Pobrane z czasopisma Studia Bia?orutenistyczne **http://bialorutenistyka.umcs.pl**
Data: 23/11/2026 06:13:16

DOI:10.17951/sb.2023.17.89-122
Studia Białorutenistyczne 17/2023 HISTORY, CULTURE AND SOCIOLOGY
ISSN: 1898-0457 e-ISSN: 2449-8270 Licence: CC BY 4.0

Kiryl Shylinhouski

Independent researcher (Poland)
e-mail: newkirsh@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-3986-049X

Пересмотр прагматики обрядов невесты в бане: мотивы „столбичек новоточеный" в причетах и „крестом лежать" в инвективной купальской песне из русской и белорусской традиций XIX – начала XX века*

Revision of the Pragmatics of the Rites of the Bride in the Bathhouse: the Motifs of "a Newly Rolled Stick" in Wedding Laments and "the Cross to Lie" in Kupala Invective Song from the Russian and Belarusian Traditions of the 19th – early 20th Centuries

Rewizja pragmatyki obrzędów panny młodej w łaźni. Motywy „słupek nowotoczony" w weselnych lamentach i „krzyżem leżeć" w inwektywnej pieśni kupałowskiej w tradycji rosyjskiej i białoruskiej (XIX – początek XX wieku)

Перагляд прагматыкі абрадаў нявесты ў лазні: матывы „слупок новаточнаны" у галашэннях і „крыжам ляжаць" у інвектыўнай купальскай песні з рускай і беларускай традыцыі XIX – пачатку XX стагоддзя

Abstract

In this study, devoted to the analysis of Kupala song *about Sopukha*, an attempt is made to establish an internal logical connection between the folklore motifs contained in the song and the transcending semantics of the bathhouse, including an analysis of the pragmatics of the rituals of the bride and the women in the bathhouse. The motifs of "a newly rolled stick" in the Northern Russian bride's laments and "lying in a cross position" in the Northern Belarusian Kupala song describe the healing and magical rites that were used to cleansing a woman after childbirth, getting rid of menstruation or restoring it. This song was chosen as the subject of the study due to the fact that it was mistakenly interpreted in folklore and ethnographic

* Автор выражает признательность Оксане Павловской за предоставление сведений о традиционных способах парения женщин и лечебно-магических обрядах в бане, которые помогли понять комплекс обрядов невесты. E-mail: a.pawlowska@gimnastykaslowianska-online.com

Pobrane z czasopisma Studia Bia?orutenistyczne **http://bialorutenistyka.umcs.pl**
Data: 23/11/2026 06:13:16

literature as the text directly describing the archaic religious rites of the Eastern Slavs, including men, thereby confirming the idea of the bathhouse as a pagan temple or a "sanctuary of the girl's clan". In addition to the semiotic approach, the analysis of the genre features of the song and its invectives was applied, which represents an innovation in the study of this song as an element of the traditional culture. An important result of the study is the formulation of new arguments against the purely mythological interpretation of the rite of the bride's pre-wedding bath and the rite of farewell to *krásota* ("menstruation", "menstrual blood"), according to which the bride symbolically loses her virginity.

Keywords: bathhouse rituals, *krásota*, menstruation, a bride's laments, invective songs

Abstrakt

W niniejszym badaniu, poświęconym analizie pieśni kupałowskiej *o Sopuchie*, podjęto próbę ustalenia wewnętrznego logicznego związku między motywami folklorystycznymi zawartymi w tej pieśni a ogólną semantyką przekrojową „bani", włączając w to analizę pragmatyki obrzędów związanych z panną młodą i kobietami w łaźni. Motywy „słupka nowotoczonego" w północno-rosyjskich lamentach i „krzyżem leżeć" w północno-białoruskiej pieśni kupałowskiej opisują obrzędy lecznicze i magiczne, które były używane do oczyszczania kobiety po porodzie, pozbywania się menstruacji lub jej przywrócenia. Pieśń została wybrana jako przedmiot badania ze względu na fakt, że w literaturze folklorystyczno-etnograficznej jest ona błędnie interpretowana jako tekst bezpośrednio opisujący archaiczne obrzędy religijne Słowian Wschodnich, w tym mężczyzn, potwierdzający wyobrażenia o łaźni jako pogańskiej świątyni lub „sanktuarium rodu dziewczyny". Obok podejścia semiotycznego zastosowano analizę cech gatunkowych utworu i inwektyw, co jest nowością w badaniu tego utworu jako elementu kultury tradycyjnej. Ważnym rezultatem badania jest sformułowanie nowych argumentów przeciwko wyłącznie mitologicznej interpretacji obrzędu łaźni przedweselnej panny młodej i obrzędu pożegnania z *krásotoj* ('menstruacja', 'krew menstruacyjna'), zgodnie z którą panna młoda symbolicznie traci dziewictwo.

Słowa kluczowe: rytuały w łaźni, *krásota*, menstruacja, lamenty panny młodej, pieśń inwektywna

Анатацыя

У дадзеным даследаванні, прысвечаным разгляду купальскай песні *пра Conyxy*, зроблена спроба выявіць унутраную лагічную сувязь паміж фальклорнымі матывамі, якія змяшчаюцца ў песні, і агульнай скразной семантыкай „лазні", прыцягваючы да аналізу прагматыку абрадаў нявесты і жанчын у лазні. Матывы „слупка новаточанага" у паўночна-рускіх галашэннях і „крыжам ляжаць" у паўночна-беларускай купальскай песні апісваюць прагматыку лячэбна-магічных абрадаў, якія ўжываліся для аднаўлення пасля родаў, пазбаўлення ад рэгул або іх аднаўлення. Гэтая песня абрана ў якасці прадмета даследавання ў сувязі з тым, што яна ў фальклорна-этнаграфічнай літаратуры памылкова трактуецца як тэкст, які непасрэдна апісвае архаічныя рэлігійныя абрады ўсходніх славян, у тым ліку, мужчын, пацвярджаючы тым самым уяўленні пра лазню як

Pobrane z czasopisma Studia Bia?orutenistyczne **http://bialorutenistyka.umcs.pl**
Data: 23/11/2026 06:13:16

пра паганскі храм або „сьвятыню роду дзяўчыны”. Нароўні з семіятычным падыходам прымяняецца аналіз жанравых асаблівасцяў песні і інвектываў, што з’яўляецца навацыяй пры даследванні гэтай песні як элемента традыцыйнай культуры. Важным вынікам з’яўляецца фармуляванне новых аргументаў супраць выключна міфалагічнай трактоўкі абраду шлюбнай лазні нявесты і абраду развітання з *крáсотой* (‘регуламі’, ‘менструальная кроў’), згодна з якой нявеста сімвалічна губляе некранутасць.

Ключавыя словы: абрады у лазні, *крáсота*, менструацыя, галашэнні нявесты, інвектыўныя песні

Обрядовый фольклор и жанр песни „о *Сопухе*”

Обрядовый фольклор как источник для реконструкции древней славянской духовной культуры ставит перед исследователем задачу разграничения ритуального и мифологического плана значений (Putilov, 1976, с. 207; Vinogradova, 1989, с. 101–104; Agapkina, 2000, с. 11–15). Вербальный текст описывает ритуальный план фольклорного повествования, который, согласно определению Б. Н. Путилова, соответствует „шагу” обрядового акта. Наряду с этим планом существует скрытый и зашифрованный мифологический план, несводимый напрямую к обрядовым действиям. Важными являются заключение Б. Н. Путилова и пример Л. Н. Виноградовой о том, что „на этапе более позднего эволюционного развития обрядового фольклора происходит разрастание эмоционального плана, имеющего тенденцию к более тесной связи с реальной жизненной основой (ср., например, тенденцию к разрастанию северно-русских причитаний до развернутых эмоционально насыщенных текстов, отошедших от ритуальной основы и максимально приближенных к образам реальных жизненных ситуаций)” (Vinogradova, 1989, с. 103). Другими словами, обнаруживается тенденция замещения архаики „бытовой конкретикой” в более позднем фольклорном материале.

Такая конкретика, включающая лечебно-магическую обрядность XIX века, которому принадлежит запись купальской песни о некой *Сопухе*, удивительным образом ускользнула от исследователей. Причиной этого следует признать корительный или, точнее, инвективный жанр песни, не позволяющий обнаружить как ритуальный, так мифологический план без вскрытия ритуальной нормы. К тому же, возможно, словесные формы инвективы, укора и хулы в молодежных песнях подвергались цензуре самими исполнителями. Поэтому со временем песни утрачивали не только связь со старыми обрядами, но и коннотацию подмены половых ролей, получая взамен лишь семантику грубого, глупого или наивного поведения персонажей. С момента опубликования песни в 1871 году в сборнике П. А. Бессонова ее детальный семиотический и жанровый анализ не проводился.

Сярёдъ сяла Воўчковскаго. То то!
Туту стояла лазня дубовая: Ту, ту, ту!*

Pobrane z czasopisma Studia Bia?orutenistyczne **http://bialorutenistyka.umcs.pl**
Data: 23/11/2026 06:13:16

А ходили детюшки богу помолиться,
Стоўбъ обнимали, печь цаловали,
Перядъ Сопухой крыжомъ ляжали.
Яны думали: Прячистая,
Аножъ Сопуха – Нячистая!

* Этот припев следует после каждой следующей строчки.
(Bessonov, 1871, с. 29, № 47).

Понять ритуальный и мифологический контекст этой песни пытались П. А. Бессонов (Bessonov, 1871, с. 29), И. Квашнин-Самарин (Kvašnin-Samarin, 1872, с. 251), А. К. Киркор (Kirkor, 1882, с. 264). Ими высказывались мнения, что бани были посвящены богине Купале под именем „Сопуха”; богине Ладе под тем же именем, и в банях ставили ее кумиры; Ладе, и бани служили ей храмами. Б. А. Рыбаков (1987, с. 128–129), следуя за П. А. Бессоновым, утверждает: „Ритуальная архаичная песня о нечистой Купале-Макоши <…> святилище расположено „сярёд сяла”; <…> культовое место представляло собой подобие небольшой постройки с навесом. Главным объектом культа по фольклорным данным был столб, который молящиеся обнимали, и печь, которую они целовали”. В дальнейшем зачин о бане, в качестве указания на народные обряды того времени, также не изучался или игнорировался (например, Denisova, 1992, с. 110). Белорусский автор С. И. Санько (San’ko, 2004, с. 480) трактует *Сопуху* как духа „хатняга агменю”, „печкі і хатняга агню наагул”. Лежание крестом неправомерно считывается им как „адмысловая форма пакланення *Сопухе* <...>, прытым што крыж, як і свастика, з’яўляюцца найстаражытнымі сімваламі агню”. Исключением является упрощенная трактовка Л. С. Клейна (2004, с. 316), который без проведения жанрового анализа песни доказывает, что речь идет о поклонении печному столбу и печи в бане. Текст песни приводится в ряду доказательств, что произносимые в бане заговоры могут рассматриваться как „своего рода молитвы” нечистой силе, что обращение *божена баня* означает ‘храм’, что локус бани «отражает судьбу языческих храмов в христианском мире» (Lotman, Uspenskij, 1977; Ryan, 2006, с. 89). Гипотеза о том, что баня первоначально выполняла роль домашнего языческого святилища в честь Волоса-Велеса, была высказана Б. А. Успенским позднее, но без предоставления аргументации.

По нашему мнению, белорусская купальская песня относится к жанру инвективной корильной песни с выделением функциональной инверсии в действиях парней: неправильное мужское поведение в правильном месте [баня невесты] и в правильное время [день проведения девишника или обряда прощания с *кра́сотой*]. Инвективный жанр основывается на живописании абсурдного поведения персонажей, их слепоты, наваждения, морока, приводящих к ошибкам. *Детюшки* ‘парни’ выполняют несвойственные мужчинам досвадебные обряды: они молятся в бане Пречистой Богоматери, обнимают столб, что должно

Pobrane z czasopisma Studia Bia?orutenistyczne **http://bialorutenistyka.umcs.pl**
Data: 23/11/2026 06:13:16

трактоваться адресатом песни как оскорбительный жест, лежат крестом, делая это не в церкви, а перед *сопухой* – запачканной сажей печью-каменкой в бане или печью в доме (Šilingovskij, 2019). Представление о Пречистой как хранительнице девичьей *крáсоты* зафиксировано во множестве причетов XIX в. Свою *крáсоту* невеста отправляет по воде к девице из монастыря: девица „почерпнет <...> и унесет дивью крáсоту за престол Богоматери” (Ivanickij, 1841, с. 478). Прочтение жестов „богу помолиться” и „крестом лежать”, как это принято у монахов – католиков и униатов, предполагает исключительно христианскую коннотацию графики. Однако это заключение в части мотива „крестом лежать” мы подвергнем пересмотру в связи с мотивом бани и ее локусом как места проведения обрядов парения невесты и *правки* – массажа роженицы. Наличие в песне мотива „новоточеного столбичка” из причетов о прощании с *крáсотой*/*волей* в бане, записанных на Русском Севере в 1840–1910 гг., потребует дополнительного обоснования.

Н. Ф. Сумцовым (1890, цит. Agapkina, 2000, с. 189) высказывались предположения о связи „насмешливых купальских песен, где девушки издеваются над парнями”, и которые восходят к традиции соперничества полов, со свадебной традицией. Российские авторы определяют свадебные корильные песни как „пародии на величание” (Н. П. Аникин), а также по „доминирующей функции в обряде” – корить, унижать, высмеивать участников обрядов, включая функцию „социальной сатиры” (Kruglov, 1989, с. 15, 88). Высказывалось предположение, будто корильная песня, в отличие от величальных, могла принести адресату несчастье, что не способствовало сохранению данного песенного жанра (Kruglov, 1989, с. 88). В рамках исследований весенних и купальских песен корильные песни трактовались как „дразнилки”, сатирические и юмористические по содержанию. В исследованиях А. С. Ліса (Lis, 1974, 1985), О. І. Дей (1967), А. С. Фядосіка (1978), В. А. Василевич (1979), согласно заключению Т. А. Агапкиной, древние истоки ритуального соперничества сел (т.н. „перекличка сел”) и соперничества полов, понимаемые как словесные поединки, подробно не рассматривались. В новых работах о словесных поединках в репертуаре девичьих веснянок выделяют песни-угрозы, песни-насмешки, песни–хулы, адресуемые как „своим” парням, так и соседским. В поединках сталкиваются соседствующие социальные группы либо юноши и девушки: „каждая [группа] отстаивает свои интересы и права на брачного партнера” или „обе стороны пытаются одновременно и привлечь и оттолкнуть друг друга, а также, вероятно, самоутвердиться за счет хуления соперников” (Agapkina, 2000, с. 150–171, 200–204).

Вся весенне-летняя и свадебная обрядность была пронизана сексуальностью, намеками на различия физиологии женщин и мужчин, и могла содержать обсценную лексику (Agapkina, 2000, с. 162; Agapkina, 2002, с. 189, 519–520). Возможно, новые исследования подтвердят наличие трех уровней прочтения или степеней „прозрачности” символики сексуальных взаимоотношений у разных возрастных групп и в разных обрядах жизненного цикла. На белорусском

Pobrane z czasopisma Studia Bia?orutenistyczne **http://bialorutenistyka.umcs.pl**
Data: 23/11/2026 06:13:16

материале отслеживается, что эта символика является наименее „прозрачной" в рамках молодежной субкультуры (до свадьбы). „Эротизм" прочитывается уже более очевидно на свадьбе, при этом участие молодежи в его манифестации не выходит на первый план. На третьем уровне „эротико-сексуальная символика „дешифруется" окончательно в акцентированных, эмоционально-смеховых формах [как] во время „Радзінаў" (родинного обряда), когда эротизм, озвученный в песнях и шутках, является не чем иным, как знаковым воплощением собственного сексуального опыта каждого из присутствующих без исключения" (Lobač, 2006, с. 57).

Предлагаемое исследование являет собой дальнейшее развитие подхода, в котором основным методом деконструкции текстов песен и элементов свадебного обряда является изучение инвективы (позднелат. *invectiva oratio* – брань, ругань). В свадебных и купальских корильных песнях, содержащих инвективу, выявляется ритуальная антинорма, которая, в свою очередь, позволяет обнаружить правильную обрядность (Kovaleva, 2016, с. 302, 304). Понятие инвективы используется в концепции О. М. Фрейденберг, которая приводит в качестве примеров „агоны сквернословия" во время празднеств в честь Деметры и Аполлона. Община делилась на две соперничающие группы, которые осыпали друг друга инвективами и насмешками; или же „женщины собирались вместе с мужчинами <...> и перекидывались <...> острой насмешкой, шутками вольного характера и смехом" (Frejdenberg, 1936[1997], с. 103–104). Другим примером являются древнеримские фесценнины (fescennina carmina), стихи и песни непристойного характера, содержащие грубую шутку и личное оскорбление (также Kagarov, 1929, с. 176). Они адресовались невесте перед обрядом брачной постели, но на самом деле, по мысли О. М. Фрейденберг, эти фаллические песни были направлены свадебным богам Теллуре-Земле и Марсу-Сильвану и тождественным им в рамках обряда невесте и жениху. Поэтому „инвектива идет рядом с призывом богов, и <…> первоначальная насмешка и сальности обращаются не на людей и не в смысле порицания: инвектива обращается хором на своих протагонистов, и насмешка предназначается именно тем, кто присутствует среди общины и совершает акт плодотворения" (Frejdenberg, 1936[1997], с. 101). Следует также согласиться с заключением, что инвектива и сквернословие, ритуальное высмеивание являются одной из форм „обезвреживания" как мифологических персонажей (ведьмы, русалки, купалы), так и представителей противоположного пола (Vinogradova, 1989, с. 118–119).

Поэтому наш подход предполагает обнаружение инвективы, обусловленой различиями полов и подменой ролей в обрядах, и ее прочтение как инверсии поведенческой нормы, позволяя в ряде случаев поставить вопрос о возможности реконструировать утраченные элементы локального белорусского и в целом восточнославянского свадебного обряда.

Pobrane z czasopisma Studia Bia?orutenistyczne **http://bialorutenistyka.umcs.pl**
Data: 23/11/2026 06:13:16

Мотивы бани из дуба посреди чужого села как маркеры инвективной песни

Авторы преображения языческого храма в черную баню из дуба (не имела печной трубы) предполагают, что бани как сакральные места связаны с „их специальной ролью родовых (домашних) храмов”, что „в быту православной Руси могли сохраняться дохристианские формы поведения в качестве узаконенного анти-поведения”. И в продолжение ошибочного прочтения купальской песни: „Правильное поведение в неправильном месте [бане] и в неправильное время [на Купалье?] воспринималось бы как кощунственное, т.е. греховное” (Lotman, Uspenskij, 1977). В рамках этих перечисленных гипотез не рассматривались вопросы, касающиеся утилитарного отношения к бане, включая мифичность упоминания дуба в зачине песни в качестве материала для самой постройки, и не типичности расположения бани или лазни в центре поселения.

О временном и утилитарно-расходном характере бани говорят ее недолговечность и примитивная конструкция. Например, в Новгороде на двух боярских усадьбах обнаружили шесть построек домонгольского времени, последовательно сменявших друг друга, и определяемых как бани. Двухкамерная баня-пятистенок была вскрыта в наиболее ранних напластованиях XI в., а последующие постройки оказались более примитивными (Horošev, 1998, цит. Bobrov, 2004, с. 102). Д. К. Зеленин (1927[1991], с. 283) выводил происхождение белорусского названия „лазня” от глагола *лазить*, предполагая, что в баню в землянке спускались сверху, по лестнице. Однако белорусские лазни, известные по различным источникам, чаще оказывались деревянными постройками без заглубления в землю (Kosič, 1906, с. 89–90; Želtov, 2001, с. 294; см. пример „лазни землянки” Nikiforovskij, 1895, с. LXII). Длина продольных стен могла составлять не более 4 м, поперечных – 3,5 м, высота от земли до верхнего венца – чуть более 2 м. В XIX–XX вв. древесина на личную баню – „хибарку из тонких бревнышек”, часто собиралась по остаточному принципу: строили тесные невысокие помещения из дешевого и плохого дерева (Nikiforovskij, 1895, с. 288–289; Želtov, 2001, с. 282, 287). Следует заметить, что толщина бревен зависела не от желания сэкономить или бедности хозяина, а от понимания того факта, что толстые стены (более 12 см) задерживают в себе влагу, тем самым сокращая срок службы постройки. Можно утверждать, что древесина дуба, как правило, не использовалась при постройке стен и крыши бани.

Такая тесная лазня располагалась в отдаленном углу усадьбы с видом на открытое поле, лес, подтопленное или заболоченное место (Nikiforovskij, 1895). Если в XIX–XX вв. личные бани строили подальше от жилых и хозяйственных строений в черте поселения, то в средневековье, вероятно, их выносили за пределы крупных поселений. По результатам археологических раскопок напластований XIII в. в Новгороде можно сделать заключение, что бани были вынесены за пределы города (Bobrov, 2004, с. 103).

Pobrane z czasopisma Studia Bia?orutenistyczne **http://bialorutenistyka.umcs.pl**
Data: 23/11/2026 06:13:16

В нашем случае полезными представляются гипотезы об обряде „творити мовь", понимаемом как „совершать языческий обряд в бане", и „болотных городищах". Согласно В. В. Седову эти городища располагались „на небольших естественных (реже – насыпных) островках округлой в плане формы, диаметром от 14 до 30 м, среди лесов и болот, и датируются второй половиной I тыс. н. э. (или VIII–X вв.)" (цит. Bobrov, 2004, с. 120). Предполагается, что „исчезнувшие" в древнерусских городах ритуальные бани вполне могли находиться на таких святилищах: об этом говорят и характер артефактов (кострища, камни, деревянные конструкции), и многочисленность „болотных городищ" <…>, и близость ареалов распространения „болотных городищ" и „банной" традиции" (Bobrov, 2004, с. 120). В подтверждение выноса бань на болота приводятся слова народной песни: „На болоте баня срублена, По сырому бору катана, На лютых зверях вожена, На проклятом месте ставлена" (Putilov, 1999, с. 32, цит. Bobrov, 2004, с. 100). Мотив бани на болоте, возможно, также использовался в заговорах.

Позволим себе развить некоторые выводы о бане-парении как месте общения мира живых с миром духов, включая, возможно, и ритуал нисхождения в нижний мир древних шаманских культур (Bobrov, 2004, с. 119–120). Следуя заключениям этого автора, мы также убеждены, „что языческая древнерусская „мовь" должна рассматриваться в ряду обрядов, определяемых не только и даже не столько „омовением" (обливанием), сколько „парением" (потением)", через получение пара из воды с помощью раскаленных камней. Похожие ритуалы производились у скифов в *легко разбираемом* строении из трех жердей, верхние концы которых были соединены, а сами жерди обтянуты шерстяным войлоком. Индейцы дакотского племени строили каркас из ивовых прутьев, который обтягивается бизоньими шкурами, а затем может быть *быстро разобран.*

Фольклорные источники позволяют нам предположить, что древние ритуальные бани у славян могли также быть временными постройками в рамках проведения обряда парения; они лишь располагались на территории „святилища", не являясь частью „центрального храма". В причетах невеста желает разрушить как саму баню, так и каменку. Бревна бани должны вернуться в лес и встать на „старые пни", или их унесет быстрое течение реки, камни печи раскатятся по „чистому полю". Это пожелание, возможно, включало не только ритуальный и мифологический планы, но и обрядовый с реальным разрушением объекта, расположенного во внешнем пространстве. Мотив разрушения бани тождественен обрядам с чучелом: выбрасывание чучела за пределы села, его разрывание на части и сжигание палки, утопление палки или чучела в реке, чтобы их унесло течением (Vinogradova, 1989).

Pobrane z czasopisma Studia Bia?orutenistyczne **http://bialorutenistyka.umcs.pl**
Data: 23/11/2026 06:13:16

Истопите вы, подруженьки,
Баньку-парушку белую ,
Подвенчальную,
Без дыму, без смороду,
Без чаду кудрявова <…>
Пойдем-же мы, подруженьки,
Из баньки из парушки.
Раскатись, банька, парушка,
По старым пеньецам;
Раскатись и каменка
По далечу по чистому полю.
(Ivanickij, 1841, с. 480).

Ты спасибо, жарка баенка,
Я намылася, напарилась.
После моего бываньица
Раскатись, да жарка баенка.
По одному-то бревёнушку!
Уж вы станьте, эти бревнышки,
Что на старые на пёнушки…
Архангельск, обл., записана в 1927 г.
(Kolpakova, 1973, с. 231, № 484).

Ты пойдем, наша голубушка,
Во теплу, во парну баенку;
Парна баенка истоплена <…>
Раскатись-ко, парна баенка,
По единому бревешечку;
Развались, хрустальна каменка,
По единому по камешку
После моего бываньица
После девичья умываньица.
(Nekrasov, 1857, с. 154–156).

И как посли да меня парна эта баенка,
И роскатись да по единому бревешечку,
И по раздольицу по чистому по полюшку!
И подойди ты теперь да струя быстрая,
И подкати да сине славное Онегушко,
И унеси да эту парную ты баенку,
И уж ты этыя единыи бревнишечка!
(Barsov, 1886, с. 123).

Поэтому зачин песни о дубовой [многовековой] лазне посреди села может предварительно трактоваться лишь как величание или элемент вербального освящения бани. Сравните с величанием бани из причетов невесты, которые часто содержат мотив преображения или украшения: „баня со стекляными воротами, жемчужной каменкой”. При этом в бане, которую топили для невесты, девушки не используют ни дрова, ни лучины из дуба. Они поют об этом в озорной петровской песне: „Ой дубе, мой дубе! А што с цябе, дубе, ни дров, ни лучины, <…> а ни цеплой лазни? <…> Да вытоплю лазню хоць одзин разочик, Сполюблю я блазна хоць одзин годочик” (Šejn, 1874, с. 171, № 271, Дисненский уезд, Виленская губ.).

В зачинах из песен для переклички сел величание переходит на самих исполнителей песни. Однако в песне „о *Conyxe*” они далее не упоминаются в тексте, а местом действия назначается исключительно чужое село. Поэтому следует рассмотреть версию, что песня о *Conyxe* изначально создана для хулы парней. Предварим проверку этой гипотезы примерами трех купальских корильных песен о *васильке-красачке*, в том числе, еще одной песни информанта № 9, который сообщил П. А. Бессонову текст о *Conyxe*.

Pobrane z czasopisma Studia Bia?orutenistyczne **http://bialorutenistyka.umcs.pl**
Data: 23/11/2026 06:13:16

Каліна, васілёчак баравенькі, каліна,*
Не сяліся блізка сяла,
Блізка сяла Васілеўскага,
Там дзевачкі не харошыя,
Не будуць рана ўставаць,
Васілёчкі паліваць,
Васілёчкі баравенькі,
А сяліся блізка сяла Залескага,
Там дзевачкі ўсе харошыя,
Будуць рана ўставаць,
Васілёчкі паліваці.
* „Каліна" повторяется в начале и конце каждой строчки.
(Lis, 1974, с.131, Борисовский р-н, Минская обл., записана в 1967 г.).

***

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!
(Bessonov, 1871, с. 36, № 68).

Ото-то, ото-то! Ты красачка харошая!
Не садзіся блізка сяла Дуброўскага:
Там дзяўчаты пераросльія,
Не будуць цябе шанаваць:
Пасадзяць цябе ў крапіве,
Пальюць цябе балотнай вадою.
Ото-то, ото-то! Ты красачка харошая!
Да садзіся блізка сяла Стаўроўскага,
Там дзевачкі недаросльія,
Будуць цябе шанаваць:
Пасадзяць цябе ў садочку,
Будуць цябе паліваць крынічнай вадзіцаю
І залатымі кубачкамі.
(Kaminskij, 1910, с. 439; Lis, 1974, с. 132, ср. KPP, 1985, с. 161-163, №№ 288-291).

В основе двух корильно-величальных песен – противопоставление соседних деревень и их девушек. Первая часть посвящена поруганию чужих девушек, вторая – восхвалению своих. В песне, записанной в 1967 г., „василек" трактуется в литературе исключительно как купальское зелье. В песне с теми же мотивами и сюжетом, записанной Каминским (1910, с. 439) василек заменен на „красачка" женского рода. В другой песне из сборника П. А. Бессонова с зачином о том же селе Воўчковском персонаж „Василь–василёчик" прочитывается иначе, как персонификация девушки, на что указал сам составитель. Песня являет собой пример сокращения текста о соперничестве сел и его переделки для пикировки с парнями. Давно подмечен факт, что в такого рода песнях „[в] словесной песенной пикировке на Купале девушки и парни использовали иногда один [и тот же] текст, соответственно его оформляя, варьируя в согласии с характером адресата" (Lis, 1974, с. 137, Agapkina, 2000, с. 157). Поэтому, возможно, существуют тексты, которые при такой переделке сохраняли или использовали мотивы, применимые для поругания и высмеивания только парней или только девушек. Такие мотивы специализации занятий и обрядовых локусов мы обнаруживаем в различных по сюжету песнях, описывающих противопоставление занятий девушек и парней, или имеющих зачин „парни/девушки не выспались" из-за чего они делают все неправильно.

Ой, малая ночка на Купала, Каліна**.
Хлопцы-малойцы не выспаліся:
За плугам ідуць хліпаючы,

Pobrane z czasopisma Studia Bia?orutenistyczne **http://bialorutenistyka.umcs.pl**
Data: 23/11/2026 06:13:16

Слязамі вочы выціраючы.
Ой, вялікая ночка на Купала,
Нашы дзеванькі выспаліся:
По полю ідуць спяваючы,
Свае хустачкі вышываючы.
** Повторяется после каждой строчки.
(КРР, 1985, с. 233, № 496, Крупский р-н, Минская обл., записана не позднее 1974 г.).

Каліна, Пятрова ночка невялічка, каліна.*
Маладая дзевачка не выспалася,
Пагнала кароукі нядоеныя,
А бычкі няпоеныя,
Пасвіла – згубіла,
А шукала – заблудзіла,
Прыблудзіла к дубу
Я й начаваці тут буду.

* „Каліна” повторяется в начале и конце каждой строчки.
(КПП, 1985, с. 234. № 499, Логойский р-н, Минская обл., записана в 1951 г.; ср. Bessonov, 1871, с. 50, № 90).

Божа наш! Пятрова ночка невялічка, божа наш*.
Нашы хлопчыкі не выспасліся.
Не выспаліся, прабудзіліся,
Прыблудзіліся к стаўпу, к печы.
Яны думалі, што каханачка,
Ажно – печка-гліняначка».

* „Божа наш” повторяется в начале и конце каждой строчки.
(КРР, 1985, с 233, № 495, Кривичский р-н, записана в 1961 г.).
Вариант последних трех строчек:
Сталі яны стоуб абнімаці,
Сталі яны печ цалаваці.
Думалі мальцы, што гэта дзеукі.
(КРР, 1985, с 576, Ушачский р-н, Витебская обл., записана не позднее 1974 г.).

Парни идут за плугом, девушки идут и вышивают; девушка погнала пасти стадо, но не подоила коров, не напоила бычков, путала им ноги (кроме выпаса, перечисляются работы, которые выполняют женщины), приблудилась к дубу; парни приблудились к столбу, к печи и перепутали девушку с печкой. В этих песнях невозможно заменить персонажей людьми противоположного пола без потери понимания сюжета и инвективы, которые связаны с разделением работ и традиционными для женщин и мужчин локусами. Исходя из приведенных примеров, песня „о *Сопухе*” является тем редким артефактом, в котором зачин содержит чужую локацию „сяло Воўчковскае” как в перекличке сел, а персонажи песни оказываются глупыми, но „своими” парнями. Сравните с поздним вариантом песни, в котором речь идет о „нашых хлопчыках”.

Мы предполагаем, что зачин с мотивом чужого села, прежде всего, связан с чужеродностью лазни для парней в рамках сюжета песни (т.к. баня девичья), а также табуированностью для них тех обрядов, о которых поют девушки. Такой зачин полноценно замещает мотив „хлопчыкі не выспасліся”, т.к. они также совершают глупости по причине „слепоты”, но уже из-за нахождения в запретном для них месте – в женской бане. Здесь следует ответить на вопрос о том, почему в песне дубовая лазня оказалась символически помещена в центр села? Такая баня должна обладать высокой ритуальной значимостью для всех жителей села

Pobrane z czasopisma Studia Bia?orutenistyczne **http://bialorutenistyka.umcs.pl**
Data: 23/11/2026 06:13:16

в конкретный момент времени. Свадьба являлась одним из основных праздников общины, а невеста – общим достоянием, что подтверждается обрядами „игры в мяч", „остановки свадебного поезда" и „ведения невесты в баню". Можно утверждать, что любая баня, несмотря на ее расположение на заднем дворе или самой окраине участка у леса, оказывается центром сбора молодежи, если в эту баню ведут невесту.

Мотивы „богу [Николе и Пречистой Богородице] помолиться" и „столб обнимать" как маркеры обряда подвенечной бани невесты

Бани для парения и мытья получили широкое распространение, главным образом, у потомков кривичей и ильменских словен в бывших Новгородской, Псковской и Смоленских губерниях, Карелии, на Русском Севере и в Северной Беларуси (Želtov, 2001, с. 284). Белорусы Минской, Гродненской и Виленской губерний, как правило, бани не строили. В Ошмянском уезде Виленской губ. часть белорусов мылась в овинах, называя их по этой причине лазней. В начале XX в. бани встречаются у белорусов Черниговской, Могилевской, Смоленской и Витебской губерний (Zelenin, 1927[1991], с. 284). Однако мотив подвенечной бани, широко представленный в русских свадебных причитаниях, в белорусской свадебной обрядности отсутствует. П. В. Шейн сообщал об отсутствии на свадьбе у „настоящих" белорусов „обряда ведения в баню" (Šejn, 1890, с. 486, прим. 2). Поэтому многие жители перечисленных губерний, как и сам автор сборника песен, не смогли бы объяснить действия персонажей песни „о нечистой *Сопухе*". Проверка полевых материалов П. А. Бессоновым (Bessonov, 1871, с. LIX) подтверждает нашу догадку: „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".

Более очевидным для толкования в песне является локус „перед сопухой" и содержащий его мотив (Šilingovskij, 2019). В виленском и поморских говорах Польши *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 (SJP, с. 1528; SP, с. 308). В словаре И. И. Носовича (1870, с. 600) блр. *сопуха* 'сажа в печной трубе'. В смоленском говоре *сòпуха* или *сòпух*, как и у белорусов *сопуха* (Šejn, 1902, с. 62), означают переднюю часть русской печи, повыше устья, где начинается дымоход, а также 'шесток', 'место в передней части печи, на шестке, где сушатся дрова' (SRNG, 2006, с. 9). Сопуха встречается в подблюдной песне с мотивом девичьей беременности, в которой прозрачно указывается пол человека, которому положено сидеть или крестом лежать перед *сòпухый* (смол.) – девушке, обманутой парнем, или невесте. Она причитает и плачет, невольно подражая сове: „А сядить сава перидъ сòпухый,

Pobrane z czasopisma Studia Bia?orutenistyczne **http://bialorutenistyka.umcs.pl**
Data: 23/11/2026 06:13:16

Прилятеў саколъ, іонъ сарваў хахолъ” (Dobrovol’skij, 1894, с. 91; Dobrovol’skij, 1903, с. 69, № 2а, 717). В купальских песнях и свадебных причитаниях девушки рассказывают о парнях как персонажах, которые не брезгуют насилием, хитростью, обманом и подкупом. Однако и их настигает возмездие – беременность в образе „аганек гарыць – жывоцік баліць”. Например, одна из песен завершается гротескным образом: „няхай гарыць… баліць… не сціхнець… не патухнець… няхай баліць ды апухнець” (KPP, 1985, с. 189, № 375–377).

В купальской песне белорусов (Šilingovskij, 2020), как и в *причетах северных областей России*, невеста обращается с молитвой к Пречистой Богородице, находясь у *сопухи* ‘печи’ в ба*не*. Парней, как адресатов песни, высмеивают, приписывая им выполнение в ба*не* унизительных или оскорбительных для мужчины действий и обрядов, которые в бане традиционно совершает *невеста (*Šilingovskij, 2019). Мотив „богу помолиться” соотносится также с обращением невесты в причетах к Николе Угоднику и его иконе в обряде подвенечной бани (Uspenskij, 1982, с. 7–9, 76). Поэтому северно-русские причеты могут послужить основным источником сведений для понимания других мотивов этой песни как инвективных.

Причеты или „заученные речи”, исполняемые невестой нараспев с битьем руками по коленям (Ivanickij, 1841, с. 474), сопровождали и комментировали каждое реальное и поэтическое действие, а также образы свадебной обрядности. Е. В. Барсов (1886, с. 245) поясняет: „девушки топят баню, а невеста прощается со своей баженой волюшкой; она так много причитает в это время, что ее плачи называют „баенным воплем”. *Девичью волю*, *кра́соту* или, как пели в свадебных песнях в первой половине XIX века, *красное золото* вычерпывали, сливали и смывали, отсюда укор в причетах невесты в адрес бани, что она в бане не помылась и не напарилась (костр.). В менее поэтическом причете, записанном в Южной Сибири, невеста просит подруг смыть *девью кра́соту* именно „со моева тела белаго” и упоминает, что они уже делали это „на роду” много раз (томск.).

Не спасибо, баня парушка,
Не намыла, не напарила.
Только смыла, только спарила,
Ты мою да девью кра́соту,
Кра́соту да украшенницу.
(Gvozdikova, 1982, с. 270, Костромская обл.)

Потрудитесь-ко, подруженьки,
На роду-то ли не впервые,
А в девьей кра́соте впоследние.
Уж вы смойте-ка, подруженьки,
Что мою ли девью кра́соту,
Со моева тела белаго.
(Gulâev, 1848, с. 27, Томская губ.)

В соответствии с основной функцией обмывания водой, баня невесты трактовалась как очистительный обряд Н. Ф. Сумцовым (1881) и Е. Ф. Карским (1916), о чем сообщается в работе Д. К. Зеленина (Zelenin, 1927[1991], с. 340). Е. Г. Кагаров отверг такое, возможно, упрощенное понимание обряда, т.к. в обряде, в том числе, мог участвовать знахарь или колдун, проводивший специфический обряд парения. Смывание *кра́соты* приравнивается к „церемонии расставания”

Pobrane z czasopisma Studia Bia?orutenistyczne **http://bialorutenistyka.umcs.pl**
Data: 23/11/2026 06:13:16

с девственностью в бане: невеста приносит в жертву свою девственность духу бани, чтобы иметь много детей (Kagarov, 1929, с. 171–173). Дух бани в этой концепции отождествляется с богом реки. Исследователь культуры народа коми Ф. В. Плесовский развил эту идею, представляя баню „универсальным святилищем рода девушки" (Plesovskij, 1968, с. 93). Предполагается, „что предсвадебная баня генетически связана с древней формой заключения брака у воды, известной у восточных славян", что мотивы „невеста идет в баню" и „невеста идет к источнику" могут считаться одинаковыми по своей семантике (Kuznecova, 1993, с. 99). Последнее заключение получит подтверждение в нашем исследовании, но с кардинально иной точки зрения: через выявление прагматики лечебно-магических обрядов. В дальнейшем трактовка обряда как „потеря целомудрия" стала главенствующей в науке (Makašina, 2001, с 508).

Обратим внимание, что сам Е. Г. Кагаров в тексте своей статьи сделал отсылку на исследование E. Fehrle (1910) и указал на существенное противоречие в своей концепции, „что обрядовое сочетание девушки с богом или духом, по народному поверью, не лишает ее целомудрия" (Kagarov, 1929, с. 173). Кратко коснемся здесь небоснованного утверждения о том, что эпитет *божена баня* означает „храм" (Lotman, Uspenskij, 1977). В сборнике XIX в. приводится свадебная песня, в которой баня описывается словами „хороша божена, тепла парная банюшка" (Efimenko, 1877, с. 104). Эпитеты *божена* и *бажона* часто используются в причетах невесты при описании девичьей *воли*: „подружка, и надсмеялася над <…> бажоной дорогой волей" (Barsov, 1886, с. 124). Эти слова не могут служить доказательством такого рода, т.к. *божена* в говорах означает ‘любезная, милая, сердечная, обожаемая’, а *бажона* – ‘милая, любимая, желанная, дорогая (ласковое обращение)’. Их объединяет второе значение ‘желанный, вымоленный, выпрошенный у бога (о ребенке)’ (SRNG, 1966, с. 45, 1968, с. 62). В причетах *бажона воля* (или *крáсота*) „органически" связана с невестой, „являясь в прошлом частью самой девушки, [она] отделилась от нее и <…> находится еще вблизи невесты" (Bernštam, 1982, с. 56). Даже если под *волей*/*крáсотой* по*нимается, согласн*о версии *Т. А.* Бернштам, *душа невесты,* это наблюдение не позволяет нам использовать коннотацию „выпрошенная у бога" ни для описания *воли* как изначального качества девушки, ни для бани-храма.

Мотив столба является распространенным в свадебной обрядности. Во время сговора сват брался рукой за печной столб (Toporkov, 2009, с. 41). В „столбовом обряде" мать невесты (в доме невесты), дружко, старший сват или запевало (в доме жениха) садится на сиденье, закрепленное на столбе, подпирающем потолок (Šejn, 1874, с. 297; Šejn, 1890, с. 229, 425–426, 701–704). В адрес свахи пели корильную песню, в которой предлагается молиться печному столбу, отождествляя его с крестом. Дополним, что обряд обнимания креста известен у белорусов. При череде выкидышей муж и жена ночью идут к поваленному кресту, поднимают его и читают по три раза „Отче наш" и „Богородицу". После

Pobrane z czasopisma Studia Bia?orutenistyczne **http://bialorutenistyka.umcs.pl**
Data: 23/11/2026 06:13:16

чего супруги обнимаются и целуются, „аблапівшы крыж”, осторожно кладут его на место или вкапывают вертикально (Nikiforovskij, 1897, с. 17). Невеста в причетах описывает, как она сидит у печи у „столба точеного”, или приглашает жениха к колодцу у столба дубового, из которого черпает и вычерпывает воду магическими „почерпушками позолоченными да красной медью околоченными”. Эпитеты позолоты и красной меди придают воде из колодца коннотацию крови, что подтверждается другими сходными мотивами.

Не молитесь-ка богу нашему,
Наш бог вас не помилует!
Помолитесь-ка чудному кресту.
Чудному кресту – печному столбу!
(Kolpakova, 1973, с. 205, № 421, в адрес свахи).

***

И супротив крыльца стоит она перёного,
И как у этого столба да у точеного,
И у витого колечка золоченого:
Я повешу тут, невольна красна девушка,
Уж этую затулу – синю завеску!
(Kruglov, 1989, с. 20).

У столба было, у столбушка,
Да у столба у дубового,
У колодца ключевого
Да Марья воду черпала.
Да Яковлевна вычерпывала.
Были черпушки серебряные,
Да почерпушки позолоченные.
Да красной медью околоченные.
Да тут Иванушка коня веде поить.
(Kolpakova, 1973, с. 50, № 93).

Мотив „у столба у колодца” в полной мере раскрывается в свадебной песне, предваряющей баню невесты, через два более ярких мотива „колодца с красным золотом, что кипит [в бане]” (Gulâev, 1848, с. 20). Согласно А. А. Потебне (1914, цит. Uspenskij, 1982, с. 76), колодец с красным золотом может означать „девью кра́соту”, а по нашему заключению, оба символа и мотива имеют общую семантику крови. Заговоры на остановку крови часто завершаются фразой „так бы руда не кипела”, что подтверждает кипение в колодце именно крови. В другой песне с зачином „кипи, кипи, колодец” содержится обращение невесты к Николе-покровителю свадеб, что, следуя мысли Б. А. Успенского (Uspenskij , 1982, с. 7–9, 76), будет равнозначным соотнесению мотива вычерпывания/сливания с локусом бани. В песне ведется обратный подсчет „сливаниям”: на икону Миколы (она представляется главным магическим предметом, замыкающим обряд), на кольцо золотое, на два венца золотые. Невеста сливала три раза и обращалась к символизму трех по их числу золотых предметов, четвертый – икона святого, которая обособляется в тексте и ритуале, т.к. имеет более высокий магический статус и обережный потенциал. Мотив „сливания на золото” имеет ту же коннотацию, что и смывание *кра́соты*, для чего требовались ковшичек, кубок и, соответственно, тазики и другие предметы в количестве трех штук. Заметим, что схожее перечисление „по три” или „на три – на четыре” ведется в обрядах на сокращение продолжительности месячных, в свадебной заклинательной песне с обращением к Кузьме-Демьяну и причетах невесты в обряде подвенечной бани.

Pobrane z czasopisma Studia Bia?orutenistyczne **http://bialorutenistyka.umcs.pl**
Data: 23/11/2026 06:13:16

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,
Ксенофонту да Кирилловичу.
(Gulâev, 1848, с. 20).

Ты кипи, кипи, колодец!
Ты кипи, кипи, студеной!
Ключевою водою
Со серебряной пеной.
Тут Аннушка [имя невесты] выходила,
Свет-Ивановна выходила;
Она пену снимала,
Она ризу сливала
На икону Миколу,
А еще-то сливала
Золотое колечко,
А еще-то сливала
Два венца золотые.
Записана А. Н. Афанасьевым в Москве (1868, II, с. 290, цит. Uspenskij, 1982, с. 76).

Приведем несколько примеров описаний мотива „три предмета", включая *три гвоздя*, *три столбичка точеные*, *три удобные деревиночки*, а также наиболее ценное описание *новоточеного столбичка о четыре выреза* из причета, опубликованного в 1841 г. Несмотря на богатство в текстах символизма и мифоритуальных образов мы можем выявить отсылки к реальной обрядовой практике.

И как придешь ты, наша белая лебедушка,
В теплу-парну нашу баенку,
Ты на первой гвоз клади
Свои летни белы платьица,
А на второй гвоз кладешь
Свою розовую ленточку,
А на третей гвоз клади
Свою бажону вольню волюшку.
(Kuznecova, Loginov, 2001, с. 132).

Наличие или установка в бане трех гвоздей, столбичков, стопочек, деревиночек, кленовых *грядок*, упоминание в причете трех, но наличие в реальности лишь одного „косивчата окошечка" (окно в бане, которое с трех сторон имеет несущие брусчатые косяки), двух венцов и кольца из золота (общим числом три) имеют своим источником обряды по прекращению процесса или болезненного состояния. Грядку или блр. *hradku* 'drążek poziomy pod pułapem do wieszania bielizny i odzieży' [шест, прикрепленный горизонтально под потолком для подвешивания белья и одежды (Wereńko, 1896, с. 123)], вероятно, снимали и втыкали в земляной пол вместо кола или столбика. Количество этих предметов в причетах невесты не является случайным, также как упоминание лишь одной осины „на горьку собиралася *осинушку*" (ср. осиновый кол из обряда на аборт).

Для сокращения продолжительности регул воду после мытья или стирки белья выливают: „на угол дома или на перелаз, но не выше второго или третьего

Pobrane z czasopisma Studia Bia?orutenistyczne **http://bialorutenistyka.umcs.pl**
Data: 23/11/2026 06:13:16

бревна; в этом случае, по поверью, регулы не продлятся более 2–3 дней” (Agapkina, 1996, с. 137, Гомельская обл., записи 1980-х годов), „на три нижние венца избы, бани или двора, с тем, чтобы следующие очищения были безболезненны и продолжались не более трех дней” (Listova, 1996, с. 154), пол. *na sukół płotu* ‘под столб, от которого расходятся три забора’, чтобы „регулы разошлись на три части” (Wereńko, 1896, с. 112; Dworakowski, 1935, с. 7; Valodzina, 2009, с. 170). В Брянском уезде для „вытравления плода рубашку от последнего месячного очищения перед беременностью отмыть и воду [после стирки] вылить в ямочку, вырытую в земле, в это же самое место вбить кол осиновый в землю, после чего детей больше не будет никогда”. В том же уезде, но уже „от бездетности” бабка относила такую воду на перекресток и выливала ее там, а „рубашку, разорвавши на части, повесила на осиновых колах” (Listova, 1996, с. 162, 164). Ср. обряд на *Bielyja uplawy* (Fluor albus): воду после стирки рубашки вылить на перекрестке *на четыре* осиновые кола, вбитые в землю на крест (Wereńko, 1896, с. 112, Докшицкий р-н, Витебская обл.).

Обращение к подругам и истопщице бани.
И нету *стопочек* расставлено *точеных*,
И уже нет да *трех косевчатых окошечек*;
И только у меня, у белоей лебедушки,
И приужахнулось ретливое сердечушко:
И нету *трех тазов* ведь там да золочёных?
<…>
И тут бездонна моя воля устрашилася;
И она *в таз да моя волюшка бросалась*, <…>
И она *на-пол моя волюшка бросилась*,
И она виничком ведь воля показалась;
И уже-так да моя волюшка спугалась,
И все на *грядочку* бажоная кидалась,
И *тонко-белоей рубашечкой* казалась; <…>
И в парной баенке *одно только окошечко*,
И не расставлены ведь *стопочки точёные*,
И не поделаны ведь *грядочки кленовые*,
И не расставлены тазы да золоченые;
И как не издила душа да красна девушка,
И к океян, она девица, к синю морюшку,
И не срубила *трех удобных деревиночек*!
<…>
И собиралась да тут вольна моя волюшка,
И по край быстроей садилась она риченьки,
И на подсушную садилась *деревиночку*,
И на горьку собиралася *осинушку*…
(Barsov, 1886, с. 119–123).

Подруга зовет невесту в баню, которая топится в рукобитный день.
Как во нашей парной баенке
Есть *три столбичка точеные*,
Есть *три грядки золоченыя*,
Три косивчата окошечка.
Как во первое окошечко
Печет-греет красно солнышко;
Во второе-то окошечко
Светит млад да светел месяц;
Как на третье-то окошечко
Тебе класть красну красотушку. <…>

Обращение к истопщице бани.
Крастота моя спугалася,
Моя воля стрепеталася;
Она *по полу бросалася*
Черной грязью показалалася;
А *во каменку бросалася*
Красным углем показалася;
Как *на каменку вздымалася*
Белым паром показалася;
По стенам воля бросалася
Белым иньем показалася…
(Nekrasov, 1875, с. 154–155, 158).

Мотив „испарения и вознесения” *крáсоты*/*воли* описывает обряды на печке-каменке, которые счастливая невеста или не выполняла в подвенечной бане, или

Pobrane z czasopisma Studia Bia?orutenistyczne **http://bialorutenistyka.umcs.pl**
Data: 23/11/2026 06:13:16

могла выполнить лишь в целях контрацепции на непродолжительный промежуток времени после свадьбы. Этот мотив, наряду с мотивом „горькой осины", связан с прагматикой обрядов в бане замужней женщины, а также принадлежит корпусу мотивов из причетов несчастной невесты или невесты-сироты, которую выдают замуж за нелюбимого, чужого или пожилого мужчину. В описаниях способов предотвращения беременности содержатся манипуляции с регулами на рубашке, водой и каменкой, которые очень похожи на некоторые из способов принуждения *крáсоты* покинуть невесту. „Чтобы не родить детей, женщина кладет рубашку, испачканную в месячных, на горячую печь в бане, льет на нее воду и приговаривает: как ета кровь на печке пекется, так чтобы и дети пеклись в моей утробе" (Смоленская губ.). Такой же обряд проводится с водой от рубашки: „колдуньи крадут рубашку с месячными очищениями, отмывают кровь и с заклинанями льют на горячую каменку, и дети закричат на каменке различными голосами" (Listova, 1996, с. 162–163, Московская и Калужская губ.). Ср. что происходит с *крáсотой* на каменке в причетах („на каменку вздымалася", „по стенам воля бросалася"). *Крáсота* также оказывается на полу и превращается в черную грязь, что равнозначно ее сливанию в ямку на земляном полу бани перед установкой кола или выплескиванию с водой на столбичек в земле. Перед этим действием *крáсоту* смывают в тазу: „она в таз да моя волюшка бросалась". Все перечисленные действия пугают *крáсоту*, о чем мы прочитываем в причетах. И только два обряда – „с тремя столбичками точеными" и „новоточеным столбичком о четыре выреза" помогают невесте без страха покинуть *дивью крáсоту* на трех столбиках, *четвертой грани* или *четвертом вырезе*. Формат *на три – на четыре* имеет ритуально-магическое значение, в т.ч. содержит мотив замыкания, и расшифровывается в свадебных заклинательных песнях, обращенных к Кузьме-Демьяну. Та же конфигурация в присушке „На море, на Окияне, на острове на Буяне стоят три кузницы. Куют кузницы на четырех станках" и, например, заговоре от грыжи „замкни все болезни за три двери, за четыре замка" (Majkov, 1869, с. 16, № 16, с. 56, № 126). В причете невеста говорит: „Положу я гостинчики за три замочька, за четыре ключика" (Ivanickij, 1841, с. 484).

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 крáсоту.
(Ivanickij, 1841, с. 480–481, Вологодская губ.).

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 детушикъ!
(Dobrovol'skij, 1893, с. 37, № 54; с. 189, № 460, Смоленская губ.).

Pobrane z czasopisma Studia Bia?orutenistyczne **http://bialorutenistyka.umcs.pl**
Data: 23/11/2026 06:13:16

Вырезы на баенном столбичке следует соотнести с обрядами на остановку крови у больного и на задержку мочи у ненавистного человека как способа вредоносной магии. Латышские знахари, чтобы остановить кровь, вынимают из земли кол и капают в отверстие несколько капель крови, потом втыкают кол на место. В целях нанесения вреда берут березовый прут или ветку, делают насечки (вырезы), затем втыкают прут в дно родника. В результате „плохой” человек не сможет мочиться столько дней, сколько сделано насечек (Poznanskij, 1917 [1995], с. 220–221; Siarkowski, 1878, с. 95, Sukόw, Kielc). Ср. заговоры с мотивами тесания или рубки дерева, резки коры на пруте „у межыны”, в которых пратика нанесения насечек не артикулировалась или могла быть завуалированой, например, „тую калинку цюк-цюк-цюк” (Romanov, 1891, с. 69, № 95, Могилевская губ.). Другой заговор содержит мотив „пробы отделить кору”, что почти равнозначно вырезанию насечек: „в цистом поли стоит межына у этой межыны стоит прут, этот прут я резала. Кора как не отставаёт, так бы и у раба [имя] руда ставала, крепко, плотно, во веки векоф. <…> Как клюци не кипят, так бы у раба [имя] руда не кипела” (Mansika, 1926[2016], с. 576, № 69).

Согласно гипотезе Ф. Н. Познанского эти обряды происходят из одного древнего обряда, который, возможно, нам удалось обнаружить в причете о столбичке о четыре выреза. Обряд производится для избавления от регул на срок до трех дней с „замыканием” на четвертый (ср. назначение четвертого выреза и четвертой грани из причета и песни Кузьме-Демьяну). При отсутствии источника проточной воды этот обряд имеет два существенных дополнения, не указанных ранее в литературе. Первое, в помещении бани воду с регулами *сливали* на столбик с четырьмя вырезами. Параллельно практиковался похожий обряд *выливания* воды на три *деревиночки* или *грядки*, воткнутые в полу бани. В дополнение к этому невеста или сопровождающий ее старший человек могли также *держаться* за столбик рукой. Такие действия обнаруживаются у русских Карелии в обряде на остановку послеродового кровотечения у женщины. Роженице в доме или бане читается заговор: „Едет человек старь, под ним конь карь, кровь – не кань”. В то же время в поле за деревню выезжает старик верхом на лошади. Сидя на животном верхом, он должен держаться левой рукой за изгородь [или кол], пока кровотечение не будет остановлено (Loginov, 2010, с. 280).

Поэтому мотивы „невеста идет в баню” и „невеста идет к источнику” могут иметь одинаковую прагматику: воткнуть столбичек в землю или дно источника. В украинском заговоре на остановку крови описывается похожий образ или обряд: „Біглы тры дівчыны, вырвалы тры очеретыны та заткнулы тры жерели р. Б. и. рек.” [Бежали три девушки, вырвали три камыша и заткнули три родника] (Čubinskij, 1872, с. 127, № 8, Украина). К тому же у славян практиковался относ регул на воду в повседневной практике (Agapkina, 1996, с. 136; Talko-Hryncewicz, 1893, с. 38). Удерживание столбичка рукой в обряде бани не в полной мере соответствует мотиву *обнимания* столба в песне. Замена мотива указывает

Pobrane z czasopisma Studia Bia?orutenistyczne **http://bialorutenistyka.umcs.pl**
Data: 23/11/2026 06:13:16

на частичное понижение уровня инвективы и, возможно, также на утрату у белорусов некоторых элементов обряда.

Обряд установки столбичка в бане мог быть полностью утрачен у восточных славян уже в 1860-х годах. Это произошло по разным причинам. У русских существовало поверье, что если венчаться в период регул, то „завенчают кровя, то есть всегда будут идти" (Псковская, Смоленская обл., Калужская губ.). У белорусов – что кровь будет идти и после смерти, или что молодые вскоре умрут (Kabakova, 2001, с. 197, Полесье, Брестская обл.). Поэтому старались подгадать, чтобы день свадьбы не совпал с регулами, или свадьбу переносили. Однако церковь со временем смягчила запрет на венчание в таком „нечистом" состоянии. Невесту допускали в церковь, но не причащали и не подносили крест к ее губам. Перед началом церемонии священник читал очистительную молитву, которая также помогала от последствий нарушения старых запретов (Listova, 1996, с. 156–157).

На Русском Севере реальную баню для невесты топили в день рукобитья, в канун свадьбы, в плаканье, в смотрины, а иногда утром в день свадьбы. В некоторых уездах „для мытья невеста лезла в печь в доме крестного, соседей или просто умывалась на голбце (пристройка к печи)" (Nekrasov, 1875, с. 154; Makašina, 2001, с. 508). В таком случае она могла держаться за печной столб в доме, создавая условия для упрощения обрядности и замещения мотива „столбичка новоточеного" в песне мотивом „столб обнимать". В других случаях если подвенечную баню также не топили, то накануне или утром в день венчания устраивали символическую „белую баню": невеста сидела в доме и причитала о смывании *крáсоты* в бане. Тем самым оба описанных выше обряда мытья и белой бани способствовали полной утрате знаний об обряде установки столбичка, трех кольев или прутьев в бане.

Пример другой инвективной песни с мотивом регул

Лечебно-магическая и свадебная обрядность указывают на однокоренные названия *краски* 'регулы', 'маточная кровь' (Popov, 1903, с. 176, 340; Vinogradov, 1915, с. 357, 379), *красное золото* 'регулы', *крáсота* 'регулы невесты' (Gulâev, 1848, с. 20, 27), укр. *крас* 'целомудрие' (Gricenko, 1983, с. 76, цит. Kabakova, 2001, с. 180, Полесье). Ярким примером инвективной песни является купальская песня, содержащая зачин о „студзеным" колодце и мотив „сад (двор, сени) покрасили". Парни исполняли песню следующего содержания: девушки копали студзеный колодец, выкопали золотую яблоньку, а затем „Ў сад ўсходзили, сад покрасили, На двор ўсходзили, ўвесь ганок зломили, Ў сени ўсходзили, сени покрасили" (Šejn, 1874, с. 154, № 235, Витебский уезд). В купальском и свадебном фольклоре, когда речь заходит о колодце, девушки обычно готовятся напоить коня, но перед этим они расчерпывают „колодезь". Здесь в зачине сообщается, что девушки в Иванов

Pobrane z czasopisma Studia Bia?orutenistyczne **http://bialorutenistyka.umcs.pl**
Data: 23/11/2026 06:13:16

день поменялись местами с Янем; ср. с зачином песни на Подлясье: „Oj, ty Janie sobótkowy, ty studnie kopiesz, wody nie masz” (Adamowski, 1991, с. 108) [Ой, ты, Яне собутковый, ты колодцы копаешь, но воды у тебя нет]. В инвективной песне вместо воды используется мотив „золотой яблони”, который легко связать с мотивом „красного золота” ‘регулы’, обрядами красования невесты и величания честной невесты после брачной ночи. Инвектива в песне содержит коннотацию о том, что девушки вместо невесты неправомерно покрасили сад и сени, а вместо крашения двора, причинили вред и сломали крыльцо (блр. *ганак*). Их юный возраст и статус незамужных подружек невесты являются основанием, чтобы придать обычным обрядовым действиям („покрасили”) неприличный или обсценный подтекст.

Обряд красования у русских могли совершать в день сидин, венчальный день, в вечер девичника, у белорусов на севере Беларуси – в „суборную суботу”. Один из вариантов обряда состоял в том, что утром венчального дня невеста в нарядной одежде идет „со подруженьками-голубушками” погулять по широкой улице, по сеням „по калиновому мосту” (Nekrasov, 1875, с. 150; Makašina, 2001, с. 514), „цераз сенечкі” (Malaš, 1981, с. 38, 505, № 1285, 1286). В тексте песни крашение сада предшествует проходу через сени, и, тем самым, определяет содержание самой инвективы и подмены мотивов. Известно множество описаний вредоносных свойств, как самих *красок* ‘регул’, так и женщин в этот период, которым, среди прочих ограничений, запрещалось „ходить в сад” (Agapkina, 1996, с. 139; Listova, 1996, с. 158). Известны также обрядовые действия, когда девушки оставляли следы регул на предметах, вне дома, иногда в публичном месте. В день, когда регулы появлялись в первый раз, „в западной Болгарии девушку заставляли трижды обойти вокруг стульчика, затем смазать его ножки месячной кровью и трижды перепрыгнуть через него”. Такими действиями пытались ограничить длительность регул тремя днями в последующей взрослой жизни (Agapkina, 2004, с. 242). В Сербии при излишне обильных регулах девушка уходила в лес и там мазала кровью регул ветки деревьев (Agapkina, 1996, с. 137). Девушку во время регул обливали водой, поджигали ее рубашку, усаживали „без панталонов” на снег, приговаривая: „Очищайся, раба божия, белым снегом” (Bernštam, 1988, с. 91, Владимирская губ.). Таким образом, инвектива „покрасили на свадьбе” содержит интимные и табуированные для подружек невесты действия.

Мотив „покрасила двор” содержится в величальных песнях в адрес невесты. Утром после предоставления публике доказательств ее честности этими песнями поднимали с постели молодых. К невесте обращались „покраса дзевынька”: она покрасила дворы отца и свёкра, покрасила всю „родзину” жениха (Šejn, 1874, с. 310, 352, № 655). Это символическое действие выполняет положительную функцию на свадьбе, если исходит от невесты. Девушки не покрасили двор, но их красование приводит к разрушению крыльца, что опять же намекает на констатацию вредоносного воздействия от присутствия „красных” девушек на свадьбе. Хотя возможна и иная трактовка этой инвективы. Они поспешили „бить

Pobrane z czasopisma Studia Bia?orutenistyczne **http://bialorutenistyka.umcs.pl**
Data: 23/11/2026 06:13:16

посуду” ‘ломать крыльцо’ до наступления утра после брачной ночи и к тому же по неопытности или глупости сломали крыльцо вместо разбития глиняного горшка (о символике целомудрия и мотивах целостности/разбития сосудов см. Tolstaâ, 1996, с. 196–199). Инвективы в свадебном фольклоре могут указывать на подмену или замену персонажей в обряде на других, которые отличаются по статусу или половым характеристикам, например, невеста – подружки или девушки – парни.

Мотив „печь целовать” и его связь с локусом *сопухи* в бане

Мотив „печь целовать” и упоминание сопухи как обозначения места обряда имеют неявное соответствие в описании обряда бани для мертвых. Баню топили на Радуницу – понедельник или вторник Фоминой недели, в Великую субботу и „пятьдесятную” субботу перед Троицей, в Великий четверг. Текст „Слово святаго Григорья изъобрѣтено в толъцѣхъ его, о томъ, како первое погании суще языцы кланялися идоломъ и требы имъ клали, иже нынѣ тотворять”, имеющий псковское происхождение, содержит дополнительную вставку (выделена курсивом): „Мытися имъ творяще, чехлы и убрусъ у мъвницѣ вѣшають, *мывшеся цѣлують переть и кланяються*” (Bobrov, 2004, с. 109). *Переть* можно трактовать как баня, ср. др.-русск. *перьть* ‘баня’: ПЬРТЬ = ПРЪТЬ = ПЕРЬТЬ (Sreznevskij, 1902, с. 1772). В поучении к духовенству новгородский архиепископ Илия (1165–1186) рекомендует попам в первый день по рождении младенца, „егда зовут вы к перьти, творите молитву, юже творят над [со]судом оскверньшимся” (Pavlov, 1890, стр. 19, прим. 3). Однако, *мъвница* ‘баня’ упоминается в тексте „Слова” в предыдущей части предложения, и поэтому использование синонима являлось либо дополнительным и избыточным уточнением, либо ошибкой при попытке разъяснить детали обряда.

Фольклорные произведения позволяют прояснить, что именно целуют в бане. В поздней записи песни „о *Сопухе*” мы встречаем уменьшительную форму „печка-глiняначка”, которую, возможно, использовали из-за легкого рифмования с „каханачка”. Сообщается, что каменки также делали почти целиком глинобитные. Они отличаются от обычных печей отверстиями в своде, поверх которого насыпаются камни. „Археологи обнаружили остатки подобных каменок в жилищах многих территорий Северной Руси” (Želtov, 2001, с. 292). В бане такая каменка была меньшего размера и явно более закопченой с плотным налетом сажи на передней части. Иными словами, каменка представляла собой концентрацию *сопухи* ‘сажи’. Если парни целуют такую печь-каменку или точнее сажу на этой печи, то слово *переть* могло означать нечто похожее на сажу по внешнему виду и магическим свойствам. В словаре Срезневского (1902, с. 1771) приводятся четыре написания одного слова со значениями ‘прах’, ‘пыль’, ‘земля’, ‘тлен’ из которых два позволяют получить форму *переть*, если ошибиться и не

Pobrane z czasopisma Studia Bia?orutenistyczne **http://bialorutenistyka.umcs.pl**
Data: 23/11/2026 06:13:16

услышать ‘с’ в ПЬРСТЬ и ПЕРСТЬ. Таким образом, в бане могли целовать „прах на печи” или саму каменку, о чем нам и сообщают в песнях.

Прочтение жеста *целуют пер[с]ть в бане* как прикосновение губами к печи в той ее части, где откладывается сажа, подтверждается прагматикой другого обряда. При прощании с покойником те люди, кто целовал его, затем должны потереться губами о печь у рус. *жаратка*, позднее стали прикасаться к месту у *душника* (Loginov, 1993, с. 171, русские Заонежья). *Жараток*, блр. *ямка, копка, пячурка, жароуня, ушко* – ямка на шестке (*сопухе*) или ниша сбоку от устья печи, в которую собирали угли и золу (Zelenin, 1927[1991], с. 298–299). Известен также фразеологизм „сопуху цалаваць” из текстов наподобие „Дзе, старыха, зімаваць будзеш? Ці сопуху цалаваць будзеш?”. Его трактовка „сядзець на печы каля коміна” (San’ko, 2004, с. 480) является очень упрощенной, т.к. не рассматривается связь старости и похоронных обрядов с символикой сажи.

Мотив „перед сопухой крестом лежать” как маркер женских обрядов в бане

В сообщении о способах, которыми белорусские бабы-лекари вызывают месячные, содержится описание растирания или парения „на крест” в бане.

„W łaźni lekko napalonej pękiem z gałązek brzozowych wraz z liśćmi („wienik”) rozparzonym nacierają ciało chorej, kierując wszystkie ruchy do pępka w porządku *na krzyż*, jak następuje: naprzód od lewej ręki, potem od prawej nogi, od prawej ręki, od lewej nogi; następnie od prawego obojczyka, potem od lewej jamy pachwinowej, od lewego obojczyka, od prawej jamy pachwinowej; potem od dołka sercowego i kości łonowych; zatem następują ruchy kołowe w okolicy pępkowej i w końcu nacieranie krzyża” (Wereńko, 1896, s. 13, w. Puciłkowicz).

[В слегка нагретой лазне пучком березовых веток с листьями („веником”), который распарен, растирают тело больной, направляя все движения к пупку *на крест* следующим образом: вперед от левой руки, потом от правой ноги, от правой руки, от левой ноги; затем от правой ключицы, потом от левой паховой полости, от левой ключицы, от правой паховой полости; потом от сердечной впадины и лобковых костей; затем круговые движения в пупочной области и, наконец, растирание крестца]. Записано в д. Путилковичи, Ушачский р-н, Витебская область.

Баня для роженицы у русских Сибири включала похожий массаж „накося”. „В бане, вымыв ребенка, баушка кладет его мать на пол, моет ее и расправляет ей все члены: вытягиваетъ „на′кося” руку с ногой (правую с левой и наоборот), разглаживает спину, правит пальцы у рук и у ног, правитъ голову – путем разглаживанія, сдавливанія и т. д. Тут же правит и живот, „чтобы лучше расходилась матка и скорее приходила на свое место” (Vinogradov, 1915, с. 365).

Pobrane z czasopisma Studia Bia?orutenistyczne **http://bialorutenistyka.umcs.pl**
Data: 23/11/2026 06:13:16

В связи с этими примерами и знанием, что невеста не была заинтересована в случайном начале регул, мы можем заново рассмотреть способ парения невесты, которым колдун пользовался в бане. В Псковской губ. колдун первым входит в баню, чтобы насыпать углей и соли от сглаза. Затем туда заводят невесту, и подруги раздевают ее. Колдун подает невесте конец пояса и ведет ее на полок. Перед тем, как парить невесту, он перевязывает этим поясом правую руку, правую ногу и грудь девушки, говоря: „ноги к ногам, руки к рукам, грудина к грудине – на восток". Сообщается также цель обряда: „чтобы молодые люди, будучи мужем и женой, шли рука об руку, нога в ногу" (Kozyrev, 1912, с. 80). Как уже отмечалось в литературе, слова колдуна являются стандартной заговорной формулой исцеления, как и другие: кость с костью, сустав с суставом, тело с телом, кровь с кровью (Poznanskij, 1917 [1995], 110–111; Toporkov, 2010, с. 225). Заговоры с такими формулами часто применялись для остановки крови, заживления раны и установления на место матки у роженицы. На основе сказочных и былинных мотивов о разрезании тела невесты на две части, а также легенды о Николае Чудотворце и описании его метода целительства в бане делается заключение, что местный колдун рассекает тело [невесты] на куски, а затем собирает их заново (Uspenskij, 1982, с. 76–77; Bajburin, 1993, с. 72–74).

Однако мы не обнаруживаем другие заговоры с перечислением таких частей тела и именно в такой последовательности: ноги к ногам, руки к рукам, грудина к грудине. Исходя из нашей практики парения, мы предполагаем, что эта формула частично описывает очередность и направление массажа или парения веником. Такой способ парения может представляться наблюдателю как крест: вначале парят „с ноги правые на левую, а с левые на землю" (см. например заговор „Сими отходити лихие слова", VUS, 2002, с. 195), затем руки и грудину. Такая трактовка позволяет понять мотив „крыжом ляжали" как инвективный, т.к. таким способом парили только женщин или невесту и, возможно, в целях купирования регул или скорейшего очищения после них.

***

Обряд подвенечной бани невесты является более сложным комплексом реальных обрядовых действий, в отличие от его трактовок как символическое прощание с *крáсотой*, понимаемой как девственность. При подготовке к венчанию в церкви и первой брачной ночи регулирование месячных выходит на первый план: при наличии их проявлений могут перенести свадьбу. В будущей семейной жизни роль регул также оказывается во многом решающей в вопросах женского здоровья, обрядах на зачатие и контрацепцию. В связи с этим нет ничего удивительного в том, что инвективные купальские песни и причеты невесты в бане следуют за прагматикой обрядности, связанной с сексуальностью, брачными отношениями и фертильностью. Подходы, связанные с изучением инвективных элементов обрядового фольклора, позволяют успешно реконструировать утраченные элементы восточнославянского свадебного обряда и имеют хорошие перспективы для применения.

Pobrane z czasopisma Studia Bia?orutenistyczne **http://bialorutenistyka.umcs.pl**
Data: 23/11/2026 06:13:16

REFERENCES

Sources

Barsov, Elpidifor. (1886). Pričitaniâ Severnogo kraâ, sobrannye E. V. Barsovym. T. 3: Plači svadebnye, zaručnye, gostibnye, baennye i predvenečnye. *Čteniâ v imp. OIiDR pri Moskovskom Universitete 1885*, nr 3, s. 1–160. [Барсов, Елпидифор. (1886). Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым. Т. 3: Плачи свадебные, заручные, гостибные, баенные и предвенечные. *Чтения в имп. ОИиДР при Московском Университете 1885*, № 3, с. 1–160].

Bessonov, Petr. (1871). *Belorusskie pesni, s podrobnymi ob"âsneniâmi ih tvorčestva i âzyka, s očerkami narodnogo obrâda, obyčaâ i vsego byta.* Vyp. 1: *Pesni obrâdovye.* Moskva. [Бессонов, Петр. (1871). *Белорусские песни, с подробными объяснениями их творчества и языка, с очерками народного обряда, обычая и всего быта.* Вып. 1: *Песни обрядовые*. Москва].

Čubinskij Pavel. (1872). *Trudy ètnografičesko–statističeskoj èkspedicii v Zapadno-Russkij kraj*, T. 1, vyp. 1. S-Peterburg. [Чубинский, Павел. (1872). *Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край*. Т. 1, вып. 1. С-Петербург].

Dal’, Vladimir. (1880). *Tolkovyj slovar’ živogo velikorusskogo âzyka*. T. 1: A–3. S-Peterburg, Moskva. [Даль, Владимир. (1880). *Толковый словарь живого великорусского языка*, Т. 1: А–З. С-Петербург, Москва.

Dobrovol’skij, Vladimir. (1893). Smolenskij ètnografičeskij sbornik. *Zapiski IRGO po otdeleniû ètnografii*. T. XXIII, vyp. 1, č. 2. S-Peterburg. [Добровольский, Владимир. (1893). Смоленский этнографический сборник. *Записки ИРГО по отделению этнографии*. Т. XXIII, вып. 1, ч. 2. С-Петербург].

Dobrovol’skij, Vladimir. (1894). Zvukopodražaniâ v narodnom âzyke i v narodnoj poèzii. *IOLEAiÈ. Ètnografičeskoe obozrenie*. Kn. 22, nr 3, s. 81–96. [Добровольский, Владимир. (1894). Звукоподражания в народном языке и в народной поэзии. *ИОЛЕАиЭ. Этнографическое обозрение.* Кн. 22, № 3, с. 81–96].

Dobrovol’skij, Vladimir. (1903). Smolenskij ètnografičeskij sbornik. *Zapiski IRGO po otdeleniû ètnografii.* T. 27, č. 4. Moskva. [Добровольский, Владимир. (1903). Смоленский этнографический сборник. *Записки ИРГО по отделению этнографии.* Т. 27, ч. 4. Москва].

Efimenko, Petr. (1877). Materialy po ètnografii russkogo naseleniâ Arhangel’skoj gubernii. *IOLEAiÈ pri imp. Moskovskom universitete.* T. 30: *Trudy Ètnografičeskogo otdeleniâ*. Kn. V, č. 1. Moskva. [Ефименко, Петр. (1877). Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. *ИОЛЕАиЭ при имп. Московском университете.* Т. 30: *Труды Этнографического отделения*. Кн. V, ч. 1. Москва].

Gulâev, Stepan (1848). Ètnografičeskie očerki Ûžnoj Sibiri. *Biblioteka dlâ čteniâ*. T. 90, otd. III: Nauki i hudožestva (s. 1–142). S-Peterburg. [Гуляев, Степан. (1848). Этнографические очерки Южной Сибири. *Библиотека для чтения*. Т. 90, отд. III: Науки и художества, (с. 1–142). С-Петербург].

Pobrane z czasopisma Studia Bia?orutenistyczne **http://bialorutenistyka.umcs.pl**
Data: 23/11/2026 06:13:16

Ivanickij, G. A. (1841). Pričitaniâ nevesty v Vologodskoj gubernii. *Moskvitânin*. Č. 6, nr 12, s. 474–486. [Иваницкий, Г. А. (1841). Причитания невесты в Вологодской губернии. *Москвитянин*. Ч. 6, № 12, с. 474–486].

Kaminskij, Vâčeslav. (1910). Belorusy Novo-Aleksandrovskogo uezda Kovenskoj gubernii v ih pesnâh, obrâdah i obyčaâh: (Iz otčeta o komandirovke s ètnografičeskoj cel'û v aprele 1903 goda). *Filologičeskie zapiski Voronežskogo universiteta*, vyp. 3, s. 422–440. [Каминский, Вячеслав. (1910). Белорусы Ново-Александровского уезда Ковенской губернии в их песнях, обрядах и обычаях: (Из отчета о командировке с этнографической целью в апреле 1903 года). *Филологические записки Воронежского университета*, вып. 3, с. 422–440].

Kolpakova, Natal'â. (1973). *Lirika russkoj svad'by*. Leningrad: Nauka, Leningradskoe otdelenie. [Колпакова, Наталья. (1973). *Лирика русской свадьбы*. Ленинград: Наука, Ленинградское отделение].

Kosič, Mariâ. (1906). O postrojkah belorusskogo krest'ânina Černigovskoj gubernii, Mglinskogo uezda. *Živaâ starina*, vyp. 1, s. 89–90. [Косич, Мария. (1906). О постройках белорусского крестьянина Черниговской губернии, Мглинского уезда. *Живая старина*, вып. 1, с. 89–90].

Kozyrev, Nikolaj. (1912). Svadebnye obrâdy i obyčai v Ostrovskom uezde Pskovskoj gubernii. *Živaâ starina*, vyp. 1, s. 75–94. [Козырев, Н. Г. (1912). Свадебные обряды и обычаи в Островском уезде Псковской губернии. *Живая старина*, вып. 1, с. 75–94].

KPP (1985) – *Kupal'skiâ i pâtroŭskiâ pesni*. Arsen' Lis, Svâtlana Astašèvič (uklad.); Galina Taŭlaj (uklad. muz. častki); Anatol' Fâdosik (rèd.). Minsk. [*Купальскія і пятроўскія песні*. Уклад. Арсень Ліс, Святлана Асташэвіч; уклад. муз. часткі Галіна Таўлай; рэд. Анатоль Фядосік. Мінск].

Krasnowolski, Antoni. (1879). Słowniczek prowincjalizmów zebranych w ziemi chełmińskiej i świeckiej. Język ludowy polski w ziemi chełmińskiej. W: *Album uczącej się młodzieży polskiej*. *Poświęcone J. I. Kraszewskiemu* (s. 285–312). Lwów.

Kuznecova, Valentina. (1993). *Pričitaniâ v severno-russkom svadebnom obrâde*. Petrozavodsk: KarNC RAN. [Кузнецова, Валентина. (1993). *Причитания в северно-русском свадебном обряде*. Петрозаводск: КарНЦ РАН].

Lis, Arsen'. (1974). *Kupal'skiâ pesni*. Uladzimir Kalesnik (red). Minsk: Navuka i tèhnika. [Ліс, Арсень. (1974). *Купальскія песні*. Уладзімір Калеснік (рэд.). Мінск: Навука і тэхніка].

Majkov, Leonid. (1869). Velikorusskie zaklinaniâ. *Zapiski IRGO po otdeleniû ètnografii*. T. 2. S-Peterburg. [Майков, Леонид. (1869). Великорусские заклинания. *Записки ИРГО по отделению этнографии*. Т. 2. С-Петербург].

Malaš, Leanila. (1981). *Vâselle: Pesni*. U 6 kn. Kn. 2. Leanila Malaš (sklad.); Zinaida Mažèjka (muz. dadat.); Moisej Grynblat, Anatol' Fâdosik (ed.). Minsk: Navuka i tèhnika. [Малаш, Леаніла. (1981). *Вяселле: Песні*. У 6 кн. Кн. 2. Леаніла Малаш (склад.); Зінаіда Мажэйка (муз. дадат.); Моісей Грынблат, Анатоль Фядосік (рэд.). Мінск: Навука і тэхніка].

Mansikka, Vil'o. (1926 [2016]). Zagovory Pudožskogo uezda Oloneckoj gubernii. V: *Trudy po religii vostočnyh slavân* (s. 557–618). Moskva: Forum: Neolit. [Мансикка, Вильо.

Pobrane z czasopisma Studia Bia?orutenistyczne **http://bialorutenistyka.umcs.pl**
Data: 23/11/2026 06:13:16

(1926 [2016]). Заговоры Пудожского уезда Олонецкой губернии. В: *Труды по религии восточных славян* (с. 557–618). Москва: Форум: Неолит].

Nekrasov, Aleksandr. (1875–1876). Svadebnye pričitaniâ: (v Černoj Slobode Vytegorskogo uezda). *Oloneckij sbornik: Materialy dlâ istorii, geografii, statistiki i ètnografii Oloneckogo kraâ*. Vyp. 1: *1875–1876* (s. 145–168). Petrozavodsk. [Некрасов, Александр. (1875–1876). Свадебные причитания: (в Черной Слободе Вытегорского уезда). *Олонецкий сборник: Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края*. Вып. 1: *1875–1876* (с. 145–168). Петрозаводск].

Nikiforovskij, Nikolaj. (1895). *Očerki prostonarodnogo žit'â–byt'â v Vitebskoj Belorussii i opisanie predmetov obihodnosti. Ètnografičeskie dannye*. Vitebsk. [Никифоровский, Николай. (1895). *Очерки простонародного житья–бытья в Витебской Белоруссии и описание предметов обиходности. Этнографические данные.* Витебск].

Nikiforovskij, Nikolaj. (1897). *Prostonarodnye primety i pover'â, suevernye obrâdy i obyčai, legendarnye skazaniâ o licah i mestah*. Vitebsk: Vitebskaâ gubernskaâ tipografiâ. [Никифоровский, Николай. (1897). *Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах*. Витебск: Витебская губернская типография].

Nosovič, Ivan. (1870). *Slovar' belorusskogo narečiâ*. S-Peterburg. [Носович, Иван. (1870). *Словарь белорусского наречия*. С-Петербург].

Pavlov, Aleksej. (1890). Neizdannyj pamâtnik russkogo cerkovnogo prava XII veka. *Žurnal Ministerstva narodnogo prosveŝeniâ*, CCLXXI, s. 275–300. [Павлов, Алексей. (1890). Неизданный памятник русского церковного права XII века. *Журнал Министерства народного просвещения,* CCLXXI, с. 275–300].

Popov, Gavriil. (1903). *Russkaâ narodno-bytovaâ medicina: po materialam ètnografičeskogo bûro knâzâ V. N. Teniševa*. S-Peterburg: tip. A. S. Suvorina. [Попов, Гавриил. (1903). *Русская народно-бытовая медицина: по материалам этнографического бюро князя В. Н. Тенишева*. С-Петербург: тип. А. С. Суворина].

Romanov, Evdakim. (1891). *Belorusskij sbornik*. Vyp. 5: *Zagovory, apokrify i duhovnye stih*. Vitebsk: Tipolitografiâ G. A. Malkina. [Романов, Евдаким. (1891). *Белорусский сборник*. Вып. 5: *Заговоры, апокрифы и духовные стих*. Витебск: Типолитография Г. А. Малкина].

Šejn, Pavel. (1874). *Belorusskie narodnye pesni s otnosâŝimisâ k nim obrâdami, obyčaâmi i sueveriâmi*. S-Peterburg: Tip. Majkova. [Шейн, Павел. (1874). *Белорусские народные песни с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями*. С-Петербург: Тип. Майкова].

Šejn, Pavel. (1890). *Materialy dlâ izučeniâ byta i âzyka russkogo naseleniâ Severo-Zapadnogo kraâ, sobrannye i privedennye v porâdok P.V. Šejnom*. T. 1, č. 2: *Bytovaâ i semejnaâ žizn' belorusa v obrâdah i pesnâh.* S-Peterburg. [Шейн, Павел. (1890). *Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края, собранные и приведенные в порядок П.В. Шейном*. Т. 1, ч. 2: *Бытовая и семейная жизнь белоруса в обрядах и песнях*. С-Петербург].

Šejn, Pavel. (1902). *Materialy dlâ izučeniâ byta i âzyka russkogo naseleniâ Severo-Zapadnogo kraâ, sobrannye i privedennye v porâdok P.V. Šejnom.* T. 3: *Bytovaâ i semejnaâ žizn'*

Pobrane z czasopisma Studia Bia?orutenistyczne **http://bialorutenistyka.umcs.pl**
Data: 23/11/2026 06:13:16

belorusa v obrâdah i pesnâh. S-Peterburg. [Шейн, Павел. (1902). *Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края, собранные и приведенные в порядок П.В. Шейном.* Т. 3: *Бытовая и семейная жизнь белоруса в обрядах и песнях*. С-Петербург].

Siarkowski, Władysław. (1878). Materiały do etnografji ludu polskiego z okolic Kielc. *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*, t. 2, s. 53–111.

SJP (1861) – Zdanowicz, Aleksander, in. *Słownik języka polskiego*. Wilno.

Sreznevskij, Izmail. (1902). *Materialy dlâ slovarâ drevne-russkago âzyka po pis'mennym pamâtnikam*. T. 2: *L–P*. Sankt-Peterburg: izdanie Otdeleniâ rus. âz. i slovesnosti Imperatorskoj akad. nauk. [Срезневский, Измаил. (1902). *Материалы для словаря древнерусскаго языка по письменным памятникам*. Т. 2: *Л–П*. Санкт-Петербург: издание Отделения рус. яз. и словесности Императорской акад. наук].

SRNG – *Slovar' russkih narodnyh govorov*. Pod red. Sergeâ Myznikova, Fedota Filina, Fedora Sorokoletova. Vyp. 1–52. (1979–2021 izdanie prodolžaetsâ). Leningrad; S-Peterburg. [*Словарь русских народных говоров*. Под ред. Сергея Мызникова, Федота Филина, Федора Сороколетова. Вып. 1–52. (1979–2021 издание продолжается). Ленинград; С-Петербург].

Talko-Hryncewicz, Julian. (1893). *Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi Południowej*. Kraków: Akad. Umiejętności.

Toporkov, Andrej. (2010). *Russkie zagovory iz rukopisnyh istočnikov XVII – pervoj poloviny XIX v.* Moskva: Indrik. [*Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX в.* Москва: Индрик].

Vinogradov, Georgij. (1915). Samovračevanie i skotolečenie u russkogo starožilogo naseleniâ Sibiri: (Materialy po narodnoj medicine i veterinarii). Vostočnaâ Sibir', Tulunovskaâ volost', Niževdinskij uezd, Irkutskaâ gubernià. *Živaâ starina*, XXIV, vyp. IV, s. 325–432. [Виноградов, Георгий. (1915). Самоврачевание и скотолечение у русского старожилого населения Сибири: (Материалы по народной медицине и ветеринарии). Восточная Сибирь, Тулуновская волость, Нижеудинский уезд, Иркутская губерния. *Живая старина*, XXIV, вып. IV, с. 325–432].

VUS (2002) – Turilov, Anatolij; Černecov, Aleksej (predisl. i publ.). Velikoustûžskij sbornik XVII v.: [zagovory]. V: Andrej Toporkov i Anatolij Turilov (red.). V: *Otrečennoe čtenie v Rossii XVII–XVIII vekov* (s. 176–224). Moskva: Indrik. [Турилов, Анатолий, Чернецов, Алексей (предисл. и публ.). Великоустюжский сборник XVII в.: [заговоры]. В: Андрей Топорков и Анатолий Турилов (ред.). В: *Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков* (с. 176–224). Москва: Индрик].

Wereńko, Franciszek. (1896). *Przyczynek do lecznictwa ludowego. Materiały antropologiczno archeologiczne i etnograficzne*. Kraków.

Studies

Adamowski, Jan. (1991). Nadbużańskie sobótki, *Etnolingwistyka*, 4, s. 105–113.

Agapkina, Tat'âna. (1996). Slavânskie obrâdy i verovaniâ, kasaûŝiesâ menstruacii. V: Andrej Toporkov (sost.). *Seks i èrotika v russkoj tradicionnoj kul'ture* (s. 103–150). Moskva:

Pobrane z czasopisma Studia Bia?orutenistyczne **http://bialorutenistyka.umcs.pl**
Data: 23/11/2026 06:13:16

Ladomir. [Агапкина, Татьяна. (1996). Славянские обряды и верования, касающиеся менструации. В: Андрей Топорков (сост.). *Секс и эротика в русской традиционной культуре* (с. 103–150). Москва: Ладомир].

Agapkina, Tat’âna. (2000). *Ètnografičeskie svâzi kalendarnyh pesen. Vstreča vesny v obrâdah i fol’klore vostočnyh slavân*. Moskva: Indrik. [Агапкина, Татьяна. (2000). *Этнографические связи календарных песен. Встреча весны в обрядах и фольклоре восточных славян*. Москва: Индрик].

Agapkina, Tat’âna. (2002). *Mifopoètičeskie osnovy slavânskogo narodnogo kalendarâ. Vesenne-letnij cikl*. Moskva: Indrik. [Агапкина, Татьяна. (2002). *Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл*. Москва: Индрик].

Agapkina, Tat’âna. (2004). Mesâčnye. Slavânskie drevnosti. V: Nikita Tolstoj (red.). *Ètnolingvističeskij slovar’*. T. 3 (s. 241–245). Moskva: Institut slavânovedeniâ RAN. [Агапкина, Татьяна. (2004). Месячные. Славянские древности. В: Никита Толстой (ред.). *Этнолингвистический словарь*. Т. 3 (с. 241–245). Москва: Институт славяноведения РАН].

Bajburin, Al’bert. (1993). *Ritual v tradicionnoj kul’ture. Strukturno-semantičeskij analiz vostočnoslavânskih obrâdov*. S-Peterburg: Nauka. [Байбурин, Альберт. (1993). *Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов*. С-Петербург: Наука].

Bernštam, Tat’âna. (1982). Obrâd „rasstavanie s krasotoj”. (K semantike nekotoryh èlementov material’noj kul’tury v vostočnoslavânskom svadebnom obrâde). V: *Pamâtniki kul’tury narodov Evropy i Evropejskoj časti SSSR* (s. 43–66). Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie. [Бернштам, Татьяна. (1982). Обряд „расставание с красотой”. (К семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде). В: *Памятники культуры народов Европы и Европейской части СССР* (с. 43–66). Ленинград: Наука. Ленинградское отделение].

Bernštam, Tat’âna. (1988). *Molodež’ v obrâdovoj žizni russkoj obŝiny. XIX – načala XX v. Polovozrastnoj aspekt tradicionnoj kul’tury*. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie. [Бернштам, Татьяна. (1988). *Молодежь в обрядовой жизни русской общины. XIX – начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры*. Ленинград: Наука. Ленинградское отделение].

Bobrov, Adeksandr. (2004). Drevnerusskaâ „mov’”. *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury*. T. 56 (s. 94–120). S-Peterburg: Dmitrij Bulanin. [Бобров, Адександр. (2004). Древнерусская „мовь”. *Труды Отдела древнерусской литературы*. Т. 56 (с. 94–120). С-Петербург: Дмитрий Буланин].

Denisova, Irina. (1992). Obraz drevneslavânskogo hrama po pamâtnikam russkogo narodnogo iskusstva. *Ètnografičeskoe obozrenie*, 5, s. 103–124. [Денисова, Ирина. (1992). Образ древнеславянского храма по памятникам русского народного искусства. *Этнографическое обозрение*, 5, с. 103–124].

Dworakowski, Stanisław. (1935). Zwyczaje rodzinne w powiecie wysoko-mazowieckim. W: *Prace Etnologiczne Instytutu Nauk Antropologicznych i Etnologicznych TNW*. T. 3. Warszawa: Towarzystwo Naukowe Warszawskie.

Pobrane z czasopisma Studia Bia?orutenistyczne **http://bialorutenistyka.umcs.pl**
Data: 23/11/2026 06:13:16

Fehrle, Eugen. (1910). *Die kultische Keuschheit im Altertum*. Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker), Giessen.

Frejdenberg, Ol'ga. (1936 [1997]). *Poètika sûžeta i žanra*. Nina Braginskaâ (podgotovka teksta, spravočno-nauč. apparat, predvarenie, poslesl.). Moskva: Labirint. [Фрейденберг, Ольга. (1936 [1997]). *Поэтика сюжета и жанра*. Подготовка текста, справочно-науч. аппарат, предварение, послесл. Нины Брагинской. Москва: Лабиринт].

Gricenko, Pavel. (1983). Ètnolingvističeskij aspekt rekonstrukcii prasosgoâniâ dialektnoj leksiki. V: Nikita Tolstoj (red.). *Poles'e i ètnogenez slavân. Predvaritel'nye materialy i tezisy konferencii* (s. 76–77). Moskva: Nauka. [Гриценко, Павел. (1983). Этнолингвистический аспект реконструкции прасостояния диалектной лексики. В: Никита Толстой (ред.). *Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции* (с. 76–77). Москва: Наука].

Gvozdikova, L. S; Šapovalova, Galina. (1982). „Dev'â krasota": Kartografirovanie svadebnogo obrâda na materialah Kalininskoj, Âroslavskoj i Kostromskoj oblastej. V: Vera Sokolova (red.). *Obrâdy i obrâdovyj fol'klor* (s. 264–276). Moskva: Nauka. [Гвоздикова, Л. С; Шаповалова, Галина. (1982). „Девья красота": Картографирование свадебного обряда на материалах Калининской, Ярославской и Костромской областей. В: Вера Соколова (ред.). *Обряды и обрядовый фольклор* (с. 264–276). Москва: Наука].

Horošev, Aleksandr. (1998). Bani v usadebnoj zastrojke Novgoroda (Po materialam Troickogo raskopa). V: Valentin Ânin (red.). *Istoričeskaâ arheologiâ: Tradicii i perspektivy* (s. 301–306). Moskva: Pamâtniki istoričeskoj mysli. [Хорошев, Александр. (1998). Бани в усадебной застройке Новгорода (По материалам Троицкого раскопа). В: Валентин Янин (ред.). *Историческая археология: Традиции и перспективы* (с. 301–306). Москва: Памятники исторической мысли].

Kagarov, Evgenij. (1929). Sostav i proishoždenie svadebnoj obrâdnosti. *Sbornik MAÈ*. T. 8, s. 152–195. [Кагаров, Евгений. (1929). Состав и происхождение свадебной обрядности. *Сборник МАЭ*. Т. 8, с. 152–195].

Kirkor, Adam. (1882). *Živopisnaâ Rossiâ. Otečestvo naše v ego zemel'nom, istoričeskom, plemennom, èkonomičeskom i bytovom značeni*. T. 3, č. 1: *Litovskoe poles'e*, č. 2: *Belorusskoe poles'e*. S-Peterburg; Moskva. [Киркор, Адам. (1882). *Живописная Россия. Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении*. Т. 3, ч. 1: *Литовское полесье*, ч. 2: *Белорусское полесье*. С-Петербург; Москва].

Klejn, Lev. (2004). *Voskrešenie Peruna: K rekonstrukcii vostočnoslavânskogo âzyčestva*. S-Peterburg. [Клейн, Лев. (2004). *Воскрешение Перуна: К реконструкции восточнославянского язычества*. С-Петербург].

Kovaleva, Rimma. (2016). Paèziâ belaruskaga Kupallâ. U: Alâksandr Lakotka (navuk. rèd.). *Narysy gistoryi kul'tury Belarusi*. U 4 t. T. 3: *Kul'tura sâla XIV – pačatku XX st*., kn. 2: *Duhoŭnaâ kul'tura* (s. 250–307). Minsk: Belaruskaâ navuka. [Ковалева, Римма. (2016). Паэзія беларускага Купалля. У: Аляксандр Лакотка (навук. рэд.). *Нарысы гісторыі культуры Беларус*і. У 4 т. Т. 3: *Культура сяла XIV – пачатку XX ст*., кн. 2: *Духоўная культура* (с. 250–307). Мінск: Беларуская навука].

Pobrane z czasopisma Studia Bia?orutenistyczne **http://bialorutenistyka.umcs.pl**
Data: 23/11/2026 06:13:16

Kruglov, Ûrij. (1989). *Russkie obrâdovye pesni: Učeb. posobie dlâ ped. institutov po spec. „Rus. âz. i lit.”*. Moskva: Vyššaâ škola. [Круглов, Юрий. (1989). *Русские обрядовые песни: Учеб. пособие для пед. институтов по спец. „Рус. яз. и лит.”* Москва: Высшая школа].

Kuznecova, Valentina, Loginov Konstantin. (2001). *Russkaâ Svad'ba Zaonež'â (konec XIX – načalo XX v.)*. Petrozavodsk: PetrGU. [Кузнецова, Валентина, Логинов, Константин. (2001). *Русская Свадьба Заонежья (конец XIX – начало XX в.)*. Петрозаводск: ПетрГУ].

Kvašnin-Samarin, Nikolaj. (1872). Očerk slavânskoj mifologii. *Beseda*, kn. IV, otd. I, s. 219–268. [Квашнин-Самарин, Николай. (1872). Очерк славянской мифологии. *Беседа*, кн. IV, отд. I, с. 219–268].

Listova, Tat'âna. (1996). «Nečistota» ženŝiny (rodil'naâ i mesâčnaâ) v obyčaâh i predstavleniâh russkogo naroda. V: Andrej Toporkov (sost.). *Seks i èrotika v russkoj tradicionnoj kul'ture* (s. 151–174). Moskva: Ladomir. [Листова, Татьяна. (1996). «Нечистота» женщины (родильная и месячная) в обычаях и представлениях русского народа. В: Андрей Топорков (сост.). *Секс и эротика в русской традиционной культуре* (с. 151–174). Москва: Ладомир].

Lobač, Vladimir. (2006). Èros v belorusskoj tradicionnoj kul'ture. V: Tat'âna Volodina, Anatolij Fedosik (izd. pod.). *Belorusskij èrotičeskij fol'klor* (s. 53–109). Moskva: Ladomir. [Лобач, Владимир. (2006). Эрос в белорусской традиционной культуре. В: Татьяна Володина, Анатолий Федосик (изд. под.). *Белорусский эротический фольклор* (s. 53–109). Москва: Ладомир].

Loginov, Konstantin. (1993). *Semejnye obrâdy i verovaniâ russkih Zaonež'â*. Petrozavodsk: KNC RAN. [Логинов, Константин (1993). *Семейные обряды и верования русских Заонежья*. Петрозаводск: КНЦ РАН].

Loginov, Konstantin. (2010). *Tradicionnyj žiznennyj cikl russkih Vodlozer'â: obrâdy, obyčai i konflikty*. Moskva: Russkij fond sodejstviâ obrazovaniâ i nauke; Petrozavodsk: Un-t Dmitriâ Požarskogo. [Логинов, Константин. (2010). *Традиционный жизненный цикл русских Водлозерья: обряды, обычаи и конфликты*. Москва: Русский фонд содействия образования и науке; Петрозаводск: Ун-т Дмитрия Пожарского].

Lotman, Ûrij; Uspenskij, Boris. (1977). Rol' dual'nyh modelej v dinamike russkoj kul'tury (do konca XVIII veka). V: Valerij Bezzubov (red.). *Trudy po russkoj i slavânskoj filologii.* XXVIII: *Literaturovedenie. K 50-letiû professora Borisa Egorova* (s. 3–36). Tartu. [Лотман, Юрий; Успенский, Борис. (1977). Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века). В: Валерий Беззубов (ред.). *Труды по русской и славянской филологии.* XXVIII: *Литературоведение. К 50-летию профессора Бориса Егорова* (с. 3–36). Тарту]. Pobrano z: https://www.ruthenia.ru/document/537293.html (dostęp: 15.02.2023).

Makašina, Tat'âna. (2001). Svadebnyj obrâd. V: Irina Vlasova (red.). *Russkij Sever: Ètničeskaâ istoriâ i narodnaâ kul'tura XII–XX veka* (s. 473–575). Moskva: Nauka. [Макашина, Татьяна. (2001). Свадебный обряд. В: Ирина Власова (ред.). *Русский Север: Этническая история и народная культура XII–XX века* (с. 473–575). Москва: Наука].

Pobrane z czasopisma Studia Bia?orutenistyczne **http://bialorutenistyka.umcs.pl**
Data: 23/11/2026 06:13:16

Plesovskij, Fedor. (1968). *Svad'ba naroda komi: Obrâdy i pričitaniâ*. Syktyvkar: Komi. [Плесовский, Федор. (1968). *Свадьба народа коми: Обряды и причитания*. Сыктывкар: Коми].

Poznanskij, Nikolaj. (1917 [1995]). *Zagovory: Opyt issledovaniâ proishoždeniâ i razvitiâ zagovornyh formul*. Moskva: Indrik. [Познанский, Николай. (1917 [1995]). *Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул*. Москва: Индрик].

Putilov, Boris. (1976). *Metodologiâ sravnitel'no-istoričeskogo izučeniâ fol'klora*. Leningrad: Nauka. [Путилов, Борис. (1976). *Методология сравнительно-исторического изучения фольклора*. Ленинград: Наука].

Putilov, Boris. (1999). *Drevnââ Rus' v licah: Bogi, geroi, lûdi*. S-Peterburg: Azbuka. [Путилов, Борис. (1999). *Древняя Русь в лицах: Боги, герои, люди*. С-Петербург: Азбука].

Ryan, Wiliam. (2006). *Banâ v polnoč'. Istoričeskij obzor magii i gadanij v Rossii*. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie. [Райан, Вильям. (2006). *Баня в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России*. Москва: Новое литературное обозрение].

Rybakov, Boris. (1987). *Âzyčestvo drevnej Rusi*. Moskva: Nauka. [Рыбаков, Борис. (1987). *Язычество древней Руси*. Москва: Наука].

San'ko, Sârgej. (2004). Sopuha. V: Sârgej San'ko i inš. (rèdkal.). *Belaruskaâ mifalogiâ: èncyklapedyčny sloŭnik* (s. 480–481). Minsk: Belarus'. [Санько, Сяргей. (2004). Сопуха. В: Сяргей Санько і інш. (рэдкал.). *Беларуская міфалогія: энцыклапедычны слоўнік* (с. 480–481). Мінск: Беларусь].

Šilingovskij, Kirill. (2019). Stolb obnimat', pered sopuhoj ležat': ritual nevesty v bane u belorusov. U: Rimma Kavalëva, Vol'ga Pryemka (navuk. rèd.). *Fal'klarystyčnyâ dasledavanni: Kantèkst. Typalogiâ. Suvâzi: zb. navuk. art.*, vyp. 15 (s. 127–139). Minsk: RIVŠ. [Шилинговский, Кирилл. (2019). Столб обнимать, перед сопухой лежать: ритуал невесты в бане у белорусов. У: Рімма Кавалёва, Вольга Прыемка (навук. рэд.). *Фальклярыстычныя даследаванні: Кантэкст. Тыпалогія. Сувязі: зб. навук. арт.*, вып. 15 (с. 127–139). Мінск: РІВШ].

Šilingovskij, Kirill. (2020). Areal belorusskoj kupal'skoj pesni s motivom bani v svete ètnografičeskih dannyh. U: È. Darašèvič, Vâčaslau Kalacèj (rèd.) i inš. *Aŭtèntyčny fal'klor: prablemy zahavannâ, vyvučènnâ, usprymannâ (pamâci antrapolaga Zinaidy Mažèjki): zb. navuk. prac* (s. 79–80). Minsk: IVC Minfina. Vyp. XIV. [Шилинговский, Кирилл. (2020). Ареал белорусской купальской песни с мотивом бани в свете этнографических данных. У: Э. Дарашэвіч, Вячаслаў Калацэй (рэд.) і інш. *Аўтэнтычны фальклор: праблемы захавання, вывучэння, успрымання (памяці антраполага Зінаіды Мажэйкі): зб. навук. прац* (с. 79–80). Мінск: ІВЦ Мінфіна. Вып. XIV].

Tolstaâ, Svetlana. (1996). Simvolika devstvennosti v polesskom svadebnom obrâde. V: Andrej Toporkov (sost.). *Seks i èrotika v russkoj tradicionnoj kul'ture* (s. 192–206). Moskva: Ladomir. [Толстая, Светлана. (1996). Символика девственности в полесском свадебном обряде. В: Андрей Топорков (сост.). *Секс и эротика в русской традиционной культуре* (с. 192–206). Москва: Ладомир].

Pobrane z czasopisma Studia Bia?orutenistyczne **http://bialorutenistyka.umcs.pl**
Data: 23/11/2026 06:13:16

Toporkov, Andrej. (2009). Peč’. V: Nikita Tolstoj (red.). *Slavânskie drevnosti: Ètnolingvističeskij slovar’*. T. 4 (s. 39–44). Moskva: Meždunarodnye otnošeniâ. [Топорков, Андрей. (2009). Печь. В: Никита Толстой (ред.). *Славянские древности: Этнолингвистический словарь*. Т. 4 (с. 39–44). Москва: Международные отношения].

Uspenskij, Boris. (1982). *Filologičeskie razyskaniâ v oblasti slavânskih drevnostej. Relikty âzyčestva v vostočnoslavânskom kul’te Nikolaâ Mirlikijskogo*. Moskva: MGU. [Успенский, Борис. (1982). *Филологические разыскания в области славянских древностей. Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского*. Москва: МГУ].

Valodzina, Taccâna. (2009). *Cela čalaveka: slova, mif, rytual*. Minsk: Tèhnalogiâ. [Валодзіна, Таццяна. (2009). *Цела чалавека: слова, міф, рытуал*. Мінск: Тэхналогія].

Vinogradova, Lûdmila. (1989). Fol’klor kak istočnik dlâ rekonstrukcii drevnej slavânskoj duhovnoj kul’tury. V: Nikita Tolstoj (red.). *Slavânskij i balkanskij fol’klor* (s. 101–121). Moskva: Nauka. [Виноградова, Людмила. (1989). *Фольклор как источник для реконструкции* древней славянской духовной культуры. В: Никита Толстой (ред.). *Славянский и балканский фольклор* (с. 101–121). Москва: Наука].

Zelenin, Dmitrij. (1927 [1991]). *Vostočnoslavânskaâ ètnografiâ*. Per. s nemeckogo K. D. Civinoj. Moskva: Nauka. Glavnaâ redakciâ vostočnoj literatury. [Зеленин, Дмитрий. (1927 [1991]). *Восточнославянская этнография*. Пер. с немецкого К. Д. Цивиной. Москва: Наука. Главная редакция восточной литературы].

Želtov, Andrej. (2001). Russkaâ banâ i starinnyj severnyj byt. V: Irina Vlasova (red.). *Russkij Sever: Ètničeskaâ istoriâ i narodnaâ kul’tura XII–XX veka* (s. 280–301). Moskva: Nauka. [Желтов, Андрей. (2001). Русская баня и старинный северный быт. В: Ирина Власова (ред.). *Русский Север: Этническая история и народная культура XII–XX века* (с. 280–301). Москва: Наука].

SUBMITTED: 26.04.2023
ACCEPTED: 7.11.2023
PUBLISHED ONLINE: 1.02.2024

ABOUT THE AUTHOR / O AUTORZE

Kiryl Shylinhouski / Кирилл Шилинговский – Białoruś / Polska; badacz niezależny; mgr; *zainteresowania naukowe*: folklor, etnografia, praktyki fizyczne Białorusinów, zabawy ludowe, witkowanie w łaźni.

Adres: ul. Grunwaldzka 2, 14–100 Ostróda, Polska

Wybrane publikacje:

1. Shylinhouski, Kiryl. (2021). Народная игра Свинка: генезис, семантика, адаптация правил игры. *Sport i Turystyka. Środkowoeuropejskie Czasopismo Naukowe*, 4(1), s. 55–74. http://dx.doi.org/10.16926/sit.2021.04.03

Pobrane z czasopisma Studia Bia?orutenistyczne **http://bialorutenistyka.umcs.pl**
Data: 23/11/2026 06:13:16

2. Ковалева, Римма; Шилинговский, Кирилл. (2021). Типология сниженного образа невесты в инвективных свадебных песнях. В: А. І. Лакотка (гал. рэд.). *Традыцыі і сучасны стан культуры і мастацтваў: зб. навук. арт*. Вып. 2 (с. 501–505). Мінск: Права і эканоміка.
3. Шилинговский, Кирилл. (2020). Мифоритуальный субстрат свадебной инвективной образности. *Веснік Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Янкі Купалы*. Серыя 3. *Філалогія. Педагогіка. Псіхалогія*, 10(1), с. 52–59.
4. Шилинговский, Кирилл. (2019). Столб обнимать, перед сопухой лежать: ритуал невесты в бане у белорусов. В: Рэдкал.: В.П. Рагойша (старш.) [і інш.]; пад навук. рэд. Р.М. Кавалёвай, В.В. Прыемка. *Фальклярыстычныя даследаванні: Кантэкст. Тыпалогія. Сувязі: зб. навук. арт*. Вып. 15 (с. 127–139). Мінск: РІВШ.