

этих страхов. Эта легенда отражала также представления китайцев о бессмертных небожителях: это далеко не всегда были боги, но часто – обычные добрые и честные люди, попавшие в Небесный мир за какие-то заслуги или волею обстоятельств. Став бессмертными, они не утратили своих лучших человеческих качеств, сохранив способность любви, верности, сострадания. Их чистые мысли и высокие нравственные принципы станут критерием истины и морали для живых.

Список литературы:

1. 李东秦. 中秋节与月崇拜 中南民族大学硕士学位论文 民俗学 武汉 = Ли, Дунцинь. Праздник середины осени и культ луны : дисс. ... академ. степ. магистра фольклористика / Дунцинь Ли; Южно-Центральный университет Национальностей. – Ухань, 2011. – 49 с.
2. Юань, Кэ Мифы древнего Китая / Кэ Юань / пер. с кит. Е. Лубо-Лесниченко, Е. Пузицкого и В. Сорокина. – 2-е изд. – М. : Наука, 1987. – 496 с.

Кирилл Шилинговский

АРЕАЛ БЕЛОРУССКОЙ КУПАЛЬСКОЙ ПЕСНИ С МОТИВОМ БАНИ В СВЕТЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ДАННЫХ

Cyril Shilingovsky

AREAL OF BELARUSIAN SONG OF MIDSUMMER WITH A MOTIVE OF A BATHTHOUSE IN THE CONTEXT OF ETHNOGRAPHIC FACTS

В статье на примере купальской песни с мотивом бани показывается перспективность привлечения историко-этнографических данных для уяснения географической атрибуции произведений.

The article studies a Kupala song with a «bania» motif illustrating the prospect of applying historical and ethnographic data to understanding of the geographical attribution of folklore works.

Мотив подвенечной бани широко представлен в русских свадебных причитаниях, сопровождавших обряды прощания с красотой. Он практически отсутствует в свадебной обрядности белорусов. Однако его следы обнаруживаются в одной инвективной купальской песне, адресованной парням: «Сярэдь сяла Воўчовскага, / *То та!* / Туту стояла лазня дубовая: / *Ту, ту, ту!* [этот припев следует после каждой следующей строчки] / *А ходили дэцюшкі богу помоліцца, / Стоўбь обнімалі, печь цаловалі, / Перядь Сопухой крыжомь ляжалі. / Яны думалі: Прячистая, / Анджь Сопуха – Нячистая!* [1, с. 29, № 47].

Текст помещен в сборнике П. Бессонова, но не имеет паспорта: информант обозначен как № 9. Сведения об информантах планировались к публикации автором сборника во второй его части, которая так и не была издана, что и предсказывал П. Шейн [2, с. 548]. Следовательно, перед текстологами встает вопрос географической атрибуции произведения. В таких случаях целесообразно привлечь не только поэтический материал, но и историко-этнографический.

Отнесение данной песни к инвективному жанру опирается на выделении функциональной инверсии в действиях парней. «Дэцюшкі» выполняют несвойственные им досвадебные обряды: они молятся в бане богу и/или Пречистой (Деве), Богородице; обнимают столб, что должно трактоваться адресатом песни как оскорбительный жест; лежат крестом не в церкви, а перед запачканной сажей печью или сопухой (шестком, где сушатся дрова, или передней частью русской печи, где начинается дымоход) [3]. Представление о Пречистой как хранительнице девичьей красоты зафиксировано в причете первой половины XIX в. Свою красоту невеста отправляет по воде к девице из монастыря: девица «почерпнет ... и унесет дивью красоту за престол Богоматери» (арх.) [4, с. 478]. Инвективный жанр основывается на живописании абсурдного поведения персонажей, их слепоты, наваждения, морока, приводящих к ошибкам. В другой песне того же информанта № 9 из сборника П. Бессонова «дэцюшкі перарослейшы» несут угрозу девичьей воле и ее счастью быть замужем за ровней [1, с. 36, № 68]. В купальских песнях и свадебных причитаниях парни подаются как персонажи, склонные к хитрости, обману, лицемерию, поэтому их обращение к Пречистой у каменки в бане или у печи в доме представляется неправомерным.

В письменных источниках XIX–XX вв. если и говорилось о посещении белорусской невестой бани, то как о бытовом явлении, но не об обрядовом акте. В 1890 г. П. Шейн сообщал об отсутствии у «настоящих» белорусов досвадебного «обрядового ведения в баню» [5, с. 486, прим. 2]. Д. Зеленин в 1927 г. отметил, что белорусы, как и «южнорусские» моются не в банях, а в печах. Подтверждая наблюдение Д. Зеленина о связи бани с традициями севернорусских областей, А. Желтов приводит ряд примеров, что мытье в бане к XX в. практиковалось в бывших Новгородской, Псковской и Смоленской губерниях, Карелии и Северной Белоруссии. Напротив, в тех районах Севера, где поселились выходцы из Ростово-Суздальской земли, мылись в печах. Исследователь приходит к заключению, что появление традиции парной бани у восточных славян следует связывать в большей мере с обрядностью кривичей и ильменских словен [6, с. 284, 280–300].

Выводы А. Желтова получили поддержку фактом «преимущественно севернорусского характера» ранних летописных известий о языческом обряде «мовь» и псковско-новгородского происхождения всех списков поучений против язычества конца XIV–XVI вв., в которых упоминается «мовь» [7, с. 113]. Заметим, что вопреки заключению об изначальном отсутствии бань у южных восточнославянских групп, высказанному А. Желтовым, «преимущественно севернорусский характер» ранних летописных известий об этом обряде может быть показателем более раннего исчезновения этой традиции.

Именно в Витебском уезде, на севере Беларуси, П. Шейн записал купальскую песню с зачином о «студзеным» колодце и мотив «сад (сени) покрасили», которые следует соотнести с подвенечной баней и обрядом прощания с красотой в русских свадебных песнях. Девки копали «студзеным» колодец, выкопали золотую яблоньку, а затем «столы насццпалі, кубкі налівалі ... боярам давалі» [2, с. 154, № 235]. Свадебная тематика песни очевидна; зачин о колодце основывается на такой же функциональной инверсии, как в инвективной песне; хотя эта песня является примером величального жанра: «*Ў сад*

ўсходзілі, сад покрасілі, / На двор ўсходзілі, ўвесь ганок зломілі, / Ў сени ўсходзілі, сени покрасілі». Когда речь заходит о колодце – девушки поят коня, черпают воду, «расчерпывают колодезь», но в этой песне они выполняют работу парней, копая колодец.

Параллельное существование мотивов студеного колодца и подвечной бани, или точнее, их возможное тождество, обнаруживается в некоторых свадебных песнях и причетах. Образ холодной, студеной бани возникает в укоризненном обращении к ней девушки, прощающей со своей красотой: «*Не спасибо, баня парушка, / Не намыла, не напарила. / Только смыла, только спарила, / Ты мою да девью красоту, / Красоту да украшеницу*» (костр.) [8, с. 270]. В ряде песен образ красоты ассоциативно связан с образом красного золота. Так, Б. Успенский приводит две свадебные песни: одна записана А. Афанасьевым в Москве, вторая помещена в сборнике С. Гуляева. Первая содержит зачин «*кити, кити, колодец... студеной*», обращение невесты к Николе–покровителю свадеб, что было неотъемлемым атрибутом свадебных обрядов, и косвенно отсылает к Николе–врачевателю, что равнозначно соотносению некоторых обрядов невесты с локусом бани [9, с. 76]. Мотив «расчерпывания колодца, что кипит [в бане]» в полной мере раскрывается в песне из сборника С. Гуляева [10, с. 20] как прощание с «красным золотом» или, согласно А. Потембе, «красотой»: «*Под горой, горой высокою, / Что кипит колодезь с красным золотом, / Красны девицы расчерпывают; / Коя чарой, коя ковшичком, / Одна Машенька целым кубцом. / Кому кубец отдать с красным золотом? / Отдать батюшке – назад не взять, / Отдать матушке – ничего не видать; / Как отдам кубец Ксенофонтушке, / Ксенофону да Кирилловичу*».

Обратим внимание на купальскую песню «Сонейко», записанную экспедицией ИИЭФ НАН БССР в д. Кривичи Ивьевского района в 1978 г. Текст песни вобрал в себя зачины других свадебных и купальских песен, в том числе, о бане (колодце) посреди села, что служит подтверждением параллельного существования мотивов и их функционально-семантической близости. В отличие от песни из сборника С. Гуляева, здесь отсутствует образ жениха. Тем самым появляется возможность переосмыслить мотив расчерпывания колодца кубком. «Красное золото» заменяется вином, которое невеста дает пить девицам-дзювочкам из своего кубка: «*Да у Крывічах пасярод сяла, / Пасярод сяла калодзеж віна. / Пры той калодзі дзеванька стаіць, / Дзеванька стаіць, кубачак дзяржыць, / Кубачак дзяржыць, віно чарнае, / Віно чарнае, дзювочкам дае: / – Піця, дзювочкі, вы маё віно*».

Подытоживая сказанное, можно предположить, что информант № 9 из сборника Н. Бессонова, сообщивший купальскую песню о парнях в бане, транслировал севернорусскую («кривичскую») традицию. Несмотря на инверсию персонажей, в данной инвективной песне сохраняется возможность определить форму и содержание свадебных обрядов, которые в локальной традиции могла выполнять белорусская невеста.

Список литературы:

1. Бессонов, П. Белорусские песни, с подробными объяснениями их творчества и языка, с очерками народного обряда, обычая и всего быта / П. Бессонов. – М. : Тип. Бахметева, 1871. – Вып. 1: Песни обрядовые. – LXXXI, III. – 176 с.
2. Шейн, П. Белорусские народные песни с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями / П. Шейн. – СПб. : Типография В. Майкова, 1874. – IV. – 566 с.
3. Шилинговский, К. Столб обнимать, перед сопухой лежать: ритуал невесты в бане у белорусов / К. Шилинговский // Фалькларыстычныя даследаванні : Кантэкст. Тыпалогія. Сувязі : зб. навук. арт. / рэдкал. В. Рагойша [і інш.]; вып. 15 – Мінск : РІВШ, 2019. – С. 127–139.
4. Иваницкий, Н. Свадебные причитания и приговоры / Н. Иваницкий // Москвитянин. – 1841. – Ч. 6. – № 12. – С. 474–489.
5. Шейн, П. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. – СПб. : тип. Имп. АН, 1887–1902. – Т. 1. – Ч. 1: Бытовая и семейная жизнь белоруса в обрядах и песнях. – 1887. – [2]. – XXVI. – 585 с.
6. Желтов, А. Русская баня и старинный северный быт / А. Желтов // Русский Север: Этническая история и народная культура XII–XX века. – М. : Наука, 2001. – С. 280–301.
7. Бобров, А. Древнерусская «мовь» / А. Бобров // Труды Отдела древнерусской литературы. – СПб. : Амфора, 2004. – Т. 56. – С. 94–120.
8. Гвоздикова, Л. «Девья красота»: Картографирование свадебного обряда на материалах Калининской, Ярославской и Костромской областей / Л. Гвоздикова, Г. Шаповалова // Обряды и обрядовый фольклор. – М. : Наука, 1982. – С. 264–276.
9. Успенский, Б. Филологические разыскания в области славянских древностей. Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского / Б. Успенский. – М. : Изд-во Московского университета, 1982. – 248 с.
10. Гуляев, С. Этнографические очерки Южной Сибири / С. Гуляев // Библиотека для чтения. – СПб, 1848. – Т. 90, III. – с. 1–142 (737).

Lunlun Chen

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ПЕРСОНАЖИ В ТЕАТРЕ КУКОЛ «БАТЛЕЙКА»

Статья посвящена исследованию наиболее популярных в белорусском театре кукол «батлейка» персонажей, пришедших в спектакли передвижного театра кукол из народных интерлюдий

Longlong Chen

FOLKLORE CHARACTERS IN THE «BATLEIKA» PUPPET THEATER

The article is devoted to the study of the most popular characters in the Belarusian puppet theater «Batleika» who came to the performances of the mobile puppet theater from folk interludes

«Батлейка» – древнейший белорусский театр кукол. На территории Западной Европы он возник в XV в., а на территорию Беларуси проник спустя столетие и бытовал до начала XX в. Конструкционным прообразом батлеечного театра его исследователь (О. Фейденберг, Г. Барышев, А. Санников и др.) называют «панораму»: небольшой церковный ящик в виде домика или черквушки с неподвижными фигурами в нём, который можно было перевозить или переносить.

Как история происхождения, так и само название («Баглеем», «Бетлеем») театра связано с местом рождения Иисуса Христа и празднованием Рождества Христова (Калядами). Известны также варианты названий: «вифлеем», «вертеп», «яглоб»,