

# Эрас у беларускай традыцыйнай культуры

Уладзімір Лобач

*The article is dedicated to sexual symbolism and relations in the Belarusian traditional culture of the 19th - early 20th centuries.*

*Analyzing a great number of ethnographical and folkloristic sources, the author investigates peculiarities of the sexual culture and symbolism in the Belarusian ethnic community of the 19th - early 20th centuries. Special attention is paid to erotic components in the youth subculture of the Belarusians; sexual motivations in wedding and birth rites as well as everyday life stereotypes of sexual relations are characterized.*

За апошнія 200 гадоў свет пабачылі тысячы доследаў, прысвечаных розным аспектам беларускай традыцыйнай культуры. У навуковы зварот уведзены велізарны аб'ём інфармацыі, асэнсаванне і аналіз якой яшчэ далёка не скончаны, бо значная частка навуковых прац з'яўляецца апісальнаю па характары (у большасці гэта датычыць этнографіі XIX—п. XX стст., але ў пэўнай ступені і савецкіх/постсавецкіх даследчыкаў) і вылучаецца «неразумедам унутранай логікі традыцыйнай культуры, яе семантыкі і функцыянальнага прызначэння, калі ўсё перакладаецца ў прыблізную адэкватнасць на мову сучаснае культурнае свядомасці» [1, 5]. «Заангажаванасць» даследчыка ідэалагемамі той ці іншай эпохі неадменна выяўлялася ў выбары прыярытэтных кірункаў даследавання, г.зн. штучным вылучэнні «больш каштоўных» і «менш (ці зусім не-) каштоўных» кампанентаў народнай культуры. Так, не цяжка заўважыць, што калі ў XIX – п. XX стст. пераважалі тэмы, звязаныя з духоўнай спадчынай беларусаў (міфалогія, вераванні, фальклор, абрадаваць), а доследы матэрыяльнай культуры былі адзінкавымі, дык у савецкія часы (асабліва ў 1950-1980 гг.) сітуацыя мяняецца на зваротную. Згодна матэрыялістычнага вырашэння «асноўнага пытання філасофіі», надзвычайную каштоўнасць для беларускай этнаграфіі набываюць, вобразна кажучы, сялянскія хаты, пуні ды гумны, а таксама аблавухі, жбаны ды сохі, прычым толькі ў кантэксце іх непасрэднай функцыянальнай прызначанасці ды канструктыўных асаблівасцяў. У постсавецкі час (калі нават мяняецца найменне навукі з «этнаграфіі» на «этналогію», што нібыта мусіць сведчыць пра яе якасную метадалагічную трансфармацыю), акцэнтацыя даследчыцкай увагі на духоўных феноменах народнай культуры ёсць ужо не столькі вынікам захаплення «паганскай экзотыкай», як гэта было ў XIX ст., колькі запозненым пошукам уласнай этна-нацыянальнай самаідэнтычнасці, што рассыпана ў сімвалах, архетыпах і стэрэатыпах традыцыйнай культуры.

Дзея справядлівасці трэба зацемиць, што практычна ва ўсе часы паступальнай з'яўлялася праца беларускіх фалькларыстаў, якія сістэматызавалі, кла-

сіфікавалі і ўвялі ў навуковы зварот велізарны, нават па сусветных мерках, аб'ём беларускага фальклору (серыя «Беларуская народная творчасць» ды паасобныя зборнікі). Аднак гэтая тытанічная праца перадусім дала навуковы плён антрапалагам суседніх краін, як архаічны і унікальны матэрыял для разнастайных рэканструкцыяў, і засталася на доўгі час «рэччу ў сабе» для беларускіх даследчыкаў.

Але пра які перыяд развіцця беларускай этнаграфіі не вялася б гаворка, заўсёдна табуяванай, «непрыстойнай», а адсюль як бы неіснуючай, з'яўлялася тэма сексуальных адносінаў (сексуальнасці і эратызму) у традыцыйнай культуры. Унутраная «цэнзура» даследчыкаў адносна міжполавых дачыненняў, эратычна-сексуальнага сімвалізму ў фальклору і абрадаваці мела грунтам абсалютна іншы тып ментальнасці і светапоглядных арыенціраў, характэрны для прадстаўніка індустрыяльнага (гарадскога) грамадства і радыкальна адрозны ад светаўспрыняцця чалавека традыцыйнай (архаічнай) супольнасці. «Для сучаснай свядомасці фізіялагічны акт (харчаванне, полавы акт і г.д.) – гэта звычайны арганічны працэс... Але для «прымітыўнага» чалавека падобны досвед ніколі не расцэньваўся як толькі фізіялагічны. Ён быў ці мог стаць для яго нейкай «таямніцай», далучэннем да святарнага» [2, 19].

Інтымізацыя сексуальнасці і жорсткі сацыяльны кантроль над яе знешнімі праявамі ў буржуазным грамадстве прывялі да таго, што «старажытныя сялянскія звычаі сталі ў Новы час праблематычнымі, іх пачалі адмаўляць, асуджаць ці саромецца...» [3, 142]. Так, напрыклад, практычна ўсе беларускія этнографы XIX – п. XX стст. «апускалі» абрад «пакладання маладых» ці «каморы» у апісанні традыцыйнага вяселля, не прыводзілі адпаведных фальклорных блокаў. Матывацыя была прыблізна падобная тлумачэнням А.Багдановіча адносна «каморнай песні», якую ён свядома не прывёў у тэксце «з-за яе суцэльна нецэнзурнага зместу» [4; 302]. Дыскрымінацыя «вясковага інтыму» да таго ж актыўна праводзілася з боку хрысціянскай царквы, прадстаўнікі якой, нават працуючы на «ніве этнаграфіі», усе абрады з элементамі эротыкі характарызавалі як скрайне грахоўныя і негатыўныя. Так, полацкі праваслаўны святар І.Блюдзінскі ў 1872 г. назваў «Жаніцьбу Цярэшкі» гульнёй «цёмнай і гранічна амаральнай» [5, 69]. Да таго ж сам пазітывісцкі характар даследаванняў у першую чаргу звяртаў увагу на больш архаічныя, «рэльефныя» праявы традыцыйнай культуры беларусаў (міфалогія, каляндарныя святы, чарадзеіства і да т.п.), якія разглядаліся як непасрэдна звязаныя з дахрысціянскай эпохай і адсюль унікальныя ў параўнанні з традыцыямі суседніх народаў: «Паўсюль у Расіі яшчэ захоўваюцца... рэшткі паганскіх культураў і веранняў. Але беларусу ў гэтых адносінах бяспрэчна належыць першынства» [6, 158]. З другога боку, традыцыйная (фальклорная) супольнасць, з'яўляючыся самадэстатковай і адасобленай у культурным плане, не прадугледжвала наладжванне інфармацыйнага дыялогу з іншымі сацыяльнымі пластамі грамадства. Кантакты з вёскай ад веку ініцыяваліся звонку і не заўсёды знаходзілі адэкватны водгук, што стварала пэўныя цяжкасці і для даследчыкаў-этнографіаў: «Сарамлівасць і недавер сялян перашкаджаюць пранікнуць ва ўсе тайны хатняга і сямейнага іх быту» [7, 75]. Адсюль, напрыклад, колькасць «каморных песняў», зафіксаваная даследчыкамі, у параўнанні з песнямі, што суправаджалі іншыя этапы вяселля, абсалютна мізэрная, бо сама прысутнасць «чужога» пры «пакладзінах маладых» выглядала, мякка кажучы, недарэчнасцю. Тое ж датычыцца і т. зв. «брахлівых»,

»тлустых« песняў радзіннага рытуалу, зафіксаваць якія »па-за падзеяй« значна цяжэй, чым каляндарна-абрадавыя спевы. Пазначаныя акалічнасці прыводзілі да стварэння скажонага вобразу беларусаў, дзе праз свае святы, фальклор і чараўніцтва яны лічыліся ледзь не роднымі ўнукамі Усяслава Чарадзея, а ў сферы сексу ды эротыкі выглядалі недаразвітымі цельпукамі. Прычым, гэткага скажэння не пазбягалі ў сваіх меркаваннях і такія буйнейшыя этнографы як Е.Раманаў: »Трэба заўважаць, што ў сялянскіх хлопчаў і дзяўчат полавае пачуццё развіта слаба« [4, 342]. Невыпадкова, што і этнаграфічныя матэрыялы, якія характарызуюць сексуальны (эратычны) аспект традыцыйнай беларускай культуры, сустракаюцца ў даследаваннях дарэвалюцыйнага часу збольшага фрагментарна і спарадычна [8]. Варта адзначыць, што гэтая »забароненая« тэма непараўнальна лепей вывучалася этнографамі і фалькларыстамі Расіі, Украіны і інш. славянскіх краін. Яшчэ ў 1872 г. у Жэневе выйшаў зборнік вядомага рускага фалькларыста А.Афанасьева »Народныя рускія казкі не для друку« (болей вядомыя як »запаветныя казкі«) [9; 3]. У к. XIX – п. XX ст. у Нямеччыне і Францыі выходзілі спецыяльныя навуковыя выданні, у якіх друкаваліся этнаграфічныя і фальклорныя матэрыялы па сексуальных паводзінах народаў свету, у прыватнасці і славянскіх народаў: »Anthrophyteia« і »Kruptadia«. У рэдкалегію »Anthrophyteia« ўваходзілі тагачасныя гранды этнаграфіі, сексалагіі і псіхалагіі: Ф.Боас, І.Блох, З.Фрэйд [10, 308].

Аднак, на жаль, сярод серба-лужыцкіх, польскіх, рускіх, сербскіх, славенскіх, чэшскіх, украінскіх і славацкіх матэрыялаў беларуская фактура на гэтую тэму адсутнічала [10, 309].

У савецкі час адзіная мэтанакіраваная спроба разбурыць маўчанне вакол »саромнай« тэматыкі была прадпрынятая У.Баршчэўскім у 1928 г. У сваім артыкуле »3 гісторыі фалактанізму« аўтар даследаваў рэшткі фалічнага культу на Беларусі, праводзячы пры гэтым шырокія гісторыка-культурныя паралелі з іншымі індаеўрапейскімі народамі [11]. Эратычная сімволіка паўночна-беларускага вяселля разглядалася і ў працы А.Шлюбскага [12]. Аднак ужо ў 30-я гады пад час барацьбы з т.зв. »нацдэмамі« ўсе »няправільныя« этнографы былі рэпрэсаваныя, а тэмы іх доследаў згорнутыя на дзесяцігоддзі. Так, быў расстраляны М.Мялешка (першы даследаваў культ камяня на Беларусі), у 1941 г. на лесараспрацоўках памёр А.Шлюбскі, дагэтуль застаўся невядомы лёс У.Баршчэўскага [13, 274]. У паваенны час ужо адныя прынцыпы »савецкае маралі« выключалі магчымасць даследавання эратычнага коду традыцыйнай культуры. Слова »секс«, »сексуальнасць«, »эротыка« практычна з'яўляліся сінонімамі скрайняе (жывёльнае) распусты, пажадлівасці, пахабства ды псіхалагічных вычварэнняў на гэтай глебе. Паказальна, што нават у акадэмічным выданні »Этнаграфія Беларусі. Энцыклапедыя« (Мн., 1989) адсутнічае вызначэнне такой дысцыпліны, як »этнасексалагія«. Вялізны досвед заходнееўрапейскіх ды амерыканскіх даследчыкаў у гэтай галіне, увасоблены ў сотнях манаграфіяў [3, 305-316], папрост ігнараваўся. У выданнях беларускага фальклору »саромныя« выразы ці словы часцяком прапускаліся ці замяняліся »чытэбельнымі«, што ламала сэнс, сімволіку і рытміку аўтэнтчных тэкстаў. Шэраг фальклорных твораў эратычнага зместу ўсё ж трапілі на старонкі друку. Аднак парадокс заключаецца ў тым, што большая частка з іх была »прапушчаная« укладальнікамі як бяскрыўдная толькі па прычыне поўнага не-

разумення семантыкі гэтых тэкстаў з боку «вучоных мужоў». Так, напрыклад, цытуючы вясельную песню т.зв. «грыбнога сюжэту», дзе грыб сімвалізуе жаніха і ягоны актыўны пачатак, М.Нікольскі робіць выснову, што падобныя матывы сведчаць пра з'яўленне такіх песняў у эпоху матрыярхату, калі вырашальную ролю ў гаспадарцы людзей адыгрывала збіральніцтва [14, 61]. Кіруючыся такой «літаральнай» логікай доследу, трэба будзе прызнаць і тое, што ў даўніну беларусы жылі з залатых радовішчаў, бо ў каляднай песні гаспадар наважвае ў сваёй святліцы «трыццаць пудаў і чатыры» чыстага золата. У падобную семантычную «пастку» трапляе і М.Грынблат, характарызуючы радзінную паэзію. Адзначыўшы, што частка песняў, прысвечаных узаемаадносінам кума й кумы – фрывольныя, даследчык сцвярджае, што большасць з іх носіць «бязвінны» характар і распаўвае пра сяброўскія, прыязныя адносіны, што выяўляецца ў частаванні кумам кумы гарэшкамі, жывой (свежай) рыбкай [15, 28]. Напэўна, М.Грынблат недастаткова быў знаёмы з рознымі жанрамі беларускага фальклору, іначэй нават простае апісанне гарэха ў загадцы («Тонка стоя, слаба віся, сам касматы, кончык лысы» [16, 245]) выклікала б сумніў у «бязвіннасці» падобных пачастункаў, тым больш у кантэксце радзіннага рытуалу.

Рэзкія выключэнні з правілаў, калі даследчыкі, хоць і тэзісна, але пазначалі прысутнасць эратычнае кампаненты ў традыцыйнай культуры [17], не маглі разбурыць стэрэатып пра скрайнюю «цнатлівасць» і антысексуальнасць беларусаў на тле іх бязмернае працавітасці, кемлівасці і адухоўленасці. Сам вобраз Беларусі, як «рэспублікі-партызанкі», культываваны ў масавай свядомасці ў паваенны час, ужо па сваім вызначэнні не прадугледжваў аніякіх эратычных кантэкстаў, што цалкам лагічна магло прыводзіць старонняга этнолага і інтэрпрэтатара беларускай культуры да высновы аб «маўклівым пачкаванні», як адзіным механізме самаўзнаўлення беларускага этнасу.

На вялікі жаль, і ў постсавецкі час зрухаў у даследаванні традыцыйнай эротыкі практычна не адбылося. Можна прыгадаць толькі асобныя працы, дзе прааналізаваныя тыя ці іншыя сегменты народнай культуры эратычнага зместу [18]. Пазначаная акалічнасць тым больш скрушная, што навукоўцы суседніх краін, да прыкладу Расіі, зрабілі значна больш у распрацоўцы гэтай тэмы [19].

Між тым, даследаванне ўсяго комплексу міжполавых адносінаў у традыцыйным грамадстве не ёсць самамэтай, праявай адпаведнай «заклапочанасці» даследчыка сексалагічнай кваліфікацыі. Перадусім, размова ідзе пра шырокую сацыя-культурную значнасць гэтай праблемы. «Чалавечую сексуальнасць нельга зразумець па-за грамадствам і культурай. Нагэтулькі слушнае і зваротнае: немагчыма зразумець лад жыцця грамадства, не ведаючы асаблівасцяў сексуальных паводзінаў складаючых яго індывідаў і таго, як гэтыя паводзіны і самі полавыя адрозненні асэнсоўваюцца і сімвалізуюцца ў культуры» [3, 34-35]. У сучасным беларускім грамадстве, дзе цалкам згублены «вопыт свяшчэннага полавага жыцця» (М.Эліадэ), маральна-каштоўнасныя арыенціры размытыя, а сексуальнасць падчас ёсць глебай для разнастайных комплексаў непаўнаважнасці і вычварэнняў, якія трывала падмацоўваюцца мас-эротыкай і порна (прадуктам не духоўнасці ў сферы інтымнага, а цынічнага камерцыйнага разліку), вывучэнне і рэактуалізацыя традыцыйнага досведу ў галіне сексуальных паводзінаў набывае не толькі навукова-мемарыяльнае, але і шырокае грамадскае значэнне.

Такім чынам, асноўная мэта нашага даследавання палягае ў тым, каб зразумець, як грамадскія адносіны і беларуская традыцыйная культура ў цэлым фармуюць і відазмяняюць узаемадачынненні полаў, улучаючы іх эратычныя рэакцыі. У якасці прадметных задач неабходна пазначыць аналіз сексуальных паводзінаў розных полаўзроставых груп, характарыстыку полавага (эратычнага) сімвалізму і вылучэнне ў рытуальнай прасторы традыцыйнай культуры беларусаў локусаў найбольш насычаных эратычным зместам.

У якасці крыніцаў даследавання выступае практычна ўвесь корпус аўтэнтычных фальклорных тэкстаў, а таксама этнаграфічныя матэрыялы, зафіксаваныя на этнічнай беларускай прасторы пераважна ў XIX – п. XX ст.

### Эрót, Чалавек і Космас

У большасці міфалагічных сістэмаў народаў свету чалавечая сексуальная энергія ёсць адпаведнікам касмічнай энергіі сатварэння, што з’яўляецца прычынай усяго існага. «Адпаведна старажытна індыйскім веранням, «жаданне» было першаснай касмаганічнай сілай, стварыўшай сусвет. «Брыхадараньяка ўпанішада», напісаная ў VI-VII стст. да н.э., прыпадабняе чалавека, спасцігаючага вышэйшыя духоўныя пачатак, мужу, перабываючаму ў абдымках любімай жонкі» [20, 66]. Паказальна, што Эрót, бог любові ў Старажытнай Грэцыі, з’яўляўся адным з чатырох касмаганічных першапачаткаў, побач з Хаосам, Геяй і Тартарам [21, 668]. Адна з версій паходжання Эрота сцвярджае, што ён вылучыўся з Сусветнага яйка і быў першым з багоў, паколькі без яго ніхто не можа нарадзіцца [22, 40]. Земляробства з неадменнасцю прыроднага колазвароту, якое з’яўлялася асноўным гаспадарчым грунтам жыццядзейнасці архаічных народаў, толькі ўмацоўвала веру тагачаснага чалавека ў прынцыповую ідэнтычнасць цыклаў чалавечага і прыроднага жыцця: апладненне – сяўба, цяжарнасць – насенне ў зямлі, нараджэнне – узыход парасткаў, жыццё – вегетацыя, смерць – жніво\*. Але ў параўнанні з культурай збіральнікаў, земляроб ужо значна бліжэйшы да багоў, нароўні з імі ўдзельнічае ў быцці Космасу, бо і жыта, ўкінутае ім у Зямлю, і дождж, праліты на яе Небам, ёсць сакральнымі актам зачацця.

«Адкрыццё земляробства карэнным чынам пераўтварае не толькі эканамічны лад жыцця першабытнага чалавека, але, перш за ўсё, ягоную эканоміку свяшчэннага. Іншыя рэлігійныя сілы пачынаюць адыгрываць сваю ролю: сексуальнасць, урадлівасць, міфалогія жанчыны і Зямлі... Рэлігійны вопыт становіцца больш канкрэтным, больш цесна злучаным з Жыццём» [2, 81]. Такім чынам, полавыя адносіны набываюць падкрэслена «адкрыты» Космасу, рытуальны характар. «Амаль ва ўсіх народных святах, ва ўсіх памятных днях сельскагаспадарчага года звяртае на сябе ўвагу прысутнасць звычайў, так ці інакш датычных узаемаадносін полаў (мы іх умоўна называем эратычнымі): гэта любоўная магія, блізка да яе па мэтах варожбы, гульні моладзі з адценнем флірту, гульнівае суперніцтва: барацьба полаў, фалічныя абрады і гульні, абрадавы травестызм, рытуальная імітацыя сватаўства і вяселля..., магічнага ўздзеяння Эраса на ўрадлівасць па-

\* Параўнай вобраз смертаноснай бітвы на Нямізе (1067 г.) як жніва ў «Слове аб палку Ігаравым»: «На Немізь снопы стелюць головами» [23, 63] і вобраз жніва ў беларускім фальклоры: «У нас сягоння вайна была: Усё поле зваявалі, Да пану жыта пажалі...» [24, 386]/

лёў (двухбаковая сувязь плоднасці і жаночай фертыльнасці), элементы культы бостваў плоднасці» [25, 48].

Хрысціянства, як пануючая ідэалогія Сярэднявечча, прадпрыняла рашучы наступ на партнёрскія, інтымныя ўзаемаадносіны Чалавека і Прыроды: «Разбурыўшы паганскі анімізм, хрысціянства адчыніла псіхагалічную магчымасць эксплуатаваць прыроду ў духу абьякавасці... Хрысціянства не толькі ўсталявала дуалізм чалавека і прыроды, але і настаяла на тым, што воля Божая менавіта такая, каб чалавек эксплуатаваў прыроду дзеля сваіх мэтаў» [26, 139]. Праявы пачуццёвага, цялеснага, эратычнага і смехавага лічыліся грахоўнымі і выразна супрацьпастаўляліся духоўнаму пачатку ў чалавеку. «Афіцыйная хрысціянская мараль была аскетычная і антысексуальная, асуджаючы не толькі «пожадзь», але і індывідуальнае каханне, бо яно перашкаджае выкананню абавязкаў богабойнасці. Адзіным апраўданнем палавага жыцця лічыўся працяг роду ў рамках царкоўнага шлюбу, але і тут яно падпадала пільнай рэгламентацыі (забарона зносінаў пад час постаў і шматлікіх святаў, табуяванне нагаты, эратычнай тэхнікі і г.д.)» [3, 135]. У традыцыйнай жа (пераважна аграрнай) супольнасці, дзе Зямля, як неаспрэчна жывая і адухоўленая субстанцыя, штогод губляла сваю цноту, цяжарала і нараджала, каб ізноў аднавіць сваю нявіннасць, і дзе людзі папрост не маглі быць староннімі назіральнікамі гэтых працэсаў, «полавае жыццё... носіць рытуальны характар, а значыцца прыпадабняецца як касмічным з'явам (дажджам, апладненню), так і боскім актам (гіерагаміі Неба і Зямлі)». Адсюль і «шлюб набывае траістае значэнне: асабовае, сацыяльнае і касмічнае» [2, 106]. Хрысціянскі ж пастулат пра цнотнае запачацце, калі ў вобразе Багамацеры Маці і Дзевы зліваюцца ў адзінае, адлучаючы тым самым сімвал мацярынства і сімвал сексуальнасці» [3, 124], увогуле быў няўцямны для сялян і жартоўна абыгрываўся ў сітуацыях, звязаных з пазашлюбнай цяжарнасцю: «І гэтак бывае, што дзеўку вецер надзьмувае». Умоўнасць у вачох селяніна набывала і хрысціянскае вучэнне аб грахоўнасці (асабліва, калі ўлічыць, што фальклорны вобраз хрысціянскага пастыра – гэта скрайне амаральная асоба, пераступаючая праз усе, а праз дзесаты – празмерна – заветы, нягледзячы на свой сан [27]: «Грэх у мех, а спасенне ў торбу; хто кажэ – грэх, таго ў морду» [28, 46]. Направер, маральныя прынцыпы таго ж вяскоўца, што жывіліся і цэмэнтаваліся тысячагадовай традыцыяй, менш за ўсё патрабавалі стымуляцыі з боку царквы.

Практычна адзінае, чаго за сотні гадоў дамаглося хрысціянства ў барацьбе з «татальным паганствам» вёскі (перадусім выяўленым ў светапоглядзе і ўсіх формах жыццядзейнасці, грунтаваных на ім), – гэта, не заўсёды суцэльная, дэнамінацыя дахрысціянскіх традыцыяў. У пэўным сэнсе, хрысціянства падмацавала (легалізавала) традыцыю, далучыўшы да адвечных «аператараў» у сферы сакральнага сваіх прадстаўнікоў. І ў «любоўнай прысушцы» п. XIX ст. побач з Сонцам і Маладзіком ужо Маці Божая дапамагае хлопцу (дзяўчыне «саедзініць любоў з любоўю». Такім чынам, прынцыпы дзеяння і задачы «аператараў» заставаліся толькі тымі ж, што і тысячу гадоў таму.

Характарызуючы каляндарную абрадаваць заходнееўрапейскага сялянства к. XIX – п. XX ст., С.Токараў вылучае два роды з'яў эратычнага плану. У першым выпадку, на думку даследчыка, абрадавая «Эротыка не слугуе староннім задачам,

а з'яўляецца самамэтай у кантэксте міжполавых чалавечых адносінаў. У другім – яе мэтай выступае «магічнае ўздзеянне на прыроду, імкненне падвысіць плоднасць глебы, павялічыць ураджай, прыплод скаціны...» [25, 99]. Аднак, падобны падзел ёсць праяваю мыслення сучаснага чалавека і не быў уласцівы для сістэмы архаічнага светапогляду, у якім усе элементы светабудовы і жыццядзейнасці былі ў той ці іншай ступені звязаныя і ўзаемаўплывалі адно на адно, а сама Доля, даваная чалавеку Богам, уяўлялася трыадзінай: «А кумок стаіць, / Дзіцятка дзяржыць, / Ў бога долі просіць: / »А дай жа Божа, / Гэтаму дзіцяці / Тры долі шчаслівых: / І збажавую, / І грашавую, / І тую вясельную» [29, 314]. Таму, напрыклад, згубаная нявестай цноты да шлюбу магла прывесці да драматычных вынікаў не толькі ў сацыяльным (канфлікт паміж родамі маладых), але і ў прыродным вымярэнні (няўрод, падзёж скаціны) [30, 337].

Аднак, эратычны змест традыцыйнай культуры далёка не вычэрпваецца сельскагаспадарчай і сямейнай сферай, паколькі ў міфалагічнай (постміфалагічнай) свядомасці «полавы акт – сінонім і правобраз усялякай дзейнасці, значэнне якой перадаецца дзеясловам «рабіць» і які дапускае наяўнасць такіх элементаў, як актыўнасць, воля, магутнасць, улада...» [3, 95]. Спосаб выяўлення эратычнага ў культуры «фальклорнага» тыпу істотна розніўся ад сучасных прынцыпаў арганізацыі інфармацыі. «У «вуснай» культуры ў інфармацыйных мэтах максімальна выкарыстоўваліся... падручныя сродкі. Прыроднаму і культурнаму атачэнню чалавека (элементам ландшафту, начынню, часткам жылга, ежы, адзежы і да т.п.) надаваўся знакавы характар» [31, 11]. Паколькі ж «класіфікацыя па прыкмеце мужчынскі/жаночы даволі хутка універсалуецца, і пад яе пачынаюць падганяцца аб'екты, з'явы, дзеянні з сексуальнымі дачыненнямі, з полам і г.д. наўпрост ніяк не звязаныя» [32, 86], то магчымасць для сімвалічнага афармлення эратычных значэнняў была надзвычай шырокая. Так, да прыкладу, аналіз толькі вербальных сімвалаў у французскай мове выявіў больш за 1500 азначаючых полавую акт, каля 600 – азначаючых мужчынскі чэляс і амаль столькі ж – піхву (жаночае ўлонне) [3, 95]. Існуюць некаторыя універсальныя значэнні, агульныя для ўсіх народаў і моваў: чэляс і мужчынскі пачатак увогуле пазначаюцца падоўжанымі, цвёрдымі рэчамі, а ўлонне і жаночы пачатак – круглымі, авальнымі ці ўвагнутымі. Словы і метафары, што азначаюць чэляс, пазначаюць актыўны суб'ектыўны пачатак, а таксама інструментальны сродак дзейнасці (прылады працы, музычныя інструменты, зброя). Насупраць, улонне часцей апісваецца як пасіўны пачатак, пустата, упадзіна: начынне, стоўплішча, натуральная адтуліна (дзіра, яма) ці нейкая абмежаваная частка прасторы (пакой, крэпасць)» [3, 95].

Такім чынам, можна сцвярджаць, што эратычная нітка праходзіць праз усё семантычнае палатно традыцыйнай культуры. Аднак, апелюючы да сімвалаў «фальклорнай супольнасці» (як правіла, полісемантычных), даследчык – носбіт сучаснай свядомасці абавязаны ўлічваць канкрэтны культурны (рытуальны) кантэкст, бо менавіта ён і «агучвае» унутраны змест сімволікі. Так, напрыклад, калі ў сучаснага маладзёна сустрэча з прыгожай, аголенай жанчынай, якая летняй ноччу збірае расу на лугавіне, хутчэй за ўсё выкліча эратычную рэакцыю з яркім рамантычным адценнем, дык у ягонага равесніка з XIX ст. падобная сітуацыя напэўна вылілася б ў нежартоўны спалох, бо азначала б сустрэчу з ведзьмай. Гэтак сама як «рыба» ў радзінным фальклоры – не тая самая рыба, што

смажыцца на патэльні: «Касмічны сімвалізм дадае новае значэнне пэўнай рэчы ці дзеі, без таго, каб замахвацца на іх уласную непасрэдную значнасць» [2, 104]. Аналіз беларускіх фальклорных тэкстаў выяўляе наступную заканамернасць: тая ж самая сімволіка, якая апісвае міжполавых дачыненні, мае як бы тры ўзроўні прачытання (ступені «пазрыстасці»). Найменш «пазрыстая» яна ў межах маладзёвай субкультуры; падчас пераходу з аднаго жыццёва-сацыяльнага статусу ў другі (вяселле), эратызм робіцца больш «адкрыты» і прачытваецца больш відавочна і, нарэшце, эратычна-сексуальная семантыка «дэшыфруецца» канчаткова ў акцэнтаваных, эмацыйна-смахавых формах падчас «Радзінаў», калі эратычная сімволіка, агучаная ў песнях і жартах, ёсць ні што іншае, як знакавае ўвасабленне ўласнага сексуальнага вопыту кожнага з прысутных без выключэння.

### Эротыка ў традыцыйнай маладзёвай субкультуры беларусаў

Нягледзячы на тое, што тэма міжпалавых адносінаў асабліва актуалізуецца ў традыцыйнай культуры, пачынаючы з моманту дасягнення юнакамі і дзяўчатамі полавай (біялагічнай; прыроднай) і сацыяльнай (разумовай; гаспадарчай) спеласці, сексуальнасці чалавека (як адна з праяў ягонай сацыяльнасці) дыягназуецца, рэгулюецца і праграмуецца ўжо адразу пасля ягонага нараджэння. Так, на Віцебшчыне лічылі, што калі радзілася дзяўчынка, то яе трэба «прыймаць» у мужчынскія нагавіцы і абавязкова бацькавы, каб яе любілі малыцы, а хлопчыка трэба «прыймаць» у жаночую кашулю і абавязкова ў кашулю маці, каб яго любілі дзеўкі» [12, 5]. Пупавіну трэба было пераразаць на адлегласці трох пальцаў ад перавязі [33, 327], што ва ўсходнеславянскай традыцыі мусіла засцерагаць ад адхілення ў сексуальнай сферы. «Матывалася гэта тым, што калі пупавіну адрэзаць бліжэй, то ў хлопчыка полавая член будзе занадта кароткі, а дзяўчынка будзе вельмі пажадлівай [34, 264-265]. Падчас першага купання дзяўчынкі «у ваду кідаюць грошы й жуковіну (пярсёнак), каб дзіця было багатае й шчаслівае ў пары. Тую ваду пасля дзевачкі выліваюць на парогі, каб вышла замуж...» [35, 172]. Аднак карміць грудзямі падчас купання, асабліва хлопчыка, забаранялася, бо дзіця вырасце распусным [36, 129]. Каб гарантаваць дзіцяці фізічную прыватнасць у будучым, на Паддзвінні існаваў звычай купаць дзяўчынку першы раз у вадзе з дабаўленнем малака, каб яна была белая з твару, а хлопчыка – у вадзе з півам, каб ён быў моцным і прыгожым [12, 5]. Сімволіка піва (хмеля) найшырэй разгорнутая ў вясельнай абрадаваасці, абыгрывалася і ў сітуацыі, калі дзіця мачылася ў купель падчас хросту – гэта азначала, што ўсе прысутныя «пап’юць піва» на ягоным вяселлі [37, 20].

Аднак, нягледзячы на пазначаныя захады, што прадпрымаліся дарослымі з мэтай станоўча спраграмаваць жыццё нованароджаных, полавая ідэнтыфікацыя дзяцей наймалодшага веку была яшчэ няпэўнай. Гэта выяўлялася ў адсутнасці адрознення ў адзенні (насілі даўгую сарочку), забавах і нават «бясполым» найменні прадстаўнікоў гэтай узроставай групы: «немаўля», «дзіця» – назойнікі сярэдняга роду. Пераход у групу падлеткаў («блазнаты», падшпаркаў») і сімвалічны акт полавай ідэнтыфікацыі адбываўся ў веку 6-8 гадоў: «Як блазнюком хлопчыку ці дзевачцы ўжэ шэсць-восем гадоў, то ўжэ сорам (вылучана мною. – У.Л.) ім хадзіць у вадной толькі сарочцы. Тады хлопцу даюць порткі, а дзевачцы спаднічку»



[35, 170]. Падлеткавы перыяд, які цягнуўся прыблізна да 14 год [38, 89], вылучаўся актыўнай сацыялізацыяй дзяцей у сферах «мужчынскай» і «жаночкай» працы селяніна, што падкрэслівала іх полавую ідэнтычнасць. Забавы гэтага перыяду жыцця, як правіла, таксама падзяляюцца на гульні дзяўчынак і хлопчыкаў. Гульні гэтыя («У шляхі», «Куць...», «Цот і лішка», «у абчонкі» ды інш.) развівалі сілу, спрыт, увішнасць, вынослівасць і былі прасякнуты духам змагарства. Шэраг гульняў адлюстроўваў этнасацыяльную і сямейна-абрадавую спецыфіку тагачаснай вёскі (у «старасту», «папа», «цыганоў», «у хрэсьбіны», «у вяселле» і г.д.). Аднак гульні «сямейнага» плану яшчэ не неслі ў сабе ўсвядомленага эратычнага зместу, з'яўляючыся парадыйным капіяваннем паводзінаў дарослых.

Дасягненне шлюбнага ўзросту (паўналецця), што супадае з перыядам юнацтва (з 14-16 да 20-21 года), характарызувалася не толькі біялагічнай (полавай), але і псіхалагічнай, сацыяльнай спеласцю чалавека, якая выяўлялася ў шматлікіх дзеяннях (гульнях) абрадавага характару, уласцівых маладзёвай субкультуры («з рытуальнага пункту гледжання фізіялагічная спеласць сама па сабе недастатковая ні для пераходу ў новы статус, ні нават для працягу рода» [31, 66]. Таму нават індывідуальным асаблівасцям полавага развіцця (безумоўным з бачышча фізіялогіі) у традыцыйнай культуры надавалася і сацыяльна-культурнае «гучанне». «Ранняя развіццё ў дзяўчынкі адных толькі грудзей гаворыць пра дзве акалічнасці: а) што маці зачала такую дочку па-за шлюбам, б) што дачка не захавала дзявоцтва да шлюбу. Наадварот: ранняя спеласць дзяўчынкі паказвае, што яе дзявоцтва будзе тым больш працяглае, чым раней надышла сталасць. Агульнае ранняя развіццё дзяўчынкі не спрыяе шлюбнаму жыццю такой жанчыны: яна не будзе любіць мужа, заўсёды будзе ў шлюбе пакутаваць і ніколі не народзіць даўгавечных дзяцей. У супрацьлегласць гэтаму позняя развіццё дзяўчынкі абяцае ў будучым добрую жонку, рухавую гаспадыню, але бяздзетную маці» [37, 47]. Такім чынам, перавага фізічнага пачатку над духоўным (прыроды над культурай) у развіцці дзяўчыны маркіравала яе акультурныя (амаральныя) паводзіны ў далейшым і падпарадкаванасць прыродным (не чалавечым) законам: «Калі ў дзевачкі-падшпарка вельмі хутка растуць цыцкі..., яна будзе вельмі падкая да мужчын, а затым хутка састарыцца, як грыб» [35, 171]. Празмерна «пышныя формы» у маладзёвым калектыве асацыяваліся з праявамі жывёльнага свету (паказальна, што дагэтуль у маладзёвым слэнгу г.Наваполацка непарапартыйна вялікія грудзі пазначаюцца як «дойкі» ці «вымя»), з'яўляліся аб'ектам жартаў і кіпнаў і, у сваю чаргу, вымагалі «культурнай карэкціроўкі»: «Мой жа ты тутулічка, / Прадай ты каровачку, / Купі мне шнуровачку! / А з мяне мальцы смяюцца, / Што ў мяне сіскі трасуцца. / А з мяне мальцы бурчаць, / Што ў мяне сіскі тырчаць!» [5, 117-118]. Пры рэальнай «карэкціроўцы», як правіла, выкарыстоўвалі прыёмы кантагіёзнай магіі. «Калі дзяўчыне здаецца, што грудзі ў яе празмерна развітыя, і яна хоча іх зменшыць, трэба некалькі разоў змачыць іх вадою, у якой абмывалі нябожчыка» [37, 264]. Аднак, паколькі прыгожыя дзявочыя грудзі з'яўляліся не толькі прыкметай полавай спеласці, але і аб'ектам эратычных перажыванняў з боку хлопцаў («з-за якіх любяць і за якія нібыта ненарокам хапаюцца» [35, 170], большасць магічных прадпісанняў датычылася менавіта іх «правільнага» росту. «Каб выклікаць рост грудзей, дзяўчынка павінна есці як мага часцей «паскробышы», бульбу, рэпу, бручку і інш. круглыя прадукты, сагрэўшы іх папярэдне за

пазухай ля голага цела... Калі ж такія сродкамі мэта не дасягаецца, дзяўчынка павінна прыкласці сабе да саскоў ці разнапалых шчанюкоў, ці кацянят... Чым дружней смакталі шчынюкі і кацяняты, тым хутчэй дзяўчыну ўпрыгожаць высокія грудзі» [37, 47-48]. З гэтай жа мэтай прадпісвалася націраць грудзі хлапецкай шапкай [35, 170] ці, саджаючы хлеб у печ, скубануць »за кожным разам тройчы цеста з лапаты« і »палкнуць« пры гэтым [39, 308].

Аптымальны шлюбны ўзрост для дзяўчыны, калі »дзеўка была сама ў сабе« [4, 215], прадугледжваў адпаведнасць духоўнага (разумовага, культурнага) і фізічнага (прыроднага) развіцця: »Нявеста лічыцца спелаю, калі яе каса дарасла да паяса« [40, 306]. Каса (валасы) у дадзеным выпадку фігуруе менавіта як сімвалічнае азначэнне разумовага пачатку (падрабязней аб сувязі валасоў і разумовых здольнасцяў чалавека гл.: [41]).

Перыяд дзявоцтва адлюстраваны ў беларускім фальклоры расліннай сімволікай. Дзяўчына, якая дасягнула шлюбнага ўзросту і, адпаведна, далучаецца да маладзёвага калектыву, сімвалізуецца садовымі (ружа, яблыня, груша, чарэшня, вішня) і палявымі (каліна, рута, бяроза) дрэвамі і кветкамі ў стадыі свайго квітнення: »На гародзе да на пераходзе / Там цвіла рожа чырвоненька, / Там хадзіла злічна паненка, / Злічна паненка, малада Аленка. / Яна тую рожу да сашчыпала, / Сашчыпала і вянок звіла, / Завіўшы вянок, пайшла ў танок« [24, 221].

»Спеласць хлопца, як і дзяўчыны, таксама вызначалася цэлым шэрагам фактараў біялагічнага і культурнага кшталту: »Ён хлопец добры, здаровы і прыгожы, знае (вылучана мною. – У.Л.) усякае дзела рабіць і дзеўку-нявесту будзе любіць« [4, 216]. К 18 гадам хлопец мусіў выконваць практычна ўсе гаспадарчыя («мужчынскія») работы, што з'яўлялася важнай перадумовай для стварэння ўласнай сям'і. Аднак, паколькі »культурнае будаўніцтва« чалавека завяршалася толькі з уступленнем яго ў шлюб, цнатлівасць хлопца выяўлялася ў пэўнай тэхналагічнай недасканаласці: »Цнатлівы мужчына не ўмее пацэліць каменем у цель, не ўмее сячы сякераю па адным месцы« [40, 306]. Безумоўна, полавая спеласць з'яўлялася натуральным вызначальнікам пры дасягненні шлюбнага ўзросту («яшчэ жанілка не адрасла» – пра фізіялагічна неразвітага хлопца), але ўлічвалася яна толькі ў кантэксце соцыя-культурных вартасцяў юнака. Калі ён характарызаваўся акультурнымі якасцямі (прыдуркаватасцю, няўмельствам, скрайняй неахайнасцю і да т.п.), то, нягледзячы на свой узрост, набліжаўся ў народнай свядомасці да ўзроўню дзіцяці (несамастойнага, няўмелага, не здольнага кантраляваць, сачыць за сабой) і аўтаматычна выключаўся з шлюбнай катэгорыі: »Што яго жаніць, калі ў яго са сракі ваніць?« [42, 8].

Паўналецце юнака сімвалічна суадносілася з вегетацыяй хмелю, радзей барвінкам і рамонкам: » – Цяпер буду жаніцца. / На тычыне хмель развіўся, / на ніўцы ячмень ужо наліўся« [29, 159].

Перыяд знаходжання чалавека ў маладзёвым калектыве не мог быць занадта працяглым. »У народнай традыцыі ўсходніх славян пара паўналецця працягвалася ў сярэднім ад аднаго да пяці гадоў для абодвух полаў« [43, 234]. На працягу гэтага перыяду, характарызаванага вясковай грамадой як »гульня«, асноўнай задачай у межах маладзёвай групы з'яўлялася стварэнне патэнцыйных шлюбных пар пасродкам абрадавых гульняў і іншых формаў рытуальных (рытуалізаваных) паводзінаў. Бо »у кожнай канкрэтнай лакальнай традыцыі існавалі даволі

жорсткія ўзроставыя рамкі, у межах якіх прадпісвалася заключэнне шлюбу. У зваротным выпадку (асабліва пры выхадзе за верхнюю мяжу) чалавек патрапляў у катэгорыю выбіўшыхся з рытму жыцця і ўжо таму сацыяльна непаўнавартасных людзей (перастаркі, бабулі і да т.п.)» [31, 65]. Аднак маладзёвая гульня мела значэнне не толькі ў «чалавечым», «гарызантальным» вымярэнні. «Гульня ў рытуальным кантэксце жыцця абшчыннага калектыву міфалагізавала далучанасць моладзі да працэсаў стады маладосці космабіялагічнага свету, чым абумоўлівалася як асаблівая роля яе рытуальных функцыяў у працоўным календары, так і спецыфіка ўнутрыгрупавога жыцця» [43, 235]. Невыпадкова менавіта абрадавыя дзеянні моладзі складалі матрыцу ўсіх асноўных рытуалаў гадовага кола: Калядаў, Масленіцы, Гукання Вясны, Зялёных святак, Купалля ды інш.

Паказальна, што само слова «гульня», з першасным значэннем «спяванне са скокамі», мае верагоднае суаднясенне з ст. інд «уájti» (шанаваць боства) і грэцкім «áylos» (свяшчэнны) [44, 16]. Рытуальны характар маладзёвых гульняў больш падрабязна праілюструем на прыкладзе «Жаніцьбы Цярэшкі» – унікальнай абрадавай дзеі, бытаванне якой амаль выключна супадае з арэалам рассялення полацкіх крывічоў [5, 56].

Гульня рытуальнага зместу ў адрозненне ад гульні пабытовай, мае строгую суаднесенасць з «міфалагічна напружанымі» кропкамі ў часе і прасторы. «Як больш выдатная, нібы свяшчэнная, гульня гэтая (Жаніцьба Цярэшкі. – У.Л.) выконваецца даволі рэдка і выключна зімой, у дні гадавых святаў, як, напрыклад, Каляды, Новы год і загавенне перад вялікім постам...» [45, 99]. Непасрэдна «Жаніцьба» пачыналася апоўначы – у «нулявы» прамежак часу, які ў традыцыйнай беларускай культуры разглядаўся як найбольш аптымальны для камунікацыі з іншасветам (варожбы, замовы) і разнастайных магічных метамарфозаў.

Невыпадковым з’яўлялася і месца «ігрышча» – карчма, як памежная кропка ў прасторавай сістэме «свайго»/«чужога» свету. Абрадавы характар «Жаніцьбы» вынікае і з абавязковасці яе правядзення, і з «санкцыянавання» на яе правядзенне з боку дарослых: «Бацькі ніколі не ўмешваліся ў Цярэшку», не забаранялі «жаніць Цярэшку», наадварот, нават загадвалі гэта рабіць...» [5; 81]. Сам сюжэт «Жаніцьбы» у кантэксце зімовага сонцавароту, смерці старога света-парадку і стварэння новага, безумоўна набываў касмічнае гучанне. У гэтым сэнсе знакавымі з’яўляюцца найменні дзеючых асобаў, якія і заключаюць сімвалічны шлюб: «Дзед» і «Баба». У беларускай традыцыі ў вобразе «Дзеда» (абагульнена – «Дзядоў») фігуруюць Продкі, Бог, хатнік і шэраг іншых прадстаўнікоў сферы сакральнага (вядомы быў і памінальны дзень «Бабы», у гонар продкаў жаночага полу). Таму выкарыстанне гэтых вобразаў у тых ці іншых фальклорных сюжэтах, збольшага, указвае на іх сімвалічнасць, суаднесенасць са сферай «Боскага».

Так, падчас Калядаў, ажыўленне «казы» і, адпаведна, нараджэнне новага светаладу было магчымае толькі праз пачастунак-ахвяру з боку гаспадароў і сімвалічны полавы акт «казы» з прадстаўніком сакральнай сферы – Дзедам ці механошам: «Каб наша козанька / Ды наелася, / Пад механошу / Павалілася. / Ну-тка, механош, / Дуй казе ў нос. / Надзьмецца жыла, / Будзе каза жыва», ці: «У нашага Дзеда / Такая жыла. / Такая жыла, / Каб каза жыва» [46, 317, 384].

Гэткі ж сімвалічны сэнс мае і «папіханне» казы дзедавым кіям. Паколькі Кірыла Тураўскі да найбольш відавочных і «богамерзкіх» грахоў нашых продкаў

адносіў і «блуд со скотом» [47, 385], магчыма, пазначаны акт у дахрысціянскай абрадавасці мог насіць рэальны характар.

Дагэтуль канчаткова не высветленым застаецца сам вобраз «Цярэшкі». Аднак, аналіз фальклорнага матэрыялу (Цярэшка, Цялешка, Цяльпешык – у беларускіх казках – драўляны хлопчык) і функцыяў «Цярэшкі» пад час «Жаніцьбы», дазваляе пагадзіцца з думкай Г.Барташэвіч аб фалічным характары гэтага персанажа [41, 86], паколькі слова «церэх» у беларускай мове азначае «таўкач» [48, 688], які, у сваю чаргу, фальклорнай традыцыяй адназначна трактуецца як сімвалічны займеннік эрагаванага дзетароднага органа мужчыны [32, 87-92]. У гэтай сувязі паказальна, што ў самым вядомым свяцілішчы Эрата, якое знаходзілася ў Феспіях, беатыйцы ўшаноўвалі яго ў выглядзе простага фалічнага слупа, а Прыап, бог вытворчых сілаў зямлі, «узнік з грубых драўляных фалічных выяваў, якія ствараліся для дыянісійскіх оргій» [22, 40, 50]. Бліжэйшым аналагам беларускаму Цярэшку можа мог быць і літоўскі Гонду (Gondu), апякун адносінаў паміж маладымі людзьмі [49, 156].

На пачатку «Жаніцьбы» дзяўчаты і хлопцы падзяляюцца на два шэрагі, прычым першыя становяцца з левага, а другія – з правага боку [5, 104], што сімвалізуе ў міфалагічным плане распад сусвету на дзве зыходныя кампаненты (ідэнтычны элемент рытуала прысутнічаў і на Купаллі, калі «ураднік» – кіраўнік абрадавай дзеі, разводзіў дзевак і мальцаў на два бакі перад скокамі цераз вогнішча [50, 227]. Аднак сама «Жаніцьба», злучэнне пар, якім кіруюць абраныя з шэрагу жанатых «Бацька» і «Матка», у тэкставым плане санкцыянуецца выключна Цярэшкам, які з'яўляецца ў выглядзе механошы (прыгадай механошу каляднага абыходу) і прыносіць кампаненты, неабходныя для заключэння шлюбу: «Цярэшка, чаху, чаху, / Што ў цябе ў мяху, ў мяху? / – І шпілечкі, іголачкі, / Залаты пярсцёначкі, / Ёлачкі ды палачкі, / Дзецкія забавачкі» [5, 110, № 15]. Колючыя, падоўжаныя прадметы гэтага шлюбнага набору сімвалізуюць актыўны мужчынскі пачатак, рэчы з адтулінай (мех, пярсцёнак, абаранак) – жаночы. Полавы сімвалізм гэтых рэчаў яркава выяўляецца як у саміх «Цярэшках», так і ў іншых фальклорных тэкстах. Да прыкладу, у вясельнай тэматыцы парваны мех азначае адсутнасць цноты ў нявесты: «Распароўся мех – і на бацьку грэх» [51, 146], а «голка» выступае ў якасці актыўнага фігуранта ў першую шлюбную ноч: «Швачка была наша Васька, / Вышыла ўкруг падала / Тупой іглой без вушка / І чырвоным шоўкам.» [52, 709]. Зайздроснае ўмельства ў выкарыстанні сваёй «голки» паказвае і «дзядулька» цярэшкавых прыпевак: «Дзед бабе кажух шыць, / Бабіна душа ныць. / Дзед бабе кажух пашыў, / Сем раз на начы прасіў» [5, 141, № 139]. Ідэнтычнае «прачытанне» мае і шпілька: «Прыбег Хвілька, забіў шпільку: Ах, Хвілька, харошая твая шпілька! Прыбягай паскарэй, забівай пакрапчэй» (загадка пра маслабойку) [53, 87]. Характэрна, што слова «хвіль» ва ўмоўнай мове («Любецкі лемент») жабракоў Магілёўскай губерні азначала менавіта мужчынскі чэляс [54, 131].

Тэма страты дзяўчынай цнатлівасці і, адпаведна, пераходу з дзевочкага ў жаночы стан сімвалічна абыгрываецца на працягу ўсёй «Жаніцьбы», выяўляючыся ў разнастайных сюжэтных вобразах. Найбольш тыповым з'яўляецца сюжэт з «патапленнем» бабулькі дзедкам: «Дзед бабу тапіць вядзець. / А баба крычыць, ня йдзець. / – Хай цябе кадук бярэць, / Як ты мне хвартух дзярэш!» [5, 140, 135]. «Як у касмалагічным, так і ў антрапалагічным планах пагружэнне ў Воды азначае

не канчатковае згасанне, а часовае вяртанне ў вобласць аморфнага, за якім ідзе сатварэнне новага жыцця ці «новага чалавека», у залежнасці ад таго, ці вядзецца размова пра касмічнае, біялагічнае ці сатэрыялагічнае» [2, 83]. Разрыванне «дзедам» хвартуха, які ў народнай традыцыі сімвалізаваў жаночыя геніталіі, а ягоная наяўнасць (захаванасць) у дзяўчыны – яе цнатлівасць [32, 129-130], відавочна ўказвае на сексуальны характар «патаплення» «бабулькі». Паказальна, што сам дзеяслоў «купацца» ўзыходзіць да індаеўрапейскага кораня *kūr-* са значэннем «кіпец, гарача жадаць» [55; 29], а беларуская фальклорная традыцыя трактуе «намаканне» вянка, як страту дзяўчынай цноты [24, 221, № 187]. Невыпадкова ў народным сонніку тапіць каго-небудзь у чыстай вадзе – на яве прымушаць плакаць, засмучаць гэтага чалавека [56, 385]. «Небяспека», што падсцерагае дзяўчыну, сімвалічна абыгрываецца ў «Цярэшках» рознапланавым чынам. Эратычная ж сімволіка, якую гэтак насычаныя прыпеўкі «Жаніцьбы», з'яўляюцца практычна «поўным наборам» шыфраў, што кадуюць сферу інтымных узаемадачынненняў паміж мужчынам і жанчынай у традыцыйнай культуры.

Аднак, у адрозненне ад вясельнага ці радзіннага фальклору, эратызм «Цярэшак» яшчэ не нагэтулькі «празрысты» і відавочны. Таму менавіта іх супастаўленне з іншымі жанрамі, перадусім з сямейна-абрадавымі песнямі, дапамагае «прачытваць» глыбока прыхаваны сэнс нібыта бяскрыўдных сітуацыяў: «Пайду я кароў даіць, / А за мной жа бык бяжыць. / Каб цябе каршун задраў, / Як жа ты мне хвартух парваў!» [5, 176, № 292]. Тэма, пазначаная сімволікай хвартуха (гл. вышэй) акцэнтуюцца тут і вобразам ярага быка, убачыць якога ва сне – азначае нараджэнне сына, а ўдар ягонымі рагамі – тое, што на яве «чалавек дабіваецца да жанчыны» [56, 422]. Дашлюбныя полавыя зносіны, не санкцыянаваныя вясельным рытуалам, агаясамліваліся з выхадам, «выпадзеннем» са сферы Культуры, уваходжаннем чалавека ў зону Прыроды, дзе ўчынкі і дзеянні не рэгламентаваныя ніякімі нормаў: «Пападдзя пшанічку жала, / У полі заначавала. / У полі пад ёлкаю / З маладым Міколкаю» [5, 143, № 146]. Паколькі «яшчэ ў старажытнасці ў продкаў беларусаў елка з яе характэрнымі шышкамі лічылася фалічным дрэвам» [15, 218], то начоўка дзяўчыны «у лесе, пад елкаю» мела ў народнай традыцыі адназначную дэшыфроўку. Так, радзіна маладога кпіла з нецнатлівай нявесты наступным чынам: «Ці пад еллю спала? / Ці шышка ўпала? / Ці кароў даіла? / Ці на рог прабіла?» [52, 206, № 750].

Несумненны эратычны кантэкст мелі ў «Цярэшках» і разнастайныя аперацыі з арэхамі: «Выйду, выйду ў агарод, / У дзявоцкі карагод, / Арэшкі шчыпаючы, / Дзядульку шукаючы, / Арэшкі цагуючы, / Дзядульку цалуючы» [5, 184, № 327]. Арэхі, якія сярод іншых «падарункаў» прыносяць Цярэшка, з'яўляюцца андрагінным (увасабляючым мужчынскі і жаночы пачатак адначасова) сімвалам, што і абыгрываецца ў фальклору. Так, знешні выгляд арэхаў («Па чатыры, па пяць, залупіўшыся всіаць» [57, 330] трывала суадносіў іх з актыўным мужчынскім пачаткам, але полая структура, у якой нараджаецца ядро, збліжала іх з вобразам жаночага ўлоння. У Юраўскіх і Купальскіх песнях шырока прадстаўлены сюжэт, дзе арэх з ядром («сярэдзінай») ідэнтыфікуецца з дзявоцкасцю і супрацьпастаўляецца мужчынскаму пачатку, сімвалізаванаму маналітным (без ядра) камянем. Адсюль збіраць, лущыць, трушчыць арэхі – пазбаўляць дзяўчыну цнатлівасці. Так, у архаічнай абрадавай гульні «Яшчур» (выконвалася як і «Жаніцьба» на Ка-

ляды) апошні характарызаваўся наступнымі словамі: «Сядзіць, сядзіць яшчар! / У зялёным крэсле, / У ласкавым кусце, / Гарэшыкі трушча. / Бяры сабе паненку, / Каторую хочаш» [44, 88]. Яшчэ больш выразна сімволіка арэха агучваецца ў «каморнай» песні вясельнага абраду, якая ўхваляе «непарушанасць» нявесты да шлюбу: «А добра наша Манечка чыніла, чыніла, / Што не хадзіла ў цёмныя лясы ў арэшкі, арэшкі, / Не нарабіла сваёй радзіне насмешкі, насмешкі» [52, 196, № 708].

Тэма міжполавых дашлюбных адносінаў адлюстравана і ў «Цярэшках» з умоўнай назвай «Паіла коніка ў вядрэ», дзе конь выступае сімвалам мужчынскага, а вядро з вадой – жаночага пачатку: «Паіла коніка ў вядрэ, / Відзіла я рыбку на дне. / Смачная рыбачка карась, / Пацалуй, дзядульчка, хоць раз» [5, 248].

Больш празрыста гэты сюжэт агучваецца ў маладзёвым карагодным дыялогу падчас веснавых святкаванняў, які быў зафіксаваны на Гомельшчыне: «– Дзеўка-дзеўца, / Напой майго каня. У! / Напой майго каня, / – Ці ня будзеш ты мая? У! / Я не буду паіці / – Будзе мяне татка біці. У! [58, 132].

Параўнанне незаможнага дзяўчыны з напоўненым посудам прысутнічае і ў вясельным фальклору (на запоінах – сватам): «Вазьміце яе, расціце яе, / Неда-рошчаную дзевачку. / Вазьміце яе, дапіце яе, / Залатую чарачку» [59, 109]. Адсюль «рыбка на дне» фігуруе ў тэксце невыпадкова: «Так нікому не ўдалося, / Як мне, беднай сіраце: / З’ела рыбку-трапятку – / Трапечца ў жываце» [60, 214, № 1414]. Паказальным з’яўляецца шырока распаўсюджаны ў народзе выраз: «Ловіць рыбку» – адносна малых хлопчыкаў, што мочацца ў ложка, і тое, што тыя ж карась, лінь, акунь і шчупак паводле традыцыйнага сонніка азначаюць нараджэнне сына [56, 435-436].

Насычанасць маладзёвага фальклору эратычнай тэматыкай, безумоўна, не з’яўляецца праявай хваравітай зацыкленасці на сексуальнай глебе. Наадварот, прагаворванне ўсіх іпастасяў «тэмы» на сімвалічным узроўні, у абавязкова даціпнай жартоўнай ды іранічнай форме, стварала ў маладзёнаў уяўны (ці як прынята зараз – віртуальны) сексуальны вопыт, які разбураў мажлівыя комплексы ў сферы рэальных міжполавых адносінаў і арганічна ўводзіў іх у пачуццёва-цялесны свет «дарослага» жыцця значна лепей, чым сучасныя ўрокі сямейнай этыкі, што ёсць толькі спробай старэйшага пакалення навізаць ўласныя сексуальныя фобіі і неабазнанасць сваім нашчадкам.

Адной з формаў «пранікнення» у «дарослую» тэму з’яўляліся двухсэнсоўныя загадкі, дзе адна з адгадакў насіла падкрэслена эратычны характар, але «правільны» адказ з’яўляўся бяскрыўдным. Адзначаючы асаблівую папулярнасць такіх загадак сярод моладзі, Ніл Гілевіч слушна зацэміў, што яны «...вельмі адпавядалі натуральнай для пераходнага ўзросту цікавасці да тэмы полавых адносінаў» [61, 62]. Прывядзем толькі некаторыя з іх: «Рос, рос, вырас, з цёмнага вылез, на свет паказаўся, з дзеўкамі пакахаўся» (Арэх); «Каб не дзедава качалка, сохла б бабіна мачалка» (калодзеж з журавом) [57, 330, 335]; «У дзеда вісіць, у бабы ззяе, дзед папросіць – баба дае» (тое ж) [62, 90]; «А ў нашага татулькі залатыя баўтулькі, як забавітаюцца, дык усе здагадаюцца», «Сярод сяла вісіць кіла» (звон); «Стаіць поп на масту, крычыць: «Гвалт, абасцу!» (самавар) [61, 19]; «Каб не дзедава рамяство, у бабы б па калені адрасло» (венік) [16, 246]; «Без костачкі, без жылачкі, адзін састаў і той устаў» (цеста ў дзяжы); «Гагалёк бабу качае» (венік у лазні); «Зверху чорна, у сярэдзіне – красна, як надзенеш – будзе пракрасна» (калёшы) [53, 236, 248, 314].

Аднак разгляд вербальнай сімволікі маладзёвай субкультуры мае сэнс толькі з улікам сімволікі акцыянальнай, канкрэтных гульнівых паводзінаў, як у рамках каляндарных «ігрышчаў», так і ў пабытовым кантэксце.

У «Жаніцьбе Цярэшкі» сам характар дзеянняў моладзі («скручванне» пар у танцы, «ловы» бабулькі дзядулькай і наадварот) меў выразную шлюбную афарбоўку: «...на мове гульні танец – скокі – сімвалізуе «шлюб» [43, 238]. Характэрна, што «круціцца» ва сне – азначае хуткае выселле» [56, 315], але адначасова дзеяслоў «скруціцца» ў дачыненні да дзяўчыны азначае страчаную ёю цноту. Падчас усёй гульні моладзь выяўляла на індывідуальным узроўні свой спрыт, зухаватасць, увішнасць у абыходжанні з партнёрам, пачуццё гумару і тонкасць у смяховінах адначасова: «Усё гэта перасыпаецца досціпамі, жартамі, прымаўкамі як на адрас «сваціц», так і на адрас «маладых», калі ёсць да таго зачэпка, асабліва калі хлопец нязграбны і не сумее ўтрымаць дзяўчыну» [5, 73]. Як трапна заўважаў А.Багдановіч, «Жаніцьба Цярэшкі» цікавіла «дарослых маладых людзей галоўным чынам таму, што тут нязмушана выяўляюцца іх густы і ўзаемныя схільнасці» [5, 72]. Сучасная маладзёвая дыскатэка, антыіндывідуальная па сваім вызначэнні, дае значна меней шанцаў для рэалізацыі такіх магчымасцяў.

У той жа час большасць дарэвалюцыйных даследчыкаў адзначала «нясціплы» характар калядных ігрышчаў: «...часта гульні канчаецца шумным разгулам, які даходзіў да разнузданасці: абдымкам, пацалункам, жартам усялякім няма канца» [5, 66]. Пуўныя «вольнасці» дапушчаліся самім характарам гульні. Так, у «Жаніцьбе Бахара» (смаленскі варыянт «Цярэшкі») да «бацькі» «падводзяць хлопцаў і дзяўчат, гавораць: «Палуйся! А яны (дзяўчаты) у крык, не хочуць цалавацца. Вось яны падмыць ім вопратку... Тут яшчэ болей смеху...» [44, 69]. Пры ўсім гэтым існавалі жорсткія этычныя нормы, абавязковыя для ўсіх удзельнікаў. За крыўду, нанесеную словам ці дзеяй, юнак ці дзяўчына маглі быць выдаленыя з маладзёвага калектыву на доўгі час.

Сімвалічны характар «Жаніцьбы», нягледзячы на «праграму-максімум», што ставілася перад «маладымі» («Мая ж ты жанулечка, / Я ж твой мужулечка! / Мы ж будзем на свеце жыць, / Мы ж будзем дзяцей пладзіць, / Мы ж будзем гарэлку піць, / Мы ж будзем дзяцей жаніць.» [5, 73]), абсалютна не вымагаў практычнай «рэалізацыі» тэмы: «Ня топай, дзядулька, нагой, / Ня лягу я спаць з табой, / Бо я нівянчоная / – На вечар злучоная.» [5, 178, № 300]. Прычым «спаць» у гэтым сэнсе азначала «выконваць шлюбны абавязак» і не выключала сумесных начовак моладзі. Так, у адным найбольш раннім апісанні «Цярэшкі», зробленым П.Шалковічам на поўдні сучаснай Лепельшчыны, «хлопцы і дзеўкі... пад канец вечара, далёка за поўнач, па папярэдняй згодзе кладуцца спаць парачкамі» [5, 69]. Аднак паграбаванне звычайна захоўваць пры гэтым цнатлівасць далёка не заўсёды выконвалася. «Зразумела, што дзякуючы вясельнаму хмяльку, жартам, пастаноўцы ўсёй справы на вясельную глебу і многім іншым адпаведным умовам маладыя людзі іншы раз «падаюць». І сапраўды: ні адна «Жаніцьба Цярэшкі» не абыходзіцца без такога роду ахвяр...» [5, 67]. Звычай «падначовак» шырока практыкаваўся ў маладзёвым асяродку на працягу ўсяго году, асабліва ўлетку і ўвосень [63, 190]. «Калі дзяўчына начуе не на вячорках, а ў хаце, гэта зусім не выключае сумеснага сання. Хлопец праваджае яе; яна заходзіць у хату, дзе ўжо ўсе спяць, кладзецца каля дзвярэй і, пераканаўшыся, што ўсе паснулі, упускае хлопца, які сыходзіць да наступлення світанку» [64, 290].

Тэма «падначовак» шырока прадстаўлена і ў беларускім фальклоры: «Гарбуз белы, салодзенькі, / Прыдзе ка мне малодзенькі, / Каб боцікі не скрыпелі, / Каб падкоўкі не звінелі. / Каб матуся не слыхала, / З кім я ночку начавала» [65, 97]. Сітуацыя выбару патэнцыйнага шлюбнага партнёру часам прыводзіла да таго, што «да дзяўчыны, каб пераначаваць з ёй, уваходзяць такім чынам два ці тры хлопцы, па чарзе ці нават усе адразу» [64, 291]. Прычым, натуральна, «выбіраў» не толькі дзяўчына: «Казяў бацька, каб я ажаніўся, / Каб па ночах не хадзіў і не валачыўся, / А я – хлопец добры, я не валачуся: / Дзе дзеўку пачую, там і заначую. / У адной спаў я, у другое ўпіўся, / А ў трэцяй на пячы нагавіц забыўся» [66, 255].

Безумоўна, «падначоўкі» не маглі быць цалкам незаўважнымі для бацькоў дзяўчыны («Як мамуля ўслышала / Да старому праведала: / – Устань, душка, устань, душка, / Ест у Касі нехта ў ложку» [67, 306]), але ставіліся яны да іх, у рамках традыцыі хутчэй ухвальна: «Вядома, бацькі ведаюць пра гэта, аднак не перашкаджаюць дачцэ, а толькі імкнуцца засцерагчы яе ад наступстваў. Любая маці была б вельмі засмучоная, калі б яе дачка адмовілася наведваць вячоркі ці калі б хлопец не захацеў з ёй пераначаваць. Насупраць, ёй ільсціць, калі хлопцы звяртаюць на яе ўвагу» [64, 291]. Прасцей кажучы, бацькі «заплюшчвалі вочы» на начныя візіты: «А маці не спала, / Ды й усё чыста чула. / Мiane не сварыла, / Сама такая была». [68, 79]. Звычай сумесных начовак моладзі быў распаўсюджаны і ў іншых народаў Еўропы. Так, да прыкладу, вяскоўцы Даніі ў XIX ст. «меркавалі, што дзяўчына не ўяўляе каштоўнасці ў якасці жонкі, калі яна папярэдне не ведала мужчын..., хлопец павінен быў паспрабаваць, на што яна вартая ў эратычным плане... Таму не было незвычайным сустрэць хату, дзе бацькі запрашалі «мужчынскую моладзь наведаць іх, каб пераначаваць у іхнае дачкі з надзеяй на тое, што гэта завяжа больш блізкае знаёмства» [70, 145-146]. Аднак часам сітуацыя магла выходзіць з-пад кантролю і прыводзіць да незапланаваных наступстваў: «Ці я табе не казалы, ці не гаварыла, / Не кладзіся са мной спаць, бо будзе Гаўрыла. / А ён мяне не паслухаў, усё пры боку клаўся. / Цяпер сама не знаю, скуль Гаўрыла ўзяўся. / Цяпер, мая маці, гані за кумамі, / А Гаўрыла на пячы шоўгаіць нагамі» [69, 220].

Безумоўна, страта дзяўчынаю цнатлівасці, а тым больш цяжарнасць па-за шлюбам, былі з'явамі хутчэй выключнымі, чым унармаванымі. Аднак «поўная тоеснасць нормы ў прынцыпе немагчымая, бо тады гэты панятак пазбаўляецца сэнсу. Больш таго, норма існуе толькі на тле парушэнняў» [31, 8].

Такім чынам, гаварыць пра выключную цнатлівасць беларускае моладзі – гэта выдаваць рэальнае за ідэальнае, ды прэрэчыць фальклорным першакрыніцам.

Найбольшая небяспека страціць свой «вянок» (цноту) для дзяўчыны была звязана з маладзёвымі ігрышчамі, у сваю чаргу цесна суаднесенымі з самымі значнымі святамі каляндарнага цыклу (Каляды, Масленка, Веснавыя святы, Купалле). У прыватнасці, канфліктная сітуацыя паміж дзяўчынай і бацькамі магла ўзнікнуць па яе вяртанні з Юраўскіх карагодаў: «Што ў цераме / Крычыць, плачыць? / – Юр'ева маць / Доньку біла / – А дзе, донька, / венчык дзела?»

Адметна, што і само свята Юр'я (23.IV) на міфалагічным узроўні разумелася як сакральны акт апладнення зямлі св. Юр'ем (Ярылам): «Юр'я, адамкні зямлю, / Юр'я, пусці расу, / Юр'я, цяплянькую, / Юр'я, бяленькую» [71, 158], дзе раса выступае касмічным аналагам мужчынскага насення (параўнай у радзінным фальклоры: «Раса пала на травіцу / Наша мама парадніца» [29, 315].



Аднак, ці не самым эратычна-насычаным святам з'яўлялася Купалле, якое выклікала сваёй «сатанінскай распустаю» адчайнае абурэнне з боку царкоўнікаў. Асабліва непакоіў святароў масавы характар гэтага абраду і яго ўкаранёнасць у народнай культуры. Так, яшчэ ў 1505 г. ігумен Панфіл бедаваў: «Егда бо приидеть самыи празник Рожество Предотечево, тогда во святую ту ношь мало не весь град возмятется, и в селех возбѣсята в боубны и сопели и гудениемъ струнным, и всякими неподобными игранми сотонинскими, плесканием и плесанием, женам же и девам и главами киванием и устнами их неприязнен клич, вся скверные бесовские пѣсни, и хребтом их вихляниа, и ногам их скакание и топтаниа; тоу же есть мужемъ и отроком великое падение, тоу же есть на женское и девичье шетание блоудное имъ възрѣние, тако же есть и женам мужатым осквернение и девам растлѣниа» [72, 90]\* Нягледзячы на пераслед з боку царквы, выразныя матывы шлюбу і плоднасці захаваліся ў купальскім абрадзе нават у п.п. XX ст.: «Дзеўкі бягуць, каб хутчэй укінуць у вагонь свае вянкi. Чый вянок хутчэй згарыць, тая дзеўка скарэй усіх выйдзе замуж. Хлопцы кідаюцца ў агонь, каб выхваціць адтуль вянок тае дзеўкі, якая падабаецца. Калі хлопец выхваціць з агню вянок дзеўкі, то яна пакахае яго й выйдзе замуж... Сабраўшыся, кідаюць у вагонь ламач'е ды прыгаворваюць: «Зарадзі жыто» або «зарадзі лён», – «каб гадалалосо гаўядо». Жанкі, ў якіх няма дзяцей, ціхенька шэпчуць: «пладзіцеса дзеці». Ат агню расходзяцца парамі ў лес, садзяцца й лажацца на мягкуй траве да й качаюцца сабе чуць не ўсю ноч. Кажуць, што ў ноч на Купало ні жанкі, ні дзеўкі не лічаць грахом мець дачыненне з чужымі мужчынамі ці хлопцамі» [35, 130].

На фальклорным роўні страта цнатлівасці сімвалізавалася стратаю дзявоцкага вянка («Купалначка дачку біла: – Дзе ж ты, шэльма, вянок дзела? [24, 309] ці намаканнем хвартуха: «– Чаму ў цябе, дзіятка, хвартух мокры? – Малайцы, бацьшэчка, купаліся / Да маім хвартухам уціраліся» [72, 514]. Тое ж значэнне, што і страчаны вянок, мела на сімвалічным узроўні і расплеценая дзявоцкая каса: «Ужо на дварэ сонейка ўзыходзіць / – Каралёва дачка з вулачкі прыходзіць. / Яе шаты сцерты, змяты, / Яе косачка растрапана, / Яе вочакі заплаканы» [29, 150].

Пры поўнай адсутнасці сродкаў кантрацэпцыі, у сітуацыі, калі юнацкая жарсць у стакроць пераўзыходзіла наяўны сексуальны вопыт, наступствы купальскай «гульні» маглі быць досыць пэўнымі: «На вуліцы чабор гарыць, / А ў дзевачкі живот баліць. / «Ой, жанішка, ратуй, ратуй, / Калыбельку гатуй, гатуй». Невыпадкова, што менавіта ў Дабравешчанскіх (25.03) вяснянках, якія гучаць не раней за 9 месяцаў пасля Купалля, прадстаўлены сюжэт пра дзяўчыну з пазашлюбным дзіцём: «воран грача – сын бяленькі, / Дзеўка плача – сын маленькі. / Воран грача паляцець, / Дзеўка плача – недзе дзецъ» [24, 115]. Але і ў такой сітуацыі віна большай часткай магла ўскладацца не на дзяўчыну ці яе партнёра, а на бацькоў, што «ператрымалі» дзеўку, не аддалі яе замуж своечасова: «Войтаўна сына ўрадзіла, / На бацьку няславу пусціла. / Не вінавацяць віноўнага, / Вінавацяць бацьку яе, / Што доўга замуж не выдаваў, / Вялікага пасагу шкадаваў, / Часта да сверна пасылаў, / Ды з залатымі ключамі, / А з маладымі панічамі / Па мёд, па віно, па гарэлку / Такою дарослую дзеўку» [24, 320].

Безумоўна, узаемадачыненні моладзі далёка не абмяжоўваліся рамкамі святочных ігрышчаў. «Небяспека» магла падсцерагаць дзяўчыну і ў звычайным,

\* Шчыры лязкуй Васілю Вароніну за падказаную крыніцу.

будзённым жыцці. Прычым хлопец мог скарыстаць для задавальнення сваёй пожадзі любви зручны момант, калі, напрыклад, дзяўчына была на адзіноце і ўдалячыні ад дому: «Як у полі, ў полі / Пасець дзеўка коні. / Прыйшоў да е Якаў, / Ставіў дзеўку ракам» [73, 42]. Не засмучалі гэткага зуха ні надвор'е, ні адсутнасць хатняга камфорту: «Каб гэтага каваля / Мяцеліца замяла! / Як ён мяне маладу / Паваліў на ляду» [73, 32].

Аднак, відавочна, што дасягнуць сваёй мэты хлопец мог толькі са згоды, хаця б унутранай, дзяўчыны. У зваротным выпадку шанцаў на поспех у яго не было: «Я на вуліцы была, / – Я відзела Ясю. / Хацеў мяне паваліць (варыянт: абáбіць), / А я ні далася» [73, 72].

Паказальнай з'яўляецца тая акалічнасць, што ў беларускім фальклоры падман дзяўчыны і гвалт над ёю, як правіла, прыпісваецца «чужым» этна-сацыяльным элементам, адрозным ад вяскоўца і па паходжанні, і па роду заняткаў.

Найбольшая небяспека пагражала дзявоцкай чысціні з боку ваенна-служылага люду: казакаў, жаўнераў, «уланаў, гусараў».

Так, сюжэт шырока вядомай на Палессі і ў памежных беларускіх рэгіёнах песні «Галя» заключаецца ў падмане казакамі дзяўчыны (абцяючы добрае жыццё, забіраюць яе з сабою), якая за сваю даверлівасць расплачваецца цнотай: «Намовілі дзеўку з чорнымі брывамі, / Да павялі яе цёмнымі лясамі, / Увязалі яе да сосны касамі. / Падпалілі сосну з верху і з ісподу...» [72, 207].

Сымволіка «палаючай сасны» і страчанай касы выразна ўказуюць на страду дзяўчынай цнатлівасці праз гвалт ці, як мінімум, пры адсутнасці «любосці» з яе боку: «За лесам, за лесам / Сасна гарэла. / Малада дзевачка / Вадзіцу грэла. / Вадзіцу грэла / Шклянчкі мыла. / Шклянчкі мыла, / На Дунай пусціла.../ – Скажыце, шклянчкі, / Маёй мамачцы, / Што я гэту ночку / Не ў любосці спала. / Не ў любосці спала, / Не ў цалосці ўстала» [74, 113]. Асабістая драма дзяўчыны ў дачыненнях з казакамі робіцца магчымай, калі яна парушае намовы бацькоў («дзеўка мамкі не слухала, з казакамі паехала») і, такім чынам мусіць расплочвацца за ўласную глупоту: «Я страціла свой вяночык / Праз свой глупы разумочак. / Падзялёненькім кусточкам / З маладзенькім казачочкам» [16, 326].

Не меншую небяспеку ўяўлялі сабой і «маскалі» (расейскія жаўнеры): «Яны скачуць, яны йграюць, / – Гэтым дзевак падманяюць. / Яны твае белы ручкі, / Яны табе паламаюць; / Яны твае золты кольцы, / Яны ў цябе пасымаюць; / Яны тваё бела плацце, / Яны табе замараюць; / Яны тваю русу косу, / Яны табе паплутаюць» [75, 99]. У якасці «казлоў» у дзявоцкім «гародзе» выступаюць і палякі: «– Ой, што ж ты мне нарабіў, ляхэ, / Што ў маім жываце пляшэ? / Чы рыба, чы рыбіначка, чы малы дзяціначка?» [65, 108]. Падобным чынам характарызуецца ў фальклоры і «любоў» з боку пана: «Любіў барын дзеўку на час, на часочак, / А сам сеў, паехаў у горад-гарадочак» [65, 317].

Безумоўна, шчырыя пачуцці двараніна да вясковай дзяўчыны былі практычна немагчымыя з-за сацыяльнай бездані, што іх падзяляла, хоць вяскоўцы жартоўна тлумачылі гэтую розніцу невялікай памылкай фізіялагічнага кшталту: «Мы былі б панамі, ды не ў тую дзірку папалі» [42, 75].

Патэнцыйную сексуальную пагрозу таілі ў сабе людзі, якія хоць і прыналежалі да вясковай грамады, але адрозніваліся ад земляробчай большасці характарам сваіх заняткаў (у міфапаэтычнай карціне свету яны надзяляліся і звыш-

натуральнымі магічнымі ўласцівасцямі): каваль («Маладыя кавалі / Дзяўчоначку п'янілі. / Цераз рэчку, цераз мхі, / Палажыўшы на мяхі» [73, 89], шавец («Жаль мне тога шаўца, / Што ня верніцца: / Абшыў дзеўцы падальца – / Ні павернецца» [73, 51] ), млынар, рыбак, вясковы поп.

Такім чынам, з катэгорыі шлюбнага партнёра дзяўчыны, у першую чаргу, выключаліся (ці былі скрыяне непажаданымі) прадстаўнікі іншых этнічных супольнасцяў (жыды, татары, цыганы, «маскалі», «ляхі») і сацыяльных груп (пан, казак, жаўнер ды інш.). Індывідуальныя ж якасці ідэальнага абранніка з ліку «сваіх», «вясковых» ў фальклорных творах набываюць характар універсальнага клішэ, узора: «Вочы яго ясны, / бровы яго чорны. / Лічыка яго беленька»; «Сам бялявы, вус чарнявы», «хлопец бравы кучаравы», «харошых айца-маткі, харошага роду» [68, 44-57, 271].

Найбольш тыповая формула выбару свайго жаніха адлюстравана ў шырока вядомай песні «Ой, хацела ж мяне маць...» Найбольшае месца ў ёй займае пералік негатыўных якасцяў мужчын, з-за якіх дзяўчына не пагаджаецца ісці за іх замуж. Сярод найбольш распаўсюджаных: нявернасць («ходзіць да падругі»), п'янства («п'яніца пракляты»), адсутнасць характару, цельпукаватасць («ні жывы, ні мёртвы», «неўдалугі»), блазнаватасць («пацешны»), змрочнасць («не вясёлы»), авантурнасць («як у полі вецер», залішня маладосць («малы, недарослы»), старасць («гадзіна да смерці»), беднасць. Сам жа ідэал акрэсліваецца літаральна чатырма словамі «прыгожы й вясёлы», «харошы, багаты» [68, 298]. Што і казаць, формула універсальная на ўсе часы!

Падобныя прынцыпы былі задзейнічаны і ў выбары нявесты для хлопцаў: «Я паеду у Маскву / Ды маскоўку вазьму; / Я паеду ў Вільню / Ды вільнянку вазьму; / Я паеду на места / Ды мяшчанку вазьму; / Я паеду ў сяло / Ды сялянку вазьму. / Ды маскоўка-шэльма, / Ды гатуі вячэру; / Ды вілянка-шэльма, / Ды вячэру паднасі; / Ды мяшчанка-шэльма, / Ды сцялі пасцелю; / Ды сялянка-душка, / Ды кладзісь са мною» [24; 256].

Тым больш непрыёмнымі ў якасці шлюбных партнёраў былі жыдоўкі й цыганкі: «Узяў бы я цыганачку – / Цыганачка чорная, / Узяў бы я яўрэчку – / Яна нехрышчоная» [76, 105]. Часам адмова насіла досыць рэзкі характар: «Палез бы я на бярозу, / Дак баюся высаты; / Жаніўся б на жыдоўцы – / Дак баюся пархаты» [73, 126].

Узор дзявоцкай прыгажосці (гэдаксама як і хлапецкай) насіў максімальна абагульнены, фальклярызаваны характар: «красна дзеўчына», «чарнабрыва», «чорныя вочы, на ліцо бялява» ці «руса каса, сіні вочы, бела лічанька» і да т.п. У плане іншых дзявоцкіх вабнотаў перавага аддавалася «пышным», выразным формам: «Не вары кашу густую, / Вары жызенькую. / Не бяры жонку худую, / Бяры сыченькую» [15, 378].

Паколькі шлюб з'яўляўся адным з базавых складнікаў чалавечай долі ўвогуле, дык не дзіўна, што пераважная частка ўсіх маладзёвых варожбаў былі прысвечаныя шлюбнай тэматыцы. Адказы, атрыманыя (прачытаныя ў дадзеных іншасветах знаках) у рытуальна значных кропках прасторы і часу (пад вакном, на ростанях, ля калодзежа; апоўначы, на Каляды, Купалле ды інш. святы) мусілі даць інфармацыю пра: а) час заключэння шлюбу (з улікам цыклічнага ўспрыняцця часу, адказ быў адназначны: у гэтым – не гэтым годзе); б) месца жыцця ў

шлюбце (адкуль прыедуць жаніхі, сваты); в) сацыяльна-прафесійны стан будучага мужа (удавец, кравец, шавец, араты і інш.); г) узрост шлюбнага партнёра (стары – малады); д) характар і асабістыя якасці жаніха (ціхі, спакойны – задзірлівы, буйны, цвярозы – п’яніца); е) маёмасны стан (багаты – бедны). Пры гэтым варажбы прадугледжвалі і магчымасць скрайне негатыўнага адказу (дзяўчына не выйдзе замуж наогул ці народзіць заўчасна).

Паказальным у нашым выпадку з’яўляецца тое, што ў варажбах гэтага тыпу (пераважна дзявоцкіх) актыўна было задзейнічана цэла чалавека (асабліва под) і рэчы, якія мелі на сімвалічным роўні выразнае эратычнае прачытанне (ключ/замок; почап/калодзеж, гарэхі). »Так, некаторыя з дзяўчат, будучы яшчэ ў лазні (на Каляды. – У.Л.), выходзяць голыя і качаюцца па снезе і потым назўтра глядзяць, наколькі дакладна выйшаў іх адбітак. Калі адбітак не гладкі, з палосамі ўздоўж і ўпоперак – значыць, муж будзе прыдзірлівы« [77, 56]. »Вясною дзеўка садзіць у сваім маленькум агародчыку перад вокнамі кала хаты розныя кветкі. Першы раз яна палівае свае кветкі проста сваімі ж сцакамі. Калі кветкі добра растуць і цвітуць, та тая дзеўка хутка пойдзе замуж, калі ж яны растуць, але кепска цвітуць та суджаны будзе ліхі чалавек« [35, 195-196].

»На Купала пасля захаду сонца, як заблішчаць на небе зоркі, дзеўкі голыя бягуць дзе-небудзь недалёка за вёску на растанцы, становяцца ракам і зубамі, бы гавяда, рвуць падарожнік. Яны з гэтым зеллем бягуць дамоў і лажацца спаць, а падарожнік кладуць сабе пад голаў. Ноччу не хібіць прысніцца суджаны« [35, 131]. »Калі дзеўка (на Купалле. – У.Л.) пераскочыць цераз вогнішча і хоць адна іскрынка прычэпіцца да спадніцы, значыць, дзеўка ўжо хоча замуж. (Калі ж тое здарыцца мальцу, то ён ужо як ажэніцца, то будзе па бабах хадзіць, ён, як кажуць, »апасны малец«). Калі да спадніцы іскра не прыстане, значыць, дзеўка »цярплівая«, не адразу пойдзе замуж« [78, 38].

І нават у пабытовых сітуацыях, наўпрост з варажбой не звязаных, цэла (яго »эратычныя« часткі) таксама магло давацца ў знакі. »Як дзеўцы цыцкі свярбяць, то яна свайго вянка не даносіць« [39, 209]; »Калі ў дзеўкі да свярбяць цыцкі, та не хібіць, што праз яе б’юцца праміж сабою два хлопцы, бо абодва яе кахаюць і не хочуць уступіць адзін другому« [35, 196]; »як срака дзеўцы свярбіць – хлопцы яе ўхваляць« [39, 209]; калі ў дзеўкі свярбіць ніжэй пупа, то гэта знак, што яе хлопцы хваляць« [35, 147], як дзеўцы губы свярбяць, то хутка з каханкам цалавацца будзе« [39, 209].

Каханне на фальклорным роўні ўсведамлялася як своеасабліва хвароба, што радыкальным чынам змяняла не толькі эмацыйны, але і фізічны стан чалавека. Праз каханне, асабліва непадзеленае, маладзён меў »тугу«, »жаль«, »засмучэнне«, »нуду« (»за нудою-цемнаю хадзіць не магу«), »чараванне«, »ссыханне«, »млосьць« і, ведама ж, бяссонніцу (»дзень і ноч не сплю«).

Адсюль асноўнай задачай »спакутаванага« каханнем чалавека было дасягненне узаемных пачуццяў з боку каханага (каханай). Дамагчыся (ці хаця б паспрабаваць) гэтай мэты можна было рознымі шляхамі: »Адна была любіць стала – / Пасцель белу слала. / А другая любіць стала – / Усё цалавала. / А трэцяя любіць стала – / Усё чаравала« [68, 100]. Аднак, часам спробы паводзіць сабе прывабна (»эратычна«) у межах маладзёвага калектыву выглядалі настолькі ўдавана і ненаaturalна, што выклікалі зразумелы смех: »Паглядзіце, як ідзець / Круця жопаі, як мядзведзь! / Мiane маці вучыла, / Каб я жопаі круціла« [73, 121].

Калі ж простыя сродкі ўздзеяння на любога чалавека не дзейнічалі, пакідалі яго абыякавым да суб'екта кахання, на ўзбраенне браліся магічныя тэхналогіі (т. зв. «любоўная магія»), што ўважаліся міфалагічнай свядомасцю вяскоўца, як найбольш радыкальныя і эфектыўныя. Асноўнай мэтай усіх любоўных замоў было насланне на аб'екта кахання «таскі», «прынуды», «прывары», «прысмуты», свайго рода моцнай псіха-фізічнай хваробы, якая можа спапяліць, высушыць (адсюль і назва замоваў – «прысушкі») чалавека і паставіць зацікаўленую асобу ў цэнтр ягонага жыцця і эмацыйных перажыванняў: «Пад усходняй стараной стаяць тры печы: печка медная, печка жалезная, печка кірпічная. Як яны распаліліся, разажгліся ад неба да зямлі, так бы разжыгалася ў рабы божай к рабу божаму лёгкае, пячонае і кроў гарачу: не можна ёй ні жыць, ні быць, ні есці, ні піць, ні спаць, ні ляжаць, усё мяне на ўме трымаць» [79, 370].

Акцыянальны ж аспект любоўнага чаравання палягаў на прынцыпах кантагіёзнай магіі і, перадасім, мусіў ужо злучыць канкрэтныя целы, праз маніпуляцыі з найбольш інтымнымі яго часткамі. Так, «каб прываражыць к сабе малайца, дзеўка й жанчына выстрыгае ў сябе на сарамацені струк валосся, паліць яго й той попел дае таму чалавеку ў чым-небудзь выпіць» [35, 194]. Падобным чынам выкарыстоўвалі і бярозавы ліст, што ў лазні прыстаў да азадку [35, 195], а таксама пот: «Трэба здабыць уласнага поту і даць у страве і пітве прыблізна кропель 10 той асобе, з якой хочаш уступіць у шлюб: нікая ўпартасць не ўстоіць» [37, 50]. Аднак найбольш дзейснымі «чарамі» лічылася месячная кроў дзяўчыны. «Жанчыны й дзеўкі, каб прывярнуць к сабе чалавека, калі ўжо нішто іншае не памагае, ціхенька даюць яму з'есці ці выпіць свае месячкі, тагды ўжэ той нідзе мейсца не нойдзе без тае жанчыны» [35, 195]. Сімвалічная сутнасць гэтых маніпуляцыяў з «жаноцкай крывёю» выразна адлюстравана ў «любжы», зафіксаванай у беларусаў Пскоўшчыны: «Слей кроў з кроўю, сядзіні любоў з любоўю, вайдзі мая кроў яму ў сэрца, у жылы, ва ўсе суставы, ва ўвесь магніт, што б ня мог ні жыць, ні быць, нікаго ў глазах ні зрыць, толькі адну Мар'ю» [79, 376].

Апрача пералічаных сродкаў, шырока выкарыстоўваліся і разнастайныя «любоўныя» зёлкі, сярод якіх наймацнейшай лічылася «загардушка» (*Drosera rotundifolia*), бо «згатаваны і выпіты настой з яе карэння мае ўласцівасць прыцягваць каханую асобу» [80, 461].

З тым жа, каб пазбавіцца кахання, пачуцці «асцюджвалі» з дапамогай тых жа замоваў («адсушак»): «На моры, на акіяне, на востраве Буяне стаіць стоўб. На тым стаўбе стаіць дубовая грабніца, у ёй ляжыць красна дзявіца. Кроў у яе не разгараецца, ножанькі не паднімаюцца... Так бы і ў (імя) сэрца не сакрушалася, кроў не разгаралася, сама б не ўбівалася, у таску не ўдавалася» [79, 381].

Калі ж, нягледзячы на ўсе высілкі, дзяўчына па-ранейшаму не звяртала ўвагу на хлопца, то ёй можна было адпомсціць адмысловым чынам. «Каб адамсціцца дзеўцы, якая не любіць маладзіка, то трэба яе падкурыць дурцом, дурнап'янам, то яна будзе бегачь, скінуўшы сарочку, як вар'ятка, па вуліцы» [39, 333]. Помста «суперніцы» магла быць значна горшай. Так, узяўшы палатно, вырабленае дзеўкай, пакрыўшы яго на крылах вятрака і ахвяраваўшы з пэўным заклёнам у царкву, верылі, што з гэтых маніпуляцыяў дзеўка «скруціцца» і замуж не выйдзе ўвогуле [81, 8].

Аднак пры ўсіх раскладах, акалічнасцях, асабістых жаданнях і знешніх перашкодах, дзявоцкая і хлапецкая «гульня» раней ці пазней мусіла скончыцца

ўзяццем шлюбу і стварэннем сям'і. Адзіна магчымай інстытуцыяй, якая афармляла, санкцыянавала шлюб і легітымізавала сям'ю ў традыцыйнай супольнасці, з'яўляўся звышскладаны і развіты абрад вяселля.

### Эратычны код беларускага вяселля

У традыцыйным грамадстве шлюб з'яўляўся адзіна магчымай формай рытуальнай і сацыяльнай «легітымізацыі» сям'і і ўмовай прадаўжэння роду. «Уступленне ў шлюб – гэта не толькі афармленне сямейных адносін, пераход у новы статус, але і прадпісаны культурай спосаб вырашэння супярэчнасці паміж здольнасцю да працягу рода і неабходнасцю атрымання на гэта сацыяльнай санкцыі» [31, 66].

Ідэя стварэння сямейнай пары, якая з'яўляецца першаасновай шлюбу, мае выразны касмаганічны сэнс: супрацьпастаўлення, але адначасова ўзаемадапаўняючыя часткі складаюць якасна новае адзінае цэлае (мужчынскае і жаночае як два значэнні катэгорыі полу; дзень і ноч, неба і зямля як значэнні часава-прасторавай структуры космасу), што і гарантуе касмічны (сацыяльны, культурны) парадак. Адсюль рытуальны аспект заключэння шлюбу (Вяселля) быў максімальна разгорнуты, сімвалічна насычаны і непадпарадкаваны бія-сацыяльным перадумовам шлюбу: «няма падзеі, якая «афармляецца» вяселлем» [31, 66]. Выключэннем з гэтага правіла магло быць толькі «покрыцкае» вяселле, калі маладая была ўжо цяжарнай. Але ў гэтым выпадку вясельны рытуал быў абмежаваны і сціплы: «Не час маліцца, калі з-за пазухі валіцца» [82, 83].

Вяселле, займаючы прамежжавы стан паміж нараджэннем і смерцю, сімвалізавала паўтор 2-х асноўных жыццёвых пачаткаў адначасова: сыходу (смерці) і прыходу (нараджэння). «Век» чалавека падзяляўся як бы на два асобных жыцці. «У сялян свая ўласная эра злічэння: да вяселля селянін лічыць гады ад свайго нараджэння, а потым ад часоў вяселля» [83, 110]. У гэтым сэнсе шлюбную абрадаваць можна падзяліць на дзве часткі: сімвалічнае паміраўне жаніха і нявесты ў сваім маладзёвым статусе і нараджэнне якасна новых людзей – мужа і жонкі.

Ужо падчас сватання галоўныя функцыі выконваўца сватамі з боку хлопца і бацькамі з боку дзяўчыны. Актыўнасць з боку апошніх зводзіцца да мінімуму – дзяўчына (хлопец) амаль не размаўляе, яе рухі абмежаваныя і носяць выключна сімвалічны характар.

Пасля засватання (заручын) хлопец і дзяўчына атрымліваюць прамежжавы статус: «князь» і «княгіня», і яшчэ больш «мярцвеюць» для сваёй узростава-полавай групы – не ўдзельнічаюць у вяселлях, маладзёвых забавах, іх з'яўленне па-за хатай жорстка абмежаванае.

Ідэя смерці падчас вяселля адлюстравана і ў матэрыялах народнага сонніка. Так, убачыць пахаванне – азначала сыграць вяселле [85, 34].

Аднак апагеем сімвалічнай смерці старога статусу з'яўляўся Пасад. І для жаніха, і для нявесты Пасад, па сутнасці – акт сімвалічнай дэфларацыі, калі яны гублялі сваю маладзецкую, дзявоцкую «красу» – базавую характарыстыку іхняга ранейшага статусу. Перад тым, як сесці на Пасад (хлебная дзяжа, накрытая вывернутым кажухом), хлопец і дзяўчына мусілі перапрасіць усіх прысутных аб дараванні крыўдаў і грахоў (узгадай падобны абавязак для паміраючага).

Так, маці ў каморы навучае свайго сына: «А ты, сынку, маё дзіцяtko, будзь кождому пакорны, не разгняві нікога, а думай сабе аб гэтом, што ты роўна як на той свет ідзеш і мусіш кождаго прасіць, каб табе твае грахі даравалі» [85, 39].

Цнота ў сітуацыі з Пасадам мела далёка не толькі маральна-этычнае значэнне. «Выпраўляючыся да вянца, нявеста садзіцца на накрытую кажухом (поўсцю ўверх) дзежку-хлебніцу. Калі нявеста цнатліўка, то ніякай сілаю яе нельга адтуль зняць; нецнатлівую нявесту можа саштурхнуць адсюль і малое дзіця. Паколькі гэтаму надаецца асаблівае значэнне, то нецнатлівая дзяўчына зробіць лепш, калі зусім не сядзе на дзяжу: такім чынам яна пазбягае ў будучым сямейным жыцці шматлікіх бедаў і найперш у развядзенні скаціны» [37, 58].

Цнатлівасць, як прыноцавая прыкмета «старога», дашлюбнага статусу, найперш ліквідавалася сімвалічна, пасродкам рытуала з тым, каб гэткам жа сімвалічным чынам можна было стварыць «новага» чалавека. Адсутнасць цноты, такім сынам, пазбаўляла значную частку вясельнага абраду свайго сэнсу, рабіла рытуал шмат у чым «халастым». Невыпадкова, што ў такім выпадку рытуал, як правіла, згортваўся ці перапыняўся.

Фармальнае злучэнне маладых у адну сям'ю не з'яўлялася самамэтаю вясельнага абраду. Ці не самай галоўнай задачай было забеспячэнне новай сям'і шчаснай доляй, што прадугледжвала, перш за ўсё, нараджэнне маладымі здаровых дзяцей, а ўжо потым (ці пры гэтым) гаспадарчы дабрабыт.

Паколькі першы (у ідэале) сексуальны вопыт маладыя атрымлівалі пад час вяселля («каморы»), а асноўнымі апэратарамі вясельнага рытуалу былі дарослыя, сямейныя людзі, то эратычны сімвалізм насіў больш празрысты, выяўны характар.

Ужо пачынаючы са сватання, у разнастайных магічных маніпуляцыях актуйна выкарыстоўваліся рэчы з выразнай сексуальнай сімвалікай.

Так, каб быць жаданай у хлопцаў і каб тыя біліся з-за яе, дзяўчына пасля прыезду сватоў хавала корак ад прывезенай бутэлькі з гарэлкаю і потым таўкла яго ў ступе» [86, 115]. Эратычны кантэкст гэтай ідэі знаходзім у загадцы пра таўкач і ступу: «Выскачылі юры з-пад каменнай гары, сталі над бабаю юрыць, аж хата дрыжыць» [53, 234].

З тым, каб нараджаліся сыны, нявеста пад час вянчання трымала за пазухаю гарэхі. У гэтай сітуацыі акцэнтавалася іх суаднесенасць менавіта з мужчынскім пачаткам (параўнай у загадцы: «Рос, вырас, са штаноў вылез, кончык залупіўся, з дзеўкай спалюбіўся» [87, 330].

Нараджэнне/не-нараджэнне дзяцей, па народных уяўленнях, нявеста магла рэгуляваць, паклаўшы за пазуху ў царкве адамкнуты/замкнуты замок, дзе апошні, як слушна зацэміў яшчэ А.Багдановіч, сімвалізаваў жаночае чэрава [88, 176]. У загадцы замок мае падобнае прачытанне: «Стаіць карова, дзірка гатова, прыйшоў бык – у дзірку тырк» [87, 332]. Таўкач, як сімвалічны займеннік эрэгананага мужчынскага чэляса, клалі маладым у пасцелю, «каб не шкодзілі чараўнікі» [4, 384]. Але, апроч ахоўнай функцыі, таўкач мусіў магічным чынам узмацніць прадукцыйную сілу маладога. З другога боку, рэчы з аналагічнай сімвалікай маглі выкарыстоўвацца і з шкаданоснымі мэтамі. Так, лічылася, што «калі лазенны венік (у загадцы: У суботу на нядзелю – дала свайму дабрадзею. І свярбіць, і баліць, і шчакоцацца – болей хочацца» [89, 494] пакласці ля варот і стаяць на ім перад ад-

праўленнем жаніха ці нявесты ў царкву, то вясельны поезд не кранецца з месца» [37, 60].

Аднак найбольш насычанымі эротыкай былі этапы вяселля, звязаныя з выпечкай каравай і «пакладзінамі» маладых («каморай»).

Вясельны каравай на міфа-паэтычным узроўні ўвасабляў сабой Долю маладых, даваную ўласна Богам: «Ясны месячык на дварэ свеціць, / Сам Бог каравай месіць» [85, 100]. Мяркуемыя яго памеры характарызуюцца звышнатуральнасцю:

»Расці, караваю, вышай сталпа залатога, залатога,  
Вышай Яся маладога, маладога,  
Расці, караваю, вышай каня варанога, варанога,  
Вышай Яся маладога, маладога,  
Расці, караваю, вышай тоपालю высокага, высокага« [85, 36].

«Касмічнае» паходжанне каравай падкрэслівае і яго адмысловае аздабленне – на ім выпякалася сонца, месяц, зоркі [14, 191]. Аднак галоўнай ідэяй, якую ўвасабляў каравай, як сімвал Доля, была ідэя плоднасці, нараджальнасці, ураджайнасці. У гэтым сэнсе ён выступаў своеасаблівай матрацай будучага сямейнага жыцця маладой пары. Невыпадкава, што яшчэ ў XIX ст. на караваі размяшчалі выявы «спарвання самца і саміцы: певень на курыцы, гусак на гусыні, кабан на свінні...», а таксама «вобразы родавых органаў мужчынскіх і жаночых» [90; 35]. І нават на пач. XX ст. «у Вяліжы каравай пёкса жанчынамі пад спяванне «саромных» песень, убіраўся каравай таксама саромнымі фігурамі, як напрыклад, фігурай мужчыны, які трымаў у руках свой репіс вялікага памеру» [12, 88]. Выраб каравай, пачынаючы ад самых першых аперацыяў, прыпадабняўся зачачцю і нараджэнню дзіцяці, дзе функцыі жаночага ўлоння выконвала хлебная дзяжа і печ. Так, месячы цеста, каравайніцы спявалі: «Караваю-раю, цесцечка, / Чатыры калені ўмесцечка» [59, 100] ці: «Тупнула не памалу, / Падкацілася пад лаву, / Падкацілася пад Грыца, / Бо я яго маладзіца» [4, 460]. Аперацыі з караваем, як надзвычай моцнай крыніцай плоднасці, на фальклорным узроўні жартоўна разумеліся як «небяспечныя» для саміх жанчын-каравайніц: «Каравайніцы-мядзведзі, / Не начуйце ў дзяжы. / Калі будзеце начаваці, / То зробіце па дзіцяці» [91, 168]; «Старшая каравайніца / Паехала ў лес па дровы... / За пень зачачылася, / На калоду прабілася» [91, 164].

Само пасаджэнне каравай ў печ усведамлялася як сімвалічны полавы акт, дзе каравай – увасабленне мужчынскай апладняючай сілы, а печ – дзетароднага жаночага пачатку: «Даўно печка зіе, / А прыпечак рагоча, / Печ каравай хоча» [4, 221]. Невыпадкава, што гэтую працэдуру выконваў, як правіла, жанаты мужчына. Як слухна заўважыў М.Нікольскі, «мужчына павінен саджаць каравай у печ таму, што ён па сваёй прыродзе з'яўляецца актыўным, апладняючым пачаткам» [14, 214]. Больш выразна «мужчынскі» сімвалізм пірага выяўляецца ў «каморных» песнях: «А ой, мамухна, ў клець вядуць. / – Не бойся, пірог дадуць. / Не той пірог дадуць, / Каторы ядуць, / А той пірог дадуць, / Каторы не ўсім даюць» [52, 178].

Прачытваецца гэтае значэнне пірага і ў жартоўных, двухсэнсоўных песнях вясельнага застолля: «Не сядзі, сватка, ля сцяны, / Нашы дзеўкі жартаўлівыя: / У



сцяне дзіркі круцілі, / З тваёй кішэні, сватка, / Піражок дастаць наравілі. / Пад прыпечкам мышка піснула, / Свацця піражок сціснула. / Сват пірага не дае, / Дамоў дзецям панясе. / Не так дзіцяці – / Як старой свацці» [29, 402].

Фалічную сімваліку выяўляе і хлебная лапата, якой саджалі каравай у печ. Грукаючы ёю ў столь, мужчыны-каравайнікі магічным чынам спрыялі росту каравая ў пячы [67, 183]. Калі ж у гаспадара былі яшчэ малодшыя дочки, каравайнік грукаў у столь тры разы, каб тыя праз тры гады пайшлі замуж [4, 513]. Верагодна, што менавіта суаднесенасць хлебнай лапаты з «ярым», мужчынскім пачаткам ляжыць у аснове яе выкарыстання ў якасці абярога ад пяруна і граду (абярогі фалічнай формы шырока вядомыя ў індаеўрапейскай традыцыі).

Сувязь жа печы з жаночым пачаткам вынікае, як з прасторавай арганізацыі вясковай хаты («Бабін кут» ля печы), так і з недвухсэнсоўных указанняў на гэты фальклоры. Так, у загадках печ выступае менавіта як шлюбны партнёр: «Татулька ўпіўся, На матульку ўзбіўся; Матулька ліхая, татульку спіхая»; «Прыйшоў, пашчупаў, узлез на яе, сядзеў да поту, спагнаў ахвоту» [89, 495-496].

Пасля таго, як каравай вымалі з пячы, ён канчаткова набываў рысы жывой істоты: «Дайця мне пасашок падпірацца, а да клеці дабрацца! А рагат я, багат, а ў малыя дзверкі не ўлезу» [14, 183].

Вядома, пэўныя «эратычныя вольнасці» гучалі і ў «вясельнай бяседзе», дзе галоўным аб'ектам жартаў былі сват (маршалак) і свацця (радзей дружка маладога). Звычайна гэтым персанажам прыпісваліся розныя «непрыстойнасці»: і недарэчнасці: «Сват сваньку разуваў, / Андарак разадраў, / Падняў ножку, пазіраў...», «Прыехаў маршалак – мешчанін / Ды ў лаву яйца зашчаміў. / Тузаў, тузаў, тузаў, не выняў – / Застагнаў, заплакаў, закрычаў. / А хто ішоў міма – не мінуў, / Усялякі пугай сцэбануў» [74, 137]; «Сядзіць дружка на лаўцы, / Спусціў булаўку пад лаўку. / Да прыбег курмяўко, / Да ўхапіў дружкаву булаўку. / Да: «кыцы, кыцы» курмяўку, / Аддай маю булаўку, / Дам табе мяса дзялянку» [85, 137].

Часам заняткі свата і свацці выглядаюць амаль што «нявінна»: «Да ўсе гаруць, барануюць, / Сват сваньцы хвартух шые, / Шые ніткаю, трасе лыткаю...» [85, 136]. Аспрэчваецца ў вясельных прыпеўках і «сціплы», «цнатлівы» характар тутэйшай моладзі: «Наш брацейко не стары, / Не прыпірайся да сцяны, / Бо нашы дзеўкі юрлівы, / Праз сценку дзіру круцілі, / Па брацейка збудзілі» [85, 138].

Паколькі рытуал сімвалічным чынам афармляе нават безумоўныя з фізіялагічнага пункту гледжання падзеі (нараджэнне, смерць), то нават такі інтымны этап вяселля як «камора» («пакладзіны») ці папрост «першая шлюбная ноч» з меркаванай пад час яе дэфларацыяй нявесты досыць ёміста адлюстраваны ў вясельным фальклёры.

Самое памяшканне (камора, клець), дзе клалі маладых спаць, было далёка не выпадковым, бо з'яўлялася ўвасабленнем дабрабыту, дастатку (шырэі – Долі) усёй гасподы – там захоўваліся прадукты харчавання, збожжа, найбольш каштоўная маёмасць [92, 239]. Такім чынам, «спор» дабра, што захоўвалася ў каморы, мусіла станоўча ўздзейнічаць на маладых у прадудцыйным плане, а плодная патэнцыя маладой шлюбнай пары, у сваю чаргу, спрыяла павелічэнню дабрабыту усёй гаспадаркі. Акрамя таго, усе гэтыя памяшканні (камора, клець) «аб'ядноўвае тое, што яны з'яўляюцца халоднымі (без ачагу), не маюць абразоў і інш. культурных сімвалаў. І разам з тым яны знаходзяцца ў межах сваёй, засвоенай тэрыторыі» [31,

84]. Прамежжавы, паміж «прыродай» і «культурай», статус гэтых памяшканняў падкрэслівае такі ж самы, па сутнасці, статус жаніха і нявесты.

Як і любы іншы прэцэдэнт, першая шлюбная ноч мелася стаць знакавай для сужонкаў, пэўным чынам паўплываць на іх далейшае жыццё. Напрыклад, лічылася, што той з маладых, хто засне першы, «той упярод умрэ» [39, 212], а «калі малады развяза сваёй жонцы ўсе вузлы на адзежы і расшпіліць каўнер кашулі – тая будзе лёгка нараджаць дзяцей» [37, 66]. Асаблівая роля ў «праграмаванні» Долі маладых адводзілася на чынню пасцелі. З мэтай адвесці магчымыя сурокі і псоту ў ложка маглі класці таўкач, нож, серп і інш. вырабы з жалеза. Збожжа, вывернуты кажух – мусілі спрыяць плоднасці й багаццю маладых. Вялікае значэнне мелі і адмысловыя зёлкі: «Пасцеленьку слала, / А тры зеллі клала: / Першае зелле – рожа, / Каб была прыгожа, / А другое зелле – квеці, / Каб былі ў яе дзеці, / Трэце зелле – мята, / Каб была багата» [52, 174].

У адрозненне ад цяперашняй сітуацыі, калі «пакладзіны» маладых азначаюць пэўны перапынак у вясельных урачыстасцях, у традыцыйнай культуры рытуал не перапыняўся ні на хвіліну. Наадварот, «пакінуўшы жаніха і нявесту адных, госці пачынаюць танцаваць, спяваюць непрыстойныя песні, жартаваць» [52, 302]. Смех і жарты на міфалагічным узроўні з'яўляюцца выразнымі прыкметамі жыцця (мёртвыя не смяюцца) і адзнакай «свайго» свету (смех не ўласцівы нячысцікам – адно страшны рогат), а таму выступаюць у якасці дзейсных аб'ярогаў ад магчымага ўздзеяння нячыстай сілы. Эратычны ж змест «калінак» (каморныя песні), з улікам веры ў рытуальную, магічную моц слова, толькі акумуляваў стваральную энергію вакол самое каморы.

Працэс дэфларацыі нявесты на сімвалічным узроўні апісваўся як акт першага ворыва: «Закладайце быкі-неўкі ў вярмо / Да будзем навінаньку й араці» [52, 184]. Адпаведна мужчынскі полавы орган выступае ў якасці земляробчай прылады: «Казалі нам, Сямёнка гультай, – / Залатую сошаньку напраўляў, / Чорную аблогу раздзіраў» [52, 184]. Прычым, дзеля таго, каб «саха» знаходзілася ў працоўным стане і не схібіла ў адказны момант, былі прадугледжаны адмысловыя, узбуджальныя мятоды. Дружка з маладзіцамі вядуць маладых у клець, дзе «жаніха распранаюць і кладуць у пасцель. Потым распранаюць дагала маладую – каб у жаніха разгаралася любоў к сваёй нявесце» [4, 385].

Даволі распаўсюджанымі з'яўляюцца песні, дзе маладыя выступаюць у вобrade жывёлаў (лісіца і заяц), птушак (голуб, галубка; селязень і «вутка») і нават жамыры (камар, муха). Полавыя ўзаемадачынненні паміж імі «закамуфляваны» жартоўным чынам: «Да наша лісухна п'яна была, / Да на гародах спаць лягла. / Прыбех заюхна, лёг на яе, / Прачнулася лісухна – мокра ў яе: / Ды ці не быў жа ты, касы, ля мяне?» [52, 182]. Часам авалоданне маладой паказваецца як вайсковыя дзеянні, штурм і захоп маладым нейкіх умацаванняў ці крэпасці: «Куры, куры, да не пейце рана, / Да не пейце рана, не будзіце пана. / Ой, наш паночак з вайны прыехаў, / З вайны прыехаў, горад зваяваў» [52, 184]. Аднак у большасці выпадкаў «прычына» страты нявестай цнатлівасці выступае адасоблена ад вобразу ўласна маладога, прымаючы ў фальклоры самы разнастайны выгляд. Гэта можа быць і нейкае невядомае «трэцяе», што дзейнічае само сабою: «Жанішок да да ложыю ідзе, / Дзеваньку за сабой вядзе. / Палажылі двое спаці, / Трэце калыхаці. / – Спіце, дзеці, чутка, / Трэце ўстала хутка» [52, 177]. Паводле каляровай суаднесенасці

і здольнасці мяняць сваю кансістэнцыю і пругкасць – гэта можа быць чарвяк: «– А мамачка, балазе, / Паўзе чарвяк па назе. / А мамачка, баюся, / Ён жа мяне ўкусе» [52, 180]. Пэўныя болевыя адчуванні дзяўчыны і ўяўленні аб мужчынскай «ярасці» прыводзілі да з’яўлення ў каморных песнях вобраза джэлячай пчалы ці шэршня: «Прыляцеў, мамка, шэршань / Дай уткнуў жала, / Сэрца маё задрыжала. / Дзеўку не за пуп, да за чэрава/ Укусіў па сераду» [52, 180]. Здольнасць эрагава-нага палавага органа мужчыны павялічвацца ў памерах таксама прыводзіла да цікавых фальклорных аналогіяў: «А ў нас сёння шавялі былі, / Чатыры ножкі ў кучы былі, / Пятая ножачка шавяліла, / Нам гарэліцу саладзіла» [52, 192].

Нягледзячы на тое, што ў большасці выпадкаў актыўнай сілай выступае мужчынскі пачатак у розных іпастасях, часам зайздроснае ўмельства ў абыходжанні з тым самым «пачаткам» дэманструе маладая: «А наша малада ў клеці сядзіць, / У клеці сядзіць, каўбасы чыне. / Начыніла каўбасу – сам-другу не ўнясу, / Начыніла другую – яшчэ такую, / Начыніла трэцюю – яшчэ лепшую» [32, 183].

Дзявоцкая цнота таксама набывае ў фальклоры рэчавы характар і можа выглядаць як «чырвона каліна» (ягадка, ружа) ці золата: «Ой, слаўна, слаўна дзевачка, / Што ні хадзіла ў цёмныя лясы па арэшкі, / Да што хадзіла ў шчырыя бары ў ягадкі, / Да ўраніла чырвоную ягадку ў краватку, / Да й пусціла харошу славачку, / Да ўраніла чырвону каліну ў пярыну, / Да й пусціла харошу славачку на радзіну» [16, 213].

Стаўленне да цнатлівасці дзяўчыны ў традыцыйным грамадстве фармавалася, перш за ўсё, з улікам міфалагічнай карціны свету, характэрнай для тагачаснай свядомасці. Супрацьпастаўленне «цэлая—няцэлая» было толькі канкрэтнай праявай цэлага шэрагу бінарных апазіцыяў кшталту: «поўны—пусты», «багаты—бедны», «левы—правы», «урадлівы—неўрадлівы» і г.д. Невыпадкова, этнограф А.Троіцкі зазначыў у XIX ст.: «Просты чалавек верыць у тое, што цнатлівая дзяўчына прыносіць у дом божае багаслаўленне, а нецнатлівая – згальненне, разлад і інш. nelaды і спусташэнне дому» [4, 114].

Выразнае ўказанне на гэтую патэнцыйную небяспеку для ўсёй гаспадаркі знаходзім і ў фальклоры: «Ня чуйце вы, коні, / Ня чуйце і, каровы, / Ня чуй, наша пашня, / Што к нам дзірава прыйшла» [52, 205].

Таму, калі высвятлялася, што нявеста «нячэсная», з яе і з усяе яе радзіны даволі жорстка кпілі: «Пад ёлкай расла, / Не дзеўкай прыйшла. / Пад елкай спала, / Не дзеўкай устала. / З елкі звалілась, / На сук прабілась» [52, 205]. «Наехалі прыданачкі, як адна, / А прывязлі бочачку беза дна. / – А ці вы ў яе самі дно ўстанавіце, / А ці вы яе з сабой дамоў вязіце» [52, 205]. Найбольш вядомым пакараннем за такую правіну было накідванне на бацькоў маладой ці свата (закосніка) хамута [67, 223]. «У гэтым выпадку абыгрываецца як форма хамута, так і яго адносіны да жывёльнага свету. Такім чынам паводзіны «нячэснай» прыпадабняюцца паводзінам жывёлаў» [31, 85]. Калі ж нявеста аказалася цнатлівай, «пачынаецца рух і сваволле. Госці, скачучы па лавах, стараюцца іх перавярнуць і паламаць: гаспадары, каб не дапусціць гэтага, чым-небудзь падпіраюць лавы. Калі гасцям удаецца іх задума, то яны хваляцца, што ім вельмі добра было – дазволілі нават паламаць лавы! Забавам няма канца: закоснікі ловаць курэй, рэжуць, гатуюць – усё дазваляецца, калі маладая вартае таго» [67, 223]. На думку А.Байбурына: «экстатычны характар паводзінаў удзельнікаў, адмаўленне ўсіх існуючых нормаў

і правілаў – тыповы ўзор карціны аднаўлення існуючых сувязяў і адносінаў» [31, 85]. На Гомельшчыне, калі нявеста была цнатлівай, яе сяброўкі білі посуд, а «на двары вывешваюць чырвоны сцяг» [4, 385], (што пад'южвае зрабіць жартоўную трактоўку шэрагу чырвонасцяжных святаў).

Аднак, наўрад ці, стаўленне да дашлюбных сувязяў моладзі ў традыцыйным грамадстве было уніфікаваным і стэрэатыпным. Свае карэктывы ўносілі рэгіянальныя, канфесійныя ды й эпохальныя чыннікі. Адсюль, «гаворачы аб грамадскай думцы, мы ў сваю чаргу павінны ўлічваць магчымасць яе раздваення на фармальную, якая абвясчала пільную неабходнасць выканання тых ці іншых нормаў, і рэальную, якая ўсур'ез гэтага не патрабавала і досыць ліберальна ставілася да парушальнікаў» [93, 41].

### Эротыка радзіннай абрадавасці

У традыцыйным грамадстве, дзе сям'я разглядалася, перш за ўсё, як адзіна магчымы механізм самаўзнання і працягу роду, чалавек лічыўся «супоўным» (сапраўдным) не толькі па ўступленні ў шлюб, але абавязкова пасля нараджэння дзяцей. Адсутнасць жа дзяцей у сямейнай пары, наадварот, разглядалася як божая кара, што выключала сужонкаў з шэрагу «нармальных» людзей, рабіла іх сацыяльна і рытуальна непаўнаважнымі (напрыклад, бяздзетных не запрашалі ў сваты, кумы, іх удзел у рытуалах каляндарнага цыкла быў абмежаваны). «Прычыны бяздзетнасці тлумачыліся сялянамі ў розных мясцовасцях па-рознаму, але асноўная з іх і самая распаўсюджаная – уплыў месяца (бяздзетнымі лічыліся тыя, хто нарадзіўся ноччу ў канцы адной квадры месяца і ў пачатку новай – у межах). У шматлікіх раёнах Беларусі бяздзетнасць прыпісвалася чарадзейству ў час вяселля» [94, 15]. У культурах рытуальнага тыпу з'яўленне на свет дзіцяці яшчэ далёка не азначала з'яўлення ў грамадстве новага чалавека – адзінкай соцыума дзіця рабілася ў выніку складаных абрадавых дзеянняў, пачынаючы ад магічных аперацыяў пры пераразанні пупавіны і скончваючы першым пастрыганнем валасоў у 1 год.

Эротыка, як сімвалічнае адлюстраванне міжполавых дачыненняў і, адпаведна, зачацця і нараджэння дзяцей, у радзіннай абрадавасці мае некалькі ўзроўняў вырашэння як вербальнага, так і акцыянальнага плану. Найбольш архаічная сімволіка ляжыць у аснове сюжэтаў, звязаных (ці закліканых патлумачыць) з прычынай з'яўлення дзіцёнка на свет і надзяленнем яго Доляй, у той час як тэма ўзаемаадносінаў кума і кумы вылучаецца больш выяўным эратызмам, пабудаваным на даволі празрыстым сімвалізме.

Найбольш архаічны матыў зачацця дзіцёнка, які фіксуецца амаль выключна на Беларускім Паддзвіні (арэал рассялення крывічоў), трывала суадносіцца з вобразам каваля: «Ой, спасіба таму кавалю, / Што скувала дзяцёну. / Малаточкам не стукаў, / У ручачкі не хукаў, / А, ляжаўшы на палу, / Упіраўся ў сцяну. – Цёплая, добрая кузня была!» [69, 219-220].

У індаеўрапейскай міфалогіі вобраз каваля мае даволі універсальнае значэнне. Ён «надзелены звышнатуральнай стваральнай сілай, звязанай з агнём, і валодае функцыямі дэміурга – вярхоўнага боства... – памагатага аднаго з вярхоўных багоў, культурнага героя і (ці) продка» і «можа выкаваць песню, вяселле, слова»

[95, 21]. Паказальна, што «святыя кавалі» Кузьма і Дзям'ян фігуруюць і ў вясельнай традыцыі крывіцкага арэалу: «Святы Козьма-Дзем'ян, / Прыхадзі, прыхадзі на свадзьбу к нам. / Са сваёй кузенкай, / Скуй нам свадзебку...» [14, 137].

Як і зацаццё, так і народзіны дзіцяці вымагалі, па народным меркаванні, узаемадзеяння мужчынскага і жаночага пачаткаў. І калі ў першым выпадку ўдзел мужчыны быў насамрэч рэальны, і рытуальны сімвалізм толькі абыгрываў гэтую сітуацыю (параўнай: «Зараз хрэсьбін мала гуляюць, «бо дзяцей не раджаюць, якія дзеці, дзяцей жа пальцам не зробіш, мужык трэба» [69, 93]), дык удзел мужа ў родах сваёй жонкі грунтаваўся выключна на прагматызме сімвалічнага плану. Так, у беларусаў Смаленшчыны Ул. Дабравольскі зафіксаваў звычай, калі мужчына «дапамагаў» сваёй жонцы нараджаць, імітуючы родавыя схваткі і пакуты. У выпадку, калі ягонныя стогны былі не пераканаўчымі і, адпаведна, слаба дапамагалі, бабка-павітуха навязвала на дзетародны орган мужа суровую нітку і раз-пораз адчувальна яе торгала. Акрамя таго, лічылася, што чараўніцы могуць цалкам перакласці рэальны боль і пакуты з жонкі на мужа [96, 370-371]. Падобны звычай існаваў і на Палессі. «Муж у час родаў прысутнічаў, каб жонцы было лягчэй раджаць. А яшчэ, каб лягчэй радзіць, трэба было на свайго мужа казаць дрэннымі словамі» [69, 61]. Адсутнасць мужа пры родах магла замяняць рэч з выразнай сімвалікай мужчынскага апладняючага пачатку. На Міншчыне, «калі пачыналіся роды, звалі бабку-павітуху, якая каля парадзіхі клала вельмі спелы агурок (калі да яго дакрануцца, то праз адтуліну палезуць зярняты). Гэты агурок клалі для таго, каб парадзіха хутка і лёгка нарадзіла дзіця» [69, 187]. У якасці дапаможнага сродку пры цяжкіх родах выкарыстоўвалі і нагавіцы мужа (выразная сувязь з полавай сферай мужчыны), праз якія жанчына мусіла пераступіць тры разы [97, 480].

Аднак найбольш выразныя эратычныя элементы радзіннай абрадавасці выяўляюцца падчас «застольнай бяседы». Менавіта падчас застолля «пачынаюцца самыя непрыстойныя жарты не толькі словам, але і справай – у чым не можа быць сораму, бо на хрэсьбіны збіраюцца толькі жанатыя (вылучана мной. – У.Л.) [69, 108-109].

Асноўнымі «героямі» інтымных прыгодаў і сексуальных пахаджэнняў у радзінным фальклоры выступаюць кум і кума, што далёка невыпадкова. Роля бабкі-павітухі і кумоў у рытуале, у параўнанні з бацькамі дзіцёнка, з'яўляецца першаснай, бо «павітуха «лепіць» цела чалавека, стварае форму, а хросныя даюць імя, далучаюць да сферы духоўнага. Тое, што галоўныя ўдзельнікі гэтага працэсу – не бацькі, а староннія, суадносіцца з... тэндэнцыяй рытуала да вылучэння дзіцёнка з «прыроды». У дадзеным выпадку размова можа ісці пра тое, каб даць дзіцяці «сапраўдных», не біялагічных бацькоў» [31, 47]. Аднак «пікантнасць» сітуацыі палягала ў тым, што з'яўляючыся «бацькамі» дзіцяці, кум і кума, па народных уяўленнях, мусілі быць мужам і жонкай ці, як мінімум, мець узровень узаемадачынненняў, дастатковы для з'яўлення дзіцёнка. Нягледзячы на тое, што ў рэальным жыцці полавыя дачынненні паміж кумам і кумой былі жорстка табуяваныя («недаравальны грэх»), а шлюб між імі забараняўся [39, 335], гэты «прабел» з ліхвой кампенсавалася віртуальна-жартоўным чынам у радзінным фальклоры.

Найчасцей ініцыятыва ў грахоўным збліжэнні прыпісваецца куму, які заляцаецца да кумы, прыносячы ёй адмысловыя падарункі: «А кум кумку / У садочак

вядзе. / А кум кумцы / Агурочак нясе / – Не хачу я / Агурочка твайго. / Не чапай ты / Хвартушочка майго. / А кум кумку / У садочак вядзе, / А кум кумцы / Ды кілбаску нясе. / – Не хачу я / Ды кілбаскі тваёй, / Не чапай ты / Ды спаднічкі маёй», але, пакаштаваўшы хмяльнаго мёду, кума робіцца больш згаворлівай: «Упілася, кумок, мёдам тваім. / Ды рабі ты ўжо, што хочаш, / З жываточкам маім» [74, 150]. «Падарункі-пачастункі» кума маглі мець абсалютна рэальныя наступствы: «Дам падарак дарагой, / Хоць маленькі, дак жывой. / Будзеш, кумка, калыхаць, / Будзеш кума праклінаць» [69, 380].

Інтымныя дачыненні кумы і кума ў фальклору часта прымаюць выгляд гаспадарчай «дапамогі» з боку апошняга. Так, кум «крые куме хату» (а затым і ложка), сее канпелькі, гарэ надзел кумы ці нават тчэ на кроснах: «Кум да кумы заляцаўся, / Красёнкі ткаць ёй абяцаўся. / Як ён ткаў, прытыкаў, / Прытыкаючы, казаў: / – Ты кума, ты душа, / На ўсе кумы хараша!» [69, 393] (параўнай, кросны ў загадцы: «Хвартухам шаруе, нагамі кіруе, / Дзе разінецца – туды суне» [74, 204].

Часам сваё жаданне кум выказвае досыць прасталінейна: «Такі, кума, дайся, / Такі дагадайся, / Такі часам пад поясам / Пашчупаці дайся» [15, 638]. Але і сама кума далёка не заўсёды выглядае пасіўнай стараной у дачыненнях з кумам. Так, яна можа запрасіць яго на адмысловую «касьбу»: «Яшчэ, куме, не відно, / Хаваймася пад радно... / У мяне, куме, трава асака, / Касі, куме, з высака» [15, 426], ці папрасіць аб інтымнай паслузе: «Кум не п'ець, кум не п'ець, / Кума не хочыць. / У кумы ў прарэсе, у кумы ў прарэсе / Блыха шчакочыць. / – Кумочак-браточак, кумочак-браточак, / Не бойся грэху, / Выгані ў кумы, выгані ў кумы / Блыху з прарэху» [69, 383].

У жартоўнай форме адлюстраваны ў радзіннай паэзіі непасрэдны інтымны кантакт кумы і кума, пад час якога апошні сутыкаецца з невядомай «звярынай», што яго моцна палохае: «А кум кумку разуваў, / Пад падолік заглядаў. / – А, кумачка, што за звер? / Я баюся, каб не з'еў. / – А кумочак-дурочок, / Ці ты ў лесе не бываў, / Такіх звярэй не відаў? / Гэта, кумок, выдра, / Што ўсім людзям відна. / Гэта, кумок, бобра, / Што ўсім людзям добра. / Кумка ў лесе бываў, / Такіх звярэй не відаў. / Не кукуе, не пяе, / Толькі роцік разяе»<sup>\*</sup> Сюжэт гэты папулярны і шырока вядомы на Беларусі, мае разнастайныя варыянты. У адным з іх ідэнтыфікацыя «звярыны» прадстаўлена больш падрабязна: «А я быў у лесе, / А я бачыў барсука, / Дык у кумкі шэрць не така... / А я быў у лесе, / А я бачыў ліса, / Дык у кумы лыса. / А я быў у лесе, / А я бачыў воўка, / Дык у кумы ж лоўка» [69, 138]. Зьяканы кум спрабуе разабрацца са «звярынай» з дапамогай уласнай «зброі», але марна: «Пакуль выняў пісталет, / Аглянуўся – зверу нет» [69, 379].

Але, нават безадносна кумоў, тэма «пра гэта» была даволі разгорнутай у т.зв. «тлустых», «саромных» ці «брахлівых» песнях і прыпеўках, якія з'яўляліся неад'емнай часткай радзіннага фальклору. Напрыклад, «сексуальная прыгода» магла адбыцца нават паміж бабай і чортам: «Чорт бабе ніці падае / Дый за цыцкі бярэ. / Пакаціліся ў куток / – Прапароў бабу гурук. / Стала баба азірацца, / Што жывот стаў падымацца... / Стала баба плакаці / – Пачало ўжо і кувякаці. / Люлі, люлі, люлясікі, / Што зрабілі гулясікі» [66, 130].

\* Запісана аўтарам у 1995 г. ад Макеенак М.П., 1927 г.н., у в. Маскалёнкі Верхнядзвінскага р-на.

Прыпеўкі, якія выконваліся на Радзінах, мелі двухсэнсоўны характар, калі за знешне бяскрыўдай формай хаваўся выразны эратычны падтэкст. »Як сведчаць інфарматыры, выконваліся яны ўжо на ладнай ступені весялосці прысутных і, натуральна, былі жартоўнымі: »А ў нашага за-за-зайца / Адарвалі я-я-яблычка / ў зялёным саду. / А ў нашага дзя-дзя-дзядзі / Усе дочки бя-бя-бляхамі тартуюць яны. / Лінінграцкі по-по-поп / Сваіх дачок ё-ё-ёлкамі загараджваў. / А ў нашага по-по-попа / Адарвана жо-жо-жоўтая парцяначка ў яго«. \* Як ужо адзначалася раней, фіксацыя падобных фальклорных твораў з'яўляецца найбольш праблемнай для палявога даследчыка, паколькі носьбіты традыцыі (інфарматыры) па-за абрадавай сітуацыяй трактуюць гэтыя песні як »бессаромныя«, спяваюць якія ў штодзённым жыцці, а тым больш старонняму чалавеку (даследчыку) непрыстойна і няможна. Закранаючы тэму эратычна-шлюбнай сімволікі радзіннага рытуалу, неабходна звярнуць увагу і на абрадавыя дзеянні, непасрэдна звязаныя з бабкай-павітухай. У міфалагічным вымярэнні менавіта бабка-павітуха («пупоўніца», «пупарэзка») выступае як пасрэднік паміж сферай сакральнага (Богам) і соцыумам, выпрошваючы і дастаўляючы нованароджанаму Долю: »Бабуся стаіць, дзіцяцю дзяржыць, / Богу радзіцца. / І з Богам радзіцца, долю просіць / і багавую і грашовую« [69, 206]. Невыпадкова ў гэтай сітуацыі тое, што »бачкай« магла быць жанчына сталага, ужо недзетароднага веку, у зваротным выпадку доля немаўляці магла быць »перацягнутай« яе ўласнымі дзецьмі.

Асноўнай рытуальнай стравой радзін з'яўляецца »бабіна каша« – увасабленне не толькі долі новага ў грамадзе чалавека, але і калектыўнай долі ўвогуле, якую неабходна было наноў размеркаваць. »Разбіўшы гаршчок ці міску, гаспадар губляе ўжо сваё права на кашу. Яна становіцца агульнай. Кожны з гасцей каштуе бабіну кашу, а бабка надзяляе ёй усіх дзяцей, што к моманту раздзелу бабінай кашы збіраюцца сюды амаль што з усяе вёскі. Кабеты, у якіх дома засталіся дзеці, бяруць некалькі штук пячэнняў ад бабінай кашы ў кішэню, ці запазуху, бо прыехаць дамоў з хрэсьбін без бабінай кашы лічыцца тое самае, што вярнуцца з горада да дзяцей без гасцінца« [69, 193]. Такім чынам, кожны дзіцёнак вёскі атрымліваў сваю частку долі. »Паказальна, што каша – не толькі хрэсьбінная, але і вясельная, і пахавальная страва, г.зн. выкарыстоўваецца кожны раз, калі ўзнікае неабходнасць сімвалічнага перапамеркавання жыццёвых дабротаў і каштоўнасцяў – свайго роду потлач« [31, 52].

У нашым кантэксце цікавасць уяўляе сам працэс біцця посуду, які »утрымлівае шлюбна-эратычныя адценні«. Так, »у Кобрынскім раёне гаршчок з кашай разбівала [32, 66] сама бабка-павітуха з пажаданнямі: »Каб к нашэй дзеўцы хадзілі кавалеры« або для хлопчыка: »Каб жаніўся, у пары жыў« [94, 69]. Ва Усходнім Палессі »жанчыны – удзельніцы хрэсьбін кідалі адна ў адну чарапкамi ад разбітага гаршчка ці клалі іх на галаву бяздзетных жанчын і пры гэтым выказвалі пажаданне: »На табе, каб і ў цябе праз год была каша« [94, 70].

Несумненную эратычную скіраванасць меў звычай, шырока распаўсюджаны на Беларусі (выключэнне складаюць некаторыя рэгіёны Палесся), – напрыканцы радзінаў цягаць (катаць) бабку-павітуху на баране. Цягаць бабку на баране, як правіла, пакрытай вывернутым кажухом, мусілі выключна мужчыны і

\* Запісана аўтарам у 1995 г. ад Кардзюковай Т.Б., 1930 г.н., у в. Маскалёнкі Верхнядзвінскага р-на.

абавязкова цераз усю вёску. На Меншчыне бабцы пры гэтым размалёўвалі шчокі ярка-чырвонай фарбай, на галаву павязвалі шмат хустак, уторквалі пер’е так, што атрымліваўся сапраўдны вянец. Госці, што суправаджалі яе, перапрааналіся: мужчыны ў жаночае адзенне і наадварот, сустракаліся сярод іх «дохтур», «салдат», у многіх на галаве было надзета рэшата [94, 76-77].

На Віцебшчыне і Магілёўшчыне бабка, калі яе цягалі, падганяла мужчын венікам [69, 95]. Як слухна заўважыла Т.Кухаронак, цяганне бабкі-павітухі на баране «дзеянне, настолькі насычанае разнастайнымі сімваламі і вобразамі, што цяжка пачаць яго аналітычную характарыстыку» [94, 78]. Сама аўтарка лічыць, што «асноўная мэта выканання абраду – жаданне садзейнічаць дабрабыту і шчасліваму жыццю дзіцяці» [94, 78]. У семантычнай інтэрпрэтацыі бараны, як правіла, падкрэсліваецца яе фалічная сутнасць: «У вонкавай форме бараны найперш прыцягваюць ўвагу яе гострыя зубы, што, натуральна, вызначае яе фалічную семантыку» [32, 58]. Але, хоць сімвалічнае атаесамленне зуба бараны і фаласа не выклікае пярэчання, семантыка самой бараны падаецца больш шырокай. Графічная выява асновы бараны – рашэцісты квадрат (ромб), яшчэ з часоў Неаліту мае значэнне зямлі, разбітай на надзелы. Прастакутнік, у якім кожная з ячэек мела кропку (на кожную ячэйку бараны прыпадае зуб) азначаў засеянае (аплодненае) поле [98, 88-89]. Жаночая семантыка асновы бараны знайшла сваё адлюстраванне і ў фальклору. Так, у загадцы барана атаясамліваецца з жаночым адзеннем: «Дзіравая плахта ўсё поле пакрыла» [82, 331], дзе «плахта» – жаночае адзенне тыпу спадніцы з двух сшытых да палавіны полак» [99, 270]. У «кумаўскіх» песнях барана з ячэйкамі-адтулінамі таксама суадносіцца з жанчынай: «Прышоў кум да кумы / Пазычаці бараны. / Кума нагу падняла: / О то табе барана!» [66, 132]. Такім чынам, барана сімвалізуе дзейснае спалучэнне мужчынскага і жаночага пачаткаў у кантэксце ідэі плоднасці (ураджайнасці, нараджальнасці). Гэтую ідэю ўвасабляе і сама бабка-павітуха. У прыведзеным вышэй апісанні бабка сімвалічным чынам «вяртаецца» у дзявоцкі, дзетародны стан («румянец» на шчаках, вянец на галаве), а венік, якім яна паганяе мужчын, у народнай традыцыі «выступае як сімвал-замышчальнік мужчыны» [32, 102]. Невыпадкова, на Віцебшчыне, каб аблегчыць роды, бабка-павітуха грукала памялом у столь [66, 101]. Акрамя таго, «біццё венікам у народнай свядомасці ўспрымалася як сімвалічны эквівалент futuere» [32, 103].

Падсумоўваючы, можна меркаваць, што абрадавае цяганне бабкі-павітухі на баране мусіла спрыяць не толькі добрай долі нованароджанага, а з’яўлялася заключным этапам узнаўлення патэнцыяў ці спору менавіта калектыўнай долі (на гэта ўказуе і маршрут «цягання» – цераз усё сяло), а менавіта яе дзетароднага спектра. Прасцей кажучы, дзіцёнак, якога прыняла бабка, не мусіў стаць апошнім у вёсцы.

### Кола дзён

Наяўнасць эратычнай кампаненты ў большасці абрадаў сямейнага і калян-дарнага цыклу, безумоўна, не азначае, што ў будзённым (сямейным, гаспадарчым) жыцці тэма сексуальных адносінаў (сексуальнасці ўвогуле) была не актуальнай ці табуяванай. Чалавечая сексуальная патэнцыя ўсведамлялася, як адна з пра-



яваў касмічнай стваральнай энергіі, што, у сваю чаргу, дазваляла чалавеку быць не толькі рэцыпіентам ва ўзаемаадносінах з прыродай, але й самому дзейным чынам удзельнічаць у быцці Сусвету. Перадусім, гэта датычылася гаспадарчай дзейнасці вяскоўца (полавы акт з жанчынай і ўзворванне зямлі на сімвалічным узроўні – з’явы ідэнтычныя), калі полавыя органы мужчыны ці жанчыны выконвалі выразную прадуцыйную, стымулюючую функцыю ў адносінах да палеткаў, насення, будучага ўраджаю. «На Віцебшчыне, каб урадзіла добрая пшаніца, гаспадар сеяў яе ўночы, распрануўшыся дагала» [37, 108]. Калі садзілі гуркі, з мэтай стымуляцыі іх росту выкарыстоўвалі рэчы з выразнай фалічнай сімволікай: кол, палена, таўкач, пры гэтым катэгарычна забаранялася садзіць гуркі жанчыне, «што з лет выйшла (не дзетароднага веку. – У.Л.), бо не будзе плоду ніякага» [100, 308]. Полавы сімвалізм быў задзейнічаны і пры сяўбе лёну. Беларусы Паддзвіння сеялі лён на Канстанціна і Алену (3.VI) і пры гэтым качаліся голымі па зямлі, на якой ён будзе потым сцяліцца, – каб вырас доўгі і валакністы» [63, 230]. На Палессі, як паведамляе З.Глогер, жанчыны напярэдадні сяўбы лёну збіраліся ў карчме, дзе балуюць і скачуць праз пень, пастаўлены пасярод хаты, гаворачы, што як высока каторая скочыць, так высока вырасце яе лён» [101, 377]. На Купалле (Віцебскі пав.) з тым, «каб завіваліся вялікія моцныя качаны... яшчэ да ўсходу сонца баба распранаецца дагала і робіць вакол расліны вялікае кола» [102, 209].

Несумненную эратычна-шлюбную афарбоўку мела і качанне/кулянне жанчын на ніве пад час дажынак, а таксама маніпуляцыі з «барадой» – рэштай жытных каласоў, пакінутых на полі ў абрадавых мэтах [103, 27-36].

Увогуле, полавая ідэнтычнасць чалавека, замацаваная ягонаю сацыяльнай роляй (мужчынская/жаночая праца) і адпаведнай культурнай атрыбутыкай (адзенне) разглядалася як адзін з неад’емных элементаў светабудовы і светапарадку. Замахі на яе парушэнне, нават на знешнім узроўні, усведамляліся як скрайне негатыўныя, «д’ябальскія». Падобным чынам успрымалася пераапраананне мужчын у жаночую, а жанчын у мужчынскую вопратку (за выключэннем абрадавых сітуацыяў, дзе «падмена была санкцыянавана самім рытуалам: Каляды, Купалле, Радзіны і да т.п.). «Няможна чалавеку адзявацца ў бабскае ўбранне, як і бабе няможна класці на сябе мужчынскія порткі ці шапку, бо нячыстая сіла возьме да й замяніць тых людзей – мужчыну зробіць бабаю ці жанчыну мужыком да й прыкажа сабе служыць. А анёл тады адступіцца ад таго чалавека» [35, 147]. Падобнае пераапраананне вяло да змены не толькі асабістых характарыстык чалавека, але й ягоных гаспадарчых функцый: «Той мужчына будзе баяцца ваўка і наогул будзе палахлівы, які надзявае жаночы галаўны ўбор. Жанчыну ў мужчынскай шапцы вельмі скоро можна сурочыць, а свойская жывёла стане такой жанчыны баяцца» [37, 81].

Падобным чынам інтэрпрэтаваліся і гарманальныя асаблівасці арганізму канкрэтнага чалавека. «У каго не растуць ні вусы, ні барада, той ні баба, ні чалавек. Калі ў бабы растуць вусы або барада, та тая баба не баба й мужык не мужык, а так сабе чорт ведае што» [35, 163].

Паказальнікам жа падвышанай сексуальнай энергіі (юрліваасці, «улюбчываасці») разглядаліся частыя зубы, якія, праўда, балелі значна часцей, чым «рэдка» [37, 77]. Аднак, пры любых раскладах, полавае жыццё беларускага вяскоўца далёка не з’яўлялася нейкай неабходнай вымушанасцю дзеля працягу роду, але

было далёка не апошняя радасцю і соллю быцця на гэтым свеце. І хоць усе фальклорныя творы на «гэтую» тэму, без вынятку, носяць жартоўны характар, іх сутнасная, праўдзівая аснова наўрад ці можа выклікаць сумніў. У прыватнасці, гэта датычыцца суднясення па шкале жыццёвых каштоўнасцяў полавага акта і харчавання: «На што бабе рашато, на што бабе сіта: дзед бабу патаптаў – будзе баба сыта» [104, 24]. Прычым, жарсць магла заспець у любым месцы, а сам «двубой» вызначаўся нічым не прыхаванай эмацыйнасцю: «Ах ты, Сідар-макацёр, / На парозе бабу цёр: / Што паверніць – / Баба пердніць, / Што пацісніць – / Баба пісьніць» [73, 6]. Мужчынскай жа моцы, без усялякіх падпораў з боку «віягры», можа пазаздросціць ці не кожны прадстаўнік «моцнай паловы» і сёння: «Наш дзед сані гнець – / Па чатыры кліны б'ець: / Пастой, бабка, яшчэ слабка / Ганю пяты – пойдзіць гладка!» [73, 87]. Пры гэтым «парыву плоці» з усёй апантанасцю, да поўнае знямогі аддаваліся не толькі мужчыны: «Там была, там была, / Дзе коні пасуцца; / Так дала, так дала, / Што рукі трасуцца» [73, 32].

Аднак часам жаночыя спадзяванні не спраўджваліся: «А ну ж ты ня дуж – ці на цябе ліха? Капашуся, варушуся, а ты ляжыш ціха?» [42, 8]. Інтымная няўдача магла мець і даволі банальную прычыну: « – Шавялі, бабка, нагой / – Ні магу, кармілец мой! / Я б і рада шавяліць – / Шавялуха не стаіць» [73, 29].

Што датычыць тэхнікі сексу, то, безумоўна, варыятыўнасць палавых стасункаў беларусаў XIX ст. была больш сціплай, чым у «Камасутры», але і тут прасочваецца пэўная разнастайнасць. Найбольш распаўсюджанай была класічная еўрапейская пазіцыя «мужчына зверху»: «Не лажыся, Марка, бокам / Гэта табе не наракам. / Да лажыся правусенька: / Будзе табе да мілюсенька» («камора») [52, 178-179]. Даволі часта ў фальклоры сустракаецца ўказанне і на пазіцыю «мужчына ззаду»: «Як у полі, ў полі / Пасець дзеўка коні. / Прышоў да е Якаў – / Ставіў дзеўку ракам» [73, 42], а таксама «вершніца» ці «жанчына зверху»: «Сядзіць свацця на елі, / Распусціўшы калені» [4, 446]. На бытаванне аральных формаў сексу ва ўсходніх славянаў (праўда, у абрадавым кантэксце) указвае яшчэ «Слова нейкага Хрысталубца» у рэдакцыі к. XIV – пач. XV ст.: «И егда же оу кого ихъ боудеть бракъ, творять съ боубны и съ сопѣльмим, и съ многыми чюдесы бѣсовскими; и ино же сего горшѣ: устройвше срамоту моужьскоую и въкрадывающе въ вѣдра и въ чашѣ, п'ють и, вынемьше, осморкывають и облизывают и цѣлоуютъ» [105, 375]. Падобныя згадкі знаходзім і ў беларускім фальклоры к. XIX – п. XX ст.: «Люблю, люблю Пеценьку / За сладку конхеціньку: / Як паложыць у раток / Дак заньціць жываток» [73, 54] ці «Сінія штаны, белая падкладка, а што ў штанах, тое сладка» (загадка пра цукровую галоўку) [87, 331]. Аральныя практыкаванні, хутчэй за ўсё, не былі вуліцай з аднабаковым рухам: «Дзед бабу сагнуў, / касмоцце раздзьмуў. / Салодкае выкусіў, / А горкае выплюнуў» (арэх) [87, 320] ці «Як за лесам, за буйракам / Там стаяла баба ракам, / А дурань думаў капліца / Дай давай туды маліцца» [87, 237].

Згадкі пра анаральныя сексуальныя паводзіны сустракаюцца ў этнаграфічных матэрыялах і фальклоры выключна рэдка. Прычынай сексуальных дэвіяцый амаль заўсёды з'яўлялася псіхічная хвароба чалавека. Так, у адным з аповядаў А.Сержпутоўскага, палавыя дачыненні з цёлкай мае менавіта «шаляпаваты» парабак, які ўсур'ез лічыць, што яна ад яго «прывяла гожаго быка» [106, 143]. Паказальная ў гэтым плане інфармацыя была зафіксавана этнаграфічнай

экспедыцыяй ПДУ на Вушаччыне. Там, у в. Старыя Туросы, сваёй ненармальнай сексуальнай арыентацыяй вылучаўся Васька Герцык. »З бабамі ён дужа ругаўся. А я яго не баялася, мы з ім кароў разам пасвілі. Баб ён не любіў, мужчын дужа любіў. Адзін ён жыві, бацькі памерлі. Хадзіў абадраны ўсё ўрэмя. Дома самагонку гнаў. Бывала, завядзе да сябе мужыка, напоіць і спаць пакладзе. А патом нехта далажыў аб гэтым начальству, ну яго і забралі ў дурдом. Там ён, кажуць, дужа ўлюбіўся ў начальніка бальніцы. Мусіць ён там усім надаеў і яго атравілі«. Пры сваёй ненармальнасці Васька вылучаўся надзвычайным дарам у выкананні абрадавых (купальскіх, калядных, вялікодных) песняў: »Васька пачынае печь, ну як баба, а мы ўжо яму падпяваем«\*.

На падлеткавую мастурбацыю, як на сродак зняцця сексуальнай напругі (параўнай: »Дазволь, матушка, жаніцца. / Дазволь узяць каго хачу; / Не дазволіш мне жаніцца – / Колам печ разварачу« [73, 58]), у традыцыйнай супольнасці практычна не звярталі ўвагі, хоць Кірыла Тураўскі яшчэ ў XII ст. лічыў »ручны блуд« нашых продкаў за сур'ёзны грэх [46<sup>A</sup>, 385].

Нягледзячы на тое, што лад, узаемапавага і каханне ў сям'і разглядаліся як найвышэйшая каштоўнасць у традыцыйным грамадстве, рэальнае становішча справаў магло істотна адрознівацца ад ідэалу. Далёка не заўсёды пры заключэнні шлюбу ўлічваліся пачуцці будучых сужонкаў. Вельмі часта асноўнай матывацыяй шлюбу выступала сялянская гаспадарчая прагматыка. У сітуацыі, калі, напрыклад, маладая дзяўчына мусіла ісці за старога ўдаўца, наўрад ці можна было чакаць цёплых узаемных пачуццяў у гэтай сям'і. Да таго ж стары муж, відавочна, не мог задаволіць сексуальныя запатрабаванні маладой жонкі. Усё гэта, з дакладнасцю наадварот магло адбыцца і з маладым хлопцам, што зайшоў у »прымакі« да значна старэйшай за яго жонкі. Адсюль невыпадкова, што тэма пазашлюбных адносінаў досыць шырока прадстаўлена ў беларускім фальклору. Прычым вялізная колькасць песняў на гэтую тэму не мусіць зводзіць у зман даследчыка. Размова ў дадзеным выпадку ідзе хутчэй пра нешматлікія прэцэдэнты, разгорнутыя і тыражаваныя ўжо на фальклорным узроўні, чым пра масавую з'яву супрускай нявернасці ў рэальным жыцці. У зваротным выпадку прыйшлося б узяць на веру ўсе »жудасныя, акалічнасці сямейнага жыцця, якія можна вычытаць у фальклорных зборніках: »А я мужыка не палюбіла, / Завяла ў садок і павесіла« [75, 316]. Ці не самы распаўсюджаны сюжэт – здрада маладой жонкі старому мужу: »– Прыйдзі, прыйдзі, малады хлопца, / У першай гадзіне. / Ідзі, ідзі, стары муж, / У лес па каліну« [65, 371]. Калі ў старога абуджаюцца падазрэнні, маладзіца робіць контрзахады: »– Калі, міленькі, ты мне не верыш, / Павесь званочак на падалочак.. / Як хто затроніць – званок зазвоніць... / Званочак звініць у садзе ля хаты, / А муж не чуе, бо глухаваты« [65, 315]. Вядома, што такія »бавы«, а тым больш у адсутнасці мужа ўдому мелі цалкам заканамерныя наступствы: »Начаваў у нас казак маладзенькі. / Начаваў ён тры дні і тры ночы. / Ды пакінуў мне карыя вочы« [75, 97]. Не меншай увішнасцю »на старане« вызначаліся і мужыкі, на што справядліва наракалі жонкі: »Ён арэць чужую ніўку, / Ён любіць чужую жонку« [65, 171]. Пры гэтым, у вачох »ізьменшчыка« вабноты чужых жанчынаў былі больш прыцягальнымі, чым уласнай жонкі: »А ў суседа любя жана, / Як пабачу – сэрца млее. / Су-

\* Запісана ў 1999 г. студэнткай ПДУ Градовіч А. ад Крывец Т.Е., 1930 г.н. у в. Старыя Туросы Вушачкага р-на.

седава ўрадліва, / Тлуста, бела, чарнабрыва. / Мая худа, рудаброва, / Суха, як кара дубова» [65, 183]. Часам мужык паступаў са сваёй жонкай больш радыкальна: »Замкнуў жонку на замок, / А сам пайшоў да дзявок» [65, 328].

Пазашлюбныя адносіны жанатых людзей усведамляліся народнай традыцыяй, як страта індывідуальнай жыццёвай энергіі і, перш за ўсё, разумовых патэнцый: »Не паглядай чужых жонак: ці скасееш, ці здурнееш» [107, 127]; »чужыя жонкі – безгалоўе» [108, 129]. Лічылася, што найбольш юрлівыя па-за шлюбам мужчыны, неўзабаве пачынаюць нагадваць свой дзетародны орган: »Хто к бабам вельмі многа мае дачынення, той хутка аблысее» [35, 155]; »Чужая мяккая падушка на чужой пасцелі лысіну працярэбіць» [107, 139]. З тым, каб мужык не хадзіў па чужых жонках, актыўна выкарыстоўваліся разнастайныя магічныя сродкі. Існаваў шэраг адмысловых замоваў: »На захаванне каханнага», »прысмуты», »шоб вярнуўся бацька к дзіцяці«: »Пастаўце леску ад зямлі да неба, шоб сам Гасподзь з нябёсаў злязаў, такога чалавека да дзіцяці дадому прыгнаў, да ў пасцелі спаць паклаў» [79, 381]. Часам замова суправаджалася пэўнымі магічнымі маніпуляцыямі. »Калі мужык ходзіць па другіх, узяць рубашку ці там штаны, ці што, падраць на каснічкі, змераць з галавы да ног і тады пад сваю пасцель палажыць і загаварыць» (Крупскі р-н) [79, 581].

Як сведчыць палявы этнаграфічны вопыт, падобныя магічныя практыкі бытуюць і ў сучаснай беларускай вёсцы, часам прыводзячы да трагікамічных сітуацыяў. У 1996-97 гадах у цэнтры аднаго з сельсаветаў Бешанковіцкага раёна (назва паселішча не прыводзіцца па этычных меркаваннях) адбылася наступная гісторыя. Жонка, даведаўшыся, што яе муж – мясцовы ўчастковы, ходзіць да іншай, звярнулася па дапамогу да вядомай знахаркі. Пакрыўджаная жанчына папрасіла зрабіць так, каб у ейнага мужа цалкам знікла полавае жаданне да »разлучніцы«. Але, напэўна, »чары« аказаліся замоцнымі і »жаданне« ва ўчастковага знікла не толькі ў дачыненні да палюбуйніцы, але і да сваёй жонкі. Літаральна за некалькі дзён не стары яшчэ мужчына, які вызначаўся неспатольнай юрлівасцю, стаў абсалютна бездапаможны ў сексуальным плане. Звароты жонкі да знахаркі і спробы апошняй »адрабіць« уздзеянае поспеху не мелі. Пасля чаго канфлікт набыў адкрыты характар, а лісты са скаргамі на »ведзьму« дасылаліся нават у рэдакцыю абласной газеты.

У той жа час, гісторыя ведае выпадкі, калі полаваю слабасць, як вынік сурокаў, лекавалі менавіта моцныя знахары ці чараўнікі. Так, у 1631 г. пад час »чарадзеяўскага« працэсу, што праходзіў у Наваградскім гродскім судзе, былі выяўлены наступныя факты. Калі пані Фярэнсава, ужо будучы заручонай, рыхтавала мяды да свайго вяселля, вядомы чараўнік Карп папрасіў у яе таго мёду. Атрымаўшы адмову, Карп папярэдзіў Фярэнсаву, што гэта можа дацца ў знакі маладой. У выніку »чараў« Фярэнсава і яе муж шэсць тыдняў пасля вяселля не маглі мець полавых стасункаў. Рады здолеў даць толькі Карп. »А калі прыйшоў, толькі кійком ударыў па сцёгнах саму Фярэнсаву і казаў ісці ёй да мужа. І на тым жа месцы мелі паміж сабой блізкасць і да ложку не дайшоўшы» [109, 145].

Дзеля прафілактыкі і лекавання разнастайных полавых лысфункцыяў і хваробаў шырока выкарыстоўвалася фітатэрапія, асабліва, гэта датычылася парушэнняў у палавай сферы жанчын. Эліза Ажэшка прыводзіць цэлы шэраг жаночых »парушэннікаў«: »бліскавіца« (*Potentilla argentea*), »курачая слепата«

(*Helianthemum vulgare*), «гваздзічка» (*Erythraea centaurium*), «сямізляён» (*Pyrola rotunbifolia*), «дзеваціранак» (*Parnassia palustris*) ды іншыя [80, 462]. У якасці зацерагальнага сродку жанчыны выкарыстоўвалі адвар з «загартушкі» (*Orchis latifolia*), ад бяздзетнасці, выкліканай чарамі, збор з «маркоўніка» (*Daucus carota*) і «парушэнца» (*Parnassia palustris*); у якасці лекаў ад венерычных хваробаў ужывалі «жыватабольнік» (*Plantago arenaria*), а пры «мужчынскіх праблемах» – «станоўнік мужыцкі» (*Prunella vulgaris*) [80, 418, 495].

Паколькі сексуальныя паводзіны чалавека з'яўляюцца прыватным выпадкам ягоных сацыяльных паводзінаў, то ўяўленні пра ўнармаваную/ненармальную сексуальнасць, якія існавалі ў традыцыйным грамадстве, з'яўляліся адным з чынікаў механізму ідэнтыфікацыі «чужынцаў» – прадстаўнікоў іншых сацыяльных і этнічных груп. «Чужынец», як прынцыпова адрозны ад «тутэйшых» (гаспадарчымі заняткамі, звычкамі, рысамі характару, мовай і г.д.) надзяляўся і разнастайнымі хібама сексуальнага характару ці «ненармальнасцю» сямейнага жыцця.

Найбольшай юрліваасцю, пожаддзю і, адпаведна, распустай характарызаваліся служыцелі хрысціянскага культу – папы ды ксяндзы. Перадусім, у «грахоўнай актыўнасці» вызначаліся праваслаўныя святары, якія маглі займацца аблуднай справай нават у царкве: «Мне ня можна да царквы хадзіць, / Мне ня можна на споведзі быць: / Папы, дзякі заляцаюцца, / І ў кніжках спамыляюцца» [65, 50]. Пры гэтым, справа наўрад ці абмяжоўвалася аднымі залётамі: «Чужы жонкі Богу моляцца, / Мая шэльма з папам борацца... / Ох, і борацца, качаецца, / Ніяк шэльма з ім не справіцца» [65, 47]. Падобныя паводзіны папа выклікалі адпаведную рэакцыю з боку мужчынскае паловы вёскі. «Быў адзін поп, да такі паганы, што як яго й зямля насіла. Проста драў з людзей шкуру. А да баб быў такі падкі, што немаль усіх маладзіц перапробуваў. Ужэ збіраліся дзецюкі абстрыгці ему косу да перабіваць ногі, але баяліся граху» [106, 90-91]. Дамагаючыся свайго, поп пераконвае цяжарную жанчыну ў неабходнасці дарабіць плод у ейным чэраве (сюжэт добра вядомы нямецкім шванкам, французскім фабліе і італьянскім фацэціям часоў Адраджэння): «І пачаў поп маліцца да дзіця дарабляць да так захадзіўся, што Матруна аж пачала крычаць» [106, 91]. Праўда, мужык помсціць адэкватным чынам. Пазычаючы ў папа дзве бараны, ён у загад святара сваёй жонцы і цнатлівай дачцэ: «каб далі абедзве» укладае іншы сэнс. З другога боку, юрліваасць папа і ягоны статус пасрэдніка паміж людзьмі і Богам з'яўляліся прычынай зваротаў да яго бяздзетных жанчын. Так у аповядзе са зборніка А.Сержпутоўскага «Адукаваны бычок» сяброўка раіць бяздзетнай жанчыне: «Бачыш, паподзі плодныя, бо свіне, – кажэ тая маладзіца, – схадзі к нашаму папу, занесі ему гасьцінца да папрасі яго гожаўню, моо й ублагаеш. Ён ужо многім памог. Цяпер дзякуюць» [106, 143].

У адрозненне ад папоў, «блуд» ксяндзоў, што ўвогуле не мелі права на сямейнае жыццё паводле цэлібату, у фальклору паказаны больш закамуфляваным і вытанчаным. Паказальнай у гэтым сэнсе з'яўляецца радзінная песня з Глыбоччыны: «Трэба, трэба, дзяўчыначка, / Пераспавядаці, / Ці прыйшлося, дзяўчыначка, / Перад прабаваці? / – Не давала, пане ксёнжа, / Не давала нікому. / Толькі дала перад / Ксёндзу маладому. / – Будуць табе, дзяўчыначка, / Грахі адпушчоны, / Бо то ж цябе прабаваў / Чалавек свяцёны» [69, 472].

Падобная споведзь, але ўжо ў якасці вясельнай забавы бытавала на Мядзельшчыне. «Ксёндз», апануты ў жаночую спадніцу, з «святой вадой» – гарэлкай,

спавядае прысутных. «Асабліва акцэнтуюцца парушэнне 10 завету. «Ксёндз» задае пытанні, настаўляе спавядаючага, іх размова мае вольны, нават фрывольны характар. Тут многа намёкаў на падзеі сапраўдныя, гледачы звычайна ўсё ведаюць і з вялікай асалодай сочаць, як гэта ўсё абыгрываецца. «Сповідзь» завяршаецца «малітвай»: «Доміка-доміка, / Звалілася баба з коліка, / Ударылася аб печ – / Выскачыў хлапец» [58, 122].

Аднак выпадкі з рэальнага жыцця былі далёка не такімі смешнымі. Так, у др. п. XVIII ст. Дубіскі (Віленшчына) плябан Станкевіч абвінавачваўся ў згвалтаванні мяшчанкі Камінскай пад выглядам выгнання з яе д'ябла, а таксама Тэрэзы Станевіч і Юзэфы Мацкевіч, у прымусе нявест перад вячаннем уступаць з ім у полавую сувязь і ў тым, што дзіцёнка, народжанага ад яго, ён загадаў укінуць у хлеў свінням [110, 150]. У 1897 г. вернікі мястэчка Койданава падалі скаргу на ксяндза Градзцкага ў Магілёўскую духоўную кансісторыю. Ксёндз абвінавачваўся ў тым, што, завышаючы кошты на рытуальныя паслугі (вячанне, пахаванне), ён абірае прыхаджанаў, а «сбраныя грошы траціць на разгульнае жыццё і на ўтрыманне значнай колькасці прыслугі жаночага полу, якая мяняецца штомесяц і атрымлівае добрае ўзнагароджанне» [111, 137].

Пэўнай сексуальнай «ненармальнасцю» характарызаваліся ў беларускім фальклору і прадстаўнікі іншых этнічных супольнасцяў: «маскалі» (рускія), «хахлы», «мазуры», «жыды», цыганы ды інш. Як правіла, «чужынцам» прыпісвалася распуста («Жыла адна маскоўка да вельмі распусная баба...» [28, 177]) і дзіўныя, з гледжання «тутэйшых» сямейныя ўзаемадачынненні: «Ажаніўся стары жyd, / Узяў жонку Голду; / Пасадзіў на прыпечку – / І стаў біць у морду» [73, 166] ці «Жyd жыдоўку не ўзлюбіў, / Па цыцке ярмолкай біў. / А жыдоўка не схацела, / І ярмолка адляцела» [87, 223]. Валацужны лад жыцця цыганоў спарадзіў уяўленне пра іх прынцыповую «байструкаватасць» («Ва ўсіх цыганоў нямашака бацькоў» [28, 190] і немагчымасць стварэння імі паўнавартай сям'і: «Цыган-рыган! / Прадаў душу за лягушку, / Прадаў жонку за машонку, / Прадаў хату за лапату, / А матку за швайку, / Купіў балалайку» [87, 177]. Мазуры, упоравень з глупотай, неспрактываванасцю і ляготай, надзяляліся яшчэ і жывёльнай юрлівасцю: «Мазуры надта юрлівыя: кожан Мазур за дзеўкамі як кныр бегае» [112, 233]. «Хохлы» (украінцы) у вачох беларуса людзі не толькі надзвычай упартыя [28, 128], але і досыць жорсткія ў адносінах да жанчын. Так, паходжанне назвы вёскі Зашчоб'е на Палессі тлумачыцца наступным чынам: «Жыў тут украінец. І біў сваю жонку. Людзям дзіва: збіраюцца глядзець. Ён б'е, а яна пытае: – За што б'еш?» [113, 294].

І ў сексуальным вымярэнні «хахол» быў непажаданым партнёрам для мясцовай жанчыны: «Ахну, махну, / Я ні дам хахлу. / Хахол чэсці не маіць – / Проці шэрсці піхаіць» [12, 211].

Безумоўна, шэраг «адхіленняў, прыпісаных «чужынцам», меў хутчэй уяўны, чым рэальны характар, аднак некаторыя з іх адпавядалі рэчаіснасці. У прыватнасці, уяўленні пра распуснасць «маскалёў» вынікалі з назіранняў за мараллю і паводзінамі рускіх старавераў. «У маральных адносінах раскольнікі, як сведчыць... знаўца народа А.Семянтоўскі, ніжэй за мараль беларусаў. Раскольнікі не прызнаюць святасці шлюбу, мала цэняць сужэнства, жанчыны ж не надаюць вялікага значэння цнатлівасці і вернасці ў шлюбе» [114, 284]. Часам нават моўная адрознасць «тутэйшага» і «чужынца» прыводзіла да камічных непаразуменняў з

»эратычным« адценнем. »Раз, як стаялі маскалі ў сяле, так адзін хацеў перцу да яец, ды й кажэ на старую кабету: – Гэй! баба, папру да яец! А яна: – А каб з цябе, – кажэ, – дух выперло! Куды ты мяне старую папрэш да яец!« [115, 37]. »Атрымаць на арэхі« ад простаі вясковай кабеты мог і пан са сваёй незразумелай тактоўнасцю. »Быў сабе кірмаш, аж ідзе якісь панічык і нехаця штурхнуў бабу ў бок, так адварнуўся і мувіць: – Пардон, бабка! – А каб цябе, – кажэ, – скула ўдушыла! – лянцесе: даў сайку пад бок і яшчэ ля, ось кажэ: пярдун баба! А каб ты пярдзеў, гадзе ты, нігды ні стрымаўшысё!« [115, 37].

Безумоўна, што большасць такіх сітуацыяў адносіцца да сферы народнага гумару, але ўсе аспекты »непадабенства« чужынцаў (у тым ліку і іх неадэкватныя сексуальныя паводзіны) не ў малой ступені ўплывалі на тое, што выключная большасць шлюбаў у традыцыйнай беларускай супольнасці з’яўлялася манаэтнічнай.

Завяршаючы невялікі і шмат у чым папярэдні дослед, прысвечаны эратычным кампанентам беларускай традыцыйнай культуры, неабходна спыніцца на шэрагу прынцыповых момантаў.

Аналіз даступнай этнаграфічнай і фальклорнай фактуры пераканаўча сведчыць, што ў супольнасцях рытуальнага тыпу, дзе абрадаваму (сімвалічнаму) афармленню падлягалі ўсе значныя моманты сацыяльнага і індывідуальнага жыцця, тэма сексуальных адносінаў мужчыны і жанчыны (шырэй – узаемадзеяння мужчынскага і жаночага пачаткаў) папросту не магла быць ігнараваная, а тым больш табуяваная.

Сексуальная энергія чалавека ўсведамлялася як рэальная, прадметная права стваральнай касмічнай энергіі, адсоль – эратызм, як сімвалічнае выяўленне гэтае сексуальнасці і полавых узаемадачынненняў, з’яўляўся абавязковым элементам практычна ўсіх рытуалаў каляндарнага і сямейнага цыклу. Асабліва гэта датычылася абрадаў, якія сімвалічна рэалізоўвалі пераход ад »старога« да »новага« ці то на калектыўным (Каляды, Масленка, Вялікдзень, Купалле) ці на індывідуальным (Радзіны, Вяселле) узроўні.

З улікам таго, што ў традыцыйнай культуры ўсе элементы сусвету разглядаліся як велізарная сістэма знакаў і сімвалаў, што ў сваю чаргу амаль без выняткаў падзяляліся па полавай прыналежнасці (ці сутнасці), эратычным зместам магла надзяляцца, у залежнасці ад канкрэтнага сітуацыйнага кантэкста, надзвычай шырокая катэгорыя з’яваў і рэчаў. Так, фалічнае »прачытанне« маюць рэчы, звязаныя з дзейснай інструментальнай сферай: голка, хлебная лапата, саха, рала, таўкач, дзіда, шабля, меч, стрэльба, вуда і д.т.п. Фармальнае (колера, абрысы) і тыпалагічнае (цвёрдасць, актыўнасць) ляжалі ў аснове такога сімвалізму: елка, шышка, морква, гурок, грыб, рыба, джала, каўбаса, пірог, кол, гарэх, палка, рог, як фальклорныя значэнні фаласу. Жаночы, дзетародны пачатак сімвалізаваўся рэчамі полымі, з адтулінай, але прынцыпова пасіўнымі: гаршчок, бочка, вядро, дзяжа, мех, яма, нара, печ і да т.п. Сам полавы акт выяўляецца ў катэгорыях актыўнай дзейнасці: кавач, араць, рабіць, дзяўбсці, таўчы, засаджваць, устаўляць, мець, нацягваць, пароць, качаць, шыць і г.д.

У адрозненні ад рускай традыцыі (гл. »Запаветныя казкі« А.Афанасьева) літаральнае апісанне (па-за ўсялякай сімволікай) сексуальных узаемадачынненняў

мужчыны і жанчыны ў беларускім фальклоры практычна не сустракаецца, ды і на ўзроўні ўсёй традыцыі лічылася непрыймальным і пахабным.

Вызначальная рыса беларускай традыцыйнай эротыкі (як і ўсёй эротыкі ў прынцыпе) – яе цесная суаднесенасць з народнай смехавой культурай. Бо і полавы акт, і смех у аднолькавай ступені адмаўляюць смерць і супрацьстаяць ёй, сцвярджаючы жыццё.

На ўзроўні маладзёвай субкультуры, насычанасць «гульні» эратычнымі элементамі з'яўлялася неабходнай умовай паўнаважнасці сацыялізацыі чалавека і стварэння патэнцыйнай шлюбнай пары. Эротыка, у адрозненне ад цяперашняга часу, не з'яўлялася гатовым прадуктам для масавага спажывання, а прадуквалася самімі ўдзельнікамі «гульні», у танцах, гульнях і спевах, што, само сабою, здымала шмат якія комплексы і падлеткавую неабазнанасць у пытаннях полу.

З другога боку, не хацелася б прадставіць эротыку нашых продкаў, як толькі частку рытуальнай, сімвалічнай рэальнасці, бо і ў штодзённым, пабытовым вымярэнні каханне і інтымная блізкасць з каханым чалавекам былі не апошняю радасцю зямнога жыцця.

### Літаратура

1. Бабкоў І. Прагемонены да календарнага часу // Культура, 1995. № 13. С. 5–6.
2. Элиадэ Мирча. Священное и мирское. М., 1994.
3. Кон И.С. Введение в сексологию. М., 1989.
4. Вяселле: Абрад. Мн., 1978.
5. Жаніцьба Цярэшкі. Мн., 1993.
6. Россия. Полное географическое описание нашего отечества. Т. 9. Верхнее Поднепровье и Белоруссия. СПб., 1905.
7. Серебренников Ф. Обычаи и обряды крестьян Себежского при крестинах, свадьбах и похоронах // Памятная книжка Витебской губернии на 1865 г. – СПб., 1865. С. 75–93.
8. Сярод нешматлікіх прац, што асвятляюць узаемаадносіны палोў у маладзёвай субкультуры: Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения С.-Зап. края. Т. 1. Бытовая и семейная жизнь белорусов в обрядах и песнях. СПб., 1887. Ч. 1; Довнар-Запольский М.В. Заметки по белорусской этнографии // Живая старина, 1893. Вып. 2. С. 283–296; Яго ж. Исследования и статьи. Т. 1: Этнография и социология, обычное право, статистика белорусская письменность. Киев, 1909. С. 150–158, 392–394.
9. Русские заветные сказки. М., 1992.
10. Топорков А.П. Малоизвестные источники по славянской этносексологии (к. XIX – н. XX в.) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 301–318.
11. Баршчэўскі І. 3 гісторыі фаллэктанізму // Зап. Аддзел гуманіт. навук. Кн. 4: Працы Катэдры этнографіі. Т. 1: Сшытак 1. Менск, 1928. С. 49–80.
12. Шлюбскі А. Матар'ялы да вывучэння фальклёру і мовы Віцебшчыны. Ч. II. Менск, 1928. – С. 75–99.



13. Беларусы: У 8 т. Т. 3: Бандарчык В.К. Гісторыя этналагічнага вывучэння. Мн., 1999.
14. Никольский Н.М. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Мн., 1956.
15. Радзінная паэзія. Мн., 1971.
16. Беларускі фальклор у сучасных запісах: Традыцыйныя жанры: Мінская вобласць. Мн., 1995.
17. Да прыкладу: М.Нікольскі пазначае эратычны змест каравайнага абраду ў традыцыйным вяселлі (Никольский Н.М. Происхождение... С. 191–218); Н.Гілевіч указвае на эратычную двухсэнсоўнасць беларускіх загадак (Гілевіч Н. Паэтыка беларускіх загадак. Мн., 1976. С. 61–63).
18. Валодзіна Т.В. Талака ў сістэме духоўнай культуры беларусаў. Мн., 1997; Яе ж: Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999; Кухаронак Т.І. Радзінныя звычай і абрады беларусаў. Мн., 1993; Яе ж: Абрадавае рэгуляванне паводзін моладзі ў беларускай вёсцы (к. XIX – п. XX ст.) // Весці АН Беларусі. Сер. грамад. навук. 1995, № 3. С. 93–98; Лобач У. Беларуская эротыка: «Харошанька прытанцуі, каго любіш – пацалуй» // Новая зямля, 1994, № 11. С. 7.
19. Успенский Б.А. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // *Studia Slavica*. 1983. Т. 29. С. 33–69; 1987. Т. 33. С. 37–76; Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – н. XX в. Л., 1988; Токарев С.А. Эротические обычаи // *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев*. М., 1983. С. 98–105; Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991; *Русский эротический фольклор*. М., 1995. ды інш.
20. Кон И.С. Сексуальность и нравственность // *Этическая мысль: Научно-публицистические чтения*. М., 1990.
21. Тахо-Годи А.А. Эрот // *Мифы народов мира*. Т. 2 М., 1992. С. 668–669.
22. Грейвс Р. Мифы Древней Греции. М., 1992.
23. Слово о полку Игореве. Л., 1990.
24. Паэзія беларускага земляробчага календара. Мн., 1992.
25. Токарев С.А. Эротические обычаи // *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев*. М., 1983.
26. Черникова И.В. Отношения «человек-природа» от античности до современности // *Философия и общество*, 1999, № 3. С. 132–149.
27. Глядзі: Чаго на свеце не бывае: Антырэлігійныя казкі, анекдоты, прыказкі ўсходнеславянскіх народаў. Мн., 1990.
28. Сержпутоўскі А.К. Казкі і апавяданні беларусаў Слуцкага павета. Мн., 2000.
29. Песні народных свят і абрадаў. Мн., 1974.
30. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991.
31. Байбурун А.К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.
32. Валодзіна Т.В. Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999.
33. Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998.

34. Байбурын А.К. Обрядовые формы половой идентификации детей // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. Л., 1991. С. 257–265.
35. Сержпудоўскі А.К. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1998.
36. Werenko F. Przyczynek do Lecznictwa lubowego // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. T. 1. Kraków, 1896, s. 99–228.
37. Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи... в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897.
38. Арлова Г.П. Беларуская народная педагогіка. Мн., 1993.
39. Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897.
40. Романов Е.Р. Беларуский сборник. Вып. 8. Вильна, 1912.
41. Байбурын А.К. Ритуал... С. 56-58; Толстой Н.И., Усачева В.В. Волосы // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995.
42. Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. Ч. III. СПб., 1894.
43. Бернштам Т.А. Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора (традиционный аспект русской культуры) // Этнические стереотипы..., с. 234–257.
44. Гульні, забавы, ігрышчы. Мн., 1996.
45. Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 1: Бытовая и семейная жизнь белорусов в обрядах и песнях. СПб., 1887. Ч. 1.
46. Зімовыя песні. Мн., 1975.
- 46<sup>A</sup> Мельнікаў А.А. Кірыл, епіскап Тураўскі: Жыццё, Спадчына. Светапогляд. Мн., 2000.
47. Барташэвіч Г.А. Матывы шлюбу ў зімовай абраднасці і паэзіі // Весці АН БССР. Сер. грамад. навук. 1988, № 4.
48. Насовіч І.І. Слоўнік беларускай мовы. Мн., 1983.
49. Иванов В.В., Топоров В.Н. Балтийская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1. М., 1991. С. 153–159.
50. Дмитриев М.А. Собрание песен, сказок, обрядов и обычаев крестьян Северо-Западного края. Вильна, 1869.
51. Янкоўскі Ф.М. Беларускія прыказкі, прымаўкі, фразеалагізмы. Мн., 1962.
52. Вяселле: Песні. Кн. 6. Мн., 1988.
53. Загадкі. Мн., 1972.
54. Романов Е.Р. Очерк быта нищих Могилевской губернии // Этнографическое обозрение. 1890. № 4.
55. Иванов В.В., Топоров В.Н. Купала // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 29.
56. Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999.
57. Народныя казкі-байкі, апавяданні і мудраслоўі. Мн., 1983.
58. Народны тэатр. Мн., 1983.
59. Вяселле: Песні. Кн. 1. Мн., 1980.
60. Прыпеўкі. Мн., 1989.
61. Глєвіч Н. Паэтыка беларускіх загадак. Мн., 1976.
62. Романов Е.Р. Материалы по этнографии Гродненской губернии. Ч. 1. Вильно, 1911.

63. Шейн П.В. Материалы для изучения быта... Ч. III. СПб., 1903.
64. Довнар-Запольский М.В. Заметки по белорусской этнографии // Живая старина. 1893. Вып. 2. С. 283–296.
65. Жартоўныя песні. Мн., 1974.
66. Песні Беласточчыны. Мн., 1997.
67. Фальклёр у запісах Яна Чачота і братоў Тышкевічаў. Мн., 1997.
68. Песні пра каханне. Мн., 1978.
69. Радзіны: Абрад. Песні. Мн., 1998.
70. Анохин Г.И. Брак и община в Дании в IX-XIX вв. // Скандинавский сборник. Вып. XXXIII. Таллин, 1990. С. 135–148.
71. Веснавыя песні. Мн., 1979.
72. Балады. Кн. 2. Мн., 1978.
73. Никифоровский Н.Я. Белорусские песни «частушки». Вильно, 1911.
74. Зянько У.Б. Спадчына маёй маці. Мн., 1993.
75. Лірычныя песні. Мн., 1976.
76. Восеньскія і талочныя песні. Мн., 1981.
77. Шейн П.В. Белорусские народные песни. СПб., 1874.
78. Дай, Божа, знаць, з кім век векаваць: Беларуска народная варажба. Мн., 1993.
79. Замовы. Мн., 1992.
80. Ажэшка Эліза. Выбраныя творы. Мн., 2000.
81. Варлыга А. Забабоны. Нью-Йорк, 1972.
82. Рапановіч Я. Беларускія прыказкі, прымаўкі і загадкі. Мн., 1958.
83. Аникиевич К.Т. Сенненский уезд Могилевской губернии. Могилев, 1907.
84. Беларускі народны соннік. Мн., 1996.
85. Федароўскі М. Люд Беларускі. Вяселле. Мн., 1991.
86. Szukiewicz W. Niektóre werzenia, przesady i zababony ludu naszego, legiendy i podania // Kwartalnik Litewski 1910. T. 2.
87. Романов Е.Р. Белорусский сборник. Т. 1. Вып. 1-2. Киев, 1885.
88. Богданович А. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Этнографический очерк. Гродно, 1895.
89. Шейн П.В. Материалы для изучения быта... Ч. II. СПб., 1893.
90. Нікольскі М.М. Жывёлы ў звычайх, абрадах і вераннях беларускага сялянства. Менск, 1933.
91. Вяселле. Песні. Кн. 2. Мн., 1981.
92. Гуркоў У.С., Якімовіч Ю.А. Камора // Этнаграфія Беларусі. Энцыклапедыя. Мн., 1989. С. 239–240.
93. Семенов Ю.И. Пережитки первобытных форм отношений полов в обычаях русских крестьян XIX – н. XX в. // Этнографическое обозрение, 1996, № 1, с. 32–48.
94. Кухаронак Т.І. Радзінныя звычаі і абрады беларусаў. Мн., 1993.
95. Иванов В.В. Кузнец // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. М., 1992. С. 21–22.
96. Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. Ч. II. СПб., 1893.
97. Jeleńska E. Wieś Komarowicze w pow. Mozyrskim // Wisła, 1891/ Т. 5, кн. 2. С. 479–520.

98. Гопан А. Миф и символ. М., 1994.
99. Тлумачальны слоўнік беларускай мовы. Т. 4. П-Р – Мн., 1980.
100. Зямля стаіць пасярод свету... Беларuskія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996.
101. Gloger Z. Zabobony rolnicze // Biblioteka warszawska, 1876. Т. 2, s. 376–379.
102. Иванов В. Приметы и поверья крестьян Витебского уезда, Витебской губернии // Записки С.-Зап. отделения ИРГО. Вильно, 1910,. Кн. 1. С. 208–213.
103. Валодзіна Т.В. Талака ў сістэме духоўнай культуры беларусаў. Мн., 1997.
104. Ляцкий Е.А. Материалы для изучения творчества и быта белорусов. М., 1898. Ч. 1.
105. Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914.
106. Сержпутоўскі А.К.К азкі і апавяданні беларусаў-палешукоў. Мн., 1999.
107. Беларuskія прыказкі, прымаўкі, фразеалагізмы. Мн., 1992.
108. Выслоўі. Мн., 1979.
109. Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси. Т. 3. Вильна, 1867.
110. Мараш Я.Н. Очерки истории экспансии католической церкви в Белоруссии в XVIII в. Мн., 1974.
111. Документы обличают: Реакционная роль религии и церкви на территории Белоруссии. Мн., 1964.
112. Federowski M. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Т. III. Warszawa, 1903.
113. Легенды і паданні. Мн., 1983.
114. Киркор А. Белорусское Полесье // Живописная Россия. Т. III. СПб., 1882.
115. Анталогія беларускага народнага анекдота і жарта. Мн., 2001.

## Eros v beloruski ljudski kulturi

*Uladzimir Lobač*

Članek obravnava seksualno simboliko in povezave v beloruski ljudski kulturi 19. st. in zgodnjega 20. stoletja. Posebnosti seksualne kulture in simbolizma beloruske etnične skupnosti raziskuje avtor s pomočjo analize velikega števila etnografskih in etnoloških virov. Posebno pozornost posveča erotičnim sestavinam v subkulturi mladih Belorusov: seksualne motive v šegah ob poroki in rojstvu. Opredeljuje pa tudi vsakodnevne stereotipe o spolnih odnosih.