

А. В. Катовіч

Структурна-семантычныя аспекты парогавага часу семіясферы абрадаў пераходнага тыпу

Разглядаецца феномен парогавага часу ў каляндарных і сямейна-родавых абрадах пераходнага тыпу, вылучаюцца кола яго культуралагічных функцый і месца ў семіясферы традыцыйнай абрадавасці. Падкрэсліваецца наяўнасць у структуры рытуалаў пераходу кульмінацыйных часавых працягласцей, якія акумулююць у сабе семантызацыю абрадавых падзей і садзейнічаюць змяненню статусных маркёраў галоўных персанажаў. Аналізуецца ўклад Арнольда ван Генепа ў развіццё антрапалагічнай думкі, апісваюцца яго метадалагічныя падыходы да тлумачэння абрадаў пераходу, іх тэарэтычнае пераасэнсаванне сучаснымі даследчыкамі. Улічваючы шырокае поле выкарыстання паняцця «абрады пераходнага тыпу», вызначана, які сэнс яму надаецца ў работах розных аўтараў.

Вядомы французскі этнограф Арнольд ван Генеп у кнізе «Абрады пераходу. Сістэматычнае вывучэнне абрадаў» (1909) прапанаваў уласную канцэпцыю і метадалогію рытуалаў пераходу (пераважна жыццёвага цыкла, якія сцвярджаюць сацыяльныя змены і пераходы з аднаго сацыяльнага статусу ў іншы). Вывучаючы шматлікія даследаванні сваіх папярэднікаў і абапіраючыся на багатую калекцыю твораў французскага народа, якія былі запісаны ім падчас уласных экспедыцый, ён распрацаваў «метады чаргаванняў», які тлумачыў наступным чынам: «Абрад або грамадскае дзеянне не мае раз і назаўсёды зададзенага сэнсу <...> яго нельга адвольна вырываць з абрадавай, грамадскай або тэхналагічнай цэласнасці. Кожны элемент гэтай цэласнасці варта разглядаць у яго сувязях з іншымі элементамі» [6, с. 192]. Адзначым, што кніга А. ван Генепа з'яўляецца спробай стварэння класіфікацыі паслядоўнасці цырымоній, якія суправаджаюць пераход з аднаго становішча ў другое, з аднаго свету (касмічнага або грамадскага) – у іншы. Прымаючы да ўвагі важнасць гэтых пераходаў, аўтар асобна вылучыў абрады адлучэння, прамежкавыя і ўключэння. Вызначаныя ім этапы фарміруюць паслядоўнасць фаз, якія змяняюць адна другую, і гэтак рытуальнае дзеянне суправаджае змяненне статусу. Даследчык настойліва падкрэсліваў, што ён не прэтэндуе на «новы закон пераходу», а толькі распрацаваў метады даследавання, які павінен служыць надзейным інструментам пры вывучэнні абрадаў [Там жа, с. 15].

Аналізуючы структуру абрадаў пераходу, А. ван Генеп звяртае ўвагу на такія важныя этапы, як мяжа паміж адным сацыяльным становішчам і іншым. Асэнсоўваючы кітайскую цырымонію «выхаду з дзяцінства»,

ён заўважае, што яна нагадвае вядомае дзеянне – «праходжанне праз дзверы», прычым у дадзеным выпадку дзверы – гэта мяжа паміж двума перыядамі жыцця. Такім чынам, прайсці праз дзверы азначае выйсці са свету дзяцінства і ўступіць у свет юнацтва [Там жа, с. 59].

Адзначым важную для нас акалічнасць: даследчык акцэнтуюе ўвагу на сацыяльным аспекце трансфармацыі, якая адбывалася ў прасторавым локусе, надзеленым высокім семіятычным статусам. А статусная сацыяльная трансфармацыя павінна быць падмацавана высокім статусам прасторава-часовага кантынуума. А магчыма, і наадварот, толькі адпаведная сакральная лакалізацыя магла актуалізаваць сацыяльную трансфармацыю. Разглядаючы локус дзвярэй як вызначальны фактар або перадумову сацыяльнай трансфармацыі індывіда, даследчык не з'яўляе праблему семіятызацыі часу. І тым не меней яго структурная класіфікацыя абрадавых падзей дала штуршок фалькларыстам і этнографам даследаваць абрадавае «памежжа» як адпаведную часавую працягласць.

На думку А. ван Генепа, «каробка дзвярэй» як адзіная, цэласная канструкцыя надзелена сакральнымі якасцямі і іграе вызначальную ролю ў рытуальных дзеяннях [Там жа, с. 23]. Шырокаўжывальнае ў навуковых крыніцах паняцце «парогавы час» (пераходны час) набывае семіятычны статус.

Разгледзім знакавую сутнасць каробкі для дзвярэй у традыцыйнай культуры беларусаў. Ёсць прыклады яе выкарыстання ў гарызантальным становішчы. А. К. Сержпутоўскі запісаў ад беларусаў-палешукоў легенду, паводле якой існаваў абрад ператварэння чалавека ў ваўкалака. Для гэтага неабходна было выбраць у лесе адпаведнае месца, забіць у зямлю чатыры калкі, зайсці ў межы гэтай «каробкі» (!) і тройчы перакуліцца цераз галаву. Калі ж яму трэба было абярнуцца назад у чалавека, ваўкалак зноў заходзіў у адмежаваную прастору і перакульваўся ў адваротным напрамку [13, с. 266]. Адноўчы другі чалавек падгледзеў за ваўкалакам і вырваў з зямлі адзін кол. Пярэварэцень вярнуў аблічча чалавека, аднак у яго застаўся воўчы хвост [10, с. 478]. Такім чынам, апісанні ператварэння ў ваўкалака цалкам пацвярджаюць разважанні А. ван Генепа аб неабходнасці цэласнасці «каробкі дзвярэй». А апошні апавед паказвае, што незакальцаваная прастора прывяла да незавершанай формы трансфармацыі.

Адзначым, што адсутнасць дэталёвай тэарэтычнай распрацоўкі тэрміна «памежны локус» у А. ван Генепа прывяла да таго, што і тлумачэнне паняцця «парогавы час» абапіраецца больш на інтуіцыю даследчыкаў, чым на дакладна акрэсленую сістэму фальклорна-этнаграфічных і культуралагічных маркёраў. У выніку атрымалася звычайная асацыятыўная сітуацыя: любое рытуальнае дзеянне, якое разгортваец-

ца ў зоне парога (у шырокім спектры кантэкстаў сям'ясферы), адбываецца ў пераходны час. Удакладнім сэнсавыя адрозненні паняццяў «зона парога» (вызначае адну з сакральных зон у жыллёвай прасторы хаты) і «парогавая зона» (звязана непасрэдна з праёмам дзвярэй). Парогавая зона значна шырэй, яна ахоплівае іншыя локусы, тыпалагічна блізкія, кантэкстуальна сінанімічныя. Напрыклад, парогавай зонай можа быць мяжа паміж двума палеткамі, вароты ў сядзібу і вароты на могілкі, скрыжаванні дарог, у казках так званыя калінавы мост або хата на курных нагах і шэраг іншых мясцін, дзе могуць адбывацца кантакты з рознымі міфалагічнымі істотамі.

Пры гэтым неабходна адзначыць, што паняцце «парогавы час» увабрала ў сябе асаблівасці ўспрымання пэўнага моманту ў каардынатах прасторава-часовага кантынуума. Адметную рысу часовай якасці пачалі вызначаць праз характарыстыкі прасторавай працягласці. Сакральны локус сям'ясферы хаты – парог – стаў адпраўным пунктам у маркіраванні надзвычайнага адрэзку часу ў больш шырокай працягласці абрадавага часу. Лагічным працягам пашырэння сэнсавых гарызонтаў паняцця стала далучэнне да яго інфармацыйнай прасторы больш шырокага спектра культурных локусаў этнічнай сям'ясферы, перш за ўсё фактараў прыродна-касмічнай суаднесенасці: у структуры года – дні раўнадзенстваў і сонцастаянняў, аналагічна ў структуры дня – поўнач і поўдзень, усход і захад сонца, а таксама чатыры фазы Месяца. Услед за календарнай маркіроўкай мяжы, якая грунтуецца на рытмах космасу, у кола суб'ектыўных фактараў паняцця «парогавы час» трапілі і рытуальныя комплексы сямейна-родавай накіраванасці: радзіны, вяселле, пахаванне. У гэтым выпадку парогавым статусам надзяляюцца локусы мікракосму вёскі і хаты.

Для таго каб больш дэталёва разгледзець тэарэтычныя аспекты тэрміна «парогавы час», звернемся да шэрагу кантэкстаў міфапаэтычнай спадчыны і іх інтэрпрэтацый у навуковых даследаваннях. Адрознаваж адзначым, што парогавы час не разглядаецца як асобная катэгорыя ў такіх спецыялізаваных выданнях, як «Славянские древности» [15], «Беларуская міфалогія» (артыкул І. Р. Вугліка «Час у міфе») [2, с. 550–551], «Беларускі фальклор» (артыкулы І. І. Крука «Час міфалагічны» і «Час фальклорны», У. М. Конана «Час эпічны») [5, с. 739–742]. Больш распрацавана паняцце «парогавы час» у даследаваннях Н. А. Крынічнай у выданні «Русская мифология: мир образов фольклора» [11]. Шэраг дэманалагічных вобразаў – баннік, дамавік, нячысцік, вадзянік – яна разглядае ў прасторава-часовым вымярэнні. Спачатку падаецца аналіз сакральных локусаў, а затым вызначаецца час праяўлення дэманалагічнай істоты. Нам падаецца, што менавіта вось тут і атрымліваецца разрыў універсуму: прасторавыя каардынаты ніякім чынам не карэлююцца з сакральным часам транс-

персанальнай камунікацыі. Так, зонамі, надзеленымі найбольшай ступенню сакралізацыі і, адпаведна, магчымых кантактаў банніка з чалавекам, з'яўляюцца агонь (печка) і палок, якія, зразумела, наўрад ці можна лічыць парогавымі локусамі. Пераважная большасць хранонімаў, разгледжаных даследчыкам, мае статус сакральнасці і характарызуецца надзвычайнай выключнасцю, таму і называецца парогавым часам. Н. А. Крынічная адзначае: «Баннік мае каардынаты не толькі ў прасторавым, але і ў часавым вымярэнні. Час яго з'яўлення (яго інкарнацыі) можна вызначыць як “парогавы”, прычым ён звязаны з пераходамі розных узроўняў і рознай значнасці» [Там жа, с. 50]. Спасылаючыся на працы даследчыкаў розных этнічных традыцый, Н. А. Крынічная канкрэтызуе кантэксты камунікацыйнай парогавасці, напрыклад, «у поўнач», «у дванаццаць гадзін ночы», «пасля поўначы», «у летні час, у дванаццаць гадзін дня»; на мяжы будніх і святочных дзён: «позна суботнім вечарам», «у ноч на вялікі дзень Пасхі» [Там жа, с. 51–52].

Разважаючы над тым, што такое Новы год як пачатак чарговага цыкла нанова ствараемага космасу, М. Эліадэ сцвярджае, што Новы год, уяўляючы сабой аднаўленне касмагоніі ў цяперашнім, мяркуе аднаўленне часу з самага пачатку, г. зн. рэстаўрацыю першаснага, «Чыстага Часу», першатварэння. У цыклічным заканчэнні якога-небудзь часавага адрэзку і пачатку новага, на думку аўтара, адбываецца зваржэнне старога года, мінулага часу. У гэтым і заключаецца сэнс рытуальных актаў ачышчэння [17, с. 53].

Ідэю, выказаную М. Эліадэ, падрабязна разглядае этналінгвіст Т. А. Агапкіна на прыкладзе славянскіх міфаў, фальклору і абрадавых практык народнага календара вясенне-летняга цыкла. Аналіз негатыўных хранонімаў, якія характарызуюць этнічны кантынуум пачатку вясны, а таксама спраецыраваных на іх забарон, прыводзіць даследчыцу да высновы, што асноўная рыса перыяду – яго неспрыяльнасць да чалавека і яго акружэння, што «найбольш выразна праяўляецца ў выключнай “канцэнтраванасці” негатыўных характарыстык ранневеснавога перыяду і хранонімаў, якія ў іх увасабляюцца. <...> Верагодна, гэта сведчыць не толькі аб пераломным характары ранневеснавога перыяду, але і аб тым, што гаворка ў дадзеным выпадку ідзе аб галоўнай каляндарнай мяжы (паміж старым і новым годам)» (пераклад наш. – А. К.) [1, с. 67]. Т. А. Агапкіна выказвае меркаванне, якое мае метадалагічны характар: «Сам час у дадзеным выпадку аказваецца асноўнай крыніцай небяспекі і антаганістам чалавека, таму менавіта фактарам “пачварнага” часу матывавана большасць забарон і рэгламентацый, якіх прытрымліваюцца ў ранневеснавы перыяд» [Там жа, с. 67]. Спецыфіка перыяду ранняй вясны як перыяду каляндарнага пералому, на яе думку, – у здольнасці часу «выклікаць да жыцця дэманічны пачатак, прыхаваны ў акаляючым све-

це, выяўляць ва ўсім існым другі, цёмны бок жыцця, <...> а таксама парушаць натуральны ход рэчаў і ўносіць у жыццё рысы хаосу і дысгармоніі. <...> У гэтыя непрацяглыя адрэзкі часу адбываецца матэрыялізацыя антысвету і “вывернутая рэальнасць” паказвае сваё аблічча» [Там жа, с. 68]. Адзначым, што даследчык не карыстаецца паняццем «парогавы час». Яна ўжывае сінанімічна блізкія, аднак не тоесныя па сваім вызначэнні паняцці «пераломны перыяд», «каляндарная мяжа», «пераходны час», пры гэтым прыходзіць да важнай высновы: «Усе адзначаныя вышэй фактары пераходнага часу – прыход продкаў, актывізацыя мерцвякоў-дэманаў і хтанічных жывёл, адмоўныя хранонімы, якія ўказваюць на “дрэнны” час, забароны, рэгулюючыя паводзіны чалавека ў гэты час, – усе яны цесна звязаны паміж сабой і ўключаны ў міфалогію гадавога часу, <...> хоць і не заўсёды выступаюць у адзіным комплексе. Кожнаму пераломнаму перыяду характэрна сваё спалучэнне пераходных прыкмет, якія вызначаюць спецыфіку дадзенай каляндарнай мяжы» [Там жа, с. 68–69].

Шырокая этналінгвістычная факталогія, маштабны арэал вывучэння міжславянскіх традыцый і грунтоўныя высновы сведчаць аб тым, што пазіцыя Т. А. Агапкінай больш абачлівая, узважаная і канструктыўная. Яна разглядае значны адрэзак часу ў славянскіх каляндарных сістэмах, якія так або інакш звязаны з ідэяй завяршэння аднаго прыродна-касмічнага цыкла і яго абавязковага абнаўлення дзякуючы актуалізацыі адпаведных рытуальных практык. Пры гэтым міфалагічны ракурс каляндарных падзей падаецца як бесперапынная плынь часу. Кропкавыя хранонімы, звязаныя з адпаведнымі днямі гэтага перыяду, скіраваны зноў-такі на падмацаванне пазіцыі агульнай негатыўнасці гэтага часу, а не як акцэнтаваныя парогавыя маркёры: «Іншымі словамі, прыкметы пераломнага часу <...> праецыраваліся на ўсё існае, а паколькі сам гэты час успрымаўся як заняпалы, то і ўсё, прычыненае да яго і што ў ім адбываецца, аказваецца такім, г. зн. заняпалым» [Там жа, с. 57].

Калі Т. А. Агапкіна разглядае толькі адзін сегмент традыцыйнага календара, то С. Д. Домнікаў спрабуе даць абагуленую філасофскую карціну земляробчага календара цалкам. Ён прыходзіць да высновы, што «год уяўляе сабой ідэальную мадэль завершанага часовага цыкла – жыццё свету ў яго згорнутым варыянце, – які задае рытм чалавечага жыцця» [7, с. 107]. Па меркаванні даследчыка, чатыры пункты гадавога кола – найбольш значныя, урачыстыя і небяспечныя перыяды своеасаблівага «спынення часу», разрыву часовай плыні, звязанай з актывізацыяй касмічных сіл [Там жа].

Існаванне розных падыходаў да асэнсавання часу ў кантынуме абрадавых практык пераходнага характару з’яўляецца падставай для меркавання аб размежаванні і асаблівасцях суіснавання такіх аксіялагічных характарыстык часу, як пераходнасць і парогавасць. Пры гэтым зробле-

на спроба абгрунтаваць аб'ектыўную абумоўленасць абрадаў і надаць ім адпаведны этнакультурны статус.

Пры ўсіх перабольшаннях (гэта акалічнасць становіцца дэтэрмінантай у дзейнасці многіх даследчыкаў, якія імкнуцца распрацаваць новыя метады навуковага аналізу) А. ван Генеп выразна акрэсліў сутнасць пераважнай большасці каляндарных абрадавых практык любой этнічнай традыцыі – іх пераходны характар. Засноўваючыся на вывадах, зробленых у кнізе «Веснавыя святы», падагулім: кожны святочна-абрадавы комплекс мае двунапраўлены характар¹. З аднаго боку, пачатковая частка абрадавых падзей скіравана на тое, каб падсумаваць вынікі актуалізацыі абрадавага комплексу папярэдняга сегмента каляндарнай цэласнасці, з другога – стварыць праекцыю сацыяльных падзей на наступны адрэзак часу традыцыйнага календара. Можна сказаць, што гэта ўніверсальны прынцып структуравання асобнага модуля святочна-абрадавага комплексу. Безумоўна, найбольш выразна алгарытм зваротнай рэальнасці (ідэя, якая была пакладзена ў аснову папярэдняга святочна-абрадавага комплексу), або абрадавай інверсіі, прасочваецца ў кантынууме навагодніх святкаванняў. У структуры бадай што кожнага народнага календара завяршэнне цыкла абрадавай падзейнасці сімвалізуе заканчэнне генерыруемай этнасам пасіяярнасці і затуханне энергіі жыццядзейнасці, некалі ініцыяванай культурнымі героямі або продкамі, якія яшчэ былі сведкамі першапачатковай «райскай эпохі», калі свет стваралі богі. Каб гэты свет не праваліўся ў бездань хаосу, трэба было запусціць механізм знішчэння часу мінулага літаральна па ўсіх кодах традыцыйнай культуры: рэчавым, акцыянальным, вербальным, дэндралагічным, лікавым, астралагічным і г. д. А затым запусціць той жа механізм стварэння новага часу і жыццёва важнай традыцыі актуалізацыі шматвяковых духоўных практык.

У народным календары беларусаў такіх перыядаў часовай амбівалентнасці хутчэй за ўсё было некалькі: *Каляды*, *Масленіца*, *Вялікдзень*, *Купалле*. Дастаткова параўнаць паміж сабой корпус песень калядоўшчыкаў і ўнікальны па змястоўнасці цыкл гімнічных песень валачобнікаў, як стане зразумела, што іх каляндарная ідэалагема фактычна адна і тая ж. Прычым з вялікай доляй гістарычнай апраўданасці можна сцвярджаць, што велікодны цыкл гімнаў валачобнікаў больш ранні па сваім паходжанні. А гэта ўжо сведчанне таго, што ў больш раннія часы пачатак новага года прыпадаў на дні веснавога раўнадзенства. Не выключана, што ў традыцыйным календары беларусаў сімвалічным пунктам адліку новага часу магло быць і Купалле, у якім у шэрагу раёнаў Беларусі прысутнічаў абрад «Барана», сутнасць якога зводзілася да адна-

¹ Катовіч А. В, Крук І. І. Веснавыя святы : навук.-папуляр. выд. : у 2 кн. – Мінск, 2005. – Кн. 2. – С. 62–67, 221–224.

часовага выканання песень і абрадавых гульняў, прымеркаваных да розных святочных падзей каляндарнага года і сямейна-родавых рытуалаў. Напрошваецца выразная абрадавая амбівалентнасць: велікодныя песні валачобнікаў задавалі праекцыю аднаўлення сакральнага абрадавага часу шляхам пералічэння ўсіх святочных комплексаў і іх функцыянальнай накіраванасці ў жыцці земляроба, а «барана» знішчала гарманічнае суладдзе ў космасе соцыуму і такім чынам адкрывала мяжу часу нягоды («безвременья»). Купальская ноч – гэта ноч знішчэння часу, менавіта таму самы пашыраны матыў песень, прымеркаваных да свята, быў сфармуляваны ў рытуальным пытанні: «Дзе, Купала, начавала?»

Такім чынам, зыходзячы з поглядаў А. ван Генепа і Т. А. Агапкінай, падкрэслім, што абрадавы модуль навагодняй амбівалентнасці ляжыць у аснове свят пераходнага характару, ён уласцівы і беларускай традыцыйнай культуры. Адначасова акцэнтуюць увагу на тым, што практычна ў кожным рытуальна-абрадавым комплексе існаваў той часавы пункт, які абавязкова ўступаў у непарыўную сувязь з прасторавымі каардынатамі і ўтвараў спецыфічны кантынум абрадавай парогавасці. Нам уяўляецца зусім невыпадковым той факт, што ў дадзеным выпадку часавы маркёр вызначаецца праз характэрную рысу прасторы – мяжу ў розных яе сінтагматычных і семантычных праяўленнях. Якраз гэтае непарыўнае спалучэнне і ёсць адзін з вызначальных фактараў этнакультурнай часавай парогавасці: адно не можа існаваць без другога. Пры гэтым, відаць, няма неабходнасці дыскутаваць адносна прыярытэтнасці аднаго з заяўленых кампанентаў. Момант пераадолення парога як сакральнай мяжы (абавязковы прасторавы маркёр) і ёсць той сакральны час у найвышэйшай ступені яго канцэнтраванасці.

Даследаванні, прысвечаныя рытуалам будаўніцтва жылля, а таксама агульнакультуралагічнага характару [3; 4; 9] сведчаць аб тым, што ўжо сам па сабе парог у розных этнакультурных традыцыях свету надзелены высокім сямейным статусам, які даволі выразна праяўляецца ў абрадах сямейна-родавай скіраванасці. Так, у выпадку «цяжкай смерці», г. зн. калі чалавек доўга мучыўся, «...паміраючага перакладваюць з лаўкі на падлогу або нават на парог» [5, с. 104]. Ваду, у якой абмывалі памерлага, лічылі шкоднай. Вылівалі яе ў выкапаную за парогам або за вуглом ямку. Парог быў свайго роду сімвалам. Ён з'яўляўся той мяжою, якая быццам бы аддзяляла свет хатні ад свету навакольнага. Адным словам, выліць за парог ваду значыла вынесці з хаты няшчасце [12, с. 153]. Рытуальныя ж дзеянні, якія павінны былі паспрыяць лёгкім родам, выконваліся непасрэдна каля парога: «У Магілёўскай губ. бабка прымушала парадзіху хадзіць па хаце, пастукваючы нагамі аб падлогу, і тры разы пераскочыць цераз парог» [8, с. 85]. М. Ф. Сумцоў сцвярджае: «Парог быў мяжой старажытнага роду – акалічнасць, якая доўга так ці інакш праяўлялася ў абрадах. Каля парога засяроджвалася значная колькасць абрадаў, якія

мелі мэтай асвятціць і ўмацаваць шлюбны саюз, надаць яму важнае і непарушнае значэнне ў міжродавых адносінах» [14, с. 147].

У такім разе парогавы час – гэта своеасаблівы кульмінацыйны момант, важная крытычная мяжа ў часавым развіцці абрадавых падзей, у кантэксце якіх прынцыпова змяняліся:

а) *статус асноўных удзельнікаў абраду*. Напрыклад, пахрышчанае дзіця ў яго новым сацыяльным статусе хросныя бацькі клалі на парог перад тым, як родныя бацькі ўнясуць яго ў хату. Калі з хаты выносілі труну з нябожчыкам, яе абавязкова апускалі на парог, што азначала канчатковае развітанне з месцам яго зямнога існавання і адначасова продкам давалі знак сустракаць наступнага прадстаўніка свайго роду. Нявесту, якая прыходзіла ў дом бацькоў жаніха, неабходна было перанесці цераз парог, каб яна нарадзіла жывых і здаровых дзяцей²;

б) *уземаадносіны паміж* статусна вылучанымі *удзельнікамі абрадаў* і астатнімі прадстаўнікамі той сацыяльнай групы, да якой індывід адносіўся да моманту актуалізацыі рытуалу: напрыклад, наданне нова-народжанаму адпаведных маркёраў прыналежнасці да соцыуму;

в) *развіццё саміх абрадавых падзей*. Напрыклад, у структуры вясельнага абраду заканчваўся перыяд песень-галашэнняў з нагоды развітання са сваёй сям'ёй, дзяцінствам і пачынаўся этап існавання ў новым сацыяльным статусе;

г) *стан абрадавых атрыбутаў*. Напрыклад, «На Коляды і не шылі, ані пралі, дажэ і не тоўклі на Коляды. На Коляды – от сёмага да чатырнаццаці – што зробіш – усё раскідай» [16, с. 124]. Але калі такое здаралася, нехта з членаў сям'і парушаў забарону, трэба было «разрубачь грахі»: на парог клалі венік-дзяркак і сяклі-рубалі, прыгаворваючы: «Што рабілі, адроблюйся, што шыла, атшывайся, што вышывала, атвышывайся» [Там жа, с. 65].

Такім чынам, у структуры абрадаў пераходнага тыпу заўсёды прысутнічаюць кульмінацыйныя часавыя працягласці, якія акумулююць у сабе семантызацыю актуалізуемых абрадавых падзей. Парогавы час характарызаваўся надзвычайнай адкрытасцю сацыякультурных паводзін, безабароннасцю статусна ключавых персанажаў, таму і вызначаўся надзвычайнай канцэнтрацыяй магічна-ахоўных сродкаў і шматпланавым табуіраваннем паводзін удзельнікаў абраду. Парогавы час надзяляецца выключнай статуснасцю таму, што ён з'яўляецца мікрапраекцыяй каляндарнага часу нягоды, бязладдзя, судакранання з кантынуумам першаснага хаосу. Менавіта таму вакол галоўных персанажаў, напрыклад вяселля, заўсёды знаходзіцца шмат іншых вясельных чыноў, якія фактычна выконваюць ролю міфічных багоў-творцаў або тых культурных герояў, якія стаялі ля вытокаў сваіх

² Котович О. В., Крук Я. Белорусская свадьба в пространстве традиционной культуры. – Минск, 2012. – С. 207–222, 677–687.

старадаўніх родаў. Прычым у дадзеным выпадку мэтазгодна гаварыць аб тым, што парогавы стан аб'ядноўваў у хранатопныя адносіны і час, і прастору. Напрыклад, падчас вяселля (сакральны, абрадавы час) былі так званыя пункты парогавага часу: жаніха і нявесту ўсаджвалі на дзяжу; жаніх пераносіў нявесту цераз парог бацькоўскай хаты на руках; першая шлюбная ноч і г. д.

Такім чынам, абрадавы час ахопліваў усю сферу святочных падзей, а парогавы фіксаваў толькі пункты статусных трансфармацый, прыцыповых змен у жыцці ўдзельнікаў абрадавых падзей. Менавіта парогавы час патрабаваў актыўнага ўключэння механізма сацыянарматыўнага рэгулявання, уводзіў вялікую колькасць абмежаванняў і забарон.

1. Агапкина, Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл / Т. А. Агапкина. – М. : Индрик, 2002. – 816 с.
2. Беларуская міфалогія : энцыкл. слоўнік / рэдкал.: С. Санько (гал. рэд.) [і інш.] ; склад. І. Клімковіч. – 2-е выд., дап. – Мінск : Беларусь, 2006. – 599 с.
3. Байбурын, А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян / А. К. Байбурын. – Л. : Наука, 1983. – 188 с.
4. Байбурын, А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбурын. – СПб. : Наука, 1993. – 240 с.
5. Беларускі фальклор : энцыкл. : у 2 т. / рэдкал.: Г. П. Пашкоў [і інш.]. – Мінск : БелЭн, 2005. – Т. 2 : Лабараторыя традыцыйнага мастацтва – «Яшчур». – 832 с.
6. Геннеп, А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов : пер. с фр. / А. ван Геннеп. – М. : Вост. лит., 1999. – 199 с.
7. Домников, С. Д. Мать-земля и Царь-город: Россия как традиционное общество / С. Д. Домников. – М. : Алетей, 2002. – 672 с. – (Славянские древности).
8. Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і / уклад., прадм. і пер. У. Васілевіча. – Мінск : Мастац. літ., 1998. – Кн. 2. – 607 с.
9. Зеленин, Д. К. Восточнославянская этнография / Д. К. Зеленин ; пер. с нем. К. Д. Цивинной ; примеч. Т. А. Бернштам, Т. В. Станюкович и К. В. Чистова. – М. : Наука. Гл. ред. вост. лит., 1991. – 511 с.
10. Зямная дарога ў вырай: беларускія народныя прыкметы і павер'і / уклад., прадм., пер. У. Васілевіча. – Мінск : Мастац. літ., 1999. – Кн. 3. – 654 с.
11. Криничная, Н. А. Русская мифология: мир образов фольклора / Н. А. Криничная. – М. : Акад. проект : Гаудеамус, 2004. – 1008 с.
12. Пахаванні. Памінкі. Галашэнні / рэдкал.: А. С. Фядосік (гал. рэд.) [і інш.] ; уклад. тэкстаў, уступ. арт. і камент. У. А. Васілевіча ; арт., сіст. і камент. напеваў Т. Б. Варфаламеевай. – Мінск : Навука і тэхніка, 1986. – 615 с.
13. Сержпутоўскі, А. К. Прымхі і забавоны беларусаў-палешукоў / А. К. Сержпутоўскі. – Мінск : Універсітэцкае, 1998. – 301 с.
14. Сумцов, Н. Ф. Символика славянских обрядов: Избранные труды / Н. Ф. Сумцов. – М. : Вост. лит., 1996. – 298 с.
15. Толстая, С. М. Время / С. М. Толстая // Славянские древности : этнолингв. слов. : в 5 т. / Рос. акад. наук, Ин-т славяноведения и балканистики ; под общ. ред. Н. И. Толстого. – М., 1995. – Т. 1 : А – Г. – С. 449–452.
16. Толстая, С. М. Полесский народный календарь / С. М. Толстая. – М. : Индрик, 2005. – 600 с.
17. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде ; пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

A. Katovich

**Structural and semantic aspects of the threshold time
of the semiosphere rites of transitional type**

The phenomenon of the threshold time in calendar and family-tribal rites of transitional type is considered, the circle of its cultural functions and the place in the semiosphere of traditional ritualism are distinguished. The presence in the structure of transition rituals of culminating time durations accumulating the semantics of ritual events and contributing to the change of the status markers of the main characters is emphasized. Arnold van Gennep's contribution to the development of the anthropological thought is analyzed, his methodological approaches to the interpretation of the rites of transition, their theoretical reinterpretation by modern researchers are described. Considering a wide field of use of the concept of "the rites of transitional type", it is specified what sense is given to it in the works of different authors.

Дата паступлення артыкула ў рэдакцыю: 13.11.2019.

РЕПОЗИТОРИЙ БГУКИ