

*Аляксеенка, Ю. А.
студэнтка 3 курса
Навуковы кіраўнік: І.С. Махоўская*

СЕМАНТЫКА ТКАНЫХ ЭЛЕМЕНТАЎ НАЦЫЯНАЛЬНАГА СТРОЮ Ў РЫТУАЛАХ ПЕРАХОДУ (ТЭАРЭТЫЧНАЕ АБАГУЛЬНЕННЕ ПА МАТЭРЫЯЛАХ ГРОДЗЕНСКАГА ПАНЯМОННЯ)

У фокусе дадзенай працы знаходзіцца сімвалічны аспект выкарыстання тканых элементаў нацыянальнага строю ў рытуалах пераходу, якія выконваліся аўтахтонным хрысціянскім насельніцтвам Гродзенскага Панямоння фактычна да таго моманту, як мясцовая традыцыйная культура зведала “цывілізацыйны” ўплыў горада і адпаведна пачала губляць сваю актуальнасць і якасць дамінуючага спосабу ўспрымання чалавекам навакольнага свету і свайго месца ў ім. Традыцыйная культура вясковага насельніцтва, прынамсі, у перыяд, калі разглядаемыя рытуалы яшчэ непахісна выконваліся, па сваім характары з’яўлялася мнеманічнай: для такога кшталту культуры тыповай з’яўляецца скіраванасць не на памнажэнне колькасці новых тэкстаў, але на паўторнае ўзнаўленне тэкстаў, якія ўжо былі дадзеныя чалавеку боствамі ці продкамі, ці тымі і іншымі адначасова. Адпаведным чынам, характэрныя для гэтай культуры спосабы ўладкавання калектыўнай памяці і фіксавання паведамленняў моцна адрозніваюцца ад тых, што прынятыя ў сучасным грамадстве з яго дамінаваннем пісьмовай і медыйнай культураў.

Па сутнасці, сучасны даследчык, ды і ўвогуле чалавек, зацікаўлены ў традыцыйнай культуры на любым з яе ўзроўняў, непазбежна сутыкаецца з праблемай інтэрпрэтацыі тэкстаў гэтай культуры. Пад тэкстам у дадзеным выпадку разумеецца, паводле трактоўкі А. Пяцігорскага, усялякае паведамленне, зафіксаванае ў прасторы, прасторавая фіксацыя якога адбылася не выпадкова, але была неабходным сродкам свядомай перадачы гэтага паведамлення аўтарам ці іншымі асобамі; мяркуецца, што тэкст паведамлення пры гэтым зразумелы для аўтара і рэцыпіентаў [1, с. 145]. З такой трактоўкі вынікае, што рытуал – і рытуал пераходу ў прыватнасці – ёсць тэкстам у тэксце культурнай традыцыі, структурнымі часткамі якога, у сваю чаргу, з’яўляюцца не толькі словы, але ў тым ліку і матэрыяльныя прадметы, рэчы-носьбіты мнемоніка-сакральных сімвалаў, якія дапаўняюць і разгортваюць значэнні астатніх тыпаў семіозіса [2]. Семіясфера традыцыйнай культуры, часткай якой

з'яўляюцца разглядаемыя рытуалы і якая даўней *a priori* (і, безумоўна, да ўсведамлення) успрымалася аўтахтоннымі жыхарамі рэгіёну як зразумелая, свая, для сучаснага даследчыка (часцей за ўсё – прадстаўніка гарадской культуры) з'яўляецца чужой і на інтуітыўным узроўні незразумелай. Пры гэтым “ментальныя арыентацыі і светапоглядныя стратэгіі сучасных жыхароў беларускай вёскі”, як адзначаюць даследчыкі-палевікі, часта супадаюць з адпаведнымі арыентацыямі і стратэгіямі іх папярэднікаў XIX – сяр. XX ст. [3, с. 14].

Такім чынам, спосабы сяміятычнага аналізу ў дачыненні да феноменаў традыцыйнай культуры падаюцца найболей плённымі, бо дазваляюць атрымаць максімальна насычаны вобраз мыслення чалавека гэтай культуры з пазіцыі назіральніка, але без неабходнага ўцісквання феноменаў у пракруставы ложак катэгорый сучаснага мыслення. Фактычна, гаворка вядзецца пра тое, што, не маючы першаснага – сінкрэтычнага – разумення сутнасці і мэты феноменаў культуры, сучасны даследчык вымушаны рухацца па шляху вылучэння і як мага больш насычанага і набліжанага да натуральнага для культуры тлумачэння паасобных фрагментаў яе тэкста, каб, склаўшы вынікі, на ўзор дзіцячага пазла выбудаваць традыцыйную мадэль успрымання свету, акцэнтуючы менавіта тыя катэгорыі, якія характэрныя, зразумелыя і істотныя для яе, а не для сучаснага “чалавека з вышэйшай адукацыяй”. Па азначэнні Ю. Лотмана, супастаўленне механізму і катэгорыяў міфалагічнага (традыцыйнага, “народнага”) мыслення з механізмам і катэгорыямі, актуальнымі для даследчыка, вядзе да выяўлення паралеляў між імі [4, с. 60], і дазваляе атрымаць не просты, пазбаўлены ўнутраных сувязяў, механічны пераклад тэкста традыцыйнай культуры на сучасны тэрміналагічны апарат, а самадастатковую сістэму, якая была б зразумелай для даследчыка не як “прымітыўная”, а як самакаштоўная, здольная на свой спосаб спраўляцца са складанымі кагнітыўнымі задачамі.

Рэгіён Гродзенскага Панямоння, пры гэтым, параўнальна з іншымі — найменей даследаваны ў беларускай этналагічнай навуцы, і, хоць менавіта ў ім было зафіксавана вельмі шмат этнаграфічных звестак у XIX ст., з другой паловы XX ст. ён фактычна пазбаўлены ўвагі этнографаў, і колькасць абагульняючых этналагічных даследаванняў, асобна прысвечаная ці нават датычная гэтага рэгіёну, таксама параўнальна невялікая. Такім чынам, выкарыстанне сяміятычнага аналізу ў дачыненні да разгляду традыцыйнай культуры насельніцтва Гродзенскага Панямоння заклікана не толькі паспрыяць захаванню памяці пра практыкі традыцыйнай культуры і даць ім найбольш

адэкватнае тлумачэнне з пункту гледжання сучаснасці, але і запоўніць пэўны прагал, які існуе ў вивучэнні традыцыйных практык рэгіёна Гродзенскага Панямоння.

Рытуальная практыка ў дадзенай працы разглядаецца ў першую чаргу па крыніцах XIX–XX стст., паколькі менавіта гэтыя апісанні з'яўляюцца найбольш раннімі. Асаблівасці культурнага і эканамічнага развіцця рэгіёна абумовілі даволі хуткае знікненне традыцыйнага строю са сферы не толькі штодзённага, але і рытуальнага ўжывання: ужо на пачатку XX ст. самацканя элементы адзення замяняюцца “купленымі”. Тым не менш, нягледзячы на тое, што традыцыя падвяргаецца мадыфікацыйным знешнім уплывам, яна яшчэ пэўны час захоўваецца ў сваім архаічным выглядзе, прынамсі ў найбольш сур'ёзных жыццёвых сітуацыях (як пахавальны ці абыдзённы рытуалы), а значыць, у нейкай ступені захоўвае і свае адметныя законы развіцця, шматступенную іерархію сімвалаў і значэнняў. Да XIX–XX стст. народная традыцыя паспела акумуляваць у сабе шмат светапоглядных, семантычных, каштоўнасных напластаванняў, якія не толькі назапашваліся чалавецтвам напрацягу доўгага часу сімвалічнай, сімвалатворчай дзенайсці, але і былі прынесеныя звонку (часам – гвалтоўна), відазмяняліся, дэвальваваліся і зведвалі іншыя змены.

Складаныя працэсы соцыя-культурных і эканамічных зменаў, якія адбываліся ў рэгіёне ў XX – пачатку XXI ст., запусцілі дэвальвацыю традыцыйных практык увогуле, а розны тэмп і асаблівасці зменаў абумовілі розную хуткасць гэтай дэвальвацыі ў асобных мясцовасцях рэгіёна. Змянілася і збяднела семантычнае кола выкарыстання рытуальных прадметаў, сяміятычны статус рэчаў знізіўся, зменшылася колькасць людзей, якія могуць даць тлумачэнні выкарыстанню тых ці іншых прадметаў, аздобаў, арнаментаў і г.д. Такім чынам, этнаграфічныя зборы XIX–XX ст. з'яўляюцца багатай і карыснай крыніцай для вивучэння народнай традыцыі ў яе адносна архаічным стане. Звесткі, сабраныя сучаснымі даследчыкамі (В. Лабачэўская, А. Боганева, А. Лысенка і інш.), таксама прадстаўляюць вялікую цікавасць, але ў асноўным уяўляюць сабою ўспаміны сталых людзей пра тое, якія традыцыі мелі месца раней, і таксама стасуюцца да пачатку – сярэдзіны XX ст.; пры гэтым выглядае істотным зазначыць, што храналагічна атрыбутаваць звесткі, зафіксаваныя ў зборах фальклорнага матэрыялу, часам даволі складана, бо рэспандэнты не заўжды пазначаюць, ці нейкае абрадавае дзеянне здзяйснялася на іх памяці, ці веды пра яго яны атрымалі ад сваіх старэйшых сваякоў.

У дадзенай працы прадметы, якія традыцыйна залічваюцца ў склад прадметаў “матэрыяльнай культуры” (у прыватнасці, элементы нацыянальнага строю), разглядаюцца ў рэчышчы свайго існавання ў рытуале пераходу. Пад рытуалам пераходу разумеецца рытуальная падзея, якая фіксуе пераход персоны ад старога сацыяльна-культурнага статуса да новага [5, с. 20–21]. Менавіта ў рытуалах пераходу (альбо змены статуснага набору) чалавек традыцыі найбольш шчыльна кантактуе са светам “чужога”: пазбаўлены папярэдняга статуснага набору і яшчэ не атрымаўшы новы, чалавек традыцыйнай культуры апынаецца як бы на мяжы паміж светам сацыяльнага і прыроднага, і набыццё ім новага статуса вымагае ад яго і ўсёй грамады здзяйснення адпаведных дзянняў, закліканых сімвалічна і практычна канчаткова далучыць яго да аднаго з гэтых двух светаў. Што ж тычыцца прадметаў матэрыяльнай культуры, то, надзеленыя характарыстыкай знакавай прагматыкі, яны, на наш погляд, акумулююць найбольшы пласт значэнняў, паколькі менавіта рэч у традыцыйных культурах прадстаўленая як асноўны элемент светабудовы: касмалагічныя тэксты апіраюцца рэчамі як функцыянальна-службовым элементам, аднак працэс стварэння свету прыпадабняецца да стварэння рэчы з дапамогай іншых рэчаў.

У той жа час свет рэчаў (створаных чалавекам прадметаў) – па сваім азначэнні свет, які падпарадкоўваецца чалавеку, і адпаведна можа выступаць медыятарам для ўплыву чалавека на светапарадак [6, с. 212, 218]. Падвойнасць статусу рэчаў (прыналежнасць адначасова і да свету культуры і да свету прыроды), робіць іх аптымальным медыятарам між светамі “свайго” і “чужога”, аднак медыятар, як любая мяжа, не толькі яднае дзве прасторы, але і раз'ядноўвае іх. Гэтая амбівалентнасць пераходзіць на набольш агульны спосаб знакавага функцыянавання рэчаў: яны выступаюць ці ў ролі пасярэдніка сувязі “свайго” і “чужога”, ці ў ролі засцерагальнай мяжы ад уплываў “чужога” на “сваё”; у канкрэтных рытуалах можа акцэнтавацца адзін з гэтых аспектаў, ці яны абодва могуць выступаць на роўных [7, с. 3–10].

Рэч у рытуальным тэксце вельмі яскрава праяўляе свае функцыі праз спалучэнне з іншымі відамі семіозіса: музыкай, танцам і інш. (фактычна, гаворка ідзе аб тым, што яны не толькі ўзаемна дадаюць, але і ўзаемна тлумачаць адно адно). Нельга, аднак, не заўважыць, што кола значэнняў пэўнай рэчы зазвычай амаль аднолькавае ў розных рытуалах. Больш за тое, амаль кожны матэрыяльны прадмет, калі ён не з'яўляецца амулетам ці абярэгам, а выконвае свае рытуальныя функцыі аказіянальна, мае нейкія сэнсавыя адпаведнікі ў іншых прадметных сферах, і такім чынам

утвараецца ланцужок сінонімаў розных канфігурацый [8, с. 71], прадмет адзення – частка чалавечага цела – элемент хатняга начыння ці прыроднага асяроддзя (“фартух – улонне – дзяжа” – з кожным з элементаў ланцужка звязаныя ўяўленні аб плоднасці). Менавіта да групы рэчаў, якія валодаюць як чыста ўтылітарнай, так і знакавай прагматыкай, адносяцца тэкстыльныя вырабы – і ў прыватнасці прадметы адзення, увага на якіх сканцэнтраваная ў дадзенай працы: спадніцы, кашулі, нагавіцы, фартухі і да т.п. [8, с. 70 – 72].

У традыцыйнай культуры, як адзначаюць даследчыкі, тканая рэч заўсёды супрацьпастаўляецца свету прыроды [9, с. 92]: магчыма, таму, што рамесніца-ткачыха як бы ператварае прыродны, неапрацаваны прадмет (лён) у прадмет культуры (нітку, палатно) на ўзор таго, як багі ў шматлікіх культурах свету ператвараюць хаос у парадак (напрыклад, ткачыха Нейт у егіпецкіх міфах тчэ сусвет, боскія цесляры ў Рыгведзе будуць яго etc.). Агульнапрынятым ёсць меркаванне, згодна з якім тканыя вырабы маркіруюць прыналежнасць да свету людзей, культуры – напрыклад, голым чалавек нараджаецца і ў такім стане цалкам яшчэ належыць свету “чужога”, “неасвоенага” [10, с. 217; 11].

Тканыя вырабы, на наш погляд, можна падзяліць на тры групы: 1) гаспадарчага выкарыстання (рушнікі, абрусы, поцілкі); 2) прадметы адзення (паясы, наміткі, кашулі, фартухі і г.д.); 3) прадметы, створаныя за пэўны прамежак рытуальнага часу “ў ахвяру”, дзеля абароны (“абыдзённікі”, “аброчныя тканіны”). Кожны з такіх прадметаў валодае адметным семантычным колам, у тым ліку і ў залежнасці ад таго, у якім рытуале выкарыстоўваецца.

Самым простым варыянтам тканага вырабу, першым знакавым элементам адзення можна лічыць нітку, якая губляе статус прыроднага аб’екта, бо да яе былі прыкладзеныя чалавечыя намаганні па ператварэнні. Менавіта нітка з’яўляецца першаэлементам тканіны. Ніткай ці пасмачкай лёну з дадаткам чырвонай ніткі перавязвалі пупавіну дзіцяці [12, с. 32], ці нават абвязвалі толькі што народжанае малое чырвонымі ніткамі [13], чырвоная нітка выкарыстоўвалася ў час родаў, каб засцерагчы парадзіху ад хваробы ці ўздзеяння злых духаў [12, с. 31], новай ніткай абмотвалі вакол усю вёску ў катастрафічных сітуацыях [14, с. 49]. Аднак нітка неабрэзаная, у клубку, не мае маркіраваных межаў, такім чынам, не цалкам належыць да свету культуры, патрабуе далейшай апрацоўкі. Таму, можна меркаваць, і выкарыстанне яе як маркера “чалавечага” значна вузейшае ў параўнанні з выкарыстаннем палатна ці гатовых элементаў адзення.

Наступны этап рэалізацыі палатна розныя даследчыкі вызначаюць па-рознаму. Разглядаючы ў першую чаргу прадметы адзення, А. Лысенка лічыць наступным этапам рэалізацыі вестыментарнага кода пояс як першавобраз апранутасці [15, с. 25–28]. Пояс, па меркаванні А. Байбурына, рэалізуе ідэю апранутасці, а да таго ж, з’яўляючыся вельмі архаічным прадметам адзення, пояс захаваў найбольшую колькасць архаічных рысаў не толькі ў аспекце рытуальнага выкарыстання, але і ў колеравай гаме выканання, а таксама ў арнаментцыі [16]. Пояс, завязаны на чалавеку, як першавобраз адзення ўжо маркіруе ягоную прыналежнасць да сацыякультурнай прасторы. Так, дзіця было прынята апаясваць якраз пасля прыняцця хросту [12, с. 57], то бок пасля таго, як дзіця рабілася паўнаваартасным членам чалавечага соцыума, адлучалася ад “тагасвету”, з якога прыйшло.

Слова “пояс” у сэнсе прадмета адзення аманімічнае “поясу” ў сэнсе часткі цела, якая з’яўляецца як бы мяжою між верхам і нізам (верхняй, “культурнай” часткай чалавечага цела, і ніжняй, якая асацыявалася з праявамі прыроднага, “тагасветам” [17, с. 305]). Такім чынам, можна меркаваць, што апроч выканання функцыі вестыментарнай маркіроўкі “свайго”, пояс таксама пазначаў саму *мяжу* паміж светам “свайго” і “чужога”, “дольняга” і “вышняга” – гэта значыць, з’яўляўся, з аднаго боку, абарончым прыстасаваннем ад непэжаданых кантактаў з неасвоеным, а з іншага – медыятарам у кантактах з ім. Семантыка пояса ў выпадку вызначэння мяжы свайго і чужога тоесная семантыцы абыходжанняў і апалзанняў храмаў [18, 19], абворванняў поля [20], абыходжанняў і абмотванняў вёскі ніткамі ў час эпідэміяў і іншых бедстваў [14] – гэтае падабенства можа быць абумоўлена формай завязвання пояса (круг).

Калі пояса дастаткова, каб пазначыць малое дзіця як “культурную істоту”, то вестыментарны код, якім карыстаюцца дарослыя (як у штодзённым жыцці, так і ў рытуальнай практыцы), значна багацейшы. З адзеннем у традыцыйнай культуры звязаны цэлы шэраг уяўленняў пра чалавека: адзенне маркіруе ягоны пола-ўзроставы, сацыяльны статус, канфесійную прыналежнасць. Адначасова пры выкарыстанні ў рытуале прадметы адзення не толькі захоўваюць свае штодзённыя сэнсы (якія, трэба заўважыць, у рытуале праяўляюцца больш ярка, падкрэслена), але і набываюць дадатковыя значэнні і функцыі (апатрапейныя, медытатывныя і інш.). Вельмі істотным падаецца адзначыць, што выкарыстанне пэўных элементаў адзення ў рытуалах пераходу задае сабою *новы комплекс адзення* на цэлы адцінак жыцця чалавека да

наступнага “памежнага стану”, калі комплекс адзення зменіцца згодна з новым статусным наборам, але – ў выніку і дзякуючы рытуалу.

Своеасаблівасць народнага строя з пункту гледжання семіозіса, па трапным вызначэнні А. Лысенкі, палягае таксама ў тым, што гэтая знакавая сістэма закладаецца не індывідам, а калектывам, і расшыфроўкай займаецца таксама калектыў ці, прынамсі, індывід-носьбіт калектыўнага светаўспрымання [15, с. 26], у якім, калі аперыраваць юнгіянскай тэрміналогіяй, адбіваецца калектыўнае падсвядомае. Адпаведна, разгляд сэнсаў і функцыяў, што нясе ў сабе адзенне жаночае і мужчынскае, падаецца рацыянальным яшчэ і таму, што элементы строя багата насычаныя сэнсамі, звязанымі з калектыўнымі (свядомымі ці падсвядомымі) уяўленнямі пра гендэрныя ролі ў традыцыйным грамадстве.

Падыдем да разгляду існавання ў рытуале такіх матэрыяльных прадметаў, як: **спадніца, кашуля, фартух, намітка, пояс** (жаночыя), **нагавіцы, кашуля, пояс** (мужчынскія). Спецыфіку Гродзенскага Панямоння з пункту гледжання вывучэння абраднага выкарыстання традыцыйных тканін складаюць, па-першае, багатыя этнакультурныя традыцыі, якія фармаваліся ў працэсе ўзаемадзеяння розных этнасаў (у першую чаргу, беларусаў, літоўцаў, палякаў), а па-другое, хуткія працэсы даволі значнай трансфармацыі народнага касцюма пад уплывам гарадской культуры і моды ў сувязі з параўнальнай заможнасцю сялян, якія маглі сабе дазволіць замяніць элементы народнага самаробнага адзення на новыя, больш модныя, але менш семантычна нагружаныя [21, с. 623 – 624]. Фактычна – і найбольш яскрава гэта праявілася ў жаночым строі – ужо ў пачатку ХХ ст. дамінуючымі для касцюма робяцца функцыі маркіроўкі сацыяльнага становішча і канфесійнай прыналежнасці [21, с. 624]. У пэўным сэнсе істотнай з’яўляецца розніца ў рытуальным выкарыстанні тканых элементаў народнага адзення ў каталікоў і праваслаўных. Традыцыйны комплекс абрадаў пераходу, звязаных з выкарыстаннем адмысловага вестыментарнага коду, у каталікоў дапаўняецца рытуалам першай споведзі; што ж тычыцца праваслаўных, яны, менш падлягаючы ўплыву заходняй (у прыватнасці польскай) культуры і, адпаведна, моды, даўжэй захавалі архаічныя рысы народнага касцюма і ягонага абраднага выкарыстання.

Ва ўсіх разглядаемых намі рытуалах пераходу, у якіх чалавек трапляе ў найбольш шчыльны кантакт з “іншасветам” і адначасова знаходзіцца ў найменш вызначаным статусе (маецца на ўвазе ўласцівая такім рытуалам дэсеміятызацыя з наступным надзяленнем новым

статусным наборам) адзенне, як мужчынскае, так і жаночае, у першую чаргу пазначае прыналежнасць чалавека да сферы культуры (адпаведна, адсутнасць адзення таксама з'яўляецца знакам і пазначае прыналежнасць да свету прыроды). Звычайнае, штодзённае адзенне з'яўляецца маркерам прыналежнасці да свету чалавечага, прывязанасці да папярэдняга, звычайнага статуснага набору. У рытуале пераходу, калі чалавек кардынальна змяняе статус, змена касцюму пакліканая маркіраваць ягонае “вырачэнне” папярэдняга статусу, пазбаўленне папярэдніх якасцяў і надзяленне якасцямі абсалютна новымі – як новы касцюм.

У кожнай рэчы пры гэтым адсочваюцца свае семантычныя дамінанты. Так, фартух і пояс пазначаюць полавую і шырэй гендэрную прыналежнасць і розныя яе канатацыі (напрыклад, цнатлівасць, прыстойнасць, сорам); пояс, апроч таго, выступае як медыятар – ён найчасцей выкарыстоўваецца ў абрадах пераходу як універсальны праваднік з аднаго свету ў іншы, са старога статусу ў новы, а фартух сімвалічна звязваецца з “нізам” светабудовы – ўвасабленнем плоднасці.

Кашуля, як самы блізкі да цела чалавека элемент адзення, вельмі шырока пазначае прыналежнасць да свету чалавечага, менавіта маніпуляцыі з кашуляй уплываюць на стан чалавека наймацней. Спадніца і штаны маркіруюць гендэрную прыналежнасць чалавека, сімвалічна стасуюцца з “нізам” светабудовы, генітальнай сімволікай (якая, што праўда, не мае праяваў у рытуалах пераходу і актуалізуецца ў каляндарнай абраднасці) і адпаведнымі ўплывамі на плоднасць, аднаўленне і падтрыманне ў парадку чалавечага (а ў каляндарнай абраднасці таксама і жывёльнага, і расліннага) роду. Вэлюм нявесты маркіруе цнатлівасць, непарушнасць. Хустка жанчыны, у рэчышчы ўяўленняў пра неабходнае “даапраананне” чалавека па меры ўскладнення ягонага статуснага набору, пазначала пераход ад “недаспеласці” да “сталасці”, калі статусны набор жанчыны ўжо поўны, збыткоўны. У такім выпадку можна вызначыць, што рэчы ў рытуале авалодваюць шырокім колам шчыльна сплеченых значэнняў, кожнае з якіх адлюстроўвае адрозны спосаб семантызацыі, найбольш просты з каторых – надзяленне рэчы значэннем згодна з яе знешнімі характарыстыкамі: формай, колерам, матэрыялам [22, с. 94] (напрыклад, падоўжаная форма развязаўнага і круглая форма развязаўнага пояса, белы колер ніжняй кашулі). Такія значэнні цягнуць за сабой больш агульныя сімвалічныя класіфікатары (напрыклад, разгляданыя ў рэчышчы бінарных апазіцыяў “свой/чужы”, “знешні/унутраны”, “верх/ніз”, “мужчынскае/жаночае”), якія спараджаюць дадатковыя, больш глыбокія значэнні. Тэкст, пададзены ў рытуале праз вестыментарны код, дадаецца значэннямі ў

першую чаргу арнаметаў і песняў, якія дапаўняюць яго, удакладняюць і насычаюць новымі ці больш поўнымі сэнсамі.

Калі ад канкрэтных значэнняў асобных элементаў тканага адзення пераходзіць да больш агульных сімвалічных класіфікатараў, зыходзячы з нашага даследвання можна казаць пра тое, што вельмі істотную ролю ў рытуалах пераходу адыгрываюць традыцыйныя ўяўленні пра бінарную падзеленасць свету па лініях “свой/чужы” і “новы/стары”. Так, у радзінным, вясельным і пахавальным абрадах дамінуе неабходнасць **надаць якасці “свайго” чужому**, ці – яшчэ агульней – таго, хто знаходзіцца ў нявызначаным стане, зрабіць прымальным для соцыума. Першае адзенне немаўляці (“старызна”) сімвалічна далучае яго да свету “свайго”; вясельнае адзенне (асабліва жаночае) вылучае маладых са сферы “нясталых” людзей і далучае да суполкі “сталых”; новае адзенне нябожчыка пакліканае сімвалічна вывесці яго са сферы “свайго”, чалавечага, і паспяхова далучыць да свету прыроднага. У гэтым кантэксце адзенне з’яўляецца як бы маркерам **мяжы** між сваім і чужым светам.

Цікавымі ў кантэксце разгляду вестыментарнага коду з’яўляюцца адлюстраваныя ў ім уяўленні пра “**мужчынскае / жаночае**”: агульна можна сказаць, што сфера адзення болей стасуецца да жаночага, адбываецца ў рытуале як жаночая сфера заняткаў, і адпаведна вестыментарны код жанчыны з’яўляецца ў рытуале больш нагружаным – гэта асабліва добра бачна на прыкладзе вясельнага абраду, дзе рытуальная дзея адбываецца адначасова і з мужчынам, і з жанчынай.

Нельга тут выпускаць з-пад увагі, што тканяныя вырабы, як і ўсе рамесныя прадметы, створаныя шляхам культурнага ўздзеяння на прыродны матэрыял, сімвалічна лакалізуюцца як бы на мяжы акружнасці, унутры якой – свет культуры, а звонку – свет прыроды. З гэтым звязанае ўяўленне аб **медытатыўнай** функцыі такіх рэчаў [22, с. 96]: здольнасці іх у кантэксце рытуала ператвараць прыродныя стыхіі ў сілу, якая ўмацоўвае сацыяльныя сувязі і прыўносіць у штодзённасць больш высокія экзистэнцыйныя каштоўнасці.

Адносна спецыфікі сэнсаспараджэння для рэчаў у рытуале трэба згадаць тэорыю В. Тэрнэра аб “семантычнай двухполюснасці” рытуальных прадметаў, якая палягае ў тым, што рэферэнты рытуальнага сімвала ўтвараюць пучкі значэнняў вакол супрацьлеглых семантычных полюсаў: адны з іх адлюстроўваюць уяўленні аб сацыяльных і маральных нормах, а другія – псіхалагічныя факты [23, с. 143]. Па сутнасці, прадметы адзення семантызуюцца ў рытуале не толькі ў сувязі са сваімі відавочнымі характарыстыкамі, але і ў сувязі з тым, які статус

займаюць адзенне, ткацтва і звязаныя з імі заняткі ў традыцыйнай свядомасці.

Калі абапірацца на тэорыю А. Байбурына аб семіятычным статусе рэчаў і акцэнтацыю тых ці іншых рэферэнтаў у рытуалах пераходу, якімі ёсць радзіны, вяселле і пахаванне, можна сказаць, што ў адпаведных абрадных комплексах Гродзенскага Панямоння адзенне ў першую чаргу выконвае функцыі абярэга і медыятара (згодна са сваімі відавочнымі знешнімі характарыстыкамі), а таксама прыўносіць семантыку “старызны” ці “навізны” ў залежнасці ад таго, ці набывае чалавек у рытуале статус “свайго”, ці адлучаецца рытуалам у сферу “прыроднага”, “чужога”.

Крыніцы і літаратура:

1. Пятигорский, А.М. Некоторые общие замечания относительно текста как разновидности сигнала / А.М. Пятигорский // Структурно-типологические исследования. – Акад. наук СССР. Ин-т славяноведения. – М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1962. – С. 144–154.
2. Лотман, М.Ю. Несколько мыслей о типологии культур [Электронны рэсурс] / М.Ю. Лотман – Рэжым доступу: <http://www.countries.ru/library/texts/lotman.htm>. – Дата доступу: 24.03.2013.
3. Лобач, У.А. Миф. Простора. Чалавек: традыцыйны культурны ландшафт беларусаў у семіятычнай перспектыве / У.А. Лобач. – Мінск, 2013. – 510 с.
4. Лотман, Ю.М. Миф – имя – культура / Ю.М. Лотман, Б.А. Успенский // Лотман Ю.М. Избранные статьи: в 3-х т. Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. – Таллин: Александра, 1993. – С. 59–76.
5. Геннеп, А. ван Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / Арнольд ван Геннеп; пер. с франц. Ю.В. Ивановой, Л.В. Покровской; послесл. Ю.В. Ивановой. – М.: Вост. Лит., 2002. – 198 с.
6. Цивьян, Т.В. К семантике и поэтике вещи (Несколько примеров из русской прозы XX в.) / Т.В. Цивьян // Aequinox МСМХСШ. – М., 1993. – С. 212–230.
7. Байбурин, А.К. Семиотические аспекты функционирования традиционной культуры восточных славян: автореф. дис. д-ра ист. наук / А.К. Байбурин; Рос. АН, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого. – СПб., 1995. – 32 с.
8. Байбурин, А.К. Семиотические аспекты функционирования вещей / А.К. Байбурин // Этнографическое изучение знаковых средств культуры: Милинков, А.С. (отв. ред.) – М., 1989. – С. 62 – 88.
9. Муляронак, Н.У. Ручнік у традыцыйнай культуры: рытуальна-семантычны аспект / Н.У. Муляронак // Ручнік у прасторы і часе: Матэрыялы Міжнар. навук.– практ. канф. 19–20 ліст. 1998 г. / Агул. рэд. В.А. Лабачэўскай. – Мінск.: БелПІК, 2000. – С. 92–95.
10. Сымболіка традыцыйнай вопраткі. Размова з Тацянай Валодзінай / В. Раціцкі; Беларуская Атлянтыда. (Бібліятэка Свабоды. XXI стагоддзье). – Радыё Свабодная Эўропа / Радыё Свабода, 2006. – С. 213–218.

11. Топорков, А.Л. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры / А.Л. Топорков // Этнографическое изучение знаковых средств культуры: Милинков, А.С. (отв. ред.) – М., 1989. – С. 89–102.
12. Кухаронак, Т.І. Радзінныя звычаі і абрады беларусаў: Канец XIX – XX ст. / Т.І. Кухаронак – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – 126 с.
13. Муляронак, Н.У. Нітка / Н.У. Муляронак // Беларуская міфалогія: Энцыклапед. слоўн. / С. Санько [і інш]. – Мінск.: Беларусь, 2004. – С. 342–343
14. Лобачевская, О. Ритуал в повседневности войны (об архаической ритуальной практике в годы Второй мировой войны в Беларуси) / О. Лобачевская // Homo historicus 2009. Гадавік антрапалагічнай гісторыі / пад рэд. А.Ф. Смаленчука – Вільня: ЕГУ, 2010. – С. 38–54.
15. Лысенко, О.В. Половозрастная дифференциация одежды и семантическая структура народного костюма (восточнославянская этнокультурная традиция XIX – XX вв.) / О.В. Лысенко // Нацыянальны касцюм у сучаснай сацыякультурнай прасторы: зб. артыкулаў / уклад. Н.С. Стрыбульская. – Мінск, 2008. – С. 23–37
16. Байбурин, А.К. Пояс (к семиотике вещей) / А.К. Байбурин // Сборник МАЭ XLV. – СПб., 1992. – С. 5–15.
17. Народная кантрацэпцыя. Размова з Тацянай Валодзінай / В. Ракіцкі; Беларуская Атлянтыда. (Бібліятэка Свабоды. XXI стагодзьдзе). – Радыё Свабодная Эўропа / Радыё Свабода, 2006. – С. 304–308
18. Зеленин, Д.К. Статьи по духовной культуре. Обыденные полотенца и обыденные храмы (русские народные обычаи) / Д.К. Зеленин // Избранные труды. — М.: Издательство “Индрик”, 1994. Труды за 1901 – 1903. – С. 193–213.
19. Толстой, Н.И. Оползание и опоясывание храма / Н.И. Толстой // Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М.: Издательство «Индрик», 1995. – С. 91–112.
20. Лысенко, О.В. Ритуалы аграрного цикла в белорусской этнокультурной традиции XIX – XX вв. (структура, функции, семантика): автореф. дис. ... канд. ист. наук.: 07.00.07 / Лысенко Олег Викторович; СПб. гос. ун-т. – СПб., 2002. – 22 с.
21. Традиційная мастацкая культура беларусаў: у 6 т. / А.М. Боганева (і інш.); аўт. ідэі Т.Б. Варфаламеева; агул. рэд. Т.Б. Варфаламеевай. – Мінск: Выш. шк., 2006. – Т. 3: Гродзенскае Панямонне. У 2 кн. Кн. 2. – 736 с.
22. Топорков, А.Л. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры / Этнографическое изучение знаковых средств культуры: Милинков, А.С. (отв. ред.) – М., 1989. – С. 89–102.
23. Тэрнер, В. Символ и ритуал / Сост. В.А. Бейлис и автор предисл. – Москва, Главн. ред-я восточн. лит-ры изд-ва «Наука», 1983. – 277 с.