

Татьяна Володина

«Няхрышчанае мясца»: женская грудь и грудное вскармливание в белорусских традиционных представлениях и языке (на общеславянском фоне)

Человеческое тело является комплексом символических смыслов, которыми оно «обросло» в процессе становления и функционирования культуры. Его знаковые характеристики выявляются в различных контекстах: в сфере межличностных отношений, ритуале, этикете, фольклорных текстах. Едва ли не каждая часть тела человека наделена экстрасоматическим содержанием, которое может существенно изменяться в зависимости от конкретных контекстов, сохраняя, вместе с тем, контуры стереотипных осмыслений. Это относится и к женской груди, которая оказывается наделенной широким спектром значений в белорусских традиционных представлениях и языковых фактах.

Грудь как символ материнства

Для всех млекопитающих грудь матери первое время после рождения — единственный жизненно важный источник питания. Кроме того, нахождение у груди гарантирует защиту от внешних опасностей, ощущение стабильности и надежности. Человек, не

Татьяна Васильевна
Володина
Институт искусствоведения,
этнографии и фольклора
Национальной академии
наук Беларуси

будучи исключением, воспринимает материнскую грудь как символ питания, существования, защиты и утешения, т.е. как знак всего позитивного, например: в укр. диал. фразеологизме *добрий як мамина ціцка* ‘очень хороший’ [Вархол, Івченко 1990: 142]. Язык сохранил такое отношение к груди, обозначив ее первым произносимым человеком слогом *ма*: болг. *мама*, *мамица* ‘сосок, грудь’ [ЭССЯ XVII: 183], лат. *татта* ‘грудь’ (в этом же ряду — слова *мать* и даже *материя*). У восточных славян не удалось найти обозначения груди как *мама*, однако оно имплицитно присутствует в наименовании детской соски в белорусских диалектах — *мамка* [Сцяшкови́ч 1983: 252]¹, а также в названии первой немолочной пищи — *папка*: «*На во кусочык папки, зьеж его*» [Расторгуев 1973: 196], например, в пословице «*Захочышь папки, пратягнишь лапки*» [Добровольский 1914: 577]. В русских говорах Карелии грудь называли *нянька*: «*Няньки надо дать, ну, титьки младенцу, раньше говорили*» [СРГК IV: 61].

Такая символическая оппозиция груди-мамки и хлеба-папки прослеживается в народно-медицинских предписаниях магического стимулирования большего количества грудного молока. В белорусской традиции первое место по частоте фиксаций занимают именно «хлебные» снадобья, что объяснимо как с точки зрения прагматичной общности молока и хлеба — основных видов питания, так и в контексте символической дихотомии молоко — хлеб/первая — последующая пища. На пороге дома женщина ела «*абыдзенны*» ‘пирог, испеченный из смеси зерновых; сырое тесто с того места в квашне, где был выдавлен знак креста’ [Wereńko 1896: 127], и пила воду, которой заглаживали поверхность приготовленного к посадке в печь хлеба. Особенно действенными считались крошки из котомки старца [Никифоровский 1897: 83]. Поедание нишенских крошек способствовало «восполнению недостающего плодородия», ибо они, будучи последними, «*воплощали в себе целостность и полноту и тем становились началом достатка*» [Страхов 1991: 78].

Для всех славянских языков характерно обращение к образу груди для описания младенческого возраста: польск. *buć przy piersi* [Skorupka 1989: 670]; рус. *ты еще тогда титьку у мамки сосал* ‘о ком-л. молодом и неопытном по сравнению с говорящим’ [Мокиенко, Никитина 2003: 324]; укр. диал. *материну ціцку ссав; од материну ціцки* ‘с детских лет’ [Вархол, Івченко 1990: 141], ср.: *молоко на губах не обсохло* ‘о малолетнем ребенке’. Сам младенец называется *грудной*, *грудничок*, диал. *цыцунок*, бел. диал. *сіськавік* (Лепельский р-н Витебской обл.),

¹ Как *мамица* у сербов обозначается прикорм младенцу из пшеничной муки и масла [Речник 1984: 67]; в брян. говорах *сися*, *сиська* ‘соска’ [СРНГ XXXVII: 351].

морав. *sesoi* [Bartoš 1906: 34], сербо-луж. *sisanče* [Schneeweis 1935: 73] и т.д. В белорусских диалектах Смоленщины материнская грудь и маленький ребенок обозначаются одним словом *цира* [Добровольский 1914: 972], см. здесь: *цыркаць* ‘доить’, морав. *cerka* ‘дочь’ [Bartoš 1906: 35], бел. диал. *цурка* ‘дочь’.

В процессе кормления грудью между младенцем и матерью устанавливается особая физиологическая (см. бел. поверие «*Як мацеры малако ў грудзях кальне, а дзіцяці над той час няма, то тады дзіця цыцкі захацела і плача*» [Federowski 1897: 208]) и эмоциональная связь, во время которой осуществляется не только питание ребенка, но и, согласно представлениям, восприятие им ценностей нематериального порядка. Известные клише типа *впитать с молоком матери*, польск. *wyssać co z piersi matki* [Skoopka 1989: 671] имеют значение ‘усвоить что-либо с детства’. Несмотря на то, что поговорка предупреждает: «*Сиськи дашь, ума не дашь*», в народном сознании сохраняется определенная регламентация кормления грудью во избежание негативных последствий морального плана: «*Hi давай парожнюю сиську — будзіць манюка*» [СБГПЗБ III: 31]. У лужицких сербов употребляется фразеологизм, напрямую увязывающий характер человека с особенностями его грудного вскармливания: *Ko da te ciganka zadojila* ‘выкормлен цыганкой, о капризном, вспыльчивом человеке’ [Schneeweis 1935: 73]. Кстати, современная публицистика активно использует образ груди и кормления ею именно для описания наследования с молоком матери всевозможных свойств и качеств: «*Дитя дизайна и торговли — маркетинг, вскормленный грудью не вполне добросовестных научных мужей, превратился в довольно мрачного <...>*» [<http://zakonzhanra.com/texts/texts4.phtml>; выделено мной. — Т.В.]; «*призывая их к совести, к исполнению гражданского долга перед вскормившей их „своей грудью“ Родиной*» [http://messir-draco.narod.ru/text/fate_12.html; выделено мной. — Т.В.]; «*Это элементы Каббалы, на таинственной груди которой были вскормлены все религии, древние и настоящие*» [http://devil-cry.narod.ru/product_3.html; выделено мной. — Т.В.].

По сербскому обычаю, материнская грудь — предмет глубокого почитания. Одним из страшнейших заклятий считалось то, когда мать своими грудями кляла или проклинала детей. В народных рассказах часто описывается, как мать вынимает из сорочки груди и ими прокликает своего сына. Такое особенное почитание материнских грудей переключается с обычаем, когда невеста перед первым вхождением в дом жениха целует правую грудь его матери [Чаусидис].

Вскармливание грудью как трансляция сверхъестественного опыта

Представления о впитывании с материнским молоком определенных знаний фиксируются у разных народов с глубокой древности. Сохранилось изображение Божьей Матери (*Auroga consurgens*) с красным лицом и в золотой короне, относящееся к XV в. Рядом с нею нарисованы двое бородатых мужчин, которые пьют у нее из груди. Предположительно, это святые апостолы Петр и Павел, что подтверждается каноническими текстами: «*Просите, подобно новорожденному ребенку, священного молока, чтобы через это взрослеть и приобщиться к святости*». Таким образом, иконографическая традиция подчеркивает архаический мотив почитания женской кормящей груди как источника правды, знания и мудрости [Wickler, Seibt 1998: 132–137].

Как этнологическая универсалия выступает мотив вскармливания ребенка мифологическим персонажем, отчего тот приобретает различные, в том числе и сверхъестественные, качества. В южно-славянском фольклоре самовилы вскармливают богатырей; в восточных сказках Дэв-женщина кормит героя своим молоком и считает его впоследствии своим ребенком, всячески ему помогая¹. Белорусы полагали, что плачущего во сне ребенка, если тот находился за спиной у матери, могла докормить невидимая покровительница. Однако ребенка тут же перекладывали в колыбель, иначе он мог «заспаться» до смерти [Корева 1861: 613], т.е. сохранялась опасность не вернуться из установленного посредством кормления контакта младенца с иномирием. Такие женские персонажи во всех религиях мира изображаются с открытой или даже гипертрофированной грудью. Диана Эфесская имеет 18 грудных желез, африканская богиня Майяи, у которой 4 грудные железы, почитается как символ изобилия. Ученые и в наиболее древнем типе изображения Божьей Матери с ребенком Иисусом у груди — «*Maria Lactans*» (лат. «Мария Кормящая») — усматривают наследование изображений древнеегипетской Богини-матери Изиды [Wickler, Seibt 1998: 134].

Обоюдная связь, соединяющая мать и ребенка, как об этом свидетельствуют народные поверия, не прерывается даже в случае смерти одного из них. Поэтому мать, рано потерявшая младенца, должна спать на спине, чтобы ребенок мог придти сосать грудь [Кабакова 2001: 132]. Широко известны былички о ночном возвращении мертвой матери для кормления ребенка, что, однако, в большинстве случаев заканчи-

¹ На Востоке прикосновение губами к груди женщины символизирует усыновление.

лось его смертью. К примеру, одна из них: *«Дак был жыд, а у него жена умерла, Малка. [Остался ребенок]. Як заплаче, ён калыше, як заплаче, ён калыше. [Как-то ночью слышит чмоканье]. Ён баиця к калыске падхадить. Спрашиват у баб: „Што мне рабить?“ А бабы научыли его: купи большой горшок, поставь ле койки и свичку зажеги и горшком прикрой. Як калыска цмокае, гаршок збрось. [Ночью видит]: Малка стаить и цицку дае. Ён гаршок аткинул. Ена и гаворить: „Знай, Еля, кабы ты так не зрабил, я б табе Шуйку вскормила. А тепэр не пабачыш мене больше“»* [ПА: зап. В.А. Багрянцева в с. Золотуха Калинковического р-на Гомельской обл.].

Вместе с тем на Полесье зафиксированы представления о приобретении с молоком мертвой матери особых знаний и способностей: *«Когда моя мати померла, положыли во гроб, то пудыйшла да перакинула ногу да ўлезла у труну да расшчапила у матер от такого нагрудника да вуссала цицку. И батюшко заплакаў: примите ребьенка, недобре, вуссала грудь. То ўсе казали люди, што она помрэ, а буў человек таки стары, што кажэ, не беспокойтесь, она не умрэ, але буде богато што бачыць. То батько расказваў»;* *«Я у мёртвой матери цицку цоцкала <...> Казали люди, што дитя жыць не будэ. А батюшка казаў, что это дитя коли выживэ, то буде у ей розум у голове и буде она верушча»* [ПА: зап. В.И. Харитоновна в д. Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл.].

Традиционная семантика грудного молока

Молоко содержит в себе идею здоровья, а клишированное описание красивого и здорового человека как *«кровь с молоком»* косвенным образом соотносится с архаическими представлениями о том, что молоко, наряду с кровью, является той основой, на которой «замешивается» жизнь будущего ребенка. В скрытой форме эта идея содержится в повсеместно распространенных предписаниях как можно дольше кормить грудью ребенка во избежание новой беременности: *«На беременность указывает другое дите: оно бросает тогда сосать грудь»* (Енисейская губ.). Здесь можно указать на завуалированный параллелизм между грудным молоком и менструальной кровью: прекращение месячных и кормления молоком свидетельствует о зачатии. В этом контексте развитие беременности означает накопление женщиной молока и крови — основы будущей жизни. Утрата одной из субстанций приводит к смерти, ср., например, украинское представление: *«Як жінка ходе важкою та бува піде молоко з цицок, так та дитина, що найдеться [родится], не буде жить»* [Баранов, <http://ivc.engec.ru/ev/zachatieb.htm>]. Представления о влиянии вскармливания девочки на ее будущий менструальный цикл наблюдаются в

регламентации отлучения ее от груди: «*Kali dzicia adluchyць на маладзік, дзяўчынка будзе мець доўгія месячныя і вялікія грудзі, якія звычайна маюць мала малака*» [Wereńko 1896: 132]. У кашубов девочку отнимали от груди, когда краснеет вишня, чтоб была румяной и регулярно «*dostavalě svoj čas*», мальчиков же — с убывающим месяцем, чтоб «*ńe latalè za dzěvčatami*» [Sychta 1970: 255], т.е. таким образом магически программировалось его будущее половое поведение, эксплицитно выражающее нежелательность излишней сексуальной активности.

Материнское молоко может ассоциироваться с греховным началом в человеке. По верованиям западных белорусов, душа умершего младенца, не успевшая попробовать «грешного материнского молока», идет прямо в рай (эти дети становятся ангелами на небе), а душа вкусившего молока сначала попадает в чистилище [Federowski 1897: 220]. Таким образом, с первой каплей молока на младенца переходят грехи матери и он теряет свою природную невинность. На «посюстороннюю» природу молока указывают верования украинцев, относящиеся к ритуалу зливок: «*а як зілє баба, то так почує в собі породіля переміну і зараз почує, що молоко єсть у грудіх, і до цього часу, до зливок, і грудей не дає ніколи*» [Кузеля 1906: 200]. По свидетельству Кузели, ребенку до его крещения не давали грудь, мать замещала иная кормилица [Кузеля 1906: 41].

Семиотика первого кормления

Как явствует из описания зливок, молоко появляется после ритуала, направленного на «очищение» роженицы¹, во время которого происходит отделение от женщины некоего признака, характеризующего ее прежнее состояние, «нечитоту», чуждость, связь со сферой иного. Пройдя очищение, женщина получала молоко для вскармливания хотя и не вполне «социального», но уже принадлежащего этому миру существа. Полученное им человеческое молоко знаменует один из шагов постепенного приобщения к «посюсторонней» жизни и даже «получение» грехов матери, т.е. молоко выступает знаком своего, человеческого, греховного, условно-социального. В данном случае наблюдается временное несоответствие между физиологическим явлением (молоко появляется с момента рождения) и его социальной ратификацией: начало кормления не совпадает с его физиологической возможностью. Данный ритуал еще раз свидетельствует о «*необязательном хронологическом следовании социального за биологическим и эксплицитно*

¹ Подобные представления широко известны, см., например, сообщение доктора Плосса об обычае индейцев по очищению матери перед первым кормлением грудью, заключающемся в вызывании у нее рвоты [Плосс 1995: 221].

выражает глубинную направленность любого ритуала жизненного цикла на „подправление“ „природного“ бытия индивида в соответствии с имеющимися в коллективе социальными образцами, переводя тем самым факты биологического характера в социальные» [Байбурин 1993: 102]. Биологическое (= кормление) начинается лишь после его социального подтверждения, а не с реально возможного момента.

Первое кормление, как все сделанное в первый раз, в народной традиции получило ритуальное оформление. Так, у сербов на ребенка надевали длинную рубаху отца, чтобы и век его был долог. Пока женщина, обязательно умывшись, кормила, собравшиеся держали над головой младенца каравай как символ плодородия и сытой жизни [Рождение 1997: 85]. У болгар наблюдается «распределение» груди в соответствии с полом ребенка: мальчика начинали кормить правой грудью, а девочку — левой [Рождение 1997: 110]. Вместе с тем сохраняет свое значение семиотическая негация левого в запретах давать первой левую грудь, чтоб дитя не было левшой или не имело впоследствии дурного глаза. В крайних случаях дать ребенку первой левую грудь приравнивалось к его умерщвлению: *«Було [у соседки] дэвэтрэ дэтей и усе умыралы, [потому что] давала [первый раз] лэву цицьку. А как праву цицьку дала, так и осталась [дочка] жыты» [ПА: зап. А.А. Плотникова в с. Радеж Малоритского р-на Брестской обл.]*

Этномедицинские проблемы вскармливания

В народно-медицинских рекомендациях женская грудь символически сопоставляется с водным источником илиместилищем для воды (см. в народных сравнениях *сиськи як вядро*; обозначения *чашка (миска)* бюстгальтера и т.д.)¹. Прежде всего проводятся семантические параллели с колодезем, семиотическая соотнесенность которого с женским началом и потусторонней сферой подтверждается многочисленными фольклорно-этнографическими источниками: *«каб у жанчыны не знікала малако, трэба, зачарпнуўшы вядром вады са студні, прыкрыць яго абрусам і праз яго выціць патроху чатыры разы вады, ставячы вядро крыжападобна на чатырох вуглах калодзежнага зруба» [Wereńko 1896: 127]. Кормящей женщине запрещалось отливать воду в колодец или давать пить из ведра другой женщине, иначе молоко перейдет к ней. Если же молоко пропадало, женщина шла к колодезю с ведром, доставала воду, подставляла язык под крючок, на котором висело ведро, и ждала, пока на язык не упадут три капли воды [Szukiewicz 1910: 116]. «А ўсі жэнішчына рэбёнка*

¹ «Посудная» метафора женской груди широко представлена в жаргоне, см., к примеру, подборку в немецком [Borneman 2003: § 1.58].

кормыць, а такая минута ё, шо нэма яго, нэхай сходэ ў калонку, ну калодзязь, набярэ поўно вядро и двішку [дужку] ат вядра пад барадв [под подбородок сунь], шоб ты чэрэс двішку вады напи- лась, шоб ты тройчэ [три раза] смакнула и малако варочаеца на- зат» [ПА: зап. М.Г. Боровская в д. Присно Ветковского р-на Гомельской обл.]. Украинцы при убавлении молока у рожени- цы давали ей в нетронутой воде житних рожек, напрямую об- ращаясь к колодцу: «*Kołodeziu, daj ty meni wody dla mojej bidy, oczystyty roždenuju, mołytwowanuju N., ne proszu tebe dżerela pywianoho, a proszu dżerela molocznoho, daj ty meni roždеноj, mołytwowanej moloka, tak jak z hir, z kaminiw przybuwaje woda, tak nechaj prybude pokorm rodenoj N*» [Talko-Gryncewicz 1893: 85]. В данном случае важно не столько проведение символической параллели между грудью и ведром, сколько сопоставление жен- щины и колодца как источников пищи и мудрости, первоначалом своим восходящих к избытию иномирия. Показательно, что в народной поэзии на месте упавшей груди грешницы Вой- товны, убивавшей своих детей, после встречи с Христом по- является именно родник, источник: «*Упала голова — стала церк- ва, // Палы очи — стали свічи, // Палы цыцы — стали ключи*» [Смирнов 1986: 255; выделено мной. — Т.В.].

Кормление грудью нередко сопровождалось болезнями, воспа- лением грудной железы, маститом (грудница), проблемами, более касающимися ребенка, нежели матери, например, рус. диал. «*грудца подходит — ребенок плачет, как бы просит есть, а поднесешь грудь — не берет*» [СРНГ VII: 162; выделено мной. — Т.В.]. При ритуальной терапии болезней груди актуален мотив креста, закрещивания собственно больного места: «*Калі баліць у грудзях жанчыне, якая корміць, яна садзіцца на лаўку, знахар з малітвай дастае з-над той лаўкі шчэпку і праводзіць па грудзях, як бы ставячы хрэст, а потым жанчыну кладуць спаць*» [ФА: в. Сядзіца Вілейскага р-на], наблюдаемый и в превентивных целях: «баба» ставит посреди избы роженицу на двух лучинках, положенных крестообразно, насыпает немного овса в ведро с водою и накрест трет ею поочередно грудь со словами: «*Ня будзь урочна, а будзь малочна*» [Wereńko 1896: 127]. Такая символика креста объяснима в контексте восприятия груди как «*некреще- ного мяса*», ведь при крещении девочки грудь ее была неразви- той. У белорусов парни на вечеринках, озорничая, старались задеть девичью грудь и в ответ на их недовольство шутили: «*Ат, нахрыщаная мясца, чаго ўжо і шкода*» [Зап. автором от Л.М. Соловей, г. Минск; выделено мной. — Т.В.]. «Хлебная» тема груди и кормления в целом в ритуальной терапии болезней по- лучила своеобразное преломление: «*Як малое е, то шось як по- робыцца на грудех, пры цыцьках, то вичком тако [от дежи] пры- тыскали*» [ПА: с. Забужье Любомльского р-на Волынской обл.].

Ритуал отлучения от груди

Окончательное расставание с материнским телом воспринимается как очередной переходный ритуал, называемый у чехов *prodat (stratit) cici* [Zaorálek 1947: 55], что ритуально закреплялось в обычае вешать на грудь малышу монетку [Рождение 1997: 43]. Во время ритуала снова вопрошают о будущем: «*Kali adnímaoуcь dзіця ad грудзей, кладуць перад ім хлеб, грошы і кніжку. За што dзіця напачатку схопіцца, таго і будзе пільнавацца усе жыццё*» [Романов 1912: 305]. Естественный для каждого человека переход от беззаботного, комфортного, благоприятного грудного вскармливания ко взрослой пище метафоризируется и обозначает прекращение особенно вольготного, богатого периода в жизни. Следующие фразеологизмы: укр. *відпала му від рота цыцька* [Номис 1993: № 13182]; серб.-хорв. *jučer je od sise opraо* [Matešić 1982: 608] — обозначают не только окончание младенчества, но и завершение благоприятного периода. Сам процесс сосания материнской груди приобретает символическое значение пользования благами, привилегиями: укр. диал. *велику ціцку ссати* ‘хорошо жить’ [Вархол, Івченко 1990: 142]; бел. *Ліслівае шчанё (цялё) дзве цыцкі ссе* ‘ласковый человек пользуется благами из нескольких источников’ [Сцяшковіч 1983: 597]; соответственно описание бедственного положения передается фразеологическим оборотом *як дзіцёнак без цыцкі*: «*Сколько урэмя яна жыла, як дзіцёнак без цыцкі, — калі суседка налле місачку крупені*» [Юрчанка 2002: 182].

Ритуал отлучения ребенка от груди знаменовал собою закрытие важнейшего — телесного — канала коммуникации с матерью, выход ребенка из зоны влияния непосредственной материнской культуры. Это важное событие в жизни ребенка регламентировалось ходом природно-космических событий и становилось одной из акций взаимного согласования социального и природного бытия. Время отлучения определялось как солнечным, так и месячным циклами, когда пора года, природные преобразования, фазы луны могли влиять на будущее развитие ребенка. «*Адлучаць ад грудзі найлепей увесну, калі „вада пусціць і лясок адзенецца“*. *Адлучаць увосень нядобра, бо дзіця потым доўгі час будзе маркоціцца; калі ж у гэтую пару адлучаць трэба абавязкова, то рабіць гэта трэба, прынамсі, не раней, чым жыта ўзыдзе; хлопчыка і дзяўчынку лепш адлучаць веташком, г. зн. у канцы апошняй квадры, бо ў такім разе дзіця хоць не вельмі добра расце, але бывае спакойнае. Калі дзіця адлучыць на маладзік, то яно расце добра, „як пухляк“, але затое будзе „наравістае“, „пражэрлівае“*. *Некаторыя маткі лічаць, што найлепшая пара адлучаць хлопчыка — маладзік, а дзяўчынку — канец апошняй квадры. Часам таксама адлучаюць „у прыбытныя дні“, г. зн. перад поўняю — каб дзіця здаровае расло*» [Wereńko 1896: 132].

Отлучение от груди также имело утилитарные цели — облегчение перехода от жидкой пищи к взрослой, от молока к каше и особенно к хлебу. У лужицких сербов мать кормила ребенка последний раз через кольцоподобный калач, который отдавался потом ребенку, или давала ему пирожок, замешанный на своем молоке [Schneeweis 1935: 74]. Вместе с тем переход ребенка на взрослую пищу — еще один этап в процессе его социализации и постепенного выхода из сферы природного, естественного, еще один шаг на пути его включения в состав семьи на правах одного из «едоков». В этой связи происходит внутрисемейное перераспределение количества пищи (в отличие от общинного, общедеревенского во время родин), и ребенок получает свою первую долю. Показательно, что в качестве ритуальной первой взрослой пищи в белорусской традиции часто выступает яйцо¹. Ритуализованный характер его подачи указывает на семиотические аспекты этой процедуры: яйцо ребенку дают через рукав или окно: *«Пасля малітвы з дзіцем маці садзіцца на парог, перад вачыма ў дзіцяці мажа саскі сажай, плюе на іх і гаворыць: „А вось кака“, потым, падаючы цераз рукаў сваёй кашулі печанае яйка, дапаўняе: „Аэта — цаца!“.* *Дзіця хутчэй „ператужыцца на сісьцы“* [Никифоровский 1897: 26]; *«Ну ек дитыну от груди отучивае, еечко зварым, через окошко подаю, коб не нудзіў. Маленький у хати, она на двир, кроз окошко подае»* [ПА: д. Заболотье Брестского р-на Брестской обл.]. Таким образом, подчеркивается передача яйца не от матери, а из иномирного пространства или же от коллективного «Я» всего социума, которые и санкционируют в данном случае прием в общество еще одного полноправного члена.

Яйцо в подобных ритуалах выступает изофункциональным грудному молоку, их семантическая близость как символов жизни и возрождения очевидна во многих этнографических контекстах. Однако важно, что их параллельное использование при грудном вскармливании не допускалось (*«дзіця не хутка пачне гаварыць»* [Никифоровский 1897: 26]). То есть яйцо представляется вторым этапом после молока-семени, в зарождении/формировании жизни. Ребенку вместо молока (двух грудей) предлагаются три яйца, что символически закрепляет очередной этап его взросления: *«Каб дзіцятка на цыцы не нудзіла, то вечарам, апошні раз накарміўшы, трэба яго пасадзіць у адным канцы пасцелі, а самой сесці ў другом і пакаціць да дзіцятка тры вараных яец і, палажыўшы дзіця ў калубелі, трэ тья яйца пры ем пакласці на цэлу ноч»* [Federowski 1897: 306].

¹ В Сербии мать, покормив ребенка последний раз на пороге, также давала ему съесть яйцо [Рождение 1997: 86].

В данном случае наблюдаем реализацию схемы преобразования главного персонажа, общую для переходных обрядов жизненного цикла, во время которой *«происходит его [персонажа] разделение на две части, одна из которых символизирует его прежний статус, а другая является „материалом“ для создания индивида в его новой ипостаси»* [Байбурин 1993: 94]. Роль функционального аналога «девьей красоты» свадебного обряда и плаценты — родильного, которые отправляются «назад», в тот мир, откуда появился младенец [Байбурин 1993: 95], играет грудное молоко. У поляков, отняв ребенка от груди, мать сцеживала молоко на огонь, чтоб оно «припалилось» и больше не подступало к груди [Рождение 1997: 17], хотя в данном случае можно усматривать и отправление молока в иномирие. Прекращение грудного вскармливания в народных представлениях означало готовность женщины к следующей беременности, т.е. к «замешиванию» на молоке в ее лоне (соматическом аналоге иномирия) новой жизни.

Двойственное отношение наблюдается и в отношении продолжительности вскармливания. С одной стороны, старались кормить дольше, так как с молоком матери воспринимаются ценности как материального (здоровье), так и нематериального плана, в том числе знания, а с другой стороны, у белорусов существовало представление о том, что *«нельзя долго кормить дитя грудью: сделается дурным»* [Романов 1912: 305], или даже более категоричное у украинцев: *«кто не сосет материнской груди, будет иметь хорошую память»* [Talko-Gryncewicz 1893: 89]. В данном контексте показательны верования, указывающие на умственные отклонения ребенка, побывавшего во владении демонологического персонажа, например лешего. Несмотря на понимание молока как «человеческой» субстанции, кормление грудью воспринимается как акт «граничный»: оно, как и роды, принадлежит *«природным, не контролируемым человеком процессам»* [Байбурин 1993: 99] и в определенном смысле означает удерживание ребенка в пространстве контактирования со сферой иного. Для полновесного утверждения ребенка в социальном статусе требовалось не только формирование его физического облика, определенная телесная автономия, но и окончательное разрывание связей с чужим. В удлинении периода кормления можно усматривать явление, синонимичное «заеданию чужого века» у стариков, — таким образом искусственно отодвигается возможность женщины зачать еще одного ребенка.

Заслуживает внимания и представление о влиянии грудного вскармливания на умственное развитие ребенка. Ритуал отнятия от груди становится первым этапом в цепочке ритуального наделения ребенка знаниями, завершаемой обрядом «развязыва-

вания ума», на который первым обратил внимание А.К. Байбурин. Суть обряда заключатся в развязывании ребенком узелка на пуповине. Существенно, что природа «культурных», «разумных» знаний вновь обнаруживает актуальность темы родства, так как их передача происходит в пространстве, ограниченном *родственными связями*, в данном случае — от родителей к детям [Баранов <http://ivc.engec.ru/ev/rody.htm>].

Как этнологическая универсалия выступает запрет кормить ребенка грудью после ритуала отнятия во избежание того, что такой младенец, с одной стороны, будет подвержен сглазу, а с другой — сам приобретет «дурной» глаз: *«Если ты атабрала дзіцёнка ад грудзі, а тады пажалела і пачала карміць, той дзіцёнак — прапашчы чалавек. Ён, як вырасце, ад яго будуць усе калітку запіраць. Ацеліцца карова, ён паглядзіць — іздохне цялёнак. Яму няльзя ні на маладняк глядзець, ні як маладзіца родзе»* [Лапацін 2003: 6]. Обширный материал по этому вопросу собран А. Дандесом [Дандес 1996]. У сербов такой ребенок получил специальное наименование *повратняк*. По мнению Л. Раденковича, возвращение ребенка к груди означает, по сути, его отлучение от окружающего общества (от мира живых), что делает его «нечистым», опасным для этого общества [Раденкович 1995: 33]¹.

Из вышеприведенных примеров видно, что в отношении семантики грудного молока наблюдается колебание его статуса в пределах оппозиций свой/чужой, чистый/нечистый, человеческий/потусторонний, что, по сути, является экспликацией амбивалентности статуса ребенка и роженицы.

Женская грудь в этнофразеологии.

«Титьки» животных

Компонент-обозначение груди в составе диалектной фразеологии может сочетаться с анимализмом и таким образом обозначать что-то сходное по форме с соском. Так, для именованья кожных заболеваний, таких, как ячмень и нарыв под мышкой, широко известны варианты *сучья титька*; *пёсий сосок* (Карел.), *собачья титька (сиська)* (Новг.). Весьма устойчиво отмечаются и такие варианты, где упоминание о собаке формально отсутствует, но легко восстанавливается по контекстам: *сосок* (Арх., Новг., Олон.), *сисёк, сиська* (Новг.); «На глазу соскочит сосок, его тёплым хлебом мажут и хлеб отдают собаке» (см. подробно [Березович 2001: 15–20]).

¹ Возвращение к груди ученый сравнивает с древнеегипетским обычаем кормления грудью фараона. Фараон тем самым выводился за рамки окружающего общества, ибо только соприкосновение с потусторонним миром дает фараону возможность стать и мудрым, и неподвластным злу [Раденкович 1995: 33].

Кроме того, фиксируются выражения, когда титьки приписываются существу, в действительности ими не обладающему. Как оксюморон, шутливая формула невозможного объясняется жаргонное выражение *титька тараканья* 'бранно о непорядочном, неправильно поступившем человеке' [Мокиенко, Никитина 2003: 324]. Упоминание куриной титьки связывается с указанием на полное отсутствие чего-либо: бел. *знаеш курыную сісю і тую ня ўсю*; укр. *знаєш ти курячу цицьку* [Номис 1993: № 6516]; рус. *курячы титьки* 'шиш, ничего' [Даль 1955 IV: 406]. Такое же значение отсутствия фиксируется и для белорусской фраземы *як жаба цыцкі дасць*: «*Узяла вельку пасуду ну на ягады, а тут ягад як жаба цыцкі дасць*» [Сцяшковіч 1983: 615].

Вместе с тем выражение *жаба цыцкі дасць* (см. также: бел. *дасць жаба малака* [Даніловіч 2000: 54]; укр. *там ему жаба і цицьки дасть* [Номис 1993: № 4322]) характеризует человека, близкого к смерти [Сцяшковіч 1983: 589], или указывает на приобретение им множества забот, волнений, неприятностей. Что показательно, данный фразеологизм активно функционирует и в современности, причем в городской среде. Вот несколько цитат из Интернет-ресурсов: «*В общем я, как человек интеллигентный, притормаживаю и выравниваю прынцеску во вторую полосу за бызелью (или гачком — кому как больше нравится), пропуская октавию, чтобы ломануться вслед за ней в крайний правый. А товарищ справа почему-то не проносится в адреналиновом угаре, нету его — жаба сиськи дала*» [http://faq.saabnet.ru/_stories/aerostef/podstava.s; выделено мной. — Т.В.]; «*Пулей домой и давай всё пробовать. Особенно подналег на „Таллинскую“. Вот тут мне жаба цыцки и дала. Буквально через полчаса живот заиграл тревогу. В общем, 3 дня я на унитазе просидел. И как оказалось — колбаска была просрочена на 2 недели*» [<http://www.bratok.co.uk/archive/index.php/t-935>; выделено мной. — Т.В.]; «*И наконец, самое главное свежее спасительное решение батьки — предоставить побольше суверенитета Москве, чтобы там все жидомасоны перегрызлись. И чтобы не в ресторанах там питались, а пили исключительно жабье молоко — „и хай им там жаба цыцки даст“*» [<http://740.ru/anti/dgihad/1431/index.shtml?print=1>; выделено мной. — Т.В.].

Таким образом, фразеологизм *жаба цыцки даст*, имея значение 'навредить, умертвить, приблизить к смерти', в качестве базовой ситуации описывает некую лягушку, использующую в качестве орудия умертвления свою грудь. В контексте образа груди как символа питания, безопасности и жизни в целом такая атрибуция его у лягушки кажется достаточно нелогичной и потому требует обращения к более широкому культурологическому, этнологическому фону.

Женская грудь в аспекте семантики плодородия и хтонизма

Парадигматически женские репродуктивные функции отождествляются с плодородием земли, что наглядно проявилось в фигурах палеолитических «венер», гипертрофированная грудь которых свидетельствует об отражении идеи прокреации, природной жизненной силы. Женские духи и демоны плодородия в славянской (а также в германской и балтийской) мифологии нередко изображаются как женщины с огромной, гипертрофированной грудью, что указывает на их преувеличенную фертильную атрибутику. У русалки как наиболее яркого представителя восточно-славянских духов плодородия грудь может быть достаточно необычной: железной, чугунной, черной, с зелеными сосками, при передвижении такая грудь забрасывалась за плечи и т.д. Этот атрибут мог стать образопределяющим, и тогда такой демон приобретал соответствующее название — *цыцоха* (Ивацевический, Пружанский р-ны Брестской обл) (см. также нем. *Langetüttin* — буквально ‘длинногрудая’, которая, подобно русалкам, обитала в злаковом поле и убивала проходящих детей или железной грудью, или отравленным молоком [Petzold 1990: 119]).

Понимание земли как низа мироздания актуализирует танатологические аспекты образа Великой Матери-богини, когда женское встает в один ряд с темнотой, деструкцией, смертью. *«Транслируя в контексте аниматически-анимистической вегетативной ассоциативности мифологику эманации природных созидательных потенциалов растительности <...>, мифологический персонаж русалки отражает выразительную мифологику хтонизма»* [Сівіцкі 2004: 62]. Функциональный хтонизм, вегетативно-продуцирующая «страшность» русалки нашли конкретное воплощение в ярко выраженном тератоморфизме мифологемы — ужасающих образах-эманациях наступательной, оборонительной и инертной стихий земли. С хтоническим тератоморфизмом мифологического персонажа русалки нужно связывать и гипертрофированность ее женского облика [Сівіцкі 2004: 64]. Основываясь на фольклорно-этнографических записях, можно видеть, что русалка или родственные ей персонажи для убивания жертвы использовали, наряду со шекотанием, свою грудь. Ее русалка дает, засовывает в рот, чтобы сосали¹: *«Русалка, казали, жалезную сіську дась, у яе зялёны хвост, у сіські»* [Зап. автором в г. Лепель Витебской обл.]; может задавить грудью, которая у нее или железная: *«Русалка вродзе ўбівае цыцкаю большой.*

¹ Такие же функции приписывались и ночницам — болезнетворным духам: *«Начніцы даюць сацаць дзецям свае грудзі, а ў яе грудзях не малако, а атрута, то і дзіця праз тое хварэе»* [Federowski 1897: 77].

Цыцка залізная» [Зап. автором в г.п. Ветка Гомельской обл.], или каменная: «*Не йдзеце, бо цыгра ўхопіць ды ўб'е каменною цыцкаю*» [ТС V: 280]. Довольно частотны указания на то, что русалка своей грудью может защекотать.

Как русалки, так и южно-славянские богинки использовали свою необычную грудь как валеk или пест при стирке белья, толчении в ступе и для убивания жертвы: «*русалка выходит з воды са ступэю*» и толчет в ней дитя [ПА: с. Ополь Ивановского р-на Брестской обл.]. Как формула устрашения детей, чтобы те не ходили в рожь, выступает фраза «*русалка затаўчэ цыцкай у ступе*». Символический параллелизм груди и песта в данном случае указывает на возможную «мужскую» семантику груди, которая, однако, кажется более вероятной при символическом отождествлении молока и спермы как источников жизни.

Такая трансляция фертильной прагматики русалки закономерна в контексте мифопоэтики смерти как побеждающей потенции жизни. Таким образом, в народной культуре грудь, будучи источником пищи и символом вскармливания, включает в поле своих семантических смыслов сложное переплетение мотивов жизни/смерти, эрота/танатоса и, таким образом, может становиться орудием вреда и даже убийства.

«Молочная» и медицинская темы в образе лягушки

Что касается лягушки, жабы, то отнесение ее к мифологическим персонажам, которые генетически связаны как с людьми, так и с иномирием и воплощают в себе образ женского плодородия, проявляется в многочисленных фольклорно-этнографических контекстах. Фиксируется поверье, будто бы у самок лягушек длинные волосы и женская грудь, а у самцов — борода. Настанет время — и лягушки вновь станут людьми, а ныне живущие люди превратятся в лягушек. К наиболее характерным особенностям жабы следует отнести именно молочную тему, в разнообразных вариантах возникающую в народных представлениях о лягушке. Это и выдаивание лягушкой (или ведьмой-лягушкой) молока у коров, и отбирание молока с помощью лягушки как вид порчи, и, наоборот, благотворное влияние лягушки на удои молока, это и использование молока для извлечения лягушки из внутренностей человека, и лечение лихорадки молочным отваром из нее, и прогноз относительно удоев молока при первом весеннем крике лягушек, и рвота молоком в наказание за нарушение запрета убивать лягушку [Гура 1997: 391]. При разрубании жабы-ведьмы из нее текло молоко. Лягушке приписывается способность слгазить человека, пустить ему в глаза свою мочу, что приведет к слепоте, напустить на руки бородавки и т.д.

«Молочные» мотивы в семантике лягушки актуальны и для наивной языковой картины мира. У белорусов упоминается снадобье, связанное именно с молоком лягушки. В снадобье используется растение с характерным наименованием *жабськэ молоко*, которым выводили веснушки: «*такое зилле е, то ма-жуть йих*» [ПА: с. Спорово Березовского р-на Брестской обл.]¹. Можно упомянуть и параллельные наименования налета во рту у грудного ребенка — *молочница* и *жабка*, морав. *žaba* [Bartoš 1906: 555]. Таким образом, мифологические представления о наличии груди у лягушки и неслучайности ее в этно-медицинских контекстах напрямую обуславливают фразеологический образ: *жаба цыцки даст*.

Включение лягушки в семиотический текст грудного вскармливания находит типологические параллели в образе еще одного хтонического животного — мыши, также имеющей отношение к сфере материнства. Внутренняя связь беременной и кормящей женщины с мышами прослеживается и в ритуалах, направленных на возвращение молока у женщины: «*Калі не хапае малака, раяць кормячай жанчыне даць крупнік, у якім патаемна была зварана мыш*» [Federowski 1897: 385]; для «*дзя-цінахі*» готовится «*мышыная страва*» — суп из мышинных объедков, так называемого «*мышынага гарошку*» и мышиноного кала [Никифоровский 1897: 26]².

Грудь в сфере демонологических представлений

В народных представлениях наряду с контекстами, когда демонологический персонаж так или иначе предлагает человеку свою грудь, фиксируется и обратная связь, когда демону приписывается сосание груди у человека. Украинцы верили, что ночница сама сосет грудь у кормящей матери. И. Франко фиксирует выражение «*нічниці мі ссе*» с комментарием: «*жа-луєть ся жінка в полозі на біль у цицьках*» [Франко 1908: 454]. У бойков *вітрениця* умудряется даже сосать соски у мужчин, отчего у тех вырастают женские груди [Хобзей 2002: 53]. В быличках о посещении тоскующей женщины демоном нередко упоминается змей, который «*не вступає з ними у зв'язок, а лише кохається і ссе їм груди*» [Милорадович 1993: 44]. Такой же «панич» приходит к вдове, «*бере ліву грудь і ссе. Так він лежить, поки йому треба, і піде. Ніхто його не чує*» [Милорадович 1993: 44]. После таких посещений женщина худела и вскоре умирала. В поверьях южных славян молоко у кормящей женщины сосет ставшая демоном душа умершего некрещеным

¹ При веснушках натирали лицо и настоящей икрой лягушки.

² Подобные представления и ритуалы существовали и у украинцев, см.: [Talko-Gryniewicz 1893: 84–85].

младенца, у македонцев такие функции приписываются смоку; в Моравии верили, что грудь матери сосет *mora* [Bartoš 1906: 205].

В контексте восприятия демонологических персонажей как агентов иномирия, которому имманентно присуща «перевернутость», обратность по отношению к миру людей, закономерно изображение демона как с гипертрофированной грудью, так и с полным ее отсутствием. В поверьях украинцев нет женской груди у ведьмы [Хобзей 2002: 59; Janów 2001: 30], а белорусы Смоленщины так описывали русалок: *«Ты русалак не відала, а я відзіў. Ёны дужа прыгожы. Я по дзяреўні шоў, а ёна у няво на огородзе сідзіць, на заборе і так глядзіць быстрым глазом. <...> Ена ж проклятая і грудзей нетуці, ена ж ня баба.»* [Шейн 1887: 198].

Эротический компонент в традиционном восприятии женской груди

Таким образом, в мифопоэтической традиции образ груди не отделим от идеи вскармливания, фертильности, изобилия и т.д. Да и в средневековом «Кратком описании внутренних и внешних частей и составов человеческих» женская грудь изображается лишь с точки зрения ее «кормящей» предназначённости: *«У которой жены меж титьками широко — тоя не робятна. У которой жены правая пелька больше — то мальцев больше»* [Собрание 2002: 363]¹. Для количества и качества молока размер и форма груди не имеют значения, и потому эстетический и уж тем более эротический критерии в восприятии женской груди в названных контекстах просто отсутствуют.

Однако несправедливо совершенно отрицать восприятие груди как критерия женской красоты в контексте полового общения. Русские покаянные уставы клеймили любые слова и прикосновения, в которых была скрыта запретная сексуальная заинтересованность. Прикосновение к женской груди влекло за собой продолжительную епитимью [А се грехи 1999: 333–334], а уж если *«чужую жену за сосцы держал. Епитимья — 40 дней»* [А се грехи 1999: 61]. В «Исповедании всем православным христианам, пришедшим на покаяние ко отцам духовным» XVI столетия читаем: *«Или помыслил на чужую жену с похотию, или за перси держал, или в пьянстве, или в трезвости,*

¹ См. аналогичные представления у белорусов: *«Як у маладзіцы перша дзіця народзіцца і будзе правая цыцка больша, то мецьме болей сыноў, а калі лева, то дачок»* [Federowski 1897: 207] и украинцев: *«Следующим родится мальчик, если правая грудь роженицы больше, но, если грудь беременной женщины твердая и напряженная, будет девочка»* [Кузеля 1906: 4].

или на кого сблудил <...> каюся, отче» [А се грехи 1999: 85; выделено мной. — Т.В.]. Выражение «за перси (сосцы, грудь) держал» приобретает устойчивый клишированный характер и в качестве поэтического образа входит в народную поэзию как вполне дозволенное описание любовных утех: смол. «Много тайных речей наговорено, // Што за белую грудь много держина» [Добровольский 1914: 147] или бел. «Ён не спіць, не ляжыць, // Усё за цыцкі дзяржыць». Известное из вопросников для исповедей XV в. упоминание груди в контекстах любовной магии: «смывала ли млеко с персей своих медом и давала ли пити мужу своему или иному кому для любви» [А се грехи 1999: 37] — указывает на неотделимость груди от контекстов любовно-эротического содержания.

У женских мифологических образов грудь также может описываться как одна из наиболее привлекательных частей тела. Так, белорусская русалка часто представляется с красивой полной грудью; гарпия — существо из греческой мифологии с лицом и грудью женщины и туловищем орла — выражает понятие «свиреп, когда спровоцирован», но может быть истолкована и как символ порока и страстей.

Фольклор в записях XIX — первой половины XX вв. изображает женскую грудь как неотъемлемый источник чувственного наслаждения. Несколько заниженная стилистика описаний целиком соответствует включающим их жанрам — это преимущественно частушка («Мае цыцкі трасуца, // З мяне хлопцы смяюца» (полевые записи автора)) или свадебная корильная поэзия с ее карнавализацией и гиперболизацией («А ў старшае дружкі // Цыцкі як падушкі: // Аднаю парася ўбіла, //, А другою асмаліла» [Вяселле 1978: 506]). Эротические подтексты присутствуют и в поверьях: «Калі ў дзеўкі да сьвербяць цыцкі, та не хібіць, што праз яе б'юцца праміж сабою два хлопцы, бо абодвы яе кахаюць і не хочуць уступіць адзін другому» [Сержпутоўскі 1998: 127–128]; «Як дзеўцы цыцкі сьвярбя'ць, то яна свайго вянка не даносіць» [Federowski 1897: 209]. Понимание важности красоты груди вызывает магические действия, направленные на увеличение ее объема. Так, девушки терли грудь мужской шапкой, пробовали тесто во время замешивания: «Пакаштуй кісьлі, каб сіські раслі» [Sielicki 1992: 131].

Особенности функционирования образа женской груди во фразеологии

Современный жаргон, опираясь во многом на прежние архаические значения и одновременно отражая идеологические константы современности, образ груди как основополагающего, питающего начала логично связал с материнской платой

компьютера: *сиська* ‘материнская плата’ [Никитина 2003: 634]; о манере поведения полногрудой самоуверенной, напористой женщины возможно сказать «*грудь на блюде*» [Никитина 2003: 135]. Ситуация особенного веселья описывается как *тиськи до неба гуляли*: «*Нет, Наташа, раньше — жизнь была! Помнишь, как тут победу отплясывали? Тиськи до неба гуляли!*» [Квеселевич 2003: 846; выделено мной. — Т.В.], а пьяный человек преподносится как «*в сиську пьяный*» [Квеселевич 2003: 777]; укр. у *тиську [цицьку] п’яний* [Ужченко, Ужченко 2000: 174].

Особенным богатством и разнообразием отличается современное афористическое творчество, приведем некоторые выражения: *Грудь — лицо женщины* (А.И. Галаганов); *Чем лучше видна грудь — тем хуже запоминается лицо*; *Женская грудь — это высоко поднятая планка* (Тамара Клейман); *Что в имени тебе моем, ты оцени груди объем*; *Женские груди, точно рыба в воде, пока не возьмешь в руки — кажутся большими*; *Силикон первым встал грудью на защиту женского достоинства*; *Грудь стала больше — жить стало веселей*; *Весной женские груди волнуют даже при их отсутствии* (Аркадий Давидович); *Опытный мужчина всегда отличит наощупь женскую грудь от девичьей по высоте, громкости и продолжительности визга*. Анатолю Франсу приписывается выражение: «*Женщина без грудей — что постель без подушек*». Очевидна отнесенность этих афоризмов к сфере межполового общения, где грудь предстает как одна из составляющих женской красоты, как источник эстетического и чувственного удовольствия. Семы кормления, защиты и т.д. оказываются в данном случае нерелевантными.

Таким образом, фразеологизмы с компонентом-обозначением груди отличаются прежде всего сферой своего употребления — это, с одной стороны, диалекты, просторечие или жаргон, а с другой — пафосная публицистика с ее «вскармливаемыми грудью» образами. Отражая архаические мифопоэтические представления, отдельные выражения атрибутируются как этнофраземы и проявляют свою внутреннюю сущность лишь на широком фольклорно-этнографическом фоне. С течением времени некоторые изменения претерпевает их стилистическая окрашенность, когда такие выражения преподносятся с пометой *сниж.*, *вульг.*, *простор.* и др. Первичные мифологические и ритуальные семы переходят на периферию семантического актива фраземы, а потенциальные семы экспрессивного плана определяют сферу и активность ее употребления. С некоторой долей осторожности можно указать на отражение этнофразеологией идеологических констант времени, когда восприятие женской груди как символа вскармливания уступает место взглядам на нее как на составляющее женской привлекательности. Активное проникновение этнофразеоло-

гии в табуизированные для иных типов текста сферы обуславливает их острую экспрессивность и тем самым гарантирует их трансляцию, сопровождаемую приобретением различных семантических и эмоциональных коннотаций (это произошло, к примеру, с наименованием женской груди у белорусов — *няхрыщанага мясца*).

Список сокращений

- ПА — Полесский архив Института славяноведения Российской академии наук.
 СБГПЗБ — Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча.
 СРГК — Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей.
 СРНГ — Словарь русских народных говоров.
 ТС — Тураўскі слоўнік.
 ФА — Фольклорный архив Белорусского госпедуниверситета.
 ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков.

Библиография

- «*A se grexi* злые, смертные...». Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России (X — первая половина XIX вв.): Сб. ст. / Под ред. Н.Л. Пушкаревой. М., 1999.
- Байбурич А.К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.
- Баранов Д.А.* Народная эмбриология // <http://ivc.engec.ru/ev/index.html>
- Березович Е.Л.* Этимологическая магия как стимул мотивационного заражения (на материале русских народных названий глазной болезни *ячмень*) // Этимологические исследования: Сб. науч. тр. Екатеринбург, 2001. Вып. 7. С. 8–25.
- Вархол Н., Івченко А.* Фразеологічний словник левківських говірок східної Словаччини. Братіслава, 1990.
- Вяселле:* Абрад. Мінск, 1978.
- Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. 3-е изд. М., 1955. Т. 1–4.
- Дандес А.* Сухе та мокре, лихе око. Есей про індоєвропейське та семітське світобачення // Студії з інтегральної культурології I. Thanatos. Львів, 1996. С. 132-142.
- Даніловіч М.А.* Слоўнік дыялектнай фразеалогіі Гродзеншчыны. Гродна, 2000.
- Добровольский В.Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.
- Кабакова Г.И.* Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001.

- Квеселевич Д.И.* Толковый словарь ненормативной лексики русского языка. М., 2003.
- Корева А.* Виленская губерния. СПб., 1861. (Материалы для географии и статистики России, собр. офицерами Ген. штаба.)
- Кузеля З.* Дитина в звичаях і віруваннях українського народу // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1906. Т. 8.
- Лапацін Г.* Непрыкметнае свята // Голас Веткаўшчыны. 2003. 20 верасня. С. 6.
- Милорадович В.* Українська відьма. Нариси з української демонології / Упоряд., переклад і передмова О.Таланчук. Київ, 1993.
- Мокиенко В.М., Никитина Т.Г.* Словарь русской брани (матизмы, обсценизмы, эвфемизмы). СПб., 2003.
- Никитина Т.Г.* Молодежный сленг: Толковый словарь. М., 2003.
- Никифоровский Н.Я.* Простонародные приметы и поверья, собранные в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897.
- [*Номис М.*] Українські приказки, прислів'я і таке інше. Уклав М. Номис / Упоряд., приміт. та вступна ст. М.М. Пазяка. Київ, 1993.
- Плосс Г.* Женщина в естествоведении и народоведении. Антропологическое исследование. Перевод с 5-го немецкого издания. Сыктывкар; Киров, 1995. Т. 3.
- Раденкович Л.* Дурной глаз в народных представлениях славян // Живая старина. 1995. № 3. С. 33–35.
- Речник српскохрватског књижевног и народног језика.* Београд, 1984. Књига XII.
- Расторгуев П.А.* Словарь народных говоров Западной Брянщины. Минск, 1973.
- Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы.* М. 1997.
- Романов Е.Р.* Белорусский сборник: Вильна, 1912. Вып. 8.
- Сержпутоўскі А.К.* Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мінск, 1998.
- Сівіцкі У.М.* Міфапаэтычная сістэма і поліфункцыянальнасць русальнай традыцыі беларусаў у агульнаславянскім кантэксте (генезіс, семантыка, архаічная мадэль): Дыс. ...канд. філал. навук. Мінск, 2004.
- Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча.* Мінск, 1979–1986. Т. 1–5.
- Смирнов Ю.И.* Эпика Полесья (по записям 1997 г. Ч. 1) // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 243–285.
- Собрание нужнейших статей на всяку потребу, и как о чем, и тыя в всеи какое по ряду стоят* // Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. / Отв. редакторы А.Л. Топорков, А.А. Турилов. М., 2002.
- Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей /* Гл. редактор А.С. Герд. СПб., 1994–1999. Вып. 1–4.

- Словарь русских народных говоров.* Л., 1965. Вып. I.
- Страхов А.Б.* Культ хлеба у восточных славян. Опыт этнолингвистического исследования. Мюнхен, 1991.
- Сцяшкови́ч Т.В.* Слоўнік Гродзенскай вобласці. Мінск, 1983.
- Тураўскі слоўнік.* Мінск, 1982–1987. Т. 1–5.
- Ужченко В., Ужченко Д.* Фразеологічний словник східнословобанських і степових говірок Донбасу. Луганськ, 2000.
- [*Франко І.*] Галицько-руські народні приповідки. Т. II / Зібрав, упорядкував і пояснив д-р Іван Франко // Етнографічний збірник НТШ. Львів, 1908. Т. 23–24.
- Хобзей Н.* Гуцульська міфологія: етнолінгвістичний словник. Львів, 2002.
- Чаусидис Н.* Старинные образы южных славян // <http://nivjezha.narod.ru/Liki.htm>
- Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1887. Т. 1. Ч. 1.
- Этимологический словарь славянских языков.* Пра slavянский лексический фонд. М., 1974. Вып. 1.
- Юрчанка Г.Ф.* Народнае мудраслоўе: Слоўнік. Мінск, 2002.
- Bartoš F.* Dialektický slovník Moravský. Praga, 1906.
- Borneman E.* Sex im Volksmund. Der obszöne Wortschatz der Deutschen. Köln, 2003.
- Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. Т. 1.
- Janów J.* Słownik huculski. Kraków, 2001.
- Matešić J.* Frazeološki rječnik hrvatskoga ili srpskog jezika. Zagreb, 1982.
- Petzold L.* Kleines Lexikon der Dämonen und der Elementargeister. München, 1990.
- Schneeweis E.* Grundniss des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbo. Družba sv. Mohorja v Celju, 1935.
- Sielicki F.* Jedzenie i odzież w przysli powiedzeniach białoruskich z terenu b. powiatu wilejskiego // *Studia polono slavica orientalia.* Warszawa, 1992. S. 123–148.
- Skorupka S.* Słownik frazeologiczny języka polskiego. Warszawa, 1989.
- Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław, 1970. Т. IV. P–R.
- Szukiewicz W.* Niektóre wierzenia, przesady i zabobony ludu naszego, legendy i podania // *Kwartalnik litewski.* 1910. Т. 2, 4. S. 85–102, 111–124.
- Talko-Gryncewicz J.* Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi południowej. Kraków, 1893.
- Wereńko F.* Przyczynek do lecznictwa ludowego // *Materiaiy anrtologiczno-archeologiczne i etnograficzne.* Kraków, 1896. Т. 1. S. 99–229.
- Wickler W., Seibt U.* Kalenderwurm und Perlenpost. Biologen entschlüsseln undeschriebene Botschaften. Heidelberg; Berlin, 1998.
- Zaorálek J.* Lidová rčení. Reprint 1. Vydání 1947. Praha, 2000.