх абласцей. Так, у Арлоўскім павеце «талачанкі пасля першага частавання хадзілі па вёсцы з песнямі, у якіх велічалі гаспадара і гаспадыню. Самая малодшая і прыгожая дзяўчына несла сноп, убраны стужкамі і вянкамі, дзве другія падтрымлівалі яе пад рукі. Абышоўшы ўсю вёску, вярталіся да гаспадароў, дзе іх зноў частавалі»⁶. Таксама ў Маскоўскай губерні талачане гуртам хадзілі некалькі разоў праз усю вёску з песнямі⁷. Цікава, што ўкраінскія гуртавыя дажынкі ўключалі абходныя звычаі, толькі ўжо не двароў, а палёў, што таксама мела на мэце магічнае забеспячэнне ўрадлівасці і дастатку: «На Падоллі існаваў звычай спраўляць дажынкі ўсёй вёскай. Запрагалі валоў у воз, упрыгожвалі іх калінай і галінкамі дрэў. На воз, аздоблены стужкамі і кветкамі, клалі па снапу кожнай хлебаробчай расліны. Святочная працэсія з песнямі аб'язджала ўсе гаспадарчыя кліны, а затым паварочвала да вёскі, дзе свята заканчвалася ўрачыстым застоллем і спевамі»⁸. Стасуюцца з абходам двароў талачанамі і распаўсюджанае па ўсёй цэнтральнай частцы Расіі

⁶ Громыко М. М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986. С. 52.

⁷ Там жа.

⁸ Жнивварські пісні. Київ, 1990. С. 10.

абавязковае пасля гноевай талакі катанне праз усю вёску на конях⁹, што, акрамя іншага, было звязана з рытуалам, прызваным «асвяціць» завяршэнне важнага віду гаспадарчых работ.

Працэсія талачанак, што абыходзіла ў гаспадарчы сезон вывазкі гнаеў, жніва пэўную колькасць сялянскіх падвор'яў, адпавядала па сваёй структуры асноўнаму тыпу славянскіх каляндарных абходаў, які характарызаваўся асаблівай арганізацыяй складу ўдзельнікаў — «прысутнасцю цэнтральнай фігуры ражанага ў суправаджэнні іншых выканаўцаў абраду»¹⁰ — фігуры дзяўчыны ў вянку, з апошнім снопам і г. д., за якой ідуць астатнія талачанкі. Фактычна супадаюць і мэтавыя сакральныя ўстаноўкі талачанак і, скажам, калядоўшчыкаў — забеспячэння плёну і шчасця на наступны год. У сістэме абходных звычаяў ражанага прыводзяць у хату, каб гаспадары мелі магчымасць выканаць неабходныя для свайго дабрабыту дзеянні — падарыць што-небудзь (у кантэксце талакі — хлеб-соль, гарэлка, хустка і інш.), абліць (талачанак таксама), адарваць галінку (у нашым выпадку зняць вянок), патанцаваць з ім (танец са жняёй-пастацянкай).

Форма перамяшчэння талачанак з нівы ў вёску на чале з дзяўчынай, якая несла рытуальны сімвал («ражанай»), азначае перадачу гаспадару ўраджайнасці, вегетатыўнага духу.

Як і многія іншыя каляндарныя абходы, талака характарызуецца абавязковым уключэннем у традыцыйную схему абраду тэксту. Тэкст займае пэўнае месца, падпарадкоўваючыся строгім правілам развіцця абрадавага дзеяння. Талочныя песні нават пры беглым супастаўленні з каляднымі і валачобнымі выяўляюць даволі значнае з імі падабенства. Выкарыстоўваючы зроблены Л. Н. Вінаградавай падзел калядавання¹¹, паспрабуем разгледзець структурную будову талочных песень у кантэксце самога рытуалу:

а) набліжаючыся да хаты, у двары талачане выконвалі песні, асноўным зместам якіх з'яўляецца зварот да гаспадароў, вызыванне іх з хаты на сустрэчу;

⁹ Громыко М. М. Обычай помочей у русских крестьян в XIX в. // Советская этнография. 1981. № 4. С. 30.

¹⁰ Віноградова Л. Н. Ритуалы типа «вождение ряженого» // Philologia slawika. М., 1993. С. 24.

¹¹ Віноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия... С. 23.

б) сустрэўшыся з гаспадарамі, талачане расказвалі ім аб выкананай працы, шляху да хаты, пра сябе і г. д.;

в) выказваліся пажаданні ці просьбы і патрабаванні аб узнагародзе.

Гаворачы аб падабенстве талочных песень з абходнымі, трэба мець на ўвазе, што калядных ці валачобных песень у двары гаспадара выконвалася абмежаваная колькасць ці нават наогул адна, а талочных песень спявалася шмат, і яны ў пэўнай паслядоўнасці адна за другой стваралі даволі цэласную песенную будову са сваім уступам, асноўнай часткай і заключэннем.

Азначэнні «ўступ», «асноўная частка» і «заключэнне» адносна талочных песень даволі ўмоўныя. Патрабаванне частавання магло папярэднічаць апісанню зробленай працы, канстатацыя якой выглядала як паведамленне прычын такога патрабавання. У значнай колькасці варыянтаў зварот да гаспадара і патрабаванне пачастунку фактычна зліваліся, утвараючы даволі трывалую структурную адзінку. Асноўная частка па сваім месцы ў кампазіцыі песні магла перамяшчацца і ў пачатак тэксту, і ў канец. Азначэнне «асноўная» гэта частка атрымала не толькі дзякуючы свайму адносна вялікаму ў параўнанні з іншымі памеру, колькі з-за разнастайнасці матываў, сваёй найбольшай архаічнасці, а таксама з-за той функцыянальнай ролі, якая вызначала яе як ядро песні. Такім чынам, падзел талочнай песні па этапах яе выканання (ўступ — асноўная частка — заключэнне) магчымы толькі ў тэарэтычным сэнсе, але яго можна дапусціць для зручнасці разгляду своеасаблівасцей і мастацкай напоўненасці твораў.

Разам з тым існуюць песні з поўнай трохчасткавай структурай: зварот да гаспадара, апісанне зробленай працы з заключальнымі матывамі, просьба аб пачастунку:

— Пасдзь, гаспадар, па полю,
Пазбірай жэнчыкі да столу.
— Да столу, жэнчыкі, да столу,
Ужо нагуляліся па полю.
— Нядоўга мы гулялі,
Густое жыгачка складалі.
Колькі на небе зорачак,
Столькі на ніве копачак.
Пасхаў гаспадар да лясу,
Пагубляў ключы да пасу.
Дай, Божа, каб знайшоў,
Каб нас віном-півам абышоў.

Да даў гарэлкі даволі,
Каб былі жэнчыкі вясёлы.¹²

Такія песні ў найбольшай ступені адпавядаюць функцыянальнаму замыслу і таму прадстаўляюцца максімальнай рэалізацыяй абрадавай схемы ў цэлым.

Пяройдзем да больш падрабязнага аналізу асноўных кампазіцыйных частак талочнай песні: уступ/запрашэнне, асноўная частка і заключэнне.

Зварот да гаспадара (гаспадыні) выступае як частка тэксту, а таксама як самастойны сюжэт асобнай песні, што найбольш характэрна для жніўнай паэзіі. Даволі пашыраным матывам песні-звароту з'яўляецца патрабаванне талачан гаспадару выйсці ім на сустрэчу, прычым падкрэсліваецца пэўны сацыяльны статус прыйшоўшых, іх добрыя намеры: «Не ўлякайся, гаспадару, // Не татары на двор едуць, // Гэта твае жнейкі ідуць»; «Мы ідзем не жаўнеркі, // Ды панскія жнейкі».

Зварот да гаспадара ў талочнай песні звязаны з двума раўнапраўнымі матывамі і фактычна абумоўлены імі. Першы — гаспадара выклікаюць, каб расказаць яму аб выкананай працы, звярнуць яго ўвагу на талачанак: «Прачыняй, панічу, кварціру, // Ідзі падзвіся на ніву. // Учора жыта стаяла, // А цяпер у копы паклалі». Другім даволі пашыраным матывам з'яўляецца просьба ці патрабаванне ўзнагароды. Фактычна гэты матыв асноўны для трэцяй кампазіцыйнай часткі — заключэння. Аднак першае і трэцяе з'яўляюцца могуць аб'ядноўвацца ў даволі трывалую структурную адзінку, якая часам набывала формульны характар тыпу: «Выходзь, панок, выходзь, бочачку піва выкоць».

Найбольш распрацаваны і паэтычна дасканалы сюжэт звароту да гаспадара — уручэнне яму пэўнага абрадавага сімвала — снапа ці вянка. Варыянты гэтага сюжэта часцей уяўляюць сабой песні з тыповым зачынам «каціўся вянок з поля / прасіўся снапочак». Кампазіцыйнай асновай такіх песень з'яўляецца «маналог» вянка/снапа, звернуты да гаспадара з просьбай забраць яго ў стадолу.

Адносна невялікая частка зачынаў у талочных песнях уяўляе сабой процілеглае папярэдняму дзеянне — зварот гаспадара да талачан. Семантычна дадзены варыянт звароту ідэнтычны папярэдняму: і гаспадар, і талачане імкнуліся да су-

¹² Жніўныя песні. Мн., 1974. № 314. У далейшым па тэксту: Жн., № песні.

стрэчы з усімі выцякаючымі вынікамі. Прамому, непасрэднаму звароту да талачан процістаіць сумяшчэнне ў адной зваротнай канструкцыі талакі і Бога, што, магчыма, вынікала з усведамлення значнасці і неабходнасці фінальнага наведвання талачанамі гаспадара:

Да гудзе ў хмары, гудзе,
Да талака з поля ідзе.
Жанішок ля варот стаіць,
Шапачку ў руках дзяржыць.
— Да сюды, Божа, сюды,
Сюды да са сваёю талакою.¹³

Дарэчы, супастаўленне талакі з касмічнымі з'явамі таксама мае тую ж семантычную нагрузку. Аднафункцыянальнае звароту да «Бога са сваёю талакою» і запрашэнне гаспадаром да сябе Спарыша альбо Райка.

Усе зачыны так ці інакш звязаны з наступнай кампазіцыйнай часткай — заключэннем, асноўнай тэмай якіх з'яўляецца просьба/патрабаванне ўзнагароды.

Канцоўкі песень прадстаўлены значнай колькасцю варыянтаў, адны з якіх утрымліваюць у сабе рысы яўна архаічныя, другія — гульнёвыя, забаўляльныя. Сярод усёй разнавіднасці заключэнняў, а таксама асобных песень, пабудаваных цалкам на патрабаванні/просьбе, выдзяляюцца два асноўныя тыпы патрабаванняў: патрабаванні з абяцаннямі і патрабаванні без абяцанняў.

У патрабаваннях без абяцанняў акцэнт робіцца на пажаданні атрымаць багаты пачастунак. Шырока распаўсюджаныя па ўсёй тэрыторыі бытавання талочных песень тэксты з зачынам «Талачу, талачу, гарэлкі хачу» прадстаўлены цэлым шэрагам канкрэтна-змястоўных версій, якія спецыфічна распрацоўваюць тэму патрабавання пачастунку. Для адной з версій гэтай групы асноўным сэнсавым элементам з'яўляецца патрабаванне трох-сямі чарак гарэлкі з паслядоўным абяцаннем адплаты за кожную з іх. У іншых песнях просьба ўзнагароды выліваецца ў даволі артыстычнае таргаванне з гаспадаром, часцей прасякнутае гумарам. Яно ўключае ў сябе таксама гульнёвы папрок у гультайстве мужчынскай палове талачан:

¹³ Восеньскія і талочныя песні. Мн., 1981. № 314. У далейшым па тэксту: ВТ, № песні.

Таргуйся, таргуйся, Кірылку, з намі,
Дай нам, Кірылку, хоць па талеру,
Важцейкам — хоць па рубельчыку,
Капачам, капачам — хоць па бізунчыку,
Што яны табе наругаліся,
На стайні конікі настаяліся,
У полі жоначкі напяляліся. (ВТ, № 27)

Другі тып — патрабаванні з абяцаннямі — можа ўключаць у сябе як пагрозы гаспадарам, так і пэўныя пажаданні. Пагрозы тыпу «не дасце гарэлкі — не буду пяць» і «не дасце гарэлкі — паб'ю тарэлкі» маюць, відавочна, міжжанравы характар і прадстаўлены ў беларускім фальклору мноствам варыянтаў. Разам з тым сустракаюцца арыгінальныя, тыповыя дажынкавыя пагрозы:

Калі не пачастуеце, дык добрых пажаданняў не пачуеце,
А купім для хазяёвай барады тры пуды смалы,
А яго маладзіцы — тры пуды каланіцы. (Жн., № 343с)

Заклучэнні талочных песень, як і ў творах іншых абходных абрадаў, прасякнуты выразна сфармуляванай ідэяй: «дай — каб забяспечыць сабе дастатак».

Даволі значнае месца ў талочнай паэзіі займаюць вобразы гаспадароў. І гэта натуральна. Гаспадары запрашалі, сустракалі талачан, неаднаразова частавалі, нярэдка працавалі разам з імі, ад іх шчодрасці і гасціннасці залежала святочная атмасфера талочнага застолля. Адметна ў талочнай бяседзе роля гаспадыні. Таму талочная песня прама ці ўскосна звернута да яе. «Дажынкавыя песні, звернутыя да гаспадыні, вылучаюцца асабліва тонкім псіхалагізмам, заснаваным на глыбокім разуменні жаночага пачатку, адрозніваюцца характарам, паэтычнасцю. Вершаваны радок іх, страфа дасканалы арганізаваны рытмічна. Архітэктоніка лёгкая, зграбная, грацыёзная. Выяўленчыя сродкі ўжываюцца з бездакорным пачуццём меры. Іх арганічнасць і яскравасць забяспечаны высокім эстэтычным густам і тым, што вобразная структура непасрэдна ўзята са сферы працоўнай дзейнасці складальнікаў гэтых твораў, на зрэе іхніх дзейсных адносін з прыродай»¹⁴.

Трэба адзначыць, што песні, звернутыя да гаспадыні, шырока выкарыстоўваюць разгорнуты паралелізм, зусім не характэрны для талочнай паэзіі абрадавай канвы. З яго дапамогай

¹⁴ Паэзія беларускага земляробчага календара. Мн., 1992. С. 90.

ствараецца непаўторны па сваёй мастацкай прыўзнятасці і дасканаласці вобраз жанчыны, прычым гэта не толькі і не столькі лірычнае замілаванне яе характвам і руплівасцю, колькі эпічны гімн простаі сялянцы, якая за працу сваю заслугоўвае самага шчырага прызнання і павагі: «Разгарыся, вячэрняя зорка, перад ранняй, // Расхадзіся, наша гаспадынька, перад жнейкамі»; «Ой, ці вышла цёмная тучка з-пад цёмнага лесу? // Да не вышла цёмная тучка, // Да выслала буйныя ветры, // Буйныя ветры, дробныя дажджы. // Да й ці вышла наша гаспадынька // З сярпчкам на ніўку, // Да ці вышла?»; «Чырвона, чырвона калінчына ветка. // Чырваней за тую гаспадарова жонка»; «Ці не пчолка зазвінела звонка, з вулля вылятая? // То ж не пчолка, а наша гаспадынька па двару хадзіла» — гэта далёка не поўны пералік высокамастацкіх паралеляў гаспадыні.

Адметна супастаўленне гаспадыні з перапёлкай, якое абапіраецца, магчыма, на пэўныя міфалагічныя ўяўленні: «Рада, рада перапёлка, што лета даждала. // Рада, рада наша гаспадынька, што жыта дажала». Перапёлка ўваходзіць у шэраг персанажаў — міфічных гаспадароў поля, таксама гэты сімвал можа выступаць як паэтычны вобраз руплівай жнейкі:

Перапёлка, малая пташачка,
Па-над мяжой лятала
І каласочки збірала,
У снапочкі складала.
І ў каронку вязала.

Знайшоў адлюстраванне і «рэалістычны» ўдзел перапёлкі ў жніўнай працы, па-мастацку пераплецены з уяўленнямі аб гэтай птушцы як міфічнай гаспадыні поля:

Перапёлка-пташачка,
Па яру лятаеш,
Дабро аглядаеш,
Жнейкам памагаеш,
Стому ўталяеш,
Вадзічку насылаеш,
Дзень укарачаеш.¹⁵

Праўленне падобнай сімволікі сустракаецца і ў вераваннях аб часе пачынання жніва, які вызначаецца менавіта перапёл-

¹⁵ Песні народных свят і абрадаў / Уклад. і рэд. Н. С. Гілевіча. Мн., 1974. С. 139.

кай. Імітацыі яе голаса ва ўсіх славянскіх народаў звязваюцца з надыходзячым жнівом, мяркуюць, што яна сваім крыкам склікае жней: «Як жытні колас стане налівацца, то перапёлка не можа выцерпець, пакуль даспее, а загадзя крычыць: «Кінь палоць, пара жаць». Тады весялей робіцца на сэрцы, думаеш — скоро будзе новы хлеб»¹⁶.

Сімвалізацыя жніа як перапёлкі («Ой, лятала перапёлка па полю і збірала дробныя пташкі да бору... // Ой, хадзіла наша пані па полю») можа быць разгледжана і ў сувязі з міфалагемай «перапёлка — апошнія пакінутыя каласы», што з'яўляецца адным з асноўных кампанентаў семантычнай сістэмы заходнепалескага дажынкавага рытуалу. Прысвячэнне «баряды» птушкам, варыянтам якога з'яўляецца матывацыя «для перапёлкі», фіксуюць розныя друкаваныя і палявыя этнаграфічныя запісы: «З апошніх сцяблін зразалі каласы, з саломы, упрыгожанай кветкамі, рабілі перапяліцу»; «На дажынкі рабілі перапёлку: пакіне пук жыта, звяжа ўверху, квяток упляце, гарабіны панасаджвае»¹⁷. Адметна, што, як і ў выпадках з «райком» і «спарынёй», «перапёлкай» называлі абрадавы хлеб: «Як дажыналі жыта, паложуць скрутак, у ім хлеб, памазаны маслам, і называлі «перапёлка»: «Скора будзем лавіць перапёлку». Як дажнуць, возьмуць перапёлку, садзяцца і ядуць»¹⁸; «Хлеб паложим срядя калосьев, абжынаем всем мирам. Все жнём и песню паём. И как хлебец абажнець, дажнешься да хлеба, разламываем. И тады ядём тую перапёлку»¹⁹.

Паводле суправаджальных абраду песень, прысвечаныя перапёлцы жніўныя рытуалы вылучаюць сюжэт выгнання птушкі — «дзе жнуць і застаецца толькі раз апошні і адзіны заняць серпам, пакінутае жыта не зжынаюць, а прытаптваюць з песней: «Ой, вылець, перапёлко, // Бо у нас жыта толькі. // Як не будеш вылетати, // Будеш в полно зимовати»²⁰. Гэты рытуал мог ускладняцца матывам затрымання птушкі ў полі (перапёлка як гаспадыня поля) — «звязваюць каласы стужкамі і ўпрыгожваюць кветкамі. Іх пакідаюць на полі, кажучы, што

¹⁶ Pietkiewicz Cz. *Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego*. Warszawa, 1938. S. 61.

¹⁷ Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча. Мн., 1982. Т. 3. С. 497.

¹⁸ Там жа.

¹⁹ Песни Псковской земли. Л., 1989. Вып. 1. С. 122.

²⁰ Крачковский Ю. Ф. Быт западно-русского селянина. М., 1874. С. 146.

гэта будзе прытулак для перапёлкі. Пры гэтым спяваецца песня: «Вылець, перыпылко, бо вже в нас жыта тылко. // — Нэ буду вылэтаты, буду тут зымоваты». Жанчыны віюць вянок і спяваюць: «До кола, мой женчики, до кола, нэ выпускаймо пырыпылоньку з поля»²¹.

Усе гэтыя даныя сведчаць аб тым, што ў аснову многіх дажынкавых рытуалаў, у тым ліку і тых, што тычацца вобразаў гаспадароў, уваходзяць побач з рэалістычнымі і міфалагічнымі вераванні. Яны праяўляюцца ў вербальных тэкстах, рытуальных гульнях, дзеяннях персанажаў, у абрадавым рэквізіце. Характэрна, што менавіта перапёлкай бачыць сябе жанчына і ў час гноевай талакі: «Чтоб была бы я перапёлка, куда задумала — палетела...»²²

Пры разглядзе вобраза гаспадыні нельга не ўбачыць яго экспрэсіўнай адзнакі, якая ўключала ў сябе цэлую гаму адценняў смеху — ад гумару да сатыры. Натуральна, пры звароце жней да яе назіраецца не столькі папрок, колькі падахвочванне да шчодрага частавання. Але гумарыстычны тон пераходзіць у з'едлівы смех, калі народ у рамках абраду высмейваў заганныя чалавечыя якасці. Тут асобна можна было б сказаць аб звароце да пані-гаспадыні. У адносінах да яе традыцыйнае «наша пані жыта дажала» заканчваецца звычайнай канстатацыяй, якая сваёй відавочнай недарэчнасцю стварае ёмкі сатырычны эффект: «сярпчка ў руках не дзяржала». Паказальнае таксама парадзіраванне складу велічальнай песні з яе адзнакамі, гіпербаламі, якія ў дадзеным выпадку служаць процілеглай сатырычнай мэце: «Наша пані дабрадзейка // Ды злавiла верабейку. // На тры кухні гатавала, // На сем сталоў выдавала, // Яшчэ і пану пакiдала» (Жн., № 376).

Песні, звернутыя да гаспадара, выяўляюць галоўны аспект талочных песень абрадавай канвы — іх земляробчую сутнасць. З упэўненасцю можна адзначыць, што яны былі першымі і адносна часу ўзнікнення. Семантыка і функцыя песень, адра-саваных гаспадару, ідэнтычная адпаведным валачобным і калядным. Гэта песні-велічанні, якія, аднак, захоўваюць выразнае, акрэсленае заклінанне. Фактычна ўжытыя з магічнай заклінальнай мэтай гіпербалы зліліся з ідэалізацыяй, якая і стала асноўным прыёмам стварэння вобразаў у велічальных песнях.

²¹ Материалы по этнографии Гродненской губернии. Вильна, 1911. Вып. 1. С. 160.

²² Фольклор русского населения Прибалтики. М., 1976. С. 102.

З цягам часу пачынае дамінаваць эстэтычная функцыя. Адсюль асаблівая маляўнічасць прысвечаных гаспадару песень, багацце паэтычных прыёмаў, імкненне прадставіць свайго гаспадара ідэалам. Эпітэты і параўнанні побач з былой утылітарнай мэтай набываюць функцыі ўпрыгожвання, ідэалізацыі.

Гаспадар у талочных, асабліва дажынкавых, песнях усхваляецца за розум, багацце, у першую чаргу хлебнае. Напоўненае збажыной гумно — адзін са скразных вобразаў талочнай паэзіі. Гэта сімвал дабрабыту і лепшая адзнака працы земляроба. Адметна, што і сам гаспадар у песні супастаўляецца з жытам, збожжам: «Рахаваліся копы, у чыстым полі стоячы... Рахаваўся наш хазяін, як жнеек пераймаці».

Што важна для талочнай паэзіі: гаспадар усхваляецца не толькі як руплівы земляроб, а і як клапатлівы найміт, які ўвесь час дбае аб сваіх талачанах.

Улічваючы шырокае выкарыстанне талакі для дажынак буйнымі землеўласнікамі, вылучаецца цэлы пласт песень, звернутых да пана. Характэрныя для жніўнай працоўнай паэзіі сацыяльныя матывы тут прытушаны, што натуральна пры віншавальна-велічальнай функцыянальнасці твораў. Пры ўзвелічэнні пана талочная дажынкавая паэзія выкарыстоўвае тыя ж матывы і вобразы, што і пры ўсхваленні простага земляроба, да якога талачане ў святочны дзень сканчэння жніва маглі звяртацца, як і да пана.

Такім чынам, талочныя песні, звернутыя да гаспадароў, прадстаўляюць характэрнае для абрадавай паэзіі наогул перапляценне заклінальных і велічальных матываў, хаця натуральна было б гаварыць аб іх магічнай і генетычнай сувязі. Велічальная паэзія арганічна неабходна калектыўнай свядомасці. Сама абрадавая сістэма мае ў першую чаргу утылітарную мэту рэгуляваць і асэнсоўваць жыццё калектыву, таму ёй неабходны ідэал як мадэль будучага стану абшчыны, ідэал як зліццё прыгожага і карыснага ў грамадстве і прыродзе. Велічальныя песні таму можна разглядаць і як канцэнтраванае выражэнне агульнай канцэптуальнай асновы народнай абраднасці. Адметныя яны і тым, што праз ідэалізацыю сваіх прадстаўнікоў адбывалася сцвярджэнне самасвядомасці патрыярхальнага калектыву.

Аналіз талочных песень дэманструе таксама тэндэнцыю да пераадолення прыкладнога магічнага прызначэння, да фарміравання эстэтычнага ідэалу, менавіта эстэтычнага, спецыфічнага, самастойнага ў адносінах да бытавога і паўсядзённага.

У беларускім талочным рэпертуары даволі пашырана сюжэтная сітуацыя, якая адлюстроўвае «ўдзел» у гаспадарчай працы Бога, святых, Прачыстай. Як вядома, заклік божай сілы ў дапамогу — адзін з найбольш папулярных паэтычных прыёмаў ва ўсёй замоўнай і абрадавай паэзіі славян, які ў свой час быў заснаваны на пэўных уяўленнях і дзеяннях. Талочная паэзія распрацоўвае гэту сюжэтную сітуацыю ў двух асноўных напрамках:

1) апавядальная замалёўка ўдзелу Бога ў талочнай працы:

Ходзіць Бог па полю,
Пацяраў карону,
Нашы жнейкі жалі,
Карону паднялі.

(Жн., № 331а)

Найсвеньша матка
Раю, раю, па небу хадзіла,
Раю, раю, калоссе збірала,
Вянок зівала.

(Жн., № 331б)

Да не самі ж то мы жалі,
Ангелы нам памагалі,
Ангелы снапыносяць,
Госпада Бога просяць.

(Жн., № 334)

2) непасрэдны зварот да Бога, святых.

У Смаленскай вобласці пры выкананні рытуалу з апошнімі каласамі запрашалі Божую маці: «Ты, Пречистая мать, ходи бороду полоть своей правой рукой»²³. Асабліва ярка выражана тэндэнцыя распрацоўкі матыву «ўдзелу Бога і святых» у песнях тыпу «райка» і «спарышовых».

Найбольш значнай з пункту гледжання абрадавага прызначэння дадзеных песень — магічнай канстатацыі пажадання багатага ўраджаю — з'яўляецца ўстойлівая разгорнутая формула, якая малое гаспадарчы дастатак:

Хадзі, Божа, у маё гумно,
Маё гумно вялікас,
Пераплоты высокія,
Ёсць дзе Богу пасядзець,
На дабро паглядзець.
Азяроды высокія,
Пераплёты глыбокія,
А засскі шырокія.

(Жн., № 349ю)

Увайдзі, Божа, у маё гумно,
Маё гумно навенька,
Накладзена паўнюнька,
Стораны шырокія,
Стоўпачкі высокія.
Накладзена паўнюсенька,
Загладжана раўнюсенька.

(Жн., № 349ш)

²³ Рубцов Ф. А. Смысловое значение кадансов в календарных напевах // Вопросы теории и эстетики музыки. Л., 1962. Вып. 1. С. 147.

Неабходна адзначыць формульны характар большасці зваротаў да Бога, што, магчыма, звязана з неабходнасцю выканання падобных тэкстаў у кожным талочным абрадзе, універсальнасцю іх тэматыкі, якая, паўтараючыся з года ў год і з абраду ў абрад, і садзейнічала стэрэатыпнаму замацаванню думкі. Зварот да Бога дазваляе адносіць такія тэксты да своеасаблівых малітваў, гэта, па сутнасці, тыя ж заклінальныя тэксты, толькі механізм уздзеяння тут крыху іншы: жадаемы вынік дасягаецца пры дапамозе «пасрэдніка». Некаторыя малітвы фармальна адрозніваюцца ад заклінанняў толькі зваротам да Бога. Хоць у наяўнасці маем тое ж паэтычна-гіпербалічнае заклінанне жадаемага:

Наради, Божа, лета,
 Наради, Божа, жыта.
 Каласом каласіста,
 Ядром идрыніста.
 Ядзерца з вядзерца,
 А саломіна з бявенца.
 Наши жніе малы,
 Штоб стуючы жали,
 Сяредины ни ламали.²⁴

Асаблівую цікавасць прадстаўляюць тыя талочныя песні, у якіх адзначаюцца элементы даволі архаічнай песеннай структуры, звязанай з распрацоўкай матыву аб «гісторыі», вытворчасці хлеба. Гэта песні з пералічэннем асноўных дзеянняў па апрацоўцы зерня і выпечцы хлеба. Часцей гэты матыву сустракаецца ў так званых рацях — тэкстах, што суправаджалі ўручэнне вянка гаспадару: «Дай жа, Божа, на таку ўмалотам, у дзяжы падыходам, у печы ростам, у печы ростам, на стале сышцю». Такое падрабязнае пералічэнне этапаў атрымання хлеба, праяўлення багатага ўраджаю магло быць важным з пункту гледжання магічнай функцыі тэксту — пажадання дастатку і дабрабыту. У асобных выпадках гэтае пералічэнне становіцца асноўным зместам песні, прычым аб'яднанне стэрэатыпа-формульнага пажадання з паэтычным тропам утварае арыгінальную высокамастацкую адзінку:

Зарадзі, Божа, жыта,	Да на ядро ядраніста,
На пернае лета,	Да на таку ўмалотам,
Да на карань караніста,	А ў млыне прымалотам,

²⁴ Добровольский В. Д. Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914. С. 1017.

А ў дзяжы падыходам,
А ў печы румяна,
Да на сталі кахана,

Да на сталі як сонейка,
Гаспадарам на здаровейка.

(Жн., № 386)

Магчымасці варыянтнасці такой групы песень даволі абмежаваныя, у адзінкавых выпадках яны як бы дабудуоўваюць самі сябе, павялічваючы колькасць адназначных сэнсавых элементаў.

Пры апісанні багатага ўраджаю часцей за ўсё выкарыстоўваецца структура будовы тэксту па прынцыпу супастаўлення «колькі — столькі»: «колькі на небе зорчак — столькі на ніве копчак». Архаічнае супастаўленне зорнага неба з жыгнёвым полем знайшло сваё замацаванне як у песенных параўнаннях, так і ў самой мове: славянскія назвы сузор'яў супадаюць з земляробчай тэрміналогіяй — «стог», «сноп», «капа», «серп» і г. д.²⁵ Магчыма, устойлівая традыцыя такіх супастаўленняў лягла ў аснову і шырока вядомага павер'я аб тым, што зорнае неба ў калядную ноч з'яўляецца прадвеснікам багатага ўраджаю.

Характэрная для апісання багатага ўраджаю ў талочных песнях і гіпербала. Яна для больш архаічнага пласта паэзіі, якая па сваёй функцыянальнай прыродзе з'яўлялася заклінальнай, была асноўным, спрадвечным прыёмам. Гіпербала цесна звязана з магічнай функцыяй песень, яна адыгрывае ролю як у разуменні іх сэнсу, так і ў светапоглядным аспекце. Можна сцвярджаць, што яе першапачатковая функцыя была чыста утылітарная — імкненне атрымаць усяго як мага болей. Разам з тым выкарыстанне гіпербалы дазваляе стварыць высокамастацкую песенную замалёўку, як, напрыклад, у наступнай жніўнай песні:

Мы зжалі поле нязмернае,
Наклалі коп незлічонае.
Ай, шырок і высок на небе месяцчк,
Ай, шырэй, вышэй на полі капа.
У полі копы, у гумне снапы,
Не ўзайсці к ім, не ўз'ехаці,
Толькі сокалам абляцеці,
Свайго добра паглядзеці.

(Жн., № 342)

²⁵ Азим-заде Э. Г. К сопоставительному анализу славянских и тюркских названий созвездий // Советское славяноведение. М., 1980. № 1. С. 96—103.

Вышэйразгледжаныя матывы — «удзел Бога і святых у гаспадарчых справах», «вытворчасць» хлеба, гіпербалічнае апісанне ўраджаю — дазваляюць выявіць архаічную аснову рытуалу ў цэлым і яго вербальнай структуры ў прыватнасці. Абапіраючыся таксама на этнаграфічнае апісанне абраду, можна гаварыць аб талочнай абрадавай песні як рытуальна значымай магічнай адзінцы, аснову якой складае заклінальная функцыя.

Пэўная частка абрадавых талочных песень уяўляе сабой заклінальныя рытмічныя формулы, якія выражаюць агульнае калектыўнае пажаданне ўдзельнікаў абраду і маюць магічнае назначэнне:

Судзі, Божа, гэты год праважаці,
А другога дачакаці.
Вяночки савіваці
А не з руты, а не з мяты,
З ядранога жытга.
Абжынкі спраўляці,
Гарэлачку піці
І Бога хваліці.

(Жн., № 312)

Судзіў Божа пажаці,
Судзі, Божа, спажываці
У карысці, у радосці,
У добрым здароўі.
Дай жа, Божа, у гумне стагамі,
У дзяжы падыходам,
А ў печы сыццо.

(Жн., № 331a)

Такія песні-формулы з'яўляюцца абавязковымі ў сістэме абрадавай сітуацыі. Фактычна яны — частка абраду, часам своеасаблівы штуршок для развіцця дзеяння, а таксама яго моўнае выражэнне і афармленне. Сярод іншых такія песні-формулы вылучае іх простая і ўстойлівая структура, параўнальна невялікі аб'ём, абумоўленасць кантэкстам абраду. Так, толькі суправаджаючы абрадавае куляння па ніве, выконваецца наступная песня:

Ніўка, ніўка,
Дай маю сілку,
На другую ніўку,
Ніўка, ніўка,
Ніўка, ніўка,

Я цябе жала,
Сілку спацірала,
Ніўка, ніўка.

(Жн., № 310)

Як формулы можна вызначыць і тэксты, якія выконваліся пры сканчэнні застолля, на развітанне: «Дзякуй Богу за дажынкі, // Было мёду і гарэлкі, // Што спілі і з'елі — прыспарай, Божа, // Што каму далі — напаўняй, Божа».

Наступны цікавы матыў талочнай паэзіі распрацоўвае тэму супрацьпастаўлення талачанамі сябе і суседзяў, свайго гаспадара і суседняга, хлопцаў і дзяўчат. І хоць асноўных тэм такога супрацьпастаўлення не так шмат, кожная

з іх увасобілася ў цэлы шэраг канкрэтна-сюжэтных мадыфікацый.

У вобразнай сістэме талочных песень праглядаюць многія заканамернасці паэтычнай сістэмы талакі ў цэлым — сацыяльная прытушанасць у адзнацы вобраза, гіпербалізм і камізм, што перадаюць адносіны талачан да розных бакоў рэчаіснасці. Лексіка-фразеалагічная сістэма песень адлюстроўвае розныя адценні эмацыянальнага тону застолля.

Гаворачы пра рытміку народнай песні, у першую чаргу трэба мець на ўвазе, што ў адрозненне ад любога вершаванага літаратурнага тыпу песня заўсёды спяваецца. Яна ствараецца не толькі як моўнае, але і як музычнае ўвасабленне тэмы. Таму рытміку талочных песень належыць вызначаць у спалучэнні з аналізам яе музычнага ладу.



«БАРАДА» І «БАРОДНЫЯ» ПЕСНІ

Талочнымі з'яўляюцца і так званыя бародныя песні, якія выконваліся ў час рытуалу з апошнімі каласамі. Гэтыя песні ўяўляюць сабой характэрнае для талочнай паэзіі ўсхваляе гаспадара, часам супрацьпастаўленне яго багацця і шчодрасці скупасці суседа, зварот да гаспадыні. Варыянты песень з упамінаннем свайго і чужога гаспадароў атрымалі назву «перша і друга барада». «Прыналежнасць барады» пэўнаму гаспадару («Сцяпанавя барада мёдам-віном паліта») суадносіцца з даволі пашыранай практыкай прысвячэння менавіта яму апошніх пакінутых каласоў, аб чым сведчаць і назвы самой абрадавай рэаліі — «гаспадарова барада», «барада гаспадару» і інш.:

Скупому гаспадару пяюць:

Чыя ж гэта барада
Мёдам-віном уліта,
Чорным шоўкам ушыгта?
Сцяпанавя барада
Мёдам-віном уліта.
Ты, Анютка, не гуляй,
Шоўк з бародкі выбірай,
Рана-рана.
Чыя ж гэта барада

Смалой-дзэгцем уліта,
Дратвой ушыгта?
Міхалкава барада
Смалой-дзэгцем уліта.
Ты, Катрынка, не гуляй,
Смалу з барады выбірай,
Рана-рана.

(Жн., № 304)

Разам з тым зафіксавана значная колькасць варыянтаў «бародных» песень, якія пачынаюцца аднолькава словамі «Сядзіць казёл на капе ды дзівіцца барадзе» ці «Ішоў казёл па мяжэ, дзіваўся барадзе» і якія атрымалі адпаведную назву — «казёл»²⁶.

²⁶ Шлюбскі А. Матэрыялы для вывучэння фальклору і мовы Віцебшчыны. Мн., 1927. Ч. 1. С. 140.

Радзей на месцы казла ў песнях выступае мядзвездзь, на Украіне часам — жораў.

Сувязь дажынкавых абрадаў з казлом / казой зусім невыпадковая, яна адлюстравала цэлы шэраг адпаведных міфалагічных уяўленняў і рэшткі архаічных абрадавых практык.

«Казёл», «каза» як семантычныя вытворныя ад назвы жывёлы выступаюць у жніўнай абраднасці ў многіх значэннях. У вобразах гэтых жывёл часам пазнаюцца рэальныя ці міфічныя гаспадары поля, удзельнікі жніва:

Ой, козле, мой козле,
Да хто ж табе жыгта пожне?
Ці баран, ці авечка,
Ці малада паненачка?²⁷

Ой, козо-козо, козо небогато,
Поскачи мени трохи немного,
Приди, козонько, пшениці жати,
Не забудь, козонько, серпика взяти.²⁸

На зажынках спявалі гаспадару, які стаяў на сваёй паласе: «Стаіць казёл на гарэ, // Дзівуецца ў барадзе. // Дзіва, дзіва. // Ён барадою патрасе, // Нам гарэлкі прынясе»²⁹.

Сувязь казы ці яе хваста з горшай жняёй, з адставаннем у працы шырока распаўсюджана ў беларускім фальклоры і замацавалася ў асобных фразеалагічных злучэннях тыпу «казе хвост урэзаць» — падразаць пакінутыя каласы; «застацца ў казе» — спазніцца: «Я думала — зажалася, аж зноў з хвостом засталася». Гл. таксама песенныя тэксты:

Ой, каза біла, дэ рожкі діла?
Палажыла на паліцы, да ўкралі моладыцы.

(в. Адрыжын Іванаўскага р-на)

Манька казу пыплець,
А каза не ідзе — булкі сыплець.

(АІМЭФ, 2/2)

Лексема «каза» ў якасці апошніх пакінутых каласоў можа абапірацца як на пэўныя міфалагічныя ўяўленні, так і на адно

²⁷ Шырма Р. Беларускія народныя песні. Мн., 1962. Т. 3. С. 200.

²⁸ Бондаренко Г. Б. Трудовая основа украинской календарной обрядности (середина XIX—XX в.). Киев, 1983. С. 85.

²⁹ АІМЭФ, ф. 8, воп. 89, спр. 241, сш. 2, с. 17.

са сваіх дадатковых значэнняў — «незнарок прапушчання каласы, агрэх у час працы», якое ўзыходзіць да праславянскага *gǫxъ — «псаваць, дэфармаваць»³⁰.

Судносяць «бараду» — апошнія каласы — з барадой міфічнага казла і песенныя тэксты:

Сядзіць казёл на капе ды дзвінца барадзе:
Дзіва, дзіва мне маея барадзе!

(Жн., № 406)

Дзівалася каза,
Што балгаецца ў казла.
Дзіва барада! Дзіва барада!
— А ты, козінька-казёл,
Пакажы мнэ свой хахол.
Дзіва барада! Дзіва барада!

(Жн., № 304в)

Менавіта з казлом звязаны ўяўленні аб духу поля, заснаваныя ў першую чаргу на сувязі гэтай жывёлы з ідэяй урадлівасці. Тут М. М. Нікольскі дапускае аналогію: у казла гэткая доўгая і густая поўсць, якім павінна быць жыта³¹; магчыма, сваю ролю адыграла і старажытнае апатрапеічнае значэнне казла, бо яго «не любяць» і баяцца чэрці, а поўсць выкарыстоўваецца як магічны сродак для абароны ад варожых уплываў. Заснаваная на рэальных уяўленнях аб асаблівай сексуальнай сіле казла («каза ў двары, дык казёл цераз тын глядзіць») вера ў магічныя яго здольнасці ўплываць на ўрадлівасць зямлі («дзе каза ходзіць, там жыта родзіць») выклікала да жыцця шэраг магічных рытуальных дзеянняў. Так, казла і казу пускалі ўвесну на поле, каб быў добры ўраджай³². У заходніх славян казу маглі прыводзіць у дзень сканчэння жніва ў хату гаспадара.

Магічныя здольнасці гэтых жывёл уплываць на ўрадлівасць, такім чынам, заснаваны на іх асаблівай юрлівасці, а таксама на магчымай сувязі з «іншым» светам, з продкамі. На

³⁰ Старостенко Н. А. Полесско-славянская **коза** — «последний сноп или горсть колосьев» и **коза** — «огрех при полевых работах» // Полесье и этногенез славян. М., 1983. С. 91.

³¹ Нікольскі М. М. Жывёлы ў звычаях, абрадах і вераваннях беларускага сялянства. Мн., 1933. С. 42.

³² Там жа.

думку Р. М. Кавалёвай, аб суаднясенні казы з продкамі сведчаць яе адзнака як «залатой казы», тое, што яна «не баіцца ні стралкоў, ні лаўцоў, а толькі старога дзеда», ды свае казачныя магчымасці ўплываць на ўраджай набывае пасля ўваскрэсення: «устаў наш казёл ды пайшоў... у чыстае поле караля шукаці, жыта зараджаці»³³.

* * *

Апошнія нязжатыя каласы — адзін з асноўных прадметных дажынкавых сімвалаў — павінны былі садзейнічаць адраджэнню прадукцыйных сіл зямлі і ў той жа час неслі ахоўныя і абарончыя функцыі. Звычайна на гэтыя, такія неабходныя ў пачатку і канцы земляробчага цыкла (якім і з'яўляліся дажынкi) функцыі не звярталася асаблівай увагі, хаця яшчэ ў 1808 г. Л. Лежэ заўважаў: «Барада засцерагае жніво ад рознага роду чарадзеяства, яна лічылася свяшчэннай, ніхто не мог да яе дакрануцца»³⁴. Адметна, што рытуальныя дзеянні з каласамі, аналагічныя дажынкавым, выконваліся ўвесну выключна з прафілактычнымі мэтамі: «Жыта, калі выкаласіцца, на канцы паласы старыя бабы завязвалі ў пучок новай каляровай стужкай і ў сярэдзіну пучка клалі пасолены кавалак хлеба. Гэта рабілася ад русалак, інакш яны жыта пакруцяць і ў жанчын аднімуць сілу ў час жніва»³⁵.

З той жа мэтай засцярогі ад шкодных уплываў у дажынкавай абраднасці актуалізавалася афармленне апошніх каласоў у форме круга. У традыцыйных уяўленнях наогул прастора ў выглядзе замкнутага круга робіцца недасягальнай для злых духаў, адыгрывае ролю абярэга. «Пакідаецца невялікі кавалак збожжа, ён павінен быць абавязкова круглым»³⁶, «пакідаюць невялікі круг нязжатага жыта».

Аднафункцыянальныя дзеянням, якія надаюць каласам круглую форму, і кругавыя абходы «барады» жнеямі: «Усе жнеі абыходзяць вакол недажатага месца і патроху дажы-

³³ Ковалева Р. М. Календарно-обрядовая песня в контексте ранних форм искусства // Славянские культуры и мировой культурный процесс. Мн., 1985. С. 48.

³⁴ Леже Л. Славянская мифология. Воронеж, 1908. С. 97.

³⁵ Архіў РАН (СПб.), ф. 849, воп. 1, № 193.

³⁶ Шлюбскі А. Матэрыялы для вывучэння фальклору і мовы Віцебшчыны. Ч. 1. С. 140.

наоць»³⁷; «жнеі ходзяць кругом, завязваючы бараду тры разы вузлом» (АІМЭФ, 1/3). Цікава, што «бараду» нават змяшчалі ў «матэрыяльны» круг: «бараду абложачь камушкамі кругом вяночкам»³⁸.

У рускіх Еўрапейскай Поўначы, завязваючы «бараду», імкнуліся хутчэй выкрыкнуць імя, каб жыццёвая сіла (мана) засталася ім, а не чарадзеям³⁹. Апатрапеічныя функцыі «барады» сцвярджаюць і наступныя беларускія запісы: жанчыны вёскі Ноўка Віцебскага раёна мэту завівання «барады» бачылі ў засцераганні ад заломаў (АІМЭФ, 2/2), а ў вёсках Ушацкага раёна «бараду прыносілі ў хату і хавалі, бо памагае ад ведзьмаў».

Такім чынам, «барада» выступала ў функцыі засцярогі, абярэга ад шкодных уплываў і сіл. Але ж вядома, што лексема «барада» мае і сваё асноўнае, акрамя «апошнія нязжатыя каласы», значэнне — «валасяное пакрыццё ніжняй часткі твару чалавека». Выключна цікава, што і чалавечая барада мела тыя ж ахоўныя функцыі: «Пастух ад першага дня сваёй працы да Дзядоў мусіў не галіцца, бо быццам бы ягоная барада была нейкай засцярогай ад ваўкоў і іншых няшчасцяў пры ягонай працы. А пастух шкарада, // Чарвівая барада. // Чаму барады не голіш, // Чаму ў поле не гоніш?»⁴⁰

Узнікае заканамернае пытанне: ці ёсць якая сувязь паміж барадой чалавека і «барадой» жывтняй?

Па-першае, даволі пашырана ўсведамленне апошніх пакінутых каласоў як барады гаспадара, у якога склікалася дажынкавая талака. Аб тым сведчыць і назва каласоў — «чуб-барада». Па-другое, у дажынкавых і наогул у талочных песнях часта сустракаецца матыў барады ці, шырэй, валасоў гаспадара:

А хто ж у нас з барадой,
І з шырокай, з даўгой?
Наш Антонька з барадой,
І з шырокай, і з даўгой.

(АІМЭФ, 1/17)

³⁷ Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого Архива Императорского Русского Географического Общества. Прага, 1915. Т. 2. С. 636.

³⁸ Слоўнік беларускіх гаворак... Т. 1. С. 167.

³⁹ Дмитриева С. И. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988. С. 46.

⁴⁰ Варлыга А. Чатыры ўрачыстасці. Нью-Йорк, 1970. С. 36—37.

У нашага гаспадара курчавая галава,
Курчавая галава, шаўковая барада.
Ён кудзеркамі патрасець,
Нам гарэлкі прынясець.

(Жн., № 367а)

І па-трэцяе, «барада» лічылася неабходным аtryбутам палявых духаў, духаў і багоў урадлівасці, а таксама часткова пераняўшых іх функцыі хрысціянскіх святых. У беларусаў палявік, які жыве на межах, уяўляўся гаспадаром поля ў выглядзе старога з барадой з каласоў, а Спарыш — увасабленне ўрадлівасці — прадстае бялявым кучаравым чалавекам, які ходзіць па полі. Цікава, што такія тыпова жаночыя багіні, як вавілонска-асірыйская багіня кахання Іштар і грэчаская багіня кахання Афродыта, выяўляліся часам з барадой⁴¹. Гэта можна растлумачыць толькі тым, што ў названых багін былі больш шырокія функцыі — яны з'яўляліся багінямі ўрадлівасці. Пэўныя звесткі даюць назвы «барады» як Міколінай, Велесавай. «Асаблівае магічнае значэнне мела барада Грамаўніка, што ўскосна адлюстравалася ў фальклорных формулах, якія адносяцца да «барады Іллі», вобраз якога замяніў Перуна ў час хрысціянства»⁴².

Рытуальныя ж дзеянні з валасамі, калі іх змясціць у больш глыбокую перспектыву і разглядаць у межах параўнальна-гістарычнага матэрыялу, дазваляюць убачыць у іх не толькі перажыткі ці магічныя дзеянні, якія адносяцца да архаічных абрадаў, а і праяўленне асаблівай сімволікі старажытнага мыслення.

Ва ўсіх народаў свету валасы ўваходзілі ў культ пакланення божству і галоўным чынам як адзін з прадметаў ахвярапрынашэння.

Мноства валасоў лічылася шчаслівай прыкметай, бачным сімвалам прыхільнасці боства. Асабліва паказальныя ў дадзеным кантэксце запісы У. Дабравольскага: «На курчавой хазяіна бородзе // Рои роятся, меды плодятся»⁴³; «Головушка кудрявая, на головушке рои роилися»⁴⁴. Смаленскія беларусы наогул звязвалі мноства валасоў з багаццем. «Звер космат — ему тепло, мужик богат — ему добро»; «Косматость — символ

⁴¹ Донини А. Люди, идолы и боги. М., 1966. С. 18.

⁴² Михневич В. Исторические этюды русской жизни. СПб., 1881. Т. 2. С. 46.

⁴³ Добровольский В. Поэтические воззрения на природу в смоленских обрядовых песнях // Адзел рэдкіх кніг і рукапісаў ЦНБ АНБ. Фр. 262.

⁴⁴ Добровольский В. Смоленский областной словарь. С. 121.

богатства, урожая. Если у жука-гречишника ноги косматые — признак урожая гречихи»⁴⁵.

Акрамя таго, валасы ў многіх народаў свету разумеліся як месца знаходжання душы, жыццёвай сілы (як і ногці з іх здольнасцю да «ўзраджэння») і ўспрымаліся як засяроджанне жыццёвай энергіі чалавека. Расліннасць на твары звязвалася ў першабытным мысленні з расліннасцю ў прыродзе і, як вынікае, з ідэяй урадлівасці зямлі. Таму натуральнае супастаўленне прынясення ў ахвяру сваіх валасоў грэчаскімі юнакамі і прынясенне валасоў бовству згодна сведчанням Арыстоцеля і Парфірыя⁴⁶. К. Бальмонт пісаў: «Волосы дыбом приподнял ячмень», а рускія сялянкі, расплятаючы касу маладой, спявалі: «Ой, вы, семена, семена, // Вас немножечко насеяно-напахано, // Много вас уродилось»⁴⁷. А на Беларусі на Юр'я жанчыны адна ў другой зрывалі хусткі з галоў, тузалі адна адну за валасы, прыгаворваючы: «Каб у гаспадара жыта было рослае і густое, як валасы»⁴⁸.

У гэтым кантэксце практыка «завівання барады» дазваляе рэканструяваць архаічную форму абраду, калі чалавеку, які ў рытуале сімвалізаваў мужчынскае антрапаморфнае бовства, прыстаўлялі бараду, зробленую з адпаведнага злака⁴⁹. Прамых аналогій з беларускага матэрыялу не выяўлена, з аддаленых больш паказальна наступнае: у Маларыцкім раёне Брэсцкай вобласці жняя, калі аддавала гаспадару вянок, тузала яго тры разы за бараду са словамі: «Водку йды шукай, бо я жыто вжэ дожала»⁵⁰. З небеларускіх прыкладаў атаясамлівання дажынкавай «барады» з барадой гаспадара поля, якое «з'яўляецца вынікам характэрнага міфалагічнага неадрознення ўласна міфічных і рэальных удзельнікаў абраду — казёл, палявы дзед, Ілля, гаспадар»⁵¹, адметны балгарскі варыянт:

⁴⁵ Добровольский В. Смоленский областной словарь. С. 121.

⁴⁶ Мифологический словарь. М., 1991. С. 393.

⁴⁷ Обрядовая поэзия. М., 1989. С. 413.

⁴⁸ Добровольский В. Смоленский областной словарь. С. 208.

⁴⁹ Иванов Вяч. Вс. Прусский *Barboayts/bordus* и проблемы названий бороды в индоевропейском // Балто-славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане. М., 1983. С. 22.

⁵⁰ Терновская О. А. «Борода» // Этнолингвистический словарь славянских древностей. Проект словника. Предварительные материалы. М., 1984. С. 113.

⁵¹ Терновская О. А. О некоторых сходствах и различиях в жатвенной обрядности славян // Формирование раннефеодальных славянских народностей. М., 1981. С. 237.

«гаспадар, атрымліваючы ад жней бараду, прыкладаў яе да падбародка»⁵².

У сувязі з усім вышэйказаным правамерна гаварыць аб рытуале завязвання, заплятання «барады» як акце, накіраваным на захаванне, «завязванні» жыццёвай энергіі, ураджайнай сілы, «душы» збожжа — тых жа валасоў — на наступны год.

Такім чынам, семантычная асаблівасць «баратага», «валасатага», рэканструяваная на ўласна фальклорных фактах, істотных з'явах духоўнай культуры, сведчыць аб маркіраванасці гэтай прыкметы, якая адносіць вызначаны ёю прадмет да сакральных, надзеленых асаблівымі якасцямі.

Звычай укладання хлеба/солі ў «бараду» захаван і адлюстраван уяўленні розных эпох: культу продкаў, анімізму, татэмізму. Кожны з абрадавых варыянтаў, аднак, не прадстаўляе адну эпоху, а выяўляе цеснае перапляценне і ўзаемадапаўненне рознаўзроўневых вераванняў і поглядаў.

Адрасаванне пакладзенага хлеба можа быць звязана з назвай апошніх нязжатых каласоў і фактычна тлумачыцца гэтай назвай. Так, у рускіх найменню «барада Іллі» адпавядае наступнае тлумачэнне: «На тебе, батюшка Ілья, хлеб-соль на твою бороду»⁵³. Прызначэнне хлеба казе ці перапёлцы абапіраецца на адпаведныя назвы апошніх каласоў і можа несці ў сабе глухія водгаласы татэмізму, якія ўсё ж у значнай ступені зліліся з уяўленнямі аб гэтых істотах як духах, міфічных гаспадарых поля. Пакіданне хлеба мышам, наадварот, засноўваецца на утылітарных, надзённых патрэбах перасцярогі псавання мышамі хлеба ў гумне: «Наце вам, мышкі, на полі крышкі, тутоцька вы спажывайце, а до гумна не бувайце»⁵⁴, хаця і ў гэтым выпадку нельга цалкам адмаўляць сувязі з архаічнымі ўяўленнямі. Бо часам «барада» прысвячалася менавіта мышам, якія нібы «годуюць зерно»: «Тры колоскі прыгнет до зэмлі и прысыпит их. Нехай мышкі годують зерно, каб не загнуло, каб на той год було» (ПЭЛА: в. Смаляны Пружанскага р-на). На беларуска-польскім паграніччы хлеб маглі адрасаваць і зайцу. Прызначэнне хлеба прад-

⁵² Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Летне-осенние праздники. М., 1978. С. 228.

⁵³ Терновская О. «Борода». С. 107.

⁵⁴ Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, собранные в Витебской Белоруссии. Витебск, 1887. С. 119.

стаўнікам жывёльнага свету як бы аб'ядноўвалася ў формуле «на ўсякага долю».

Формула «на ўсякага долю» магла інтэрпрэтавацца даволі шырока, уключаючы ў сябе як самога чалавека, жывёльны свет, так і прадстаўнікоў «таго» свету, продкаў. Гэта дапушчэнне сцвярджаецца многімі фактамі, пачынаючы з таго, што самі птушкі і многія з жывёл у традыцыйных вераваннях былі носьбітамі душ нябожчыкаў. Ды і ўласна сведчанні аб прызначэнні хлеба-солі памёршым, распаўсюджаныя як сярод славянскіх, так і неславянскіх народаў, яскрава гавораць самі за сябе. На ўспрыманне адрасатаў хлеба-солі як асоб, што заслугоўваюць павагі, якімі, натуральна, з'яўляліся і продкі, указваюць многія акалічнасці самога рытуалу: хлеб клалі на камень, які мог уяўляць сабой стол, пад хлеб падціталі часам белую хусціну ці загортвалі яго ў ручнік. Усё гэта падтрымлівае гіпотэзу аб адным са значэнняў «барады» як своеасаблівым медыятары паміж гэтым і «тым» светам.

Але найбольш шырока і шматгранна адбіліся ў рытуале ўкладання хлеба ў апошнія нязжатыя каласы анімістычныя погляды з іх адухаўленнем прыроды, верай у існаванне душ і духаў — міфічных аморфных, зааморфных, антрапаморфных істот, якія надзелены воляй, свядомасцю і іншымі ўласцівасцямі чалавека. Значная колькасць этнаграфічных апісанняў дажынак захавала ўяўленні аб ніве, зямлі як жывой істоце, якая патрабавала «падарунку» і ў якой вымагалі ці прасілі ўраджаю і здароўя ўзамен для сябе:

Дарую цябе, ніўка, хлебам-соллю,

А ты нас сыщю сыці і спорам і добрым здароўем.⁵⁵

Адносіны паміж жнеямі і зямлёй/нівай будаваліся часцей на аснове двухбаковай дамовы: «я табе, а ты мне». «Паследні снапок паставіш, паложыш хлеб і круга хлеба ходзіш і прыгаварываеш: «Зямелька, ты дала мне хлеба і я табе дам». А патом хлеб закапаеш»⁵⁶. Дарэчы, гэты запіс падкрэслівае выкарыстанне хлеба ў якасці ахвяры. Удзельнікамі абраду ясна ўсведамлялася і мэта такога ахвярапрынашэння зямлі: «каб хлеб не зводзіўся», «каб налета ўрадзіла».

У другіх выпадках, якія больш стасуюцца з рытуаламі

⁵⁵ Пшчелка А. Зажинки и обжинки // Витебские губернские ведомости. 1903. № 240.

⁵⁶ Слоўнік беларускіх гаворак... Т. 2. С. 14.

качання па зямлі, у нівы ў адказ на закопванне хлеба прасілі здароўя і сілы:

Ниўка, ниўка, отдай свою силку,
А на ниву гнаёк, на скацінку лаёк,
А нам на добрае здароўя.⁵⁷

Цікавыя адрасаванні хлеба-солі ўласна «барадзе» шырока прадстаўлены на Палессі: «Оце тобі, борода, хліб, сіль і вода, // Каб і на гэты рик шчедраю была»⁵⁸. Што гэта: успрыманне «баряды» як нейкай усемагутнай істоты ці атаясамліванне «баряды» з зямлёй, нівай, бо і да нівы, і да каласоў звярталіся з адной і той жа просьбай аб ураджаі.

Правамернае тлумачэнне ўкладанню хлеба-солі ў апошнія каласы дае Д. К. Зяленін: «Барада — магічная сяўба, а такая магічная сяўба патрабуе, каб наяўны быў і вынік ад такога засева. Кавалак гэтага хлеба ля баряды і з'явіўся як магічны сімвал ураджаю»⁵⁹. Гэта важнейшае значэнне хлеба як сімвала ўраджаю ў рытуалах з апошнімі каласамі знайшло замацаванне і ў адной з яго назваў — «спарня», «спарыня»: «Спарыня — кавалак хлеба, які ўкопвалі ў зямлю ў час дажынак, каб на наступны год добры ўраджай быў»⁶⁰. Нават само дзеянне закопвання хлеба суправаджалася заклінаннем спору: «Як застанецца нямнога, каласкі абажнём, завяжам, пад іх хлеб закапаем і крычым: «Спарня, спарня, гу-гу-гу!» ці «Спарня сыйдзі да нас, да нас, // Кап спарыла хлел у нас»⁶¹. Надзяленне хлеба, што клалі ў «баряду», асаблівай магічнай, жыватворнай сілай праявілася і ў вераваннях, калі такі хлеб называлі «дажыннік» і давалі яго з'есці дзіцяці, каб яно хутчэй пачало гаварыць⁶².

Сведчаннем анімістычных поглядаў беларусаў з'яўляецца і персаніфікацыя духа поля — палевіка, якому таксама ахвяравалі хлеб. Смаленскія беларусы пакідалі ў полі некалькі каласоў, затым прыносілі закручаныя ў анучку хлеб з соллю і клалі

⁵⁷ Косич М. Литвины-белорусы Черниговской губернии, их быт и песни // Живая старина. 1901. Вып. 3-4. С. 30.

⁵⁸ Кувеньова О. Ф. Громадський побут українського селянства. Київ, 1966. С. 45.

⁵⁹ Зеленин Д. «Спасова борода», східнослов'янський хліборобський обряд жнивварський // Етнографічний вісник. Київ, 1929. Кн. 8. С. 129.

⁶⁰ Слоўнік беларускіх гаворак... Т. 4. С. 531.

⁶¹ Там жа.

⁶² Живое слова. Мн., 1978. С. 18.

туды. «Усё гэта рабілі для палявога, пры гэтым кланяліся ва ўсе чатыры бакі і казалі наступнае: «Хазяин батюшка, вот тебе хлеб-соль, а нам доброе здоровье. А у нашего пана скирд наметано, ни пройдёт, ни проехать. Только есть местечко — соловью пролетети, добра поглядети»⁶³. Як бачна, першая частка звароту практычна супадае са словамі, звернутымі да «барады» ці нівы (гл. вышэй). Калі ўлічыць, што народная традыцыя багатая ўяўленнямі аб палевіку — духу поля, які хаваецца ў апошніх каласах, падкрэсліваецца аднафункцыянальнасць ахвяравання хлеба ніве, палевіку і апошнім каласам.

У абсалютнай большасці запісаў абраду размова ідзе аб пакладзеных у «бараду» хлебе ці хлебе з соллю, і толькі ў адзінкавых запісах рытуалу ўвага акцэнтуюцца на солі: «у бараду сыпалі соль, а наверх клалі хлеб»⁶⁴, «соль сыпалі ў сярэдзіну вянка, а вянок клалі на хлеб»⁶⁵.

Натуральна, хлеб у дажынкавай абраднасці — на сваім месцы, бо ён сам па сабе ўвабраў увесь комплекс уяўленняў, звязаных з ежай і ўраджаем наогул. Не выклікае здзіўлення і ўжыванне ў гэтым рытуале хлеба з соллю, бо для нашых продкаў, усходніх славян наогул, «хлеб-соль са столу не сходзіць». Хлеб-соль — абавязковы ўдзельнік усіх абрадаў, ды і звычайная ежа менавіта ім часцей пачыналася і заканчвалася — «на шчасце». Дарэчы, жніво таксама хлебам пачыналася і заканчвалася, і матывіроўка «на шчасце» ў гэтым выпадку зусім не выключана.

Другой пасля хлеба па сакральнасці выступала соль. Накрываючы стол, у першую чаргу ставілі салянку, салянка ўваходзіла ў дзясвоцае прыданае; саліць, як і рэзаць хлеб, меў права толькі гаспадар. Шырока вядомая формула «соль табе ў вочы» супраць уздзеяння варожых уплываў сведчыць аб ужыванні солі ў якасці прадмета-засцярогі, апатрапеічнага сродку.

Такім чынам, выкарыстанне хлеба-солі ў дажынкавым абрадзе нясе двайную семантычную нагрузку: хлеб выступае з пажаданнем багацця і дабрабыту, соль абараняе ад шкодных уплываў і сіл. Актualізацыя солі ў гэтым рытуале выводзіць на першы план ахоўныя функцыі ўжывання хлеба-солі. Трэба

⁶³ Терновская О. А. Славянский дожинальный обряд (терминология и структура): Дис. ... канд. филол. наук. М., 1977. С. 38.

⁶⁴ Романов Е. Белорусский сборник. Вильна, 1912. Вып. 8. С. 265.

⁶⁵ Танский И. Село Локотки // Записки Черниговского губернского статистического комитета. Чернигов, 1866. Кн. 1. С. 184.

адзначыць, што прафілактычныя акты займаюць у дажынкавых абрадах не апошняе месца, бо ўжо само «завіванне барады» часам лічылася справай не зусім бяспечнай.

Цікава, і сам хлеб можа выступаць з прафілактычнымі мэтамі, што на глыбінным узроўні магло адпавядаць ачышчальнай ахвяры. Шырока распаўсюджаны звычай на памінках класці на месца труны хлеб ці нават кідаць хлебам услед пахавальнай працэсіі можа быць «прачытаны» ў гэтым жа кантэксце. Магчыма, калі ўлічыць сувязь апошніх каласоў з «тым» светам, паміж пахавальнымі звычаямі і ўкладаннем хлеба ў «бараду» на даволі архаічным узроўні можна было б правесці паралелі.

Апошнія каласы ў сілу сваёй рытуальнай адзначанасці і сакральнасці, паўсюднай распаўсюджанасці і абавязковасці ў адпаведных рытуалах набылі ў традыцыйнай культуры цэлы шэраг абрадавых значэнняў і іх адценняў, якія знайшлі сваё выражэнне ў тыпалагічных і лакальных варыянтах абраду і вераваннях, з імі звязаных. Абрадавыя значэнні пакінутых каласоў ўтвараюць іерархічную структуру, якая адлюстроўвае групы міфалагічных, рытуальна-абрадавых, сацыяльна-псіхалагічных, рэальна-бытавых адценняў.

Рытуал з апошнімі каласамі меў асноўную абрадавую функцыю — забеспячэнне ўраджаю на наступны год. «Барада» ў народнай свядомасці павінна была захаваць прадукцыйную сілу зямлі, якая, перайшоўшы ў каласы, праз іх перадавалася зямлі назад ці (у варыянтах прынясення «барады» дадому) усёй гаспадарцы. Паўсюднае звязванне каласоў ніткамі, вузламі, сцяблінамі было выклікана імкненнем больш надзейна захаваць гэтую сілу (параўн.: «вузельчык на памяць»). Зярнятамі з прынесенай дадому «барады» першымі засявалі ўвосень ці імкнуліся засеяць іх тут жа, у час дажынак. «Барада» сваімі каранямі звязана з сённяшнім ураджаем, а каласамі дае пачатак наступнаму»⁶⁶.

Такім чынам, апошнія каласы ў дажынкавай абраднасці выступаюць як прадмет, сімвал-сродак дасягнення рытуальнай мэты. Гэта асноўнае абрадавае прызначэнне рэалізуецца ў наступных больш-менш значных, часам ускосных, універсальных і лакальных сэнсах:

1) носьбіт сілы, здольнай забяспечыць ураджай на наступны год;

⁶⁶ Зеленин Д. К. «Спасова борода»... С. 15.

2) носьбіт сілы, накіраванай на заклінанне дабрабыту: у вёсцы — вешалі на крыж перад вёскай (в. Шышчыцы Слуцкага р-на), што, магчыма, сімвалізавала і паспяховае сканчэнне жніва вясковай супольнасцю; у хаце — прыносілі «бараду» дадому, ставілі на кут, клалі за абразы, вешалі на франтон хаты (в. Падбалоцце Пінскага р-на), сплечены з «барады» вянок клалі на жорны (в. Бездзеж Драгічынскага р-на), прыносілі на кут у час каляднай вячэры, «на водяну коляду тэмі колосочкамі светят вси хоромы» (в. Смаляны Пружанскага р-на); а таксама на заклінанне багацця ў гаспадарчых пабудовах — клалі ў свірны, гумны, сплечены з дажынкавых каласоў вянок вешалі ў стадоле;

3) сродак імітатыўнай магіі, накіраваны на забеспячэнне пасаваў вільгаццю: «бараду» палівалі, над ёй мылі рукі;

4) сродак прафілактычнай магіі для засцярогі ад грому і навальніцы: «ад гразы за ікону хавалі» (в. Свядзіца Іванаўскага р-на);

5) сродак далучэння да свету памёршых, кантакту з продкамі, медыятар паміж зямным і «іншым» светам;

6) носьбіт эратычнага сэнсу, увасабленне мужчынскага пачатку;

7) носьбіт апатрапеічнай сілы, здольнай ахоўваць ад зла, варожых упльваў;

8) сродак засцярогі ад псавання хлеба мышамі — у варынтах укладання хлеба ў апошнія каласы для мышэй;

9) сродак мантычнай магіі;

10) засяроджанне станюўчага, жыццядайнага пачатку — выкарыстанне ў народнай медыцыне: «абкурвалі тымі каласамі дзіця ад пуду» (в. Спорава Бярозаўскага р-на); у народнай ветэрынарыі — «калі карова дрэнна расцельваецца, давалі піць з дажынкавых каласоў» (АІМЭФ, 2/12).

Семантычна і функцыянальна з «барадой» як семантычным сродкам дасягнення мэты стасуюцца ўяўленні аб апошніх каласах як прасторы рытуальнага дзеяння:

1) месцазнаходжанне апошніх каласоў як сакральная прастора забеспячэння плёну на наступны год;

2) маргінальнасць зямлі пад «барадой»;

3) «прытулак» гаспадара, духа поля, духа збожжа, палевіка;

4) прастора прадудыравальнай і прафілактычнай магіі ў рытуалах качання/куляння;

5) месца для ахвярапрынашэнняў;

б) месца для рытуальнай ежы.

Выступленне апошніх каласоў, «барады» ў якасці **атрыбута** асобы, у дадзеным выпадку гаспадара, лакальна абмежаванае і з'яўляецца другасным у адносінах да іх расліннага паходжання.

Такім чынам, асноўнай функцыяй апошніх каласоў з'яўляецца медытацыя, абумоўленая іх месцазнаходжаннем на граніцы знешняй і ўнутранай прасторы. У якасці медыятара «барада» можа пераходзіць з чужога свету ў свой, ажыццяўляючы такім чынам кантакт паміж жывымі і памёршымі, людзьмі і дэманамі, чалавекам і прыродай. Так апошнія каласы выяўляюць у структуры сваіх традыцыйных сэнсаў два пранізваючыя «восевыя пачаткі»: дабрабыт свайго і іншасветнасць.

Цікава таксама разгледзець сімвалічнасць апошніх каласоў, суадносячы іх з прапанаваным А. К. Байбурынм падзелам абрадавых тэкстаў адносна катэгорыі завершанасці/незавершанасці. На думку даследчыка, «да адной групы тэкстаў прад'яўляюцца патрабаванні абавязковай завершанасці, а ў той жа час да другіх — такой жа абавязковай незавершанасці. Прадпісанні гэтыя маюць рытуальны характар, і ад іх выканання ў цэлым залежыць дабрабыт калектыву»⁶⁷.

Звычай пакідаць частку жыта недажатай стасуецца з прадпісаннем незавершанасці, ён знаходзіцца ў адным тыпалагічным радзе з такімі звычаямі, як пакіданне часткі стала нявымытай у паўночнарускіх народаў, каб на моры не патануў ніхто са сваіх кроўных, пакіданне непабеленым кавалачка сцяны пад бажніцай, недабудоўванне пэўны час хаты для таго, каб пазбегнуць смерці каго з дамашніх і г. д., што наогул звязваецца з ідэямі падтрымання існуючага парадку, стабільнасці. Сінанімічнымі да ідэі незавершанасці з'яўляюцца ўяўленні аб працягласці жыцця, вечнасці, несмяротнасці, што як нельга лепей тычыцца і мэты пакідання апошніх каласоў, «незавершанасці» жніва — забяспечыць «працягласць» ураджаю, багаты плён на наступны год, падтрыманне дажынкавага багацця.

Разам з тым рэканструюваны на аснове варыянтаў абраду архетып рытуала з апошнімі каласамі выяўляе закончаную, завершаную «гісторыю» хлеба: выпалвалі траву, сярпом «аралі», засявалі зерне з апошніх каласоў, пальцамі прысыпалі зямелькай, палівалі, клалі гатовы хлеб. У абагульненым выглядзе дажынкавае рытуальнае вырошчванне хлеба нагадвае выраб так званых абыдзеных рэчаў — часцей ручнікоў, са-

⁶⁷ Байбурин А. К. Жилище в обрядах и верованиях славян. М., 1983. С. 92.

рочак, храмаў — і там, і там «абыдзёнкі» ствараюцца калектыўна, у пэўны вызначаны адрэзак часу, ім уласціва абавязковае праходжанне ўсіх этапаў усяго тэхналагічнага цыкла. Тут менавіта поўнасць і завершанасць тэхналагічнага працэсу, яго сціснутае выкананне ў рытуальна абмежаваны адрэзак часу надаюць «барадзе» неабходную сакральнасць і магічную сілу.

Прыгадаем асноўнае прызначэнне «абыдзёнак» — уласціvasць захоўваць людзей ад варожых сіл, ужыванне з мэтай папярэджваць, перадухіляць, адводзіць няшчасці. Наяўнасць той жа мэты пакідання апошніх каласоў фактычна не выклікае сумнення. Мае месца тут і незвычайная канцэнтрацыя псіхічнай энергіі ўсяго калектыва, накіраваная на дасягненне пастаўленай мэты.

Такім чынам, пэўны абрадавы сімвал у сілу сваёй поліфункцыянальнасці, выступаючы ў розных кантэкстах, можа рэпрэзентаваць як адзін, так і другі бок катэгорыі завершанасці / незавершанасці.



«СПАРЫШОВЫЯ» ПЕСНІ

Несумненна талочнымі з'яўляюцца і так званыя спарышовыя песні — песні, якія выконваліся на шляху талачан да хаты гаспадара. Для разумення функцыянальнай прыроды і семантыкі песень мэтазгодна прасачыць генезіс асноўнага іх вобраза — міфічнага Спарыша.

Практычна ўсім славянам вядома лексема «спарыш» у якасці назвы падвойнага арэха, агурка, коласа і г. д. З такімі прадметамі звязваюцца шматлікія вераванні з агульнай семантыкай — «увасабленне, прынясенне прыбытку, багацця, спору». Найбольш пашыраны прадпісанні з а х о ў в а ц ь колас-спарыш: насіць яго на шыі: «мужчына ў шапку ўклеіць і ходзіць — шчасце нашоў, будзе спорны хлеб, жэншчына спарыш тэж хавае»⁶⁸; даваць яго свойскай жы в ё л е з мэтай атрымаць двойню ягнят, цялят; выкарыстоўваць яго пры першым з а с я в а н н і: «спарышык абмалоцяць, да яго жытца дабавяць, на зельну пасвенцяць і ім першым засяваюць»⁶⁹; дзяўчаты ўжывалі яго ў в а р а ж б е аб замужжы: «калі дзеўка, як жнец, найдзіць спарыш, то хавала, а на ноч укладзець у валасы і загадаіць: «Сасніся ў гэту ноч той, хто мілы мой» (АІМЭФ, 2/11); знойдзеныя спарышы ўпляталі ў дажынкавы в я н о к: «а як шмат хто найдзе спарышоў, то ў вянок спляце і на сцяну павесіць, а як толькі прыйдзе з сярпом на першу ніву, то першы снапок дубальтовы вяжуць, спарышы найвен-

⁶⁸ Слоўнік беларускіх гаворак... Т. 4. С. 532.

⁶⁹ Сержпутоўскі А. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1933. С. 62.

цей вязалі — каб спарнейшы хлеб быў, каб дубальтаваўся»⁷⁰; балгары на месцы знойдзенага спарыша рабілі «бараду». У паўночнай і паўночна-заходняй частцы Беларусі назву «спарыш» набываюць і апошнія пакінутыя каласы, як варыянт — назва **спарыня** (в. Васевічы Пастаўскага р-на, в. Няўгодава Чашніцкага р-на, в. Берасцін Бешанковіцкага р-на і інш.), **спарня** (в. Сырліж Мядзельскага р-на). Маючы на ўвазе аднафункцыянальнасць і агульнае семантычнае значэнне барады, дажынкавага вянка і апошняга снапа, найменне «спарыш» набываюць і гэтыя абрадавыя атрыбуты: «Вянок звалі спарынёй і вешалі гаспадару на шыю» (в. Навасёлкі Пастаўскага р-на); «Як дажыналі, спарыш такі вязалі. Два такія па жмені снапочкі, іх вязалі атдзельна. Адзін завяжуць, потым другі, потым разам. І гэта называўся спарыш» (АІМЭФ, 2/15); «Спарыш — дзве жменькі жыта, якія ставяць на кут у час зажынак. Спарыш стаіць на покуці, пакуль не вязуць жыта ў гумно, а як прывёз жыта, яго наперад нясуць і кладуць, а на яго сноп у старане»⁷¹. Як бачым, спарыш-сноп нясе тую ж семантычную нагрузку, што і спарыш-колос, — «спарыш — сноп, які кладуць у засек для павелічэння збожжа»⁷², служыць мэце забеспячэння прыбытку. Пскоўскія суседзі беларусаў рабілі ляльку-спарынню з аўса, убіралі яе ў анучы, потым прыносілі дадому і садзілі на кут⁷³. «У час жніва імкнучца знайсці на каліве найбольшую колькасць каласоў. Калі такіх знойдзеш дванаццаць, то ён называецца жытняй маткай ці спарынёй»⁷⁴. Дарэчы, траве з назвай «спарыш» прыпісваліся тыя ж магічныя якасці: «спарышком гарлачыкі выпарвалі, каб болей смятаны было» (АІМЭФ, 2/14).

Наступны круг абрадавых рэалій, што носяць назву з каранем «спор», больш аддалены ад семантычнага ядра — падвойны прадмет, але захоўвае тую ж семантычную накі-

⁷⁰ Иванов Вяч. Вс. Проблема происхождения в начальном слове в балтийском свете этимологических данных // Балто-славянские этноязыковые контакты. М., 1986. С. 88.

⁷¹ Слоўнік беларускіх гаворак... Т. 4. С. 532.

⁷² Шейн П. В. Белорусские народные песни с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями. СПб., 1874. С. 177.

⁷³ Терновская О. А. Славянский дожинальный обряд. С. 120.

⁷⁴ Добровольский В. Д. Смоленский этнографический сборник. Т. 1. С. 868.

раванасць: спрыяць ураджаю, плёну. Так, спарнёй называецца кавалак хлеба, які закопвалі ў зямлю ў час дажынак, каб на будучы год быў добры ўраджай: «спарню мама на полі пакідала», «як астанецца нямнога, каласкі абажнём, завяжам, пат яе хлеп закапаем»⁷⁵. Назву «спарыш» атрымалі таксама песні, якія выконваліся на заключным этапе дажынак.

Такім чынам, гэты круг значэнняў адрозніваецца канкрэтнасцю і канцэнтруецца вакол паняццяў расліннага свету, прыроды. Пазней узнікаюць значэнні, што тычацца чалавека.

Наступны круг значэнняў характарызуецца нязмерна большай ступенню абстракцыі ў параўнанні з папярэднімі. М. І. Каспяровіч фіксуе значэнне слова «спарыш» як абазначэнне сканчэння жніва жыта і наогул якой-небудзь справы: «сёння ў нас спарыш»⁷⁶.

Акрамя таго, пад паняццем «спор» разумеецца абстрактная ўласцівасць пэўнага прадмета і дзеяння да далейшага прадукцыйнага развіцця, уласна сама магчымасць прыбытку: «Як садзяць хлеб у печ, нельга выходзіць, а то вынесеш спор»⁷⁷; «Як едзеш першы раз араць, нельга нічога пазычаць, а то не будзе спору»⁷⁸. К. Машынскі супастаўляе разуменне спору з паняццем маны — безасабовай сілы, якая выступае ў рэлігіях першабытных плямёнаў Акеаніі⁷⁹.

Адпаведна пажаданне прыбытку, паспяховай працы вылілася ў пажаданне спору, замацаваўшыся ў даволі трывалай структурнай адзінцы: «спорна вам», «спарыня вам», пры выпечцы хлеба: «Спарыня ў дзяжу — сын на вясну». Паэтычную акрэсленасць набываюць пажаданні спору ў жніўнай абраднасці: «Спарня, Спарня, гу, з усіх палёў, са ўсіх двароў — у наш двор, Спарня, гу»⁸⁰; «Спарня, сыйдзі да нас, да нас, каб спарыла хлеб у нас»⁸¹. Аб уласна вербальным заклінанні спору гуканнем «Спарышка» паведамляе і Ч. Пяткевіч: «Спарышка — гэта такі кліч ці думка, калі ў чым няма спору і на душы

⁷⁵ Слоўнік беларускіх гаворак... Т. 4. С. 531.

⁷⁶ Каспяровіч М. І. Віцебскі крэвы слоўнік. Віцебск, 1927. С. 289.

⁷⁷ Романов Е. Белорусский сборник. С. 229.

⁷⁸ Материалы по этнографии Гродненской губ. Вильна, 1991. Вып. 1. С. 76.

⁷⁹ Moszyński K. Białoruski spor i sparyś // Lud słowiański. Т. 1. 1929.

⁸⁰ Слоўнік беларускіх гаворак... Т. 4. С. 531.

⁸¹ Там жа. С. 532.

ляжыць важкі камень, то як пажадаеш: Спарышка, то адразу і палегчае, бо пакажацца спор у працы»⁸².

Такім чынам, магічнае мысленне нашых продкаў выкарыстала падвойнасць спарыша для прыёмаў імітатыўнай магіі: з мэтай забяспечыць падобную ўрадлівасць: «Спарыш меў значэнне напачатку толькі ў вытворчым моманце, з цягам часу яго значэнне пашыраецца і ён трапляе ў сферы грамадскага жыцця: у варажбу, у медыцыну. Само разуменне спору як размнажэння збожжа з'яўляецца выражэннем неабходнай для дадзенага моманту якасці (спорая мука) ці стану (у печы сыццю), агульнага дастатку, поспеху ў працы, і становіцца ў канцы паняццем шчасця наогул»⁸³.

Анімістычнае светаразуменне зрабіла Спарыша, Спарышку жывымі істотамі, надзеленымі такімі ж функцыямі, што і сам прадмет, — здольнасцю забяспечваць спор. У гродзенскіх беларусаў спор персаніфікаваўся ў вобразе Спешкі-Спарышкі, якую М. Федароўскі залічваў нават да бостваў: «Жнейка на сваім загоне робіць перад зачынам знак крыжа і звяртаецца да апякункі жніварскай Спешкі-Спарышкі. Спешка-Спарышка дае поспех і спор усялякай рабоце. Хто яе, пачынаючы работу, папросіць і пачакае момант, то яна пераляціць перад ім, і ўжо работа робіцца лёгка і хутка, і дзень хутка мінецца, і вечар набяжыць. А якая тая Спешка, то невядома, бо ніхто яе не бачыў, але кажуць, што ёсць нейкая, бо ўсе яе просяць»⁸⁴.

Нуляваморфнасць, ці адсутнасць знешняга аблічча, Спарышкі змяняецца ў смаленскіх беларусаў акрэсленымі антрапаморфнымі абрысамі. Спешка-Спарышка «прымае ўдзел» у жніве, да яе, сеўшы палуднаваць, звярталіся з наступнымі словамі: «Спешка-Сапурижка, оббеги кругом постатю, помоги мне жати и приходи ко мне полудновать со своей краюшкой»⁸⁵. Таксама ў вобразе Спарышэня, Спарышэнчыка кантамінаваліся рысы рэальнага прыганятага з міфічнай істотай:

⁸² Pietkiewicz Cz. *Kultura duchowa...* S. 186.

⁸³ Тихоницкая Н. Н. Спорина в жатвенных обрядах и песнях, преимущественно белорусских // *Язык и литература*. Л., 1932. Т. 8. С. 216.

⁸⁴ Pietkiewicz Cz. *Kultura duchowa...* S. 186.

⁸⁵ Неверович В. О праздниках, поверьях, обычаях у крестьян белорусского племени, населяющих Смоленскую губернию // *Памятная книжка Смоленской губернии на 1859 год*. Смоленск, 1859. С. 163.

А наш приганяты,
Белый, кудриваты,
Па полю ходит,
Да жней приганяйт.
Спасиба, Спарышенчик,
Што па полю хадиў,
Што па полю гуляў,
Маладых жней приганяў.

Палитеў Спарышень
К Фёдыру Николаичу на двор
За тисовый за стол.
Пра тебе, Спарышэнчик,
Пива, пива варинья,
Вино набраная,
Мяды сычинья...⁸⁶

Дарэчы, антрапаморфны воблік надавалі і ляльцы-«спарыны», адзявалі яе ў анучы, садзілі пад іконы ў хаце. Характэрна, што і паводзіны песеннага Спарыша маляваліся як паўтарэнне чалавечых дзеянняў: «хадзіў Спарыш па вуліцы ды ў беленькай кашульчы», «сядзь, Спарыш, на покуці», «пі, Спарыш, зялёна віно».

Улічваючы разнажанравыя вераванні аб Спарышы / Спарышцы, відавочна, што гэты вобраз не меў пэўнага вобліка, выступаючы то ў нуляваморфным выглядзе, то набываючы антрапаморфныя абрысы, а таксама мог выяўляць асобныя зааморфныя рысы. Так, на Холмшчыне захавалася вера ў маленькую істоту ў выглядзе звярка, які называўся «спарыш»⁸⁷. Спешка-Спарышка прылятае быццам на матыльку (да яе звярталіся з наступнай малітвай:

Спешка-Спарышка, прыляці да мяне,
З белым ветрыкам, на белым матыльчыку,
І дай, Божа, лёка і вечар недалёка⁸⁸).

Песенна Спарыня сваімі паводзінамі вельмі нагадвае птушку: «Ой, там спарыня гняздзечушка савіла, дзяцей выседзіла, пшаной выкарміла, ну і пусціла дзяцей...»

Такім чынам, найбольш старажытны пласт у структуры вобраза праяўляецца ў разрозненых фрагментах яго знешнасці — рэліктах былога зааморфнага вобліка. На думку вучоных, «старажытнымі папярэднікамі многіх вобразаў былі зааморфныя персанажы, якія сфарміраваліся часткова ў племянных, але пераважна ў родавых міфах, калі ўяўленні аб продку і родапачынальніку зліліся ў сінкрэтычным адзінстве»⁸⁹. Калі ўяў-

⁸⁶ Добровольский В. Смоленский этнографический сборник. Ч. 4. С. 253.

⁸⁷ Bystrón J. S. Życzaje zniwiarskie w Polsce. Kraków, 1916.

⁸⁸ Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Warszawa, 1891. Т. 8. С. 362.

⁸⁹ Криничная Н. А. Концепция архетипа и проблемы преемственности образов в системе мифа и предания // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1986. С. 7.

ленні аб Спарышы як бостве даволі відавочныя, выяўляюцца нават з тэкстаў песень: «Спары, Божа, у маім гумне, пі, Спарыш, зялёна віно»; «А глян, Спарыш, на столік мой: у мяне на стала многа ўсяго. А спары, Божа, каб было болей», то сувязь Спарыша з продкамі больш глыбінная і таму патрабуе выяўлення.

Разам з тым гэта сувязь яскрава праяўляецца пры супастаўленні спарыша як снапа, спарыні-барады з апошнімі пакінутымі каласамі як уласна медыятарам і месцам кантакту з «тым» светам. Акрамя таго, міфічнага Спарыша запрашаюць менавіта на кут: «Сядзь, Спарыш, на покуці, на покуці ды на золаце», важна ў гэтым кантэксце і падкрэсленне золата, якое ў традыцыйнай культуры мае несумненнае дачыненне да «таго» свету. Для Спарыша падрыхтаваны тыпова памінальныя стравы: мёд / сыта, віно, пірагі, хаця ў дадзеным выпадку ніяк нельга адмаўляць сувязі гэтых страў з сімволікай дажынак.

Характэрна, што вобраз Спарыша можа кантамінавацца ці то з вобразам міфічнай птушкі («яравая спарыня»), ці то з вобразам матылька (Спешка-Спарышка). У славянскай традыцыі замацавана ўяўленне аб птушках і насякомых — у першую чаргу матыльках — як аб душах памёршых, продкаў. Руская назва матылькоў — «бабочки» — нават узыходзіць да абазначэння продкаў (бабы — дзяды), паказальныя таксама дыялектныя назвы матылькоў — «душа», «душечки»⁹⁰.

Адметным з'яўляецца падкрэсліванне белізнаў ў дачыненні Спешкі-Спарышкі — прылятае «на белым матыльчыку», «з белым ветрыкам». А белы колер, будучы звязаным з «тым» светам, суадносіцца і з адсутнасцю цела, пустатой і таму можа стаць эпітэтам міфічных сіл, якія не маюць цела⁹¹. Такой міфічнай сілай і з'яўляецца Спешка-Спарышка. Разам з тым нельга адмаўляць і значэнне белага колеру як сімвала ўрадлівасці.

Прычыну метамарфозы Спарыша ў птушку, магчыма, трэба шукаць у агульнаславянскіх ці, шырэй, сусветных вераваннях, звязаных з уяўленнямі аб вяртанні душ памёршых у пэўныя тэрміны і, як правіла, у вобразе птушкі ў родны дом. Для

⁹⁰ Терновская О. Бабочка в народной демонологии славян: «душа-предок» и «демон» // Материалы к 4-му Международному конгрессу по изучению стран юго-восточной Европы. Проблемы культуры. София, 1989. С. 153—154.

⁹¹ Раденкович Л. Символика цвета в славянских заговорах // Славянский и балканский фольклор. М., 1987. С. 127.

душы, якая вярнулася, трэба было прыгатаваць ежу і піццё: «У хаце памершага акрамя шклянкі з вадой к ночы на стол, ці ў кут, ці на акно клаліся хлеб-соль»⁹². Паводле сучасных цікавых даследаванняў⁹³, шырока вядомы вобраз птушкі-дачкі ў баладах таксама нясе адбітак падобных вераванняў: душа аддадзенай замуж дачкі — сімвалічна памёршай — вяртаецца ў родны дом, і для яе, як і для «яравой спарыні», рыхтуецца тыповае памінальнае частаванне:

Ти посип, сыну, жемчужного проса,
Та няхай вона надивбаеця,
Ти постав, синочак, водицы кубочак,
Та няхай вона напьеця.⁹⁴

Частаванне птушак актуальна таксама ў рэалізацыі ідэі ўсеагульнага пракармлення (кармленне продкаў уваходзіла ў клопат людзей на працягу ўсяго года. Так, птушкам раскідвалі ежу пасля прынясення імі вясны, а таксама ў рытуалах абшчынных свят у першую чаргу частавалі жабракоў і раскідвалі хлеб па полі — для птушак⁹⁵).

У кантэксце сувязей уяўленняў аб спарышу як найменні апошняга снапа, вянка альбо «барады» з культам продкаў цікава разгледзець дажынкавыя рытуалы ў адным шэрагу са шматлікімі абрадамі пахавання і ўваскрэсення бостваў расліннасці. Як нагляднае пацвярджанне магчымасці такога супастаўлення — паволжскае пахаванне ў канцы жніва саламянага пудзіла Андропушкі⁹⁶ — магчыма, кантамінацыі пахавальных персанажаў з «духам поля», якім фактычна і з'яўляецца беларускі Спарыш.

Найбольш распаўсюджанае тлумачэнне абрадаў пахавання і ўваскрэсення заключаецца ў тым, што фігура Смерці — прызначанага для пахавання пудзіла — сімвалізуе сабой паміраючую расліннасць. В. Мангардт прыводзіць у падтрымку такой гіпотэзы даныя аб суаднясенні слова «смерць» з назвамі духа спелага хлеба. Так, часам немцы апошні сноп, які лічылі

⁹² Котляревский А. А. О погребальных обычаях языческих славян // Котляревский А. А. Сочинения. СПб., 1891. Т. 3. С. 255.

⁹³ Еремина В. И. Ритуал и фольклор. М., 1991. С. 112—125.

⁹⁴ Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1872. Т. 3. С. 337.

⁹⁵ Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX века. Л., 1988. С. 138.

⁹⁶ Там жа.

месцам знаходжання духа поля, называлі нябожчыкам. Як наглядная паралель: беларуская «барада» і сноп насілі красамоўную назву «дзед».

Разам з тым Дж. Фрэзер сцвярджаў, што Смерць, знішчэнне якой разглядаецца ў шэрагу вясенніх і асенніх абрадаў, нельга разумець толькі ў якасці разбуральнай сілы: «Істота, якая знішчаецца, так званая Смерць, валодае магчымасцю аказваць жыватворнае, паскараючае ўздзеянне на раслінны і нават на жывёльны свет. Той факт, што пудзілу Смерці прыпісвалі валоданне жыватворнай сілай, без сумнення, лёг у аснову звычайу раскідваць па палях рэшткі саламянага пудзіла з мэтай павялічыць ураджайнасць палёў, а таксама звычай класці гэтыя рэшткі жывёле для павелічэння яе пладавітасці»⁹⁷. Беларускі сноп-спарыш, вянок-спарыш таксама выкарыстоўвалі ў прадудцыравальнай магіі: зерне рассявалі першым па полі, сноп клалі першым у гумно для павелічэння зерня і г. д.

Нарэшце, сумяшчэнне продкаў і боства ў адной асобе падтрымліваецца і сусветнай традыцыяй — вядомы егіпецкі міф аб Асірысе — адначасова богу мёртвых, кіраўніку і суддзі замагільнага свету і богу ўрадлівасці, аналагічныя функцыі хтанічнага боства прыпісваліся і Дыёнісу, Персефоне, у балтыйскай традыцыі — Юмісу: «паміраючы і ўваскрасаючы бог Юміс хаваецца ў снопе, клеці ці спіць у канцы пашні пад шэрай глебай»⁹⁸, г. зн. у зямлі. Цікава, што ў латышскай мове jumis — падвойны плод. Дык ці не такім паміраючым і ўваскрасаючым духам з’яўляецца і беларускі Спарыш?!

І што найбольш цікава ў кантэксце суаднясення Спарыша са светам продкаў — найменне «спорнікам» дамавіка як адной з іпастасей памёршых родзічаў: «Спорнік — дамавік. Спорнік... трэба ўмець з ім жыць. Спорнік будзе несці яму і грошы»⁹⁹. Гэта цікавая народная традыцыя стасуецца з гіпотэзай Ч. Пяткевіча, паводле якой прынясенне жытняга духа ў хату, запрашэнне яго на зіму трактуюцца як збліжэнне палявых духаў з хатнімі.

Палявы дух, пасяліўшыся ў хаце, выганяе дамавіка, і той

⁹⁷ Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1971. С. 351.

⁹⁸ Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. К проблеме латышского jumis и балтийского близнечного культа // Балто-славянские исследования. М., 1982.

⁹⁹ Слоўнік беларускіх гаворак ... Т. 4. С. 544.

на некаторы час рабіўся палявым д'яблам¹⁰⁰. І сапраўды, палявік у расказах палешукоў трасе і вытрасае зярняты, псуе на ніве збожжа.

Такім чынам атрымліваем на першы погляд даволі незвычайнае сумяшчэнне ў адным вобразе Спарыша выразна акрэсленых рыс боства і адначасова якасцей аднаго з прадстаўнікоў дэманалогіі — дамавіка, а часам нават самога д'ябла: «Спарыш — нячысцік. Казалі, катора баба занімаіцьця чародзейством, то до іі пташка такая прылітае, спорыш зовэцьця, то чорт, вона гаворыт з ім у комын»¹⁰¹. Спарыш — таксама памочнік чарадзея: «Спарыш знаходзіцца пад уладай чарадзея і запаўняе па яго жаданню пусты посуд просам, мукой у чалавека, якому чарадзея жадае добра»¹⁰². Адметна, што двайны колас можа выступаць як апатрапей менавіта ад дэманалагічнага персанажа: «пры пабудове млына ад вадзянога закопваюць пеўня жывым і тры супарыжкі, г. зн. сцяблінкі жыта, якія выпадкова выраслі з двума каласамі»¹⁰³.

Трэба адзначыць, што падобная амбівалентнасць уласціва практычна ўсім абрадавым сімвалам, звязаным з паняццем спору. Так, спор* — маленькае чорнае зерне ў пшаніцы — ужывалі як жанчыны, якія хацелі хутчэй зацяжарыць, так і тыя, хто ад цяжарнасці хацеў пазбавіцца, колас-спарыш насілі з сабой для забеспячэння прыбытку, яго ж падкладалі пад стог у гумне, каб мыш: не елі збожжа, з петушынага яйка мог вылуціцца як засіліск, так і змей/спарыш, што носіць багацце. Па-першае, падобная двунакіраванасць функцый — удзел у станоўчай і адмоўнай магіі — з'яўляецца паказчыкам таго рытуальнага сімвала, што адным бокам накіраваны да свайго свету, другім — да чужога, якім фактычна і выступае спарыш.

Па-другое, правамерна дапусціць, што Спарыш — «законнае дзіця» свайёй язычніцкай эпохі, «калі не было сілы нячыстай і, ўжо вядома, «раці Хрыстовай», а была ўсяго адна звышнатуральная сіла, якая мела даволі няясныя і неакрэсленыя формы

¹⁰⁰ Васілевіч У. А. Збіральнікі. Мн., 1991. С. 151.

¹⁰¹ Жывое народнае слова. Мн., 1992. С. 50.

¹⁰² Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 414.

¹⁰³ Максимов С. Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1989. С. 161.

* Спор — дыялектная назва спаржы — пашкодванага зерня.

і насяляла ўвесь навакольны свет»¹⁰⁴. Хрысціянства ж былых язычніцкіх дэманаў (багоў, духаў, сіл прыроды і г. д.), якія насялялі як неба, так і зямлю, звяло з неба, ператварыла пераважна ў нячыстую сілу, засяліўшы вышынню сваімі святымі. Натуральна, гэтакім жа шляхам мог нарадзіцца і чорт-спарыш, але народная свядомасць пакінула і Спарыша-боства, які як нельга лепей адпавядаў самым заветным марам селяніна, Спарыша, да якога, як і калісьці, звярталіся ўсё з той жа просьбай-малітвай:

Прыспары мне, Спарыш, і ў полі, і дома,
І ў гумне, і ў двары, і ў клеці, і ў печы,
І ў клеці карабом, і ў печы пірагом...

Звяртаюць на сябе ўвагу даволі рэдкія, але незвычайна каштоўныя супастаўленні Спарыша са змеям. Гэта на першы погляд недарэчная сувязь дазваляе наблізіцца да разумення першаснага сэнсу Спарыша, яго месца і функцыі ў старажытным міфалагічным свеце.

Назва «спарыш» замацавалася за маленькім яечкам, з адным жаўткам, без бялка, з цвёрдай лушпінай. Спарышом называлі і само пеўнева яйка. Паводле шырока распаўсюджанага па ўсёй Беларусі падання, «з петушынава яйца выводзіцца змей... няситель усякага быгатства. Ён пачынае летать и носить, носить хлеб, малако, дэнги, вотку, только зернетки, што змей носить, стыяць кверху вострым канцом, пятыкю униз. Раз у хызяіна, каторый змея вырастыл, была талака, навоз вазили, настушила пара — уремя заўтрыкаць. Хызяін паслал змея за воткю. Если с дынгамі ідёт — ясин, с хлебым ідёт — тьян, с малаком — бел»¹⁰⁵. У беларускіх народных казках змей з'яўляецца памочнікам таму, хто «спору адбірае, дык калі з хлебам ляціць — дык толькі шуміць, а як з грашамі — дык бліскучы-бліскучы»¹⁰⁶. Стасуецца з гэтым і павер'е пра лятаючага цмока, які прымае выгляд барадатага чалавека (наяўнасць барады сігналізуе аб сувязі з дэманамі ўрадлівасці, расліннасці) і дастаўляе свайму гаспадару ўраджай з чужых палёў¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Толстой Н. И. Из заметок по славянской демонологии. Каков облик дьявольский? // Народная гравюра и фольклор в России XV—XIX веков. М., 1976. С. 309.

¹⁰⁵ Добровольский В. Д. Смоленский областной словарь. С. 272.

¹⁰⁶ Романов Е. Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 4. С. 272.

¹⁰⁷ Kibort I. Wierzenia ludowe w pow. Wilejskiem // Wiśta. 1899. T. 8, sz. 6. S. 400.

На жаль, невядомыя крыніцы паведамлення Т. М. Суднік, што «Спарыш — дух, які апякуе дом і памнажае яго багаці. Яго ўяўлялі ў выглядзе лютучага змея, падобнага на галавешку, якая рассыпае іскры»¹⁰⁸. Дарэчы, беларускія дыялекты прадстаўляюць цікавыя паралелі спарыша з галавешкай, агнём. Так, жытняя спарыня часта мела назву галаўні. Прычыны яе ўзнікнення бачылі ў нябесным агні, у маланцы: «маланка жыта паліць — спарыня ў жыці»¹⁰⁹, а таксама ў няправільных дзеяннях з той жа галавешкай: «галаўня ў пшаніцы — на Каляды не нада галавешку ў печы заліваць, каб у полі не было» (ПЭЛА). Ланцужок продкі — спарыш — спарыня — галаўня — галавешка можна закончыць тымі ж продкамі. Паводле народных вераванняў, галавешкі ў печы былі таксама звязаны з продкамі: «печ — улюбёнае месца пражывання душ, на Дзяды галавешка, падаючы з печы, дзіўна іскрыцца і разгараецца»¹¹⁰. Жытнаю спарыняю (дыял. іржабель) запрашаюць побач з Марозам, туманам, птушкамі на калядную куццю (гл. вышэй аб семантыцы такіх запрашэнняў, як звароту да продкаў).

Паказальнымі ў супастаўленні Спарыш — змей — агонь — продкі з'яўляюцца вераванні беларусаў, звязаныя з вужом. Так, вуж часта маляваўся ці выразаўся толькі на адной, а не на ўсіх аканіцах, там, дзе стаяла печ, каб агонь ніколі не загас, даста-так у доме быў.

Беларускі фальклорна-этнаграфічны матэрыял выяўляе значнае падабенства функцый вужа і Спарыша: вуж-гаспадар як адна з іпастасей дамавіка і спорнік-дамавік, выява вужа на вокнах, вераванні ў забеспячэнне гэтым удачы і здабытку ў хаце, яго засцерагальныя функцыі: «дзе на акне вуж — там вораг нядуж», і прынясенне з той жа мэтай снапа-спарыша ў хату, здольнасць вужа да прадказвання лёсу і варажба са спарышом і г. д.

Такім чынам, змяіная прырода Спарыша як нельга лепей стасуецца са славянскім архетыпам змея, з яго ідэяй нізу, царства мёртвых і бессмяротнасці, з веданнем-мудрасцю, з ідэяй звароту да самога сябе і, нарэшце, што самае істотнае, з ідэяй урадлівасці.

Падводзячы вынікі, неабходна адзначыць, што ў аснове

¹⁰⁸ Суднік Т. М. К балто-балканским параллелям из области мифологии и фольклора // Материалы к 4-му Международному конгрессу... С. 164.

¹⁰⁹ Слоўнік беларускіх гаворак... Т. 4. С. 531.

¹¹⁰ Kubiak L., Kubiak K. Chleb w tradycji ludowej. Warszawa, 1981. S. 41.

вобраза Спарыша ляжаць язычніцкія ўяўленні аб продках, ад якіх залежаў дабрабыт земляроба, і аб змеі як універсальным сімвале ўрадлівасці. Хрысціянства значна «адкарэктавала» падобныя вераванні, аднёшы змей і продкаў да ніжэйшых хтанічных істот. Але ў народнай свядомасці застаўся побач з вельмі «непапулярным» спарышом-чортам Бог Спарыш — Бог дастатку і ўрадлівасці. А падобная амбівалентнасць хтанічнага боства з'яўляецца наглядным прыкладам дуалізму язычніцкіх уяўленняў. Разам з тым у народным светаўспрыманні XIX—XX стагоддзяў Спарыш фігуруе ў непадзельнай знітанасці з хрысціянскім Богам, уяўляючы сабой добрага заступніка і гаспадара жыцця.



«РАЁК»

Семантычна і функцыянальна да «спарышовых» песень набліжаны так званыя райкі, раёк — песні, якія таксама выконваліся на шляху талачан да гаспадара. Гэтыя песні практычна ўсе ўяўляюць сабой даволі строга вытрыманую структуру, якая складаецца з трох асноўных звёнаў.

Першае звяно ўключае ў сябе пачатковы радок, фактычна аднолькавы ва ўсіх песнях: ішоў (хадзіў) Раёк дарогаю (па вуліцы). Другое звяно ўказвае на невыпадковасць наведвання Райком таго ці іншага гаспадара: «Ніхто Раю ў хату не просьць, абазваўся адзін Васечка». І трэцяе — прадстаўляе запрашэнне Рая гаспадаром да сябе ў двор з наступным пералічэннем вартасцей гаспадаркі:

Проша, Раю, раю-раю, у маю хатку!
У маёй хатцы, раю-раю, усё ў парадку:
Сталы накрыты, раю-раю, кубкі наліты,
Мае абрусы, раю-раю, бялёвыя,
Мае кубкі, раю-раю, залатыя,
Віном-мёдам, раю-раю, налітыя.

(Жн., с. 470)

Заканамерна ўзнікае пытанне: хто гэта — Рай і якім чынам ён звязаны з дажынкавай абраднасцю? Першапачатковае значэнне набывае праблема генезісу вобраза.

У раёнах паўночнай Беларусі дастаткова пашырана назва апошніх нязжатых каласоў — «раёк»: «Раёк — пучок нязжатага жыта на полі, убраны кветкамі»¹¹¹. Варыянтная назва — «рай»: «Добрую жменю жыта нізжатага кініш і нітачкай

¹¹¹ Слоўнік беларускіх гаворак... Т. 4. С. 243.

звяжаш, красак наторкаіш у гэты рай і калочак пасярэдзіне прывяжаш»¹¹². Зрэдку апошнія каласы тут носяць назву «баряды», але баряды, якая належыць нейкаму міфічнаму «рою».

Прымаючы тэзіс, што ў дажынкавым абрадзе цэнтральная, дамінуючая роля адведзена рытуалу з апошнімі каласамі, сама назва гэтых каласоў становіцца як бы арганізуючай, першаснай у адносінах да назваў іншых рытуальных сімвалаў. Можна дапусціць, што менавіта лексема «раёк» у якасці наймення спецыяльна пакінутых каласоў з'яўляецца асноўнай, першаснай для другіх значэнняў гэтага слова. Так, «райком» сталі называцца абрадавыя дзеянні ці прадметныя сімвалы ў суправаджаючых асноўны рытуал звычаях. Назву «раёк» набываюць хлеб-соль: «У дзень дажынак гаспадыня пасылае на поле краюшку хлеба з соллю, што называюцца райком, які кладуць у апошні сноп ці капу»¹¹³ і песні з тыповым зачынам «Хадзіў Рай па вуліцы».

У традыцыйнай народнай культуры існуе заканамернасць называць увесь абрад па найменню яго асноўнага абрадавага сімвала ці дзеяння (параўн.: абавязковасць прыгатавання куцці выклікае назвы калядных вечароў — першая куцця, багатая куцця і г. д.). Так дажынкавы абрад у асобных мясцовасцях набывае назву «раёк». Гэтак жа пачынаюць называцца і самі ўдзельнікі абраду. На ўстойлівай метафары «жнеі — раёк» пабудаваны многія песні:

Ніхто раёк у двор ня просіць,
Толькі папрасіў раёчка ў двор
Адзін пан Купрыян...
Толькі просіць Купрыян
Жнеячкаў у двор...¹¹⁴

Шырокі светапоглядны кантэкст ляжыць у аснове ўзнікнення абагульненага антрапаморфнага вобліка Рая / Райка. «Рай — гэта такі дэман, які апякуе галоўным чынам толькі зжатае збожжа, бывае прывезены да стадолы, дзе прабывае датуль, пакуль не будзе ўсё змалочана. Пажадана, каб Рай узяў пад сваю апеку ўсю стадолу. Кожны, хто яшчэ не пачаў вазіць,

¹¹² Слоўнік беларускіх гаворак... Т. 4. С. 264.

¹¹³ Сахараў С. П. Рукапісныя матэрыялы // Аддзел рэдкіх кніг і рукапісаў ЦНБ АНБ.

¹¹⁴ Каминский В. Белорусы Ново-Александровского уезда Ковенской губернии в их песнях, обрядах и обычаях // Филологические записки. Воронеж. 1910. Вып. 5. С. 74.

як убачыць першы раз воз са снапамі, запрашае да сябе, тройчы паўтараючы: «Рай, рай, ідзі к нам»¹¹⁵.

Вучоныя па-рознаму трактавалі імя Рая. А. А. Патабня¹¹⁶, а ўслед за ім і Я. Карскі лічылі рай у жніўных песнях эпітэтам вянка з каласоў¹¹⁷. Доказы А. А. Патабні грунтаваліся на дапушчэнні, што рай можа выступаць эпітэтам вясельнага каравая: «Караваю, мой раю, я цябе прыбіраю». «Райчыкам» становіцца нават заяц, які нясе для каравая ніткі: «Ды бяжыць райчык-зайчык, // Да нясе ў зубах ніці. // А нашто тыя ніці? // Каравай упавіці».

Вянок як атрыбут Рая прызнае і П. В. Шэйн, толькі Рай, згодна з яго гіпотэзай, — «ужо бог жніва ў яго канчатковым выніку»¹¹⁸. Даследчык лічыць, што Рай з'яўляецца нам ва ўвасобленым вобразе квітнеючай маладосці і асноўная задача яго — «сеяць прыбытак, спор». Богам, духам лічаць Рая і другія даследчыкі. М. Ф. Сумцоў бачыць у Раі «старажытнага бога ўрадлівасці Белабога ці Белуна»¹¹⁹, І. Мандэльштам — «духа расліннасці, якому трэба ахвяраваць ежу і піццё»¹²⁰. Я. І. Руднеў пашырае функцыі Рая і лічыць яго богам «добра і дастатку»¹²¹, Д. Краўчанка звязвае імя Рая з імем аднаго з хрысціянскіх святых — Юрыя¹²². Трэба прызнаць, што гіпотэза гэтая абапіраецца на ўяўленні аб Юрыю як апекуну селяніна ў розных галінах сельскай гаспадаркі, як падаўцу плёну і дабрабыту. Адметна, што Юрый і Рай сутыкаюцца ў асноўнай сваёй функцыі — забеспячэнні багатага ўраджаю. Магчыма, іх імёны маюць агульнае паходжанне і на глыбінным узроўні перасякаюцца з ідэалагічным комплексам Велеса.

Сучасныя даследчыкі больш схільныя тлумачыць імя Рай як вытворнае ад слова «рай» у функцыі абазначэння міфічнага (сусветнага) і рытуальнага дрэва¹²³.

¹¹⁵ Pietkiewicz Cz. *Kultura duchowa...* S. 186.

¹¹⁶ Потебня А. А. *Слово и миф*. М., 1989.

¹¹⁷ Карский Е. *Белорусы*. М., 1916. Т. 3. Ч. 1. С. 205.

¹¹⁸ Шейн П. В. *Белорусские народные песни...* С. 523.

¹¹⁹ Сумцов Н. Ф. *Хлеб в обрядах и песнях*. Харьков, 1885. С. 117.

¹²⁰ Мандельштам И. *Опыт объяснения обычаев индоевропейских народов, созданных под влиянием мифа*. СПб., 1882. С. 240.

¹²¹ Руднев Я. И. *Белорусско-литовское Полесье*. М., 1898. С. 184.

¹²² Кравченко Д. *О новоиспеченном славянском боге Рае* // *Киевская старина*. 1886. № 9.

¹²³ Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. *Исследования в области славянских древностей*. С. 246.

Даволі пашыраны прышеў жніўных песень «раю, мой раю», асобныя тэксты часам дазваляюць убачыць у лексеме «рай» яго найбольш відавочнае значэнне — «месца пражывання душ памёршых, неба, дзівосны сад»: «Краю дажнёмся, раю-раю, // Раю дажджомся, раю-раю» (АІМЭФ, 1/2). Прычым на пытанне: «Якога раю дачакаемся?» — інфарманты здзіўлена адказвалі: «Ведама якога — хлеба будзець многа».

Зыходзячы з тэкстаў песень, міфічны Рай — істота, надзеленая антрапаморфнымі рысамі: ён можа хадзіць, пытацца дарогі, размаўляць з дзяўчатамі: «Хадзіў Раю па вуліцы, па вуліцы, // Прасіў дзевак, прасіў дзевак на вуліцу: // — Ой, вы, дзеўкі, ой, вы, дзеўкі, выхадзіця, // Жменьку жыта вынасіця» (АІМЭФ, 1/5). Аднак уяўляецца загадкавай зааморфная выява рою:

Ай, рой, рой да па мору пльвець,
Пойдем мы рою глядзець ды,
Віцечка ды мой мужычочак,
Віцечка, мой гаспадарочак,
Ёсць жа ў нас дробныя дзеці,
Хай ідуць рою глядзеці.

Разам з тым некаторыя варыянты райка даюць падставы для сцуднясення яго з пчаліным роём: «Хадзі, раю, ка мне ў хатку, // У маёй хатцы **раёк уецца...**»; «**Ляцеў рой** дарогаю, // Дарогаю шырокаю...»; «Ішоў раёк дарожухнай, // Не знаець раёк, дзе **абмятаціся**» і інш.

В. Цярноўская ў сваім артыкуле «Матыў пчол як адзін са структурыруючых фактараў беларускага жніва»¹²⁴ пераканаўча даказала невыпадковасць наяўнасці ў райка значэння «пчаліны рой». Даследчыца даволі падрабязна спыняецца на адлюстраванні ў жніўнай паэзіі папулярнага супастаўлення жней з пчоламі, жніва са зборам мёду:

Іванавы пчолкі па полі ляталі,
Па полі ляталі, мядок сабіралі,
Мядок сабіралі, у кубкі налівалі...

Калі ўлічыць, што апошнія пакінутыя каласы, «барада» называліся райком, асабліва цікавае сведчанне У. Даля: «Барада — пасад пчол, калі яны сядзяць на вулеі і не працуюць»¹²⁵.

¹²⁴ Гл.: Фольклор. Проблемы сохранения, изучения, пропаганды. М., 1988.

¹²⁵ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1980. Т. 4. С. 283.

Вядома, што і рой — гэта тая ж куча пчол, якія не працуюць. Відавочна, такое супадзенне не можа быць выпадковым.

Але ўсё ж узнікае пытанне аб неабходнасці і матываванасці вобразаў пчол у жніўнай абраднасці. Даць адказ можна толькі разглядаючы матыў пчол у традыцыйнай культуры беларусаў наогул. Па-першае, неабходна адзначыць вялікую ролю бортніцтва на Беларусі, павагу да гаспадароў, якія вадзілі пчол, а па-другое, сам міфапаэтычны матыў пчол як насельнікаў верхняга яруса сусветнага дрэва, пчол як пасрэднікаў між светамі, якія знаходзяцца бліжэй да неба, верху і таму ў стане прыносіць адтуль дабро і багацце. Матыў набыцця пчол у абрадавай паэзіі дэшыфраваўся як знак божага дару, нездарма да гаспадара «сама Прачыста ідзе і роікі вядзе». Аб царыцы пчол нават казалі, што яна — «божая матка»¹²⁶. Надзяленне гаспадара пчоламі атаясамлівалася ў калядках з пажаданнем не толькі багацця, але і шчасця наогул: «Прачыста ідзе, роікі вядзе, // Вядзе роікі, рассыпаючы, // Шчасцем, здароўем надзяляючы».

У народных вераваннях рой азначаў не толькі пчаліны рой, а і ўсялякі прыбытак. У вясельных песнях рой з'яўляецца паэтычным эквівалентам нявесты і жаніха — своеасаблівых «прыбыткаў» у сям'і:

Звіўся раёчак над гумном,
А любая нявехна грым на двор.
А не нам раёчак аграбаць,
А не нам нявехну пераймаць...

(АІМЭФ, 2/13)

Сабрався раёчак да ў цёмны куточак,
Хочець палицець на шчырыя бары, на жовтыя цвяты,
На салодкія мяды.
Сабрався Иванечка са сваёй дружинаю,
Хочець ён паехаць, Таценьку зваюваць.¹²⁷

Беларусы таксама сімвалічна атаясамлівалі з роем дзіця, якое толькі нарадзілася: «рой абгрэсці — прыняць новароджанага»¹²⁸. Бачанне рою ў сне ўспрымалася як знак хуткага нараджэння дзіцяці (АІМЭФ, 1/2). Акрамя таго, дыялектны

¹²⁶ Архіў Дзяржаўнага музея этнаграфіі народаў СССР, ф. 1, воп. 2, № 574.

¹²⁷ Потебня А. А. Слово и миф. С. 350.

¹²⁸ Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья... С. 153.

выраз «у раёшкі» азначае «поўна, да верху» — «у раёшкі набрала вядро»¹²⁹.

Такім чынам, у вобразе Рая ўвасобілася ідэя добра, дастатку, урадлівасці, плоднасці. Ужо сам прыход такой істоты ў гаспадарку быў актам магічным, заклінальным, накіраваным на забеспячэнне плёну і здароўя на год наступны. А сама старажытная вера чалавека ў існаванне звышнатуральных сіл абумовіла неабходнасць звароту да іх як да жывых істот.

Адметна, што, як паказалі Вяч. Ус. Іваноў і У. М. Тапароў, славянскае *газь звязана з індаіранскім словам гауі, якое таксама азначае багацце¹³⁰. Таму можна лічыць, што беларускі Рай захаваў больш старажытную канкрэтную семантыку — багацця, дастатку.

Акрамя больш відавочнага падабенства жніўнага райка і пчалінага рою як сімвалаў багацця, між імі існуе і архаічная сувязь. «Семантычная нейтралізацыя тэрмінаў рай (славянскае *газь) і рой (славянскае *гозь) у іх сучаснай памяншальнай форме раёк толькі рэалізуе іх спрадвечную сувязь (дрэва, якое заключала ў сабе міфічны рой пчол)»¹³¹.

* * *

Талочныя песні правамерна разглядаць як элемент традыцыйнай культуры, а гэта некалькі іншы аб'ект вывучэння, чым песні як мастацтва слова. Для даследавання песень талакі ў гэтым напрамку характэрны семіятычны падыход да фальклорных фактаў, які ўлічвае іх пазатэкставыя сувязі, рытуальна-магічныя, сацыяльна-бытавыя функцыі і г. д.

Тэксты талочных песень утрымліваюць у сабе звесткі аб асобных фактах бытавой і працоўнай дзейнасці, аб рытуальнай практыцы, сацыянарматыўных устаноўках, прадметах матэрыяльнай культуры і інш. На іх аснове можна гаварыць аб асобных архаічных уяўленнях, аб вераваннях і свядомасці чалавека наогул. Адзначаныя высокай стабільнасцю традыцыйнай асновы талочныя песні цесна звязаны з праяўленнямі каляндарна-абрадавага цыкла. Уключанасць у рытуал вызна-

¹²⁹ Слоўнік беларускіх гаворак... Т. 4. С. 243.

¹³⁰ Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. С. 247.

¹³¹ Терновская О. А. Мотив пчел как один из структурирующих факторов белорусского жнив // Фольклор. Проблемы сохранения, изучения, пропаганды. М., 1988.

чае сувязь вербальных тэкстаў з выражанымі на другіх «мовах» тэкстах як у акцыянальным плане, так і ў плане зместу (трэба мець на ўвазе, што рытуал мае адзіную семантычную сістэму, элементы якой праяўляюцца ў вербальных і невербальных тэкстах).

Значная частка талочных песень як бы адлюстроўвае «крокі» рытуальнага дзеяння. Але магчымасці талочных песень, ды і вербальных тэкстаў наогул, шырэй, чым толькі апісваць рэальны працэс. Яны ўключаюць у сябе дадатковую інфармацыю, якая раскрывае агульнае прызначэнне абраду, светапогляд народа. Такім чынам, талочныя песні з'яўляюцца добрай крыніцай для рэканструкцыі глыбіннага зместу ўсяго рытуальнага комплексу.

Трэба мець на ўвазе, што талочныя песні неаднолькава функцыянуюць у канкрэтным абрадзе, г. зн. яны могуць з'яўляцца тэкставай рэалізацыяй абраду ці быць другаснымі ў адносінах да яго — выражаць лірычныя перажыванні ўдзельнікаў.

Натуральна, талочныя песні не маглі замкнуцца ў вузкім коле ўласна талочнай тэматыкі. У талочным застоллі, асабліва пасля пачатковай абрадавай часткі, дзе ўсё было тэматычна і эмацыянальна звязана з выкананай працай, рытуалам, пачыналі гучаць лірычныя, бытавыя матывы.

Талака і талочныя песні садзейнічалі кансалідацыі абшчыны, давалі сельскім працаўнікам фізічную, маральную і сацыяльную разрадку, служылі мэтам эстэтычнага выхавання, садзейнічалі праяўленню творчага пачатку асобы і народа ў цэлым, адказвалі задачам пераемнасці пакаленняў, фарміраванню ўнутранага адзінства і нацыянальнай адметнасці земляробчага календара. Талочныя песні з'яўляюцца своеасаблівым феноменам духоўнай культуры беларусаў і могуць разглядацца як важнае звяно этнакультурнай традыцыі.



ЗАКЛЮЧЭННЕ

Сённяшнія веды аб фальклоры, народным быцце і культуры патрабуюць асэнсавання каляндарна-абрадавай спадчыны беларусаў на новым узроўні — з улікам як навуковых дасягненняў апошніх гадоў, так і зноў сабранага матэрыялу. Вывучэнне талакі і талочных песень ставіць перад даследчыкам мноства пытанняў, вырашэнне якіх магчыма толькі пры комплексным падыходзе да дадзенай з’явы.

У кантэксце нацыянальна-палітычных праблем сучаснага грамадства актуалізуецца і этнічная функцыя фальклору ў цэлым і феномена талакі ў прыватнасці, яе спецыфіка, якая надавала нацыянальны воблік працы, культуры і душэўнасці беларусаў.

У талочных абрадах і звычаях знайшлі адлюстраванне своеасаблівыя зносіны чалавека з прыродай, сацыяльны вопыт і спецыфіка ўспрыняцця свету, якія абумоўлены гістарычна, перш за ўсё земляробствам як вядучай галіной гаспадаркі, а таксама ўплывам старажытных сінкрэтычных форм света-сузірання (міфапэтычнай, магіка-рэлігійнай). Талака выступае як рытуалізаваная форма ўзаемаадносін усіх членаў вясковай супольнасці (як жывых, так і мёртвых) і з’яўляецца адной з умоў сацыяльнага з’яднання, сацыяльнай салідарнасці.

Вербальна-музычную структуру абраду складаюць песні, для якіх характэрна пэўная абрадавая прымеркаванасць і функцыянальная зададзенасць. Асноўны паэтычны каркас песень абрадавай канвы прадстаўляюць два ўстойлівыя тэматычныя комплексы, звязаныя з адлюстраваннем форм земляробчай і жывёлагадоўчай працы.

Даследаванне фальклорнага тэксту ў абрадзе талакі праводзілася па двух асноўных напрамках:

— вызначэнне месца і ролі песні ў руху абрадавага дзеяння,
— выяўленне семантычнай сістэмы, на якой будавалася яго сюжэтыка і вобразнасць.

Для вырашэння першай задачы было разгледжана суаднясенне талочнай песні з іншымі «мовамі» рытуалу. Аналіз сведчыць аб тым, што адна і тая ж міфалагема чытаецца ў фальклорных і этнаграфічных тэкстах. Найбольш істотнае для рытуалу забеспячэнне плёну на наступны год паўтараецца, перадаючыся на розных «мовах»: у песнях-заклінаннях, у прадметных сімвалах — «барадзе», вянку, кашы, у акцыянальным плане — качанні па зямлі, абліванні і г. д. Гэта забяспечвае ўстойлівасць усёй сістэмы рытуалу, надзейнасць яе функцыянавання.

Усебаковы аналіз талочнай паэзіі сведчыць не толькі аб адлюстраванні ў ёй працоўнага працэсу, а і выводзіць на пярэдні план самую песню як важны фактар у рэалізацыі справы. Феномен талакі дазваляе падысці да праблемы суаднясення і адзінства вытворча-утылітарнага, звязанага ўласна з працай, і духоўна-творчага, што выліваецца ў мастацтве. Такая сінкрэтычнасць падкрэслівае тыповае для архаічнай культуры адухаўленне утылітарнага, уключанасць яго ў нарматыўна-ацэнкавую сістэму грамадства.

Талака як народны звычай калектыўнай узаемадапамогі ў гаспадарчых працах, прайшоўшы ў цяжкіх выпрабаваннях, выпайшых на долю беларускага народа, свой тысячагадовы шлях, засталася ў сваёй аснове нязменнай і ўспрымаецца кожным новым пакаленнем як пазітыўная і прагрэсіўная традыцыя, што нясе ў сабе сапраўдную агульначалавечую каштоўнасць.

Талака існуе як цэлае, як рэальная з'ява. Незалежна ад абрадавай і міфалагічнай напоўненасці яна можа быць ахарактарызавана з пункту гледжання псіхалагічнага, сацыяльнага, бытавога і г. д. Тэма «талака» як цэлае не вычарпана. Вырашэнне многіх праблем гэтай тэмы дае магчымасць падысці да вельмі важных сучасных пытанняў.



ЗМЕСТ

Уводзіны	3
Структура і семантыка талочных рытуалаў	11
Рытэмы талакі	17
запрашэнне	17
абліванне вадой	24
качанне/кулянне	27
вянок	37
Рытуальныя функцыі талочнай ежы	41
спажыванне гарэлкі	41
спажыванне кашы	45
спажыванне сыру	47
маніпуляцыі з лыжкамі	51
Культ продкаў у дажынкавай абраднасці	54
Іншыя віды талакі	71
Функцыянальна-семантычная характарыстыка талочных песень	78
Талака як абходны звычай	83
«Барада» і «бародныя» песні	99
«Спарышовыя» песні	114
«Раёк»	126
Заклучэнне	133

Навуковае выданне

Валодзіна Таццяна Васільеўна

**ТАЛАКА
Ў СІСТЭМЕ
ДУХОЎНАЙ КУЛЬТУРЫ
БЕЛАРУСАЎ**

Рэдактар М. А. Вячорка

Мастак М. А. Жахавец

Мастацкі рэдактар В. А. Жахавец

Тэхнічны рэдактар Т. В. Леццен

Карэктар З. Я. Губаішына

Здадзена ў набор 21.02.97. Падпісана ў друк
16.07.97. Фармат 84×108^{1/32}. Папера афсетная.
Гарнітура Таймс. Афсетны друк. Ум. друк. арк.
7,14. Ум. фарб.-адб. 7,56. Ул.-выд. арк. 7,84.
Тыраж 600 экз. Зак. 984.

Выдавецтва «Беларуская навука» Акадэміі навук
Беларусі і Дзяржаўнага камітэта Рэспублікі
Беларусь па друку. 220141. Мінск, Жодзінская, 18.
ЛВ № 1294 ад 16.07.96 г.

Набор і вёрстка выкананы на камп'ютэрах
выдавецтва «Беларуская навука».

Надрукавана ў Баранавіцкай узбуйнскай друкарні.
225320. Баранавічы, Савецкая, 80.

