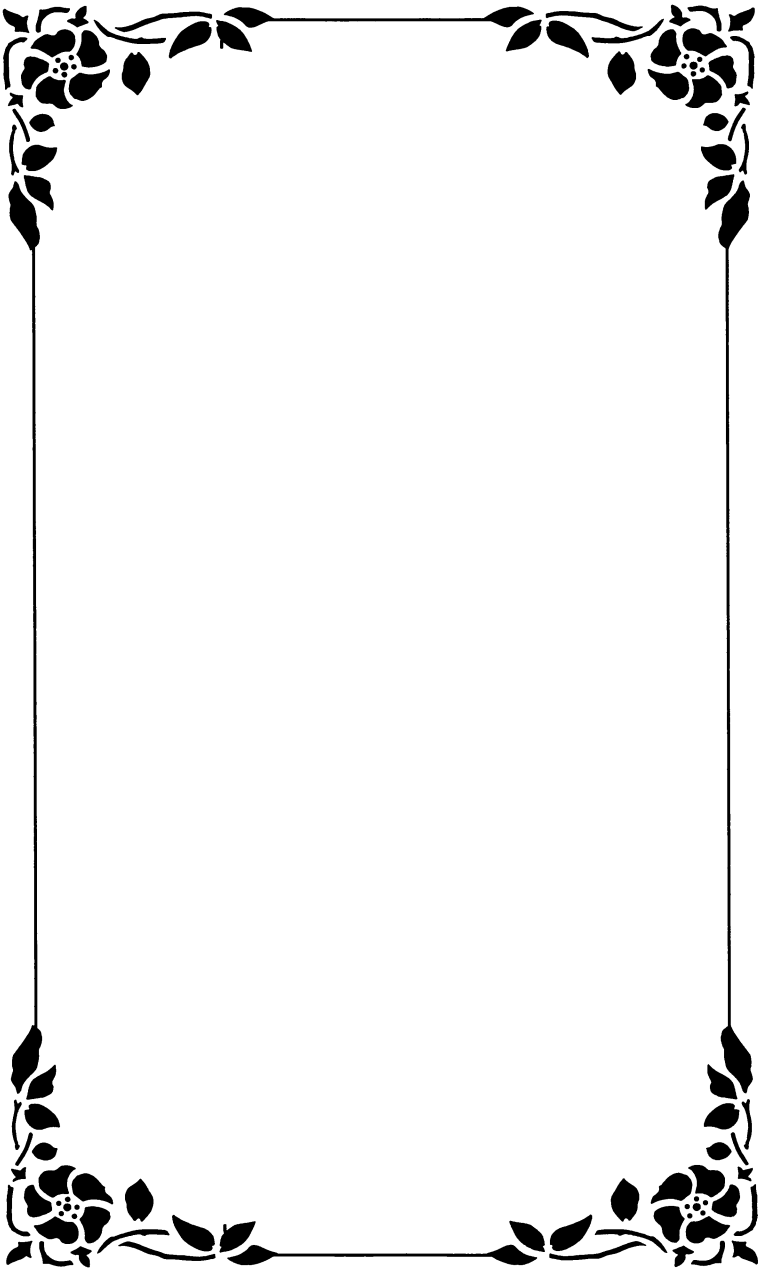




РУССКАЯ
ПОТАЕННАЯ
ЛИТЕРАТУРА

Г. И. КАБАКОВА





A decorative border with floral motifs in the corners and leaves along the sides, framing the text.

Г. И. КАБАКОВА

Антропология
женского тела
в
славянской
традиции



Научно-издательский центр
«ЛАДОМИР»
Москва

Оформление серии
Д. Б. Шимилса

ISBN 5-86218-089-3

© Г. И. Кабакова. Монография, 2001.
© Научно-издательский центр «Ладомир»,
2001.

*Репродуцирование (воспроизведение) данного издания любым способом без
договора с издательством запрещается*



ПРЕДИСЛОВИЕ

Замысел этой книги возник лет десять назад и окончательно оформился в процессе работы над коллективным трудом «Славянские древности», для первых томов которого я писала статьи на темы, так или иначе связанные с телом («Грудь», «Головной убор», «Девственность»), с различными этапами жизни человека («Возраст», «Девочка», «Девушка», «Женщина», «Вдовство») и обрядами, оформляющими вступление ребенка в жизнь («Крещение», «Крестины», «Крестные родители»). Эти исследования, опирающиеся на анализ языка, обрядов и верований, написаны в русле русской этнолингвистической школы. Поскольку я стремлюсь соединить данный подход с методикой исследований, разработанной французскими этнолингвистами и этнологами, постараюсь вкратце обрисовать специфику научных традиций, сложившихся в обеих странах.

В России методика этнолингвистических исследований опирается в первую очередь на традиции филологической науки и в меньшей степени на исторические и социологические подходы. Если французская этнолингвистика почти полностью посвящена анализу устной традиции (это отчасти объясняется спецификой изучаемых бесписьменных культур, в первую очередь африканских), описанию современного состояния общества, то для русской науки письменные источники XIX – XX вв. так же важны, как и устные, записанные в наши дни. Поэтому печатные источники используются так же широко, как и материалы диалектологических, фольклорных и этнолингвистических экспедиций.

Русская школа опирается на методологические положения Э. Сэпира – Б. Уорфа, которые можно условно определить как лингвистическую этнографию: мир описывается в соответствии

с языковыми моделями, поэтому содержание речевого высказывания неотделимо от культурного контекста. Соответственно этнолингвистика видит свое предназначение в анализе конститутивной роли языка в народной культуре (Толстой 1995: 27 – 40). Язык, в частности лексика, становится своего рода ключом, который помогает расшифровать семантику и значение обрядов и других форм социальной жизни. Вполне логично, что такое понимание характера взаимоотношений между языком и культурой способствует использованию методов и применяемых в лингвистике: структурно-семиотического и компонентного анализа. Понятие текста, столь важное для московско-тартуской семиотической школы, позволило Н. И. Толстому описать обряд как высказывание, разворачивающееся на вербальном, предметном и акциональном уровнях. Это высказывание, подобно любому другому, подчиняется правилам грамматики, в данном случае — грамматики обряда. Такая экстраполяция лингвистического анализа позволяет определить повторяющиеся значимые элементы (действия, эпитеты и т. д.), их функции (символическое значение) и их системные характеристики (Толстой 1995: 63 – 77).

Совокупность этих значимых элементов в идеале составляет тезаурус общеславянской народной культуры. В то же время их парадигматические и синтагматические связи должны позволить проследить генетическое или типологическое сходство между обрядами разных традиций, что, в свою очередь, даст возможность составить историческую и сравнительную грамматику славянской народной культуры, наподобие сравнительной грамматики славянских языков.

Источником для тезауруса служат как уже опубликованные материалы, так и новые, собранные в этнолингвистических экспедициях. С 1974 г. по инициативе Н. И. Толстого программа диалектологического изучения Полесья была расширена и дополнена вопросниками, посвященными обрядам годового и жизненного цикла, от рождения до смерти, мифологии традиционных занятий (ткачества, строительства, земледелия, скотоводства), народным знаниям (ботанике, зоологии, астрономии) и фольклору. Метод сбора материалов подчинялся общей задаче: он должен был послужить основой для «Полесского этнолингвистического атласа».

Работа над составлением «Атласа» была приостановлена из-за чернойбыльской катастрофы в 1986 г., но проект этнолингвистического словаря «Славянские древности» благополучно реализуется (на сегодняшний день вышли два тома из запланирован-

ных пяти: Славянские древности 1995 и 1999). Поскольку русская этнолингвистическая школа ставит во главу угла изучение «славянских древностей», т. е. древних культурных форм, сохраняющихся в современной народной культуре, то и задачи, которые она ставит перед собой, подчинены в первую очередь этногенетической проблематике: полевые исследования должны дать ответы на вопросы этнической истории славян.

Словарь «Славянских древностей» опирается на серию работ, посвященных различным аспектам полесской культуры, многие из которых представляют для меня особый интерес и с точки зрения материала, и с точки зрения методологии. Это работы по традиционным занятиям — ткачеству и хлебопечению (Павлова 1990а; Страхов 1991; Боряк 1989), утвари (Топорков 1990), календарю (Толстая 1984, 1986 и 1995), свадебным чинам (Тура 1984, 1986а и 1995) и народной демонологии (Виноградова 1986, 1995 и 1996).

В последние годы русская гуманитарная наука начала открывать для себя тело как объект изучения. Коллективный труд под редакцией А. Л. Топоркова «Секс и эротика в русской традиционной культуре» (1996) оказался в этом смысле пионерским. Несмотря на название книги, большинство статей посвящено скорее жизни женского тела, чем собственно эротике (например, Агапкина 1996; Толстая 1996). Н. Л. Пушкарева, один из авторов этого сборника, опубликовала, кроме того, монографию, написанную в традиции французской исторической школы «Анналов», о жизни женщины в русском обществе вплоть до середины XIX в. (Пушкарева 1997). В этой работе и в ряде статей она попыталась, несмотря на малое число имеющихся в ее распоряжении источников, осветить проблему сексуальной жизни в Древней Руси (Пушкарева 1996). «Женский текст» культуры становится предметом изучения петербургских этнографов С. Б. Адоньевой (Адоньева 1998; Адоньева, Бажкова 1998), исследующей традиционное общество, и Т. Б. Щепанской, которая больше интересуется современностью (Щепанская 1996).

В ходе работы над энциклопедическими статьями для словаря «Славянские древности» я собрала обширный материал по всем славянским традициям. Изучая работы по этнографии, касающиеся женского тела, я обнаружила, что исследования по этой теме, появившиеся в славянских странах за последние 150 лет, в основном принадлежат к двум типам. Либо это этнографические исследования по одной этнической или локальной традиции и написанные на их основе обобщающие рабо-

ты, либо, напротив, статьи, посвященные частной проблематике (например, представлениям о месячных), но выполненные на широком славянском материале. Другими словами, почти нет работ, где описание одной культурной традиции подкреплялось бы этнолингвистическим анализом. Свою задачу я вижу в заполнении этой лакуны.

Знакомство с французской научной традицией убедило меня в правильности выбранной перспективы. Французская этнолингвистика сосредоточена в первую очередь на изучении отдельных, как правило, экзотических культур (о причинах такого подхода см.: Кабакова 1993б). При этом расставляются иные акценты: лингвистическая этнография рассматривает изучаемую культуру не как контекст речевого высказывания, а как содержание социокультурного опыта, организуемого с помощью языка. Данное направление можно также назвать этнографией коммуникации, что соответствует американскому термину «ethnography of speaking».

Другое направление представлено этнографической лингвистикой (или, по мнению некоторых, собственно этнолингвистикой), предмет которой — язык, отражающий традиционные знания и верования. Особо важными для меня оказались исследования по терминологии частей тела (Therrien 1987; Skoda 1988; Beffa, Namayon 1989).

Новаторское исследование Женевиэвы Калам-Гриоль «Этнология и речь: Слово у догонов» (Calame-Griaule 1965) объединяет оба типа этнолингвистических исследований: изучение терминологии и этнографии коммуникации. Исследовательница показывает, как с помощью слова структурируется картина мира у догонов, народа, проживающего в Мали. Слово — не только средство общения, но также образ и подобие человека, оно так же состоит из четырех стихий: воды, воздуха, земли, огня. Соотношение этих важнейших компонентов, а также и такого узлового понятия, как «жизненная сила», или дух, и определяет разные модальности речи, разные типы дискурсов. Исследовательница прослеживает все этапы освоения речи ребенком, который сперва, находясь всецело на попечении матери, овладевает лексикой, относящейся к человеческому телу, дому, а затем познает внешний мир и с помощью отца и всех окружающих постепенно переходит с диалекта матери на диалект отца. Развитие девочки проходит через большее число этапов, отмечаемых каждый раз новыми операциями на теле. Эти «переделки, усовершенствования» тела (вроде протыкания ушей, носа) служат и целям освоения дара речи.

Не менее плодотворным для анализа полесского материала было знакомство с таким важным направлением в этнологии, как этномедицина. Данные исследования ценны прежде всего тем, что они анализируют принципиально иное, чем в западной медицине, понимание здоровья и болезни и вводят социальное измерение в трактовку болезни, показывая, как общество использует болезнь для утверждения контроля над личностью (Augé, Herzlich 1984; Zempléni 1982 и 1985).

Для сравнительно-сопоставительного анализа полесских данных я привлекла также европейские, и в частности французские, материалы, подробно изученные как этнографами (Verdier 1979), так и фольклористами (Loux 1978), которые параллельно анализируют женское поведение и женский дискурс. Интерес к анализу социального дискурса, выявлению культурных «мифов», порожденных тем или иным обществом, характерен для антропологов, социологов и историков. В числе других упомяну работы Ж. Делези де Парсеваль и С. Лаллеман «Искусство нянчить младенцев» (Delaisi de Parseval, Lallemand 1980), М. К. Пушель «Тело и хирургия в Средние века» (Pouchelle 1983), А. де Бека «Тело истории: Метафоры и политика (1770 – 1800)» и «Слава и страх: Семеро умерших во время революционного террора» (Ваескье 1993 и 1997). Многие работы, посвященные изучению частной жизни, менталитета, коллективной и индивидуальной психологии, рассматривают обычаи и традиции, существовавшие на протяжении долгого времени как во Франции, так и за ее пределами. Особо отмечу те из них, что посвящены проблемам рождения и смерти: «Дерево и плод» и «Повитуха или врач» Ж. Жели (Gélis 1984 и 1988), «Роды до эпохи больниц» М. Лаже (Laget 1982), «Человек перед лицом смерти» Ф. Арьеса (Ariés 1977), «Как умирали в старину» М. Вовеля (Vovelle 1974) и др. Монографии и статьи Поля Анри Сталя позволяют сопоставить родильные и похоронные обряды в Восточной и Западной Европе (Stahl 1987, 1989, 1990, 1991, 1993; Stahl, Benetti 1997). Психоаналитические исследования Николь Бельмон «Знаки, получаемые при рождении», а также статьи о беременности, родах и воспитании детей показывают устойчивость и вариативность культурных парадигм в различных географических ареалах (Belmont 1971a, 1971b, 1974, 1981).

После этого краткого обзора русской и французской научных традиций изучения тела я должна очертить круг моих источников. Я располагала двумя текстами XVII в., оставленными иностранцами путешественниками (Beauplan 1660; Collins 1679), и большим количеством исторических и этнографических доку-

ментов, опубликованных в специализированной и провинциальной периодике XIX в.: журналах «Живая старина», «Этнографическое обозрение», «Киевская старина», газетах «Черниговские», «Вольнские», «Минские губернские ведомости», «Киевлянин». Наиболее полные описания местных традиций были выполнены в конце XIX — первой трети XX в. (Jeleńska 1891; Moszyński 1928; Сержпутьоўскі 1930; Pietkiewicz 1938). Эти монографические описания охватывают восточную и центральную часть Белорусского Полесья (Речицкое и Слуцкое Полесье), тогда как записи Василя Кравченко были сделаны на южной окраине Полесья, на Житомирщине (Кравченко 1911, 1914, 1920).

Кроме того, я пользовалась тематическими монографиями украинских и белорусских этнографов по семейной обрядности. Так, родильные обряды подробно описаны в работах, посвященных украинской (Гаврилюк 1981) и белорусской традициям (Кухаронак 1993), в них полесские материалы сопоставлены с данными из соседних регионов. Аналогичным образом обстоит дело со свадебным обрядом (Пашкова 1978; Борисенко 1988) и похоронным, но последний систематически описан только в Белоруссии (Сысоў 1995). Я использовала в качестве источников и более давние работы по свадебному ритуалу (Volkov 1891 — 1892; 2-е изд. Вовк 1995; Никольский 1956). Немало ценных сведений содержится в междисциплинарных коллективных трудах «Общественный, семейный быт и духовная культура населения Полесья» (1987) и «Київське Полісся» (1989).

Но еще более важным источником были для меня материалы полесских экспедиций (1974 — 1991), частично опубликованные в «Полесском этнолингвистическом сборнике» (Гура 1983) и в серии «Славянский и балканский фольклор», где два тома целиком посвящены Полесью (1986, 1995). За исключением особо оговоренных случаев, в тексте даются отсылки именно к этим материалам, хранящимся в Полесском архиве (ПА) Института славяноведения РАН, при этом указывается только название населенного пункта, где была осуществлена запись. В этом же архиве хранятся и копии материалов, собранные коллегами из других городов России (Курск, Санкт-Петербург), Белоруссии (Минск, Гомель) и Украины (Киев, Житомир, Сумы), а также мои собственные с 1979 по 1982 г. Другим важнейшим источником послужили для меня записи, сделанные мною в 1995 г. и 1997 г. во время экспедиций в Западном Полесье, в белорусском селе Олтуш и украинском селе Речица, осуществленных при поддержке парижской Лаборатории бесписьменных языков и традиций (LACITO) с целью собрать материал

для этой книги. При цитировании эти записи помечены аббревиатурой ЛА (личный архив автора) с указанием года записи.

Я использовала материалы, относящиеся к разным жанрам и типам текстов. Прежде всего это ответы на вопросники по различным аспектам народной культуры. В этих записях терминология играет столь же важную роль, что и этнографические описания. Во время двух последних экспедиций я записывала также рассказы о жизни, которым ранее уделяла меньше внимания.

Благодаря сведениям, полученным от С. М. Толстой, я смогла ознакомиться с редким рукописным документом — историей прихода села Олуш с 1880 по 1924 г., составленной тремя деревенскими священниками. Рукопись, бережно хранимая вдовой священника о. Павла Пашкевича, умершего в 1993 г., содержит подробные сведения о религиозной жизни села, а также о деревенском быте, о здоровье и болезнях прихожан, об их поведении. Особенно интересным для меня был раздел о народных обычаях и суевериях. Другие рукописные источники, которые я использовала, — это тетрадки с духовными песнями, «псалмами», которые поют при покойниках, и заговорами.

Моя задача состоит в том, чтобы, исходя из этнографических и этнолингвистических данных, заглянуть в глубь времени настолько, насколько позволяют устные и письменные источники. Устные свидетельства восходят к Первой мировой войне, а письменные охватывают полтора века.

Концепция тела, которая находится в центре этого исследования, никогда не формулируется носителями традиции с исчерпывающей полнотой, но только фрагментарно. Знахарь может изложить ее четче других; но в повседневной речи, которая редко бывает нейтральной, возникает иной, чем в дискурсе целителя, образ тела, а в фольклоре — третий. Действия и слова — вот две нити, которые должны мне помочь подступить к столь обширному и сложному явлению. Как совершаются некоторые действия, как их называют, как интерпретируют, как описывают, как рассказывают о жизни тела? Какие психологические механизмы лежат в основе представлений о теле? Одним из принципиальных, на мой взгляд, вопросов, на который я постараюсь найти ответ, является вопрос о сложных взаимоотношениях между лексикой, дискурсом и социальной реальностью. В конечном счете моя цель — постараться выявить совокупность представлений о женском теле, характерных для данного общества, и воссоздать образ тела через отношения человека с другими людьми и мирозданием, а значит, и целый фрагмент картины мира.



ВВЕДЕНИЕ

Немного истории и географии

Прежде чем перейти к анализу женского тела, следует подробнее представить читателю тот край, о котором пойдет речь в этой книге. В силу исторических и географических условий в Полесье до сегодняшнего дня хорошо сохранились многие архаические традиции. Другой причиной интереса к этому региону служит его высокий исторический статус: некоторыми учеными Полесье считается прародиной славян, другие же придерживаются мнения, что оно располагается вблизи от того ареала, из которого в середине I тысячелетия славянские племена начали расселяться на запад, юг и восток.

В «Повести временных лет» упоминаются древляне и дреговичи — племена, населявшие сегодняшнее Полесье. С X в. Полесье принадлежит Киеву, а затем входит в состав Туровско-Пинского княжества, которое в свою очередь распадается на более мелкие уделы и попадает в зависимость от Галицко-Волынского и Литовского княжеств. В непроходимых полесских лесах, спасаясь от татарского нашествия, скрываются беженцы из южных областей. В начале XIV в. сперва север Полесского края, а затем и вся его территория входит в состав Великого княжества Литовского. В результате Люблинской унии 1569 г. к Польше (Короне) отходит Подлясье, т. е. западная часть Полесья. В 1596 г. подписана так называемая Брестская уния, в соответствии с которой Православная и Католическая Церкви объединяются на литовских землях при сохранении православных обрядов и церковно-славянского языка как языка богослужения. Объединенная Церковь подчиняется Папе Римскому. Сопrotивление унии приводит к признанию в 1633 г. права на сосуществование Католической и Униатско-Православной Церквей. В XVII столетии

Левобережное (Черниговское или Наддеснянское) Полесье попадает в сферу влияния России, а Правобережное (Припятское) — Польши. Полесье полностью присоединяется к России в ходе второго (1793 г.) и третьего (1795 г.) разделов Польши. К 1830-м годам здесь закрывается большая часть католических монастырей и гимназий, русский язык становится обязательным в системе народного образования и в судах. В 1839 г. на Полоцком соборе Униатская Церковь присоединяется к Православной по просьбе епископов. В 1840 г. отменяется Статус Великого княжества Литовского — свод законов, принятый в последней редакции в 1588 г. (Лабынцев 1989: 16 — 24).

Манифест 1861 г. дает импульс развитию Полесского края и активизирует миграционные процессы. Между 1856 и 1914 гг. население Украинского Полесья увеличивается на 80% за счет притока украинцев из других губерний, а также поляков, немцев и белорусов, которые покупают здесь земли. Бедность и слабое развитие края приводят к массовому исходу сельского населения в начале XX в. Жители Восточного Полесья переселяются в Сибирь, а Западного — в Америку. В 1921 г. по Рижскому мирному договору Западное Полесье снова отходит к Польше до 1939 г., когда Западные Белоруссия и Украина «воссоединяются» с Советским Союзом по Белостокскому договору, подписанному 28 октября 1939 г. После распада СССР в 1991 г. Полесье административно отходит четырем государствам: России, Украине, Беларуси и Польше.

В географическом отношении Полесье представляет собой природную зону, характер которой и по сей день соответствует названию: несмотря на систематическое сведение лесов, начавшееся в середине XIX в., леса и сегодня занимают треть общей площади. Полесье, располагающееся в бассейне Припяти и захватывающее на западе Люблинское Полесье, или Подлясье, а на востоке — Жиздринское Полесье, занимает площадь, равную примерно 270 000 км². Припять (ее длина составляет 840 км) и ее 123 притока, а также Буг, Днепр и Десна обильно снабжают район водой. Неглубокое расположение подземных вод, слабый наклон рек, глина и песок приводят к постепенному заболачиванию местности. Пятьсот озер, тысяча прудов, сосредоточенных в основном в Западном Полесье, болота, которые, несмотря на амелиорацию, и в настоящее время занимают значительную площадь, растягиваясь порой на сотни километров, овраги, в которых вода не высыхает даже летом, крайне осложняют доступ к этой низинной местности; район подвергается и другой опасности: при засухе в жару загораются торфяники,

и тогда лесные пожары охватывают огромные участки леса.

Следствием труднодоступности Полесья явилось то, что в ходе первой переписи населения 1897 г. в этом крае, например на Туровщине, обнаружили не нанесенные на карту деревни. По данным этой переписи, плотность населения в Полесье была одной из самых низких в Российской империи и составляла 15–20 жителей/км² (Kubiŋovuč 1993). В наши дни Полесье по-прежнему слабо населено: плотность составляет 40–50 чел./км² в городах и около 25 в сельской местности (данные 1987 г.). При этом к 1914 г. городское население составляло лишь 10% от общей численности и 48 – 68% к концу советского периода.

Мифология пейзажа

Легенды о происхождении и заселении Полесья показывают, насколько национальный характер может быть обусловлен природными условиями. Некоторые полесские легенды, опубликованные А. Сержпутовским, изображают освоение края как победу человека над нечистой силой. Но чтобы оценить масштаб этой победы, следует напомнить, что в полесской, и в целом славянской, космогонии суша была создана Богом, в то время как болото — дело рук черта. Увидев, как Бог сеет землю, он схватил пригоршню земли и положил ее себе в рот. Бог оглянулся и спросил черта, что он ест. Тогда черт проглотил ее. Но не успел он это проделать, как земля начала расти и распирает его изнутри. Черт стал отрывивать эту землю, и там, где она попадала на землю, возникали болота, зараставшие непроходимой чащобой¹, где и по сей день живут одни черти (Чудин. — Сержпутоўскі 1930: 24). Не случайно и по сей день многие местные болота носят названия Чертовых, а представление о болоте неотделимо от мысли о дьявольском присутствии, ср.: «балота без чорта, а чорт без балота не будзе» (Pietkiewicz 1938: 310)². Обосноваться в краю болот означает завершить освоение земли, созданной общими усилиями Бога и дьявола.

¹ В других вариантах легенды из этой земли возникают холмы и горы (Трусевич 1866: 169) или ива и ракета (Сержпутоўскі 1926: 171 – 173).

² В цитатах, в том числе и архивных, сохраняется орфография оригинала. Следует, однако, иметь в виду, что собиратели использовали разные принципы фонетической транскрипции. Цитаты из польских источников даются кириллицей. В случае, когда понимание диалектного текста может вызвать у читателя затруднения, я даю его перевод. Наибольшую сложность для восприятия, а значит, и перевода представляют заговорные тексты, поэтому в некоторых случаях я либо предлагаю формулы, передающие многозначность оригинала, либо даю свою интерпретацию текста.

В сказке «Полешук и черт» полешук поселился среди болот у реки и стал строить себе дом. Черту, законному владельцу тех мест, такое соседство сразу не понравилось, и он стал пугать человека, водить по лесу, чтобы тот заблудился и погиб. Но полешук оказался сообразительным мальым, он стал оставлять на деревьях зарубины и легко нашел путь назад. Увидев, что у него ничего не вышло, черт предложил полешуку свои услуги. Полешук, задумавший застроить все Полесье, велел ему расчищать лес. Черт принялся за дело, стал выдергивать вековые дубы с корнями и тащить их в болото и в озеро. После его прохода по всему краю пролегли рвы. Повелел ему полешук построить дороги, но черт так расстарался, что по этим дорогам только его сородичи и смогли ездить. Но полешук все же нашел способ передвижения: велел черту посадить себя на закорки, он поехал на нем верхом. «От с тае пары й асталиса ў Палеси такие дароги, што па их тольки на чорту можна ехаць» (Чучевичи. — Сержпуютёскі 1926: 173 — 175).

Первый этап освоения Полесья заканчивается вничью: полешуку удалось выстроить себе дом, расчистить кусок земли под поле, вырастить хороший урожай ржи, завести скотину. Черт ушел к себе назад в болото и стал себе жить с чертятами. В некоторых этиологических сказках (например, в «Чертовом болоте») человек заставляет черта пахать, и тот, не выдержав, удирает навек из болота, оставляя по себе недобрую память — пни, которые никто так и не может до конца выкорчевать (Чучевичи. — Там же: 171 — 173). В «Полешуке и черте» человек побеждает своего противника его же оружием — хитростью. Черт, увидев, как полешук молотит зерно, позавидовал его силе. Узнав, что сила у него от того, что он якобы себя выхолостил, черт просит проделать с ним ту же операцию. Когда, обессиленный и разгневанный, он приходит с претензиями к мужику, его встречает переодетая в мужнюю одежду жена полешука, которая показывает ему свой «срам» и тем самым лишает его последней надежды на выздоровление (Там же: 176).

Этот широко известный, в том числе и среди славян, сказочный сюжет «Как сделать сильным» (сюжет № 1133 по А. Аарне — С. Томпсону) не только присоединяется к этиологической легенде, но и сам завершается этиологической концовкой: с этой поры черти перестали размножаться (к тому же летом Илья-пророк уничтожает их «перуном»-молнией), а полешуки множатся и селятся по всему Полесью. Возможно, скоро черти и вовсе переведутся, тогда люди смогут овладеть и болотом (Там же). Таким образом, этиологические легенды преследуют

двойную цель: поведать о победе, хотя бы частичной, человека над злом и объяснить происхождение таких нежелательных явлений, как болота, плохие дороги, трудно осваиваемые земли. При этом человеку удается обратиться к себе на благо даже и некоторые дьявольские творения: так, например, он додумался, что лозу можно использовать на лапты и веревки.

С освоением природы связана и другая этимологическая легенда, также записанная А. Сержпутьовским, объясняющая на этот раз происхождение двух основных ветвей белорусского народа: «Полешуки и полевики». После смерти отца двенадцать братьев, подстрекаемые женами, никак не могут по справедливости поделить полученное наследство и пускают в ход кулаки, когда дело доходит до дележа земель. Только два младших брата отказываются участвовать в склоке и покидают отчий дом вместе с семьями. Вымотанный многодневным переходом по болотистым лесам, старший из двух братьев решает обосноваться в чаще, в то время как младший продолжает путь и наконец выбирается из лесу. Здесь он и селится, расчищает себе поле и начинает жить, возделывая землю. От него и пошли *полешуки*, тогда как потомки его старшего брата получили прозвище *полешуков*, лесных людей. Постепенно они обзавелись хозяйством, скотом, стали стрелять дичь и зажили лучше, чем на старом месте. До старших братьев дошел слух о процветании младших, и они решили завладеть их скотом. Прознав про их планы, полешуки и полевики вырыли ямы в лесу и спасли себя от нападения завистливых родичей. Но вскоре младших братьев погубило честолюбие: каждый стал приписывать себе заслуги в победе над врагом, и дело кончилось очередной междоусобицей, которой не замедлили воспользоваться новые недоброжелатели. Они обратили в рабство и полешуков и полевиков. Прошло много времени, прежде чем их потомки, прислушавшись к совету одного старичка, сумели сбросить с себя ярмо панского рабства (Чудин. — Сержпутьоўскі 1926: 69 — 73).

Итак, в этой легенде в мифологизированной форме рассказывается история белорусского народа с момента возникновения до освобождения от крепостного права. В легенде возникает ряд тем и мотивов, типичных для этимологических текстов, а с другой стороны, она отражает ту историческую эпоху, когда была записана (начало XX в.).

К типичным мифологическим мотивам относится прежде всего число братьев: в белорусской легенде их 12 подобно 12-ти коленам Израилевым. Это магическое число, которое, по

выражению В. Н. Топорова, образует «некую идеальную полноту, целостность, гармонию мира» (Топоров 1998: 111), встречается и в локальных этимологических легендах. Так, в предании, описывающем устройство села Тербличчи, вначале упоминается двенадцать родов и лишь затем выясняется, что на самом деле этих родов было больше (Дьялектны слоўнік 1989: 289). Число двенадцать появляется в сказке «Полешук и полевик» дважды: двенадцать братьев покидают отчий дом с двенадцатью парами волов.

Исходная ситуация описывает несколько идеализированную «большую» семью: все братья живут в мире и любви, до тех пор пока во главе семьи стоит отец. Конфликты по поводу неразделенной земли вспыхивают со смертью патриарха по вине женщин, которые настраивают соответствующим образом своих мужей. В эпизоде раздела «большой» семьи нашел отражение бурно протекавший процесс распада «братских» семей и образования «малых», особенно усилившийся после реформы 1861 г. На территории Полесья этот процесс не был еще окончательно завершен и к началу XX в. К этому времени некоторые семьи насчитывали по 25 – 30, иногда даже 50 человек. Кроме того, раздел не всегда был полным: выделившиеся «малые» семьи продолжали совместными усилиями обрабатывать землю, которая оставалась общей собственностью.

В легенде описывается нарушение закона обычного права, в соответствии с которым при разделе семейного имущества некоторыми преимуществами пользуется младший сын, который обычно наследует дом (Общественный быт 1987: 72). Закон нарушается, братья не могут договориться относительно раздела земель, и младшие вынуждены уйти из дому, забрав с собой скот. Итак, в начале описывается общество, живущее скотоводством. Самый младший сын станет *палевикам*, то есть землепашцем, тогда как *полешук*, предпоследний сын, будет продолжать дело отца и старших братьев: разводить скот и охотиться.

Любопытно отметить, что по другой народноэтимологической версии, название *полешук* происходит от *поля*: *полешуками* местное население называют потому, что они «поле шукали» (Речица. – ЛА-1997).

Описание долгого и трудного пути братьев по пескам, рекам, болотам и непроходимым чащобам довольно точно передает особенности полесского пейзажа. Кроме того, в ходе этого первого путешествия культурные герои изобретают и все характерные для Полесья способы передвижения: подложив в

песок под сани колодки, они додумываются до колеса; вид плывущих по воде бревен подсказывает им конструкцию плота. Наконец, чтобы преодолеть болота, они изобретают гать (*грэбли*).

Феодалными междоусобицами, в которые оказываются втянуты потомки полевика и полешука, пользуются внешние враги. Они захватывают стада и земли, освоенные двумя братьями, берут их в плен и заставляют на себя работать. Постепенно рабские отношения превращаются в отношения между панам и зависимыми крестьянами, что, как известно, подтверждается историческими фактами.

По совету старика, в облике которого можно узнать Бога, «добрые молодцы» собираются в шайки и прогоняют панов. В этой легенде принципиально важна роль леса. Лес — исходная точка повествования. Он существовал до начала описываемых событий: двенадцать братьев жили в лесу еще до того, как между ними вспыхнула ссора; младшие братья пробираются через глухой лес, причем полешук окончательно обосновывается именно в лесу, а полевик — на опушке леса. Наконец, изгнанные паны отчасти скрываются за границей, а отчасти — в лесу.

В рассуждениях полешуков о своем происхождении тема леса, как и тема укорененности, занимает особое место: «Ми просто тут коріннем вросли ўже, на Поліссе свому. Поле і ліс, песок» (Речица. — ЛА-1997). Таким образом, в одной народной этимологии могут сходиться два основополагающих для полешука локуса: поле и лес. К ним, как видим, может присоединяться и третий: песок. Та же информантка предлагает следующую этимологию термина Полесье: «Полісся, — то мабуть назовецца, шо у нас земля така, песок, у нас же нема глини. То ми знаєм, шо на песку живём, то ми полешуки. Я думаю, што от песка. Ліс и песок — Поліссе» (Там же. — «Полесье — может быть, называется потому, что у нас земля такая, песок, у нас же нет глины. Мы знаем, что на песке живем, поэтому мы полешуки. Я думаю, что от песка. Лес и песок — Полесье»).

Окультуренный, освоенный человеком лес воспринимается как отвоеванная у злого начала земля. Но в фольклоре победа над злом не воспринимается как окончательная, так как нечистая сила постоянно ищет способ погубить человека. И. Абрамов в очерке «По вольнским захоlustьям» приводит следующую легенду, записанную недалеко от Искорости (Коростеня). Захотели черти затопить весь свет, ради этого они решили загородить камнями реку Уш (Уж). Дождались они наступления темной осенней ночи, уперлись ногами в скалу, чтобы

*«...процесс творения, состоящий в отделении воды от земли, еще не
завершен вполне...»
с. Речица. 1997. Фото автора*

опрокинуть ее. Но заметивший их маневры Господь велел петуху запеть раньше. Услышали черти петуха и стали зарываться в болото, но не успели и окаменели. С тех пор на этом месте виднеются камни, называемые «чертовы плечи», — плечи окаменевших чертей (Абрамов 1906: 156).

Характерно, что черти, стремящиеся вернуть мироздание в жидкое состояние — состояние, предшествующее сотворению мира, — наказаны «адекватным» способом: они превращаются в камень — субстанцию, противостоящую воде.

Несмотря на очередную неудачу злого начала, страх перед разрушительной силой водной стихии характерен для «поэтических воззрений» полешуков на природу. Они считают, что «под землей есть реки, озера и так много воды, что если бы она выступила на поверхность земли, то снова был бы потоп, который затопил бы всю землю». Когда, по легенде, чтобы поглотить нечестивых, земля проваливается подчас целыми деревнями, городами и даже монастырями, на месте провалов проступает подземная вода и на карте возникают новые озера (Сержпутоўскі 1930: 22 — 23).

Выходит, что акт творения обратим и что силы зла способ-

ны погубить мир. Характерно в этом смысле замечание популярного этнографа XIX в. С. Максимова: человеку, попавшему в Белоруссию впервые, кажется, «что здесь процесс творения, состоящий в отделении воды от земли, еще не завершён вполне, а продолжается до сих пор» (Максимов 1876: 133 — 134). Это состояние «неразделенности» стихий, а значит, и «неокончателности» образа мира оказывается общим местом в описании посторонними наблюдателями Белоруссии в целом и Полесья в частности. Так, Наполеону приписывается замечание, будто грязь в Белоруссии (и Литве) есть пятая стихия (Карский 1904: 27). «Апологию» полесской грязи находим и у классика белорусской литературы Якуба Коласа. В повести «В полесской глуши», рассказывающей об установлении советской власти в Полесье, он даёт неприглядное описание глухой деревни Тельшино, где на всем лежит печать «недоделанности» («Улица была ровная и широкая. Почти у каждой хаты были кучей навалены бревна, которые уже гнили, и никому не приходило в голову положить вдоль хат деревянные мостки, чтобы легче было пробираться через болото, в котором тонула улица. А грязь была густая, черная, как деготь, круто замешанная лаптями полешуков, лошадиными и коровьими копытами. Но полешуки так свыклись с этой грязью, что не замечали ее». — Колас 1952: 16).

Подобное безразличие полешука к своей среде обитания Колас объясняет лесным происхождением этого народа, лишь только начинающего привыкать к цивилизации и еще окончательно не порвавшего с лесом («Одним словом, жители этой деревни были настоящими детьми леса, которые лишь недавно обосновались на этом месте и только переходили к новому образу жизни. Все они были заядлыми охотниками и славились как отличные стрелки. Крестьян других сел, расположенных среди полей, они называли “полянами”, и этим самым как бы отделяли себя, жителей леса, от них». — Там же).

Происхождение полесских болот не всегда объясняется только дьявольским вмешательством. В соответствии с одной этиологической легендой, Полесье прежде было морем или даже частью Черного моря, простиравшегося до самого Пинска. Когда в нем потерпел кораблекрушение сын полулегендарной королевы литовской Боны, она прокляла его, и на месте моря возникла болотистая равнина, а отступившие воды стали бесчисленными озерами, реками и ручьями. По другой легенде, «киевский князь раскопал горы и спустил задерживаемые ими воды, отчего на месте моря остались одни болота. В дока-

зательство этого приводят якоря, находимые при обработке полей, но где эти якоря, когда и кем найдены — это неизвестно» (Живописная Россия 1882: 338; Об интеллектуальном развитии 1891).

В целом суша, как было сказано, воспринимается как творение Божие, а значит, как благое начало. Возникла она и позже, например, в результате Великого потопа. Гигантские волны, поднявшиеся на озере при потопе, превратились в песчаные горы: «А тут и болота и гори. Я чул, от старих таких <...>. Тико шо про гори. Як потоп бул, як бул потоп. Ви ж в курсе дела, шо бул потоп? Вода як волновалася, от и соображалася в гори. Прімерно тут гори у нас такие високие в Речице, а тут такая глубіна. Да вот там, дэ я живу, там гора високая» (Речица. — ЛА-1997. — «А тут и болота и горы. Я слышал от стариков <...>. Только про горы. Когда потоп был, когда был потоп. Вы же в курсе дела, что был потоп? Когда вода шла волнами, она образовывала горы. Тут у нас в Речице горы примерно такие высокие, а тут такая глубина. Да вот там, где я живу, там гора высокая»).

Но и сами озера (лагуны), в свою очередь, могли возникнуть вследствие потопа или в результате Божьего проклятия (Сержпутоўскі 1930: 24). В результате вода всегда вызывает опасения: «Вода — не родны брат» (Дворец. — ТС 1982/1: 130), отсюда и репутация полешуков как водобоязненного народа («Му — водзеныя людзі, а полешуки бояцца воды» — Погост. — ТС 1982/1: 131; или «Боішса, як полешук воды» — Верасница. — ТС 1985/4: 142).

Хотя вода жизненно необходима полешуку: она его кормит, лечит, очищает, особенность местных рек заключается в том, что они плохо приспособлены для навигации. Уже цитированному С. Максимову принадлежит следующее любопытное рассуждение о роли рек в жизни крестьянина. «Для белорусских [рек] как будто только и была одна мировая задача сослужить человечеству службу в качестве большой проходной дороги, на которой неудобно, стеснительно и опасно устроиться на вечные времена прочным хозяйством» (Максимов 1876: 201).

Еще сложнее взаимоотношения полешука и болота. Несмотря на то, что болота хорошо освоены населением как источник фуража, целебных трав, а в прошлом и камыша, которым покрывали крыши, они не пользуются большой любовью. Помню, какое неудовольствие вызвало у моих хозяев в Речице замечание, что полешуки живут болотом. На это мне было указано, что люди живут не болотом, а своей жизнью. В самом деле, болото — это в некотором смысле конец света; проходимо оно

лишь зимой, когда на время хлябь превращается в твердь. Напомню, что по этой естественной границе пролегла и политическая граница, разделяющая Украину и Белоруссию. Но, наверно, самой главной причиной дурной славы, которой пользуется болото, является неразрывная связь между чертом и его детищем: «Абы балота, чорт найдзѣца» (Pietkiewicz 1938: 310. — «Было бы болото, а черт найдется».)

При этом все попытки, начиная с самых ранних, осушить болота наталкивались на недовольство населения и в самом Полесье, и далеко за его пределами. Уже первая широкая программа осушения полесских болот, начатая генералом Жилинским в 1872 г., вызвала критику «экологов» того времени. Так, неурожая 1891 — 1892 гг. в Поволжье и Центральном Черноземье (т. е. за 1 — 2 тыс. километров от Полесья) считали последствием мелиорации полесских болот. И по сей день сокращение числа видов животных, а также плохие урожаи ягод и грибов полешуки объясняют теми же обстоятельствами.

Леса и непроходимые болота исконно воспринимаются как пространство свободы, на которое не распространяются писанные законы общества. Крестьяне брали лес на дрова или бревна для строительства, не обращая внимания на законного владельца леса (помещика или общину). В полесских лесах, как известно, во время Великой Отечественной войны находили приют целые селения, спасаясь от немецких оккупантов. Здесь же скрывались от властей и незаслуженно оклеветанные крестьяне, и настоящие преступники.

Последнее обстоятельство отчасти объясняет дурную репутацию полешуков среди их соседей: «Палешуки, то паскудны нарӯд, бо ены хитрые, даўчипные, гардые и надто великие злодзей» (Federowski 1897: 234. — «Полешуки — это паскудный народ, потому что они хитрые, насмешники, гордые и, кроме того, большие воры»)¹, ср. полесское выражение, относящееся к человеку высокого роста: «Вурос, як полескі злодзей» («Вырос с полесского вора»; то же и в украинском: Номис 1864: 165).

¹ М. Федеровский упоминает и другую причину не любви к полешукам: «Палешуки — дренной нарӯд, хитры, паміж ими найбу́дш вездмаро́у» (Federowski 1897: 234. — «Полешуки — дрянной народ, хитрый, между ними очень много колдунов»). Эту точку зрения разделяет и одна киевлянка, героиня очерка А. Свидницького, украинского писателя и этнографа середины XIX в.: «А Полісся <...> сама чарівнича сторона» (Свидницький 1985: 446). Репутация полешуков — лесных людей, умеющих колдовать, дожила и до наших дней. Когда я отправлялась в первую экспедицию в 1979 г., мне говорили: «Тебе повезло, ты едешь в край, где полно колдунов».

Память о разбойниках и ворах сохраняется и в местных преданиях. Например, происхождение села Ворониловичи (хотя сами сельчане называют его Ворониловцы) связывают с отрядом разбойников и его атаманом Нилом, сражавшимся с литовскими князьями. После смерти предводителя часть отряда поселилась у речки Поплавки и основала небольшую деревеньку, которая стала называться Ниловцы-Воры по кличке ее основателей, а затем Воро-Ниловцы (Легенды 1983: 288).

В целом возникновение новых поселений интерпретируется как освоение дикого лесного пространства. В качестве добровольных (а порой и не совсем добровольных) первопроходцев выступают возмутители порядка, маргиналы, выражаясь современным языком, асоциальные элементы: пан изгоняет из Речицы двух братьев, отказывавшихся платить налоги, и они основывают в лесу на противоположном берегу Припяти деревню Пески-Речицкие. Возмутителей порядка выгоняют из села Ветлы, и они создают село Сварынь (от *сварыцця* — «ругаться»).

Дуалистическая концепция происхождения просматривается и на «местном» уровне. В легенде об основании села Речицы объясняется, что злое и доброе начало неразрывно связаны. «Першэй чоловік поселився на сёму місцьце, де сей храм стоить, і займався риболовством. Занимався риболовством. Вот кажуть, то я чул от старих так, переказують таки. И вот він, значить, займався риболовством и він риби тут ловив, сушив и десь отлучився. И пришов, и хтось его рибу украв тую. То він риби не шкодовав, але зрадився шо ше хто е. То так нашэ село засновивалося. Но потом так побільш село, побільш. Другой человек, другой человек, друга семья. То даже приказка такая, шо той из того роду (так то жэ нэ з истории, а шо передали усном), шо тут поселився рибак, рибакі люди занималися. А той украв, значить, і з того поколенія злодеі находилися» (Речица. — ЛА-1997. — «Первый человек поселился на этом месте, где этот храм стоит, и занимался рыболовством. Занимался рыболовством. Вот, говорят, это я слышал от стариков, они так рассказывали. Вот он, значит, занимался рыболовством, и он тут рыбу ловил, сушил и куда-то отошел. И пришел, кто-то его рыбу эту украл. Ему не было жалко рыбы, но он понял, что еще кто-то есть. Вот так было основано наше село. Потом село стало побольше, побольше. Другой человек, другой человек, другая семья. Есть даже присказка, что тот из того рода... (это не из истории, это передавали устно), что тут поселился рибак, рибалкой люди занимались. А тот украл, значит, и с того поколения воры пошли»).

Где находится Полесье? Кто такие полешуки?

Вопрос о полесском самосознании самым тесным образом связан с историей и географией края. На протяжении столетий через Полесье проходили различные политические границы, кроме того, через эту территории проходит и лингвистическая граница, разделяющая белорусские и украинские диалекты. К этим обстоятельствам следует добавить малую плотность населения, огромные расстояния между селами (и по сей день можно проехать 60 км, не встретив человеческого жилья, например, в районе Турова), труднодоступные районы. В силу этого у жителей Полесья, как правило, нет представления о существовании единой национальной и культурной общности, населяющей это огромное пространство.

Само местонахождение Полесья для полешуков не вполне очевидно. Если понятие Полесья не вызывает сомнений для обитателей Вольнского Полесья и они осознают себя его жителями, то для населения других районов, как правило белорусских, оно¹ находится где-то в другом месте, хотя и недалеко. Для жителей Столинского района Брестской области Полесье отождествляется с Полесским воеводством времен буржуазной Польши: «Полесье оццоля далеко — Тонеж, Букчэ, Слобода, Рудня Тонезька, Семонічы, Млінок» (Дворец. — ТС 1985/4: 141), «Полесье там, дзе Храпунь, Колкі, Марлін» (Оздамичи. — Там же). В районе Кобриня его иногда помещали «где-то за Пинском», в районе Каменца — «где-то за Кобрином» (Климчук 1983: 39). Иначе говоря, для жителей Брестчины Полесье располагается на востоке.

Дополнительная сложность в определении границ Полесья заключается в полисемии самого термина. В полесских говорах слово может выступать не только в роли топонима, но и в роли апеллятива (имени нарицательного). В туровских говорах *полесье* — это лесная и болотистая местность: «Поўсушвалі болота по тых полесьях, і лес, кажуць, раптом посох» (Дворец. — «Повысушивали болота в тех *полесьях*, и лес, говорят, сразу высох») или «Полесье коло Лунінца, Жытковіч, бо ёго нема дзе роспрэздзеліць, то полесье. Бор то не лічаць полесье» (Ольшаны. — ТС 1985/4: 141. — «*Полесье* около Лунинца, Житкович, так как нельзя никак определить это *полесье*. Высокое место не считают *полесьем*»). Соответственно и жителей этой местности, лока-

¹ В ветковских говорах старообрядцев — *полешина* (Манаенкова 1989: 165).

лизуемой к северу от р. Ствиги, их соседи называют *полешуками*¹ и *полешками* или *полешучками* (ТС 1985/4: 142). В целом самоназвание *полешук* встречается в Брестско-Пинском Полесье намного реже, чем в Вольнском.

Наталия Лебедева, изучавшая в 1920-е годы традиционный костюм в Русском Полесье, подробно анализирует этническое содержание термина *палех*. Так, в некоторых селах полехов соотносили с лесом. Однако более информированные жители производили строгое разграничение между географическим термином и топографической реальностью: для них Полесье представляет собой определенную территорию, которая будет так называться и в том случае, если лес на ней исчезнет. Эта зона в верховьях Десны, ограниченная на востоке левым берегом р. Вытебети, на севере — верховьями р. Болвы, на западе — левым берегом Десны, на юге — рекой Ревной. С другой стороны, не все обитатели этой зоны считали себя и воспринимались соседями как полехи. Так, не являются полехами жители старообрядческих сел, а иногда и помещичьих. Н. Лебедева делает вывод, что полехи — старое население этой территории, часть которого вошла в состав современных белорусов, а часть, смешавшись с великорусским населением, и образовала ту этнографическую группу, в costume которой угадываются белорусские элементы (Лебедева 1927: 135 — 136).

Внутри Полесья выделяются более мелкие этнографические группы. Их названия, как и сам термин *Полесье*, часто соотносятся со средой их обитания: *полешукам*, жителям лесистых районов, или *лесовым людям*, могут противопоставляться, как в цитированной выше легенде, обитатели безлесных местностей² — *палевые люди*, *палевики*, *палюхи*, *пульвина*. С другой стороны, противопоставляться могут также жители лесов и болот: *люди из болот*, *багнавики*, *багнюки* (Климчук 1983б: 40), *замшукі* (жители Турова и его окрестностей говорят: «Это нас полешуки называюць замшукі» — ТС 1982/2: 110).

В качестве этнонимов могут использоваться и понятия, связанные прежде всего с административной принадлежностью. К ним относятся такие термины, как *волыняцы*, *волыняки*, *белорусы*, *поляки*, *поляхва*, *литвины* (Климчук 1983б: 39 — 40). Часто

¹ Термин *полешук* начинает фиксироваться на рубеже XVI — XVII вв., в Западном Полесье были распространены названия *полесяне*, *подлесяне*, а сам регион назывался Подлясье (Белорусы 1998: 85).

² Данное противопоставление актуально и за пределами Полесья: *палешукам* противопоставляются *паляне* (Старобинский р-н Минской обл.), *падлесцам* — *папальнікі* (Василишковский р-н Гродненской обл.).

эти термины применяются к переселенцам и увязывают их с местом прежнего проживания. К этой группе терминов принадлежат и локальные этнонимы: *пинчуки, гарадокуцы, гарадчане, загородуцы, туровуцы* (Этнаграфія Беларусі 1989: 378).

В других терминах содержится языковая характеристика населения. Это относится прежде всего к термину *русские* (*местные русские*), широко бытовавшему в качестве самоназвания в Западном Полесье между двумя войнами. Термин при этом указывал не на принадлежность к русскому народу (полешуки отнюдь не отождествляли себя с *росейцами*, жителями России и носителями русского языка), а на принадлежность к восточнославянской общности, противопоставленной носителям польского языка (напомним, что в этот период Западное Полесье входит в состав Польши) (Климчук 1983б: 39).

По особенностям произношения в Белорусском Полесье выделялись такие группы, как *этуны, гидуны, зююкі, сакуны* (произносят *-са* в окончании возвратных глаголов), *хацюны* (носители говоров, для которых характерен переход мягких зубных *д'* и *т'* в аффрикаты *дз'* и *ц'*) (Там же; Этнаграфія Беларусі 1989: 378)¹.

Большинство из этих терминов редко функционирует как самоназвание или, во всяком случае, как единственное самоназвание. Описывая свою поездку в Восточную Вольнь, Н. Коробка приводит следующий ответ местного крестьянина на вопрос об этнической принадлежности: «Кажут люди, шо мы полешуки». Но при этом его собеседник явно отдавал предпочтение социальному определению, называя себя мужиком (Коробка 1895: 38)². Другими самоопределениями, отмеченными этнографами, были *хлопы, прости*, то есть те, кто говорит *по-просту*, на местном диалекте, в отличие от *панов*, разговаривающих по-польски. К этой лингвистической характеристике добавляется и конфессиональная: в отличие от господ «панской веры» по-

¹ Такого рода обозначения, основанные на языковых особенностях говора, близки к прозвищам, ср.: «Игы — у нас такайць прикъска. Игы — так. Вот ы празвали нас *игуны марыйинскийи*» (Марьино. — Манаенкова 1989: 79). *Цукан* — прозвище, данное старообрядческому населению ряда ветковских деревень (Там же: 218), в тех же ветковских говорах украинцев прозывают *ацекалками* (Там же: 216).

² Впрочем, чувство принадлежности к локальной общности может быть и более выраженным. Так, в этнографической литературе XIX в. постоянно цитируется следующий анекдот, призванный проиллюстрировать простодушие полесского крестьянина. На вопрос встречного: «А зкуль человек?» — мужик отвечает: «Я не человек, я пинчук» (Kolberg 1968: 10).

лесский крестьянин считал себя православным, «русской веры». В самоопределении может подчеркиваться и тот факт, что речь идет о коренном населении: *тутэйшыя* (т. е. здешние) или *местные русские*.

Стоит, однако, подчеркнуть многозначность и даже противоречивость значений, приписываемых тем или иным этнонимам в конкретных локальных традициях. К таким терминам относятся, например, *белорусы* и *украинцы*. По наблюдениям Ф. Климчука, сделанным на материале Западного Белорусского Полесья, первый в основном относится к белорусскому населению к северу от Полесья, но порой оно распространяется и на самих полешуков, а порой только на жителей Брестско-Пинского и Вольнского Полесья. Украинцами считались жители Украины к югу от Полесья, иногда под этим термином подразумевали жителей Вольни и носителей тех полесских говоров, где зубные *д'* и *т'* твердо произносятся перед рефлексами *е* и *и* (Климчук 1983б: 39 – 40). По моим наблюдениям, этнонимы *белорусы* и *украинцы* (*хахлы*) обозначают прежде всего национальную принадлежность, безотносительно к специфике говора (Олтуш. – ЛА-1995).

Еще более любопытную картину представляют говоры ветковских старообрядцев. В них прозвище *хахлы* относится к белорусам, ср.: «Нас празвали мьскалями, а мы биларусафь – хахлами. Не, еть ни украинки, украинки у нас – ацекьлки, пьтаму шть ани фсе “оцэ” говорюють» (Жгунская Буда. – Мананкова 1989: 216), соответственно «хахляцкый край» – та часть деревни, где живут белорусы (Тарасовка. – Там же). В свою очередь старообрядческое население получило у белорусских соседей названия *москалы* и *московки*, или *кацапы* (Там же: 84, 120). Лингвистическое, культурное, конфессиональное противопоставление может выражаться и с помощью социальной терминологии: русским старообрядцам противопоставляются белорусы-мужики (Огородня-Гомельская. – Там же: 121).



Глава 1

КОНЦЕПЦИЯ ТЕЛА: ЭТИОЛОГИЯ И СИМВОЛИКА

Происхождение человека

Предлагаемая ниже «наивная» концепция происхождения человека (антропогония) представляет собой реконструкцию, материалом для которой послужили этиологические сказки и легенды, духовные стихи, тексты, пришедшие из книжной апокрифической традиции, а также «аморфный» с жанровой точки зрения материал, который в этнографических описаниях обычно попадает в раздел «верования и суеверия».

Записанный мною в Олтуше этиологический рассказ о сотворении человека снимает противоречия, существующие между библейской концепцией и теорией Дарвина. По этой версии, современный человек был создан со второй попытки. При этом созидательная работа Господа описывается как работа садовода-селекционера.

«[После скота, зверей] и сотвориў Господь дикарей, човекоў таких наподобіе обезьяни, о, такие люде, дикарі. Ви дэ бачили на картінах дикарі? Деколи бачили. О, от и они сотворэни наподобіе обезьяни. А потом як стали народи ўжэ, то ўжэ смешалися и з дикарами и з усіми. От, и Господь ўсё тое сотвориў и потом привіў, як сотвориў чоловіка, привіў ўсё, позваў до чоловіка, як чоловік називе. И эта имена от Господа чоловік називаў. Господь ёму сказаў: “Як ти назвеш?” Сказаў: “Пройзийдут, значить, ў морах риби и ўсякое насекомое, которэ можно йісти”. И ўсё чоловік назваў по-человечески. Ўсё от чоловіка» (Олтуш. — ЛА-1995. — «[После скота, зверей] и сотворил Господь дикарей, людей таких наподобие обезьян, вот такие люди — дикари. Вы когда-нибудь видели на картинках дикарей? Где-нибудь видели. Вот, они сотворены наподобие обезьян. А потом, когда уже появились народы, то они смешались с дика-

рями и со всеми. Вот, Господь все это сотворил и потом привил, когда сотворил человека, привил все, позвал человека, как человек назовет. И эти имена от Господа человек называл. Господь ему сказал: «Произойдут, значит, в морях рыбы и всякое насекомое, которое можно есть». И всё человек назвал по-человечески. Всё от человека»¹.

В опубликованных М. Федеровским и А. Сержпутовским легендах первые люди тоже напоминали животных. За Адамом тянулся длинный хвост, предназначение которого ему было не известно. К северу от Полесья, в Волковысском уезде Минской губернии Федеровским была записана легенда, из которой следует, что Ева появилась из части этого хвоста, которую отрезал сам Господь Бог (Federowski 1897/1: 201). В варианте Сержпутовского «толстую жилу», соединявшую мужчину и женщину, рвет не без помощи дьявола сама Ева, в чем она тотчас же и раскаивается. Некогда общая «жила» досталась мужчине, а женщине — лишь «дзірка». «От з тых часаў чалавіек шукае жанчыну, а жанчына — чалавіка. Шукаюць яны й прагуцца адно да другога, а як сустры́энуцца, дак давай запраўляць тую жылу, каб зноў зрасьціса. Тўолькі самі не зрастаюцца, але за тое аттуль выходзіць да расьце дзіця» (Сержпутоўскі 1930: 34 — 35. — «Вот с этого времени мужчина ищет женщину, а женщина — мужчину. Ищут они и хотят один другого, а когда встретятся, так давай вставлять эту “жилу”, чтобы снова срастись. Только они не срастаются, а из-за этого оттуда выходит и растет ребенок»).

Интересен контраст между той трактовкой, которая дается, с одной стороны, возникновению половых органов у женщины, а с другой — половым отношениям. Первые оцениваются как негативное следствие непростительной доверчивости Евы, в то время как половое влечение и совокупление рисуются как законное стремление обрести утраченное единство. Как и в фольклоре других народов, в белорусской легенде «женский половой орган предстает как знак моральной слабости, физического изъяна его обладательницы, определяемый как простое зияние, он выступает как постоянно ощутимый след понесенного наказания» (Lallemand 1985: 123). Напротив, соитие и тем более деторождение трактуются не как наказание, а как логическое следствие поиска первозаданной невинности.

На территории Полесья были записаны варианты «параллельного» происхождения мужчины и женщины: первый сра-

¹ Расшифровка М. Н. Толстой.

зу был создан из земли, а вторая — из теста¹, но ее съела собака, второй же «вариант» был изготовлен уже вполне «каноническим» способом — из ребра Адама² (Радомышльский уезд Киевской губ. — Чубинский 1877: 145 — 146). Я не буду подробно останавливаться на других восточнославянских мотивах происхождения женщины, не зафиксированных в Полесье, а отошлю к соответствующим публикациям С. М. Толстой и моим собственным (Толстая 1998; Кабакова 1999).

Для Полесья, как и в целом для восточных славян, характерен мотив роговой оболочки (*шкарупы*), покрывавшей тело прародителей до грехопадения. В глазах информантов роговое тело было практичнее нынешнего, так как оно заменяло одежду и защищало от холода; последнее обстоятельство, безусловно, противоречит представлению о рае как о стране, где всегда царит тепло. «Перш у людзей уся шкура была бы ў нас пазногці, ат гэтаго ім не было холадно, але як людзі саграшылі, дак хутка тая шкура спала, тўолькі засталіся адны пазногці» (Сержпудоўскі 1930: 35. — «Сначала у людей вся кожа была как у нас ногти, поэтому им не было холодно, но когда люди согрешили, тогда быстро эта кожа отпала, и остались только одни ногти»). Ногти, таким образом, истолковываются как воспоминание о первоначальном облике человека, таком, как его создал Господь, и, следовательно, о потерянном совершенстве. Мне известен лишь один вариант легенды, по которому сами люди упросили Бога избавить их от прежней неудобной роговой оболочки, и он, вняв мольбам, дал им теперешнее тело, а в качестве напоминания об их первоначальном облике оставил роговые ногти (Киевская губ. — Барсов 1886: 6)³.

¹ Мотив «хлебного» происхождения возникает и в легендах о возникновении аристократических польских фамилий (Pietkiewicz 1938: 78 — 79; Гнатюк 1902: 24; Драгоманов 1876: 194; Гринченко 1901: 122).

² Возможно, с происхождением женщины из Адамова ребра связано следующее предсказание: мужчина с непарным количеством ребер не найдет себе пары и останется холостяком (Pietkiewicz 1938: 80).

³ На Украине имеется и иная, негативная, интерпретация мотива роговой оболочки. Так, в тексте, напечатанном В. Н. Ястребовым, ногти — остаток кожи, которой был покрыт созданный чертом человек, прежде чем его вывернули наизнанку (Ястребов 1894: 177 — 179). В Полесье также была записана легенда, повествующая о «параллельном» создании человека Богом и чертом. В сильно обработанном варианте, напечатанном И. Трусевичем, сатана все еще именуется ангелом (имя сатаны он получит впоследствии). «Заметив, что делал Бог, он (ангел) вылепил также из глины человеческое тело. Оно было совершенно похоже на вылепленное Богом. Ангел обрадовался — ему казалось, что он достиг цели. Но тело было еще мертво. Ангел дунул в холодный и мертвый истукан, но истукан, как и прежде, лежал холоден и мертв. Ангел дул и плевал, но истукан не шевелился» (Трусевич 1866: 169).

Мотив роговой оболочки, возможно, намекающий на животное происхождение человека, отсутствует в Библии, но появляется в раббинической традиции: здесь Адам и Ева, в роговой чешуе и под покровом славы, лишаются и того и другого после грехопадения (Ginzberg 1997: 58). Также в Агаде мы находим источники опубликованных Номисом (М. Симоновым) и П. И. Ивановым (его более развернутый вариант записан в Харьковской губернии) текстов в вопросно-ответной форме, объясняющих божественный выбор:

«Чому Бог не сотворив Еви з ноги Адама? щоб жінка по корчмам не бігала; чому не з руки? щоб мужа за лоб не держала; чому не з голови? щоб не була розумнійша од мужа, — але з ребра, щоб его пильновала и ёму вірно служила» (Номис 1864: 173. — «Почему Бог не сотворил Еву из ноги Адама? Чтобы женщина по корчмам не бегала. Почему не из руки? Чтобы мужа за лоб не держала. Почему не из головы? Чтобы не была умнее мужа. Но из ребра, чтобы о нем заботилась и ему верно служила»).

Правда, в тексте Агады отсутствуют риторические вопросы, а рассказ завершается обязательной для этой традиции моралью.

«Рассудил Господь так: Не сотворю ее из головы его, дабы она не была высокомерной; не из глаза его — чтобы не была любопытной; не из уха — чтобы не подслушивала; не из уст — чтобы не была болтливой; не из сердца — чтобы завистливой не была; не из рук — чтобы не была любостыжательной; не из ног — чтобы не была праздношатающейся. Из ребра — скромной и скрытой части тела — сотворил Господь женщину и, по мере образования каждого из членов тела ее, приговаривал: “Будь кроткою, женщина! Будь добродетельной, женщина!” Однако же ни от одного из перечисленных недостатков не свободна женщина» (Агада 1993: 13).

На женщину возлагается вина не только за несовершенство ее собственной физиологии, но и всего человеческого рода. Как сладострастие Евы послужило причиной разъединения первых людей, точно так же женское любопытство привело к возникновению известных физиологических «дефектов»: у мужчины появился кадык, адамово яблоко (*яблучко, гегайка, велика косточка, росток, хрусток* — Лисенко 1966: 12)¹, а у женщины —

¹ Ср.: «Бачиш у мужчын така косточка, это ен яблоко украл, да не проколтул (проглотил)» (Верхние Жары), а также единичный вариант: «Колись Водам и Ева были, и вона йому подманула — задавила [яблоком] и вон умэр» (Червона Волока).

менструация. В Полесье на этот счет был записан следующий рассказ, в котором слилось несколько известных сюжетов.

«Буў бусел чоловыком тожэ. Божа мати [дала] своей дочці цю рубашку [с менструальной кровью, чтобы] заполоскала у море. Вишоў цей гад вуж, вона цю рубашку кынула у море и того гада не вбила. А потом она назбирала гадов целый мешок, то буў мужык з мишком. [Мужик хотел выкинуть мешок в море, но перед тем развязал его] и часть гадов утекло. [Остальных он в мешке выкинул. Бог ему сказал:] “Ты будеш буслом вьечни вьіек, як не собереш, будеш вьіек буслом [, а если собереш, опять превратишься в человека]”» (Червона Волока. — «Был и аист человеком. Богоматерь [дала] своей дочери эту рубашку [с менструальной кровью, чтобы она] выполоскала в море. Вышел этот змей уж, она эту рубашку бросила в море и змею эту не убила. А потом она насобирала целый мешок змей, это был мужик с мешком. [Мужик хотел выкинуть мешок в море, но перед тем развязал его,] и часть змей убежала. [Остальных он в мешке выкинул. Бог ему сказал:] “Ты будешь аистом вечно, пока не соберешь, будешь вечно аистом [, а если соберешь, опять превратишься в человека]”»).

В сильно испорченном тексте легко угадываются сюжеты легенды о происхождении аиста (обзор вариантов см.: Гура 1997: 647 — 648) и сказки «Муж-уж». Вторая фраза пришла из легенды о возникновении у женщин месячных. Очевидно посторонняя в данном тексте (как, впрочем, и следующая, в которой девушка встречает «гада вужа»), она, видимо, возникла по ассоциации с мотивировкой основного сюжета — в обоих любопытство играет решающую роль.

Для нас этот текст интересен тем, что он свидетельствует о бытовании в Полесье сюжета о родильной рубашке Богоматери, который известен и в других районах Белоруссии и Украины. В сборнике М. Федеровского Богоматерь хочет избавить женщину от менструации, но любопытная служанка, вместо того чтобы выбросить в воду рубашку со следами первых месячных хозяйки, разворачивает ее, и женская половина человечества оказывается навсегда обреченной ежемесячно испытывать это неудобство (Federowski 1897: 207 — 208). В гуцульском варианте легенды сцена приурочена к рождению Христа (Кузеля 1906: 77 — 78). Тот же вариант нашел в Польше Людвик Стомма, правда, без точного указания места записи (Stomma 1986: 143). Гуцулам известна и другая любопытная легенда: Божья Матерь «забрала» менструацию у мужчин (причем кровь у них шла из-под мышки) и «передала» ее жен-

щинам, сочтя, что у них меньше работы (Онищук 1912: 91).

По вине Евы дети — в отличие от всех детенышей — не ходят с рождения, так как она ослушалась приказа Божия и побоялась перекинуть своего новорожденного сына через ворота (Черниговская губ. — Булашев 1909: 131, ср. могилевский вариант, но без имени Евы: Легенды 1983: 52). О сказках и легендах, объясняющих подчиненное положение женщины, см. гл. 6.

Эволюция человечества предстает в Полесье как процесс неуклонного вырождения человеческой породы. Так, вся мифологическая история состоит из трех этапов: на смену эпохе великанов пришла эпоха людей, она в свою очередь сменится эпохой карликов. Великаны (*асилки*) то отождествляются с первым человеком, то сближаются с библейскими Рефаимами. В первом случае измельчание человеческой породы вновь связывается с грехопадением. Ср.: «Люди в первые времена после сотворения мира были чрезвычайного роста, они не нуждались в лодках при переправе через реку или озеро, а переходили вброд; чем ближе к концу мира, тем люди более слабеют и мельчают» (Трусевич 1866: 169). До грехопадения первые люди были столь сильны и могучи, что от их шагов в камнях оставались следы, после же они настолько ослабели, что камни вдавливались им в ступни, придав им их сегодняшнюю форму. Так, в одном тексте этиологическая тема возникает дважды: в первый раз, чтобы объяснить происхождение камней-«следовиков», а во второй — чтобы истолковать особенность человеческой стопы (Трусевич 1866: 169).

По другому варианту, мифологическим предшественникам людей силу придавали «чертовы» ребра, которые изредка встречаются и у современных людей. Эта анатомическая деталь отчасти указывает на родство с дьяволом. Сходство с дьяволом просматривается и в этиологических текстах, объясняющих как историю полесского рельефа, так и причины исчезновения великанов. По одним легендам, они бросили вызов самому Господу Богу, за что и понесли наказание, по другим — не зная куда девать свою богатырскую силу, они разбрасывали вокруг себя валуны, которые и по сей день можно встретить в лесу или в поле; они устраивали побоища, вырывая с корнями деревья, и там, где эти корни пропахали землю, возникли реки и озера, которых в Полесье немало (ср. отмеченный во введении аналогичный мотив); они уничтожали жизнь на земле, губя не только растения, но и животных, за что Бог отчасти истребил их, а отчасти обратил в обычных людей (Сержпутьоўскі

1930: 43, 263 — 265). Так, лишенная божественного промысла, беспорядочная, лишь на первый взгляд созидательная деятельность оказывается разрушительной и наказывается Творцом.

Люди, таким образом, осмысляются как наказанные великаны, лишенные легендарной силы. Перспективы человечества в этой космогонии мрачны. Оно постепенно будет вырождаться, и к концу света дело дойдет до того, что двенадцать человек «ў адной печи памесьцяця и будуць ўсе разам хлеб малаціць» (Pietkiewicz 1938: 59; Трусевич 1866: 170).

История человечества, начиная с первых людей, предстает как история утрат и сомнительных приобретений: люди потеряли не только удобный и красивый роговой покров, получив взамен множество физиологических недостатков, но и знания, которые они обрели от Бога. Так, в прежние времена люди жили долго и знали час своей смерти. Но поскольку они дурно распоряжались этим знанием, Господь лишил их его, и сегодня только праведникам ведомо время приближения смерти (Сержпутоўскі 1930: 35 — 36). В наиболее известном варианте сюжета, записанном в том числе и в Полесье, гнев Бога навлек на себя мужик, который сооружал ограду из гнилых бревен, соломы или веток (Кравченко б. г.: 81 — 82; СУС 1979: с. 793*)¹. Из редких достижений человечества можно назвать отказ от обычая убивать родителей: по легенде (сюжет № 981 по А. Аарне — С. Томпсону), произошло это потому, что один мужик спасся от голода благодаря мудрому совету престарелого отца (Коробка 1908: 157; ТС 1982/1: 244 — 245, другие варианты: Легенды 1983: 104 — 108; СУС 1979 : с. 981).

Грехи и болезни

Хотя болезни и больное тело не являются непосредственным предметом моего исследования, я остановлюсь на этой теме для того, чтобы прояснить общую концепцию человеческого организма, характерную для полесской традиции.

Концепция болезни и в Полесье, и в целом у восточных славян зиждется на понятии греха, основополагающем для христианства. Именно оно и по сей день регламентирует до мелочей повседневную жизнь в Полесье. Попробую выявить типологию грехов, какой она предстает, с одной стороны, при чтении «ду-

¹ По другим вариантам, записанным вне Полесья, мужик строит себе дом из лебеды или поджигает лес, чтобы вскипятить воду (Гнатюк 1902: 74 — 75), люди не занимаются своими детьми (Драгоманов 1876: 401).

ховной» литературы, активно функционирующей и в устной, и в письменной формах в виде молитв и духовных стихов, а с другой — в бытовой речи полешуков.

Человеку свойственно грешить, «един Бог без греха» (Брянщина. — Тиханов 1904: 183). Духовная поэзия постоянно разрабатывает тему греховности. Грех — одно из самых употребительных слов духовных стихов, частота его в старообрядческих текстах превышает даже частоту предлогов и союзов (Никитина 1993: 143). Приведу пример такой «псалмы» из тетради, принадлежащей Марии Макарьевне Костючик, сохраняя орфографию подлинника.

Душа моя же грешная
Погрешная в грехах
Нещасная и бедная
Смерись пред богом прах
Ти чистою и светлою
Била сотворена
Но жизнью греховною
Била омрачена
Какой ответ ти Господу
Одаш в своих делах
Ти жизнь вела греховную
Некаялась в грехах
Ти добрых дел ни делала

И в лениости жила
И в завести и в гордости
Всю жизнь свою вела.
Проснись душа же грешная
От лениости и сна
Пока еще ти Господом
На суд не позвана
И слъози покаяния
Ти богу принеси
Омой грехи риданиям
Прощания проси.
Аминь.

(Речица. — ЛА-1997.)

Абстрактности рассуждений о грехе и греховности духовной литературы противостоит весьма конкретное содержание этих понятий в повседневности. По словам Н. И. Толстого, «народная нравственность, как и народное христианство, одновременно и расширяет и конкретизирует (материализует) христианское понятие греха, придает ему нередко предметную, специфическую направленность» (Славянские древности 1995/1: 544). Добавлю, что народная мораль в каждой отдельной культурной традиции может не только расширять, но и сужать объем понятия греха. Как показывает Чеслав Петкевич, жители Речицкого Полесья не считают грехами смертные грехи (Pietkiewicz 1938: 271 — 276).

В самой общей форме различие в трактовке греха в духовной литературе и повседневности можно сформулировать следующим образом: в то время как духовная поэзия преимущественно сосредоточена на теме греховности души, в текстах бытового характера речь идет о грехах тела. Поскольку типология грехов в духовных стихах была подробно разработана Г. П. Федотовым (Федотов 1991: 79 — 91), я предлагаю типоло-

гию грехов «повседневной» жизни применительно к полесской традиции. Среди множества грехов можно, как мне представляется, выделить три основные категории.

К первой, наиболее многочисленной, относятся грехи, которые совершаются в равной степени и мужчинами и женщинами. Понятие греха в данной категории регулирует взаимоотношения между людьми, между человеком и мирозданием, между человеком и сакральной сферой. Грехи против Церкви наиболее многочисленны, грехом считается любое несоблюдение церковного закона, например, отступление от литургии, православного календаря, непочитание предметов культа. Как известно, сфера народного православия существенно шире православной догматики, она охватывает, в частности, и почитание светил.

«Сонце божае огнище, затым круглае и так здорово пече, што перед им, ад нашого боку, Бог паставиў великае круглае шкло, такое, якого людзи не зробяць. <...> Тыя цёмныя латки, што паказываюцца на сонцы, ета через огнище прасвечываецца рай, чи бок то небесныя варота, за каторымі жыве Бог и святыя. Затым то грешно сонейка лаяць, здэкувацца над им, абы проци яго якоесь гидкае непрыстойнае штукарства рабиць» (Pietkiewicz 1938: 14. — «Солнце — это Божий огонь, потому оно круглое и так здорово печет, что перед ним, с нашей стороны, Бог поставил большое круглое стекло, такое, что людям не сделать. Темные пятна, что показываются на солнце, — это через огонь просвечивает рай, а рядом — это небесные врата, за которыми живут Бог и святые. Поэтому грешно ругать солнце, издеваться над ним или устраивать против него какое-нибудь гадкое и непристойное дело»). Те же представления известны были и в Украинском Полесье: «После сотворения человека Бог устроил в небе окошко, через которое изливавшийся из второго неба свет должен был освещать землю, и назвал его солнцем. Через это окно Бог посматривает иногда на землю и наблюдает за поступками людей». Второе небо — это настоящее небо, которое скрывается за первым, которое видят люди. На втором небе пребывает Бог «с своими избранными» (Трусевич 1866: 169).

Уважения требуют и стихии: огонь, вода и земля. Как мы увидим ниже, любое проявление пренебрежения к ним наказуется самым решительным образом. Если мироздание является предметом безусловного почитания, понятие греха в отношениях с ближним более дифференцировано. Умышленное убийство почитается единственным грехом, который не может

быть прощен. При этом не всякое убийство считается за грех: убить человека в целях самозащиты вполне простительно. Причем сама ситуация самозащиты получает своеобразное толкование, как мы увидим на примере матери, вступающей за своего младенца и губящей чужого ребенка (см. гл. 3).

Вторая группа содержит «мужские» грехи, например, осквернение земли, последствия которого мы также рассмотрим в последующих главах. Среди специфически мужских грехов назову преступления против чужой собственности, как, например, конокрадство, кража пчел или поджоги. Серьезность этих проступков такова, что убить подобного преступника также не считается грехом.

Понятие собственности, как и понятие греха, избирательно. Лишить собственности ближнего приравнивается к великому греху, особенно когда речь идет о символически отмеченных продуктах, таких как молоко и мед. По обычному праву, у вора вырывали пуп и прибавляли его к тому дереву, на котором стоял опустошенный им улей. При этом понятие ближнего было и остается не вполне христианским. Ближний — это только тот, кто живет на той же территории, что и субъект, исповедует ту же религию и ведет тот же образ жизни, то есть в нашем случае — православный крестьянин-полешук¹. Напротив того, «у пана не грѣх красьці, бо пан багаты, а грѣх у мужька, бо ў яго апубошныя (последнее)». Такой же «допустимой» в силу своего социального положения жертвой считается и поп, его полагают не только достаточно богатым, но вдобавок подозревают, что у него «вельмі вочы завідущыя, да такія ліхія» (Сержпудоўскі 1930: 43).

Специфическое представление о собственности проявляется и в отношениях полов. Как пишет Ч. Петкевич, растление девушки не является грехом, «только за чужую жонку грех, а за дзиўку нема, бо ена еще ничыя», хотя про молодых людей, вступивших в интимные отношения, и говорят, что они согрешили (Pietkiewicz 1938: 273). Я подробно остановлюсь на девичьей чести в гл. 4, пока же отмечу, что подобная мораль характерна не только для Полесья².

¹ Ср. аналогичную реконструкцию образа «себя» на польском материале в: Stomma 1986: 35 – 39.

² Ср. представление из сербской Лешницы: «Ko nikad u svom životu nije jumfera probio, toga će na onom svetu gjavoli jebati» (Anthropophyteia 1904/1: 2 – 3. — «Кто ни разу в жизни не лишил девушку невинности, того черти на том свете будут е...ть»).

Третья же группа, включающая женские грехи, представляет для нас особый интерес. Они в некотором смысле соответствуют «мужским» грехам второй группы и направлены против плодородия. Ведьмы, отбирающие «спор» у жита и молока, порицаются и наказываются так же строго, как и конокрады или «пчёлодзеры».

Смертными грехами почитаются изгнание плода и убийство пчел. К покушению на Божье творение в целом приравнивается убийство пчелы, воплощение духовного начала (недаром ее зовут *божа мудрость* и про нее говорят «то така душа, як людская, то гріх казат, шо здохла, трэба казат, шо умэрлы, вымэрлы пчолы») (Курчица. — Гура 1997: 448, 454). В свою очередь, аборт ставит под угрозу продолжение рода. Этот грех, сурово осуждаемый и по сей день, — один из редких «бытовых» грехов, который упоминается и в «духовной» литературе. Как и предыдущий текст из речичкой тетрадки, следующие стихи, обращенные к преступной матери, считаются «псалмой», которую читают или поют во время бдений при покойнике:

Мама, мама, чтоты мыслиш
Чтоты хочеш сотворить
Кровный плод своего чрева
Тайно хочеш погубить.
Разве ты об этом мама
Не слыхала никогда
Что младенец убиенный
Ждет Господнего суда.
Ранним днём иль поздней ночью
Ты убийство сотвориш
Ты загубиш меня мама
И опять на грех спешиш
Ты не думай моя мама
Что я умерший лежу
Всё я слышу, всё я вижу
Но сказать я не могу
Моих братиков, сестричек
Народила ты на свет
Покрестила, причастила
А в меня крещенья нет
Я лежу во тьме без света
Безконечной темноте
Жду я мама суд Господний
И тривожусь о тебе
Моих братиков, сестричек
Ты за рученьки видёш
Они светлые как солнце
А ты мрачная идёш

Ты заходиш в Храм Господен
Перед Господом стоиш
И печальными глазами
На Спасителя глядиш
На Спасителя глядиш
Тебе сердце скорбь тривожит
Застилает глаз слеза
За живых ты Бога молиш
За меня ты никогда
Я лежу во тьме без света
Безконечной темноте
Жду я мама суд Господний
И тривожусь о тебе.
За сестричек и братишек
Свечку Богу ты теплиш
Милостиною обильной
Бедных странников дариш
Про меня ты позабыла
И не хочеш вспоминать
И убогому страдальцу
Милостыню оказать
Ты не думай моя мама
Что ты вечно будеш жить
Но прийдёт гостя с косою
Душу с телом разлучить
Вот тогда-то моя мама
Повстречаемся с тобой
Ты со скорбью и слезами
Скажеш ты, сыночек мой

Ой какой же ты красивой
Стройный юноша стоишь
Неужели ты здесь вырос
Со мной убийцей говоришь
Сын готов простить убийство
Своей матери родной
Но Господь строго осудит
За нарушенный закон
Господь строго судить будеть
Не розумных матерей
За убийство в своем чреве
Своих собственных детей
Без свидетелей осудит

Муку вечную терпеть
Страшно будет после смерти
В реке огненной гореть
Мама, мама, я зываю
За душу твою скорблю
Не губи ты моя мама
Пожалей душу свою.
А сестричек и братишек
Не учи ты злым делам
Потому что время близко
Время страшного суда.
Аминь.

(Речица. – ЛА-1997.)

Понятие греха оказывается столь широким, что охватывает все стороны жизни, у каждого грехов несчетное число.

«За всё – гріх, за всё – гріх. Нэправильно дажи ступиши, и то гріх. И когось-нэбудь осуждайши – гріх. Шось-нэбудь таково зробиши нэправильно – тожэ гріх. За ўсё гріх, як ступиши, так и гріх. За ўсё гріх. Ў празник дэ работаиши – тожэ гріх. Празник есь празник. Шэсь дней работай, сэдьмой – оддыхай. От так. А то субота колись, то жиди тэлько в суботу. Ну жиди тое, и вони зара ро... Ну то я знаю, а чога нам нэдiля, а дэсять за... Божих, заповідь кажэ: шэсь дней делать, сэдьмый субота, субота Господу Богу твоейму. А ми ў нэдiлю [отдыхаем], а жиди ў суботу» (Речица. – ЛА-1997. – «Всё – грех, всё – грех. Нэправильно даже ступишишь – и то грех. И кого-нибудь осуждаешь – грех. Что-нибудь вот так сделаешь нэправильно – тоже грех. Всё – грех. В празник когда работаешь – тоже грех. Праздник есь празник. Шэсть дней работай, в сэдьмой оддыхай. Вот так. А то в субботу раньше, то евреи только в субботу. Ну, евреи эти, они и сейчас ра... Ну, я знаю, почему у нас воскресенье, а дэсять за... Божьих, заповедь говорит: шэсть дней работать, сэдьмой – суббота, суббота Господу Богу твоему. А мы в воскресенье [отдыхаем], а евреи – в субботу»)¹.

Постоянно встречающееся в речи слово «грех» выступает скорее как предупредительный сигнал, оповещающий о запретной черте, которую ни в коем случае нельзя переступать. Запреты касаются, как я упомянула, и религии и экологии (вспомним исчезнувших с лица земли великанов, наносящих урон Божьим созданиям). Но, вероятно, самая важная функция греха заключается в регуляции социальных отношений. При почти полном отсутствии юридических и политических институтов заста-

¹ Расшифровка М. Н. Толстой.

вить соблюдать нормы общежития можно лишь ссылкой на божественный закон, и упоминание греха выступает как средство разрешения конфликтных ситуаций.

Слово «грех» — а в еще большей степени «грешно» — во многих контекстах значит скорее «нельзя», «неприлично». При этом от говорящего и не ждут никаких других объяснений или мотивировок, поскольку ссылка на сакральное достаточна. Грех несет большую педагогическую нагрузку, с его помощью детей обучают правилам поведения, хорошим манерам. Поэтому можно говорить о существовании целой категории «этикетных», «протокольных» грехов.

Грешник наказывается либо на том свете (см. гл. 7), либо еще при жизни разными несчастьями, постигающими его самого, его семью и даже всю общину. Самой распространенной формой наказания выступает болезнь. Истолковывая болезни подобным образом, общество, озабоченное собственным воспроизводством, успешно контролирует поведение индивидов.

Классификация болезней

Типология грехов необходима мне прежде всего для анализа представлений о болезни и больном теле. Моя задача — понять, как тело вписывается в окружающий мир, как болезнь разрушает гармонию мира и как лечение снимает возникшие конфликты. Кроме того, анализ болезни и лечения должен помочь установить, каким мыслится здоровое тело. Именно в свете представлений о болезни и здоровье можно оценить полесский взгляд на женское тело и его физиологию. Уместно при этом напомнить, какое место отводит болезни социальная антропология: «Всё в ней социально, <...> потому что те мыслительные структуры, которые позволяют ее определить, идентифицировать и исцелить, являются в высшей степени социальными, осмыслить болезнь означает принять в расчет других людей» (Augé, Herzlich 1984: 36).

В зависимости от причин, вызывающих болезни, можно предложить следующую их классификацию.

1. Болезни, связанные с нарушением запретов.

Ссылками на грех, как я отмечала, детям объясняют правила поведения. Так, с малого возраста они узнают, что непочитание стихий, в частности огня, может нарушить циркуляцию жидкостей в организме: ребенок, играющий с горящей лучиной, «будет ловить ночью рыбок», иначе говоря, будет мочиться во сне. Точно так же ребенок или взрослый, который мочит-

ся на огонь, подхватит огонь, который́ будет жечь изнутри, — *печею* (изжогу), или снаружи — *вогник* (нарывы)¹. Велика вероятность и того, что этот огонь поразит части тела, виновные в нарушении запрета, — мочеполовые органы (Pietkiewicz 1938: 30 — 31, 123; Сержпуютскі 1930: 131).

За неуважительное отношение к христианским святыням, так же как и за нарушение правил сексуальной жизни, провинившийся («согрешивший») может быть наказан одной из самых страшных болезней — эпилепсией².

«Не муожна паказваць, тыкаючы палцам на цэркаў, крыж, вобраз, або што-небудзь сьвятое, бо боўг пакарае лихою хваробаю»; «Калі жанчына нечыстая, яна павінна ўкрывацца, каб не мець дачынення к мужчыне, бо з таго яны абое захварыюць лихою хваробаю» (Сержпуютскі 1930: 131, 136. — «Нельзя показывать, тыкая пальцем, на церковь, крест, образ или что-нибудь святое, так как Бог наказывает плохой болезнью»; «Когда женщина нечистая, она должна скрываться, чтобы не иметь отношений с мужчиной, так как от этого оба заболеют плохой болезнью»).

За совершенный грех часто при этом расплачивается не сам виновник, особенно если речь идет о женщине, а его потомство или даже предки, как мы увидим в дальнейшем. «Як пакойніка нэсуць, нэзя дарогу пэрэхадыць: дитятко тады будэ балець чорнаю балезнью» (Дягова)³.

Количество врожденных болезней, воспринимаемых как наказание за грехи матери, достаточно велико. Некоторые из них поддаются исцелению, как, например, рахит (*сужота, собачья старость*), который́ объясняют контактом беременной ма-

¹ Ср. «вогник на губах у дзяцей, кауць, хто на агонь плаюе, у таго вогник» (минск., Лексичны атлас 1995: 45).

² Не отсюда ли ее названия *божа слабосць, божье лих* (ТС 1982/1: 67)?

³ Эпилепсия занимает особое место в полесской концепции тела и болезни. Она считается нехорошей, тяжелой болезнью: *лихая хвароба, чорна беда (балець, хвароба)*. Некоторые полагают, что каждый носит ее в себе, отсюда и такие названия, как *свая балець, свая беда, свая слабасць* (по другому толкованию, эти названия представляют собой эвфемизмы), она дается человеку от природы (*родимое, радзіма балець*) и проявляется с самого раннего детства (*децкая*) или, наоборот, к старости (*старына*). Она может называться по своему главному симптому *падучей*. Чтобы объяснить, почему она не проявляется у всех, говорят, что она может покинуть тело во время сна (то есть как душа), вместе со смехом или слезами (Сержпуютскі 1930: 192) или выступить на поверхность тела в виде пятен на коже (Ласицк). Относительно возможности исцеления от нее мнения расходятся: некоторые считают эпилепсию неизлечимой, другие считают, что она поддается лечению, если открылась относительно поздно.

тери с животным. Напротив того, увечья и уродства необратимы. Беременная мать, которая испражняется или мочится, повернувшись лицом к солнцу или луне, рискует произвести на свет ребенка с «защитым» или, наоборот, вечно открытым анусом (о нарушениях календарных запретов и рождении детей-инвалидов речь пойдет ниже).

Кроме болезней, спровоцированных нарушением запретов, существуют три другие категории болезней, о которых мне рассказал в августе 1997 г. целитель Павло Пикун, житель Мельников-Речицких, слава которого давно перешагнула границы его родной деревни¹.

2. Болезни, имеющие рациональное объяснение и, следовательно, поддающиеся лечению официальной медициной. Целитель ими не занимается.

3. Болезни насланные («зроблены»). Симптомы их различны, но те обстоятельства, что они возникают неожиданно и не диагностируются официальной медициной, заставляют думать, что возникли они от дурного глаза или дурной мысли, откуда и местные названия (*падзіў, прыстрык, уроки, падумка*). К этой же категории относятся и увечья, которые тоже могут быть результатом деятельности завистливого человека, при этом в роли недоброжелателя часто выступает женщина. Например,

¹ Типология эта соответствует троичной картине мира, как она была изложена целителем. Миром правят три силы: Бог, «Злий» и Держава. Бог и Держава — добрые начала, им противостоит «Злий», у которого множество пособников, вершащих зло. Та же ситуация характерна и для микрокосмоса — деревни. Здесь многие «урочат», портят, но только один-два человека (в том числе он сам) способны лечить. Для колдовства никаких особых познаний не требуется, тогда как для того, чтобы заниматься медициной, государственной или народной, нужны не только знания, но и особая сила. Пикун вместе со старшим братом и сестрой получил свое знание от отца незадолго до его смерти, а тот в свою очередь от своего отца, а силу — от Бога. Лечение не отнимает у него силы, для него исцелить одного или десятерых требует тех же усилий. Дома он обращается к Богу с молитвой, и тот, услышав его, помогает ему исцелить всех, даже неверующих коммунистов. При том что он признает только православие, в церковь он не ходит, поскольку, по его мнению, в церкви, «где кум с кумой перемигиваются», бывать не обязательно. Подобное недоверие к церкви, кстати сказать, вполне вписывающееся в фольклорную традицию (ср. сказку «Святые чалавек» в: Сержпудоўскі 1926: 168 — 170), оказывается на поверку взаимным. Выяснилось, что местный священник не видит разницы между колдунами и знахарями и косо смотрит на деятельность Пикуня. Термин «держава» в концепции Пикуня соответствует официальной медицине, с которой отношения у него вполне дружественные. Он отправляет в больницу клиента, который не сделал все необходимые обследования, а из ратновской районной больницы ему присылают «безнадежные случаи».

если беременная идет на свадьбу, то топором секут порог: вследствие этого у будущего ребенка будет «рассэчэна губа»; мать жениха может подложить под сиденье невесте кочергу, и тогда у ребенка будут кривые ноги (Ковнятин).

4. Контакт с нечистой силой. Болезни этой категории возникают от контакта со «Злим», который вездесущ, его невозможно узнать, как нельзя определить человека с дурным глазом. Даже если соблюдать все запреты, относящиеся ко времени и пространству, защититься от нечистого нельзя. Достаточно ступить туда, где находится или находился «Злий», чтобы заболеть или стать калекой. Черт может принимать облик вихря или «злого ветра», отсюда и названия соответствующего заболевания (*вітер, вітерка, завій, підвій*)¹.

Каждый может заболеть болезнями, принадлежащими к последним двум категориям, но чаще всего жертвами их становятся самые слабые — дети и старики и люди «переходного статуса»: новобрачные, кормящие матери и т. п.

Иногда недуг описывается как женский персонаж. Самым характерным примером является типичная для Полесья хворь — малярия². Ее множественные воплощения — двенадцать (по другим представлениям, семьдесят семь) сестер-лихорадок — свидетельствуют об онтологическом понимании болезни: болезнь в глазах полешуков есть состояние, принципиально отличное от здоровья³. Точно так же женский облик приписывается детскому плачу (*ночниці, криксы, крикливиці*) и холере (Общественный быт 1987: 212 — 215).

Ритуал лечения проливает свет на то, как мыслятся болезнь и здоровье. Часто он начинается с диагностики. Для того чтобы выбрать подходящее лечение, целитель опознает болезнь и устанавливает ее источник и обстоятельства ее появления. На

¹ В народной медицине причинно-следственная связь устанавливается подчас на основании звуковых подобий. Так, например, болезнь *рак* переносится мухой, сидевшей до того на дохлом *раке* (Сержпутоўскі 1930: 183; то же в Польше, см.: Гура 1997: 437).

² Многочисленные, зачастую табуистические названия даются малярии, как правило, на основании симптомов или прогнозов выздоровления: *пропасниця, лихорадка, безбеть, шпілья, шужля, шуня, хіндзя, хондзя, хитя, трясучка, трасца, ліхаманка, хвэбра*.

³ Способ лечения лихорадки подтверждает это понимание болезни. Женщина покупает бутылку водки, одевается в праздничную одежду, садится за стол и приглашает лихорадку разделить с ней угощение: «Выпьем, тетка!» Выпивает сама, снова обращается с тем же предложением к лихорадке и продолжает пить, пока не опорожняет всю бутылку (Лубенский уезд Полтавской губ. — Милорадович 1900: 170).

пример, чтобы убедиться в том, что ночной плач ребенка вызван духами-ночницами, а не другими причинами, на окно, выходящее во двор, кладут хлеб. Его отсутствие утром считается знаком того, что болезнь была вызвана ночницами. Лечение продолжается у кладбища, вокруг которого трижды обносят ребенка, читая при этом заговор. Снова на окно кладут хлеб: если он исчезнет и на этот раз, значит, дар был принят духами. На этом лечение кончается (Любязь).

В соответствии с семантическими моделями можно предложить следующую типологию лечения, состоящего из магического действия, сопровождаемого словом.

1. Возвращение к изначальной ситуации. Этот подход особенно характерен для лечения детских заболеваний. Возможны два варианта.

а) «Освобождение» тела от болезни, увечья. При этом мать должна повторить «с обратным знаком» тот жест, который стал причиной заболевания ребенка. Если беременная зашьет на себе одежду — «дыгына нэ будэ писаты: зашые дыгыну. Рошшываты трэба». Надо протянуть (провести) иглой с ниткой вокруг руки, ножки и шеи: «Шоб рошшылэся кости, моски, суставы, шоп писати стало» (Ветлы. — «Ребенок не будет писать: зашьет ребенка. Расшивать надо». <...> «Чтобы расшились кости, (костные) мозги, суставы, чтобы писать стало»).

б) Новые роды. Данный тип применяется при лечении особо тяжелых детских болезней разного происхождения (эпилепсия, сглаз, рахит). От сглаза лечили следующим образом. «Абцирали малага рубашкой жаночай, каб перестаў плакаць: “Чым радзила, каб тым адхадзила”» (Туховичи. — «Обтирали малыша женской рубашкой, чтобы перестал плакать: “Чем родила, чтобы тем и отходила”»). Самая простая имитация родов — накрывание больного черным платком.

2. Отсылка болезни к ее виновнику (колдуну, демонологическому персонажу), на границу, в необжитое человеком место, на тот свет. При лечении детского плача читают такой заговор:

«Добры вечур, ночныцы, будны помочныцы, забэрыт рабэ божэй (назвай на имнэ) ночныцы од ручок, од ножек, от шчырого сэраца, от печэнок, от батького сотворэня, от маткина сотворэня, от материного рождэня. Крыкссы-плаксы, перестантэ ходыты, ей косты ломыгы. Идитэ на сухэи дубыны, на лозы, на трэнозы, де витер ны вие, дэ сонцэ ны светыть, дэ пташкы ны летають, дэ пивни ны спивають. Там нэхай тыи ночныцы пропадают» (Любязь. — «Добрый вечер, ночницы, будние (?) по-

мощницы, заберите у рабы Божьей (называй по имени) ночниц от ручек, от ножек, от чистого сердца, от печенок, от отцовского творения, от материнского творения, от материнского рождения. Криксы-плаксы, перестаньте ходить, ей кости ломить. Идите на сухие дубы, на лозу, на тренозы (?), где ветер не веет, где солнце не светит, где птицы не летают, где петухи не поют. Там пусть эти ночницы и пропадают»).

3. Просьба о здоровье, адресованная потусторонним силам. От зубной боли молятся месяцу: «Мисяцю, допоможи, шоб мэни зубы нэ болили, так як мисяцю нэ болять» (Грабово). Просьба может быть частью обмена, который человек предлагает духам или светилам: здоровье в обмен на болезнь.

4. Уничтожение болезни. Формы его весьма разнообразны: размельчение, поджог, захоронение и т. п. От испуга лечат так. Делают калач (большой хлеб с отверстием), продевают сквозь него три раза ребенка и дают собаке съесть калач: «Леки-шу-леки, хай йист собака» (Ветлы).

В заговорах здоровье понимается как покой, рост, хороший аппетит. Как мы видим, лечение определяется в зависимости от вызвавших болезнь причин: следствие нарушенного запрета лучше всего исцелять, добравшись до первопричины, исправив грех, наказанный болезнью, вернуться к первоначальному состоянию, до совершения греха. В крайнем случае приходится прибегать к «переделке личности» больного, новым родам. Заново рожденный младенец будет наверняка здоровым, и на нем не останется следов от грехов его родителей.

Болезнь же, вину за которую не несет ни больной, ни его близкие, представляют как живое существо, которое можно изгнать из тела пациента, отослать, уничтожить или обменять на здоровье. Обмен происходит между этим и тем светом, между миром людей и миром сверхъестественных сил. Надо заметить, что примеры отсылки болезни к реальному «обидчику» достаточно редки, так как процедура эта содержит в себе определенный риск. Поэтому иногда болезнь не лечат вовсе, особенно если известно, что болезнь «наслана» на определенный срок. Показателен в этом смысле эпизод, рассказанный польской собирательницей Е. Еленьской. Когда она выказала удивление, почему семья ничего не делает, чтобы вылечить больную, ей ответили: «Да не, панейко, уж яна будзе харець до Петра, — так уж ей задали». И действительно, в назначенный срок больная выздоровела сама по себе (Комаровичи. — Jeleńska 1891: 501. — «Да нет, барышня, она уже будет болеть до Петра, — так уж ей задали»).

Символика тела: «бессмертные» части тела

Не только больное, но и здоровое тело дает повод для разного рода толкований. Не все части тела в одинаковой степени семантически «нагружены». Наиболее значимыми оказываются те части, которые хранят память о первоначальном облике человека, до грехопадения. Речь идет о волосах и ногтях, то есть о «бессмертных», как их называет О. А. Седакова, частях: они продолжают расти, то есть жить своей жизнью и после смерти человека, и в то же время они при жизни принадлежат смерти (Седакова 1983а: 60).

Волосы наилучшим образом метонимически представляют человека, отсюда их частое использование в лечении и магии. Они — наилучший покров и защита от зла. Пока у ребенка не отрастут волосы, голову ему старательно покрывают шапочкой или платком, чтобы она у него не болела и чтобы он вырос умным (Сержпутоўскі 1930: 163). Но и во взрослом состоянии с головным убором не спешат расставаться. Мужчины не снимают его и дома, а только в церкви и перед покойником. Женщины же с момента замужества в обязательном порядке носят головной убор практически все время, расплетая волосы раз в неделю, обычно в субботу. Обычай этот в старшем поколении сохраняется и поныне¹.

«Кажуть, без хусток нэ мона ходити. Спати без хустки нэ можна, ангэл нэ приступитъ. А я без хустки нэ сплю. Я с хусткой. У кого доўгі волоса, то й можна спати без хустки, а ў кого короткі, не. (Почему?) Волосы спасають. Ангол нэ приступитъ, кажэ. [Я] лежала, пришла Вуйтиха: “Чо ти без хустки спиш, то тебе ангол нэ приступитъ. А ти слаба”» (Речица. — ЛА-1997. — «Говорят, нельзя ходить без платков. Спать без платка нельзя, ангел не подойдет. А я без платка не сплю. Я с платком. У кого длинные волосы, то можно спать без платка, а у кого короткие — нет. (Почему?) Волосы спасают. Ангел не подойдет, говорят. [Я] лежала, приходит Вуйтиха: “Чего ты без платка спишь, к тебе ангел не подойдет. А ты слабая”»)².

Традиция молиться с непокрытой или покрытой (в зависи-

¹ Ср. у ветковских старообрядцев: «Зборник на каждый день насили. Он пылся, косы убирали штоп замужнийъ. Типерь замужния идѣть, и вольсы видны. Грех виликъй вольсы ни накрывать венчинъй» (Манаенкова 1989: 189). В Вольнском Полесье пожилая женщина «без платка не вийде, бо голова болітима» (Українці 1999/2: 108. — «Без платка не выйдет, так как будет болеть голова»).

² Расшифровка М. Н. Толстой.

«Жэнишина доўжна свои волоси покрыватъ».
Освящение трав на Спас в с. Речица. 1997. Фото автора

мости от пола) головой восходит к Новому Завету¹. Данные предписания не стерлись из памяти, о чем свидетельствует следующий рассказ.

«Вони Богу нэ вміюць молитися, вони нэ знають у шчо вони віруюць, тэпэрішний народ. Не, вони нэ знають, нэ понимаюць нічога. <...> Ти його спитай, а він нэ понимае, як діла, як у цэрк-ви робити шчо, як зайги стати. О, було людина, он у нас нэдавно учитель. Зайшоў у цэрквы школьнікоў провіраці, цих школьнікоў, уже зара то ўжэ нэ ходять. Чи школьнікі йе ў цэрквы. И стойить ў шепці. Як зайдэ ў клуб, скидае шепку, а ў цэрквы пришоў и стойить. И він жэ вроді би учитель. А одна жэншина з Орэхова, о сэло там у нас <нрзб.>, чули такое сэло, Орэхово? Така бойовая жэншина. Я сама відила, я стою, а ше вона приходить, кажэ: “Ти куда пришоў?” на його. Раз, його шепку з головы: “На, дэржи! Ти ў клуб зайдэш, шепку снимай-

¹ «Итак, муж не должен покрывать голову, потому что он есть образ и слава Божия; а жена есть слава мужа. Ибо не муж от жены, но жена от мужа; и не муж создан для жены, но жена для мужа. Посему жена и должна иметь на голове свой знак власти над нею, для Ангелов. <...> Рассудите сами, прилично ли жене молиться Богу с непокрытою головою? Не сама ли природа учит вас, что, если муж растит волосы, то это бесчестье для него; но если жена растит волосы, для нее это честь: так как волосы даны ей вместо покрывала?» (1 Кор. 11: 7 – 10, 13 – 15).

ещ, а ў цэркву пришоў, ў храм Божий, и ў шепці стойиш. На шепку, ек хош стойети, на, шепку ў руках тримай, а нэ хош — виходь з храма Божого”. А й детям говорили, як зайдэ, ўжэ такий більшии. Обьеснели, шо нэ можно в шепці стойети. А ви знайетэ обьеснэний? Зноў скажу. Мушчини треба шепку скидати, а жэнщины не положэно навiть дома Богу молитися, шоб голова була нэпокрыта. Да. Жэнщина доўжна свои волоси покривать, а мушчина доўжэн шепку снімаць. Так напісано. Так положэно, так описано, светийи пророки [описали] так. Так Господь сказаў» (Олтуш. — ЛА-1995. — «Они Богу не умеют молиться, они не знают, во что они верят, нынешний народ. Нет, они не знают, не понимают ничего. <...> Ты его спроси, а он не понимает, как делать, как в церкви что делать, как зайти и встать. Вот был один человек, он у нас недавно учитель. Зашел в церковь школьников проверять, этих школьников, теперь уже не ходят. Есть ли школьники в церкви. И стоит в шапке. Как зайдет в клуб, снимает шапку, а в церковь пришел и стоит. И он ведь вроде бы учитель. А одна женщин из Орехова, село там у нас <нрзб.>, слышали про такое село, Орехово? Такая боевая женщина. Я сама видела, я стою, а она приходит и говорит: “Ты куда пришел?” на него. Раз, ему шапку с головы: “На, держи! Ты в клуб зайдешь, шапку снимаешь, а в церковь пришел, в храм Божий, и в шапке стоишь. На шапку, если хочешь стоять, на, шапку в руках держи, а не хочешь — выходи из храма Божия”. А и детям говорили, когда зайдут, уже тем, что побольше. Объясняли, что нельзя в шапке стоять. А вы знаете объяснение? Снова скажу. Мужчине надо шапку снимать, а женщине даже дома не положено Богу молиться, если голова непокрыта. Да. Женщина должна свои волосы прикрывать, а мужчина должен шапку снимать. Так напісано. Так положэно, так описано, святые пророки [описали] так. Так Господь сказал»)¹.

Как видим, основополагающее для этикета противопоставление покрытая/непокрытая голова опирается на сакральные тексты. Выбор прически также учитывает культурные модели, в которых может содержаться сакральное начало. В своем описании Речицкого Полесья Ч. Петкевич приводит рассуждения крестьян о социальной функции прически и аргументы в пользу «святости» их выбора: «На адзин бок тольки паны чешуцца, а мужык робиць разборку пасередзине и валоссе разкидае на абыдва боки, бо так рабили усе святые» (Pietkiewicz 1938: 92. —

¹ Расшифровка М. Н. Толстой.

«На одну сторону только паны причесываются, а мужик делает пробор посередине и волосы причесывает на две стороны так, как делали все святые»).

Часто незамужние девушки, а затем и женщины носили две косы. Однако в некоторых локальных традициях женщины не должны были заплетать косы из опасения причинить вред мужьям. «Мужчины говорят: “Если женка заплетет косу, то человек полезет на дерево за пчелами и обязательно заплетется в веревках так, как заплетена коса”» (Тонеж. — Лебедева 1930/1: л. 26). В этнографической литературе мне не встретилось обоснований такой «моды», но смысл прически растолковали мне информантки. Во время первых экспедиций я носила одну косу, и пожилая женщина сделала мне замечание. Одна коса сулит одиночество, а четное число приносит удачу в браке (Картушино. — ЛА-1982).

Волосы подчеркивают принадлежность индивида не только к социальной, но и к возрастной группе, свидетельствуя, так сказать, о его семейном положении. Обряды семейного цикла демонстрируют важность той символической роли, которая отводится волосам: стрижка волос, перемена прически могут выступать как метафоры глубоких перемен в жизни человека. Первая стрижка становится важным этапом социализации ребенка: перехода из материнского мира в мир отца, расплетенные или подстриженные на свадьбе волосы знаменовали переход девушки в класс замужних женщин.

Хотя волосы и призваны защищать человека, они представляют собой весьма уязвимую часть тела именно в силу своей нечувствительности. Волосы, особенно у женщин, легко становятся добычей зла во всех его формах. Забота о сохранении целостности тела (и, значит, индивида) объясняет обилие запретов, касающихся волос. Если ходить с непокрытой головой, как мы видели, было нежелательно, то эта рекомендация становилась твердым предписанием в определенные моменты и периоды. «Чуб притягае блискавку, і грім можэ войти в людыну» (Черниговщина. — Славянские древности 1995/1: 423. — «Чуб притягивает молнию, и гром может войти в человека»). Особенно опасен сорокадневный период от Пасхи до Вознесения, когда границы между тем и этим светом становятся более проницаемыми. Девушки или женщины, не покрывающие голову в это время, рискуют заболеть колтуном (Pietkiewicz 1938: 229).

Волосы, как и ногти, нельзя бросать на улице, так как птицы могут свить из них гнезда. Лучше всего состриженные или оставшиеся на гребне волосы затыкать в дом, который во мно-

гих отношениях изоморфен телу. «Як дом начинае строицца, хазяйка сабирала косы. Як чешуцца, як косы выпадаюць, высыпаюцца из галавы. Сабіралі косы и клалі пад шестой венец хаты, штоб теплая была, штоб непустая была. Мне казалі: “Ў хату неси косы”» (Челхов). — Советуют такжэ прытаты астриженныя ногты за пазуху. Інтарэсна следующая полеская мотывіровка гэтаго обычаю, ізнестнаго в прошлым всем славянам. «Во время Страшного суда человек должен будет явиться со всем своим телом; ногти как частицу тела, он найдет за пазухой; в противном случае, собирая их, разбросанных по всем местам, он опоздает на суд и должен будет один скитаться вечно в темном и беспредельном пространстве этого света» (Трусевиц 1865а: 457).

Но соблюдать запреты еще не означает застраховать себя от несчастья, в частности от болезни. Летучая мышь, существо нечистое (Красностав), или ветер, в котором угадывается дьявольское начало («Ковты — чорт пролэтив» — Ветлы), или домовая, которые коснутся волос, или колдуны¹, которые делают заломы в жите, могут вызвать характерную болезнь — *колтун*. Среди других причин, вызывающих это заболевание, упоминали тяжелые условия жизни, плохую воду, переутомление или испуг, нервное заболевание, вызванное сверхъестественными причинами (*перепуг, ляк, переляк, пуд, жах* — Лисятичи, Жахово. — Гура 1983: 146; ПА).

Сэмюэль Коллинз, английский врач, состоявший с 1658 по 1667 г. на службе у царя Алексея Михайловича, оставил весьма подробное и, возможно, самое раннее описание болезни, которую он наблюдал во время путешествия в Польшу (напомним, что в ту эпоху большая часть Полесья находилась в ее составе).

«Колтун, или *Plica*, еще менее редок среди поляков по той причине, что воды их по большей части отравлены мышьяком, почти невозможно проехать по их стране и не заболеть. Как только он (колтун) попадает в дом, он передается всем обитателям: почти никто не может его избежать. Нет ничего грязнее и отвратительнее в мире, чем видеть, насколько подвержены поляки этой хвори. Кроме ужасных симптомов болезни, она столь зловонна, что нет такого гнойника, запах которого был

¹ Ср.: «Я не знаю, откуда тии коўтки брались. Може, то, шо раньше було тїх колдунїв богато. Може, як заколдована людїна була» (Речица. — ЛА-1997. — «Я не знаю, откуда эти колтуны брались. Может, потому что раньше этих колдунов было много. Может, человек был как бы заколдован»).

бы более невыносим. Я видел монахов, у которых голова была полностью покрыта ею, волосы скручены в косички и перепутаны, что представляет одно из самых омерзительных зрелищ, какие только можно себе вообразить. Тем не менее она считается у них знаком необыкновенной святости; а у других лиц — признаком благородства¹. Говорят, что поляки первыми стали пудрить волосы, чтобы скрыть эту неприятность» (Collins 1679: 131 — 132)².

Сами полешуки различают по внешнему виду несколько разновидностей болезни: *коўт* или *ковтун*, в один пласт, и *ковтуніца*, колтун в несколько слоев, распространяющийся на всю голову (Ветлы)³. Вторая разновидность в отличие от первой считается настоящей болезнью: «У цебе не только *коўтун*, але *коўтуніца*» (Семигостичи. — ТС 1982/2: 228). На Туровщине различали 12 видов внутренних колтунов в зависимости от их происхождения, М. Гринблат в своей работе приводит четыре категории: *ветраныя* (насланные ветром), *вадзяныя*, *сурочныя*, *нагаворныя* (Грынблат 1928: 128).

Любопытны случаи, описанные А. Сержпутовским. У молодого человека, едва появившись на голове колтун, прошли гнойники на голенях. Когда через четыре года кузнец прижег его, раны снова открылись. Автор рассказывает также историю пастуха, который заболел типичной для его занятия болезнью — ревматизмом. Страдая от традиционных симптомов: ломоты, головной боли, тика, лишая на ногах, — он обратился к знахарю. Тот дал ему мазь. Намазанные ею волосы немедленно сваялись в колтун. Тогда все поняли, что это был «патаемны каўтун» (Сержпутовский 1907: 26 — 27).

Таким образом, колтун оказывается чем-то вроде громоотвода, который подобно прививке позволяет переболеть тяжелыми заболеваниями в легкой форме. Все болезненные ощущения продолжают до тех пор, пока болезнь не прорвется наружу: «каўтун хоче выбіцца на верх, дак и трывожыць чалавека»

¹ В Полесье колтун считается средоточением тайного знания колдуна (Старые Яриловичи. — Гура 1983: 146).

² Коллинз добавляет: «Лошади, у которых колтун располагается в гриве на холке или на макушке, считаются храбрыми и хорошо служат. Но если срезать хотя бы малую часть этого колтуна, конь умирает, сходит с ума, слепнет или начинает хромать».

³ Сержпутовский описывает разные случаи: один колтун весил два килограмма, другой был похож на буханку хлеба. Жена священника Чеховича с озера Князь тридцать лет не вставала с постели из-за своего колтуна, который лежал рядом на стуле (Сержпутовский 1907: 26 — 27).

(Pietkiewicz 1938: 122). В редких случаях колтун наблюдался и у детей: рахит у девочек лечили, провоцируя образование у них колтуна (туров — Грынблат 1928: 144). Сознательно вызванный колтун считается весьма эффективным лечением. Часто лечение и считается как процесс «выманивания», вызывания наружу внутреннего колтуна.

К колтуну относятся как к живому существу, про него говорят, что он перемещается (от больного к больному?) в виде клубка (туров — Грынблат 1928: 141), и полагают, что у него, как у всякого живого организма, есть свой срок жизни, поэтому лучше всего дожидаться его естественной смерти. Из преждевременно срезанного, еще «живого» колтуна идет кровь (Pietkiewicz 1938: 121). Кроме того, это может вызвать самые серьезные осложнения: головные боли, ломоту, слепоту, немоту, паралич и даже смерть¹. Он может также перекинуться на того, кто его срежет (Речица. — ЛА-1997).

Я так подробно останавливаюсь на колтуне, потому что он представляет собой целую парадигму взаимоотношений между телом и окружающей средой. В этой парадигме некоторые правила и предписания (например, использование «человеческих отходов») касаются всех и всегда, другие — только отдельных категорий (девушки, женщины) и в определенные периоды времени. Колтун предстает в этой системе как «культурно-обусловленный синдром» (culture bound syndrome — термин американского этнопсихиатра П. М. Япа (P. M. Yap)): недуги души и тела облекаются в форму, свойственную данной культурной традиции. В зависимости от предложенных этиологических объяснений колтун может быть отнесен к трем из выделенных четырех классов болезней. Вместе с тем колтун занимает в некотором смысле промежуточное положение между болезнью и здоровьем, так как его функция — предотвратить более серьезные заболевания. Важно и то, как мыслится болезнь: зарождаясь внутри организма, она постепенно созревает и наконец пробивается наружу. На этом же принципе строится и лечение².

Данная концепция опирается на этиологическую легенду,

¹ О способах лечения см.: Грынблат 1928; Славянские древности 1999/2: 556 — 559. Отмечу только использование в лечении одноименных с болезнью растений: травы *ковтунник*, или *ковтунчык*, *каўтуново зігьле*, а также омелы (*калтун*).

² На практике решение «запустить колтун» дается нелегко: колтун воспринимается как нечто постыдное, что могут позволить себе только старые люди, которым уже нечего терять.

объясняющую, откуда в человеке появилась всяческая скверна. Легенда эта, известная во многих вариантах за пределами Польши, восходит к письменному апокрифу в «Сказании како сотвори Бог Адама». Бог, создав человека, отправился за душой. В это время сатана опоганял (оплевал, обхаркал, истыкал пальцем) Божье создание. Обнаружив случившееся, Бог не стал переделывать человека, а вывернул его наизнанку. «И теперь наше тело навыворот — что было внутри нас, то теперь снаружи; а что было снаружи, то теперь внутри со всем тем, что сатана наблевал. И в самом деле <...> что у нас внутри? Потроха, кишки... И всякие болезни разве не изнутри начинаются? Все это вследствие проделки черта» (Подолье. — Барсов 1886: 5)¹.

Аналогия между волосами и растениями не исчерпывается упомянутыми средствами лечения колтуна. Наиболее устойчиво сближение волос и культурных растений. Именно с помощью злаков и льна можно придать красоту своей шевелюре. И наоборот, разного рода манипуляции с волосами призваны обеспечить хороший урожай этим культурам. Таким образом, волосы оказываются идеальным посредником между миром людей и миром растений. Приведу только несколько примеров. Чтобы лен был волокнистым и красивым, как волосы у девушек, им советуют начинать мять лен, распустив волосы. А для того, чтобы волосы были длинные, густые и шелковистые, как конопля, девушка расплетает косы во время сева и ждет, чтобы ее обсыпали конопляными зернами (Сержпутоўскі 1930: 63, 129).

Но не только женская красота соотносится с растениями. Внешность мужчины тоже может повлиять на урожай волокнистых растений, поэтому засев обычно начинает обладатель густых волос и бороды (Павлова 1990б: 5). Изготовление жат-

¹ Подробнее см.: Кабакова 1999. Показательно, что с внутренними органами связано сравнительно мало представлений. Важно поэтому процитировать редкое свидетельство, опубликованное Ч. Петкевичем, в соответствии с которым анатомия человека имплицитно отождествляется с птичьей и — эксплицитно — с рыбьей. «Лёгкие чалавеку дадзены на тое, штоб ён роўна хадзіў і не шатаўся, як п'яны, да штоб мог плаваць. Якбы не маў лёгких, тоб недержаўся ні на зямлі, ні на вадзе; на зямлі што шаг падаў бы, а ў вадзе тануў каменям» (Pietkiewicz 1938: 85). — Легкие вообще оказываются одним из самых важных органов, так как они выполняют многие функции: «Пища идет в легкие, оттуда "жилой круг сердца" прямо в кишки, а затем в желудок, где переваривается. Жидкая пища через почки идет в мочевой пузырь, а твердая пища в прямую кишку. Воздух через 2-е горло идет в легкие по жилам, которые заполняют всю клетку. Женское молоко поступает в грудь из легкого. Сердце кровь разгоняет» (Запесочье. — Лебедева 1930/5: л. 40б.).

венной «бороды» может быть связано с настоящей бородой: хозяина поля. Ее делали, «чтобы у батьки росла борода» (Челхов), в Западном Полесье ее прикладывали к подбородку заинтересованного лица. На смысле этих аграрных обрядов я подробно останавлиюсь в последней главе, а пока отмечу только, как благодаря им подчеркивается эстетическая функция волос: волосы — гордость и краса девушки, символ ее невинности, тогда как шевелюра и еще в большей степени борода мужчины выступают как средоточие его мужественности.

Свою роль играют волосы и в скотоводческих ритуалах, именно они призваны обеспечить гармонию между человеком и скотом. Животные должны быть той же масти, что и волосы у хозяина: «У каго чорныя валасы, таму не можна трымаць біелага гаўяда, коней ці авец, — бо не будзе весыіца гэты статак» (Сержпутоўскі 1930: 129. — «У кого черные волосы, тому нельзя держать белой скотины, коней или овец, так как не будет вестись этот скот»). Та же взаимозависимость между человеком и домашним скотом диктует особые требования к пастуху: он не должен ни стричься, ни бриться в течение всего периода летнего выпаса, в противном случае стадо разбежится или на него нападут волки (Гомельщина. — Славянские древности 1995/1: 241).

Так, волосы и в целом волосяной покров позволяют «прочитывать» человека, легко угадывать не только его семейное и социальное положение, но и характер и судьбу. «У кого, кажэ, коса доўга, то доля добра», «Одрізають кожній дівчини. Ідэ замуж, и косу одрізають, заплітають, у скриню ховають; як умрэш, ў гроб кладуть» (Речица. — ЛА-1997)¹.

Обильная растительность на мужском теле, особенно на груди, предвещает долгую жизнь. Напротив того, излишняя «волосатость» женщины идет вразрез с представлениями о женской красоте и вообще о женской сущности: «Калі у бабы растуць вусы або барада, та тая баба не баба й мужык не мужык, а так сабіе, чорт віедае што» (Сержпутоўскі 1930: 136). Более того, такая половая неопределенность дает повод к подозрениям в контактах с нечистой силой: обладательница усов или сросшихся бровей считается ведьмой.

Точно так же отсутствие у мужчины бороды и усов прочитывается как размытость сексуального облика. Поэтому матери, озабоченные правильным формированием личности своих сыно-

¹ В России в гроб клали и срезанные бороды и ногти (Успенский 1982: 110, 175). Последний обычай отмечался и в Черниговском Полесье.

вей, в своих наставлениях упоминают бороду как главный признак мужской внешности. Отгоняя мальчигов от дежи, «женского» орудия труда, они грозят им, что у них не вырастут ни усы, ни борода (Присно, Челхов, Жабчицы). В представлениях о внешности просматривается прямая связь между волосами и сексуальной сферой. «Хто к бабам вельмі мнґого має дачнієння, той хутко аблысеє» (Сержпутоўскі 1930: 129. — «Кто с бабами имеет много дела, тот рано облысеет»). В Полесье широко распространена следующая примета: два вихра на макушке у мальчика предвещают два брака. Ср. также пожелание, которое произносят, заплетая девочке косу: «Росці коса по п'яткі, тобе — жэнішкі, а мне — пірожкі» (Лутки. — ТС 1982/2: 223).

По цвету и типу волос судят о характере человека. При этом этнические стереотипы оказываются крайне устойчивыми. Светлые, мягкие, шелковистые волосы, соответствующие славянскому идеалу красоты, свидетельствуют о доброй душе. «Цыганская чупрына», то есть черные густые и жесткие, как щетина, волосы, говорит о злом человеке. Точно так же вызывает недоверие рыжий, который ассоциируется прежде всего с евреем: «Рыжий-красный — человек опасный» (Брянщина. — Тиханов 1904: 205, ср. также: Сержпутоўскі 1930: 129; Pietkiewicz 1938: 80).

Волосы соотносят не только с эмоциональной, но и с интеллектуальной сферой. При этом они постоянно противопоставляются разуму, рассудку как внешнее внутреннему: «У бороді гречка цвіте, а в голові й не орано» (Славянские древности 1995/1: 230. — «В бороде гречка цветет, а в голове и не пахано»). О ребенке, у которого плохо растут волосы, говорят, что он вырастет умным. Приведем также выражение *каўтун завіў* («взбрести в голову») (Мяцельская, Камароўскі 1978: 122).

В народных представлениях могут семантизироваться и другие «бессмертные» части тела, как, например, зубы. По кривым зубам узнают горячего, влюбчивого человека, по редким — сердитого (Сержпутоўскі 1930: 129). Появление коренных зубов «против очей», то есть клыков, раньше передних зубов вызывает подозрение. Нарушение обычного порядка в развитии заставляет считать такого ребенка нечистым. Предполагают, что он принесет несчастье окружающим: на свадьбе у него кто-нибудь умрет. Поэтому ему не позволяют подходить близко к свадебному караваю, символу доли и богатства, в крайнем случае он может «нейтрализовать» свое темное начало, обвязавшись суровыми нитками (Крупово). Ребенку, у которого зубы растут в два ряда, приписывается дурной глаз (Любязь).

Столь же красноречивыми могут быть и руки: средний и безымянный пальцы одинаковой длины — счастливый признак, как и сросшиеся. У хорошего человека — короткие пальцы, у злодея — длинные. Безусловно, на эти соображения оказывает влияние фразеология. «Ета безпременна як толки што с доўгімі рукамі, нація або зладзееваты або саўсім злодзей, бо та-кж не дарма кажуць як што крадзе, што мае доўгіе руки» (Pietkiewicz 1938: 80. — «Это непременно, как только с длинными руками, значит, либо вороватый, либо совсем вор, ведь недаром же говорят о тех, что крадут, что у них длинные руки»). Не всегда, однако, можно распознать человека с доброй или злой рукой, как не всегда можно определить человека с хорошим или дурным глазом, поскольку внутренняя природа не всегда отражается внешними признаками. Еще выразительнее, чем форма пальцев, оказываются ногти — «бессмертная», как и волосы, часть человеческого организма. Если на ногтях видны белые пятна, то говорят: «Цвітуць ногці, бо шчэ молоды» (Семигостици), «У кого ногці цветуць, той шчасліві» (Лутки. — ТС 1987/5: 264), «Покуль ногці цветуць, то шче и чалавек доўга будзе жиць, а якже перестане цвисьци да пажоўкнуць, то скоро памре»¹ (Pietkiewicz 1938: 80. — «Пока ногти цветут, человек долго еще будет жить, а когда перестанут цвести и пожелтеют, то скоро умрет»). Как благоприятный признак рассматриваются и родимые пятна.

Отношение к ногтям амбивалентно. Они связаны не только с жизнью, но и со смертью. Одного взгляда на них достаточно, чтобы спастись от глаза, причем касается это не только потенциальной жертвы дурного глаза, но и его обладателя. Так, зло отсылается на атавистическую, звериную и вместе с тем, как мы видели в этиологических текстах, божественную часть человеческого организма, и тем самым исключается из сферы общения между людьми.

Речь тела

Все события, так или иначе относящиеся к индивиду, запечатлеваются на теле: хорошие и дурные новости, сплетни и сватовство, деньги, которые предстоит получить или потратить. Обо всех этих крупных или мелких событиях тело оповещает с помощью разного рода звуков, произвольных движений,

¹ Подобные «белые плямы» могут предвещать появление чего-то нового, например, скорый подарок (Сержпутоўскі 1930: 131).

зуда, покраснения и прочих знаков. Знаки эти расшифровываются, как правило, в соответствии с семантической оппозицией левый/правый: левая сторона связывается с дурным началом, правая — с добрым. Вполне возможно, что толкование всякого рода «движений» тела восходит к апокрифической традиции византийских «трепетников», широко известных на Руси. Приведем несколько характерных полеских примеров. «Калі сьвербіць правая рука, та прыдзецца з кім-небудзь сустрыэцца ці нават прыняць ат яго грошы, а калі лівая — та адыдаць грошы» (Сержпутоўскі 1930: 128. — «Когда зудит правая рука, то придется с кем-то встретиться или даже получить от него деньги, а когда левая — то отдавать деньги»), «Кали сьвербіць левае вока — будзеш плакаць, а кали сьвербіць правае — будзеш веселица» (Pietkiewicz 1938: 81), впрочем «левому» и «правому» могут приписываться и обратные значения.

В предзнаменованиях речь часто идет о взаимоотношениях с другими людьми, при этом личность другого проникает в тело, «проступает» на его поверхности. А. Сержпутовский приводит целый список таких примет: «Калі вушы сьверб'яць, та гэто хтось судзіць», «Шчокі сьверб'яць, як варагі точаць зубы, каб так наклаьці па мардасам», «Калі ў дзіеўкі да сьверб'яць цьпккі, та не хібіць, што праз іе б'юцца праміж сабою два хлопцы, бо абодвы іе кахаюць і не хочуць уступіць адзін другому» (Сержпутоўскі 1930: 127 — 128, 173. — «Когда у девушки зудят груди, наверняка из-за нее дерутся два парня, так как оба любят ее и не хотят уступить один другому»). «Трепетание» каждой части тела истолковывается в зависимости от ее функции и положения: зуд во лбу означает встречу с важным человеком, в плечах — тяжелую работу, в губах — в предвестии поцелуя, в кончике носа или животе — перед предстоящей выпивкой, в ногах — перед дальней дорогой (Олтуш. — ЛА-1995; Сержпутоўскі 1930: 120 — 121, 127 — 128).

Звуки, издаваемые телом, истолковываются в том же духе: «Кали икаецца, то хтось спаминае» (часто со зла), «Калі пры едзе скрыгнуць зубы, та прыдзецца гасьцеваць у людзей» и т. п. Существенно при этом помнить, что крестьянский этикет — в отличие от дворянского — вовсе не предписывал телу полное молчание, напротив того, разного рода звуками тело выражало свое удовлетворение или, наоборот, неудовольствие. Речь тела считается более искренней, чем человеческая речь, так как тело не умеет врать: «Як атрыгаецца посьле еды, та гэто, як-жэ кажуць, душа з богам зьбіраецца гаварыць. Калі атрыгаецца ў гасьцях, та гэто добрая слава таму хаджаіну, што зрабіў велікую

пачостку» (Сержпутоўскі 1930: 127, 130. — «Когда отрыжка после еды, то это, как говорят, душа с Богом собирается говорить. Когда отрыжка случается в гостях, то это добрая похвала хозяину, который устроил такое хорошее угощение»).

Упоминание души и Бога в последнем отрывке не случайно, ссылки на них в повседневной речи постоянны. Упоминание сил добра и зла особенно существенно при передаче правил поведения младшему поколению. Особое внимание придается защите тела от вмешательства нечистой силы, при этом наиболее уязвимыми местами считаются отверстия, сквозь которые в тело попадает всякая скверна: «За едою, як возьмеш яду ў рот, не можна нічога гаварыць, бо ліхі мажэ разам з едою уплшчцьца ў серэдзіну да й нарабіць ліха» («За едою, как возьмеш еду в рот, нельзя ничего говорить, так как черт может забраться вместе с едой внутрь и наделать беды»), «Хто сьпіць, аткрыўшы рот, той часта хвары́э, бо яму ў рот залазіць уселякае ліха» (Сержпутоўскі 1930: 77, 132). При этом и само положение тела регламентируется с помощью ссылок на доброе и злое начала: ничком спят только черти, спать надо на спине, чтобы смотреть на небо, и т. п.

Зевота интерпретируется как порча, при виде зевающего произносят апотропейные (защитные) формулы, чтобы ее избежать. Чихание вызывает черт, который дает понюхать табаку, крестное знамение должно заставить его скрыться. Зато человека, у кого звенит в ушах, считают счастливецом: он слышит колокола или ангелы поют ему песни (Сержпутоўскі 1930: 77, 132).

Кровь и душа

Прежде чем перейти к изучению разных этапов социализации тела, необходимо остановиться на двух важнейших началах: крови и душе.

Слово «кровь» лежит в основе семейной терминологии¹. С помощью этого корня обозначается в целом вся родня: *крэўшчына* (Хотомле. — ТС 1982/2: 245), *крёўныя* (Дзержинск. — Лексичны атлас 1995: к. 162). Иногда в этой терминосистеме кровное родство противопоставляется свойству², как, например, в брестских говорах: *крэвная рудня*, *кровная рудня* (Там же).

¹ Ср.: «А вон своей крыве чловека ў хату не пусціць» (Семигостичи. — ТС 1982/2: 236).

² Ср. характерную поговорку: «Свекроў — не родная кроў» (Верасница. — ТС 1987/5: 15).

Возможно, под влиянием литературного белорусского языка возникли такие термины, как *крэўнік* («двоюродный брат») (Семурадцы. — ТС 1982/2: 245), в о л ы н *крэўный, крэўняк, крэўнячка* («четвероюродный брат», «четвероюродная сестра»). Кровь как социальный маркер, знак принадлежности к роду, возникает и в терминологии свойства: *крывіч* («своjak»), *крывічка* («свояченица») (Хотомле. — Там же: 241).

Кровь не только воплощает идею родства, в ней сосредоточена сама суть индивида. В прошлом в Полесье существовал обычай, напоминающий ритуал побратимства, при котором парни скрепляли свою дружбу, смешивая кровь. «Каб таварыство было муощнае, трээ, каб адзін у другога пракалолі руку да пасмакталі трохі крыві, тагды ужэ яны да самае сьмерці будуць шчыро таварышаваць» (Сержпутоўскі 1930: 117. — «Чтобы дружба была крепкой, надо, чтобы один другому проколол руку и пососали немного крови друг у друга, тогда они до самой смерти будут сокровенно дружить»). Точно так же ради приобретения особого дара, например, музыкального, надо было подписать кровью договор с дьяволом (Симоновичи. — Климчук 1995: 364).

От крови зависит природа человека. Можно выделить две категории людей в их отношении к окружающим: те, кто способен причинить вред окружению, и те, кто на это не способен. Вредоносность, как и ее отсутствие, зависят от «качества» крови. Способность «урочить» может возникнуть в результате нарушения запрета: ребенок, которого снова начинают кормить грудью после того, как он был отлучен, становится носителем дурного глаза. Но она может быть дана человеку и от рождения: «То уроки — хтось такэ, недобра кроў у ёго, або зубы [в два ряда], то это так урочат. Вони и не хочат так урочити, алэ ўжэ вин такэ поганий: така кроў, ци таки вочи, — беда ёго знаэ што...» (Любязь. — «Это сглаз, кто-то такой, [у кого] нехорошая кровь или зубы [в два ряда], это они так портят. Они и не хотят портить, но это он такой дурной: такая кровь или такие глаза, лихо его знает»)¹.

Но и неуязвимость для чар зависит в свою очередь от крови, как считают соседи полешуков из Волковысского уезда Минской губернии: «Иншаго муожэ будзь хто ачараваць, а иншаго нихто ни дасьць рады. От, у маго тата такая кроў, што

¹ Другое выражение той же способности вредить окружающим — это «переход», т. е. способность причинить зло одним фактом перехода пути перед идущим человеком. «Еде человек или иде — стань и постой. Не переходим дорогу. А если перейдеш, кажуть: “От, пасмотрим, якая ты на переход”» (Челхов).

каб неведамо як хацеў, то ачараваць ні можэ» (Federowski 1897: 207. — «Одного может кто-нибудь околдовать, а другого никто не сумеет. Вот у моего отца такая кровь, что кто бы ни захотел, околдовать его не может»).

Колдуны способны испортить, остановить в прямом смысле кровь как людям, так и скоту. Это означает, что «кроў па жылах ні будзе добрэ цекці. З таго чалавік, ці жыўёло пачне снуць, да нетрыэць» (Сержпутоўскі 1930: 198. — «Кровь по жилам будет плохо течь. Из-за этого человек или скотина начнет сохнуть и жить не будет»)¹. Нарушение кровообращения приводит к гибели человека или животного. То, что кровь занимает особое место в концепции тела, косвенно подтверждает следующий факт. Уже упоминавшийся целитель Павло Пикун из Мельников-Речицких лечит с помощью одной молитвы все болезни за одним исключением: «на кровь» он читает другую молитву (Речица. — ЛА-1997).

В принципе, «дурная» кровь может быть у любого человека. Единственное исключение составляет последний ребенок, кровь которого считается чистой (Онисковичи). Считают также, что пол ребенка тоже зависит от состояния крови матери: «По крови гадают, кроў, кажуць, мяняца. <...> Кажуць, кроў мяняца через три роки» (Речица. — ЛА-1997). Кровь матери отождествляется с плодовитостью (на этом я подробно остановлюсь в гл. 5), бездетная же женщина получает постыдное прозвище *бескфровицы* (Ласицк). Менструальная кровь почитается нечистой, но она вымывает тело изнутри. После климакса, когда месячные очищения прекращаются, про женщину говорят, что она *отмылась*.

Кровь, кроме того, может рассматриваться и как вместилище души: «Душа скрізь, то скрізь кровь движеца» (Речица. — ЛА-1997). В качестве параллели этому единичному полесскому свидетельству можно привести украинско-косовский термин, обозначающий душу, — *сукфровище* (Седакова 1983а: 64)².

¹ Кроме того, как и в русском языке, белорусские выражения *кроў порціць* или *псаваць* могут употребляться и в переносном значении (Мяцельская, Камароўскі 1978: 122).

² Отождествление крови с душой восходит к Библии: «Если кто из дома Израилева и из пришельцев, которые живут между вами, будет есть какую-нибудь кровь, то обращу лице Мое на душу того, кто будет есть кровь, и истреблю ее из народа ее; потому что душа тела в крови, и Я назначил ее вам для жертвенника, чтобы очищать души ваши, ибо кровь сия душу очищает». (Лев. 17: 10 — 11), и далее: «Ибо душа всякого тела *есть* кровь его, она душа его <...>» (Лев. 17: 14).

Душа сближается, а иногда и отождествляется с дыханием. Только что процитированная речичка информантка в ответ на прямой вопрос о душе рассуждает так: «Вишла душа, души ми не бачимо, и тіло недвижимо стало, в крови, я шчитаю, шо кровь вишла, дихання не стало, кровь остановилася и всё» (Речича. — ЛА-1997). А Сержпутовский приводит аналогичные суждения: «Душа — гэта дух, што чалаві́ек дышэ. Як чалаві́ек пакіне дыхаць, та й душа з яго выдзе вон» (Сержпутоўскі 1930: 38. — «Душа — это дух, которым человек дышит. Когда человек перестанет дышать, то и душа из него выйдет вон»).

Другими местами обитания души считают в Полесье голову, грудь (в ветков. «Душа — эть ввирху груди». — Манаенкова 1989: 60), шею, а точнее — ямочку у основания шеи, ее так и называют: *душа*¹. Из следующих примеров вытекает, что слово «душа» может относиться и к ее «вместилищу», т. е. к груди или шее: «Душу в каждого видно: тая ямочка в нъжнй чысьці шый спэроду. Скажуть: в тыбэ й душу видно, як ны зашчэпнянэ» (Симоновичи. — Климчук 1995: 347. — «Душу у каждого видно: эта ямочка в нижней части шеи спереди. Скажут: у тебя и душу видно, когда не застегнуто»); «Надень душатку, штобь душу сагреть», «Што ты душу раскрыл и идёш» (Манаенкова 1989: 60), ср. также запись из Киевской губернии, приведенную в словаре Б. Д. Гринченко: «Не застегнулась до ший, мені й надуло в душу» (Гринченко 1996/1: 460. — «Не застегнулась до шеи, мне и надуло в душу»).

Однако среди информантов нет единодушия относительно местопребывания души в теле, что отмечал в свое время и К. Мошиньский (Moszyński 1934: 599). В той же Речице пришлось слышать от православных, что, по мнению *штунды*, т. е. баптистов, душа находится в носу. Правда, сами баптисты это не подтвердили. Смысл этого утверждения открылся мне постепенно. Так, словарь брянского говора приводит выражение «у него мухи в носу» — «о колдуне» (Тиханов 1904: 165 — 166), а О. Терновская дает аналогичные примеры, записанные как в Полесье («О, кають, ў нэй мухи ў носэ. Цэ ў вздьмы мухи ў носэ» (Вышевичи)), так и за его пределами. Во фразеологии белорусского, украинского и западнославянских языков развивается сходное представление: у колдунов в носу живет дьявол (Терновская 1984а: 120).

¹ О. А. Седакова приводит также термин *душник* с тем же значением, без указания источника (Седакова 1983а: 64). *Душой* может называться и опухоль на шее (Гринченко 1996/1: 460).

Связь между мухами, чертом и носом отчетливо прослеживается и в полесских представлениях. Выше я уже писала об уязвимости всех отверстий человеческого организма. В связи с чиханием упомяну полесский обычай, описанный Ч. Петкевичем. Чихнувшему говорят: «Муха ў нос!», на что тот отвечает: «Сама не ўлецела, да чорт ўнёс!» (Pietkiewicz 1938: 407). О. Терновская в своем анализе «мушиной» фразеологии приходит к выводу, что семантическая эволюция данного типа паремий шла от сакральной лексики к профанной, а затем приобрела ироническое значение. Исследовательница отмечает, что «отражаемый фразеологией северо-западных славянских диалектов мотив носа не характерен для распространенных у славян представлений о душе, но типичен для практики классического шаманизма» (Терновская 1984а: 123). Оставляя в стороне вопрос о связи описанных представлений с шаманизмом, возвратимся к истории с баптистами. Как представляется, приписанная им информация о местонахождении души явилась, по сути, завуалированным обвинением в колдовстве.

Упомяну и такую нематериальную составляющую человеческого организма, как жизненная сила, которая выражается лексемами *дух*, *кле*, *кльи*, *кльк*. Трудноопределимость этого начала сказывается и в том, что в разных контекстах говорится, как правило, лишь об ослаблении или даже об отсутствии этой силы. Силы могут покидать человека естественным путем, постепенно, по мере того как он приближается к старости, но их может отнимать, «вытягивать» и окружение. «Клее ўсе выцягнулі гэты дзеці, оно на іх і робіш, усэ давай ім» (Жилин), «Стари вжэ, всі кльі вжэ выцягняны» (Дыялектны слоўнік 1989: 96), «Мало ўжэ ў дзеда кльёку, ледвы ляпае» (Лутки. ТС 1982/2: 196. — «Силы все вытянули эти дети, работаешь на них, всё давай им»; «Старый уже, все силы у него уже вытянули»; «Мало у деда сил, едва языком ворочает»). Последний термин в туровском диалекте, как и в белорусском литературном языке, имеет, кроме того, значения «ум», «разум» и возникает скорее в отрицательных контекстах: «Нема кльёку ў голове ў тебе» (Хочень. — ТС 1982/2: 196).

Подводя итоги сказанному, хочется подчеркнуть следующие моменты, которые носят универсальный характер. В апокрифических вариантах мифа о творении человека красной нитью проходит мотив случайности, небрежности Бога при создании Евы. Данный мотив, а также «вторичность» происхождения женщины служит аргументом, оправдывающим ее

традиционно подчиненное положение. Ниже мы увидим, кто именно выражает этот типично мужской взгляд на женщину, обвиняя ее в интеллектуальной и эмоциональной неполноценности.

Как мы видели, понятие здоровья определяется скорее от обратного. Здоровое тело — тело, находящееся в гармонии с окружающими людьми, социумом и природой. Замечание фольклористов, проанализировавших французские пословицы и поговорки, относящиеся к телу, представляется справедливым и применительно к полесскому материалу: «Здоровье выражается прежде всего в отсутствии симптомов, в молчании тела. <...> Следовательно, оно описывается не позитивно, а как отсутствие болезни. Кроме того, оно проявляется в работе, а также в социально менее значимых занятиях» (Loux, Richard 1978: 140).

Образ цветущего тела наводит на мысль, что здоровье — состояние динамическое. Цветы — всегда предвестники плодов. Здоровое тело — это своего рода «work in progress», обладающий потенциалом развития, изменения, содержащий в себе ростки будущего.



Глава 2

РОЖДЕНИЕ И ФОРМИРОВАНИЕ ТЕЛА

В этой главе я останавливаюсь на постепенной социализации ребенка в первые дни его жизни. В отечественной науке сложился взгляд на относительно позднюю «половую идентификацию» ребенка: «У восточных славян, как и у многих других народов, ребенок до определенного возраста считается как бы бесполом существом» (Байбурин 1991: 257). По мнению автора, «культурные» половые признаки придаются ребенку начиная с первой годовщины, к которой приурочивается первая стрижка волос. Попробуем проанализировать полесский материал, задавшись следующими вопросами: в какой момент дети наделяются женской или мужской ролью? В какой символической форме это происходит? Кто за это отвечает? На какие аспекты личности направлена эта символическая деятельность: на внешность, поведение, социальную стратегию?

Напомню условия, в которых протекали роды в прошлом. Несмотря на то что в подавляющем большинстве случаев в послевоенное время женщины рожают в родильных домах, и поныне в силу климатических и транспортных условий ежегодно случаются роды на дому. Важно учесть, что абсолютное большинство женщин старшего поколения, то есть те, кому сегодня 70 — 80 лет, рожали хотя бы однажды дома, безо всякой медицинской помощи. Акушерка или врач-гинеколог появлялись из райцентра уже по завершении родов, чтобы отрезать пуповину и отправить ребенка с матерью в больницу.

Кроме этих собственно материальных условий, важную роль играло и традиционное отношение к родам. Беременность оценивалась двойственным образом. С одной стороны, она переживалась будущей матерью как особое физиологическое со-

стояние, отсюда и огромное число запретов и предписаний (см. гл. 5). Но в социальном и экономическом отношении этот период мало что менял в привычном образе жизни женщины. Из поколения в поколение женщины передавали друг другу одно правило: беременность не дает повода избегать тяжелой физической работы ни дома, ни в поле. Более того, чем больше физических нагрузок, тем легче пройдут роды.

Роды в Полесье, как и в целом у восточных славян, тщательно скрывались¹ не только от соседей, но часто и от многих членов семьи, особенно от детей и девушек, которых старались удалить из дома, где протекали роды. По поверью, чем больше людей посвящено в тайну события, тем дольше оно будет тянуться. Возможно, подразумевается, что всегда найдутся те, кто будет заинтересован в продлении страданий роженицы на как можно более долгий срок. Чтобы никто из посторонних не догадался о происходящем, отец отправлялся кружным путем за повитухой², которую вызывали, как правило, на первые роды или в случае осложнений. Ритуал приглашения подразумевал уговоры. Бабка сначала отнекивалась: «Мо, у вас луччэ е?» Отец старательно ее разубеждал и заверял в том, что никого более подходящего на эту роль найти нельзя: «Мы никуда не ходили, а прама к тобі» (Оздамичи). От повитухи, в свою очередь, тоже ждали соблюдения тайны.

Подобная скрытность часто приводила к тому, что женщина рожала сама, без чьей-либо помощи, дома или в поле, особенно в случае повторных родов. Вот типичный рассказ о родах в прежние времена. «Шо она (беременная) бiльше работайе, то она пэршэ ўродить. Знайтее як рожали? Ў нас то була сусідка. Пошла, одна пошла гречку жела. А ноги завивали такийи латками, *завойи*, називали ў нас. И она ўродила, гречку жнучи. И такийи корзіни були, ўсё брали, баби носилися з йими. И оддэрла тийи завойи з ніг, и, понимайтэ, завэртiла, и той кошiль уложила в тую корзіну, и принэсла за плечима того рэбёнка. (Никто ей не помогал?) Не, на полю сама собi помогала. Другая пошла. Шо вона робила? Мусiть, жито жела, наверхяка жито жела. Двойнi родила. И тожэ положила у тую корзіну и обoйе принэсла. Два хлопчики. О як родили» (Ол-

¹ Напротив, в Западной Европе, например во Франции, роды были важным событием общественной жизни, при котором могла присутствовать вся деревня.

² Чтобы выразить уважение к повитухе, муж отправлялся к ней на волах (Гроздевич 1996: 247).

туш. — ЛА-1995. — «Чем больше она (беременная) работает, тем быстрее родит. Знаете, как рожали? У нас была соседка. Пошла, одна пошла гречку жать. А ноги обматывали такими тряпками, *завои* называли у нас. И она родила, пока жала гречку. И такие корзины были, всё в них клали, бабы ходили с ними. И содрала эти *завои* с ног и, понимаете, завернула, и этот сверток положила в ту корзину и принесла за плечами этого ребенка. (Никто ей не помогал?) Нет, на поле сама себе помогала. Другая пошла. Что она делала? Может быть, жито жала, наверняка жито жала. Двойню родила. И тоже положила в ту корзину и обоих принесла. Два мальчика. Вот так рожали»¹.

Правда, к первым родам готовились больше. Если схватки не заставали роженицу врасплох, то зимой она рожала в жарко натопленной хате, откуда выгоняли всю семью, а летом — в хлеву или на гумне.

Роль отца

Хотя роды — женское дело, в Полесье муж принимал в них значительное участие, правда, не повсеместно. Во многих случаях он дожидался прихода повитухи, а затем покидал дом вместе с другими членами семьи, его присутствие иногда считалось откровенно нежелательным (ср.: «Есьли ён присутствуете, то трудна ражать. Бабка ўсех выганяла с хаты и яго». — Картушино). Иногда он оставался, но играл роль пассивного зрителя. Чаще, однако, он помогал жене, причем помощь его была разнообразна: он приносил и нагревал воду, поддерживал жену при потугах, выполнял указания повивальной бабки.

Из документов, хранящихся в Тенишевском архиве, мы узнаём, что в конце XIX в. разные формы символического участия отца в родах отмечались во многих уголках России: он кричал и стонал вместе с роженицей (Саранский уезд Пензенской губ.; Ветлужский уезд Костромской губ.), по-настоящему мучился, не мог ни спать, ни есть, катался от боли по полу (Тихвинский уезд Новгородской губ. — Попов 1903: 343). Наиболее интересные из опубликованных описаний кувады — обычая, при котором муж изображает родовые муки, — принадлежат В. Н. Добровольскому. Так, он рассказывает, как в с. Рудня Ельского уезда Смоленской губернии крестьянин Иван Лоричкин стонал «не ў галаву», бледнел и чернел, как чугун, так что

¹ Расшифровка М. Н. Толстой.

его мать не знала, кого «рятовать» (спасать): сына или рожаящую невестку (Добровольский 1886: 128 — 131).

Материалы Полесского архива показывают, что кувада была широко известна в Полесье. Двадцать лет назад воспоминания о ней сохранялись в виде рассказов-анекдотов, к достоверности которых сами рассказчицы относились по-разному. Важно подчеркнуть, что многие из этих свидетельств были доверены собирателю-мужчине, что в глазах информанток должно было придать особую пикантность поведенным историям.

О том, что рассказы отражают, по всей вероятности, реальную ритуальную ситуацию, свидетельствует разнообразие сюжетов, практически не повторяющихся. Исходя из анализа десятка свидетельств, можно выделить ситуации двух типов: 1) муж испытывает страдания помимо своей воли; 2) муж избражает родовые муки.

1. Причинить боль мужчине может либо сама роженица, либо повитуха. Приведу примеры. Измученная схватками жена просит мужа передать ей валец. Но вместо того, чтобы подложить его себе под спину, она бьет им мужа. На вопрос захваченного врасплох супруга, не рехнулась ли она часом, она отвечает: «А тебе больно? От мени больно, хай и тоби также будэ» (Замошье). В других случаях инициатива принадлежит повитухе, которая привязывает нитку к члену мужа, забравшегося на печь или на крышу, и дает другой конец роженице: при каждой схватке та дергает за нитку, и по этому импровизированному телеграфу боль передается супругу (Злеев)¹.

Был и другой способ причинить страдания отцу.

«Прьшла бабушка тая, шо роды прыймае. Рожэница стогнэ, а вин, мужык ей спыгь. Ну она ёму взяла вложыла ёршыка, ерша, — а он вэльми колягый, — в задницу. За хвост тягнула, пуд шэрсть. Ну, и она стогнэ, и вин стогнэ, шо ёму больгь. Бабушка то до одного идэ, то до другого. Вот як ужэ выгянула, и она ёму не показала [ерша]. И тоды вин сказаў: “Ужэ нэ буду бильш дыгты прыжываты, бо тежко родыгты. Ты много родыла, а я только однэ, и то чуть нэ умэр”. От так, бывало, смэюция» (Олтуш).

Страдания могут переноситься на родителя и одной силой слова. Так, на всю округу была известна бабка из деревни Глу-

¹ В Присно об этом тоже рассказывали как о средстве, которое должно облегчить роды. В. Н. Добровольский также упоминает этот способ с той только разницей, что бабка дергает нитку со словами: «Надо ж мучиться и ему» (Добровольский 1886: 128 — 131).

бокая, которая с помощью молитвы добивалась того, чтобы «болел» муж, а не жена: «Чёловек падае, на колінях лазьпць, а вона (жена) дэтыну прывела і смеёца. А ёй не большь: чёлови-кови большь» (Кривляны. — «Муж падает, на коленях ползает, а она (жена) ребенка родила и смеется. И ей не больно — мужу больно»).

2. Муж сам по себе изображал родовые муки. Когда роды затягивались, он укладывался на полу возле лавки, на которой лежала его жена, и ждал, пока она перепрыгнет через него. Или стонал и кричал, распростершись на лавке (Западное Полесье. — Кухаронак 1993: 31), стоя на крыльце или вскарабкавшись на крышу (Партизанская, Великая Весь). Свое «выступление» он мог предварять следующим комментарием: «Я за тебе постогну, шоб мне было гэтой боли немножко» (Гортоль). Иногда информантки уточняют, что такие усилия предпринимались только для того, чтобы на свет появился мальчик (Великая Весь).

Согласно белорусской легенде, объясняющей происхождение обычая, в прежние времена все мужья умели брать на себя страдания жен.

«<...> кажуць, калісьці былі чарадзеі. Перад родамі муж доўга глядзеў жанцы ў вочы, а потым знікаў з хаты, ішоў у пушчу і там крычаў і біўся аб дрэва. І жонкі раджалі лягчэй, а мужчыны, кажуць, нават адчувалі боль, яны нібыта бралі частку пакут на сябе. Потым, як заўсёды, ад гэтага засталася адна абалонка. Ніхто амаль не ўмеў “браць на сябе”, але ў пушчу ўсё адно ішлі» (Легенды 1983: 108. — «<...> В прежние времена, говорят, были колдуны. Перед родами муж долго глядел жене в глаза, а потом уходил из дома, шел в лес и там кричал и бился об деревья. И женщины рожали легче, а мужчины, говорят, даже чувствовали боль, они как бы даже брали часть страданий на себя. Потом, как всегда, от этого осталась одна видимость. Никто уже не умел “брать на себя”, но в лес все равно шли»).

Символическая помощь мужа может принимать и другие формы: муж поит жену водой изо рта, причем они стоят по разные стороны порога, переступает через роженицу, лежащую на полу, или, наоборот, она трижды перешагивает через его ноги или принадлежащие ему предметы одежды (штаны, пояс). Чтобы стимулировать схватки, мужа могут побудить «делать шо и всегда», то есть совершить половой акт с женой (Комаровичи).

Как можно истолковать полесскую куваду? «Культурные» формы, которые придаются боли, выработанные традицией способы выражения страдания, эмпатии не могут быть сведе-

ны в данном случае только к психологической поддержке роженицы. Хотя, наверно, и этот момент присутствует в ритуале. На мой взгляд, «роды вдвоем» должны, по крайней мере на первое время, защитить ребенка, не вполне интегрированного в человеческое сообщество, от грозящих ему опасностей, от подмены. Ведь родители испытывают постоянный страх перед нечистой силой и завистью людей. Отцовские «роды» гарантируют законность ребенка, а биологическое родство подтверждается ритуалом.

Роль повитухи

Если участие мужа необязательно, то присутствие повитухи желательно и даже необходимо при первых родах и в случае осложнений. Особенно важно ее участие в послеродовой период, когда она ухаживает за матерью и новорожденным и берет на себя всю обрядовую сторону дела. В повитухи зовут мать семейства, женщину лет 45 — 50 или старше, не живущую половой жизнью с мужем, а еще лучше вдову¹. Иначе говоря, повитуха ни в коем случае не должна принадлежать к возрастной группе женщин, способных к деторождению.

Собственно из этих соображений женщины и избегали обращаться к услугам акушерок, впрочем, довольно малочисленных еще в начале XX в. По статистическим данным, собранным при первой переписи населения 1897 г., Вольнская губерния, северную половину которой занимало Полесье, насчитывала 88 аптек, 54 больницы (в общей сложности 877 коек), 198 врачей, из которых 89 имели практику в городе, и 84 акушерки. В Черниговской — на 2,3 млн. жителей приходилось 90 сельских врачей и 301 фельдшер и акушер, действовали 32 больницы на 175 коек. В 1897 г. получили медицинскую помощь 2910 человек. Примерно такая же ситуация наблюдалась и в Минской губернии, которая приблизительно на то же количество жителей располагала 216 городскими и сельскими врачами и 100 акушерками, что в сельской местности соответствовало одному врачу на 18 570 человек (ЭС 76/1903: 598).

Недоверие к официальной медицине в сознании полешуков исходит из опасности параллелизма, который мог возникнуть между участниками столь важного события в жизни каждой женщины. Поэтому старались брать в повитухи женщину «чы-

¹ Ср.: «Бабить я ищѣ ни бабила: у нас гваряты, как хазяин имейтъца, нильзя» (Манаенкова 1989: 7).

стэйшу», т. е. миновавшую климакс. В противном случае, как говорили, у новорожденной девочки долго не наступили бы месячные (Грабово). Женщина, способная к деторождению, воспринимается как потенциальная конкурентка и матери, и даже ребенка. «Чистота» повитухи подразумевала и отсутствие контактов с покойниками, ей строго запрещалось обмывать их: сходные жесты в отношении младенца оказались бы роковыми для него, так как смерть может оказаться «заразной» (Зеленин 1914: 293).

Выбор родственниц в качестве повитухи оценивается по-разному. Иногда мать, или свекровь, или другая родственница оказывают помощь роженице (например, в Малом Малешево. — ТС 1987/5: 23), в других же случаях на родственные связи между роженицей и повитухой смотрят с неодобрением. Дело в том, что экономический фактор играет не последнюю роль при выборе повивальной бабки. Зажиточная крестьянка не пойдет помогать при родах, а для бедной плата деньгами и натурой представляет существенное подспорье. Мать или свекровь, которая захочет взять на себя эту роль, вызовет осуждение окружающих, так как ее могут заподозрить в корысти.

Вне зависимости от имущественного положения никто не имеет права отказаться от предложения «повить» новорожденного. В случае летального исхода отказавшаяся от чести стать повивальной бабкой могла угодить в тюрьму (Кравченко 1911: 84). Напротив, повитуха, совершившая сколь угодно грубую ошибку, принимая роды, не несла никакой уголовной ответственности. Учитывая полное отсутствие какой бы то ни было профессиональной подготовки, ошибок, надо думать, было предостаточно, особенно в случае сложных родов, например, при рождении близнецов. Приведу только один недавний пример. Одна бабка приняла плод, проходивший ногами вперед, за рогатое чудовище (Речица. — ЛА-1997). К счастью, все обошлось, но напомним, что в прежние времена, как правило, «чудовища», дети с врожденными аномалиями, немедленно уничтожались¹.

Таким образом, в начале «карьеры» весь профессиональный багаж повитухи основывался на ее собственном опыте роженицы. В принципе каждая женщина должна была хоть раз стать повивальной бабкой, как она должна была стать матерью, а затем бабушкой. В Белоруссии, в Могилевской области, женщина, не побывавшая ни разу повитухой, становилась предметом насмешек со стороны своих товарок, которые предрекали ей

¹ «Одна жэнцына привела двое детей, и обое было с рогами, [а лицо было похоже на собаку]. Сначала одна, потом другэ, то задавили йих» (Выступовичи).

наказание под стать ее провинности: на том свете она должна будет пасти зайцев (Кухаронак 1993: 27). Подобная ситуация, когда любая пожилая женщина могла быть повитухой, соответствует архаическому этапу, через который прошли многие европейские сообщества (Stahl, Benetti 1997: 38).

Роды

В Полесье известны три основных позиции роженицы.

1. Положение лежа: роженица лежит на полу или на печи, раздвинув ноги и согнув их в коленях.

2. Положение сидя: роженица сидит на коленях у мужа, повернувшись к нему спиной.

3. Положение стоя: роженица держится за рушник или веревки, прикрепленные к потолочному кольцу, опирается на печь или вилы, поставив ногу на низкую скамеечку. Чтобы ускорить схватки, она раскачивается из стороны в сторону. Она может опираться и на мужа, который держит ее за плечи, стоя либо у нее за спиной, либо к ней лицом.

Для стимуляции схваток повитуха советует роженице выполнять обычную домашнюю работу, требующую значительных физических усилий: месить хлеб, молоть жерновами, мыть пол и т. п. Она заставляет ее ходить по комнате, вокруг дежи или стола, тереться о его углы животом или поясницей, бегать за обручем. Физические усилия должны возыметь эффект еще и потому, что в этих приемах содержится и символическое измерение: пролезать через забор, переступать через порог, переходить через улицу или межу, перешагивать через лежащий на полу или на земле символически значимый предмет, как то: хлебную лопату, веревку, ниты (часть ткацкого станка, сквозь которую проходит основа), мужнюю одежду, пояс, которым перевязывали дежу в Чистый четверг, и т. п. — все эти «пограничные» действия должны были облегчить проход плода. Отмечу также постоянно возникающий в рассказах о родах глагол *ходить*, который коррелирует с диалектным *найтись/находиться* («родиться»): надо ходить по комнате взад-вперед, чтобы дите быстрее *находьлося* (Ковчин). Так, моторное поведение черпает дополнительную силу в языке: языковая магия вносит свою лепту в успешное завершение родов.

В арсенале повивальной бабки немало приемов, основанных на прогревании роженицы: она оборачивает ей живот теплыми рушниками, обкладывает разогретыми овсяными зернами, натирает «громовой стрелой» (белемнитом), подливает воду на

протопленную печь, окуривает травами, собранными на Ивана Купалу, дает пить спорынью, настоянную в водке, или воду с уголька, выскочившего из печи (чтобы и плод выскочил так же скоро), заставляет роженицу дуть во фляжку или вызывает у нее рвоту, напихав ей в рот волосы. Сакральные предметы: икона, громовая или четверговая свеча, пасхальная просфора, святая вода и освященный на Пасху мак — играют при родах такую же важную роль, как и в других ритуальных ситуациях. Так, например, роженице кладут на живот пояс, одолженный у попа, или рушник, освященный вместе с яйцами и свинойной на Пасху.

Акушерское искусство повитухи направлено на то, чтобы всеми способами помочь раскрыться рожаящему телу. С самого начала схваток роженица снимает с себя кольца и серьги, распускает волосы, развязывает, расстегивает все застёжки, разувается. Так же должен поступить и муж и все, кто случайно окажется в доме. В доме открывают замки, сундуки, внимают из печи заслонку, распахивают окна и двери. На дворе раскачивают ось в колесе, приговаривая: «Як быстра вертица, так быстра радица» (Картушино). Но если эти символические действия ни к чему не приводят, то тогда отправляются к попу с просьбой открыть «царские врата», а иногда и звонить в колокола (Красностав).

Женское чрево откроется лишь при условии, если раскроется весь космос, в том числе и небесные сферы: «Я до жиночины прышла, я прыступаю, Присвятую Деву прохаю, распрошчай, прыступы-проступы, райские двэры прочыни, прочыни, сила Божа, жэньский ход» (Любязь. — «Я к женщине пришла, я приступаю, Пресвятую Деву прошу-упрашиваю, прыступи-проступи, райские двери приотвори, приотвори сила Божья, женский ход»).

Если перечисленные выше приемы известны и за пределами Полесья, то следующий способ облегчить роды представляется специфическим для рассматриваемой традиции. Он основан на известной метафоре «женское лоно — сосуд». В данном случае речь идет об аналогии между женским телом и дежкой, проанализированной А. Л. Топорковым (Топорков 1990: 76). «З джжки, шо хлиб печуть, обруч знималы и перелазилы чэрез той обруч» (Нобель) или просто сбивают обруч с дежи (Пески-Речицкие). Укажу в качестве параллели выражение, отмеченное во владимирском говоре, *спустить обручик* («родить») (СРНГ 22: 216, к сожалению, мне не известно, соответствует ли оно подобному приему).

Трудные роды часто толкуются как следствие порчи. Поэтому, чтобы облегчить затянувшиеся роды, приглашают в дом человека, подозреваемого в наведении порчи, с тем чтобы он напоил роженицу изо рта водой (Хоромск). К подобному жесту, как мы видели, прибегает и отец или кто-нибудь из родни.

Как представляется из анализа полесского материала, физический контакт повитухи с роженицей был ограничен. Изредка упоминается о том, что бабка в порядке стимуляции схваток давала роженице пинок в поясицу или стучала ее кулаком по животу. В целом ее работа носила скорее символический характер.

Боль присуща телу, тем более телу рожающему, в наказание за первородный грех. Но умелые бабки-медиумы, как мы видели, могли перенести эту боль на мужа. Были и такие, что «брали» боль на себя. «Бабушку кличут таку старую, шоб ўсе на себе ўзяла, як дужэ болить, а потути шоб оставила. А коли ўжэ родить трэба, пусть бабка тая кричит, и качацца ей трэба ў куточку» (Вышевичи. — «Бабушку кличут такую старую, чтобы всё на себя взяла, когда сильно болит, а потути чтобы оставила. А когда уже надо рожать, пусть эта бабка кричит, и качаться ей надо в уголке»).

Итак, кричит отец, кричит повивальная бабка, кричит роженица. Ей советуют кричать как можно громче, чтобы ускорить схватки. Так, крик, раздрающий и в то же время раскрывающий тело, участвует все в том же символическом действии: раскрыть тело, освободить путь ребенку.

Слово и дело: молитвы и заговоры при родах

Голосу, слову повитухи приписывается больше значения, чем ее мануальному вмешательству. От повитухи ждут знания молитв, канонических и народных. Кроме «Отче наш» и «Сна Богородицы» она, как правило, владеет и заговорами, в которых Богородице, главной покровительнице рожениц, отводится центральное место.

На Сиянской горе,
На Братаньской (Иорданской)

земле,

Божья мати ходила.
Золотыми устами,
Золотыми перстами,

Золотыми ключами
Золотые ворота открывала
И рабе Божьей
Младенца (младенку)
На цей свет пускала.
(Вознич.)

В заговорах Богородица может выступать и в роли роженицы, доверив акушерские функции Николаю Угоднику.

Шла Пресвятая Богородица
Добрými мястами,
Болотами, чыротами,
Плащаницу разослала,
Спочываты стала.
Прышол да ии святы Николай
Велики помочник:
— Ци ты спиш, рабня,
Ци ты так лижыш?
— Младенца рождаю,
Помочы жадаю.
Святы Николай, вялики помочник,
Бярэ ключы ад раю,
Адмыкае белыя кости,
Раждае младенца целосты.
(Ополь.)

(Шла Пресвятая Богородица
Хорошими местами,
Болотами, камышом,
Плащаницу расстелила,
Спать стала.
Пришел к ней святой Никола,
Великий помощник.
— Ты спишь, раба,
Или так лежишь?
— Младенца рожаю,
Помощи желаю.
Святой Николай, великий
помощник,
Берет ключи от рая,
Отмыкает белые кости,
Принимает младенца в целости.)

Как видим, отождествление Богородицы с роженицей подкрепляется пейзажем: по сути, в заговоре описывается обычный полесский пейзаж с его болотами, поросшими осокой и камышом.

Тема раскрывающегося тела может развиваться и иначе: из плена грешного тела освобождается не материя, не новое тело, а душа, и не одна, а целых две:

Шла Ева чэрэз морэ,
С залатыми ключами-замками.
Залатыми ключами атмукала,

Две душечки на гэты́ свет
ўзвалала:
Старэньку и маленьку.
(Золотуха.)

Описанная картина сходна с представлениями о смерти: все заботы семьи направлены на то, чтобы облегчить выход души. Роды в некотором смысле тоже смерть. Беременная женщина, носительница двух душ, умирает, дав жизнь двум новым самостоятельным существам: матери и ребенку. Подобная смерть повторяется при каждом роде, так что мать, по сути, проживает за свою жизнь несколько жизней и несколько смертей.

По завершении родов усилия повитухи будут направлены на то, чтобы вернуть опроставшемуся телу утраченную целостность. И снова бабка действует прежде всего с помощью слова, обращаясь к святым целителям, у каждого из которых своя «узкая специализация». Если в начале родов повитуха просила: «Святы́й Максим, растягни на аршин», т. е. открой шейку мат-

ки, то по выходе плода она закликает: «Святы́й Нестер, стягни у перстень» (Дубровка; вариант см.: Moszyński 1928: 142 — 143).

Чтобы вернуть тело в изначальное состояние, необходимо «поставить на место» все потревоженные органы. Важно напомнить, что целый ряд болезней, локализуемых в брюшине, объясняется именно смещением органов¹. В специальном заговоре, обращенном к матке, этот орган предстает как ненасытное, жестокое существо, напоминающее своевольного ребенка, терзающее и уродующее свою хозяйку, которое необходимо во что бы то ни стало вернуть в изначальное положение.

Золотничек,
Божый человек Якимничок,
Я тебя прошу, умоляю,

уговораю,
Штоб ты в чароца не выезжал,
Под боки не поехал и не
подворочал,

На спине не подпадал,
Еду не остужал,
Красы не отирал,
И жылами не шумовал,
На своём месте стоял,
Где тебя мати народила,
На золотом кресле посадила,
Под пупком,
Под золотым клубком.
Дай, Божэ, на помочь,
На лета, на веки,
На здоровье, на помочь.
Штоб поправлялись.

(Замошье.)

(Золотничок,
Божий человек Якимничок,
Я тебя прошу, я тебя умоляю,
уговариваю,

Чтобы ты в камыш не выезжал,
Под бока не подходил и не
подворачивал,

На спину не подпадал,
Еду не остужал,
Красы не забирал
И жилами не бередил,
На своем месте стоял,
Где тебя мать родила,
На золотое кресло посадила,
Под пупком,
Под золотым клубком.
Дай, Боже, на помощь,
На лета, на века,
На здоровье, на помощь,
Чтобы поправлялись.)

Как видим, главными помощниками при родах, а значит, и адресатами молитв — более или менее эксплицитными — выступают Богородица, Ева, Николай Угодник, святые Максим и Нестер, Иоанн Креститель², именно от них ждет помощи пови-

¹ Часто они связываются с физической перегрузкой, ср. названия: *зорваў жыўота, пудофваўс, ураз, зорваў золотніка, опушчэньне жэлюдка, пудвередиўса, зрази, тры падбрат враз, тры золотніка напрат*. Лечение осуществляется с помощью заговоров типа «Золотничок...» (Мойсіенко 1992: 46).

² Важно подчеркнуть, что повитуха может обращаться за помощью не только к святым, но и к уже упоминавшимся предметам с высоким сакральным статусом, как это вытекает из приведенного Д. К. Зелениным заговора: «Печь-мати, помози Н. рожати! И мученики-помощники — райские двери отчиньгися, железные ключи отэмкнитэя рабе Божьей Н.! Поможьтэ дитя

вальная бабка. Вообще же повитуха выступает только как медиум, посредник между Богом и роженицей, источник ее магической силы находится вне ее: «Не я приступаю, / Сам Господь приступае, / Свои руки подкладает, / Свои силы подкладает» (Щедрогор).

Однако магическая сила повитухи, как полагают, не всегда имеет божественный источник. Говорят, что некоторые бабки что-то шепчут в углу, но не в том, где стоят иконы, и стучат в стены. Можно догадаться, что такие бабки обращают свои молитвы не к Богу, а к черту или домовому (Курчица). В других местах даже известно содержание подобных молитв (хотя кто поручится за их подлинность?): «Поможы, чортэ, хучій родыты, будэш по его смэртэ в тулупэ ходыты» (Онисковичи. — «Помоги, черт, быстрее родить, будешь после его смерти в тулупе ходить»; ср. аналогичный текст в: Климчук 1995: 343). В результате за такое «сомнительное» посредничество расплачивается ребенок после смерти: «Чого получается, шо один лежит спокойно, а другой ходыт. А значит того: при родах одна (бабка) просит Бога, а другая — чорта» (Онисковичи).

Предсказания судьбы

Образ черта постоянно присутствует в рассказах о родах. Так, Чеслав Петкевич рассказывает, как черт пытается хитростью заполучить себе новорожденного. Он предсказывает вышедшему из дома в момент родов отцу, что тот умрет насильственной смертью. В награду за спасение черт просит, чтобы отец пообещал ему то, что он не оставил в доме. Бедный отец, не подозревая ни о чем, обещает отдать ему душу сына. Черт завладевает ею в момент, когда ребенок впервые согрешит (Pietkiewicz 1938: 162).

Наконец ребенок появляется на свет. Судьба его уже решена. И жизнь и смерть — неотъемлемая, а может быть, самая существенная часть судьбы — уже определены высшими силами. При этом представления о раздаче судьбы не всегда согласуются с соображениями справедливости, а скорее настаивают на идее случайности, непредсказуемости воли Всевышнего, как

родытця и на сей свет пустыгы. Як мене matka рожала и ни якого смуту нэймала. Отгыне и до віка, и до суда» (Зеленин 1914: 299. — «Печь-мать, помоги Н. рожать! И мученики-помощники, райские двери, откройтесь, железные ключи, отомкните рабе Божьей Н.! Помогите ребенку родиться и на этот свет пустите. Как меня мать рожала и никакой печали не знала. Отгыне и навеки и до суда»).

это ясно видно из материалов М. Федеровского, записанных в Слонимском уезде Минской губернии.

«Бўг сваго нічога нікому не дае: ані шчасьця, ні доли, ні багатства, ні здаруоўя, ані нічога ніякусенькага. Калі хто мноўго мае і Бўгу не дзякуе, то зара у яго Бўг адбере, а другім раздае, а як тые пачнуць перэграшаць, то Бўг знуоў іншым раздае, а падчас памыліцы, то аднаму дасьць занадто, а другому ніш. Наэт і душу Бўг свае не дае як дзіца родзіцца, але у аднаго чэлавека выме, а драгому дасьць: то адно умре, а на тое другое народзіцца» (Federowski 1897: 220. — «Бог своего ничего никому не дает: ни счастья, ни доли, ни богатства, ни здоровья, ничего-ничегошеньки. У кого много [есть], и [он] Бога не благодарит, то скоро у него Бог отберет и другим раздает, а когда те начнут грешить, то Бог снова другим раздает, а иногда ошибется и одному даст слишком много, а другому — ничего. Даже и душу Бог свою не дает, когда ребенок рождается, но у одного человека вынет, а другому даст: тогда один умрет, а вместо него другой родится»).

Решение Божье необратимо, так как оно записано навеки. Иногда судьбу записывают ангелы: «Як роди<ть>ця дитя, то Анголі (Аньолі) прилітають, записують — чи шчасливе, чи нішчасливе — так то пора бывае» («Как рождается ребенок, так ангелы прилетают, записывают — счастливый или несчастливый — такая пора бывает»), и далее выясняется, что счастье или несчастье новорожденного зависит от того, родился ли он в день мученика или преподобного (об этом см. ниже) (Забродье. — Кравченко 1920: 79). Как говорит украинская пословица, «що написано на роду, того не обійдеш и на лёду» (вар.: «то й конём не обійдеш». — Номис 1864: 171), поэтому всякие попытки обмануть судьбу заранее обречены.

«Кагда-то быў такі росказ, шчо прыходыць одын нишчы, заходыць, просыцца и гоўорыць: “Пусты мэнэ на ноч”. Хозяин кажэ: “Я б табэ пусты, алэ у мэнэ неўэста ў родах”. [Но хозяин все-таки впустил,] положиь яго на пэчки, да ноччу рождаецца рэбёнок. А ноччу смотрыць — прыходыць трох ангелоў. “Ну, — гоўорать, — какую судьбу ему?” Одын кажэ: “Надо даты, шоб ўин болиў”. А други кажэ: “Нэт, надо даты, шоб ўин умэр”. А трэти кажэ: “Нэт, он будэ годоўацца до сэми лэт, а потэм он у колодезе утонеть”. А той старэц слышаў. Назаўтра хозяин кажэ: “Устаўай, народиўся ўнук”. Пообидали, кончыли, а старэц кажэ: “Родыўся у вас ўнук, пожыўэ сэм лэт, а у сэм лэт утонеть у колодезе”. Хозяин на сэдьмой год забиў ўоли и кожэй затянуў колодезь. Пошоў лывень, и той мальчык на той кожэ захлэбнуўса» (Ласицк. — «Когда-то

был такой рассказ, что приходит один нищий, заходит, просится и говорит: “Пусти меня на ночь”. Хозяин говорит: “Я б тебя пустил, но у меня невестка рожает”. [Но хозяин все-таки впустил,] положил его на печке, и ночью рождается ребенок. А ночью смотрит: приходят три ангела. “Ну, — говорят, — какую судьбу ему?” Один говорит: “Надо назначить, чтобы он болел”. А другой говорит: “Нет, надо назначить, чтобы он умер”. А третий говорит: “Нет, он будет расти до семи лет, а потом он в колодце утонет”. А тот старец слышал. Назавтра хозяин говорит: “Вставай, родился внук”. Пообедали, кончили. А старец говорит: “Родился у вас внук, проживет семь лет, а в семь лет утонет в колодце”. Хозяин на седьмой год забил волов и кожей затянул колодец. Пошел ливень. И этот мальчик на той коже захлебнулся»).

Текст, который фигурирует как сказочный в «Сравнительном указателе сюжетов» (СУС 1979: с. 934 А), интересен тем, что процесс наделения судьбой ангелами напоминает сходный спор между духами судьбы на Балканах (Седакова 1994). В данном тексте в качестве посредника между семьей и ангелами, между земным миром и потусторонним выступает старик нищий. Вообще, статус этого пришельца ниоткуда отличается от статуса любого другого посетителя (напомним, что в принципе присутствие посторонних крайне нежелательно): «Німа нічого лепшаго, як у хаце будзе старац, калі родзіцца дзіця. Яго ўся жытка будзе шчаслівая. Цераз яго й бацькӯом Бӯог дасьць прыбытак» (Сержпутоўскі 1930: 42. — «Нет ничего лучше, чем старец в доме, когда рождается ребенок. Вся его жизнь будет счастливой. Через него и родителям Бог даст прибыль»).

В других вариантах странник (как выясняется, это Бог) выступает как истолкователь картин, которые открываются перед другим медиатором — повитухой. Именно ей, по рассказам, дано узреть будущее младенца: она заглядывает с улицы в окно и видит разные сцены, которые ей помогает понять старик странник, «случайно» оказавшийся в доме новорожденного. Младенец в колыбели означает, что ребенок повесится, плавающий в реке — утонет, тот, что сидит на странной птице, станет летчиком, в лодке — морским капитаном, а тот, кто сидит за столом в дорогой одежде, будет царем (Симоничи, Копачи и др.).

Но судьбой наделяют не только Бог и ангелы. В этой роли может выступить старуха, нечто вроде бабы-яги, к которой приходят в лес¹ за «судьбой» младенца. Она «присуждает» каждо-

¹ Ср. упоминавшуюся выше белорусскую легенду о том, что мужья рожениц убегают вопить и стонать в лес.

му судьбу в зависимости от часа суток: чем позже приходит к ней посланец, тем хуже будет доля ребенка.

«Увайшоў мужык. Бачыць, хата і праўда малая — печ ды адразу дзверы. Лёг эн каля дзвярэй. У 12 гадзін ночы стукае ў акенца і маўляе: “У гэты час нарадзілася 12 младзенцаў. Якая іх судзьбіна?” Бабка адказвае: “У таго, хто нарадзіўся ў гэты час, будзе шчаслівая судзьба”. Праз 2 гадзіны ізноў хтось пастукаў у шыбу і кажа: “У гэты час нарадзілася 14 младзенцаў. Якая іх будзе судзьба?” Незадаволеная бабка, што будзяць яе ноччу, і кажа: “Чакае іх у жыцці і радасць і бяда”. Праз 3 гадзіны зноў нехта стукае. Раззлавалася бабка да як крыкне: “Будзь ты пракляты са сваімі младзенцамі!”» (Холмеч. — Козлов 1983: 144 — 145. — «Вошел мужик. Смотрит: дом, и правда, маленький — печь да сразу двери. Лег он около дверей. В 12 часов ночи стучат в окно и говорят: “В этот час родилось 12 младенцев. Какова их судьба?” Бабка отвечает: “У того, кто родился в этот час, будет счастливая судьба”. Через два часа снова кто-то постучал в окно и говорит: “В этот час родилось 14 младенцев. Какая у них будет судьба?” Недовольна бабка, что будят ее ночью, и говорит: “Ждет их в жизни и радость и беда”. Через три часа снова кто-то стучит. Разозлилась бабка да как крикнет: “Будь ты проклят со своими младенцами!”»).

В сказках человек отправляется на поиски своей Доли, которая предстает в образе прекрасной молодой женщины. Она выступает в роли помощника и дарителя. С помощью ее совета или подаренного ею волшебного предмета человеку удается изменить свою судьбу. Но Доля может также остаться глухой ко всем его жалобам (Гам же).

Благодаря работам О. А. Седаковой, А. К. Байбурина, А. Ф. Журавлева концепция доли у восточных славян достаточно хорошо проанализирована. Доля — часть общей судьбы, которой при рождении наделяется новый член общества. Доля может быть истолкована и как счастье, что следует из некоторых контекстов: «На съвет нараджали, а доли не дали» (Сербов 1915: 68)¹. При этом, напомним, доля не является собственностью человека, поскольку дается ему на время и может быть отнята у него в любой момент², отсюда и пожелание сохранить долю: «Не дай, Божа, ни вашэй, ни нашэй доли лихому чалаве-

¹ Этой поговорке, казалось бы, противоречит другая: «Даў Буџ дзиця, дасьць ему и долю» (Pietkiewicz 1938: 367).

² Ср.: «Не хадзі ты, дзетка, к калдухам, бо шчасце атаб’юць (отберут)» (Холмеч. — Матэрыялы 1976: 197).

ку» (Там же: 108)¹. Процесс раздачи судьбы, счастья, доли может напоминать обычную крестьянскую работу: «Бог шчастья на вилах носить: от того отнимает, а тому дае» (Симоничи).

С концепцией единственности доли связано и двойственное отношение к близнецам: некоторые считают их хорошим предзнаменованием для дома (Сварицевичи), для других они предвещают скорую смерть одного из родителей, иначе говоря, они способны забрать себе чужую долю (Спорово). Наконец третья точка зрения заключается в том, что близнецы — или один из них — будут несчастливы в жизни, или один из них умрет (Сварицевичи, Новинки, Луково. — Славянские древности 1995/1: 193), поскольку одной долей невозможно наделить двоих (ср. их обозначения: гомел. *двойня, дваинюкі, дваинёвыя*, туров. *близнецы, близнюкі, близнята*)².

Если владеть ключом к тайнам бытия, судьбу человека можно прочесть по звездам. Считают, что число звезд на небе равно числу обитателей Земли. С появлением на Земле нового человека Господь зажигает на небе новую звезду, которая исчезает — тухнет или скатывается с небосклона — лишь с его смертью. Падающие звезды истолковываются как известие о смерти, поэтому, увидев их, надо сказать: «Мая на неби!» (Жаховичи).

Как непохожи друг на друга люди, так непохожи и их звезды. У одних они горят сильнее, у других — темнее. Иногда их яркость зависит от социального положения их земных двойников: чем выше стоит на социальной лестнице человек, тем ярче его звезда. По другому толкованию, яркость звезды — отражение духовного света: у праведника звезда светит ярко и не гаснет даже после его смерти (Сержпутоўскі 1930: 42 — 43). В то же время звезды могут восприниматься как души умерших. «Полешук иногда в звезде видит душу какого-нибудь из усопших родственников. Если звезда горит ясно — душа блаженствует; если же тускло — она смущена злыми поступками и невзгодой семьи, причиняющей ей тем новые страдания и мучения» (Трусевич 1866: 169).

В Полесье сохранилось много способов предсказания судьбы младенца: по погоде, светилам, календарю. «Дабрата и лихата чалавека або жонки маеца ад таго, кали ён радзіўся; як ў пагоду, то будзе змирны, весёлы и такі добры, што проста “ласиная душа чалавек”. Радзица кали цареўна плаче, нача

¹ В следующих главах мы увидим, насколько обоснован подобный страх.

² Отсюда и постоянные запреты есть двойные плоды, чтобы не родить близнецов (см. гл. 5).

тагды кали дождж идзе и сонце грее — будзе ангельская душа чалавек, а як прыйдзе на Божы свет ў негадзь — задрьпанец и развяка, а кали жонка, то будзе плакса. Лихие людзи родзяца ў мецелицу, а найгоршыя тагды, кали чорт едзе з веселлем (подчас вихру); кали чалавек, то будзе пьяница, злодзей, або разбойник, а кали жонка, то вельми настырнёная, разхадовая або ведзьма и сваею смерцю не памре» (Pietkiewicz 1938: 81. — «Доброта или злонравие мужчины или женщины зависит от того, когда он родился; если в хорошую погоду, то будет смиренный, веселый и такой добрый, что просто добрейшей души человек. Родится, когда “царевна плачет”, то есть когда дождь идет и солнце светит — будет ангельской души человек, а когда появится на Божий свет в непогоду — засранец и разиня, а если женщина — то будет плакса. Плохие люди рождаются в метель, а самые дурные — тогда, когда “черт едет со свадьбой” (во время вихря): если мужчина, то будет пьяница, вор или разбойник, а если женщина, то очень настырная, распущенная или ведьма и своей смертью не умрет»).

В полевых записях чаще встречаются свидетельства о том, как читают судьбу младенца по светилам. Если на небе светит луна, горит одна звезда и луна быстро-быстро бежит к звезде, новорожденная девочка будет счастлива в семейной жизни (Комаровичи). Наиболее распространены предсказания судьбы по фазам луны, которая напрямую связана с жизнью женского организма. Молодой месяц благоприятствует росту и плодородию, ущербная луна снижает жизненный потенциал. Родившийся на «молодике» будет быстро расти и останется молодым всю жизнь, в полнолуние — будет богат, умен и многодетен. Правда, было замечено, что дети (и детеныши животных) появляются на свет в основном в третьей и четвертой фазах луны. Родившийся на «старике» плохо растет и скоро стареет¹.

Наихудшая судьба ждет того, кто рождается в безлуние, «на межах», в гнилые дни: такой ребенок либо рано умрет, либо останется бесплодным (те же представления могут быть связаны с моментом зачатия). Представление о «пустоте» (бесплодии) опирается и на лексику: «То, кажуть, у пусты месяц родилося, [солнце зашло, а месяц не выходит уже] — то як сотворыцьця у тую ноч, то воно пустэе» (Ровбицк). Бесплодие, как

¹ Правда, судьбу можно попытаться «поправить»: ребенка, родившегося в третьей четверти и, следовательно, слабого и болезненного, надо окрестить на «молодике». Новое рождение придаст ему силы (Западная Белоруссия. — МААЕ 1896/1: 105).

мы увидим в гл. 5, связывается с неопределенностью сексуальной природы человека. По верованию полешуков-сакунов, такая неустойчивость, переменчивость возникает под влиянием луны: «С рождением луны человек меняется существом своим; если это женщина, то становится мужчиной и наоборот. От этого явилось на свете двуполое существо» (с пометой «польская примета» — ЖС 1905/1—2: 160; ср. также другой полесский термин, относящийся к безлунию: *перемена* — Общественный быт 1987: 187).

Как показывают работы С. М. Толстой, время у славян аксиологично. Судьба младенца зависит также и от того, кому посвящен день, в который дитя появляется на свет. Родиться в день мученика или в пост предвещает тяжелую жизнь. Лучше всего родиться осенью — это время богатых урожаев, тогда и жизнь будет богатой, рожденные летом будут горячи и сердиты, зимой — будут мерзнуть, зато из них получают хорошие работники. «На таких людях і сьвіт тримаєцца (держится)». В этом выводе нет ничего удивительного, так как такие дети были зачаты в «правильное» время — весной, до начала полевых работ. На «мартовских» детей положиться нельзя, потому что они всю жизнь *марцуюць* (т. е. как кошки, находятся в состоянии течки) и не могут успокоиться, в то время как «майские» *маяцця* (Сержпутоўскі 1930: 147 — 148).

Данные первой русской переписи (1897 г.) подтверждают эти представления. Самое большое число рождений приходится на январь и октябрь (до 10% от общего числа рождений), что соответствует зачатию после Великого и Рождественского постов. Самые низкие цифры отмечаются в декабре и апреле — мае (от 7 до 7,5%) (Вишневский 1977: 122).

В году есть дни счастливые и несчастливые. Традиция, входящая к «отреченной» литературе, по-прежнему бытует в Полесье в виде переписанных от руки списков, иногда снабженных краткими комментариями. Например, «4 аўгуста, 14 декабря и 1 апреля — в этот день Господь свернул нечыстага духа с неба, и дети, каторые в этот день будут нарождацца, будут иметь себе страшную смерть» (Комаровичи). В «Живой старине» был опубликован более пространнный список:

«Несчастливые дни: январ: 12, 2, 15, май: 10, 8, 7, июн: 1, 12, 17, июль: 1, 13, 17, сентябр: 12, 15, 18, октябр: 1, 17, декабр: 1, 17, 7. У святые дни если хто захворает, тот редко выздоравлиють. Дни каторые дети родеца долго неживуть а если будуть жить, то несчастливые люди и если в эти дни женеца, то вмисци неживуть. Сеять ниякого насиня неможно <...> 1, 17 август

та сгорел Садам. Першаго Апреля бог духов согнав с неба» (Копачи. — ЖС 1996/4: 29).

И в неделе тоже есть свои счастливые и несчастливые дни. Больше всего везет воскресным детям, поскольку им не надо работать, они будут гулять всю жизнь, и их все уважают. Хуже всего приходится родившимся в понедельник, поскольку у этого дня самая плохая репутация: они ни с кем не будут ладить и жить в бедности. Вторник и четверг — мужские дни, и репутация у них скорее положительная. Родившиеся в эти дни живут до старости, как и родившийся в субботу. Лингвистические сближения также играют свою роль: родившийся в среду проживет среднюю жизнь (по другим представлениям, наоборот), в пятницу будет пьяницей, вором и умрет вдали от дома (Сержпутоўскі 1930: 147)¹. Как в годовом, месячном, недельном, так и суточном цикле есть свои хорошие и плохие временные отрезки: лучше родиться с полуночи до полудня, когда солнце на подъеме, чем во второй половине дня (Сержпутоўскі 1930: 146).

Младенец и его «двойники»

Судьбу стараются прочесть не только по звездам и числам, но и по внешнему виду, поведению и обстоятельствам рождения младенца. Хорошим признаком считается сходство с родителем противоположного пола². Ребенок, который сразу громко плачет, проживет долго в отличие от того, кто молчит или появляется вниз лицом или ногами вперед.

Изредка ребенок рождается на свет в «сорочке», то есть с остатками амниона (амниотической плевы) на теле. В Полесье отмечен ряд названий, известных и по другим традициям и так или иначе варьирующих тему одежды, головного убора. Среди них наиболее распространены термины *рубашка*, *сорочка*, *чепец*, реже встречаются *шапка* (Старые Яриловичи, а также Русское Полесье), *ачипок* (Дягова), *капшон* (Красностав), *винок* (Забужье). Иногда название зависит от размера и местоположения

¹ Материалы Т. Кухаронак по Белоруссии подтверждают эти оценки. Без указания местности она приводит также такие сведения: родившимся весной и летом предрекали беззаботное существование, осенью — суровый, молчаливый характер, зимой — холодные отношения с людьми. Если родиться на Воздвижение, будешь всю жизнь страдать, на Усекновение Головы Иоанна Крестителя — станешь разбойником, на коляду или «деды» (поминальные дни) — скоро умрешь, на Спаса — станешь монахом (Кухаронак 1993: 37).

² И наоборот, ребенок, не похожий ни на одного из родителей, считается аномалией, его называют *переродкам* (Манаенкова 1989: 152).

плевы: в зависимости от того, покрывает ли она все тело или только головку ребенка, ее могут называть *сорочка* и *плева* (Ковнятин) или *сорочка* и *шапочка* (Вольная Слобода).

Употребляются и другие «текстильные» названия: *ситце* (Плехов), *папона* (Челхов). Термин может подчеркивать то обстоятельство, что плева целиком покрывает младенца, как оболочка: *мешок* (Центральное и Западное Полесье), *сумка* (Кочище), *капшук* (Центральное и Восточное Полесье), *каштук* (Кочище, Стодоличичи), *камшук* (букв. «кисет») (Вышевичи), *каштуф* (Забужье). Наряду с широко распространенным обозначением *плева* (*плеваца*, *пливаца*, *плеўка*, *плевочка* – Юго-Восточное Полесье) используются также единичные термины: *слюда* (Бабичи), *пухерь* (Червона Волока), *воденек* (Ветлы, а также *водяник* – Выступовичи, *водянка* – Забужье), *мада* (Грабово), *требушок* (Берестье), *дзетник* (Симоничи), *роденник* (Гортоль).

Поскольку в нормальной ситуации плева должна выходить вместе с последом, на нее могут переноситься его названия: *матэр-на постеля* (Нобель), как и на послед переходят названия плевы.

Как и в большинстве других европейских традиций, ребенок, облаченный в сорочку, считается счастливецом¹. Правда, содержание самого понятия счастья требует уточнения. Вот как, например, его толкует одна местная жительница: «Я родилася ў чипчике. Кажут, що щасливый. Велькой биды не бачила, голоду не бачила, на двори не жыла, здорова, можэ, и щистье» (Муховец). В сборнике Ч. Петкевича мы находим другое представление о счастье: «А якого ж ты щастья ждеш от Бога?» – «Може родзица хлопчык, – отвечает мать, – то будзе работник, а то кароўка прыведзе целичку – будзе другая кароўка» (Pietkiewicz 1938: 266). Счастье может толковаться и как богатство, успех в торговле, других занятиях, изредка – как ум или красота. Человек может быть счастливым не только в земной жизни, но и в смерти: так, счастливой считают женщину, умершую родами, или мужчину, убитого громом.

Как знак удачи может быть истолкована и пуповина, трижды обмотанная вокруг ребенка, тоже в некотором роде «одежда»²: про мальчика говорят, что он станет солдатом, а девочка

¹ В своей монографии, посвященной представлениям об «отмеченных» младенцах, Н. Бельмон дает подробный обзор верований и наименований, связанных с «сорочкой», в разных этнических традициях (Belmont 1971a).

² Противопоставление голый/одетый, покрытый проходит через всю ритуальную обрядность. Ср. упоминание о том, что повитуха не принимает роды голыми руками, а заматывает их в тряпье, чтобы дите «не было голое» (Кухаронак 1993: 31 – 32). О мотиве «голых» (пустых) рук см.: Кабакова 1993а.

«багатая буде, як у рубасце» (Присно). Удача¹ должна сопровождать ребенка повсюду: в сборе яиц диких птиц, на охоте или рыбалке. Такому ребенку доверяют начинать сев, нести освящать в церковь венки или кресты, сплетенные из пестрых колосьев, дергать хозяина за бороду (Радчицк), обходить село в случае опасности или дом, охваченный пламенем. Думается, что последний дар связывается с тем обстоятельством, что младенец появился на свет одновременно с околоплодными водами (Нобель; см. приведенные выше «водяные» термины)².

В Полесье известны два основных способа обращения с плевой. Либо ее закапывают с теми же почестями, что и плаценту и пуповину, то есть завернув в кусок белой материи, как в саван, в бересту или кору, чтобы затем похоронить где-нибудь в доме (под печью или у дверей) или под деревом в саду. Про нее, как и про другие «отходы» родов, говорят, что она домой тянет (Ручаевка).

Но гораздо чаще ее, высушенную, сохраняют как амулет. Предродовое «платье» ребенка, как считают, послужит ему действительной защитой, когда он покинет отчий кров. Взяв его с собой в дальнейшее путешествие, в суд или на войну, владелец его возвратится домой целым и невредимым. Выходя замуж, девушка привязывает свою «сорочку» себе к поясу (Присно). «Сорочку» кладут и в гроб, чтобы она сопровождала своего обладателя в путешествии на тот свет (Ласицк).

При родах «сорочку» пытается украсть повитуха, рассчитывая затем использовать ее в любовной магии (Муховец), но мать старается не допустить этого. Пока ребенок не подрастет, его «сорочкой» пользуются родители — не только мать, но и отец (Moszycski 1929: 167), и она должна приносить им счастье во всех хозяйственных делах, так, например, с «чепцом» они выходят засеивать лен (Чудель). После рождения последнего ребенка мать сварит ее и даст съесть от нее понемногу всем детям, чтобы они любили друг друга (Любязь). «Сорочке» приписываются и целебные свойства, поэтому ее кладут в воду, купая младенца в первый раз, в расчете, что это обеспечит ему здоровье. Ею (как и последом) протирают тело новорожденного, надеясь стереть все пигментные пятна. Прежде чем закопать «рубашку» дочери, мать иногда мажет ее «красным» (т. е. кро-

¹ Тема везения может быть и релятивизирована: такому ребенку повезло, что он просто остался в живых, а не задохнулся.

² В другом месте эту способность приписывают другому «необычному» ребенку: тому, кто появился на свет ножками вперед (Спорово).

вью): тогда девочка будет наверняка красивой (Челюшевичи).

Лишь отдельные свидетельства диссонируют с общей положительной оценкой «сорочки», приписывая ее обладателю «дурной» глаз. О нем говорят: «Як на пэрэхид, то урачливэ, бо у мэшку родылось, нэдобрэ» (Дружиловичи. — «Если будет переходить дорогу, то слазит, так как в сорочке родилось — нехорошее»). Утверждают даже, что он настолько опасен, что, слазив, может мгновенно лишит человека жизни (Нобель). В более широком контексте славянских традиций подобная отрицательная оценка встречается довольно часто: так, на Балканах и в Польше родившихся в «сорочке» считают колдунами или вампирами.

В чем же причина подобной подозрительности? От рождения «одетые» дети, как и прочие младенцы, появляющиеся на свет с особыми знаками — пухом, покрывающим все тело, длинными волосами или зубами, — вызывают не столько любопытство, сколько беспокойство. Эти необычные дети порождают страх как существа, «одевшиеся»¹, то есть оформившиеся до времени (как мы видели в гл. 1, страх вызывал и ребенок, появившийся на свет с зубами). «Платье», полученное от рождения, столь же нежелательно, как и нагота умершего до крещения ребенка: природа не должна присваивать себе те функции, которые берет на себя цивилизация. Особые знаки, даже если они приносят счастье их носителю, оказываются подозрительными в глазах общества: ребенок в «сорочке» обласкан природой точно так же, как избалован семьей «повторенный», то есть отлученный от груди ребенок, которого мать вновь начинает кормить.

Главными функциями повитухи считаются перерезание и завязывание пуповины, именно на них настаивает терминология: повитуха — это прежде всего *пуповезна баба* (Онисковичи), *пупна баба* (Ковчин, Кишин, Лисягичи), *пупкова*, *пупова*, *пупная баба* (Брестское Полесье), *пупыха*, *пупорезна баба* (Центральное Полесье), *баба-пупорезница* (Погост), *пупорезка* (Туховичи). Эти термины характерны как для среднего Поднепровья (*пупорізна*, *пупорізниця*, *різна*), так и для многих русских и украинских говоров — *пупорезка*, *пупорезница*, *пуповодница* (Листова 1989: 142; Гаврилюк 1981: 67). В Полесье повитуха могла прозываться и описательно: *баба та, шо пупа в'язала* (Чудель, а также Брест-

¹ Кстати, идея «одетости» присутствует и в других метафорах, относящихся к «скороспелым» детям: об очень крупном младенце говорят, что он «ў постолах родица» (т. е. в лаптях) (Любязь).

ское Полесье), *бабка, шо ходит по пупах* (Красностав). Иногда этому жесту приписывается столь большое значение, что он препоручается не той бабке, что принимала роды, а другой женщине, часто состоящей в родственных отношениях с роженицей. Функция эта имела символическое значение: эту бабку брали «для гонору» (Бельск), и она могла лишь формально присутствовать при завязывании пупа. Разница между двумя бабками заключалась в том, что первая «бабиць, а та помоч дае» (Оздамичи). Той, «что пуп адресае», достаются весь почет и уважение наравне с крестными родителями. Первая же повитуха, та, что принимала роды, навсегда исчезает из жизни матери. Их взаимоотношения никак не фиксируются обычаем: мать по-прежнему называет эту повитуху по имени. Вторая же, превратившая молодуху в мать, полноценную женщину, навсегда становится бабкой и для роженицы, и для ребенка. В отличие от первой, вторая — *выбрана, назначена баба*, ее приглашают по очереди ко всем детям в семье. Даже по сравнению с выбором крестных родителей выбор повитухи более ограничен, как говорят, «баба сужэна, а кумы любийи» (Журба)¹.

Темы завязывания и развязывания нити характерны для всей родинной обрядности. Если во время родов усилия повитухи были направлены на раскрытие, развязывание чрева, то теперь она завязывает, закрывает и тело роженицы, и тело новорожденного. Процедура перевязывания пуповины, одновременно завершающая отделение ребенка от матери и начинающая «работу» над тельцем младенца, становится благоприятным моментом для наделения его важнейшими умениями и качествами, для предупреждения возможных несчастий, среди которых одним из главных считалось бесплодие. Дабы избежать его, повитухе следовало правильно выбрать перевязочный материал: в Полесье она чаще всего использует льняное или конопляное волокно, освященное на Сретение (Муховец), или суровую нить, чтобы защитить от уроков. Волокно должно непременно происходить из женских стеблей: эти *матки* или *матерки* обеспечат нормальное продолжение рода, тогда как *поскiнь* или *посконь*, конопля мужских стеблей без семян, оставит ребенка навеки бесплодным. Мальчику пупок завязывают на расстоянии двух пальцев от живота, девочке — трех, поскольку ей предстоит рожать и живот у нее будет расти.

¹ «Почетную» бабку ходят приглашать, как кумов, с хлебом, затем она становится распорядительницей на крестинах (Новокузнецкая, Онисковичи, Ровбицк).

Отрезают пуповину на расстоянии 7 — 8 см ножом, бывает, что для этой цели нож специально освящается на Пасху (Грабово). В момент отрезания пуповины родители или повитуха прикладывают к новорожденному орудия и инструменты труда, которые символически должны приобщить его к будущим профессиям. Мальчику режут пуповину на «мужском» орудии труда: обухе, хомуте, топоре, пиле или ноже. Подчас предпочтение отдается тому предмету, который может повысить социальное положение наследника, и тогда появляются книга и карандаш («чтобы грамотен был» (Лебедева 1930: л. 5)). Ранний контакт с ними должен помочь мальчику стать образованным человеком, а значит, и подняться в общественной иерархии. (Вера в силу печатного слова проявляется порой и в анекдотической форме; так, в одном гомельском селе женщина объясняла русское, взрывное произношение «г» своего родственника тем обстоятельством, что бабка-повитуха случайно отрезала ему пуп на учебнике русской литературы — Ручаевка.)

«Женские» предметы-символы относятся по большей части к ткачеству и рукоделию. Разумеется, в каждой местности используется не весь набор орудий, а в различных семьях отдается предпочтение какому-нибудь одному (соответственно, паре — для детей разного пола). Выстроив «женские» предметы в хронологическом порядке, можно реконструировать практически весь ткаческий процесс на разных его стадиях, и шире — обработку тканей и изготовление одежды. Так, пуповину девочки клали на гребень, веретено, челнок, узоры для вышивания, иголку, рубель, которым стирали белье, среди подложенных предметов встречались также и корка хлеба, серп, зеркальце и иконка. Иногда пуп резали на куске полотна, который бабка затем забирала с собой, это называлось «дарогу стлала рибенку ў путь» (Великая Весь). Смысл контакта с перечисленными предметами очевиден для всех участников, но повитуха может и вслух высказать соответствующее пожелание: «Шоб уже ты мички микало хорошо» (Старые Яриловичи. — «Чтобы ты мычки (т. е. связки льна, приготовленные для пряжи) мыкала (чесала) хорошо») или «Зав'язую тобі щастя і здоров'є, і вік довгий, і розум добрий» (Кравченко 1920: 86). Эффективность такого контакта подчеркивается в комплиментах, адресованных работающему человеку: «Їй пуповіну адрывзвали до серпа, бо добрє їжє жнє» (Бездеж).

Эти предметы, конкретизирующие образ жизни будущих мужчины и женщины, упоминаются еще до того, как ребенок появится на свет, в молитвах, читаемых при родах: «Шла Ева

«Ей пуповину адрывалы до сэрца, бо добра ўжэ жнэ».
Дер. Осовая. 1977.
Фото О. А. Терповской и А. Ф. Журавлева

цэраз морэ, залатымі ключама отмукала, две душэчки на гэтай свет ўзваяла. Калі дэвачка, дак чэшыся, грэбыся, на гэты свет явіся. А калі мальчык — сечыся, рубайся, на гэты свет яўляйся» (Золотуха. — Гура 1983: 61. — «Шла Ева праз морэ, залатымі ключама открывала, две душэчки на гэты свет выпускала. Если дэвачка, то чэши и расчэсывай, на гэты свет явісь. А если мальчык — сечи, руби и на гэты свет явяляйся»). Определенность в выборе мужских и женских предметов, а также родительской одежды для пеленания (см. ниже) побуждает нас усомниться в тезисе о «бесполости» детства.

Отрезанную пуповину закапывают вместе с плацентой, а отпавший пупок мать или бабка засушивает и кладет в колыбель (Ласицк, Стодоличы), но чаще всего хранит в укромном месте до поры до времени. Одной из мотивировок служит «цельность» тела ребенка: если пуповину не спрятать, у ребенка развяжется пупок (Сюлки). Прячут ее обычно за печь или «вот ў стене дырки е, то ў тые, шчо кросна, снуюць, пупа затыкаюць. Диўки затыкаюць ў нижни колок, шчо б диўка добрэ кросна ткала, а хлопцу — ў вишэй, бо ёму остро... високо трэба на пчолы лизыци» («Вот в стене дырки есть, так в них [вставляют] основу, когда спуют, [туда] пуповину затыкают. [Пуповину] дэвачки — где нижний кольшек, чтобы дэвачка хорошо основу ткала. А мальчыка — где верхний, так как ему остро... високо надо за пчелами лезть», т. е. дэвачку готовят к ткачеству, а мальчыка — к бортничеству. — Стодоличы).

Когда ребенку исполнится семь лет или раньше, он должен будет развязать эту запутанную «родовую нить» (Костюковичи), продемонстрировав и ловкость рук, и сообразительность. Если он справится с этой задачей, тогда «развяжутся» его ум, память и счастье, старательно «завязанные» повитухой. Пуповина (как и «сорочка») послужит ему своего рода амулетом в ответственных ситуациях: когда придет время идти в школу, он сможет «задачи добрэ развязывать» (Боровое); он будет брать ее с собой, когда начнет косить, жать, ткать, и даже позднее, когда вырастет взрослым и должен будет отправиться в армию или в суд (Золотуха, Ровбицк).

Мотивы завязывания и развязывания имеют, кроме того, явные эротические и матримониальные коннотации, особенно в случае, когда речь идет о дэвачке, поскольку ее вступление в брак вызывает у семьи больше волнений, чем будущее мальчыка. Именно поэтому при обработке пуповины дэвачки проносят пожелание, чтобы хлопцы «вязались» (Дружиловичи, Лисятичи). Для того чтобы дэвачке обеспечить успех у проти-

воположного пола, ее пуповину бросают там, где собирается народ: у магазина (Онисковичи), на месте, где устраиваются танцы (Оброво), ею кидают в парней (Спорово) (ср. также обычай носить плаценту к церкви, «шоб було много жэнихив» — Зосимы). Пуповина, воспринимаемая как нить с особыми свойствами, используется в магии. Ее кладут перед хлебом при первом выгоне скота (Костюковичи), держат в руке при начале тканья, чтобы нити не путались (Челющевичи), размачивают в воде и дают пить от запоя (Дягова) и от бесплодия (Комаровичи. — Jeleńska 1891: 507).

После рождения младенца бабка дает роженице выпить водки — обычай, который вызывает гнев врачей, — для подкрепления сил перед последним актом родов: выходом плаценты. В Полесье она называется *местам* или *детским местом*, *последом* (Белорусское Полесье), *постелью* (по некоторым свидетельствам, это более старый термин, вытесняемый сегодня *местам*) или *детской постелью* (возможно, под влиянием литературного *детское место*), в единичных случаях — *калыбилью* (Ополь, Спорово), на нее переносятся названия матки (*матка* — Выступовичи) или плевры (*капшук* — Дягова, Старые Боровичи).

Последу приписываются многие целебные и магические свойства. Послед, который на протяжении девяти месяцев служил ребенку постелью, кладут младенцу под голову в первые три дня (Любязь). Протерев плацентой лицо новорожденного, можно вывести родовые пятна, откуда и название этого органа — *чистило* (Середы, Олуш). Послед может снять изжогу. Размочив кусочек последа и дав его выпить спутнику жизни, можно вернуть ушедшую любовь. Так, о супругах, живущих душа в душу, шутят: «А, чыстылом понаповало» (Рясно. — «Ах, последом напоили»).

Плацента воспринимается как двойник: двойник матери и ребенка. По количеству узелков на ней можно предсказать число последующих беременностей (Задворяны). С помощью последа мать может символически влиять на свой организм.

«[Детское место заворачивают] в марлэчку или в трапочку, кладут под мост в избе и закапывают в земельку. Если женщина попросит, штоп детей больше не було, то закапывают место так, как оно в животе у женщины было (вниз дак), и называеца это ниц. А если вверх (ну наоборот, значить), то завёца это не ниц. (А почему под мост?) А штоп женщина с кровати ступала на половицу, штоп у ёй под ногами було это закопано — на боль свою она як бы наступае, быстро проходить ета болезнь. Значить, под мост закапуге, штоп долго не болела ёна» (Малые Ав-

тюки. — «[Детское место заворачивают] в марлечку или тряпочку, кладут под пол в доме и закапывают в земельку. Если женщина попросит, чтобы детей больше не было, то закапывают послед так, как он в животе у женщины был (вниз так), и называется это ниц. А если вверх (ну наоборот, значит), то называется это не ниц. (А почему под пол?) А чтобы на боль свою она как бы наступала, быстро проходит эта болезнь. Значит, под пол закапывают, чтобы долго не болела она»).

Закопав послед под порогом, его хозяйка легко будет переносить следующие беременности (Дружиловичи). Но этому месту захоронения может придаваться и иной смысл: поскольку порог — это граница, предел, то, закопав под ним плаценту, женщина надеется тем самым положить конец родам (ZWAK 1887/11: 133), особенно если перевернет плаценту, то есть положит ее не так, как она располагается в теле (Мокраны, Малые Автюки). Прежде чем закопать ее в земле, мать перебрасывает плаценту через три порога, чтобы беременеть реже или перестать рожать детей одного и того же пола. В некоторых случаях плацента и пуповина не предавались земле, а бросались в воду, «штоб дети як из воды шли, штоб добре були» (Замошье), «щоб была сильнейша, як вода» (Курчица).

Центральным эпизодом в магических действиях с плацентой становится обряд захоронения, оказывающий непосредственное влияние на самочувствие и — шире — на судьбу матери и особенно ребенка. Поскольку «место вроде человек» (Голубица), закопать плаценту посреди двора, на проходе, где ее могут вырыть собаки, означает, что женщина, «своо тела не понимае» (Онисковичи): в сущности, она бросает на съедение часть себя и своего ребенка, так как дитя, чей послед съест собака, не выживет (Олтуш). Если же послед будет чисто обмыт — как покойник, то и ребенок будет чистым (Бездеж).

Дальнейшая подготовка к захоронению тоже напоминает похоронный ритуал. Плаценту заворачивают в чистую тряпочку, укладывают в старый лапоть, берестяную коробочку, черепок, *сороку* (головной убор замужней женщины) или шапку (последний предмет выбирается для того, чтобы следующим родился мальчик); в импровизированный гроб кладут деньги (как настоящему покойнику), хлеб и соль, зерна, чтобы ребенок ни в чем не нуждался, кусок глины, отколотый от печи, рыбу, чтобы ребенок был проворным (Дяковичи), иголку или нитку, если родилась девочка, и гвоздь, если мальчик. Подчас, как на настоящих похоронах, повитуха, опустившись на колени, читает молитву (Золотуха) или кропит послед святой водой (Оздами-

чи). Если же ритуал не соблюден в мельчайших деталях, тело младенца будет гнить, как и сам послед.

Плаценту вместе с пуповиной изредка хоронят в огороде, сарае, хлеву, но чаще всего в доме. В большинстве случаев выбор места зависит от пола младенца и отражает две основные матримониальные стратегии. Девочке предстоит выйти замуж, а значит — покинуть дом, поэтому ее плаценту помещают под порогом и даже вне дома, например, в саду (чтобы была красивая, как вишня) (Лисягичи). Напротив, мальчику предстоит стать хозяином, остаться дома, поэтому его «послед-двойник» закапывают там, где находится символический центр дома — под столом, в *покути* (красном углу), под печью. Иногда в распределении мест прослеживается другая логика: послед мальчика закапывается под лавкой, а девочек — у печи, чтобы дочь выросла хорошей хозяйкой.

Независимо от того, какую цель преследуют родители: сохранить дома наследника или выдать на сторону дочь — в любом случае в ритуале захоронения плаценты присутствует идея нерасторжимости родственных связей. Закопанные под домом послед и пуповина должны «привязать» детей к отчужденному дому: «Колыбель, месце закопывали ў кутку в сваём доме, каб діты былі на месце» (Ополь. — «Колыбель, послед закапывали в углу, в своем доме, чтобы дети были на месте»). Послед с пуповиной зарывали со словами: «Иде (т. е. где) мой пупок, там и мой домок» (Присно). Эта же связь между человеком и окружающим его миром продолжает осознаваться и вне обрядового контекста. Во многих местах Полесья привязанность к дому имеет ту же «физиологическую» мотивировку: «Дзе твоя пуповина закопана, туды тебя и цяне» (Хоромск) или: «Патаму тянец да дому, што мейсто закопано» (Великое Поле). Внутренняя логика этого притяжения понятна, поскольку она основана на омонимии: место человека там, где осталось его *место*. *Родовая нить* привязывает человека навек к тому месту, где он появился на свет. Многозначность термина «место» становится также поводом для игры слов: когда ребенка — или взрослого — хотят поставить на место, ему напоминают, что его «место в хате под лавою» или «под припечком» (Журба).

Если дом защищает ребенка, как защищала его в утробе матери его «постель», то и он способен защитить дом. Закопанные под печью плева с последом принесут дому удачу, помешают поселиться в нем злу (Топорище), предупредят пожар (Бересте). Видимо, из этих соображений мать последовательно закапывает «двойников» своих детей под четырьмя углами дома

(Вышевичи). Или, наоборот, место захоронения может быть выбрано одно для всех — тогда дети будут жить дружно и держаться вместе (Тонеж). С той же целью — сохранить единство и согласие в семье — мать хранит первую рубашку своего первенца и надевает ее на всех последующих детей (Зосимы)¹ или укладывает их в одну колыбель (Сержпутоўскі 1930: 155).

В магических действиях с плацентой и плевой актуализируются их двузначность: после родов они становятся метафорами, «двойниками» как ребенка, так и матери. Захоронение их (как и захоронение некрещенных детей) в доме, которое в Полесье явно предпочитается другим способам их удаления, закрепляет включение ребенка в культурное пространство дома. Но «двойники» ребенка служат и защите, укреплению дома как живого организма, черпающего силу, витальность из плоти и крови своих чад и домочадцев. В более широком смысле через захоронение «двойников» ребенок находит свое место на земле, пускает корни, вписывается в мироздание. Как пишет Жак Жели, «рождение — это укоренение. Между человеком и землей, на которой он родился, устанавливается почти плотская связь» (Gélis 1984: 169).

Техника «обработки» новорожденного включает многие элементы символической «социализации» ребенка: через контакт с «культурными» предметами, посредством обращения с физиологическими «двойниками» младенца как с членом социума (имитация похоронного обряда). Эта «работа» по «расподоблению нечеловеческого и человеческого» (Байбурин 1993: 42), по наделению ребенка социальной ролью продолжается при купании и пеленании.

«Доделывание» тела и программирование половых ролей

Жесты повитухи, приобретающие символический смысл как всякое действие, совершаемое впервые, направлены на то, чтобы усовершенствовать внешность ребенка, его характер. «Як ўродицца, бабка [с ребенком в руках] пабегае па хате, коп хутко бегало, и ўжэ занесе, пат прыпечок паложэ, коп спакойнэ було, як палено лежало, коп не плаксівэ, коп не крычало» (Ровбицк. — «Когда родится, бабка [с ребенком на руках] побеждает

¹ Ср. белорусское выражение: «Як у адной кашулі хрышчаныя» («Словно в одной рубашке окрещенные» — о крепкой дружбе) (Столбцовский р-н Минской обл. — Мяцельская, Камароўскі 1972: 319).

по дому, чтобы быстро бегал, и уже принесет, под припечек положит, чтобы спокойный был, как полено лежал, чтобы не пласивый, чтобы не кричал»). Чтобы ребенок не плакал, нужно, чтобы мать дотронулась пяткой до рта новорожденного, тем самым как бы запечатав ему рот (Радчицк, Бельск). Как правило, ребенка кладут в ногах у матери, грудь ему не дают, а если он кричит, в первые часы дают сосать «куклу» (соску) из сахара (Кравченко 1920: 88). Поскольку молозиво считается неполноценной пищей (полагают, что от нее бывает желтуха), новорожденному в первые дни предпочитают давать рожок с разжеванными ржаными зернами или заваренную ромашку (ЖС 1905/1: 154).

Очень важно первое настоящее купание, которое происходит на второй или третий день и остается и сегодня одной из основных прерогатив повитухи. Добавлю, что обмыванию младенца сразу после появления на свет тоже может придаваться символический смысл, поэтому новорожденного обмывают парным молоком: «Будэ милое дитя, будэ каждому приятно» (Ласицк).

В теплой воде можно не только смыть с ребенка грязь, но и довершить дело природы. Повитуха или мать лепит, «выравнивает» череп младенца, придавая ему «правильную» круглую форму и красивый контур ноздрям (Кравченко 1920: 79). Трижды стискивая носик младенца, бабка «что-то приговаривает», «щоб здоровэ росло» (Трусевич 1865а: 457).

Первое купание может возыметь решающее влияние на судьбу новорожденного, поэтому при его подготовке принимаются некоторые предосторожности. Воду для купания девочки греют в узком и вытянутом кувшине, чтобы и талия у нее была тонкой. Вода не должна быть горячей или кипяченой, иначе ребенок будет «кипятиться» (Кухаронак 1993: 35; Ящуржинский 1893: 77). Из полного ведра наливают полную кружку воды и с помощью ритуальной формулы объясняют смысл метафоры: «Шоб така наша (сынок чы) дочка была полна, як крушечка з полного ведра» (Выступовичи).

Иногда добавляют святой воды (Муховец), осеняют воду крестным знаменем, кладут металлический предмет (Речица. — ЛА-1997) или же — все с той же целью защитить ребенка от нечистой силы — мать трижды плюет в воду, а по окончании купания облизывает его языком (Ящуржинский 1893: 77) или бросает в воду 9 предметов, собранных на межах (камешки, щепки и т. п. — Рясно). В воду для купания добавляют пахучие травы, желательно освященные на Спаса: мяту, любис-

ток, братки, кудрявец, аир. Использовались и другие растения, наделенные как целебными, так и другими символическими свойствами: калина, вишня, дуб, ромашка, папоротник, початки кукурузы, — клался кусок хлеба или монета. Все эти предметы должны были наделить новорожденного здоровьем, силой, богатством, красотой (Гаврилюк 1981: 74). Ср., например, как купают детей в Речице:

«М'яту клали, то кидали шось залізні, шоб нэчисту силу відгоняло, то колись... Воду обов'язково пэрэхрэстити и вилити під вишню, шоб дівчинка <нрзб.>. А шэ як купали, тэй пэрший раз особливо, трэба шось кинути, шоб нэчиста сіла, нэ дай Бог, в ту воду нэ... у ту воду нэ... шось залізні. Ну, я тожэ так робила и знаю. Ну, трошки шось звичайи знайеш, трошки. То ужэ так и хочэш <...>. И ў травах купала я завжди тожэ, в своих травах купала. Вэсь час я своих в травах до року купала. (А что ты собираешь?) Чэрэду и ромашку, о. Ну, укрэпляюшчэе такэе, очишчаюшчэе, о тако во. Там якись прищчик появиўся, дэсь чуть... ужэ нэма. От у марганэць ўсі купають, я нэ любила ў марганці. Марганэць то ж сушит шкіру, это ж такэ, яка ж там за шкіра. То я завжди луч в травэчках — рас покупала, ў початках кукурудзи, початки кукурудзи, отэ во, колэсэчка то, такэ во, чорнэнькэ. Настойом шо шэ я купала, в дубовій корі навить купала. М'ята — так хорошо пахнэ дiтина післа того. Я шось любила ў травах. Любисток можно, айром — это татарскэ зілля. На болоті трэба було сказати, я б показала, бо ў мэнэ коріння зара нэма. Коріння достають. Хвойний екстрат, во такий шо-нэ-будь лэгэсэнкэ зроблю. Тожэ дiтэй, я так, о, любила купати ў травах» (Речица. — ЛА-1997. — «М'яту клали, бросали что-нибудь железное, чтобы нечистую силу отгоняло, это давно... Воду обязательно перекрестить и вылить под вишню, чтобы девочка <нрзб.>. А еще когда купали, в первый раз особенно, надо что-нибудь кинуть, чтобы нечистая сила, не дай Бог, в ту воду не... в ту воду не... что-нибудь железное. Ну, я тоже так делала и знаю. Ну, ведь немножко обычаи знаешь, немножко. То уже и так хочешь <...> И в травах купала я всегда тоже, в своих травах купала. Все время я своих в травах купала, до года купала. (А что ты собираешь?) Череду и ромашку, вот. Ну укрепляющее такое, очищающее такое, вот. Там какой прыщик появился, где-нибудь чуть... уже нет. Вот в марганцовке все купают, я не люблю в марганцовке. Марганец то ж сушит кожу, это ж такое, какая ж там кожа. Так я всегда лучше в травках — раз купала в початках кукурузы, это вот, колосочек такой вот черненький. Настоем еще купала я, в дубовой коре

даже купала. Мята — так хорошо пахнет ребенок после этого. Я что-то любила в травах. Любисток можно, аиром — это татарская трава. На болоте надо было сказать, я бы показала, потому что у меня корней сейчас нет. Корни достают. Хвойный экстракт, вот такое что-нибудь слабенькое сделаю. Тоже детей я так вот любила купать в травах»¹.

Воду из-под младенца выливали под печь, под порог, на проточную воду или под дерево (дуб, ясень, березу, вишню, грушу, яблоню, бузину), но не в тех местах, где ходят люди.

Остановлюсь подробнее на таком важном для определения сексуальной и матримониальной стратегии ребенка жесте, как повивание, которое в принципе тоже было частью ремесла повитухи (на что указывает русский термин). Некоторые считают, что на пеленки может быть использован любой кусок материи, любой текстильный предмет, бывший в употреблении (рушник, скатерть, тряпка, словом, что угодно), однако чаще всего предпочтение отдается предметам одежды родителей.

В этом случае возможны три типа решений.

1. Недифференцированное использование одежды. Любая одежда, кому бы она ни принадлежала, отцу или матери, годится для детей обоего пола. По мнению других, мужская рубашка предпочтительна, поскольку она шире, а значит, удобнее.

2. Использование одежды родителя того же пола, что и младенец: мальчика пеленают в отцовскую одежду (рубашу, штаны), девочку — в материнскую. Такой выбор обеспечивает правильное наследование семейных ценностей, а значит, и сексуальных ролей: дочь наследует моральные и физические качества матери, а сын — отца. Такая стратегия подкрепляется соответствующими пожеланиями, сопровождающими пеленание: «Коб такой быў крэпкий, як твой бацька крэпкий» (Ласицк). Нарушение этого правила ведет к искажению «ролевого» поведения. Мужская одежда, использованная для повивания девочки, поможет ей в будущем избавиться от застенчивости перед парнями, а материнская рубашка сделает парня кротким в семейной жизни («коб поччынявся жинци, як ожэницца» — Любязь). Отклонение от мужского стереотипа проявляется в физической слабости, неумелости в работе: «Хлопця нэ можна у жэнское, у сподницю завэрчываты: як будэ вэзти жыго, йому хвурэ пэрэкиница» (Олтуш. — «Мальчика нельзя в женское, в юбку заворачивать: когда будет везти жито, у него телега перевернется»).

¹ Расшифровка М. Н. Толстой.

Подобное предубеждение против инверсии в одежде сохраняется и позднее. А. Сержпутовский объясняет запрет пользоваться одеждой противоположного пола тем, что черт подменит таких людей: из мужчины он сделает женщину, а из женщины — мужчину и заставит их себе служить (Сержпутоўскі 1930: 119 — 120)¹.

Для девочки такая инверсия чревата потерей способности к деторождению, а значит, и сексуальной «идентичности». Заверни ее в мужскую рубашку — и она будет «пустой», бездетной, поэтому и стараются брать на пеленки для девочки юбку (Любязь). Страх перед тем, что «травестия» пагубно скажется на главной биологической функции женщины, возникает и во время свадьбы. Если в некоторых местностях, как я упоминала, мужская шапка, надетая на невесту, должна гарантировать мужское потомство, в других, напротив, она осмысливается как причина бесплодия: «Як невесте на голову шапку накландут, так мужчиной и останеця, дитей нэ будет» (Берестье).

Если бесплодие считается главным проклятием, то вполне естественно выглядит обращение к предметам, символизирующим обилие, плодородие, богатство, например, вывернутой мехом наружу шубы, на которую кладут новорожденного (Ополь, Ровбицк).

3. Инверсия, использование в качестве пеленок одежды, принадлежащей противоположному полу. Делается это по нескольким мотивам. Во-первых, чтобы повлиять на «демографическую» ситуацию в семье. Например, так поступают, если в семье рождаются только девочки (Сержпутоўскі 1930: 152) или чтобы за первенцем-мальчиком последовала девочка (Лисятичи).

Другим важным соображением было стремление вызвать любовь противоположного пола. Отцовская рубашка должна гарантировать девочке любовь родителя, что особенно важно в случае рождения этого в некотором смысле «неудачного» ребенка («штоб батька жалеў» — Грабовка), поскольку девочки были менее желанными, чем мальчики. Контакт с отцовской одеждой и был актом интеграции в семью.

Считается, что контакт с отцовской одеждой, пропитанной мужским запахом, сделает девочку охочей до молодых людей, «горячей», а из мальчика, проникшегося женскими ароматами,

¹ Ср.: мужчина будет испытывать страх перед волками, а женщина станет уязвима для глаза, и от нее будет шараться скотина (Никифоровский 1897: 81).

вырастет любитель женского пола. В 1997 г. моя основная информантка рассказала мне историю своей свекрови и ее младшего сына, родившегося в 1968 г., который все еще ходил холостяком. «Она (т. е. свекровь) казала: ти не жэницца, бо я тэбэ дома родила и завэрнула ў бабину спідницю. Дівчат куча, а жэніцца нэ хочэш. Кажэ: дівчатам закажу, шоб більш так нэ робили, кажэ» (Речица. — ЛА-1997. — «Она (свекровь) сказала: “Ты не женишься, потому что я тебя дома родила и завернула в бабушкину юбку. Девчат куча, а жениться не хочешь”. — Говорит: “Девчатам запрещу, чтобы больше так не делали”, — говорит»).

Итак, ранний контакт с одеждой, принадлежащей лицу противоположного пола, как полагают, стимулирует сексуальную активность. Но излишняя пылкость — качество обоюдострое, особенно если речь идет о девочках. Успех у мужского пола предполагает риск внебрачной беременности, а незаконный ребенок становится препятствием для брака. Поэтому слишком выраженная сексуальность в конечном счете может помешать достижению двух главных целей матримониального проекта: заключению брака и рождению законного потомства.

На чьей бы одежде ни остановили свой выбор мать и повитуха, она непременно должна быть поношенной и нестираной, поскольку одежда, не несущая на себе следов пота и прочих выделений, не поможет новорожденному. Новая вещь, никогда не бывшая в контакте с человеком, не «одушевленная» его присутствием, воспринимается как нейтральная, а значит, не пригодная в магии. Напротив, любая «старизна», старая вещь, расценивается как эффективное средство от сглаза (например, полотенце). А так как страх перед враждебными силами будет долго преследовать родителей, то с пеленками — первым защитным покровом младенца, к которому крепится оберег (нож, иголка, хлеб и соль, уголек, освященный мак), — ребенок не будет расставаться ни на миг, особенно до момента крещения; дело доходит до того, что отцовскую рубашку с него не снимают и во время купания. Дополнительным апотропейным приемом выступает рубашечка, которую надевают на младенца наизнанку. Но если и эта предосторожность не поможет, то «испорченного» ребенка будут лечить с помощью все той же родительской одежды: мальчика будут протирать юбкой, чтобы снять «уроки», а девочку — штанами (Олтуш. — ЛА-1995).

Обряды интеграции: родины, крещение, крестины

Термины, обозначающие роженицу, образованы преимущественно от корней: *род-: *родилля, родильная, родилка, родильница, родитильница, родиха, родуха, рожая, рожалая, рожэница, пороженица, порожылля, породілля, проделя, породыльница, породуха, парадёха, парадиха, парадзылка, паражайка, паражатка, паражэлля, парожанка, предельня, предельница*; *полог-: *палазыница* (Туховичи), *положница* (Грабово), *у палозі*; ср. также: *шышыница* (Забужье), *шашница* (Грабово). Значение «разродиться» представлено несколькими глаголами: *привести(ся), ослобониться* (Барбаров), *росыпаться* (Грабово), *злэжытыся* (Забужье), *роскидаться, сплодзить, обродзиться* (туров).

С момента родов для матери и младенца наступает переходный период, по окончании которого они будут (ре)интегрированы в социум. Продолжительность этого периода неодинакова для обоих. Если для ребенка лиминальный (переходный) период завершится с крещением, даты которого могут сильно варьироваться (см. ниже), то для роженицы изоляция обычно длится до сорокового дня, когда над ней будет прочитан чин воцерковления. В народной традиции говорят, что «гроб не зачыняецца породзеле» (Оздамичи. — «Гроб не закрывается роженице») от 12 дней до шести недель. В этот период женщине запрещена половая жизнь и участие в домашних делах. Ее считают «нечистой», несущей в себе жар (отсюда и одно из ее обозначений *гарача* — Старые Яриловичи), способной сжечь все, к чему бы она ни прикоснулась, «бо под нэй зэмя горыць» (Забужье). Поэтому, чтобы предотвратить разрушения, ей не разрешают покидать дом в течение всего 40-дневного срока. Ей нельзя мыться, пока она не очистится окончательно, поскольку «бруд¹ запори(ть)ця, ни піде і вона ввре скоро» (Забродье. — Кравченко 1920: 88. — «Грязь застоится, не выйдет, и она скоро умрет»).

Она не только опасна для окружения, но и сама крайне уязвима для зла. Вот почему, если ей все же приходится покидать родные стены, она берет с собой оберег. «Родыла я Галю. Кажэ мни свекровь: “На вулицу нэ ходи бэз ножа, бо витер подвие”. А на ножа вин (ветер) сколецца. Нэма ножа — любая железака сгодицца» (Кончицы. — «На улицу не ходи без ножа, так как ветер продует. А об нож он уколется. Нет ножа — любая железака сгодится»).

¹ Другой термин: *хуз* (Подрожье).

Изоляция роженицы, сопутствующая лиминальному периоду, ограничивает не только ее перемещения за пределы дома. В доме с помощью занавески-полога ей выгораживается особое пространство, которое она с младенцем практически не покидает. Этот полог помогает ей избежать прямых контактов и с членами семьи, и с многочисленными гостями¹, поскольку начиная с первого дня и до крещения в некоторых селах устраиваются небольшие семейные праздники, на которых присутствуют лишь повитуха и будущие крестные родители (например, в Великом Поле). Чаще, однако, возвращение роженицы в социум происходит в иных формах. На следующий день, а на западе Полесья — в течение первых двух недель, — но бывает и позже, вплоть до воцерковления — замужние женщины-соседки и повивальная бабка, не дожидаясь приглашения, наносят визит роженице. Этот обычай называется *родины* или *исъци на красную*² (Восточное Полесье), *хадить на гарачало, в отведки, адведки, отведы, отведзіны, ў вотвадки, ў вотведы* (Западное Белорусское, Украинское Полесье), *несці звар* (Кухаронак 1993: 42).

В самом деле, посетительницы приносят не подарки, а снедь: вареные яйца или яичницу, суп, яблоки, вареные сухофрукты (*звар*), вареники, блины, пироги, кашу. (Примерно то же самое они позже приносят на крестины.) Хозяйка дома, но чаще повитуха наливает им выпить. У праздника явно гинократический характер: мужчины на него не приходят из страха, «что им отрежут яйца» (Половецке). Молодой отец из дома не уходит, но его роль напоминает роль хозяйки дома, ср.: «Присутствие отца на родинах вызывало шутки и насмешки в его адрес. Он должен был угождать женщинам, подавать и забирать еду со стола» (ковел. — Шейн 1887: 75).

Угощение сопровождается многочисленными благопожеланиями в адрес матери и ребенка относительно их ближайшего и более отдаленного будущего: чтобы у матери было много молока, чтобы ребенок не голодал, был здоров и счастлив, мальчик, «щоб пахав, косив і поклонявся землі», а девочка — «щоб пряла і ткала». Повитуха желает роженице готовиться к следующей беременности, поскольку роды — событие не исключительное, а лишь одно в длинном ряду: «Уж ты закладывай бочки,

¹ Ср. выражение: «Что ты закрылася, як продела (т. е. роженица)?» (Рясно).

² Праздник может называться *красная*; в наши дни он устраивается сразу после возвращения роженицы из роддома (Велятин. — Грынблат, Малчанава 1958: 76).

де були сини й дочки» (Гаврилюк 1981: 81) и «Што вийшла з радзільниці, то штоб напоўнілася» (Ельский р-н Гомельской обл. — Кухаронак 1993: 46). Таким образом, функционирование женского организма мыслится как процесс постоянного наполнения и освобождения чрева. По сути, состояние беременности воспринимается как более нормальное, чем состояние временной «пустоты», о чем свидетельствуют такие обозначения беременной, как *неслободна* (ТС 1984/3: 195), *непорожна* (Чудель) и даже *негуляшча* (Верхние Жары).

Во время угощения впервые дают грудь новорожденному, это делает соседка, если роженица еще слаба. Этот обычай объясняется также запретом кормить некрещеного младенца, которому, правда, следуют далеко не всегда. Кто бы ни кормил ребенка, в первый раз его прикладывают к правой груди, чтобы он не стал левшой (Гаврилюк 1981: 77 — 82). Левая сторона, которой всегда приписываются отрицательные значения, может ассоциироваться также и со смертью: если ребенку сначала дать левую грудь, он умрет (Радеж).

Окончательная интеграция ребенка произойдет при крещении, а также на обеде, устраиваемом дома по случаю крещения, — на крестинах. При крещении завершается «додельвание» тела, и ребенок получает окончательный социальный статус. Однако важно упомянуть, что настоящему крещению предшествует «домашнее»: повитуха, приняв младенца, поливает его святой водой, крестит во имя Отца и Сына и дает ему первое, временное, имя, отдавая предпочтение самым распространенным: Иван, Адам, Мария, Ева. Имя, как и при крещении, может также выбираться по святцам; иногда уточняется, что надо дать имя кого-либо из родственников: родителей (Грабовка, Млинок)¹, деда или бабушки (Золотуха. — Кабакова 1994: 314). Эта мера предосторожности обусловлена высоким процентом ранней детской смертности: накануне Первой мировой войны смертность в первые двенадцать месяцев жизни составляла 19,2% (ср. украинские поговорки: «Нэма тое мамки, шоб нэ було ў ямки» («Нет такой матери, у которой не было бы [ребенка] в могиле»). — Выступовичи; и: «Першу дитину в бурьян

¹ Ср. также способ оживить новорожденного, не подающего признаков жизни: ему надо прокричать в ухо — в зависимости от пола ребенка — имя отца или матери (Жаховичи. — Голстые 2000: 602; Чубинский 1877: 5). На Коростенщине бабка громко кричит на ухо ребенку, обращаясь при этом к его отцу: «Андрій (имя батька́), у тебе народився внук раб Божий Іван (чи внука така-то)» и называет имя «внучка» (Червяк 1927: 169). Внук — традиционное обозначение новорожденного по отношению к бабке-повитухе.

закидают» — Номис 1864: 176). Впоследствии священник дополняет этот ритуал, но, даже если ребенок не доживет до настоящего крещения, он считается окрещенным и может быть похоронен по православному ритуалу.

В литературе XIX в. описано и «заочное» крещение в случае, когда в силу удаленности или плохой погоды невозможно было отнести ребенка в церковь. «Кумовья или родители отправлялись к священнику одни и просили его прочесть молитвы, положенные при наречении имени, и произнести это имя над шапкой или детским чепчиком; шапку сжимали рукой, иногда завязывали, чтобы имя не улетучилось из нее и, принеся домой, одевали ее на голову ребенку. Так как многие священники редко соглашались исполнять такую просьбу, то крестьяне проделывали этот обряд самостоятельно: произносили имя в шапку и одевали ее на голову ребенку» (Богданович 1895: 36 — 37).

Если новорожденный умирал до крещения, то в Левобережном Полесье его хоронили под домом или в саду. Из материалов Н. К. Гаврилюк, копию которых она передала в Полесский архив, следует, что похороны в доме не были прерогативой некрещеных детей, так же хоронились и другие покойники: «Давным-давно старых ховали в садку на городі, а дітей — перед крыльцем дома. Богато было таких, що у себя ховали. Некрещених дітей ховали в хаті під порогом, і неживе дитя — під порогом» (Перекоповка. — Кабакова 1994а: 313. — «Давным-давно старых хоронили в саду на огороде, а детей — перед крыльцом дома. Много было таких, что у себя хоронили. Некрещеных детей хоронили в доме под порогом, и неживого ребенка — под порогом»). За пределами Левобережья некрещеного, как и недоношенного ребенка (*непірни, нечесне*) и выкидывш (*збігля, потерча*), хоронят на краю или за оградой кладбища или вдоль дорог, при этом, как правило, крест не устанавливается. О смерти таких детей узнают по падающей звезде: «Звезда падає, то matka дитятю не хрестила, ёго из раю выгоняють» (Малые Автюки. — Кабакова 1994а: 315). Смерть некрещеного младенца — большое несчастье («Кали нэкрэщоньй, так не законной смертю умер» — Там же. — Кабакова 1994а: 312). Вина за нее ложится и на мать, и на повитуху; поэтому делается все, чтобы тем или иным способом восполнить крещение. Вот почему в выборе места захоронения актуализируется образ креста: «Шоб на хрїсту хараньгь», чтобы люди «хадыли и хрэстыли його» (Ковчин. — Кабакова 1994а: 312), ср. также «мертвонароженых ховали під порогом з двору — всі ходять і хрэстять ногами» (Смичин).

Рассказывают, что души некрещеных младенцев пугают своими криками прохожих в полях, лесах и болотах и не находят покоя до тех пор, пока кто-нибудь не «окрестит» их:

«Значить, кажуть, шо на Ивана Купала можна, ото як нэ... ўмэрлі нэхрэшчані діти, то на Ивана Купала можна почути галоса ціх дітэй. И значить, як шо почуеш, ну таке плачущчи, кричашчи галоса, то трэба, значить, казати: “Хрэшчу тебе во име Отца и Сына Иван да Марья”. О, и як шчо, значить, почуеш сміх, значить ти охрэстила нэхрэшчэну дитину, то колись так люде говорили, о, и то зробила ти дуже собі добрэ навіт для душі, того шо Бог тобі простиць багато гріхів за такэ, значить, шо душу ти спасла, того шо ті діти вэштаюцца, просто... ну, нэхрэшчэні діти, вони ж нэ... ни йдуць ў рай. И кажуть, шо там ангели, у нас кажуть, у нашій місцэвосці, шо вони не йдуць ў рай. У дэяких місцэвосцях — в рай. Тільки вот кажуть, шо помэрла дитина, як шо вона зразу малэсэнька помэрла, вона зразу ангелом стаіе. То ў дэяких, а у нас кажуть не, у нас кажуть, шо вони ото вэштаюцца, и навіт матэрі нэ можна йісти... Ходять, знаеш, по болотах, по лісах, о таке, знаеш, типа беспризорніе ті. (Но увидеть их нельзя?) Да, тільки можна почути на Ивана Купалу, то они як русалки просиняюцца. (А у вас русалки на Ивана Купалу?) Да, на Ивана Купала, кажуть, русалки» (Речица. — ЛА-1997. — «Значит, говорят, что на Ивана Купалу можно, вот если не... умерли некрещеные дети, то на Ивана Купалу можно услышать голоса этих детей. И значит, как что услышишь, ну такие плачущие, кричащие голоса, то надо, значит, сказать: “Крещу тебя во имя Отца и Сына Иван да Марья”. Вот, и если услышишь смех, значит, ты окрестила некрещеного ребенка, это раньше так люди говорили, и это ты очень хорошо сделала даже для души, потому что Бог тебе простит много грехов за то, значит, что душу ты спасла, потому что те души шатаются, просто... ну, некрещеные дети, они ж не... не идут в рай. В некоторых местах [говорят] в рай. Только вот говорят, что умер ребенок, если он сразу маленьким умер, он сразу ангелом становится. Это в некоторых, а у нас говорят, нет, у нас говорят, что они шатаются и даже матери нельзя есть... Ходят, знаешь, типа беспризорные те. (Но увидеть их нельзя?) Да, только можно услышать на Ивана Купалу, то они как русалки просыпаются. (А у вас русалки на Ивана Купалу ходят?) Да, на Ивана Купалу, говорят, русалки)¹.

Другая возможная дата появления на земле некрещеных

¹ Транскрипция М. Н. Толстой.

душ — день святого Мирона (17 августа), когда «в полночь выходят на землю из гробов некрещеные души, и святые ангелы сподобляют их крещения и миропомазания» (Соловьевка. — Зеленин 1915: 616 — 617).

Таким образом, посмертное крещение, столь спасительное и для «беспризорной» души, которая, как мы видим, может отождествляться с русалкой¹, и для «крестного» заключается прежде всего в имянаречении и подношении, напоминающем подарок крестного: платке или кусочке материи. Как и в случае «предварительного» крещения, предпочтение отдается самым распространенным именам, а в Западном Полесье — именам первых людей.

Страх ранней смерти, ухода в мир иной до окончательной социализации побуждает родителей не откладывать крещение. Поэтому в зависимости от состояния ребенка, погодных условий и прочих привходящих обстоятельств, младенца крестят иногда на следующий день, через неделю или даже позднее. Если здоровье новорожденного не внушает опасений, крещение предпочитают устраивать вне поста. И даже если никаких формальных запретов не существует, ритуал обычно приурочивается к воскресенью.

Окончательный выбор имени, которое не всегда совпадает с тем, что дали в первые минуты жизни младенца, принадлежит либо родителям, либо попу, либо крестным родителям, либо повитухе (Западное Полесье). Иногда даются имена родственников, живых или умерших, но в некоторых местах стараются избегать нарекать именем близкого родственника, если он жив, например: «Як внучку назовэш имьнем тѣшшы, то тѣшша скоро умрѣ» (Уховецк). — Иногда, напротив, «избегали называть детей именами умерших из опасения, что ребенок тоже умрет (Спорово); в особенности боялись имени утопленника» (Оздамичи. — Толстые 2000: 605). В принципе нужно было давать имя по святым, но на практике этому правилу следовали лишь в случае, если речь шла о почитаемом святом, и нарушали, если имя святого было редким.

Напротив того, если в семье дети умирали один за другим, предпочтение отдавалось именам редким, вышедшим из употребления: Ефим и Ефимия, Гордей, Захар (Оздамичи). Имена первых людей тоже могут рассматриваться как спасительные. Кроме того, в критической ситуации в нарушение тради-

¹ Крик совы тоже может быть истолкован как просьба об имени некрещеного ребенка (Олуш).

ции ребенку может быть дано не одно имя, а целых два: «Ек шо диты не годуюцца, то тре дати имя такэ двое едному человеку — Гадам и Петро. И кажуть його Гадам, а шо Петро — то не говорят, а ек дивчина вродиласа — назвемо Ева» (Подрожье. — «Если дети не живут, то надо дать два имени одному человеку — Адам и Петр. И называют его Адам, а что Петр, то не говорят, а если девочка родилась, назовем Ева»). При этом одно имя становится «официальным», записанным в метрике, ребенка же называют другим (Оброво).

Выбор имени может быть доверен случаю: младенцу дается имя первого встречного. Первый встреченный на пути в церковь прохожий может быть приглашен и в крестные. Такие кумы, не выбранные в соответствии с правилами, выработанными местной традицией, а взятые наугад, посланные небом (ср. витебск. *божжи кумы*), называются *ўстрешныя* (*стречаны, стритны*), *нагальни кумы*. На роль «кризисных» кумов могут быть приглашены те, чья сила не вызывает сомнений: крестные, чьи крестники живы и здоровы. Приглашают в кумы также несовершеннолетних брата и сестру новорожденного (Жаховичи, Чудель), что имитирует инцестуальную ситуацию: известно, насколько строго запрещены всякие родственные отношения между крестными родителями и крестниками. Чтобы переломить судьбу, нарушаются не только правила выбора крестных, но изменяется и пространственная организация обряда: ребенок покидает дом и возвращается в него не обычным путем — через дверь, а через окно. Этот переход в иную реальность может обозначаться и иным способом: ребенка проносят под хомутом (Лопатин).

В нормальной же ситуации кумов выбирают либо среди близких родственников, либо среди более дальних, но принадлежащих к тому же, что и родители, поколению: например, крестным берут брата матери, а крестной — сестру отца или наоборот. По мнению Н. Гаврилюк, такая ситуация соответствует архаичному этапу в развитии семьи (Гаврилюк 1981: 133). Учитывая, что «духовное» родство также рассматривается как ограничение при заключении браков вплоть до седьмой степени, так же как и в случае с родственниками и свойственниками, такой подбор крестных позволяет сохранить достаточно широкий выбор брачного партнера. Но это не единственный принцип подбора: в крестные приглашают также друзей и соседей, чтобы укрепить связи внутри деревни. В принципе одна и та же пара крестных должна крестить всех детей в семье, тех же, кто не следует этому правилу, осуждают: «Так не гожа, што дыгын-

ка, то новынка» (Кухаронак 1993: 49). В некоторых местах, помимо основной пары крестных, в обряде участвует еще две-три (например, на Вольни), при этом в роли крестных выступают повитуха и ее супруг, что, впрочем, более характерно для других украинских зон.

На крестных родителей возлагаются многочисленные обязанности, в первую очередь расходы по обряду: крестный отец оплачивает крещение и нательный крестик, а крестная мать дарит крестильную рубашку или отрез полотна (*крижмо, плашчык, хрещик, увіаач*), чтобы сшить *мятлик*. Эту первую личную одежду ребенка бережно хранят, поскольку в будущем она послужит ребенку оберегом, как и родовая «сорочка» (Лопатин).

Крестные родители окружены любовью и почетом. Крестники, когда подрастут, будут называть их *матуся* и *татуся* (Речица). С крещения начинается долгая цепь одариваний и отдаиваний по случаю календарных праздников, первой годовщины ребенка (см. следующую главу) и особенно на свадьбе, когда духовные родители получают самые дорогие подарки. Если в нормальных условиях «главная функция кумовства — обеспечить циркуляцию детей между семьями, способствовать регуляции матримониального обмена» (Fine 1992: 135), то правила обмена нарушаются в случае «встречных» кумов. Их услуги будут оплачены лишь в случае успеха: подарки им не дарят, пока их крестник не вырастет и не пойдет в армию (Чудель). С этим нарушением следует сопоставить и такую экстренную меру, как символическую продажу ребенка в случае болезни, которого как бы уступали соседке за небольшую сумму. С этого момента она считалась *закуплённой матерью* (Западная Брянщина. — Расторгуев 1973: 107), но на самом деле у нее не появлялось никаких ни прав, ни обязательств по отношению к ребенку.

Повитуха, первый медиатор между миром людей и потусторонним миром, следит за правильной организацией крещения и крестин. Перед тем как доверить новорожденного крестным, она кладет его на шубу и, передавая его с рук на руки новым, на этот раз духовным родителям, закликает: «Возьмите рожденное, принесите крещеное», другими словами, она просит обменять существо биологическое на социальное. Ребенок, который впервые покидает пределы дома, снова, как и во время родов, вступает в контакт с орудиями труда, свойственными его полу: на пороге дома выкладывают топор и долото, если речь идет о мальчишке, и лен и иголку, если везут крестить девочку (Сержпугуоўскі 1930: 153).

Как и роды, крещение держится в тайне: телега, запряженная волами, едет окольными путями. Правда, если волы считаются более почтенными животными, у коней есть свое преимущество: они быстрее волов, а значит, могут легче убежать от нечистой силы. По дороге в стратегически важных точках — на границе села, перекрестке, мосту — будут принесены жертвоприношения, состоящие из соли, хлеба, угля, иногда прутьиков, вынутых из веника. Подобные приношения могут быть также адресованы колодцу или первому встречному, посланцу Бога. Изредка эти подношения сопровождаются комментариями: «Голину и пэчыну несут на сэрэдхрэсний дороги и кажут: “На тоби пэчыну и голину, а ёму вэликому рости”. Так нэ будэ бояця урокоў» (Берестье. — «Ветку и кусочек извести, отломанный от печи, несут на перекресток дорог и говорят: “На тебе кусочек печи и ветку, а он пусть большим растет”. Так не будет бояться сглаза»). Эти же предметы могут выступать как чистые апотропеи, которые сопровождают ребенка на всем пути от дома до церкви и обратно. При этом в отдельных случаях они подбираются в зависимости от пола новорожденного, ср.: когда мальчика несли крестить, «хлеб, сіль, чэсночынку [ему] за пазуху клалы. Девочке сахар клалы, усим сладка будэ» (Онисковичи).

О судьбе младенца судят также и по погоде в день крещения: снег и дождь расцениваются как добрые знаки, сулящие ребенку богатство. Напротив того, гром и молния означают, что из ребенка вырастет колдун. Те же опасения внушают кони, остановившиеся на полпути (Сержпутоўскі 1930: 152 — 153).

В церкви у алтаря крестят мальчика, но не девочку. Как объясняет одна пожилая информантка: «Я ўжэ могу по захрэсьтыю ходіць, я ўжэ чыста баба. Девочку по захрэсьтыю не ведут, она будэ іматі бабскі пол» (Муховец. — «Я уже могу за алтарем ходить, я уже чистая баба. Девочку за алтарь не носят, у нее будет женский пол»). «Бабский пол» может ассоциироваться — в том числе и в глазах самих женщин — только с нечистотой и греховностью: «Мужычка (т. е. мальчика) на аўтарь (утарь) несли и высоко-высоко поднимали, а девушку — под двиркою, потому как девушка грязная, грэх у ей жэнскі» (Малые Автюки).

Католический обряд крещения оказал сильное влияние на православный, во всяком случае в ряде местностей: вместо того чтобы погружать ребенка в купель, его кропят святой водой. Затем миром мажут лицо, ладони и ступни, чтобы ребенок хо-

дил «по следам заповедей Божьих» (Олтуш. — ЛА-1995). Мирю не смывают в течение трех дней. По верованию, у попа есть два вида мира: для девочек и для мальчиков. Случайная ошибка может полностью исказить внешность, а значит, и личность крещаемого: «Як христят детки, да скаже, помирують девочим миром [мальчика], то не буде борода рости, а як хлопчим миром [девочку], то усы [у нее вырастут]» (Кочище. — «Если крестят детей да, скажут, помажут девичьим миром [мальчика], то не будет борода расти, а как мальчишечьим миром [девочку], то усы [у нее вырастут]»). То же самое произойдет с мальчиком, если поп забудет помазать подбородок «правильным» миром (Сержпутоўскі 1930: 154). Таким образом, невнимательность священника может иметь тяжелые последствия для ребенка. Даже его состояние духа может сказаться на характере и судьбе ребенка: сердитый и пьяный поп рискует передать крещаемому свои свойства и наклонности. Точно так же и крестные родители неправильным поведением могут «испортить» жизнь своему крестнику, например, если они забудут имя, нареченное их крестнику, он будет беспамятлив (Там же).

Поведению ребенка в процессе совершения обряда — по сути, духовного рождения — придается столь же большое значение, что и в первые минуты жизни, поскольку малейшие детали могут пролить свет на его будущее. Крикуна ждет долгая и счастливая жизнь, он будет певцом, чей голос всех обворожит. Если ребенок испражнится в купели, то впоследствии он возьмет много других грехов себе на душу и станет бандитом (Там же).

По возвращении из церкви дитя вручается родителям, но, как подчеркивается, это отнюдь не тот младенец, который покинул дом: «Добрый вечер вам, взяли од вас рожденне, а прынеслы мольтвенне и хрещенне» (Пески. — ЖС 1895/3 — 4: 503) или: «Ми взяли од вас молитвеннее, а принесли хрещенее» (Забродье. — Кравченко 1920: 89).

Его статус также меняется, так как до крещения такого ребенка не считали христианином, отсюда и его обозначения *црад*, *нехристь*, ни даже человеком, а чем-то вроде нечистого духа и называли его *маняк*, наряду с этими названиями встречается также и *багданка*, которое, несмотря на внутреннюю форму слова («данный Богом»), воспринимается как уничижительное. Теперь же он стал полноценным ребенком.

Статус ребенка во многом зависит от взглядов на его «одушевленность», на присутствие в нем души. Вот как объясняет происхождение души информантка-баптистка:

«Душу даѣт Господь. Душа от Бога. У його же душа ешо в утробе матѣри, в утробе матѣри назначаецца и написано, как ми... вѣрно написано. Бо написано, ше в утробе матѣри назначаецца дитини и вѣк, скѣлько того... воно проживе, и душа, воно жто бѣецца в животѣ, дитинка бѣецца. Душа даецца Богом. <...> Ше воно так само нѣ, но воно в утробѣ, його мати нѣ бачить в утробѣ. Али ўже воно порушицца, ужѣ живое. Ужѣ жизнь появляецца и растѣт» (Речица. — ЛА-1997. — «Душу даѣт Господь. Душа от Бога. У него же душа уже в утробе матери, в утробе матери назначается и написано, как мы... верно написано. Так как написано, что в утробе матери, в утробе назначается ребенку и век, и сколько того... он проживет, и душа, оно же стучится в животе, ребенок стучится. Душа дается Богом. <...> Еще его нет, но он в утробе, его мать не видит в утробе. Но он уже пошевелится, уже живой. Уже жизнь появляется и растет»)¹. Аналогичные представления отмечались и в Восточном Полесье: «На 2-ю неделю после зарождения будущий человек представляет собой как бы ниточку суканную. В 20 недель у ребенка есть душа, в 40 недель ребенок рождается» (Запесочье. — Лебедева 1930/5: л. 5).

Но есть и другая точка зрения, согласно которой ребенок появляется на свет с «неполноценной» душой-*парой*, которая приписывается евреям и животным, и только в процессе крещения он получает настоящую душу. Дуализм славянской космогонии проявляется в том, что доброе начало, направляющее человека, возникает позднее злого: вместе с душой ребенок получает и ангела-хранителя, который отныне будет неотступно следовать за ним, тогда как злые силы подстерегают его с момента появления на свет. Иначе говоря, доброе начало благоприобретается, тогда как злое представляет собой неотъемлемую часть человека.

Утощение, которое устраивается по случаю крещения — *крестины*, *хрэсьбины* или *збір* (северо-запад Украины), *зборгыны* (Туров), — завершает первый этап интеграции ребенка. Белорусы считают, что без *хрэсьбин* у ребенка будет «пара адна, а ня душа».

Как гласит поговорка: «На вяселлі ідуць з вачамі, на хаўтуры — з песнямі, на хрэсьбіны — з брухам» (Радзінная паэзія 1971: 649. — «На свадьбу идут с глазами, на поминки — с песнями, на крестины — с животом»). Крестинный обед, более обильный, чем свадебный, длится четыре часа — а иногда и несколь-

¹ Транскрипция М. Н. Толстой.

ко дней — и состоит из 5 — 6 перемен блюд. Такое богатое угощение, по некоторым свидетельствам, должно внушить мысль гостям, что празднуется крещение собственного ребенка, а не украденного. В 1950-е годы семья отправлялась за 10, а иногда и за 35 км от деревни, чтобы найти продукты, например, свежую рыбу (Велятин. — Грынблат, Малчанава 1958: 75). В празднике участвуют человек 50 — 60, многие из них приезжают издалека.

Атмосфера, царящая на празднике, сильно варьируется в зависимости от местностей и эпох. Так, в описании крестин в Свислочи подчеркивается разгульный характер праздника (Шейн 1887: 10 — 11). Согласно другим описаниям, он протекает в более спокойной обстановке, чему придается особый смысл: «На христинах ничего нэ спивають, и ничего нэ роблят, шоб дгытя спокойное было. Як будэ крычать ў хатэ, то будэ поганое дитя. Моўчком, шоб дитя моўчало» (Рясно. — «На христинах ничего не поют и ничего не делают, чтобы ребенок спокойным был. Если будут кричать в доме, то будет дурной ребенок. Молча [сидят], чтобы ребенок молчал»). Вообще, характер и внешность ребенка ставятся в прямую связь с поведением главных участников крестин. Крестные родители должны сидеть бок о бок, чтобы у ребенка зубы не были редкими и чтобы он ладил со всеми; они должны все время говорить, чтобы ребенок был говорлив; крестные должны выпить четное число рюмок, но не напиваться, чтобы крестник жил в паре и не стал пьяницей. На христинах мать впервые может дать грудь ребенку, но крестная не должна в это время мочиться, иначе ребенок будет долго мочиться в постели (Сержпутоўскі 1930: 154 — 155).

Образ будущего ребенка складывается и из пожеланий, словесных и жестовых, которые сопровождают весь праздничный обед. Так, в Белорусском Полесье обед начинался с «перешивания кумов»: дед новорожденного пил за здоровье внука, а недопитую водку выплескивал в потолок со словами: «Дай Боже, штоб наш унук вялікі рос!», то же проделывал и кум и добавлял от себя: «Штоб наш хрышчэнік так высока скакаў!» (Кухаронак 1993: 59). Чтобы продемонстрировать, каким высоким должен вырасти ребенок, участники обеда поднимают, подбрасывают младенца или его колыбель, произнося соответствующие пожелания.

Главным блюдом на христинах выступает каша, которую готовят повитуха, откуда и широко используемый термин — *бабина каша*. Как мы видели, повивальная бабка — центральный персонаж всего родового цикла. Крестины снова под-

тверждают ее высокий ритуальный статус. Говорят, что «без бабки покуть пуста», то есть ей отводится на празднике самое почетное место под образами. Ее называют *крестная бабушка* (Муховец) и *посаженная бабушка* (Золотуха), и, по сути, она занимает место крестной матери, отгесняя ее на второй план, поскольку, как я упоминала, повитуха может выступить и в этой роли. В будущем она будет участвовать в воспитании ребенка наравне с крестными, и ей будет отведено почетное место и на свадьбе, и на проводах в армию.

Итак, в подавляющем большинстве случаев кашу готовит повитуха, изредка это делает мать (Пинщина), или крестная (Веглы, Туховичи), или каждый из трех протагонистов обряда — крестный, крестная, повитуха — варит по каше (Великий Бор). Готовится она чаще из гречки или проса, реже риса. На востоке Полесья она гуще, на западе — жиже и варится не на воде, а на молоке. Поданная каша оповещает о начале сбора денег¹ и о конце праздника. Деньги собирают как бы на одежду новорожденному (*на шапку, на чэрэвичку, на штани, на віночок, на пелюшки*), иногда «на мыло», но в действительности вся сумма или ее значительная часть, как правило, достается повитухе. Тем самым семья лишь отчасти оплачивает ее услуги, а основные расходы берет на себя все сообщество. Изредка деньги, собранные «на кашу», достаются и матери, которая в празднике не участвует, а по-прежнему остается за пологом (Онисковичи).

На востоке Полесья честь разбить горшок с кашей достается либо тому, кто дал больше денег, либо крестному, либо повитухе, либо многодетной матери. В других районах крестный обязан быть самым щедрым — и не только на крестинах, но и впоследствии, — ему же надлежит разбить² и раздать присутствующим кашу. Каша, которая кое-где заменяется хлебом, предвосхищает раздачу каравайя на свадьбе. Чтобы подчеркнуть эту аналогию, ее иногда украшают чем-то вроде «сада»: цветами калины, яблоками, надетьми на палочки и воткнутыми в кашу, а также колосьями или курицей с яйцами. Чтобы каша была еще слаще, сверху кладут конфеты (Ровбицк, Бельск, Олбин, Можейки, Золотуха; Гаврилюк 1981: 143). Связь между двумя важнейшими событиями в жизни каждого — крещением и вен-

¹ Там, где готовить кашу уже не принято, про сбор денег все равно говорят: «То гроши на кашу» (Любязь).

² Кашу не бьют на окраинах: на северо-западе Вольнского и юго-востоке Черниговского Полесья (Гаврилюк 1981: 145).

чанием — ясно прослеживается в текстах пожеланий присутствующих, например: «Як бачыли пуд крэстом, штоб бачыли под венцэм» (Оздамичи). Вновь, как и при родах, этимологическая магия приписывается некоторым действиям, совершаемым на крестинах: «Тарилку чы там мыску *бьютъ*, если о там хрызбины — и дэвочка, шоб *билься* хлопцы за дэвочку» (Орехово. — «Тарелку или там миску бьют, если там крестины — и девочка [родилась], чтобы бились парни за девочку»).

Раздача сопровождается более или менее эксплицитными пожеланиями, адресованными виновнику торжества: ему желают, чтобы он пошел до года (Берестье) и начал рано говорить; и его матери: ей отдают верх каши, чтобы у нее было много молока (Тонеж), по всему дому разбрасывают черепки, чтобы в будущем рождались сыновья (Хильчицы. — ТС 1987/5: 314 — 315) и чтобы через год она праздновала новые крестины (Великое Поле). Кроме того, кашу на черепках кладут на голову или бросают на колени гостям, особенно бездетным, так как контакт с вареными зёрнами — символом плодородия — должен пробудить дремлющее лоно. Если доньшко горшка (*венчык*) не расколосось, его водружают на голову одной из женщин со словами: «На лета к табе каша прыйдзе», а тем, кому достались черепки: «На той год родзиш» (Великий Бор). В Брянском Полесье, где на крестины допускаются и девушки, им достаются черепки, с тем чтобы приблизить срок свадьбы (Челхов). Черепки, кроме того, могут стимулировать и плодородие земли, поэтому женщины относят их к себе на огород (Середы, Олбин).

С помощью каши на крестинах могли инсценировать куваду. Отец ложился в кровать или на лавку, ему на живот привязывали горшок с кашей, а затем гости разбивали его палками. Все это делалось для того, чтобы и отец на свой лад поучаствовал в родах (Олишевка. — Шишацкий-Иллич 1854: 177).

Каша, приготовленная из продуктов, собранных всем миром, наделяла долей нового члена сообщества, а с другой стороны — перераспределяла заново долю, плодородие между теми, кто принадлежал к классу способных к деторождению женщин (Байбурин 1993: 122). По сути, именно о роли повитухи в наделении долей рассказывает сказка из Гродненской губернии, опубликованная М. Федеровским. Однажды повивальная бабка, сварив кашу, отправилась на крестины. По дороге ее догнал «москаль» (солдат) и предложил ей донести до места назначения узелок с кашей, поскольку он с друзьями якобы тоже приглашен на обед. Солдат назвал свою фамилию, Хуйнов, и толь-

ко его и видели. На крестинах, естественно, не было ни одного «москаля». Баба места себе не находит, все в окно смотрит, вот уже пришло время подавать кашу, а «москаля» все нет. На все расспросы товарок бабка отвечает: «Я пью и ем, а у меня все Хуйнов на уме». Все покатались со смеху: «Ну ты, баба, сдурела, ты ходишь пупы вязать, а у тебя еще это на уме!» Тут повитуха и рассказала, как было дело (Federowski 1903/3: 220).

Итак, в финале смех разрешает конфликтную ситуацию. Но подлинный смысл истории глубже и серьезнее, ведь бабке доверено плодородие всех женщин деревни. Из-за своего фривольного поведения, пусть только на словах, бабка, по сути, вручила это плодородие, главную ценность и индивида, и всего общества, чужаку. Так что проходимец-«москаль» унес не только долю ребенка, но и надежду на продолжение рода всей деревни. Таким образом, мораль сказки состоит в том, что повитуха, которой небезразлично благополучие женщин, должна навсегда забыть о плотских утехах. В реальной жизни, если она забудется, вступит в связь и тем более забеременеет, ее награждают позорной кличкой *бабычка*¹, а ее мужа и ребенка — *бабич* (Лисятичи, Великий Бор, Любязь). Ее проступок расценивается как величайший грех, за который несет наказание вся деревня: чтобы искупить его, женщины должны сообща изготовить обиденный рушник и опоясать им церковь (Комаровичи).

В конце обеда происходит наделение подарками главных участников крестин: чествуют крестных родителей и повитуху, которая способствовала появлению на свет младенца, но также и матери, так как оба — и дитя, и его мать — отныне считаются ее внуками. Им дарят пироги, отрезки материи. Бабка благодарит за полученный подарок и в своих пожеланиях младенцу упоминает все достоинства, приписываемые стихиям: «Спасиба Богу, Матэри Божий и всим святым, и всим крэшчэным, и вам, добрэ людэ; яки сей хлеб чэсный и вэличный, штоб мой ўнучок был чэсный и вэличный, шоб был багатый, як зэмя, сильный, як вада, харошый да вэсэлый, як сонцэ, шоб на шчастье, на здаровье и на розум, штобы на высату, на красату и на грамоту» (Дягова. — «Спасибо Богу, Матери Божьей и всем святым, и всем крещеным, и вам, добрые люди; как этот хлеб честен и славен, так чтобы мой внучок был честный и славный, чтобы был богатый, как земля, сильный, как вода, хороший да веселый, как солнце, чтобы на счастье, на здоровье и на разум,

¹ В других местностях термин *бабычка* не носит оценочного характера (гомел.).

чтобы на высоту, на красоту и на грамоту»¹). Повитуху подбрасывают в воздух или везут на бороне в кабак, где она должна оплатить угощение гостям (Центральное и Восточное Полесье).

Через день-два или три после крестин (редко позднее) устраивается омовение роженицы и/или повитухи (*зливини, зливки*), которое превосходит воцерковление. Повитуха приносит непечатую воду, наливает ее в лохань, куда кладет топор, косу или серп в зависимости от пола новорожденного, сыплет зерна овса, хмель, калину, яйцо, угольки; при этом каждому предмету приписывается свой смысл: топор нужен, чтобы мальчик скоро научился рубить деревья, серп — чтобы девочка хорошо жала, и т. п. Воду по очереди льют друг на друга роженица и повитуха: на руки, на грудь, затем на спину, чтобы смыть нечистоту родов и чтобы у роженицы прибывало молоко. Воду может заменять водка или овес, поскольку символический смысл важнее гигиенической процедуры. «Смываю (очищаю) свою руку, а твою душу», — объясняет смысл происходящего повитуха (Нежинский уезд Черниговской губ. — Гаврилюк 1981: 91 — 97.). Затем воду выливают под печку, «чтоб дитя не ушло из дому» (Запесочье. — Лебедева 1930/1: л. 1). Наконец, повитуха и роженица просят друг у друга прощения за пролитую кровь и за причиненные хлопоты, роженица кланяется повитухе, целует ей руки, а затем дарит хлеб, соль, отрез ткани, деньги.

При омовении могут присутствовать и другие женщины (Русское Полесье), которых тоже заодно поливают водой. Омовение здесь может происходить с помощью березовых веников, как в бане, и листья от веников кладут на грудь гостям (Картушино).

Размывание необходимо для того, чтобы смыть в буквальном смысле «кровную связь», не позволяющую повитухе продолжать выполнять свою миссию. Если ритуал очищения не был исполнен, у нее будут болеть руки (Ласицк), так как они остались «связаны», а значит, и повитые ею дети будут привязаны на том свете (Барбаров). Она имеет полное право прийти к роженице и обтереть руки о ее рубаху или передник, чтобы не предстать грязной на Страшном суде (Грабово). Подарки, которые сопровождают обряд, нужны не только для того, что-

¹ Сходную формулу мы находим в благодарности за холст, который получают в подарок кумы: «Дяку Господу Богу, и батьковы, и матери за сій подарок, щоб народжений був сыльный, як земля, да щоб на старость посывив, як сей подарок сывый» (Вольнское Полесье. — Вольнские губернские ведомости 1859/17: 68. — «Благодарю Господа Бога, и отца, и мать за этот подарок, чтобы рожденный был сильный, как земля, да чтобы в старости посивел (т. е. поседел), как этот подарок сивый»).

бы ей «руки отвязать», «отвязать ее от креста», но и чтобы выкупить у нее ребенка, поскольку до тех пор, пока она не вознаграждена сполна, ребенок принадлежит ей. Расплата происходит в несколько этапов: на крестинах, *зливинах*, затем — когда ребенку исполнится шесть месяцев и год. Матери несут ей пироги (*отвязины*), «потому что она еще привязана к столпу», то есть к дому роженицы (Київське Полісся 1989: 29). Если подарки не успевают попасть повитухе при жизни, они найдут ее после смерти: полотно положат ей в гроб. Помимо благодарности и желания вернуть долг побудительным мотивом служило также и убеждение, что повитуха и в другой жизни будет заниматься своим земным ремеслом. Так называемый «бабын ручнык» ей «кладут у труну — и шоб там, на тум свиты тожэ ходыла за бабу» (Чудель. — «Кладут в гроб, чтобы и там, на том свете тоже была повитухой»). Ткань — в виде отреза материи, рушника, фартука или пеленок, которые тоже иногда кладут ей в гроб, — это не только женские «деньги», но и наиболее подходящий для повитухи подарок.

Так завершаются родильный цикл и празднества, которые сопровождают появление ребенка. Как мы видели, с первых же минут перед всеми протагонистами обряда стоят две основные задачи: прежде всего — гарантировать ребенку благополучное развитие, что выражается в пожеланиях быстрого освоения речи и ходьбы, при этом физическое развитие не отделяется от интеллектуального. Если эти пожелания касаются в одинаковой мере и мальчика и девочки, то в случае рождения мальчика упор делается больше на интеллектуальное развитие: освоение чтения и письма.

Вторая цель касается в одинаковой мере всех детей. Речь идет о правильном распределении половых ролей как в труде, так и в программировании семейной жизни. При этом матримонимальная стратегия и деторождение в браке выходят на первый план в случае рождения девочки. Причины такого положения вещей я рассмотрю в двух следующих главах.

Роды — крайне важный этап в жизни матери. Беременная, существо, несущее в себе две души, исчезает, умирает, и вместо нее возникают два новых существа: мать и ребенок. Эта смерть повторяется каждый раз при родах, и таким образом мать на своем веку проживает несколько жизней. И каждый жизненный этап, обрамленный переходными обрядами, проживается как целая жизнь, а каждое новое рождение индивида сопровождается изменением его статуса, имени и облика.



Глава 3

ДЕТСТВО И ОТРОЧЕСТВО: ПОЗНАНИЕ ТЕЛА

В предыдущей главе я показала, как на пороге жизни символически закладывается основа для распределения половых ролей. В этой главе мы проследим, как в процессе воспитания продолжается эта символическая деятельность: в рамках ритуалов, оформляющих смену этапов, но также и в повседневности.

Защита от дурного глаза

По окончании шестинедельного «карантина»¹, в течение которого роженица остается в изоляции, наступает время *вывода*, ритуала воцерковления. Мать с младенцем на руках отправляется в храм, где священник произносит над ними соответствующую молитву и, если младенец мужского пола, обносит его вокруг престола.

В сороковой день — период значимый и в похоронной обрядности — повитуха снова лепит тело своего «внука»: «Баба ему паясок падвязвае нитачкаю, штоб пуза нэ расло, штоб ано (дитя) расло» (Дягова).

Тело формируется и путем пеленания, которое ранее длилось от 6 до 18 месяцев (сегодня — от 3 до 12). Пеленки перевязывали сверху длинным двухметровым поясом-*сповивачем*, часто красного цвета, который сильно ограничивал ребенка в движениях. Как объясняли, благодаря этому «будэ рівний хрэбэт, будуть рівни ніжки, ручки» (Речица. — ЛА-1997). Кривые ноги всегда считались существенным дефектом, особенно у девочки. Таким образом, уход за ребенком в течение первых двенадцати

¹ Напомню, что этимологически это слово и значит «сорок дней».

месяцев жизни отвечает двум задачам: выпрямить скрюченное в материнском чреве тельце и зафиксировать его в распрямленном положении. Напротив того, обряды, приуроченные к первой годовщине, должны будут высвободить, развязать тело, моторные и интеллектуальные способности ребенка.

Гигиена первого года сильно отличается от гигиены других возрастных групп. Мытье грудного ребенка считается священной обязанностью. «Старому можна памыцца хац ў памыньніцы, ўтерцися хац дзеркачом, то яго чорт не возьме, а за дзиця треба журицца, штоб не ўзяць греху на сваю душу» (Pietkiewicz 1939: 89. — «Старому можно помыться хоть в помойном ведре, вытереться хоть веником, ведь его черт не возьмет, а о ребенке надо печалиться, чтобы не взять грех на душу»). Первые 6 — 13 недель ребенка моют каждый день, затем гигиенические процедуры становятся более редкими и в 6 — 12 месяцев его моют раз в неделю, по субботам. С 3 — 4 лет дети моются раз в месяц, как и взрослые, или еще реже, в основном накануне больших праздников. Летнее купание в реках и озерах считается больше детской забавой, чем гигиенической процедурой. Напомню, что бани практически не были известны полешукам еще в начале XX в., они были введены на востоке старообрядцами, но посещались в основном русскими и евреями. Отсюда и поговорка полешуков-сакунов: «Чалавек мьетца двоячы — кали родитца и кали помрэ» (Сербов 1915: 18).

В уходе за детьми матери следуют советам, передаваемым от поколения к поколению. Так, от молочницы десны смазывают медом или проводят по ним пальцем, обмотанным шерстяным платком. Чтобы кожа не прела, ее посыпают *порошном* (древесной трухой).

Период изоляции ребенка может длиться и более сорока дней, иногда вплоть до года. При первом выходе из дома с ребенком, выходе, который отнюдь не всегда совпадает с крещением, мать спешит заручиться покровительством светил: «Сонцем освичуся, / Месяцим городжуся, / А зоркамі засыплюся, / Та няких болезней износу не боюся» (3 раза) (Малые Автоски. — «Солнцем освещусь, месяцем огорожусь, а звездами осыплюсь и никаких насланных болезней не боюсь»). Те же предосторожности принимаются и в отношении опасных локусов: «Роздорогы, роздорогы, / Нэ робыйць мэнь трэвоги, / Як я буду свово сына (чи дочку) жэнить, / То я вас буду ўсях на вэсэлле просыгь» (Рясно. — «Перекрестки-перекрестки, не тревожьте меня, когда я буду своего сына (или дочку) женить, то я вас буду всех на свадьбу просить»).

Дороги считаются опасным местом еще и потому, что здесь трудно избежать нежелательной встречи. Речь идет о таком своеобразном полесском явлении, как *зносини* или *знос* – встреча на дороге двух матерей (реже отцов) с грудными детьми на руках. По всеобщему убеждению, встреча эта не предвещает ничего хорошего одному из младенцев: он будет кричать, слабеть, перестанет расти и может даже умереть. Такая участь ждет того из детей, кто окажется ниже другого. Поэтому мать (или отец) старается поднять или подкинуть своего ребенка повыше, чтобы тем самым обеспечить его превосходство над другим (Симоничи, Челюшевичи). Но жеста бывает недостаточно, и тогда в ход идут слова. Одна мать расхваливает своего ребенка, а другая жалуется, что ее дитя постоянно плачет: в таком случае плач передается здоровому (Молотковичи). Это намерение может быть высказано и в виде формулы: «Мое воўчэня, хай моўчэць, а вашэ козене, хай крыгчыгь»⁴ (Ветлы. – «Мой волчонок пусть молчит, а ваш козленок пусть кричит»). Другой вариант формулы более отчетливо обнаруживает характер конкуренции между детьми, а точнее между матерями: «Мое воўчэне, а твое козине; мое воўчэне заесть твое козине»⁵ (Нобель), «Мая валчэня, а твая казленя; мае твае зьест» (Золотуха. – «Мой волчонок, а твой козленок, мой [волчонок] съест твоего [козленка]») или «Нехай моя волчэня твоему козэня очи выдрет» (Крупово). Волчонок может противопоставляться также и другому безобидному зверьку – зайчонку: «Мой воўчэнок, а твой зайчэнок, мой воўчэнок зьест тваего зайчэнка» (Золотуха). Важно подчеркнуть, что подобные встречи особенно опасны для грудных младенцев, у которых еще не прорезались зубы. Именно поэтому упоминание «зубастых» хищников должно придать им силу.

Встреча может исчерпаться этой первой фазой. Но за ней может последовать и «ответный удар». Вторая мать, заметив маневры первой, должна отослать порчу отправительнице: «Пудкидаешь высóко, да шоб закопала глыбóко» (Симоничи) или: «Хто поднимаэ (вар.: понимае), нехай Бог приймаэ» (Любязь).

Правда, возможен и иной сценарий встречи. Одна из сторон предотвращает конфликт, желая добра и себе, и своему потенциальному сопернику: «Один хрэст, один мир, одна помазанья. Штоб нэ шкодило ни тебе, ни мне» (Любязь. – «Один крест, одно миро, одно помазание. Чтобы не повредило ни тебе, ни мне»). Но общность судьбы, в данном случае – обряда крещения, не единственный аргумент, с помощью которых матерей

побуждают сложить оружие. Подобные формулы могут упоминать гармонию мироздания: «Як устретились месяц с зарею, шоб було добро тэбе з мене» (Тхорин). По-видимому, с этой же ситуацией соотносится и заговор из Херсонской губернии, трижды читаемый перед отправлением в путь с ребенком: «Гора з горою, вода з водою, сало с салом, люди с людьми, диты с дитьми, нехай не вадыть ни мини, ни вам» (Ястребов 1894: 87. — «Гора с горою, вода с водою, сало с салом, люди с людьми, дети с детьми, пускай не вредит ни мне, ни вам»).

Возможна и иная стратегия: порча не отменяется, но переадресуется матерям, а детям достается здоровье. «На небе, месяц и сонце, вас двое. / Растите, дзетки, абая. / Дак што матки думают — хай маткам, / А што дзетки думают — хай дзеткам» (Золотуха, сходный вариант записан в Тхорине). Или: «Вушак з вушаком, / Дурак з дураком, / А месяц, а зара дай двое, / А вы, дзетки, расцице абое. / Што матки думают — хай то маткам, / А што дзетки думают — хай дзеткам» (Киров. — «Косяк с косяком, дурак с дураком, а месяц, а заря, [их] двое, а вы, детки, растите оба. Что матери думают — пусть это матерям, а что детки думают — пусть деткам [будет]»).

Последние тексты как будто предполагают «внешний» взгляд на конфликт, вмешательство постороннего миротворца. Если в последних четырех примерах композиция сохраняет свое семантическое равновесие — соединению однородных или близких по природе вещей соответствует единство судьбы внутри каждой возрастной категории, — то существуют тексты, где эта гармония нарушается. «Одним Христом христовано, одним миром мазано, что думаеш мени, то стало тобі» (Крупово). В данном случае мать и ребенок сливаются в одно существо, наведение порчи на ребенка воспринимается как порча матери. В карпатской формуле мать и ребенок как объекты порчи вроде бы разведены, но тем не менее, отстраняя зло от младенца и переадресуя его обидчице, мать забирает себе все добро, которое та себе желала: «Сіль тобі та печина, та йди з поганими очима. Що ты думаеш мой дитині, то хай буде тобі, а що собі хочеш, то хай мені буде» (КА).

Таким образом, описываемая изначально ситуация встречи четырех человек — двух взрослых и двух младенцев — редуцируется до трех, а в принципе и до двух участников, где дети как бы подразумеваются, но уже даже и не упоминаются. Подобная словесная перепалка вписывается в контекст известных по литературе приемов защиты ребенка от сглаза и обеспечения здоровья. В целом апотропейные формулы тяготеют к своему

краткому варианту «переобмена» по принципу «хорошее — нам, а плохое — вам»: «Як паганэ, так бири соби, а доброе даўай мни» или: «Добрыя ўочи на нас, а паганы — ўам» (Копачи). Но и этот вариант может быть редуцирован, когда зло просто возвращается к обидчику: «Нехай клянёт и себе бярэт, пусть её клятва и на неё» или: «Госпади, урок, урок, шоб ты всё за сабой павалок» (Картушино). (Такого рода формулы имеют широкое хождение и не ограничиваются только ситуацией конкуренции двух матерей: «Каб нашым варагуом тое стало, што ены нам жыгачь (думаюць)» — Сержпутовский 1911: 59.)

Защитная формула может редуцироваться и в ином направлении: в роли обидчика выступает собственный ребенок, в роли потенциальной жертвы — некий абстрактный посторонний младенец, а не реально встреченный, как это было в случае «зносин». Так, на Лубенщине была записана формула без указания контекста. Видимо, это мать произносит такое пожелание своему новорожденному младенцу: «Чуже дьгятко — ягнятко, мое — ведмежатко: лапкамы одгрибаеця, зубкамы одгрызаеця, уроку, прыстрыгту не боится» (Милорадович 1904: 19. — «Чужое дитятко — ягненок, мое — медвежонок: лапками отгребаетя, зубками огрызаеця, порчи не боится»). Заметим, что во всех этих текстах посредством уподобления младенца волчонку или медвежонку ребенку приписывается то свойство, которого он заведомо лишен: острые зубы хищника, благодаря которым он может не только постоять за себя, но и загрызть своего конкурента.

Потенциальную угрозу несет в себе и похвальное слово: «Ў нас не кажуть, шо хорошэнько: “Тфу, яке поганэ дитя”» (Тхорин). Точно так же моя постоянная собеседница, 29-летняя учительница из Речицы Валя Костючик, жаловалась, что дети имеют «дурное» обыкновение спокойно спать во время крестин. На вопрос, что в этом плохого, она объяснила, что тем самым они вызывают комплименты гостей, которые неизбежно должны возыметь противоположный эффект (Речица. — ЛА-1997).

Апотропейные словесные формулы, помимо уже упомянутого «переобмена», обнаруживают весьма наступательную, агрессивную стратегию. Обидчика стараются искорежить, обезобразить, нейтрализовать прежде всего те органы, с помощью которых может быть наслана порча: глаза и язык. Глаза засыпают солью, «печиной», т. е. кусочками извести, отколотыми от печи, язык — перцем, в рот втискивают угли, камень, горшок, кочергу, в плечи и уши — заслонку или веник, грудь придавливают камнем, протыкают ее осиновым колом, в зад вставляют

веник, в пятки или в бок втыкают иголки. Обидчик, таким образом, отождествляется то с печью, а то с нечистым покойником, представляющим угрозу для живых. Отметим, что защитные формулы всегда начинаются с упоминания глаз («Соль тебе в очи») и в принципе этим упоминанием могут и ограничиться.

Нет ничего удивительного в том, что глаз занимает главное место в «ответном ударе». Напомню в этой связи сказку «Чалавчае воко», опубликованную А. Сержпутовским. Мудрый царь долго ходил по земле, стараясь понять, почему люди всегда недовольны. Он ходил так долго, что борода у него отросла до самого пояса, иначе говоря, он окончательно стал похож на Бога в облике странника. И вот наконец он встретил детей, которые пытались взвесить человеческий глаз на весах, но сколько они ни клали на другую чашу камней, глаз все равно оказывался тяжелее. Царь спросил: «Когда же глаз перестанет завидовать и будет довольным?» Тогда один из мальчиков взял жменю песка и засыпал им глаз — и тут же чаша с камнями перевесила. Это и был ответ царю: человек будет завидовать своему ближнему до тех пор, пока глаза ему не засыпают песком (Сержпутоўскі 1926: 15 — 16).

Возвращаясь к словесным клише, зададимся вопросом: в какой мере подобные формулы угрозы можно считать только фигурой речи? Следующий текст, записанный в селе Любязь, указывает скорее на то, что борьба за выживание, непременно за счет другого, не была только метафорой. Приведу полностью рассказ о том, что произошло с рассказчицей, матерью двух близнецов, и ее соседкой во время воцерковления.

«Ну вот я понесла в цэркву с своими водьгысь — колись батюшка водьўса — як симь нидэль пройдэ, то трэб було иты в цэркву — водьўса. Да не трэба було обоих нэсты тых дитэй, однэньку взяты дывчыну. Але одна тут жинка была, соседка моя, она так уж хотэла ее нэсты. Да и вона взяла однэ, я — другэ, да и пошлы мы водьгыса. Мы прыходым у ту цэркву, одна жинка ужэ стоит з дыгыною. Ну мы вишлы, вона бэрэть тэго дыпюка — трусить. Это ж ужэ штось недобрэ у нее было, штось погано. Я ж тожэ знаю! Да кажу: “Чуй, Настя!” (она звалась Настя). Кажу: “Што ти мни зажынила, хай <Г>осподь тэбэ верньгьт всэ. Чи шчэ ж тэбэ трэба на гэти мои диты несчасны завидоваты?” Знаетэ, як двойняты было глядэты тади! Ой! Што гора, то гора. Эт шчэ добрэ, шо у меня така свэкруха була добра.

А я ей кажу (Насте): “Ты мне не кажы, я лучшэ тэбэ знаю”. И знаете, прынесла я свои диты до дому, та дывчына коньчае-

ца, души пускаецца. Тая дыгтына крычыць — умирайт. Ну я перэночувала, на другой дэнь носила туда рана до них: “Добрый дэнь! Добра здорovia!” Свэкроў ее срода со мной добра була. “Йий, Марыйчка, чо ж ты так заранья прышла?” А я кажу: “Татянка, прышла — прынесла вам свой долг вашэй отдаваты”. А вона кажэ: “Якой?” — “А вот твоя невестка, мы шли в цэркву, она давай тыруситы дыгину. Да, — кажу, — я ниц ночэчку не спала. Да, — кажу, — я прышла ей казаты: нехай ей то шчэ вона мне зазынула”. — “А вона каа! Хиба вона дурная?” А вона плачэть: “Я ниц не знаю, я эта так пыдньмала, я поправлялася”. — “Ты”, — кажу...

Ее дыгина на трэтий дэнь умэрла. А як бы я нэ перэказала, то б моя умэрла. То вона мэнэ и кляла! А мне гриху нэма за то. Вона ж мне робыла вперод».

(«Ну вот, я понесла (т. е. пошла) в церковь со своими [детьми] вводится — раньше батюшка вводил — как семь недель пройдет, то надо было идти в церковь вводится. Да не надо было обоих этих детей нести, одну [надо было] взять девочку. Но одна тут женщина была, соседка моя, она так уж хотела ее нести. Да она взяла одного, я — другого, да и пошли мы вводится. Мы приходим в ту церковь, одна женщина уже стоит с ребенком. Ну мы вошли, она берет этого ребенка — трясет. Это что-то нехорошее у нее было [на уме], что-то дурное. Я же тоже знаю! Да говорю: “Слушай, Настя” (ее звали Настя). Говорю: “Что ты мне надумала (?), пусть Господь тебе вернет всё. Что ж ты этим моим несчастным детям завидуешь?” Знаете, как близнецов трудно было глядеть (т. е. воспитывать) тогда. Ой! Что горе, то горе. Это еще хорошо, что у меня свекровь была добрая. А я ей говорю (Насте): “Ты мне не говори, я лучше тебя знаю”. И знаете, принесла я своих детей домой, та девочка уже умирает, дух испускает. Этот ребенок кричит — умирает. Ну, я переночевала, на другой день понесла ее рано утром к ним: “Добрый день! Доброго здорovia!” Свекровь ее всегда была добра со мной. “Ой, Марьюшка, что ты так рано пришла?” А я говорю: “Татянка, пришла — принесла вам свой долг вашей отдавать”. А она говорит: “Какой?” — “А вот твоя невестка, мы шли в церковь, она давай трясти ребенка. Да, — говорю, — я совсем эту ночку не спала. Да, — говорю, — я пришла ей сказать: пусть ей будет то, что она мне пожелала (?)”. — “А вот она какая! Или она с ума сошла?” А она плачет: “Я ничего не делала, я это так поднимала, я поправлялася”. — “Ты”, — говорю... Ее ребенок на третий день умер. А если бы я не ответила, то моя бы умерла. То-то она меня кляла! А на мне греха за то нет. Она ж мне первая сделала».)

Гибель ребенка вследствие порчи, «возвращенной» матери-обидчице, не расценивается рассказчицей ни как преступление, ни даже как грех. Она воспринимается лишь как результат защиты собственного потомства, в некотором роде самозащиты.

Подобная реакция не является ни в коем случае исключительной, она вытекает из общей концепции доли и судьбы. Конечно, доля и судьба каждого человека единственны в своем роде, но вместе с тем они могут быть отняты, забраны недоброжелателем (ср. уже цитированное пожелание сакунов: «Не дай, Божа, ни вашэй, ни нашэй доли лихому чалавеку»). Доля может воплощаться и в имени, которое держат в секрете: «Як ўродыця дыгтына, вжэ ййии охрэстыя, то нэ трэба скоро казаць, як называеця. Бо як е по сусидству друга дыгтына, то та жинка могла так зробіты [, чтобы ее ребенок был здоров, а соседский болел]» (Грабово. — «Когда родится ребенок, его окрестят, тогда не надо сразу говорить, как его зовут. Потому что если по соседству есть другой ребенок, то та женщина могла так сделать [, чтобы ее ребенок был здоров, а соседский болел]»). В этом смысле показательно следующее свидетельство: «Если случится, что у одной женщины родится дитя, а у другой тогда же умрет, последняя причиной смерти своего дитяти считает новорожденного. Иногда она даже держит пост, чтобы Господь отомстил за нее матери новорожденного» (Дивин. — Крачковский 1873: 204).

Но подобные страхи связаны не только с рождением ребенка, но и с другими благами. Сходные меры предосторожности принимаются и при отёле (кстати, иногда помощь корове при отёле оказывает все та же повитуха): читаются те же самые или похожие молитвы, плацента закапывается с соблюдением аналогичного ритуала, соблюдаются те же запреты. Так, например, ничего нельзя давать в долг в день, когда родился ребенок или теленок, поскольку с одолженным предметом из дома может уйти «плод», «спор», доля.

Этапы роста

Сон ребенка, по которому судят о здоровье, подвергается строгой регламентации. Ребенок, как, впрочем, и взрослый, не должен спать на закате, поскольку закат осмысливается как опасная временная граница. Плетеная колыбель (*няня* или *нянька*), подвешенная к потолку, или деревянная кровать-качалка (*колиска*, *колышка*, *лупка*) располагается в доме таким образом,

чтобы на нее не падал лунный свет¹. (Замечу, что на противоположном конце жизненного цикла, в похоронном цикле, на мертвеца не должен падать солнечный свет.) Голова ребенка не должна быть обращена как на север, иначе он будет болеть, так и на запад, иначе он умрет. Те же меры предосторожности относятся и к роженице (Сержпутоўскі 1930: 150).

На спящего ребенка нельзя смотреть. Поскольку во время сна, по поверью, душа покидает тело, будить ребенка (и не только ребенка) нужно со всей осторожностью. Нельзя его будить, обращаясь к нему по имени, иначе он заболит «черной болезнью» (Уховецк).

Поскольку сон считается залогом правильного развития ребенка, устройству колыбели придается особое значение. Первое укладывание младенца в колыбель по торжественности ритуала может напоминать новоселье. Почитаемые нечистыми домашние животные играют роль своего рода жертвы: прежде чем положить младенца, в колыбель кладут и качают несколько минут кошку или собаку (Тонеж). По-видимому, полагают, что на животное должно пасть все зло, как это происходит при вселении в новый дом: первым в нем ночует петух или кот. Но как только новорожденный займет свое место в колыбели, доступ к ней животным будет закрыт. Кроме того, строго соблюдается запрет качать пустую колыбель, считается, что этим пользуется черт (Тхорин).

Всех детей в семье укладывают спать в одной и той же колыбели. Иногда она переходит по наследству из поколения в поколение. Но с одним условием: она должна быть изготовлена кем-то из родителей, чаще отцом, и, даже если ее сделал кто-то другой, отец обязан приложить к ней руку, иначе, полагают, ребенок не будет его почитать (Сержпутоўскі 1930: 155). Чтобы символически смягчить резкость перехода от существования в материнской утробе к жизни во внешнем, «отцовском» мире, матери прячут в колыбели «двойников» новорожденного: плаценту — в течение первых трех дней, пока она не начнет гнить (Любязь), или пуповину — высохшая, она может сохраняться сколько угодно долго (Ласицк).

В колыбель мать «свэчоно ўсе, ладан, ножа клала. Шо минэ іголку затыкала мать. Як шо спит [, когда везут покойника], то

¹ Луна воспринимается как светило «второго сорта». По этиологической легенде, солнце не захотело светить на дурных людей, и Бог позволил отдыхать ему по ночам. Но так как луна плохо светит, Бог заставляет ее перерождаться каждые четыре недели (Сержпутоўскі 1930: 5 — 6).

*Колыбель и кровать переходят по наследству из поколения в поколение.
Жительницы с. Речица показывают «колыску», «лупку» и «мельку».
1997. Фото автора*

кладут хлеб и ножа ў колыску под подышку. Вось пробужывало дитя. Вродыцца дыгтя, да ныхрышчанэ, то кладут голку и ніж под подушку. Як малэ дыгтя — вылакы до горы рогамы поста- вымо да пэлёнку вишаем на ночь. И колыску високо шоб висило з дыгтям, крыло з гуся чи с куркы насадем в колыску, шоб нэ крычала; от зробыт маты колыску, насампэрод полинцэ поло- жыть, шоб так спало, такэ тыхэнькэ было, як полинцэ. В колы- сочку — сьвашчонэ зиллечко и ладану с цэрквы, и яркуша кры- шэчку, кусочок ушывають» (Чудель. — «...освященное всё, ладан, нож клала. Еще мне иголку затыкала мать. Если спит [, когда везут покойника], то кладут хлеб и нож в колыбель под подуш- ку. Вот будили ребенка. Родится ребенок, еще не крещенный, тогда кладут иголку и нож под подушку. Если маленький ребе- нок — вилы вверх зубьями поставим и пеленку вешаем на ночь. И колыбель високо чтобы висела с ребенком, крыло гуся или курицы кладем в колыбель, чтобы не кричал; делает мать ко- лыбель, сначала поленце положит, чтобы так спал, такой же тихенький был, как поленце. В колыбель — освященную трав- ку, и ладану из церкви, и просфоры верхушку, кусочек заши- вают»).

Перечисленные в тексте обереги представляют собой мак- симальный набор средств защиты младенца в данной локаль- ной традиции. Исходя из него можно построить типологию апо- тропейных средств, дополнив ее сведениями, собранными по всему Полесью. Большая часть этих апотропеев защищает мать и ребенка даже тогда, когда они должны будут выйти из дома. В этом списке можно выделить следующие группы: металличе- ские предметы (нож, иголка, вилы), освященные предметы (травы, ладан, просвира, Библия), части животных (куриное крыло, мышинные глаза), а также продукты, воплощающие идею изобилия: хлеб и соль. Встречаются также тяжелые, вы- тянутые предметы, которые по своей форме напоминают тело спящего человека (полено, валеки). Кроме того, в качестве обе- рега младенца могут выступать семейные реликвии: например, рушник, которым во время венчания связывали руки родите- лям. Этот рушник лежит в колыбели до тех пор, пока ребен- ку не исполнится год, затем ему шьют из него рубашечку (Гра- бово). Чтобы ребенок спал спокойно, матери используют и нар- котические средства, например, дают ребенку на ночь две лож- ки варенного в молоке мака, за что, впрочем, некоторые крити- куют их, поскольку мак может пагубно сказаться на интел- лектуальных способностях ребенка (Комаровичи. — Jeleńska 1891: 482; ср.: «Як абу-екі чоловек, то кажуць: то маці маком ёго

напоила» («Если никчемный человек, то говорят: это мать его маком напоила»). — Хотень. — ТС 1984/3: 61).

Если же ребенок плохо спит и кричит по ночам, матери обвиняют во всем глаз, луну, которая «отняла» сон у младенца, и духов болезней — крикс и ночниц. Любой звук, смех или плач, толкуется как разговор младенца с чертом или ангелом. Но не только сон окружен большим количеством запретов. Из страха помешать нормальному росту ребенка запрещается перешагивать через него, поднимать его выше головы, в противном случае он может перестать расти, ему нельзя показывать зеркало: его может испугать его собственное отражение¹, нельзя целовать его в губы, иначе он долго не начнет говорить. Следует быть осторожным и в речевом поведении, особенно в выборе обращений: младенца нельзя называть ни зайчиком, ни котиком, ни жабой, иначе он будет горбатым (Щедрогор. — Булгаковский 1890: 188).

Страх за ребенка заставляет взрослых быть осторожными и в обращении с растительными метафорами человека. Хотя обычаем сажать дерево при рождении ребенка и известен, он содержит в себе опасность: тот факт, что дерево и ребенок растут с разной скоростью, может быть истолкован двояко. Дуб, символ силы и крепости, обеспечит мальчику крепкое здоровье при условии, если перерастет его. И наоборот, если он перестанет расти, ребенок заболевает. Но есть и другое мнение: как только дерево-двойник перерастет ребенка, он умрет. Другие деревья считаются нежелательными в силу их «культурной семантики»: нельзя сажать ель в честь девочки, иначе она не выйдет замуж (Картушино, Радчишк)².

Физическое и умственное развитие ребенка воспринимается, с одной стороны, как высвобождение от природных пут, а с другой — как утрата невинности. Пока ребенок не научился ходить, его, как говорят, носят ангелы; пока он не научился говорить, он понимает их язык. Пока крещеный ребенок не согрешил, его называют ангелом, и, если он умрет, то попадет в рай. Но он может снова вернуться на землю в свою семью, и тогда мать нарекает новорожденному его имя (Сержпутьоўскі 1930: 158 — 159, 170).

Ребенок символически овладевает ходьбой в результате обряда, при котором уничтожаются воображаемые или реальные

¹ Опасаются также, что жизнь ребенка «отразится», «перевернется», что ребенок перестанет расти (Толстая 1994: 118).

² О ели — метафоре невесты — см. в следующей главе.

пути, мешающие ему ходить. Этот обряд совершается либо когда ребенок только начинает держаться на ногах, либо когда он долго не ходит. Отец или бабушка рукой или ножом разрезают нитку, которой предварительно связывают ноги или осеняют ее крестным знаменем. При этом может произноситься устойчивая формула вроде: «Разрезаем пута на добрые ноги, шоб ходили на все дороги» (Верхние Жары). Роль «пут» может играть старый веник, который разбирают сразу после того, как ребенок переступил через него (Картушино)¹. Существуют и другие способы: осыпать ребенка конопляными зернами, на Пасху поставить ребенка на стол (в обычные дни делать это строго-настрого запрещено) и повести его за руки. Семантика праздника Воскресения должна способствовать тому, чтобы ребенок крепко встал на ноги.

Задержки в речи лечатся с помощью оброненного по дороге и подобранного хлеба, а также «забутного» (т. е. забытого в печи) или двойного. Такой хлеб разрезают над головой у ребенка (Дягова; Сержпутоўскі 1930: 158).

Дни рождения как таковые не празднуются, но в первые именины родители благодарят всех тех, кто помог ребенку появиться на свет и стать членом сообщества, прежде всего повитуху и крестных. Мать дарит им хлеб, пироги, иногда деньги и так будет делать каждый год, затем это станет обязанностью именинника. У повитухи по случаю первых именин устраивается небольшой праздник, на котором между участниками делится хлеб. Этот хлеб должен помочь холостой молодежи поскорее найти себе пару. При раздаче хлеба, как прежде на крестинах, произносятся благопожелания в адрес именинника: «Штоб наш унучок быў прыпкый, як вада, сыгый, як зэмя, и быстрый, як рыба, и шоб его вси любыли, як цый хlieb» (Дягова).

Поскольку формирование тела не закончено, родничок еще не закрылся, в течение всего первого года запрещено стричь волосы под страхом того, что они плохо будут расти или что ребенок будет косым, мучиться головной болью, колтуном или нарушением речи. «Родимая волосичка никогда нельзя стричи, ты е шчасье стрижэш» (Муховец). У этого правила быва-

¹ Вообще веник, особенно старый, «враждебен» жизненной, продуцирующей силе. Ср., например: «Стары дяркач зжигаюць, каб дзеци не пераводзіліся, каб маладое пакалення нараджалася. Цераз веник пераступаць ня можна, асабліва калі рабёнак, — будзе мочицца» (Бабичи. — «Старый веник сжигают, чтобы дети не переводились, чтобы молодое поколение рождалось. Через веник переступать нельзя, особенно если ребенок, — будет мочиться»).

ют и исключения. Так, в Белорусском Полесье младенца стригут впервые, когда ему исполняется четыре или шесть месяцев, и стригут еще дважды до наступления года (Пинщина, северо-восток Черниговщины. — Кухаронак 1993: 90).

Но, как правило, первая стрижка волос приурочивается к первому дню рождения или к ближайшему к нему новолунию или полнолуннию. Почетную миссию берет на себя отец или его старший родственник (брат, отец) или мать. В Украинском Полесье, а также в Пинском и Столинском районах Брестской области ребенка стрижет крестный отец или, реже, крестная мать. Часто выбор родственника зависит от пола ребенка: мальчиком занимается отец или крестный, а девочкой — мать (Днепровское, Заспа, Бездеж), или мальчиком — крестный, а девочкой — крестная (Дягова). Таким образом, символически отмечается начало выхода ребенка из-под материнской опеки, хотя мать еще в течение многих лет будет продолжать заниматься ребенком. Начиная с этого момента, она может даже считаться опасной для своего потомства: говорят, что она не должна стричь своих детей, потому что укоротит тем самым им жизнь (Кишин).

Волосы сначала выстригаются крест-накрест, как это проделывал во время крестильного обряда поп. Иногда подчеркивается аналогия с первым ритуалом «обработки» младенца: как в свое время пуповину, голову кладут на символически значимый предмет. В зависимости от пола под голову ребенка подкладывают либо топор, либо рубель (валек для стирки белья, либо коромысло (Семцы). Волосы родители могут сохранять, как и пуповину, и дать распутать их ребенку, когда он уже набрался ума-разума (Челхов), и тогда уже их жгут (Восточное Полесье. — Гроздевич 1996: 251).

Если волосы не сохраняют, их не выбрасывают на улицу, а уничтожают. Так, их сжигают в печи с пожеланием: «Сколько волосу гареть, столько голове балеть» (Картушино, Ковчин), при этом сам жест воспринимается как жертвоприношение; говорят, что вместе с дымом волосы «идут до Бога» (Ласицк, Оброво). Кроме того, их бросают в реку¹, прячут в доме или саду, иногда их приносят в жертву мышам, заклиная ее, чтобы вместо слабых волосиков выросли настоящие (Андропово).

¹ По данным Н. Гаврилюк (1981: 177 — 182) и Т. Кухаронак (1993: 93), сжигание и выбрасывание в реку — самые распространенные способы обращения с волосами.

Думается, что последний вариант возник по аналогии с широко известным по всей Европе посвящением первого выпавшего молочного зуба этому хтоническому зверьку¹. Встав спиной к печи, надо бросить зуб через голову, обращаясь к мышши: «На, тебе, мышшка, костяного, / А мне дай золотого, / Тебе мясо ести, / А мне косточки грызти» (Чудель). Это, пожалуй, самый длинный из всех записанных вариантов, во всех других случаях присутствует лишь первая половина формулы, в которой речь идет о замене обычного зуба, костяного, иногда гнилого, трухлявого (*порохнявого*), на зуб более прочный, железный или золотой; изредка, наоборот, просят поменять искусственный (железный, золотой или лубяной) зуб на настоящий, костяной.

Этим ритуалом не исчерпываются сложные связи, которые существуют в народной культуре между мышью и рождением (о страхах материнства, воплощаемых мышью, см. в гл. 5). Так, например, чтобы облегчить прорезание зубов, ребенку вешали на шею в мешочке мышиную голову (или свиной или волчий зуб) (Сержпуютски 1930: 157). Изгрызенный мышами хлеб считается хорошим профилактическим средством от зубной боли (Копачи. — Гура 1997: 414). Не только первый, но и все последующие зубы нельзя выбрасывать просто так, поскольку вне обряда посвящения первого зуба мышшь считается опасной для роста зубов: если она заберет себе зуб, зубы будут гнить и ломаться, а у мышши будут крепкие зубы (Комаровичи. — Jeleńska 1891: 486).

Этот грызун способен отнять не только крепость зубов, но и грудное молоко. Поэтому его предпочитают сцезивать на огонь, чтобы мышшь не могла его слизнуть, иначе у кормящей матери пропадет молоко (Адамчуки). Чтобы вернуть пропавшее молоко, надо съесть «подозреваемую» в краже мышшь (Грабово).

Грудное вскармливание длится в среднем 1,5 — 2 года, а иногда и намного дольше и преследует две цели: обеспечить ребенку здоровое питание и избежать новой беременности. Ребенку дают грудь при первом же крике, считая, что она успокаивает лучше, чем соска. Молоко воплощает в себе идею здоровья, и идеал красоты формулируется как «кровь с молоком». Ему приписываются особые целебные свойства. Молоко матери первенца считается самым целебным, им можно лечить и по-

¹ Ср. показательное в этом смысле обозначение первых зубов у чехов как *myši*.

сторонних (Оздамичи). Молоком лечат боли в ухе (Крупово) или растущую на спине шерсть (Чудель).

В то же время грудное вскармливание воспринимается как первый длительный контакт с миром людей, который может оцениваться двояко. Кроме очевидно положительного смысла ему приписывается и противоположный: с первой каплей материнского молока на ребенка переходят грехи матери, и он теряет свою природную невинность (Речица. — ЛА-1997).

Кормление грудью устанавливает между младенцем и матерью эмоциональную связь, которая, как полагают, не прерывается даже и в случае смерти матери или ребенка. Поэтому мать, рано потерявшая ребенка, должна спать на спине, чтобы ребенок мог приходить сосать грудь (Радчишк). Говорят, что ребенок, сосавший грудь умершей матери, в случае, если он выживет, будет разумным и верующим (Стодоличи).

Отлучают от груди весной, чтобы ребенок был красив, как вишни в цвету (Красностав), или осенью, но не зимой, так как иначе ребенок рано бы поседел (Хоромск). Выбирают день недели, когда ребенок родился, или первое воскресенье новолуния. День св. Сосипатра (28 апреля) считается благоприятным для отлучения, поскольку в имени святого слышат глагол «сосать» (Радомышльский уезд Киевской губ. — Зеленин 1915: 616). Чтобы отлучить ребенка, мать ест чеснок, мажет им или сажею сосок или кладет на грудь щетку. Другие способы направлены на то, чтобы ребенок забыл о груди, для этого ему дают пить настойку *отлучника* (Любязь) или хлеб-*забутько*, т. е. забытый в печи (Крупово).

Все эти способы должны облегчить ребенку переход от жидкой пищи к взрослой, от молока к каше и особенно к хлебу, который в разговоре с детьми называют *папкой* (ср.: «На кусочек папки, зъэж его». — Расторгуев 1973: 196). Вручив ребенку горшок каши, ложку и кусок хлеба, мать заклинает ребенка: «На, їж-живи на своєму хлібі, а з мене вже ни требуй» (Забродье. — Кравченко 1920: 79). В отличие от молока, целиком «естественной» пищи, блюда, изготовленные из зерна, более сложны по своей природе. Зерно выращено и обработано человеком, но дается оно Богом. Кусок хлеба, как воплощение доли, дается Богом человеку при рождении: «Калі на свет дзіця прыходзіць, новы кусок хлеба родзіць» (Янкоўскі 1962: 139). Ребенку никогда не разрешают ни играть с хлебом, ни вообще проявлять к нему неуважение.

Окончательное расставание с материнским телом воспринимается как очередной переходный ритуал, во время которого снова вопрошают о будущем: ребенку протягивают хлеб и яйцо

«Лет до трех дети “матери з рук не выходят”, ходят за ней по пятам». Мать взбивает ложкой масло. Дер. Запесочье. 1930. Фото Н. И. Лебедевой. Архив ГЛМ

и смотрят, к чему он потянется. Хлеб, как и всегда, истолковывается как знак богатой жизни, а яйцо в данном случае как раздетость, то есть бедность (Комаровичи. — Jeleńska 1891: 483). После отлучения ни в коем случае нельзя снова давать ребенку грудь. Про дважды отнятого говорят, «что он плохой: и на глаза, ето зглазить или зурочить, и на слова, ето говорить, на вымов плохой. [Такой человек может повредить,] что перемоты положиши или клубки малые останутся, и вутку будзе мало. [Вот такой человек может повредить не только взглядом,] но и подумом. [Например, может подумать: вот большие клубки,] вот и выснуеш много» (Хоромск. — Владимирская 1983: 239. —

«Что он плохой: и на глаза, это [может] сглазить или испортить, и на слова, это говорят, на речь плохой. [Такой человек может повредить так,] что будешь ошибаться при сновании или клубки маленькие останутся и утка будет недостаточно. [Вот такой человек может повредить не только взглядом,] но и помыслом. [Например, может подумать: вот большие клубки,] вот и сделаешь много основы»).

Новый этап в жизни ребенка начинается после того, как он овладел ходьбой и речью, и продолжается до 6 — 8 лет. Наряду с обозначениями *хлопчик* и *дівчинка* используются и общие для детей обоих полов названия *блзнота*, *блзнюк*. Ребенка от рождения до семи лет старообрядцы называют также общим названием: «Дъ семи лет — *младен'ы*, с сями лет уже *вотрык...* Эта уже пь-бажествиньму» (Леонтьев. — Манаенкова 1989: 118).

Народная педагогика двойственно относится к телесным наказаниям. С одной стороны, украинцы говорят, что «Дитину серцем люби, а руками гнети» (Номис 1864: 176) и «Той син ледащо, якого батько не бив» (Сявавко 1974: 72). Порка считается неотъемлемой частью воспитания, ср. белорусскую поговорку: «Аднае маці дзеткі, але не адною розгаю бітыя» (Янкоўскі 1962: 131)¹. Но, с другой стороны, она не может быть эффективнее, чем воспитание словом, убеждением: «Не біцэ вяроўкамі, навучайце гаворкамі» (Там же: 142. — «Не бейте веревками, учите словами»).

В течение первого года жизни телесные наказания запрещены, так как они могут всерьез помешать нормальному развитию ребенка. Удары по голове превратят ребенка в тупицу, по лицу — вызовут зубную боль, по ногам — помешают ему ходить, по рукам — превратят ребенка в лентяя (Moszyński 1928: 181). После года наказания тоже подчиняются ряду правил. Например, детей нельзя бить метлой, это может распугать в будущем сватов (Грабово, Ровбицк). Осмотрительность необходима и в выборе ругательств: послать ребенка к черту означает пожертвовать его нечистой силе.

Страх перед нечистой силой не покидает родителей и после крещения. Умственно отстающие дети и инвалиды воспринима-

¹ Порка детей, прежде всего сыновей, будет продолжаться до тех пор, пока они не вступят в *грамаду* (см. ниже). Большая «педагогическая» роль отводится побоям и в супружеских отношениях, ср.: «Люби жонку, як душу, а калаци, як грушу» и даже «Як муж жонку не бье, то у ей лохкая гние» (Комаровичи. — Jeleńska 1891: 322). Последнее «присловье» интересно и в связи с тем, что в полесских представлениях легким приписывают функцию своего рода плавательного пузыря (см. гл. 1).

ются не как люди, а как обменьши. Нечистая сила может забрать себе здорового ребенка и подбросить своего собственного, уroda, если родители не соблюдают должным образом все предписания. «В чэтвэрг нэможно быгы дэтыну и выкедаты за дверь. В чэтвэрг по вэчэры нельзя. Бо тылько набыты дэтыну и выкинэтэ за двэры, то зара нэчыстыгй дух забэрэ и вам подкэнэ таково, шо вин буды йисты, богато будэ йисты и тылько будэ голова росты. А ноги и руки будэ таки тоненьки-тоненьки. И вин там усё время не ходыгы нэ будэ, ни шо» («В четверг нельзя бить ребенка и выставлять за дверь. В четверг вечером нельзя. Ведь едва побьешь ребенка и выставишь за дверь, как сразу нечистый дух его заберет и вам подкинет такого, что он будет есть, много будет есть и только голова будет расти. А ноги и руки будут такие тоненькие-тоненькие. И он там все время не будет ни ходить, ничего»). И дальше информантка привела в пример историю своей тетки, которая ушла из дома, не подложив никаких оберегов в колыбель ребенку, и по возвращении нашла подкидыша. Она стала ездить по знахарям, и один из них ей посоветовал: «Трэба взяты ту дэтыну, набыты, набыты, и выкинуты ту дэтыну, шо вин подкинув, злой дух. Выкинуты и сказаты: “Нá твоего, отдавай мого”. <...> Просто на двор выкинуты. Ну, и ўжэ подкенув, ўжэ назад, его назад. Ну, такэ худюшчыы, вымучылы. Тылько шкура и кость. А цэ свои забрали. То трэба сказаты сэрдыто: “На твое, а отдавай мое”» («Надо взять этого ребенка, побить, побить и выставить этого ребенка, которого он подбросил, нечистый дух. Выставить и сказать: “Нá твоего, отдавай моего”. <...> Просто на двор выгнать. Ну, и уже подкинул его назад. Ну, такой худющий, замучили. Только кожа и кости. А это свое забрали. Надо сказать сердито: “Нá твое, а отдавай мое”»). Это можно проделывать в четверг (Уховецк).

Первые знания

Лет до трех дети «матері з рук не виходять», ходят за ней по пятам. Работой их не загружают. Приобщаются они к миру труда через игры и потешки, вроде «Сороки-воровки», которые позволяют детям не только познакомиться с собственным телом, но и узнать, какой работой им предстоит заниматься в недалеком будущем.

К четырем годам дети заводят дружбу с соседскими ребятами и начинают познавать мир за пределами дома. Это освоение пространства регламентируется взрослыми с помощью запре-

тов, со ссылкой на зловредных духов. Животные, птицы и рыбы, населяющие леса и реки, тоже могут выступать в этой роли, среди них предпочтение отдается «нечистым» животным: козе, летучей мышши, змее, ящерице, черепахе. Родители упоминают и чужаков: нищих, цыган, жидов и немцев, которые должны устрашить детей¹. Пугают детей и смертью (Вышевичи, Берестье).

Духи-пугала, либо принадлежащие к местной демонологии (русалка, полевик, полуденник, лесовик, утопленник, черт), либо выдуманные взрослыми в педагогических целях, наделяются характерными физическими особенностями. Духи полей и огородов, русалки описываются то как очень красивые девушки, то как уродливые старухи, способные насмерть защекотать сорванцов, прибить их своими каменными или металлическими грудями. Ребенку объясняют: когда он попадет в лес или залезет под мост, ему придется поцеловать сопливую слепую бабу, прикинувшуюся пнем (ТС 1987/5: 74). Старая баба прячется и в колодце и только и ждет, чтобы пустить в ход свои железные зубы и крепкие когти. Такую злую старуху могут наделить и рогами, позаимствованными у черта. Место бабы в колодце может занять и дед с бородой или даже железная жаба. Поскольку именно деталь должна произвести впечатление на ребенка, то к ней в принципе и может быть сведен подобный «сочиненный» персонаж. Таким пугалом в Полесье выступает, например, «красна нога» («Не иди ў сени — красна нога хапець (схватит)» — Оздамичи. — Санникова 1994: 57).

Атрибуты персонажей должны устрашить еще больше: большой мешок, палка, полено, кнут или железный крюк, с помощью которых духи ловят непослушных детей. Угроза содержится и в имени персонажа: наряду с разного рода «бабами» (*баба яга, бабариха, чырубуба, качыруба, каба*) попадаетея и *бабай* (*дед бабай, бабай мазай*) (заимствование из тюркских языков), а также и таинственные существа, имена которых образованы от их функций (*хапун, лоскотуха, гыбало*), атрибутов (*талкач*) или облика (*замязянка*). Например, «Когда-то раньше говорыли: “Не йды, не йды на озеро, а то там *гыбало*. У-у-у”. Говорят, шо это рыба такая, кто-то из рыбаков. Ну я не знаю, но мне кажеца, это птица такая. Мне аж как-то страшно стало. “Не ходи, не ходи пад озеро, там *гыбало* зысть”» (Олуш. — ЛА-1995). Или: «Саша захатеў ити ў канаплю, мама яму гаварить: “Там *таўкач*”. — “А какой ён?” — “Он такой зверь, тебя

¹ Нина Заглада дает следующий список персонажей-пугал: цыганы, разбойники, бурлаки, старцы, жида, поп, ведьмы, домовики (Заглада 1929: 110).

затаўкает, как палка, з глазами и з ротам, ўсех людей ест дети» (Семцы). Для называния персонажей-пугал могут использоваться и имена собственные: Тэрэнька, Савицкі́й, Якилиха¹.

Некоторые из этих персонажей, пришельцев из потустороннего мира, упоминаются и в других контекстах: когда детям объясняют, откуда они взялись. Им отвечают, что их бросили цыгане, хохлы или старцы, украли у тряпичника, цыганки или купили у жида на базаре или в магазине. Еще чаще «подателями» ребенка выступают животные и птицы. Как и в других европейских традициях, детей приносят аист, но также и журавль, ворон и заяц. Детей в Полесье находят на огороде, в поле, на лугу, в лесу, повсюду, но только не в доме. Дети приплывают по воде, спускаются с неба, ср.: «Буг мене кинуў на хвою, а с хвой — додолу, да даў мени добру долю» (Выступовичи. — «Бог меня кинул на сосну, с сосны — на землю, да дал мне добрую долю»), «Из неба упаў да ў ступу попаў, а з ступы вылез да во яки вырос» (Заспа). В подобных текстах могут возникать и сказочные мотивы «изготовления» ребенка из полена (Виноградова 1995а).

Итак, ребенок черпает свои первые знания о мире из этих этиологических текстов, запретов, потешек, песен и игр. Можно задаться вопросом, насколько эта картина мира отличается от «взрослой». Для того чтобы ответить на него, обратимся к лексике, относящейся к зачатию и рождению. В ней мы находим термины, общие для мира людей, животных и растений. *Плод*, независимо от того, идет ли речь о человеке или растении, *завязываеуца*. По истечении положенных девяти месяцев беременная женщина должна *сплодзиць*, и люди, как и все живые существа, *плодзяцца*. Основа слова *плод* продуктивна и в лексике, относящейся к животным: *плод*, *оплод* («приплод»), а также *плодонница* («молодая пчела»), *неплодница* («яловая свинья»), *плодистый*, *плодливый* («плодородный» (о земле), «плодовитый» (о фруктовых деревьях)) (ветковские говоры. — Маненкова 1989: 131, 143), *плодник* («некастрированный баран») (Правобережное Полесье. — Лисенко 1974: 179). Бездетная женщина называется *бесплодна* или *бессемянна*, в отличие от многодетной матери, которую называют *семянная*. В то же время внебрачный ребенок — *самосей*, поскольку он родился как бы сам по себе, без вмешательства мужчины. Такая «ботаническая» концепция тела проявляется и в повествовательных

¹ Сходную картину воссоздает О. А. Черепанова при анализе севернорусского материала (1994). К сожалению, из материалов ПА не всегда можно узнать смысл и происхождение этих наименований.

текстах: «У жэншчыны, две плады у яе е. Як засеюцца семяна, если на правым баку спиць, то будзе хлопец, если на левым — дзевачка» (Заберье).

Посмотрим теперь на терминологию родов. Кроме производных от основ **род* (*народзиць* («родить»), *народзицца* («родиться»)) и **плод* (*сплодзиць*), используются и метафорические обозначения. Говорят, что роженица «вывела» ребенка (*даваць вувод* («рожать»)), а про него, что он *вуводзиця* («рождается») или что она его *найшла, прывела*, а он, в свою очередь, *нашэлся* (ТС 1982/1: 131 — 132; 1982/2: 93; 1984/3: 150, 156, 234; 1987/5: 84). Если рождение — это находка, обретение, то смерть — утрата, так, про выкидыш говорят, что женщина *страцила* ребенка.

Таким образом, терминология не отделяет мир людей от мира растений и животных. Изоморфность человека и дерева лежит не только в основе обрядов, связанных с рождением. Дерево — один из устойчивых образов для описания человека и семьи в поговорках. Белорусская поговорка гласит: «Якія карэнні, такія і галінкі, якія бацькі, такія і дзяцінкі» (Беларускі фальклор 1973: 251. — «Какие корни, такие и ветви, какие родители, такие и детки»)¹.

Итак, ребенок мыслится как дар Божий, но этот драгоценный плод не так уж отличен от всех прочих плодов, которые собирают в саду, на огороде или в поле. Как тонко замечает Л. Н. Виноградова, зима ни разу не упоминается в формулах происхождения детей. Рожденным зимой детям, в действительности более многочисленным, чем летние, говорят, что их купили; рожденным весной — что их принесли птицы; а тем, кто появился летом, — что их собрали. По сути, их отправляют на землю предки, либо непосредственно сбрасывая их с неба, либо доверив их птице или плодоносящей земле (Виноградова 1995а: 185 — 186). Это заключение подтверждается многими ритуальными обращениями к дереву (см. гл. 5) или к печи.

Время обучения

Первый этап детства заканчивается к 6 — 8 годам. Переход в новую возрастную категорию обозначается сменой одежды. До сих пор мальчики и девочки были одинаково одеты в подпоясанную рубашку. Отныне она считается позорной для ребенка, и ему надевают одежду, подходящую его полу: штаны или

¹ Ср. также выражение *идти отведаць гнилую калоду* («навещать роженицу») (Гаврилюк 1981: 84).

*«Да пяці год пястуй дзіця як ячка, да сямі
пасі, як авечку, тады выйдзе на чалавечка».*
С. Речица. 1997. Фото автора

юбку¹. Сопротивление ребенка во время первого переодевания расценивается как предвестие долгой жизни (Сержпутоўскі 1930: 170). Но если и дальше ребенок будет носить рубашку без штанов, он станет предметом насмешек, такого мальчика будут дразнить *дзеўчур, дзеўчочур, сорочанік* (ТС 1982/2: 16; 1987/5: 76). С этого момента детям не разрешают надевать ни одежду (девочкам — мужскую шапку), ни предметы (мальчикам — украшения), принадлежащие противоположному полу, даже в шутку, под страхом утраты качеств, присущих их полу. Так, например, мальчиков пугают, что они будут бояться волка.

Мать продолжает ежедневно заботиться о внешности своих

¹ Впрочем, у девочек это обрядовое переодевание может происходить и значительно позднее, уже на свадьбе.

детей, с тем чтобы они соответствовали идеальному образу. Формирование облика, как при рождении, происходит через контакт с утварью и орудиями труда. Так, контакт с дежкой всегда идет на пользу девочке, хотя она и не сможет печь хлеб до свадьбы. Когда тесто подходит, мать подзывает свою дочь: «Падивися ў дежку! Будеш такая пышная, як эта теста поднялося!»¹ Напротив того, мальчика предупреждают от контакта с «женским» предметом: «Не бегай кала дежки. Не дивися ў дежку, а то не буде барада рость! Будеш як баба» (Челхов).

Мать нежит и лелеет детей до 7 лет, ср. бел.: «Да пяці год пястуй дзіця, як яечка, да сямі пасі, як авечку, тады выйдзе на чалавечка» (Янкоўскі 1962: 135. — «До пяти лет холь ребенка, как яйцо, до семи паси, как овечку, тогда и выйдет из него человек»). Постепенно дети, *падшпаркі*, начинают осваивать разные виды работ. Уже с 5 — 6 лет девочка помогает мотать цевки, с 7-ми она овладевает прялкой и веретеном и скоро уже умеет прясть, чесать шерсть. Разделение труда между детьми разного пола складывается по-разному в местных традициях. В некоторых селах в семьях, где нет дочерей, эти женские работы достаются мальчикам. Иногда даже все мальчики обязаны были научиться прясть, прежде чем обучиться мужскому ремеслу, например, сапожному делу. В других же местах, напротив, мальчиков не допускают до прялки, и в отсутствие дочерей эту работу берет на себя мать. В 10 лет дочь помогает матери жать, в 12 — 13 она копает картошку наравне со взрослыми и начинает ткать. В 14 — 15 она уже способна выткать полотно и начинает готовить себе приданое.

Несмотря на то, что основа полесской экономики — сельское хозяйство, именно изделия ткачества воплощают благосостояние женщины и всей семьи. Состав приданого лучше всего дает представление о невесте, о ее характере и прилежании. Сундуки с одеждой и постелью, как главная ценность, тщательно закапываются в землю во время войны, прежде чем семья скрывается в лесу, уводя с собой скотину.

С 6 лет дети присматривают за младшими, девочки моют посуду, метут пол. Мальчик же рубит дрова, щепит лучину, ходит за скотиной, вывозит навоз. Мальчики помогают и в поле, погоняют волов, участвуют в молотье, с 12 лет разгребают сено. Осенью мальчики и девочки сторожат просо, чтобы воробы не расклевали урожай.

¹ Чтобы кожа была чистой, надо умыть ее той водой, которой мыли дежку после выпечки первого хлеба (Картушино).

Пасти скот — одно из основных занятий ребенка, начиная лет с 6 — 7, «як зуби почнуть випадати» (южная Киевщина. — Болтарович 1993: 17). Украинцы называют «пастухом» мальчика, достигшего этого возраста; так, например, жалеют человека, у которого нет сыновей: «Йому важко, бо пастуха нема свого» (Свявко 1974: 62. — «Ему тяжело, ведь пастуха у него нет своего»). Пастушеская «специализация» тоже зависит от возраста. Младшие дети пасут на окраине деревни или у болота гусят, свиней и телят; более старшие отправляются со стадом овец и коров в леса. Старшим подросткам поручают пасти лошадей и волов.

Школа практически не нарушает такую организацию труда. Семьи воспринимают школьное обучение как помеху устоявшемуся трудовому ритму. В конце концов школа вынуждена приспособливаться к ритму хозяйственных работ. Так, в Речице, которая во второй половине XIX в. насчитывала 167 домов и 854 жителей (Цинкаловский 1986: 308), в 1886 г. была открыта церковно-приходская школа, в которой было 20 — 30 учеников (исключительно мужского пола)¹. По окончании трехлетнего обучения ученики сдавали экзамен в соседнем селе Самары (15 км от Речицы). Прощаясь с ними, учителя говорили: «Идїть тепер, діти, пасти свинї» (Летопись села Речица, хранящаяся в местной библиотеке).

Формирование возрастных групп и инициация

Новый этап, который начинается с 10 лет, ознаменован разделением полов и даже взаимным избеганием. Застигнутым в обществе девочек мальчикам-подросткам дают презрительные прозвища: *дывочур*, *дзеўчурнік*, *подевочник* (Дьялектны слоўнік 1989: 60; ТС 1982/2: 17; Никончук 1968: 88), как и девочкам, предпочитающим мужское общество: *хлопчурка*, *хлопчурніца* (ТС 1987/5: 243 — 244; Никончук 1968: 92). Особенно строгим наказаниям подвергается такой мальчик-подросток со стороны старших парней: ему разрезают пояс, его могут побить и подвесить вниз головой. Если инициация как социальный институт неизвестна в Полесье, то инициационные мотивы присутству-

¹ По данным второй половины XIX в., образованием была охвачена значительная часть детей и подростков. По подсчетам А. Ф. Забелина, в Западном Полесье было 75 школ, 2254 учащихся, одна школа на 312 верст и на 4080 жителей, на 1 училище приходилось 30 учеников и 1 ученик на 135 человек населения (Забелин 1883: 52).

ют в трудовых обрядах посвящения в ремесло. Так, первые спряденные девичьей ниткой сжигают, чтобы она стала хорошей мастерицей, либо, наоборот, бережно сматывают в клубок, чтобы девочка не «моталась», либо пускают в основу, «чтобы девочка не сновалась по свету» (Кочище).

Мальчики проходят своего рода инициационный обряд при посвящении в «конюхи», то есть когда подросток первый раз участвует в ночном. Взрослый парень берет новичка за член и обводит его вокруг костра, остальные следуют за ними, держа в руках зажженные головни. Если новичков несколько, то тогда говорят: «Водить же и сёго» (Погребки. — Ястребов 1896: 115).

Можно только догадываться о том, как молодежь переживала свое постепенное взросление. Редкие сведения касаются лишь важных рубежей. Наступление месячных означает конец чистоты, которую женщина вновь обретет после климакса. Как известно, понятия ритуальной чистоты/нечистоты определяют ритм индивидуальной и общественной жизни. Так, некоторые работы могут быть выполнены только ритуально чистыми лицами: например, чтобы купальские травы были целебными, необходимо, чтобы их собирали только «старые и малые» (Кончицы). Точно так же девушки и вдовы способны предупредить наступление засухи, если они будут читать соответствующие молитвы у священного источника в десятую пятницу после Пасхи.

Не достигшей половой зрелости девушке приписывается продуцирующая сила. Так, отводя корову на случку, девичку-*недоростка*, у которой еще нет регул, а значит, чья сексуальная сила еще не растратчена, просят залезть на дверь, чтобы корова прошла под ее расставленными ногами. Контакт с девственницей должен обеспечить скотине плодородие (Тхорин. — Агапкина 1996: 135). «Честная» девушка способна облегчить родовые муки, если она переступит через роженицу (Верхний Теребежов).

Наступление месячных, половая зрелость толкуется как вступление в совершеннолетие. Возрастная терминология отражает славянскую концепцию жизни. Так, про девичку до наступления половой зрелости говорят, что она еще не цветет — *не ма еще цвіту*, не достигла возраста — *до зросту*¹. Эта же идея

¹ Белорусский атлас приводит следующие термины для девички-подростка в Полесье: *дзеўчынка, дівчынка, дзевачка, дзяўчонка, дзяўча, дзеўчаня, дзяўчук, дэвчук, дівчук, дывчук, дэвчук* (Лексичны атлас 1995: к. 173). Половая «неопределенность», которая выражается в использовании грамматического мужского рода для определения девички-подростка, очевидна и в черниговском термине *пуддівок* (Лисенко 1974: 178).

«недостижения» возраста содержится и в терминах, относящихся к подросткам обоего пола: *підліткі, падлітхуі, підросткі, подрасцелі, недоростки*, но наряду с ними встречается и *выросток* (Дыялектны слоўнік 1989: 38)¹. Как мне уже приходилось писать, возраст понимается как период наиболее полного *расцвета* жизненных сил, реализации юридических прав и трудовых функций. Эта идея расцвета, цветения, о которой я упоминала в связи с ногтями, ясно видна во фразеологии: ср. укр. «на цвіту прибитий» («бесплодный, неразвившийся», «от природы бессильный, глупый» (о человеке));² «нема з його цвіту» («нет у него здоровья, ума»); «мое цвіте, а твое гніе» («мне удача, а тебе нет») (Гринченко 4: 425), тур ов. «Некі пусты чоловік, нема краскі, сілы ў ём, нема ў ём кліёку» (Лутки. — ТС 1982/2: 234).

Когда девочка переступает порог половой зрелости, про нее говорят, что она «ўже ўходіт ў діўку» или что она «вошла в годы». «Годы», «лета», «пора», «возраст» — тот период, когда женщина должна выполнить свое предназначение: выйти замуж, родить и воспитать детей. Когда она, выполнив свой долг, покинет категорию способных к деторождению женщин, про нее скажут, что она «з годоў выходылась ўже» (Онисковичи).

В момент появления первых регул мать кричала или даже была дочь: «Што-ж гэто ты нарабіла, паскудніца!» Страх, вызванный незаслуженной взбучкой, должен был помочь девочке в дальнейшем легко переносить месячные (Сержпутоўскі 1930: 171). Добавлю, однако, что этот первый эмоциональный шок формировал у девочки соответствующее отношение к женской физиологии, о чем пойдет речь в гл. 5. На Черниговщине семья праздновала совершеннолетие дочери в день ее именин. После праздничного обеда девушку возили по селу в корытѣ³ с криками: «Паспела! Паспела!», а на доме выкидывали белый флаг в знак того, что здесь живет невеста на выданье (Юриновка. — Богуславский 1855: 163 — 164). Впрочем, свидетельство это в Полесье единично⁴. Девичья инициация может приурочиваться и к свадьбе. Часто девушка ходила в рубахе, пока ее не просватают. Тогда мать приносила юбку и призыва-

¹ Другой термин: *дытхок*.

² Ср. также днепропетров. *малоувітний* про «чудаковатого» человека.

³ Корытѣ, видимо, вообще связано с темой брака. Ср. цитируемое в следующей главе выражение «схватить под корытѣ» («выйти замуж/жениться раньше старшего»).

⁴ Известны многие русские параллели этому празднику (см. мою статью «Девушка» в: Славянские древности 1999/2: 36 — 39).

ла дочь, которая стояла на лавке, прыгнуть в юбку со словами: «Сёгни, сёгни, дитятко, ў вечный хомут» (Радугино).

«Войдя в годы», подростки могут покинуть свою возрастную группу, которая на Украине носит название *мали вечурки*, и получить право посещать собрания взрослой молодежи (ср.: *подтанечниця* («девушка-подросток») — Запесочье. — ТС 1985/4: 111). Поскольку хоровод и посиделки были не просто увеселением, а необходимым этапом подготовки к браку, при приеме в собственно молодежную группу соблюдалось (правда, не везде одинаково строго) следующее условие: новая участница могла занять место только что вышедшей замуж девушки, что сопоставимо с правилом очередности браков внутри семьи (Заглада 1929: 73 — 75). О том, что отныне девушка рассматривалась как потенциальная невеста, свидетельствует терминология, родственная свадебной: *каралева* (Огоревичи) и *княгиня* (Любань. — Дыялектны слоўнік 1989: 88, 98; Березники, Махновичи, Белокоровичи, Лучанки, Листвин. — Гура 1984: 162).

Молодежная группа парней¹ (*молодецка громада*) лучше структурирована, чем девичья. Кандидат должен уметь косить и веять, ему должно быть лет 16 — 18. Но возрастной критерий не самый главный, и исключение может быть сделано для отпрыска зажиточной семьи, старосты. Правило приема такое же, как и в девичьей группе: младший брат может прийти на смену старшему, выбывшему из громады по случаю женитьбы или ухода в армию.

Иногда для вступления в громаду требовалось согласие отца. В самом деле, переход в эту возрастную группу означал большую независимость сына в семье:² он мог самостоятельно распоряжаться заработанными им деньгами, выбирать себе работу по вкусу, высказывать свое мнение по поводу семейных дел, а также быть более свободным в выборе невесты. Достигнув совершеннолетия, он мог заменять отца на деревенских сходах, принимать участие в голосованиях. С этого момента за провинности его как взрослого наказывал уже не отец, а деревня. Младшие обязаны были обращаться к нему на «вы».

В некоторых местах прием в громаду сопровождался небольшим ритуалом: кандидатуру должен был одобрить глава группы, затем кандидат представлялся громаде, которая подбрасывала его в воздух, исполняя песню в его честь. После чего

¹ Вот некоторые термины, обозначающие парня: *парубчук*, *парабийка*, *скопич*, *хлапак* (Лисенко 1974).

² Взрослого сына называли *челядин* (Лысенко 1966: 57).

кандидат должен был оплатить общее угощение. В других же местах первое участие в вечеринке и означало вступление в группу.

Участие в жизни громады предполагало и денежные взносы (15 — 50 копеек), которые шли на организацию праздников (покупку провизии, оплату музыкантов), а также в пользу церкви. Так, на громаду возлагалась обязанность изготавливать крест и хоругви. В небольших селах, как правило, было по одной группе, в более крупных — их было несколько, и они соответствовали исторически сложившимся частям села — *куткам*. Группа следила за нравственностью молодежи села, охраняла свою территорию, в том числе и от соседних групп. Из громады могли выпнать за недостойное поведение: выдачу тайны, бахвальство, неуважение к товарищам. Зато поощрялись храбрость и умение владеть словом: рассказывать сказки, петь песни. Громада была устроена как большая семья, так, парни называли друг друга братом (*братухой*), кумом, сватом или, как взрослые, по имени-отчеству (Ястребов 1896). Дух братства царил между молодыми людьми все то время, что они пребывали в данной возрастной группе. Но, чтобы узы дружбы сохранились до самой смерти, молодые люди должны были проколоть друг другу руки и слизнуть выступившую кровь (Сержпутоўскі 1930: 117).

Воспитание молодежи, и особенно девушек, строится как подготовка к браку. Весь кодекс поведения подчинен одной цели: обеспечить счастливую семейную жизнь. Малейшее отступление от «хороших манер» в поведении за столом, за работой, во внешнем облике дает повод для замечаний. Девушке с мокрым подолом грозят, что она выйдет замуж за пьяницу, та, что бросает мусор за порог, вообще не найдет себе мужа, а у той, которая оставляет пряжу на прялке, вырастет борода. Не поощряется и обжорство: если девочка ест пенки, пригары, шкварки, пригорелый хлеб, у нее будет шелудивый или лысый муж или, чаще, на свадьбе пойдет дождь (Гура 1986б). Не до есть кусок хлеба предвещает неудачу в браке (Присно), хвататься за следующий кусок хлеба, не доев первый, означает два брака или физическую слабость (Крупово. — Страхов 1991: 61).

Необходимость благополучно и быстро перейти в группу взрослых тяготеет над девушкой в большей степени, чем над молодым человеком. Поэтому с момента вступления в категорию невест все ее усилия направлены на то, чтобы обратиться на себя внимание противоположного пола. Став девушкой, она начинает носить мониста (*дукач*) (Черниговщина. — Карпова

1999: 14), натирает себе лицо цветущей рожью, про которую говорят, что она *красуеца*. Свежесть и красоту лицу придают также настойки василька. Она умывается водой, заслышав первый гром, и утирается красной тряпкой, «штов лицо красное было» (Челхов). Но при этом румянить щеки и сурьмить брови считается делом опасным: девушка тем самым отдает себя во власть нечистого (как и юноша, который подводит углем усы). Посредством некоторых магических действий можно было, как считали, даже добиться пышной груди: для этого нужно было тереть ее мужской шапкой (Сержпутоўскі 1930: 117, 170). Девушки постытятся 12 пятниц в году для того, чтобы приблизить срок брака.

Внушить любовь молодому человеку можно с помощью специального заговора. Любовь может, в частности, изображаться как взаимообмен «органами» чувств, душой и сердцем, между возлюбленными:

Господу Богу помолюсь,
 Всем Божым угодникам
 прекланюсь,
 И тебе, чистая вадица,
 Божа памашница,
 Вяликая угодница,
 Царица-вадица,
 Вяликая памашница,
 Божая угодница.
 Памагаеш ты людям,
 Памаги ты и нам.
 [Имя] от злых духоў
 чарадейных врагоў,
 Я тебя умалю,

[Имя-отчество] к сваему сердцу
 призываю,
 Сваим духом удуваю,
 Так как я тебе сваё сердцэ
 ўкладаю,
 А ты мене свою душу вынимаю,
 Маё сердцэ ўкладаю,
 Прихажу я к тебе,
 Гаварю я тебе:
 Не пакинь ты мене,
 Будем ўместе жыць
 И друг друга любить.
 (Картушино.)

В заговорах содержится и другой образ любовной страсти; это нечто вроде болезни, парализующей не только волю, но и члены жертвы:

Над Томаном гоню волов
 Вужом пагоняю,
 Всех врагов атбавляю,
 А такого-то к себе призываю.
 Такой-то, стань колом,
 Языка не поверни,
 Выше лба очей не подыми,
 А Катино слово выше всех мук.

Станем колом.
 Зубы загаварюю,
 С губы замовляю,
 Золотым замком замыкаю.
 Как пан с паскай,
 Хади такой ко мне
 С лаской есть чорное слово.
 (Картушино.)

Для того чтобы заговоры подействовали, необходимо произносить слова над водой или водкой, которую затем выпьет возлюбленный. Сила магического слова возрастет, если девушка добавит в напиток свои выделения, то есть часть себя: менструальную кровь, пот или мочу.

С весны до осени жизнь молодежи протекает на улице, «на селе», как правило, в центре деревни, неподалеку от церкви, на открытом пространстве, достаточно просторном, чтобы вместить всех желающих, независимо от их принадлежности к тому или другому «кутку». Во время танцев и игр вырабатывается свой код жестов, который затем будет широко использоваться во время подготовки к свадьбе. Так, на гулянии парень, чтобы узнать, как будет принято его предложение, просит у девушки семечек. Если она угостит его, значит, он может рассчитывать на ее согласие в будущем.

Собирается молодежь и в своих «кутках», в более укромных местах, где-нибудь у забора или у амбара. Обстановка здесь более раскованная, чем на общих гуляниях. Молодые люди позволяют себе большую свободу и в речах, и в поведении. Парочки обнимаются и целуются без всякого смущения.

Завязанные на летних гуляниях и ярмарках знакомства принимают более определенные формы на зимних вечерницах. Период помолвок начинается с Покрова, т. е. с 1 октября. Именно к этому празднику обращается девушка с просьбой положить конец ее девичеству: «Покровонько! Покрей мэни головоньку чем-нибудь — хуч ганучэю, бо мэни дивкою надокучило» (Подрожье. — Толстая 1986б: 224. — «Покровонько! Покрой мне голову чем-нибудь — хоть онучами, потому что мне девкой [быть] наскучило»). Этимологическая магия побуждает воспринимать праздник Покрова как покровителя браков, поскольку покрывая голова выступает метафорой замужней женщины. Другой важной датой брачного сезона считается Дмитров день (26 октября): укр. «До Дмытра й дівка хетра, а по Дмытрі, хоть комин вытри» (Номис 1864: 11. — «До Дмитрия девка хитра, а после Дмитрия хоть печную трубу вытирай»). Если сваты не пришли до этой даты, это значит, что осенью свадьбы уже не сыграть.

На Андрея (30 ноября) девушки устраивают праздник для парней, а те в ответ приглашают их на Варвару (4 декабря). Последняя дата осеннего сезона свадеб, Андреев день, а также Рождество и Новый год, праздники, которые предшествуют зимнему периоду свадеб, считаются наиболее благоприятными моментами для гаданий. Девушка пытается узнать имя, харак-

тер, внешность своего суженого, дату свадьбы. Так, к примеру, сея коноплю на Андреев день, девушки кричат: «Андрею, Андрею, мы на тэбэ сийм коноплю. Доля, го-о-о!» (Курчица. — Валенцова 1995: 213).

Для понимания смысла этих гаданий важным представляется следующее размышление А. К. Байбурина: «Каждый возраст жизни повторяет в общем виде весь жизненный путь. Свою долю жизненных сил человек получает при рождении, но вместе с тем в последующих ритуалах прежняя доля признается израсходованной и возникает необходимость в обретении новой, точнее дополнительной, необходимой для нового этапа» (Байбурин 1991: 122). К этому моменту «первая» доля девушки, полученная при рождении и крещении, оказывается практически израсходованной, изжитой. Поэтому она вынуждена в некотором смысле «выращивать» свою новую судьбу (этому же, вероятно, служат гадания с зелеными ветками). Но сделать это можно только с помощью святых или предков, поэтому долю кличут, заглядывая в колодец или печную трубу, которые соединяют два мира.

Формы общения меняются начиная с сентября. Как только заканчивается уборка урожая, молодежь собирается на *вечурки*, *вячоркі*, *вечорницы*, *наночки*. Девушки сообща снимают дом у вдовы или бездетной пары, расплачиваясь с хозяйкой (которую называют *досвітчана маті*) за помещение вымолоченными снопами на топку, а также продуктами (яйца, мука, хлеб, а по праздникам — сало и колбаса). Если такой дом не находят, то посиделки устраивают по очереди в разных домах. В большом селе они устраиваются по «куткам» (Коломийченко 1918: 130 — 132).

Девушки прядут и шьют и, участвуя в разного рода забавах, помнят о главном: продемонстрировать молодым людям свое мастерство, а значит, и свою зрелость, готовность к браку. «Спрядзеш, зайдзеш до мацер, покажэш, сколько напрала. Як богато напрала, добру ручайку, значыць, маці добрэ скажэ, а як мало, то кажэ: “Ах ты, ленива! Шчо ты робіла? Это ж там хлопцы былі, бачылі, шчо ты мало напрала. Ніхто замуж не возьме”. Ну, як другі раз ужэ пойдзеш, то ўжэ так стараешся, шчо богато напрасці» (Семигостичи. — ТС 1982/1: 224. — «Спрядешь, придешь к матери, покажешь, сколько напярла. Если много напярла, хорошую меру льна, значит, мать скажет: “Хорошо”, а если мало, то скажет: “Ах ты, ленивая! Что ты делала? Это ж парни там были, видели, что ты мало напярла. Никто замуж не возьмет”. Ну как другой раз пойдешь, то уже так стараешься, чтобы много напярсть»).

Эти вечеринки представляют собой необходимый этап подготовки к браку. Они вызывают неизменный гнев Церкви. Киевская духовная консистория с середины XVII в. регулярно печатает указы, запрещающие подобного рода собрания. Вот как описывает нравы, царящие на вечеринках, Указ консистории от 30 января 1719 г., который требует:

«<...> Даби везде по городах, местечках и селах малороссийских поперестали богомерзких молодых людей зборища на вкулачки, Богу и человеком ненавистные гуляния, прозываемые вечерницы, на которые многие люде молодые и неповстягливые от родителей своих, мужеска и женска полу, дети по ночам купами собираючися, неисповедимия незчиния и мерзкия безакония творят, справуючи себе игри. Танци и всякия пиятихи скверная и воздух оскверняющая песней восклицания и козлогласования, откуда походят галаси, зачепки до сваров и заводов, почему найбарзей последуют и забойства, а найпаче под час таких нечестивых зборов разние делаються ексцесса, яко то: блудные грехи, девства растления, беззаконное детей прижитие, отчего през тих-же беззаконников, уставуючих свое беззаконие и мерзкие дела, частие стаються детогубства» (КС 1884: 178. — «Чтобы везде по городам, местечкам и селам малороссийским прекратились богомерзких молодых людей зборища ради кулачных боев, Богу и людям ненавистные гуляния, прозываемые “вечерницы”, на которые многие молодые люди, не слушающие родителей своих, мужского и женского пола дети, по ночам вместе собираясь, неисповедимые бесчинства и мерзкие беззакония творят, устраивая игры, танцы и всякие выпивания скверные и воздух оскверняя пением, возгласами и козлиным криком, отчего происходят вопли, поводы для брани и начала ссор, из-за чего очень скоро следуют и убийства, а более всего во время таких нечестивых зборищ разные происходят эксцессы, как то: блудные грехи, девства растление, беззаконных детей прижитие, отчего из-за тех же беззаконников, устраивающих свое беззаконие и мерзкие дела, частые случаются детоубийства»).

Подобные преступления отождествляются Церковью с идолопоклонничеством. Они уже вызвали гнев Божий, и на Малороссию обрушились «коликолетние неурожаи хлебные, бездождевая суша, многие падежи скотов, в людех — тяжкие болезни, еще больше моровие губительная язвы и страшное поветряное время» (Там же. — «Многолетние неурожаи хлебные, сушь без дождя, у людей — тяжкие болезни, еще больше моровых губительных язв и страшных поветрий»). Поэтому причту вменя-

ется бороться с этими проявлениями язычества, как, впрочем, и с «богомерзкими купальскими игрищами». Сто лет спустя на борьбу с вечеринками были брошены казаки.

Вопрос о реальной свободе нравов, царящих на этих собраниях, остается открытым. Известно, что молодые люди присоединялись к девушкам по вечерам, развлекали их, рассказывая всякого рода истории и шутки, иногда приводили с собой музыкантов, и тогда молодежь танцевала. Обстановка была вполне вольная: объятия и поцелуи на глазах у всех не были редкостью. Напротив того, если девушка сопротивлялась знакам внимания со стороны парня, она подвергалась осуждению со стороны своих подруг вплоть до того, что могла быть исключена из собрания. Она не имела права прервать разговор, даже если собеседник был ей не по душе, ни тем более поставить его на место, если он вел себя слишком вольно.

Кодекс поведения на посиделках требует, чтобы девушка была равно любезна со всеми парнями, независимо от их происхождения. Более того, ухаживания парня из чужой деревни считаются еще более лестными, чем внимание со стороны местных. Последним вменено в обязанность защищать «своих» девушек от притязаний пришлых. Чтобы расположить к себе местных, те должны приносить с собой выпивку. Но этого не всегда бывает достаточно, и тогда вспыхивают драки.

Песни и танцы продолжаются порой и за полночь, наконец парни уходят с «досвиток», правда, ненадолго. Как только в доме погаснет свет, они возвращаются, и образовавшиеся парочки устраиваются на ночь на полу, застеленном соломой. Окончательно парни уходят уже на заре. Девушки продолжают работать утром. С молчаливого согласия родителей примерно так же разворачиваются события и в том случае, если девушка возвращается ночевать к себе домой.

По мнению этнографов, интимные отношения на этих вечерках были скорее исключением, и в качестве доказательства цитируется следующий совет «старого парубка» более молодым товарищам: «Зачипайте, коли охота, дивчат, которых не думаете сватати, а не зачипайте тих, с которыми хочете шлюб брати» (Боржковский 1887: 775. — «Трогайте, если охота, девчат, которых не думаете сватать, но не трогайте тех, на которых хотише жениться»). Этими же соображениями объясняется и недоверие к парню из чужой деревни, который с большей легкостью мог уклониться от брака в случае, если бы его девушка забеременела.

В этом, как представляется, и заключается противоречивость этого древнего института, который к концу XIX в. посте-

*«Зачипайте, коли охота, дивчат, которых не думаете сватати, а не зачипайте тих, с которыми хочете шлюб брати». С. Тонеж. 1930.
Фото Н. И. Лебедевой. Архив ГЛМ*

пенно исчезает в пригородных селах. Но в тех удаленных уездах, где традиция сохраняется и где «большие» семьи еще не разделились, чувства и симпатии молодых людей не являются решающим фактором в выборе брачного партнера. И напротив того, они более свободны в своем выборе в тех районах, где традиция подночевья уже вызывает осуждение взрослых (Довнар-Запольский 1893: 291).

Неудавшийся переход

Сближение полов должно подготовить молодых людей к браку, но молодые должны соблюдать правила игры, не переступая границ. Особенно сложной представляется задача девушки. Если девушка оказалась слишком привередливой и не вышла замуж до Великого поста, она должна будет «тянуть колодку», которую ей привязывают замужние женщины в порядке осуждения (Северо-Восточное Полесье). Тому же наказанию подвергаются за излишнюю разборчивость и холостяки. Вместе с тем «колодка», как показала Т. А. Агапкина, выражает также желание скорого заключения брака (Агапкина 1995: 26 – 28). Напротив того, если девушка уступит ухаживаниям поклонника и забеременет и если ей не удастся выйти замуж за отца ребенка, она вызовет презрение и даже гнев всей дерев-

ни. Двойная мораль побуждает по-разному оценивать вину обеих сторон: хотя и про парня, и про девушку говорят, что они «согрешили», ответственность за случившееся перекладывается в основном на нее, а не на ее партнера. Мужской взгляд на мораль, в целом свойственный славянской культуре, прибегает к зоологической метафоре, чтобы оправдать такое положение дел: «Кали сука не дасть, то сабака не возьме» (Pietkiewicz 1938: 273).

«Согрешившая» девушка целиком зависит теперь от своего партнера. Если их связь станет известна окружающим, группа молодых может покарать ее за преступление против сексуальной морали: вымазать дегтем стены дома девушки, снять с него двери. Те же самые меры могут быть приняты и в отношении девушки, принимающей у себя чужака, а также замужней женщины или вдовы, родившей внебрачного ребенка.

Родители девушки вынуждены начать переговоры с парнем, чтобы добиться заключения брака, но у них нет никакой возможности отомстить за утраченную честь. Напротив того, ответственность за происшедшее ложится и на них, как это следует из пословицы: «Баба виновата, що дивка черевата» (Малинка 1902: 187). В случае рождения ребенка им наденут хомут и, как тягловый скот, проведут по всей деревне, чтобы все могли выразить им свое презрение (Копачи; ср. также наказания на свадьбе «нечестной» невесты).

Даниель Фабр, анализируя функционирование группы молодежи во Франции, отмечает: «Если мужская честь может получить очень широкое толкование и охватывать все социальные связи, честь девушки ограничивается сексуальной респектабельностью. Так складывается социальная система строгой регуляции, которая одновременно благоприятствует сближению полов и вместе с тем стоит на страже женской респектабельности» (Fabre 1976: 56).

Следует, однако, заметить, что понятие респектабельности в Полесье отличается от средиземноморского. Последнее предполагает безупречную чистоту девушки, одно подозрение в покушении на честь могло спровоцировать конфликт. В Полесье же респектабельность подразумевает, что девушка не застигнута «с поличным», а главное, что она не беременеет. Она может даже хвастаться своими многочисленными любовниками — так, Е. Еленьска с некоторым сомнением называет цифру 30 (Комаровичи. — Jeleńska 1891: 326), — но если она забеременеет, отец ребенка должен на ней жениться.

Если он этого не делает, тогда замужние пожилые женщины встают на защиту морали. И дело не ограничивается упре-

ками и оскорблениями¹. С момента обнаружения беременности провинившаяся не имеет права участвовать в жизни своей возрастной группы, что отражается и на ее облике: старшие женщины насильно меняют ей девичий головной убор на женский. Отныне она не может больше показываться на людях с непокрытой головой, так как волосы символизируют не только красоту, но и невинность (так, о парне, соблазнившем девушку, говорят, что он «росчесав їй косу до вінця» — Номис 1864: 169)². Иногда девушка сама спешит повязать головной убор поженски, не дожидаясь вмешательства посторонних: «Як прошкодила я, сама себя покрывла». Публичное признание «греха» должно было предупредить более страшное преступление: аборт или детоубийство (Фон Нос 1882: 428)³.

Можно, однако, предположить, что такая сознательность была присуща далеко не всем. По верованиям полешуков, сама природа бурно реагирует на подобные преступления. Так, в грибном дожде усматривают слезы убитого в чреве матери ребенка (Бурмаки. — Гриб 1983: 119), а причиной сильного и продолжительного града считают преступление девушки-матери, приспавшей или утопившей свое дитя, или даже просто рождение внебрачного ребенка (Славянские древности 1995/1: 535). В крике совы, вещей птицы, слышат новость о его рождении и одновременно совет несчастной матери: «Сховай, сховай!» (Олишевичи). Убитый ребенок не будет знать покоя на том свете и будет вечно кричать как сова или *пугач* (филин)⁴.

По Уложению Алексея (гл. XXII, 26), за убийство незаконных детей следовало «казнити смертию без всякой пощады», в то время как за убийство законного ребенка полагался всегонавсего 1 год тюремного заключения. В XIX в. логика закона

¹ Еще в начале XX в. девушку, родившую вне брака, до такой степени подвергали осмеянию, что ей ничего не оставалось делать, как бежать из родного села (Українці 1999/1: 431).

² В других украинских областях ее насильно стригли, откуда и прозвище *стрига* (Там же).

³ Судя по статистике конца XIX в., внебрачные дети были явлением относительно редким: они составляли от 1,74 до 2,5% от общего числа рождений. Для сельских районов эта цифра была еще ниже, так как известно, что в городах насчитывалось в 6 раз больше внебрачных рождений, чем на селе (для сравнения укажем, что во Франции они составляли 8,67%, а в Австрии — 14,38%) (ЭС 20/1893: 835 — 836).

⁴ Ср. характерный рассказ о «встрече» с незаконным ребенком: «На могилку (г. е. на кладбище) как той идеш — пугач, голубь: “Пу-гу! Пу-гу!”, гукае. То Верина дзигя, кажу, ребёнак Верин на могилах ходит. А то не ребёнак — пугач» (Золотуха).

меняется, и матери, в особенности одинокие и попавшиеся на преступлении впервые, совершившие убийство непредумышленно, лишаются гражданских прав и ссылаются в Сибирь. За умышленное убийство, совершенное из страха и стыда, полагаются каторжные работы, причем убийство при рождении сокращает срок наказания «на три степени», если ребенок уже вышел из младенческого возраста, полагается бессрочная каторга. За изгнание плода женщина лишается всех прав состояния и ссылается в Сибирь, до 1863 г. эта мера дополнялась также 10 – 20 ударами плетей. Даже скрыгтые рождения мертворожденного вне брака влекло за собой тюремное заключение на срок от 6 до 12 месяцев (Шашков 1898: 536, 546 – 547).

На Вольни, которая в начале XVIII в. еще находится в сфере действия Магдебургского права, девушкам и вдовам, осужденным за убийство зачатого вне брака ребенка, грозила смертная казнь, которая на деле применялась не систематически. В 1713 г. в селе Клевце (в 8-ми верстах от Ковеля) вдова Варвара Дмитриха Дышкова прижила от войта ребенка. Она оставила малыша одного в доме и по возвращении нашла его уже без признаков жизни. На третий день она закопала его на «розстанье» (перекрестке). По закону ее закопали живьем в землю и проткнули колом. Тем не менее казнь могла заменяться публичным наказанием плетями и изгнанием «по стародавнему зычаю». Так, в 1710 г. в местечке Вьжва Ковельского уезда вдова Опраска Вовчыха, бросившая в реку труп своего новорожденного ребенка, была выставлена у позорного столба, высечена, ей был отрезан подол рубахи, после чего она была изгнана из села (Левицкий 1889).

Следы старинной казни мы находим в балладе о грешной девке¹. Раскаившаяся в результате встречи с Христом девка-детоубийца (в некоторых вариантах это «войтувна», дочь войта) в буквальном смысле проваливается сквозь землю. Душа ее прощена, а тело сакрализовано: «Упала голова – стала церква, / Палы очи – стали свічи, / Палы цыцы – стали ключи...» (Луково. – Смирнов 1986: 255).

Обильная терминология, относящаяся к девушке, родившей вне брака, проливает свет на восприятие обществом этой «неудачницы», «девки-матери» или *длужурки* (Присно). Так, наиболее распространены термины, образованные от названия самого

¹ В свете интересующей нас проблематики любопытным представляется комментарий Ю. И. Смирнова, опубликовавшего два варианта баллады под названием «Господь и девка, топившая своих детей некрещеными»: «Слыша ее, нам казалось каждый раз, что певичы неохотно вспоминают о тексте и совершенно сознательно избегают петь ее полностью» (Смирнов 1986: 278).

бастарда: *байстручица, байстручыха, байстручка* (ср. также: *бастроводныца* — Онисковичи, Березичи). Прозвище ей дается и по ее новому покрову: *покрытка, накрытка* (Житомирское и Черниговское Полесье), *скрытка* (Вышевичи) или *самакрытка* (Дубровка), но имеется в виду и то, что она была «покрыта», как скотина. Другая группа терминов образована от названия локусов, где ребенок был предположительно зачат или рожден: *баркан* (т. е. «забор») («Баркан — ета девушка, каторья нгуляла рябёнъчка дь замужыства» — Дубовый Лог. — Манаенкова 1989: 9), *подплотница, подвугольница* (Голубица), *падугольница* (Семцы), *падугольная* (Радугино), *падкрапиўница, крапиўница* («Кають, ў крапиўе байструка родила» — Выступовичи; «А то скажут *крапивница*, как кукушка цыплят вивела в крапиве» — Прудки; ср. укр. «в кропиві шлюб брав») («В крапиве женился» — о внебрачной половой связи) — Номис 1864: 169).

Терминология, относящаяся к внебрачному ребенку, во многом параллельна терминологии, описывающей девушку-мать. Так, наряду с широко распространенными терминами *байструк, байсцёр, байстря, байстручане, бенок, бенко, бенкач, выблядок* мы находим лексику, образованную от уже перечисленных локусов: *баркан* (Челхов, ветковские говоры; ср. также формы: *банкар, банкер* — Золотуха), *подтынник, подплотник, подплетник* (Дзержинск, Малое Малешево, Теребличы. — ТС 1985/4: 105), *крапивник* (Велута; Гомельщина. — Лексичны атлас 1995: к. 167), *подкрапивник* (говоры Ветки. — Манаенкова 1989: 160). В терминах обыгрывается идея природного происхождения ребенка: его *вітрам надуло* (Речица), он *самосей* (Лутки), *саморожджэны* (Малое Малешево. — ТС 1987/5: 12 — 13), так как он родился «сам по себе», его «нагуляли» — *набеганец, нагулочка* (Манаенкова 1989: 123 — 124). Это девкин ребенок — *дяўчур*, ребенок без отца — *безбатчына* (Присно), *безбачынка* (Речица), появившийся на свет в обход всех правил, т. е. без свадьбы: *безкоровайний син, безкоровайчук* (Конотоп. — Номис 1864: 169).

Как я писала выше, детей, в соответствии с полесской терминологией, чаще всего «находят». Однако к бастарду определение *найдёнчик* (Старые Боровичи), *найдэнак* (Доброводье), *надёньши* (Манаенкова 1989: 125), *найдзён, знайдзён* (ТС 1982/2: 159; 1984/3: 228) применяется чаще, чем к любому другому ребенку. И восприятие его как дара Божьего может получать разную оценку — от иронической (ср. приговорку: «байструк с божьих рук») или: «байструк, аби з добрых рук») до вполне серьезной (ср.: «Это человек дан от Бога, это святой человек» — Велута).

Незаконное происхождение налагает неизгладимый отпеча-

ток на судьбу ребенка. Так, священник в наказание выбирает ему «некрасивое» имя, вроде Аркадий, Сусол для мальчика или Мокрена, Хувра и Докейда для девочки (Любязь, Журба, Рясно).

Перед лицом закона он не имеет особых прав. Так, по Уставу Великого княжества Литовского, который действовал на территории Полесья до 1840 г., незаконнорожденный, не признанный родителями, не мог им наследовать, не мог даже обращаться в суд. В городе он выполнял незавидные работы: сторожа, тряпичника, даже палача. Нередки были случаи, когда подобные изгои пополняли ряды разбойников или нищих. Даже убийство бастарда не квалифицировалось как преступление, поскольку за него не была предусмотрена уголовная ответственность.

В то же время в традиционных представлениях ему приписывается невероятная удачливость, которой он способен наградить всех, кто вступит с ним в контакт. Это касается и повитухи и крестных. Как полагают, тому, кто окрестит внебрачного ребенка, будет везти и в поле, и с лошадьми, и с домашней птицей. Если его крестная мать бросит при засеве первые семена льна, будет обильный урожай (КС 1893/42: 78; Federowski 1897: 371; Гринченко 1901: 69 – 70; Павлова 1990а: 56). В крестные к такому ребенку с удовольствием шли и девушки, которые долго не могли найти себе пару.

Самому ребенку приписывается не только большая продуцирующая сила. Внебрачные дети – отклонение от заведенного порядка – угрожают сообществу. Подозревают, что девочка, родившаяся вне брака в третьем поколении (т. е. ее мать и бабушка также были внебрачными детьми), будет ведьмой (Велута. – Гура 1983: 127). За пределами Полесья, в Харьковской губернии, эти страхи приобретают эсхатологический характер: внебрачная дочь в пятом (или седьмом) поколении родит антихриста, который перед концом света будет 33 года ходить по земле (ЭО 1894: 159 – 160).

Подводя итоги, следует заметить, что «освоение» тела в раннем детстве протекает одинаково для детей обоего пола. Различия возникают позже, когда ребенок начинает обучаться тем видам работ, которые станут его уделом в будущем. При этом женские работы, прядение и ткачество, в большей степени, чем мужские, дают повод для ритуалов посвящения. Элементы инициации сопровождают также такой важный этап физиологического развития, как наступление регул у девочки. Двойная мораль объясняет те трудности, которые встречает девушка в реализации матримониальной стратегии, как мы видели на примере девушки-матери.



Глава 4

СВАДЬБА: ЖЕНСКАЯ ИНИЦИАЦИЯ

Выше я рассмотрела несколько примеров инициации, приуроченных к физиологическим переменам. Но подлинная инициация происходит, когда девушка становится полноправным членом сообщества взрослых. Анализ свадебного обряда позволит нам проследить, как протекает этот переход, и подробно остановиться на роли, которая отводится «чести», одному из центральных концептов в традиционном обществе.

Поле брачного выбора

Сыграть свадьбу — едва ли не главная забота и обязанность семьи, причем всё сообщество поддерживает и разделяет это убеждение. Украинская пословица так объясняет стратегию родителей в отношении дочерей: «До сім літ чеши, по семи літех стережи, ще заплати кому, щоб взяв лихо з дому» (Номис 1864: 179). Всё «зло»¹, приписываемое дочерям, как раз и связано с матримониальными традициями — с замужеством, т. е. с уходом дочери из дома, семья теряет не только рабочую силу, но и часть своего богатства в виде приданого, ср.: «Буў бы сын, а невесток будзе» (Хочень), «Хто годуе (т. е. растит) дочкі, той ходзіць без сорочки, а хто годуе сыны, той готовіць сумы» (Сторожевцы. — ТС 1987/5: 127). Пословицы подчеркивают, что брачный период длится разное время для юношей и для девушек: ук р. «Жени сина, коли хочеш; коли можеш, давай доч» (Номис 1864: 179).

¹ С этим связаны и разные насмешливые прозвища, которые даются девочке, ср. ветков.: «Как радитьц девьчка, то дражнють: чирипахь рьдилась» (Манаенкова 1989: 220).

И действительно, юноша женился обычно в 20 — 25 лет; если в доме не хватало женщин, он мог вступить в брак и раньше, даже до 18 лет, т. е. до достижения установленного законом возраста. Девушку можно было выдавать замуж с 15 лет, это был средний возраст половой зрелости, официально девушка считалась совершеннолетней в 16 и должна была непременно покинуть дом до 20 лет, так как с этого времени она уже считалась старой девой. По данным начала XX в., средний возраст вступления в брак — 18 — 20 лет. В целом ранний брак оценивается положительно, поскольку дает возможность сполна реализовать себя. «Не будзеш каяца, рана ўстаўшы и маладым ажениўшыся» (Pietkiewicz 1938: 397). Но статистические данные Российской империи в период после реформы свидетельствуют, что отнюдь не все руководствовались этим правилом в жизни. Число ранних браков среди юношей сокращалось в большей пропорции, чем среди девушек. Так, в Полесье в 1901 — 1910 гг. только 15,6% от общего числа браков приходилось на долю юношей младше двадцати лет (20,4% в 1867 — 1870 гг.) против 43,2% среди девушек (47% в 1867 — 1870 гг.). Подобная демографическая тенденция возникает в западной части Российской империи и в основном в католических губерниях. В этот же период на Западе, в Европе, поздние браки также становятся реальностью, тогда как на востоке Российской империи брачный возраст супругов снижается (Вишневский 1977: 116 — 117; Segalen 1993: 121).

Согласно переписи населения 1897 г., в западных российских губерниях, составлявших Полесье, уровень брачности был одним из самых высоких в Европе. Те же, кто «не познал жизни», холостяки и старые девы, составляют меньшинство и не пользуются уважением окружающих; их награждают прозвищами *вечна*, *вечни(й)* (Лучанки. — Лысенко 1966: 13), *сивка* («старая дева»), *сивокоска* («вековуха») (ветков. — Манаенкова 1989: 193), *пакідзішчэ* (Чудин), *сядуха* (Горка. — Панюціч 1976: 69), *шэдка* (Картушино). Про старую деву, используя растительные метафоры, говорят, что она *сидит маком*¹, *ў пук пошла* (брянск. — Расторгуев 1973: 222). Старого холостяка зовут *солам'ены жэніх* (Оздамичи. — ТС 1982/2: 75).

Традиция эндогамных браков ограничивает поле брачного выбора: супругов выбирают в своей деревне или в близлежащих. Кроме бытовых причин (сёла нередко расположены дале-

¹ В соседних говорах это выражение означает «плохо расти» (Малые Автуки).

ко друг от друга, дороги плохие), в прошлом были и свои экономические резоны: за невесту надо было платить отступное (*куниче*) помещику, чье имение девушка покидала, а за вдову — в полтора раза больше (соответственно, 20 и 30 грошей в XVI в. — Гошко 1966: 35).

В обрядах, приуроченных к важнейшим календарным праздникам, граница этого поля материализуется: так, в Восточном Полесье накануне Нового года молодые люди, которые контролируют поведение девушек-невест, бороной проводят борозду вокруг деревни, проводя таким образом границу, которую посторонние не должны пересекать. И когда в селе долго не было свадеб, говорили: «Хто-та барану па деревне пратянуў — ніхто девак не бярець замуж» (Радутино), ср.: «Яка дівка сьдыгь, нэ пайдэ замуж, а то, ка, е горшчэр обйихаў, то вона й замуж нэ пушла» (Пески-Речицкие. — «Когда девушка сидит и не идет замуж, то говорят, ее гончар объехал, вот она и замуж не пошла»). С той же целью — помешать девушкам искать женихов на стороне — парни по весне обходят деревню с мялкой в руках¹. Считается также, что гончары тоже способны провести такую черту по селу или вокруг него, что, по мнению одних, способствует, а по мнению других, препятствует заключению браков.

Запрет кровосмешения исключает возможность перекрестных браков между двумя семьями, связанными отношениями кровного или духовного родства. Нарушение запрета приведет к пагубным последствиям: один из супругов будет несчастлив или рано умрет (Moszyński 1928: 228). Браки заключаются между единоверцами. Брачная стратегия сводится к тому, чтобы упрочить благосостояние семьи и, по возможности, поднять социальный статус. Так, в середине XIX в. богатые крестьяне стремились породниться с обедневшими польскими шляхтичами. Это составляло одно из редких исключений: как правило, мужчина мог жениться на девушке из более бедной семьи, но не наоборот — бедного жениха отвергали.

Другое неписаное правило гласило, что младший сын или дочь не должны жениться или выходить замуж раньше старших; про подобные случаи говорили: «Під корито сховал(а)».

¹ Ср. в этой связи одну из мотивировок ритуального «бесчинства»: в канун Крещения вечером парни бегали к домам приглянувшихся им девушек и с такой силой били палкой о внешний угол дома (*покуть*), что в доме падали со стен иконы. Делалось это, «чтобы девушка не вышла замуж за другого» (Макишин. — Виноградова 1982: 217).

Однако младшая сестра могла выйти замуж раньше старшего брата.

Невесту выбирал отец жениха, но если сын категорически возражал, отец мог уступить. Если невеста приходилась парню по душе, этикет предписывал скрывать свои чувства. Подобным образом должна была действовать и девушка, узнав, что скоро приедут сваты.

Структура и символический язык свадебного обряда

По своей структуре свадьба соответствует схеме обряда инициации: она подводит черту под прошлым и закладывает основы будущей жизни. С этой точки зрения главным субъектом переходного обряда оказывается невеста, поскольку именно она, а не жених, подвергается основным испытаниям и переживает глубокие перемены. Этнографы отмечают резкий контраст между первой и второй частью свадебного обряда: если первая проникнута грустью, тревогой, неуверенностью, то во второй части, которая следует за брачной ночью, царят веселье и радость. Другими словами, первая часть обряда посвящена символической смерти и погребению девушки, а вторая — ее возрождению в качестве замужней женщины, прошедшей инициацию.

Свадьба в большей степени, чем любой другой обряд жизненного цикла, вырабатывает и широко использует символический язык — набор стереотипных формул, словесных, поведенческих и предметных метафор. Свадьба — это проверка основных ценностей, испытание не только вступающих в брак, их семей, но и всего сообщества в целом, так как новый брак изменяет структуру сообщества и подтверждает, сакрализует новый порядок. Обряд с его обилием средств выражения призван доказать действенность образного языка, специфичного для данного сообщества, а значит, и правильное функционирование этого сообщества.

Первую часть свадебного обряда составляет сватовство (*сватанне, зговорины, змовины, засилання сватов, магарыч*). Также как помолвку и свадьбу, сватовство нельзя начинать во время поста и в постные дни; благоприятными считаются вторник, четверг, суббота и воскресенье. Переговоры ведет сват (*дружка, староста*), мужчина лет пятидесяти, родственник жениха, чаще всего его дядя, отец, старший брат или крестный, в сопровождении других мужчин. Ни юноша, ни девушка в сватовст-

ве участия не принимают, даже если находятся поблизости. Подобное пассивное поведение свойственно им на протяжении всего свадебного обряда. В переговорах используются метафоры, отсылающие к охоте или торговле. После метафорической части, которая, как утверждают, должна обмануть, отвести нечистую силу, сваты делают прямое предложение, от которого родители невесты должны уклониться, ссылаясь на ее юный возраст. Это делается главным образом для того, чтобы поднять цену невесты, поэтому сваты должны предпринять новые попытки, чтобы добиться согласия.

Отказ или согласие также закодированы, о них сообщают с помощью символических предметов и жестов: так, сват протягивает хлеб матери невесты, а та, приняв, перевязывает его красной ниткой, которая затем послужит оберегом на свадьбе. Она может также опоясать сватов платками (Проходы. — Борисенко 1988: 15).

Сваты обсуждают с родителями невесты сроки свадьбы и размер приданого, которое состоит из двух частей: во-первых, из *посага, приданого* — участка земли, скотины и денег, а во-вторых — из личных вещей. Приданое остается собственностью жены, и если, овдовев, она возвращается к родителям, то может забрать его с собой. Вещи после свадебного обеда перевозятся в дом жениха на одной телеге или на нескольких, если невеста богатая¹.

Перед тем как справиться помолвку (*заручіні, полюбини, запоіни, змовини, могорыч*) в Черниговском и Житомирском Полесье родителей невесты приглашают осмотреть будущий дом их дочери (это называется идти *ў розгляд*). Цель посещения, которое так и называется *печоглядины*, — изучить то женское

¹ В описи приданого зажиточной невесты из деревни Прохоры в 1919 г. числятся: «скриня, 5 подушек великих штук 5 і маленьких шт. 6, кожухів (байбараків) — 2, кожушанок суконних — 2, юпок білих суконних — шт. 4, сорочок вишитих — шт. 30, плахт — 6, юпок легких — 6 (шовкова, шерстяна, байка красна з чорними ковтунами, каврова, кумачева і ситцева з цвітами), чобіт — 2 пари; черевиків — 2 пари, хусток головних — 10 (шовкових — 3, шерстяних — 3, гарусова зелена — 1, червона — 1, каврова — 1 и прохорова — 1), карсеток — 4, запасок — 6 (шовкова, парчевая, шерстяна — красная і голуба, і бурячкова), намиста доброго — кар<бованцев> на 40, полотна — шматків 15, рушників — 30, хусток — 20, настульников — 12, лужиків — 3» (Весілля 1970: 370. — Скриня — сундук; кожушанка — женская шуба до колен, покрытая сукном; юпка — короткая, до колен, верхняя женская одежда из сукна с узким стоячим воротником; плахта — женская одежда, сшитая из двух длинных полотнищ шерстяной ткани; карсетка — женская короткая безрукавка; запаска — женский фартук; настулик — скатерть).

пространство, где будет царить новобрачная, поскольку «жіноча річ коло припечка» («Женское дело — около припечка»). В какой-то мере своим приходом родители предвеляют то пространственное перемещение, которое в скором времени предстоит осуществить невесте: к и е в. «дівкою повна улица, жіною повна піч» (Номис 1864: 172 — 173).

Накануне помолвки будущий жених, взяв петуха, бутылку водки и хлеб, отправляется к попу, чтобы назначить дату свадьбы и попросить объявить об обручении. На другой день вместе со сватами он идет вновь разыгрывать сцену сговора, сопровождаемую на этот раз обильными возлияниями. Принятие предложения будет выражено с помощью кулинарных метафор: мать невесты подает последнее блюдо — ячменную кашу, означающую окончательное согласие; а просватанная невеста, про которую теперь говорят, что она *запита, пропита, заручена, засватана*, наполняет пустую бутылку рожью. В случае отказа она наливает в бутылку вино; отказать в сватовстве называется *дать, повисыть гарбуза* (Любязь), *гарбуза спыкла* (Симоновичи. — Климчук 1983а: 267). Про несостоявшегося жениха в свою очередь говорят, что он *потяг, з'ув, узья гарбуза, піймав облизня, аблизяў таўкач, макогона, потяг ковша, опарыв носа* (Журба; Литвинова-Бартош 1900: 72; Борисенко 1988: 22; Климчук 1983а: 267).

Просватанная невеста должна быть осторожна, так, например, она не должна посещать чужие свадьбы под страхом, что ее «разведут» с женихом (Любязь).

По религиозным причинам свадьбу запрещено играть в пост, на Рождество и на большие праздники; по экономическим соображениям ее обычно не справляют летом. Кристина Воробец подсчитала, что в 1867 — 1887 гг. в европейской части Российской империи чаще всего заключали браки в январе (24,59%), октябре (17,57%), феврале (15,45%) и ноябре (14,21%); реже всего — в Рождественский пост в декабре (0,87%) и в Великий пост в марте (1,04%). Летом цифра колебалась от 4,43% в июле до 1,61% в августе, на который приходится и жатва, и Успенский пост (Wogobec 1991: 153).

В церкви венчаются в воскресенье или в пятницу; играют свадьбу самое меньшее три дня, а некоторые обряды совершаются и неделей позже. Первая часть свадьбы происходит накануне бракосочетания, когда девушки собираются вместе в последний раз, чтобы оплакать утрату невестой воли. Этот вечер так и называется *дівшнік, дівич вечор, дзявічкі*. Из барвинка подруги плетут венок для невесты и веночки, чтобы украсить

гостей, дом и лошадей, которые повезут молодых в церковь. Они вяют, т. е. изготавливают и наряжают деревце, часто елочку, которое может тоже называться «венком». Поэтому праздник зовется также *вечер вінків, венкы, веночки*.

Жених приходит навестить свою суженую, чтобы подарить ей сапоги, наполненные рожью, конфетами и монетами (этот обряд называется *чоботносини*). Взамен он получает рубашку или платок (семья невесты заготавливает множество подобных подарков). В отличие от будущей жены молодой в этот вечер не прощается со своей холостой жизнью, он устроит проводы только через два дня, уже после окончания свадьбы; праздник этот будет намного скромнее девичника.

Тем временем в обоих домах замужние женщины начинают готовить праздничное угощение, в первую очередь — каравай и прочую выпечку, поэтому этот вечер и называется *пирогои*. Иногда каравайницы приносят все продукты с собой. В каравайных песнях изготовление свадебного пирога предстает как явление вселенского масштаба: в нем участвует сам Господь вместе с Богородицей и Николой Угодником или Святая Троица (см. подробное его описание в: Вовк 1995: 244 — 249; Борисенко 1988: 44 — 56).

Свадебный хлеб, о котором писали еще А. А. Афанасьев и Н. Ф. Сумцов, привлек внимание семиотической школы, которая показала его космогонический характер, сопоставив его с мировым деревом (Иванов, Топоров 1967; Топоров 1999) и садом Адониса (Цивьян 1983). Этот райский сад (каравайные песни так и рифмуют: «Короваю-раю...») соотносится с картиной мироздания, где каждый элемент семантически значим: соседство солнца и луны в украшении каравая может интерпретироваться как единство мужского и женского начал, сосновые шишки — как фаллический символ, множество рассыпанных повсюду звезд, как и фигурки птиц и зверей, известных своей плодовитостью: уток, зайцев и свиней — как пожелание обильного потомства.

«Сад», которым украшают каравай, может быть соотнесен с «цветением» невесты. В отличие от старой девы, которая «идет в пук», невеста расцветает (ср. примету: видеть во сне цветущий сад или сажать цветы — добрый знак, предвещающий скорый брак (Ровбицк; ЭО 1889/3: 72)). «Цвітком» называется и свадебный венок, который надевает на невесту либо ее отец, либо ее свекор (Лисенко 1974: 227).

Изготовление хлеба метафорически описывается как половой акт: «Пієчка регочэ, / Корова хочэ, / Коровайночки дбай-

те, / До печи давайте» (Олтуш. — «Печка хохочет, каравая хочет, каравайницы постарайтесь, в печь давайте»). При этом образ «мирового хлеба» гиперболизируется: в песнях поется, что он так высоко поднимается, что его можно вынуть, только разломав печь.

За этот символический акт совокупления-выпекания каравая отвечают женщины, причем уточняется, что этим могут заниматься только те, кто состоит в первом браке, ни в коем случае не вдовы, другими словами, женщины, еще способные рожать. Мужчин высмеивают, обливают водой, обсыпают мукой, бьют хлебными лопатами и изгоняют. Бьют лопатой по голове и невесту: сколько раз ее стукнут, столько у нее будет детей (Погост. — ТС 1984/3: 308). За шутивным «наказанием» следует общее застолье. Как во время родин, женщины, хранительницы плодородия, на один вечер берут власть над мужчинами. Подобная инверсия ролей отмечает начало переходного обряда, инверсией же — появлением ряженых — свадебный цикл и заканчивается.

Венчание в церкви, единственный обряд, который справляется за пределами дома, воспринимается участниками как этап свадебного цикла, безусловно, существенный, но недостаточный для придания законности браку. Иногда венчание происходит заранее, за несколько дней или даже недель до свадебной трапезы и до первой брачной ночи, в результате чего переход молодых в новое состояние откладывается. Новобрачная продолжает носить девичий головной убор, *сфічку*, которая оставляет открытой макушку; ее отношения с мужем ничем не отличаются от тех, что были у них после помолвки (КС 1888/11: 289). Если в этот промежуток времени один из супругов умирает, то другой не считается вдовым.

Напротив, если все остальные обряды, кроме церковного, совершены, то брак считается законным. П. Литвинова-Бартош, автор замечательного описания свадьбы в с. Землянке Черниговской губернии, рассказывает, как Палашка, ее собеседница, обиделась на вопрос о венчании — много лет она жила с Савой Чубунком, с тех пор как ее первый муж, казак, пропал без вести: «Йшла за Саву не як небудь, а так як слід: Сава приходив з хлібом, і з горілкою, і з старостою; узяв мене від батька, й могорич пили, і руки давали — покинути мене не сьміє» (Литвинова-Бартош 1900: 172. — «Йшла за Саву не как-нибудь, а как следует: Сава приходил с хлебом, и с водкой, и со старостой: взял меня от отца, и магарыч пили, и руки давали — не смеет меня покинуть»).

В воскресенье утром жених приходит за невестой в сопровождении дружки и обнаруживает, что все двери на запоре и дом похож на неприступную крепость. Жених и все сопровождающие пытаются взять его приступом, машут косами и топорами, стреляют в воздух. Но парня не пускают в дом, пока он не уплатит за вход, не даст хлеб. Позже ему придется платить снова, чтобы выкупить место рядом с невестой.

Символическое преобразование тела

Приезд жениха может быть обставлен и более мирно: сваха или мать невесты в вывернутом кожухе и в мужской шапке встречает на пороге сватью со свечой и хлебом в руках. Они соединяют свои свечи, огонь двух очагов, «щоб молоді вкупі жили, вместе і не розходилися» (Беги. — Борисенко 1988 : 114).

Перед тем как отправиться в церковь, молодые должны получить родительское благословение. Позволю себе процитировать с сохранением орфографии и пунктуации описание этого обряда, составленное в 1880 г. настоятелем Олтушской церкви. «Из обычаев особенно бросаются в глаза свадебные, но эти именно обычаи священнику трудно проследить, хотя, по рассказам очевидцев, в них нет ничего предосудительного. Особенным своеобразием отличается родительское благословение молодых перед венчанием. Так, жених отправляется с дружкой в дом невесты и здесь, в его присутствии, невеста кладет голову на огромную булку хлеба, и мать ея, при пении дружками свадебных песней, расплетает ея косу и возлагает на голову венок из растения “барвинок”» (Летопись Олтушской церкви: 16).

Расплетать косу может и брат невесты, при этом девушки поют: «Брат косу роспльгае, / Дрибненько роскладае, / А матёнка ходыть, / Ручонкы ломыть, / Косынькамы бороньть» (Ружин. — «Брат косу расплетает, мелко разбирает, а матушка ходит, руки ломает, косоньками боронит»). Делает это иногда и *пэршая дружка*, причем она оставляет себе ленту, чтобы поскорее выйти замуж (Спорово. — Гура 1984: 147), с той же целью она получает от свекрови снятый с невесты венок (Погост. — ТС 1987/5: 401).

Кроме брата и матери, в свадебном обряде предусмотрены особые чины, занимающиеся волосами невесты: *закаса*, *закосяне*, *закосянка*, *косник*, *косянка*, *завивальница*. Коса символизирует невинность, девичью «честь» — центральный концепт полеской свадьбы. Позже, после первой брачной ночи, девушку,

«соблюдшую» себя, будут прославлять, исполняя, например, такую песню:

Ни валялася в свого батинька	(Не валялась у своего отца
под плотом,	под забором,
Віносила свою снотоньку	Выносила свою честь для милого,
по золотом,	Не валялась у своего отца в клети,
Ни валялася в свого батинька	Выносила свою честь в <i>ленточке</i> .)
в силанику,	
Віносила свою снотоньку в <i>коснику</i> .	

(Волящина. — Кравченко 1914: 192.)

Невеста остается с распущенными волосами и венком из барвинка только во время венчания, это единственный момент в жизни женщины, когда она появляется на людях в таком виде. Как мы помним, женщина расплетает косу во время родов, чтобы тело ее легче открылось. За исключением этих переходных ситуаций распущенные волосы воспринимаются как непотребство, нарушение установленного порядка и даже как признак нечистой силы. Но даже во время свадьбы — переходного обряда, занимающего несколько дней, — распущенные волосы делают девушку особенно уязвимой: зловредная особа может завладеть прядью ее волос и с ее помощью навести на невесту порчу. Достаточно спрятать прядь под дверь — и девушка будет несчастлива до конца своих дней (Об интеллектуальном развитии 1891: 5). Подобную порчу могут навести и вне брака. Достаточно положить в гроб волосы мужчины — и он никогда не женится; волосы девицы — и она вскоре умрет (Трусевиц 18656: 206). Чтобы волосы не попали в руки ведьмы, новобрачная, которой остригут косу в конце свадьбы, должна будет хранить ее у себя в сундуке (Вольинское Полесье).

Вернемся к описанию церемонии благословения. «Дружко подводит молодых к столу, за которым восседают родители невесты, и возглашает: «Пане отче, пани матко, благословите диток своих под царский венец першим способом!» Молодые троекратно кланяются в землю и, через стол, целуют родителей, которые их благославляют. После этого дружко вторично возглашает: «Пане отче, пани матко, благословите диток своих другим способом!» Повторяются опять молодыми земные поклоны родителям через стол и целование, при благословении, их и присутствующих родных. Затем, дружко еще раз возглашает: «Пане отче, пани матко, благослови третим способом!» Опять следуют земные поклоны молодых, благословение и целование родителей, родных и присутствующих, и, после лишь

окончания этого действия, молодые отправляются в церковь» (Летопись Олтушской церкви: 16).

Часто для перемены прически и головного убора невесту сажали на хлебную дежу и надевали ей *хустку, сповивало или намітку*, которую она должна была носить до конца жизни, не снимая практически никогда¹. Иногда от невесты ждуг сопротивления: она должна трижды снять этот убор (Журба) подобно тому, как она поначалу должна отказаться прыгнуть с лавки в юбку (см. предыдущую главу). Или же на этом этапе ей надевали свадебный венок — переходный головной убор, символ невинности, — а окончательное преобразование совершалось уже после первой брачной ночи, довершая образ замужней женщины: вместо полной свободы распущенных волос — платок, наглухо закрывающий голову.

На дежу сажают не случайно. В различных районах Полесья она появляется на разных этапах свадьбы, но всегда как залог плодovitости. Изготовление хлеба напрямую связано с «изготовлением» женщины, преобразованием ее тела, как о том поют подружки невесты, делая ей новую прическу: «Што хацели, то зрабили: / С цеста пеляницу, / З дзеўкі маладзіцу» (Козелужье. — Гура 1984: 173, ср. анализ данного мотива в: Байбурын 1993: 81 — 82). Поскольку преобразование девушки в женщину — событие однократное, то и свадебный хлеб пекут только раз: если вдова вторично выйдет замуж, второго каравая у нее не будет².

Дежа служит для испытания невинности, которое может происходить до отправления в церковь либо по возвращении из нее, уже в доме жениха. Дежу ставят во дворе или на пороге дома. Новобрачная, одна или вместе с женихом (Центральное Полесье), должна сесть или встать на дежу, обычно прикрытую шубой, олицетворяющей будущее богатство. Садясь на этот домашний алтарь, жених также доказывает свое целомудрие, даже если ему придется меньшее значение. Подобно тому как невеста меняет прическу, жениху, в знак инициации, подпаливают кончики волос (Ляховичи. — Топорков 1990: 76). Чтобы подчеркнуть торжественность события, невеста клянется на деже своей жизнью: «Чирвона калина / Сем лет не родила, / Як я нэ справядлива, / Коб я до году головою položыла» (Подолеше).

¹ Обряд «сповивания молодой» сохранялся кое-где еще в 1950-е годы (Україні 1999/2: 111).

² Ср. в этой связи цитированное в гл. 1 предание, рассказывающее об «изготовлении» Евы из теста.

Нечестная невеста избегает садиться на дежу, поскольку знает, какие несчастья могут обрушиться на ее семью, на семью мужа и на всю деревню, если она скроет свой «позор»: ее дети будут умирать один за другим, начнется падеж скота, семь лет будет недород. Насколько семейное счастье зависит от честности невесты, показывает и другой вариант этого обряда: новобрачная садится на *сидушку*, скамеечку с дыркой посередине, предназначенную для обучения ребенка ходьбе (Зязева 1991: 26). Ср. также: «Особенно плохо, если дружки славят невесту, когда она недостойна этого. Тогда обязательно умрет ее свекровь и в одну неделю падет скот» (Запесочье. — Лебедева 1930/1: л. 11об.).

Отъезд из дома переживается как временная смерть, необходимая для последующего возрождения девушки в качестве женщины. Молодые входят в новую жизнь без родителей, место которых в обряде занимают дружки и подруги невесты, сваты и свахи, подобно тому, как новорожденного несут крестить крестные родители и повитуха. Путешествие в неведомое сопряжено со множеством запретов, предписаний и предсказаний. Свадебный кортеж боится повстречать в пути тех, кто приносит несчастье: колдуна, попа, похоронную процессию. Молодые, а заодно и те, кто их сопровождает, настолько уязвимы, что их вполне могут заколдовать, как показывают многочисленные рассказы об обращении свадьбы в волков. Вот две характерные истории. «Взали молодуху к жэнику. Чоловик стояў, и не поклонились ему. Одъихали од тиль, и молодуха з воза, и воўча шкура на ёй стала, и пошла вона в воўки. Но молодуха была бэрэменная, вона ходыла по лесе, и воўки заставлялы прыносить им шось. Як прышло врэмя родыги, вона прышла в село и убилася до людэй, под пич. Прышла хозяйка в хату, а диты кажут: “У нас воўк под пиччу”. Хозяйка стала её кочергой тоўчы, а шкура и скинулася. Молодуха и родыла. То воўколаки» (Дубины. — «Взяли молодуху к жениху. Мужчина стоял, и не поклонились ему. Отъехали оттуда, и молодуха — с воза, и волчья шкура на ней появилась, и пошла она в волки. Но молодуха была беременна, она ходила по лесу, и волки заставляли ее приносить им [что-то]. Когда пришло время родить, она пришла в село и прибилась к людям, под печь. Пришла хозяйка в хату, а дети говорят: “У нас волк под печью”. Хозяйка стала ее кочергой тыкать, шкура и спала. Молодуха родила. Это волколаки»). Порчу на молодых может навести не только посторонний человек, но и обиженный соперник (соперница). «Гуляе хлопец з деўкай, женится на другой, а она пришла

[к нему на свадьбу] и падвязала паяском, и он обратился волком. На другую свадьбу он пришоў и ў хлеве седиць и так вые: “Воу...” Яго тело не ваўчынны, а чалавечы и садицца, шоб ани не бачыли» (ср. также: Гура 1983: 123 — 124).

Подобное превращение достаточно характерно для славянской народной культуры. Во-первых, образ волка нередко используется для описания жениха — чужака, похищающего девушку из семьи. Во-вторых, волк предстает как антипод человека. Так, в космогонических легендах дьявол, завидуя сотворению человека, решает повторить Божье чудо, но у него в результате получается волк. Наконец, волк связан с культом предков, он может путешествовать из мира живых в мир мертвых (Гура 1997: 157 — 158). Думается, что тема оборотничества свидетельствует прежде всего о страхе смерти, которым пронизан свадебный обряд.

Лучшая защита от порчи — разложить и поджечь солому перед домом невесты, так чтобы свадебный кортеж прошел сквозь огонь. Тем самым огонь выполняет сразу несколько функций: он выступает как оберег, маркирует значимую границу, отделяющую прежнюю незамужнюю жизнь от новой, а также служит для испытания новобрачной: если она девственна, он не причинит ей вреда, в противном случае она обожжется (Сержпутоўскі 1930: 178 — 179). Изредка горящая охалка соломы преграждает новобрачной вход в дом мужа, что получает другое объяснение: надо девицу подпалить, чтобы она была покладистой и слушалась мужа (Литвинова-Бартош 1900: 143). В течение всего свадебного цикла невеста, более других уязвимая для порчи, непременно должна носить при себе оберег — хлеб, который она раздает всем участникам как каравай.

Хотя на свадьбу не шили никаких особых нарядов за исключением новой сорочки, молодые независимо от времени года и погоды венчались в шубах. Невеста может поддеть под платье шерстяную юбку все с той же целью: обеспечить богатство, которое в деревне связывается в первую очередь с обилием скота (Ровбицк). Шуба появляется и на плечах других участников: ее надевает сваха или мать невесты при встрече жениха, ее надевает и свекровь, встречая молодых на пороге дома.

Иногда новобрачную причесывают по-новому прямо в церкви после венчания, перемена в ее статусе может отразиться и на ее обозначении: невесту называют теперь «молодицей» или «молодухой», в других же традициях эти изменения происходят после первой брачной ночи (Гура 1984: 172 — 175).

Во время венчания, как во время родов и крещения, опре-

деляется дальнейшая судьба супругов: как будут жить молодые, кто будет главенствовать в семье, кто первым умрет и т. д. Так, упавший платок, кольцо или веночек предвещают скорую смерть. Молодые обмениваются кольцами, и священник связывает их руки рушником. На свадьбе «планируются» и последующие браки: если невеста думает под венцом о своей подружке, сдвигает рушник, подстеленный молодым под ноги, или задевает ногой алтарь, то она тем самым символически передает ей эстафету.

Свадьба включает в себя и поминальную службу, тем самым предков как бы приглашают принять в ней участие. После венчания новобрачные едут на кладбище, где похоронена их родня (особенно если один из супругов сирота), чтобы засвидетельствовать покойным свое уважение и разделить с ними радость, ибо участие предков в празднике необходимо для продолжения рода.

В полесской свадьбе сохранились реликты прежнего матрилокального брака: большая часть празднества происходит в доме новобрачной. Здесь молодые проводят первую ночь и только наутро отправляются в дом жениха (Центральное Полесье). Но даже в тех районах, где молодые устраиваются в доме мужа уже в воскресенье, центральный день свадьбы, они сперва заезжают к невесте. По возвращении из церкви родители невесты принимают новобрачных и желают им счастья, подносят им на рушнике хлеб-соль, иногда мед и две рюмки водки. Мать невесты осыпает супругов зернами. Сходным образом празднуется их приход в дом мужа на постоянное место жительства.

И снова жених должен бороться за право сидеть вместе с невестой во главе стола, на покути под образами, так как он обнаруживает, что на его месте устроилась «сова» — старуха, наряженная в мужскую одежду, с бородой из пакли, с сигаркой в зубах, которая шипит и машет руками вместе с «совушками» — бабами, которых не позвали на свадьбу. Приятели жениха прогоняют их, поджигая бороду «сове», и водкой выкупают место для молодого. Та же сцена повторяется снова, когда новобрачная приезжает в дом мужа, но на этот раз роль «совы» играет мужчина, двоюродный брат жениха (Велута. — Гура 1995: 322).

Свадебный стол ломится от блюд, среди которых выделяется мясо — знак достатка, которое подают с капустой, хлебом и пирогами. Тушеная капуста, которую подавали и на девичнике, занимает особое место в праздничной символике. Одна из пе-

сен, которую поют подружки невесты, объясняет, что капуста, которую выращивала молодая, поспела как раз к свадьбе. Т. А. Бернштам, анализируя семантику овощей в народной традиции, показывает, что, в отличие от трав и цветов, символизирующих чистоту и невинность, капуста олицетворяет состояние любовного возбуждения, естественного для новобрачной, но тем не менее опасного (Бернштам 1991: 238 – 239). В свадебном фольклоре капуста откровенно ассоциируется с женским лоном: ее «заламывает» заяц (Гура 1997: 182 – 183), в капусте же находят детей.

Кульминация свадебной трапезы – раздача каравая. После того, как хлеб переночевал в холодной комнате, где молодоженам предстоит провести первую брачную ночь, его торжественно вносят, держа на голове. Отец благословляет каравай и режет его. Потом за дело берется дружка. «Хоронжий» (обычно им бывает младший брат жениха) стучит палкой («хоронгой») в потолок и приглашает гостей отведать каравая. Дружка, уже перевязанный вышитым рушником, получает еще один из рук новобрачной и раздает ломти каравая (третье полотенце он получит на следующий день, когда будет раздавать каравай жениха). Раздача идет под песни, которые беспрестанно поют девушки. Так, они просят дружку дать им отведать каравая: «Дружечку-голубочку, / Одріж нам хоть гусочку, / Бо ми пше́ниццу пололи / И корова́я не кушали» (Олтуш).

Раздача каравая глубоко символична: женщины его изготовили все вместе из принесенных ими продуктов, не забыв добавить туда и важнейший духовный элемент, а именно долю¹. Теперь, получая ломоть общего каравая, каждый участник праздника получает свою долю счастья, как при раздаче каши на крестинах². В этом дележе теоретически могут принимать участие не только живые, но даже и мертвые. Так, ласточку, залетевшую на свадьбу во время дележа каравая, считают душой родственника новобрачных: может быть, это покойник отец радуется происходящему (Озерск. – Гура 1997: 629). Подчерк-

¹ Ср. туrowsкую каравайную песню: «Ніхто не ўгадае, / Що ў нашом да короваі: / З трох нівок пше́ницца, / З трох бочок мучыца, / З трох рэчок водзіца / І дзве кваскі масла / А трэйца доля шчасна» (Погост. – ТС 1984/3: 307. – «Никто не угадает, что в нашем каравае: с трех полей – пшеница, с трех бочек – мучица, с трех речек – водица и две части масла, а третья – доля счастливая»).

² Символический смысл приписывается и раздаче старшим дружкой пирога, испеченного из того же, что и каравай, теста. Та из девушек, которая быстрее других откусит от этого пирога, первой выйдет замуж (Журба).

ну, что дружка в этом обряде выступает одновременно в роли Бога, наделяющего каждого судьбой, и главы семьи, распределяющего наделы между сыновьями. Одни только молодые не притрагиваются ни к караваю, ни к какой другой пище во время всей трапезы.

В свою очередь гости, получив толику счастья, отдаривают новобрачных. Они дают деньги или объявляют о подарках, которые дружка старательно записывает мелом на стене. Среди них чаще всего встречаются скатерти, скот, иногда земля, которую дарит семья (Кобрин. — ЗНТШ 1962: 183). Воображаемые, пародийные подарки сопровождаются рифмованными прибаутками, обыгрывающими эротические темы: «Дарую зайца, шгоб ў мароз стаялі яйца» (Кочице), «Пэрэпываю зайця, шгоб цілувала в яйця» (Уховецк. — Гура 1997: 184), «Я вам дарую бджоли на зеленим дубі, шгоб молодіі цілуваліся в губи» (Бехи. — Борисенко 1988: 115), «Даруем тебе ступу с тоўкачом, шгоб не прыходила к матерь с плачом» (Стодоличы). Желают и скорого прибавления в молодой семье: «Дарую цябе кошель глины, шгоб позвала нас на родины» (Стодоличы), «Дарую на вербі сороку, шгоб молоді кликали на родині до року» (Бехи. — Борисенко 1988: 115), «Шоб за цю ночку и сына и дочку!» (Олбин), «З першой ночы, каб были и галава, и вочы» (Смоляны). При этом потомство должно быть исключительно удачное: «Дарю золото и медь, шоб дитё було як медведь» (Олтуш), «Дарую золотыйи рамы, шоб булы сыны генералы» (Березичи), и многочисленное: «Дарю пару гусей, шгоб было сэмэро дэтэй» (Дягова), «Хай у вас будзе трое троенят, чэцверо по <о>дном — Тарас, Опанас, дай хваціць з вас!» (Семурадцы. — ТС 1987/5: 152) и даже «Скольки в лесе е пенькоў, шгоб стольки была дочек и сынкоў» (Старые Яриловичи).

После раздачи каравая отец жениха подносит хлеб молодым и, обращаясь к сыну, обрисовывает будущее всей семьи: «На, мій сину, цей хліб і дбай, шгоб за цим хлібом ти свого діждав і мене з матір'ю годував» (Бехи. — Борисенко 1988: 116. — «На, мой сын, этот хлеб и постарайся, чтобы с этим хлебом ты своего дождался и меня с матерью содержал»).

Новобрачная одаривает свекровь полотном и потчует остальных водкой. Называется праздник *перепивать* или *перепивой*, поскольку на нем и пьют и поют. Остаток каравая отдается *запоріжцам*, т. е. тем, кого в гости не звали и кто следит за свадьбой снаружи, стоя за порогом. Иначе говоря, в идеале хлеб и водка делятся между всем сообществом. Девушки обращаются в песне к отцу невесты, видимо от ее лица: «Перепий

мій батеньку, / Повнею — повненькою, [2 раза] / Долею добренькею» (Кобрин. — ЗНТШ 1962: 183).

Итак, во время свадьбы заново происходит перераспределение счастья и доли как при разделе хлеба, так и при перемене девичьей прически. Как убедительно пишет А. К. Байбурин: «Если судить о понятии *доля* только по родильной обрядности, то можно было бы полагать, что доля дается человеку один раз на всю жизнь. Свадьба и некоторые другие обряды (например, новоселье) убеждают в том, что на каждом (отмеченном ритуалом) этапе жизни¹ человек наделяется новой долей, точнее, как бы еще одной долей, еще одной степенью несвободы, неволи. Это согласуется с тем, что понятие “век” (жизнь от рождения до смерти) применяется для обозначения не только всей жизни, но и отдельных ее этапов (ср.: “девий век”, “бабий век”), т. е. человек проживает несколько жизней» (Байбурин 1993: 82). Применительно к браку слово «доля» получает и конкретное наполнение, оно значит «суженый», «суженая», «супруг», «супруга», ср.: «Ее доля гуляць не пускае, рэўнуе, мабуць» и «его долю ў больніцу завезлі» (ТС 1982/2: 30).

Но без ответного дара брак не будет действителен, более того, без него дар обращается против дарителя. Если украсть ломоть каравая, супруги останутся бездетными; если хлеб утащит собака, то, как утверждали в Витебской губернии, подобная напасть будет преследовать скотину (Никифоровский 1897: 57). То же произойдет, если украсть венок невесты: его новый хозяин тем самым завладеет потомством невесты.

Долю, плодовитость невесты можно уничтожить, надев на нее мужскую одежду: «Прывызли нэвисту, и яка-то родня подошла, да и венка з ней знала да и заложила за икону. Бабушки кажут: “Ой-ой-ой, шо вона зробыла. Зняла венка и кладэ на палицу”. Да и нэ було у тои молодежи дитэй. А вжэ друга. Як привезли ии [невесту] ў хату, на посад сила. Свэкрухи ии двоюродна сэстра взяла мужчинску шапку, наклала на голову. Тоже нэ було дитэй» (Берестье. — «Привезли невесту, и какая-то родня подошла, да и венки с нее сняла, да и заложила за икону. Бабушки говорят: “Ой-ой-ой, что она сделала. Сняла венки и кладет на полку”. Да и не было у этой молодежи детей. А вот другая. Как привезли ее (невесту) в хату, на посад (почетное место) села. Свекрови ее двоюродная сестра взяла муж-

¹ Раздача доли происходит и в годовом цикле. Так, в пасхальную ночь нельзя спать под страхом проспаться свою долю (Картушино, Хоробичи. — Агапкина 1995: 74).

*Во время свадьбы заново происходит перераспределение счастья
и доли. Свадебный рушник, вышитый самой невестой.
С. Речица. 1997. Фото автора*

скую шапку, надела [ей] на голову. Тоже детей не было»). Многочисленные рассказы подтверждают, что свадьба — самый опасный момент, когда потенциальные недруги пытаются отнять счастье у молодых, испортить их.

«У другом селе сирота иде замуж. [У нее были три тетки и баба четвёрта, они ей посоветовали]: “На, тебе яечко и просо за пазуху, и будеш ты ити коло стола — выпускай так из-за пазухи на пол и наступи, не скажу тебе, какой ногой наступить”. Она так робит. Жьве с человеком, жьве, и детей нема. [Продали пару волов и обратились к знахарям. Те сказали]: “Тебе зроблено у свадьбы. Кажет, табе трое деток осталоь”. [Сказали, чтобы она при скоплении народа потребовала присягу с тех, кто ей давал этот совет на свадьбе.] На Ушэстие она пошла у ту цэркву святу с человеком — пошла на село, вышла на вулицу [и говорит родственникам]: “Вы ж мене робили, то у мене деток нема — дайте мне присягу”. [Они стали посреди села на

коленях, вокруг — народ, они говорят]: “Берем на свою голову, шо мы тебе зробили”. И стали землю есть — поумирали зараз. А она привела все трое деток» (Чудель. — «В другом селе сирота идет замуж. [У нее было три тетки и баба четвертая, они ей посоветовали:] “На тебе яичко и просто за пазуху [положи] и будешь ты идти около стола — выпускай так из-за пазухи на пол и наступи, не скажу тебе, какой ногой наступить”. Она так делает. Живет с мужем, живет, и детей нет. [Продали пару волов и обратились к знахарям. Те сказали:] “Тебе это “сделали” на свадьбе. Говорит, тебе трое детей осталось [родить]”. [Сказали, чтобы она при скоплении народа потребовала присягу с тех, кто ей давал этот совет на свадьбе.] На Вознесение она пошла в ту церковь святую с мужем, пошла в село, вышла на улицу [и говорит родственницам:] “Вы ж мне сделали, что у меня деток нет — дайте мне присягу”. [Они стали посреди села на коленях, вокруг народ, они говорят:] “Берем на свою голову, что мы тебе сделали”. И стали землю есть — поумирали сразу. А она родила всех трех детей»).

Обратим внимание на два момента в этой истории. Обычно яйцо кладут за пазуху, чтобы облегчить будущие роды. Так что первая часть совета не содержит в себе ничего плохого. Напротив того, наступить на яйцо равносильно уничтожению плодovitости, поскольку яйцо — один из самых устойчивых ее символов. Обычай клясться землей известен у славян еще со Средних веков. Во время судебного разбирательства ели землю в подтверждение своих слов или клятвы. В данном случае женщины ели землю не для клятвы, как потребовала их жертва, а в знак покаяния. Земля не могла простить их, поскольку они совершили страшный грех против потомства и плодородия (см. гл. 1) и покарала их. Кроме того, женщины преступили запрет, положенный их полу: лишь мужчины могли клясться землей, а женщины — только целовать ее, как крест, призывая в свидетели. Тем самым тетки, съев землю, осквернили ее, нарушив запрет.

Продуцирующая магия

Итак, среди свадебных пожеланий забота о потомстве занимает особое место. О ребенке, его внешности и судьбе начинают заботиться очень рано, с начала половой жизни, которая в идеале совпадает с браком. Большое число магических действий направлено на то, чтобы обеспечить обильное потомство, в первую очередь мужское, а затем и женское, и на то, чтобы оно

было здоровое и красивое. Когда новобрачные приезжают в дом жениха, свекровь палочкой, не касаясь руками, снимает с молодой фату (*вэлён*), осторожно расстилает ее на столе и начинает вязать на ней узелки, приговаривая: «До году — ребёнок, а потом — двое...», и так, пока не насчитает нужного числа внуков (Ковнятин). Магическое действие основывается на этимологической магии: узлы предвосхищают «завязь» будущих детей (ср. гл. 2). Важно подчеркнуть, что ответственность за плодovitость невесты берет на себя свекровь, которая до сих пор отвечала за процветание дома. В Вольнском Полесье она снимает с невесты венок, *скривальщину* (полотно, покрывающее не только голову и плечи, а иногда и весь костюм) или *плат*, который ей уже повязала мать, и надевает на нее свой (Любязь; Щитинская Воля. — Борисенко 1988: 117; Українці 1999/2: 111). Она может передать невесте функцию продолжения рода, надев на нее свой красный пояс (Картушино). Но, как мы видели, она может и отобрать ее.

Особое внимание уделяется полу первенца. Подружка невесты, застилая постель для новобрачных, говорит: «От я стелю тебе постель, чтобы были мальчики, потому что мальчики — лучше, а девочки — это черепки» (Николаево). Новобрачная перед всем честным народом может во всеуслышание попросить мужа сделать ей мальчика (Андропово). С той же целью во время свадебной трапезы невесте сажают на колени ребенка, как правило, мальчика, а не девочку.

Для того чтобы у новобрачных были дети обоего пола, в повозку, которая везет молодых в церковь, запрягают коня и кобылу (Дружиловичи, Спорово, Бездеж). Меняя невесте прическу, женщины поют: «Первую касу закладываем на сына-писаря, вторую касу — на дочку-швачку» (Радутино). Для создания образа изобилия, подразумевающего бесчисленное потомство, используются предметы с признаком множественности: зерна, конфеты, сухой сыр, крупы каши, которыми осыпают невесту и комнату, поленья, монеты; в ход идут также салфетки, бечевки и нитки со множеством узелков — их подкладывают новобрачным в постель.

Напротив, счет воспринимается как магическое действие, которое может на некоторое время приостановить зачатие. Чтобы не забеременеть в течение нескольких лет, новобрачная подкладывает столько пальцев под себя во время свадебной трапезы или за пояс во время венчания, сколько лет она хочет остаться бездетной, или же она пересчитывает доски в стене или бросает монетки в печь, покидая родной дом.

Цель других обрядов — облегчить будущие роды. Для это-

го новобрачной дают яйцо, которое она кладет за пазуху: она родит так же быстро, как яйцо упадет и разобьется. С целью развязать, высвободить тело, муж развязывает все узлы на рубашке жены во время первой брачной ночи.

Анализируя поведение невесты во время свадьбы, можно реконструировать образ идеального ребенка. Благодаря вывернутому наизнанку овчинному тулупу, на котором в течение всей свадьбы сидит невеста и на котором проводят брачную ночь молодожены, у ребенка будут хорошие волосы (Комаровичи); чтобы дети хорошо ели, новобрачная должна отведать все блюда в доме мужа (Замошье); чтобы дети не были сопливыми, вытирают полотенцем лошадь, которая везет молодых в церковь (Зосимы).

Два последних блюда, борщ и каша, служат сигналом того, что свадебная трапеза заканчивается («Борщ и каша — розлука наша» — Пески-Речицкие. — Топорков 1990: 85). Новобрачная прощается с родителями и подругами и готовится ехать к мужу, если только супруги не остаются на ночь в ее доме. Когда молодые отправляются в дом мужа, им преграждают путь натянутые поперек дороги веревки, так что новобрачный вынужден уплатить выкуп парням за увоз «их» девушки. Но если, на беду, среди них случится отвергнутый ухажер невесты, то препирательства перерастают в драку, и муж должен кулаками отстаивать свои права на жену (Литвинова-Бартош 1900: 142).

Первая брачная ночь предстает как кульминация свадьбы. Обычно она сразу следует за венчанием, но иногда ее откладывают недели на две (Западное Полесье. — Славянские древности 1995/1: 257). Молодые должны провести ночь вне домашнего очага в строгом смысле слова, вне жилого тепла — в нетопленной комнате, в чулане или на гумне, даже в мороз. Родственница новобрачной, *пасцельница* (гомел.), стелет постель на земле, на свежеструганых досках, покрытых сеном и соломой, а затем «греет» ее, кувыряясь вместе со сватом, чтобы показать пример молодым. Она непременно подложит под постель какие-нибудь мужские вещи: мужние штаны, топор, молоток, пест, пилу или нож — для того чтобы родился мальчик и чтобы уберечь молодых от порчи. Если подложат в постель платок, вязальную спицу, гребень, серп или трепало, значит, супруги хотят девочку. Сват или другой родственник жениха должен «выкупить постель» у родственниц невесты, как раньше молодой выкупал себе место за свадебным столом.

Приготовление к первой брачной ночи совершаются весьма торжественно. Гийом Левассер де Боплан, французский инже-

нер и географ, который в 1650 г. первым описал украинскую свадьбу, настаивает на сугубой серьезности этого момента:

«Когда наступает час укладывать новобрачную, женщины, родственницы жениха, ведут ее в комнату, где раздевают доната и осматривают со всех сторон, вплоть до ушей, волос, пальцев ног и прочих частей тела, нет ли где на ней спрятанной крови, иголки или ваты, пропитанной красным соком, и если что-нибудь из того найдут, то свадьба прервется и почнется большой беспорядок, но коли ничего не найдут, то одевают ее в красивую полотняную рубаху, совсем новую и белую, потом укладывают ее меж двух простыней и украдкой приводят новобрачного, дабы он лег с ней, и когда те соединяются, то задергивают занавесь, тогда как многие приглашенные на свадьбу заходят в комнату с вольнкой, танцуют со стаканом в руках, женщины прыгают и пляшут, хлопая в ладоши, пока молодые не довершат окончательно бракосочетание; и когда это счастливое событие происходит ко всеобщей радости, тотчас все собравшиеся вскакивают и бьют в ладони и весело орут, а родные жениха, стоящие дозором вокруг постели, чтобы слышать все, что происходит и отдернуть занавесь, когда комедия будет сыграна, дают молодой белую рубаху, и если видят на той, что сняли с нее, несомненные признаки девственности, то оглашают весь дом криками особой радости и удовольствия, которое ей вся родня тотчас выказывает, и затем, когда ее одевают и покрывают голову, то делают сие так, как положено замужним женщинам, к коим она теперь причислена, поелику только им это дозволено, ибо девушки ничего поверх волос не носят и сочли бы то за позор» (Beauplan 1660: 66 — 67. Здесь и далее пер. с фр. А. Ф. Строева).

Однако сексуальные отношения не обязательно должны начинаться с первой брачной ночи. В некоторых районах они были запрещены до *уводын*, первого посещения церкви, и молодожены спали врозь или как брат с сестрой (Мыслячи. — Гура 1983: 57). Невеста не должна уступать мужу без сопротивления. Обряд предусматривает также, что делать в случае, если муж оказался слаб. Причину этого видят в порче, и, чтобы уничтожить ее действие, муж разрывает рубаху суженой, как бы разрывая ее девственное тело (Чубинский 1877: 443 — 444). Если и это не помогает, то мужа заменяет музыкант, т. е. человек чужой обеим семьям, или кто-нибудь из семьи мужа: дружка, старший брат, шурин, отец, крестный или сын крестного. В других районах родственницы невесты вручную лишают ее невинности (Славянские древности 1995/1: 260).

Честь и ее метафоры

Благодаря статье С. М. Толстой о девственности невесты, метафоры «честь» теперь хорошо известны (Толстая 1996). Рубашка новобрачной символизирует надежды и страхи, и как только родные и гости получают не только доказательство невинности невесты, но и мужской силы жениха, настроение на свадьбе тотчас меняется, как это описывал в свое время Боплан. Когда приносят сорочку невесты со следами крови, в покути завешивают образа (Гиевичи. — Червяк 1927: 168). Главная сваха радостно пляшет на скамье, размахивая окровавленной рубашкой новобрачной (Радутино). В Минской губернии свахи наполняют рубаху рожью (очередное напоминание о будущем урожае), кладут туда серебряную монету и дарят ее матери невесты (Зеленин 1916: 691). Превращенная в красный флаг рубаха вывешивается на доме, где играют свадьбу, либо развешивается над свадебной процессией, которая наутро обходит деревню; иногда рубаху заменяет фартук, лента, рушник или любая красная материя (Толстая 1996: 194 — 195). Кроме того, рубашка-флаг, выпеченная из теста, украшает свадебный каравай (на одном черниговском каравае их целая дюжина — Борисенко 1988: 46).

По случаю удачно пройденного испытания хлеб украшают калиной и перевязывают красной ниткой (Литвинова-Бартош 1900: 153 — 154), поскольку калина — устойчивый символ девственности: в украинском *ламати калину* значит «лишить девственности». Про девушку, лишившуюся невинности до брака, говорят, что она *стратила калину* (Гринченко 1996/2: 210, ср. также: *загубити вінка*). Кроме того, красный цвет калины охраняет от сглаза, которого все боятся на свадьбе. Когда свадебный кортеж еще только едет за невестой, поют:

Мать свойго сына наряджала,
Калиною личенько натирала (2 *раза*),
Чтоб его уроки на брали (2 *раза*),
Да ни тешчино витанье (т. е. приветствие) (2 *раза*),
Да ни девкино целованье (2 *раза*).
(Челхов.)

Добрая весть об удачно пройденном испытании превращает свадьбу в веселье; термин *весілле*, *вясілле* как раз актуализирует это значение (Толстые 1993: 174 — 177). Используя образ калины, свадебные песни рассказывают о превращении девушки в женщину и о радости, которую испытывают родные, узнав о благой весте: «Ой, у лузи калина, / Всей лут закрасила, / А я в свого батэйка / Всей род звэсэлила» (Верхний Теребежов).

При этом метафора «калина — кровь» может быть выражена и более откровенно:

Ой, гуляйте, братцы, гуляйте,
За мою родною сестрицею,
Да за її русою косою!
Золотая шкаруночка у її на голові,
Чирвоная калинонька у її

на имені (пелені?)

Да не славная тая,
Що на голові;
А славная,
Що на пелені.

(Обтово. — Кистяковский 1878: 179.)

(Ой, гуляйте, братцы, гуляйте
В честь моей сестрицы
Да ее русской косы!
Золотая корона у нее на голове,
Красная калиночка у нее

на простыне,

Да не славная та,
Что на голове;
А славная,
Что на простыне.)

Испытание новобрачной важно, поскольку оно обеспечивает супругам законных наследников и устраняет возможность появления незаконнорожденного, который, как мы знаем, вызывает недоверие и даже страх. Речь в данном случае идет не об индивидуальной, а о семейной чести. Вся семья, в первую очередь отец, мать и братья, отвечают за то, чтобы невеста соответствовала брачным требованиям и чтобы честь была благополучно передана новой семье. Если новобрачная успешно выдерживает испытание, то тем самым она делает честь родителям, это называется *красити рід* (ср.: *крас* «целомудрие». — Гриценко 1983: 76).

Хозяйка дома, если их надежды сбылись, подают вино, сладкую водку, настоянную на красных ягодах, или сироп из свеклы и целые рюмки, украшенные красными нитками или лентами, или покрывают каравай красным платком, распевая хвалебные песни невесте и ее родителям. Красное, символ девственности и ее утраты, тем самым соединяется со сладким¹, символом женщины и сексуальности. От радости «отец жениха полностью выдирает всех пчел, какие только есть у него возле дома, и угощает медом прежде всего родителей невесты» (Дорошевичи. — Гура 1997: 462). Тот же смысл приписывается и каше с медом; напротив, «нечестной» девушке подадут кашу без сахара или соленую.

¹ Считается, что женщины предпочитают горькой водке сладкие напитки и настойки. Сладкое широко используется как свадебное угощение: так, мать жениха, встречая молодую пару, подает им по ложке меда, «щоб жалаваліся (любіліся), щоб салодка жылі маладыя» (Дорошевичи. — Гура 1986а: 153; Комаровичи. — Гура 1997: 169). Кроме того, медом намазывают волосы молодой при «сповивании» (Українці 1999/2: 111). Ср. описание жениха в свадебной песне, исполняемой на запоинах: «Знаты женишка, що в тестя був: / Вином пахнэ, а медом дышэ» (пінск. — Гура 1997: 400).

В русской части Полесья в конце обеда у родителей невесты разбивают горшок с кашей и раздают его содержимое гостям, а черепки кладут на голову новобрачной: этот своеобразный венец поможет ей рожать. Чтобы всем досталось от этого символа плодородия, в черепки наливают водку и подают гостям, давая тем самым знать, что пришло время уходить.

Иногда кашу используют иначе. Мать жениха варит горшок каши, которую подружка передает матери невесты, расхваливая ее:

Ой, честь наша	А за эту кашу
И хвала наша,	Взяли деўку нашу.
Што цэлая каша.	(Картушино.)

Каша предстает здесь выкупом за новобрачную. Ибо девушка, покидая дом, уносит с собой часть благополучия и плодородия, которая достается ее новой семье. Речь идет не только о потомстве, хотя о нем думают на протяжении всей свадьбы, но о плодородии в широком смысле слова. Недаром одной из форм чествования девственной невесты выступает жито, которое насыпают в бутылку, а затем молодые сеют его на своем огороде, «каб жытка добрая була» (Великий Бор, Желудевка. — Гура 1983: 57).

Отец жениха, ожидая приезда невестки, так выражает свои надежды:

<...> Прыезде нявестка	(Приедет невестка
Прыгожа урадліва,	Пригожая, красивая,
На долю шчасліва.	На долю счастливая.
Ой, доню, доню,	Ой, дочка, дочка,
Распусці долю	Распусти долю
Да па маім полю,	Да по моему полю,
Каб на маёй ніве	Чтобы на моей ниве
Жыта радзіла ¹ ,	Жито родило,
Каб у маёй аборы	Чтобы в моем загоне
Кароўкі рыкалі,	Коровки мычали,
Каб у маёй стаенцы	Чтобы в моей конюшне
Конікі іржалі,	Коники ржали,
Каб мая нявестка	Чтобы моя невестка
Сьна радзіла,	Сына родила,
Каб яна радзіла	Чтобы она родила
Дзевяць сыночкаў,	Девять сыновей,
А дзсятую дочку.	А десятую — дочку.)
(Пелише. — Беларускі фальклор 1973: 164.)	

¹ Ср. вариант из Погоста (ТС 1987/5: 401). Связь между долей — семейным счастьем и урожаем достаточно устойчива в свадебном фольклоре, так, во время первой брачной ночи поют: «Роди, Боже, жито / I дай, Боже, долю / Нашему молодому» (Литвинова-Бартош 1900: 149).

Как свидетельствуют старые источники, если девушка обманула надежды обеих семей, характер праздника резко меняется. Жених мог дать волю рукам и поколотить не только невесту, но и всю ее семью, а затем потребовать возмещения убытков. Рассказ Боплана во многом напоминает позднейшие описания:

«Если же, напротив, следов чести не обнаружено, то все швыряют стаканы оземь, женщины прекращают петь, ибо праздник нарушен, а родители невесты смущены и опозорены; тут свадьба кончается и начинают бесчинствовать в доме: дырявят горшки, в которых варили мясо, бьют глиняные кружки, из которых пили, надевают матери невесты на шею хомут, потом ставят ее в красный угол и поют ей множество похабных и отвратных песен, дают ей пить из щербатой кружки и всячески попрекают за то, что плохо блюла честь дочери, наконец, произнеся все оскорбительные ругательства, какие только можно помыслить, все расходятся, досадуя на столь неприятное событие, а особенно родственники невесты, которые прячутся по домам и по нескольку дней не показываются из-за позора, который столь досадный случай навлек на них. Что до жениха, то он в полном праве прогнать невесту или оставить, но если он решится на второе, то должен приготовиться стерпеть все оскорбительные речи, которые произнесут по этому поводу» (Beauplan 1660: 68).

Участники свадьбы часто прибегают к кулинарным метафорам, которые в зависимости от местной традиции могут менять смысл на противоположный. На другое утро опозоренный жених мстит своей негодной супруге, ставя перед ней на стол черепки от разбитого горшка (Заболотье), или кладет их ей на голову, чтобы позор ее стал всеобщим достоянием. Но зачастую разбитый горшок, символ отрицания девственного тела, противопоставляется дырявому предмету — олицетворению испорченного, негодного, худого: «Када жаних с нявестай перначують, он бяре пасудину и буряе (т. е. швыряет), кали нявеста чесна, дак ўсе буряе. А як нечесна, дак ён не трогая, не бье пасуды, а хросны батька бяре булку хлеба и вырязае дырку ў хлебе. Это с хахлов пашло» (Золотуха). Чтобы выказать презрение, готовят пирожки с золой, пирожки или вареники с толченым маком, чтобы показать, что девушка уже была *товчена* (Западное Украинское Полесье. — Борисенко 1988: 120; Толстая 1996: 200), или заставляют самую молодую толочь мак.

Ступа и пест как метафоры половых органов и совокупле-

ния широко использовались в Западном Полесье для осуждения «прогулянной» невесты. Пустую ступу ставили перед тещей, водили невесту вокруг ступы или протягивали ей толкача. Если невеста была беременна, говорили, что «муж берет ступу (невесту) и толкача (ребенка)» (Дорошевичи). Известны также легенды о том, как «распущенную» девушку обвенчали в церкви с толкачом (Тура 1983: 114 – 115; Топорков 1990: 109 – 110; Толстая 1996: 200).

Мать невесты, которую считают главной виновницей случившегося, принуждают надеть незапятнанную рубашку дочери и в таком виде обойти деревню (Золотуха). Рубаху могут набить соломой и превратить в чучело, в которое втыкают морковку с откровенно фаллической символикой (Верхний Теребежов). Перед матерью невесты высыпают конский навоз (Чудель) или, как делали еще в XVII в., уподобляют ее (а заодно и отца) скотине, надевают на шею хомут, заставляют пробегать через всю деревню и у каждого колодца, как лошадь, пить из бадьи (Присно).

Новобрачная, замаранная своим грехом, становится опасной для окружающих. Ей завязывают глаза и уводят подальше от дома: в хлев, в лес или на болото, чтобы жертвой ее дурного глаза (а в этом ее сразу подозревают) стали деревья, а не люди. Ей советуют: «Гаўкай на дуба, шоб на ёму скотылося, шоб он усох» (Челхов; ср. также текст из Рясно: Толстая 1996: 205).

Изгнание девушки в лес актуализирует представление о новобрачной как о посторонней, неведомой (*невеста, невестна*), которая приходит издалека, из леса, ниоткуда и не знает самых обычных вещей, как о том поется в свадебной песне, когда молодые приезжают в дом мужа:

Ужо як свёкар гаворыць:
– К нам мядзвездзіцу вязуць¹.
А свякруха гаворыць:
– Людаедзіцу вязуць.

Дзевяры-та гавораць:
– К нам няткаху вядуць.
А дзве цёткі стаяць,
Усё пра тое ж гавараць.

(Борец. – Палескае вяселле 1984: 207.)

Разумеется, в большинстве случаев испытание невинности носит чисто условный характер, и по обоюдному согласию стороны решают не обострять ситуацию. Тайну стараются соблюсти, если она еще не стала всеобщим достоянием. Если молодые имели отношения еще до свадьбы, то супруг спасает свою суженую от бесчестья, пачкая ее рубаху красной жидкостью.

¹ Аналогичные песни записывались и в России, например в Тверской губернии, в Прикамье (Тура 1997: 168).

*Ступа и пест как метафоры половых органов
использовались для осуждения «прогулянной» невесты.
Дер. Мощенка. 1980. Фото М. Н. Толстой*

Таким образом, девственность представляет собой не абсолютную, а относительную ценность; как мы видели, старых дев порицают так же, как распутных. Важна правильная передача чести от одной семьи к другой, даже если сроки и условия соблюдены не строго. Пословицы подчеркивают, насколько это заботит родителей невесты: бел. «Матка дачку хваліла, пакуль з рук зваліла» (Янкоўскі 1962: 141). Если девушка согрешила с другим, то ее семье остается только терпеть поношения, поскольку она никак не может символически искупить бесчестие дочери (см. предыдущую главу), единственный выход — дого-

вариваться и торговаться. Так, по сути, честь превращается из общественной проблемы в личную: муж и его родные должны иметь гарантию того, что будущий ребенок — их плоть и кровь. Если жених уверен, что он был единственным или, по крайней мере, последним любовником, проблема решается в приватном порядке между семьями. После этого проблема девственности практически теряет смысл как культурная категория.

Боплан описывает один из вариантов бесчинств, когда бьют посуду, преимущественно горшки, барабаният по дырявым ведрам, чтобы заклеить позором сексуальную распущенность. Но те же самые действия могут иметь и другую функцию, магическую. В Украинском Полесье бросают оземь горшок или другую посуду, чтобы узнать судьбу молодоженов, число и пол будущих детей. Если горшок разобьется, то родится мальчик, если нет, то девочка или вообще не будет детей. Чтобы поправить ситуацию и преодолеть дурное предзнаменование, сваты разбивают горшок палками (Подолье). Или молодая, войдя в новый дом, разбивает горшок, чтобы муж любил (Чубинский 1887: 358 — 359; Топорков: 88 — 89).

Кроме того, разбитый горшок может поправить и другие судьбы. Не только одни молодожены проходят обряд инициации. Их матери также меняют статус, переходят в иное состояние: после того, как все дети обзавелись семьями, их земные обязанности практически выполнены. Когда горшок разбивают на животе у матери жениха, это означает, что она перешла в иную возрастную категорию. Затем содержимое горшка опрокидывают на новобрачную, передавая ей тем самым prerogative хозяйки, в первую очередь плодовитость (Пирки. — Топорков 1990: 85).

Бесчинства в Полесье творят на разных этапах свадьбы. Во время лишения невинности сваты пьют, пляшут на лавках и на столах, бьют плошки, горшки и ложки, помогая своим разгульным поведением успеху дела. То же самое может происходить и наутро, когда пьяная родня мужа разбивает «комынь», печурку, в которой горит лучина, и требует, чтобы «честная» молодая починила его, а та откупается, налив им водки. Ритуальные бесчинства воспринимаются скорее как испытание, нежели как наказание. Существовал этот обычай и в Белорусском Полесье: гости били лавки и посуду, но щадили печь (Там же: 86 — 88), и в Русском: здесь затаскивали на крышу сани и борону (Челхов). В других деревнях семья жениха разваливает печь в доме невесты, мажет дегтем стены дома или его обитателей, чтобы заклеить «нечестную» невесту и весь ее род (Кравченко 1920:

127; Давыдки. — Гура 1983: 57). Можно сопоставить этот обычай с поверьем из Витебской губернии: если в дом на Рождество или на Новый год приходит девушка, потерявшая невинность, то портятся вещи (стены, дверь, ложки и т. д.), а на теле, на руках, на ногах его обитателей появятся синяки и ушибы (Никифоровский 1897: 226).

Поскольку мотивировки свадебных бесчинств сильно различаются, можно так сформулировать общий смысл обряда: с помощью антиповедения общество отмечает важный переходный этап, который происходит в жизни его членов.

Комическое продолжение свадьбы и обретение нового статуса

В понедельник торжества продолжают, но приобретают более игровой характер. Когда наутро родители новобрачной приходят навестить молодых, их встречает одна из ее подружек, нарядившаяся старухой, или приятель мужа, изображающий из себя невесту с помощью фаты и «косы» из льна, и жалуется на дурное обращение: «Цилу ныч я товкла. И нэ спала, и заставылы мэнэ й толчы, й молоты. Вчора була в вэночку, сегодня — в платочку» (Олтуш). В общем контексте свадьбы эти жалобы новобрачной рифмуются с началом обряда, когда невеста оплакивала молодость, волю, родной дом, страхась перехода в новую семью.

Свадьба как тотальное социальное действие использует многие способы символического наделения молодых плодородием. То, что накануне было всего лишь пожеланием, может сбыться за ночь как по волшебству. Так, одна из гостей невесты ложится утром в супружескую постель и изображает из себя роженицу (*породзиху* — Гура 1986: 152). В другом районе подружки невесты несут через всю деревню завтрак новобрачным и в песне сообщают всем две великие новости: про смерть и рождение. «Чи знаєте, добрі люде, новину, Ганка дочку загубила, а Горпина близняточка на світ породила: сина й дочку. В вухах їй не гомоніло, в животі не боліло... діти ходять вже й працюють» (Острополь. — Вовк 1995: 293).

Чтобы пожелание зачатия поскорее сбылось, участники свадьбы разыгрывают шутовскую сценку. Когда на другой день мать невесты навещает новобрачных, один из гостей вытаскивает толкач, запеленатый в тряпку, или куклу и уверяет, что молодые уже родили. Женщина, переодетая женихом, угрожает отправить новобрачную обратно, мать перекладывает всю

вину на «жениха», ведь невесту она отдавала замуж без ребенка. Обе стороны шутливо попрекают друг друга, но вообще-то появление этого скороспелого младенца радует собравшихся (Олтуш). Тема чудесно быстрого рождения — одна из сквозных во второй части свадьбы. Так, например, подружки сообщают дружке неожиданную новость:

Наш дружку пэлэхаты
Бигаэ кругом хаты,
Шукаэ того мисца,
Гдэ коровай подивса.
Гой дэ, дружко, до дому,
Бо в тэбэ дома новына,
Жынка близнятов родыла.
Ой идэ, ой попросы,
Нам горылакы прынэсы.

(Новолесье, Олтуш. — ЛА-1995.)

(Наш дружка волосатый
Бегает кругом хаты,
Ищет то место,
Где подевался каравай.
Иди, дружка, домой,
Ведь у тебя дома новость:
Жена близнецов родила.
Ой, иди, ой, попроси,
Нам водки принеси.)

Подобная рифмовка эпизодов вообще характерна для свадебного обряда. Причитаниям первого дня настоящей невесты соответствуют жалобы поддельной после брачной ночи. Раздача каравая у невесты вновь повторяется в доме мужа. Поскольку каравай этимологически связан с коровой, в этом обряде можно видеть реликты прежнего жертвоприношения животного¹.

Эта гипотеза получает дополнительные аргументы благодаря другому свадебному блюду, которое тоже делится между участниками в соответствии с особым церемониалом во второй части свадьбы. В понедельник, на угощении у родителей невесты, дружка просит у старосты благословения заколоть «яловицу». Ее готовят и украшают с той же торжественностью, что и каравай — калиной, барвинком, красными нитками и подают на девяти парах пирожков, намазанных медом, перевязывают все вместе крест-накрест двумя красными поясами. Перед тем как раздать «яловицу», дружка снова просит благословения и наконец приступает к раздаче кусков, начиная с «головы», которую получает мать, со словами: «Мати всему ділу голова, їй надлежить голову отдать». Отцу дают «вымя», поясняя: «Батько найбільш коло п...и ворочається, то ему слід вымя оддати» («Отец больше всего около п...ы ворочается, поэтому ему надо

¹ Первым мысль о том, что древнее жертвоприношение коровы было заменено изготовлением одноименного хлеба, высказал Н. Ф. Сумцов; ее развивают Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров. Они, в частности, подчеркивают, что корова — символ плодородия — появляется на свадебном столе и в другом виде, в частности в форме выпечки (Иванов, Топоров 1967).

вымя отдать»), остальное мясо режут на маленькие кусочки и дают гостям. На самом деле блюдо это весьма необычное, поскольку подают отнюдь не телушку, а курицу, и вымя на самом деле — гузка (Землянка. — Литвинова-Бартош 1900: 159 — 165¹; по другому описанию, тоже с Сумщины, крыло достается брату невесты — Опгово. — Кистяковский 1878: 179). Таким образом, «яловица» предстает как выкуп за молодую, который платят ее семье.

Оба образа, коровы (телушки) и курицы, насыщенные эротической символикой, важны для свадебного обряда. Поскольку «коровья» тема известна лучше (Топоров 1999; статья «Каравай»: Славянские древности 1999/2: 461 — 466), то упомяну те ситуации, в которых появляется курица в полесской свадьбе. С курицей встречает молодых сваха на пороге их жилища и передает ее новобрачной. Курица — практически единственное блюдо, которое молодожены едят в свадебный вечер, оставшись одни в холодной комнате, вдали от гостей. Прежде чем зарубить курицу, ее мучают (насаживают на вертел, опаливают, льют ей водку в клюв), причем эротический подтекст этих испытаний вполне очевиден: полумертвую курицу подносят к петуху, чтобы посмотреть, клюнет ли он ее в голову. Если он обратит на нее внимание, то это расценивается как добрый знак — молодые будут хорошо ладить (Присно). Курицу печет мать жениха для своей сватьи после первой брачной ночи. Если же невеста нечестная, в курицу перед подачей вкладывают вареное яйцо (Желудевка. — Гура 1983: 57). Участники свадьбы ходят в конце свадьбы по деревне с «флагом» и им дарят кур, поэтому обход и называется *кур делить* (Злеев. — Там же). Курица предстает и как жертвенный дар, который молодая бросает под печь, войдя в дом мужа, чтобы ее допустили к домашнему очагу (Борисполь. — Весілля 1970: 129, 131, 142).

В других деревнях новобрачная с той же целью бросает в печь монеты (Спорово). Отношения с домашним очагом для нее крайне важны. Она может унаследовать власть над печью только от свекрови, которая передает ей свои «рабочие инструменты»: «Кали делят каравай, свякруха доре вильки, качерги: “Занимай маё место, тапи, гатоў!”» (Картушино). Передача ку-

¹ П. Литвинова-Бартош настаивает на жертвенном по происхождению характере свадебного мясного угощения, отмечая то значение, какое приписывается мясным блюдам. Ни в Землянке, ни в соседнем Черторые на стол не подадут покупное мясо. При этом вола или телку (а также свинью) режут в строго определенный день — в четверг той недели, когда должна состояться свадьба (Литвинова-Бартош 1900: 87).

хонной утвари предвещает уход на второй план прежней хозяйки дома, которой больше не суждено рожать и руководить домом. Появление невестки в доме означает не только конец детородного периода в жизни свекрови, но и в более широком смысле — приближение конца. Поэтому часто старые женщины, т. е. принадлежащие к той же возрастной группе, что и свекровь, встают стеной, чтобы не допустить молодую к печи. Во власти молодой не только оттеснить старую хозяйку, но и отправить ее на тот свет вместе со свекром. Ей достаточно бросить взгляд на печь и сказать: «Чы е в пэчи яма, то сховаеця тато и мама» (Грабово. — «Если есть в печи яма, то [в ней] схоронятся папа и мама»; ср. сходную формулу из Подолья: Зеленин 1916: 1080).

Испытания новобрачной

Переходный обряд практически завершен. Но молодая должна еще пройти ряд испытаний, чтобы подтвердить свою готовность стать хозяйкой дома: принести дров, воды, вымести избу. Этим повседневным поступкам придается особое значение, поскольку они предвещают будущее, позволяют судить о характере невестки, а значит, и о семейной жизни супругов. Иногда испытания заменяются или дополняются обучением: ведь в период сватовства родители уверяли, что невеста еще не созрела, что она не может «ни воды принести, ни хлеба замесить», а главное, что она не умеет ни прясть, ни ткать. Понятно, что неумение ее — мнимое, ведь, как мы помним, жениха находят на тех вечеринках, где девушки собираются за пряжей. Да и большая часть приданого была изготовлена в основном невестой, и подружки в песнях прославляют мастерицу за то, что она «тонко прала, дзвонко ткала, белэнько бельла» (п и н к. — Довнар-Запольский 1893: 358). Если в цитированной выше песне родные мужа уверяли, что молодая не умеет ткать, это не следует понимать буквально: в этом контексте «няткаха» значит в первую очередь чужая, незнакомая.

Итак, в четверг после свадьбы новая семья учит невестку прясть: ей дают прялку и шерсть. Пока она прядет, сидя на деже, ей приводят корову, чтобы она ее покормила (Ковчин). Таким образом, речь идет не о действительном обучении, а о «вступлении в должность». Подобное превращение воображаемых недостатков в реальные достоинства, связанное с изменением статуса новобрачной, хорошо представлено в русской игре, которой забавлялись на посиделках. В ней изображается

*Большая часть приданого была изготовлена самой невестой.
С. Любязь. 1985. Фото С. А. Буфлуцкой*

сценка из будущей семейной жизни. Хор девушек так реагирует на то, что одну из них выбрали:

Благо бесова уroda	Испечет — сожжет,
Со двора сволокли.	Сварит — прольет,
Не ткаха была,	Принесет на стол —
Не шелковница,	Не поклонится,
Не по воду хожайка,	Не поклонится —
Не шей варяя,	Отворотится.
Не хлеба печая.	

Парни, потенциальные женихи, не слишком переживают, зная, что эти недостатки легко будут изжиты:

Не тужи, мати, об этом,	Испечет — не сожжет,
не печалься!	Сварит — не прольет,
Мы станем учить-переучивать,	На стол принесет —
Мы станем качать-перекачивать.	Поклонится,
У нас будет пряха, у нас будет	Поклонится —
ткаха,	Не отворотится.
Шелковница, полушелковница,	(Громько 1991: 108.)
По воду хожайка, шей варяя,	
Щей варяя, хлеба печая.	

Окончание свадьбы посвящено празднествам, в которых речь идет о будущем родителей, в особенности тех, кто женил или выдал замуж последнего ребенка, а следовательно, выполнил свои родительские обязанности. Это также означает, что они более не принадлежат к группе взрослых, способных завести детей. Комическая сценка под названием «хвост» дополняет свадьбу, но место молодых занимают либо родители одного из них, либо мать невесты и отец жениха, либо мать невесты и сват (дядя жениха), либо отец невесты и сваха (жена дяди жениха), либо двое гостей жениха. Все роли перевернуты: молодежь изображает сватов, а новобрачных — люди старшего поколения, иногда одного пола, причем «жених» выглядит убогим и умственно отсталым. В этой шуточной части свадьбы пародируется свадебное застолье с его ритуальными кушаньями, пожеланиями, действиями вплоть до брачной ночи. Этот финал завершается тостом хозяина дома: «Товаришчи, выпьем, а потом па-волчъий ўзоем!» (Кочище. — Гура 1983: 58 — 59). Подчеркну это упоминание волков, намек на возможную порчу во время переходного обряда: смех помогает покончить со страхами, которые оказались напрасными. Если этот вариант высмеивает только свадебный обед, то в других объектом пародии становится церковный обряд, где алтарь заменяется ступой, метафорой вульвы (Вышевичи). Этот комический финал можно сопоставить с комедиями, которые в античности составляли единое целое с трагедиями.

Родителям, которые с честью выполнили свой родительский долг, жить дальше незачем: их сажают на сломанную телегу, сани или тачки, обвозят вокруг дома и везут к реке, где их начинают топить, пока «жених» (т. е. отец) не откупится водкой. Молодожены, допущенные в сообщество взрослых, выгесняют из него другую чету — своих родителей. Мать¹, а иногда и отец, получив венок, символически причисляется к возрасту невинности, девственности и постепенно теряет свою возрастную и половую идентичность. Чтобы показать, что обратной дороги нет, посреди хаты вбивают затычку (это называется *забивати чоп, пята*). Тем самым символически закрывают лоно матери семейства и кладут конец беременностям (Нежинский р-н Черниговской обл. — ЗНИНО 1929/9: 90; Челхов). Если родители нарушают запрет на деторождение, то такая мать получает уничижительное прозвище *бабычка*, а ее супруг *бабыч* (см. гл. 2).

Свадьба заканчивается, когда породнившиеся семьи по оче-

¹ Ср. ее обозначение: *малодая* (Дударков. — Гура 1984: 171).

реди приходят друг к другу в гости; праздник и его участники называются *перезвы*. В следующее воскресенье свадьба завершается: молодожены посещают семью невесты с пирогами и подарками. Круг замкнулся: молодая возвращается в родной дом, но уже в ином качестве: теперь она замужняя женщина.

Подведем некоторые итоги. Итак, свадьба как социальный институт оказывается важнее для женщины, чем для мужчины. Свадьба осуществляет инициацию девушки, освящает ее превращение в женщину, узаконивает ее сексуальность. Положение замужней женщины дает ей права, которые она не может получить, оставшись дочерью своего отца. Свадьба позволяет ей стать в дальнейшем хозяйкой дома, тогда как незамужняя девушка всегда будет служанкой при женатых братьях. По полесским представлениям, девушка, которая не успевает исполнить свое женское предназначение и умирает между помолвкой и свадьбой, превращается в русалку, нечистую силу, не удовлетворившую свои желания (см. гл. 7).

Хотя у свадьбы немало общего с другими переходными обрядами, она отличается от них своим особым положением в жизненном цикле. Родильные и похоронные обряды придают символическую форму реальным биологическим событиям, тогда как свадьба — прежде всего социальному. В биологическом отношении свадьба освящает половой акт и лишение невинности, которые обретают особое значение, поскольку их вписывают в социальный, экономический и идеологический контекст общества. При этом акт творения становится также актом оплодотворения. Поэтому и роль свадьбы как обряда иная: речь идет не об оформлении социального статуса члена сообщества, пришедшего в мир или покинувшего его, но об осуществлении перехода члена сообщества в другую категорию — из молодежи во взрослые. Этот переход сопровождается другими изменениями, которые касаются родителей новобрачных, вынужденных перейти в старшую возрастную категорию после свадьбы последнего из своих отпрысков.

Одновременно свадьба «связывает» двух людей, делает их одной плотью, одной социальной ячейкой. По своему глубинному смыслу обряд единения противостоит родильному и похоронному обрядам, закрепляющим и освящающим разделение, разъединение. После родов беременная женщина разделяется на два физических лица, а после смерти человек разделяется на безжизненное тело и бессмертную душу.

В символическом плане свадьба гораздо отчетливее, чем

другие обряды жизненного цикла, превращает частное событие в происшествие космического порядка, как о том свидетельствуют рассмотренные ключевые понятия и символы. Так, курица, превращенная в телушку/корову, напрямую связана как с самой невестой, «отданной на заклятие» во время свадьбы, так и со всем сообществом — семьей, потомством, общиной, мирозданием. Констатируя нарушение прежнего порядка, свадьба предлагает собственные символические решения, чтобы утвердить новый порядок в социуме и космосе. Наилучшим средством для достижения этой цели служит жертва — символ неразрывного единства человека и сообщества, мира и судьбы. Жертвоприношение в виде хлеба и мяса помогает заново перераспределить долю между членами сообщества и выделить главным участникам события их новую долю, новую судьбу и новую удачу.



Глава 5 ЖЕНСКАЯ ФИЗИОЛОГИЯ

Терминология месячных

Терминология и «мифология» месячных в последнее время были подробно исследованы Т. А. Агапкиной, на работу которой (1996) я отчасти и опираюсь в данном разделе. Превращение девушки в женщину заставляет ее пересмотреть свое отношение к собственному телу, особенно к регулам. С одной стороны, они воспринимаются как грех, но с другой, вплоть до климакса, они каждый месяц очищают тело изнутри. Месячный цикл у девушек, по традиционным представлениям, протекает иначе, чем у рожавших женщин. Так, считалось, что у «честных» девушек регулы прекращаются летом, во время жатвы (Сербов 1915: 74).

Если девушки старательно скрывали свое состояние от окружающих, то замужние не придавали ему особого значения, ср., например, следующее сообщение: «Так и ходылы. Вси бачыли. Нэ стидалиса ничего. Ни соромылиса. Хто маў спидницу (т. е. юбку) полотняну, а хто ни» (Грабово). Поэтому наиболее распространенные в Полесье термины строятся как локативные конструкции, указывающие на те предметы женской одежды, на которых проступает менструальная кровь: *на рубашке, на рубахе, на сорочке, на одеже, на беллі*, редко — *в рубашке* (Радутино); от этих конструкций могут быть образованы существительные женского или мужского рода: *нарубашеньцуца* (Дяковичи), *нарубашник* (Великое Поле) и субстантивированные прилагательные (*рубашечно, рубашиное, нарубашное, палацейнае* — Бабичи, *сорочечно*). Сама женщина в период месячных очищений может определяться как *рубашна* (Семцы).

Сами названия одежды тоже могут обозначать регулы: *рубашка, сорочка*, они входят и в состав словосочетаний «сущест-

вительное + определение», обозначающее либо регулярность явления (*мисячна сорочка* — Ласицк), либо его нечистоту (*гряз на рубашка* — Старые Боровичи). Семантика грязи отражается и в таких обозначениях регул, как *в грязиности* (Новая Слобода), *грязне* (Верхний Теребежов), а также самой женщины, как *грязна, засорена женщина* (Дягова).

Регулы, по крайней мере в лексике, выступают как природная сила, не зависящая от женского организма, возникающая внезапно. Отсюда и широкое использование безличных конструкций: *кай мяне ужэ стало* (Парохонск), *коло мене стало на рубашку* (Журба), *на рубашке, на одеже жыве* (Онисковичи), *у меня сегодня на соби* (Радеж), *на сорочи напала* (Макишин) или *сорочка напала* (Журба), *на рубаху найдеца* (Кривляны); чаще всего употребляются выражения типа *рубашка, сорочка стала*.

Менструация может восприниматься как конкретная реализация абстрактного понятия времени: *у этой девки ўрэмля* (Боровичи) или *у мене сигодня свий час* (Красностав). Как и в литературных языках, диалекты подчеркивают месячную регулярность регул: *мисячные, мисячка, мисячко*; этот период осознается как *плохое время* (Великое Поле), ср. также *сорочане лихо*.

Этот особый период времени, когда женщина чувствует недопомогание, означает перерыв в ее обычном трудовом ритме, отсюда и использование «праздничной» лексики: *весилле началось* (Онисковичи), *демастрация* (Стодоличи) и «Тэпэр у мэне прышоў шабас, вроде еврейска слова, шчо трэба посидиты. А так то кажа на одэжы, чы у мэне тэпэр субота» (Ласицк).

Менструация оценивается как свойство женского организма: *женська* (Ковчин), *бавськэ, бавськэ на одежы* (Симоновичи. — Климчук 1995: 342), иногда как признак молодости: *малодое*, а также *малолетка* («месячные у девочки») (Николаево). Возможна и другая мотивировка термина, основанная на синхронности ритма жизни женского организма и луны: считается, что менструация у женщин бывает «на молодик, в самом старом», т. е. в последней фазе луны, не бывает (Велута).

В этот период чрево женщины раскрывается, оно *разъихалось* (Кривляны). Женщина очищается изнутри, про нее говорят, что она *переца* (Середы), *стыраеца* (Рясно) (ср. также термин *пранина*, относящийся к послеродовому кровотечению — Чудель). В эвфемистических оборотах причиной регул называют черта: *чорт смалу гониць* (Гуховичи). В них может обыгрываться идея случайности, внезапности происходящего: *ўжэ прыйхаў на билам конёви* (Кривляны), младшее поколение предпочитает выражения *красные партизаны*, где, как представля-

ется, важна и цветовая характеристика, и *нос разбила* (Туховичи). Семантика красного присутствует и в выражениях: *чэрвоны дні и краскі ідуць* (Радутино).

Красный цвет связывается и с представлением о цветении, хотя в Полесье термин *цветки женски* встречается редко (Голубица, Олуш)¹. Он может восприниматься как вполне позитивный, поэтому один священник использовал его в качестве аргумента, пытаясь побороть предрассудки женщин: «То *жэнські цвэты*, можно иты к крэсту, тильки штоб ты не ўронила крови тэ». Однако его уговоры ни к чему не привели, и прихожанки продолжали считать, что идти «ў цэркву нэльзя, говорылы: як зайдэ жэншчына у цэркву, то Божа матэрь мэняеца», т. е. меняется в лице (Олуш).

Запреты при месячных

Экономическая и социальная сферы деятельности женщины в период «недомогания» сужаются. «Нечистая» женщина должна избегать контакта с предметами культа: иконами, крестом, ризой, святой водой, даже доступ в церковь ей закрыт. Осквернение святого места почитается великим грехом, за совершение которого от женщины может отвернуться ее ангел-хранитель (Сержпутоўскі 1930: 135).

Но за нарушение данного запрета женщина отвечала не только душой, но и телом. Так, за подобное поведение она платила тем, что у нее шли месячные на все праздники, а это значит, что, не имея возможности посещать церковь, она тем самым была практически исключена из жизни сообщества. Ей грозят и тем, что месячные будут длиться дольше (Лопатин) или что у нее будут трудные роды (Картушино).

Запрет на посещение церкви может быть и смягчен: женщины в период регул можно входить в церковь при условии, что она останется стоять на крыльце, в сенях, в звоннице или *бабинце*, западном притворе, отведенном, как следует из этимологии термина, женщинам².

¹ Возможно, с этим связано обозначение вульвы как букета: «Да штоп така ряба жабля на мой букет взлезла» (Хоромск).

² Ср. характерное описание того, как распределяются прихожане в церковном пространстве: «В цэркві было повнісінько. В правім притворі стояли чоловіки та парубки, в лівім — діди, на середині — малі хлопці, а в бабинці — молодіці та дівчата» (Гринченко 1996/1: 14). В целом можно сказать, что мужчины стоят справа и спереди, а женщины слева и сзади. Подобное распределение объясняют тем, что Ева была создана из левого ребра Адама или поставлена Богом слева от Адама, и, значит, ее место слева (Олуш. — ЛА-1995).

Раз «нечистая» женщина не может входить в церковь, следовательно, она не может участвовать и в праздниках семейного цикла, во всяком случае, она не играет в них сколько-нибудь важную роль. Жар, исходящий от нее, как и жар роженицы, вредоносен для окружения и прежде всего для самых слабых, уязвимых существ: новорожденных. От него у младенцев появляется сыпь¹, образуются струпья, что приводит к бессоннице или даже смерти.

Поэтому «нечистая» женщина не может быть не только повитухой, но и крестной матерью под страхом, что половая «идентичность» крестника будет искажена: у мальчика будут месячные очищения (Кривляны), он будет «дурной» (Олгуш), а девочка останется бездетной (Ровбицк). Контакт с месячной кровью на пороге жизни отражается и на последующих переходных обрядах. Участие «нечистой» женщины в качестве крестной сказалось бы на состоянии крестницы во время свадьбы: она тоже оказалась бы «нечистой» (Лисятичи). По этой же причине нельзя быть дружкой на свадьбе: тогда во время ее собственной свадьбы у нее будут месячные. Венчаться же с месячными чревато тем, что кровь будет идти и после смерти (Бездеж) или что молодые вскоре умрут (Ровбицк).

Контакт «нечистой» женщины с мертвым обоюдно опасен: у такой женщины будут долго длиться регулы (то же нежелательное последствие упоминается и в связи с проведыванием роженицы) или поздно наступит климакс (Стодоличичи). Говорится также, что это вызовет смерть близкого, например, матери (Кочище). Во время регул женщина опасна не только для живых, но и для мертвых. Она оказывается даже сильнее смерти и может вызвать нежелательные проявления у покойника: у того пойдет кровь горлом (Днепровское).

Женская «нечистота» опасна для всех проявлений жизни, так как подавляет, уничтожает жизненную силу: тот, кто сядет на место, где только что сидела «нечистая» женщина, сам станет нечистым (Вербовичи), если женщина поедет верхом, у коня распухнет и облезет кожа на спине (Семцы). Вода со следами крови, вылитая на стену дома, способна лишить сна живущего в нем младенца, вылитая на дорогу — приплода ступивших на нее коров (Онисковичи). Если нечистая женщина перейдет дорогу перед стадом, в молоке коров появится кровь (Щедрогор).

¹ На Карпатах сыпь носит название *кошуля*, поскольку ее происхождение связывается с приходом женщины, у которой было на «кошуле» (рубашке).

Такая женщина угрожает всякому плодоносящему началу в природе: ей нельзя собирать травы в лесу, так как они потеряют целебную силу (Кончицы), ни ягоды и грибы, поскольку она их все равно не найдет. И вообще, лучше такой женщине не ходить в лес до зимы, когда «уже нема ничего живого ў лиси» (Щедрогор). Во время месячных она не должна прикасаться и к культурным растениям, иначе лен будет «ржавый», засоренный сорняками, как она сама «засорена» (Дягова, Радеж). (Точно так же весь цикл обработки льна требует от женщины чистоты.) Картошка, огурцы, лук зачервивеют, а на огурцах, посеянных «негодящей» женщиной, будут только пустоцветы. Фруктовые деревья засохнут от ее прикосновения. Такое влияние на окружающий мир месячных вытекает из двойственности их восприятия в традиционной культуре: менструальная кровь — одновременно знак готовности организма к деторождению и знак временного бесплодия.

Женская «грязь» особо опасна для продуктов, предназначенных к долгой ферментации, засолке: квашеной капусты, соленых огурцов, заправки для борща, сала и, в меньшей степени, теста (нежелательным считается только изготовление ею обрядового хлеба, например, каравай). Процесс окисления нарушается, продукты начинают гнить, «цвести», от них исходит дурной запах. Нечистота может материализоваться в виде разного рода нечистых животных, которые появляются в результате вмешательства такой женщины: например, если она будет белить дом, в нем заведутся насекомые, в засоленных ею огурцах обнаружатся мыши (Хоробичи), в сале — черви.

Из подобных опасений такой женщине не разрешают стирать свое белье вместе с чужим, иначе у другой женщины будет сильное кровотечение (Бездеж). Кроме того, опасаются, что в таком состоянии женщина нарушит и процесс щелочения белья. Она также должна остерегаться контакта с проточной водой, ей нельзя стирать в реке, иначе, по аналогии, кровотечение усилится (Онисковичи), если же она будет купаться, то может остаться калекой. В принципе подобной женщине, как и роженице, следовало бы оставаться дома и максимально ограничить контакты с внешним миром, так как они обоюдно опасны. Открытое, как после родов, тело не только вредоносно для окружения, но и само уязвимо для нежелательных влияний извне (Сержпутоўскі 1930: 136).

Поскольку вынужденный «простой» воспринимается женщинами не как благо, а как неудобство, известны некоторые магические приемы, помогающие сократить продолжитель-

ность регул. Так, при наступлении первой менструации воду, которой девочка подмывается, льют на серп или зачерпывают ее отцовской ложкой (Лисятичи, Ровбицк), то есть с помощью режущего предмета или предмета, принадлежащего мужчине, стараются свести к минимуму это нежелательное проявление женской физиологии.

В случае, когда приходится нарушать перечисленные запреты, прибегают к оберегам. Так, например, подходить к покойнику, если речь идет о близком родственнике, можно, если подвязаться красной лентой (поясом, ниткой) или взять с собой металлический предмет. Эти два апотропейных свойства могут соединяться в одном предмете: под левую ногу в обувь кладут «красны (медные) монеты» (Кишин). Те же обереги применяются и в случае, когда необходимо выполнять «запретные» работы по хозяйству.

Менструации могут изредка приписываться и положительные качества. Так, считается, что, если женщина во время очищений посадит свеклу, та вырастет красной и сочной (Стодоличи). Менструальная кровь сильнее всех видов жизни, в том числе и вредных насекомых, поэтому женщина может сажать и капусту, тогда на нее не нападут черви (Зосимы). «Льон і капусту, щоб не їли мошки і гусинь, волочать брудною жіночою сорочкою з підмісячки і священним настовником» (Бехи. — Кравченко 1925 — 1929: л. 15об. — «По льну и капусте, чтобы не ели мошки и гусеницы, волочат грязную женскую рубашку с месячными и освященную скатерть»). «Разрушительная» сила регул может использоваться и в народной медицине: от менструальной крови, например, проходят бородавки (Ласицк).

Менструальная кровь жарче огня, и «нечистой» женщине достаточно обойти вокруг дома, охваченного огнем, чтобы потушить пожар (Радчицк). Если месячные не прекращаются во время беременности, то родившийся ребенок будет наделен тем же даром (Нобель)¹.

Взгляд на половые отношения в период регул в Полесье более противоречив, чем в других традициях. По материалам А. Сержпутовского, нарушившие предписанный Церковью запрет вступать в половую связь, заболеют эпилепсией (Сержпутоўскі 1930: 136). Вместе с тем считают, что ребенок, зачатый «под краску», будет красивый и просвещенный (Чубинский

¹ В Закарпатье жар месячных способен высушить воду: старухи просили женщину прополоскать свою грязную от крови юбку в воде, заливающейся в ямку земли, чтобы ее больше никогда не заливало (Новоселица. — КА).

1877: 2). В то же время на Карпатах и в Герцеговине в таком ребенке подозревают вампира, сербы Левача — убийцу, в Мазовии он считается слишком «горячим». Кроме того, ребенок (и/или его родители) будет наказан кожными болезнями (болгары Баната), проказой (Номоканон; цит. по: Агапкина 1996: 118 — 119).

Амбивалентные свойства менструальной крови объясняют ее широкое использование в любовной магии. Менструальная кровь — сочетание воды и огня — может быть сознательно уничтожена, вместе с ней уничтожается и способность женщины к воспроизводству. «[Одна женщина после свадьбы] помыла свою рубашку, если месячное; ну як топилося у печки, и она вылила у печ [воду от стирки]. И эти дети [, которые могли бы у нее родиться], все показались, сколько их должно было быть, по этим огне, все оны показались. А она их спалила. И ўсе одозвались до её. Шо, мол, я там быў бы офицером, полковником, трэци — подполковником, чэцвёрты — инженером, та — учительницэй. Они все до её одозвались. [После этого] совершенно не было детей. Тяжолы грех укусила» (Онисковичи. — «[Одна женщина после свадьбы] постирала свою рубашку, когда у нее были месячные; ну как топилась печка, она вылила в печь [воду от стирки]. И эти дети [, которые могли у нее родиться,] все показались, сколько их должно было быть, в этом огне все они показались. А она их сожгла. И все отозвались ей, что, мол, я был бы офицером, полковником, третий — подполковником, четвертый — инженером, та — учительницей. Они все ей отозвались. [После этого] совершенно не было детей. Тяжелый грех совершила»).

Сексуальная жизнь

К сожалению, в моем распоряжении недостаточно материалов, чтобы в полной мере описать половую жизнь полешуков. Ясно, однако, что власть женщины над мужчиной во многом строится на интимных отношениях, ср. белорусскую поговорку: «Начная язюлька дзённую перакукуе» (Янкоўскі 1962: 142).

Сексуальная жизнь вне необходимости воспроизводства оценивается как занятие нечистое, дьявольское. Показательна в этом смысле этиологическая сказка «Черт и баба». Черт дерется с бабой. На его вопрос, где заключена ее сила, она задирает подол и показывает свое «зелье». Черт туда и прячется. С тех пор люди пытаются выпнать оттуда черта «кочергой», но не могут (Сержпудоўскі 1926: 67 — 71). Вмешательством черта объясняют и поведение не по годам молодо ведущих себя стариков,

при этом явно имеется в виду их сексуальная активность: «У старой печи чорт топиць» (Pietkiewicz 1938: 335; сексуальная жизнь вообще часто выражается через кулинарный код, ср.: «Я ўжэ не з аднае печы хлеб еў» — там же: 397).

Женщине приписывается больший пыл, чем мужчине, больший сексуальный аппетит. Он же выступает как необходимое условие для зачатия ребенка (Кузеля 1906: 82 — 85). Неудовлетворенный пыл и у женщин, и у мужчин проступает на теле в виде угрей (Сержпутоўскі 1930: 195). Но у одиноких женщин он может материализоваться и иначе: в виде демонических духов-любовников (Виноградова 1996).

Поскольку деторождение является целью брачных отношений, бесплодие воспринимается как ущербность, а сознательный отказ от воспроизводства как тяжелейший грех, поэтому контроль над рождаемостью всегда был маргинальным явлением. Только временное бесплодие в течение первых лет после свадьбы считалось допустимым, и все женщины знали, как его достичь с помощью магических средств (ср. гл. 4). Тем не менее и сегодня к нему относятся неоднозначно, считая, что женщины не должны предохраняться до первой беременности, иначе они «могут потерять наследство вообще. Их мертвец, всё мертвец» (Олтуш).

Иной представляется ситуация уже рожавшей женщины, которая хотела бы отсрочить срок новой беременности. Я уже упоминала магические действия с плацентой, направленные на достижение этой цели. Не вызывают осуждения у окружающих и другие символические приемы, часто основанные на этимологической магии, например, женщины при подрубании рушников не должны завязывать узлы, «гэто частыя дэты нэ будуць завязывацца» (Бездеж).

Бесплодие как таковое вызывает резкое осуждение окружающих: если женщина не могла иметь детей из-за какой-то болезни, ее даже не считали за женщину (Комаровичи). По общему убеждению, женщина расплачивается бесплодием за свои собственные грехи или за грехи родителей. Так, подозревают, что оно наступает в результате аборта, откуда и презрительные термины, относящиеся к бездетной женщине: «Покидала ў срэч, погубила своих детей, *посрачуха*» (Тонеж), *страчанка* (Игнатполь), т. е. скинувшая плод¹. Среди традиционных средств спровоцировать выкидыш встречаются отвары трав, вишневым

¹ Сделать аборт, спровоцировать выкидыш: *вибрасіць, вукрутціць, выскресті*.

коры, спорыньи, фикуса, известны были и такие варварские средства, как введение в вагину острых предметов вроде веретена.

Но сознательный аборт всегда внушал страх и отвращение. Считалось, что женщина, пошедшая на этот шаг, будет немедленно наказана Богом. Характерен в этом смысле недавний случай. Женщина — к этому времени уже мать двоих детей — решила устроить себе выкидыш. Она налила в корыто горячей воды, почти кипятка, и отлучилась на минуту. Ее младшая дочка, пока ее не было, опустила в кипяток ногу и ошпарилась. Мать увидела в этом происшествии знак свыше и отказалась от своего намерения (Речица. — ЛА-1997).

Предостережения могут принимать форму снов. Одна информантка рассказала, как накануне аборта ей приснилась племянница, умершая в результате неудачного аборта, которая сказала ей: «Не делай нычюга, я тут ў такой грязи, я ж задавила дитя и иди сама у грась. Да расти сваих детачэк и будэш у Царстве и у пачёте» (Присно). Как мы видели в гл. 1, аборт становится предметом осуждения и в духовных стихах, «псалмах», которые поют при покойнике.

Бесплодие объясняют также и неблагоприятным моментом зачатия или рождения человека. Напомню, что зачатые «на межах» дети рискуют остаться без потомства (гл. 2). Особенно опасным это считается для девочки, так как в отсутствии детей винят, как правило, ее, не считая мужчину ответственным за бесплодие.

Обозначения бездетной женщины образованы от основ: **без-дет-*: *бездетна*, *бездетуха*, *бэздитныца* (Дружиловичи, Николаево), *быздитнуха*, *быздитухна* (Андропово), *бэздетоха* (Новая Слобода), *бездитка* (Щедрогор, Макишин, Перга), **бес-плод-*: *бисплодна*, *бесплодница* (Забужье) и **не-плод-*: *неплодна* (Олтуш, Красностав), *неплыдна* (Бездеж). Как правило, эти обозначения оценочны: о такой женщине говорят: *пуста* (Черниговское Полесье), *пустушка* (Радутино), *нышчымна* (Андропово), *нясчымная* (Партизанская), про нее говорят, что у нее *плоду нэма* (Чудель) или *нема в ней народу* (т. е. плода) (Жомаровичи. — Jeleńska 1891: 507), другими словами, она *сваю чрева не видала* (Радутино), т. е. не реализовала себя как женщина. Изредка женщину уподобляют неодушевленному предмету, заведомо лишенному способности к плодonoшению: *кастянка* (Челющевичи), *каменица* (Червона Волока).

Как мы видели в гл. 3, в интересующей нас лексике присутствует целый слой терминов, общих с растительным миром:

кроме терминов, образованных от *плод, встречаются также термины, основой которых является *сем-: *биссяменка*, *биссяменная* (Доброводье). Бездетную женщину могут обзывать также *пустоцветом* (Детчино) по аналогии с культурными растениями, а также *вербой* (Макишин), *бесплодным деревом* (Копачи, Злеев). Последний образ возникает и в пословицах: «Бесплодное дерево с лесу кидаетца, бесплодна маца с раю вигоняецца» (Стодолічи). Наконец, женщину, которая уже не может рожать по возрасту, называют *выколоток* (Дружиловичи), т. е. «обмолоченная».

Применительно к женщине могут использоваться и термины, общие для животного и растительного мира. Так, основа *ялов- используется в лексике, относящейся к бездетной женщине (*ялавка*), молодому животному (*яливка*, *яловчук*, *яловняк*, *яловина*), неплодоносящему фруктовому дереву (*яловка*), незасеянному полю (*яловина*) (Манаенкова 1989: 230; Лисенко 1974: 239; Никончук 1979: 176). Лексема *яловка* («бездетная женщина») распространена в Восточном Полесье, она может иметь и дополнительное значение «долго не рожающая». Так, например, одна информантка сказала, что ее так обзывал ее второй муж, от которого у нее не было детей, при том что от первого брака у нее была дочь (Ручаевка), ср. также вопрос: «Чого це ты яловэеш?» (Вышевичи, к сожалению, контекст не уточнен). В этом же «животном» регистре бесплодная женщина может обзываться как мужская особь: *баранятко* (Грабово), *бугай* (Кочище).

В Полесье широко используется и другое презрительное прозвище мужского рода: *курак* (Восточное Полесье), *курач* (Кочище), *курьяк* (Хоробичи), а также единичное *дурнокур* (Кишин)¹. Изначально *курак*² обозначал куришу, не несущую яиц и поющую как петух. По аналогии, *курак* означает гермафродита, человека с неопределенной половой индивидуальностью, периодически меняющего пол. Отсутствие детей как бы и заставляет окружающих сомневаться в принадлежности женщины к соответствующей половозрастной группе. В это понятие может

¹ *Курак* могло означать как старую деву, т. е. тоже бездетную, так и бездетного мужчину. Вообще же термины, относящиеся к бездетному мужчине, встречаются редко: *бездетук* (Западная Брянщина. — Расторгуев 1973: 5). В связи с «животной» темой следует также в качестве параллели привести выражение «ходзіць як бугай» («ходить холостым») (Гомельщина. — Мяцельская, Камароўскі 1972: 319).

² Другие формы: *курий*, *курах*, *курас*, *курьяк*, *курник*, *курчун* (Никончук 1979: 193 — 194).

включаться не только биологическая «неполноценность» индивида, но и не свойственный его полу тип поведения: «*Курач* бесплодную бабу зовут, котора курить, выпиваает и дитя у её нема» (Кочище). Используются и другие формулы осуждения существа «промежуточного» пола: бездетную женщину обзывают *Иван-Галя* (Хоробичи) или «Ни Тарас, ни Параска, ни жэншчына, ни мушчына. Есть такие, што день или два или месяц жэншчына, а потом — мушчына» (Голубица). Происхождение таких детей объясняют поведением родителей: «Як ў празник робиш — и дети раждаются такие, кажутъ *курак*: и мушчына, и женшчына. И багата так» (Ручаевка).

Положение бездетных жен незавидно. Муж от попреков мог перейти и к побоям, но, может быть, еще более строго судили ее сами женщины. В случае ссоры в ее адрес неслись оскорбления, вроде: «Ялаўка ты, бясплодная ты; шчэ и кабезеница, яшчэ и пачинае хвост паднимать» (Челхов). В сельской иерархии она оказывалась человеком «второго сорта»: как женщина не могла перейти дорогу мужчине, так бесплодная женщина не имела права переходить дорогу перед матерью семейства.

Так как бесплодие считается большим несчастьем и для женщины, и для всей семьи, принимаются все возможные меры, чтобы вылечиться от него. Как и повсюду в христианском мире, бездетные семьи совершают паломничества к святым местам, в Киевскую лавру, дают пожертвования церкви. Например, приносят «оброк» в виде отреза холста в рост человека (Бездеж) или скатерти, посвящая ее святой Терезе (Лисятичи). Вечером с молитвами обращаются к святому Иосифу и спрашивают его: «Святы Есип, объясни мне, ци будэ у менэ дицятки?» Если во сне приснится ребенок, значит, женщина скоро забеременеет (Оброво).

С молитвами обращаются не только к святым. Детей просят и у духов. «Ходыли до дуба и просьлы ў лисного духа дитэй» (Кльшски) или же обходили вокруг старого дуба (липы), растущего прямо в селе (Андреевка). Известен и другой способ использования деревьев для лечения бесплодия: в лесу находят сросшиеся дуб и березу, соскребают с них кору, варят ее и пьют (Комаровичи. — Jeleńska 1891: 507). Обращение к деревьям представляется вполне закономерным в свете уже упомянутого изоморфизма между деревом и человеком¹.

Оплодотворяющая сила приписывается растениям и риту-

¹ Укажу также редкий ответ на вопрос: «Откуда берутся дети?»: «Сидела на берёзке девочка, а хлопчик — на дубочку» (Замоще).

альным предметам, используемым в семейных обрядах: так, в день святой Акулины (13 июня) бездетные женщины пили отвар калины, снятой с дерева, изготовленного для свадьбы старшей дочери в семье (Соловьевка. — Зеленин 1916: 616). Достаточно распространено было представление о продуцирующей роли кани, подаваемой на крестинах и свадьбе. Те же качества приписываются и хлебу: «Кали ў жэншчыны не было дзяцей, то дзелали так: трэба спячы хлеб, палажыць першую кулідку на стула, патам прыняць яе і пасядзіць на гэтае стула тую жэншчыну. І́ через накаторае ўрэмя яна зацяжалець даўжна» (Головки. — «Если у женщины не было детей, то делали так: надо испечь хлеб, положить первую ковригу хлеба на стул, потом принять ее и посадить на этот стул ту женщину. И через некоторое время она должна забеременеть»).

Способен пробудить дремлющее женское чрево и контакт с новорожденным. Во второй главе я упоминала такое средство лечения, как засохшую пуповину, которую размачивают в воде или водке и дают пить бездетной женщине (Комаровичи. — Jeleńska 1891: 507). Если бездетная женщина случайно присутствовала при родах, то в момент отрезания пуповины ей следовало взять в зубы подола сорочки, чтобы поскорее забеременеть (Берестье). Сорочка, как мы видели, непосредственным образом соотносимая с половой сферой, использовалась и в единственном известном мне способе лечения бесплодия мужа: от рубашек жены и мужа отрезали по куску ткани, которые затем сжигали, а пепел, разведенный в воде, давали выпить мужу (Комаровичи. — Jeleńska 1891: 507).

Опасности беременности

Как и все аспекты повседневной жизни, сексуальная сфера строго регламентирована. Половые отношения исключаются накануне всех важных хозяйственных работ, требующих чистоты. Мужчина должен воздерживаться от сексуальных отношений при засеве, чистке колодцев, закалывании свињи. Что касается женщины, то она не должна быть «грязной» при сновании (изготовлении основы ткани), уборке, готовке; это требование ужесточается в случае сложных кулинарных блюд, требующих ферментации. «Када с мужем спаць, тожэ есьт прычыны. Када бэльэ стіраць, мужа не пускай; кабана біць — тожэ; хату прыбіраць тожэ. Э́то мы саблюда́лі. Када хлеб пеклі, э́то тожэ саблюда́лось перэ́д э́тым» (Голубица).

Запрет на сексуальные отношения в канун праздников и не-

благоприятных дней мотивируется прежде всего нежелательностью зачатия. Особенно опасными для зачатия считаются двенадцать годовых праздников, поминальные дни, а также годовые посты, постные дни (среда, пятница), воскресенье. «Аще кто и во все хотя пятницы постит, но если в один из них даже со своею законною женою сотворит блуд, то у них родится дитище аки плут, аки вор, аки злодей, аки глухое, аки слепое и всему злему делу наставник» (Острог. — Малинка 1902: 251).

Подобные же страхи живы и сегодня, как это видно из следующего диалога молодой женщины с матерью. «Паска. Стелюсь спать лажьща — мы ж маладые. Матка: “Донечка, иди ка мне спать!” — “Чего я, мама, пойду к вам спать? [Или мне с Володей места нет?]” — “Хади, мая донька, я табе прошу, ты ж мая дачка, шоб ты никагда ў гадавый празник с мужьком не спала — займешса, да и калека [родится]”» (Новокузнецкая. — «Пасха. Стелюсь спать ложиться — мы ж молодые. Мать: “Доченька, иди ко мне спать!” — “Чего я, мама, пойду к вам спать?” — “Иди, моя доченька, я тебя прошу, ты ж моя дочка, чтобы ты никогда в большой праздник с мужем не спала — забеременееш, да и калека [родится]”»)¹.

Совокупление в канун большого праздника может привести и к полному перерождению плода: так, например, рассказывали, как одна женщина произвела на свет зайца (Олтуш. — Гура 1997: 60). Неблагоприятным считалось также зачатие во время грозы: ребенок будет моргать (Великое Поле).

В соответствии с принципом этимологической магии «мужские» дни — понедельник, вторник, четверг, суббота — почитались благоприятными для зачатия мальчика (Берестье). Точно так же утро — лучшая часть суток — больше подходит для зачатия мужского потомства, чем вечер (Киров). Пол зачатого младенца зависит также от позы родителей: поскольку правое соотносится с мужским, а левое с женским, мальчиков зачинают на правом боку, а девочек на левом (Забереье).

Как мы видели, во время первой брачной ночи принимались определенные меры для того, чтобы родить ребенка мужского пола (и гораздо реже — женского). Но повлиять на пол будущего ребенка, как полагали, возможно было и после зачатия.

¹ Ср. также: «На Благовісника нехай муж с жонкою поиграе — будэ слепое» (Радчицк); «В ночь на *бабу* (т. е. накануне поминальных дней) нельзя иметь супружеские отношения, иначе родится немец (немой) или калека, урода — што-нибудь будзе. От этого-то все немые пошли» (Седакова 19386: 258).

Так, беременной давали съесть горбушку, «чтобы сына Бог дал» (брянск.), со словами: «Вот тебе акрайчик, шоб был хлопчык Миколайчык» (Адамовка. — Страхов 1991: 70. — «Вот тебе горбушка, чтобы был мальчик Миколайчик»).

Приснившийся сон первым дает женщине понять, что она забеременела (*зашла на маладог, на малог, занялася, поступилася, загрубила, затолстела, отолстела, забэргменела*). Как знак наступившей беременности истолковывают увиденных во сне рыбу (лещ и окунь снятся к рождению мальчика, плотва и щука — девочки, а мертвая рыба означает мертворожденного) (Плехов, Присно, Хильчицы, Ровбицк), накрутившегося на палец ужа, укусившую за пятку жабу (Челющевичи, Чудель), курицу или гуся (Лопатин).

Наяву о предстоящем счастливом событии первыми оповещают птицы (они — основные посредники между мирами, и именно они, как объясняют детям, приносят новорожденных). Так, в крике совы или пугача слышат: «Повыв, повыв!» или: «Родыв, родыв!» (Уховецк. — Гура 1997: 570; Кривляны, Забужье; Pietkiewicz 1938: 441), в крике воробья «Жив, жив!» (Сварынь).

Чтобы узнать пол ребенка, и мать, и вся ее семья, и даже соседи прибегают к гаданиям. Так, на Рождество или Новый год по полу первого встречного узнают пол будущего ребенка: встреча с мужчиной означает рождение сына, встреча с женщиной — дочери. Такой же тип гадания приурочен к концу снования: будущая мать или другая женщина выбегает на улицу с дотыкальным прутом и смотрит, кто идет навстречу (Великая Весь, Грабово; Лутки. — ТС 1984/3: 156).

О поле младенца еще с большей вероятностью можно узнать, взглядевшись в беременную: ее внешность, поведение, самочувствие позволяют угадать, кого она ждет. Среди самых распространенных признаков называют пятна на коже, форму живота (круглый или острый), изменение вкуса, при этом встречаются прямо противоположные толкования, ср.: «Гаманили: як рудая (т. е. на лице выступает много пятен) — то на деўку, як чиста [лицом] да шче лоўка так ходит — то хлопец» (Великая Весь. — «Говорили: если рябая (т. е. на лице выступает много пятен) — это на девку, если чистая [лицом] да еще ловко так ходит — это мальчик») и «Кали ў товстой цело рябое — будэ хлопец, кали чыстое цело — девоцка» (Смоляны). Пристрастие к кислому связывают с девочкой, к соленому и горькому — с мальчиком (Симоничи). О поле ребенка узнают и по первому шевелению плода: если оно ощущается в правом боку, значит,

это мальчик, так как говорят, что мальчики располагаются в правом боку, а девочки — в левом (Крупово).

Многочисленные названия беременной женщины образованы от корней со значениями «живот»: *чаравата, брюхата, пузата*; «тяжесть»: *тяжелая, тяжарная* (Партизанская), *важка* (Верхние Жары), *вагитна* (Украинское Полесье), *грузна, беременна*; «толстая»: *грубая, гладка* (Боровое, Ковчин), *толста*; «занятая»: *занята* (Ручаевка), *непорожна* (Чудель), *неслободна* (Великое Поле, ср.: лоев. *свабодная* «небеременная» — Янкова 1982: 320), *негуляшча* (Верхние Жары); «полная»: *поўна* (Золотуха). Используются и описательные конструкции: *у важках ходит* (Бабичи), *у нажи* (Кишин), *у тляжку* (Комаровичи), *под (с) ношей, под ношкой* (ветков. — Манаенкова 1989: 135, 210), *с чэрэвам*; а также эвфемистические конструкции: *в положении или в тяжелом положении, в хороших достатках* (Мокраны), *гаfoxу обьелась* (Доброводье). Про женщину на сносях говорят: *на днёх, на носу* (ТС 1982/2: 14; 1984/3: 213), *на сносях* (Великая Весь), *скоро приведется* (Верхний Теребежов).

Отношение к беременной женщине противоречиво. С одной стороны, она считается святой, которую защищает некая незримая сила: в нее не бьет молния, на нее не нападают ни волк, ни медведь, она вызывает любовь всех животных (Сержпутоўскі 1930: 138). С другой стороны, она обязана соблюдать, особенно в первой половине беременности, множество запретов и предписаний, цель которых — обеспечить здоровье ребенку. Беременность не освобождает женщину от ее обязанностей по хозяйству, но от нее требуется большая осторожность и предсмотрительность. Практически любой, самый невинный с виду жест может быть истолкован как опасный для ребенка, для его внешности или характера. Например, если женщина сучит свечи, из ушей ребенка будет течь гной, если она отливает воду в колодец, младенец будет срыгивать молоко и т. д. Постараюсь среди огромной массы запретов и предписаний выделить основные группы.

Избегание границ. В течение девяти месяцев женщина находится в переходном состоянии, поэтому она должна остерегаться всякого рода границ (которые в целом расцениваются как опасные для человека), реальных и воображаемых: порога, окна, дороги, борозды, поваленного дерева. Остановиться на такого рода границе равносильно задержке в протекании родов, этого, по определению, переходного этапа. Кроме того, недоброжелатель может навести порчу на беременную: если

разрубить топором дорогу, по которой она идет, у ребенка будет рассечена губа (Великое Поле).

Особенно опасен для женщины контакт со строящимся домом, который в некотором смысле подобен вынашиваемому ею ребенку: стоит ей переступить фундамент или даже пройти от него поблизости, как на нее будет наслана порча, в результате чего она произведет на свет двойню или калеку. Наиболее способным к порче мастерам достаточно лишь подумать о беременной, а затем дважды стукнуть топором по фундаменту, чтобы задуманное совершилось. Можно догадаться, что несчастье, а точнее сказать, отнятая у беременной удача должна пойти на пользу строящемуся дому (Орехово, Луково. — Гура 1983: 110) (Ср. сходное объяснение семейных несчастий у поляков: о доме, где нет детей или где дети умирают в младенчестве, говорят: «Тако založen» — ZWAK 1890/14: 192).

Избегание нитей и колющих инструментов. Женщину предостерегают от приближения ко всякому лежащему на земле предмету, напоминающему по форме пуповину: если она наступит или переступит, например, через веревку, то пуповина обмотается при родах вокруг шеи ребенка. Иногда запрет объясняется по-другому: если женщина переступит через пути, ребенок долго не будет ходить (Бездеж). Особая осторожность необходима при работе с колющими, в основном женскими инструментами, вроде иголки, веретена и т. п. Несоблюдение временных запретов на швейные и ткаческие работы чревато для плода увечьями.

«[По праздникам, в воскресенье] николи не матають: кажуць так, шо сплутаеш сваю жисьць ни на цю. [А я сама видела в больнице], як матка деўачку [принесла]. Матка каже: “Вот дачка мая, дванацять гадов ей, а сама така маленька [— с годовалого ребенка]”. И я бачила, як ўрач ўзяў [ребенка, развернул пеленки, а там] ножки и ручки як нитки сплутаны, як клубок, смотаны. “Ой, кажу, а шо ж вана у тебе така?” Дак матка плаче, каже: “То ж я нядилю нитки матала, дак накарания мне. Ой, прастить мене, люди добрыя” и плаче» (Старые Боровичи. — «[По праздникам, в воскресенье] никогда не мотали: говорят так, что ни к чему запутаешь свою жизнь. [А я сама видела в больнице,] как мать девочку [принесла]. Мать говорит: “Вот дочка моя, двенадцать лет ей, а сама такая маленькая [— с годовалого ребенка]”. И я видела, как врач взял [ребенка, развернул пеленки, а там] ножки и ручки, как нитки, спутаны, как клубок, смотаны. “Ой, — говорю, — а что ж она у тебя такая?” Так мать плачет, говорит:

“Это я в воскресенье нитки мотала, так наказание мне. Ой, простите меня, люди добрые” и плачет»).

Аналогичный запрет на работу острыми предметами должен соблюдать и отец. «У нас буў другый батька. Вин до Новава году рубаў [дрова]. [Мать ему говорит:] “На шо ты рубаеш? Нэ рубай”. [А мать была беременна.] Рубаў. Радилось дитя, галава разрубэна и развэрэна. И нэ жыло. Як робыць мушчына, а ходыць бэрэмэнна жэнщина [— рождается меченое или калеченое дитя]» (Дягова. — «У нас был другой отец. Он до Нового года рубил [дрова]. [Мать ему говорит:] “Зачем ты рубишь? Не руби”. [А мать была беременна.] Рубил. Родился ребенок, голова разрублена и проломлена. И не жил. Если работает мужчина, а женщина ходит беременная [— рождается меченое или искалеченное дитя]»).

Контроль над эмоциями. Беременная женщина должна уметь контролировать свои эмоции и желания. Осторожность, спокойствие, доброе расположение духа необходимы для того, чтобы дать жизнь здоровому ребенку. Страх, внезапно охвативший будущую мать при виде пожара, оставляет на теле ребенка родимое пятно на той части тела, за которую мать схватила себя, откуда и названия этих пятен: *пужаф, пожарныя пятна, лапка*. Если она испугалась ласточки, ребенок будет рябьём (Великое Поле). Пятнам могут давать и другое объяснение: говорят, что они возникают в результате неудовлетворенного желания или кражи и принимают форму желанного или украденного предмета. В любом случае виновницей отметин считается мать.

Отказ от нанесения ущерба. Не меньшая осмотрительность необходима и в общении с людьми и животными. Достаточно беременной посмотреть на медведя (или даже на ряженого в медведя) или дать пинка свинье, овце, коту или собаке — и у нее родится младенец, покрытый, как зверь, жесткой шерстью. Передразнивая калеку, слепого или хромого, она рискует родить ребенка с подобным дефектом. Тем более нельзя смотреть на покойника: ребенок родится смертельно бледным или будет страдать припадками.

Беременная должна уметь не только сдерживать эмоции, но и тщательно выбирать выражения: при виде падали она не должна ни затыкать нос, ни высказывать свои мысли вслух¹.

¹ Слово, как мы видели, приписывается разрушительная сила: нецензурная брань отца может привести к смерти плода (Кухаронак 1993: 25).

Так, вместо того чтобы сказать «смердзиць», она должна сказать более нейтральное «пахне», в противном случае у ребенка будет пахнуть изо рта (Жаховичи. — Гура 1983: 60). Пожалуй, запах изо рта — единственный человеческий запах, который воспринимается в традиционной культуре как дурной, поскольку дыхание выражает самую суть индивида. Если ущерб был причинен, сложившееся положение можно поправить, разыграв ту же сцену, но с иным финалом. Мать должна найти падаль и долго вдыхать ртом смрад, утверждая вслух, что «падало не сьмердзиць, дак нехай і ў мене з рота не сьмердзиць». Избавить ребенка от этого изъяна можно было и с помощью сильных запахов, а именно, употребляя каждый день в пищу лук, чеснок или, еще лучше, гнилую репу и хрен (Сержпудоўскі 1930: 190).

Разборчивость в еде. Особое внимание будущая мать должна обращать на то, как и что она ест. Ей нельзя есть рыбу, поскольку по закону аналогии ребенок будет нем как рыба. Нельзя есть на ходу, иначе у ребенка будет съшь и он будет обжорой (по этой же причине нельзя носить яйца и фрукты в фартуке или за пазухой), нельзя здороваться с чужими, держа в руке еду, — ребенок будет шепелявить (Сержпудоўскі 1930: 139). Следует избегать и сросшихся хлебов, двойных плодов, но уже по другой причине: могут родиться близнецы. Будущий отец также должен соблюдать определенные правила поведения за столом: если он хочет, чтобы его наследник был чист и аккуратен, он не будет ничего оставлять на тарелке. Он воздержится также от пригаров и подгоревших корок, иначе у ребенка будет «пришит» язык.

Почитание светил. Чтобы ребенок был чистым, женщина не должна мочиться лицом к солнцу или луне (Любязь). В противном случае метаболизм младенца будет нарушен: соответствующие «отверстия» будут у него либо закрыты, либо, наоборот, вечно открыты (Муховец, Ветлы). Даже разглядывание светил расценивается как непочтительность: если женщина будет смотреть на полную луну, у ребенка будут постоянно открытые глаза, если она будет смотреть на закат, ребенок будет заходиться от плача (Онисковичи).

Таким образом, беременная женщина с трудом может защитить плод от агрессии внешнего мира, поэтому она должна прибегать к помощи все тех же берегов, что и сразу после родов: ей необходимо постоянно носить при себе хлеб и соль,

иглоку, гвоздь или другой металлический предмет, красную ленту, нитку или фартук. В особо опасных ситуациях, например на похоронах, она надевает на себя двойной комплект одежды: две рубашки, две юбки или два фартука, что соответствует ее состоянию «удвоения». Если она приходит на праздник, например на свадьбу, ей накрывают по два прибора (Кончицы).

Особенность беременной заключается и в том, что она не одна, поэтому про себя она говорит: «Кала мэнэ ище е» («Около меня еще есть»). Она носит в себе две души, потому что, как считают, «Господь зав'язуе у вонтроб дитя і Душу посилає в нього» (Кравченко: 1920: 74. — «Господь завязывает в утробе ребенка и посылает ему душу»). Будучи как бы воплощением плодородия, беременная может передать его и другим: так, ее просят ударить или протереть своим фартуком корову, чтобы та покрылась (Брестское Полесье); ее приглашают также участвовать в обряде вызывания дождя: ее обливают водой, чтобы поскорее пошел дождь (Комаровичи).

И все-таки обращение к беременной за помощью — скорее исключение в общей стратегии избегания. Беременная слишком уязвима для вредных влияний извне, с одной стороны, а с другой — она способна причинить вред окружающим в силу своего особого, нестабильного положения. Поэтому на главных семейных праздниках ей нет места, как нет места женщине во время месячных, хотя о «нечистоте» беременной открыто и не говорится. На свадьбе или крещении беременная оказывается в ситуации конкуренции с главными протагонистами обряда. Беременных избегают приглашать в крестные, опасаясь смерти одного из детей. Но там, где она может играть эту ответственную роль, она должна соблюдать следующее предписание: она должна держать крестника прямо, на уровне своего живота. Тот из детей, что окажется выше, помешает другому расти (Кончицы). Вспомним, что и в ситуации «зносин» каждая из матерей стремилась одержать верх над чужим ребенком, подняв своего повыше. Исходя из тех же представлений, беременной запрещают садиться верхом на жеребую кобылу: от этой встречи кто-нибудь из них — наездница или кобыла — обязательно пострадает при родах.

Как и «нечистую» женщину, беременную подозревают в том, что она подавляет продуцирующую силу не только людей и животных, но даже и растений. «Бэрэмнай жэнцынэ нэзя сяць, сажаць ў агародэ нічога, капусты нэзя клаць і хлеба нэ пэкти — нэ удаеця хлеб. Калы бэрэмэна жэнцына даць сэмэ-

нов чи агурцоў, чи памидоров — хоть сей, хоть ни сей — абязательна ано нэ примэца» (Дягова). Беременную стараются отстранить и от работ ткаческого цикла, так как она плохо влияет на качество полотна.

Можно предположить, что беременной женщине необходим этот «спор», чужая плодovitость для того, чтобы будущий ребенок удался. Важной представляется следующая мысль А. Ф. Журавлева: «<...> В архаической метафизике мир предстает в виде равновесной гомеостатической системы, устойчивость которой обеспечена постоянно реализующимся принципом компенсаторности: если в одном месте убыло, то в другом столько же прибудет (ср. универсальные законы сохранения вещества и энергии в поздней, “настоящей” физике). По народным понятиям: “Скільки родится людей по цілому світі, то стільки же и вмере” (Вольнь)» (Журавлев 1997: 49).

Угроза, которую представляет беременная для окружения, принимает облик мыши, животного, связанного как с подземным миром, так и с телом, как мы видели это в первых главах. Повсюду в Полесье, но также в Польше и Сербии все окружающие соблюдают одно правило в отношениях с беременной: никто не может ни в чем отказать ей, иначе это плохо отразится на ребенке. Непосредственной мотивировкой запрета выступают грызуны, мыши и крысы, которые в случае отказа нападут на дом, погрызут запасы зерна или одежду. Напомню, что простому жесту дать взаймы приписывается глубокий смысл, так как с одолженным предметом из дома уходит часть достатка, часть доли¹, поэтому из дома ничего не давали взаймы в день родов.

Внутренние ресурсы матери недостаточны для вынашивания ребенка, она должна хитростью или силой похитить у чужих их долю. Так, мышь в глазах окружающих олицетворяет притязания беременной на чужую долю. При этом подчеркивается, что женщина действует вполне сознательно, зная, что другие не имеют права ей отказать. Но соперничество и зависть могут привести к разным результатам. Например, чтобы смягчить остроту ситуации, беременная может пойти на «языковую» хитрость: вместо того чтобы сказать «дай», она просит «позычь» (мы уже видели, как с помощью синонимов нейтраль-

¹ Это относится не только к одолженным предметам, но и к любой даже ненужной вещи, покидающей дом. Так, например, мусор из дома должен вынести только тот, кто его подмел, иначе «згине твае щасце» (Pietkiewicz 1938: 231).

ного регистра можно было «спасти» ребенка от дурного запаха) (Кончицы).

На просьбу беременной женщины окружающие могут реагировать по-разному: либо удовлетворить ее, либо отказать со всеми вытекающими последствиями. В случае отказа есть один способ самозащиты: беременной бросают в спину уголь, комок земли или другой предмет. Этот жест следует толковать двояко: с одной стороны, беременной дают что-то, хотя и не то, о чем она просила, а с другой — эти предметы выступают как средства защиты от ее мести. Этот «обмен» не отвечает ожиданиям беременной, ее желание остается неудовлетворенным, и, в соответствии с уже описанным механизмом, оно сказывается на ребенке: если это был уголек, то он проступает на теле ребенка в виде *вогника* (т. е. прыща, нарыва). Или же ребенок будет всегда грызть этот предмет, считая его главным лакомством.

Таким образом, мышь выступает в качестве животного, символизирующего нечистоту женщины и материализующего подавленные страхи (ср. поверье, по которому встреча жнецов с беременной сулит нападение мышей на урожай, — Сержпутьскі 1930: 143; вспомним также, что мыши заводятся в заготовках от контакта с «нечистой» женщиной, как посредники между мирами, они могут забирать и возвращать грудное молоко). Она может также стать орудием наказания. Кроме того, мышь непосредственным образом связана с важнейшими женскими работами. Именно она упоминается в запретах, регулирующих прядение и ткачество. Так, мыши нападают на те дома, в которых на время праздников не был убран ткацкий станок, портят или крадут недопряденную пряжу. Облик мыши принимает и специальный дух, контролирующий работу с веретеном, — *вертеница* (Павлова 1990б: 78, 168).

Осуждение плодовитости

Многодетность может служить поводом для насмешек, как и бездетность¹. Обильное потомство расценивается не только и не столько как благо, но как проявление животного начала. Поэтому в обозначениях многодетной матери наряду с уже упо-

¹ По данным переписи 1897 г., в западных губерниях Российской империи среднее число детей в семье было 9,4. Детородный период длился 20 — 22 года. Климакс наступал между 42 и 47 годами, но физиологическая стерильность раньше — к 40 годам (Миронов 1977: 95).

минавшимися терминами от основ *плод- (*плодна, плодница* — Оздамичи; *плодоўица, наплодница* — Пирки; *добра плудныця* — Забужье), *сем- (*семьянная крэпка, семянистая*), *род- (*ўродливая* — Присно), *пузыр- (*пузыриха* — Грабовка), а также от словосочетаний со значением «много детей»: *многодетна, багатовдетна*, широко используются названия животных, птиц и насекомых, славящихся своей плодовитостью: *саранчя* (Спорово), *тхарица* (Дубровка), *воўчица* (Кишин), *пэрэтилка* (Рясно), *квоктуха, дзетоводуха* (Хильчицы).

«Куриная» тема вообще важна для осмысления женщины, ее способности к деторождению. Напомню, что бесплодная женщина обзывалась *куракам* и *дурнокурам*, т. е. курицей мужского рода. Образ женщины-наседки постоянно используется на Украине как в повседневном дискурсе, так и в фольклорных текстах. Так, в сборнике Кузели мы находим характерное обращение мужа к жене, в котором соединяются два кода описания — растительный и птичий: «Я вкидаю тіко зерно, а ти виведи з нього чоловіка» (Кузеля 1906: 84). В связи с этим образом следует упомянуть этиологическую легенду, записанную в Галиции, «Отчего одни люди женятся, а другие нет?»: Ева в наказание за свой грех после смерти каждый день должна нести столько яиц, сколько людей умирает. Господь разрезает эти яйца пополам и бросает их на землю: из одной половины рождается девочка, из другой — мальчик. Но иногда одна половинка падает в море, из-за этого получают холостяки (Яворский 1897: 110). В Полесье этот метафорический ряд продолжается в названиях единственного ребенка: *вълупок* (Листвин. — Никончук 1968: 80) и последнего: *знисок* и *последух*, т. е. «последнее самое маленькое яйцо» (Жолобное)¹.

Чаще всего при обозначении многодетной матери упоминаются крольчиха (*крольця, корольця, труска, трусыха, трусица*) и свинья (*свиння поросная, свинаматка, поросячка*). Чрево такой женщины представляется неким мешком, который достаточно приоткрыть, чтобы оттуда посыпались дети: «Развязала брюха и сыпуть, и сыпуть. Развязала брюха, как труска, и трусить, полную хату натрусила» (Доброводье), ср. также: «Труска ты. Ты ж вон натрусила кашару, и к толку их путем не приведеш» (Челхов). Экспрессивные глаголы, используемые в подобных иронических или хулильных формулах, тоже отсылают к

¹ В то же время для характеристики птиц используется семейная лексика: *байструки* («щиплята, которые вывелись случайно») (Дыалектны слоўнік 1989: 17).

животному миру: *натрусить, наладить, навести, наплодить, насытять, накотить, напофорсить*, как и обозначение обильного потомства: *кашафа*.

Важно подчеркнуть, что осуждение многодетной исходит от самих женщин¹. При этом, напомним, социальный идеал предполагает обильное потомство, которое могло бы обеспечить процветание семье. В этом осуждении ясно просматривается зависть, поскольку женщины склонны видеть причину многодетности в колдовстве: «Кажуть, можэ хто пэрэдав, свойи диты йийи здав. Кролиха, як кролиха. Насыпала кролеха, дитый стьялко» (Грабово). Эта «передача» плодовитости может происходить во время свадьбы, но не только. Поэтому беременной запрещают давать бесплодной женщине что бы то ни было «из свово припола» под страхом передать ей своих детей и самой остаться ни с чем (Днепровское).

Метафоры тела и названия детей

Я уже подчеркивала ту тесную связь, которая существовала между хлебом и женщиной с самого раннего возраста. Но печь хлеб молодым женщинам разрешают не сразу, так как в течение первого года замужества им не доверяется эта почетная обязанность. Иначе говоря, доступ к хлебу они в принципе получают уже после того, как родили первенца. До рождения ребенка женщина продолжает называться *молодыцей, молодычкой* (Мокраны), но в других случаях значение более размыто: так называют молодую первое время после свадьбы, которое длится от нескольких дней до нескольких месяцев, вообще молодую женщину в течение первых 10 лет замужества или женщину лет до 40 (Тура 1984: 172 – 173). Первородящую называют *первачкой*.

Женское чрево ассоциируется то с печью, то с дежой, то с другим сосудом. Оно мыслится как дежа, полная теста, необходимого для воспроизводства (ср. русскую поговорку о бездетном браке: «Квашня притворена, а всходу нет»), которая пере-

¹ С этой реакцией встречаешься постоянно. При этом многодетность воспринимается как знак отсталости Полесья. Так, патронажная сестра А. А. Никончук рассказала о своей первой встрече с Речицей: «Як прийихала на работу, – я сама с Лухаческого району, возле Луцька, – прийихала. <...> Поліссе, у нас такого не мае. [У нас один – двое детей. Прохожу мимо дома, где тринадцать детей.] Боже, дітей тма! То из одного кутка вилетае, то из другого, ой-ой-ой. (Так это хорошо?) Може, колись добро було, а зараз на шо дітей стіко? Треба багатим бути» (Речица. – ЛА-1997).

одически наполняется (ср. глагол *заняться* («забеременеть»)) и опорожняется (*опорожнищуца, ослобонищуца* («родить»)) — Барбаров). На аналогии «тесто — ребенок» построен и следующий редкий способ переломить судьбу. «Если в доме мрут дети, [то мать должна сразу после выноса тела умершего ребенка сесть на лавку] — як здоймуць [покойника] и дзежу ставяць — и ложкай цеста памешаць, штоб дзеци мешались» (Дубровица. — Толстая 1998: 76).

Когда почти весь запас теста исчерпан, по стенкам остается несколько последних комочков теста, из которых и получается последний ребенок. Рождение этого «поскребыша» описывается как выпечка самой последней булочки. Этот образ часто стоит и за терминами, общими для хлеба и ребенка, и за метафорами, и поныне используемыми в речи. Так, говорят, что последнего ребенка мать «па амбарам сабирала, як калапка» (Семцы). Подавляющее большинство терминов, стилистически окрашенных, как раз и образовано от корня *скреб-: *падскрэбыш, сашкробак, ашкробак, саскрёбух, ашкробак, оскрэбок, пашкрубак, пудскрэбок, подскрэбух, поскрэбок, пошкробок, поскребыш, пошкрёбка, пашкрыпач, скребач, выскрыб, вышкробок, вышкребеу, выскребтуха, вышлбанка, заскрёбыш*¹. Другие названия указывают на то, что этот ребенок самый последний в семье: *опишнее, паследаш, позадок*; поздний: *пазднюр, пазнячок*; малоудачный: *высерок, знисок, выродок*. Если мать хочет продолжать рожать детей, она не дает своим детям последний хлеб².

Другая причина, по которой предпочитают оставлять эту булочку на закваску и не давать ее есть, — страх, что ребенок станет болезненным и хилым, как *поскребок*: «*Пошкрёбуха* — последний, вин неправильный, послед ўсё неправильно» (Онисковичи). Последний не считается завидной партией, и поэтому девочке заказывали есть последний хлеб, чтобы она не оказалась замужем за *пошкробачем* (Олтуш).

Для обозначения последнего ребенка используется также и анатомическая лексика. Как и в других славянских диалектах, в полесских говорах его называют *мезинец, мазынец, мизыничык, мазинни*. Так, про беременную женщину с грудным ребенком говорят: укр. «Наш мизинчик уже чуе поки другий буде»

¹ Идея «выскребания» последнего ребенка присутствует и в польских диалектах, а также за пределами славянского мира — в Скандинавии и на юге Франции (Кабакова 19946).

² Но при этом считали, что этот хлеб может вернуть любовь супружеской чете (Золотуха. — Страхов 1991: 62–63).

*Женское чрево мыслится как дежа. С. Тхорин. 1981.
Фото М. Н. Толстой*

(Плавюк 1946: 98). Отождествление «ребенок — палец, рука — семья» встречается и в других пословицах: укр. «Матери кожної дитини жаль, бо которого пальця не вріж, то все болить» (Номис 1864: 177).

Наконец, два других обозначения последнего ребенка объясняются его особым семейным статусом. На Левобережье именно он в случае выделения старших остается в родительском доме и берет на себя заботы о стариках, отсюда и его название в ветковских говорах *апикун, опекуш* (Манаенкова 1989: 35); за это ему останется дом, отсюда и термин *наследничек* (Ополь).

Последнему ребенку доверяются многие обрядовые функции: если он будет собирать травы в поле, они наверняка окажутся целебными, если он засеет первые семена, уродится хороший урожай. Поэтому стараются начать сев в тот день недели, когда он появился на свет. Ему же доверяют остановить град; его просят вымести дом в Чистый четверг, чтобы весь год было в доме чисто; его просят сесть на основу, чтобы полотно ткалось гладко и ровно. Если последний ребенок пожелает доброго пути призывнику, тот вернется домой целым и невредимым.

Образ последнего ребенка в народных представлениях противоречив: с одной стороны, его считают слабым и хилым, а с другой — ему приписывается дар целителя, способность лечить болезни, насланные колдунами. К нему обращаются также, чтобы он вылечил ревматизм, эпилепсию, грыжу, вывих, сыпь и т. п. Подобный талант целителя приписывается и первому ребенку (*ярчук* — Ласицк)¹, и при этом уточняют, что сила старших детей сильнее в начале лунного месяца, а младших — в конце. Дар у последнего ребенка к врачеванию объясняют «чистотой» его крови: «Кажуть: у тэби послиднэе кроў, хорошая, ты своей кровью ничего не поўрочыш» (Онисковичи).

Итак, традиционные представления противопоставляют два маркированных проявления женской физиологии: менструацию и беременность. Последняя есть осуществление женского предназначения, тогда как регулы лишь ее обещание, причем обещание несдержанное. Беспечно растроченная плодовитость мыслится опасной для окружения, поскольку она уничтожает, подавляет любую форму жизни. В случае беременности соотношение сил между женщиной и окружающим ее миром кардинально меняется. Женщина, или точнее вынашиваемый ею плод, находится в течение девяти долгих месяцев под угрозой агрессии со стороны внешнего мира. При этом женщина может не смириться с отведенной ей ролью потенциальной жертвы, а защищать себя с помощью своего символического двойника — мыши. Готовность к самозащите и даже к ответному удару связана с хрупкостью, нестабильностью доли, которую нужно постоянно отстаивать, а еще лучше, укреплять и наращивать за счет других. Борьба идет не только за личную

¹ Средний сын называется *середольший* (Лысенко 1966: 49), *серадольшы*, *сьредні*, *срэдні*, средняя дочь — *сьреддзя*, *срэдзя*, *серадольша* (Лексичны атлас 1995: к. 165 — 166).

долю матери, но и за долю всего ее потомства. Именно эти заботы и отравляют ее кровь, необходимую для формирования плода (ср. одно из прозвищ бесплодной женщины — *бескровица*). Кровь эта, которую наследуют ее дети, очищается лишь к концу детородного периода, когда женщина уже выполнила свой долг, свое земное предназначение. И последнему ребенку достается уже чистая кровь, не только неопасная, но даже и благотворная для окружающих.



Глава 6

ЖЕНЩИНА И РАЗДЕЛЕНИЕ ТРУДА

Снова этиология

До сих пор я следовала за этапами взросления и социализации женщины. Вместе с тем, не ограничиваясь рассмотрением только переходных обрядов, я старалась показать жизнь девочки, девушки, женщины и в повседневности. Именно поэтому мне кажется необходимым подробнее остановиться на том, как реализовала себя женщина в труде в течение года. Моя задача облегчается тем, что ряд специальных работ посвящен традиционным занятиям: ткачеству, скотоводству, земледелию, приготовлению пищи.

В первой главе я рассмотрела этиологические легенды, посвященные анатомическим особенностям людей. Другая группа сказок и легенд объясняет неравноправие мужчины и женщины в экономической сфере. Так, весьма популярной продолжает оставаться легенда, объясняющая «перегрузку» женщины.

«Шоў Господь по зэмни, то він испітываў жэншину и мушшину, о. Пришоў до жэншину и кажэ: “Покажи дорогу, значить. Я зблудиў”. А она ж нэ знала, шо то ходить Христос по зэмни. А она, кажэ, говорить: “Ой, вонде чоловік орэ, пашэ”. Жэншина зжала жито, а він разом бэрэ пашэ тую стэрэнь. Орэ, разом як зажинають, так було. Она кажэ: “Идiтэ гэт, де вам чоловік покажэ. Бо мни вэльми нэма коли”. Тогдi ии Христос кажэ: “Тобi никогда нэ будэт когда. Ти будэш одну работать, кажэ, роботу одну работать, а дэсятя тебя будут ждаты”. А нэпраўда? Пошоў він до того мушшину. Той мушшина нэ быў... быў хорощим, поставиў тую худобу, чим він там ораў, чи биками, чи бог його знае, ш чим орали. И повиў, и сказаў [Господь]: “Тобi всегда врэмня будэ. Тобi...”» (Олгуш. — ЛА-1995; ср. белорусские варианты: Легенды 1983: 103 — 104. — «Шел

Господь по земле, это он испытывал женщину и мужчину, вот. Пришел он к женщине и говорит: “Покажи дорогу, значит. Я заблудился”. А она же не знала, что это ходит Христос по земле. А она, говорит, говорит: “Ой, вон там муж пашет, пашет”. Женщина нажала жито, а он сразу берет и пашет стерню. Пашет, сразу как сожнут, так было. Она говорит: “Идите вот, куда вам муж покажет. Потому что мне совсем некогда”. Тогда ей Христос говорит: “У тебя никогда не будет времени. Ты будешь одну делать, говорит, работу одну делать, а десять тебя будут ждать”. А неправда? Пошел он к тому мужчине. Тот мужчина не был... был хорошим, остановил эту скотину, на чем он там пахал, на быках, Бог знает на чем там пахали. И повел, и сказал [Господь]: “У тебя всегда время будет. У тебя...”»).

И в качестве иллюстрации того, что проклятье это и по сей день тяготеет над женщиной, приведу рассказ моей 80-летней информантки о том, каким был ее с мужем рабочий день:

«Бувало я с своим мужем, так и кажна женщина, от по сих пор ходимо ў болот[и], бо болота були. Еге. И клали копну на таких расохах, палочки ставили и носилки клали, и так носили. И вдвоём копищи [несем], я — ззаду, він — спэрэди, бо він — мушшина. Він кладе, поставлять на расохах, він кладе того стожка. Женщины, е лізу на той, на стожок, бо там треба ладити, трэба класти. Прэйдэмо до дом, потомимося. У мэнэ и свинка кричить, и варити трэба, и корову дойти трэба, и ўсё трэба робити, и діти е, и діти йісти хочуть, и він хоче йісти. Він прийдэ, седае, и ўсё. И коротко-ясно. И одну роботу робимо. И йому е коли, а жэнщины ўсё робити. Бо ей так Господь сказаў, она сама... Она виновата сама. Вона схотіла тілько роботу...»¹ (Олтуш. — ЛА-1995. — «Бывало, я со своим мужем, так и каждая женщина, вот по сих пор ходим в болоте, ведь болота были. И клали копну на таких рассохах, палочки ставили и [на] носилки клали и так носили. И вдвоем копненки [носили], я сзади, он спереди, ведь он — мужчина. Он кладет, поставит на рассохи, он укладывает этот стожок. Я, женщина, лезу на тот на стожок, ведь там надо поправлять, надо укладывать. Придем домой, устанем. У меня и свинья кричит, и варить надо, и корову доить надо, и всё надо делать, и дети есть, и дети есть хотят, и он хочет есть. Он придет, сядет, и всё. И коротко-ясно. И одну работу делаем. Но у него есть время, а женщины всё работают. Потому что ей так Господь сказал, она сама... Она виновата сама. Она захотела только работу...»).

¹ Расшифровка М. Н. Толстой.

Другие две легенды, записанные в Украинском Полесье, рассказывают о том, как женщины попытались изменить такое положение вещей и получить равные с мужчиной права. Первая была опубликована М. Драгомановым. Люди страдали от избытка работы. Наконец они решили послать гонца к Богу с просьбой, чтобы им убавили работы. Мужчины послали сокола, а женщины не захотели присоединиться к ним, считая, что они сами будут отстаивать свои интересы, и выбрали сову в качестве посланника. Выбор этот оказался крайне неудачным, так как сова летела только по ночам, а утром падала на то место, откуда вылетела накануне. Так она никогда и не смогла добраться до Бога, и у женщин осталось по-прежнему много работы, в то время как просьба мужчин благополучно была доставлена по адресу, и Господь удовлетворил ее (Вирли. — Драгоманов 1876: 170 — 172).

Вторая легенда представляет собой вариант широко распространенной сказки о кошках и собаках, где история «женских прав» служит поводом для их вековой вражды (в других вариантах пропавшая бумага — это письмо собак Папе Римскому, договор о мире между собаками и волками, приказание Бога хозяину собаки делиться с ним пищей, документы собак или «волчий билет»).

«Муж и жена [не зная о действиях друг друга,] оба посолили борщ в печи; по поводу их спора из-за этого громада постановила, что женщине принадлежит полная власть над домашнею птицею, кухнею, свиным хлевом, дойкою коров и овец, приготовлением холста. Бумагу, где были записаны эти права, женщина всегда носила за латкой своей хустки, т. е. в складке головного платка на лбу. Однажды, переменяя платок, она выложила эти «права» на карниз дымовой трубы; по дороге в церковь вспомнила и послала за ними ученую собаку; собака, спасаясь от любопытствующего народа, бросилась в речку и смочила бумагу; когда женщина вывесила ее на комене для просушки, кошка унесла бумагу на чердак, а там ее съели мыши. Женщина же сочла виновной собаку и отколотила ее кочергой, вследствие чего и нет никогда мира между собакою и кошкою. А женского права на бумаге не стало, и муж во всем властен над женой» (Соловьевка. — Зеленин 1916: 623)¹.

¹ За пределами Полесья, в Харьковской губернии, была записана сказка, объясняющая, как женщины потеряли свою власть. В давние времена они были «головами и судьями», а мужчины делали женскую работу. Но женщина потеряла свое положение, потому что побила Бога и св. Петра (Иванов 1890: 146 — 147).

Но насколько этот контракт соответствовал реальному положению дел в полесской семье? Этнографы XIX в. настаивают на четком разделении труда, которое строго соблюдают и мужчины и женщины. «Между работами женщин и мужчин проведена обычаем черта, которой не переступают ни те, ни другие. Женщина никогда не станет косить, пахать, возить, подавать снопы, веять, сеять и частью молотить, а мужчина не захочет копать огорода, брать льна, — особенно жать, — вязать снопы, при спешной работе он иногда помогает. Зато собирать сено есть работа общая и более праздник, нежели работа» (Эремич 1867: 7 — 8).

Это распределение работ могло меняться в зависимости от конкретных обстоятельств. Во время войны, в результате эмиграции и отходничества мужчин женщине приходится выполнять и многие «мужские» работы. На ней по-прежнему держится все домашнее хозяйство, но она вынуждена также выполнять и не свойственные ее полу работы: пахать, засеивать, ездить в лес за дровами. Напротив того, отсутствие женщины в доме может быть восполнено только другой женщиной. Поэтому даже срок траура для вдовца короче, чем для вдовы.

Никто не будет осуждать женщину за то, что она берет на себя мужские обязанности, они не могут исказить ее социальной «идентичности». Напротив того, мужчина, который берется за «чужую» работу, становится общим посмешищем, так как в глазах людей теряет мужской облик.

Характерна в этом смысле сказка «Як чоловік і жінка засперечались». Муж упрекает жену за то, что она бездельничает, на что она предлагает ему поменяться работой: она пойдет в лес валить деревья, а ему наказывает сварить борщ, зарезать курицу, замесить тесто, испечь хлеб, сбить масло да присмотреть за птицей. Она благополучно справляется с мужниной работой, но, вернувшись домой, застаёт полный разгром: вороны растаскали кур и гусей, тесто убежало из дежи, а муж при этом спокойно лежит, задрал ноги. В результате муж признает, что работы у жены предостаточно: «Типер йа ўже булш ни буду казат', шо ти нічога ні робиш, / а буду йа сам хадит', а ти дома раби да і ўсе» (Баничи. — Назарова 1977: 200 — 201. — «Теперь я уже больше не буду говорить, что ты ничего не делаешь, а буду я сам ходить, а ты дома работай, да и всё»).

Кроме того, что все распределение ролей оказалось перевернутым по инициативе мужа, еще более важным оказывается в этой сказке нарушение в распределении пространства. Женщине принадлежит внутреннее пространство дома, а мужчине —

пространство за его стенами: двор, улица, поле, лес. Особенно четко сформулировано это распределение в паремиологии: «Мужык з сабакаю на дваре гарюе, а баба с катом ў хаці пануе» или: «Мужык ў леси не злодзей, дома не хадзяин» (Pietkiewicz 1938: 72, 379. — «Мужик с собакой на дворе горюет, а баба с котом в доме царит»; «Мужик в лесу не вор, дома не хозяин»).

Простое прикосновение мужчины к женским орудиям труда оказывается обоюдно опасным. Важным представляется наблюдение Н. Я. Никифоровского: молочная скриня, т. е. деревянный ящик с молочными продуктами, изготавливается хозяином дома, но, поскольку она находится в «исключительном заведывании» хозяйки дома, «творец молочной скрини не видит внутренности ее по целым годам» (Никифоровский 1895: 330)¹.

В еще большей степени этот запрет на контакт относится к хлебной деже, поскольку изготовление хлеба — исключительно женское дело. «Як жынкі мясяць [хлеб], то чэловик жэ до джыкы ны пидходзьг, потому шо говорят, шо ны зьйдэ хлеб» (Куклы. — «Когда женщины месят [тесто], то мужчина даже к деже не подходит, потому что говорят, что хлеб не поднимется»). А с другой стороны, одно приближение к деже лишает мальчика и мужчину мужественности (см. гл. 3).

Подобные опасения вызывает и прикосновение мужчины к ткаческим инструментам: женатый мужчина не должен ни дотрагиваться до веретена (го м е л.), ни садиться на гребень, это могут делать только одиночки (Вознич). Хотя мотивировка в данных запретах опущена, можно думать, что в результате этого контакта мужчина не сможет справиться со своим супружеским долгом (Павлова 1990а: 53 — 54).

Подобная асимметрия в распределении мужских и женских работ свойственна не одному только Полесью. Схожие размышления мы слышим из уст французской крестьянки из деревни Мино: «Если женщина делала мужскую работу, ей ничего не говорили, нет, ничегошеньки! Ведь женщина создана для того, чтобы *делать все*! Над женщиной, которая работала в поле, шла за плугом, никто не смеялся. Женщина должна делать все, вот так-то! Но если бы парень стал доить коров, все бы принялись издеваться над ним!» (Verdier 1979: 338 — 339). Эту же закономер-

¹ Так же обстоит дело и с таким женским орудием, как серп: зубление серпа — единственный случай, когда мужчина держит его в руках (Никифоровский 1895: 398).

ность отмечает Ролан Барт, правда, совсем в другой сфере — в области моды: «Запрет чужого пола не имеет одинаковой силы в том и другом случае: при наличии социального запрета на феминизацию мужчины, практически нет никакого запрета на маскулинизацию женщины» (Barthes 1967: 260). Но этот закон, как представляется, характеризует не только моду, но и распределение трудовых функций в европейской культуре.

Земледельческие работы: участие тела

Разделение работ на женские и мужские и взаимодополняемость мужчины и женщины выступают как два основных принципа организации труда. Хотя в земледельческом цикле распределение труда между мужчиной и женщиной происходит по-разному в разных регионах, по крайней мере, два вида работ прочно закреплены за мужчиной: пахота и сев. «Онтологичность» этого вида деятельности подкрепляется ссылками на Священное Писание. Выполняя роль сеятеля, мужчина тем самым выступает в почетной роли кормильца, обеспечивающего пропитание своей семье.

Контакт тела с землей должен символически обеспечить успех севу. Земля считается «беременной» до Благовещения, ее нельзя трогать до этого праздника, когда «зэмля рождаецца, кажды корэньчык пуйдзе жывуй» (Стодоличи. — Агапкина 1995: 42. — «Земля рождается, каждый корешок оживает»). Или же: «До Благовишчэння не копаюць и не трывожать зэмлю, гаворыць, што зэмля спыць. А пясля Благовишчэння гаворыць, што зэмля вжэ встала, и тоди вжэ орюць и сиюць» (Борзна. — Толстая 1984: 186). Пробуждение земли и всходов объясняют с помощью народной этимологии: «Гаворыць, што сонне усё до Благовешчэння. Спят, пока не благасловіўся. Усё закрыце — раз Бог не благасловіў» (Вышевичи. — Агапкина 1995: 42).

Несмотря на то, что основной культурой, выращиваемой в Полесье, была и остается озимая рожь, символически весенний сев существенно важнее осеннего. Ч. Петкевич объясняет, как в прежние времена узнавали, «готова» ли земля. Мужчины спускали штаны и садились голым задом на землю, если зад покрывался потом, значит, земля еще не согрелась, но если кожа оставалась сухой, значит, земля уже была теплой. При этом хронология сельскохозяйственных работ была строго иерархична: «Да Благовешчэння ни можна араць гароду, кали еще ў поли не орана, бо земли крыўда и хадзяину — грех; треба ў перод хаць адну, або дзве баразне прайци ў поли» (Pietkiewicz

1938: 36. — «До Благовещения нельзя пахать огород, если еще поле не вспахано, так как земле это плохо и хозяину — грех; надо сначала хоть одну, хоть две борозды пройти в поле»).

Рожь в Полесье воспринимается как «мужская» культура, самая ценная и почитаемая, статус ее в иерархии культуры сопоставим со статусом сеятеля в семье: «Жыто — самае старшае збўожжэ, бо з яго мы маем хлѐб, а хлѐб — бацько, хлѐбам жывуць людзі» (Сержпутоўскі 1930: 68. — «Жито — самый старший злак, ведь из него мы получаем хлеб, а хлеб — отец, хлебом люди живут»). Хлеб не только плод человеческого труда, в нем видят трансцендентную сущность — воплощение самого Бога: «Дякуй Богу за дар Божый — за хлэп!» — колы едят, тады говорят... Як кинэш, то то Дух Святы́й. Хлэп, это его Дух. Он нас дэржыг на свэтэ» (Крупово. — Страхов 1991: 49).

«Жито» воспринимается как «неженская» культура еще и потому, что, по широко распространенной легенде, женщина чуть не оставила человечество без хлеба. В одном из вариантов ее вина заключалась в том, что она вытерла блином зад своему ребенку (Злеев. — Гура 1983: 112 — 113; Трусевич 1865а: 450). В соответствии с другим преданием, вина за то, что хлебный колос стал намного короче, лежит на беременной женщине.

«Як печуть хлеба, дак первую боханочку дають собачцы. Казали старые, што женшчина была беременна и кажить: «Трудно мне жать». И тоды Господь шмаргануў на сучок на ржи (т. е. укоротил стебель на одно коленце). Она обратно жать стала и кажить: «Трудно мне жать». Ен опять шмаргануў. А она и в третий раз каже: «Трудно мне жать». А собака бежала да й каже: «Оставьте и мою долю». Вот и едим мы собачью долю» (Челхов).

Некоторые свидетельства позволяют говорить об эротических элементах в сельскохозяйственных обрядах. Так, сеятель должен был выходить в поле чистым, в чистой одежде, босиком, тогда урожай будет хорошим, а поле чистым, как если бы его вывололи. Старые люди считают, что, если начинать сев в полночь, раздевшись донага, урожай будет особенно обильным, а колос «ядренным» (Сержпутоўскі 1930: 60, 62). Другими словами, успешный сев обставляется как магическое действие, вроде лечения, при котором основные характеристики день/ночь, одетость/нагота оказываются инвертированы.

Иногда честь начать сев доверяется ребенку, не растратившему свою сексуальную энергию, существу чистому, чтобы и жито было таким же чистым (Симоновичи. — Климчук 1995: 343).

«Символика сева как “оплодотворения”, по мнению Т. А. Бернштам, не всегда явна при посеве зерновых (возможно, это было связано с представлением о различиях в “половой” природе отдельных растительных культур) <...> и всегда открыта — при посеве льна и конопли (в них преобладало “женское” начало)» (Бернштам 1988: 136). Действительно, в севе льна более отчетливы эротические мотивы. Накануне засева сеятель воздерживается от интимных отношений. Семена льна приносят на поле в замашных штанах, т. е. изготовленных из «мужских» стеблей конопли (Жиздринское Полесье. — Маслова 1984: 116). Мужская нагота, обнажение половых органов должно способствовать «оплодотворению» пашни. Выйдя на поле, мужчина спускает штаны до колен и сеет лен, чтобы он вырос ему по пояс (Картушино). Или же мужчина раздевается догола, сеет первые три пригоршни семян и продолжает сев, уже одевшись (Гомельщина. — Павлова 1990а: 59).

Участие в севе женщины считается нежелательным в любой форме: и непосредственно присутствуя на поле, и опосредованно, через физический контакт с сеятелем; даже простая встреча с женщиной по дороге на поле сулит плохой урожай льна (Сержпутоўскі 1930: 61, 63). В любом состоянии женщина приносит с собой в поле нечистоту, и посевы будут заполнены сорняками. Если же женщина сама будет сеять лен, то лен «пагарыть» (Малые Автюки. — Павлова 1990а: 58 — 59) — верование, которое явно отсылает к представлению о жаре, исходящем от «нечистой» женщины или роженицы. В самом деле, как показывает Е. Боряк в своей диссертации, женщины практически не участвуют в севе льна (Боряк 1989: 77).

Зато огородничество находится исключительно в ведении женщин. Для хорошего урожая овощей в ход пускаются многие предметы-метафоры, чтобы придать плодам присущие им качества: крупный размер, округлую или удлиненную форму, твердость. Но кроме предметов (например, камня) само тело огородницы используется как многозначная метафора¹. Форма капусты вызывает разные анатомические ассоциации. Так, женщина складывает две «рассадины» капусты крестом у себя на голове, чтобы капуста была большая, как голова (Олтуш. — Гура 1983: 135), хватает себя за голову (Симоновичи. — Климчук 1995: 368) или завязывает на затылке платок со словами:

¹ У белорусов Свислочи женщина, сажая редьку, поглаживает себе лодыжки, так как форма овоща должна походить на лодыжку (Federowski 1897: 376).

«Завяжуйся, капустачка, як я сваю голаву завязала» (Картушино). Зрелище оголенного зада должно произвести на растительность тот же эффект: «Як мая жопа круглая крутица, дак пусть капуста круглая» (Картушино)¹. Голый женский зад выступает «образцом» для многих других культур. «Як гарбузы содыть, дак бьють па жопе, якая мая жопа, дак так гарбузы шоб» (Там же), «Раді, Госпади, такую картошку, як мая срака» (Челхов).

Женская нагота благоприятна для овощных культур: женщины и девушки подчас раздеваются целиком при посадке овощей, валяются, катаются по земле. Напротив того, присутствие мужчины в этом женском пространстве оценивается по-разному: иногда негативно, иногда, наоборот, оно приветствуется, поскольку считают, что он способствует оплодотворению нуждающихся в этом культур. Так, обнаружив, что на огурцах много пустоцветов, зовут мужчину. Он приходит до рассвета, раздевается и идет вдоль грядок, грозя: «Зачом пустацвет, скашу йих касой, а шоб гурки радились», или же сами женщины, скинув сорочки, волочат их по грядкам (Присно).

Эротизм призван не только разбудить продуцирующую силу земли, но и улучшить качество культур: чтобы огурцы и лук не горчили, женщины целуются через грядку либо друг с другом, либо с мужчинами. По сведениям М. Федеровского из Слонимского уезда Минской губернии, способность к плодоношению растения непосредственно связывается с плодovitостью сеятеля: так, если женщина после климакса посадит огурцы, они не завяжутся, если женщина, сея редьку, заглядится на мужчину, редька пойдет «ў кўол», т. е. в семена (Federowski 1897: 375 — 376)².

С помощью жестов женщины и девушки сообщают растениям желаемые качества. В день засева льна хозяйка и ее дочери распускают косы, а мать трясет головой со словами: «Ой, шгоб кудлаты, хороши, долги таки бул» (го м е л. — Павлова 1993: 174). Своими «суггестивными» жестами женщина будет сопровождать весь цикл вызревания культуры: при прополке льна она достает до конца своей косы: «Шоб такей лен был, як

¹ Ср.: «Капусту садят на Ивана Богослова. Садят, надев чистую белую сорочку и подобрав сзади платок, чтобы на фоне грядки виднелся белый крутой зад садищей капусту женщины. Для этого выбираются женщины с крупным задом, чтобы капуста росла белая, крепкая, крупная» (Глуховский уезд Черниговской губ. — Малинка 1902: 255).

² Ср. термин *халостить* («прорезать картошку»).

коса» (чернигов — Там же). Но в действительности эта «работа» над созданием образа идеального растения начинается намного раньше, еще на Рождество и на масленицу, когда всякого рода прыжки и подбрасывание вверх предметов нацелены на хороший урожай льна.

Телесный контакт с землей, беременной будущим урожаем, необходим и земле, и самому человеку. По окончании сева льна сеятель катается по ниве, тогда «і льон, і конопля гарні будуть» (Обтово. — Боряк 1989: 80), лен будет мягкий (Старые Яриловичи). После посадки тыквы катаются по земле, чтобы тыквы стелились, раскидывают руки в стороны, чтобы *ручки*, т. е. ботва, простиралась (Злеев. — Гура 1983: 135).

На Юрия семьи снова идут в поле проведать всходы и приносят разную снедь: хлеб, выпечку, яйца, остатки пасхальной пищи. В центре Полесья они качаются по полю все вместе, независимо от пола, или же матери качают по ниве детей, или только женщины переворачивают друг друга, чтобы «хорошо жыгто робылось» (Журба. — Агапкина 1995: 46).

Катаясь по земле, человек передает ей свою силу, силу физическую и силу оплодотворяющую, земля же дает ему нечто большее: здоровье, любовь избранника (или избранницы): «Качалися на Юрья по жыгты. Юрьёва роса. Идут качаца. Ранэнько, до сходу сонца. Як с хлопцэм покачаеса — шоб хлопэц любил. Шоб любилыса да кохалыса. Шоб прикачавса до мэнэ, шоб взяв мэнэ» (Чудель. — Там же. — «Катались на Юрия по житю. Юрьева роса. Идут кататься. Рано, до восхода солнца. Если с парнем покатаешься — чтобы парень любил. Чтобы любилась и миловались. Чтобы подкатился ко мне, чтобы взял меня»).

Те же жесты повторяются и во время жатвы, но ожидания участников (и участниц) несколько иные: жницы просят у нивы, чтобы она дала им силу: «Ниўка, ниўка, отдай сваю силку, на ниву — гнаёк, на скацинку лаёк, а нам — на добрая здароўя» («Нивка, нивка, отдай мою силку, на ниву — навоз, на скотинку — лай, а нам — на доброе здоровье»), — и сопровождают свою просьбу приношениями земле — хлебом и солью (чернигов. — ЖС 1901: 30).

Земля страдает, чтобы разродиться хорошим урожаем. О ее мучениях догадываются по испарине, которая проступает на ее поверхности: «Раса — гэто пудт маткі-землі. Чым бубольшая раса, тым бубольш земля прагуе, каб усе добрэ расло да красаваласо» или: «Раса выступае з землі, бо сьлёзы з вачей. Калі бывае ўлітку велікая раса, та гэто земля-матка плачэ, просіць

Бога, каб ён даў зраджай на ўсіх долю» (Сержпутуўскі 1930: 11. — «Роса — это пот матери-земли. Чем больше росы, тем больше земля трудится, чтобы всё хорошо росло и цвело»; «Роса выступает из земли, как слезы из глаз. Когда бывает летом большая роса, то это земля-мать плачет, просит Бога, чтобы он дал урожай на долю всех»)¹.

Жатва выступает как зеркальное отражение сева, но на этот раз женщина занимает место мужчины. Она моется, надевает чистые одежды, как по весне это делал хозяин, убирается в доме, застилает чистой скатертью стол, чтобы встретить нового гостя — дар Божий — новый хлеб. По дороге в поле и во время зажина (начала жатвы) она ни с кем не разговаривает: пустые слова могут только повредить урожаю. Жнет она, по крайней мере в первый день, в голом виде (Сержпутуўскі 1930: 68 — 69). Как мужская нагота должна была помочь «зачатию», так женская нагота облегчает «роды».

Иногда честь начать зажин предоставляется молодежи, недавно вышедшей замуж: она жнет до рассвета, перевязывает первый сноп поясом или рушником, подбрасывает его в воздух, чтобы урожай был хорошим, и только после этого передает его хозяйке поля (Белорусское Полесье. — Шпилевский 1852: 19 — 20). Аналогия между жатвой и родами прослеживается и в мелких деталях: «Як жыга хадзили жаць, цётка (т. е. тетка) мая спускае так рукаў на руку, а як кароткіе рукавы, то платком ў руку, ня бярэцца голай рукой за серп, за ручку и зажныае хоць раз» (Челхов). Напомню, что и младенца нельзя было принимать голыми руками, чтобы он не остался голым на всю жизнь.

При жатке раздаётся то же угощение, что и на крестинах: сжав первый сноп, женщины съедают по три глотка каши, остаток опрокидывают на сноп и затем уже его вяжут и желают себе: «А тепер дай нам, Божэ, эту ниву даганиць ды на будущий год на этом месте доброго стога постановить большого, и жыгто шоб було ядренее, а нам штоб Буг даў, штоб нам хлиба свого хватало от нового до нового» (Стодоличчи. — Гура 1983: 99. — «А тепер дай нам, Боже, это поле доделать да на будущий год на этом месте хороший, большой стог поставить, и

¹ Антропоморфизация земли — важная черта мировоззрения славян. Ср.: «Пройзойдут реки по земли, жылы земельныи, о, як у чоловика кроў будэ ходиты, так хай ходыць по зэмлі рэкы» (Олтуш). По венам земли течет вода, которая выступает на поверхность через *пупець*. По окончании семилетнего цикла вода рек, морей и колодезная вода возвращается внутрь через пуп земли (Булашев 1909: 330 — 331).

жито чтобы было ядренее, а нам чтобы Бог дал, чтобы нам хлеба своего хватало от нового [урожая] до нового»).

Двойной символизм нивы, сочетающей в себе женское начало — землю и мужское — хлеб, особенно отчетливо виден в празднике, посвященном окончанию жатвы. В центре этого праздника оказывается прославление мужского начала. Воздаются почести хозяину поля, а также предку-основателю или духопокровителю поля — *деду*, который наделяет плодородием и ниву и женщин. «Обжинки назывались *деда полоть*. “Когда сожнуть всё, то деда полють. (Как это полят?) Ну, жита оставлять кусочек, тада цвяты рвуть, ну и перевязывают. Краюшечку хлеба кладуть. Полють, ну, а тамака сядуть и качаються коло деда. (А кто этот дед?) Жито. Жито называется дед. Вот. Жито жнешь, а кустик кинешь. Дожнешь уже свою полоску, тогда уже деда полють”» (Новые Громыки. — Терновская 1984б: 113).

В числе многих «адресатов» дожиночной «бороды» находим и хозяина поля: бороду делали, «чтобы у батьки росла борода» (Челхов). Это воплощение мужского начала (другое название — *чуб*) почиталось исключительно женщинами, которые перекачивались через бороду с боку на бок, приговаривая: «Пакачуся-павалюся па бараде! Расти, барада, растите, вусы! Пакачуся-павалюся, Иванькинага мясця паевшы» (Хоробичи. — Гура 1983: 99).

При жатве соблюдается ряд правил, которые представляют особый интерес. Так, например, сноп должна завязывать та девушка, которая свила перевясло (скрученные вместе колосья, которыми перевязывают сноп), иначе от нее «жаніхі атвяжуцца да звяжуцца з другімі» (Сержпутоўскі 1930: 70)¹. Вне Польска, в Дмитровском уезде Московской губернии, тот же запрет объясняли несколько иначе: если женщина перевяжет сноп, сжатый другой, она может «завязать детей у сжавшей» или «завязать у женщины спорынью» (Терновская 1977: 125).

«Спор»², плодородие может иметь и материальное воплощение в виде растения спорыньи (*спор, спорэц, спорники, спорики*,

¹ Эту ситуацию можно сопоставить с запретом посещать чужие свадьбы просватанной невесте (см. гл. 4).

² «Спором» может управлять и особый дух: «Спарышка, ета такі клич або думка; калі ў чом нема спору да на душы лаже важкі камень, то як згадаеш: “спарышка”, дак зараз і палегчае, бо покажецца спор і ў рабоці, і ў хлебі» (Pietkiewicz 1938: 186. — «Спарышка — это так надо сказать или подумать; если что-то не спорится да на душе лежит тяжелый камень, то как подумаешь: “спарышка”, то сразу и полегчает, так как появится спор и в работе, и в хлебе»).

шпурэш, спорняк) или двойного колоса (*близня, близнюк, бизня-та*). Последние использовались для засева, так как им приписывалась исключительная продуцирующая сила: «Посейце близню, а то будзе гуляць земля» (Лутки. — ТС 1982/1: 63. — «Посейте двойной колос, а то земля не будет родить»), но также их давали есть скотине, чтобы рождалось по два теленка (Журавлев 1994: 16 — 17). Травой *спорняк* обвязывали горшок с кашей, которую готовили на зажин, а затем перевязывали ею первый сноп (Стодолич. — Гура 1983: 99). Жница при начале жатвы крестится и читает следующую молитву-заговор:

Госпадзи Божа, памажы
Ды спор пакажы!
А хто паперад пачынаў,
Штоб изаду тырчаў,
Ды ў мяне хлеб пазычай!
А хто на мяне варагуе,
Няхай яго поле аблагуе,
А селишча запустеуе,
Асинничкам, бярэзничкам,
Зяленьяным чмурэзьничкам!
Штоб яго скасели дзьверы
И рухнуў забор,
Штоб зарос травую
Ўвесь шырокі двор!

(Великий Бор. — Гура 1983: 93.)

Господи Боже, помоги
Да спор покажи!
А кто вперед начинал,
Чтобы сзади торчал
Да у меня хлеб одалживал!
А кто на меня колдовал,
Пусть его поле опустеет,
Селитьба зарастет
Осинником, березняком,
Зеленой щазобой!
Чтоб покосились его двери
И рухнул забор,
Чтобы зарос травую
Весь широкий двор!

Просьба о «споре» перерастает в нечто другое: в сведение счетов с соперником, а значит потенциальным врагом, которому желают погибель и запустение только за то, что он хотел закончить свою работу первым. Эту тактику запугивания можно сопоставить со «зносинами» (см. гл. 3). Понятие «спора», успешной и спорной работы, является общим для земледелия, скотоводства, ткачества, выпекания хлеба. Упоминание о «споре» встречается и в запретах (ср.: «Як сбираешся хлеб сажать, то нельзя выходить, покуда не посадиш первый бухан, а то спора отбярэца» — Челхов) и в благопожеланиях («Дай, Боже, спор», «Спешно да спорненько вам» — гомел. — Павлова 1993: 175). Боясь потерять «спор», удачу, люди остерегаются желать удачи другому: «Ў нас так казали: если хочешь быть богатым, дак не ты говори, а пусть тебе говорят: “Бог помочь”» (Челхов).

Как правило, чужой человек воспринимается как противник, угроза для благополучия. Он способен забрать урожай, удачу в любом деле, в том числе и в скотоводстве. Именно в этой сфере более всего бояться порчи, колдовства. При этом женщины

ведьмы, специализирующиеся на отбирании «спора»¹, т. е. молока или жирности у коровьего молока, более многочисленны, чем мужчины, по-видимому, в силу того, что уход за скотом — исключительно женское занятие. Характерен в этом отношении заговор, в котором хозяйка, с одной стороны, настаивает на «чистом» и даже «высоком» происхождении ее «спора», мол, она сама ни у кого его не забирала, а получила от Бога, светил, «из космоса». Она осыпает корову освященным маком со словами: «Нихто этага маку не подбере, ништо ат мене спору не адбере. Састанаўляў Гасподь месяц и зарю, састанаўляў Гасподь спур не чужы, а тольки свуй. Чужого спору не забиру, а свуй застаўляю — з Богам и Божэй малитвай» (Жаховичи. — Гура 1983: 104. — «Никто этого мака не подберет, никто от меня спор не отберет. Устанавливал Господь месяц и зарю, устанавливал Господь спор не чужой, а только свой. Чужого спора не заберу, а свой оставляю — с Богом и Божьей молитвой»).

Таким образом, получается, что «спор», удача в деле в полесской картине мира соответствует «доле» человека. И то и другое, согласно местным поверьям, требуют большой бдительности, чтобы посторонний человек не отнял, не забрал их себе.

«Жизнеткачество» — призвание женщины

Итак, как мы видели, возделывание льна и конопли является делом женским. Мужчина необходим только при засеве, оплодотворении земли, все же остальные работы, крайне трудоемкие, лежат на женских плечах: полоть, рвать, мять, чесать. Женщины своими символическими действиями, начиная с Рождества, должны придать льну «женский» характер: волокна должны быть мягкими и длинными, как волосы у девушек. Обработка льна — прелюдия ткачества, которое является символически наиболее значимым женским занятием.

В традиционной картине мира предназначение женщины — заниматься прядением и ткачеством — выступает как наказание за первородный грех: «Адам и Ева — первые люди. Бачишь у мужчын така косточка, это ён яблоко украл, да не проколтнул. А ёна — рубашку украла. Дак ей дали веретенце, шоб ёна пряла» (Павлова 1991а: 64). По другому варианту, изгоняя из рая, Бог дает Адаму — лопату и заступ, а Еве — веретено и пряжу (Радомышльський уезд Киевской губ. — Булашев 1909: 113).

¹ Во Владимирской губернии колдунов, которые рвали на Ивана Купалу колосья ржи и тем самым похищали урожай, называли *спорыньевщиками*.

Таким образом, прядение и ткачество — такие же основополагающие занятия, как и земледелие. Сам Бог выступает в роли не только садовника, как мы видели в гл. 1, но и ткача, который «основал» (соткал) и первых людей, и весь мир: «Господь основав земельку, щоб вона була тверда, густа, воно й тако ворушилось, як кисіль — вода окремо, а земелька окремо» (Дедковичи. — Боряк 1989: 177)¹.

Женщина, занимаясь ткачеством, также выступает в роли демиурга. Но, в отличие от Бога, который создает мир из ничего, из пустоты, создание полотна женщиной описывается как физиологический акт. Так, взаимодействие женщины и кросен (ткацкого станка) предстает в загадках как совокупление, например: «Ногою тупну, прыпну; мохнатця роззявця, — голыша улхну» (отгадка: верстак — Малинка 1898: 171). Женщина описывается здесь как мужчина, овладевающий телом женщины-станка, поскольку в данной культуре роль творца, обладающего особыми знаниями, принадлежит прежде всего мужчине (кузнец, гончар, мельник, музыкант).

Ткачество как главное занятие женщины структурирует весь ритм ее жизни. Мы видели, как взросление сопровождается постепенным освоением разных ткаческих операций, от простейших (прядения нити) до самых сложных (изготовление тонкого полотна). Ткаческий цикл в широком смысле слова — от сева льна до отбеливания полотна — растягивается на целый год, и ему подчиняется и годовой ритм жизни женщины. Ткачество требует от женщины чистоты. Месячные, воплощение женской «нечистоты», способны испортить ткань, поэтому ткачиха должна дожидаться их окончания, одеться во все чистое, и тогда полотно будет «счастливое и крепкое» (Хоромск). Из этих же соображений женщина не спит с мужем накануне снования (Рубель). В понятие чистоты входит также и воздержание от пищи, так как в противном случае ткачиха может повредить своей работе: «Як спують, ни йидать — зайидаеш спору, спору нэ будэ» (Озерск. — Владимирская 1983: 237).

Как показали в своих исследованиях М. Павлова и Е. Боряк, ткаческий цикл изоморфен жизненному циклу человека. Начало снования обставляется как роды. Из дома изгоняются посторонние, закрываются окна, на ключ запираются двери и воро-

¹ Параллельно Богу творцом мира выступает паук: «Он спую, як Бог нэбо, спую паутицю для мухэй» (Озерск) или: «Никогда нэ бьють паука, кажуць, што вин, паук, свит сноваў» (Щедрогор). Ср. также рождественское украшение *паук*, представляющее собой модель мира (Гура 1997: 505 — 506).

Ткацкий станок (кросна) в школьном музее с. Речица. 1997. Фото автора

та. Е. Боряк описывает панику, вызванную появлением случайного посетителя: ткачиха залезает под лавку (Сумская и Полтавская обл.). В Полесье приход посторонней заставляет ткачиху прервать работу, так как незваной гостье изначально приписываются дурные помыслы, намерение испортить работу:¹ «Зачем мне работаць пры людзях? Или скажу: “Соль табе ў вочы, шо ты мне думаеш, палучы сама. Твае рэчы ды табе у плечы”» (Бабичи). Если все же порча была наведена, ткацкий станок кропят святой водой, читают молитву и даже зовут попа. Но более эффективным средством от порчи считают мужские предметы, грязную рубаху или штаны, которыми протирают или крестят кросна (Павлова 1990а: 116). Добавлю, что те же предметы мужской одежды используются в аналогичных целях и в других «женских» сферах деятельности: скотоводстве, при изготовлении хлеба и т. п. Как объясняют информантки, «партки не дають глазу» (Радутино).

Радость, которая сопровождает «рождение» ткани, напоминает рождение ребенка. Изготовленную основу поднимают вверх со словами: «Расти, внучок, о такой большой» (сум. — Боряк 1989: 126). Выпавший дотыкальный пруттик предвещает

¹ Вместе с тем важно упомянуть редкое полесско-волынское представление о том, что некоторые женщины способны принести с собой «спор» снующим (Владимирская 1983: 240).

скорое рождение в селе (Вознич), с его помощью, как мы видели, гадают о поле будущего ребенка, а девушки — о скором замужестве (Боряк 1989: 152).

Многочисленные запреты, регламентирующие ткачество, в числе прочего упоминают и физиологию женщины: так, к примеру, не следует возвращать ткацкие инструменты, «як дотыкають кросна. Для того, шо, значить, будуть мисячны в годовые праздники» (Олтуш). От поведения ткачихи зависит и благополучие ее дочерей, отлаженность их физиологического цикла: поэтому запрет сновать в субботу объясняют, в числе прочего, и тем, что в противном случае у дочери будут месячные в день свадьбы (Осовая. — Владимирская 1983: 228). Даже если отрицательные последствия не всегда точно указаны, подчеркивается, что снование в субботу, день, когда «мир сновался», нежелательно для женщин, еще способных к деторождению. Можно догадаться, что нарушение запрета отрицательно скажется именно на потомстве. Напомню, что среди опасностей, подстерегающих беременную, существенное место занимает занятие ткачеством в праздники.

Женщина-ткачиха несет ответственность за всякую новую жизнь, а не только за свое потомство. Это касается и приплода скота, и рождения детей в чужих семьях. «Бэрэмена жэншчина тебе устрэтит з голим бёрдом — нехороший родица, худэй, крикливый (*вар.*: зубатый). То ради тога ховали бёрдо. Як бёрдо нэсэш, у хустку закрутити, шчоб тэе тросты нэ бачила бэрэмена жэнчина. С калины бёрдца, тая трость редкая, сухая, — шчоб дитя нэ сухэ таке родилося» (Радчицк. — «Беременная женщина встретит тебя с голым бёрдом — нехороший [ребенок] родится, худой, крикливый (*вар.*: зубатый). Вот поэтому прятали бёрдо. Если бёрдо несешь, в платок заверни, чтобы этой трости не видела беременная женщина. Из калины бёрдо, эта трость редкая, сухая — чтобы ребенок не родился такой сухой». *Бёрдо* — гребень для прибивания утка к ткани; *трость* — центральная деталь бёрда). Те же предписания касаются и других деталей ткацкого станка, например, после навивания надо сразу соткать немного полотна, чтобы навить на воротило, иначе ребенок, родившийся в эту ночь, умрет (Кишин). Как видим, уже неоднократно отмеченная оппозиция «одетый — голый» соотносится не только с противопоставлением «богатый — бедный», но также и «жизнь — смерть».

Все работы подчинены строгому ритму. Нельзя оставлять недоделанную работу на следующий день. Если основа будет «ночевать» на стене, «то дегинка, дэ на свити уродицца, то ни

мая, дэ она уродицца, то жалка лудина» (Мельники-Речицкие. — Владимирская 1983: 226 — 227. — «Если ребеночек, который где-нибудь (в это время) на свете родится, то [будет] немой, где он родится, то [будет] жалкий человек»). Жертвой «неорганизованности» ткачихи может оказаться ее семья: кто-нибудь из родственников заболевает или даже умрет. Или пострадает сама ткачиха после смерти: сколько часов ее основа висела на стене, столько часов ее тело будет оставаться не обмытым (Старые Яриловичи. — Там же).

От поведения ткачихи зависит здоровье и благополучие не только живых, но и предков: снова в пятницу опасно, потому что «заснуешь очи на том світі» (Олевский р-н Житомирской обл. — Славянские древности 1995/1: 501). Прясть и ткать по праздникам запрещается, потому что «на тым свете пыль летит в очи тым мэртвым» (Крупово. — Толстой 1995: 190). Этот страх нанести ущерб предкам лежит в основе многих запретов на женскую работу в субботу и другие поминальные дни: белишь печь, хату, зольшь белье (Там же: 191). Но неправильная организация женских работ может не только лишить покойников зрения (о важности мотива см.: Толстой 1995: 185 — 205). Та, кто спует в субботу, может «дедам дорогу заснувать» (Рудня. — Боряк 1989: 122), а в поминальные дни — «будут мерлые снавацца в деревне» (Дубровица. — Владимирская 1983: 230). Поскольку нить и полотно выступают метафорами жизни, жизненного пути, «засновать» дорогу означает сбить с пути. В отношении к мертвым это значит, что они не найдут путь к своему прежнему дому в те дни, когда им положено посещать родных, или, что еще опаснее, не найдут обратный путь, когда им надо будет вернуться в загробный мир.

Сбить с пути истинного можно и детей: «Щоб діти не сновались — не ходили куди попало», поэтому не спуют ни на масленицу (Реутенцы), ни в субботу, а чтобы муж не плутал, не спуют в четверг (Алтыновка. — Боряк 1989: 118, 120, 122). «Осуществление ткаческих процессов без соблюдения правил нарушает установленный порядок в сфере жизнедеятельности человека или домашних животных и птиц» (Павлова 1990б: 8). При этом наиболее эффективным средством восстановить нарушенный миропорядок в случае сильных потрясений и катаклизмов становится изготовление обыденного рушника. Если женщины, не соблюдая запретов, ставят под угрозу благополучие живых и мертвых, только они, демиурги по призванию, способны создать, соткать мир заново за одну ночь в нарушение всех законов времени и пространства. При этом «жизнеткачество» пору-

чается тем, кто уже или еще не принадлежит к классу способных к деторождению женщин: девочкам, вдовам, старухам (Овручский р-н Житомирской обл. — Боряк 1989: 164 — 166).

Итак, подводя итоги, следует отметить, что годовая организация женского труда предстает как чередование работ, осуществляемых дома — в зимнее время, и вне дома — в летнее. Если главную роль в работах, осуществляемых вне дома, отводят мужчине, то домашние работы находятся в исключительном ведении женщины, что и объясняет восприятие домашнего пространства как пространства женского и противопоставление его внешнему пространству как пространству мужскому. Лето проходит под знаком сельскохозяйственных и скотоводческих занятий. Зимнее время посвящено ткачеству, главной женской работе, и заботам семейной жизни. Зима — время свадеб, время, когда зачинают детей, и время, когда возобновляют отношения с предками, ведь без их покровительства немислимо благополучие живых.



Глава 7

СМЕРТЬ: ОТДЕЛЕНИЕ ДУШИ ОТ ТЕЛА

Путешествие в иной мир

Смерть — метафизика повседневности. По обстоятельствам смерти судят о том, какую жизнь прожил человек на земле и как сложится его загробное существование. Человек переживает свою смерть ежедневно, поскольку сон осмысливается как временная смерть. Во время сна душа покидает тело. При этом душе приписывается материальный облик, по крайней мере в тот момент, когда она покидает тело и ведет не зависимое от него существование. При этом душа дурного человека способна причинять вред окружающим и без помощи брэнного тела. Характерна в этом смысле следующая быличка. Однажды ночью соседи приходят к мужику в дом с жалобой на его жену-ведьму, которую они якобы только что застали за колдовским делом: она отбирала молоко у их коровы. Мужик показывает на спящую жену, на что те возражают: «То так спыгь тулуб (т. е. тело, туловище), вона як бэсчужственна лежить. Тило ей спыгь, а ей самой нэма!» (Красностав. — Виноградова 2000: 35).

Душа принимает обличие птицы или мухи и улетает иногда так далеко от тела, что с трудом находит обратную дорогу. Поэтому со спящим, человеком без души, обращаются крайне бережно, иначе при внезапном пробуждении душа может не найти пути назад. В силу такой «мобильности» души человек может общаться с потусторонним миром, «Будг ва сыне пускае их душу ў рай, <...> душа, як чалавек, сыпць, выходзіць з цела» (Сержпутоўскі 1930: 34).

Сны приоткрывают людям их будущее. Наиболее полное знание о будущей жизни, о собственной судьбе и судьбе близких передается человеку во время так называемого обмирания, которое и этимологически связано со смертью, поскольку оба

слова образованы от основы **мер-/мир-*. Рассказы о посещении того света, как правило, подчиняются одной нарративной схеме: спящий попадает на тот свет, где некий старик показывает и объясняет ему, как воздается мертвым за их поступки на земле. Затем он отпускает путешественника назад, сказав, что его время еще не наступило.

«[Матери приснился сон: она попала на тот свет в поисках мужа; скелеты толкают друг друга на лавках: в жизни им не хватало земли; один ребенок с яблоком, а другой] плаче, просит яблока. Йон (старик) кажэ: “Его matka да Спаса паела яблоки, и ни дают таму дитёнку яблэк”. Захажу у третти варота, всё ведёт меня. Бальшой катёл — жэншчыны плавають — нырнет и вынырнет. “Эта такие жэншчыны, каторые губили сваих дитей, абортты делали, а дальшэ, кажэ, я тебе не пушчу. Ты сюда придеш черес три года и черес три месяца”. Так и было» (Карпушино).

Среди наказанных оказываются и невинные, расплачивающиеся за грехи родителей, и те, чья вина состоит в невыполнении земного предназначения: «Те, шо замуж ня выходять, завут *шэд-ками*; на том свете гарячу скавараду лизать будет, як замужэм ня была; дешёво ценят таго чэлавека, ше не был замужэм, деўке суждено замужэм быгь» (Там же). Умершие холостыми будут вечно исполнять на том свете свои подростковые обязанности — пасти скот, при этом занятие это приобретает эротическую окраску: юноша будет пасти коз, а девушка — козлищ (Сержпутоўскі 1930: 175). Печальна и посмертная судьба бездетных женщин: «Её и на тот свет ня примуть, у няе нет детей» (Доброводье).

Каждый получает по заслугам, и наказание соответствует совершенным грехам и прегрешениям. Поджигатели будут черными как уголь, безбожники и кровопийцы будут кипеть в смоле, пьяницы должны будут ее пить, драчуны должны будут бить вшей; оводы, комары и мухи будут кусать брехуна за язык. Те, кто крал горшки, должны будут носить их в руках или во рту. Те, кто плевал на людей, должны будут есть копачьи экскременты, те, кто мочился на огонь, смогут испражняться только через рот, так как все прочие отверстия у них будут закрыты. За отбирание молока, как и за кражу меда, грешники будут пить смолу. За супружеские измены жены должны будут гоняться за жеребцами, а мужья — за кобылами, но ни те, ни другие никогда не смогут удовлетворить свое желание. Те, кто собирал ягоды по воскресеньям¹,

¹ За непочитание воскресенья отвечают еще при жизни: одна женщина за этот грех вынуждена была вскармливать грудью двух щенят (Комаровичи. — Jeleńska 1891: 489).

должны будут всегда ползать раком (Pietkiewicz 1930: 154 – 155).

Одним из самых страшных женских грехов, как мы видели, был аборт. Вот характерный рассказ о наказании матери, вытравившей свой плод. Вдовец обнаруживает, что, прощаясь с покойной женой, он уронил в гроб кошелек. Он просит разрешения у попа и сельсовета откопать гроб. «Откопалы ей, а там шось ляскае, ступае в гробу. Шо ж это такое? Ну, открылы гроб, а там в ей выплося два ужи и ссуть, смокцуть. Вин хотев порубаты. А батюшка кажэ: “Нэ, нэ можна, гэто ейи диты, вона двое детэй стратыла. Вона заслужыла, нэхай ее смокцуть па тым свиты”» («Откопали ее, а там что-то шелкает, ходит в гробу. Что же это такое? Ну, открыли гроб, а там в нее впились два ужа и сосут, жадно сосут. Он хотел [их] зарубить. А батюшка говорит: “Нет, нельзя, это ее дети, она двоих детей погубила. Она заслужила, пусть ее сосут на том свете”»). Муж достал кошелек, батюшка отслужил другую панихиду и закопали (Борщи). Таким образом, недостойная мать все равно вынуждена выполнять свое женское предназначение: выкармливать грудью, но вместо младенца ей достается пресмыкающееся¹. Или же она носит в зубах мясо (Новокузнецкая).

Вещие сны сообщают о близости конца, своего собственно или смерти родных. Знаками смерти становятся разрушения или, наоборот, строительство. Строящийся дом или покрывающаяся трещинами и разваливающаяся печь, дверь в огне, а также выпадающие из тела кишки или зубы, мясо, дождь или снег, цветущая яблоня или груша, мед, рой пчел, черный поросенок воспринимаются как предвестники смерти.

Наяву о грядущем несчастье узнают по непривычным звукам, как то: железо, царапающее по железу, треск в стенах, звук лопнувшего в печи горшка, скрип двери, которая открывается сама по себе; или по поведению животных: курица квохчет на закате или кукарекает как петух, петух начинает петь в доме, воробей или дятел стучат в окно, собака воеет или начинает рыгть яму в земле — всё это неоспоримые признаки того, что грядут печальные перемены.

Терминология умирания

Знаки предстоящей кончины можно прочесть и на теле того, кто скоро уйдет в мир иной. В монографии З. Кузели при-

¹ Вообще змея тесно связана с молоком: домовая змея, которая питается молоком вместе с детьми, или ведьма, которая принимает вид змей, чтобы сосать молоко у коров (Гура 1997: 315).

водятся исключительно любопытные анатомические представления: «Груди ідуть од вязів зараз од ямки, що на неї кажуть “душа”: на їх *гробова дошка*. Вона перед смертю підіймає ся, а ямка, що на неї кажуть “душа”, глибшає тоді. Дошка ся болість починає: по цьому помічають, що вже не довго жити» (Кузеля 1906: 63. — «Грудь идет от шеи, сразу от ямки, еще ее называют *душа*, на ней *гробовая доска*. Она перед смертью поднимается, а ямка, которую называют *душа*, опускается тогда. С *доски* болезнь начинается: по этому примечают, что уже недолго осталось жить»). Термин *гробова дошка* (в отличие от *души* — см. гл. 1) в Полесье неизвестен, но изменения тела здесь тоже связываются с перемещением души: у умирающего *ужэ сам пар выпирае* (Стодоличы. — Плотникова 1996: 261; ср. также проклятие: «Каб з яго дух выперло!» — Сержпутовский 1911: 58)¹.

Человек ничем не пахнет до тех пор, пока остается в своей среде. Лишь болезни да скрытые пороки проявляются через дурные запахи, так как чаще всего упоминаются именно они. Возникший (или приписываемый человеку) запах — первое предвестие смерти, отсюда и своеобразный образчик полесского «замогильного» юмора: «Будом воняць — закопаюць» (Запесоцье. — ТС 1982/1: 140). Новый, дурной запах, приписываемый старикам, — своеобразная форма отторжения. О дряхлом человеке, приблизившемся к концу жизненного пути, говорят, что он *трупам пахнэ* (Климчук 1995: 344) или что он *жывы труп* (б е л.). Среди запахов, упоминаемых в соответствующей фразеологии, чаще всего упоминается запах земли. Про глубокого старика говорят, что он *пахнет землей, землю смэрдыть* или *от него пахнет землей*, что неудивительно, ведь именно в ней он вскоре обретет последнее пристанище.

Земля как бы проникает в человеческий организм самым материальным образом, и не только посредством запаха. Недаром говорят, что из стариков *песок сыпется*. Она как бы проступает наружу, меняя и цвет лица, и весь облик. Земля, проникающая в тело, — необязательно признак старости, зато она всегда предвещает скорую кончину. «Калі дзіця важко на пад’ём, та яно не доўго будзе жыць, бо ў ём бульыш землі, чым цёла, а земля ў землю й цягне» (Сержпутоўскі 1930: 158. — «Если ребенок тяжел на подъем, то он недолго будет жить, потому что в нем больше земли, чем тела, а земля в землю и тянет»; ср. также русскую примету: «Если ребенок растет пухлым и нежным,

¹ Интересное белорусское обозначение этого состояния приводит О. А. Седакова: «У яго саўсім духу няма» (Седакова 1983а: 69).

то говорят, что его нежит земля. Тоже умрет». — Пошехонье. — ЖС 1915/4: 368).

Земля издает соблазнительные, аппетитные запахи, которые может воспринять, «услышать» лишь ее избранник. В Полесье говорят: «*Пахтыть (пахнет) ему зямля. Ужэ мни самому зэмля пахтыть (пахнет).* [Мне] *зямля обаранкам пахтыть*» (Зосимы) и: «*Иван був з тых людэй, шчо, як кажуть, ему земля яблыкамі пахне, старый, горбатэнькій*» (Бобрик. — Мяцельская, Камароўскі 1972: 117).

Смерть в обществе, где сельское хозяйство остается и по сей день главным занятием, мыслится как жатва, логическое завершение всей жизни. «*Бо за грабом вже не сіють, / Тільки будуть пожинаць — / Одни будуть жать пшеницю, / Други кокиль пожинаць*» («псалма» из речичской геради. — ЛА-1997). Умиравший заявляет, что его поле уже поспело и что он уже видит последний колос (Ясенец. — Сысоў 1995: 137). Образ смерти с косою, безусловно, подкрепляет метафору «смерть — жатва».

Смерть — это долгий путь. В терминологии смерти этот образ характерен для Западного Полесья. Умиравший *в дорогу збираецца, стоить на дороге, висипл'ейіц'а в дорогу, очи в дорогу вб'ив, дорога йому открыта*. Иногда фразеология уточняет, что это за дорога: *уже йедина дорога, Господ' випростайе дорогу, на Божой дорози, на смертний дорози стоить, збярэаецца в останний путь* (Забужье), *збярэаецца в свою дорогу* (Грабово).

В богатой фразеологии, относящейся к смерти, упоминаются конкретные конечные пункты: земля (б р е с т. *збираецца ў зямлю, пойдти в зямлю*) и кладбище. Последнее не называется напрямую, а выражается эвфемизмом: «*худко я до Козышч* (село, где кладбище) *пойду*», «*худко пуйду до Кузмицкого*» (фамилия кладбищенского сторожа), *пойду в хвоину* (Зосимы; Осовцы. — Дыялектны слоўнік 1989: 279). Последнее выражение объяснено информантом тем, что на кладбище растут сосны. Возможно, та же мотивировка лежит в основе и других «растительных» эвфемизмов: б р е с т. «*я худко поеду в гай*», к а л у ж. *собираецца в березки* (Толстая 1999: 233). Упомянем также «деревянные» названия гроба: *дырвывишче* — Симоновичи, *дзеравішча* — Держинск (Лексичны атлас 1995: к. 290), *дуб*; ср. выражение: *урзаць дуба* («умереть») (Любавичи. — ТС 1982/2: 43), п и н с к. *дуба загнуты* (Дыялектны слоўнік 1989: 279), а также обозначение покойника *дубаны* (Возничы). Умиравший уже сделал первые шаги по этому пути, и теперь он принадлежит двум мирам — земному и потустороннему — у него *одна нога на гэтым світы, а друга на тым світы* (Симоновичи. — Климчук 1995: 344).

Устойчив также образ смерти не только как ухода (ср.: *одходит, на отходи, на исходе, сходзе*), но и как возвращения домой: *умирающий идэ ў дарогу додому, собіраецца додому, пойд'е додому, пуйде до свей дамы, вибираецца да до свей хаты, поглядае додому* (Свительская 1995: 188, 190), *пошоў на дамовину вичну, збярэцца в свою хату* (Грабово), *блізка дамы*, ср.: «*пойду до даму, я ужэ билета взяў*» (Зосимы) и: «*надо собираться домой, то вечный дам и бесконечный*» (Челхов). Смерть — это «*настоящая дома*» (Хоромск), тогда как земная жизнь — лишь пребывание в гостях.

Тема дома развивается и в лексике, относящейся к гробу и могиле. В Центральном и Восточном Полесье названия гроба образованы от корня **дам*—: *дамовина*¹, *дамавина*, *дамоўка*, *до-моўка*, в Западном Полесье встречается лексема *хата* (другие названия: *сундук* — Вознич; *склеп* — Лутки; *гроб* — восточная Гомельщина, *тфуна* — западная и центральная часть Брестского Полесья, *лыжак* — Лопатин. — Толстой 1997: 373; Свительская 1995: 190, 202; Лексичны атлас 1995: к. 290). Само внутреннее пространство гроба оформляется по образцу жилого дома: украшается рушником, в угол ставится иконка. Форма дома придается и надмогильному сооружению. В западной части Брестского Полесья были распространены надмогильные сооружения в виде колоды, которые и по форме, и по терминологии соотносятся с домом: *прихором*, *наруб*, *зруб* (Свительская 1995: 191, 204).

Но смерть не всегда понимается как возвращение. В случае кончины женщины ее уход описывается как уход из-под родительского крова в новый дом, как брак; про нее говорят: *до мужыка пойти* (Вавуличи. — Касцючык 1996: 158), что она *собираецца замуж* (Стодолич. — Седакова 1983: 254) и что она *на свой хлеб пошла, на свое местожительство* (Выступовичи). «Брачная» тема смерти может развиваться и применительно к мужчине: *ажаница з магилаю, з сырою зямлёю* (Янкоўскі 1962: 451), «*мэнэ лопатыньскый* (т. е. могильщик) *прыдэ ў святы*» (Журба).

Итак, умирающий готовится ко встрече со своими умершими родственниками, покойным супругом (супругой), родителями, братьями и сестрами. Говорят, что умирающий *збираецца до своей родины* (Ветлы), *идець да батьки, да матки* (Картушино), *гукае мэртвах, покойников* (Журба, Хоромск), а про умершего, — что он *пишов до бабы, до матэри* (Забужье), *брест. пошел до дедов, до жонки, до родыны, пошел до своих, пошел до своего рода,*

¹ *Дамовина* может также означать могилу с гробом (Лопатин. — Толстой 1997: 373).

з *продкамы за руку здоровається, уже с небожчиками говорить* (Толстая 1999: 232) или что *забрав батько сына* (Журба), про улыбку на лице покойника говорят: *з маткой смееця ужэ*. (Золотуха).

Последний фразеологизм отражает повсеместно известное представление о том, что накануне смерти человек видит мертвых, чаще всего покойных родственников, которые как бы приходят за ним, и даже разговаривает с ними. Вот, например, как рассказывает о приходе покойников женщина, пережившая тяжелую операцию.

«Я сама была четвёрто суток в реанимации в Луцьку. До мэнэ два дні приходили наші, тэі, шо поўмэралі, мэрці, я скажу, мэрці. Два дні до мэнэ ходили. На лішко сядали просто. Я их бачила, я нэ разговаривала там. Бачила, бо вони, видно, мэнэ хотіли забрати. Два дні. А ўжэ в нэдлію, не, шэ ў нэдлію приходиў; ў суботу мэнэ оперіровали, камінь биў ў почки и рушиў, и мочеточник останавился. Но почка загнойилася, и мэнэ дажэ мочі нэ було на анализь ўзяти. Боли страшניים. На пишгчу, нэ могла нэ то шчо йисти, но дажэ дивится нэ могла. <...> Знайетэ, ўзгляд блудяшчый такий биў, блудиў. Ше ў мэнэ сахарний диабэт, при тому. И тімпература, шо то почка загноілась, трицять дэвять и шість тімпература и оперіровати трэба. Ну и при такий тэмпературе мэнэ и оперіровали. И от и... завэзлі мэнэ після операциі тако ужэ. Мэнэ оперіровали дэсь в одинацять часоў почали ў пятницю, то я проснулася на другий дэнь ў суботу. Ну от и до мэнэ шось то тії наші мэрці, шо... наші рэчицькі так приходили. <...>. Я дажэ на операцию шла, и я операциёной и нэ бачила. Нияк нэ бачила, тілько така тэмпература, я горю уся. Я тілько шо помню? Я кажу: “Господи, благослави руки врачующих”. И той шо наркоз даваў, він бачиў, він навэрно побачиў, шо я губами шэпчу. И він мэнэ спитаў: “Шо ви сказали?” А я йому шчэ повторила. И більш ничо я нэ знаю. Ничо, очнулась в реанимации. Вот и ўсё. То два дні ходили: в суботу и ў нэдлію до мэнэ вони так приходили. Шэ до мэнэ, моя мама шэ зараз живая, али вона... и мама придалася, и так моя тётка, и шэ там одна е сусідка, шо до мэнэ пришла, — та тётка умэрша. До мэнэ пришли вони. И вот, славу Богу, бачтэ, хотіли забрати, и я — и я ўжэ, ну тэ... Ў нэдлію вони одийшли от мэнэ, и я ужэ поднелась на ноги. (Вы понимали, что они пришли за вами?) Я понимала, я понимала, я лежу и Богу молюся: “Благодарю, Господи, шо я можу, кажу, шэ сьвіт бачити”. И так я три нэдільки побула, а там... Четвёрто суток була, а потім мэнэ в урологию пэрэвэли, и я так, бачтэ, така сама як и була, и роблю усэ, и хожу, тії мэрці

одийшли»¹ (Речица. — ЛА-1997. — «Я сама была четверо суток в реанимации в Луцке. Ко мне два дня приходили наши, те, что умерли, мертвецы, я скажу, мертвецы. Два дня ко мне ходили. На кровать садились просто. Я их видела, я не разговаривала там. Видела, ведь они, видно, меня хотели забрать. Два дня. А уже в воскресенье, нет, еще в воскресенье приходил <и>; в субботу меня оперировали, камень был в почке и двигался, и мочеточник остановился. А почка загноилась, и у меня даже мочи не было на анализ взять. Боли страшные. На пищу, не могла не то что есть, но даже смотреть не могла. <...> Знаете, взгляд блуждающий такой, блуждал. Еще у меня сахарный диабет при том. И температура, потому что почка загноилась, тридцать девять и шесть температура, и оперировать надо. Ну и при такой температуре меня и оперировали. И вот и... привезли меня уже после операции так вот. Меня оперировали где-то в одиннадцать часов, начали в пятницу, так я проснулась на другой день, в субботу. Ну вот и ко мне эти наши мертвецы, наши речичские приходили. <...> Я даже на операцию шла, и я операционной не видела. Ничего не видела, только такая температура, я горю вся. Я только что помню? Я говорю: “Господи, благослови руки врачующих”. И тот, что наркоз давал, он видел, он, наверно, увидел, что я губами шепчу. И он меня спросил: “Что вы сказали?” А я ему еще повторила. И больше ничего я не знаю. Ничего, очнулась я в реанимации. Вот и всё. Это два дня ходили: в субботу и в воскресенье они так приходили. Еще ко мне, моя мама еще сейчас жива, но... и мама пришла, и моя тетка, и еще там одна есть соседка, еще ко мне пришла эта умершая тетка. Ко мне пришли они. И вот, слава Богу, видите, хотели забрать, и я уже, ну это... В воскресенье они ушли от меня, и я уже встала на ноги. (Вы понимали, что они пришли за вами?) Я понимала, я понимала, я лежу и Богу молюсь: “Благодарю, Господи, что я могу, говорю, еще свет видеть”. И так я три недельки пробыла, а там... Четверо суток пробыла, а потом в урологию меня перевели, и я так, видите, такая, какая была, и делаю всё, и хожу, те мертвецы ушли»).

Иногда за тяжело больным приходит сама смерть, которую представляют себе как женщину в белом, «як сysterа милосерна, убрана в белом, лет яких трьщцать пять — сорок» (Зосимы). Одна женщина попала в больницу с переломом позвоночника. «В ночи являеця мни чудовишчэ² — жэншчына, часоў у одина-

¹ Расшифровка М. Н. Толстой.

² В некоторых описаниях встречаются и дьявольские черты смерти: например, «коровячие» рога (Хоромск).

цать — начало двенадцатого. Лицо у нее такое вэлыко, як сыго, сама билá, волосы билы́, губы черны и рот такы́й шырокий. А руки взад заложэны. И помалэньку так до мэнэ нагынаеця, и до лыца. А веи в глазах, як помазкы. И тыми веямы як шмарнула мни по лыцу, по лицовы тэми веямы — я хотила крычаты. Нет, думаю, нароблю трэвоги. Як, думаю, руки будэ протягаты, тогды буду кричаты. И пэрэтэрпэла. Вона одогнулася и махнула взад рукамы и дэсь поделась. Утром одна женщина объяснила: “Это твоя смэрть прыходыла. Но она, кажэ, тэбэ нэ взяла”. Это было 12.9.1957 г.» (Борщи. — «В ночи является мне чудовище — женщина, часов в одиннадцать — в начале двенадцатого. Лицо у нее такое большое, как сито, сама белая, волосы белые, губы черные и рот такой широкий. А руки назад заложены. И помаленьку так ко мне нагибается, и к лицу. И ресницы в глазах, как помазки. И этими ресницами как коснулась меня по лицу, по лицу этими ресницами — я хотела кричать. Нет, думаю, подниму тревогу. Если, думаю, руки будет протягивать, тогда буду кричать. И перетерпела. Она разогнулась и махнула назад руками и куда-то подевалась. Утром одна женщина объяснила: “Это твоя смерть приходила. Но она, — говорит, — тебя не взяла”. Это было 12.9.1957»).

Но вернемся к терминологии, описывающей умирающего, и к концепту пути, основополагающему для системы представлений о смерти. Мы видели, что смерть описывается как дорога, как путь домой. Но смерть не только начало долгого пути к вечной жизни, смерть — это прежде всего конец земной жизни, отсюда и глаголы от корня *кон-: *конать*, *кончатся* («агонизировать»), ср.: *последние сроки конае* (Красностав), а также *аддаць кануы* («умереть»). Человек заканчивает свой земной путь, *доходит*. Когда смерть наконец наступит, про умершего скажут, что он *дошоў* (Лутки. — ТС 1982/2: 27), *одыйшоў* (Спорово. — Седакова 1983б: 250), *пошов на тот світ*, *пушов на постороннюю жызнь*. Но переход этот редко бывает спокойным и простым. Про агонизирующего говорят, что он *блудит* (Житомирское и Ровенское Полесье), не случайно наша информантка говорила о том, что у нее «ўзгляд блудяшчы́й такы́й биў, блуды́» (Речица).

Сложность перехода от жизни к смерти налагает на присутствующих при кончине определенные обязанности. Они не должны трогать (*ворошитъ*) умирающего, им следует контролировать себя, сдерживать эмоции, не давать воли горю. Слезы и крики могут помешать умирающему, усилить его страдания, недаром среди глаголов, описывающих агонию, встречаются *мучыцца* (повсеместно) и *брэдыць*, *брэдыць* (Центральное и Восточное Бе-

лорусское Полесье) (о семантике последнего термина см. статью «Брод» в: Славянские древности 1995/1: 262), ср.: «Канае (кончатся), его с дороги не сбывают: нельзя плакать, а то будет сутки мучиться». Мотив «сбывания с дороги» (*с пути, с кроку*) встречается в Полесье не только на западе (Свительская 1995: 188, 195), но и на востоке. Говорят также, что нельзя ни плакать, ни кричать по покойнику, потому что «перебьёшь ему смерть» (Боровое). Особенно опасны слезы родных для ребенка, который, как говорят, может утонуть в них. Некрещеный ребенок будет обречен на блуждание, потому что он «остался без дороги» (Дорошевичи. — Moszyński 1928: 168). Поэтому особенно строгой цензуре подвергается горе матери: она не должна ни плакать по умершему младенцу, ни даже провожать его на кладбище, чтобы не поставить под угрозу здоровье своих будущих детей. (В редких случаях и вдове нельзя было провожать на кладбище покойного супруга — Кожуховка. — Червяк 1927: 148.)

Особое положение в иерархии покойников занимают те, кто умер либо насильственной смертью, либо при особых обстоятельствах. Роженица, умершая родами, считается счастливой, так как она попадает в рай. Та же посмертная судьба ждет тех, кто умер от порчи: он предстанет перед Всевышним без грехов, потому что все его грехи падут на «испортившего» его колдуна (так же переходят на убийцу грехи убитого). Среди всех возможных видов смерти эти два считаются наиболее завидными: «Скажут: коб я умэр з учыны, а моя жынка — з дыгыны» (Симоновичи. — Климчук 1995: 367. — «Скажут: чтоб я умер от лихого дела, а моя жена — от ребенка (т. е. родами)»). «Счастливой» смертью, «по-божему» умирают убитые громом¹, утопленники и иногда даже алкоголики. Некоторые сознательно выбирают себе такую кончину, выбегая на двор во время грозы, желая погибнуть от грома (Там же).

Сознательно ищут себе смерть и колдуны. Показательна в этом смысле история колдуна, дожившего до 102 лет, который потерял надежду умереть своей смертью, поджег свой дом и погиб в пожаре. Другие убегают в лес, где надеются встретить чертей, которые заберут их. Вместе с тем, по общему мнению, колдун(ья) умирает тяжело, поскольку «яго тузаюць чэрці, каторыя служылі яму за жыщце» (Сержпутоўскі 1930: 207. —

¹ Несмотря на это, в проклятиях такая кончина поминается чаще всех других видов смерти: «Каб тебе маланка спалила, каб тебе перун трыбэснуў (весмалиў, спалиў)» (Сержпутовский 1911: 58 — 59. — «Чтобы тебя молния сожгла, чтобы тебя гром треснул (обжег, сжег)!»).

«Его тузят черти, которые служили ему при жизни») или «вся нечисть яка є на світі, у момент смерті тягне її за душу» (Ветлы. — Українці 1999/2: 336). «Вмэрал одын колдун и кажэ сыну: “Насажуй хомут на шэю и будэшь бачиты як я буду вмэраты”¹ и вин надил. Пришол до батька чорт, потим другой чорт, а трэтий чорт душу вырвал и пишов» (Забужье). Муки колдуна зависят и от того, сумел ли он «избавиться» от своего тайного знания, передать его кому-либо из своей семьи или даже постороннему. «Видьма руку податы просыгь: вона вмрэ лэгшэ. Та никто нэ хочэ подаваты. Цэ [колдовство] мусыгь пэрэйты на чоловика» (Красностав).

Родственники не спешат перенять опасное знание, поэтому вместо руки протягивают агонизирующей колдунье, например, веник, который после ее смерти сожгут на перекрестке дорог (Угреничи. — Українці 1999/2: 336). Семья принимает меры, чтобы облегчить муки. «А як наша Устинья умирала, она вельме важко умирала, мучилася так. То мать казала, шо ей сундуки колотили и по ей колись жук бегал. А ишче дядна тут жива буѳа. То, кажуть, шо та дядна ўжэ и сундука ей колотила, трусила, шоб умэрла ўжэ. И кажуть, шо паук бегал через ей. А шо то вонэ, чи паук, чи смерть, то его знае. То кажуть, як честна умирае, чи та, шо ратуе людей, то ничего не робили. А як ведьма умирае, то трэба сундука колотить» (Выступовичи. — «А когда наша Устинья умирала, она очень тяжело умирала, мучилась так. Вот мать говорила, что ей по сундукам колотили и по ней тогда жук бегал. А еще тетка (жена дяди) тут жива была. Говорят, что эта тетка и по сундуку ей била, трясла, чтобы умерла уже. И говорят, что паук бегал по ней. А что это — паук ли, смерть ли — кто его знает. Так говорят, если порядочная умирает или та, что спасает людей, то ничего не делали. А если ведьма умирает, то надо по сундуку бить»).

Чтобы освободить проход душе, приходится сверлить дырки в потолке, снимать доски, поднимать матицу, разбирать печь или крышу. Аналогия между смертью и родами отмечалась исследователями неоднократно. В самом деле, подобно родам приближение смерти держат в секрете: чем больше людей будут знать об агонии, тем дольше продлятся мучения. Но вместе с тем, как и при родах, с умирающим приходят *проститься*: он прощается и просит прощения у родных и знакомых, тем самым освобождая душу от грехов. Его окуривают, протирают святой водой,

¹ Хомут надевают на умирающего колдуна, чтобы ускорить его кончину (Хоромск).

накрывают черным платком, как при лечении эпилепсии, или скатертью, освященной на Пасху, или венчальной сорочкой. В руки ему дают *кональную* свечу или свечу, освященную на Сретение или в Чистый четверг, чтобы ангелы смогли найти путь к умирающему (Сержпудоўскі 1930: 209). Напомню, что звезда, которую Господь зажигает на небе в момент рождения человека и гасит в момент смерти, — это свеча, которую держит в руках ангел (Булашев 1909: 303 — 304).

Рядом с умирающим кладут металлические предметы, служившие оберегами и в начале жизненного пути, и позже, в ответственных ситуациях. Кроме того, эти металлические инструменты становятся орудиями смерти: ими воспользуется пришедшая смерть, и от ее выбора зависит, сколько будет мучиться умирающий. Если она возьмет серп, он будет мучиться долго (по другому варианту, — пилу), но если она возьмет косу, конец наступит быстро (Картушино, Челхов).

В случае тяжелой кончины родственники прибегают практически к тем же мерам, что и при трудных родах. В Западном и Центральном Полесье, чтобы высвободить путь душе, как раньше ребенку, в доме открывают окна и двери, «шоб йому усі двері були откриті» (Велимче. — Свительская 1995: 189) и — особенно — печную трубу, которая связывает земной мир с потусторонним. На умирающего пытаются подействовать и посредством сосудов — метафор человеческого тела: если, предотвращая аборт, на живот надевали обруч от дежи, то в момент смерти обручи сбивают с бочки (Смоляны), открывают и бочки, и прочие сосуды.

Как на роженице, на агонизирующем иногда тоже развязывают все узлы, но делают это не столько в его интересах, сколько ради живых: «Як людына збырала насинне, та й помэрла, то трэ, шчэ як вона на покути лэжыгь, тыйи вузлыкы порозвезуваты, бо насинне пэрэйдэ на зилля» (Любязь. — «Если человек собирал семена и умер, то надо, еще пока он в красном углу лежит, эти узелки развязать, чтобы семена перешли в травы»).

В Западном Полесье умирающего кладут на пол, застеленный соломой, на то место, где он родился: «Як людина родица на полу, то и легче помирать на полу, а як ў руках — то бачишь — умирае, руку подложить, легче сканае» (Берестье). Таким образом, смерть мыслится как событие, симметричное рождению, иногда даже считают, что человек и рождается, и умирает в один и тот же день недели (Дорошевичи). «Людина як ужэ умэрае, то просицца на зэмлю, шоб положили. Кажэ, його зэмля притягуе. Обично, знаете, покойник — ах, положи на земли, можэ лэкшэ

будэ. Тягнэ до зэмлі ўжэ. Ужэ трэба пэрэходити до вічнoсти. Ох, вічнoсти, вічнoсть, кажэ, вибирай: або пэкло, або рай. Е дві вічнoсти, трэба выбрати: одна радoсна, друга мучительна е. И то выбрати за жызнi на зэмлі: пока ти в живих» (Речица. — ЛА-1997). При этом не все идут навстречу желанию умирающего: контакт со смертью кажется опасным для земли. «Кольсь кла-лы на зэмлю. А тэпэр нэ кладуть, бо сим лит нэ будэ родыты полэ» (Любязь) и «Надо умирать в постели, а як на голы умрёт, будэ той сэмни голо» (Радеж. — Украйнци 1999/2: 336). И только колдун ведет себя по-своему: вместо того чтобы спуститься вниз, на пол, он лезет вверх, на печь.

Агония воспринимается как ожесточенная борьба между ангелом, что сопровождает человека с крещения, и чертом, который подстерегает человека с момента его появления на свет. «Анхал за правым вухам, нечисць за левым. Хто з йих пераможа, той душу бярэ. Это *брод* называецца» (Великий Бор. — Седакова 1983в: 80). С этим же представлением связано выражение *урывають душу* (Стодоличч. — Седакова 1983б: 254). Исход борьбы зависит и от силы духа, веры человека: «Якшо людина віруе, чи там вірувала в Бога, то понятно, ангел переможе, ясно, а якшо не вірувала, чи николи не молилася, ясно, куда она пападае» (Речица. — ЛА-1997).

Наконец наступает миг, когда душа покидает тело, и тогда говорят: *дух вышел* или *душа вышла*. Говорят, что покойник *душу отдал*: но если в этой формуле чаще всего упоминают Бога (*Богу душу аддаў, вжэ Бог душу забрав*¹ — Грабово; ср. также: *сам Гасподь яго пришоў* — Картушино), то душой преступников овладевает нечистый: *аддаў чорту свой паганый дух* (Pietkiewicz 1938: 150 — 151). Представления о том, какой вид принимает душа, покидающая тело, многообразны. Один и тот же человек может представлять ее себе по-разному: «Душа птицей вылетает, у ей крыльця. Я умираю, а моя душа на пчолку скидаецца. Бывает, что над могилой сей воздух выходит и як человек стоять — *офар* (пар)» (Выступовичи). Отсюда и формулы с упоминанием *пары*: *пара вышла* (Радчицк), *пара вылетает* (Вышневичи), *пара стоўбом вышла* (Старые Яриловичи), *остатня пара вышла* (Чудель. — Плотникова 1996: 260)².

¹ О «взаимной» семантике погребальной терминологии см.: Седакова 1990: 59.

² Душе необязательно приписывается газообразное состояние, ср. выражение: *выплюнуты душу* («умереть, надорвавшись от тяжелой работы») (Симоничи. — Климчук 1975: 138).

Образ души может зависеть и от того, какую жизнь прожил человек. «Душа седзиць ў галаве чалавека, а па смерці лециць да Бога белым голубам, або агончыкам, бы наче свечечка, а ў пекла чорным крумкачом» (Pietkiewicz 1938: 150 — 151. — «Душа сидит в голове у человека, а после смерти летит к Богу белым голубем, или ангелочком, или свечечкой, а в ад — черным вороном»). Душа может также менять облик по образу и подобию ее обладателя: обычно она с него размером, а душа ребенка, прожившего лишь несколько часов, походит на комара (Дорошевичи. — Moszyński 1928: 170). Мотив полета души часто встречается в рассказах о смерти. Именно так могут описывать сами умирающие свое состояние: «У меня мальчик умер семь годоў. Умирал он, но я не бачила, як она улетаала. Он только руки поднял и говорит: “Мама, улетаю”. А после я на пячи лежала и видела, как тень птички по стяне, туда и сюда по стяне пролятела» (Челхов)¹.

Как и новорожденный, освободившаяся от тела душа грязна, поэтому в доме, у изголовья умирающего или на окне ставят воду, чтобы она попила или умылась. Эта вода, оскверненная смертью, опасна для живых, поэтому ее затем выливают, а все сосуды в доме, за исключением одного, переворачивают. Душа не покидает дом сразу, к ней обращаются в момент кончины: «Душа, нейди по свету» (Голубица), она остается в доме до похорон и даже может возвращаться в тело покойного (Сержпутоўскі 1930: 209). Она окончательно покидает его, когда тело уже будет положено в гроб, для чего в нем проделывают специальное отверстие.

Подобно тому, как по обстоятельствам рождения делали предсказания относительно будущего новорожденного, по обстоятельствам смерти судят о том, какую жизнь прожил покойный. Погода снова выступает как знак расположения или нерасположения небес к человеку: «Хто умрэ, да так тихэнько, гарненько [и в это время идет дождь], то казали: вон хороший быў, па ём и Бог плачэць» (Верхние Жары, Хоромск). Смерть же колдуна вызывает грозу, вихрь, который уносит с собой его душу, как и насильственная смерть, независимо от того, пал ли человек от руки преступника или сам покончил с собой.

¹ Широко распространенное среди славян представление о том, что птица — это образ души, обязательно напрямую связывается с похоронным циклом. Так, про птицу, прилетевшую к окну хаты или во двор, говорят, что это «дід, чы дитя, чы сынок прилітае — у кого хто помрэ» или: «Любая птичка как летит по полю, так говорят, что душа летит» (Стодоличи. — Виноградова 1982: 165).

«Бура — ктось задавився чи повэсився, лихэе як бура така... буран взорваўся и пошол, и полэ разломал, дьявол довольны штось на свою руку чэловэка» (Лесовое. — «Бура — кто-то покончил с собой или повесился, плохой, раз бура такая... буран взорвался и пошел, и поле разломал, дьявол доволен, что [прибрав] к рукам человека»); «Вишэльник — самый больший грэх, вихор ночуе на могиле вишэльника, ему приятно, вихору, бо он душу и забрав» (Новый Двор. — Азимов 1983: 89).

Снаряжение покойника

Итак, душа покинула тело, умирающий обрел покой, стал *покойником* («Вже вин спокыйився, вжэ вин покийный» — Грабово). Наступает время приготовить его к похоронам. Как правило, семья мало участвует в приготовлениях. В зависимости от пола умершего зовут пожилых женщин, если умерла женщина, или мужчин — к мужчине, чтобы они обмыли тело, одели и положили в гроб (его изготавливает кто-нибудь из семьи или посторонний, часто, однако, мужчина загодя готовит себе гроб, а женщина — одежду и полотно на рушники). В других случаях покойником, независимо от пола, занимаются старухи. Иногда приглашают старуху, которая лучше других знает обряд во всех деталях, чтобы она руководила остальными (Ульяновская 1992: 71).

Как только душа вышла из тела, тело должно закрыться (вспомним, что через те же этапы, «раскрытие — закрытие», проходит тело роженицы). Поэтому покойнику закрывают глаза, иногда для этого его тянут за пальцы, чтобы покойник «не высматривал» живых. Затем старательно подвязывают нижнюю челюсть, связывают руки и ноги ниткой или лентой. Покойника высвободят от этих пут, лишь когда в гробу он покинет навсегда свой прежний дом. С внешним видом покойника связана большая группа перифрастических обозначений смерти: добруш. *высцягнуцца* (Матэрыялы 1975: 223), брест. *ногы выправыты, занысты голову, зложыты ручки на грудкы* (Касцючык 1996: 158), *боруду задыфаты* (Дыялектны слоўнік 1989: 272), *очи в гору подошли* (Толстая 1999: 234), *вочки закрывць* (Мяцельская, Камароўскі 1972: 39).

Телу также придают изначальную полноту, целостность: покойника похоронят со всеми теми частями, от которых он извлекся при жизни. Так, первые состриженные волосы «за пазуху сыпали, бо ек поумирають, на тому свити трэба йих збирати, а ек йих пораскидають, то хто же йих зберэ» (Щедрогор).

Женщину хоронят вместе с отрезанной на свадьбе косой (Речица. — ЛА-1997) и даже «сорочкой» (см. гл. 2).

Умерший уходит на тот свет с дорогими ему предметами, ведь, как полагают, в ином мире человек будет продолжать заниматься своими земными занятиями. «Как умёрла, ёй не пад-паясали хфартук, а када ана приснилася сестры, казала: “Што ж, мне, не ва што, надо в падол паёк принимать”. На том свете жывьуть, паёк палуचाють. И челаовек умёр, передали хфартук ёй» (Радутино). Фартук, полотенце и пеленки понадобятся по-витухе, потому что «грэба бабе на тым свити руки помьги, бо она там будэ бабить» (Любязь). Алкоголику дают с собой бутылку, курильщику — трубку, музыканту — скрипку, хромо-му — палку, ребенку — игрушку (Восточное Полесье), колдуну — его книгу тайных знаний (Забужье). Но в исключительных случаях мужчине кладут в гроб куклу, чтобы он не «забрал» с собой жену, иначе говоря, кукла здесь выступает заместителем живого, которого надо защитить от покойника (Нобель. — Свительская 1995: 191).

Смерть — одновременно и закономерность, и нарушение привычного течения жизни. С этим связаны значимые инверсии в изготовлении снаряжения покойника. Ткань не режут ножницами, а рвут руками, шьют «от себя», на живую нитку, не завязывая узлов. Одежду на покойнике не застегивают, не завязывают, чтобы «дорога у н'ого не була завязана» (Велимче. — Свительская 1995: 189).

Несмотря на то, что покойникам предстоит долгий путь, хоронят их в лаптях, онучах, носках или обматывают ноги перкалем (тонкой жесткой тканью), в наши дни им надевают тапочки. Как объясняют, такая обувь должна помешать им вернуться назад (Комаровичи. — Jeleńska 1891: 501). По мнению А. Фишера, у славян в прошлом был распространен обычай хоронить босиком, о чем свидетельствуют пословицы: «Робы, нэ робы, босу поховають» (Красностав) или: «Вышэй, аднак босага пахавають» (Олбин). Ср. также у к р.: «В чоботах ій чоловік умер» («В башмаках ее муж умер»). Подобное нарушение погребального ритуала кажется настолько немислимым, что данное выражение означает, что в действительности никакого мужа у женщины не было. Несмотря на протесты со стороны Церкви, покойников часто хоронят с покрытой головой: на мужчину надевают шапку, на женщину — платок (Голубица) или же шапку подкладывают под бок.

Одежду надевают наизнанку. В зависимости от местной традиции предпочтение отдается либо ношеной одежде, в которой покойник хотя бы раз ходил в церковь, либо, наоборот, новой.

Изредка в гроб кладут в одежде, в которой покойный стоял под венцом, чаще же всего она мало чем отличается от обычной. Иногда предпочтение отдается светлым цветам, «шоб челавку было светло» (Картушино). При этом можно отметить и другую зависимость: чем старше покойник, тем темнее его одежда, у стариков черный цвет преобладает. Иногда избегают красный цвет, поскольку это цвет жизни, цвет, который защищает все живое. Красная одежда покойника вызовет скорую смерть молодого члена семьи (Стодоличчи. — Седакова 1983б: 255). Покойному могут надевать и такие детали одежды, которые воспринимаются как признаки национального костюма: так, покойника опоясывают синим шнурком, «шоб на тому світі можна було пізнати, що це — українець» (Ульяновська 1992: 71). В гроб кладут и «запасную» одежду, особенно для женщины. Иногда на женщину-покойницу надевают по две сорочки и две юбки (Любязь). Избыток одежды — характерная черта вольско-полесского варианта обряда: «Іноді накладуть стільки, що і мрець в домовину не влазить» (Угреничи. — Ульяновська 1992: 71. — «Иногда наложат столько, что и покойник в гроб не влезает»; Мукушин. — Українці 1999/2: 338). Вместе с тем собиратели подчеркивают, что одежда на покойных была легкая, то есть летняя. Любопытна приводимая мотивировка этого обычая: когда все будут на том свете гореть, чтобы на умершем было меньше огня (ж и т о м и р. — Українці 1999/2: 337).

Загробная жизнь представляется одновременно и как продолжение земной жизни, и как ее восполнение. Так, молодых людей обоего пола хоронят в свадебной одежде. В наши дни на девушку надевают фату и белое платье, а в прошлом предпочитали традиционный наряд невесты: «додільну» (додульну), т. е. праздничную цельнокроеную сорочку, юбку, фартук, панчохи. Как на свадьбе, девушке «княгине» распускают косы и надевают на голову венок из барвинка. На левой руке у нее обручальное кольцо, а на правой — рушник, как на венчании, у пояса — шелковый платок (Кожуховка. — Червяк 1927: 148; Спорово, Стодоличчи. — Седакова 1983б: 250, 255). Юношу также одевают нарядно, слева к груди прикрепляют букетик цветов или обвязывают красной лентой фуражку (Вышевичи). Детей тоже наряжают как к венцу.

Все эти приготовления происходят в надежде, что молодые люди, не успевшие вступить в брак на этом свете, найдут свою половину в ином мире. Ср. характерные истории, которые рассказываются на эту тему: «Дивчына сньца матэри: “Ты мэни нэ дала кольцо”. Маты кажэ: “Кому ж я тэпэр ёго дам?” Дочка знов прыс-

нылася, та сказала, што в якомусь посёлкови хлопэць вмер, и вильцю, и дом сказала. Маты пишла туды и пэрэдала. То кажуть, што йий (дочери) мусыгь була судьба за нёго замиж выйты» (Красностав) или: «Сосидка была нэвэнчанна с тым чоловиком, што она за его выходила, да ей поклалы рушныка под ноги, бо, можэ, она застренецца на тым свити з хозяином, може, повинчяецца. Ей поклалы рушныка под ноги, бо як вэнчае, кладэ рушныка под ноги, тоды як оны стоють на вэнэць» (Вышевичи. — «Соседка была не венчана с тем мужчиной, за которого она вышла, ей и положили полотенце под ноги, потому что, может быть, она повстречается на том свете с мужем, может, повенчается. Ей положили полотенце под ноги, потому что, когда венчаются, кладут полотенце под ноги, когда они стоят под венцом»). Иными словами, близкие надеются, что на том свете покойница «по-настоящему» выйдет замуж, сыграет свадьбу.

Похоронная процессия в этих случаях напоминает свадебную. Некоторые участники могут обозначаться как свадебные чины: например, сама невеста называется *княгиней* (Спорово), в процессии идут два *боярина*, две *дружки* (Вышевичи). Девушки идут с распущенными волосами (Кожуховка), у всех участников на руках привязаны платки, все идут с букетиками, сегодня «бояре» несут впереди шествия фотографию умершего, за ними кто-нибудь из участников несет *вилыцэ* (из вишневого или иного дерева), украшенное лентами, а дружки несут каравай, который раздают уже на кладбище (Вышевичи). Гроб девушки несут и опускают в могилу, в отличие от других покойников, на рушниках. Рушники как свадебный подарок родители умершей раздают всем присутствующим на похоронах, а приданое — только девушкам. Или же часть приданого в виде одежды, платков кладут в гроб, и чем богаче умершая, тем больше ее «приданое» (Вольинское Полесье. — Червяк 1927: 160).

Судьба умерших в молодые годы вызывает особую скорбь. Если выражение горя было строго кодифицировано и нельзя было давать свободу чувствам, пока не наступала смерть, то и после кончины боль утраты подвергалась своего рода цензуре, как в случае смерти младенца. Напротив того, горе в случае смерти молодого подчеркивалось, ему придавались особые формы: «З живого гуся перушко драли, когда молодой помрэ, шоб крычал, як молодой, когда смэрть прима» (Дорошевичи). Молодых оплакивают больше, чем маленьких детей (ср. бел. «Лепей хаваць у пеляночках, як у веночках» («Лучше хоронить в пеленочках, чем в веночках») — Янкоўскі 1962: 140), больше, чем стариков. Они не только не успели осуществить свое пред-

назначение, но они еще и не «отработали» свое при жизни. «Говорят, что на том свете им весьма тяжело, там их заставляют работать без отдыха: мужчин — молотить, молот рожь, рубить дрова; женщин — печь хлеб, варить кушанье, мыть белье. Там, говорят, работают все вместе, после работы садятся за один общий огромный стол, за которым сидит и сам Бог и смотрит, чтобы всем было всего вдоволь. Когда за столом все места будут заняты, настанет конец мира, Страшный суд» (Самары. — Крачковский 1873: 199 — 200).

Вернемся к снаряжению покойника в последний путь. Рушники, отрезы полотна — словом, то, что Э. Гаспарини называет «женскими деньгами» (Gasparini 1973: 209), — играют важнейшую роль в похоронах, как и в других переходных обрядах семейного цикла. Их раздают в качестве платы за услуги тем, кто обмывал покойника, нес его на кладбище, их жертвуют церкви, их развешивают на стенах дома, затем рушники повязывают на кресте на кладбище. Полотном или рушником покрывают стружки, сено или травы, которые кладут на дно гроба, — «это яго дарога будэ» (Присно). Или пропускают перпендикулярно телу красную нить, чьи концы выпускаются из гроба, — это «дарога у магилу» (Радутино). Полотно (в данном случае новое) должно помочь душе преодолеть и водную преграду, которая встретится на ее пути: «Душа будет переплывать [речку] через это полотно» (Челхов)¹. Иногда покойника не закрывают целиком: «В нас тько ногы нэ закрывають покойныкови, шоб на тому свити нэ заплутався, як будэ йты на Суд Божый» (Забужье), из тех же опасений не кладут в гроб вышивки, «бо будэш на том свити плутать» (Журба). Забота о сохранности пути касается не только покойного, но и его взаимоотношений с миром живых: сбитый с пути рискует вернуться домой, стать «ходячим» покойником, а значит, нарушить покой живых².

Покойника, который, как любой путник, может столкнуться

¹ Л. Н. Виноградова, анализируя мотив «переправы» в похоронном цикле, приводит, в частности, такие свидетельства: если приснится во сне грязная вода, которую пыгаешься переплыть (перейти), то это к смерти (Новинки) и «душа умершего через кладку над водой переходит» (Великий Бор. — Виноградова 1982: 160).

² Напомним, что метафора «полотно — путь, дорога» возникает еще при родах, когда повитуха режет пуповину на полотне: так она «дарогу стлала рибенку в путь» (Великая Весь). Эта дорога остается прямой, пока человек не покривит душой: «Слухай, мая донька, што табе душа раиць, бо як скривниц душою, то и твая дарожка жыщевая скривница на ўвесь век» (Pietkiewicz 1938: 151. — «Слушай, моя дочка, что тебе душа говорит, потому что если покривишь душой, то и твоя жизненная дорожка скривится на всю жизнь»).

ся с непредвиденными препятствиями, хоронят с оберегами, у которых двойная задача: защитить как самого покойника, так и живых от той опасности, которую он несет в себе. Среди оберегов выделяются предметы, чья главная функция закрыть тело: монеты, которыми покрывают глаза и которые понадобятся покойному, чтобы его «пропустили» в потусторонний мир и чтобы откупиться от грехов. Иголка, которую втыкают ему в губы, должна помешать рту раскрыться, серп, положенный на живот, и кулек соли на груди должны отпугнуть нечистую силу и помешать телу вздуться.

В последний путь покойного снабжают и едой. «Не менее замечателен обычай, имеющий место при умерших и заключающийся в том, что пред головою умершего ставится, всегда в углу, громадная булка хлеба, какого бы возраста и пола ни был умерший. Обычай этот, по-видимому, говорит присутствующим, что преставившийся умер не от голода и недостатков, а волею Божьею» (Летопись Олтушской церкви: 17 – 18). Хлеб сопровождает человека всю жизнь: он приходит на свет, женится и умирает с хлебом, хлебом покойный будет питаться и в последнем путешествии (Олтуш), хлеб, положенный сверху на гроб, отправляется с покойным на кладбище (Выступовичи). Другие блюда, которые готовятся для покойного, пока он не покинул дом, — это *сыта* (разведенный водой мед, часто с кусочками хлеба) и *потопуцы* (хлеб, покрошенный в молоко).

Длительность пребывания покойника в доме зависит от того, как долго не появляются первые признаки разложения, но, как правило, этот срок редко превышает сутки. «То як холодно, то подождуть [приезда родных], а так-от сутки полежила, уже зворошили, уже воняе по хатэ» (Речица. — ЛА-1997). Запах смерти пытаются скрыть с помощью подручных средств: сухих пахучих трав, цветов, которые были освящены в церкви на Троицу или на Спаса. «Е такэ Зелэны света, мы идом до цэркви и на Зелэны свата мы нэсэм зилле з лиса сватым, а на Спаса — то с городу цвиты: мак, цвиты — всяке таке зилле. И коли корова тэлетко мае, то мы даем трошки того свяченого, и колы умрэ, то надо е под голову, по цэлый труни покласты, и подушку шьем с того зилля... Зилля, шо сватяты, у лиси на Зелэны свята збыралы. Кадыло — бильым цвитом цвитэ, як мягта пахнэ» (Красностав. — «Есть такие Зеленые праздники (т. е. Троица), мы идем в церковь, и на Зеленые праздники мы несем травы из леса святить, а на Спаса — с огорода цветы: мак, цветы — всякие такие растения. И если у коровы родится теленок, то мы даем немного этого освященного, и если умрет [человек], то надо ему под голову, по

всему гробу положить, и подушку шьем с этой травой... Травы, которые освящают, в лесу на Зеленые праздники собирали. Кадило белым цветом цветет, как мята пахнет»). Среди других трав упоминают мяту, «пахучую лэпэху».

Гроб с телом ребенка выставляют на столе, с телом взрослого — на лавке. Различия между женщиной и мужчиной будет сохраняться и после смерти, и тела их будут по-разному ориентированы в жилом пространстве дома, подчиняясь все той же основной оппозиции правый/левый: мужчину кладут на правую лавку, параллельную двери, женщину — на левую, ногами к двери (Челхов). Но голова и того, и другой будет ориентирована на одинаковым образом: к покути, к иконам.

Когда тело покинет дом, следы его пребывания будут тщательно смыты, уничтожены: пол подметут или вымоют, лавку помоют святой водой или даже сожгут. Постель, на которой лежал умирающий, как и стружки, выбросят или, чаще всего, сожгут, при этом огню придается смысл жертвы («Хай до Бога с димом йде») или почитания мертвого («Треба нагріти ноги мертвому, прийде руки грити» — Центральное, Западное Полесье); в прошлом одежду тоже сжигали, но сегодня ее раздают родственникам, соседям, бедным. Воду, которой обмывали покойника, выливают в укромное место, иначе ступившие в нее люди или животные умрут (Западное Полесье), будут болеть ноги (б р е с т.) или же покойник будет «ходить» (Конобродська 1996: 140 — 141).

Мертвого, как и новорожденного, не оставляют одного ни на минуту, чтобы тело не было осквернено животным или «щоб не втік» (Ульяновська 1992: 71). Ночью в некоторых местностях женщины, обмывавшие покойника, оплакивают его, в других — поют «псалмы», духовные стихи, или читают псалтырь, или просто ведут мирные беседы, а иногда и молчат. На Украине это называлось *стерегти душу*. Пока покойник не покинет дом, всякая работа исключена.

Пока женщины бдят над покойником, могильщики роют могилу. Ориентация могил варьируется: иногда покойника хоронят головой на восток, иногда на запад. Затем могильщики утощают водкой, хлебом и салом. Если могила роется накануне дня похорон, кто-нибудь из могильщиков по окончании работы остается стеречь могилу, чтобы зверь не перепрыгнул через нее и птица не перелетела (Стодоличчи. — Седакова 1983б: 257). Точно так же, как кот, забравшийся в колыбель младенца, способен лишить его сна, животное, приблизившееся к могиле (или к покойнику), лишит мертвеца покоя.

Во время выноса тела соблюдаются особые предосторожности. Если зеркало не было закрыто в момент смерти, его при выносе закрывают черным или поворачивают к стене, чтобы отражение покойника не «осталось» в доме (Симоновичи)¹. С этой же целью при выносе тела настежь открывают все двери — в доме, сарае, хлеву, «щоб душа выходила з подвиря» (Ветлы, Грабово), «щоб душа забігла подивитись і попрощатись з домівкою» (Ульяновська 1992: 72. — «Чтобы душа забежала посмотреть и попрощаться с домом»). После того как священник прочтет молитву, а близкие попрощаются с покойным, поцеловав его в руку или в лоб, в губы, гроб выносят, останавливаясь на тех значимых границах, которые мертвый пересекает в последний раз. Самой важной границей выступает порог двери: по нему трижды стучат сначала крышкой гроба, а затем самим гробом и прощаются с порогом от имени покойника: «Прощайтэ пороги, куда ходылы ноги» (Забужье).

Доля живых и доля мертвых

На пороге дома происходит и другое важнейшее расставание. Мы видели, как ребенок «наделяется» от рождения долей и как она «обновляется» на свадьбе. Эта третья составляющая человека снова оказывается в центре внимания в последнем переходном обряде. Ее судьба, в отличие от души и тела, менее ясна. Исчерпывается ли доля в конце жизни? Или покойник сохраняет ее за собой на том свете? На ком лежит ответственность за долю умершего? Поскольку речь идет о части общих благ, семья делает все возможное, чтобы не «упустить» эту индивидуальную долю, не дать ей уйти в потусторонний мир. Иными словами, доля представляется частью наследства, обращение с которым требует от живых определенного умения. Важно подчеркнуть, что чаще всего речь идет о доле «хозяина», т. е. мужчины, но изредка может упоминаться и мать.

Один из способов разрешить непростую задачу — «обменять» мертвого на метафору богатства: хлеб. Когда гроб выносят из хаты, то во время прохождения порога хлеб передают в хату, пронося его над умершим, чтобы после него в доме всегда было счастливо и богато, «щоб хлеб ишоў ў хату» (Хоромск. — Страхов 1991: 75). Как подчеркивает А. Б. Страхов, «обмен покойника на хлеб, совершаемый на пороге, символи-

¹ И наоборот, зеркало кладут в гроб колдуну, чтобы «не ходил» (Хоромск).

*Крест с поминальными лентами на кладбище. С. Речица. 1997.
Фото автора*

зирует неувывшую полноту и целостность рода, его богатства» (Там же). В других местах, руководствуясь теми же соображениями, хлеб кладут на лавку, на место, где стоял гроб, и осыпают дом (и гроб) зерном.

Передача, «удержание» доли представляется делом тонким, исход которого бывает не всегда в пользу живых. После смерти хозяина дома жена (или сын, т. е. главные наследники) спешит занять его место, чтобы «хозяйство перешло на неё». Она отправляется в хлев и просит: «Если ты, хозяин, уходишь, оставь

хозяйство на мѣня». Хозяин может сам «отдать» хозяйство при жизни (речь, разумеется, по-прежнему идет о символической стороне дела, о передаче удачи, везения, «вѣда», т. е. о доле). Чувствуя, что дни его сочны, он обходит сад, дом, прощается со скотом, с деревьями, землей, он «хозяйство передает». Трудно сказать, насколько часто это происходило, поскольку считается, что «як батька змирае, богато зводица. Забирае батька своё хозяйство» (Рясно. — «Если отец умирает, много пропадет. Забирает отец свое хозяйство»).

Чаще всего потери касаются «живой» части наследства: скота и пчел, которую хозяин в буквальном смысле уносит с собой в могилу. Так, после смерти хозяйки корова перестает доиться или даже умирает в один час с ней (Там же; Седакова 1983б: 261)¹. «Хазяин умирае и пчолы забирае. Мой дед умэр и пчолы умэрли — пошли за дэдом. Казали, стары Хвэдор знае шось. Як народ проводы дѣда, так и пчолы полэтели. На труну так и сели там. Так писком и засыпали йих. Вон шось знаў за йих. Вон знаў, да сынам нэ оставиў» (Курчица. — Гура 1997: 483. — «Хозяин умирает и пчел забирает. Мой дед умер, и пчелы умерли — пошли за дедом. Говорили, старый Федор что-то знает. Как народ пошел провожать дѣда, так и пчелы полетели. На гроб так и сели там. Так песком и засыпали их. Он что-то знал про них. Он знал, но сыновьям не оставил [свои знания]»). Чтобы предотвратить гибель пчел, их выносят из дома во время агонии умирающего, как выносят и зерно (Житомирщина. — Українці 1999/2: 336). Эта тесная связь между хозяином и пчелами подкрепляется еще и образом души-пчелы.

Наследники, которым отец не выделил при жизни их «долю», вынуждены пожертвовать покойному его часть, чтобы сохранить остальное. Старший сын или другой старший член семьи идет в сад и срубает лучшее дерево: «Гэто ўжо аддаюць яго долю. Бо калі не аддасі доли, высагне ўвесь сад» (Ясенец. — Сысоў 1995: 51). Откупаться от мертвого могли и деньгами: «Ў могилу покойника сыплюць гроши, шоб он не сніўся, не ходиў, и гавораць пословицу: “На тоби плату за хлева и хату”, шоб не гаворил: “Я вам оставил, ничёго не взял, а вы пользуетесь...”» (Боровое)².

¹ Ср.: «Вмэр хазяин, и чэрэз мясяць кабан здох. Кажуть, вун своё пайку ўзяв» (Журба. — «Умер хозяин, и через месяц поросенок сдох. Говорят, он свою долю взял»).

² То же делали и в Рясно: «Як выносять, ты подходиш и трэ сказать, шоб мало хто побачыў: “Было усэ вашэ, а тэперь усэ нашэ” — и кинуть пять рублей, шоб скотына нэ зводылась».

Вместе с тем страх остаться без доли, без урожая побуждает живых отказать умирающему в его желании почтить на полу, поближе к земле. С этой же задачей связан обычай поспешно запирать ворота, завязывать их веревкой или красным поясом, едва покойник покинул пределы двора (в о л ы н. — Ульяновська 1992: 72; ср.: «Когда вынесут покойника, закрывают ворота, чтобы не было следующего» — Голубица)¹.

Подобные действия позволяют уточнить семантику термина *нябожчык* («покойник»), «лишенный доли» или «лишенный (лишившийся) жизненной силы в абсолютной мере» (Седакова 1983б: 57; Журавлев 1997: 44); *нябожчык*, *небыжчыца* — это еще и тот (та), у кого отобрали или выкупили его долю. Как следует из материалов «Лексического атласа белорусских говоров», этот термин имеет разную временную приуроченность: только в Брестском Полесье он относится к еще не похороненному покойнику, в других областях — к похороненному (Лексичны атлас 1995: к. 287 — 288). Другие термины образованы от корней **мер-/*мир-*: *мэртвец*, *мрэць*, *мырэць*, *мэрлэц*, *мертвяк*, *мерляка*, *смерцяк*, *памэрший*, *умэрший*, и **покой-*: *покойник*, *покойница*. Тем самым захоронение становится узловым моментом, когда покойника начинают называть по-иному, а следовательно, меняется и его статус: ср. также: «Кажуть: пойдэм, отведаем *покойника*, а провожаем — *мэртвец*» (Выступовичи).

Процессия со священником во главе медленно и молча направляется к кладбищу, выбирая окольные пути (вспомним, что так же шли в церковь крестить ребенка). Покойного несут друзья и соседи (но не родственники), так считается почетнее, или даже летом везут на санях, при этом предпочтение отдается волам, которых называют «святой костью» (п и н с к. — Славянские древности 1995/1: 409); особенно избегают впрягать кобылу, иначе у нее не будет жеребят (Українці 1999/2: 339). Чтобы не причинить вред стаду, с которым процессия рискует встретиться по пути, хоронят во второй половине дня, когда скот уже вернулся домой.

Жизнь замирает в селе, работы останавливаются: никто не подкладывает яйца под наседку, не вывозит навоз в поле, не сажает, не сеет, «бо черви все пойдять, а квасоля буде вниз рости» (Ульяновська 1992: 72; ТС 1984/3: 75). В присутствии усоп-

¹ Подобные страхи знакомы и вне Полесья: гуцулы боятся смерти за пределами дома, так как добро покинет дом; в Буковине хранят миро, которым причащали покойника, потому что в нем, быть может, осталось его счастье (ЕЗ 1912/31 — 32: 261, 340).

шего, т. е. уснувшего навеки, нельзя спать, поэтому взрослые будят детей или же подкладывают им под подушку что-нибудь металлическое, например, отцовскую ложку (житомир. — Українці 1999/2: 339). Закрывают окна и двери, чтобы не дать проникнуть в дом смерти, которая считается чем-то вроде заразы, переносимой по воздуху вместе с запахом смерти¹. Поэтому-то не советуют есть, пока похоронная процессия не достигла кладбища, иначе «будет вонять изо рта» (пинск. — Булгаковский 1890: 186), нельзя и смотреть на процессию из окна — может начаться желтуха (житомир. — Українці 1999/2: 339). Опасно и переходить дорогу перед процессией: смерть проступит на твоём теле («Мертве тело наростає» — Дягова. — Свительская 1995: 189). Мертвый ещё более опасен, если гроб несут или везут открытым: «Если посмотрит мертвец, весь свет умрет» (пинск. — Булгаковский 1890: 186), сады зачервивеют (Олуш), поднимутся сильные ветры (Яцковичи), летом будут греметь грозы (Радовель), от грома погибнут люди (Кишин. — Свительская 1995: 189). Лучший способ защиты — осенить себя крестным знаменем и бросить горсть земли вслед процессии (вспомним, что этим жестом женщины пытаются защититься от беременной) (Западное Полесье).

Поп отпевает взрослых, но «недорослых» детей, т. е. лет до 15-ти, хоронят иногда и без попа (Седакова 1983б: 247), полагая, видимо, что невинная душа не нуждается в молитвах. Семья должна выкупить у предков место для нового покойника, поэтому в могилу бросают монеты и сыплют ржаные зерна. Эти меры должны также помешать покойнику встать из могилы. Если умер молодой, старики спускают гроб на полотне или рушниках. Все присутствующие или только родные бросают на гроб горсть земли. Священник кропит могилу, а остаток святой воды выливает в изголовье, чтобы утолить жажду покойного. В изголовье могилы ставят маленький «временный» крест или кладут камень. Позже в ногах или изголовье могилы будет поставлен настоящий крест: деревянный, каменный или железный, который понадобится покойному, когда архангелы призвут его на Страшный суд (Олуш. — ЛА-1995). Затем все возвращаются домой, иногда выбирая другой, более прямой путь.

¹ Особенный страх смерть вызывает у пчеловодов, которые всеми способами стараются избежать контакта с мертвецом, чтобы не погубить пчел (житомир. — Гура 1997: 474).

Поминание и забвение

С момента возвращения домой поминание, последние почести, воздаваемые покойному, будут сопровождаться действиями с прямо противоположной направленностью: забвением покойного, высвобождением живых от власти мертвого. Этот процесс может начаться и раньше: если вдова собирается выйти снова замуж, то, прежде чем покойника положат в гроб, она расстегивает на его штанах и рубаше верхние пуговицы (Ульяновська 1992: 72). От покойного, от тоски по нему должны избавиться близкие родственники, практически всегда женщины: вдова (редко — вдовец), мать, сестры, дочери. Чтобы «забыть покойника», они садятся на лавку, где стоял гроб, а иногда и спят на ней. Эффективным средством считается и заглядывание в печь, связывающую мир земной и мир потусторонний, в дежу, метафорические значения которой, как мы видели, во многом аналогичны, в колодец (например, Мукушин. — Українці 1999/2: 339). Тоску можно победить и с помощью запахов: в частности, запаха хлебной закваски. «Из дзежи квасу панюхай, як кто муцно плачэ, коб забуваўса худко. Добре, ка, нюхай, да панюхаў, да стаў забуваца» (Жаховичи. — «Из дежи закваски понюхай, если кто сильно плачет, чтобы забыть быстро. Хорошенько, говорят, нюхай, да понюхал, да стал забывать»). Средством борьбы со смертью, с тоской по покойному выступает и другой запах жизни, нормальный человеческий запах: «Возьми тако во свово пота да понюхай его» (Любязь).

Наряду с этим нечистота смерти может быть обращена на пользу живых, точно так же, как в народной медицине или любовной магии используется женская «нечистота». Вернувшись с кладбища, надо схватиться руками за печную трубу и сказать: «Мрите, крысы, мухи, жабы, а я буду жить» (Картушино). Пальцем мертвеца выводят бородавки, грыжи. Такая же способность к разрушению, умерщвлению приписывается и многим предметам, принадлежавшим или бывшим в контакте с покойным: ими лечат (например, ложкой покойного крестят грыжу со словами: «Як умёр дзядзька Василь, дык каб и мая грыжа умерла» — Челхов), наводят порчу, привораживают или «убивают» любовь. Воду, которой обмывали покойного, дают пить неверному мужу: «Шоб не ходіў до баб другіх — заніміў яго шчасць» (Гомел — Конобродська 1996: 143).

Поминальный обед отличается от обычного не только блюдами. На нем не едят вилками, «покойниковы глаза шоп нэ колоты» (Радеж). О запретах, упоминающих глаза мертвых, я

уже писала в предыдущей главе. Важно подчеркнуть, что покойники мыслятся одновременно и зрячими, и слепыми, как сама смерть. Хотя в момент кончины они теряют способность видеть как живые (ср.: «Як умирае пакойник, с глаз слёзы сып-леца — зренье утекла» — Золотуха), глаза им нужны, чтобы благополучно найти путь на тот свет. Поэтому об их зрении заботятся на протяжении всего похоронного цикла. Там, где нет обыкновения избавляться от одежды, постели покойного и полотна, на котором гроб опускают в могилу, их стирают на третий день — «мертвому вочи промывають» (Стодоличч. — Седакова 1983б: 255). В течение 40 дней в доме не тушат свет, «шоб душа бачыла дорогу на тому свити»¹. Из этих же соображений в течение этого периода не белят в доме, «покойникови глинкаю очы залеш» (Ветлы), «тому шчо очы зальваюць» и «душа будэ плакаты» (Забужье). И наоборот, дурных, «нечистых» покойников специально лишают зрения, чтобы обезвредить их. Эту миссию берет на себя священник, в случае, если покойник беспокоит живых, или в превентивных целях, еще при захоронении. Если батюшка высыпает из кадиланицы жар в гроб, на глаза, «значыць, чоловик той быў калдун, чародей» (Зосимы).

В отличие от свадебного и крестильного, на поминальном обеде (*похоронах, жалобнам stole, кутте*) преимущество отдается не мясным и соленым блюдам, а сладким и мучным недрожжевым. Присутствующим сначала подают *сыту* (*кану, канун, кутью*; термин *канун* может также означать кушанье из бобов с сахаром), приготовленную в день смерти, все съедают ее по три ложки, поминая покойного: «Помяни, Боже, душу его»; затем приносят коржи («Коржэц пекуць на воде с ведра, пресный, неўкусный. То йего, смерцяка, коровай щитаицца» — Стодоличч. — Седакова 1983б: 257), кутью из ячменя и в самом конце — кашу из риса или проса или горох (Симоновичи. — Климчук 1995: 346). Подаются также блины, вареники, борщ.

Каждое блюдо делят между живыми, но часть оставляется и покойному, чья душа еще не покинула дом. Для него кладут на стол лишний прибор, ставят стакан, от каждого кушанья бросают ему по ложке на стол или под стол. Мертвому принадлежит и пар, поднимающийся от горячих кушаний, блинов,

¹ Но известны и прямо противоположные предписания. После погребения нельзя жечь свет ночью. Так, женщине, которая нарушила запрет, приснился покойный отец и сказал: «Все покойники перешли лужу, а я нет, потому что у тебе горел свет» (Стодоличч. — Седакова 1983б: 257).

борща и каши. По окончании обеда убрать со стола не спешат, поскольку покойный может вернуться домой и привести с собой всю покойную родню (Картушино). Хлеб и водка (или вода) — доля покойного — стоят в доме на окне или под иконами двенадцать или сорок дней. В некоторых домах для души стелют и «постелючку» — кладут на лавку платок (Челхов).

Двойственность покойного в течение всего сорокадневного цикла состоит в том, что, хотя душа и покинула тело, они еще не расстались окончательно. Душа «навещает» дом («ходить»), где ее продолжают кормить, а тело, которое уже покоится в своем «доме», в *дамовине*, тоже нуждается в пище. Поэтому на следующий день после похорон семья отправляется на кладбище и несет завтрак или обед покойному. Это называется *побудки* (Запесочье), *дедушку будить* (Хоромск) или *побужтати моголу*, так как уснувший еще не уснул навеки (Спорово. — Седакова 1983б: 252). Придя на могилу, дочь обращается к своей покойной матери: «Здравствуй, мая мамачка, здравствуй, мая милая, как жэ тебе тут спалась, как жэ начавалась, чи падал тебе кто тут вадичечки. Вставай жэ с нами хоть паснедать» (Картушино). Еду оставляют на могиле, а горилку льют под крест.

Иногда отмечают третий, девятый и двадцатый день и всегда — сороковой, «отправной». Снова семья и те, кто участвовал в похоронах, собираются на поминальный обед, в последний раз приглашают покойного, так как его могила в этот день будет «запечатана». Ритуал этот состоит из четырех этапов. Остатки еды и выпивки относят на могилу, где угощение продолжается. Затем семья идет в церковь с пригоршней песка, взятой на могиле, медом или бутылкой подслащенной воды, хлебом и солью.

Здесь священник служит поминальную службу, после чего песок относят на могилу. Дома из меда снова варят сыгу, «шгоб душа больш ни ходзила» (Стодоличч. — Седакова 1983б: 257). Чтобы помочь душе окончательно вознестись на небо, надо *знимаць* (*здымаць*, *подымаць*, *качаць*) *воздух* (*воздушка*). Ритуал заключается в том, что платок, на котором душа «спала» в доме, или скатерть, к которой иногда подвязывается хлеб и просфора, поднимают вверх. На мой взгляд, здесь произошла контаминация между представлением души в виде воздуха или пара и воздухом-покровом, метафорой камня, закрывавшего гроб Христов, который в церквах покрывает Святые Дары и который поднимают во время службы.

«Поднимание воздуха» может происходить как в церкви, так и на кладбище или у дома. Пожелание, которое его сопро-

вождает, показывает, как участники воспринимают смысл этого ухода — окончательного расставания души и тела, покойника и живых: «Тило — в ямы, душа — з нами, мы — до дому, душа — в гору» (Дунаец. — Плотникова 1996: 261. — «Тело — в могиле, душа — с нами, мы — домой, душа — вверх»).

Ритм поминальных дней определен православной литургией, сложившейся в Византии. В памятнике VI в. «О происхождении человека и о происхождении литургии третьего, девятого и сорокового дней», имевшем широкое хождение, устанавливается параллель между формированием плода в утробе матери и разложением тела после смерти, а также прослеживается параллельная эволюция тела и души: «На третий день после смерти внутренности разрываются — это *ῥήζις*, на девятый день тело и лицо покрываются трещинами, словно под влиянием дрожжей, — это *διωρά*, на сороковой день сочленения распадаются — это *διφωρά*, последняя из страстей тела. Душа остается неподалеку от тела три дня, на третий день ее уносят ангелы, с девятого дня ее судят мытари и ангелы, на сороковой день она предстает перед Богом, который произносит свой приговор и указывает ей место, где она должна будет ждать Воскресения и Страшного суда. <...> Все эти *πράξεις* (действия) человека совершаются в третий, девятый и сороковой дни, вот почему мы поминаем отход на третий, девятый и сороковой день, в третий и девятый месяцы, в соответствии с этапами *γένεσις* (происхождения) человека» (цит. по: Dagron 1984: 420).

В славянской традиции больше внимания уделяется пути души, чем разложению тела. Я уже подчеркивала, насколько души не похожи друг на друга, как не похожи и люди. Душа грешника так обременена грехами, так тяжела, что близкие с трудом могут поднять ее (точно так же тело колдуна неподъемно тяжело). Душа колдуна поднимается из могилы и идет столпом, т. е. вихрем, в котором может погибнуть случайный прохожий. Души утопленника и самоубийцы не возвращаются домой с кладбища (как не приносят домой и их тела: их обмывают на том месте, где их нашли), и пар поднимается из их могил. Души обычных покойников покидают дом в назначенный срок, т. е. на сороковой день, тоже в виде пара. «Як робылы сорок дён, то оставылы мак на ее (покойницы) душу, то над тым маком дымок покругуёся и пошоу прамо у двэры. Это ужэ попрощчалася душа и пошла куда ей Бог назначыу» (Зосимы). «Душа ж будэ ходити шэ сорок дэнь до дому, ходити. Так и батюшка, так и ўсі кажуть, шо сорок дэнь вона шэ приходит, вона... Шэ вона сорок дэнь мусіть ходити дэ ходила. Потом ўжэ

не, [потом] сороковини, потом ўже вона идэ, да улетае, куди ейі пропусцяць, куда ўжэ вона заробила, туда вона йдэ. Хто знае, куда душа та — в рай, ци ўжэ, ци ў пэкло» (Речица. — ЛА-1997. — «Душа же будет приходить еще сорок дней домой, приходить. Так и батюшка, так и все говорят, что сорок дней она еще приходит, она... Еще она сорок дней должна ходить, где ходила. Потом уже нет, [потом] сороковины, потом она уже идет и улетае, куда ее пропустят, куда уже она заслужила, туда она идет. Кто знает, куда душа эта [идет] — в рай уже или в ад»).

В течение сорока дней душа проходит через мытарства, и чем больше грехов совершил человек при жизни, тем тяжелее даются душе эти испытания. Ей предстоит блуждать до тех пор, пока она не избавится от этих грехов, которые воспринимаются как нечто сугубо материальное. Живые могут облегчить душе путь своими молитвами и заказанными в церкви службами. В первую годовщину со дня смерти (*прыкладны*) семья доделывает могилу, кладет колоду (Западное Полесье)¹ или ставит крест, на который вешают ленту, рушник или фартук, который она будет менять каждый год на Радуницу. Этот день знаменует окончание траура (*жалобы*)², который женщины соблюдают достаточно строго: избегают красного цвета в одежде, не разрешают устраивать развлечения. С этого времени вдова может вступить в новый брак.

«Круговорот» мертвых

Каждому покойнику отводится место, которое он заслужил как на земле, так и на том свете. «Хорошие» покойники покаяются вместе со своими родными, и по истечении годового срока благополучно переходят в категорию предков. Они либо продолжают называться *ныбожчыкы, мертвые, вмерлы души*, либо в отношении их начинает использоваться терминология родства: *деды (діды, дыды), прадеды (прадіды, прадзеды), родители (родзіцели)*, а тех, кто умер давно, называют *предки (прэдкі, прадкі)* (Лексичны атлас 1995: к. 163; Климчук 1995: 346).

Кому-то из предков принадлежит честь открыть новое кладбище. Иногда считают, что первым надо похоронить утоплен-

¹ Ср. объяснение, которое дается в селе, где этот обычай неизвестен: «Колодки кладут на Белоруссии. То, кажуць, шоб нэ вылез вин...» (Ветлы).

² Соблюдать траур называется *жалобу чиніти, смутковаць* (брест. — Седаква 1983б: 252).

ника, потому что он «святой» (Стодоличчи. — Сedaкова 1983б: 259). Но эта честь может принести несчастье семье, которая может вскоре последовать за ним, поэтому первым стараются похоронить, иначе говоря принести в жертву, чужака (Спорово. — Там же: 253). Предок-основатель следит за порядком на кладбище и ждет новых обитателей. Показателен рассказ о встрече на перекрестке у нового кладбища с покойным родственником, который стал жаловаться: «От швагэр Тымоша, гниваюсь на вас усих, шо вы мэнэ сюды пэршэго положили — а то доўго нихто ни умэр. То, кажэ, я так доўго на гэ вартэ стою» (Любязь. — «Вот, свояк Тимоша, гневаюсь на вас всех, что вы меня сюда первого положили: а то долго никто не умирает. Это, говорит, я так долго на вахте стою»).

Некрещеных хоронят либо вместе с родными, либо на краю кладбища, на востоке, либо в канаве за пределами погоста (о похоронах в доме и у дороги см. гл. 2). Соседство с «нормальными» покойниками не всегда протекает гладко: считают, что некрещеные, особенно если речь идет о взрослых, нарушают покой соседей. Для других «нечистых» покойников кладбище прежде было закрыто: так, самоубийцу хоронили в лесу, там, где он положил конец своим дням, поддавшись уговорам нечистой силы (ср. брянск.: «чорту баран» («о самоубийце») — Тиханов 1904: 207), поскольку он оскорбил землю: «Задавиця — дак и зямля ня приме, пад табой зямля гарыгь, ты свою матку рубаеш» (Картушино). В отличие от него «хорошие» покойники, наоборот, «держат на себе» землю: поминая покойного на третий день, ему желают: «Лэшка нэхай яму лэжаць, на соби зэмлю дэржаць» (Верхние Жары).

На могиле самоубийцы не ставят креста, не кладут камня, а вбивают осиновый кол, чтобы покойник не встал из могилы. Случайные прохожие бросают на место захоронения ветки (Вышевичи). Если его похоронить на кладбище, гармония в природе будет нарушена, и наступит засуха или другое несчастье. Поэтому его хоронят за оградой кладбища, вместе с некрещеными и колдунами. В других традициях колдуна хоронят на кладбище, но его могилу осыпают маком: он должен будет пересчитать все маковые зернышки, прежде чем сможет встать из могилы.

Души безгрешных попадают в рай, а грешников — в пекло. Эта последняя категория мертвецов представляет потенциальную опасность для живых, так как они могут возвращаться в дом: «Вмрэ душа, як вона з Богом, то вона нэ прыйдэ» (Красностав). Ходячих покойников могут отождествлять с домовы-

ми (Западное и Центральное Полесье). Чаще всего «ходят» души колдунов или самоубийц. Они проникают в свои дома, мучают живых, устраивают беспорядок, стучат или занимаются женскими делами: прядут, забираются на кросна. Они также пытаются вступить в супружеские отношения с вдовами, особенно если те слишком горько оплакивают утрату своего супруга и зовут его назад. Вскоре после смерти чаще всего домой возвращаются мужчины, а женщины — гораздо реже. Среди умерших лишь одна категория покойниц имеет право придти домой: кормящая мать. «Кажуть, до сорок день матери до дітей ходить. Ще розказують. Покинула матери малых дітей. Вони грязні. А утром всі вони пообмивані, чистенькі» (Хорошее Озеро). Считают, что она продолжает кормить ребенка и после смерти. Правда, и к этим визитам относятся с опаской, полагая, что младенец, к которому мать приходит с того света, долго не проживет. Как мы помним, и умерший младенец возвращается к матери сосать грудь (см. гл. 3).

Являются мертвые и во сне, чтобы выполнить долг перед живыми — открыть им тайну, например, местонахождения припасенных на похороны денег или, что случается чаще, с претензиями: их, мол, плохо снарядили в путь, и тогда они просят, чтобы им переслали с другими покойниками недостающий предмет одежды. Визитеры с того света бывают недовольны и несоблюдением других деталей похоронного ритуала, например, тем, что родственники забывают приготовить поминальные блюда¹.

Но это лишь исключения из общего правила, которое заключается в том, что мертвые должны оставить живых в покое. Живые стараются всеми средствами избавиться от нежелательных посетителей. Бывая на могиле, они просят покойного не «ходить». Если эти призывы остаются напрасными, они пытаются справиться с надоедливым посетителем с помощью божественного вмешательства: ходят молиться в церковь, зовут в дом священника, который «очищает» его с помощью молитв, окуриваний ладаном и кроплений. Если это не помогает, прибегают к «народным» средствам: обсыпают могилу и дом маком, дом — песком, принесенным с могилы, пеплом, который просеивают через сито, кропят дом помоями, метут его после

¹ Так, например, дочери умершего приснилось на девятый день, что отец «ганялся з секіраю [топором] за маткай: зачем ты наліснічкаў (т. е. блинов) не напекла» (Дубровица, аналогичные свидетельства записаны в Хоромске и Стодличах. — Виноградова 1982: 187 — 188).

захода солнца, обводят вокруг дома лопатой, которой рыли могилу, и тем самым как бы «перерезают» мертвому дорогу (Хоромск). От покойного стараются откупиться, бросив на могилу деньги (Рясно) или подав хлеб нищему, или оскорбить: покрывают покойного нецензурной бранью, его могилу — экскрементами. От него можно избавиться, поразив его воображение: например, рассказав о том, что брат с сестрой собираются пожениться (Лисягичи. — Гура 1983: 68). Чтобы лишить покойника возможности допекать живым, его «калечат»: раскапывают могилу, открывают гроб, сыплют угли на глаза, прокалывают тело шилом, вбивают в рот или грудь осиновый кол¹. Если при открытии могилы обнаруживают, что покойник лежит на животе, ему отрезают голову и кладут ее ему между ног.

Но в этих сложных взаимоотношениях между живыми и мертвыми, в которых чувство долга перед живыми превалирует, мать, потерявшая ребенка, представляет особый случай. Ее могут считать ответственной за его раннюю смерть: «Як умрэ дзіця, то кажуць, што маці паёчку дзіцячу з'ела» (Лутки. — ТС 1985/4: 8)². Идея присвоения себе чужой доли, выраженная здесь через уже известную метафору «хлеб — жизнь», подкрепляется и этикетным запретом доедать чужой кусок хлеба: «Съедающий чужой недоеденный кусок хлеба радуется смерти человека, который начинал есть этот кусок» (Видибор. — Страхов 1991: 66; *вар.*: «съешь здоровье или разум». — Там же: 64).

Свою вину перед ребенком мать будет искупать всю жизнь, соблюдая запрет пробовать фрукты, особенно яблоки, до того,

¹ Ср. проклятие: «А колам ей земля!» (Челхов). — Из осины, кроме того, делали гвозди, которыми забивали гроб подозреваемого в колдовстве покойника. В Полесье осина считается нечистым деревом, проклятым Богом за то, что из него было изготовлено распятие (Трусевич 18656: 205), или за то, что на ней повесился Иуда.

² Вместе с тем мать, у которой умирали дети, может оцениваться как безгрешная, во всяком случае как женщина, полностью выполнившая свой долг. На такое умозаключение наводит история, которую рассказывают в Рясно и соседних с ним Симаковцах: «Як строили цэркву, хрэсты на купол ставилы — нэ могли выгягты — важко. Батюшка попросил тэх выйти з цэрквы и хто нэ родиў, [и] у кого дити не умирали. Котора жынка бесплодна — выгонялы. И поднялы хрэсты. Спасэнна та жынка шо родыла, и шо (т. е. та, у которой) умирае рэбёнак» (Рясно. — «Когда строили церковь, кресты на купол ставили, не могли вытянуть — тяжело. Батюшка попросил тех выйти из церкви, кто не рожал, и тех, у кого дети не умирали. Какая женщина бездетная — выгоняли. И подняли кресты. Спасенная та женщина, что родила, и та, у которой умер ребенок»).

как они будут освящены в церкви на Преображение, в противном случае на том свете ее дети никогда не смогут их есть. Так, Преображение иногда становится днем поминовения некрещеных детей, когда яблоки кладут на могилы (Комаровичи; Олуш. — ЛА-1995). Напомню, что, по данным Д. К. Зеленина, 17 августа, в день святого Мирона, некрещеные дети покидают свои могилы в надежде, что их окрестят ангелы (см. гл. 2).

6 августа — это, по некоторым сведениям, еще и последняя дата пребывания на земле русалок. Русалки занимают промежуточное положение между «ходячими» мужьями, которых стараются обезвредить во что бы то ни стало, и безымянными предками, которых поминают три или четыре раза в год. Предки навещают свои дома в канун Михайлова дня, Рождества или Троицы «по приглашению» родных вроде: «Ўся родзина мэрла, кульки е шчо, прыйдзітэ вечерати. Мни ны страшно, шчо мати моя мэрла, мни ны страшно, шчо батько муй мэрлай» (Спорово. — Седакова 1983б: 252. — «Вся мертвая родня, сколько есть, приходите ужинать. Мне не страшно, что моя мать мертвая, мне не страшно, что отец мой мертвый»)¹. Впрочем, они не должны задерживаться среди живых надолго, и их вскоре вежливо, но твердо выпроваживают прочь в следующих выражениях: «Святыя діды-радзітили, идіте на сваё место, спачывайце і нам прыяйце!» (Скрыгало. — Виноградова 1982: 219. — «Святыя деды-родители, идите на свое место, почивайте и нам помогайте»).

Ребенок, особенно девочка, умершая без крещения и похороненная на Троицу, рискует стать русалкой. Поэтому похороны такого ребенка вызывают недовольство окружающих и особое вмешательство Церкви: «Старший поп-архиерей — стаў малітвы правіць ў цэркві, закліаце зделалі зямлі — і ня стало русалак» (Картушино).

В полеском восприятии некрещеного ребенка можно отметить некоторую двойственность, которая объясняется столкновением между точкой зрения Церкви, согласно которой спасение без крещения невозможно, и взглядом на младенца как на существо, не успевшее согрешить, откуда и его название — *янглетко* (Грабово). Двойственно и восприятие русалок: для некоторых это нечистая сила, для других — нечто вроде ангелов. «Не кожний миртвец може буць русалкай — [только] як достоин того» (Поворск), «Русалки — то якісь святыя людзі... Русалкі

¹ Ср. другие свидетельства: Виноградова 1982: 197 — 198.

праведные, это девочки до семи лет, им Бог греха прощает» (Речица), «В русалки идут до совершенности... Пока ребёнок маленький, ешчэ не грешыт» (Заозерная. — Виноградова 1986: 92 — 93).

Как показала Л. Н. Виноградова, представление о том, что по происхождению русалки — это маленькие девочки, распространено повсюду в Полесье, тогда как взгляд на русалок как девушек, умерших накануне свадьбы, более характерен для Западного Полесья. В Центральном Полесье имеют хождение две другие версии: это утопленницы или умершие на Троицкой неделе. Все четыре варианта могут быть представлены в одной традиции или составлять разного рода комбинации.

В этих представлениях хотелось бы выделить две основные темы: нереализованная судьба женщины и «неудачное» во временном отношении начало земной или потусторонней жизни. Имитация свадьбы на похоронах с раздачей каравая или приданого не может сама по себе разрешить драму несостоявшейся судьбы¹. Крещение, свадьба, рождение детей — единственно правильный жизненный путь, который позволяет человеку обрести покой на том свете. Но если эта жизнь прерывается на полпути, покойный, чаще покойница, вынужден(а) возвращаться на землю в надежде осуществить себя полностью.

«Тольки молодые, невенчаные як умеруть на Русальны тыждень, чи хлопец, чи деўка, то робяца русалками. Уже хороняць и уже не плачуць, што умерла, а плачуць, што буде ходиць ўсю жизнь русалкой. Уже душа ее буде на етом свете ходиць. Выйдуць и будуць ходиць, як живые. И хлопцы были русалки <...> которы хлопец невенчаны. Ето у них тольки души ходили. Так и колись казали: душа их уже не буде ў земле, а буде ходиць по свету» (Замошье. — Виноградова 1986: 92).

Русалки появляются на земле в канун Троицы и остаются дней десять, до «розыгр», «русалочьего заговенья». В течение всей русальной (Троицкой) недели они ходят по цветущим полям ржи и приближаются к своим домам. Двойственность их статуса — они ни плохие, ни хорошие покойники или и то, и другое одновременно — отражается на поведении живых. Матери, потерявшие дочерей накануне свадьбы, готовятся к их приходу, иногда из солидарности к матерям присоединяется и все

¹ Отметим также и единичный в Полесье, но распространенный на Балканах способ символического заключения брака: чтобы дочь не стала русалкой, отец накануне похорон «венчает» ее со столбом (Хоромск. — Виноградова 1993: 219).

женское население. Перед рассветом они вывешивают на стенах домов или на заборе одежду, часто ту, что принадлежала покойным дочерям: рубаху, юбку, фартук, хустку. Всё это висит на улице до вечера полную неделю или только в последний день — день ухода русалок, как напоминание о приданом, которым снабжали девушку на похоронах. «Шчытаюць, што вжэ вонь, ну, кажна вжэ дочка, до свэйи матыра прыдэ, и вона вжэ возьмэ там, як вона там ны вбрана, што вона возьмэ вжэ гэтэ й вбэрэцця. Вжэ вона соби свободно ходыць, цільый тыждень гуляе, бо маты ййии повишала пут хатыю тое, што юй трэба. А котарая вжэ маты ны повисыць, то тая русалка вжэ ходыць нывольна й плаче» (Симоновичи. — Гура 1983: 117. — «Считают, что уже они, ну, каждая дочь, — к своей матери придет, и она уже возьмет там, если она не одета, то она возьмет уже это и оденется. Уже она себе свободно ходит, целую неделю гуляет, потому что мать ей повесила на доме то, что ей нужно. А котарая мать уже не повесит, то та русалка уже ходит недовольная и плачет»).

Русалки возвращаются на землю за своим приданым в надежде успеть за неделю осуществить все то, на что живым отводится полжизни: найти себе мужа и ребенка. Наибольшая активность русалок приходится на полнолуние — период, благоприятный для оплодотворения: Троицкий четверг наступает через два лунных месяца после новолуния, следующего за весенним равноденствием. Это также последний срок весеннего цикла свадеб. Напомню, что русалками пугали детей, чтобы они не ходили в поле во время цветения ржи, поскольку русалки могут забрать себе ребенка. Но еще чаще русалки нападают на мужчин.

«Поехаў дед ў поле гречку боронить и привез русаўку на бороне. Приехаў он ў поле, а она села на борону. Як девка она — села и не слезне. Он и притяг ее домой. Она села на грубке (т. е. печке), посидела до Сухого четверга и ушла. Нячего не ела она — она па́ру з горшков хватае да и пойде, сяде: она ўже па́ру з горшков наелася» (Челхов). В этой истории русалка ведет себя как покойница, но при этом нарушает правила поведения предков. В отличие от них она приходит не в свою семью, не в свой дом, а в дом постороннего мужчины. Как обычная душа, она питается не пищей, а паром, поднимающимся от нее (ср. запрет есть еду, пока из нее не выйдет пар — Глухов. — Малинка 1902: 242).

Там, где русалки связаны с водной стихией, их нападениям объясняют смерть утопленников («то русалка поцягла до

себе» — Кочище. — Виноградова 1986: 104). Кроме того, им могут приписывать смерть людей в Троицкую неделю: «Русалке забралы, взяла с собой» (Там же). Но особенно опасно, повторю, пребывание в поле. Там русалки нападают на свою жертву, защекочивают ее насмерть. Важно при этом, что момент пребывания русалок в поле описывается не столько как праздничный троицкий цикл, а как период цветения ржи, когда она *красуе(ца), рясуе, играе, квите (цвете), майе, робит', фунит', бринит'*: «Ужэ жыго *играе, курыць*, добрэ будзе *красоваць*» (Велута. — Дыялектны слоўнік 1989: 80); «У жыги русалки *грають, танцують*, шоб *цвилю*, шоб урожай быў — то оны *гуляють*» (Поворск. — Виноградова 1986: 101). Иногда прямо указывается, что своим цветением рожь (а также и папоротник) обязана этим духам: «Росалка *красуе* жито» (Велута), «Папарат *цвита* — то значить, *красуецься* душа русалок. Русалкы просто дають свою *красу* папараты» (Днепровское. — Виноградова 1996: 236). В выделенных курсивом терминах, описывающих состояние жита (*краса* («цветы», «цветение», «цвет»): «*Краса* жыве на жыгавы, пшыныци, мыглыци тумавийцы» — Симоновичи. — Климчук 1968: 43; *краска* («пыльца ржи, пшеницы») — ТС 1982/2: 233) и девушки-демона (которая изредка называется *красна* — Гриценко 1983: 76), мы находим соответствия уже рассмотренным в предыдущих главах терминам, относящимся к месячным: *краски, цветы*. Наряду с этим глаголы *играть* и *гулять* имеют отчетливо эротическую семантику.

Таким образом, русалки оказываются наиболее полным выражением женского начала. Эти «девушки в цвету» находятся на пике своей формы, но, поскольку они не находят себе мужа, чтобы передать ему свою *далю*, свою честь, потенциальную силу воспроизводства, она «разливается» в природе на злаки, которые забирают себе девичью «красу» и благодаря ей плодоносят. Напомню в этой связи, что *даля* «настоящей» невесты, т. е. благополучно вступившей в брак, подразумевает не только потомство, но и удачу в поле. Цвет выступает как постоянная метафора невесты или потенциальной невесты: «Як жинка умре, то жинку до гробу, як глыну, а друту быру, як кальну, та й снов жыю, бо есть того цвиту по всенькому свиту; як свысну, то и е» (Острожский уезд Вольнской губ. — Малинка 1902: 216. — «Когда жена умрет, то жену — в гроб, как глину, а другую беру, как калину, да и снова живу, ведь этого цвета — по всему свету, как свистну — так и появится»). Но цветом, т. е. несостоявшимся плодом, могут считаться и умершие дети, ср. укр.: «И вже! мого цвіту по усёму світу», — говорит про себя

осиротевшая мать, недавно похоронившая своего ребенка (Номис 1864: 176).

Взаимоотношения русалок с плодородием вообще противоречивы; с одной стороны, они охраняют посевы в самый ответственный момент: «Русалки сядзьяць ў жыцци, як ено расуе, ета Бог их посылае пильнаваць, штоб ніхто не тоўкса да не трусіў калоскоў, бо не нальюца» (Pietkiewicz 1938: 186. — «Русалки сидят в жите, когда оно цветет, это Бог их посылает заботиться о том, чтобы никто не толкался и не тряс колосьев, иначе они не нальются»). Но с другой — их же подозревают в том, что они воруют пыльцу. Так, например, считают, что русалки собираются на свою «гульню» трижды: когда жито начинает «красаваца», «як начинае асьпаца пыль» и, наконец, «среднюю пыль русалки сабирають и хавають да следущего года, берегутъ. Глядели, шоб ани ня брали эту среднюю пыль. На агароде хазяин веникам абмятае пыль, шоб не брали ее русаўки. Им ана нужна для варажбы — наводять страх на чалавэка, и плахое, и харошэе» (Картушино).

Русалки, таким образом, представляют собой особый случай. Но каковы «перспективы» у других покойников, умерших при более благоприятных обстоятельствах? Полагают, что крещенные дети, которые умерли, не произнеся первого слова и не сделав первого шага, становятся ангелами и снова возрождаются в своей семье (Сержпутоўскі 1930: 170).

Подтверждение представления о том, что дети являются вернувшимися на землю предками, мы находим в терминологии родства. Как в некоторых индоевропейских языках, в полесских, в частности в туровско-мозырских, диалектах обозначение потомков восходит к названию предков: *прашчурьы* («потомки») (Махновичи. — Лексичны атлас 1995: к. 164), (ср. в древнерусском: *пращурь* («прапрадед» и «праправнук»), в староукраинском: *пращурията* («потомки»), *прашчурэня* — «ребенок праправнуков», *прашчур* — «праправнук», *прашчур(к)а* — «праправнучка» (ТС 1985/4: 215), *шчурэня* — «правнук» (Ялгчыкоўская 1975: 166). В одних украинских говорах *прашчур* имеет оба значения «прапрадед» и «праправнук» (житомир, киев — Бурячок 1961: 63), в других, черниговских, только одно — «прашчур, отец прадеда», здесь же отмечена и форма женского рода: *прашчурка* (Литвинова-Бартош 1900: 171; Гринченко 1997/3: 403).

Итак, в заключение надо заметить, что обращение с покойными мало зависит от их пола, возрастной критерий оказывается более существенным. Тем не менее внимание, уделяемое

убранству покойного, его одежде, заставляет думать, что половые отличия не стираются по окончании земного пути. Случай девушки-невесты наиболее показателен в этом отношении: во всем ее облике подчеркивается нерастраченная женственность, элементы свадебного обряда, воспроизводимые на ее похоронах, призваны исправить несправедливость судьбы.

Важно подчеркнуть и другой аспект: роль женщин в похоронном цикле. Смерть предстает исключительно в образе женщины, в то время как покойник в рассказах — чаще всего мужчина. Смерть — женщина, приходящая за своей жертвой, и в то же время — невеста. Смертный исход описывается как возвращение домой и как брак.

Похороны организованы таким образом, что женщины провожают покойного в его последнее путешествие точно так же, как они принимали его, когда он появлялся на свет. Они помогают его телу раскрыться, душе высвободиться, а затем готовят обоих — тело и душу — в последний путь. Помощь их заключается не только в жестах, действиях, но и в словах, которые они произносят или поют. На женщинах же лежит забота о последнем расставании — живых и мертвых друг с другом. Именно женщины помогают вдове забыть покойника. Они же делают всё, чтобы «доля», удача не ушла из дома вслед за покойником, поскольку первыми, по статистике, обычно уходят мужчины, а женщины остаются.



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На протяжении всей книги мы видели, как образ тела возникает в результате анализа терминов, высказываний, поступков и обычаев. В основе полесских представлений о женщине и о теле, которые я стремилась реконструировать, лежат этиологические легенды, связывающие сотворение мира с сегодняшним днем. Как правило, они отсылают к событиям, описанным в Библии и апокрифах. Этиологический дискурс служит для объяснения нынешнего порядка вещей, справедливого и неизменного.

Полесское видение мира отчетливо дуалистично. Из легенд следует, что зло исходно присуще миру, обществу и человеку, как и божественное начало. Сотворенный человек несет на теле следы вмешательства лукавого, который может претендовать на отцовство почти с тем же основанием, что и Господь.

В еще большей степени это относится к женщине. В легендах постоянно говорится о неудачном творении, случайном, непредсказуемом результате. Это создание, «производное» от мужчины, приносит вред себе, мужчине и всему роду людскому, который из-за первородного греха обречен на вырождение. Этиологический дискурс, объясняющий несовершенство женской природы, обосновывает также подчиненное положение женщины и несправедливое разделение труда в обществе.

Я старалась показать, как понятие «доли», одновременно удачи и части общей судьбы, определяет предназначение человека и объясняет равновесие сил в мироздании. Доля, которую человек получает в момент рождения, представляет собой треть составную часть его личности, бесплотную, но почти столь же важную, как тело и душа. В течение жизни доля несколько

раз проживается и исчерпывается, и каждый следующий этап ее бытия воспринимается как новая жизнь. Женская судьба в этом смысле еще более показательна, поскольку для того, чтобы жизнь удалась, женщина должна пройти через все биологические этапы, на которые запрограммировано ее тело, причем эти этапы более четко выражены, чем у мужчины.

Поэтому доля, необходимая на каждом отрезке судьбы, должна возобновляться в переломные моменты жизни: во время крещения, свадьбы и даже похорон. Это распределение и перераспределение доли при переходных обрядах касается не только отдельного человека, но и всего сообщества в целом. Оно воссоздает единство и восполняет жизненные силы во время метаморфоз, переживаемых каждым его членом.

В соответствии с этим видением мира доля — не неотъемлемая собственность человека, она лишь дана ему во временное пользование. Ее может отнять Господь, распоряжающийся судьбами, а также отобрать ближний. На протяжении всего жизненного цикла именно женщина выступает как защитница доли. Она охраняет долю свою, своей семьи и всего хозяйства, за исключением тех немногих случаев, когда мужчина должен оберегать свою долю от соседей. Логика борьбы за долю, а по сути — за выживание, навязывает стратегию поведения, согласно которой единственно возможная форма защиты — это нападение. Беспощадная и беспрестанная борьба, стихающая только к концу земного существования, делает тело женщины нечистым, чуть ли не ядовитым, ибо портит ей кровь и отравляет кровь ее детей.

Жизнь женщины в большей степени регламентирована, нежели жизнь мужчины, поскольку от нее зависит не только ее собственное благополучие, но и благополучие ее детей и даже предков. Концепция бытия достаточно фаталистична: человек полностью зависит от своей судьбы, которая предопределена божественным провидением; но мать ребенка, соблюдая в точности все предписания и запреты, установленные обществом, может и должна обеспечить ему наилучшие условия для вхождения в жизнь.

В качестве наиболее эффективного регулятора выступает понятие греха. Грех в народном православии — понятие до крайности растяжимое, оно постоянно присутствует в повседневной жизни, поминается легко и по любому поводу. Понятие греха упорядочивает работу, отдых, сексуальную жизнь и т. д. Болезнь (или любое другое несчастье) воспринимается как наказание за совершенные грехи, и с ее помощью регулируются

отношения в обществе. Среди этих напастей едва ли не самые главные — наследственные болезни, полученные по вине родителей, в первую очередь матери.

Показывая постепенное строительство личности, я рассматривала не только норму, но и отклонения, предусмотренные традицией, которые зачастую лучше помогают понять ее внутреннюю логику. Тщательный анализ этнографических данных позволил пересмотреть некоторые устоявшиеся в науке представления, как, например, восприятие новорожденного как бесполого существа.

«Работа» над идеальным потомством начинается очень рано, еще на свадьбе, когда происходит символическое «планирование семьи». Появление ребенка на свет сопровождается большим числом ритуальных действий и высказываний, в метафорической или метонимической форме определяющих его предназначение. В большинстве случаев манипуляции с телом новорожденного направлены на закрепление трудовых навыков, передаваемых от отца к сыну и от матери к дочери. Родители могут пожелать сыну, чтобы он поднялся по социальной лестнице, тогда как дочери лучше не порывать с семейной традицией.

Обращение с новорожденным и его «двойниками» подчинено двум задачам: обеспечить вступление в брак и обильное потомство. В первую очередь это касается девочки. Хотя достижение семейного идеала важно для обоих полов, только она обязана одновременно удовлетворять обоим требованиям, поскольку любое отклонение от этой двойной стратегии — бесплодный брак или рождение внебрачного ребенка — сурово наказывается.

Программирование будущего осуществляется многими способами: с помощью орудий труда и одежды родителей, а также — пространства избы. «Двойники» ребенка, закопанные в символическом центре дома или на его периферии, предопределяют будущее отношение ребенка к домашнему очагу: в соответствии с традицией, мальчик должен остаться в отчем доме, а девочка — его покинуть. Тем самым взаимоотношения тела и пространства подчинены социальным установкам. С первых часов жизни ребенок и дом помогают друг другу: дом защищает его от внешней опасности, а ребенок посредством своих «двойников» укрепляет дом и семью. Подобное стремление к домашней солидарности и единству, свойственное всем поколениям от мала до велика, составляющим «большую» семью, — одна из основных жизненных установок данного общества.

Обряды расставания с матерью знаменуют окончание младенчества. Значимые рубежи, сопровождаемые каждый раз гаданиями и предсказаниями будущего, те же, что и в других регионах: смена питания, этапы физического развития. Возобновление кормления отнятого от груди младенца «портит» его: у него будут дурной глаз и дурные мысли, он будет опасен для окружающих.

Расставание с матерью, с ее телом открывает ребенку путь в мир взрослых, отцовский мир, мир вещей, в изготовлении которых отец так или иначе участвовал (колыбель, хлеб и т. д.). Между первым разделением матери и ребенка, когда перерезают пуповину, и вторым, когда малышу стригут волосы, оценка матери окружающими меняется. Если в начале она предстает как вездесущая защитница, то постепенно она превращается в потенциальную угрозу, ибо может сократить жизнь своего ребенка или вовсе отнять ее.

В Полесье женская инициация происходит в несколько этапов, от отрочества и девичества до свадьбы, и она четче выражена, чем мужская. Народная культура связывает постепенное формирование половой идентичности, которую фиксируют обряды, не только с признанием физиологических перемен, но и с усвоением традиционных женских ремесел, таких как пряже и ткачество. Небольшие празднества отмечают прохождение каждого следующего этапа; мать, родственницы и ровесницы учат девушку хорошим манерам и правилам сельского этикета. Воспитание подчинено одной цели — замужеству, так как общество более всего боится безбрачия.

Свадьба — самый зрелищный из традиционных обрядов, с большим числом драматических эффектов, со строго кодифицированным языком, насыщенным метафорами. Свадебный ритуал — главное испытание для девушки: она должна доказать, что соответствует требованиям, предъявляемым к будущей жене, как с физиологической, так и с «профессиональной» точки зрения, т. е. быть хозяйкой и мастерицей.

Поскольку этот переходный обряд занимает центральное положение в жизненном цикле, он стремится к тому, чтобы включить в себя всю жизнь, представляя и смерть и рождение; его цель — ускорить события, приблизить достижение заветной цели — оплодотворение. Для женщины рождение детей — единственный способ проявить себя, оправдать свое существование перед миром и самой собой. Испытание на девственность занимает столь важное место в полесском свадебном обряде именно в силу того, что от этого зависит законность потомства.

Официальное признание новой супружеской четы, легализация их сексуальных отношений происходит через церковное венчание, но только семейный праздник может сакрализовать рождение новой пары. Ибо без свадебного обеда, на котором по идее присутствует все деревенское сообщество, новобрачные будут считаться неженатыми, а значит — занимать маргинальное положение в обществе.

Этот страх безбрачия воплощается в фигуре русалки, девушки, не осуществившей свое предназначение, вечно цветущей, но бесплодной, которая обречена возвращаться на землю с того света в тщетной надежде обзавестись мужем и потомством. Русалка, непосредственно связанная с растительным миром и плодородием, играет ключевую роль для понимания полесских представлений о теле: во-первых, она доказывает от противного, какой должна быть идеальная женская судьба; во-вторых, ее фигура демонстрирует важность растительного кода для описания женского тела.

Для рассказа о теле в Полесье используют и кулинарный код: детей «пекут», как хлеб. Чрево предстает как сосуд, который периодически наполняется и опустошается, подобно деже или печке, производя потомство. Состояние беременности, наполненности расценивается как норма, как благословенное состояние, а женщина, умершая родами, считается Божьей избранницей. Напротив, месячные, символ временного бесплодия, описываются как нечистота. Но ни месячные, ни беременность, ни роды не рассматриваются как болезнь. Ведь, как мы видели вначале, болезнь мыслится как нечто внешнее по отношению к человеку, отличное от физиологических процессов, происходящих внутри женщины.

Женщина постепенно меняет отношение к окружающим по мере того, как исчерпывается ее способность к деторождению. Считается, что ее последний ребенок — доброе существо и не представляет опасности для окружающих, ибо его кровь свободна от зависти. Приближаясь к концу жизненного пути, утрачивая сексуальность, женщина очищается. Однако переход этот происходит не всегда гладко, и, как мы видели на примере свекрови, передача детородных функций порой чревата конфликтами. Общество фиксирует вступление женщины в следующую возрастную группу так же, как пересечение всех предыдущих символических границ, и строго следит за тем, чтобы переход был необратимым. Иначе говоря, половая жизнь с целью продолжения рода разрешена только одному поколению в семье.

С того момента, как женщина считается бесплодной, «вышедшей из возраста», она более не участвует в борьбе с себе подобными, «остывает» и становится «чистой»; теперь она может помогать другим: принимать роды, лечить больных, готовить мертвых в последний путь. Расставшись с ролью матери, она символически делается всеобщей Матерью, которая заботится о потомстве всех женщин сообщества и о равновесии в мироздании. Чем ближе женщина к смерти, тем сильнее ее облик напоминает образ матери-земли, женщины, лишенной отрицательных черт.

Мать-сыра земля и до наших дней остается опорным камнем в славянской картине мира. Речь идет не только о плодородии почвы. Земля обеспечивает постоянный круговорот живых существ: она порождает детей и принимает мертвых в свое лоно. Тем самым смерть перестает быть трагедией: это не уход навеки, а возвращение домой, к истокам, иначе говоря — рождение наоборот и даже свадьба. В любом случае смерть — это новый путь, который открыт перед всеми.

Жизнь земли описывается как жизнь женского тела, но исключительно лишь в положительном ключе: она беременеет, вынашивает дитя, рождает в муках, и ее плоды имеют высокую символическую ценность. Урожай дарует мужественность мужчинам и силу женщинам, которые помогли земле разродиться и которые в свою очередь нуждаются в ее помощи накануне зимы, времени родов.

Женщине принадлежит сумеречное время года, а в Полесье оно длится добрые полгода. Мир сокращается до пределов дома, и женщина получает над ним полную власть. Она царит на кухне, прядет, тклет, шьет. Все переходные обряды, во всяком случае те, свершение которых в воле человеческой, такие как крестины и свадьба, а также менее значительные, но тоже требующие тщательной подготовки, как, например, отлучение от груди и первая стрижка волос, проходят в зимнее время.

В соответствии с этнолингвистическим подходом я уделила особое внимание языковым средствам, которые характеризуют женщину, ее анатомию и физиологию. Мы видели, что плодотворный период в жизни человека, связанный с деторождением, описывается с помощью растительного кода. Как правило, этот тип метафор оценивается как положительный, поскольку плодородие земли однозначно положительно. Напротив, животные метафоры служат в основном для осуждения животных проявлений, звериного начала в человеке. Мы также видели обратный процесс: перенос антропоморфных метафор на

традиционные занятия. Тем самым метафоры устанавливают связь между телом и пространством, телом и временем, телом и окружающим миром, обеспечивая единство вселенной. Взаимообмен метафорами между различными мирами позволяет соединить человека и вселенную.

Последние выводы касаются места, отведенного мужчине. Хотя мир держится на взаимодополняемости мужчины и женщины, мужского и женского начал, что наглядно проявилось при анализе таких различных сфер деятельности, как воспитание детей и земледелие, он устроен не симметрично. Для женщин не существует социальных запретов ни на какую работу, даже самая тяжелая не ставит под сомнение их женскую природу. Женщина должна уметь делать все, тогда как мужчине негоже заниматься женским делом, чтобы не «обабиться»; сила — самая большая ценность для мужчины, и утрата ее губительна для его «идентичности», в то время как ее обретение не может повредить женщине. Ведь мужчина в традиционной культуре оценивается как норма, если не идеал, к достижению которого женщина по-прежнему стремится.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

бел. — белорусский	ковел. — ковельский
брест. — брестский	л. — лист
брянск. — брянский	лоев. — лоевский
ветков. — ветковский	об. — оборот
витебск. — витебский	пинск. — пинский
вмч. — великомученица	пол. — польский
волын. — волинский	рус. — русский
гомел. — гомельский	с. — сюжет
днепропетров. — днепропетров- ский	сум. — сумской
добруш. — добрушский	туров. — туровский
житомир. — житомирский	укр. — украинский
к. — карта	чернигов. — черниговский
киев. — киевский	чеш. — чешский

ОБСЛЕДОВАННЫЕ НАСЕЛЕННЫЕ ПУНКТЫ

Адамовка Речицкого района Гомельской области
Адамчуки Любомльского Вольнской
Алтыновка Кролевецкого Сумской
Андреевка Городнянского Черниговской
Андропово Кобринского Брестской
Бабичи Речицкого Гомельской
Бакуны Пружанского Брестской
Баничи Глуховского Сумской
Барбаров Мозырского Гомельской
Бездеж Дрогичинского Брестской
Беловеж Овручского уезда Вольнской губернии
Белокоровичи Олевского района Житомирской области
Бельск Кобринского Брестской
Березанка Нежинского Черниговской
Березичи Любешовского Вольнской
Березники Житковичского Гомельской
Берестье Дубровицкого Ровенской
Беги Коростеньского Житомирской
Бобрик Пинского Брестской
Борец Лоевского Гомельской
Борзна Борзенского Черниговской
Борисполь Бориспольского Киевской
Боровое Рокитновского Ровенской
Борщи Кобринского Брестской
Бохово Слуцкого повета Минской губернии
Бурмаки Дрогичинского района Брестской области
Вавуличи Дрогичинского Брестской
Великая Весь Репкинського Черниговской
Великий Бор Хойницкого Гомельской
Великое Поле Петриковского Гомельской
Велимче Ратновского Вольнской
Велута Лунинецкого Брестской
Велятин Хойницкого Гомельской
Верасница Житковичского Гомельской
Вербовичи Наровлянского Гомельской
Верболози Черняховского Житомирской

Вереница Мозырского Гомельской
Верхние Жары Брагинского Гомельской
Верхний Теребежов Столинского Брестской
Ветка Ветковского Гомельской
Ветлы Любешовского Вольнской
Видибор Столинского Брестской
Вирли Новоград-Вольнского Житомирской
Возничы Овручского Житомирской
Вольная Слобода Глуховского Сумской
Воляница Житомирского уезда Вольнской губернии
Ворониловцы Пружанского района Брестской области
Выдерта Камень-Каширского Вольнской
Выступовичы Овручского Житомирской
Вышевичы Радомышлянского Житомирской
Гиевичы Коростеньского Житомирской
Глухов Глуховского Сумской
Головки Речицкого Гомельской
Голубица Петриковского Гомельской
Горка Слуцкого повета Минской
Городец Овручского Житомирской
Гортоль Ивацевичского Брестской
Грабовка Гомельского Гомельской
Грабово Любомльского Вольнской
Греск Слуцкого повета Минской губернии
Давыдки Народицкого района Житомирской области
Дворец Житковичского Гомельской
Дедковичы Коростеньского Житомирской
Детчино Малоярославского Калужской
Дзержинск Лельчицкого Гомельской
Дивин Кобринского Брестской
Днепровское Черниговского Черниговской
Доброводье Севского Брянской
Добруш Добрушского Гомельской
Дорошевичы Петриковского Гомельской
Дроздынь Рокитновского Ровенской
Дружилевичы Ивановского Брестской
Дубины Кобринского Брестской
Дубовый Лог Добрушского Гомельской
Дубровица Хойницкого Гомельской
Дубровка Добрушского Гомельской
Дударков Бориспольского Киевской
Дунаец Глуховского Сумской
Дягова Менского Черниговской
Жабчицы Пинского Брестской
Жаховичы Мозырского Гомельской
Жгунская Буда Добрушского Гомельской
Желудевка Овручского Житомирской
Жилин Березовского Брестской
Жиличи Каменецкого Брестской

Жолобное Новоград-Вольнского района Житомирской области
Журба Овручского Житомирской
Заберье Ивацевичского Брестской
Заболотье Брестского Брестской
Забродье Житомирского уезда Вольнской губернии
Забужье Любомльского Вольнской
Задворяны Пружанского района Брестской области
Замошье Лельчицкого Гомельской
Заозерная Малоритского Брестской
Запесочье Житковичского Гомельской
Заспа Речицкого Гомельской
Землянка Глуховского уезда Черниговской губернии
Злеев Репкинского района Черниговской области
Золотуха Калинковичского Гомельской
Зосимы Кобринского Брестской
Игнатполь Овручского Житомирской
Каменное Рокитновского Ровенской
Камень Кролевецкого Сумской
Картушино Стародубского Брянской
Киров Наровлянского Гомельской
Кишин Олевского Житомирской
Кльшки Шосткинского Сумской
Кобрин Кобринского Брестской
Ковель Ковельского Вольнской
Ковнятин Пинского Брестской
Ковчин Куликовского Черниговской
Кожуховка Коростеньского Житомирской
Козелужье Хойницького Гомельской
Комаровичи Петриковского Гомельской
Конотоп Конотопского Сумской
Кончицы Пинского Брестской
Копачи Чернобыльского Киевской
Костюковичи Мозырского Гомельской
Кочище Ельского Гомельской
Красностав Владимир-Вольнского Вольнской
Кривляны Жабинковского Брестской
Крупово Дубровицкого Ровенской
Куклы Маневичского Вольнской
Курчица Новоград-Вольнского Житомирской
Ласицк Пинского Брестской
Леонтьево Добрушского Гомельской
Лесовое Дубровицкого Ровенской
Листвин Овручского Житомирской
Лисятичи Пинского Брестской
Лопатин Пинского Брестской
Луково Малоритского Брестской
Лутки Столинского Брестской
Лучанки Овручского Житомирской
Любавичи Житковичского Гомельской

Любань Лунинецкого Брестской
Любязь Любешовского Вольнской
Ляховичи Ивановского Брестской
Макишин Городнянского Черниговской
Малое Малешево Житковичского Гомельской
Малые Автюки Калинковичского Гомельской
Марьино Добрушского Гомельской
Махновичи Мозырского Гомельской
Мельники-Речицкие Ратновского Вольнской
Млинок Щорского Черниговской
Можейки Жабинковского Брестской
Мокраны Малоритского Брестской
Молотковичи Пинского Брестской
Мукушин Любешовского Вольнской
Муховец Брестского Брестской
Мыслячи Малоритского Брестской
Николаево Каменецкого Брестской
Нобель Заречненского Ровенской
Новая Слобода Путивальского Сумской
Новинки Калинковичского Гомельской
Новокузнецкая Лоевского Гомельской
Новолесье Малоритского Брестской
Новоселица Межгорского Закарпатской
Новые Громыки Ветковского Гомельской
Новый Двор Пинского Брестской
Оброво Ивацевичского Брестской
Обтово Кролевецкого Сумской
Огоревичи Ганцевичского Брестской
Огородня-Гомельская Добрушского Гомельской
Оздамичи Столинского Брестской
Озерск Дубровицкого Ровенской
Олбин Козелецкого Черниговской
Олишевичи Пружанского Брестской
Олишевка Козелецкого уезда Черниговской губернии
Олуш Малоритского района Брестской области
Ольшаны Столинского Брестской
Онисковичи Кобринского Брестской
Ополь Ивановского Брестской
Орехово Малоритского Брестской
Орловка Ямпольского Сумской
Осовая Малоритского Брестской
Осовцы Дрогичинского Брестской
Острополь Новоград-Вольнского уезда Вольнской губернии
Очкино Середино-Будского района Сумской области
Парохонск Пинского Брестской
Партизанская Хойнишского Гомельской
Пелище Каменецкого Брестской
Перга Олевского Житомирской
Перекоповка Роменского Сумской

Пески Житомирского уезда Вольнской губернии
Пески-Речицкие Ратновского района Вольнской области
Пирки Брагинского Гомельской
Плехов Черниговского Черниговской
Поворск Ратновского Вольнской
Погост Житковичского Гомельской
Погребки Новгород-Северского уезда Черниговской губернии
Подолеше Пинского района Брестской области
Подрожье Ковельского Вольнской
Половецке Житомирского района Житомирской области
Попсуевка Ветковского Гомельской
Присно Ветковского Гомельской
Проходы Любешовского Вольнской
Прохоры Борзнянского Черниговской
Прудки Малоярославского Калужской
Радеж Малоритского Брестской
Радовель Олевского Житомирской
Радутино Трубчевского Брянской
Радчиц Столинского Брестской
Реутенцы Кролевецкого Сумской
Речица Ратновского Вольнской
Ровбицк Пружанского Брестской
Рожан Слуцкого уезда Минской губернии
Рубель Столинского района Брестской области
Рудня Середино-Будского Сумской
Ружин Турийского Вольнской
Ручаевка Лоевского Гомельской
Рясно Емильчинского Житомирской
Самары Ратновского Вольнской
Саранци Дрогичинского Брестской
Сварицевичи Дубровицкого Ровенской
Сварынь Ляховичского Брестской
Семигостици Столинского Брестской
Семурадцы Житковичского Гомельской
Семцы Почепского Брянской
Середы Емильчинского Житомирской
Симаковцы Емельчинского Житомирской
Симоничи Лельчицкого Гомельской
Симоновичи Дрогичинского Брестской
Скрыгалово Мозырского Гомельской
Смичин Городнянского Черниговской
Смоляны Пружанского Брестской
Снитеша Овручского Житомирской
Соловьевка Радомьшльского уезда Киевской губернии
Спорово Березовского района Брестской области
Старое Село Рокитновского Ровенской
Старые Боровичи Щорского Черниговской
Старые Яриловичи Репкинского Черниговской
Стодоличы Лельчицкого Гомельской

Сторожевцы Житковичского Гомельской
Субаты Дрогичинского Брестской
Сюлки Каменецкого Брестской
Тарасовка Ветковского Гомельской
Теребличи Столинского Брестской
Тонеж Лельчицкого Гомельской
Топорище Володарско-Волынского Житомирской
Туховичи Ляховичского Брестской
Тхорин Овручского Житомирской
Угреничи Любешовского Волынской
Уховец Ковельского Волынской
Хильчицы Житковичского Гомельской
Холмеч Лоевского Гомельской
Хоробичи Городнянского Черниговской
Хоромск Столинского Брестской
Хорошее Озеро Борзнянского Черниговской
Хотомле Столинского Брестской
Хочень Житковичского Гомельской
Христиновка Народичского Житомирской
Челхов Климовского Брянской
Челющевичи Петриковского Гомельской
Червона Волока Лугинского Житомирской
Чудель Сарненского Ровенской
Чудин Слуцкого уезда Минской губернии
Чучевичи Слуцкого Минской
Щедрогор Ратновского района Волынской области
Щитинская Воля Ратновского Волынской
Юриновка Новгород-Северского уезда Черниговской губернии
Ясенец Мозырского района Гомельской области
Яцковичи Березновского Ровенской

СПИСОК ЦИТИРОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Рукописные материалы

КА – Карпатский архив

Кравченко 1925 – 1929 – *Кравченко В. Г.* Прикметы, повір'я, звичаї, забобони та ин. Легенды про калинівське чудо / Зібрав В. Кравченко на Волині. – Рукописні фонди Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнографії ім. М. Т. Рильського НАНУ. Київ. Ф. 15 (фонд В. Г. Кравченко). Од. зб. 712.

ЛА – Личный архив.

Лебедева 1930 – *Лебедева Н. И.* Коллекция экспедиционных записей белорусского фольклора Мозырского округа БССР // Фольклорный архив Государственного литературного музея. Москва. ФА. Инв. 14. Д. 1: Семейные обряды. 19 л. Д. 5: Народная медицина. 8 л.

Летопись Олтушской церкви (д. Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.). В 1995 г. хранилась в семье предпоследнего настоятеля церкви, о. Павла Пашкевича, умершего в 1993 г.

ПА – Полесский архив

Публикации

Абрамов 1906 – *Абрамов И.* По вольнским захолустьям // ЖС. Т. 15. Вып. 2. С. 155 – 164.

Агада 1993 – Агада: сказания, притчи, изречения Талмуда и Мидрашей. М., 318 с.

Агапкина 1995 – *Агапкина Т. А.* Очерки весенней обрядности Полесья // Славянский и балканский фольклор. М., С. 21–107.

Агапкина 1996 – *Агапкина Т. А.* Славянские обряды и верования, касающиеся менструации // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., С. 103–150.

Адоньева 1998 – *Адоньева С. Б.* О ритуальной функции женщины в русской традиции // ЖС. № 1. С. 26 – 28.

Адоньева, Бажкова 1998 – *Адоньева С. Б., Бажкова Е. В.* Функциональные различия в поведении и роли женщины на разных этапах ее жизни // Белозерье: Краеведческий альманах. Вологда. Вып. 2. С. 204 – 212.

Азимов 1983 – *Азимов Э.* Полесские поверья о вихре // Полесье и этногенез славян. М., С. 89 – 90.

- Байбурин 1991 — *Байбурин А. К.* Обрядовые формы половой идентификации детей // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., С. 257 — 265.
- Байбурин 1993 — *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 238 с.
- Барсов 1886 — *Барсов Е. В.* О Тивериадском море // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей при Московском университете. Кн. 4. С. 1 — 7.
- Беларускі фальклор 1973 — Беларускі фальклор у сучасных записах: Брэсцкая вобласць. Мінск, 302 с.
- Белорусы 1998 — Белорусы / Под ред. В. К. Бондарчика, Р. А. Григорьевой и М. Ф. Пилипенко. Минск, 503 с.
- Бернштам 1988 — *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 276 с.
- Бернштам 1991 — *Бернштам Т. А.* Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., С. 234 — 257.
- Богданович 1895 — *Богданович А. Е.* Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Гродно, 186 с.
- Богуславский 1855 — *Богуславский Б.* Село Юриновка Новгород-Северского уезда Черниговской губернии в историческом и этнографическом отношении // Черниговские губернские ведомости. № 19 — 21.
- Болтарович 1993 — *Болтарович З. Е.* Традиції сімейного виховання // НТЕ. № 2. С. 16 — 24.
- Боржковский 1887 — *Боржковский В.* Парубоцтво как особая группа в малорусском сельском обществе // КС. № 8. С. 765 — 776.
- Борисенко 1988 — *Борисенко В. К.* Весілля звичаї. Київ., 188 с.
- Боряк 1989 — *Боряк Е. А.* Традиционные знания, связанные с ткачеством. Канд. дис. ... филол. наук. Київ: Институт мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАНУ (машинопис). 28 с.
- Булашев 1909 — *Булашев Г. О.* Украинский народ в своих легендах и религиозных воззрениях и верованиях. Киев, Т. 1: Космогонические украинские народные воззрения и верования. 515 с.
- Булгаковский 1890 — *Булгаковский Д. Г.* Пиччуки: Этнографический очерк // Записки Императорского Русского географического общества по Отделению этнографии. Т. 13. Вып. 3. С. 1—200.
- Бурячок 1961 — *Бурячок А. А.* Назви спорідненості і свояцтва в українській мові. Київ, 152 с.
- Валенцова 1995 — *Валенцова М. М.* Материалы для картографирования типов полесских святочных гаданий // Славянский и балканский фольклор. М., С. 209 — 222.
- Весілля 1970 — Весілля: В 2 т. Київ, Т. 1. 456 с.
- Виноградова 1982 — *Виноградова Л. Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 255 с.
- Виноградова 1986 — *Виноградова Л. Н.* Мифологический аспект полеской русальской традиции // Славянский и балканский фольклор. М., С. 92 — 93.
- Виноградова 1995а — *Виноградова Л. Н.* Полесские формулы о происхождении детей // Славянский и балканский фольклор. М., С. 173 — 187.

- Виноградова 19956 — *Виноградова Л. Н.* Цветочное имя русалки // *Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы*. М., С. 231–259.
- Виноградова 1996 — *Виноградова Л. Н.* Сексуальные связи человека с демоническими существами // *Секс и эротика в русской традиционной культуре*. М., С. 207 — 224.
- Виноградова 2000 — *Виноградова Л. Н.* Кто вселяется в бесноватого? // *Миф в культуре: Человек — не-человек*. С. 33 — 46.
- Вишневский 1977 — *Вишневский А. Г.* Ранние этапы становления нового типа рождаемости в России // *Брачность, рождаемость, смертность в России и СССР*. М., С. 105 — 134.
- Владимирская 1983 — *Владимирская Н. Г.* Материалы к описанию полесских народных представлений, связанных с ткачеством: Снование // *Полесский этнолингвистический сборник*. М., С. 225 — 246.
- Вовк 1995 — *Вовк Х.* Шлюбний ритуал та обряди на Україні // *Вовк Х. Студії з української етнографії та антропології*. Київ, С. 219 — 323.
- Гаврилюк 1981 — *Гаврилюк Н. К.* Картографирование явлений духовной культуры. Киев, 280 с.
- Гнатюк 1902 — *Гнатюк В.* Галицько-руськи народни легенди // *ЕЗ*. Львів, Т. 12. 215 с.
- Гошко 1966 — *Гошко Ю. Г.* До истории сільської общини на Поліссі // *НТЕ*. № 3. С. 33 — 39.
- Гринченко 1901 — *Гринченко Б. Г.* Из уст народа: Малоросские рассказы, сказки и проч. Чернигов, 488 с.
- Гринченко 1996 — 1997/1 — 4 — *Гринченко Б. Г.* Словарь української мови. 3-е изд. Київ, 4 т.
- Гриценко 1983 — *Гриценко П. Е.* Этнолингвистический аспект реконструкции прасостояния диалектной лексики // *Полесье и этногенез славян*. М., С. 76 — 77.
- Гроздевич 1996 — *Гроздевич С.* Архаїчні елементи у родильній обрядовості полішуків (кінець ХІХ — 30-ті роки ХХ ст.) // *Полісся: Мова, культура, історія*. Київ, С. 247 — 251.
- Грынблат 1928 — *Грынблат М. Я.* Этнографічне вивчєньне каўтуна // *Инстытут Беларускай культуры. Запіскі аддзелу гуманітарных навук*. Кн. 4. Працы катэдры этнографіі. Т. 1. Сп. 1. Менск, С. 127 — 153.
- Грынблат, Малчанова 1958 — *Грынблат М. Я., Малчанова Л. А.* Новыя з'явы ў быццє калгаснай вєскі // *Беларускі этнаграфічны зборнік*. Мінск, С. 5 — 121.
- Гура 1983 — *Гура А. В., Терновская О. А., Толстая С. М.* Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу // *Полесский этнолингвистический сборник*. М., С. 49 — 153.
- Гура 1984 — *Гура А. В.* Из полесской свадебной терминологии: Свадебные чины. Словарь (Б — М) // *Славянское и балканское языкознание*. М., С. 137 — 177.
- Гура 1986а — *Гура А. В.* Из полесской свадебной терминологии: Свадебные чины. Словарь (Н — Свашка) // *Славянский и балканский фольклор*. М., С. 144 — 177.
- Гура 1986б — *Гура А. В.* Дождь во время свадьбы // *Славянский и балканский фольклор*. М., С. 30 — 33.
- Гура 1995 — *Гура А. В.* Из полесской свадебной терминологии: Свадебные

- чины. Словарь (Свеночельники – III) // Славянский и балканский фольклор. М., С. 318 – 334.
- Гура 1997 – *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 910 с.
- Добровольский 1886 – *Добровольский В. И.* К вопросу об архаических отношениях между полами // Русский филологический вестник. Т. 16. № 3/4. С. 128 – 131.
- Довнар-Запольский 1893 – *Довнар-Запольский М. В.* Заметки по белорусской этнографии. Часть 1 // ЖС. Т. 3. № 2. С. 283 – 296.
- Драгоманов 1876 – *Драгоманов М.* Малоросские народные предания и рассказы. Киев. 436 с.
- Дыялектны слоўнік 1989 – *Дыялектны слоўнік Брэстчыны.* Мінск. 292 с.
- ЕЗ 1897 – 1916 – *Этнографічний збірник.* Львів, Т. 1 – 40.
- Живописная Россия 1882 – *Живописная Россия.* СПб., Т. 3. Часть 2: Белорусское Полесье. С. 235 – 490.
- ЖС 1890 – 1917, 1994 – – *Живая старина.* СПб.; М.
- Журавлев 1994 – *Журавлев А. Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. М., 254 с.
- Журавлев 1997 – *Žuravlev A. F.* Réflexions sur les catégories «force» (*sila*), «durée de vie» (*vek*), «destinée» (*dolja*), «mesure» (*mera*) en fonction de leur expression linguistique chez les Slaves de l'Est // Cahiers slaves. № 1. P. 41–57.
- Забелин 1883 – *Забелин А. Ф.* Краткое описание части Западного Полесья. Киев.
- Загида 1929 – *Загида Н.* Побут селянської дитини. Київ, Т. 1. 180 с. (Матеріяли до етнології. Т. 1).
- Зеленин 1914 – 1916 – *Зеленин Д. К.* Описание рукописей ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 3 т.
- Зеленин 1991 – *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 510 с.
- ЗНИО 1926 – *Записки Ніжинського інституту народної освіти.* Ніжин.
- ЗНТШ 1892 – *Записки Наукового товариства імені Шевченка.* Львів; New York; Paris.
- Зязева 1991 – *Зязева А. К.* Предметы воспитания и обучения украинцев // «Мир детства» в традиционной культуре народов СССР., Л., Ч. 2. С. 24 – 30.
- Иванов, Топоров 1967 – *Иванов В. В., Топоров В. Н.* К семиотической интерпретации коровая и коровяиных обрядов у белорусов // Труды по знаковым системам. Т. 3. С. 64 – 70.
- Иванов 1890 – *Иванов П.* Из области малорусских народных легенд: Материалы для характеристики мирозерцания крестьянского населения Купянского уезда // ЭО. № 2. С. 142 – 156.
- Кабакова 1990 – *Kabakova G.* L'enfant naturel dans la nature et la société // Etudes et documents balkaniques et méditerranéens. Т. 15. P. 53 – 59.
- Кабакова 1992 – *Kabakova G.* Les femmes-réceptifs, les enfants-produits // Etudes et documents balkaniques et méditerranéens. Т. 16. P. 27 – 36.
- Кабакова 1993а – *Кабакова Г. И.* Золотые руки // Philologia slavica. М., С. 60 – 70.
- Кабакова 1993б – *Кабакова Г. И.* Французская этнолингвистика: проблематика и методология // Вопросы языкознания. № 6. С. 100 – 113.

- Кабакова 1994а — *Кабакова Г. И.* Дети, умершие до крещения // Проблемы сучасної ареалогії. Київ, С. 312 — 323.
- Кабакова 1994б — *Кабакова Г. И.* О поскребышах, мизинцах и прочих маменькиных сынках // ЖС. № 4. С. 34 — 36.
- Кабакова 1999 — *Кабакова Г. И.* Адам и Ева в восточнославянском фольклоре // ЖС. № 2. С. 2 — 4.
- Карпова 1999 — *Карпова О. В.* Украинские женские украшения в ритуальном контексте // ЖС. № 3. С. 13 — 15.
- Карский 1904 — *Карский Е. Ф.* Белорусы: Введение к изучению языка и народной словесности. Вильна, Т. 1. 466 с.
- Касцючык 1996 — *Касцючык В.* Фразеологічні синоніми дзєяслоўнага тыпу у палескіх гаворках // Полісся: Мова, культура, історія. Київ, С. 155 — 159.
- Київське Полісся 1989 — Київське Полісся: Етнолінгвістичне дослідження. Київ, 268 с.
- Кистяковский 1878 — *Кистяковский А. Ф.* К вопросу о цензуре нравов у народа // Записки Императорского Русского географического общества. Т. 8. С. 172 — 191.
- Климчук 1968 — *Климчук Ф. Д.* Специфическая лексика Дрогичинского Полесья // Лексика Полесья. М., С. 20 — 78.
- Климчук 1975 — *Климчук Ф. Д.* 3 лексікі цэнтральнага Загароддзя // 3 народнага слоўніка. Мінск, С. 135 — 153.
- Климчук 1983а — *Климчук Ф. Д.* Традиционная свадьба полесского села Симоновичи: Канун свадьбы. Венки // Полесский этнолингвистический сборник. М., С. 262 — 279.
- Климчук 1983б — *Климчук Ф. Д.* Этногеографические представления полешуков: Западное Полесье до 1939 г. // Полесье и этногенез славян. М., С. 39 — 40.
- Климчук 1995 — *Климчук Ф. Д.* Духовная культура полесского села Симоновичи // Славянский и балканский фольклор. М., С. 335 — 380.
- Козлов 1983 — *Козлов В. В.* Народные поверья о Доле в полесской сказке // Полесье и этногенез славян. М., С. 143 — 145.
- Коломийченко 1918 — *Коломийченко Ф.* Сільські забави в Черніговщині // Матеріали до української етнології. Т. 18. С. 123 — 141.
- Конобродська 1996 — *Конобродська В.* Рудименти магії речей померлого у поліському поховальному обряді // Полісся: Мова, культура, історія. Київ, С. 140 — 146.
- Коробка 1895 — *Коробка Н.* Восточная Вольнь // ЖС. Вып. 1. С. 28 — 45.
- Коробка 1908 — *Коробка Н.* Малорусская сказка об убиении стариков // ЖС. Вып. 2. С. 155 — 158.
- Косич 1901 — *Косич М. Н.* Литвины-белорусы Черниговской губ., их быт и песни // ЖС. Т. 11. Вып. 2. С. 221 — 260; Вып. 3 — 4. С. 1 — 88.
- Кравченко б. г. — *Кравченко В. Г.* Народни оповідання й казки. Житомир, Т. 2.
- Кравченко 1911 — 1914 — *Кравченко В. Г.* Этнографические материалы, собранные в Вольнской и соседних с ней губерниях // Труды Общества исследователей Вольни. Житомир, Т. 5. 80 с.; Т. 12. 312 с.
- Кравченко 1920 — *Кравченко В. Г.* Звичаї в селі Забрідді та по деяких

- інших, недалеко від цього села місцевостях Житомирського повіту на Волині: Етнограф. матеріали. Житомир, 158 с.
- Крачковский 1873 — *Крачковский Ю. Ф.* Быт западнорусского селянина // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. Октябрь — декабрь. С. 1 — 112.
- КС 1882 — 1906 — Киевская старина. Киев, Т. 1 — 94.
- Кузеля 1906 — 1907 — *Кузеля З.* Дитина в звичаях і в віруваннях українського народу // Матеріали до українсько-руської етнології. Т. 8. 220 с.; Т. 9. 144 с.
- Кухаронак 1993 — *Кухаронак Т. И.* Радзинные звичаи і абрады беларусаў. Мінск, 125 с.
- Лабынцев 1989 — *Лабынцев Ю. А.* В глубинном Полесье: Турово-Пинская земля. М., 159 с.
- Лебедева 1927 — *Лебедева Н. И.* Народный быт в верховьях Десны и верховьях Оки. М., 164 с. (Мемуары этнографического отделения Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 2.)
- Левицкий 1889 — *Левицкий О.* Очерк старинного быта Вольни и Украины // КС. Т. 27. С. 350 — 368.
- Легенды 1983 — Легенды і паданні / Сост. М. Я. Грынблат, А. І. Гурскі. Мінск, 543 с.
- Лексичны атлас 1995 — Лексичны атлас беларуских народных гаворак. Мінск, Т. 3. 400 с.
- Лисенко 1974 — *Лисенко П. С.* Словник поліських говорів. Київ, 259 с.
- Листова 1989 — *Листова Т. А.* Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (2-я пол. XIX — 20-е гг. XX в.) // Русские: Семейный и общественный быт. М., С. 142 — 171.
- Литвинова-Бартош 1900 — *Литвинова-Бартош П.* Весільні обряди і звичаї у с. Землянці в Чернігівщині (Глуховській уезд) // Матеріали до українсько-руської етнології. Т. 3. С. 70 — 173.
- Лысенко 1966 — *Лысенко П. С.* Словарь диалектной лексики северной Житомирщины // Славянская лексикография и лексикология. М., С. 5 — 60.
- Максимов 1876 — *Максимов С.* Обитель и житель: Очерки Полесья // Древняя и Новая Россия. Т. 2. С. 127 — 143, 201 — 212, 297 — 310.
- Малинка 1902 — *Малинка А. Н.* Сборник материалов по малорусскому фольклору. Чернигов, 388 с.
- Манаенкова 1989 — *Манаенкова А. Ф.* Словарь русских говоров Белоруссии. Минск, 231 с.
- Маслова 1984 — *Маслова Г. С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 216 с.
- Матэрыялы 1975 — 1976 — Матэрыялы для дыялектнага слоўніка Гомельшчыны // Беларуская мова і мовознаўства. Мінск, Вып. 3. С. 161 — 260; Вып. 4. С. 134 — 273.
- Милорадович 1900 — *Милорадович В.* Народная медицина в Лубенском уезде Полтавской губернии // КС. № 1. С. 46 — 61; № 2. С. 192 — 206; № 3. С. 373 — 396.
- Миронов 1977 — *Миронов Б. Н.* Традиционное демографическое поведение крестьян в XIX и XX вв. // Брачность, рождаемость, смертность в России и СССР. М., С. 83 — 104.

- Мойсієнко 1992 — *Мойсієнко В.* Про дохристиянські божества і символічно-магічні кліше в польських замовляннях та способах лікування // НТЕ. № 2. С. 43 — 49.
- Мяцельская, Камароўскі 1972 — *Мяцельская Е. С., Камароўскі Я. М.* Слоўнік беларускай народнай фразеалогіі. Мінск, 320 с.
- Назарова 1977 — *Назарова Т. В. (ред.)* Говори української мови. Київ, 590 с.
- Никитина 1993 — *Никитина С. Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М., 184 с.
- Никифоровский 1895 — *Никифоровский Н. Я.* Очерки простонародного життя-быття в Витебской Белоруссии и описание предметов обиходности: Этнографические данные. Витебск, 522 с.
- Никифоровский 1897 — *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах в Витебской Белоруссии. Витебск, 308 с.
- Никольский 1956 — *Никольский Н. М.* Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Минск, 273 с.
- Никончук 1968 — *Никончук Н. В.* Из лексики полесского села Листвин // Лексика Полесья. М., С. 79 — 92.
- Никончук 1979 — *Никончук Н. В.* Матеріали до лексичного атласу української мови (Правобережжя Полісся). Київ. 304 с.
- Номис 1864 — *Номис М. (М. Симонов).* Українські приказки, прислів'я і таке інше. СПб., 304 с.
- НТЕ 1957 — Народна творчість та етнографія. Київ.
- Об интеллектуальном развитии 1891 — Об интеллектуальном развитии полешуков (жителей Полесья) // Минские губернские ведомости. № 1. С. 4 — 5.
- Общественный быт 1987 — Общественный, семейный быт и духовная культура населения Полесья. Минск, 375 с.
- Онищук 1912 — *Онищук А.* З народнього життя Гуцулів // Матеріали до української етнології. Т. 15. С. 90 — 158.
- Павлова 1990а — *Павлова М. Р.* Полесская терминология ткачества на общеславянском фоне. Канд. дис. ... филол. наук. М.: Институт славяноведения и балканистики АН СССР, 284 с. (машинопись).
- Павлова 1990б — *Павлова М. Р.* Полесская терминология ткачества на общеславянском фоне. Автореферат канд. дис. ... филол. наук. М.: Институт славяноведения и балканистики АН СССР, 18 с.
- Павлова 1993 — *Павлова М. Р.* Магические приговоры в ткачестве // Славянское и балканское языкознание: Структура малых фольклорных текстов. М., С. 170 — 183.
- Палескае вяселле 1984 — Палескае вяселле. Мінск, 303 с.
- Панюціч 1976 — *Панюціч К. М.* Лексика народних гаворак. Мінск, 126 с.
- Пашкова 1978 — *Пашкова Г. Т.* Етнокультурні звязки українців та білорусів Полісся: На матеріалах весільної обрядності. Київ, 120 с.
- Плавюк 1946 — *Плавюк В.* Приповідки або українсько-народна філософія. Едмонтон.
- Плотникова 1996 — *Плотникова А. А.* Полесский материал в словаре «Славянские древности»: Воздушные ипостаси души // Полісся: Мова, культура, історія. Київ, С. 259 — 263.
- Попов 1903 — *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. СПб., 404 с.

- Пушкарева 1996 — *Пушкарева Н. Л.* Сексуальная этика в частной жизни древних русов и московитов (X — XVII вв.) // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., С. 44 — 91.
- Пушкарева 1997 — *Пушкарева Н. Л.* Частная жизнь русской женщины: Невеста, жена, любовница (X — начало XIX в.). М., 381 с.
- Радзинная паэзія 1971 — Радзинная паэзія. Мінск, 784 с.
- Расторгуев 1973 — *Расторгуев П. А.* Словарь народных говоров западной Брянщины. Минск, 293 с.
- Свидницький 1985 — *Свидницький А.* Відьми, чарівниці й опирі, що тож примхи і примхливі оповідання люду українського // Свидницький А. Роман. Оповідання. Нариси. Київ, С. 412 — 456.
- Свительская 1995 — *Свительская В. Л.* Опыт картографирования полевского погребального обряда // Славянский и балканский фольклор. М., С. 188 — 208.
- Седакова 1983а — *Седакова О. А.* Обрядовая терминология и структура обрядового текста (погребальный обряд восточных и южных славян). Канд. дис. ... филол. наук. М.: Институт славяноведения и балканистики АН СССР, 187 с. (машинопись).
- Седакова 1983б — *Седакова О. А.* Материалы к описанию полевского погребального обряда // Полесский этнолингвистический сборник. М., С. 246 — 262.
- Седакова 1983в — *Седакова О. А.* Полесское «брод» 'агония' и связанные с ним обрядовые представления // Полесье и этногенез славян. М., С. 78 — 81.
- Седакова 1990 — *Седакова О. А.* Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., С. 54 — 63.
- Седакова 1994 — *Седакова И. А.* Балканославянские представления о демонах судьбы: Трансформации во времени и пространстве // Время в пространстве Балкан: Свидетельства языка. М., С. 42 — 63.
- Сербов 1915 — *Сербов И. А.* Белорусы-сакуны: Краткий этнографический очерк. Пг., 180 с.
- Сержпутовский 1907 — *Сержпутовский А.* Очерки Белоруссии // ЖС. Вып. 2. Т. 16. С. 149 — 152.
- Сержпутовский 1911 — *Сержпутовский А.* Грамматический очерк белорусского наречия деревни Чудина Слуцкого уезда Минской губернии. СПб., 66 с. (Сборник отделения русского языка и литературы. Т. 89. № 1.)
- Сержпутоўскі 1926 — *Сержпутоўскі А.* Казкі і апавяданні беларусаў з Слуцкага павету. Л., 185 с.
- Сержпутоўскі 1930 — *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забавоны беларусаў паляшучоў. Менск, 278 с.
- Славянские древности 1995 — 1999 — Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого. М., Т. 1: А — Г. 578 с.; Т. 2: Д — К (Крошки). 700 с.
- Смирнов 1986 — *Смирнов Ю. И.* Эпика Польесья // Славянский и балканский фольклор. М., С. 243 — 285.
- СРНГ 1965 — Словарь русских народных говоров. / Гл. ред. Ф. П. Филин. Л. (СПб.), Т. 1.

- Страхов 1991 — *Страхов А. Б.* Культ хлеба у восточных славян. Мюнхен, 244 с.
- СУС 1979 — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 437 с.
- Сысоў 1995 — *Сысоў У. М.* Беларуская пахавальная абряднасць. Мінск, 181 с.
- Сяваско 1974 — *Сяваско Е. И.* Українська етнопедогогика в її історично-му розвитку. Київ, 152 с.
- Терновская 1977 — *Терновская О. А.* Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла: Материалы к словарю // Славянское и балканское языкознание. М., С. 77 — 130.
- Терновская 1984а — *Терновская О. А.* Ведовство у славян. II: Бзык (мухи в голове) // Славянское и балканское языкознание. М., С. 118 — 130.
- Терновская 1984б — *Терновская О. А.* Борода // Этнолингвистический словарь славянских древностей: Проект словника, предварительные материалы. М., С. 93 — 115.
- Тиханов 1994 — *Тиханов П. Н.* Брянский говор // Сборник Отделения русского языка и словесности. Т. 76. № 4. 263 с.
- Толстая 1984 — *Толстая С. М.* Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектному словарю: А — Г // Славянское и балканское языкознание. М., С. 178 — 200.
- Толстая 1986а — *Толстая С. М.* Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектному словарю: Д — И // Славянское и балканское языкознание. М., С. 98 — 131.
- Толстая 1986б — *Толстая С. М.* Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектному словарю: К — П // Славянский и балканский фольклор. М., С. 178 — 242.
- Толстая 1994 — *Толстая С. М.* Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // Славянский и балканский фольклор. М., С. 111 — 129.
- Толстая 1995 — *Толстая С. М.* Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектному словарю: Р — Я // Славянский и балканский фольклор. М., С. 251 — 317.
- Толстая 1996 — *Толстая С. М.* Символика девственности в полесском свадебном обряде // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., С. 192 — 206.
- Толстая 1998а — *Толстая С. М.* О нескольких ветхозаветных мотивах в славянской народной традиции // От Бытия к Исходу. М., С. 21 — 37.
- Толстая 1998б — *Толстая С. М.* Символические заместители человека в народной магии // Судьбы традиционной культуры: Сборник статей и материалов памяти Ларисы Ивлевой. СПб., С. 72 — 77.
- Толстая 1999 — *Толстая С. М.* Славянские народные представления о смерти в зеркале фразеологии // Фразеология в контексте культуры. М., С. 229 — 234.
- Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 510 с.
- Толстой 1997 — *Толстой Н. И.* Избранные труды: В 3 т. М., Т. 1. 519 с.
- Толстые 1993 — *Толстые Н. И. и С. М.* Слово в обрядовом тексте (культурная семантика слав. *vesel-) // XI Международный съезд сла-

- вистов: Славянское языкознание. Братислава. Сентябрь 1993. М., С. 162 – 186.
- Толстые 2000 – *Толстой Н. И., Толстая С. М.* Имя в контексте культуры // *Язык о языке.* М., С. 597 – 624.
- Топорков 1990 – *Топорков А. А.* Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья // *Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX – начала XX в.* М., Т. 2. С. 67 – 135.
- Топоров 1998 – *Топоров В. Н.* Предыстория литературы у славян: Опыт реконструкции. М., 319 с.
- Топоров 1999 – *Топоров В. Н.* Об одной мифо-ритуальной «коровье-бычьей» конструкции у восточных славян в сравнительно-историческом и типологическом контекстах // *Славянские этюды: Сборник к юбилею С. М. Толстой.* М., С. 491 – 532.
- Трусевич 1865а – *Трусевич И.* Поверья и предрассудки (предания, пословицы и песни жителей Полесья) // *Киевлянин.* № 111. С. 449 – 450; № 113. С. 457.
- Трусевич 1865б – *Трусевич И.* Похороны и поминки (предания, поверья, пословицы и песни жителей Полесья) // *Киевлянин.* № 51. С. 201 – 202; № 52. С. 205 – 206.
- Трусевич 1866 – *Трусевич Н.* Космогонические предания жителей Полесья // *Киевлянин.* № 44. С. 169 – 170.
- ТС 1982 – 1987/1 – 5 – *Тураўскі слоўнік /* Сост. А. А. Кривицкі, Г. А. Цыхун, И. Я. Яшкин. Мінск, 5 т.
- Українці 1999 – *Українці: Історико-етнографічна монографія у двох книгах /* Под ред. А. Пономарьова. Опішне, Кн. 1, 2.
- Ульяновська 1992 – *Ульяновська С. В.* Магічні елементи поліського поховального ритуалу (на матеріалах Волинського та Центрального Полісся) // *НТЕ.* № 2. С. 69 – 74.
- Успенский 1982 – *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 245 с.
- Федотов 1991 – *Федотов Г. П.* Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. М., 185 с.
- Фон Нос 1882 – *Фон Нос С.* Покрытка // *КС.* № 2. С. 427 – 429.
- Цивьян 1983 – *Цивьян Т. В.* Анализ одного полесского текста в связи с мифологемой сада // *Полесье и этногенез славян.* М., С. 96 – 98.
- Цинкаловський 1986 – *Цинкаловський О.* Стара Волинь і Волинське Полісся. Вінніпег. Т. 2. (Інститут дослідів Волині. Т. 55.)
- Червяк 1927 – *Червяк К.* Дослідження похоронного обряду: Похорони як весілля // *ЕЗ.* Т. 5. С. 143 – 178.
- Черепанова 1994 – *Черепанова О. А.* Кем «полохали» детей на Руси // *ЖС.* № 1. С. 23 – 25.
- Чубинский 1877 – *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., Т. 4. 717 с.
- Шашков 1898 – *Шашков С. С.* Собрание сочинений. Т. 1: Исторические судьбы женщины. СПб., 895 с.
- Шейн 1887 – 1902 – *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 3 т.
- Шишацкий-Иллич 1854 – *Шишацкий-Иллич А.* Местечко Олишевка (Козелецкого уезда Черниговской губернии) в историческом и этнографическом

- ческом отношении // Черниговские губернские ведомости. № 25. 286 с.
- Шпилевский 1852 — *Шпилевский П. М.* Белорусские народные поверья // Журнал Министерства народного просвещения. № 3. С. 1 — 32.
- Щепанская 1996 — *Щепанская Т. Б.* Сокровенное материнство // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., С. 395 — 443.
- ЭО 1889 — 1916 — Этнографическое обозрение. М., Т. 1 — 112.
- Эремич 1867 — *Эремич М.* Очерки Белорусского Полесья. Вильно. (Вестник Западной России. Т. 9.)
- ЭС 1890 — 1917/1 — 86 — Энциклопедический словарь. СПб.: Эфрон и Брокгауз, 86 т.
- Этнаграфія Беларусі 1989 — Этнаграфія Беларусі: Энцыклапедыя. Мінск, 575 с.
- Яворский 1897 — *Яворский Ю.* Из галицко-русских народных сказаний и суеверий // ЭО. Т. 7. С. 110 — 111.
- Янкова 1982 — *Янкова Т. С.* Дыялектны слоўнік Лоеўшчыны. Мінск, 432 с.
- Янкоўскі 1962 — *Янкоўскі Ф.* Беларуския прыказки, прымаўки, фразеалагизмы. Мінск, 556 с.
- Ястребов 1894 — *Ястребов В. Н.* Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии. Одесса, 202 с.
- Ястребов 1896 — *Ястребов В. Н.* Новые данные о союзах неженатой молодежи на юге России // КС. № 10. С. 110 — 128.
- Яшчыкоўская 1975 — *Яшчыкоўская В. Ч.* Лексіка гаворкі вёскі Зімовая Буда Мазырская раёна // 3 народнага слоўніка. Мінск, С. 162 — 166.
- Яшуржинский 1893 — *Яшуржинский Х.* Поверья и обрядности родин и крестин // КС. Т. 42. № 7. С. 74 — 83.
- Anthropophyteia 1904 — 1911 — Anthropophyteia: Jahrbücher für folkloristische Erhebungen und Forschungen zur Entwicklungsgeschichte der geschlechtlichen Moral herausgegeben von Dr. F. S. Krauss. Leipzig. Bd. 1 — 8.
- Ariès 1977 — *Ariès Ph.* L'homme devant la mort. Paris, 641 p. (Рус. пер.: *Арьес Ф.* Человек перед лицом смерти. М., 1992. 526 с.)
- Augé, Herzlich 1984 — *Augé M., Herzlich Cl.* Le sens du mal: Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie. Montreux, 278 p.
- Baecque 1993 — *Baecque A. de.* Le corps de l'histoire: Métaphores et politique (1770 — 1800). Paris, 435 p.
- Baecque 1997 — *Baecque A. de.* La gloire et l'effroi: Sept morts sous la Terreur. Paris, 281 p.
- Barthes 1967 — *Barthes R.* Le système de la mode. Paris, 326 p.
- Beauplan 1660 — *Beauplan G. de.* Description d'Ukraine qui sont plusieurs Provinces du Royaume de Pologne par le sieur de Beauplan. Rouen, 112 p. (Укр. пер.: *Боплан Г де.* Опис України, кількіх провінцій Королівства Польського що тягнуться від кордонів Московії до границь Трансильванії, разом з їхніми звичаями, способом життя і ведення воен. Київ, 1990. 252 с.; рус. пер.: *Боплан Г.* Описание Украины. СПб., 1832.)
- Beffa, Hamayon 1989 — *Beffa M.-L., Hamayon R. (éd.).* Les figures du corps. Nanterre, 466 p.

- Belmont 1971a — *Belmont N.* Les signes de la naissance: Etude des représentations symboliques associées aux naissances singulières. Paris, 220 p.
- Belmont 1971b — *Belmont N.* Conception, grossesse et accouchement dans les sociétés non occidentales // *Confrontations psychiatriques*. № 16. P. 285 — 305.
- Belmont 1974 — *Belmont N.* Comment on fait peur aux enfants // *Topique*. № 13. P. 101 — 125.
- Belmont 1981 — *Belmont N.* Ventre pointu, enfant fendu, ventre rond, garçon // *Autrement*. № 30. P. 12 — 17.
- Collins 1679 — *Collins S.* La Relation de l'état présent de la Russie, traduite d'un auteur anglois qui a été neuf ans à la cour du grand Czar. Paris, 420 p.
- Conte 1997 — *Conte Fr.* L'héritage païen de la Russie. Partie I: Le paysan et son univers symbolique. Paris, 422 p.
- Dagron 1984 — *Dagron G.* Troisième, neuvième et quarantième jours dans la tradition byzantine: temps chrétien et anthropologie // *Colloques internationaux du CNRS* № 604: Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age, III^e — XIII^e siècles. Paris, P. 419 — 430.
- Delaisi de Parseval, Lallemand 1980 — *Delaisi de Parseval G., Lallemand S.* L'art d'accueillir les bébés. Paris, 276 p.
- Fabre 1976 — Fabre D. L'image de la femme dans le discours juvénile en Languedoc // *Etudes corses*. № 6 — 7. P. 48 — 71.
- Federowski 1897, 1903 — *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, T. 1. 509 s.; T. 3. 314 s.
- Fine 1992 — *Fine A.* L'inceste spirituel: Fonctions symboliques de la parenté spirituelle en Europe. Paris, T. 2. 529 p. (manuscrit).
- Gasparini 1973 — *Gasparini E.* Il Matriarcato slavo: Antropologia culturale dei protoslavi. Firenze, 758 p.
- Gélis 1984 — *Gélis J.* L'arbre et le fruit. Paris, 611 p.
- Gélis 1988 — *Gélis J.* La sage-femme ou le médecin: Une nouvelle conception de la vie. Paris, 560 p.
- Ginzberg 1997 — *Ginzberg L.* Les légendes des Juifs. Paris, 332 p.
- Jeleńska 1891 — *Jeleńska E.* Wieś Komarówicze w powiecie Mozyrskim // *Wisła*. T. 5. S. 290 — 331, 479 — 520.
- Kolberg 1968 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 52: Białorus — Polesie. Wrocław; Poznań, 572 s.
- Kubijovyc 1993 — *Kubijovyc V.* (with *I. Stebelsky, I. Sydoruk-Pauls*). Polisia // *Encyclopedia of Ukraine*. Toronto; Buffalo; London, Vol. 4. P. 104 — 112.
- Laget 1982 — *Laget M.* Naissances: L'accouchement avant l'âge de la clinique. Paris, 346 p.
- Lallemand 1985 — *Lallemand S.* L'apprentissage dans les contes d'Afrique de l'Ouest. Paris, 294 p.
- Loux 1978 — *Loux F.* Le jeune enfant et son corps dans la médecine traditionnelle. Paris, 276 p.
- MAAE 1896 — 1919 — *Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne*. Kraków, T. 1 — 14.
- Moszyński 1928 — *Moszyński K.* Polesie Wschodnie: Materiały etnograficzne z wschodniej części b. powiatu mozyrskiego oraz z powiatu rzeczycykiego. Warszawa, 328 s.

- Moszyński 1934 — *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Kraków, Cz. 2. Zeszyt 1. 722 s.
- Pietkiewicz 1938 — *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego: Materiały etnograficzne. Warszawa, 460 s. (Prace etnologiczne. T. 4.)
- Pouchelle 1983 — *Pouchelle M.-Ch.* Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen-Age: Savoir et imaginaire du corps chez Henri de Monderville, chirurgien de Philippe le Bel. Paris, 389 p.
- Segalen 1993 — *Segalen M.* Sociologie de la famille. Paris, 295 p.
- Skoda 1988 — *Skoda F.* Médecine ancienne et métaphore: Le vocabulaire de l'anatomie et de la pathologie en grec ancien. Paris, 341 p.
- Stahl 1987 — *Stahl P. H.* Le départ des morts // *Etudes rurales*. № 105 — 106. P. 215 — 241.
- Stahl 1989 — *Stahl P. H.* L'onore e il sacro: Strutture sociali e spazi sacri // *Onore e storia nelle società mediterranee*. Palermo, P. 23 — 45.
- Stahl 1990 — *Stahl P. H.* L'appartenance des enfants: Parenté ou propriété // *Etudes et documents balkaniques et méditerranéens*. T. 15. P. 119 — 128.
- Stahl 1991 — *Stahl P. H.* Le sang et la mort // *Balkanologischen Veröffentlichungen: Körper, Essen und Trinken im Kulturverständnis der Balkanvölker*. T. 19. S. 167 — 182.
- Stahl 1993 — *Stahl P. H.* L'accouchement et le baptême // *Buletinul Bibliotecii române*. T. 17/21. P. 17 — 50.
- Stahl, Benetti 1997 — *Stahl P. H., Benetti D.* La sage-femme et le baptême // *Bastidiana*. Hors série. № 2. P. 31 — 44.
- Stomma 1986 — *Stomma L.* Campagnes insolites: Paysannerie polonaise et mythes européens. Lagrasse, 190 p.
- Therrien 1987 — *Therrien M.* Le corps inuit (Québec arctique). Paris, 200 p.
- Verdier 1979 — *Verdier Y.* Façon de dire, façon de faire. Paris, 347 p.
- Volkov 1891 — 1892 — *Volkov Th.* Rites et usages nuptiaux en Ukraine // *Anthropologia*. T. 2. P. 160 — 184, 408 — 437, 537 — 587; T. 3. P. 541 — 588.
- Vovelle 1974 — *Vovelle M.* Mourir autrefois: Attitudes collectives devant la mort aux XVII^e et XVIII^e siècles. Paris, 250 p.
- Worobec 1991 — *Worobec Ch.* Peasant Russia: Family and Community in the Post-Emancipation Period. Princeton, 258 p.
- Zempléni 1982 — *Zempléni A.* Anciens et nouveaux usages sociaux de la maladie en Afrique // *Archives des sciences sociales des religions*. T. 54. № 1. P. 5 — 19.
- Zempléni 1985 — *Zempléni A.* La «maladie» et ses «causes» // *L'Ethnographie*. № 96 — 97. P. 13 — 44.
- ZWAK 1877—1895 — *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*. Kraków. T. 1 — 18.

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- аборт** 38, 153, 154, 201, 241, 242, 251
август 82, 162, 274
агония 248–254, 263
ад 252, 253, 270, 271
Адам 29–31, 53, 102, 105, 106, 196, 234
аист 32, 137
алтарь 108, 167, 170, 191
амбар 147, 217
амнион, «рубашка» 83–86, 90, 91, 94, 107, 255
ангел 30, 46, 47, 58, 77, 78, 104, 105, 128, 196, 215, 252, 269, 274, 278
антихрист 156
апрель 82, 83
армия 90, 107, 112, 144
- бабушка** 87, 102, 129, 153, 173
баптист 61, 62, 109
баран 137, 271
барвинок 162, 165, 166, 187, 256
бедный 38, 83, 133, 159, 237, 260
белемнит 71
белить 189, 198, 238, 267
бельи 54, 56, 74, 85, 143, 178, 189, 195, 229, 247, 248, 253, 256, 259, 260
белье 88, 130, 198, 205, 238, 258
береза 97, 115, 204, 233, 244
беременная, беременность 41, 43, 44, 64, 74, 91, 92, 99, 101, 131, 137, 150–153, 168, 176, 183, 191, 192, 199, 201, 207–214, 216, 219, 226, 227, 230, 237, 265, 284, 285
бесплодие, бесплодный, бездетный 60, 81, 87, 91, 98, 113, 137, 143, 148, 173, 176, 197, 198, 201–205, 214–216, 220, 241, 273, 282, 284, 285
- Библия** 60, 127, 226, 280
бить, ударять 57, 67, 73, 112, 113, 134, 135, 141, 143, 159, 164, 171, 181, 182, 185, 204, 205, 209, 210, 212, 223, 229, 235, 241, 250
Благовещение 226, 227
благопожелание 101, 111, 113, 114, 116, 121, 129, 130, 163, 186, 191, 231, 233, 268
благословить, благословение 165, 166, 171, 187, 226, 246, 247, 284
близнец 65, 66, 70, 80, 122, 123, 186, 187, 209, 211
блин 101, 227, 267, 272
Бог, Господь 14, 19, 21, 28–36, 38, 39, 41, 42, 48, 53, 57, 58, 62, 76–79, 82, 83, 102, 104, 108–110, 114, 115, 119, 122–125, 130, 132, 137, 146, 149, 155, 163, 172, 181, 196, 202, 207, 212, 215, 221–223, 226, 227, 229, 231–235, 240, 246, 247, 249, 252, 253, 258–260, 269, 271, 273, 274, 278, 280, 281
богатый 37, 77, 81, 82, 84, 85, 96, 98, 108, 114, 133, 157, 159, 161, 167, 169, 216, 233, 237, 257, 261, 262
Богородица 32, 72–75, 114, 163, 196
болезнь, болеть 34, 40–46, 50–53, 77, 78, 91, 92, 107, 118, 124, 125, 128, 146, 149, 200, 201, 219, 238, 243, 260, 261, 281, 282, 284
болото 183, 222
боль 66–68, 73, 91, 92, 115, 131, 132, 134, 142, 218, 246, 247, 257, 258

- борода, бородатый 53–55, 85, 109,
 122, 136, 140, 145, 170, 232
 бородавка 199, 266
 борозда 159, 208, 226, 227
 борона, боронить 115, 159, 165, 185,
 276
 борщ 177, 198, 223, 224, 267, 268
 босой 227, 255
 бочка 101, 171, 251
 брань 149, 210, 273
 брат 16–18, 21, 23, 38, 39, 42, 106,
 130, 144, 145, 160, 165, 171, 178,
 180, 188, 192, 273; двоюродный
 брат 59, 170
 бровь 54, 146
 бродить, блуждать 15, 221, 238,
 246–249, 252, 270
 бросать, кидать 33, 92, 103, 111–
 114, 130, 131, 135, 137, 154, 176,
 182, 185, 188, 214, 215, 230, 231,
 265, 273
 будить 125, 126, 265, 268
 букет 196, 256, 257
 бура 254
 бусы 145
 бутылка 43, 162, 181, 255, 268
 бык 221, 222
- вагина** 15, 29, 171, 182, 184, 187,
 191, 196, 200, 202
валек 67, 127, 130
василек 146
вдовый 69, 142, 148, 152, 154, 159,
 161, 164, 167, 224, 239, 242, 249,
 266, 270, 272, 279
ведро 95, 185, 267
ведьма 54, 81, 136, 153, 166, 234,
 240, 242, 250
великан 33, 34, 39
вена 53, 231
венец 113, 166, 170, 181, 256
веник 108, 115, 118, 121, 122, 129,
 134, 170, 176, 250
венок 85, 112, 162, 163, 165–167,
 173, 176, 177, 181, 186, 191, 256,
 257
венчание 112, 113, 127, 153, 162,
 164–170, 176, 177, 183, 197, 251,
 284
- веревка** 16, 49, 71, 134, 209, 264
веретено 88, 140, 202, 209, 214, 225,
 234
весна 82, 83, 132, 138, 147, 159, 226,
 231, 276
весы 122
ветер 44, 45, 50, 51, 100, 162, 265
ветка 34, 138, 148
вечер 135, 148–150, 159, 162–164,
 188, 206, 276
веять 144, 224
вила 266
вилы 71, 80, 126, 127, 188
вино 162, 180
висельник 78, 254
вить 49, 163, 232
вихрь 43, 81, 253, 254, 269
вишня 93, 96, 97, 132, 201, 257
внебрачный ребенок 137, 149–156,
 282
внешний 18, 51, 55, 56, 83, 120, 125,
 145, 159, 198, 214, 219, 239, 254,
 282, 284
внук 77, 78, 102, 111, 114, 117, 129,
 176, 236
вода 19–21, 34, 36, 50, 51, 53, 71–
 73, 85, 91, 92, 95–97, 102, 108,
 112, 114, 115, 120, 128, 137, 140,
 146, 147, 164, 171, 189, 190,
 196–200, 202, 205, 208, 212, 231,
 235, 250, 253, 258–260, 265–
 268, 277
водка 43, 72, 91, 111, 115, 147, 162,
 164, 170, 172, 180, 181, 185, 187,
 188, 191, 205, 260, 268
Воздвижение 83
воздух 149, 231, 252, 265, 268
Вознесение 49, 174, 175
возраст 40, 141, 143, 148, 158, 161,
 191, 203, 216, 259, 279, 285
вол 17, 65, 77, 78, 108, 140, 141, 146,
 174, 175, 188, 264
волк 54, 98, 131, 139, 168, 169, 191,
 208, 215, 223; волчица 215; вол-
 ченок 119, 121
волокляк 168
волосы 46–56, 64, 72, 86, 130, 131,
 153, 165–167, 177, 178, 180, 234,
 248, 254, 256, 257, 283, 285

- вор 22, 23, 37, 38, 56, 81, 83, 206, 225
воробей 140, 207, 242
воровать 23, 37, 56, 85, 137, 173, 210,
214, 234, 241, 278
ворон, ворона 137, 224, 253
ворота 33, 72, 73, 75, 76, 235, 241,
264
воскресенье 39, 83, 105, 132, 160,
162, 164, 170, 192, 206, 209, 210,
241, 246, 247
восток 260, 271
воцерковление 100, 101, 115, 117–
123
вошь 241
врач 91, 209
вторник 83, 160, 206
вывих 219
выкапывать, откапывать 92, 242,
272
выкидьш 103, 138, 201, 202
вымя 187, 188
вышивка 88, 171, 258
вязать, завязать, связать, привязать
85–87, 90, 93, 103, 113–117, 127,
151, 161, 169, 170, 176, 179, 183,
187, 192, 199, 201, 224, 229, 231–
233, 254, 255, 258, 264, 268
гвоздь 92, 212, 273
гермафродит 82, 203
глаз 31, 38, 68, 110, 119–122, 127,
136, 146, 154, 172, 183, 211, 230,
231, 236, 238, 248, 254, 259, 266,
267, 273; дурной глаз 37, 42, 43,
55, 56, 59, 86, 117–124, 133, 134,
183, 283
глина 30, 92, 172, 267, 277, 278
глухой 206
говорить 57, 58, 60, 111, 113, 116,
128, 129, 133, 134, 183, 210, 211,
213, 231–233, 246, 247, 260, 279
голова 84, 91, 103, 113, 125, 128–
131, 134, 135, 141, 147, 154, 164,
165, 167, 171–176, 178, 180–182,
187, 188, 210, 228, 229, 253, 255,
256, 259, 260, 273
головная боль 46, 51, 52, 130
головной убор 46, 83, 92, 153, 164,
167
голубь 153, 253
голый 84, 226–229, 231, 237, 252
гора 14, 20, 21, 73, 120
гореть 83, 145, 211, 256, 267, 271
горох 267
горшечник 159, 235
горшок 112, 113, 121, 132, 182, 185,
233, 241, 242, 276
горький 180, 207, 229
горячий 82, 95, 98, 100, 200, 202, 241
град 153, 219
граница 22, 24, 44, 49, 92, 108, 124,
151, 159, 169, 208, 209, 261, 284
гребень 49, 88, 177, 225, 237
греть 36, 71
грех, грешить 30, 31, 33–40, 45, 46,
76, 77, 104, 108, 109, 114, 118, 123,
124, 128, 132, 152–154, 175, 183,
184, 194, 196, 200, 201, 215, 226,
227, 234, 241, 249, 250, 254, 259,
269, 270, 274, 275, 280, 281
гречка 55, 65, 66, 112, 276
грешник 40, 241, 269, 271
гриб 22, 198
гроб 54, 85, 92, 100, 105, 116, 166,
241, 243–245, 253–263, 265–268,
273, 277, 278
гроза 206, 249, 253, 265
гром 49, 84, 108, 146, 249
грудь 53, 54, 57, 61, 102, 115, 121,
131–133, 136, 146, 154, 243, 254,
259, 272, 273
груша 97, 134, 242
гръжа 266
грызть 121, 131, 214
грызун 131, 213
грязный, грязь 20, 50, 95, 100, 108,
115, 195, 198, 199, 202, 205, 236,
253, 258, 272
губа 41, 57, 128, 146, 172, 246–248,
259, 261
гусь 126, 141, 172, 207, 224, 257
дар, подарок, дарить 56, 59, 101,
105, 107, 114–116, 138, 163, 172,
179, 192, 231, 257
два 16, 23, 49, 55, 59, 74, 90, 106,
109, 116, 118–120, 122, 138, 145,
159, 165, 167, 170–172, 187, 209,

- 212, 228, 233, 241, 242, 246, 247, 256, 257
- двадцать 110, 268
- двенадцать, дюжина 16–18, 34, 43, 51, 79, 100, 117, 146, 179, 206, 209, 268
- дверь 72, 79, 85, 106, 108, 135, 142, 152, 165, 166, 186, 233, 235, 242, 251, 260, 261, 265, 269
- двойной 80, 129, 211, 212, 233
- двор 44, 72, 84, 92, 103, 135, 167, 190, 225, 233, 249, 253, 264
- девственность 37, 54, 142, 152, 153, 167–169, 171, 178–186, 191, 283
- девять 91, 95, 181, 187, 208, 219, 268, 269
- дед 102, 111, 136, 196, 232, 238, 253, 263, 268, 274, 276
- дежа, квашня 55, 71, 72, 140, 167, 168, 189, 216–218, 224, 225, 251, 266, 284
- декабрь 82, 162
- день 39, 82, 83, 124, 132, 206, 216, 219, 227, 249, 251, 259, 267, 276
- день ап. Андрея 147
- день св. Акулины 205
- день вмч. Варвары 147
- день св. Димитрия 147
- день св. Георгия (Юрия) 230
- день Иоанна Крестителя (Иван Купала) 72, 104, 142, 150, 234
- день св. Мирона 105, 274
- день арх. Михаила 274
- день ап. Петра и Павла 45
- день св. Сосипатра 132
- день рождения 64, 107, 143
- деньги, монета 56, 57, 70, 92, 96, 112, 115, 116, 118, 129, 144, 145, 161, 163, 172, 176, 179, 188, 199, 258, 259, 263, 265, 272, 273
- дерево 15, 33, 37, 49, 68, 97, 115, 128, 138, 163, 183, 203–205, 208, 224, 257, 263; фруктовое дерево 85, 137, 198, 203
- дерево (материал), деревянный 20, 244, 265
- десять 142, 216, 221, 222
- детоубийство 149, 153
- дикий 85
- дождь 77, 78, 81, 108, 145, 153, 212, 242, 253
- доля, счастье, удача 54, 55, 77–83, 113, 114, 124, 137, 148, 171, 173, 174, 181, 193, 213, 219, 220, 227, 231, 234, 261–264, 268, 273, 277, 279–281
- дом 15–17, 20, 34, 49, 50, 60, 64–66, 68, 73, 76, 78–80, 83, 85, 91–94, 99, 101–103, 106–109, 115, 116, 124, 127, 135, 137–143, 148, 150, 152, 154, 157–159, 161, 163–165, 167–169, 173, 176–183, 185–187, 189, 191, 192, 197–199, 205, 209, 213–215, 218, 219, 222, 224, 225, 231, 235, 238–240, 242, 245, 248, 249, 251, 253, 254, 257–273, 276, 279, 282, 285
- домовой 50, 76, 136, 271
- дорога, путь 15–17, 21, 41, 57, 59, 65, 85, 88, 103, 106, 108, 113, 119, 120, 129, 130, 159, 168, 177, 197, 204, 208, 209, 221–223, 228, 231, 238, 240, 244, 248–251, 255, 258, 264, 265, 267, 269–273, 279, 285
- доска 176, 177, 243, 250
- дотыкальный пруток 207, 236
- дрова 22, 140, 189, 210, 224, 258
- дружка 160, 165, 166, 168, 171, 172, 178, 187, 197, 257
- дуб 15, 44, 45, 96, 128, 172, 183, 204
- душа 35, 38, 39, 41, 53, 55, 57, 58, 60, 61, 74, 76, 77, 80, 90, 104, 105, 109, 110, 115, 118, 123, 125, 134, 146, 154, 171, 192, 196, 212, 232, 240, 243, 250–254, 258, 260, 261, 263, 265, 267–272, 275, 277, 279, 280
- дым 130, 260, 269
- дыра 90, 168, 182, 250
- дыхание 61, 211
- дядя 160, 191, 266
- Ева 29–31, 63, 74, 75, 88, 90, 102, 105, 106, 167, 196, 215, 234
- Евангелие 47
- еврей 39, 55, 110, 118, 136, 137
- еда, есть 53, 57, 58, 66, 75, 85, 92, 95, 101, 104, 110, 119, 132, 135–137, 145, 146, 162, 170–172, 175, 177,

- 201, 211, 222, 223, 230, 231, 233, 235, 241, 246, 247, 259, 265–268, 273, 274, 276, 277, 283
- единственный** 124, 125, 173, 215
- ель** 128, 163
- жаба** 128, 136, 196, 207, 266
- жатва, жать** 53, 54, 65, 66, 88, 90, 115, 140, 162, 194, 221, 222, 224, 227, 230–233, 244
- железо, железный** 76, 96, 100, 131, 136, 242, 265
- желтуха** 95, 265
- жених** 43, 55, 91, 159–172, 176, 178–182, 185–198, 232
- жеребец** 241, 264
- жертвоприношение** 108, 125, 130, 131, 187, 188, 193, 260, 271
- жечь** 34, 51, 130, 142, 169, 200, 205, 249, 250, 260
- живог** 71, 73, 87, 91, 92, 110, 113, 117, 185, 186, 207, 208, 212, 215, 251, 259, 273
- животное, зверь** 22, 28, 29, 33, 42, 54, 60, 81, 108, 110, 125, 127, 136–138, 163, 187, 198, 203, 208, 210, 212–215, 238, 260, 285
- жнец** 214, 233
- жук** 250
- журавль** 137
- забор** 34, 71, 103, 147, 155, 166, 233, 276
- заговор** 11, 44, 45, 73–75, 146, 147, 233, 234
- зад** 67, 121, 226, 227, 229
- закапывать** 85, 90–93, 103, 119, 124, 140, 154, 242, 243
- закат** 124, 211, 242, 273
- замок** 72, 74, 146
- запад** 125, 196, 260
- запах** 50, 98, 198, 211, 214, 243, 244, 259, 265, 266
- запрет, запрещать** 40, 42, 45, 49, 50, 59, 65, 80, 100, 102, 105, 106, 125, 128, 134–137, 168, 173, 175, 196–200, 205, 208–214, 225, 226, 232, 233, 237, 238, 266, 267, 273, 277, 281
- заступ** 234
- засуха** 142, 149, 271
- затылок** 228
- затычка** 191
- зачатие, оплодотворение** 81, 82, 114, 137, 153, 155, 176, 186, 199, 201, 202, 204–207, 217, 231, 239, 276, 283
- заяц** 71, 163, 171, 172, 206; **зайчонок** 128
- заячья губа** 43, 209
- звезда** 80, 81, 103, 118, 163, 251
- здоровый, здоровье** 40–42, 45, 46, 63, 75, 77, 84, 85, 88, 96, 101, 106, 114, 119, 120, 124, 128, 131, 135, 143, 176, 208, 210, 230, 238, 249, 273
- зевать** 58
- зеленый** 148, 172, 233
- земля** 14, 16, 20, 30, 33, 36, 37, 53, 71, 73, 80, 91, 92, 94, 100, 101, 104, 105, 113–115, 122, 128, 129, 137, 138, 140, 154, 156, 161, 166, 172, 175, 177, 199, 209, 214, 215, 221, 222, 226, 229–231, 233, 235, 240, 242–244, 251, 252, 263–265, 270, 271, 274–276, 278, 284, 285
- зеркало** 88, 128, 260
- зерно, семя** 15, 53, 71, 82, 92, 95, 113, 115, 129, 132, 138, 156, 170, 176, 212, 213, 215, 228, 229, 251, 262, 263, 265, 271
- зима** 22, 66, 82, 83, 132, 138, 147, 198, 238, 285
- злаки** 53, 227, 228, 277
- змея** 136, 242
- знахарь** 11, 42, 43, 51, 135, 174, 175, 219
- золото, золотой** 73–75, 90, 131, 146, 166, 172
- зуб** 45, 55, 57, 59, 86, 111, 119, 121, 131, 134, 136, 141, 146, 170, 205, 237, 242
- ива** 14
- игла** 44, 88, 92, 99, 107, 122, 125–127, 178, 209, 212, 259
- идти, ходить, ходьба** 39, 43–45, 53, 59, 71, 73, 97, 103, 108, 113, 116,

- 128, 129, 133—135, 156, 157, 168, 174, 175, 186, 194, 207, 209, 221, 229, 258, 260, 261, 263, 268, 270—272, 275, 276
- изжога** 41, 91
- изнанка, наизнанку** 53, 99, 177, 255
- Иисус Христос** 32, 102, 104, 154, 221, 222, 268
- икона** 41, 76, 88, 111, 159, 170, 173, 179, 196, 245, 260, 268
- икота** 57, 72
- имя** 28, 29, 87, 102, 103, 105, 106, 109, 116, 124, 125, 129, 136, 137, 145, 147, 156
- инициация** 141—143, 156, 157, 160, 167, 188, 189, 209, 210, 225, 251, 282, 283
- инструмент, орудие труда** 88, 107, 140, 188, 189, 209, 210, 225, 251, 282
- инцест** 106, 273
- испражняться** 42, 109, 241
- источник** 142, 154
- июль** 82, 162
- июнь** 82, 204
- кадык** 31, 234
- калека** 43, 198, 206, 209, 210
- календарь** 36
- калина** 96, 112, 115, 167, 179, 180, 187, 205, 237, 277, 278
- камень** 18, 19, 33, 53, 95, 121, 122, 136, 228, 232, 265, 268, 271
- капуста** 170, 171, 198, 199, 212, 228, 229
- каравай** 55, 112, 163, 164, 167, 169, 171—173, 179, 180, 187, 188, 198, 257, 267, 275
- карандаш** 88
- карлик** 33
- картофель** 140, 198, 229
- каша** 101, 111—114, 132, 162, 171, 176, 177, 180, 181, 205, 231, 233, 267, 268
- кислый** 207
- кишки** 53, 242
- кладбище** 44, 103, 153, 170, 244, 249, 257—259, 264—266, 268—271
- климакс** 60, 70, 142, 194, 197, 214, 229
- клубок** 75, 133, 142, 209
- клятва** 175
- ключ** 73, 74, 90
- книга** 88, 255
- кобыла** 176, 212, 241, 264
- ковш** 162
- коготь** 136
- кожа** 30, 41, 77, 78, 96, 118, 135, 140, 197, 200, 207, 226
- коза** 136, 241; **козел** 119, 149, 241
- колбаса** 148
- колдовство** 42, 59, 60, 216, 233, 240, 250, 273, 278
- колдун** 22, 42, 44, 50, 51, 60—62, 68, 79, 85, 108, 168, 219, 234, 249, 250, 252—254, 261, 267, 269, 271, 272
- колено** 68, 71, 92, 113, 174—176, 228
- колодец** 77, 78, 108, 136, 148, 183, 205, 208, 231, 266
- колокол** 72
- колос** 85, 96, 112, 227, 232—234, 244, 278
- колтун** 50—52, 130
- колыбель** 78, 90, 94, 111, 124—128, 133, 260, 283
- кольцо** 72, 170, 256, 257
- комар** 241, 253
- конец света** 33, 34, 156, 258
- конопля** 53, 87, 129, 136, 148, 228, 230, 234
- конфеты, сладости** 112, 163, 176
- конюшня** 181
- копать** 224, 226, 242, 260, 273
- кора** 85, 96, 202
- корень** 15, 33, 94, 96, 97, 138, 226
- корзина** 65, 66
- кормить грудью** 43, 59, 86, 95, 102, 111, 131, 132, 241, 242, 272, 283
- корова** 84, 124, 141, 142, 181, 187—189, 193, 197, 212, 222, 223, 234, 240, 242, 247, 259, 263
- коромысло** 130
- корыто** 143, 159, 202
- коса (волосы)** 49, 51, 53—55, 153, 165, 166, 176, 180, 186, 229, 230, 255, 256
- коса (орудие труда), косить** 38, 90,

- 101, 115, 144, 165, 224, 229, 244, 251
- кость 31, 44, 74, 131, 135, 234, 264
- кот 210, 225, 241, 260; кошка 82, 125, 223; котенок 128
- котел 241
- кочерга 43, 121, 168, 188, 200, 223
- крапива 155
- красивый, красота 34, 39, 53, 54, 75, 84, 86, 93, 96, 114, 121, 124, 131, 132, 146, 153, 176, 178, 181, 199, 277
- красный 55, 85, 93, 101, 117, 136, 146, 161, 167, 176, 178–180, 183, 187, 196, 199, 212, 256, 258, 264, 270, 277
- кресло 75
- крест 41, 85, 103, 107, 113, 116, 119, 145, 175, 196, 258, 265, 268, 270, 271, 273
- крестины 100–102, 107, 110–116, 121, 129, 171, 205, 231, 267, 285
- крестить, крещение 38, 86, 87, 99–119, 130, 134, 148, 156, 168, 169, 212, 252, 264, 274, 275, 281
- крестная мать 87, 101–116, 129, 130, 156, 168, 197, 212
- крестник 100–116, 197, 212
- крестный отец 87, 101–116, 129, 130, 156, 160, 168, 178, 182
- Крещение 159
- кривой 43, 55, 117
- крик, кричать 66–68, 78, 79, 94, 95, 102, 104, 109, 111, 119, 123, 126, 128, 143, 148, 149, 153, 178, 207, 237, 248, 249, 257
- кровь 32, 52, 53, 58–60, 85, 86, 94, 115, 131, 145, 178–180, 185, 194–200, 219, 220, 231, 281, 284
- кровать 215, 216
- крыло 126, 127, 188, 252
- крыльцо 68, 103, 196
- крыса 213, 266
- крыша 21, 67, 68, 185, 250
- крышка 261
- кувада 66–69, 113
- кувыркаться 177, 229, 230, 232
- кузнец 51, 235
- кукла 186, 255
- куколь 244
- кукуруза 96
- кукушка 155, 200
- купать, купаться, плавать 85, 94–97, 99, 198, 259
- купель 108, 109
- купить, выкупить 116, 137, 138, 165, 170, 177, 181, 188, 191, 259, 263–265, 273
- курильщик 255
- курить 116, 137, 138, 165, 170, 177, 181, 188, 191, 259, 263–265, 273
- курица 112, 126, 127, 188, 193, 203, 207, 215, 224, 242
- кусать 207, 241
- лавка 93, 144, 167, 185, 217, 236, 241, 260, 262, 266
- ладан 125–127, 272
- ладонь 108, 178
- левша 102
- левый 57, 102, 138, 196, 199, 206, 208, 252, 256, 260
- легкие 53, 134
- лен 53, 85, 87, 88, 107, 148, 156, 186, 198, 199, 224, 228–230, 234, 235
- лента 165, 166, 179, 180, 199, 212, 254, 256, 257, 270
- лес 14–18, 20, 22–25, 33, 34, 68, 78, 79, 104, 136–138, 140, 141, 168, 172, 183, 198, 203, 224, 225, 249, 259, 271
- лето 54, 66, 82, 83, 118, 138, 147, 162, 194, 230, 231, 238, 264, 265
- леший 136, 204
- лизать 95, 131, 145, 241
- липа 204
- лихорадка 43
- лицо 70, 83, 91, 108, 134, 146, 179, 196, 207, 211, 243, 246, 248, 269
- лишай 51
- лишать невинности 37, 178, 179, 185, 192
- лоб 31, 57, 146, 223, 261
- лодыжка 228
- ложка 128, 132, 133, 180, 185, 186, 199, 217, 265–267
- лоза 16, 44, 45

- ломать 179
лошадь 37, 51, 54, 77, 108, 141,
156, 163, 176, 177, 181, 183, 195,
197
луг 137, 179
лук 198, 211, 229
луна, месяц 42, 45, 81, 82, 118, 120,
125, 128, 163, 195, 211, 219, 234
лысый 55, 145
любисток 95
людоед 183
- май** 82
мак 72, 99, 128, 182, 234, 259, 269,
271, 272
мальчик 55, 68, 84, 90, 92, 93, 97—
99, 115, 116, 122, 128, 130, 138—
141, 156, 176, 177, 185, 196, 197,
204, 206—208, 215, 225, 253
малярия 43
март 82, 162
масленица 230, 238
масло 133, 171, 224
магица 250
матка 74, 75, 91
мать—одиночка 99, 153—156
мед 37, 118, 170, 180, 187, 241, 242,
259, 268
медведь 121, 172, 183, 208, 210
мельник 235
месить 71, 189, 224, 225
места 140, 189, 219, 260, 272
месячные 32, 41, 60, 70, 142, 143,
147, 156, 194—200, 212, 219, 235,
237, 277, 284
металл, металлический 95, 127,
136, 199, 212, 251, 265
метель 81
мех 98
мешок 32, 131, 136, 215
мизинец 217
миро 108, 109, 119, 120, 264
младший 16—18, 99, 144, 159, 160,
171, 195, 201, 219
могила 102, 245, 252, 254, 257, 258,
260, 263—265, 273
могильщик 245, 260
молитва 35, 42, 45—48, 60, 68, 73, 76,
88, 92, 103, 117, 124, 142, 204, 233,
234, 236, 246, 247, 252, 261, 265,
270, 272, 274
молния 15, 49, 108, 208, 249
молозиво 95
молоко 37, 53, 95, 101, 112, 113, 115,
131, 132, 197, 208, 214, 225, 234,
240—242, 259
молотить 15, 71, 140, 186, 203, 224,
258
молоток 177
молоть 15, 24, 71, 140, 186, 258
молчание, молчать 63, 111, 119, 260
монастырь 19
монах 51
море 20, 28, 29, 32, 74, 90, 215
морковь 183
мост 108, 136
мотать 140, 144, 209, 210
моча, мочиться 40, 42, 44, 111, 129,
147, 211, 241, 246, 247
мочить 145
муж 17, 32, 47, 49, 66—69, 71—73,
114, 134, 145, 164, 168, 169, 174—
178, 183, 185—189, 204—206, 222—
224, 235, 238, 241, 255, 272, 274,
276, 284
музыкант 59, 145, 150, 178, 235, 255
мука 148, 164
мусор, помой 145, 213, 272
муха 43, 61, 62, 235, 240, 241, 266
мученик 77, 82
мысль 38, 40, 133, 209, 210, 232, 236,
283
мыгь, мыгься, умываться 60, 70, 71,
92, 100, 109, 113, 118, 140, 146,
195, 199, 200, 231, 238, 253—255,
258, 260, 266, 267, 269
мышь 127, 131, 198, 213, 214, 219,
223
мялка 159
мясо 131, 170, 182, 188, 193, 242, 267
мята 95, 259, 260
мять 53, 234
- навивать, навивание** 237
навоз 140, 183, 230, 264
накрывать, покрывать 46—48, 51,
77, 78, 84, 147, 153, 167, 179, 180,
237, 250, 258, 261

- нарыв, прыщ, сыпь 41, 96, 196, 201, 211, 214, 219
 насекомое 28, 29, 198, 199, 215
 небо 36, 58, 72, 80, 82, 83, 106, 137, 138, 235, 251, 253, 268
 невеста 43, 143—145, 159—193, 256, 257, 277, 279
 невестка 77, 78, 157, 181, 189
 немец 136
 немой, немота 52, 206, 237, 238
 нести яйца 215
 нечетный 49
 нить 44, 55, 66, 87, 90—93, 110, 117, 129, 142, 161, 176, 179, 180, 187, 199, 209, 212, 235, 238, 254, 255, 258
 нищий 77, 78, 136, 156, 273
 новолуние 81, 130, 132, 176
 новорожденный, младенец 37, 45, 69, 74—129, 154, 168, 197, 199, 205, 207—220, 249, 253, 257, 272, 282
 Новый год 147, 159, 185, 207, 210
 нога 31, 33, 43—45, 51, 57, 65, 66, 68, 71, 83, 85, 91, 92, 95, 103, 108, 117, 129, 134—136, 142, 170, 174, 175, 178, 196, 199, 202, 224, 235, 244, 246, 247, 249, 254, 255, 257, 258, 260, 261, 273
 ноготь 30, 46, 49, 50, 54, 56, 143
 нож 88, 99, 100, 125—127, 129, 177
 ножницы 255
 нос 57, 61, 62, 95, 162, 196, 210
 ночницы 43, 44, 128
 ночь 18, 40, 77—79, 81, 123, 125—128, 149, 150, 160, 164, 165, 167, 169—172, 177, 178, 181, 188, 191, 206, 223, 227, 237, 238, 260, 267
 ноябрь 162
 оберег 99, 100, 107, 108, 121, 127, 135, 161, 169, 199, 211, 212, 251, 259
 обруч 71, 72, 251
 обувь 112, 161, 199, 255
 овес 71, 115
 овод 241
 овощ 171, 228, 229
 овца 54, 139—141, 210, 223
 огонь 36, 39—41, 131, 142, 162, 169, 199, 200, 241, 242, 249, 253, 256, 260
 огород 93, 103, 113, 136—138, 181, 212, 224, 226—228, 259, 278
 огурец 198, 213, 229
 одалживать, долг 116, 122—124
 одежда 15, 43, 68, 71, 78, 83, 84, 88, 97—99, 112, 138—140, 161, 169, 170, 173, 176, 194, 195, 212, 213, 227, 231, 236, 254—257, 260, 267, 270, 272, 274, 276, 279, 282
 озеро, пруд 15, 19—21, 33, 118, 136
 окно 36, 44, 72, 78, 79, 106, 114, 208, 235, 242, 251, 253, 265, 268
 октябрь 82, 147, 162
 окуривание 72, 250, 272
 омела 52
 осень 82, 83, 132, 147, 226
 осина 121, 233, 271, 273
 осколки, черепки 115, 176, 181, 182
 ослеплять 121
 основа 71, 90, 142, 205, 219, 236—238
 отец 17, 34, 42, 49, 54, 59, 60, 65, 66, 73, 76, 85, 97, 98, 101, 102, 106, 113, 115, 118, 125, 129, 130, 134, 144, 151, 152, 160, 163, 164, 166, 171—173, 178—181, 183, 186, 187, 189, 191, 192, 199, 210, 211, 227, 232, 245, 246, 250, 263, 265, 267, 272, 274, 278, 282, 283
 отлучать от груди 59, 86, 132, 133, 283, 285
 охота 17, 85, 161
 Палач 156
 палец 41, 53, 56, 73, 118, 176, 178, 207, 218, 254, 266
 палка, прут 108, 113, 136, 137, 159, 171, 176, 185, 255
 пан 18, 22, 37, 48, 49, 146, 159
 папоротник 96, 277
 пар 243, 267—269, 276, 277
 пастух 51, 54, 141, 241
 Пасха 49, 72, 88, 129, 142, 173, 206, 230, 251
 паук 235, 250
 паутина 235
 пахарь 226

- пахать 15, 33, 55, 101, 221, 222, 224, 226, 227
- пахнуть 96, 97, 180, 211, 243, 259, 260, 265
- пеленки 97–99, 112, 116, 117, 126, 255, 257
- пень 15, 136, 172
- пепел, зола 182, 205, 272
- первенец 94, 98, 132, 176, 216
- первый 17, 23, 29, 32, 33, 49, 64–66, 69, 76, 85, 91, 94–96, 101, 102, 105–109, 116, 118, 125, 129–132, 135, 137–140, 142, 143, 145, 234, 235, 243, 244, 254, 259, 270, 271, 278, 279, 282, 283, 285
- перекресток 108, 118, 154, 250, 271
- переступать 68, 71, 128, 129, 142, 151, 159, 209
- перец 121
- песня, петь 19, 58, 109–111, 137, 144, 145, 149, 150, 154, 163–165, 167, 170–172, 176, 179–183, 186, 189, 203, 242, 260, 279
- песок 17, 18, 21, 122, 243, 263, 268, 272
- пест 136, 162, 172, 182–184, 186
- петух 19, 44, 45, 125, 162, 188, 203, 242
- печь (сущ.) 34, 67, 71, 72, 75–79, 85, 90, 92, 93, 97, 108, 115, 120–122, 131, 132, 138, 147, 148, 161–164, 168, 176, 185, 188, 189, 200, 201, 216, 223, 238, 242, 250–253, 266, 276, 284
- печь (глагол) 72, 140, 164, 167, 188, 190, 216, 217, 224, 227, 233, 258, 267, 284
- пила 88, 177, 251
- пирог, выпечка 55, 101, 114, 116, 129, 163, 170, 171, 182, 187, 192, 202
- пить 43, 101, 111, 147, 182, 185, 191, 204, 205, 241, 253
- плакать, плач 35, 43, 44, 57, 83, 94, 95, 105, 119, 123, 128, 172, 209–211, 230, 231, 248, 249, 253, 257, 260, 266, 267, 272, 275, 276
- платок 44, 46, 105, 118, 161, 163, 167, 170, 176, 177, 180, 186, 223, 228, 229, 231, 237, 251, 255–257, 268, 276
- платье 85, 86, 169, 256
- плевать 14, 30, 53, 95, 241, 252
- пласти 49, 54
- плечо 19, 57, 65, 66, 71, 121, 176, 236
- плод 38, 63, 80, 124, 137, 138, 201, 206, 207, 209, 210, 219, 220, 228, 242, 269, 278, 285
- плодородие 38, 60, 81, 98, 113, 114, 137, 142, 164, 173, 175, 176, 181, 185–187, 212–215, 219, 278, 284, 285
- плауг 225
- повитуха 65–78, 85–116, 124, 129, 156, 168, 197, 255, 258
- подбородок 54, 109
- поджигатель 37, 241
- поднимать, подниматься 111, 119, 123, 128, 140, 200, 212, 225, 236, 243, 250, 268, 269
- подросток 141–144, 241
- подушка 126, 161, 259, 260, 265
- поить 68, 72, 73, 91, 128, 205, 266
- покойник 38, 41, 46, 70, 92, 103, 105, 122, 125, 126, 170, 171, 197, 199, 202, 210, 217, 242, 244, 249, 251, 253–279, 285
- Покров 147
- пол 66, 68, 71, 91, 92, 140, 150, 174, 175, 251, 252, 260
- полдень 83
- поле 15–18, 33, 65, 104, 136–138, 140, 156, 181, 203, 219, 225–228, 230–233, 244, 252–254, 264, 275–277
- полено 94, 95, 126, 127, 137, 176
- поливать 71, 102
- полнолуние 81, 130
- полночь 83, 105, 150, 227
- полный 95, 102, 162, 163, 173, 208, 211, 216, 254, 262, 284
- половой член 29, 41, 67, 142, 182–184, 228
- половые отношения 29, 37, 41, 68, 69, 100, 114, 155, 163, 164, 175, 178, 192, 199–201, 205, 206, 225, 228, 235, 272, 281, 284
- полог 101, 112, 178

- полотно 88, 115, 116, 140, 161, 172, 176, 178, 204, 213, 219, 235, 237, 238, 254, 258, 265, 267
 полоть 171, 227, 229, 232, 234
 помидор 213
 поминки 110, 266–269
 помолвка 147, 160–162, 164, 192
 понедельник 83, 187, 206
 поп 37, 42, 51, 72, 103, 105, 109, 117, 122, 123, 130, 136, 156, 162, 168, 170, 196, 236, 242, 261, 264, 265, 267–270, 272–274
 порог 43, 68, 71, 92, 93, 97, 103, 107, 145, 165, 167, 169, 172, 188, 207, 261
 поросенок 242, 263
 посиделки 144, 148–150, 189
 послед, плацента 84, 85, 90–94, 124, 125, 201
 последний 60, 85, 162, 191, 195, 215, 217–220, 244, 246, 258, 259, 261, 265, 269, 279, 284
 пост 82, 105, 124, 146, 160, 162, 176, 206
 Великий пост 82, 151, 162
 Рождественский пост 82, 162
 Успенский пост 162
 постель 51, 91, 111, 140, 176–178, 186, 252, 267, 268
 посуда 140, 182, 185
 пот 99, 147, 226, 230, 231, 266
 потолок 71, 111, 171, 250
 потомство 130, 163, 172, 173, 175, 176, 181, 193, 202, 206, 214, 216, 220, 237, 277, 278, 282–285
 похороны 92, 94, 103, 117, 125, 168, 192, 212, 253–265, 272, 274–276, 278, 279, 285
 почки 53, 246, 247
 пояс 68, 71, 72, 85, 117, 122, 138, 141, 169, 176, 187, 199, 228, 231, 256, 264
 правый 57, 102, 138, 196, 206, 207, 252, 256, 260
 праздник 39, 101, 107, 111, 112, 116, 118, 129, 145, 147, 148, 159, 162, 163, 170, 171, 182, 191, 192, 196, 197, 204–206, 209, 212, 214, 224, 226, 229, 232, 237, 238, 283, 284
 предок 138, 148, 169, 170, 232, 238, 239, 270, 271, 274, 276, 278, 281
 прелюбодеяние 241, 266
 приданое 140, 157, 161, 189, 257, 275, 276
 прическа 48, 49, 167, 169, 173, 176
 причитание 187
 проклятие, проклинать 20, 21, 79, 98, 123, 222, 273
 просвира 72, 126, 127, 268
 простыня 178, 180
 процессия, кортеж 168, 179, 257, 264, 265
 прощение, простить 35, 39, 175, 209, 210, 250, 274
 прыгать 68, 111, 144, 167, 178, 230
 прялка 140, 145, 189
 прясть 101, 140, 148, 156, 189, 214, 234, 235, 238, 272, 283, 285
 «псалма» 11, 35, 38, 202, 244, 260
 псалтырь 260
 птица 44, 45, 49, 53, 78, 85, 136–138, 153, 156, 163, 207, 215, 223, 227, 238, 240, 252, 253, 260
 пугало 136, 137
 пузырь 53, 134
 пуп 37, 75, 231
 пуповина 84–93, 114, 125, 130, 205, 209, 258, 283
 пустой 81, 84, 98, 102, 111, 125, 143, 162, 183, 202, 284
 пчела 37, 38, 49, 90, 137, 172, 180, 242, 252, 263, 265
 пшеница 171, 244, 277
 пыль 238
 пыльца 277, 278
 пьяница, пьяный 53, 81, 83, 91, 109, 111, 145, 185, 241, 249, 255
 пятка 55, 95, 122, 133, 207
 пятница 83, 142, 146, 162, 206, 238, 246, 247
 равноденствие 276
 разбойник 18, 23, 82, 83, 109, 136, 156
 развязывать 72, 87, 90, 118, 177, 215, 251
 раздавать 76, 77, 80, 113, 129, 169, 171–173, 181, 187, 188, 193, 231, 257, 258, 260, 267, 275

- рай 30, 36, 72, 74–76, 103, 104, 128, 163, 203, 234, 240, 249, 252, 270, 271
- рак (болезнь) 43
- рак (членистоногое) 43
- распашонка 99
- рассвет 150, 229, 231, 276
- растирать 88, 150, 170, 176, 231
- растение 33, 53, 96, 137, 138, 165, 198, 203, 204, 212, 232, 284, 285
- рахит 41, 44, 52
- рвать, вырывать 33, 178, 232, 234, 255
- ребро 31, 33, 196
- ревматизм 51, 219
- редька 228, 229
- резать 51, 52, 54, 86–88, 129, 141, 154, 171, 188, 205, 215, 218, 224, 255, 283
- река 17–21, 33, 39, 118, 130, 136, 154, 171, 191, 198, 223, 231, 258
- риза 196
- рис 112, 267
- рог, рогатый 70, 136, 247
- род 17, 23, 38, 59, 87, 170, 176, 179, 185, 245, 262
- родимое пятно 41, 56, 85, 91, 210
- родины 100–102, 164, 172
- родственник, родня 45, 58, 59, 70, 73, 80, 88, 102, 105, 106, 130, 159, 170, 171, 173, 178, 179, 182, 185, 238, 242, 245, 250, 260, 261, 264–266, 268, 270, 271, 274, 278, 283
- роды, рожать 44, 45, 64–116, 118, 124, 131, 132, 137, 138, 142, 148, 152–155, 157, 164, 166, 168, 169, 173, 175–177, 181, 185–187, 189, 192, 196, 198, 200, 202, 205, 206, 208–213, 216, 217, 219, 226, 231, 249–251, 253, 258, 275, 279, 280, 282, 285
- Рождество 147, 162, 185, 207, 229, 234, 274
- роженица 66–100, 125, 138, 142, 186, 197, 198, 228, 249, 251, 254
- рожь, жито 15, 50, 65, 66, 95, 97, 146, 162, 163, 179, 181, 221, 222, 226, 227, 230, 232, 234, 258, 265, 276–278
- ромашка 95, 96
- роса 230, 231
- рот 14, 31, 58, 68, 72, 73, 95, 121, 136, 211, 241, 248, 259, 265, 273
- рубашка 32, 44, 83–86, 94, 97, 98, 107, 115, 127, 138, 139, 143, 154, 157, 161, 163, 169, 177–179, 183, 194, 195, 197, 199, 200, 205, 212, 229, 234, 236, 251, 256, 266, 276
- рука 31, 38, 44, 45, 48, 56, 57, 76, 84, 90, 91, 103, 107, 115, 117, 119, 125, 127, 129, 133–135, 142, 145, 155, 159, 164–166, 170, 171, 176, 178, 182, 184, 186, 209, 211, 218, 225, 230, 231, 241, 246–248, 250, 251, 253–255, 260, 261, 264
- рукав 231
- русалка 104, 136, 192, 274–278, 284
- рушник, полотенце 71, 72, 97, 99, 114, 116, 127, 161, 170, 171, 177, 179, 201, 231, 238, 245, 254–258, 265, 270
- рыба 28, 29, 40, 53, 92, 111, 129, 136, 207, 211
- рыболовство 23, 85
- рыгать 14, 57, 58
- рыжий 55
- ряженье 164, 210
- саван** 85
- сад 85, 93, 103, 112, 131, 163, 263, 265
- садовник 28, 235
- сажать 128, 163, 176, 199, 212, 229, 264
- сало 120, 148, 198, 260
- самоубийца 253, 254, 269, 271, 272
- сани 185, 191, 264
- сапог 161, 163
- сапожник 140
- саранча 215
- сахар 95, 108, 180, 267
- свадьба 43, 49, 55, 81, 85, 98, 107, 110, 112, 118, 139, 140, 143–145, 147, 148, 152, 155, 157–193, 195, 197, 200, 201, 205, 212, 216, 237, 239, 255–257, 261, 267, 275, 276, 279, 281–285
- сват, сваха 134, 145, 147, 160, 162,

- 165, 168, 169, 177, 179, 185, 188, 191
- сватовство 150, 160, 161
- свекла 180, 199
- свекор 163, 172, 183, 189
- свекровь 58, 70, 99, 100, 122, 123, 165, 168, 169, 172, 173, 176, 183, 188, 189, 284
- свет 36, 38, 80, 125, 150, 267
- свеча 72, 154, 165, 208, 251, 253
- свинья, свиноматка, свинина 72, 131, 137, 141, 163, 188, 205, 210, 215, 222
- святить 72, 85, 87, 88, 95, 99, 125—127, 199, 251, 259, 260, 274
- святой 36, 48, 49, 72, 74, 75, 92, 95, 102, 105, 108, 115, 142, 148, 155, 174, 175, 196, 204, 208, 236, 250, 260, 264, 265, 271, 274
- святая Тереза 204
- св.Иоанн Креститель 83
- святой Иосиф 204
- святой Максим 74, 75
- святой Нестор 74, 75
- святой Николай 74, 75, 163
- Святой Дух 227
- Святые Дары 268
- сглаз, порча 42, 44, 51, 56, 58, 59, 73, 86, 87, 98, 99, 108, 117—124, 128, 133, 134, 166, 168, 169, 174, 175, 177—179, 191, 208, 209, 219, 233, 236, 249, 266
- сев, сеять 14, 53, 82, 85, 138, 148, 156, 181, 205, 212, 219, 224, 226—231, 233, 234, 244, 264
- север 125
- семь 77, 78, 90, 106, 122, 123, 134, 140, 156, 157, 167, 168, 172, 231, 252, 253, 274
- семьдесят семь 43
- семья 16, 17, 23, 40, 65, 66, 74, 78, 80, 87, 88, 90, 100, 105, 106, 112, 128, 138, 140, 141, 144, 145, 151, 157, 159, 160, 163, 168, 170, 172, 178, 180—182, 184—186, 188, 189, 191—193, 204, 205, 207, 216—218, 226, 227, 230, 238, 250, 252, 254, 261, 263, 265, 268, 270, 271, 276, 278, 282, 284
- сени 136, 196
- сено 140, 177, 224, 258
- сентябрь 82, 148
- сердце 31, 38, 44, 53, 134, 146
- серп 88, 115, 177, 199, 225, 231, 251, 255
- серьги 72
- сестра 28, 39, 42, 43, 59, 106, 160, 173, 178, 180, 255, 266, 273
- сила, сильный 15, 33, 34, 42, 92, 96, 114, 115, 128, 142, 143, 159, 230, 252, 286
- синий 256
- сирота 170, 174, 175
- скатерть 97, 161, 172, 199, 204, 231, 251, 258
- сковорода 241
- скот 15—17, 28, 54, 60, 91, 98, 140—142, 152, 155, 161, 168, 169, 172, 173, 183, 221, 222, 233, 234, 237, 263
- скрести 204, 217
- сладкий 108, 112, 180, 267, 268
- слеза 38, 41, 153, 230, 231, 248, 249, 267
- слепой 51, 52, 136, 206, 210, 267
- слово 35, 39, 40, 44, 67, 73—76, 88, 93, 119, 121, 133, 145—147, 175, 210, 231, 236, 278, 279
- смерть 16, 17, 34, 38, 39, 52, 59, 60, 70, 74, 76, 80—82, 84, 102, 105, 116, 124, 132, 136, 138, 145, 153, 160, 168—170, 173, 186, 197, 210, 212, 215, 240—279, 283, 285
- смех, смеяться 41, 67, 68, 104, 114, 128, 191, 225, 246
- смола 195, 241
- снег 108, 242
- сновать, снование 90, 133, 134, 205, 207, 235, 237, 238
- сноп 148, 224, 232, 233
- собака 30, 45, 70, 92, 125, 152, 173, 210, 223, 225, 227, 242
- сова 105, 153, 170, 207, 223
- сок 178
- сокол 223
- соленьи 180, 198, 207, 267
- солить 198, 223
- солнце 36, 38, 42, 44, 45, 81, 114, 118, 120, 125, 163, 211, 230

- солома 34, 150, 169, 177, 183, 251
 соль 92, 99, 108, 115, 120–122, 127,
 170, 211, 230, 236, 259, 268
 сон 40, 41, 124, 128, 197, 202, 204, 207,
 240–242, 255–257, 260, 263, 272
 сорняк 198, 228
 сорок 49, 100, 110, 117, 118, 267–
 270, 272
 сорока 172
 сосать 59, 132, 242, 272
 сосед, соседка 22, 25, 65, 66, 101,
 106, 107, 122–124, 135, 207, 240,
 246, 247, 257, 260, 264, 271, 281
 сосна 137, 163, 244
 сосок 132
 сосуд 72, 216, 251, 253, 284
 Спас 83, 95, 241, 259, 274
 спать 46, 66, 67, 74, 121, 123–128,
 132, 138, 173, 178, 186, 206, 226,
 235, 240, 265, 266, 268
 спина 58, 71, 75, 115, 131, 132, 197,
 214
 спица 177
 спорынья 72, 202, 232, 233
 среда 83, 206
 Сретение 87, 251
 стадо 54, 141, 197, 264
 стакан 178, 182, 267
 старая дева 156, 158, 163, 184, 203
 старовер 134
 старший 16, 141, 143, 144, 153, 159,
 160, 178, 191, 205, 218, 219, 227,
 256, 263
 старый 43, 52, 73, 74, 77, 78, 92, 99,
 103, 118, 129, 136, 137, 142, 150,
 170, 189, 199–201, 204, 218, 227,
 239, 241, 243, 244, 254, 256, 257
 стена 76, 90, 152, 159, 172, 176, 185,
 186, 197, 217, 238, 242, 253, 258,
 261, 276
 стог 222, 231
 стол 43, 71, 78, 93, 101, 129, 145, 166,
 170, 174–177, 185, 187, 188, 190,
 211, 231, 258, 260, 267, 268
 столб 116, 154
 сторож 156, 244
 странник 38
 страх 21, 69, 86, 98, 99, 105, 124, 128,
 131, 134, 139, 143, 154, 156, 162,
 169, 179, 180, 191, 197, 206, 210,
 214, 238, 264, 265, 278
 Страшный суд 35, 38, 39, 50, 76,
 115, 258, 265, 269
 стрижка 49, 64, 130, 153, 166, 283,
 285
 строить 15, 22, 50, 209, 242
 ступа 137, 172, 182–184, 191
 суббота 39, 46, 83, 118, 160, 206, 237,
 238, 246, 247
 суд 38, 39, 85, 90, 156, 175
 судьба 54, 76–83, 95, 124, 148, 156,
 170, 172, 175, 185, 193, 217, 240,
 241, 249, 257, 261, 275, 279–281
 сундук 72, 140, 161, 166, 250
 сустав 44
 сын 17, 20, 38, 54, 55, 76, 99, 102,
 113, 118, 134, 141, 144, 157, 159,
 160, 172, 178, 181, 186, 207, 219,
 246, 250, 253, 262, 263, 282
 сыр 176
 табак 58
 тайна 65, 108, 183, 250, 272
 танцевать, танец 91, 144, 147, 149,
 150, 178, 179, 185
 тарелка 113, 211
 тачка 191
 телега 97, 108, 161, 168, 191
 теленок 141, 233, 259
 телка 84, 188, 193
 тесто 30, 140, 167, 171, 179, 198, 216,
 217, 224
 тега 43, 135, 174, 179, 183, 231, 246,
 247, 250
 теща 105, 183
 ткать 90, 91, 101, 140, 156, 189, 209,
 213, 214, 219, 221, 234–239, 283,
 285
 ткацкий станок, кросна 71, 90, 214,
 235–237, 272
 топор 88, 107, 115, 130, 165, 177,
 209, 272
 торговля, торговать 84, 107, 161
 тот свет 37, 44, 45, 71, 78, 85, 105, 107,
 115, 116, 137, 153, 169, 189, 238,
 240–242, 251, 254, 256–259, 261,
 266, 267, 270, 272, 274, 275, 284
 трава 21, 72, 95, 96, 126, 127, 142,

171, 198, 201, 219, 233, 251, 258, 259
траур 224, 270
трепало 177
три 44, 45, 68, 77, 78, 84, 91, 92, 95, 109, 120, 123, 135, 153, 162, 166, 167, 171, 172, 174, 175, 228, 231, 241, 250, 261, 267, 269, 271, 274, 278
Троица 163, 259, 274–277
труба 147, 148, 223, 251, 266
трубка 255
групп 154
тряпичник 137, 156
тряпка 84, 91, 92, 97, 146, 186
тыква 162, 229, 230
тюрьма 70

убийство, убить 34, 36–39, 70, 149, 153, 154, 156, 202, 241, 249
убийца 39, 200, 249
увечье 41, 42, 44, 209
угол 71, 73, 76, 93, 159, 182, 245, 251, 259, 260
уголь 72, 99, 108, 115, 121, 146, 214, 241, 273
уж 32, 146, 207, 212
узел 91, 176, 177, 201, 251, 255
улей 37
ум 55, 62, 84, 88, 90, 114, 130, 143, умирать 38, 54–56, 77, 78, 81, 83, 84, 100, 102–105, 118, 119, 122, 123, 125, 128, 159, 164, 166, 168, 170, 175, 192, 197, 202, 209, 213, 215, 217, 237, 238, 240–279, 284
умный 46, 55, 132
урожай 15, 22, 53, 82, 140, 148, 156, 179, 181, 214, 219, 227, 228, 230, 231, 233, 234, 264, 277
усы 54, 55, 109, 146, 232
утка 163
утонуть 77, 78, 249
утопленник 105, 136, 153, 249, 269–271, 275, 277
утро 44, 150, 165, 206, 223
ухо 31, 57, 58, 102, 121, 132, 178, 186, 208, 252

Фартук 115, 116, 161, 179, 211, 212, 255, 256, 270, 276

фикус 202
филин 153
флаг 143, 179, 188
фляжка 72
фундамент 209

хвост 29, 191, 204
хлеб 30, 34, 44, 51, 71, 72, 87, 88, 92, 96, 99, 108, 112, 115, 126, 127, 129, 131–133, 140, 145, 148, 161, 163–165, 167, 169–173, 179, 182, 187, 189, 191, 193, 198, 205, 211, 212, 216, 217, 224, 225, 227, 230–233, 236, 258–262, 266, 268, 273, 283, 284
хлев 66, 91, 93, 169, 183, 223, 261–263
ходячий покойник 76, 258, 260, 271, 274
холера 43
холостяк 30, 99, 157, 158, 163, 203, 215, 241
хомут 88, 106, 144, 152, 182, 183, 250
хрен 211
хромой 51, 210, 255

царь 78, 122
цветок, цвести 63, 112, 132, 142, 143, 146, 163, 171, 196, 198, 232, 242, 256, 259, 260, 275–278, 284
целовать 57, 115, 128, 136, 147, 150, 166, 172, 175, 179, 229, 261
цельный 90, 180
церковь 23, 36, 38, 42, 46–48, 85, 91, 103, 106, 108, 109, 114, 117, 122, 123, 126, 145, 147, 149, 154, 162–165, 167, 169, 170, 174–178, 183, 196, 197, 199, 204, 205, 223, 255, 258, 259, 261, 264, 268, 270, 272–274
цыган 136, 137
цыпленок 155, 215

челнок 88
челюсть 254
червяк 198, 199, 264, 265
чердак 223
черный 41, 44, 54, 55, 96, 125, 146, 241, 242, 248, 251, 253, 256, 261

черт 14—16, 18—20, 22, 29, 30, 33, 37,
42, 43, 50, 53, 58, 59, 62, 76, 81,
118, 125, 128, 134, 136, 146, 169,
195, 200, 201, 249, 250, 252, 254,
271, 280
чесать 88, 90, 140, 153, 157, 234
чеснок 108, 132, 211
честь 37, 152, 157, 165, 166, 178,
180—186, 277
четверг 71, 160, 188, 189, 206, 135,
238, 276
Сухой четверг 276
Чистый четверг 219, 251
четный 49, 111
четыре 93, 125, 274
чешуя 31
чистый 35, 60, 69, 70, 108, 140, 142,
152, 171, 198, 205, 207, 211, 219, 220,
227, 229—231, 234, 235, 272, 285
чихать 58, 62
чрево 38, 39, 72, 87, 93, 117, 153,
195, 205, 212, 215, 216, 218, 269,
284
чуб 232
чудовище 70, 247, 248
чужой 37, 80, 114, 132, 136, 150, 152,
159, 162, 169, 178, 189, 198, 211—
213, 224, 233, 234, 236, 237, 271,
273, 276
шапка 46—48, 92, 98, 103, 115, 139,
146, 165, 173, 174, 255

швея 176
шелк 161, 256
шерсть 132, 140, 161, 169, 189, 210
шея 44, 61, 131, 182, 183, 209, 243
шить 44, 148, 172, 209, 211, 255,
285
пишка 163
пшкола 90, 141
пшганы 68, 97, 99, 112, 138, 139, 177,
226, 228, 236, 266
пшуба 98, 107, 161, 167, 169, 177
щеча 57, 146
щетка 132
эксcrementы 241, 273
эпидемия 149
эпизоотия 149, 168
эпилепсия 41, 44, 125, 199, 219, 251
юбка 97—99
яблоко 31, 101, 112, 234, 241, 244,
273, 274
ягода 22, 180, 198, 241
язык 95, 121, 146, 211, 241
яйцо 72, 85, 101, 112, 115, 133, 139,
140, 148, 172, 174, 175, 177, 188,
203, 211, 215, 230, 264
яма 16, 102, 189, 242, 243, 269
январь 82, 162
ячень 162, 267

ЛЕКСИКО-ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

- аблизаць таўкач, макогона 162
адведки 101
аддаць Богу душу 252
аддаць концы 248
аддаць чорту свой паганьй дух 252
ажаница з магилаю, з сырою зям-
лёю 245
ашикун 218
асилак 33
ацекалка 26, 27
ачипок 83
ашкробак 217
- Баба** 86
баба та шо пупа вязаала 86
баба-яга 136
бабай-мазай 136
бабариха 136
бабина каша 111
бабинец 196
бабить 87, 255
бабич 114, 191
бабичка (бабычка) 114, 191
бабка шо ходит по пупах 87
бабськэ 195
бабськэ на одеже 195
бабын ручнык 116
багатодегна 215
багданка 109
багнавик 25
багнюк 25
байструк 155, 215
байстручане 155
байструкча 155
байструкница 155
байструкыха 155
- байстря 155
байсцёр 155
банкар 155
банкер 155
баранятко 203
баркан 155
бастроводныца 155
безбатчына, безбачынка 155
безбетъ 43
бездетна 202
бездетух, бездетуха 202
бездитка 202
безкорвайний син 155
безкорвайчук 155
белорусы 25, 27
белья плямы 56
бенкач 155
бенко 155
бенок 155
беременна 208
бескровица 60, 220
бесплодна (бисплодна, бясплодная)
137, 202
бесплодница 202
бесплодное дерево 203
бессемянна (биссяменная) 137,
203
биссяменка 203
биться 113
блазнота 133
блазнюк 133
близко дома 245
близня 233
близнята 80, 233
блізнец 80
блізнюк 80, 233

блудить 246, 248
Бог душу забрав 252
божа мудрость 38
божа слабость 41
божжи кум 106
божье лихо 41
борода 53
боруду задыраты 254
боярин 257
браць на сябе 68
бринить 277
брод 249, 252
бродить 248
бруд 100
брэдит 248
брюхата 208
бугай 203
букет 196
быздитуха 202
быздитухна 202
бэздетоха 202
бэздитныца 202

в грязиности 195
в дорогу збирацца 244
в отведки, ў вотвадки, ў вотведы
идти (ходить) 101
в рубашке 194
в (тяжелом) положении 208
в хороших достатках 208
вагитна 208
важка 208
велика косточка 31
венкы, веночки 163
венчык 113
верба 203
верегеница 214
весілле (вясілле) 110, 179
весьілле началось 195
вечер вінків 163
вечный и бесконечный дом 245
вечорницы (вечурницы) 148, 149
вечурки (вячоркі) 148
выбирац'а до свей хати 245
выбрасить 201
вильцэ 257
винок 83
висил'ац'а в дорогу 244
вігер, вігерка 43

вігром надуло 155
вмэрлы души 270
вогник 41, 214
воденек (водяник) 84
водянка 84
войти в годы 143, 144
волынцы 25
вольняки 25
ворошить 248
вотрък 134
воўчица 215
вочки закрыць 254
вуводзиця 138
вукрутить 201
выблядок 155
выбрана баба 87
вывод 117
выколоток 203
вылупок 215
выплюнуты душу 252
выродок 217
выросток 143
высерок 217
выскребтуха 217
выскрести 201
выскрыб 217
высягнуцца 204
вышкребец 217
вышкребок 217
выплибанка 217
вэлён 176
вечна, -и 158

гарадокцы 26
гарадчане 26
гарача 100
гарбуза дасть, повисыгь, спечь, по-
тянуть, з'исть, узять 162
гароху объесться 208
гегаўка 31
гидуны 26
гладка 208
Господ' випростае дорогу 244
гразне 195
грать 277
гроб 244
гробовая дошка 243
громада 134
грубая 208

грузна 208
грэблі 18
гязна жанщина 115
гязна рубашка 195
гукать мэртвых, покойников 245
гуляць 233, 277
гыбало 136
гэтуны 26

даваць вувод 138
двайнёвыі 80
двайноки 80
двойня 80
двойняты 122
девiшнік 162
девчук (дзяўчук, дзеўчук, дiвчук,
дывчук, дэвчук) 142
дэд бабай 136
дэда полоть 232
дэдуюшку будить 268
дэды (дiды, дыды) 83, 270
демастрация 195
Держава 42
детская постель 91
детское место 91
децкая 41
дзевачка 142
дзеравішча (дырывишче) 244
дзетник 84
дзетоводуха 215
дзеўчаня 142
дзеўчочур 139
дзеўчур (дзяўчур) 139, 155
дзеўчурнік 141
дзiвчiнка (дзеўчiнка, дiвчiнка,
дзяўчiнка) 134, 142
дзявiчка 142, 162
дзяўча 142
дiвiч вечор 162
до зросту 142
добра плуднiшчя 215
додiльна (додульна) сорочка 256
дойти, доходить 248
Доля 79
доля 54
домовина (дамавина) 245, 256, 268
домуўка (дамоўка) 245
дорога йому открыгта 244
досвiтчана матi 148

дошка 243
дружко, дружка 160, 165, 257
дуб 244
дуба загнуты 244
дубаны 244
дукач 145
дурнокур 203
дух 62
дух вышел 252
душа 61, 243
душа вышла 61, 252
душник 61
дывочур 141
дыгюк 143
дзяўчурка 154

жажба 270
жалобный стол 267
жалобу чинити 270
жах 50
женська 195
жывы труп 243
жэнськи цвэты, цветки 196

з маткой смеяцца уже 246
з продкамы за руку здароваться
246
забiвати чопа, пяту 191
забрав бацько сына 246
забутный 129
забутько 132
забэрэменеть 207
завивальница 165
завiй 43
завязать спорынью 232
завязывацца 137
загородцы 26
загрубить 207
загубити вiнка 179
зайти на маладое, на малое 207
закаса 165
закосяне 165
закосянка 165
закуплённа мать 107
залязянка 136
замшуки 25
занысты голову 254
занята 208
заняцца 207, 217

запита 162
запоіни 161
запольнікі 25
запоріжці 172
запустить колтун 52
заручена 162
заручіны 161
засватана 162
засилання сватов 160
заскрэбьш 217
засорена жэнціна 195, 198
затолстеть 207
зацяжалець 207
збігла 103
збір 110
збирацца до своей родины 245
збирацца ў зямлю 244
зборыны 110
збырацца в останний путь, в
свою дорогу, в свою хату 244,
245
зговорины 160
здымаць воздух 268
землею смёрдеть 243
земля нежит 244
зливны 115, 116
зливки 115
Злий 42, 43
зложьты ручки на грудкы 254
злэкшыцца 100
змовіны 160, 161
знайдзён 155
знімаць воздух, воздушка 268
знісок 215, 217
знос 119
зносіны 119
золотник, золотничок 75
золотніка направиці 75
зрвати жівота, золотніка 75
зразі 75
зроблена (болезнь) 42
зруб 245
зэмя обаранком пахгыць 244
зюзюки 26

Иван-Гая 204
іграць 277
ігуны марыйинскийи 26
идти да батьки, да матки 245

идти ў дорогу до дому 245
ирад 109
исьци на красную 19

жаба 136
кай мяне ужэ стало 145
каменица 202
камшук 84
кана 264
канун 267
капишон 83
капшгук 84
капшук 84, 91
каралева 144
кастянка 202
каўтун завіць 55
каўтуново зіельле 52
кацап 27
качаць воздух 268
качыруба 136
кашара 215, 216
каштур 84
квитець 277
квоктуха 215
клее 62
клёк 62, 143
кльи 62
княгиня 144, 256, 257
ковт, коўтки 50, 51
ковтун (калтун) 50—52
ковтунник 52
ковтунчык 52
ковтуны ветраные, вадзяныя, су-
рочныя, нагаворныя 51
ковтуныця (коўтунніца) 51
коліска (кольшпка) 124, 126
коло мене стало на рубашку 195
колыбиль 91, 93
кональная свеча 251
конать 248, 249
кончаться 248
корольця 215
косник 165, 166
косянка 165
кошуля 197
крапивник 155
крапіўніца 155
крас 180
краса 277

красити рід 180
краска 143, 277
краски идутъ 196
красна, красная 101, 277
красные партизаны 195
красовацца, красоваць 146, 230, 277
креўны (крэўный) 58, 59
крижмо 107
крикливицы 43
криксы 43
кровая родня (крэвная рудня) 58
крольщя 215
кроў порциць, псаваць 60
крьвіч, крьвічка 59
крэўнік 59
крэўняк, крэўнячка 59
крэўшчына 58
кукла 95
кур делить 188
курак 203, 204, 215
курас 203
курах 203
курач 203, 204
курий 203
курник 203
курчун 203
курьща 277
курьяк 203
куток 145, 147
кутья (куття) 267

ламати калину 179
лапка 210
лесовые люди 25
литвины 25
лихая хвароба 41
лихорадка 43
ліхаманка 43
лопатыньскый прыдэ ў сваты 245
лоскотуха 136
лупка 124
льжак 245
люди из болот 25
ляк (лек) 45, 50

магарыч (могорыч) 160, 161
мада 84
мазинни 217

мазынец (мезинец), мизынчык 217
маладое 195
мали вечурки 144
малолетка 195
малоцвітний 143
маняк 109
марцоваць 82
матерки 87
матка 91
матки 87
матуся 107
матэрна постеля 84
маць 277
маяцца 82
мерляка 264
мертвый 264, 270
мертвяк 264
местные русские 26, 27
место 91, 93
мешок 84, 86
мисячка 195
мисячко 195
мисячна сорочка 195
мисячные 195
младенць 134
многодетна 215
могилки 153
молодая 191
молодецка громада 144
молодуха 169
молодыща, молодычка 169, 216
москаль (мъскаль, маскаль) 27, 113, 114
московка 27
мрэць 256, 264
мухи в носу 61
мучиться 248
муші (чеш.) 131
мырэць, мэрэць 246
мэрлэц 264
мэртвец 264
мятлик 107

на беллі 194
на віночок, на кашу, на мыло, на пелюшки, на чэрэвичку, на шапку, на штани (дарить) 112
на днёх 208
на исходе (сходзе) 245

- на кошуле 194
 на межах 81
 на носу 208
 на одеже 194
 на отходи 245
 на рубахе, на рубашке 194
 на рубаху найдеца 195
 на рубашке, на одеже жыве 195
 на сносях 208
 на сороці напала 195
 на сорочке 194
 на цвіту прибитий 143
 набеганец 155
 навести 216
 нагальни кум 106
 нагулочка 155
 назначена баба 87
 найдёнак 155
 найдёнш 155
 найдзён, найдёнчик 155
 найти, найтись, находиться 71, 138,
 155
 накотить 216
 накрытка 155
 наладить 216
 намітка 167
 наночки 148
 наплодить 216
 наплодница 215
 напоросить 216
 народзиць, народзицца 138
 нарожанка 100
 наруб 245
 нарубашеньщца 194
 нарубашник 194
 нарубашное 194
 наследничек 218
 насыпать 216
 натрусить 216
 невеста 183
 невехна 183
 негуляшча 102, 208
 недоросток 142, 143
 нема еще цвіту 142
 нема народу 202
 неня, ньенька 124
 непірни 103
 неплодна (неплыдна) 202
 неплодница 137
 непорожна 102, 208
 неслободна 102
 неспці звар 101
 нехристь 109
 нечесне 103
 ногці цветуць 56
 ноги выправыты 254
 нос разбила 196
 ночницы 43—45
 нябожчык (ныбожчык), небыжчы-
 ца 264, 270
 нясчымная (нышчымна) 202
 обродзіцца 100
 одна нога на гэтым світы, а другая
 на тым світы 244
 одойти, одходить 245, 248
 опар 252
 опарыць носа 162
 опекуш 218
 опишнее 217
 оплод 137
 опорожницца 217
 опушчєніє желудка 75
 оскрѣбок 217
 ослобоніцца 100, 217
 астацца без дороги 249
 отвєдаты гнилуую колоду 138
 отвєдзіны 101
 отвєды 101
 отвязины 116
 отлучник 132
 отмыцца 60
 отолстєть 207
 очи в гору подошли 254
 очи в дорогу вбиты 244
 павук 235
 падзіў 42
 падкрапіўница 155
 падлесцы 25
 падлѣтух 143
 падскрѣбыш 217
 падугольная 155
 падумка 42
 падучая 41
 падшаркі 140
 пазднюр 217
 пазнячок 217

- пакідзішчэ 158
 палазьяница 100
 палацейнае 194
 паляне 25
 панска вера 26
 паны 26
 папона 84
 пар 252
 пара 110
 пара вылетае 252
 пара вышла (стоўбом, остатня) 252
 парабійка 144
 парадёха 100
 парадиха (породзиха) 100
 парадзилка 100
 паражайка 100
 паражатка 100
 паражелля 100
 парубчук 144
 паследаш 217
 пасцельница 177
 пахнуть землёй, трупом 243
 пашкрубак 217
 пашкрыпгач 217
 первачка 216
 перебить смерть 249
 перезвы 192
 переляк 50
 перемена 82
 перепивать 172
 перепой 172
 перепуг 50
 переродок 83
 переход (перехід) 59, 86
 перецца 195
 песок сыпется 243
 печея 41
 печоглядины 161
 пинчук 26
 під корыго сховать 143, 159
 підвій 43
 підліток 143
 підросток 143
 піймати облязня 162
 плат 176
 плашчык 107
 плева, плеўка, плевочка 84
 плеваца 84
 пливца 84
 плод 124, 137, 138
 плодзицца 138
 плодистый 137
 плодливый 137
 плодна 216
 плодник 137
 плодница 215
 плодонница 137
 плодоўица 215
 плоду нэма 202
 плоскінь 87
 плохое время 195
 побудіки 268
 по-просту (говорить) 26
 побужати могьлу 268
 поглядать додому 245
 под ношей, под ношкой (ходить) 208
 подвутольница (падугольница) 155
 подевичник 141
 подібрати враз 75
 подкрапивник 155
 подлесяне 25
 подплетнік 155
 подплотнік, подплотница 155
 подрасцель 143
 подскрѣбух 207
 подтанечница 144
 подтынник 155
 подымаць воздух 268
 поехать в гай 244
 пожарныя пятна 210
 позадок 217
 пойти в землю, в хвою, до Козышч, до Кузмицкого 244
 пойти до бабы, до дедов, до жонки, до матэри, до мужька, до родыны, до своего рода, до своих 245
 пойти додому, до своей дома, на домовину вичну 245
 пойти на постороннюю жизнь, на тот світ 248
 пойти на своё местожительство, на свой хлеб 245
 покойный 254
 покойник, покойница 254, 264
 покрытка 155
 покуть 93, 159
 полевик 16–18, 25

- полевые люди 25
 Полесье 24, 25
 полесье 24
 полесяне 25
 полех, полешка 25
 полешук (палешук), полешучка
 16–18, 25, 26
 Полещина 24
 положныца 100
 полюбини 161
 полюх 25
 поляки 25
 поляхва 25
 помэрший 264
 породзиха 186
 породілля 100
 породуха 100
 породзьльныца 100
 пороженица 100
 порожьляля 100
 поросьчка 215
 порохно 118
 порохнявы 131
 посаг 161
 посаженная бабушка 112
 посконь 87
 поскрэбок 217
 поскрэбьш 217
 послед 91
 последние сроки конае 248
 последух 215
 посрачука 201
 постель 91
 поступиться 207
 поташцы 259
 потерча 103
 потянуть ковша 162
 поўна 208
 пошкрэбка 217
 пошкрэбуха 217
 пошкрибок 217
 пошкрибгач 217
 прадеды (прадіды, прадзедаы) 270
 пранина 195
 прашчура, прашчура 278, 279
 прашчурэня 278
 праштур (праштурь, праштур) 278
 предельница 100
 предельня 100
 предки (прэдкі, продкі) 270
 привести, привестися 100, 138
 придано 161
 прихором 245
 проделя 101
 пропасниці 43
 пропита 162
 прости 26
 проститься 250
 прыкладны 270
 прыстрык 42
 прышоў шабас 195
 пугач 153
 пуд 50
 пудвередитися 75
 пуддівок 142
 пудорватися 75
 пудскребок 217
 пужар 210
 пузата 208
 пузыриха 215
 пультына 25
 пупець 231
 пупна(я) баба 86
 пупкова баба 86
 пупова баба 86
 пуповезна баба 86
 пуповодница 86
 пупорезка 86
 пупорезна баба 86
 пупорезница (пупорізіница) 86
 пупьха 86
 пуста 81, 202
 пустоцвет 203
 пустушка 202
 пусты месяц 81
 пухерь 84
 пчёлодзер 38
 пэршая дружка 165
 пэрэтилка 215
 пэрэходити до вічнoсти 252
радзіма балесць 41
 разьйихалось 195
 расток 31
 різна 86
 робить 277
 роденник 84
 родилка 100

- родилля 100
 родильная 100
 родильница 100
 родимое 41
 родини 101
 родители (родзицели) 270
 родитильница 100
 родиха 100
 родовая нить 90, 93
 рожалая 100
 рожая 100
 рожэница 100
 росейцы 26
 роскидаться 100
 росчесать косу до вінця 153
 росьпаться 100
 рубашечно 194
 рубашка 83, 194
 рубашка стала 195
 рубашное 194
 руниця 277
 русалка 274
 русские 26
 руська вера 27
 ручки 230
 рясоваць 277
- с** ношей, с чэрэвом (ходить) 208
 сад 112, 113
 сакуны 26
 сам Господь яго пришоў 252
 самакрытка 155
 саморожджэны 155
 самосей 137, 155
 саранчя 215
 саскрэбух 217
 саўсім духу няма 243
 сашкробак 217
 сбить с дороги, с кроку, с пути 249
 свабодная 208
 сварыцца 23
 сватанне 160
 сваю чрева не видала 202
 свая слабавасць 41
 свий час 195
 свинаматка 215
 свиння поросная 215
 своя беда 41
 своя болезнь 41
- семянная (крэпка) 137, 215
 семянистая 215
 середольший 219
 сивка 158
 сивокоска 158
 сидеть маком 158
 сидушка 168
 ситце 84
 склеп 245
 скопч 144
 скоро приведется 208
 скребач 217
 скривальщина 176
 скрытка 155
 слюда 84
 смерцяк 264
 смутковать 270
 снотонька 166
 собачья старость 41
 собираться в березки, домой, за-
 муж 245
 «сова», «совушка» 170
 солoméны жэніх 158
 сорока 92
 сорочане лихо 195
 сорочанік 139
 сорочечно 194
 сорочка 83—85, 194
 сорочка напала, стала 195
 спарышка 232
 сплодзіць 100, 137, 138
 сповивало 167
 сповивание молодой 167
 сповивач 117
 спор 38, 124, 232
 спорики 232
 спорники 232
 спорняк 233
 спорэц 232
 спорыньевщик 234
 спустить обручик 72
 срэдила 219
 срэдні 219
 староста 160
 старына 41
 стерегти душу 260
 стоять на дорози (Божой, смерт-
 ной) 244
 страгити калину 179

страциць 138
страчанка 201
стречаны кум 106
стрига 153
стритны кум 106
стрічка 164
стырацца 195
сукровице 60
сумка 84
сундук 245
сухота 41
сыта 259, 267
сядуха 158
сяредні 219
сярэдыля 219

tako založen (п.о.л.) 209
татуса 107
товчена 180
толкач 136
толста 208
трасца 43
требушок 84
труна 245
трусца 215
труска 215
трусыха 216
трясучка 43
туровцы 26
тутэйшыя 27
тхарица 215
тяжарная 208
тяжелая 208

у важках ходіць 208
у мяня на собі 195
у мэнэ субота 195
у нажы 208
у полозі 100
ў пук пойгы 158, 163
ў розгляды (ідти) 161
у тяжку 208
увівач 107
уводыны 178
уже йедина дорога 244
уже с небожчыкамі гаворыць 246
ўжэ прыйхаў на білом конёві 195
ужэ сам пар выпірае 243
украінцы 27

умэршыі 264
урачлівэ 86
ўродлівая 215
уроки 42, 59
урываць душу 252
урэзаць дуба 244
ўрэмя 195
ўстрешны кум 106
ўходіць ў дўжку 143

жадiць на гарачало 101
хапун 136
хата 245
хаўтуры 110
хацёны 26
хвэбра 43
хіндзя (хінтя, хондзя) 43
хлапак 144
хлопчик 134
хлопчурка 141
хлопчурніца 141
хлопы 26
ходіць 71
холостіць 229
хоронга 171
хоронжый 171
хохлы (хахлы) 27
хрэзьбіны 110
хрэстыны 110
хрестная бабушка 112
хрэшчiк 107
хрусток 31
хрышчэнік 111
хуз 100
хустка 167

цвісьць 143, 277
цвіг 142, 143, 247
цвіток 163
цукан 26

чаравата, черевата 152
челядiн 144
чепец 83, 85
чертово ребро 33
чиріпаха 157
чыстыло 91
чоботаносiны 163
чорна балезнь, беда, хвороба 41

чорт смалу гониць 195
чорту баран 271
чуб 232
чырубаба 136
чыстэйша 69, 70
чэрвоны дни 196

шапка, шапочка 83, 84
шашньца 100
шедка 158, 241
шіпля 43
шкарупа 30
шпурэш 233
штунда 61

шуня 43
шухля 43
шчурэня 278
шышыньца 100

яблучко 31
яловеть 203
яловина 203
яловица 187, 188, 203
яловка (ялавка, яливка) 203, 204
яловняк 203
яловчук 203
янголетко 274
ярчук 219

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
ВВЕДЕНИЕ	12
Немного истории и географии	12
Мифология пейзажа	14
Где находится Полесье? Кто такие полешуки?	24
Глава 1. КОНЦЕПЦИЯ ТЕЛА: ЭТИОЛОГИЯ И СИМВОЛИКА	28
Происхождение человека	28
Грехи и болезни	34
Классификация болезней	40
Символика тела: «бессмертные» части тела	46
Речь тела	56
Кровь и душа	58
Глава 2. РОЖДЕНИЕ И ФОРМИРОВАНИЕ ТЕЛА	64
Роль отца	66
Роль повитухи	69
Роды	71
Слово и дело: молитвы и заговоры при родах	73
Предсказания судьбы	76
Младенец и его «двойники»	83
«Доделывание» тела и программирование половых ролей	94
Обряды интеграции: родины, крещение, крестины	100
Глава 3. ДЕТСТВО И ОТРОЧЕСТВО: ПОЗНАНИЕ ТЕЛА	117
Защита от дурного глаза	117
Этапы роста	124
Первые знания	135
Время обучения	138
Формирование возрастных групп и инициация	141
Неудавшийся переход	151

Глава 4. СВАДЬБА: ЖЕНСКАЯ ИНИЦИАЦИЯ	157
Поле брачного выбора	157
Структура и символический язык свадебного обряда	160
Символическое преобразование тела	165
Продуцирующая магия	175
Честь и ее метафоры	179
Комическое продолжение свадьбы и обретение нового статуса ..	186
Испытания новобрачной	189
Глава 5. ЖЕНСКАЯ ФИЗИОЛОГИЯ	194
Терминология месячных	194
Запреты при месячных	196
Сексуальная жизнь	200
Опасности беременности	205
Осуждение плодовитости	214
Метафоры тела и названия детей	216
Глава 6. ЖЕНЩИНА И РАЗДЕЛЕНИЕ ТРУДА	221
Снова этиология	221
Земледельческие работы: участие тела	226
«Жизнеткачество» – призвание женщины	234
Глава 7. СМЕРТЬ: ОТДЕЛЕНИЕ ДУШИ ОТ ТЕЛА	240
Путешествие в иной мир	240
Терминология умирания	242
Снаряжение покойника	254
Доля живых и доля мертвых	261
Поминание и забвение	266
«Круговорот» мертвых	270
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	280
Список сокращений	287
Обследованные населенные пункты	288
Список цитированной литературы	294
Предметный указатель	307
Лексико-фразеологический указатель	323

Кабакова Г. И.

Антропология женского тела в славянской традиции. М.: Ладомир, 2001. — 335 с., ил. («Русская потаенная литература»)

ISBN 5-86218-089-3

Книга представляет собой первое в мировой научной литературе исследование, посвященное мифологии женского тела в славянском мире. Она подводит итоги двадцатилетней работы автора в архивах, а главное — в полевых экспедициях, проводившихся в одной из самых архаичных областей славянского мира — в Полесье. В центре комплексного исследования, использующего методы социальной антропологии, лингвистики и фольклористики, — женщина во всем многообразии ее функций и жизненных ролей. Автор реконструирует значительный фрагмент славянской картины мира, связанной со взглядом на женщину как существо биологическое и социальное. Исследователь показывает, как разные этапы социализации девочки, а затем девушки и женщины отражаются в языке и ритуалах семейного цикла (родины, свадьба, похороны). Женский взгляд на физиологию и на работу, на долю и на семью формирует тот «женский» текст славянской традиционной культуры, который и придает искомое единство миру.

Научное издание

Кабакова Галина Ильинична

**АНТРОПОЛОГИЯ ЖЕНСКОГО ТЕЛА
В СЛАВЯНСКОЙ ТРАДИЦИИ**

Редактор *Ю. А. Михайлов*

Корректор *О. Г. Наренкова*

Художественный редактор *И. И. Володина*

Технический редактор *М. А. Страшнова*

Компьютерная верстка *Н. Ю. Осиповой*

ИД № 2944 от 03.10.2000 г.

Сдано в набор 09.01.2001. Подписано в печать 14.06.2001.

Формат 84x108 ¹/₃₂. Бумага офсетная № 1. Гарнитура «Баскервиль».

Печать офсетная. Печ. л. 10,5. Усл. печ. л. 17,64.

Тираж 2000 экз. Зак. № 2834

Научно-издательский центр «Ладомир»
103681, Москва, К-681, Заводская, 6а
тел. (095) 537-98-33. E-mail: ladomir@mail.compnet.ru

Отпечатано с оригинал-макета
ТОО ПФ «Полиграфист»
160001, Вологда, Челюскинцев, 3

ISBN 586218089-3



9 785862 180893

Г. И. КИЗЬЯКОВА

Антропология женского тела

3

Славянский

институт



