

Багаты гэты рэгіён і на песні. Трэба адзначыць, што добра захаваліся тут песні пазаабрадавыя: сямейна-бытавыя, любоўныя, жартоўныя і інш. Захаваліся з розных эпох і развіваюцца далей прыпеўкі. Каштоўным з'яўляецца захаванне і адраджэнне такіх малавядомых каляндарных свят, як Аўсень і Мікольшчына.

Вельмі важным момантам з'яўляецца і тое, што жыхары амаль кожнай вёскі ведаюць гісторыю яе паходжання, легенды і паданні, звязаныя з роднымі мясцінамі. Мясцовае насельніцтва не толькі захавала ў памяці помнікі спрадвечнай культуры, але, як сведчаць сабраныя матэрыялы, народныя звычаі і абрады з'яўляюцца неад'емнай часткай іх жыцця, працягваюць бытаваць і цяпер. Хоцімскі раён можна сапраўды разглядаць як унікальнае месца, дзе сёння захоўваецца вялікая колькасць помнікаў народнай культуры, многія з якіх налічваюць не адно стагоддзе, а то і тысячагоддзе.

*Іна Алексіна*

## ЭЛЕМЕНТЫ ТЭАТРАЛІЗАЦЫІ Ў ХРЭСЬБІННЫМ АБРАДЗЕ БЕЛАРУСАЎ ЗАХОДНЯГА ПААЗЕР'Я: АГУЛЬНАЕ І АСАБЛІВАЕ

Тэрыторыю Беларускага Паазер'я вучоныя-фалькларысты яшчэ ў пачатку 90-х гг. XX стагоддзя падзялі на тры складаючыя часткі: *Заходняя* (Браслаўскі, Шаркаўшчынскі, Глыбоцкі, Докшыцкі, Міёрскі і Пастаўскі раёны), *Цэнтральная* (Лепельскі, Ушацкі, Чашніцкі, Расонскі, Верхядзвінскі, Полацкі раёны) і *Усходнюю* (Гарадоцкі, Віцебскі, Шумілінскі, Талочынскі, Сенненскі, Аршанскі, Бешанковіцкі раёны). Параўнаўшы паміж сабой апісанні сямейна-бытавых і каляндарных свят і абрадаў, навукоўцы заўважылі з аднаго боку – іх аднароднасць (асноўныя абрады, якія ідуць у пэўнай паслядоўнасці), з другога – наяўнасць адметных рыс.

Заходняя частка Беларускага Паазер'я, нягледзячы на тое, што ў пачатку XXI стагоддзя тут не працуе ніводнага (!) прафесійнага тэатра, мае дастаткова цікавую тэатральную спадчыну, якая праявіла сябе як у святах каляндарнага цыкла, так і ў сямейна-бытавой святочнай абраднасці, у тым ліку, і хрэсьбінным абрадзе. Яго агульныя апісанні мы сустракаем у работах этнографу і фалькларыстаў (працы М.Анімале, П.Бяссонава, Д.Зяленіна, Ю.Крачкоўскага, А.Кіркора, Н.Нікіфароўскага, Е.Раманавы, П.Шэйна, М.Федароўскага, К.Машыньскага і інш.) і даюць яны толькі агульнае ўяўленне аб традыцыйнай радзіннай абраднасці беларусаў. Крыху далей у спробах растлумачыць паходжанне і семіётыку, вылучыць традыцыйнае і пазнейшыя напластаванні ў абрадавых дзеяннях, звязаных з нараджэннем дзіцяці і прыняцця яго ў грамадства, ідзе Я.Карскі [2; 3]. У паслякастрычніцкі і савецкі час вывучэннем гэтай праблемы займаюцца А.Шлюбскі [7], М.Я.Грынбалт [1], Т.І.Кухаронак [4].

Хрэсьбіны гэта святкаванне з нагоды нараджэння дзіця, пачатку новага жыцця, новага лёсу, таму карнавальнасць сустракаецца і ў гэтым абрадзе. «Шматлікія абрадавыя элементы, якія ўтрымліваліся ў святкаванні хрэсьбін, выяўляюць генетычную сувязь са старажытнымі абрадамі, але ў цэлым яны звязаны з сацыяльным і гаспадарчым жыццём дарэвалюцыйнай беларускай вёскі» [4, с. 55]. Менавіта па прычыне сімвалічнасці ідэі прыняцця нованароджанага ў сям'ю і грамадства, у хрэсьбінным (радзінным, хрысціянскім) абрадзе і прасочваюцца шматлікія рытуальныя дзеянні, насычаныя тэатралізацыяй, таму што менавіта гэты від творчасці спалучае ў сабе розныя мастацтвы, выконвае сацыялагітарскую, грамадскую функцыю.

У хрэсьбінным абрадзе беларусаў умоўна можна вылучыць тры асноўныя драматургічныя этапы:

1) выпраўленне ў царкву (касцёл) для хрышчэння як афіцыйнага абраду далучэння да пэўнай канфесіі (каталіцкай ці праваслаўнай);

2) вяртанне дадому;

3) святочнае застолле, якое суправаджаецца шматлікімі абрадавымі магічна-засцерагальнымі дзеяннямі, накіраванымі на фізічнае і духоўнае здароўе немаўляці. Яно ўключае выкупы, віншаванні, падарункі, спевы, танцы і імправізаваныя нумары. Немалаважную ролю ў паспяховасці, відовішчнасці і захваляльнасці гэтага своеасаблівага мерапрыемства адыгрывала экспазіцыя хрэсьбін: выбар бабкі-павітухі, яе наведванне парадзіхі і запрашэнне кумоў.

На падрыхтоўчым да хрэсьбін этапе, калі неабходна выбіраць галоўных дзеючых асоб – бабу-павітуху і куму, асноўныя патрабаванні да прэтэндэнтаў у Заходнім Паазер'і не вельмі адрозніваюцца ад агульнабеларускіх. У павітухі звычайна запрашалі сталых жанчын, якія валодалі элементарнымі прыёмамі народнай медыцыны і выконвалі акушэрскія функцыі, спалучаючы іх з імітатывай і кантактнай магіяй. Улічваліся і артыстычныя здольнасці бабкі, веданне ёй радзіннай традыцыі той ці іншай мясцовасці, здольнасць да імправізацыі, знаходлівасць. Жанчыны-павітухі карысталіся ў вясковым асяроддзі асаблівым гонарам і павагай.

Не менш уважліва падбіралі і кумоў (хросных бацькоў). Першапачаткова яны выконвалі ярка выражаныя патранажныя функцыі ў адносінах да свайго хросніка. Аб значнасці кумоў у абрадзе сведчыць багатая песенная спадчына беларусаў, прысвечаная гэтым дзеючым асобам: «Кума мая кумачка», «Кум да кумы баразёнкай ідзець», «Сядзіць кумок на куце», «Кума па садзе хадзіла» і інш. Ролі кумоў у хрэсьбінным абрадзе можна параўнаць са сватамі на вяселлі. Таму пры іх выбары звярталі ўвагу на іх мастацкія здольнасці, якія ў час хрэсьбінага застолля выяўляліся ў веданні абраднасці, валоданні спадчынай, пачуццём гумару, здольнасцямі

да жартаў, імпрывізацыі, талентамі прамоўцаў. У якасці кумоў запрашалі не толькі родных, але і знаёмых ці аднавяскоўцаў, якія адпавядалі такім патрабаванням, маглі стварыць на хрэсьбінах атмасферу святочнасці і запамінальнага відовішча як для сям’і нованароджанага, так і для прысутных. Для параўнання заўважым, што ў Заходнім Палессі выбар кумоў ажыццяўляўся толькі сярод бліжэйшай радні.

Характэрнай асаблівасцю хрэсьбінага абраду ў Заходнім Паазер’і былі шматлікія выкупы. Напрыклад, у в. Дрысвяты Браслаўскага раёна існаваў звычай выкупа дзіцяці ў бабкі-павітухі да паездкі ў царкву [I]. У іншых мясцовасцях Беларусі і Паазер’я выкупы пачыналіся пасля вяртання з царквы (касцёла) і працягваліся ў час застолля, якое ў большай частцы рэгіёна пачыналася з абраду «перапівання кумоў», характэрнага і для некаторых раёнаў Паазер’я і Палесся.

Для большасці раёнаў Падняпроў’я, Усходняга Палесся і Цэнтральнай Беларусі кульмінацыйным момантам хрэсьбінага святкавання быў эпізод разбівання гаршка з «бабінай кашай», асабліва насычаны гульнёва-імпрывізацыйнымі момантамі [5, с. 63-64]. У сувязі з тым, што ў Паазер’і, у тым ліку і на яго заходняй частцы, абрадавай стравай была яечня, прыгатаваная ў вялікай місцы і ўпрыгожаная зверху абаранкамі, або любая выпечка з мукі (Міёршчына) ці піражкі з прасяной кашы (Пастаўшчына) [4, с. 61-62], то і «разбіванне гаршка» тут сустракаецца толькі ў некаторых мясцовасцях. Яно замяняецца выкупам. Яго сцэнарый вар’іраваўся ў залежнасці ад творчых здольнасцей бабкі, кумоў і гасцей. Там, дзе «бабінай кашай» была яечня, існаваў звычай пасля падзелу і з’ядання яе міску, у якой была гэтая страва, кідаць на падлогу або да ганка, таптаць яе і прыгаворваць розныя заклінанні, накіраваныя на шчаслівае жыццё дзіцяці. Гэта звычайна рабіў кум.

Больш каларытным і відовішчным з хрэсьбінага абраду было з’яўленне на ім пераапраанутых. Заўважым, што калі ў іншых рэгіёнах Беларусі «задзеланыя» прымалі ўдзел у выкупе і падзеле «бабінай кашы» [4, с. 66], то для Заходняга Паазер’я гэта не было характэрна. Зааморфных пераапраананняў у час хрэсьбін, якія сустракаюцца, напрыклад, на Мядзельшчыне («у бусла»), не было. Найчасцей, па сведчаннях інфарматараў Л.І.Шпак і Е.П.Ананьч [II], пераапрааналіся «абы як» – мужчыны ў жаночае і наадварот, або ў «дактароў» ці «цыганоў». Дарэчы, пераапраананне ў «цыганоў» было даволі распаўсюджана на беларускіх землях не толькі на хрэсьбінах. Яно сустракаецца падчас калядаванняў і на вяселлі. Дзеянні хрэсьбінных пераапраанутых насілі ярка выражаную скіраванасць на тое, каб уключыць у абрадава-святочную дзею найбольшую колькасць людзей («хадзілі на вуліцу, жартавалі, доктар «лячыў», выпісваў «мікстуры», каб госць выпіў лішнюю чарку, мужчыны «выразалі» жанчынам «апендыцыт») [III]. Яны не выконвалі ніякай спецыяльнай абрадава-прызначанай функцыі, іх дзеянні былі падпарадкаваны законам шматвяковай смехавой культуры народа, выконвалі не столькі магічна-рытуальную, колькі эстэтычную функцыю, таму іх па праву можна аднесці да з’яў паратэатральнай культуры народа.

Завяршальным этапам хрэсьбін на Беларусі і ў большасці мясцовасцей заходняй часткі Паазер’я было «цяганне» бабкі на баране. Пазней, са знікненнем магічных элементаў і павялічэннем увеселяльных, барана замяняецца санямі або вазком. Сігналам для пачатку гэтага дзеяння звычайна служылі «капрызы бабкі». Аднак па сведчаннях А.Б.Аляхновіч [IV], у в. Германавічы Шаркаўшчынскага раёна прысутныя жанчыны запявалі жартоўную песню, і вялі песенна-гульнявы дыялог з павітухай: «Ой, бярыце пруту / Ды ганіце бабку з куту! / – Я за гэты кучок / Адразала пупочак. / Ой, бярыце пруту / Ды ганіце бабку з куту! / Ой, скажы нам, бабка, / Ці хадзіла часта, ці насіла смачна / Ты радзісе сваёй? / Я хадзіла часта, / Я насіла смачна / Усё радзісе сваёй: / Адзін дзень юшку, / Другі – калатушку. / А ўсе разы нясла. / Адзін дзень юшку з камарынай лыткі / А ўсё ёй нясла. / Ой, бярыце пруту / Ды ганіце бабку з куту! / – Я за гэты кучок прынясла ёй сыночка / Ой, ёй прынясла! / Ёй сыночка прынясла!» [IV]. Заўважым, што гэты звычай у некаторых мясцовасцях Заходняга Паазер’я быў не заўсёды завяршальным. Напрыклад, у в. Дрысвяты Браслаўскага раёна ён адбываўся і ў час святкавання хрэсьбін. Пры гэтым існаваў абавязковы откуп бабулі ад тых, хто яе катаў [I]. На баране тут вазілі і родную бабулю. Акрамя таго, іх абедзвюх прымушалі скакаць праз качаргу або чапляу (ухват): глядзелі, ці спрытныя бабулі.

У в. Радзюкі Шаркаўшчынскага раёна [II] для «цягання» на баране (ці вазку), бабку абавязкова пераапрааналі, і яна магла не выконваць абавязкаў павітухі (ёю была родная або знаёмая, затое гаваркая, з пачуццём гумару, спрытная, бо пасля катання барану ці калёсы перакульвалі). Нягледзячы на відовішчасць апошняга этапу хрэсьбінага абраду, у якім часам прымалі ўдзел і пераапраанутыя, у дадзеным выпадку ўсё ж захоўваецца і сімвалічна-магічная накіраванасць. Яна заключаецца ў тым, што бабка вазіла з сабой нарыхтаваныя раней драўляныя калкі, якія ў мэтах спрыяння хутчэйшаму дзетанараджэнню з жартамі і прыгаворамі забівала ў кожны двор, дзе жылі маладажоны [III].

На Мёршчыне (в. Маляўкі) бытаваў звычай «трэння саломы» [III]. Пасля святочнага стала ўсе прысутныя на хрэсьбінах накіроўваліся ў пуню, дзе ляжала салома, і з жартамі, прыгаворамі качаліся, рабілі «кучу малу». Рызыкам выказаць меркаванне, што такія дзеянні прадпрымаліся дзеля таго, каб багацце і дабрабыт спадарожнічалі не толькі сям’і нованароджанага, але і ўсім прысутным. Бо, на нашу думку, салома тут выступае як сімвал багацця, ураджайнасці, заможнасці (як у іншых выпадках кажух). Магчыма, што паважаныя адносіны да саломы і яе ўшанаванне ў такім значным абрадзе ў жыцці селяніна, як хрэсьбіны, былі пераняты беларусамі Мёршчыны ад суседніх, балцкіх народаў. Так, напрыклад, у латышоў у час зімовага абходу вёсак калядоўшчыкамі, існавала не зафіксаванае ў беларусаў пераапраананне ў «снапок» і «стажок» [2, с. 13-14; 4, с. 13-14].

На прыканцы зауважым, што хрэсьбіны (ксьціны) абрад жыхароў Заходняга Паазер'я ўтрымлівае ў сабе пэўныя элементы тэатра. Ва ўмовах своеасаблівай ізаляванасці ад цывілізацыі, пад уплывам пераважна аграрнага роду заняткаў і местачкова-хутарскога ладу жыцця, яны паспрыялі далейшаму перамяжванню жыцця, абраду і тэатра, а пазней аказалі ўплыў на фарміраванне ўнікальнай мастацкай традыцыі ў народнай драматычнай творчасці, што прывяло да непасрэднага стварэння тэатраў Патупчыка і Буйніцкага.

#### Інфарматыры:

- a. Выкуп дзіцяці да царквы – запісала Э.Л. Шавэло ў 1998 г. у в. Дрысвяты Браслаўскага раёна ад Т.Г. Пяткевіч (1928 г.н.)
- b. Радзіны (пераапананні), запісана аўтарам артыкула ў 1997 г. у в. Радзюкі Шаркаўшчынскага раёна ад Л.В. Шпак (1928 г.н.) і Е.П. Ананіч (1924 г.н.).
- c. “Трэне саломы” – запісана аўтарам артыкула ў 1997 г. у в. Маляўкі Міёрскага раёна ад Н.В. Шук (1915 г.н.).
- d. Хрэсьбінная песня – запісана аўтарам артыкула ў 1997 г. у в. Германавічы Шаркаўшчынскага раёна ад А.Б. Аляхновіч (1920 г.н.).

#### Спіс літаратуры:

1. Гринбалт, М. Белорусское народное творчество / Гринбалт М. // Искусство Советской Белоруссии. – М. : Б. и., 1940. – С. 112 – 146.
2. Карский, Е.Ф. Белорусы: очерки словесности белорусского племени / Е.Ф. Карский. – Пг., 1916. – Т.3, ч.1. – С. 206 – 235.
3. Карский, Е.Ф. Белорусы: Очерки словесности белорусского племени / Е.Ф. Карский. – Пг., 1922. – 446 с.
4. Кухаронак, Т. Радзінныя звычэй і абрады на Беларусі ў канцы XIX – XX стагоддзяў / Т. Кухаронак. – Мінск : Навука і тэхніка, 1993. – 126 с.
5. Лятский, Е.А. Материалы для изучения творчества и быта белоруссов / Е.А. Лятский– М. : Б. и., 1898. – 286 с.
6. Материалы по истории и географии Дисненского и Витебского уездов Виленской губернии / ред. А. Сапунов-Друцкий. – Витебск : Б. и., 1896. – 277 с.
7. Шлюбскі, А. Матэрыялы для вывучэння фальклору і мовы Віцебшчыны / А. Шлюбскі. – Мінск : Б. в., 1927. – Ч.1. – 198 с.

*Вячеслав Сацко*

### ДИАЛОГ ФОЛЬКЛОРНЫХ ТРАДИЦЫЙ В ПОЭМЕ МАРИНЫ ЦВЕТАЕВОЙ «КРЫСОЛОВ»

Представление о «диалоге культур», оформившееся у М.М.Бахтина, родилось как возражение идеям О.Шпенглера. Для Шпенглера культуры существуют обособленно и вследствие герметичности их «душ» не могут познать инокультурных феноменов. М.М.Бахтин, напротив, утверждает, что «единство определенной культуры – это открытое единство» [1, с. 333]. Культуры «персонифицируются», становятся «личностями», которые ведут между собой диалог. Таким образом, культура воспринимается как субъект-участник диалога «по последним вопросам человеческого бытия» [2, с. 104]. При этом смысл культуры-личности раскрывается лишь в соприкосновении со смыслом другой культуры-личности: так начинается диалог, преодолевающий их замкнутость. Именно диалог становится основополагающим средством социокультурной динамики.

Наиболее зримо диалог культур отражается в художественном творчестве, которое в корне своем не анонимно, в отличие от творчества фольклорного. Можно сказать, что именно авторское творчество делает диалог зримым, «осязаемым», позволяет точно проследить формообразующие механизмы диалогического процесса. Автор становится, таким образом, посредником, который не только сопрягает разные культурные формы, но также способствует рождению новых культурных смыслов.

В поэме М.Цветаевой «Крысолов» зримо сочетаются две фольклорные традиции – немецкая (германская) и русская. Очевидно, что фольклор – лишь средство, с помощью которого М.Цветаева творит собственный эпос. Однако не это является предметом нашего интереса. Внимание вызывает вопрос переплетения собственно фольклорных мотивов поэмы. На первый взгляд фундамент произведения составляет именно средневековая германская легенда о Крысолове, согласно которой в 1284 году в г. Гамельне произошло нашествие крыс. В город пришел странствующий музыкант, заиграл на флейте, выманил из города крыс и утопил их. Не получив за свою работу обещанной платы, он отомстил жителям: вновь заиграл на флейте, выманил из домов всех детей и отвел их на гору Коппенберг, которая разверзлась и поглотила их (по другой версии легенды Крысолов топил детей в реке). В духе средневекового моралите М.Цветаева дает первоначальную трактовку поэму: «Охотник – Дьявол — Соблазнитель – Поэзия. Бургомистр – быт. Дочка бургомистра – Душа. Крысы – земные заботы, от которых Охотник освобождает город. Быт не держит слова Dichtung [поэзии (нем.)], Dichtung – мстит. Озеро – вроде Китеж-озера, на дне – Вечный Град, где дочка бургомистра будет вечно жить с Охотником. Тот свет» [6]. Очевидны корни немецкой фольклорной традиции.