

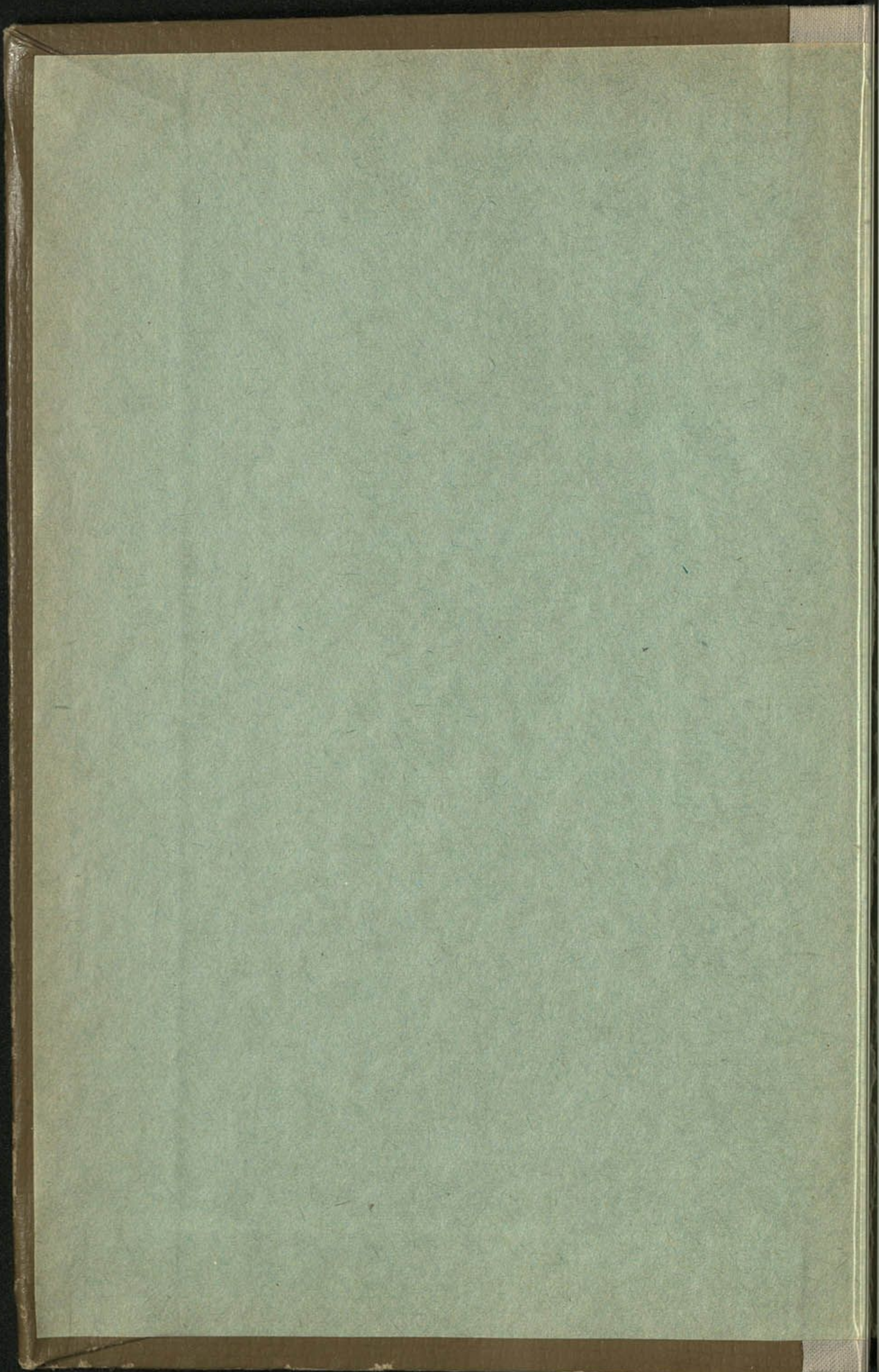
БА
49231 бр

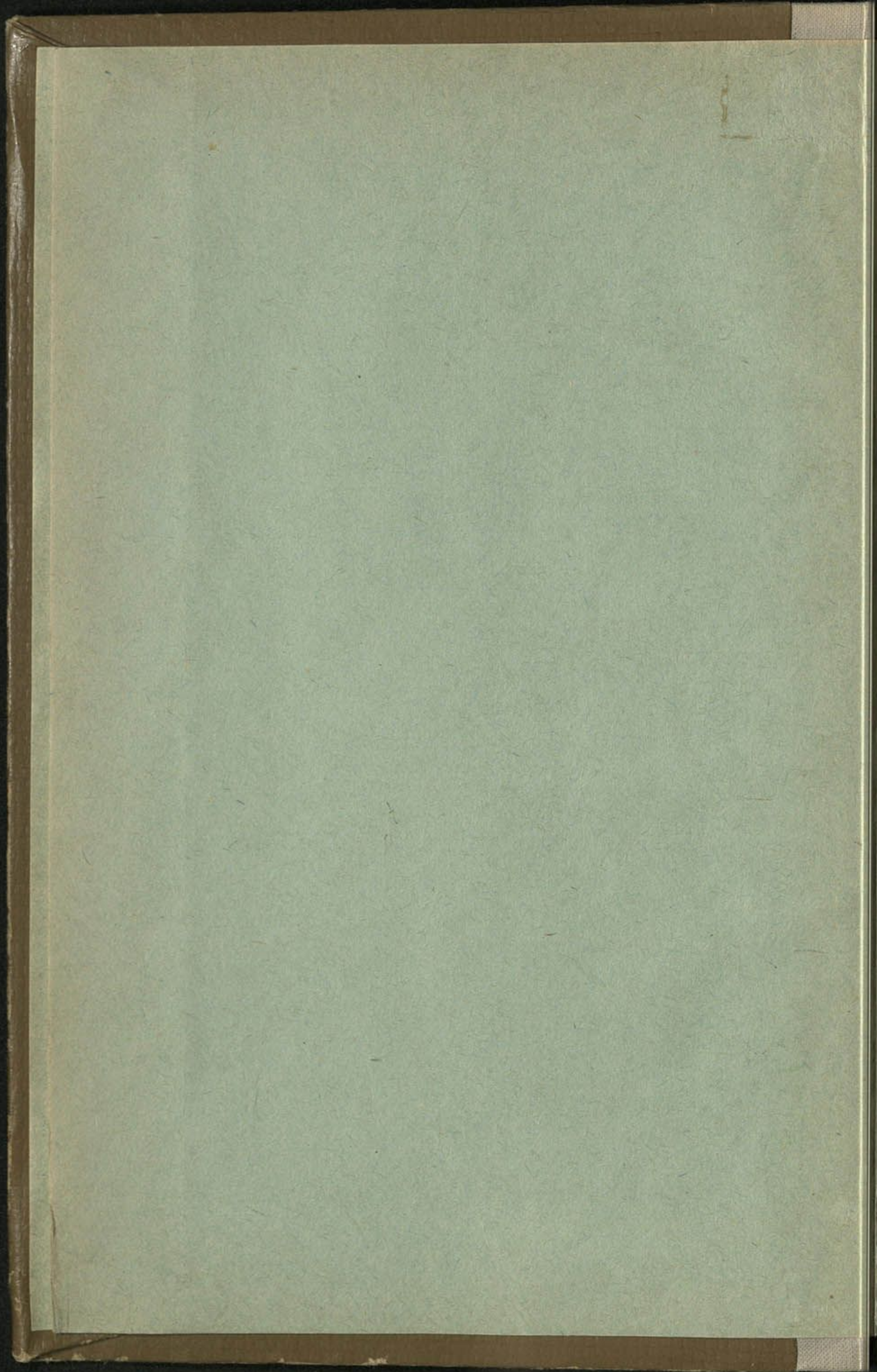
БА 49231 бр

Піатуховіч М.

ЗВЫЧАІ І ПЕСНІ БЕЛАРУС.
СЕЛЯНІНА У ІХ ГАСПАДАРЧАЙ
АСНОВЕ

1928





Б 39
П

Проф. М. ПІОТУХОВІЧ

**ВЫЧАІ І ПЕСЬНІ БЕЛАРУСКАГА
ЛЯНІНА Ў ІХ ГАСПАДАРЧАЙ
АСНОВЕ**



М Е Н С К — 1928

Plotuchovic M

Zvyčaj i pes'
gospodarcij si

Gebäude und
Bauernntn in ih

10.4

8
Б А 49231 Др.

Тыбонувашае твоя
Міхаліч Міхайлавіч

Проф. М. ПІОТУХОВІЧ *Зорка-12* *Дзімавіч*

ЗВЫЧАІ І ПЕСЬНІ БЕЛАРУСКАГА
СЕЛЯНІНА Ў ІХ ГАСПАДАРЧАЙ
А С Н О В Е

Д 49231

Асобны адбітак з часопісі
„Польмя“ № 3

Бел. адзел
1994 г.

М Е Н С К — 1928



Б $\frac{39}{П-32}$

Заказ № 2367.

У ліку 1.500 экз.

Галоўлітбел № 1071.

1-ая друкарня Беларускага Дзяржаўнага Выдавецтва.

25. 11. 6. 2009

ЗВЫЧАІ І ПЕСЬНІ БЕЛАРУСКАГА СЕЛЯНІНА Ў ІХ ГАСПАДАРЧАЙ АСНОВЕ

I. Каляды і калядкі

Беларускі мастацкі фольклёр вызначаецца вялікім багацьцем і сваяасаблівай рознастайнасцю. На тэрыторыі Беларусі да гэтай пары сабрана монуэнтальная скарбніца фольклёрных матэрыялаў. Але гэта скарбніца мала выкарыстана навуковымі дасьледчыкамі; багацьце беларускага фольклёру ў навукова-дасьледчым ужытку да нашай пары застаецца амаль мёртвым капіталам, які яшчэ чакае свайго звароту ў галіне навуковай думкі.

Кніжка ак. Карскага ¹⁾ прадстаўляе сабою вельмі каштоўную працу, але гэта толькі агульны сыстэматычны агляд прадмету; блізка што няма спецыяльных досьледаў, прысьвечаных монографічнаму выўчэньню пасабных пытанняў; некаторае выключэньне прадстаўляе сабою толькі беларускае вяселье, якому прысьвечаны досьледы Доўнар-Запольскага ²⁾ і праца Н. З(анкеві)ча ³⁾. Па ўсіх іншых пытаннях беларускі фольклёр толькі часткова прыцягваўся ў якасьці эпизодычнага матэрыялу дасьледчыкамі фольклёру агульна-славянскага і заходня-эўропэйскага (Афанась-яў, Лабада, Болтэ і Поліўка ды інш.).

Але і ў гэтай вузкай апрацоўцы беларускага фольклёру — спецыяльнай і эпизодычнай — кідаецца ў вочы адна асаблівасьць — гэта вялікая стракатасьць мэтодалёгічнага падыходу да матэрыялу. У даных адносінах беларускі фольклёр падзяляе лёс, агульны з фольклёрам расійскім і украінскім. У галіне выўчэньня народнай творчасьці, як вядома, зьяняліся розныя напрамкі: міталёгічны, параўнальны, гістарычны, антропалёгічны. Зараз у Заходняй Эўропе і Амэрыцы выўчэньне фольклёру выдзяляецца ў асобную навуку — фольклёрыстыку, якая апрацоўвае свае

¹⁾ Беларуссы. т. III. Очерки словесности белорусского племени. I. Народная поэзия Москва, 1916 г. (XIV+557 стар.).

²⁾ Исследования и статьи, т. I. Киев, 1909 г. (гл. „Белорусская свадьба в культурно-религиозных пережитках“ 61—147. „Ритуальное значение каравайного обряда у белоруссов“, 147—159. „Солнышко и месяц в белорусской свадебной поэзии“ 346—352. „Свадебные песни пинчуков“. 352—384.

³⁾ Белорусские свадебные обряды и песни сравнительно с великорусскими. СПб, 1892.

мэтоды дасьледваньня. Такімі мэтадамі, напр., зьяўляецца зараз гістарычна-геаграфічны мэтод фінскай школы, біялёгічны мэтод Геннепа ¹⁾, псыхалічны, формальна-мастацкі напрамак ды інш. Але ў гэтай стравата зьмене розных напрамкаў і зьвязаных з імі тэорый ды школ амаль адсутнічае напрамак соцыялёгічны. Ёсьць толькі паасобныя адзінкавыя спробы дапасаваньня соцыялёгічны мэтод да выўчэньня фольклёру. Сярод гэтых спробаў асабліва прыкметнай зьяўляецца толькі праца Келтуялы яго „Курс истории русской литературы“ ²⁾ выяўляе сталае імкненьне аўтара даць соцыялёгічнае асьвятленьне фактаў народнай творчасці; іншыя спробы маюць спорадычны характар і пераважна датычацца быльвога эпосу. Тымчасам ва ўсіх жанрах мастацкага фольклёру асабліва яскрава выяўляецца сувязь іх з гаспадарча-экономічным базісам, ва ўсіх іх яскрава выступаюць моманты соцыяльна-клясавай дыфэрэнцыяцыі грамадства. Навукова-об'ектыўнае дасьледваньне фольклёру немажліва без дапасаваньня соцыялёгічнага мэтоду; гэты мэтод павінен быць асноўным і домінуючым і ў галіне фольклёрыстыкі, як і наогул у галіне літаратурызнаўства. Зусім да рэчы зараз на чаргу дня ставіцца ўжо задача „пергляду тых мэтодаў, якімі да гэтай пары карысталася фольклёрыстыка і ўстанаўленьня новых мэтодалёгічных проблем“ ³⁾.

З нашага пункту гледжаньня, пры асноўным і домінуючым значэньні соцыялёгічнага мэтоду, усе іншыя мэтоды маюць у галіне фольклёрыстыкі ўскоснае і дапаможнае значэньне. Так, паколькі самая форма мастацкіх твораў зьяўляецца соцыяльнай катэгорыяй, пастолькі популярны зараз формальна-мастацкі мэтод набывае значэньне гэтак сама мэтоду падсобнага: ён у канчальным выніку, у моманце тлумачэньня формальна-мастацкіх зьяў павінен быць увязаны з мэтадам соцыялёгічным. Такое дапаможнае значэньне мае і мэтод параўнальны. Гэты мэтод, як вядома меў асабліва шырокае дапасаваньне ў фольклёрыстыцы мінулага часу ня траціць ён свайго актуальнага значэньня і зараз: фінская школа фольклёрыстыкі грунтуецца пераважна на гэтым мэтодзе. У карыстаньні выяўляецца крайняе захапленьне: ня прымаюцца пад увагу мясцовыя асаблівасьці, сьціраюцца нацыянальныя адзнакі, нанізваньне паралельна пераварачваецца ў нягрунтоўную працу колекцыянэра: і можа мае рацёр Бедзье, які такіх дасьледчыкаў гіронічна прыраўнівае да колекцыянэра паштовых марак ⁴⁾. Зараз ужо намячаецца пэўная рэакцыя гэтаму крыніцу захапленьню параўнальным мэтадам. Напр., у сучаснай Нямецчын выўчэньне фольклёру ідзе пераважна пад знакам рэгіёнізму, г. зн. галоўным чынам крэйзнаўчы напрамак. Там—„ня толькі зьбіральная“

¹⁾ Le folklore. Paris, 1924, стар. 33—35.

²⁾ 1 кн., 1 т.—1906 г., 2 кн. 1 т.—1911 г.; гл. асабліва другое выданьне 1-й кн.—1933 г.

³⁾ Юрий Соколов. Очередные задачи изучения русского фольклора. Художественный фольклор. М. 1926 г., стар. 47.

⁴⁾ Les fabliaux, Paris, 1893, стар. 217.

бота, але і найгалоўнейшыя дасьледчыя працы адзначаны яскрава выяўленым краязнаўчым характарам^{*}). Гэты краязнаўчы напрамак, бязумоўна, не супярэчыць падыходу соцыолёгічнаму: выўчаючы мясцовыя асаблівасьці краю, тлумачачы гэтымі асаблівасьцямі характар народнай творчасці, мы павінны ў першую чаргу ўлічаць мясцовыя фактары соцыяльна-экономічнага парадку. Па данай краязнаўча-соцыолёгічнай лініі, думаецца нам, і павінна накіроўвацца дасьледваньне мастацкага фольклёру; па гэтай лініі павінна ісьці паглыбленьне старога гістарычна-культурнага мэтаду, які звычайна опэруе занадта шырокімі паняцьцямі „эпоха“, „народ“, ня ўносячы ў гэтыя паняцьці належнай канкрэтызацыі і дэфэрэнцыяцыі.

Пераацэнка мэтодалёгічных каштоўнасьцяў патрабуецца ва ўсіх галінах мастацкага фольклёру і, у першую чаргу, у галіне абрадавай поэзіі. Да сучаснай пары мы ня маем сталага і сыстэматычнага выўчэньня гэтай поэзіі з соцыялёгічнага пункту гледжаньня. У штудзьяваньнях мітолёгаў абрадавая поэзія, як вядома, не займала самастойнага месца: мітолёгі шукалі ў ёй толькі адбіткаў міту, міт стаяў у цэнтры іх увагі; яны выходзілі яшчэ з таго апрыорнага дапушчэньня, што першабытны чалавек нібы-та ўспрымаў прыроду поэтычна, як мастак; што ён жыў у нейкім асобным сьвеце мастацкіх вобразаў, з якіх потым і ўтварыліся міты. Прыхільнікі тэорыі запазычаньня, якая прышла на зьмену тэорыі мітолёгічнай, захапляліся шуканьнем літаратурных паралеляў і гэтак сама былі далёкі ад дасьледваньня рэальных фактаў паходжэньня данай зьявы. На больш правільны грунт стала школа антрополёгічная: яна разглядае ўжо абрады і звычаі незалежна ад мітолёгіі, устанаўляючы іх сувязь з жыцьцём і побытам. Але антрополёгічная тэорыя, будаваўшая свае вывады, галоўным чынам, на фактах фольклёру колёнйальных народаў, папершае, мала пашырана ў славянскай навуцы, падругое, яна мае той істотны недахоп, што, опэруючы такімі шырокімі паняцьцямі, як жыцьцё, побыт, псыхолёгія, ня ўносіць у іх належнай канкрэтызацыі і соцыолёгічнага ўдакладненьня. Але пры ўсіх сваіх заганых антрополёгічная тэорыя, думаецца нам, адыграла найбольш паважную ролю ў выўчэньні абрадавай поэзіі. Пад значным уплывам Тайлара і Лэбака, заснавальнікаў антрополёгічнай школы, знаходзіўся вядомы Маннгардт, які ў сваёй капітальнай працы (*Wald und Feldkulte*, tt. I—II, Berlin, 1875) першы паставіў выўчэньне абрадавай поэзіі на сапраўды навуковы грунт, падводзячы пад яе соцыяльна-бытавы базіс аграрнага характару. Але і Маннгардт не пазбаўлены яшчэ мітолёгічных ухілаў: лясныя і палявыя культы ён разглядае скрозь прызму народных мітолёгічных прадстаўленьняў аб розных духах расьліннасьці. Гэты мітолёгічны элемент значна зьніжае зараз агульную каштоўнасьць вельмі багатай фактамі працы Маннгардта. Аніч-

^{*}) Над. Элиаш. Современная фольклористика в Германии. „Художественный фольклор“. II—III. М. 1927, стар. 165.

каў з гэтага поваду зазначае: „В народной обрядности... сверхестественные существа не играют ни малейшей роли ни у германцев, ни у славян ни даже у древних. Объяснять поэтому обряд чрез посредство представлений об этих мифических образах, значит уже оставить твердую почву фактов и, пустившись в область ничем неоправданных сближений, дать полный простор воображению. Следуя за Маннгардтом, надо поэтому каждый раз останавливаться там, где он переходил от данных обрядов к совершенно уже посторонним им представлениям“¹⁾. Найноўшую і больш грунтоўную працу ў галіне дасьледваньня аграрных вераваньняў і абрадаў у заходня-эўропэйскай навуцы прадстаўляе капітальная, яшчэ не скончаная праца Рантазало. Але паколькі мы маглі пазнаёміцца толькі з першым выпускам гэтай працы²⁾, нам цяжка зрабіць аб ёй пэўныя вывады. Ён апраўляецца не ад каляндарнай ды іншай народнай абраднасьці, але ад сельскагаспадарчых процэсаў і ў параўнальным разрэзе выўчае зьвязаныя з імі абрады і забавы. У нашай працы асноўная ўстаноўка, як мы пабачым далей, іншая: у галіне расійскай навукі асаблівае значэньне мае для нас праца Анічкава.

Анічкаў, крытыкуючы працу Маннгардта, у сваё дасьледваньне ўнёсіць пэўны сацыяльны момант. Ён імкнецца зьвязаць веснавую абраднасьць і песьню з умовамі натуральнай гаспадаркі³⁾; гэта імкненьне прадстаўляе ў яго пэўны мэтодалёгічны прыём. Анічкаў кажа: „Изучая обрядовый обиход и связанные с ним игры, забавы и песни надо, не сомненно, исходя из хозяйственных отношений. Бытовой уклад крестьянства нужно постоянно иметь в виду и на всем протяжении подобного исследования; к нему придется постоянно возвращаться, ведаться с ним придется на каждом шагу, по поводу каждой подробности. Даже в сюжетах песни, уже несколько оторвавшейся от обряда, многое ждет объяснения именно с этой точки зрения“⁴⁾. Але для Анічкава, паслядоўніка Весялоўскага, асноўным мэтодам дасьледваньня, як паказвае ўжо самая назва працы, зьяўляецца мэтод параўнальны, а не сацыялёгічны прыцягваньне сацыяльных фактараў у яго працы толькі эпизод, які раптушчаецца ў агромністай масе паралеляў, што нанізваюцца адна на адну з чыстым захапленьнем сапраўднага калекцыянэра.

Больш пэўную і, галоўнае, сыстэматычную спробу высвятленьня абрадавай поэзіі ў сувязі з гаспадарчымі момантамі земляробскай працы прадстаўляе сабой найноўшая невялікая работа проф. Кагарава „Релігія і абрады“.

1) Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. ч. I. СПб, 1903 г., стар. 34.

2) Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten, mit entsprechender Gebräuchen der Germanen verglichen. I—IV. Sortavala, 1919, 1919, 1920—Helsinki, 1941.

3) Op. cit., стар. 61—64.

4) Ibid. стар. 62—63.

гия древних славян“ (М. 1918 г.), дзе галоўныя абрадавыя дзействы разглядаюцца на падставе тэорыі Фрэзера, як прыёмы аграрнай магіі.

На правялікі жаль, праца проф. Кагарава прадстаўляе сабою толькі брошуру, абрадавая поэзія разгледжана там надзвычайна сумарна і схэматычна; выклад догматычны, без належнага ўгрунтаваньня.

Такім чынам, аглядаючы розныя працы па абрадавай поэзіі як у заходня-эўропэйскай навуцы, так і ў расійскай, мы можам сьмела сказаць, што даны жанр мастацкага фольклёру яшчэ ня мае сталага і грунтоўнага дасьледваньня ў соцыялёгічным разрэзе: пытаньне аб такім дасьледваньні больш ставілася, чым разьвязвалася; сьцежкі толькі намячаліся, але яны не працярабліваліся і ня ўзгрунтоўваліся.

Што да беларускай абрадавай поэзіі, то трэба сказаць, што адзіным яе аглядам зьяўляецца нарыс ак. Карскага, даны ў яго памянёнай агульнай працы *). У адносінах мэтодалёгічных ак. Карскі—плюралісты: у яго мірна ўжываюцца старая міталёгічная тэорыя з тэорыяй запазычаньняў, апошняя—з гістарычнай; часткова прыцягваецца і антрополёгічная. Соцыялёгічны падыход адсутнічае ў працы ак. Карскага.

Задачай нашай работы зьяўляецца запоўніць гэты прабел у фольклёрыстыцы, існуючы ня толькі ў адносінах беларускай абрадавай поэзіі, але і ў адносінах данага жанру наогул. Мы ставім сабе мэтай ускрыць гаспадарчую аснову беларускіх абрадаў і зьвязаных з імі песьняў; паказаць, як і ў данай галіне галоўнымі ды істотнымі зьяўляюцца соцыяльна-экономічныя фактары. Кіруючыся такой мэтай, мы хочам у першую чаргу прасачыць тыя беларускія абрадавыя дзействы, якія непасрэдна зьвязаны з умовамі вясковай гаспадаркі; усе тыя элемэнты, якія маюць такую сувязь, апасяродкаваную пры дапамозе розных прамежных зьвеньняў, намі пакідаюцца без разгляду, паколькі такія, у большасьці выпадкаў, гістарычна-культурныя напластаваньні на соцыяльнай аснове абрадавай поэзіі знайшлі ўжо сваё дасьледваньне ў фольклёрыстыцы, дзе амаль з вычэрпваючай поўнасьцю ўлічаны ўсе рэшты рэлігіі, першабытнай гісторыі сям'і ды інш. элемэнты, маючыя свой водгук у народнай поэзіі данага жанру.

Істотнай гаспадарчай асновай беларускай абрадавай поэзіі зьяўляецца ральніцтва і жывёлаводзтва. Паколькі апошняе выступае толькі як падмога ральніцтва, то можна сказаць, што наогул беларуская абрадавая поэзія грунтуецца на шырокай аграрнай аснове. Гэта аснова ва ўсіх нашых абрадах і зьвязаных з імі песьнях выступае вельмі яскрава; можна сказаць, што ў нашай абрадавай поэзіі „ўлада зямлі“ выдзяляецца на першы плян.

Але гэта „ўлада зямлі“ абумоўліваецца ня толькі эканомікай сучаснага пэрыоду; у абрадавай поэзіі захавалася шмат водгукаў сівой

*) Беларусы, т. III., вып. I, стар. 90—324.

мінуўшчыны, шмат засталася культурных перажываньняў, якія адбываюцца сабою эканомічныя адносіны далёкага мінулага; адсюль вынікае патрэба зрабіць маленькі экскурс у гэта мінулае ў яго эканомічнай аснове.

Можна з вялікай ступеняй верагоднасьці прыпусьціць, што тэрыторыя Беларусі была славянскай прарадзімай і што, значыць, беларусы былі аўтахтонамі ў сваёй краіне¹⁾. З гэтай прычыны яны маглі з асаблівай сьвежасьцю і непасрэднасьцю захаваць у сваім побыце і вераваньнях рэшты праславянскай пары. Эканоміка гэтай пары, такім чынам, набывае для нас вялікае значэньне, паколькі яна служыла тым базісам, на якім узьніклі розныя абрадавыя дзействы, якія маглі часткаю ў выглядзе культурных перажываньняў дайсьці і да нас.

Усе дасьледчыкі сходзяцца на тым, што ўжо ў праславянскую пару сьнавалі ральніцтва і жывёлаводзтва; спрэчкі ідуць аб узаемных суадносінах гэтых элемэнтаў праславянскай гаспадаркі. Галоўны аўтарытэт у даных адносінах Нідэрле лічыць, што ральніцтва ў праславянскую пару не адыгрывала значнай ролі. „Здаўна, прынамсі да распаду дагістарычнай еднасьці, славяне, кажа Нідэрле, займаліся ральніцтвам толькі з пэўнай рухавасьцю (avec une certaine mobilité). Стала яны ня былі прымацаваны да глебы, якую ўраблялі; яны пераходзілі з аднаго месца на другое, сем'ямі і кланамі, шукаючы заўжды, сьледуючы па краінах, новых месц для распашкі цаліны (à defricher), або новых пасьбішчаў для сваіх статкаў. Яны жылі—або прынамсі да расьсяленьня значная маса іх—у краіне мала спрыяючай зямляробству, дзе зямля была пакрыта водамі ці глыбокімі лясамі. (Палесьсе, цэнтральная Расія). Яны ня мелі для існаваньня іншых рэсурсаў, апроч паляваньня, рыбалоўства, разьвядзеньня пчол і жывёлы; ральніцтва ў X стагодзьдзі было яшчэ нязначным у гэтай краіне. (le travail des champs au X-e siècle était encore insuffisant dans cette région²⁾).

З расійскіх дасьледчыкаў Ражкоў лічыць, што ў славян пры перавазе ў гаспадарцы здабыўчай прамысловасьці і ў больш позьні час у сельскай гаспадарцы пераважала жывёлаводзтва, тымчасам як ральніцтва заставалася з-заду³⁾. Оганоўскі прыблізна прыходзіць да такога-ж вываду, але толькі некалькі інакш яго ўзгрунтоўвае: па яго думцы, „славяне займаліся зямляробствам, але апошняе, з прычыны рэдкасьці насельніцтва, багацьця лясоў і жывёлы, не набыло колькі-небудзь прыкметнага значэньня“. Украінскі гісторык М. С. Грушэўскі таксама прызнае перавагу жывёлаводзтва ў праславянскай гаспадарцы; дасьледчык пры гэтым

¹⁾ Гл. Rostafinski. O pierwotnych siedzibach i gospodarstwie słowian w przedhistorycznych czasach (Sprawozdania Akad. Umieętn. Wyzd. histor.-filoz. Kraków. 1908).

Peisker. Neue Grundlagen zur slawischen Altertumskunde. Stuttgart. 1910.

²⁾ Niederle. Manuel de l'antiquité slave. T. II. La civilisation. Paris, 1926, стар. 184.

³⁾ Проф. В. И. Пичета. История сельского хозяйства и землевладения в Белоруссии, ч. I, Минск, 1928, стар. 9.

грунтуецца на даных лінгвістыкі, констатуючы, што ў славянскай мове больш слоў, ахапляючых галіны жывёлаводства і параўнальна менш тэрмінаў ральніцтва¹⁾.

Дыямэтральна процілежнай вывадам Ражкова, Оганоўскага і Грушэўскага зьяўляецца думка чэскага вучонага Пэйскэра, па назіраньнях якога паасобныя назвы хатніх жывёлаў у славян запазычаны імі ў немцаў і цюрка-татараў. На гэтай падставе Пэйскэр пабудаваў вывад, што да X в. славяне ня ведалі жывёлаводства, што яны толкі ў пазьнейшы час пачалі ім займацца пад уплывам немцаў і цюрка-татараў. Нідэрле рашуча абвяргае гэту думку Пэйскэра. Згодна яго ўласным вывадам, „разьвядзеньне жывёлы існавала яшчэ з эпохі нэолітычнай і даходзіла да індо-эўропэйскай старадаўнасьці“. Нічога няма дзіўнага, што славяне здаўна ведалі хатніх жывёл²⁾.

Цэлы шэраг дасьледчыкаў прызнае, што пераважную ролю ў праславянскай гаспадарцы мела ральніцтва. З гэтага поваду, напр., ак. Карскі, ідучы ўсьлед за Шафарыкам, Будзіловічам³⁾, Крэкам⁴⁾ ды інш., кажа: „главным заняткам славян было земледелие, но и скотоводство находилось у них также на значительной степени развития,—на большей, нежели у соседей славян-германцев, занимавшихся больше войной и охотой. Старинным занятием у славян было также пчеловодство (отчасти известное уже неделимым индо-европейцам), доставлявшее им мед и воск. Но самым существенным занятием было все же земледелие⁵⁾. Проф. Пічэта гэтак сама констатуе, што „славянские племена до своего выделения и обособления из праславянской семьи выступают на заре своей исторической жизни, как народ оседлый и занимающийся земледелием“⁶⁾.

І сапраўды, шырокае разьвіцьцё ральніцтва ў славян сьцьвярджаецца, папершае, данымі лінгвістыкі. Напр., ва ўсіх славянскіх мовах існуюць аднолькавыя назвы ня толькі галоўных зямляробскіх прылад, як рала, саха, плуг, барана, але і іх складніковых частак (лямеш, градзень, полаз ды інш.); ёсьць далей супольныя назвы галоўных ральніцкіх produkтаў (жыта, авёс, ячмень, проса і г. д.); знаходзім мы таксама тэрміны, якія ахапляюць розныя процэсы зямляробскай працы (араць, сеяць, касіць, жаць ды інш). Данія лінгвістычныя ў гэтым напрамку ўзмацняюцца данымі гістарычнага і археолёгічнага характару. З гэтага поваду проф. Пічэта кажа: „Территория Белоруссии в археологическом отношении еще

1) Ibid.

2) Op. cit., 199.

Гл. Des théories nouvelles de Jan Peisker sur les anciens slaves. (Revue des études slaves, II, 1922, стар. 19 і г).

3) Первобытные славяне в их языке, быте и понятиях по данным лексикальным. Киев, 1878—1879, вып. I и II.

4) Einleitung in die slavische Literaturgeschichte. 1887.

5) Белорусы, т. III, вып. I, стар. 15.

6) Op. cit., стар. 8.



сравнительно мала изучена, но тот материал, который имеется в распоряжении исследователя, с невызывающей никакого сомнения ясностью подтверждает широкое распространение земледелия среди восточного славянства. Так, в могилах языческой эпохи найдены серпы, а также зерна ржи, овса, ячменя и пшеницы¹⁾.

У эпоху колёнізацыі гэтак сама асноваю гаспадаркі ў славян зьяўлялася ральніцтва і жывёлаводзтва з дадаткам пчалярства, рыбалоўства і паляваньня²⁾. У пэрыод краёвага ладу ральніцтва набывае на Беларусі шырокае разьвіцьцё, асабліва ў Смаленскай краіне, дзе з моманту адзяленьня Смаленску ад Кіева яно настолькі пасоўваецца наперад, што смаленская ўлада мела нават магчымасьць вывозіць хлеб у Ноўгарад і Рыгу і, дзякуючы гэтаму, рабіць уплыў на політыку Ноўгарада. Некалькі слабеі разьвіваецца ральніцтва ў краінах Полацкай і Турава-Пінскай з прычыны дрэннай глебы³⁾. У эпоху Беларуска-Літоўскай дзяржавы і ў далейшую эпоху уніі з Польшчай таксама на першы плян высоўвалася ральніцтва, якое служыла асноўнай эаномічнай базай гаспадарскага і прыватнага зямляўладаньня і галоўным сродкам існаваньня агромністай сялянскай масы. Натуральная гаспадарка з зямляробскай асновай, як вядома, пануе на Беларусі і ў працягу большай часьці XIX сталяцця. Толькі ўжо ў другой палове гэтага сталяцця назіраюцца пэўныя эаномічныя зрухі. Проф. Доўнар-Запольскі найноўшы час у гісторыі гаспадаркі Беларусі падзяляе на тры кругабеі: „Эпоха 60—80 г. г.—эпоха поного бытования остатков крепостного права в условиях падающего помещичьего хозяйства и первых попыток самостоятельного ведения крестьянами своего хозяйства. Продукция местной промышленности не имеет значения. Эпоха 80—900 г. г.—эпоха первых сдвигов в недрах полуфеодалного хозяйства, переходная. Наконец, эпоха 900 годов, последнего полуторадесятилетия, это эпоха убыстренной капитализации сельского хозяйства, борьбы с остатками средневековья“⁴⁾.

Такім чынам абегла праведзеныя намі галоўныя лініі ў разьвіцьці беларускай гаспадаркі акрэсьліваюцца пераважна на адным агульным фоне аграрных узаемаадносін.

Характэрнай адзнакай даных узаемаадносін зьяўлялася прымітыўнасьць тэхнікі і, як яе вынік, залежнасьць ад стыхійных сіл прыроды. З гэтай прычыны, у сваю чаргу, у побыце беларуса да нашага часу яшчэ моцна трымаюцца розныя культурныя перажыткі, якія прадстаўляюць сабою выраз яго імкненьня, нібы дапоўніць гэтую прымітыўнасьць тэхнікі і зьменшыць сваю бездапаможнасьць перад магутнай прыродай.

1) Ibid.

2) Ibid., стар. 12.

3) Ibid., стар. 16 і 17.

4) Народное хозяйство Белоруссии, Минск, 1926, стар. 232.

Сярод такіх перажыткаў на першае месца высоўваюцца прыёмы аграрнай магіі, якія знайшлі сабе яскравы адбітак у беларускай абрадавай поэзіі—у звычайх і песьнях нашага селяніна; гэтыя прыёмы прадставяць сабою бліжэйшы прадмет нашага агляду.

Магія зрабілася, як правільна зазначае Гірн, улюбёным прадметам навуковага дасьледваньня¹⁾. У гэтай галіне маюцца капітальнейшыя працы Фрэзэра²⁾, Гартленда³⁾, Беранжэ-Фэро, Бэта⁴⁾ ды інш. Мы спынімся пераважна на поглядах ангельскага вучонага Фрэзэра, паколькі гэтыя погляды нам прадстаўляюцца найбольш грунтоўнымі і найбольш шырока ахапляючымі сутнасьць пытаньня.

Паводле тэорыі Фрэзэра, магія грунтуецца на двух прынцыпах; па-першае, што падобнае вытварае падобнае, або, што вынік падобны да сваёй прычыны; і падругое, што прадметы, якія былі адзін раз у да-ткненьні, прадоўжваюць дзейнічаць адзін на аднаго на адлегласьці і пасля таго, як фізычны контакт быў перарваны. Першы прынцып можа быць названы законам падабенства (the Law of Similitude), другі—законам дотыку або заражэньня (the Law of Contact or Kontagion). Чары, якія грунтуюцца на законе падабенства, могуць быць названы гомеопатычнай або насьлядавальнай магіяй (Homoeopathic or Imitative Magic). Чары, заснаваныя на законе даткненьня або заражэньня, могуць быць названы датыкальнай магіяй (Kontagious Magic⁵⁾). У далейшым Фрэзэр, устанаўляючы на магію погляд, як на фальшывую сыстэму натуральных законаў і фальшывага правадыра паводзін, адрозьнівае тэорытычную і практычную магію, і пры гэтым падкрэсьлівае, што ў сьвядомасьці прымітыўнага чалавека магія выяўляецца з свайго практычнага боку: яна для яго першапачатковае мастацтва, а не навука. Ён ужо задачай філэзофскага дасьледваньня зьяўляецца адрозьніць элемэнт веды пазадзе „ублюдачнага“ мастацтва. Ангельскі вучоны і імкнецца зрабіць гэта дасьледваньне; ён, папершае, імкнецца падвесці пад магію пэўны лёгічны базіс; ім зазначаецца, што насьлядавальная магія заснавана на асоцыяцыі ідэй па падабенству, а датыкальная магія грунтуецца на асоцыяцыі ідэй па сумежнасьці. Абедзьве галіны магіі яднаюцца ім у паняцьці сымпатычнай магіі (Sympathetic Magic), бо абедзьве яны прыпушчаюць, што „прадметы дзейнічаюць адзін на аднаго на адлегласьці праз таемную сымпатыю⁶⁾, якой яны зьвязаны паміж сабою; „вера ў сымпатычны ўплыў, які выяўляюць супольна асобы і прадметы на адлегласьці, ёсьць сутнасьць магіі...

¹⁾ Происхождение искусства. ГИУ. 1923 г., гл. XIX (искусство и чародейство), стар. 208—222.

²⁾ The golden bough. P. I. The Magic art ant the Evolution 2 v. London. 1890.

³⁾ The legend of Perseus. 3 v. London 1894—1896.

⁴⁾ Beth. Religion und Magie. Berlin. 1927.

⁵⁾ The golden bough A study in magic and religion. Abridged edition. London, 1925, стар. 11.

⁶⁾ Ibid., стар. 12.

вера ў тэлепатыю—адзін з яе прынцыпаў;... дзікун праконаны, што ня толькі магічныя абрады могуць уплываць на асоб і прадметы здалёк, але і што самыя простыя акты штодзённага жыцця могуць рабіць гэта...¹⁾ Адсюль усё жыццё прымітыўнага чалавека апутваецца пэўнымі правіламі, якія маюць позітыўны і негатыўны характар; правілы позітыўныя прадстаўляюць сабою чары, правілы негатыўныя—гэта табу. Табу Фрэзэр разглядае, такім чынам, як адмоўнае дапасаваньне практычнай магіі. Позітыўная магія, або чароўніцтва, кажа: „рабі гэта з мэтай, каб тое або тое здарылася“; негатыўная магія, або табу, кажа: „не рабі гэтага, каб тое і тое ня здарылася“. Мэта позітыўнай магіі, або чароўніцтва, ёсьць—вытварыць жаданы выпадак, мэта негатыўнай магіі, або табу,— унікнуць нежаданага²⁾.

Даючы такую зграбную тэорыю магіі, Фрэзэр адначасна імкнецца зазначыць месца апошняй у агульным рытме культурнай эвалюцыі чалавецтва. У даных адносінах ангельскі вучоны, папершае, збліжае магію з навукай, і падругое, зазначае на яе процілежнасьць рэлігіі. Супольнай адзнакай магіі і навукі зьяўляецца моцная вера ва ўпарадкаванасьць і нязьменнасьць законаў прыроды. Маг не сумняваецца ў тым, што аднолькавыя прычыны нараджаюць і аднолькавы эфэкт; ён шляхам пэўных дзеяньняў імкнецца падпарадкаваць сабе прыроду. Аналёгія паміж магіяй і навукай канцэпцыяй сьвету сьціслая. У абедзьвюх з іх прадугледжваецца дасканала правільная і пэўная паступовасьць фактаў, паколькі яны адзначаюцца нязьменнымі законамі, дзейства якіх можа быць прадугледжана і дакладна вылічана; элемэнтны капрызу, зьменнасьці і выпадковасьці выключаюцца з ходу прыроды³⁾. Але пры агульным дапушчэньні пэўнай паступовасьці фактаў, дэтэрмінаваных законам, магічная канцэпцыя выяўляе поўнае неразумьне прыроды паасобных законаў, якія кіруюць гэтай паступовасьцю. У выніку такога неразумьня зьяўляецца няправільнае дапасаваньне ў прасторы або часе (in space or time) грунтоўных законаў. Мысьлі—асоцыяцыі ідэй па падабенству і асоцыяцыі ідэй па сумежнасьці. Правільна дапасаваньня, яны даюць навуку; няправільна дапасаваньня—даюць магію, пабочную сястру навукі (the bastard sister of science⁴⁾).

Пры ўсіх сваіх хібах магія знаходзіцца ўсё-ж у блізкім сваяцтве з навукай: іх яднае аднолькавая ўпэўненасьць у законамерным парадку сьветабудовы. У зусім іншых стасунках аказваецца паводле Фрэзэра магія да рэлігіі: гэтыя стасункі грунтуюцца не на паралелізьме, а на рэзкім контрасьце. Рэлігія, па думцы Фрэзэра, засноўваецца на веры ў існаваньне вышэйшых істот, якія кіруюць прыродай і жыцьцём, і якіх чалавек можа схіліць на сваю карысьць; рэлігія, такім чынам, грунтуецца на

1) Ibid., стар. 22.

2) Ibid., стар. 19.

3) Ibid., стар. 49.

4) Ibid., стар. 50.

дапушчэньні таго, што прырода элястычная і зьменная. Паколькі рэлігія дапушчае, што сьвет кіруецца сьвядомымі агентамі, якія могуць быць адхілены ад сваіх мэтаў праконаньнем, яна знаходзіцца ў грунтоўным антагонізьме з магіяй, таксама, як і з наукай, з якіх і тая і другая разьлічаюць, што цячэньне прыроды дэтэрмінавана ня паламі і капрызамі асобных істот, а выяўленьнем нязьменных законаў, якія дзейнічаюць мэханічна“ 1).

З пункту гледжаньня Фрээра магія зьявілася раней рэлігіі ў якасьці яе папярэдніцы. Ангельскім вучоным намячаюцца, такім чынам, тры інтэлектуальныя ступені ў разьвіцьці чалавецтва: магія, рэлігія, навукa.

У выўчэньні магіі тэорыя Фрээра становіць сабой паваротны момант. Да яго факты першабытнай магіі, г. зн. факты вядунства, чароўніцтва і заклінаньня, выўчаліся толькі эпізодычна, як адбітак анімізму. Фрээр разглядае магію зусім самастойна і незалежна ад анімізму, як асобную ступень у разьвіцьці чалавецтва.

Тэорыя Фрээра была разьвіта і пашырана далей прыхільнікамі і асновазакладальнікамі аніматызму. Паняцьце аніматызму, ажыўленьня прыроды, як ступені папярэдняй сабою анімізм, адушаўленьне яе, увёў у навуковую літаратуру ангельскі вучоні Марэт 2). У той час, калі Фрээр лічыць магію толькі папярэдніцай рэлігіі, Марэт, ідучы далей, разглядае апошнюю, як праяву, якая непасрэдна ўзьнікла з магічных абрадаў 3). Яшчэ больш пашырае значэньне магіі нямецкі вучоны Прэйс; ён выводзіць з магіі амаль усе зьявы першабытнай культуры: выяўленьне мастацтва, рэлігію, мову, танцы ды інш. 4). Досыць бліжкім да гэтых поглядаў зьяўляецца Фіркант, які выводзіць рэлігійныя пацеры з магічных заклінаньняў 5).

З другога боку, ёсьць цэлы шэраг прэрэчаньняў тэорыі Фрээра. Асабліва суровую крытыку яе дае нямецкі вучоны Бэт, які знаходзіць, што даная тэорыя ня мае пад сабою гносеалёгічнага базісу, што яна супярэчыць псыхолёгіі першабытнага чалавека, у якога адсутнічае здольнасьць абагульненьня, і, значыць, цэльнае прадстаўленьне аб сыстэме „прычын і вынікаў“, што ў Фрээра зусім незразумелым зьяўляецца пераход ад магіі да рэлігіі і г. д. 6).

Абвяржэньні Бэта не прадстаўляюцца нам грунтоўнымі. Напр., упікаючы Фрээра ў адсутнасьці гносеалёгічнага базісу, сам ён дагаварваецца да таго, што збліжае навукa і рэлігію 7); зазначаючы на супярэч-

1) Ibid., стар. 51.

2) Marett. Preanimistic religion, Folklore, 1900, стар. 174—175.

3) Marett. The threshold of religion. London, 1914.

4) Preuss. Der Ursprung der Religion und Kunst. (Globus, 1904, Bd., 86).

5) Vierkandt. Die Anfänge der Religion und Zauberei. (Globus, 1910, Bd. 92).

6) Beth. Religion und Magie. 1927, стар. 87—98.

7) Ibid., 91—92.

насьці психолёгічнага парадку, Бэт, па сутнасьці, няправільна прадстаўляе тэорыю Фрэзера; ангельскі вучоны, як мы бачылі вышэй, далёкі ад таго, каб прыпісваць прымітыўнаму чалавеку здольнасьць навуковага мысьленьня; навукова згодныя элемэнты, паводле Фрэзера, у магіі заключаюцца *implicite*, але не *explicite*. Калі далей Бэт зазначае, што думка аб выцясьненьні магіі рэлігіяй нібы-та супярэчыць адначаснаму існаваньню і магічных і рэлігійных зьяў у цяперашніх някультурных народаў, то ў даным выпадку нямецкі вучоны забываецца, што на такое суіснаваньне паказвае і сам Фрэзер, але ён толькі разглядае гэта суіснаваньне як факт не першапачатковы, а пазьнейшы, які назіраецца ня толькі ў прымітыўных, але нават і культурных народаў: Фрэзер кажа, што каталіцкая вера ёсьць па сутнасьці вера ў дзейнасьць магіі; шмат магічных элемэнтаў ускрываецца ім у веравызнальнай практыцы сучасных народаў.

Не падзяляючы такіх абвяржэньняў тэорыі Фрэзера, мы самі, аднак, далёкі ад таго, каб лічыць гэту тэорыю нейкай абсалютнай догмай: для нас яна толькі рабочая гіпотэза, якая можа дапамагчы нам асьвятліць цэлы шэраг пэўных фактаў беларускага фольклёру. І, на нашу думку, тэорыя Фрэзера патрабуе больш глыбокага ўгрунтаваньня і некаторых паправак, што мы і знаходзім у іншых дасьледчыкаў данага пытаньня. Так, напр., нямецкі вучоны Данцэль дае, з нашага пункту погляду, вельмі трапнае психолёгічнае ўгрунтаваньне магічных прыёмаў. На думку Данцэля, у аснове магіі ляжыць імкненьне чалавека да самавыяўленьня, як-бы некаторы інстынкт тэатральнасьці, уласьцівы асабліва прымітыўнаму чалавеку. „Сэнс магічных дзеяньняў у жыцьці прымітыўнага чалавека,—кажа ён,—не ў якім-небудзь узьдзеяньні на знадворны сьвет, але ва ўзьдзеяньні заспакайваючага роду, якое адыгрываецца ў душы выканаўцы. Ён пры выкананьні магічнага дзеяства, дзякуючы выключэньню цяжкіх або затрымліваючых прадстаўленьняў, адчуваньняў і пачуцьцяў, зьмяняецца ў сваім стане і, калі жыцьцёвыя варункі знадворнага сьвету і ня робяцца больш спрыяючымі, то затое ўзьнімаецца яго пачуцьцё ўпэўненасьці, яго надзейнасьць і гатоўнасьць“¹⁾. Такім чынам, Данцэль цэнтр цяжкасьці пераносіць на ўнутранае суб'ектыўнае значэньне магічных дзеястваў, тымчасам як Фрэзер гэты цэнтр бачыць у імкненьні да ўзьдзеяньня на знадворны сьвет. На нашу думку, гэтыя погляды супольна дапаўняюць адзін аднаго: магія грунтуецца на фактах аб'ектыўнага і суб'ектыўнага парадку.

Hubert і Mauss асабліва падкрэсьліваюць соцыяльны характар магіі. „Заўжды, заўважаюць яны, грамада гаворыць іх (чароўнікоў) вуснамі, і калі яны маюць якую-небудзь гістарычную цікавасьць, то гэта таму, што ўплываюць на грамаду“²⁾.

¹⁾ Danzel. *Kultur und Religion des primitiven Menschen*. Stuttgart, 1924, ст. 44—45.

²⁾ *Mè langes d'histoire des religions* par Hubert et Mauss. Paris, 1909. XXVI.

Дзеля нашай мэты вельмі істотнай зьяўляецца праблема клясыфікацыі магічных дзеянняў. Гэта праблема разьвязваецца па рознаму. Фрэзер дае дзве схэмы падзелу; спачатку ён сумарна, як мы бачылі вышэй, падзяляе сымпатычную магію на гомеопатычную і датыкальную; далей ён ужо больш дэталёва акрэсьлівае наступныя віды магіі: магія тэорытычная (псэўдо-навука) і магія практычная (псэўдо-мастацтва); апошняя, у сваю чаргу, падзяляецца ім на позытыўную (чараўніцтва) і негатыўную (табу)¹⁾. Hubert і Mauss таксама адрозьніваюць магію позытыўную і негатыўную²⁾. Шурц падзяляе магічныя дзеяньні на актыўныя і пасыўныя. „Актыўнымі,—кажа ён,—можна назваць все попыткі вліяць или вредить живущим мистическими действиями на расстоянии, или направлять силы природы; пассивными можно назваць всякие средства защиты против этих страшных влияний“³⁾. Нарэшце, Нікольскі В. падзяляе магію на сымільную і парцыяльную: сымільная грунтуецца на прынцепа падабенства (падобнае выклікае падобнае), парцыяльная—на прынцепа частковасьці (часць замяняе цэлае)⁴⁾. Апошняя тэрмінолёгія прадстаўляецца нам найбольш трапнай, паколькі яна выяўляе самую сутнасьць тых прынцапаў, на якіх грунтуецца магічныя дзеяньні.

У аграрных звычаях беларускага селяніна, зьвязаных як з каляндарнай, гэтак і сямейнай абрадавай яго поэзіяй, яскрава выяўлены моманты сымільнай і парцыяльнай магіі.

На гэтых момантах мы і спынімся зараз. У коле беларускай каляндарнай абрадасьці хронолёгічна першае месца займаюць каляды. Гэта назва прадстаўляе сабой, як вядома, зьбіральнае паняцьце, якое ахапляе час сьвяткаваньня з 24 сьнежня па 6 студзеня. У даным сьвяточным кругабегу яскрава вызначаюцца тры абрадавыя цыклі: першая каляда і дні Раства, Новагодняя каляда і Новы год, храшчэнская каляда і Вадохрышча⁵⁾. На кожным з гэтых цыкляў мы спынімся паасобку, прычым мы выключна будзем разглядаць абрадавыя дзействы і звычаі позытыўнага і негатыўнага характару, прапускаючы ўсе народныя прыметы, спосабы варажбы ды інш.

У цэнтры абрадавых дзействаў першай каляды, якая завецца звычайна паснай, стаіць куцьця. Ужо самая падрыхтоўка яе справаджаецца пэўнымі звычаямі. Варыць яе павінна адна толькі гаспадыня, тады будзе захоўвацца „еднысь“ у сям’і і гаспадарцы; чэрпаць зерні для куцьці трэба пасудзінай, якая была ня больш гаршчка з куцьцёй, інакш апошняя не задасца і ў гаспадарцы будуць лішнія страты; трэба пячы аладкі,

1) The golden bough, стар. 12 і 20.

2) Op. cit., XXII.

3) История первобытной культуры. СПб, 1910 г., стар. 826.

4) Очерк первобытной культуры. М. П., 1923 г. стар., 77, 78.

5) Никифоровский. Простонародные приметы и поверья. Витебск, 1897, стар. IX.

каб цяляты былі гладкі ¹⁾). На кут ставіцца сноп жыта, які ўсё сьвята за-
стаецца ў хаце, і потым аддаецца жывёле, каб яна трымалася хаты і
захоўвала „еднысь“ ²⁾); каля бажніцы ўтыкаецца голка з доўгай ніткай,
каб вырас доўгі лён ³⁾). Куцьцю ядуць на сене; за сенам лепш за ўсё
паслаць хлопца, які пасе валы, тады „хоць ён і загубіць валы па лету, то
шукаць іх ня трэба, самі прыдуць, затым што ён прынёс сена на куцьцю“ ⁴⁾).
Гаспадыня, старэйшая ў хаце, пасыпае хлебныя зерні, кладзе на іх сена
і потым пасьцілае чысты абрус ⁵⁾). Або спачатку кладуць сена і потым
на яго сыплюць зерні ўсякага роду; якіх зерняў больш упадзе, той хлеб
лепш уродзіцца ⁶⁾). Бывае і так: гаспадар сам выпраўляецца за „калядой“,
ён ідзе ў клець, бярэ там крыху рознага насеньня (жыта, аўса, пшаніцы,
ячменю, гароху) і нясе ў хату. Пераступаючы парог хаты, гаспадар ро-
біць прывітаньне, кажучы: „добры вечар, шчэдры вечар!“ Часам яшчэ
сьпяваюць пры гэтым: „да прыехала коледа да в малеваным возку, коле-
да. Да к Марціну в вороцечка, коляда“. Каляду потым кладуць у „кошэль“
і вешаюць у пачэсным куце ⁷⁾). Занатаваны этнографамі яшчэ і надзвы-
чайна цікавы абрад абходу з куцьцёй. Гаспадар бярэ гаршчок з куцьцёй,
абходзіць з ім тры разы навокал хаты або двара і потым тры разы
стукае ў акно; з хаты гаспадыня або старэйшы ў сям’і пытае: „хто там
стукае?“ Гаспадар адказвае: „сам бог стукае з цёплаю мокраю вясною,
з гарачым небурлівым летам, з сухою і карыснаю восеньню“, а жонка
павінна адказаць: „Просімо-ж да хаты“ ⁸⁾). Паводле іншых апісаньняў,
гаспадар толькі пераносіць куцьцю на сярэдзіну стала разам з сенам ⁹⁾).
Вельмі характарным зьяўляецца і свайго роду „курынае дзейства“, якое
адыгрываецца перад куцьцёю і мае сваёй мэтай выклікаць раньняе квак-
таньне курэй... Стары дзядок, з вуснаў якога ў адным месцы „Матери-
алов“ Шэйна ¹⁰⁾ апісаны вясковай настаўніцай, народныя абрады, намячае
пэўны рытуал гэтага дзейства; ён раіць гаспадыні: „калі хочаш, каб у
цябе рана квакталі куры, то прывяжы белы хвартух, вазьмі з
печы куцьцю хвартухом на пакуце і квакчы, як курыца, дзевяць раз:

¹⁾ Ibid., стар. 221 і 222.

²⁾ Ibid., 223, гл. Крачковский „Быт западно-русского селянина“, Москва, 1874, стар. 163.

³⁾ Никифоровский, 223.

⁴⁾ Шейн. Материалы для изучения быта и яз. русск. насел. Северо-Западного края. I, I, стар. 46.

⁵⁾ Булгаковский. Пинчуки. СПб, 1890, стар. 180, гл. Крачковский, 163.

⁶⁾ Никифоровский, стар. 223.

⁷⁾ Крачковский, стар. 163.

⁸⁾ Шейн. I, I, стар. 45 і 46, гл. яшчэ Богданович. Пережитки древнего миросозерцания у белоруссов. Гродно. 1895, стар. 86.

⁹⁾ Романов. Белорусский сборник. Выпуск восьмой. Быт белоруса, Вильно, 1912, стар. 69.

¹⁰⁾ Т. I, 1, стар. 46.

„кво, кво, кво“, да і нараві, каб схваціць каго-небудзь за чуб: то ў цябе будуць чубатыя кураняты“. Раманаў, дапасоўваючы гэты абрад да галоднай куцьці 5 студзеня, дае яшчэ больш сакавітае і маляўнічае яго апісаньне; у яго мы чытаем: „когда кутья сварится и ее надо переносить из печи на кут, хозяйка, взяв горшок с кутьей в руки, начинает „кохать“, как курица-наседка: „кох! кох!“ Дети, заслышав это коханье, стремглав бегут под стол и начинают там кудахтать по куриному: „Кудах-дах-дах-дах!“ А некоторые кричат и по-петушиному: „кукареку“. Мать ставит тогда кутью на кут, покрывает ее сверху „кулидкой“ хлеб и сыплет детям под стол семечки подсолнечные. Подобрав их, дети выходят из-под стола“¹⁾. Пасьля гэтага пачынаецца вячэра, у часе якой з асаблівай урачыстасьцю ядуць куцьцю Жанчыны першыя тры лыжкі куцьці імкнуцца ўзяць няпоўныя, каб менш было ўлетку жніўнай працы²⁾. Гаспадар, зачэрпаўшы першую лыжку куцьці, заве мароз; ён стукае ў сьцяну і кажа: „мароз, мароз, хадзі куцьці есьці. Што-б не марозіў ячменю, пшаніцу, гароху, сачавіцы, проса, грэчкі і ўсяго, што мне судзіць бог пасеяць“. У сваю чаргу, гаспадыня, узяўшы першую лыжку куцьці, падыходзіць да таго вакна, што насупраць печы, стукае ў вакно, і кажа: „мароз, мароз, хадзі куцьці есьці. Што-б ты не марозіў таго, што мне бог судзіў пасадзіць і пасеяць“³⁾. Цэлы шэраг звычайў звязаны з момантам пасьля вячэры. У беларускім Палесьсі назіраецца надзвычайна характарны абрад хаваньня за пірагі. Пасьля вячэры ўсе павінны адыйсьціся ад стала, толькі гаспадар садзіцца на куце, а жонка насупраць яго, паміж імі знаходзяцца пірагі; жонка пытае гаспадара: „чы бачыш ты мяне?“, ён адказвае: „не, ня бачу“, пасля чаго гаспадыня выказвае пажаданьне: „каб-жа ты ня бачыў за стагамі, за копамі, за вазамі, за снапамі сьвету“. Ролі потым мяняюцца; гаспадар у сваю чаргу пытае жонку: „баба, чы бачыш ты мяне?“ і на яе адказ „ня бачу“ вымаўляе: „каб-жа ты ня бачыла за гуркамі, за гарбузамі, за капустаю, за буракамі сьвету“. „Тогда трэба, чытаем мы далей у Шэйна, што-б баба ўзяла кочэргу, да і пхнула ёю гаспадара, а ён, хутка паваліўшыся на лаўку, откажа: дай-жа, боже, штоб твое снопы так хутка падалі на іве. Гэта знаком тым, штоб снопы былі ядреныя“⁴⁾.

Характарнымі зьяўляюцца і больш дробныя звычаі, якія назіраюцца ў гэты момант. Лыжкі звязваюцца сянным „вязьмом“, каб скаціна не разлучалася⁵⁾; каб радзіліся чорныя ягняты, трэба з ямак і з печы выграбці вуглі і ўвечары вікінуць іх на двор⁶⁾. Пасьля вячэры гаспадар

1) *Op. cit.*, стар. 127.

2) Никифоровский, 223.

3) Шейн, I, 1, стар. 47; гл. Крачковский, стар. 164.

4) Материалы, I, стар. 47.

5) Никифоровский, стар. 223.

6) *Ibid.*, стар. 224.

скідае з сябе абуцьце, з прынесенага снапа жыта робіць „перавясла“ і абвязвае ім пладовыя дрэвы ды вульлі, каб было больш пладоў, каб іх ня зрываў вецер і каб пчолы далёка ня лёталі ад вульлёў¹⁾.

Шмат розных звычайў і абрадаў зьвязана ня толькі з момантам куцьці, але наогул з днём поснай каляды і з першымі днямі Раства. На каляду дзе-б хто ні ўбачыў вараб'ёў, трэба іх спудзіць: вараб'і тады ня будуць садзіцца на пшаніцу і авёс²⁾. На каляду гаспадыня нічога не павінна прасьці, інакш улетку жывёла будзе пускаць сьлюну такімі даўгімі ніткамі, якія ў гэты дзень выпрадуць; іншыя, наадварот, уюць клубкі нітак, каб капуста зьвівалася ў галоўкі³⁾. У першы дзень самых каляд уся сям'я, ад мала да вяліка, часам не надзяе белых кашуль, а ходзіць у брудных, каб грэчка ўлетку была чорнай⁴⁾. У гэты-ж дзень гаспадар ловіць бурбалкі ў вары і палівае імі авёс, які „досьвіта“ дае коням, каб яны былі такія-ж гладкія, як і бурбалкі, і каб так-жа сама шпарка бегалі⁵⁾. На коляды, паводле апісаньня Тышкевіча, „*pełtają stoł, żeby było nie tratowało zasiewów; od zachowania tego zwyczaju zależy łatwość w osadzeniu rojów pszczół... kłębki, wrzecziona i prząsnicę w czasie kolad staranie się zachowują, żeby wołom nie ciągnęła się ślina, t. j. żeby były trwałe w pracy*“⁶⁾. На коляды, далей, пасья вячэры гаспадары сеюць боб па хаце і па двару з тэй мэтай, каб хлеб радзіўся, як боб⁷⁾. Сьмяцьцё ня выкідаюць на двор, на сьметнік, бо інакш у пшаніцы і ў ільне зьявіцца шмат нягоднай травы⁸⁾ і куры будуць разграбаць грады⁹⁾. На коляды трэба раней есьці, каб навароджаная „стачына“ хутчэй прымалася за траву. У ліку страў на Раство не павінна быць лапшы і такіх страў, дзе ёсьць крупы, інакш чэрві будуць на ранах жывёлы; каб сям'я была лёгка на працу, трэба разгаўляцца лёгкім, сьвіным або якім іншым; у часе яды ня можна выглядаць у вокны, бо жывёла тады будзе зазіраць на патраву¹⁰⁾; нельга рабіць мачонікаў, бо дождж будзе мачыць хлеб¹¹⁾. Ня трэба вешаць вопратку і паясы так, каб перавешва-

1) Крачковский, 164.

2) Никифоровский, 224.

3) Крачковский, 165.

4) Ibid., 96.

5) Ал. Шлюбскі. Матэрыялы да вывучэньня фольклёру і мовы Віцебшчыны. Менск, 1927, стар. 47.

6) *Opisanie powiatu Bogusowskiego*. Wilno, 1847, стар. 386. гл. Крачковский стар. 165; Никифоровский, стар. 234.

7) Богданович, стар. 89.

8) Крачковский, 166.

9) Никифоровский, 224.

10) Ibid., стар. 225.

11) Ibid., стар. 229.

ся абодва канцы, інакш авечкі будуць віславухія¹⁾, нельга дакранацца на насеньня, бо яно зробіцца ня ўсхожым²⁾.

На Раство ня можна заставацца абутым толькі на адну нагу, бо авечка ня стане тады любіць аднаго з сваіх ягнят³⁾. Каб радзіліся чорныя авечкі, трэба напісаць што-небудзь вугалем, вынесьці на двор загашаныя галашкі і вымазаць абуцьцё чым-небудзь чорным⁴⁾. Хто не пасьпеў на коляду, той на Раство павінен саламяным вязьмом зьвязаць два дрэвы, паклаўшы ў іх дзьве гарошыны—коні і валы будуць тады дружна хадзіць у пары⁵⁾. Ня можна заходзіць да суседа, бо жывёла тады будзе заходзіць у чужыя вары⁶⁾. Пры адлучцы з хаты, трэба хутчэй вярнуцца, бо тады барджэй будзе ісьці праца; з гэтай прычыны, незалежна ад адлегласьці, у царкву, напрыклад, едуць на конях і нават бабылей па дарозе імкнуцца падвезьці⁷⁾.

Другі момант каляднага сьвяткаваньня прадстаўляе сабою Новы год. Навокал гэтага моманту таксама, як і навокал Раства, групуецца пэўныя звычкі і абрадаў. Вечар наярэдадні Новага году завецца шчодрым вечарам. У гэты вечар гаспадыня, папершае, чыста мяце хату, каб высты быў ячмень⁸⁾; запальваюць васковую сьвечку, каб найбольш было мёду і воску, жанчыны матаюць ніткі з верацён у клубкі, каб добра радзілася картопля⁹⁾.

У навагодні вечар таксама адбываецца куцьця, якая мае розныя назвы: багатая, таўстая, тлустая¹⁰⁾, шчодрая куцьця¹¹⁾; больш рэдкімі зьяўляюцца назвы: „оготуха“¹²⁾ і „куцьця св. козьліка“¹³⁾. На багатую куцьцю замест сена на стол кладуць вымалачаную салому¹⁴⁾. У часе багатай куцьці гаспадар адчыняе вакно і гукае: „строк, а строк! просім да куцьці, толькі маіх коні ня круці“¹⁵⁾; робіцца таксама загуканьне марозу¹⁶⁾. Пасьля вачэры, яшчэ ня ўстаючы з-за стала, салому, на якой елі куцьцю, маюць у руках, потым гэту салому зьбіраюць, шукаюць у ёй жытніх зерняў, якія прымешваюць у насеньне для засева з мэтай уберагчы каласы ад галаўні, а саломай абвязваюць пладовыя дрэвы, каб яны прынеслі

1) Ibid., 224.

2) Ibid., 227, 229; гл. Шейн I, 1, 51.

3) Ibid., 227.

4) Ibid., 226.

5) Ibid., 228.

6) Ibid., 226.

7) Ibid., 225—226.

8) Крачковский, 170.

9) Булгаковский, 182.

10) Шейн, I, 1, 38.

11) Романов, VIII, 112.

12) Крачковский, 170.

13) Шейн, I, 1, 43.

14) Ibid., 39.

15) Никифоровский, стар. 229.

16) Шейн, I, 1, стар. 38.



лепшы і салатзейшы ўраджай¹⁾. Бывае і інакш: пасья куцьці гаспадар сыпле на стол кучу насеньня ўсялякага роду і на цэлую ноч пакідае яго пад пакрышкай гаршка або патэльні ці чаго іншага; раніцой гэта насеньне даецца ў корм жывёле, каб яна была пакойна ад строка, які нібы зьядаецца ў відзе зерняў²⁾. Гаспадыня зьвязвае якія-небудзь прадметы парамі, каб жывёлы таксама былі ў пары; курэй кормяць на разасланым абрусе, каб зрабіць іх прыхільнымі да дому, і з рэшата, каб яны былі не адлучаны ад зграі³⁾. З мэтай, каб куры несьліся ў хаце, іх кормяць і іншым спосабам: пасья вячэры робяць з чаго-небудзь абруч, кладуць яго на зямлю і потым ў яго круг высыпаюць тую куцьцю, што засталася, а хто-небудзь з сям'і выходзіць на двор і пад вакном кажа: „добры вечар!“, на што ў хаце адказваюць: „добрае здароўе“, потым з двара пытаюць: „а дзе вашы куры нясуцца?“ З хаты адказваюць: „пад печам“. Гэта робіцца тры разы. У заключэньне выпускаюць курэй, якія павінны падзяўбаць куцьцю з абруча⁴⁾. Апроч таго, дзяўчыны тры разы аб'яджаюць навокал сядзібы на мётлах з мэтай напалохаць вараб'ёў, каб яны ня шкодзілі збожжу ўлетку⁵⁾. Пасья вячэры гэтак сама ня мыюць лыжак і, зьвязаўшы іх шарсьцянай ніткай, у такім відзе пакідаюць на стале; гэта дзеля таго, каб авечкі не адбіваліся ад хаты і прыходзілі з выгану дамоў⁶⁾.

Надзвычайна характарным абрадам новагодняга вечара зьяўляецца „шчодр“а. Для выкананьня ролі шчодры абіраецца поўная і прыгожая дзяўчына. Прыцелькі апранаюць яе ў лепшую вопратку, на галаву кладуць вянок з каляровай паперы і на гэты вянок навязваюць столькі шматкалёрнах істужак, што дзяўчына пакрываецца імі да пояса: „трэба, каб шчодрка касматая была“. Гэта робіцца для таго, каб і новы год быў багаты і калматы⁷⁾.

У самы дзень новага году раніцой вымятаюць хату і шуму выносяць за вёску, каб на ніве ня было нягоднай травы⁸⁾. Як і ў дзень Раства, на новы год гаспадары ня чэшуць валасоў, каб куры не расчэсвалі град⁹⁾. Найбольш цікавым новагоднім абрадам зьяўляецца абрад засева. Раніцой гаспадар, устаўшы досыць рана, аглядае сваю гаспадарку, потым набірае ў міску зерняў збожжа, абыходзіць усю сваю сялібу і раскідае зерні ў розныя бакі для таго, каб быў такі ўраджай, якім-бы

1) Ibid., стар. 39—40.

2) Никифоровский, стар. 229.

3) Ibid., стар. 230.

4) Шэйн, I, 1, стар. 40, гл. яшчэ: Крачковский, стар. 173, Никифоровский, стар. 231.

5) Никифоровский, стар. 229.

6) Шэйн, I, 1, стар. 40.

7) Романов, VIII, 112.

8) Булгаковский, стар. 84.

9) Никифоровский, стар. 231.

можна было напоўніць усе памяшканьні¹⁾. Апроч таго, з засевам ходзяць на новы год і дзеці. Яны напаўняюць збожжам мяшэчкі і ходзяць з імі па хатах; увайшоўшы ў хату, засявальшчыкі абсыпаюць яе жменькаю зерняў і пры гэтым выказваюць пажаданьне. Слоўныя варыянты гэтага пажаданья падаюцца розныя. Так, Радчанка З. дае кароткую формулу пажаданья:

„Сею гречку и пшеницу,
А мне дайте поляницу²⁾).

Дэмбовецкі падае больш пашыраны варыянт:

Сею, сею на новое лето, —
Роди. божа, жито, пшеницу,
Всякую пшеницу;
В поле зерно,
А в доме добро³⁾.

Нарэшце, у Раманава мы знаходзім ужо, па яго выразу, цэлы верш прывітанья:

Ходи Илья	Жыта расьце;
На Василя,	Где ня махае,
Нося пугу	Там ня бывае!
Жыцяную;	А ў полі ядром,
Где замахне—	А ў доме дабром! ⁴⁾

Трэці момант, навокал якога групуюцца калядныя звычаі і абрады, гэта Вадохрышча. Напярэдадні данага сьвята адбываецца апошняя куцьця, якая завецца галоднай. У гэты дзень трэба трымаць хату як мага чысьцей, каб урадзіўся чысты і добры лён⁵⁾.

На галодную куцьцю назіраецца звычай запісваньня каляды; перад вячэрай бяруць кавалак крэйды і робяць ім крыжыкі на гаршку з куцьцёй, на хлебе і потым на дзэв'ярах і сьценах хаты ды іншых будынкаў, а гэтак сама і на варотах⁶⁾. Пры запісваньні каляды ў кошыкуносяць боб, як сымбаль дастаткаў⁷⁾. Вельмі характарным зьяўляецца звычай абходу двара. Гаспадар бярэ міску з адвараным гарохам і разам з дзяцьмі абыходзіць усе будынкi гаспадаркі; у кожным з будынкаў выконваецца адзін і той-жа абрадавы рытуал: гаспадар кідае ў прыпол кожнага дзіцяці крыху гароху і кожнага з іх паасобку пытае: „ці поўна?“, на што, атрымаўшы гарох, адказвае „поўна!“; тады гаспадар дадае: „паўні, божухна!“⁸⁾ Калядная вячэра праходзіць як мага барджэй, кожны імкнецца

1) Шейн, I, 1, стар. 52.

2) Гомельские народные песни. СПб. 1888.

3) Опыт описания Могилевской губернии. Книга I. Могилев на Днепре. 1882; стар. 507.

4) Белорусский сборник, VIII, стар. 126.

5) Никифоровский, 232.

6) Шейн, I, 1, стар. 38; гл. Никифоровский, 232; Романов, VIII, стар. 127; Дэмбовецкі, 508.

7) Крачковский, 174—175.

8) Никифоровский, 232.

выперадзіць іншых у ядзе, каб потым выперадзіць іх і ў працы¹⁾; адбываецца і зараз закліканьне марозу; якраз для данага выпадку найбольш поўную формулу закліканьня мы знаходзім у Дэмбавецкага ў наступных выразах:

Мороз, мороз, ходи куттю есть.
И иржа и бель ходите теперь.
А улетку (летом) к нам небывайте.
Хлеба нашего не убивайте,
А на моховом болоте перебивайте.
А коли придете к нам улетку
Железными метлами вочи... выцарапаем²⁾.

Пасьля вячэры гаспадар рассыпае гарох і рэшты куцьці па падлозе, а ўсе іншыя члены сям'і падбіраюць зерні і падкідаюць іх да столі, каб скаціна ўлетку гэтак сама высока і весела падбрыківала³⁾.

Апроч апісаных вышэй звычайў і абрадавых дзействаў, ёсьць яшчэ некаторыя агульныя сьвяточныя моманты, якія не прыстасаваны хронолёгічна да пэўнага часу і прадстаўляюць сабою прыналежнасьць усяго каляднага цыклю, узятага ў цэлым. Да такіх момантаў належыць перш за ўсё абход з казой. „Для того, чтобы сделать козу,—чытаем мы ў Раманава,—хлопцы выворачивали кожух шерстью кверху, продевали в один рукав кожуха конец дуги и завязывали рукав в виде головы и шеи. К голове привязывали рога из соломы или из крупного сена—осоки. К другому концу дуги привязывали хвост из того же материала. Тогда под кожух влезает низкорослый парень и берет в руки головную часть дуги, обращенной выпуклостью к низу. Полы кожуха с боков опущены до земли и закрывают ноги парня. Так как парень входит в избу согнувшись, то при плохом крестьянском освещении такая фигура легко сходит за козу“. Яшчэ больш складаная пабудова казы адзначаецца Раманавым у іншых мясцовасьцях (м. Жлобін і Краснобудзкая воласьць): „голову для козы делают здесь специально из дерева и оклеивают шкуркой. Нижнюю челюсть делают подвижную и посредством веревочки заставляют ее подниматься и опускаться, т. е. открывать и закрывать рот. К голове прибывают настоящие козы рога; к нижней челюсти привешивают бороду. Голова надевается на палку, которая привязывается к концу дуги... стараются подобрать такой кожух, чтобы один бок козы был белый, а другой черный“⁴⁾. Бывае і больш простая пабудова казы. Бяруць сапраўдную галаву казы або падробленую з дрэва яе модэль, насаджваюць яе на кіёк і прышываюць да кажуха шэрсцьцю ўверх, пад кажух улязае хлопец—і каза гатова⁵⁾.

¹⁾ Никифоровский, 236.

²⁾ Op. cit, 509.

³⁾ Никифоровский, 233.

⁴⁾ Романов, VIII, стар. 103 і 107.

⁵⁾ Багданович, 96, гл. яшчэ Дэмбовецкі, стар. 508, Радченко.

Казу водзіць „дзед“, ролю яго адыгрывае хлопчык, якога штучна апра-наюць за старога, прырабляючы яму бараду з пакульля, горб на карку і часам дадаючы і яшчэ некаторыя атрыбуты чыста тэатральнай бутафорыі, як, напр., маска з бярозавай кары, кіёк у рукі, табакерка ды інш.; ужываецца і свайго роду грим: твар „дзед“ намазваюць сажай¹⁾. Пры казе часам бывае яшчэ „баба“²⁾ „маладзічка“ і „немец“³⁾. Казу водзяць па хатах, дзе яна скача і паказвае розныя жарты. Цэлы шэраг больш дробных звычайў звязаны з усім пэрыодам калядных сьвяткаваньняў.

Выпускаючы сьвіней з хлява ў першы дзень Раства, на новы год і Вадохрышча, трэба кідаць ім сьнег у вочы, каб яны ня бачылі ўлетку шкоды⁴⁾. Абгарэлыя паленьні трэба называць „залатушкамі“, а не галавешкамі, бо інакш у ячмені будуць нягодныя травы⁵⁾. Гарэлка не павінна купляцца на хлеб, бо ў такім выпадку хлеб ня ўродзіць⁶⁾. Асабліва шмат дробных звычайў звязана з рознымі відамі сельска-гаспадарчай працы. Вечары калядныя завуць сьвятымі, або крывымі, мабыць, на падставе таго погляду, што калі ў гэтыя вечары працаваць, то прыплод хатняй жывёлы будзе крывы⁷⁾. Нельга шыць у гэтыя вечары, бо цяляты тады могуць нарадзіцца з зашытымі вачыма; ня можна плесьці лапці, бо цяляты народзяцца тады са спутанымі (сплеченымі) нагамі⁸⁾. Нельга наогул у першыя дні каляд, да самага новага году, шыць, сячы тапаром, пілаваць або ламаць, бо тады народжаныя пасья новага году дзеці або хатнія жывёлы будуць з папсаванымі членамі, яны зьявляцца на сьвет з зашытымі або зросшыміся знадворнымі органамі, пераламанымі касьцямі, або, нарэшце, без якога-небудзь члена⁹⁾. Ня можна „латываць“ адзежы, бо тады жыта ды іншае збожжа вырасьце з „плехамі“; забараняецца мыць бялізну ў жлукце, бо тады ў ільне будуць нягодныя травы¹⁰⁾. Дзеці і дарослыя не павінны есьці без дазволу, бо інакш „стачына будзе ласа“ ўлетку і пераборчыва ў ядзе¹¹⁾. Нельга дакранацца да сажы, бо інакш улетку на жывёлу будуць садзіцца авады і сьляпні (цёмныя з колеру, як і сажа). Ня трэба даваць чаго-небудзь у пазыку, бо тады жывёла будзе заходзіць у двор таго, каму дана пазыка, а куры будуць

1) Романов, VIII, 103—104, Дембовецкий, 505.

2) Романов, VIII, 107.

3) Ibid., стар. 104.

4) Никифор., 236, гл. Шлюбскі, стар. 47.

5) Шейн, 51.

6) Никифоровский, 222, гл. Шлюбскі, стар. 47.

7) Богданович, стар. 89.

8) Крачковский, 168.

9) Шейн, I, I, стар. 51, гл. Багдановіч, 89.

10) Никифоровский, 236.

11) Ibid., стар. 234.

абавязкова класьці яйкі ў чужых дварох. Ня можна даваць курам капусты, каб яны не клявалі потым пасаджанай расады ¹⁾).

Так, усе агледжаныя намі звычайныя дзеянні позытыўнага і негатыўнага характару маюць сваёй мэтай забяспечыць сельска-гаспадарчы дабрабыт селяніна.

Тая-ж мэта выяўляецца і ў аграрных мотывах тых песьняў, якія сьпяваюцца ў часе каляд.

Аграрныя мотывы калядак досыць рознастайныя.

У іх, папершае, даецца ідэальны вобраз нейкай багатай гаспадаркі.

У чистым поли да ратаи твои,
Да ратаи твои да ўсе молодые,
Волики твои ўсе половые,
Яремца твои да ўсе дубовые,
Ой да сохи твои да ўсе золотые,
Ой да палицы твои да ўсе сребреные,
Подвои твои да ўсе дроцяные,
Поводки твои да ўсе шоўкавые ²⁾).

Песьня часам занатоўвае ўсе галоўныя праявы сельска-гаспадарчага ўжытку. Вельмі характарны варыянт такой песьні падае Булгакоўскі:

Ой чийж то пастушки
Ранэнко волы пасвылы.
Нашого пана, пана господара,
За пана бога прохалы:
Дай ему, боже, дай,
Счашчэ ў полы,
Здаровэ ў дому,
Дай ему, дай.

І далей у такой-жа форме пытаньняў і адказаў адзначаюцца з няэьменным рэфрэнам пажаданьняў наступныя зьявы:

Ранэнко волы буялы...
...пастушки
...гусы попасалы...
Свины попасалы...
Овечки попасалы...
...наймычкы
Лэшки асыпалы...
Косарыки
Рано сина косылы...
...Грыбыльнички
Рано сина грабылы...
...Носильнички
Рано копыцы носылы...

¹⁾ Шейн, стар. 51.

²⁾ Шейн, I, I, стар. 61, гл. Бессонов. Белорусские песни. М. 1871, стар. 72—73.

...Стожыльнычки
Рано сiно стожылы...
...Женчыкі
Рано жыто жалі...
...Визальнычки
Рано жыто вязалі...
...Кладыльныкі
Жыто в копы клалі...
...Савачэнькі
Ранэнько жыто сiялы
...возыльнычки
Рано жыто возілы...
...Молотыльнычки
Рано в клуны жыто молотылі...¹⁾

Даная калядка, адзіная ў сваім родзе, дае нам сынтэтычны малюнак усіх відаў сельска-гаспадарчай працы. У большасьці песень гэты сынтэтычны малюнак разьбіваецца на паасобныя вобразы, сярод якіх на першае месца высоўваецца мотыў багатага ўраджаю. Калядоўшчыкі, напр., сьпяваюць пра тры радасьці гаспадара:

Первая радось—у твоім домі,
Другая радось—у твоім оборо, Б
Трэця радось—у чыстым полі:
У чыстым полі—буйна жыта,
Буйна жыта колосісто, ядраністо,
Кладзеце копочки, як у небе зорачкі.
Кладзеце стожкі на чатыры рожкі...²⁾

Мотыў ураджаю зьяўляецца і ў песнях, якія сьпяваюцца ў часе абходу з казой:

Дзе каза паходзіць,
Там жыта зародзіць,
А дзе пагасае,
Там павылягае.
Дзе яна бывае,
Там шчасьце вітае.
Дзе каза хвастом,
Там жыта кустом,
Дзе каза нагою,
Там жыта капою.
Дзе каза рогам,
Там жыта стогам.
Дзе каза ня ходзіць,
Там жыта ня родзіць³⁾.

1) Булгаковский, стар. 31—32.

2) Шейн, I, I, стар. 81, гл. Радченко, стар. 114; Булгаковский стар. 30.

3) Я. Л—к. Спатканьне новага года. „Беларусь“, 1920, № 3; глядзі яшчэ Ш. I. I, стар. 91, 96, 98; Романов. VIII, стар. 108. Сербов. Аб беларускай народнай песні. „Гоман“, 1918 г. № 85.

Калі ў адных калядках багаты ўраджай прадстаўляецца ўжо фактам рэальна здзейсьненым, то ў другіх ён, наадварот, прадстаўляе сабою аб'ект пажаданьняў і молябаў; калядоўшчыкі сьпяваюць:

Да зародзі, боже,
Да нашему королю
Жито колосисто,
Да едринистэ,
Ечмень колосён,
И горох замяшон,
Дай нам, боже,
Да коруовочки
Да молуочливые,
Да целяточки
Неуруочливые ¹⁾).

Вельмі часта памер ураджаю ставіцца ў залежнасьць ад памеру падарункаў, якія выпрашваюцца калядоўшчыкамі:

Турурух, турурух,
Дай дзядзька пироух!
А ты, дзядзина, кусок сала,
Што-б на лето жито жала.
Який гэто пирожок,
Такий на лето колосок;
Из колоса жменька,
Из жменьки — мерка,
Из мерки — бочка ²⁾).

З агульнымі аграрнымі мотывамі калядак увязваюцца і некаторыя прыватныя, сярод якіх на першы плян выступае мотыў пчалярства:

Ой вудзи, мужу, дай на ўланьку,
Послухай, мужу, што ў твоем бору.
Да ў твоем бору шуміць да гудзе,
Шуміць да гудзе, дуобровою йдзе.
Пчелиная матка ройки ведзе,
Ой ведзе, ведзе, дай поучае:
Садзицеса дзетки по новьючейку,
А я старэнька по старэчьейку,
Пошлите, дзетки, крутые меды,
А я старэнька жоўтые воски... ³⁾).

Іншы варыянт распрацоўвае гэты мотыў у форме замовы:

За дваром да за новым
темная хмара:
Не есть то хмара, — ярыя пшолы...
Летите, пшолы, у паньски остров,
Займайце, пшолы, двенадцать ульёў,
Носите пшолы солодкие меды,
Солодкие меды, золотые воски ⁴⁾).

¹⁾ Шейн, I, I. стар. 96, гл. *ibid.*, стар. 48.

²⁾ Шейн, I, I., стар. 60.

³⁾ *Ibid.* стар. 57.

⁴⁾ Бессонов, стар. 75, гл. Шейна, стар. 75.

У складаным цыклі каляднай абраднасьці, такім чынам, выдзяляецца акрэсьлены гаспадарчы комплекс, у якім звычай і песьні звязаны еднасьцю імкненьня забясьпечыць пэўны дабрабыт у галіне ральніцтва і жывёлагадоўлі.

Гэты комплекс у навуковай літаратуры не знайшоў сабе дасьледваньня. Веселоўскі, праўда, гаворыць аб аграрных мотывах у каляднай абраднасьці, але гэтыя мотывы разглядаюцца ім спорадычна; дасьледчык бярэ толькі некаторыя звычай аграрнага характару (засеў, ужываньне сьвініны, хаваньне за пірагі, мімічную ворку ды інш.) і на грунце шырокіх паралеляў з фольклёра славянскага, румынскага і антычнага ставіць пытаньне аб магчымасьці ўплыву на калядную абраднасьць грэка-рымскага рытуалу¹⁾. „Откуда эта аналогичность обряда,—пытае ён,—замечательное сходство, представляемое святочными обычаями современных европейских народов? Многое можно об'яснить единством натуралистических представлений, легших в их основу; вместе с тем в этом общем есть частности и совпадения, невольно вызывающие вопрос—о возможности одного древнего культурного влияния, распространившегося одновременно и оставившего следы в очертаниях нового обряда²⁾).

Потэбня даў вельмі шырокі разгляд паасобных мотываў калядак; мала зачпляючы абрады, ён стаіць у тлумачэньні гэтых мотываў на глебе рэлігійна-міталёгічнай³⁾. Адначасна Потэбня значна абмяжоўвае ролю запазычаньня ў каляднай абраднасьці. „К какой бы стороне языка и верований, да и вообще народной жизни,—кажа ён,—не направилось историческое исследование, оно натолкнется на вопрос о степени устойчивости, о силе того, что с одной точки представляется инерцией, а с другой—жизненностью, способностью народного или племенного организма уступать внешнему влиянию не иначе, как превращая его и ассимилируя при помощи прежде познанного“⁴⁾. Калядкі, з пункту гледжаньня Потэбні, ёсьць вялічальныя песьні, якія напяваюць гаспадару ідэальную абстаноўку і ўмовы жыцьця. „За исключением христианских и нравоучительных мотивов и за немногими другими исключениями, колядки изображают светлую, желанную сторону жизни⁵⁾).

Яшчэ больш рашуча бароніць самастойнасьць пахаджэньня каляднай абраднасьці Каробка. Абвяргаючы гіпотэзу Веселоўскага аб запазычаньні гэтай абраднасьці з грэка-рымскага рытуалу, даны дасьледчык зазначае, што такія звычай, як „кліканьне плугу“, абсыпаньне зернямі, хаваньне за пірагі былі невядомы Бізантыцкай мінуўшчыне і ўзьніклі на глебе побыту.

1) Румынские, славянские и греческие коляды. Сборник Отд. русск. яз. и слов. Ак. Н., т. 32, стар. 107—128.

2) Ibid., 103.

3) Об'яснение малорусских и сродных народных песен. I—II т. Варшава, 1883—1887 г.

4) Ibid., I, 124.

5) Ibid., II, 44.

Але пераважна Каробка спыняецца на рэштах тотэмізму ў каляднай абраднасці, залічаючы да гэтай катэгорыі такія зьявы, як роля казы, каня, тура ў калядным маскаваньні ¹⁾.

Такім чынам, калядная абраднасць у яе гаспадарчай аснове спэцыяльна не дасьледвалася. Яшчэ менш увагі на гэту аснову зварачалі аўтары, пісаўшыя асобна аб беларускай каляднай абраднасці. Ак. Карскі адзначае толькі абрадавае ўжываньне хлебных зерняў і хаваньне за пірагі ²⁾. Большасць аўтараў стаіць выключна на міталёгічнай глебе (гл. Кіркор ³⁾, Багдановіч ⁴⁾, Власт ⁵⁾, Сэрбаў ⁶⁾, Петрапаўлаўскі ⁷⁾ ды інш.). Выключэньне прадстаўляе Краснопёраў. Ён правільна бачыць у фольклёры Смаленскай Беларусі пэўную гаспадарчую аснову. „Все песенное творчество смоленских белоруссов,—кажа ён,—можно назвать аграрным, что об'ясняется территориальными и экономическими условиями их быта ⁸⁾).

На нашу думку, на падставе выўчэньня толькі матэрыялу беларускай каляднай абраднасці немагчыма зрабіць асабліва шырокіх абагульняльных вывадаў: для дэталёвага высьненьня гэнэзісу гэтай абраднасці неабходна прыцягненьне паралеляў з фольклёру іншых народаў,—у першую чаргу, славянскіх. Такое дасьледваньне ў параўнальным пляне і прадстаўіць сабой прадмет нашай далейшай працы ⁹⁾.

Але і грунтоўчыся выключна на мясцовым матэрыяле ўжо можна намеціць некаторыя агульныя вывады, хоць-бы самага эскізнага характару.

Падрабязна акрэсьлены намі гаспадарчы комплекс цыклю беларускай каляднай абраднасці мае для нас каштоўнасць у адносінах соцыолёгічных, гісторыка-культурных і фармальна-мастацкіх.

У разрэзе соцыолёгічным даны комплекс выяўляе непасрэдную сувязь з сельска-гаспадарчай эканомікай; на глебе такой эканомікі пуката вызначаецца сялянская психолёгія, запоўненая думамі і клопатамі аб тым, як-бы забясьпечыць і палепшыць свой дабрабыт: у гэты бок накіраваны ўсе самыя дробныя дзеянні селяніна, кожны крок у яго жыцці праходзіць пад знакам магутнай, усё падпарадкаваючай сабе „ўлады зямлі“. І ў даным выпадку быцьцё азначае сьвядомасць. Прымітыўнасць тэхнікі і звязаная з ёю залежнасць ад стыхійных сіл прыроды параджаюць

¹⁾ К изучению малорусских колядок. Известия Отд. русск. яз. и слов. Ак. Н. 1902 г., т. VII, кн. 3, стар. 235—276.

²⁾ Белорусы. т. III, вып. I, стар. 106.

³⁾ Следы язычества в обрядах и песнях. Живописная Россия, 1882 г. т. III, стар. 249—277.

⁴⁾ Op. cit. IV. Пережитки солнечного культа, стар. 80—98.

⁵⁾ „Наша Ніва“, 1909 г. № № 51—52; 1914 г. № № 51—52.

⁶⁾ „Гоман“, 1918 г. № 85.

⁷⁾ „Коляды“ і „купало“ в Белоруссии. Этногр. Обзорение. Кн. LXXVI—LXXVII.

⁸⁾ Очерк промышленности и торговли Смоленского княжества с древнейших времен до XV в. „Историческое Обзорение“, 1894, в. VII, стар. 66.

⁹⁾ У Менску за адсутнасцю належных матэрыялаў немагчыма выканаць гэтую працу.

сабою прымітыўныя, можна сказаць, долёгічныя формы мышленья. На глебе такога мышленья з яго адзнакамі віталізму, дынамізму і мэтаморфізму і грунтуюцца магічныя дзеянні, якія займаюць пераважнае месца ў гаспадарчым комплексе нашай каляднай абраднасьці. У ім багата прадстаўлены зьявы позытыўнай і негатыўнай магіі. Асабліва рознастайна вызначаюцца праявы магіі сымільнай, якая грунтуецца на прынцыпе *similia similibus*, падобнае падобным. У якасьці магічных чыннікаў, на грунце якіх утвараецца асоцыяцыя падабенства, выступаюць тут розныя субстраты. На першы плян высоўваецца сувязь дынамічная: у якасьці магічных чыннікаў служаць рознастайныя дзеянні, як, напр., пасыпаньне зерняў, скокі казы, кваханьне гаспадыні, хаваньне за пірагі, паданьне на лаву гаспадара, зьвязваньне лыжак, ножак стала, часаньне валос, засяваньне, шыцьцё і шмат інш. Другое месца займае сувязь субстанцыяльная, калі ў якасьці магічных чыннікаў выступаюць прадметы (боб, крыж, лапша, абруч, клубкі нітак, крыж, пузыры ў кіпятку і інш.). Выяўляецца таксама і сувязь атрыбутыўная, на грунце якой магічнае значэньне набываюць розныя ўласцівасьці і якасьці прадметаў (доўгая нітка, чорныя вуглі і абуцьцё, чорная кашуля, калматая шчодрa, чыстая хата і інш.). Менш прадстаўлена сувязь вербальная, пры якой магічнае дзеянне ўзьнікае на глебе чыста слоўнай сугучнасьці (ладкі—цяляты гладкі; лёгкае для разгавеньня—лёгкая праца).

Побач з шматлікімі зьявамі магіі сымільнай у гаспадарчым комплексе каляднай абраднасьці прадстаўлены, хоць і ў меншай ступені, зьявы і магіі парцыяльнай; значэньне цэлага набываюць тут такія часткі, як сноп жыта, зерні, пірагі, сена ды інш. У гэту галіну ўваходзіць і ўжываньне слова, якое выступае, як магічны прыём; на думку Нікольскага, да парцыяльнай магіі належыць „огромная область заговоров и заклинаний, действительность коих покоится на способности слова замещать обозначенный ими предмет или акт *). Слова, такім чынам, мысьліцца, як частка, якая можа выклікаць цэлае. Да такой галіны парцыяльнай магіі належыць калядкі аграрнага зьместу: яны прадстаўляюць сабою нішто іншае, як песьні-заклінаньні, у якіх гаспадару напываецца сельска-гаспадарчы дабрабыт. Да гэтай-жа галіны належыць і замена ў штодзённым ужытку адных слоў другімі (назва „галавешка“, напр., замяняецца назвай „залатушка“).

Такім чынам, у гаспадарчым комплексе каляднай абраднасьці звычай і песьні аб'яднаны адзінай мэтавай устаноўкай—жаданьнем выклікаць і забясьпечыць матэрыяльны дабрабыт; у гэтым комплексе выяўляецца прымітыўная, і рацыянальная свайго роду агрономія і зоотэхніка.

Гаспадарчы комплекс каляднага абрадавага цыкля прадстаўляе цікавасьць і з боку формальна-мастацкага. У ім выяўляецца інстынкт

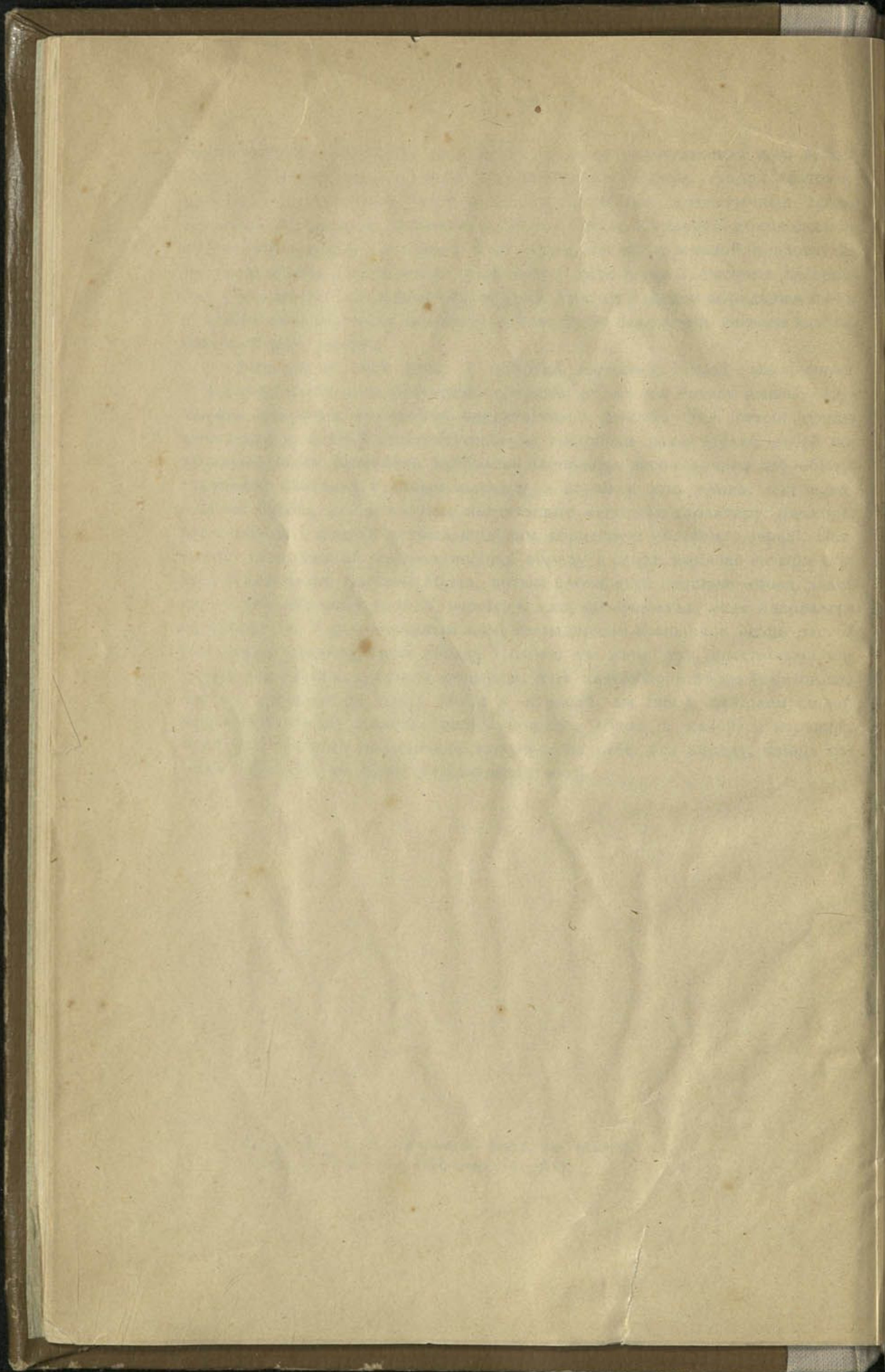
*) Очерки первобытной культуры, стар. 79.

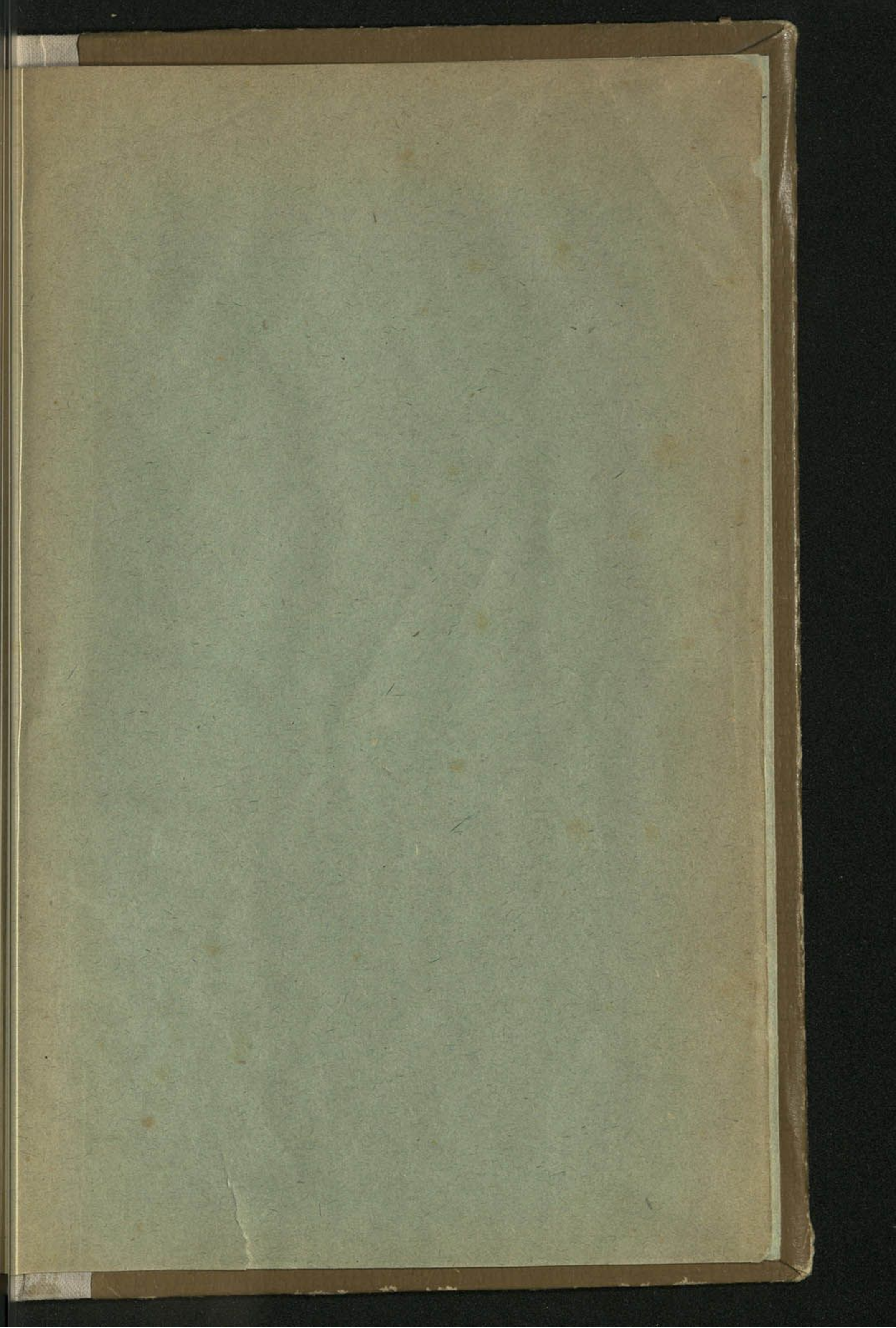
тэатральнасці, уласцівы чалавеку¹⁾. Адсюль разгледжаныя намі вышэй звычай і большасці насычаны драматычным зместам. Апроч пантоміных мініятур, мы маем тут і досыць разгорнутыя драматычныя сцэны з элементамі дыалёга (хаваньне за пірагі, абход з куцьцёй, абход сядзібы на галодную куцьцю ды інш.). Такі абрад, як абход з казой, прадстаўляе ўжо сапраўднае драматычнае дзейства, у якім ёсць і сыстэма персонажаў і элементы тэатральнай бутафорыі. Узятая ў цэлым абрадавыя зьявы ў даным выпадку прадстаўляюць сабою як-бы паасобныя эпідэі адзінай зямляробскай драмы.

Зьвяртае на сябе ўвагу і поэтыка каляднай песьні—заклінаньня. Асноўнымі формальна-мастацкімі сродкамі яе, як мы бачылі вышэй, зьяўляюцца гіпэрбола, таўтолёгія, паралелізмы і дыалёг. Усе гэтыя сродкі вызначаюцца пэўнай тэалягічнасцю: гіпэрбола прадстаўляе сабой натуральны вынік імкненьня найбольш паспрыць гаспадарчому дабрабыту, таўтолёгія зьвязана ў даным выпадку з верай у моц слова, яна прадстаўляе сабою, як-бы слоўнае нагнятаньне магічнага характару; нарэшце, паралелізмы і дыалёг ускрываюць нам абрадавую падставу песьні. Пазнанскі, гаворачы аб узаемаадносінках абраду і слова, намячае чатыры ступені іх: спачатку магічны абрад, потым слова, якое паясьняе абрад, далей паралелізм абрада і слова і, нарэшце, слоўная формула, якая адарвалася ад абраду²⁾. У разгледжаным намі гаспадарчым комплексе ёсць рэшты ўсіх даных узаемаадносін абраду і слова: мы маем тут шматлічныя магічныя пантомімы, слоўныя формулы, якія паясьняюць абрад (загуканьне марозу, хаваньне за пірагі, абход з куцьцёй ды інш.), назіраем далей паралелізм абраду і слова (засеў, шчодрэ, абход з казой) і, нарэшце, маем ужо слоўныя заклінаньні, якія самі па сабе, без абраду, маюць магічны характар, як зьявы парцыяльнай магіі.

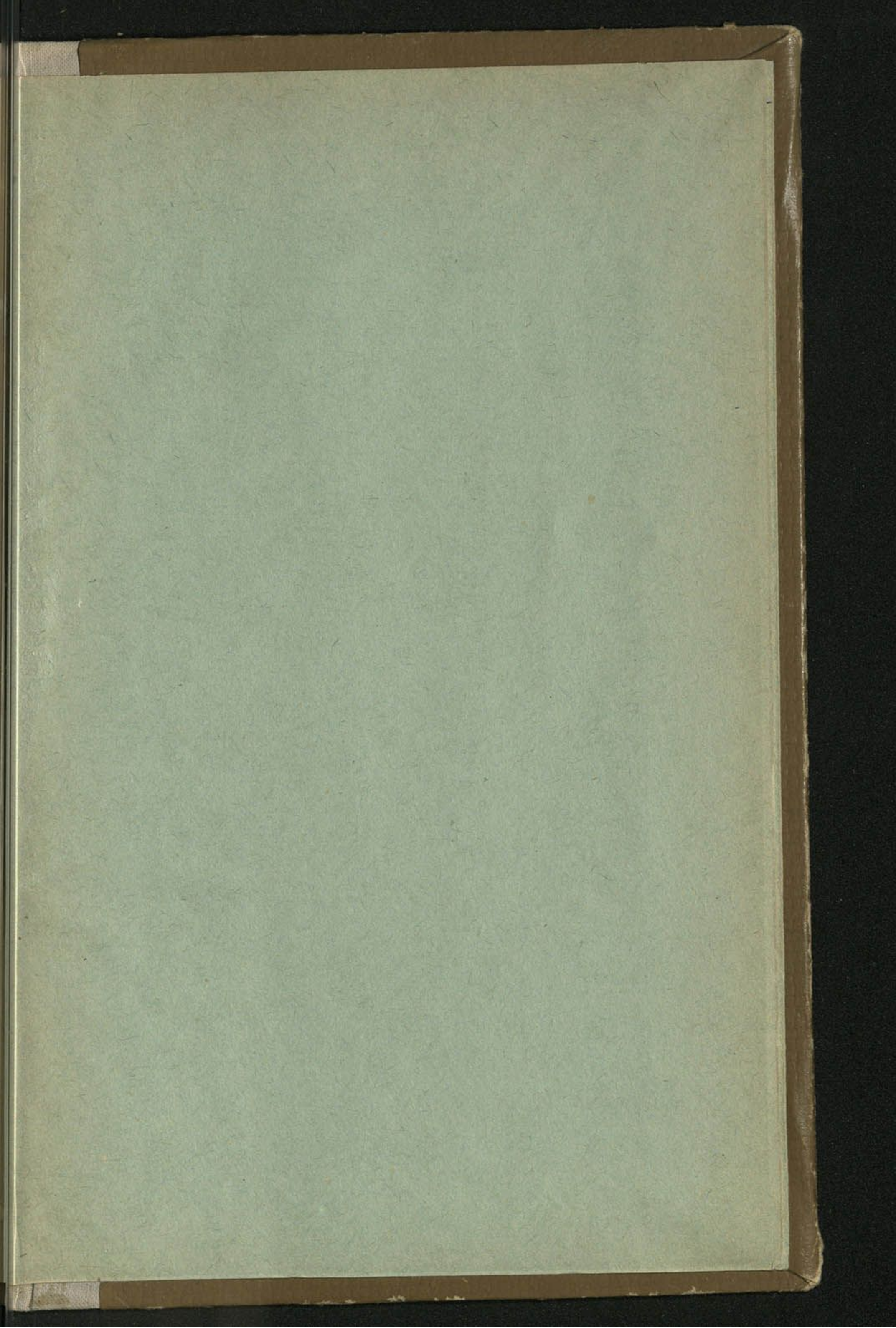
¹⁾ Гл. Danzel, op. cit. і Евреинов. Театр, как таковой.

²⁾ Заговоры. Петроград, 1917, стар. 142—148.









1964 г.

Бел. январа
1994 г.

+

✓

ДОН. С. 28
Ауғанаш



80000000280 194