

Кирилл Шилинговский

СТОЛЬ ОБНИМАТЬ, ПЕРЕД СОПУХОЙ ЛЕЖАТЬ: РИТУАЛ НЕВЕСТЫ В БАНЕ У БЕЛОРУСОВ

На основании новой интерпретации текста купальской песни, уточнения символики и семантики обрядов установки и обнимания столба в рамках свадебной обрядности предлагается реконструкция ритуала невесты в бане. Столбик в бане использовался в обряде прощания с девичьей красотой, печной столб в доме и печь маркировали в день свадьбы столбовой обряд и причитания невесты.

The reconstruction of the ritual practiced by a bride in bania was proposed on the bases of new interpretation of the Kupala song lyrics and clarification of the symbolism and semantics of the post enfolding ritual as a part of a wedding rite.

Свадебный обряд восточных славян исследователи относят к числу наиболее архаичных памятников народной культуры. Предпринимались попытки установить генетическую, историческую и типологическую связь свадебной поэзии с календарно-обрядовой (И. И. Земцовский, Л. Л. Ивашнёва и др.), высказывались вполне обоснованные предположения, что свадебный обряд был органической частью календарного цикла, что объясняет переключку песенных мотивов, общность черт в поэтическом языке и этнографических деталях. В то же время при сравнении русской и белорусской свадьбы ясно была видна определенная асимметрия структурных моментов, элементов и песенных деталей. Так, в белорусской свадебной обрядности абсолютно отсутствует мотив бани, широко представленный в русских свадебных причитаниях, сопровождавших обряды расплетания косы и баню невесты. Считается, что обряд бани для белорусской свадьбы вообще не был характерен. П. В. Шейн сообщал в 1890 г. об отсутствии на свадьбе у «настоящих»

белорусов «обряда ведения в баню» [Ш– 1,486, прим. 2]. Действительно, если в письменных источниках и говорилось о посещении невестой бани, то как о бытовом явлении, а не об обрядовом акте, сопровождавшемся песнями и причитаниями. В связи с этим возникает вопрос о характере поведения просватанной девушки в бане: было ли оно совершенно обычным или содержало ритуально маркированные действия.

Материал для ответа на него находим в купальской поэзии, пронизанной любовно-брачными мотивами. Особый интерес вызывает цикл песен на тему утреннего приезда парня за девушкой, чтобы увезти ее «к свекарку», «к свякроўцы» [КПП, 228]. Антитезу ему составляет цикл о неженатом парне, под разными предлогами избегающем женитьбы. Мир обрядовой поведенческой нормы и антимир представлен в величальных и инвективных купальских песнях. Прочтение темных мест, которыми изобилуют инвективные песни, позволяет в ряде случаев поставить вопрос о возможности реконструировать утраченные элементы белорусского свадебного обряда, в данном случае связанные с ритуальным поведением невесты в бане – «*столб обнимать, перед сопухой лежать*». Разумеется, речь может идти только о локальной белорусской традиции, скорее всего пограничной с русской. Показателен тот факт, что она косвенным образом отразилась в купальской инвективной песне, адресованной парням:

Сярёдь сяла Воўчковага,

То то!

Туту стояла лазня дубовая:

Ту, ту, ту!

[Этот припев следует после каждого следующего стиха]

А ходили детюшки богу помолиться,

*Стоўбь обнимали, печь цаловали,
Перядь Сопухой крыжомь ляжали.
Яны думали: Прячистая,
Аножь Сопуха – Нячистая!* [БП, 29, № 47]

Значительную часть опубликованного П. А. Бессоновым в 1871 г. сборника «Белорусские песни», где помещена данная песня, составляют материалы П. В. Киреевского. В этом издании П. Бессонов разбил свод песен каждого исполнителя по сюжетам, «механически» размещая тексты по всему купальскому разделу сборника. Такая редакция затрудняла текстологический анализ, позволяющий обнаружить ошибки при записи или выявить знание/незнание информантом контекста песни. Проверку материалов П. Бессонов осуществлял следующим образом: «Когда мы записанное прежде поверяли впоследствии снова, на месте читая или пересказывая крестьянам..., крестьяне некоторых слов и оборотов из песни сами не понимали, объяснить отказывались или толковали с видимой неуверенностью» [БП, LIX]. Таким образом, вопрос о Сопухе и ее мифониме остался «темным», что и определило интерес к ней фольклористов и других ученых.

В 1882 г. песню о Сопухе со ссылкой на П. Бессонова приводит А. К. Киркор, который вносит изменения в написание слов, например, *сяредзь, лазня, ходзили, децюшки, помолицься* [6, 264]. Если для П. Бессонова все обрядовые персонажи были разными видами Купалы, то А. Киркор столь же безосновательно посчитал Сопуху одним из «прозваний Лады, которой были посвящены бани, где ... помещали ее кумиры» [6, 264]. Кроме того, по его мнению, образ Пречистой (Девы), Богородицы в определенный момент вобрал в себя образ «нечистой Сопухи». П. Бессонов трактует блр. *лазня* как «сени с навесом»,

«открытая часовня или каплица», а Сопуху – как другое наименование Купалы, которая «сопит и ворчит; насупленная» [БП, 29]. Обратим внимание, что в Словаре И. И. Носовича блр. *сопуха* 'сажа в печной трубе' [СБН, 600]. В виленском и поморских говорах Польши пол. *sopucha* означала соответственно 1) *sadza osiadająca nad otworem pieca, przez który dym przechodzi; czad, zagorzenie* и 2) *otwór rury piecowej, przez którą dym przechodzi; żart. tyłek, zadek* [SW, 1528; SP, 308]. В смоленском говоре *сòпуха* или *сòпух* означали не только переднюю часть русской печи, где начинается дымоход, но и 'шесток', и 'место в передней части печи, на шестке, где сушатся дрова' [СРНГ–40, 9]. Часть из вышеприведенных значений не была принята во внимание белорусским исследователем С. И. Санько при разработке им мифологической семантики сопухи.

С. Санько предположил, что обрядовый контекст в песне со временем был замещен шутивными мотивом «абазнавання хлапцоў» или «бязладнай нявесты»: *«Яны думалі, што каханачка, / Ажно – печка-гліняначка»*, *«Яны думалі– паненка, / Ажно – цыганка чарненька»*, ссылаясь при этом на блр. туровское *цыган* «касцёр з трэсак сярод хаты для абагрэву» [10,480]. Им проигнорирован факт отсутствия в обеих цитируемых песнях зачина с мотивом бани; речь во второй песне идет именно о девушке и о цыганке. Первая же песня никак не связана с обрядом «перед сопухой лежать»: *«Нашы хлопчыкі не выспаліся. / Не выспаліся, прабудзіліся, / Прыблудзіліся к стаўпу, к печы. / Яны думалі, што каханачка, / Ажно — печка-гліняначка»* [КПП, 233. №495]. Девушки говорят о том, что место у печного столба, у печки, не предназначено для парней. Если парни на Купалу или в Петрову ночь ищут девушек в этой части дома, то найдут лишь глиняную печку. Возможно, девушки намекают парням на необходимость соблюдать приличия: сначала

засылатъ сватов в дом родителей невесты. Во время сговора девушка сидела у печи и колупала ее как знак согласия; не жених, а сват брался рукой за печной столб; сватов сажали перед печью [11, 41]. Другими словами, девушки в песне смеются над парнями, которые поспешили и по глупости оказались на месте сватов.

Сопуха встречается в подблюдной песне с мотивом девичьей беременности, в которой прозрачно указывается пол человека, которому положено сидеть перед сопухой – девушке или невесте, обманутой парнем. Она сидит *совой* и плачет-причитает перед *сòпухый* (смол.): «*А сядить сава перидь сòпухый, / Прилятеу саколъ, іонь сарвау хахолъ*» [СЭС–4, 69, №2а, 717; 4, 91]. Ср. выше приводимые значения из смоленского говора и рус. *плакальница* (сарат.) ‘шест, за который держатся, когда лезут на печь’ [СРНГ–27, 74].

С. Санько далее предположил, что трансформацией Сопухи как духа домашнего очага или духа печи и домашнего огня в общем является другой персонаж белорусского фольклора – «баба саплівая». Это предположение, на наш взгляд, является очередной натяжкой. Герой сказки «Сын прададзёны», очутившись в лесной хате, в поиске огня копнул пепел в ямке, оттуда выскочила «баба саплівая», которая помогла герою одолеть змея [10, 480]. Сходство белорусского персонажа с осетинским Сафá по месту прописки (печь) и характеристике грязные руки позволило этому автору соотнести этимологию блр. *сапліваяс* ст.-анг. *sefa* ‘дух’. В данном случае совершенно проигнорированы коннотации этого слова в русском языке ‘неопрятный, неряшливый человек’ (1822, 1850, 1856 гг.), ‘грязный, нечистоплотный’, ‘некрасивый, неприятный (о человеке; 1916 г.)’ [СРНГ–39, 335–339], вытекающие из семантики о неумытых текущих из носа соплях, ср. блр. *смаркатая*. «Баба саплівая» в

сказках всегда некрасивая и грязная от сажи. Поза «перед сопухой крестом лежать»С. Санькосоотнесена со свастикой как древнейшим символом огня и ее вариантами из четырех человеческих ног вместо лучей, что опять-таки противоречит контексту песни. Жест парней направлен, как они думали, Пречистой, отсюда –христианская коннотация графики.

Жанр инвективной песни предполагает живописание абсурдного поведения персонажей из-за какой-то слепоты, наваждения, морока, приводящих к ошибкам. В результате парням угрожает скотоложество, брак со свиньей или сучкой. Вместо паненок они находят жабу, пьют деготь, купаются как черные парсюки, съедают кошку, целуют цыганку. Отсюда следует: если есть противоположный ритуальной норме антимир, значит, он отталкивается от некоего идеала. В тексте рассматриваемой песни *детюшки* снова все перепутали, в том числе место и роли: баня, печь, столб обнимать, лежать перед сопухой, которая, скорее всего, соотносится с домашней печью, должны иметь отношение к девушкам-невестам, а не к парням-женихам.

Баню для жениха А. К. Байбурин и Г. А. Левинтон посчитали вторичным элементом [1, 80, прим. 47]. В причитаниях невесту приглашают «во баню во бабушкову» [8, 70], где ей предстоялопроститься с красотой. Вместе с подружками они«расчерпывают колодезь с красным золотом» [12, 76, прим. 86]. Девичью красоту, или, образно говоря, красное золотосмывали в бане, отсюда укор: «Не спасибо, баня парушка, / Не намыла, не напарила. / Только смыла, только спарила, / Ты мою да девью красоту, / Красоту да украшеницу» (костр.) [2, 270]. В первой половине XIX в. зафиксировано представление о Пречистой как хранительнице красоты, которую невеста отправляла по воде к девице из

монастыря: девица «почерпнет ... и унесет дивью красоту за престол Богоматери» [И, 478].

Как мы помним, в белорусской купальской песне присутствует характерный для свадебной поэзии мотив столба. Он сочетается с мотивом красоты и обманом невесты, которую подружки заманили в баню, уверяя, что там «жемчужная каменка, почурпушка серебряная», а на самом деле невеста видит, что «во бане, во Паруше, / Все по-старому, по-прежнему» [13, 501]. В другом причете невесту интересует столбик: «А есть ли во банюшке / Новоточеной столбичек / О четыре выреза? / Во первом вырезе – / Бумажный веничек; / Во втором вырезе – / Мыло белое; / А в третьем вырезе – / Шелкова ленточка; / А в четвертом вырезе / Есть ли где покинути / Чесну дивью красоту» (волог.) [И, 480–481]. В других баенных причитаниях вместо столба с четырьмя вырезами упоминаются *три столбичка точеные* (вар. *три гвоздичка*), *три грядки золоченые*, *три косивчата окошечка* (олон.) [Н, 155], *три таза золочонья* и *три окошечка косевчатая* (олон.) [Б, 120].

«Формат» на *три – на четыре* имеет ритуально-магическое значение и расшифровывается в свадебных закликательных песнях, обращенных к «Кузьме-Демьяну» (смол.):

*Ты святэй, ты, Кузьма Димъянъ,
Скуй намъ свадьбу, свадьбу крепкую,
Крепкую, далгавешную,
На три грани, да на чатыри:
Первая грань – на любоў, на саветъ;
Другая грань дай на доўгій векъ;
Третія грань дай на хлебъ – на соль;
Чатвёртая дай на детушкь!* [СЭС–2, 37, №54; 189, № 460].

Та же конфигурация в «присушке»: *«На море, на Окияне, на острове на Буяне стоят три кузницы. Куют кузницы на четырех станках»* [М, №16].

Вырезы на *баенном столбичке* следует соотнести с обрядами на остановку крови и на излечение недержания мочи. Латышские знахари, чтобы остановить кровь, вынимали из земли кол и капали в отверстие несколько капель крови, потом втыкали кол на место. «В Польше <...> берут березовый прут и вбивают в дно источника. На пруте делают нарезы. Сколько нарезов – столько дней не будет мочи» [9, 220–221]. Согласно гипотезе Ф. Н. Познанского эти лечебные обряды происходят из одного древнего обряда, который, возможно, нам удалось обнаружить в цитируемом причитании невесты и песне о сопухе: обряд применялся в бане для остановки регул (ср. назначение четвертого выреза и четвертой грани). И. М. Денисова предположила, что «исконное значение красоты восходит именно к символизации менструальной крови» [3, 92]; ср. рус. *краски* ‘ежемесячные маточные кровотечения у женщин’ [СРНГ –15, 177]. В свете сказанного шатким выглядит предположение Е. Г. Кагарова о том, что в бане невеста теряет целомудрие и отдает свою девственность духу бани [5, 171–173]: девушки лишь избавлялись от регул или их следов, чтобы доказать свою честность после брачной ночи.

Ритуал в бане перекликается со свадебным «столбовым обрядом», имеющим локальный характер. Существенным моментом данной версии свадьбы является особый момент: мать невесты, *дружка*, старший сват или *запевало* залезали на печной столб в доме [Ш– 2, 229, 425–426, 701–704], обхватывая или *обнимая* его руками. Обращение за поддержкой к печи, *Матушке-печке*, *Печи-мати*, *Сопухе*, в большей мере относится к ритуальному поведению невесты. В загадках печь метафоризируется как

«мать толстуха», огонь – как «дочь красуха», дым – как «сын-перебор». В любовном заговоре *77 еги-баб* и их 77 дочерей подкладывают дрова в печи и тем самым разжигают сердце у раба божьего [11, 39, 40, 43].

Вернемся к купальской песне, где парни совершенно искренне считая, что молятся перед Пречистой, на самом деле имитируют сразу несколько свадебных обрядов перед сопухой: каменкой и столбиком в бане, домашней печью и печным столбом, которые в локальной традиции могла выполнять белорусская невеста. Трудно сказать, было ли это реальностью или поэтическим образом, навеянным баенным репертуаром русских свадебных причитаний. Не вызывает сомнений только момент персонификации Сопухи, которая все же так и не сформировалась в полноценный мифологический образ. Несмотря на очевидную связь Сопухи с печью и, соответственно, метонимически с огнем, относить ее к одному «з найстаражытнейшых персанажаў беларускай міфалогіі», духу «хатняга агменю», «печкі і хатняга агню наагул» [10, 480] нам представляется слабо обоснованной гипотезой, нуждающейся в более серьезных аргументах.

В других купальских песнях у исполнителя №9 из сборника П. Бессонова встречаются *детюки* [БП, 47, №85; 50, № 91], *детючки* [БП, 57, №100], *дятищи перярослейши*. Например, из другой песни: «*Василь-василёчикъ, / Не сялися близко сяла Воўчковскаго: / Ой, тамъ ДяТищи перярослейши, / Ту ту ту! / СтопчуТЬ Тябе лапТищами, / Ту ту ту! / СобьюТЬ Тябе андарачищами / Ту ту ту!*» [БП, 36, №68]. Если *ДеТюшки* в песне о лежании перед *сопухой* находятся в положении молящихся, то *ДеТюки* – обманщики, у которых «праўды нет» [БП, 47, №85], а *ДяТищи* – угроза для символа беззаботной девичьей жизни, девичества – *василька* [7, 75]. В купальских песнях и свадебных причитаниях девушки

рассказывают о парнях как персонажах, которые не брезгают хитростью, обманом и подкупом. Однако и их настигает возмездие –беременность. В инвективных песнях такого рода они как бы меняются ролями с обманутыми девушками, как и в песне из сборника П. Бессонова. Поэтический образ *«аганек гарыць – живоцік баліць»* имеет широкий спектр смыслов, но одна из песен завершается гротескным образом: *«няхай гарыць... баліць... не сціхнець... не патухнець... няхай баліць ды апухнець»* [КПП, 189]. В этом девичьем пожелании обманный огонь наказывает виновника, а другая песня завершается сентенцией: *«Было дзевачак не абманываць»* [КПП, 189]. Как видим, множественный смысл огня включает в свое поле все виды обрядового огня – огня купальского костра, домашнего огня и метонимически – через сопуху – баенного. В инвективных песнях огонь выполняет особую функцию – наказывает парней за обман, тем самым, мы полагаем, через песни-предупреждения регулировалось поведение молодежи во время купальского обряда.

Инверсия положений и ситуаций, представленная в песне из сборника П. Бессонова, получает подкрепление в целом ряде других купальских песен, а все вместе они апеллируют, как мы полагаем, к утраченному, локально маркированному звену белорусского свадебного обряда. Прощание с красотой в бане нашло свое отражение в русских баенных причитаниях и в меньшей степени – в песнях.

ИСТОЧНИКИ

Б – Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым. Т. 3. Плачи свадебные, заручные, гостибные, баенные и предвенечные // Чтения в Имп. ОИИДР при Моск. ун-те. – М., 1885. №3. С. 1 –160; № 4.

БП– Бессонов, П. А. Белорусские песни, с подробными объяснениями их творчества и языка, с очерками народного обряда, обычая и всего быта. – М., 1871. Вып. 1: Песни обрядовые. – LXXXI, III, 176 с.

И – Иваницкий Н. И. [Свадебные причитания и приговоры] // Москвитянин. 1841. Ч. 6, № 12. – С. 474–489.

КПП – Купальскія і пятроўскія песні / Уклад. А. С. Ліса, С. Т. Асташэвіч [і інш.]. Мінск, 1985. – 631 с.

М – Майков, Л. Великорусские заклинания // Записки ИРГО по отд. этнографии. –СПб., 1869. Т. 2. – 84 с.

Н – Некрасов, А. П. Свадебные причитания: (в Черной Слободе Вытегорского уезда) // Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1875 – 1876. Вып. 1. – С. 145–168.

СБН – Носович, И. И. Словарь белорусского наречия. – СПб., 1870. – 756 с.

СРНГ – Словарь русских народных говоров. Вып. 1–49. –Л., СПб., 1979 – 2016.

СЭС–2 – Смоленский этнографический сборник. Сост. В. Н. Добровольский // Записки ИРГО по отд. этнографии. Т. XXIII, вып. I, ч. 2. – СПб., 1893. – 443 с.

СЭС–4 – Смоленский этнографический сборник. Сост. В.Н. Добровольский // Записки ИРГО по отд. этнографии. Т. XXVII, ч. 4. – М., 1903. – 720 с.

Ш–1 – Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края, собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном. – СПб., 1887–1902. – Т. 1, ч. 1: Бытовая и семейная жизнь белоруса в обрядах и песнях. – 1887. – [2], XXVI, 585 с.

Ш–2. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края, собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном. – СПб., 1887–1902. Т. 1, ч. 2: Бытовая и семейная жизнь белоруса в обрядах и песнях. – 1890.– [2], XXXI. – 708 с.

SP – Krasnowolski Antoni. Słowniczek prowincjalizmów zebranych w ziemi chełmińskiej i świeckiej / Język ludowy polski w ziemi chełmińskiej // Album uczącej się młodzieży polskiej poświęcone J. I. Kraszewskiemu. Lwów, 1879.S. 285 – 312.

SW – Słownik wileński. Aleksander Zdanowicz i in. Wilno, 1861.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Байбурин, А. К.* Похороны и свадьба / А. К. Байбурин, Г. А. Левинтон // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. – М., 1990. С. 64–98.
2. *Гвоздиков, Л. С.* «Девья красота»: Картографирование свадебного обряда на материалах Калининской, Ярославской и Костромской областей / Л. С. Гвоздиков, Г. Г. Шаповалова // Обряды и обрядовый фольклор. – М., 1982. – С. 264–276.
3. *Денисова, И. М.* Вопросы изучения культа священного дерева у русских: Материалы, семантика обрядов и образов народной культуры, гипотезы / И. М. Денисова. – М., 1995. – 203 с.
4. *Добровольский, В. Н.* Звукоподражания в народном языке и в народной поэзии / В. Н. Добровольский // ИОЛЕАиЭ. Этнографическое обозрение. – М., 1894, кн. 22, № 3. – С. 81–96.
5. *Кагаров, Е. Г.* Состав и происхождение свадебной обрядности / Е. Г. Кагаров // Сб. МАЭ. 1929. Т. 8. – С. 152–195.
6. *Киркор, А. К.* Живописная Россия. Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении / А. К. Киркор. – Т. 3, ч. 1. Литовское полесье, ч. 2. Белорусское полесье. – СПб.; Москва, 1882. – 496 с.
7. *Колосова, В. Б.* Этноботанические заметки. I. Василек / В. Б. Колосова // Славяноведение. 2007, № 6. – С. 71–79.
8. *Никашкина, А.* Прощание с «красотой» в свадебной традиции Городищны: образно-поэтические особенности причитания: [Нюксенский район] / А. Никашкина // Вестник НСО. Сер.: Гум. науки. Вологда, 2013. Вып. 11. – С. 67–72.
9. *Познанский, Н. Ф.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул / Н. Ф. Познанский. – Пг., 1917. – 261 с.
10. *Санько, С. І.* Сопуха / С. І. Санько // Беларуская міфалогія: энцыклапедычны слоўнік / рэдкал.: С. Санько [і інш.]. Мінск, 2004. – С. 480–481.
11. *Топорков, А. Л.* Печь / А. Л. Топорков // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. – М., 2009. – Т. 4. – С. 39–44.

12. Успенский, Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского / Б. А. Успенский. – М., 1982. – 248 с.

13. Фурсова, Е. Ф. Русская баня в обрядовой жизни: по этнографическим материалам рукописи «О ветлужских банях, печах и о мытье в них» Д. А. Маркова / Е. Ф. Фурсова, М. В. Васёха // Баландинские чтения. 2018. – Т. XIII. – С. 499–503.