

*На правах рукописи*

Кабакова Галина Ильинична

# **Антропология женского тела в славянской традиции**

*Специальность  
10.02.03 – славянские языки*

**Автореферат диссертации  
на соискание ученой степени  
доктора филологических наук**

Москва – 2002

Работа выполнена в отделе этнолингвистики и фольклора  
Института славяноведения РАН

Официальные оппоненты:  
*доктор филологических наук А.Ф. Журавлев*  
*доктор филологических наук С.Ю. Неклюдов*  
*доктор исторических наук А.К. Байбурин*

Ведущая организация – филологический факультет  
Санкт-Петербургского университета

Защита состоится 16 апреля 2002 г. в 15 час. на заседании диссертационного совета Д 002.248.02 по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора филологических наук в Институте славяноведения РАН по адресу: *117334 Москва, Ленинский проспект, 32 А, 9 этаж, ауд. 901-902.*

С диссертацией (монографией: *Г.И. Кабакова. Антропология женского тела в славянской традиции. Москва: Научно-издательский центр «Ладомир», 2001. 335 с.*) можно ознакомиться в Институте славяноведения РАН

Автореферат разослан 25 февраля 2002 г.

Ученый секретарь  
диссертационного совета  
кандидат филологических наук



Н.М. Куренная

© Институт славяноведения РАН, 2002 г.

Данная работа принадлежит к кругу исследований, в задачу которых входит изучение типологии языковых картин мира. При этом язык рассматривается как хранитель культуры и, следовательно, как важный источник для реконструкции традиционной, "наивной" модели мира. Другими важными источниками выступают ритуал, фольклорный нарратив. Наряду с таким этнолингвистическим подходом, разрабатываемым в работах Н.И. и С.М. Толстых, А.В. Гуры, А.Ф. Журавлева и др., целое направление в лингвистике изучает отражение картины средствами разных языковых уровней (Ю.Д. Апресян, Н.Д. Арутюнова, Е.С. Яковлева, А.Д. Шмелев). С помощью комплексного подхода можно выявить механизм функционирования символического языка культуры, обладающего собственным "словарем", который включает элементы разных уровней (вербального, акционального и реального), и собственной "грамматикой" со сложной парадигматикой и многоплановой синтагматикой обрядовых символов. Эта задача отчасти осуществляется в рамках этнолингвистического словаря "Славянские древности" (М., 1995, т. 1; 1999, т. 2).

В задачу исследования входит реконструкция значительного фрагмента славянской картины мира, связанного с народным взглядом на женщину как существо биологическое и социальное. Основная цель работы – проследить отражение разных этапов социализации девочки, а затем девушки и женщины в языке и ритуалах, которые принято называть обрядами семейного цикла (рождение, свадьба, похороны). Главная цель – реконструкция народной "антропологии" – системы представлений о человеке в рамках одной культурной традиции. В задачу работы входит выявление способов и средств описания человека в разных кодах – растительном, животном, кулинарном и др. Множественность таких языков описания позволяет проследить связи данного фрагмента традиционной картины мира с другими сферами: космологией, демонологией, народной медициной и т.д. Наряду с описанием этого специфического языка культуры в работе исследуются и механизмы реализации этого языка, избирательно описывающего отражаемую реальность.

Наряду с изучением содержания языкового компонента внимание уделяется и "этнографии речи", т.е. прагматике речевого поведения. Больше, чем "словарные" значения символических элементов, нас интересует их "прагматическая семантика", реализуемая в конкретном ритуальном или бытовом акте.

**Актуальность и научная новизна.** Данная работа представляет собой первое комплексное монографическое исследование, посвященное славянской женщине во всем многообразии ее функций и жизненных ролей. Исследование выполнено на материале одной локальной традиции (Полесья), при этом лингвистические и этнологические данные интерпретируются в общеславянском и, шире, европейском контексте.

Работа представляет собой первую попытку описать целый пласт полесской духовной культуры и показать большую устойчивость архаических моделей (мифологических представлений), ментальных и ритуальных форм, многие из которых дохристианского происхождения. Показана также неоднородность языкового и культурного ландшафта этой архаической зоны славянского мира, выявлены некоторые изоглоссы, объединяющие ее с другими зонами.

**Метод и источники.** Общая методологическая установка на комплексное этнолингвистическое исследование определила характер источников. Основным источником послужили материалы, собранные этнолингвистическими экспедициями (1974–1991) под руководством Н.И. Толстого, отчасти опубликованные в двух выпусках "Славянского и балканского фольклора" (1986 и 1995) и в "Полесском этнолингвистическом сборнике" (1983). Однако основная масса полевых материалов, в том числе и собственные наши записи (1979–1982), остается неопубликованной и хранится в Полесском архиве Института славяноведения РАН. Кроме собранных в виде ответов на вопросники данных мы использовали и рукописные тексты, с которыми мы смогли ознакомиться во время экспедиций: тетради с молитвами и псалмами, переписанными информантами, а также представляющими значительный исторический и этнографический интерес летописями Олтушского прихода (Малоритского р-на Брестской обл.) и села Речицы (Ратновского р-на Волынской обл.). С ними мы могли ознакомиться в ходе недавних экспедиций в Западное Полесье (1995 и 1997), целью которых был сбор материалов для диссертации.

Были также широко использованы этнографические и лингвистические описания Полесья, опубликованные на польском, украинском и белорусском языках в 1890–1930-е годы. Диссертация опирается на тематические монографии, посвященные семейным обрядам (Н.К. Гаврилюк, Т.И. Кухаронак, Ф. Волкова, Г.Т. Пашковой, В.К. Борисенко, О.А. Седаковой, В.М. Сысова) и отдельным видам традиционных занятий (А.Ф. Журавлева, А.Л. Топоркова, М.Р. Павловой, А.Б. Страхо-

ва, О.А. Терновской, Е.А. Боряк). Кроме того, был привлечен лексический и экстралингвистический материал, содержащийся в этнолингвистических и диалектных словарях (например, в словарях свадебных чинов А.В. Гуры, полесского календаря С.М. Толстой, а также в словаре украинского языка Б.Г. Гринченко, брянского говора П.Н. Тиханова, ветковских старообрядческих говоров А.Ф. Манаенковой, полесских диалектных словарях – П.С. Лисенко, Туровском словаре, словарях Брестчины и Лоевщины и пр.), диалектных атласах (Лексическом атласе белорусских народных говоров, атласе Правобережного Полесья Н.В. Никончука).

**Практическое значение.** Результаты исследования нашли отражение в статьях, опубликованных в первых двух томах этнолингвистического словаря "Славянские древности" (1995 и 1999) и в энциклопедии "Славянская мифология" (1995, 2 изд. 2002), а также в других сборниках и периодических изданиях. Собранные материалы послужили основой для сборника "Украинские сказки и легенды", который мы составили, откомментировали и опубликовали по-французски в 1998 г. По теме диссертации напечатаны монографии "Антропология женского тела в славянском мире" (Париж, 2000, на французском языке) и «Антропология женского тела в славянской традиции» (М., 2001). На основе диссертации были составлены и прочитаны курсы лекций по восточнославянской традиционной культуре и методологии этнолингвистических исследований на славянской кафедре университета Париж-4-Сорбонна в 1997–2002 гг. Основные положения могут быть также использованы в курсах по сравнительной славянской лексикологии, этнолингвистике и культурной антропологии.

**Апробация.** Работа была обсуждена в отделе этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. На материале диссертации были подготовлены и прочитаны доклады на международных конференциях и конгрессах в Париже (1993, 1996, 1999, 2000), Брюсселе (1995), Женеве (1997), Оксфорде (1992), Страсбурге (1991), Монпелье (1996, 1998), Софии (1989), Афинах (1997) и Салониках (1994).

**Структура работы.** Работа состоит из предисловия, введения, семи глав, заключения и справочного аппарата. Последний включает

в себя указатель лексики, предметный указатель, список обследованных на территории Полесья пунктов и библиографию.

В **предисловии** характеризуется метод исследования, источники, объясняются цели исследования и структура работы.

**Обзор литературы** преследует две цели: проследить, как постепенно женское тело и, шире, женский "текст" становится объектом лингвистических и этнографических исследований, а также выявить два основных методологических подхода в этнолингвистике. В зависимости от того, что оказывается основным объектом изучения, а что вспомогательным инструментом, условно можно говорить о лингвистической этнографии и этнографической лингвистике. Первая анализирует культуру как содержание социокультурного опыта, организуемого с помощью языка, тогда как вторая изучает язык как отражение традиционных знаний и верований. В данной работе язык, в первую очередь лексика и дискурс, является важнейшими источниками наравне с фольклорными текстами и ритуалом. Реконструкция традиционных полесских взглядов на женщину и на женское тело осуществляется путем анализа этих разнородных источников, при этом этнолингвистический подход дополняется методами, выработанными смежными науками: этнографией, демографией, этномедициной, социологией религии, культурной антропологией, историей идей. Задача данной работы – выявить разные слои в традиционных представлениях, сопоставить постулируемый идеал и его жизненной реализацию и, по возможности, объяснить причины их несовпадения. Слово и дело являются путеводными нитями, которые позволяют проследить процесс постепенного включения человека в социум.

Во **введении** дается краткий очерк истории и географии Полесья, а также анализируются этиологические легенды, рассказывающие о появлении людей в этом краю. Особое внимание уделяется семантическому объему лексем *Полесье* и *полешук, полех*, рассматриваются и народно-этимологические истолкования этих этнонимов.

**Глава 1-я** "Концепция тела: этиология и символика" посвящена общим представлениям о теле, здоровом и больном, которые необходимы для дальнейшего анализа взглядов на женскую физиологию. Реконструкция традиционных взглядов на женщину невозможна без анализа мифологических текстов, посвященных происхождению первых людей.

Полесская антропология, которая восстанавливается на основе этиологических легенд, имеет разное происхождение: кроме канонического библейского текста и апокрифов в этом корпусе текстов просматривается и влияние раббинической традиции ("Агады"). Народная антропология строится как рассказ о неуклонном вырождении человеческого рода, ответственность за которое лежит прежде всего на женщине. Среди основных мотивов отметим следующие. Адам и Ева составляли единое целое, но под влиянием дьявола Ева разорвала существовавшую прежде связь. Утратой первоначального единства объясняют происхождение половых органов и полового влечения, при этом первые трактуются не только как физический изъян, но и как след понесенного за проступок наказания, навсегда отпечатанный на женском теле, в то время как соитие и тем более деторождение выступают как поиск первоначального единства, а значит, и невинности. Мотив потерянного совершенства как следствия грехопадения присутствует и в легенде о происхождении ногтей, которые толкуются как реликты изначальной роговой оболочки первых людей. На женщину возлагается также вина за анатомические и физиологические дефекты: кадык у мужчины и месячные у женщины. Первый – остаток не проглоченного Адамом яблока (о чем недвусмысленно свидетельствует и лексика, например, *яблучко*), тогда как вторые возникли в результате нарушения женщиной запрета разворачивать рубашку, испачканную менструальной кровью Божьей матери. Также по вине женщины дети в отличие от всех прочих детенышей не ходят с рождения: Ева побоялась разрешить Богу перекинуть своего младенца через ворота.

Как и в космогониях других народов, в Полесье мифологическая история состоит из трех этапов: на смену эпохе великанов пришла эпоха людей, которая сменится в свою очередь эпохой карликов. Великаны могут иногда прочитываться как первые люди, лишившиеся своей богатырской силы после грехопадения. Эти протолюди, наказанные за неразумное использование своей силы, несли на себе знак соучастия дьявола в сотворении человека: источник силы заключался в так называемом чертовом ребре, которого современный человек лишен.

История человечества, обреченного на дальнейшее измельчание и вырождение, предстает как история очевидных утрат и сомнительных приобретений. Так, вместе с силой человек утратил и знание, в частности знание часа своей смерти. Среди положительных завоеваний человечества в легендах и сказках упоминается отказ от обы-

чая убивать престарелых родителей (сюжет N 981 по Аарне-Томпсону).

Таким образом, идея **греха**, грехопадения становится ключевым понятием в народной концепции происхождения и эволюции человека. Она же лежит в основе концепции болезни. Предлагаемая нами типология грехов, осуществленная на основе анализа повседневного дискурса, построена по аналогии с типологией, разработанной для духовной поэзии Г.П. Федотовым, и исходит из характера субъекта. К первой категории относятся грехи, совершаемые в равной степени и мужчинами, и женщинами. Это несоблюдение церковного закона, не почитание светил, убийство.

Вторая группа содержит "мужские" грехи, среди которых преступления против собственности занимают основное место. В эту группу попадают конокрадство, кража пчел, поджог, а также совращение чужой жены.

Третья группа, представляющая особый интерес для нашего исследования, включает "женские" грехи – преступления против плодородия во всех его формах: отнимание "спора" у земли и скота, изгнание плода. Таким образом, грехи регулируют взаимоотношения между людьми, между человеком и мирозданием, между человеком и сакральной сферой. За нарушение запрета индивид карается, как правило, болезнью, с помощью которой общество, озабоченное собственным воспроизводством, контролирует поведение своих членов.

В разделе, посвященном классификации **болезней**, мы опираемся на социальное понимание болезни, выработанное французскими антропологами М. Оже и А. Земплени. В зависимости от причин, спровоцировавших болезнь, в полесской традиции различаются следующие виды заболеваний. 1. Болезнь как результат нарушения запрета. 2. Болезнь, имеющая рациональное объяснение. 3. Болезнь "насланная" людьми, наделенными сверхъестественными способностями. 4. Болезнь, возникшая в результате контакта с нечистой силой. Диагностика болезни опирается часто на народную этимологию (рак – это болезнь, подхваченная от рака).

Предлагаемая нами типология **лечения** включает четыре семантические модели. 1. Возвращение к изначальной ситуации, т.е. к здоровью, характерное особенно для исцеления детских болезней. В данной модели возможны два варианта: "освобождение" тела от болезни и "новое рождение". 2. Отсыл болезни. 3. Просьба о здоровье, адресованная потусторонним силам. Она может быть частью обмена: здоровье взамен болезни. 4. Уничтожение болезни (путем измельче-



ния, поджога, захоронения и пр.). Лечение, таким образом, выбирается в зависимости от этиологии болезни: болезнь как следствие нарушения запрета лечится путем "исправления" греха. В то же время болезнь, вину за которую не несет ни больной, ни его близкие, представляют как живое существо, которое можно изгнать из тела больного.

Антропоморфизация болезней, представляемых в виде женских демонологических персонажей, имена которым даются по симптомам (*криксы, крикливицы, трясучка*), свидетельствует об онтологической концепции болезни: она мыслится не как процесс, но как состояние, принципиально отличное от здоровья. Здоровье же в заговорных текстах описывается как рост, хороший аппетит, другими словами, как состояние динамическое (в отличие от болезни). Здоровое тело - это организм, находящийся в ситуации становления, оно обладает потенциалом развития, изменения, содержит в себе будущее.

Не только больное, но и здоровое тело дает полешукам повод для разного рода интерпретаций, однако не все части тела в одинаковой степени семантически "насыщены". Наиболее значимыми оказываются "бессмертные" части (волосы, ногти), те, что хранят память о первоначальном облике человека, до грехопадения. Мы подробно останавливаемся на социальном аспекте такой семиотической оппозиции, как покрытый/непокрытый, мотивировка которой в Полесье восходит к библейской традиции. **Волосы** метонимически наилучшим образом репрезентируют человека: по прическе прочитывается не только социальное, но и семейное положение индивида. Поэтому во многих переходных интеграционных обрядах действия с волосами и перемена прически становятся метафорами глубоких перемен в жизни индивида. На примере такого специфического заболевания, как колтун (полес. *коут, ковтун, ковтуныця*), которое представляет собой характерный "культурно обусловленный синдром", мы рассматриваем парадигму взаимоотношений между телом и окружающей средой.

Волосы и волосяной покров напрямую соотносятся с сексуальной идентичностью, но также и эмоциональной и интеллектуальной деятельностью (ср. выражение *каўтун завиў* "ему взбрело в голову"). Волосы, а также **зубы** и **ногти** служат характерологическими признаками, по ним делают предсказания относительно характера и будущего индивида.

Крестьянский этикет в отличие от городского не предписывает телу полное молчание, напротив того, речь тела считается более ис-

кренней, чем человеческая речь, так как тело не умеет врать. Эта речь включает не только разного рода звуки, не подконтрольные разуму, но и всякие произвольные движения, зуд, покраснение и прочие знаки, которые интерпретируются в соответствии с семантической оппозицией левый/правый: левая сторона соотносится с неудачей, несчастьем, правая – с положительным началом. В истолкованиях часто речь идет о взаимоотношениях с другими людьми, при этом личность другого как бы проникает в тело, проступает на его поверхности, ср. "кали икаецца, то хтось спаминае", причем со зла.

Подробно мы останавливаемся на двух важнейших началах человека: крови и душе. **Кровь**, выступающая социальным маркером, лежит в основе семейной терминологии, причем термины с корнем \**кров-* обозначают членов семьи, связанных как кровным родством (*крэўшчына*, *крэўныя* "родня", *крэўнік* "двоюродный брат", *крэўныі*, *крэўняк* "четвероюродный брат", *крэўнячка* "четвероюродная сестра"), так и свойством (*крэвіч* "своjak", *крэвічка* "своjченица"). Кровь, с одной стороны, наилучшим образом воплощает идею родства, а с другой, в ней сосредоточена сама суть индивида. На этих двух концептах основан обряд побратимства, в ходе которого участники смешивают свою кровь. По взглядам полешуков, от "качества" крови зависит природа человека, все люди в их отношении к окружающим делятся на две категории: носители "недоброй" крови способны причинить вред другим, носители "хорошей" на это неспособны, они, напротив, оказываются целителями. При этом качество крови зависит от состояния материнского организма, от того, идет ли речь о первом или последнем ребенке. Кровь отождествляется с плодовитостью, витальностью человека, поэтому колдуны могут навести порчу на кровь и даже отнять жизнь у человека.

Кровь, кроме того, считается и вместилищем души. **Душу** также локализуют в голове, носу, груди, шее, о чем свидетельствует и анатомическая лексика: *душа* – это ямочка у основания шеи, а также опухоль на шее. Часто душа отождествляется с дыханием. Этимологическое родство объединяет душу и с *духом* – "жизненной силой" (другие полесские названия: *клее*, *кльи*, *клёк*).

Во 2-й главе "Рождение и формирование тела" разбираются роли **отца** и **повитухи** при родах. Особое внимание уделяется молитвам и заговорам при родах. Подробно анализируются действия с "двойниками" младенца, терминология, относящаяся к анатомии. Особый раздел посвящен "доделыванию" тела и программированию

половых ролей, в том числе и в рамках обрядов интеграции: на родинах и крестинах.

**Роды** в Полесье, как и в целом у восточных славян, тщательно скрывались от окружающих, в результате чего часто женщина рожала, не получая помощи от окружающих при родах. Умолчание, по народным представлениям, необходимо было для того, чтобы сократить продолжительность родов. Своеобразие полесской традиции заключается в относительно широком распространении обряда кувады. В полесских вариантах кувады можно выделить ситуации двух типов: а. муж испытывает страдания помимо своей воли, б. муж изображает родовые муки. Страдания могут переноситься на супруга роженицы и путем причинения физической боли, и одной силой слова: повитуха читает молитву-заговор, в результате которой боль переходит от роженицы к мужу или к самой повивальной бабке.

Если присутствие мужа не везде обязательно, то присутствие **повитухи** необходимо, особенно при первых родах, в случае осложнений и в послеродовой период. В идеале каждая женщина хоть однажды в жизни должна выступить в роли повитухи, что соответствует архаическому этапу развития европейской цивилизации. К повитухе предъявляются жесткие формальные требования, которые касаются не столько ее "профессиональных" навыков, сколько ее социального статуса. Повитуха ни в коем случае не должна быть потенциальной конкуренткой роженицы, то есть она должна принадлежать к возрастной группе женщин, вышедших из детородного периода и не живущих половой жизнью. В случае же если она нарушит предъявляемые к ней требования и родит ребенка, последний, как и супруг, получают презрительную кличку *бабич*, а она сама называется *бабичка*. Вся община должна испугать этот проступок, изготовив обыденный рушник.

При анализе многообразных приемов стимуляции родов подчеркивается роль "языковой" магии: эффективность некоторых приемов основана на синонимии или полисемии (например, роженица должна *ходить* по дому взад вперед, чтобы дитя быстрее *находьлось* "родилось"). Вообще слову при родовспоможении придается большее значение, чем жесту, действию. От повитухи ждут знания молитв, заговоров и магических приемов. Однако задача и у магических приемов, и у заговорных текстов одна и та же: помочь телу роженицы раскрыться, высвободить из женского тела новое тело и новую душу. Другими словами, народное видение родов сходно с концепцией смерти: беременная женщина, по сути, умирает, дав жизнь двум новым самостоятельным существам, матери и ребенку. Подобная

смерть повторяется при каждом роде, так что мать проживает за свою жизнь несколько жизней и несколько смертей.

По выходе плода задача повитухи – вернуть опроставшемуся телу утраченную целостность, поставить на место потревоженные органы. Повивальная бабка, осознающая себя медиумом, медиатором между роженицей и потусторонними силами, может достичь своих целей, призывая на помощь Богородицу и святых, имеющих узкую родильную "специальность" (Нестора, Максима), или же нечистую силу (ср. такое верование: если бабка молилась черту, то рожденный ребенок после смерти становится ходячим покойником).

Медиация повитухи существенна и при истолковании предсказаний судьбы, важном этапе родов. Они исходят из фаз луны, которая, по народным представлениям, непосредственно влияет на плодovitость и жизненную энергию человека. Молодой месяц благоприятствует росту и плодородию, луна на ущербе снижает жизненный потенциал, безлуние предвещает бесплодие или смерть. Традиция толкований дат рождений восходит к средневековой отреченной переводной и отечественной литературе. Однако "народно-этимологический" принцип толкований (вроде "родившийся "на старике" скоро стареет") сформировался, вероятно, уже в локальной традиции.

Особый интерес для этнолингвистического исследования представляют "двойники" младенца: амниотическая плева, пуповина и плацента. Названия **амниона** ("сорочки") варьируют тему одежды, головного убора (*рубашка, сорочка, чепец, шапка, ачипок, капишон, винок*), встречаются и другие "текстильные" названия (*ситце, папона, мешок, камшук*). Тема ранней "одетости" ребенка чрезвычайно важна для его оценки: он, как правило, считается счастливым, которому поручают все ответственные ритуальные роли (начинать сев, нести освящать венки или кресты, сплетенные из последних колосьев, обходить горящий дом), в то время как "сорочка" становится действенным оберегом не только для него, но и для его родителей. Вместе с тем в Полесье встречается и противоположная, негативная оценка такого ребенка, характерная для других славянских традиций: польской и балканской.

Как показывает терминология, основной функцией повитухи в Полесье считается перерезание и завязывание **пуповины** (*пуповезна, пупорезна, пупна, пупова баба, пупыха, баба-пупорезница*, ср. также описательные конструкции *баба та, шо пупа въязала, бабка шо ходит по пупах* и др.). Иногда этому высоко символическому жесту приписывается такое большое значение, что он поручается не той

повитухе, которая принимала роды, а другой женщине, которой в будущем достается весь почет.

Процедура перевязывания пуповины, завершающая отделение ребенка от матери и начинающая символическую "работу" над телцем новорожденного, становится благоприятным моментом для наделения ребенка важнейшими умениями и качествами. Это происходит через контакт с орудиями труда, которые подкладывают под пуповину, при этом предпочтение отдается тем орудиям, которые призваны символически приобщить ребенка к будущим занятиям, отсюда и четкое разделение на "мужские" и "женские" орудия. К первым относятся обух, хомут, топор, пила, нож. Последние связаны преимущественно с ткачеством и рукоделием: это гребень, веретено, челнок, иглолка и пр. Таким образом уже с первых жестов формируется образ жизни будущих мужчины и женщины, что заставляет пересмотреть тезис о "бесполости" детства.

Обряду захоронения **плаценты** (ее диалектные названия: *место, детское место, послед, детская постель, колыбель, матка, кашуик*) приписываются разные смыслы. Поскольку плацента выступает как двойник и матери, и ребенка, с ее помощью стараются повлиять на дальнейшее деторождение или на характер и судьбу новорожденного. Выбор места захоронения плаценты в доме отражает разную символическую логику. Чаще всего, однако, выбор места производится в зависимости от пола младенца и отражает матримонильную стратегию: плацента мальчика закапывается в символическом центре дома (под столом, печью, покутью), а девочки - под порогом или вне дома. Это делается с мыслью о том, что мальчику предстоит остаться в доме и стать хозяином, а девочке – покинуть дом, выйдя замуж. В ритуале захоронения присутствует идея нерасторжимости родственных связей: закопанные под домом послед и пуповина должны "привязать" детей к отчому дому (недаром пуповина именуется и *родовой нитью*). Внутренняя логика притяжения ребенка к родительскому дому основана на омонимии: место человека там, где осталось его *место*. Вместе с тем захоронение плаценты служит и защите, укреплению дома как живого организма, черпающего жизненную силу, витальность из плоти и крови чад и домочадцев.

"Доделывание" ребенка, "расподобление человеческого и нечеловеческого" (А.К. Байбурин) продолжается при обряде купания и пеленания новорожденного. Выбор родительской одежды оказывается ключевым символическим жестом, наделяющим ребенка половой идентичностью. Символическое наследование семейных ценностей

посредством первой одежды младенца допускает три типа решений: недифференцированное использование одежды, прямое, когда мальчика пеленают в отцовскую рубашу ("коб такой быу крэпкий, як твой батька крэпкий"), а девочку - в материнскую, и инвертированное. Последнему способу приписывается способность стимулировать половую активность ребенка (например, девочка будет "горячей", т.е. слишком сексуальной).

Термины, относящиеся к **роженице**, преимущественно образованы от корня \*род- с помощью разных деривационных средств: *родилля, родилка, родиха, родуха, породилля, порожьилля, рожалая, паражатка, парадёха, нарожанка*, а также от другого обозначения родов: \*полог-: *палазьница, положныца*. В лексике родов может подчеркиваться идея высвобождения роженицы: *ослобониця, злэкишыця, опорожниця*, но при этом продолжительное состояние "пустоты" оценивается как нежелательное. Пришедшие провести роженицу женщины желают ей поскорее снова "наполниться", что отражено и в таких названиях беременной, как *неслободна, непорожна, негуляшча*.

В течение сорока дней роженица остается "горячей", нечистой, поэтому она пребывает в состоянии временной изоляции. Некоторые из ее функций берет на себя повитуха: она ведет хозяйство, принимает гостей на родинах и крестинах, по сути отодвигая на второй план крестную мать, о чем свидетельствуют такие обозначения повитухи, как *хрестная бабушка* и *посаженая бабушка*. Она же исполняет и ритуал предварительного, "домашнего" крещения, которое в случае ранней смерти ребенка считается достаточным для того, чтобы рассматривать умершего как христианина. Магическая сила приписывается **имени**, которое нарекают младенцу: самые распространенные имена (Иван и Мария) или, наоборот, самые редкие, вышедшие из употребления (Ефим, Гордей, Захар), имена первых людей (Адам и Ева), как и имена родителей, призваны спасти ребенка в семьях, где дети умирают один за другим.

Окончательное включение ребенка в социум, в общину происходит в результате церковного крещения. До этого момента статус ребенка остается неопределенным: с одной стороны, новорожденный – дар Божий, и его называют *богданка*, но, с другой, он человек другой веры – *нехристь, ирод*, он даже обозначается как демонологический персонаж – привидение (*маняк*).

**Крестины** выступают как неотъемлемый этап на пути интеграции ребенка. С помощью главного блюда, подаваемого на обеде, – каши или *бабиной каши*, поскольку она готовится повитухой, проис-

ходит надделение долей нового члена общества, и, кроме того, плодovitостью всех участниц праздника. На кашу кладут и деньги, которые идут на оплату услуг повитухи, хотя терминология сбора пожертвований, казалось бы, подразумевает другого адресата (роженицу) и указывает на совсем другую цель: покупку одежды или обуви для младенца (*на пелюшки, на шапку, на віночок, на штаны, на чэрэвчыку*). Таким образом, вся община оплачивает услуги повивальной бабки, но семья со своей стороны должна тоже одарить ее, что и происходит на крестинах, на следующем за ним обрядом *зливинь, зливки* и на первые именины ребенка. Расплата в форме одаривания описывается как освобождение повитухи; в действительности же мать ребенка освобождается от связывающих ее обязательств и "выкупает" у повитухи ребенка, который до этого принадлежит ей по праву.

В 3-й главе "Детство и отрочество: познание тела" последовательно анализируются этапы роста, связанные и с физиологическими изменениями, и с приобретением первых знаний и трудовых навыков. Освещается также формирование возрастных групп и инициация, норма и отклонение от нормы: неудавшийся переход в следующую группу.

Младенец, до тех пор пока его формирование не закончено, пока он не приобрел необходимой твердости, считается уязвимым для порчи. Особенно опасной считается встреча двух матерей с младенцами, обозначаемая в Полесье как *знос, зносины*. Мы подробно анализируем структуру и семантику апотропейных формул, которые построены как "обмен": зло, посылаемое соперницей, возвращается ей, а себе оставляются пожелания добра. О том, насколько соответствует реальности эта тактика "ответного удара", свидетельствует нарратив, показывающий, что подобный прием практиковался достаточно широко и что смерть ребенка вследствие "возвращенной" порчи не считалась ни преступлением, ни грехом. Такая реакция вытекает из общей концепции доли и судьбы отдельного человека. Доля человека, безусловно, уникальна, единственна в своем роде, но она может быть отнята недоброжелателем. Подобные страхи связываются не только с рождением ребенка, но и с другими благами: урожаем, приплодом скота, успехом в ткачестве и под., отсюда и общие обереги и магические приемы, применяемые в случае родов, отела, ткачества и пр.

Уход за ребенком в течение первых двенадцати месяцев отвечает двум задачам: выпрямить скрюченное в материнском чреве тельце и зафиксировать его в распрямленном положении. Напротив того, обряды, приуроченные к первой годовщине, призваны высвобо-

дять, "развязать" тело, а также моторные и интеллектуальные способности ребенка. Важнейшим обрядом, отмечающим начало выхода ребенка из-под материнской опеки и перехода во власть отца, выступают *пострижины*.

Окончательное расставание с материнским телом происходит во время отлучения от груди. Символически этот важный этап оформляется как переход от жидкой пищи к полужидкой (каша) и твердой (хлеб), от материнской к отцовской: так, в детском языке хлеб называют *пашкой*.

Для детей младшего возраста (до 7 лет) используются как дифференцированные обозначения (*хлопчик, дивчинка*), так и недифференцированные (*младенец, блазнюк, блазнота*). Переход в следующую возрастную категорию, который приурочен примерно к семи годам, формально обозначается сменой одежды: если до этого возраста независимо от пола дети носили одинаковую одежду, то теперь ребенку надевается одежда, более подходящая его полу: юбка или штаны. Впрочем в некоторых локальных традициях надевание девичьей одежды (юбки) могло происходить и значительно позднее, уже на свадьбе. Что касается лексики, то важно отметить колебания в роде в именовании девочки-подростка: от корня \**дев-* образуются как существительные женского рода *дівчинка, дзевачка, дзеўча, дзеўчана*, так и мужского *дівчук*, что, возможно, свидетельствует о половой "неопределенности" этого возраста.

Содержательно этот переход связан с началом трудовой деятельности, обучением ремеслам. Для девочки первой обязанностью оказывается уход за младшими детьми; ритуально отмеченными выступают работы ткацкого цикла: трудовая инициация происходит при изготовлении девочкой первой нити (пряжи). Вторая инициация отмечает переход в возрастную группу подростков, которая физиологически приурочена к наступлению половой зрелости.

"Возрастная" терминология отражает специфику восточнославянской концепции человеческой жизни. Про девочку до наступления физиологической зрелости говорят, что она еще не цветет (*нема еще цвіту*), что она не достигла еще возраста (*до зросту*). Идея "недостижения" возраста присутствует и в лексике, относящейся к подросткам обоего пола: *підліткі, підросткі, недоростки* (хотя встречается и термин *выросток*). Когда же девочка переступила этот важный возрастной порог, про нее говорят, что она *ужэ уходіт ў дзёўку* или что она *вошла в годы*. Следует подчеркнуть, что возраст понимается как период наиболее полного расцвета жизненных сил и реализации



юридических прав и трудовых функций. Возраст, годы применительно к женщине – это тот период, когда она осуществляет свое предназначение: выходит замуж, рождает и воспитывает и устраивает судьбу детей. Когда, выполнив свой долг, она покинет категорию способных к деторождению женщин, про нее скажут, что она *з годоу выходылась ужэ*.

Идея расцвета, цветения в связи с человеком и его разнообразными жизненными проявлениями видна в украинской фразеологии: *на цвіту прибитый* "бесплодный, неразвившийся", "от природы бессильный, глупый (о человеке)", *нема з його цвіту* "нет у него здоровья, ума", и в белорусской (туровской) "некі пусты чоловек, нема краскі, сілы у ём, нема у ём клёку". При этом цветение могло осмысляться и как временное состояние, за которым должно было последовать плодоношение. В случае же, когда это состояние длилось сверх обычного срока, оно оценивалось негативно. Так, с помощью растительного кода выражалось осуждение старой девы, про нее говорили, что она *сидит маком* или, хуже того, *у пук пошла*.

Подростковый возраст – время постепенного включения индивида в молодежные группы, более (в случае парней) или менее (в случае девушек) структурированные. Участие в этих группах было подчинено матримониальным задачам; девушка, вошедшая в молодежную группу, считалась потенциальной невестой и обозначалась соответствующими свадебными терминами: *королева* или *княгиня*. Сближение полов в рамках молодежных групп ставит перед молодежью, а в особенности перед девушками достаточно сложную задачу. Двойная мораль приводит к тому, что девушка, которая уступит ухаживаниям своего кавалера, забеременеет и не выйдет за него замуж, подвергается наказанию со стороны пожилых женщин или парней. Оно заключается в насильственной перемене внешнего облика, ей меняют девичий головной убор на женский – в нормальной ситуации это происходит в рамках свадебного обряда.

Но главное наказание заключается в языковом осуждении. Разнообразная лексика, относящаяся к девушке-матери и ее ребенку, красноречиво выражает традиционный взгляд, прежде всего женский, на девушку, не справившуюся с двуединой задачей: заключением брака и рождением законного потомства. Укажем несколько семантических моделей. Первая упоминает новый головной убор; речь идет о производных от корня *крыт-*: *покрытка*, *накрытка*, *скрытка*, *самакрытка*. Вторая локализует место грехопадения или рождения ребенка, при этом оно всегда находится вне жилой среды или на ее границе: *подплотница*, *поддугольница*, *падугольная*, *кратиўница*, *падкра-*

тиўница "мать" и подтынник, подплотник, подплетник, крапивник, подкрапивник, а также баркан, банкар (от баркан "забор") "внебрачный ребенок". Третья модель подчеркивает отсутствие отца у ребенка: *безбатчына, безбачынка*. Его происхождение обозначается только по матери – *дзўчур*, что в патриархальном обществе выглядит крайне оскорбительно (ср. также *бабич* от *баба* "повитуха"). Это ребенок, который родился без главного обряда, легализующего половую жизнь, – свадьбы, которая метонимически упоминается через ее главный ритуальный элемент: *безкоровайчук, безкоровайный сын*. К этой модели близка и третья, которая настаивает на "стихийном", случайном происхождении ребенка: он *самосей, саморожджэны*, его *вітром надуло*. Он – *найдэнак, найдёнчик, найдёныш, (з)найдзён*. Наряду с этим широкое распространение имеют и немотивированные термины, относящиеся к бастарду: *байструк, байстрия, байстручане* (и производные обозначения его матери *байстручница, -ка, -ыха, бастроводныца*), *бенок, бенкач*. Если в социально-экономическом отношении такой ребенок становится изгоем, то в мифологическом ему приписывается большая продуцирующая сила (ведь он плод любви), а также склонность к колдовству.

В 4-й главе "Свадьба: женская инициация" дается характеристика поля брачного выбора, структуры и символического языка свадебного обряда. Подробно анализируются символическое преобразование тела, продуцирующая магия и такой специфический концепт, как честь. Рассматривается также обретение нового статуса как новобрачными, так и их родителями.

При анализе правил заключения брачных связей в Полесье подчеркивается преимущественно эндогамный характер браков. Свадьба как обряд соответствует схеме обряда инициации, при этом главным субъектом переходного обряда выступает невеста, поскольку именно она подвергается испытаниям и переживает основные перемены. Первая половина свадебного обряда, проникнутая тревогой и печалью, посвящена символической смерти девушки, а вторая, которая следует за брачной ночью, как правило, веселая, строится вокруг возрождения невесты, прошедшей инициацию, в качестве замужней женщины. Обилие и сложность символического языка свадьбы, включающего словесные, поведенческие и предметные метафоры, призван доказать правильное функционирование общества.

Как подчеркивалось в 1-ой главе, волосы, в частности на свадьбе, метонимически обозначают субъекта. **Коса** невесты символизирует девичью честь – центральный концепт полесской свадьбы.

В развитой номенклатуре свадебных чинов предусмотрены особые персонажи, которые занимаются переменной прически невесты; их названия образованы от объекта их деятельности (*закаса, закосяне, косник, (за)косянка*), а также от самого действия (*завивальница*). Невесте расплетают косы (как и во время родов), и венчание становится единственной ситуацией, когда женщина появляется на людях с распущенными волосами. По окончании обряда косу отрезают, а затем ее хранят всю жизнь и кладут в гроб, чтобы после смерти вернуть телу утраченную целостность.

Другой важный символический акт – раздача **каравая**, посредством которого каждый участник свадебного пира наделяется толикой общего счастья, общей судьбы, как при раздаче каши на крестинах. В свою очередь гости отдаривают новобрачных реальными или воображаемыми, пародийными подарками, сопровождая их рифмованными формулами-пожеланиями: "Я вам дарую бджоли на зеленім дубі, щоб молоді цілувалися в губи", в которых развиваются эротические темы. Кроме успешной сексуальной жизни молодым желают обильного и удачного потомства: "Шоб за цєю ночку и сына и дочку", "Дару вам щасця, долі і белага сыра і до году сына". Пожелания потомства сопровождают и другие эпизоды свадьбы, формулируются они не только вербально, но и с помощью предметов с признаком множественности (зерна, конфеты, сухой сыр, крупы каши, монеты), которыми осыпают молодых. Если несчетное множество ассоциируется с высокой плодовитостью, то счет, напротив, мыслится как магическое действие, которое может на некоторое время приостановить зачатие, отсрочить наступление первой беременности. Так, невеста во время свадебной трапезы подкладывает под себя столько пальцев, сколько лет она не хочет иметь детей. При этом такая символическая временная "контрацепция" считается вполне допустимой и не противоречащей традиционной морали.

Таким образом, во время свадьбы происходит перераспределение счастья и доли, как при разделе хлеба, так и при перемене девичьей прически, о чем пишет и А.К. Байбурын, замечая, что на каждом отмеченном ритуалом этапе жизни человек наделяется новой долей. В контексте свадьбы и, шире, брака *доля* получает и конкретное значение "суженый"/"суженая", "супруг"/"супруга". Свадьба как переходный обряд переживается как период опасный, жертвами порчи потенциально могут стать все ее участники (известны многочисленные рассказы об обращении свадебного поезда в стаю волков), но наибольшей опасности подвергается невеста. Одна из серьезных уг-

роз – уничтожение доли, плодovitости невесты. Способы отнимания многочисленны, один из самых эффективных – нарушение правил обмена дарами. Если дар остается не отдаренным, то он идет во вред дарителю. Так, украденный ломоть каравая оставляет молодую пару бездетной. Тот же результат достигается и другими способами: например, надеванием на невесту мужского головного убора. Как показывает анализ нескольких нарративов, отниманием плодovitости занимаются в основном женщины старшего поколения, как правило, свекровь или ее родственницы того же поколения. Парадокс заключается в том, что именно на свекрови лежит ответственность за плодovitость молодой: вместе с браздами правления, символизируемыми домашней утварью, она передает своей будущей приемнице не только хозяйственные, но и детородные функции, надевая на нее предметы своей одежды (головной убор или пояс).

Концепт **чести** занимает центральное место в свадебной обрядности. Следы осуществленной дефлорации, которые свидетельствуют как о благополучно сохраненной до свадьбы девственности невесты, так и о мужской силе жениха, публично демонстрируются всем участникам свадьбы. Если молодые отвечают предъявляемым к ним обществом требованиям, то свадьба перерастает во всеобщее веселье (как показали Н.И. и С.М. Толстые, обрядовый термин *весилле* актуализирует семантику веселья).

Обрядовые метафоры чести, с помощью которых сообщается добрая весть о том, что невеста была девственна (*честная, хорошая, совестная, непрогуляна*), так или иначе варьируют мотив красного цвета (красные флаг, фартук, рушник, платок, лента, нить или любой кусок ткани). Особое место занимает среди этих метафор калина, которая присутствует не только физически (свадебный хлеб украшают калиной и перевязывают красной ниткой), но и упоминается в песнях, посвященных "честной" невесте ("Ой у лузи калина всей луг закрасила"), и в фразеологии: *ламати калину* "лишить девственности", *стратить калину* "про девушку, утратившую девственность до брака". В целом растительный код характерен для обозначения девственности: *загубити вінка* "потерять невинность до свадьбы". "Цветовая" семантика содержится и в абстрактном термине *крас* "целомудрие" и в фразеологизме *красити рід* "прославить род".

Последнее выражение, которое многократно повторяется в свадебной лирике, до некоторой степени проливает свет на тот смысл, который вкладывается в Полесье в понятие чести. Столь большое значение чести придается в силу того, что семья нуждается в

гарантии законности будущего потомства. Речь идет не столько об индивидуальной чести, сколько о семейной. Вся семья невесты, в первую очередь родители и брат, отвечает за то, чтобы невеста соответствовала брачным требованиям. На практике же в случае, если невеста потеряла девственность до свадьбы с женихом, молодой спасал ее от бесчестья, подделывая следы дефлорации. Таким образом, честь превращается из общественной проблемы в личную. Вообще же честь имеет не абсолютную, а относительную ценность (старых дев порицают не меньше, чем распутниц). Важна не честь сама по себе, а ее правильная циркуляция, передача от одной семьи к другой, от одного "рода" к другому.

Метафоры чести (и бесчестья) используют и кулинарный код. Если невеста была девственницей, гостям подают вино или сладкую водку, настоящую на красных ягодах или сироп из свеклы в целых рюмках. Таким образом, признак "красное" сочетается с двумя другими важными семантическими признаками "сладкое" и "целое". Сладкое осознается как устойчивый признак женщины и женской сексуальности. Сладкое, соотносимое на свадьбе с девственностью, противопоставляется несладкому или соленому как знаку моральной испорченности (в зависимости от исхода брачной ночи гостям подается каша с медом или соленая).

Другим выразительным средством для описания состояния невесты служит посуда. "Честную" невесту чествуют целой посудой, а "прогулянную" – битой. Впрочем, битая посуда может прочитываться и как отрицание, уничтожение девственности и в таком качестве противопоставляться дырявому предмету – олицетворению испорченного, негодного, худого.

"Нечестную" невесту в порядке осуждения изгоняют за пределы дома, жилого пространства в лес или на болото, что актуализирует представление о невесте как о посторонней, не-известной (ср. этимологию самого термина *невеста, невахна*), которая в свадебном фольклоре приходит из леса, издалека или вообще ниоткуда; она не только не знает самых обычных вещей, но и вообще не принадлежит к человеческой породе (ср. ее обозначения в свадебном фольклоре: *мядзведзіца, людоедзіца*). Поскольку честь – ценность семейная, родовая, то и отвечает за нечестность молодой вся ее семья: родителей уподобляют тягловой скотине, надев на них хомут, и заставляют в таком виде обходить все село. Кроме того, нападению и частичному разрушению подвергается и дом молодой: здесь бьют посуду, ломают лавки, печь, мажут дегтем стены дома. Такие ритуальные бесчинства

могли иметь и иной смысл: вместо наказания они становились испытанием невесты, так как ей надлежало починить разрушенные предметы. В обоих случаях с помощью узаконенного обычая "антиповедения" общество отмечает значимый переходный этап в жизни своих членов.

В структуре свадьбы прослеживается определенная симметрия тем и мотивов. Так, например, высказанным накануне пожеланиям плодovitости соответствует мгновенная реализация: пришедшим наутро после брачной ночи родителям молодой предъявляют куклу, изображающую первенца молодой пары. Драматическим плачам невесты в начале свадьбы соответствуют комические жалобы поддельной невесты после первой ночи. Раздача каравая у невесты дублируется раздачей каравая у молодого.

В пользу известной этимологии слова *каравай* (от \**корова*), а следовательно и трактовки этого обрядового хлеба как реликта древнего жертвоприношения животного свидетельствует бытовавшее наряду с разделом настоящего каравая и пародийное жертвоприношение так называемой *яловицы*, в действительности курицы. При этом из формул, сопровождающих распределение кусков между семьей молодой и гостями, следует, что это жертвоприношение имеет двойной смысл: с одной стороны, эта курица-яловица не что иное, как сама невеста, принесенная в жертву, но вместе с тем – это и выкуп за невесту.

Окончание свадьбы посвящено ритуальным действиям, оформляющим переход в **новый статус** не только молодых, но и их родителей, в особенности тех, кто женил и выдал замуж последнего ребенка и, следовательно, выполнил свои родительские обязанности. Это означает, что они должны покинуть возрастную группу взрослых, способных к деторождению, так как молодожены, допущенные в нее, вытесняют из нее предыдущее поколение. Этот переход может быть изображен в виде комической сценки под названием "хвост", пародирующей свадебный пир или церковное венчание. Мать, получив в рамках этой сценки венок, тем самым символически причисляется к возрасту невинности, девственности и постепенно теряет свою половую идентичность. Чтобы показать, что переход бесповоротен, посреди хаты вбивают затычку (это называется *забивати чопа, пята*), тем самым символически затыкают лоно матери семейства, кладут конец ее беременностям. Известен и другой символический способ продемонстрировать этот переход: на животе у свекрови разбивают

горшок каши, а его содержимое опрокидывают на молодую, тем самым забирая плодovitость у старой хозяйки и передавая ее молодой.

**5-я глава** "Женская физиология" посвящена анализу терминологии месячных, запретам, соблюдаемым при месячных, специфике сексуальной жизни и беременности. Подробно рассматриваются лексические средства осуждения отклонений от нормы, а также общие для лексических полей "семья" и "телo" метафоры.

Терминология и "мифология" **месячных** как одного из самых характерных проявлений женской физиологии были подробно проанализированы Т.А. Агапкиной. Превращение девушки в женщину заставляет ее изменить отношение к собственному телу: если девушки старательно прятали свои регулы от окружающих, то замужние не придавали им особого значения, и следы крови были видны на одежде. С этим обстоятельством связаны наиболее распространенные в Полесье обозначения менструации, которые строятся как локативные конструкции, указывающие на те предметы одежды, на которых проступает менструальная кровь: *на рубашке, на сорочке, на одежде, на беллі*. От этих конструкций могут быть образованы существительные женского или мужского рода (*нарубашеньница, нарубашник*) и субстантивированные прилагательные (*рубашечно, рубашиное, нарубашиное, палацейнае, сорочечно*). Названия одежды могут входить в состав словосочетаний существительное + прилагательное, обозначающее либо регулярность явления (*мисячна сорочка*), либо нечистоту объекта (*грязна рубашка*). Семантика грязи содержится и в других названиях менструации (*гразне, в гразности*) и самой женщины (*грязна, засорена женищина*).

Менструация может восприниматься как конкретная реализация абстрактного понятия времени: "у этой девки ўрэмя", "у мене сьогодня свий час". Как и литературные языки, диалекты подчеркивают месячную регулярность этого физиологического явления: *мисячные, мисячка, мисячко*. Этот особый период времени осознается как плохое время, так как он означает перерыв в обычном трудовом ритме женщины, отсюда и использование "праздничной" лексики: *весилле началось, демастрация, прышоў шабас, субота*.

Менструация описывается как свойство женского организма: *женська, бабськэ*, иногда как признак молодости: *маладое*. Возможна и другая мотивировка термина, основанная на синхронности ритма жизни женского организма и луны: считается, что менструация бывает только "на молодик", т.е. в первой четверти. В этот период чрево женщины раскрывается, про него говорят, что оно *разыйхалось*.

Женщина очищается, "моется" изнутри: *стыраеця, переца* (ср. также *пранина* "послеродовое кровотечение").

В терминологии менструации встречаются и эфемистические описания явления через его цветовую характеристику эксплицитно (*чэрвоны дни, краски идуць, красные партизаны*) и имплицитно (*нос разбила*). В обозначениях женской крови семантика красного связывается с представлением о цветении. В Полесье термин *цветки женски* "регулы" встречается очень редко (он более характерен для других украинских и польских ареалов) и воспринимается скорее как позитивный, "реабилитирующий" женщину.

Однако в целом менструация оценивается прежде всего как грех и нечистота. Такое восприятие менструации мотивирует значительное сужение экономической и социальной сферы деятельности женщины в период ее ежемесячного "недомогания". Прежде всего ограничения касаются контакта с предметами культа. За нарушение данного запрета женщина "расплачивалась" физиологией: у нее шли месячные в течение всех праздников, тем самым она практически исключалась из жизни сообщества. В связи с этим запретом рассматривается и структура церковного пространства. Оно "осваивалось" исходя из представлений о физиологии и половозрастных категорий сельского общества: наиболее престижный правый притвор занимался мужчинами и парнями, левый – стариками, в середине стояли мальчики, а женщины и девушки находились в *бабинце* (в зависимости от локальной традиции термин может относиться к звоннице, сениям, крыльцу, изредка к западному притвору).

Запрет на вход в основное пространство храма равнозначен исключению женщины из участия в основных ритуалах семейного цикла, во всяком случае на первых ролях. Она не может выступать в роли повитухи, крестной матери, дружки. Жар, исходящий от нее, как и жар роженицы, вредоносен для окружающих и прежде всего для самых уязвимых существ, новорожденных. Потенциальной опасностью контакта "нечистой" женщины с младенцем считают искажение его половой идентичности.

Женская "нечистота" опасна для всех проявлений жизни, так как она подавляет, уничтожает жизненную силу. Она угрожает всякому плодоносящему началу в природе, но особенно она вредна для культурных растений. Такое представление о негативном влиянии на окружающий мир месячных вытекает из двойственности их восприятия в традиционной культуре: менструальная кровь – это и знак готовности организма к деторождению, и знак временного бесплодия.



Женская "грязь" особо опасна для продуктов, предназначенных к долгой ферментации: процесс окисления нарушается, продукты начинают гнить, "цвести" (ср. однокоренное обозначение регул), издавать запах, отсюда запрет ставить квасить овощи, солить сало, заквашивать тесто. Вместе с тем открытое, как после родов, тело не только вредно для окружения, но и само уязвимо для нежелательных влияний извне. Впрочем, менструальной крови могут приписываться и положительные значения, поскольку она способна подавить и даже уничтожить, например, болезни или насекомых-вредителей.

В целом **бесплодие** в традиционном обществе оценивается крайне негативно, а вина за него возлагается в основном на женщину. Бесплодием женщина расплачивается за свои грехи (при этом чаще всего упоминается аборт, а сама бездетная женщина называется *страчанка* или *посрачуха*, т.е. скинувшая плод) или за грехи родителей. Среди обозначений бездетной наиболее распространены лексемы, образованные от основ \**без-дет-*: *бездетуха*, *бэздитныца*, *быздитнуха*, *бэздетоха*, *бездитка*, \**бес-плод*: *бисплодна*, *бесплодница*, \**неплод-*: *неплодна*. В основном подобные обозначения оценочны: такую женщину считают пустой (*пуста*, *пустушка*, *нясчымная*).

Термины, образованные от \**плод-*, характерны для растительного кода в описании женской физиологии (многодетную называют *плодна*, (*на*)*плодница*, *плодоуица*). Кроме того встречаются и термины, образованные от корня \**сем-*: *биссяменка*, *биссяменная* "бездетная", *семянная*, *семяннистая* "многодетная". Применительно к такой женщине могут использоваться и термины, общие для животного и растительного мира. Так, основа \**ялов-* используется в лексике, относящейся к бездетной женщине, молодому животному, неплодоносящему фруктовому дереву.

Для презрительного обозначения бездетной женщины используются названия мужских особей домашних животных, а также курицы-гермафродита. *Курак*, *курач*, *курьяк*, *дурнокур* – эти термины по аналогии означают гермафродита, человека с неопределенной половой принадлежностью и соответствующим типом поведения. Отсутствие детей также входит в понятие гермафродита, так как именно наличие потомства считается отличительным признаком женщины. На языке животного кода осуждают и многодетную мать, которую чаще всего обзывают крольчихой (*крольчица*, *корольчица*, *труска*, *трусыха*, *трусица*) и свиной (*свинья поросная*, *свинаматка*, *поросычка*), но также и других животных. Экспрессивные глаголы, описывающие частое деторождение, тоже отсылают к животному миру (*натрусить*,

навести, наплодить, накотить, напоросить и т. п.). Осуждение многодетной матери исходит прежде всего от самих женщин, которые считают обильное потомство результатом колдовства. Отметим, что подобная негативная оценка противоречит социальному идеалу, который видит в детях залог процветания семьи.

Вне заботы о воспроизводстве рода **половая жизнь** расценивалась как занятие греховное. Забота о здоровье и благополучии потомства объясняет строгую временную регламентацию сексуальной сферы, побуждая воздержание в канун праздников и в посты. Логика этимологической магии, которая опирается, как правило, на грамматический род, подсказывает выбор благоприятных дней для зачатия детей мужского или женского пола. "Мужские" дни (понедельник, вторник, четверг) способствуют зачатию мальчиков, женские (среда, пятница, суббота) – девочек.

Многочисленные названия **беременной** образованы от корней со значениями "живот" (*чаравата, брюхата, пузата*), "тяжесть" (*тяжелая, тяжарная, важска, вагитна, грузна*), "толстая" (*толста, грубая, гладка*), "занятая", "непустая", "наполненная" (*занята, непорожна, неслободна, негуляшча, поўна*). Кроме того используются и описательные (*у важсках, у тяжсках, под ношей*), и эвфемистические конструкции (*в тяжелом положенни, в хороших достатках, гороху обьелась*).

Отношение к беременной женщине противоречиво. С одной стороны, она считается святой, которую защищает незримая сила. С другой, она уязвима для вредных влияний извне и с трудом может защитить плод от агрессии внешнего мира. Беременность не освобождает женщину от ее обычных обязанностей, зато она дает повод для огромного числа запретов и предписаний. Можно выделить основные темы и мотивы правил поведения во время беременности: избегание границ, нитей, своей формой напоминающих пуповину, и колющих инструментов, контроль над эмоциями, отказ от нанесения ущерба, разборчивость в еде, почитание светил.

В силу нестабильности своего положения беременная способна повредить окружающим, хотя о "нечистоте" беременной и не говорят так открыто, как о "нечистоте" женщины во время регул. И та, и другая подавляют продуцирующую силу не только людей, но также животных и растений. Нечистота беременной может материализоваться в облике мыши, которая мстит обидчикам беременной, уничтожая одежду и запасы зерна. Она символизирует подавленные страхи, ко-

торые внушает беременная, а также притязания беременной на чужую долю, которая необходима ей для успешного вынашивания плода.

Наряду с растительным и животным кодами для описания женщины используются и "хлебные" метафоры. Ее чрево мыслится как дежа, полная теста, необходимого для воспроизводства, которая периодически наполняется и опорожняется. Когда почти весь запас теста исчерпан, по стенкам остаются лишь остатки, из которых и "делается" последний ребенок. По аналогии с булочкой, выпекаемой из остатков теста, последний ребенок обозначается терминами, образованными от корня \*скреб-: *падскрёбьш, сошкробок, соскрёбух, прсрёбок, вышкробок, вышкребец, выскребтуха, заскрёбьш*. Другие термины, относящиеся к такому ребенку, имеют значение "последний" (*опишнее, последаш, позадок*), "поздний" (*позднюр, познячок*), "малоудачный потомок" (*высерок, знисок, выродок*), "мизинец", "самый маленький в ряду" (*мазынец, мазинни, мизынчик*), "наследник" (*наследничек*), "опекун" (*опекуш, опикун*). Последние два значения отражают логику обычного права: младший сын остается с престарелыми родителями и наследует дом после их смерти. Этот ребенок - самый отмеченный член семьи (наряду с самым первым), ему доверяются многие ответственные функции, особенно в "трудовых" ритуалах. Но главный талант "последыша" – терапевтический, источник которого видят в его "хорошей" крови, которую он наследует от матери. Получается, что кровь постепенно очищается на протяжении женского века и к концу детородного периода она уже не представляет угрозы для окружающих. Но до тех пор пока ее жизненная программа не выполнена, женщина вынуждена вести борьбу с себе подобными за выживание, за свою долю и за долю своих детей. Эта изнурительная борьба отравляет ее кровь, необходимую для формирования плода (показательно в этом смысле еще одно прозвище бесплодной женщины – *бескровица*), и, соответственно, отравляет кровь ее детей.

В 6-й главе "Женщина и разделение труда" рассматриваются этиологические легенды, объясняющие происхождение женских и мужских занятий, а также взаимодополняемость мужчины и женщины в земледельческих работах, при этом особое внимание обращается на "актуализацию" тела в этих работах. Подробно анализируется ткацкий цикл – символически наиболее важная деятельность женщины.

Этиологические тексты объясняют не только историю происхождения человека и несовершенства его природы, но и причины неравноправия женщины и мужчины в социальной и экономической

сферах. Из этих легенд следует, что вина за избыток работы лежит на самой женщине: она была слишком груба с Христом и отказалась показать ему дорогу, за что и была проклята. По другой легенде, мужчинам удалось добиться от Бога, чтобы он убавил работы, а женщинам нет, так как они неудачно выбрали посредника. Третья история стоит несколько особняком, она представляет собой вариант известной сказки о вражде кошки и собаки, которая возникла в результате исчезновения бумаги с "женскими правами". В этих "правах" были указаны прежде всего сферы деятельности женщины. Как и во многих других европейских традициях, в Полесье разделение работ между полами имеет не одинаковое значение для мужчины и женщины: если женщина в принципе способна брать на себя мужскую работу, не теряя своей половой и социальной идентичности, мужчина, который берется за женскую работу, становится всеобщим посмешищем. Считается, что он не в состоянии заменить женщину, более того, простое прикосновение мужчины к женским орудиям труда оказывается обоюдно опасным: он теряет мужественность как в облике, так и в поведении (например, в сексуальной сфере). А с другой стороны, он сам негативно влияет на результаты женской работы, например, из-за него может не удался хлеб, выпечка которого находится в исключительном ведении женщины.

Разделение работ на мужские и женские и взаимодополняемость полов выступают как два основных принципа организации труда. Как было показано Т.А. Бернштам, в *земледельческом цикле* за мужчиной прочно закреплены сев и пахота. В этих высоко символических занятиях прослеживаются отчетливо эротические мотивы, связанные с восприятием сева как оплодотворения. Требование ритуальной чистоты при засеве ржи и льна исключает всякое, даже опосредствованное участие женщины. Напротив того, огородничество находится полностью в ведении женщин. Эротизм многочисленных жестов, сопровождающих посадку овощных культур, должен не только разбудить продуцирующую силу земли, но и улучшить качество культур. Телесный контакт с землей, беременной будущим урожаем, необходим и земле, и человеку, который на ней трудится: земля возвращает ему сторицей силу, потраченную при ее обработке, дарит ему здоровье, любовь избранника (избранницы).

Жатва выступает как зеркальное отражение сева, но на этот раз женщина занимает место мужчины. Некоторые детали (например, главная исполнительница ритуала зажина – молодича, жесты, риту-

альное угощение – каша) указывают на аналогию между жатвой и родами.

Забота о сохранении "спора" (плодородия, удачи в работе) – концепта, который в полесской картине мира соответствует "доле" человека, – проходит через все обряды аграрного цикла. Если в начале цикла, при засеве, забота о нем лежит на мужчине, то в дальнейшем в борьбу за него включается женщина. Одним из наиболее действенных способов сохранения "спора" является магическое слово, заговор и благопожелание (например, "Дай, Боже, спор", "Спешно да споренько вам").

В традиционных представлениях предназначение женщины заниматься **прядением и ткачеством** выступает как наказание за первородный грех. Эти занятия, как и земледелие (которое осмысляется в тех же категориях), лежат в основе всей христианской цивилизации. Занимаясь ткачеством, женщина выступает в роли демиурга, "ткущего" мир. При этом в загадках взаимодействие женщины и ткацкого станка описывается как совокупление (например, "Ногою тупну, прыпну; мохнатыця роззявыця, голыша упхну"), а женщине приписывается роль мужчины, так как в данной культуре роль творца, создателя, обладающего особыми знаниями, принадлежит прежде всего мужчине. Ткачество как главное занятие структурирует весь ритм жизни женщины: с одной стороны, взросление сопровождается освоением разных ткацких операций, с другой, годовой, месячный и недельный циклы также подчинены ритму ткаческих работ. Работы М.Р. Павловой и Е.А. Боряк показали, насколько ткаческий цикл изоморфен жизненному циклу человека. Многочисленные запреты, регламентирующие ткачество, касаются физиологии женщины. Женщина-ткачиха несет ответственность не только за себя, за свое потомство, но и за всякую новую жизнь. От правильности ее поведения, соблюдения всех предписаний зависит благополучие не только живых, но и предков. Кроме того, только женщины, демиурги по призванию, способны в случае потрясений и катаклизмов, угрожающих порядку в обществе и мире, восстановить нарушенное равновесие, изготовив за один день "обыденный" рушник, другими словами, создав, "соткав" мир заново в нарушение всех законов времени и пространства.

**7-я глава** "Смерть: отделение души от тела" посвящена представлениям о загробной жизни. Рассматривается терминология умирания, отражающая традиционный взгляд на тело и душу, жизнь и

смерть. Анализируются способы перераспределения доли живых и доли мертвых, взгляды на "круговорот" мертвых.

По смерти судят о прожитой жизни, но человек ежедневно познает смерть: сон осмысливается как временная кончина, так как во время сна душа покидает тело. Знание о загробной жизни передается человеку во время так называемого обмирания, которое и этимологически связано со смертью, поскольку оба слова образованы от основы \**мер-/мир-*. На том свете каждый получает по заслугам, наказание соответствует совершенным грехам и преступлениям. Наказывается также и невыполнение земного предназначения: стародевичество, бездетность. Знаки предстоящей кончины угадываются в непривычных звуках, странном поведении животных, но их прочитывают прежде всего на теле человека. В терминологии особо подчеркивается запах, который исходит от человека, приблизившегося к концу жизни, он *трупом пахнэ, землю смэрдить*. Земля проникает в человека, она издает соблазнительный запах, как бы приманивая своего избранника: она *пахнет (пахтыть) ему обаранком, яблыками*. Обширная фразеология, относящаяся к умиранию, строится вокруг нескольких центральных "сюжетообразующих" тем.

Смерть понимается как долгий *путь*. В Западном Полесье говорят: умирающий *стоит на дороге, очи в дорогу вбив, дорога йому открыта*. Дорога может характеризоваться как *своя, едина, божья, смертна*, это *останний путь*. Могут уточняться и конечные пункты этого пути: земля и кладбище. Последнее эвфемистически описывается по его местонахождению или находящейся на нем растительности (*хвоина, гай, березки*). Смерть осмысливается и как уход (умирающий *одходит, на отходи, на сходзе*), и в то же время как возвращение *домой*: умирающий *сбираецца додому, пуйде до свейі доми, вибирай-ец'а до свейі хати*. Смерть – это особый дом, он описывается одновременно в категориях времени и пространства - *вечный и бесконечный*. Тема дома развивается также и в лексике, относящейся к гробу (*домовина, дамоўка, хата*) и могиле, и на "реальном" уровне – в их оформлении как жилого пространства.

Уход может также описываться как воссоединение с родственниками, предками, родом (*збираецца до своей родины, идёт до батьки, до матки; до дедов, до жонки, до своих, до своего рода, з продкамы за руку здороваецся*). Применительно к женщине смерть описывается как выход замуж: она *сбираецца замуж, до мужыка, на свой хлеб пошла, на свое местожительство*.

Сложность перехода от жизни к смерти налагает на присутствующих при кончине определенные обязанности. Неправильное поведение живых, например, неумеренное проявление горя "сбивает" умирающего с дороги (*пути, кроку*), отчего он обрекается на блуждание (ср. термины *бродить, брэдить* "находиться в состоянии агонии"). Средства облегчения смерти напоминают меры, принимаемые при тяжелых родах, это необходимо для того, чтобы высвободить путь душе, как при родах – ребенку. Агония мыслится как ожесточенная борьба между ангелом и чертом, которые сопровождают человека всю жизнь: они *урывають душу*, и посмертная судьба зависит от того, кто одержит победу в этом единоборстве. Кончина описывается как выход души (духа); в зависимости от прожитой жизни умерший "отдает" ее Богу или черту. Обстоятельства кончины: тихая смерть или насильственная, хорошая погода или буря, дают основания для оценки прожитой жизни.

По выходе души тело закрывается, выпрямляется, что отражается и в перифрастических обозначениях смерти: *ногы виправиты, заньсты голову, зложыты ручки на груди, боруду задыраты, вочки закрыць*. Ему возвращают изначальную полноту, целостность: покойника хоронят со всеми частями тела, от которых он избавлялся при жизни (волосы, ногти, "сорочка").

Загробная жизнь представляется одновременно и как продолжение земной жизни, и как ее восполнение. Поэтому покойника кладут в гроб с запасом одежды, часто с любимыми предметами, с атрибутами его профессии. Особый вариант представляют похороны молодых людей, в которых присутствуют свадебные элементы: свадебная одежда, рушники, часть приданого, раздаваемого в подарок присутствующим, каравай, наряженное деревце-*вильцэ*, использование терминов свадебных чинов для обозначения участников похорон. Различие между полами сохраняется не только в одежде, но и в ориентации мертвого тела в пространстве дома, которое подчиняется основной семантической оппозиции правый/левый. Мужчину кладут на правую лавку, параллельную двери, женщину – на левую.

Особую проблему представляет "доля" покойного. Ее стараются "удержать" в доме, в семье, не дать ей уйти в потусторонний мир, для этого от покойного стараются откупиться деньгами или символической частью хозяйства, чтобы спасти остальное. В свете этого яснее становится термин *нябожчык, небіжчик, небыжчыца* "покойник": речь идет не только о "лишенном (лишившемся) жизненной силы в абсолютной мере" (О. Седакова), но и о том, у кого отобрали или

"выкупили" его долю. Другие же термины образованы от корней \**мер-/мир* (*мэртвец, мрэць, мырэць, мэрлэц, мертвяк, смерцяк, помэрший, умэрший*) и \**покой-* (*покойник, покойница*), причем две группы терминов могут распределяться во времени: захороненный *мэртвец* становится *покойником*. Восприятие покойника со временем меняется: по истечении года наряду с указанными обозначениями используется и терминология родства (*деды, прадеды, родители*), а затем и *предки*.

По мнению полешуков, дети являются вернувшимися на землю предками: эти представления связываются в первую очередь с умершими младенцами. Но судя по терминологии, такой "**круговорот душ в природе**" касался всех умерших. В некоторых диалектах (как и в ряде индоевропейских языков) обозначение потомков восходит к названию предков: туров. *прашчур* "потомки", *прашчур* "праправнук", *прашчурэня* "ребенок праправнуков", житомир., киев. *пращур* "прапрадед", "праправнук".

Такая эволюция умерших представляется нормой, но в народной культуре предусмотрены и узаконенные традицией отклонения от нормы. Общее правило заключается в жестком разделении мира живых и мира мертвых и в строгой регламентации ежегодных возвращений предков на землю, но имеются и некоторые исключения. Среди них судьба умершего ребенка, особенно девочки, и девушки, не успевшей выйти замуж. Крещение, свадьба, рождение детей - единственно правильный жизненный путь, который позволяет душе обрести покой на том свете. Если земная жизнь прерывается на полпути, покойник, а точнее покойница вынуждена возвращаться на землю в надежде осуществить себя полностью.

В Полесье такие покойницы становятся **русалками**. Они приходят на Троицкой неделе - последний срок весеннего цикла свадеб - в надежде успеть за неделю осуществить все то, на что живым отводится полжизни: найти себе мужа и ребенка. Наибольшая активность их приходится на полнолуние, период, благоприятный для оплодотворения. Время пребывания русалок на земле описывается прежде всего как период цветения ржи. В терминах, описывающих цветение жита (жито *красуе(ца), рясуе, росуе, робыць, играе, цвіте, квіцець* и др.), встречаются соответствия терминам, относящимся к женской физиологии (*краски, цветы* "месячные"). В народных верованиях это состояние связывается с деятельностью русалок, которые танцуют в жите. Описывающие эту деятельность глаголы *грають, гуляють* 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 нашли себе мужа, чтобы передать ему свою долю, свою честь, потенциальную силу воспроизводства, эта сила "разливается" в природе, на злаки, которые забирают себе девичью "красу" и благодаря ей плодоносят.

Рассматривая участие женщин в похоронном цикле, следует подчеркнуть, что они провожают покойного в последнее путешествие точно так же, как они принимают младенца, когда он появляется на свет. Они помогают телу раскрыться, душе высвободиться, а затем готовят обоих в дорогу. Помощь их заключается не только в жестах, действиях, но и в словах, которые они произносят или поют. На женщинах лежит забота о последнем расставании – живых и мертвых, именно они помогают вдове забыть покойника; они же делают все возможное, чтобы доля-удача не ушла из дома с покойником. Кроме того смерть в представлениях, нарративах – всегда женщина. Она приходит за своей жертвой, которой чаще всего оказывается мужчина, но вместе с тем смерть – невеста, поэтому смертный исход может описываться не только как уход, но и как возвращение домой и как брак.

В **заключении** подводятся итоги. Подчеркивается дуалистичность общей картины мира и в особенности концепции женщины. Это создание, "производное" от мужчины, наносит вред не только себе, но также и всему роду человеческому. Этиологический дискурс объясняет подчиненное положение женщины в семье и обществе и несправедливое разделение труда.

Было показано, как понятие "доли", определяющей предназначение человека, объясняет равновесие сил в мироздании. Она представляет собой третью составную человека, наряду с телом и душой. Доля проживается и исчерпывается несколько раз на протяжении человеческой жизни. В этом отношении женская судьба наиболее показательна: чтобы жизнь считалась удавшейся, женщина должна пройти через все биологические этапы, на которые запрограммировано ее тело, при этом этапы эти выглядят более контрастно, чем у мужчины.

Доля осмысливается как часть общей судьбы, но она не считается собственностью человека, так как дается ему лишь во временное пользование: ее может отнять и Всевышний, и ближний. На протяжении всего жизненного цикла именно женщина выступает ее защитницей. Она охраняет не только свою долю, но и долю детей и всего хозяйства. Логика борьбы за долю, по сути, за выживание, навязывает

"агрессивную" стратегию поведения. Эта борьба за долю, которая стихает лишь к концу земного существования, делает тело женщины нечистым, портит ее кровь и кровь ее детей.

Жизнь женщины регламентирована в большей степени, чем жизнь мужчины, поскольку от женщины зависит не только ее благополучие, но и благополучие ее детей и даже предков. В качестве наиболее эффективного регулятора поведения выступает понятие греха, оно упорядочивает работу, отдых, сексуальную жизнь. Было показано, что "работа" над идеальным потомством начинается рано, еще на свадьбе, когда происходит символическое "семейное планирование". С первых минут жизни с помощью "женских" и "мужских" предметов новорожденному передаются не только трудовые навыки, но и формируется сексуальная идентичность. С помощью "двойников" младенца тело вписывается в пространство дома, в соответствии с основными социальными установками.

Обряды расставания младенца с матерью выступают значимыми рубежами; постепенно изменяется и оценка матери: из вездесущей защитницы ребенка она превращается в потенциальную угрозу для него.

Женская инициация происходит в несколько этапов, от отрочества до свадьбы, и выражена она четче, чем мужская. В народной традиции постепенное формирование половой идентичности связывается не только с признанием физиологических перемен, но и с обучением традиционным занятиям (пряжание и ткачество). Главное испытание девушки приходится на свадьбу: невеста должна доказать, что соответствует всем требованиям общества и с точки зрения физиологии, и с точки зрения навыков. Символическая задача свадьбы как переходного обряда, занимающего центральное место в жизненном цикле, – ускорить ход событий, приблизить осуществление заветной цели: законного деторождения.

При анализе постепенного формирования личности были рассмотрены не только норма, но и предусмотренные традицией отклонения от нее. Страх безбрачия, присущий данной культуре, воплощается в фигуре русалки, вечно цветущей, но бесплодной девушки, не осуществившей свое предназначение. Этот персонаж доказывает обратное, как мыслится идеальная женская судьба.

Кроме того, эта фигура показывает важность растительного кода для описания женского тела и женской судьбы. При этом используется он в основном для описания детородного периода. Как правило, метафоры, заимствованные из растительного мира, или термины,

общие для человека и растения, позитивны, поскольку плодородие земли безусловно положительно. Напротив того, "животные" метафоры служат в основном для осуждения "животных" проявлений в человеке (например, многодетность).

Устойчивая пара метафор «женское чрево – сосуд», «ребенок – содержимое» также проясняет традиционный взгляд на предназначение женщины. Состояние беременности, наполненности мыслится как норма, а бесплодие – как отклонение от нормы.

Переход в возрастную группу старух обуславливается не столько физиологическими изменениями, сколько "семейными" обстоятельствами: женитьбой (замужеством) детей. Общество четко фиксирует этот переход и строго следит за тем, чтобы он был необратимым, как и все предыдущие переходы. Логика такого контроля очевидна: половая жизнь с целью продолжения рода (а эта цель - ее единственная легитимация) разрешена только одному поколению в семье. В реальности символическая передача детородных функций (точнее, права их реализовать) становится причиной конфликтов.

С момента наступления физиологического бесплодия женщина, воспринимаемая как существо нечистое и горячее, "остывает" и очищается. Расставшись с ролью матери, она символически становится всеобщей матерью, как повитуха она заботится о потомстве всех женщин сообщества.

К концу жизни образ женщины постепенно сливается с образом земли, которая в традиционной картине мира обеспечивает постоянный круговорот живых существ в природе: она порождает детей и принимает мертвых в свое лоно. По сути, в символическом языке народной культуры земля описывается как женщина, а ее функционирование – как жизнь женского тела, она проходит через те же этапы: зачатие, беременность, роды. При этом ее плодам приписывается высокая символическая ценность. Подобный обмен языками описания, когда означаемое выступает в роли означающего и наоборот, и придает искомое единство миру. Наконец, последний вывод касается избирательности языка в описании реальности. Если он формирует образ мира, то образ этот носит идеализированный, нормативный характер.

## Публикации по теме диссертации

### Монографии:

1. Aux origines du monde: Contes et legendes d'Ukraine. Paris, Flies France, 1999. 222 p. (edition critique, traduction, preface, notes et commentaires).
2. Anthropologie du corps feminin dans le monde slave. Paris, Montreal, L'Harmattan, 2000. 320 p. Collection Connaissance des hommes.
3. Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001. 333 с.

### Статьи:

4. L'enfant naturel dans la nature et la societe // Etudes et documents balkaniques et méditerranéens". 1990. Vol. 15. P. 53-59.
5. Дитя природы в системе природных и культурных кодов // Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения. 1. М., 1992. С. 94-105.
6. Les femmes-réipients, les enfants-produits // Etudes et documents balkaniques et méditerranéens. 1992. Vol. 16. P. 27-36.
7. La symbolique du corps feminin // Annales Economies Societes Civilisations. 1992. N 3, mai-juin. P. 595-612.
8. La magie etymologique // Langage et societe. 1992. N 60, juin. P. 67-77.
9. A bras ouverts: les gestes manuels de la naissance // Eurasie. 1993. N 4. P. 71-90.
10. Золотые руки // Philologia slavica. М., 1993. С. 60-70.
11. Discours sur la procréation: les fleurs et les bêtes // Revue des études slaves. 1993. T. LXV. N 4. P. 715-729.
12. Головной убор // Славяноведение. 1993. N 6. С. 28-32.
13. Les structures symboliques dans le "Dictionnaire ethnolinguistique des antiquites slaves" // Revue des études slaves. 1994. T. LXVI. N 1. P. 225-235.
14. О поскребышах, мизинцах и прочих маменькиных сынках // Живая старина. 1994. N 4. С. 34-36.
15. Дети, умершие до крещения // Проблеми сучасної ареалогії. Київ, 1994. С. 312-317.
16. L'anthropologie et la linguistique: séparation de corps? // Journal des anthropologues. 1994. N 57-58, automne-hiver. P. 7-14. (совместно с Rey-Hulman D.)

17. L'ethnolinguistique en Russie: l'anthropologie aux mains des philologues // *Ibid.* P. 87-99.
18. Вдовство // *Славянские древности: этнолингвистический словарь.* М., 1995. С. 293-297. (*совместно с Гурой А.В.*)
19. Возраст // Там же. С. 405-407.
20. Головной убор // Там же. С. 506-508.
21. Грудь // Там же. С. 563-566.
22. Le sein et le lait maternel dans l'imaginaire des Slaves // *La revue russe.* 1995. N 8. P. 83-89.
23. Roussalkis et croque-mitaines // *Vues d'enfance.* 1997. N 10. P. 26-30.
24. Запахи в русской традиционной культуре // *Живая старина.* 1997. N 1. С. 36-38.
25. Les représentations des odeurs dans la culture populaire slave // *Cahiers slaves.* 1997. N 1. P. 205-216.
26. На пороге жизни: новорожденный и его "двойники" // *Слово и культура. Памяти Никита Ильича.* М., 1998. Т. 2. С. 103-113.
27. Зносины, или словесные поединки, в Полесье // *Славянские этюды. Сборник к юбилею С.М. Толстой.* М., 1999. С. 207-213.
28. Du chou, du raifort et de l'ail // *Odeurs du monde: Ecriture de la nuit.* Paris, 1998, P. 189-201.
29. Savoir rire, savoir naotre: le repas de baptême chez les Biélorusses raconté en deux chansons et deux anecdotes // *Paroles a rire.* Paris, 1999. P. 181-190.
30. Adam et Eve dans la littérature orale des Slaves de l'Est // *Cahiers slaves.* 1999. N 2. P. 219-233.
31. Адам и Ева восточнославянском фольклоре // *Живая старина.* 1999. N 2. С. 2-4.
32. Девочка // *Славянские древности: этнолингвистический словарь.* М., 1999. Т. 2. С. 33-34.
33. Девственность // Там же. С. 35-36.
34. Девушка // Там же. С. 36-39.
35. Дети некрещеные // Там же. С. 86-88.
36. Женщина // Там же. С. 205-208.
37. Запах // Там же. С. 266-269.
38. Зачатие // Там же. С. 282-284 (*совместно с С.М. Толстой.*)
39. Именины // Там же. С. 407-408.
40. Крестины // Там же. С. 658-660.
41. Крестные родители // Там же. С. 660-663.
42. Крещение // Там же. С. 664-667.

43. Запах смерти // Славяноведение. 2000. № 6. С. 21-25.
44. L'enfant et ses doubles en Poles'e // Le corps son ombre et son double. Paris, 2000. P. 105-117.
45. Полесская народная антропология: женский текст // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М., 2001. С. 50-78.
46. Жена // Словенска митологија. Београд, 2001. С. 178-180.
47. Зачеће // Там же. С. 190-191 (*совместно с С.М. Толстой*).
48. Отец и повитуха в родильной обрядности Полесья // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М., 2001. С. 107-129.
49. Экспедиции в полесское село Речица // Живая старина. 2001. № 3. С. 41-44 (*Совместно с О.В. Беловой*).
50. La circulation des morts en Poles'e // Cahiers slaves. 2002. N 3. P. 133-145.
51. Les etudes régionales: le cas du Poles'e // Cahiers slaves. 2001. N 4 (*в печати*).

---

Подписано в печать 29.01.2002 г.

Объем 2,2 п.л. Тираж 100 экз.

Центр компьютерной полиграфии ИСл РАН. [titlen@mail.ru](mailto:titlen@mail.ru)

