

Г. Георгиев

**ДАРЕНИЕ «ПОВОЙНИКА»
В БОЛГАРСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ**

В науке неоднократно обращалось внимание на многообразие функций одежды в традиционной культуре. Давно утверждён тезис о знаковом характере и семантике одежды как важного социального маркера, заместителя человеческого тела и души¹. В богатом диапазоне ее полифункциональных характеристик на передний план определенно выходит роль одежды как универсального культурного знака и отчетливого индикатора человеческого присутствия. Ряд исследований интерпретируют проблему дихотомии природа–культура, где одежда эксплицируется на различных уровнях – от акта сотворения ее как культурного процесса, дублирующего биологическое воспроизводство человека². Разнообразны обрядовые действия с ней, содержащиеся чаще всего отношения по линии «нагота – сверходежда»³. В некоторых мифологических представлениях и верованиях этот код (голо – одето) воспринимается как вариант более общих мировых идей об усвоенном/неусвоенном, своем/чужом, низшем/высшем и т.д. При осуществлении любого перехода в жизненном цикле человека в традиционном обществе в качестве его культурного двойника одежда приобретает особенное значение как носитель основной части социальной информации об индивидууме⁴. Более того – по словам А.К. Байбурина, надевание новых одежд есть универсальный символ получения нового статуса⁵ или, как отмечают другие авторы, одежда – один из инструментов социализации⁶. В таком смысле нагота, отсутствие одежды почти всегда обозначает потерю социальной позиции и связывается с состоянием лиминальности как начальной степени поступательного движения в общественной иерархической структуре⁷. Вот почему одежда кодирует каждый этап статусного перехода личности, и не только как знак перемены в «социальной видимости», но и в отношении более глубокого уровня, так как является своеобразным «вместилищем» человеческой сущности (тела и души)⁸.

Идея отождествления человека с его одеждой находит полную реализацию и в акте дарения одежды или отдельных ее элементов (по принципу *pars pro toto*) в различных случаях, в том числе в обрядах перехода. Оно понимается как средство передачи части человеческой сущности и витальной силы и одновременно и способ их приобретения. Здесь необходимо искать мировоззренческие основания широко распространенной и сохранившейся до наших дней практики молений о здоровье и благополучии у водоисточников и других культурных объектов, сопровождающейся оставлением на месте поклонения даров-знаков (чаще всего одежды или лоскутков). Смысл этих знаков воспринимается как замена самого человека в акте жертвоприношения⁹. Красноречивы примеры в этом отношении и в строительной обрядности: дарение рубахи мастерам-строителям рассматривается как способ «очеловечивания» будущего семейного пространства. Доказательство тому – символические обрядовые действия, сопровождающие акт дарения: подаренную рубаху опускают в выкопанный колодец, надевают ее на крест во время строительства крыши нового дома. Цель обрядов – переход специфических культурных «человеческих» качеств на осваиваемые природные объекты¹⁰.

Наибольшее выражение этих представлений содержат обычаи и обряды жизненного цикла, где одежда как один из основных предметов дарения в семантичном плане конструирует знаковые параметры человека, а в социальном – становится материальным выражением индивидуальных и общественных связей. По своим функциям и символике дарение одежды в семейной обрядности рассматривается прежде всего как действие, направленное к установлению и укреплению родственных отно-

шений¹¹. В свадебных обрядах кроме того демонстрируют плодоносящее начало нобрачной, которая и создает, и дарит одежду – культурный эквивалент человека¹². Не случайно основная часть даров молодой предназначена новым ее родственникам со стороны мужа. Ее приданое состоит из предметов одежды и тканей, «покрывающих», «одевающих» в метафоричном плане родовое тело молодожена¹³.

Показательны в этом отношении и известные во многих районах Болгарии материалы о почитании *кошули* (рубахи), чаще всего брачной рубахи, оцениваемой как самый важный дар: ее вручение выражает особое уважение к одариваемому. В акте дарения одежды реализуются основные ее значения как знаковой формы определенного социального положения и степени родственных отношений между участниками обряда. Посредством установленных стабильных связей между ними акт дарения превращается и в механизм проявления конструированной и сохранившейся на обрядовом уровне человеческой идентичности.

Особенно ясно это просматривается в разнообразных практиках дарения одежд «для тени души» умершему родственнику или для собственной души еще при жизни. Как подтверждение вышесказанному, могут быть приведены несколько (из многих известных) моментов, связанных с характером взаимоотношений между участниками, спецификой обрядовых действий с одеждой и сопровождающих их представлений и верований. В районе г. Пловдива и Родопских гор человек, которому близкие умершего дарят одежду, воспринимается как их родственник и в известной степени как дериват умершего (срв. выражение «*делаться мне дочерью*»¹⁴). Вера, что душа должна быть «одета», подтверждается и дарением еще при жизни другому человеку целого комплекта одежды; к поминанию на сороковой день складывают одежды одна к другой («*так, как одеваются*») – душа посетит их, явившись в виде мухи¹⁵. В упомянутых примерах дареная одежда, ее ношение играет роль не только «социальной тени человеческого общества на том свете»¹⁶, но и вещественного образа этого человека в мире живых.

Приведенные данные показывают, что в семейной обрядности создается модель функционирования одежды как дара (наряду с другими ее ролями). Дарение одежды имеет социальное значение (обмен знаковых форм и благ), а также связано со множеством мифологических верований и представлений, обуславливающих ее мировоззренческую основу.

Цель настоящей работы – проследить функцию одного из основных элементов традиционной одежды новорожденного – *повойника* (свивальника), как дара в обычаях, связанных с началом жизненного цикла и ранней социализацией индивида, выявить семантику сопутствующих дарению обрядовых действий, очертить сопровождающий их комплекс верований, представлений, а также позиций участников как субъектов и объектов акта дарения.

* * *

Повой («*повуй*», «*поюв*», «*повит*», «*навой*», «*пояс*», «*зунка*» и др.) – плетеная от руки или тканая белая, красная или разноцветная узкая полоска, которой стягивают ребенка поверх пеленок. Согласно этнографическим данным конца XIX – начала XX вв. использование повоя до 40 дней после рождения или позже – обязательная практика у болгар, проявляющая сравнительную устойчивость в сельской среде и вплоть до настоящего времени. Повойник известен по всей болгарской этнической территории, приготавливается как дар ребенку чаще всего от матери-роженицы, ее свекрови и непременно от крестной при крещении.

Хотя и редко, но встречается обычай, когда каждая из близких женщин кроме пты (бездрожжевая лепешка), прочей еды и других подношений на третий день от рождения приносит и повойник для ребенка¹⁷. Это действие сочетается с повсеместно распространенным обычаем оставлять при новорожденном нитки, выдернутые из одежды женщин, посещающих его сразу после рождения; это – предохранитель-

ная мера против сглаза. После ухода гостей нитками кадят или прилепляют их хлебом на повойник. Эти традиционные действия могут быть истолкованы как символическое награждение новорожденного жизнью и здоровьем, которым рождающие женщины потенциально обладают. Для понимания этих действий показательна и практика населения района г. Хасково, где оставшиеся после тканья нитки непосредственно связываются с увеличением семьи, они раздаются женщинам со словами: «сколько ниток, столько внуков»¹⁸.

Вместе с другими принадлежностями, повойник – одно из первых обязательных дарений, которые должен получить младенец. Судя по некоторым этнографическим записям, он должен быть изготовлен еще до рождения ребенка. Интересна информация из района города Карнобат: в случае трудных родов свекровь берет кудель белой шерсти, переданную ей матерью роженицы, ткет и сплетает *повойничек*, который должен быть сделан до того, как закончились роды¹⁹. В районе г. Кюстендила по традиции только бабушка по материнской линии относит на «повойнице» дары – рубашку, носочки и др. Их кладут в торбу вместе с едой и букетом цветов, считается наилучшим, чтобы их приняла сама роженица, ибо так «она быстро опять забеременеет»²⁰. Подобны и обязанности матери роженицы в Русенской области: она должна приготовить кроме пирогов еще и большой дар для новорожденного – шапочку с золотой монеткой и василек. Такая практика известна и в районах Средних Родоп и Пловдива. Здесь мать роженицы, предварительно подготовившая повойник и одежды для внука, уведомленная свекровью, приносит эти дары на «малую пита» в день рождения²¹. В Челепаре мать роженицы, извещенная свекровью, приносит люльку-качалку, пеленки и другие дары. В районе Ловеча повойник изготавливается бабушкой по материнской линии, дарящей его своей дочери, когда приближается время родов. И в других краях, если женщина рождает первый раз, и пеленки и одежду (рубашечку, безрукавку, пеленки, шапочку) роженица получает от своей матери, как только родится ребенок²². В районе горы Пирин эти принадлежности также часть приданого молодой²³. В некоторых селах Северозападной Болгарии встречается обычай – на третий день после родов повитуха приносит повойник из белой и красной пряжи²⁴.

Наряду с приведенными сведениями, распространенное главным образом в Западной Болгарии название обряда «повойница» также указывает на прямую связь повойника с обрядами, совершаемыми сразу же после родов. Известно поверие, что если новорожденному не испечена пита, он не сможет жениться (соответственно выйти замуж), когда вырастет²⁵. Согласно аналогичным представлениям, в некоторых селах специально обращают внимание на длину повойника, так как от этого зависит будущий успешный брак (как и вся жизнь) новорожденного. Некоторые данные показывают, что кроме единой функциональной направленности обрядовых действий и предметного символа, связь между ними может быть прослежена и в содержательном плане. У болгар-магометан Тетевенского края, например, повойник должен быть изготовлен из красного и черного материала во время *пунуды* – визита к роженице. В с. Поволче, Врачанской области, как только родится ребенок, на конец повойника кладут кусочек хлеба, чаще всего взятый от только что приготовленной пищи в доме новорожденного²⁶.

На базе более широкого балканского культурного ареала некоторые авторы допускают, что «название повойница вероятнее всего происходит из обычая носить повой как дар новорожденному»²⁷. У сербов также придается большое значение первой *повойнице* – дарениям в виде еды, питья, тканей, которые приносит в дом новорожденного старейшая женщина рода²⁸. Становится ясно, что повойник – один из первых культурных атрибутов, приобретение которого служит первым шагом в приобщении к этому миру. С одной стороны этот дар обозначает близкие родственные отношения дарителя с ребенком, а с другой – служит средством его сохранности после рождения.

Важен факт, что распространение главным образом в восточных болгарских краях названия обряда, совершаемого на третий день рождения, – *понуда, пануда* употребляется и в значении даров, чаще всего в виде еды. В с. Новачене (Плевен), например ее несут на свадьбу – «несут как на понуду». Это общее название припасов, что приносят при посещении дома больного²⁹.

Как самая первая одежда новорожденного используется чаще всего старая, изношенная или даже тряпка для пеленания ребенка, еще не носящего качеств человеческого общества (до трех дней). Проводя аналогии с полотном, покрывающим тело мертвеца и отменяющим его человеческую индивидуальность, Ив. Станоева рассматривает некроенные, завивающие одежды ребенка как знак «принадлежности вообще к человеческому роду и потенциальной культуре». Показательно в этом отношении и название верхней детской пеленки: в Санданском и Карнобатском районах она называется *покров, покровче*³⁰.

Акт дарения оказывает связующее действие не только в отношении социальных контактов новорожденного в обществе – ряд обрядовых действий, верований и представлений об изготовлении и использовании повойника показывают особую магическую силу, приписываемую ему в качестве апотропея и знака жизни. Тут могут быть найдены мировоззренческие основания вышеописанных обрядовых действий, имеющие свои аналогии в некоторых представлениях, связанных с известным мифологическим сюжетом об *орисницах* (волшебницы, предсказывающие судьбу ребенка).

Почти по всей болгарской этнической территории известно верование, что на третий день после рождения на ребенка необходимо надеть рубашечку, шапочку и т.д. или завернуть его в отцовскую или материнскую рубаху, потому что нельзя, чтобы ребенок был гол, когда приходят орисницы. Если же это случилось, то орисницы сердились и предвещали ему несчастливую судьбу³¹. Важно отметить что согласно информации из Охрида (Македония) орисницы представляются в образе женщин, прядущих нити жизни или одежды для ребенка. Показательны действия трех *самовил*, решающих судьбу младенца в следующей песне:

«...Първа му шапка нижеше,	Первая ему шапку нанизывала,
втора му повой плетеше,	Вторая ему повойник плела,
трета му риза шиеше –	Третья ему рубашку шила,
на Христа да ги харижат...» ³²	Чтобы Христу его подарить

Как справедливо отмечает Г. Михайлова, «прядя его судьбу или когда его одевают, своими позитивными процессуальными или вербальными действиями (включающими в данном случае дарения/посвящения. – Г.Г.) орисницы переводят новорожденного из своего света (света маргиналий) в мир людей»³³.

Часто после свадьбы невеста получает в подарок прялку с куделью, которыми позже должна выработать необходимое количество пряжи для повойника и пеленок для своего будущего ребенка. Повсеместно известен обычай, когда действие начинается деверь (или другой родственник со стороны жениха), который приносит молодой новую прялку с веретеном в понедельник или среду после свадьбы. В районе Хасково он пропускает через веретено три нитки, а присутствующие загадывают: «сколько проволок, столько девочек, сколько ниток, столько мальчиков»³⁴. В Пловдивском и других районах Болгарии кто-либо из свадебного поезда или сама невеста его спрашивает, что он прядет? Он отвечает последовательно, что это для пеленок, для повойника, коврик для ребенка. В других местах сохраняется обычай спряденное от подаренной ее матерью кудели сохранять для первого повойника. В районе г. Ловеча молодая прядет безостановочно (в некоторых селах даже по пути, возвращаясь от своих родителей), заканчивает кудель в доме свекра, а спряденное кладет в сундук и использует для приготовления повойника, носочков или пеленок для первого своего ребенка. Подобны обычаи и в районе г. Ямбол, где в среду после свадьбы свекровь дает молодой новую прялку, веретено и кудель шерсти, которую

необходимо до вечера напрясть, покрасить и сплести из нее повойник, на край которого нашивается монета и монисто с цветком лесной герани³⁵.

Семантика описанных здесь действий как культурного аналога биологического рождения человека, а отсюда и значение их в стимуляции и вызывании плодородия новому члену в семействе – молодой жене, хорошо видны в случаях, когда посредством акции буквально представляются ожидания акта рождения. В некоторых районах, в среду после хождения за водой, молодая, став на меру для зерна (крин), прядет маленький колобок из белой и красной пряжи, потом опускает его за пазуху свекрови, а присутствующие женщины-родственницы ее поздравляют.

Здесь важно отметить толкование основных действий в доме молодой, совершаемых во время *повратки* (хождение новобрачных в гости к родителям молодой) как представляющих в символическом плане рождение желанного ребенка. Останавливаясь прежде всего на разработках И. Маразова о прядении и ткачестве и их семантике, в результате которых совершается окончательный переход из одного состояния в другое, Г. Михайлова толкует описанные практики прядения как воссоздающие саму свадьбу, ее осмысление как «переброски» («перевода») молодой из одной родовой территории в другую, что сопровождается и ее превращением из девушки в женщину³⁶.

Представление о повойнике как «пути» к жизни и ее приобретения, равнозначное преодолению границы между двумя мирами, находит свое подтверждение и в некоторых действиях при выводе молодоженов, толкуемое и как восхождение «по вертикали». В районе г. Пазарджика в момент прибытия молодоженов к воротам дома стелятся красно-белые нити, по которым они должны пройти. Из этих нитей после рождения ребенка роженица сплетает ему повойник. Подобный обычай зарегистрирован и в хасковском селе Гарваново, где при входе молодоженов свекровь постилала повойник, а сзади молодоженов шла молодая женщина, сворачивающая этот повойник³⁷.

Неслучайно дарение повойника и пеленок в случае болезни детей воспринимается как возможность передачи витальной силы и здоровья.

Об особом значении, придаваемом первому пеленанию ребенка, свидетельствуют следующие примеры. В районе г. Ихтиман на месте, где завязывается повойник, кладут букетик герани, красный цветок и синее монисто, а в Родопах используется высушенная кожа ужа. Кое-где, чтобы совершить пеленание, приглашают в дом человека, у которого живы родители. Об обряде первого пеленания как начальной ступени приобщения к миру человека сообщал Байбуурин. По материалам традиционной культуры восточных славян Т.А. Листова рассматривает его как ремесло, профессиональную деятельность только повитухи³⁸.

В ряде случаев действиям опоясывания приписывается профилактично-лечебный характер. В Пловдивском районе, например, для женщины, у которой умирают дети, крестная мать сплетает *въза* (завязка на переднике) за день перед тем, как всем станет известно о беременности: приходит тайно и завязывает, чтобы носила, пока родит. В районе г. Троян, пока родит, женщина непременно должна ходить опоясанной в т.н. «детские пряжки»³⁹. В этом направлении важно подчеркнуть разнообразные ритуальные функции и представления о поясе многих народов мира, основанные на вере в магическую силу круга.

Обрядовые действия при изготовлении повойника и пеленок совершаются в одну ночь в полном молчании двумя сестрами или свояченицами, матерью или дочерью или женщиной со здоровой семьей. Они имеют устойчивый магический характер, направленный к осуществлению перехода от состояния деструкции и хаоса к созиданию, чей символ – готовый культурный продукт. Смысл пересечения границы между двумя мирами отчетлив и в практике развивания и ношения повойника на перекресток дорог в случае, если ребенок много плачет, имеет целью отсылку болезни вне освоенного пространства вместе с проходящими стадами животных. В некото-

рых юго-восточных районах Болгарии обычай называется *хвърляне на рев* («бросание на рев»). Верят, что таким манером коровы относят плач ребенка в леса⁴⁰.

С другой стороны, согласно приведенным выше материалам, становится ясно, что повой дарится кроме крестных еще и бабушкой по материнской линии, свекровью или другими близкими еще перед рождением ребенка – после свадьбы родителей, во время беременности, а кое-где сразу после родов, т.е. изготовление и дарение дублетной культурной формы человека опережает его появление на свет. В этих случаях объектом дарения является будущая мать – она получает (или сама изготавливает из подаренной ей шерсти) повойничек, а это явно воспринимается как стимулирующее действие успешного результата родов: одно из обещаний даров при встрече молодой в доме молодожена гласит: *даю одну овцу с двумя ягнятами, чтобы ее постригли и напярля учкурлук* (т.е. штанишки, ползунки). Между обязательными свадебными дарами свекрови невесте в районе г. Ихтиман *чердже*, *повивачка* (большая верхняя пеленка) и *повойник*, *сплетенный крючком*. Интересно и сведение из района г. Враца: повойник – неперменный дар свекрови при крестинах, а крестная дарит отрез полотна⁴¹.

Передача этих даров молодой создает отчетливо выраженный эффект приобщения; эта церемония по функции и в содержательном плане совпадает с некоторыми действиями, совершаемыми ею еще в первые дни после свадьбы. В ряде районов, чаще всего под формой дарений, она получает сырье (пряжу, шерсть), из которых начинает готовить одежду (или части их) членам нового семейства⁴². Важно отметить, что в некоторых местах в понедельник после свадьбы молодая специально сплетает *въркузун* – веревку для штанов своего мужа⁴³. Наряду с продуцирующей самантикой, направленной к ожиданию главного результата брака – появлению потомства, действия этого культурного «дублирования» новых ее родственников (изготовление одежды для них) принимает значение социального регулятора поведения и занятий молодой в процессе ее утверждения в доме мужа и его рода. В Пиринском крае рубашечка/распашонка (*сакулчица*) первого новорожденного ребенка готовится из полотенца (*презръчица*), подаренного свекровью невесте в день свадьбы, которым она должна покрывать свои руки до Спасова дня⁴⁴. В этом смысле оказываются важными функции повойника как культурного разграничителя и маркера включения в семейно-родовую иерархию⁴⁵ (ср. названия ребенка до одного года: *повойничке*, *повиваче*, *дете у постилицы*⁴⁶). Во многих болгарских говорах слово *повой* употребляется и как термин определения степени родства⁴⁷.

В науке неоднократно обращалось внимание на приобщающую, «усваивающую» роль пояса, в том числе и его дарения, в различных обрядовых практиках, имеющих своей целью скрепление новых символических знаков родства, будь то побратимство, усыновление, свадебные обычаи⁴⁸.

В с. Рогощ Пловдивской области при выходе молодой из дома ее мать дарит молодожену пояс (он приходил к ее родне без пояса в отличие от других мужчин, участвующих в свадебных торжествах). Пояс зятя – шерстяной, белый, а у других – красные. При дарении пояса теща три раза навивает пояс, после оставшуюся длину завивает наверх. До понедельника после свадьбы зять ходит с белым поясом, после опять заворачивается в черный⁴⁹. В районе г. Перника с помощью специально выработанных *тканици* (женский пояс) молодая завязывает дарения наиболее уважаемым участникам свадьбы⁵⁰. Русская исследовательница А.А. Лебедева приводит интересный пример дарения со стороны невесты до 100 поясов во время свадьбы.

Примечательно и то, что первый пояс, которым мальчик опоясывается и который обозначает переход его в следующую половозрастную группу – холостяков, в некоторых районах он также получает в подарок от крестной⁵¹.

Первостепенное значение этого дара – приобщение новорожденного к миру живых, залог успешности его в дальнейшей социализации⁵². В различных вариантах у болгар известна легенда, согласно которой существовали три мира, а их обитатели различались между собой именно по способу опоясывания – верхние (на небе) носи-

ли пояс на шее, люди земли – на поясице, а существа нижнего мира носили свои пояса на коленях⁵³. Подобные мифологические представления раскрывают богатый мировоззренческий фонд, где можно найти различное понимание особой ценности детского пояса как дара. В этом контексте интерес вызывает одно его название, сохранившееся в Родопской области. По записям из Смолянской области *повуй*, сплетаемый в четыре слоя из красной и зеленой пряжи, называют еще и *зунка*. В районе Ловеча, если родился мальчик, повойничек сохраняется, и позже из него готовят принадлежности для люльки для следующего ребенка в семье, которого будут называть *зуня*⁵⁴. Известно, что во многих болгарских диалектах так называют и радугу. В народных представлениях она осмысливается как важный символ плодородия и богатства⁵⁵ и как знак наступившего равновесия после противоборства двух природных стихий: огня (=солнца) и воды (=дождя)⁵⁶. Согласно верованиям радуга связывает землю и небо, т.е. исполняет роль границы в космическом аспекте⁵⁷ (ср. образ ее как небесный плетень). С одной стороны, она соотносится с поясом, т.е. семантически его значением разделителя двух сущностей человека верхний – нижний, «чистый» и «нечистый»⁵⁸, а с другой – «огораживает» (=предохраняет) тело от влияния враждебных сил⁵⁹. Так достигнутое равновесие (радуга – благополучие, урожай; пояс – центр, середина) является основным признаком этого семантического тождества. Об этих знаковых функциях и приписываемой повойнику особенной магической силе говорит и его участие в некоторых ритуальных практиках как средства возвращения (сохранения) нарушенного равновесия в природе. В этом отношении интересна информация, что в отдельных районах Сербии *сповивача* сохраняется и используется с целью прогнать градоносную тучу⁶⁰.

Вера в то, что если человек пройдет под дугой и тем самым может переменить свой пол, ведет к другим параллелям с повоем (а чаще всего с поясом), определяющим, «задающим» еще на этом раннем этапе и половые характеристики индивидуума. В районе Раднево, например, если родился мальчик, в пряжу для изготовления детского *поуф* вплетается синий слой, а если девочка – красный⁶¹. По повериям в районе Сакара про пол ожидаемого ребенка мать гадала по оставшейся долгой нити от *пояхчето*, что дарит крестная: если осталась белая нить – родится мальчик, а если осталась красная – родится девочка. В том же районе у девочек повой обвивается в три *юлмака* (узла) вокруг их тел, а у мальчиков четыре.

По словам А.К. Байбурина часто пояс, носимый прямо на голом теле, сам по себе воплощает идею «одетости»⁶². Следовательно, его получение является достаточным (а отсюда и особенно необходимым) условием культурной детерминации и приобретения человеческих черт. Вот почему еще в начале жизни через акт обязательного дарения новорожденному с повоем «задается» «человеческий» вариант поведения⁶³ и внешнего вида, что гарантирует выживание.

Как было отмечено выше, согласно различным сведениям, повую приписывается сила предохранять и обеспечивать здоровье и жизнь ребенку. Особенна его роль в этом отношении как защитное средство против сглаза. Во многих болгарских краях на конец детского повойника нашивают в специальной торбочке (*лунгя*, *кичилька*, *муска*, *пакульче* и др.) множество предметов апотропейного значения. В Средних Родопах кладется смола, куриное гуано, чеснок. В этом же районе баба кладет деньги, гвоздь, синие мониста и медвежий коготь, чтобы дитя было здоровым и сильным, как животное. В с. Дебрене Добричко к повойнику пришивают желтое кольцо, обязательно блестящее, «*чтобы если кто-то посмотрит плохо, глаза ему возьмет кольцо*». Важное место среди разнообразия подобных действий занимает практика нашивания апотропеев на детском пояске с целью защиты от зла его пупка. В этом ясно просматривается убеждение, что повой воспринимается как искусственное продолжение человеческого пупа, точнее – его культурный заместитель. В Смолянской области привязанный к повую треугольный кусочек *абы* (толстое и грубое полотно) называют *пънник*, и при пеленании оно должно быть наверху, «*чтобы ребенок рос ввысь*». Идентично объяснение этого действия в Харманлийском крае, где если оно

не будет исполнено, верят, что «удача ребенка забивается в землю». Показательная информация из Пловдивской области и Родоп, где пуповину называют еще и *поюв*, а когда она упадет, ее закрепляют специальным приспособлением на повое, «чтобы дитя засматривалось в него» или «чтобы не только на живот». В Добричской области пуповина пришивается к повую до 40 дней после родов, после бросается в проточную воду⁶⁴. «Сохраняя» сколько можно на теле ребенка упавшую пуповину, таким образом повой отождествляют с телом: это маркер – его центр, средоточие жизненных сил человека⁶⁵. Так представление о связывающей силе пупа и связь его с будущей судьбой (удачей) новорожденного находят реализацию и в особых «качествах» его культурного варианта – повоя⁶⁶.

В ряде верований и практик одаривание младенца повоем прямо связывается с моделированием его жизни еще в самом ее начале. В западных болгарских краях обязательно условие – чтобы шерсть, из которой делается первый повой, была белой, от впервые обьягнившейся овцы, а использование черной толкуется как проклятие и тяжелая судьба⁶⁷. Согласно записям, сделанным в с. Радилово в Западных Родопах, в понедельник после свадьбы свекровь дарит снохе прялку с завязанной на ней белой куделью, чтобы приготовить для ребенка пояс, а в случае плохой участи его говорили: «Ху, черной куделью мать его запряла»⁶⁸. В с. Микре Ловешской области всегда внимательны при завивании повоя: чтобы не было крестов на пеленках, в противном случае – «не хорошо для жизни ребенка»⁶⁹. Широко распространено представление, что если ребенок не получит повоя и *поемка* (отрез полотна для пеленания в церкви) от своих крестных, он никогда не сможет жениться⁷⁰. В некоторых селах Сакара, Пловдивской и Годечской областях следят, чтобы повой был покороче, потому что верят: если он будет длинным, то дитя не сможет вовремя иметь свой дом, т.е. жениться. Это условие в Ловешской области соблюдается только по отношению к мальчикам, а повой девочек длиннее, чтобы жили дольше. Подаренным девочке повоем позже на ее свадьбе завязывают и приносят в новый дом ее приданое⁷¹. В с. Трояново, Радневского района верят, что чем длиннее *детский поюф*, тем «длиннее» будущие девушка и юноша⁷². В районе г. Каварны известно поверие, что пояс с пришитой на нем старой монетой предохраняет ребенка от бедности в будущей жизни. Согласно аналогичным представлениям в Родопах, используемый при крещении *поюв* обязательный дар *калманаты* (крестной), он должен быть сделан в три слоя толсто шплетенных нитей, чтобы была «толстая» удача у новорожденного.

В Хасковской области верят, что в повое девочки не должно быть много красных ниток, «чтобы не было обильных месячных»⁷³. Интересно сведение из с. Падеж Благоевградской области: если крестной жаль подарить повой ребенку, то тогда у него будет болеть живот⁷⁴.

Тут снова видна связь с лечебной силой опоясывания. Показательны и некоторые практики изготовления повоя, имеющие ритуально-магический характер. В районе Сакара это делается на четырех колесах телеги, запряженной волами, белой извитой нитью. В с. Смилян, Смолянской обл. повой плетется на руках 4 женщин «с четырех сторон» четырьмя шерстяными нитями – винного цвета, зеленого, черного, красного⁷⁵.

Изложенные материалы еще раз доказывают нормативную связь одежды в традиционной культуре с рядом явлений жизненного цикла человека. Как важная составная часть первоначального комплекта одежды ребенка повой-дар превращается в одно из направлений, по которым средствами культуры совершается «вмешательство» и регулирование в процессах биологического характера. Особенное назначение подарка, как подчеркивает румынская исследовательница О. Вадува, «трансформировать, ориентировать отношение принимающего в желанном от дарящего смысле»⁷⁶. Автор отметила тесную взаимосвязь и взаимодополнения между даром и магией. С другой стороны представленные верования о связи длины повоя с жизнью и удачей новорожденного ведут к идее соотносимости жизненной силы (судьбы) че-

ловека и его роста; верования эти присутствуют во многих обрядовых практиках: культурные двойники человека представлены в виде отрезка нитки или ткани⁷⁷. Эта синонимия определяет значение повоая как своеобразной «меры» будущей жизни ребенка. Для каждого следующего ребенка в семье крестная должна приготовить и подарить новый повой⁷⁸. Таким образом она «задавала» параметры индивидуальной человеческой судьбы крестимого, но вместе с этим даром ею «вплетаются» и социальные ожидания для нового члена общества – быстрый рост, успешная женитьба, долгая и полноценная жизнь.

Существенна в этом отношении информация из ряда болгарских краев, что до дня, *когда кум крестит*, пеленки ребенка стягиваются веревкой от мужских штанов или другой веревкой, которую после бросают на зеленое дерево и заменяют подаренным крестным повоем⁷⁹. И по другим записям повой также связывается с получением имени. В пловдивском селе Мраченик пока дитя еще не крещено, при пеленании его затягивают только в одном месте, а после крещения делают два *клуца* – «*оно уже крещенное и имеет свое имя*». В Ловешских селах повой, хотя и приготовленный предварительно, используется лишь после крещения младенца. Исключительно интересна информация из Елховского района о том, что выбор имени делается посредством сплетения трех ниток из крещельного повоая, названных различными именами из рода ребенка. Это совершается крестной, приносящей свои дары, связанные этим же повоем⁸⁰.

В приведенных примерах особенного внимания заслуживает факт, что наречение имени «как первого и незаменимого условия социализации индивида» в традиционной культуре⁸¹, совпадает по времени, а также и в акциальном плане – как обрядовое действие, связанное именно с получением повоая. Вместе с личным именем новорожденный приобретает и материальный знак принадлежности к человеческому роду, и связь со своим восприемником в вере и жизни – крестным.

Долг и священная обязанность крестного – дать повой, отрез белого полотна (*миро*), а отказ от принесения этих даров воспринимается как грех. В этом отношении существенна и информация из Ловешского края: самая старинная форма крестного дара включает только белое полотно, повой и кудель шерсти, полное же одевание крестимого – новое явление. Внимания заслуживают и наблюдения Г. Михайловой, что обязательный крестильный комплекс дарений включает полотенце для «миро», в которое ребенок заворачивается после обряда в церкви, распашонку, повой и шапочку, такие дарения как шерстяная верхняя пелена, носочки, обувь и другую верхнюю одежду автор определяет как нетипичный пласт крестильного обрядового облачения. В своих исследованиях Ст. Генчев также специально отмечает, что в сравнении с повоем, что дается при самом крещении, одаривание крестным целым ворохом одежд обыкновенно производится позже, но всегда перед его свадьбой.

Известна во множестве вариантов легенда о грешной матери св. Петра, которую сам он не пускал в рай, потому, что будучи крестной, она укорачивала повои и не давала ребятам рубашек⁸². Интересно, что в некоторых песенных и легендарных сюжетах тот же мотив интерпретируется в контексте общего представления об отказе дачи/дарения как нарушении общепринятых социальных норм поведения (возвращение меньше того, что взято в долг, отказ от милостыни сиротам, нищим, цыганам и т.п.⁸³). Результат – отсутствие добра на «том» свете:

«...ти си беше кръстница, кръщаваше малки деца
не одеше за кръщение, тук одеше за яденье
за яденье, за пиенье, нищо майко, не подаде
ни кошулче, ни платенце, ни чораби, ни капица
голи, боси те чекаят, те чекаят пред Господа...»⁸⁴
Ты была крестная, крестила маленьких детей,
не ходила на кръщение, только ходила есть
еду, питье, ничего, матушка, не давала,
ни рубашечки, ни платья, ни носков, ни шапочки,
голые, босые тебя ждуд, тебя ждуд пред Господом.

Или:

«...Нямаш пътя в рай да додеш
да райюваш, да светуващ –
ти си деца кръщавала,
пойов, пелна не давала...»⁸⁵

Нет тебе дороги в рай войти,
чтоб там радоваться, светиться,
ты детей крестила,
повой, пелены не давала.

Итак, обязанность дарить воспринимается не только как социальная необходимость, но и как гарантия постижения блаженства в том мире. «Аперсональные основания» акта дарения (по выражению А. Годелье) – долг по отношению к обществу. Они представляются способом страховки личного благоденствия в «вечной жизни»⁸⁶. Это хорошо видно из сохранившегося в Родопах верования: повой делался длинным, потому что он проводил крестную в другой мир⁸⁷. Подобные представления о значении дарения зарегистрированы и в любопытной записи в с. Сушица (Орехово). Однажды женщина подарила проходящей мимо ее дома цыганке с голым ребенком отрез полотна, достаточный, чтобы сделать люльку и завернуть ребенка. Позже, когда женщина тяжело заболела, она видела во сне, что этой же люлькой цыганка вытаскивала ее по долгой и крутой дороге на «белый свет». Через некоторое время болезнь ее прошла⁸⁸.

По болгарским народным представлениям само крещение детей считается «большим событием или приобретением»⁸⁹. В Смолянском районе говорят: «той, кто многих крестила, много добра сделала, одела многих детей, – легко на том свете...»⁹⁰. Важно отметить, что эти верования раскрывают функции дара как «тотального социального факта» (по Моссу), изменяющего статус участников – субъектов и объектов дарения и способствует их дальнейшей социализации. С одной стороны крестильный дар – повой обеспечивает здоровье, жизнь и успешную женитьбу ребенка, а с другой облегчается доступ дарителя к неземной благодной жизни и своеобразно регламентирует этот переход.

Значение имеют и представления о ткани как о «пути»⁹¹. Важно, что в других верованиях ад представлен как глубокое ущелье, через которое переброшен мост из ткани, а по нему могут пройти только праведные люди. Если человек грешен, полотно рвется⁹². Согласно верованиям в с. Габаре (г. Бяла Слатина) «конопенные калчища» (неизвестный автору образ!) помогают человеку вылезть из пекла, поэтому есть обычай давать калчище бесплатно, чтобы сделать веревки для обуви. Этими веревками вытаскивают из ада⁹³. О функциях поясных частей как медиаторов ясно говорит и практика, знакомая в Карнобатском районе: при погребении гробы мужчин должны быть спускаемы в могилу поясами, а женщин – полосами ткани⁹⁴.

Параллельно тому, что получает крестный от матери, бабушки и других близких родственников ребенка как дары (чаще всего рубашка, носки, полотенца) на обрядовой трапезе, связь между ним и крестником создается на базе размена «неоценимых стоимостей» (по удачному определению А. Поповой⁹⁵). Мотивация дарения находит выражение не только в выражении его как обмена ценностями, а в установлении взаимопомощи между партнерами – одного из механизмов сохранения социального континуитета. Как полагает большинство исследователей, обмен дарами в так называемых традиционных (и архаичных) обществах по существу заключается не только в циркуляции предметов (и благ), но кодирует и социальную динамику – «движение» привилегий и права⁹⁶. Более того, дарение – по традиционным воззрениям о достойной личностной реализации в обществе – представляется не только как условие поддержания «социальной игры»⁹⁷, но и как превентивная мера в случае нарушения правил. В районе г. Гоце Делчев встречается верование, что благодаря плетению и дарению повоя для ребенка в случае болезни или смерти дарителя ему может быть прощен его какой-либо грех⁹⁸. Давать (дар) оценивается как такое благодеяние, настоящая «отплата» которому может быть дана «свыше». Как исключительное проявление социальной солидарности, дар находит свой «земной» эквивалент прежде всего в подобном встречном поведении – необходимости поддержания духовной свя-

зи с дарителем – в случае с крестным как покровителем и защитником ребенка. Не случайно в народных песнях поется:

«...ой та тебе, кръсничке ле, кръсничке ле, бяла Радо
ша ти върна лакъкь платно, кръст дукато
отговаря кръсничка му, ой та тебе кум Никола
ша ми върнеш лакъкь платно, лакъкь платно, кръст дукато
не мож върна тритя речи, тритя речи изречени...»⁹⁹

Ой, ты крестница, крестница бела Рада,
я верну тебе локоть полотна, крест из злата,
отвечает ему крестница: ой, кум Никола,
ты вернешь мне локоть полотна и крест из злата,
но не можешь мне вернуть три слова, три слова изреченных.

Из сказанного выше становится ясно, что в содержательном и функциональном плане одаривание новорожденного поводом, помимо предохранительно-магической практики против болезней и злых сил имеет значение и как важный шаг в социализации индивида. Этот дар ясно очерчивает границы первоначальных социальных контактов ребенка в обществе. Основные субъекты в акте дарения обыкновенно мать роженицы, свекровь и крестная, а кое-где повитуха тоже приносит повой на третий день после родов. Сведенное до «первичных половозрастных структур», это первое окружение ребенка охватывает персонажи, имеющие прямое отношение к акту рождения. От женщин, де-факто «ответственных» за рождение и сохранение жизни новорожденного, исходят и культурные знаки принадлежности к семейству, роду, и в символическом плане к «этому» миру. В свою очередь дарители, «давая» жизнь, логично и заслуженно «получают» продолжение своей праведной жизни и в «другом» мире. Более того – в народной вере повой-дар осмысливается как путь (к благу, к раю) и превращается в символ не только земной жизни, но и жизни в ее вечном кругообороте.

Примечания

¹ Богатырев П.Г. Функции национального костюма в Моравской Словакии // Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 297–367; Михайлова Г. Към проблема за семантиката на вещите в патриархалния свят на българина // Проблеми на български фолклор. Т. 4. 1979. С. 117–125; Mihailova G. The traditional Mulgarian Costume as a reflection of Folk Notions about the World, Nature – Man // British–Bulgarian Ethnography. 1989.

² Дечева М. Граници в пространство на българската (по материали от българската народна шевица) // Етнографски проблеми на народната култура (дале – ЕП). Т. 4. 1996. С. 68–92. Она же. Етнографски проблеми на народната култура // Там же. Т. 5. С. 106–162.

³ Кръстанова Кр. Обредното тъкане – една старинна практика у българите // Българска етнография (дале – БЕ). 1991. № 4. С. 46–58; Василова В. Функции на облекло и тъкани в родилгата и сватбена обредност // Там же. 1993. № 5–6. С. 124–138; Николова В. Ризата от брачното своджане – някои митологични аспекти // Сб. в памет Татяна Колева. С., 1998. С.115–125; Станоева Ив. Тялото – голо и облечено // Български фолклор (дале – БФ). 1994. № 2. С. 74–81.

⁴ Михайлова Г. Социални аспекти на народното облекло // БЕ. 1976. № № 3–4, 5–6; Ганева Р. Традиционните прически, забражения и украси за глава на българската като социални знак // Там же. 2000. № 4. С. 51–72.

⁵ Байбурич А.К. Ритуал в традиционна култура. СПб., 1993; см. так же Фрейденберг О. Претика на сюжета и жанра. С., 2001. С. 276–277.

⁶ Станоева Ив. Едно културно измерение (човекът и шевицата) // БФ. 1992. № 4. С. 22–29.

⁷ Отсутствие одежды – устойчивая характеристика низших в социальном отношении личностей (ср. голтак – «голь перекатная», нищий, гъзът му гол – «голозадый»), оно выражает пограничную позицию

этих лиц как медиаторов между двумя мирами. См.: *Георгиева Цв.* Грях, дар и искупление в традиционной культуре на Балканите // Дарове и съкровища. Духовна приемственост на Балканите. Благоевград, 1998.

⁸ Об одежде как продолжении человеческого тела см. *Топорков Л.А.* Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 89–101.

⁹ «Дать свою рубаху, означает дать самого себя» (*Северн Корин М.* В памет на проф. Мария Велева. Кройката на женската риза в бългаския традиционен костюм // БЕ. 1993. № 3. С. 63–70). См. так же: *Богданова Св.* Водоснабдяването у българите. С., 1996. С. 148; *Георгиева Цв.* Българската народна митология. С., 1983; *Кацаров Г.* Етнографски упоредници // Сп БАН. 1950. С. 71, 153–154; *Манкова Й.* Култът към водата в българската фолкорна култура // Известия на музеите в Северозападна България. Т. 10. Враца, 1996. С. 102–103.

¹⁰ *Николов И.* Жилище // Ловешки край. Материална и духовна култура. С., 1999. С. 24; *Лулева А.* Изграждането на домашното пространство (към семиотиката на българския традиционен модел дома) // ЕП. С., 1998. С. 63–106.

¹¹ *Маслова Г.С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах. XIX – начало XX в. М., 1984. С. 24–25; *Михайлова Г.* Облекло // Ловешки край. Материална и духовна култура. С., 1999. С. 211; *Цанева Е.* Символика на ритуалите при осиновяване детен у българите // ЕП. Т. 2. С. 138–170; *Bjeladinovic-Jergic J.* O darivanju odecem u drustvenim obicajma u srbiji // Etnoantropoloski problemi. 1987. № 2. Р. 55–67.

¹² *Дечева М.* Чертог на българската чародейка. С., 2001.

¹³ *Неолякова Д.* Системи на родство според българската обредна песен // В памет на акад. Динеков. Традиция, приемственост, новаторство. С., 2002. С. 272.

¹⁴ Записано автором от информатора Доры Кузмановой (г.р.1925) в с. Райково, Смолянско. Одежду умершей девушки дают ее сверстнице, после чего она считается дочерью родителей покойницы (см. также: *Маилова М.* Среднородопските сватбени корденици // Родопски фолклор. Пловдив, 1977. С. 73–99; *Васева В.* Сходства и различия в погребалните обичаи на българи и румъци (край на XIX – нач. XX в.). Дисертация. С., 1990. С. 248–250).

¹⁵ *Бобчев С.* Сборник на българските юридически обичаи. Ч. 1 – Гражданско право. Т. 2. С., 1902. С. 152–154; *Бонева Т.* Народен светоглед // Родопи. Традициона народна и социалнонормативна култура (далее – Родопи). С., 1994. С. 23; *Михайлова Г.* Материалы // Архив на Етнографския институт с музей при Бан (далее – АЕИМ), С., № 848-II. С. 34.

¹⁶ *Михайлова Г.* Облекло. С. 237–238.

¹⁷ *Захариев Й.* Каменица. Географско-етнографско изучаване // Сборник за народни умотворения (далее – Сб. НУ). Т. XL. С., 1935. С. 256; *Колева Т.* Материалы // АЕИМ № 705-II. С. 40.

¹⁸ *Генчев Ст.* Материалы // АЕИМ 397/A; *Дечева М.* Чертог... С. 35–36; *Она же.* Пояс // Българска народна медицина. Енциклопедия. С., 1999. С. 186–187; *Дражева Р.* Трудови и професионални празници и обичаи // Родопи... С. 221.

¹⁹ *Черкезова М.* Традиционни народни тъкани и облекло в Карнобатския край // История и култура на Карнобатский край. Т. 3. С., 1993. С. 268–269.

²⁰ *Захариев Й.* Кюстендилското краище // Сб. НУ. Т. 32. С., 1918. С. 129–131.

²¹ *Колева Т.* Материалы // АЕИМ, № 869-II; *Михайлова Г.* // Там же. № 103-III (2 папка). С. 172.

²² Важно отметить роль бабушки: на 40-ой день после родов, когда, совершив очистительную молитву в церкви, молодая мать с ребенком посещает дом своей матери, та дает свежее яйцо, муку, белую шерсть, одежду, хлеб и прочее.

²³ *Дражева Р.* Материалы // АЕИМ, № 761-II. С. 8; *Георгиева И.* Материалы // Там же. № 760-II. С. 18.

²⁴ В период раннего детства баба-повитуха – тоже основной даритель. Ее дары называются *пелени*. В районе г. Пловдива малычику на третий день после рождения она приносит тканую разноцветную торбочку с нашитой на ней монетой (когда мальчик подрастет, он будет ходить колядовать с этой торбочкой), а девочке – лоще (небольшой платок). От одного до трех лет после рождения детей повитуха должна их одаривать в каждый праздник – «Бабин день», в Иванов день и др. Своим бабинчета она раздает мелкие монеты, одежду, шерсть.

²⁵ *Карамихова М.* Брак с девството или девство в брака // ЕП. Т. 3. 1994. С. 86–87; *Янева С.* Хлябове с брачна функция в обреди при раждане и смърт // Етнокултуролошки зборник (далее – ЕЗ). Кн. 1. Сврльик, 1995.

- ²⁶ *Кюркичиева И.* Светът на българите мюсюлмани от Тетовенско – преход към модерност (дисертация). С., 2001; *Генчев С.* Материали // АЕИМ. № 397-II/A. С. 53–54.
- ²⁷ *Вражиновски Т.* Речник на народната митология на македонците. Скопие, 2000. С. 322.
- ²⁸ *Зайковская Т., Зайковский В.* Nouritur de passag. Погранично-преходные функции пищи в народных культурах балкано-восточнославянского ареала // Кодови словенских култура. Т. 2. Београд, 1997. С. 84; *Торлевић Ј.* Обичаји о рођењу и сроднички односи у Врању // Живненијат цикл. Доклади од србска научна конференција. С., 2000. С. 38.
- ²⁹ *Геров И.* Речник на българския язык. Ч. 1. С., 1975. С. 173; *Кръстева Е.* Понуда // Българска народна медицина. Енциклопедия. С., 1999. С. 320.
- ³⁰ *Дражева Р.* Материали // АЕИМ. № 761-II. С. 8–9; *Васева В.* За едно название на савана в Пловдивско // Тракиецът и неговият свят. С., 1997. С. 285; *Михайлова Г.* Маскирани и са маскиранетс персонажи в българската народна традиция. С., 2002. С. 50; *Черкезова М.* Указ. соч. С. 266; *Станоева И.* Тялото... С. 76.
- ³¹ *Георгиева И.* Българската народна митология. С. 139; *Михайлова Г.* Материали // АЕИМ. № 99-III. С. 200–201; *Она же.* Социални аспекти...; *Захариев Й.* Кюстендилското краище. С. 126.
- ³² Цит. по *Георгиева И.* Българска народна митология. С. 139.
- ³³ *Михайлова Г.* Маскирани... С. 60.
- ³⁴ *Михайлова Г.* Материали // АЕИМ. № 101-III (2 папка). С. 182.
- ³⁵ *Михайлова Г.* Там же. № 99-III (1 папка). С. 33–34; 848-II. С. 158; *Она же.* Облекло... С. 224–225.
- ³⁶ *Дечева М.* «Неродена мома»... С. 123–124; *Маразов Ив.* «Синтез на изкуствата» през древността в митригуален контекст // Видимият мит. С., 1992. С. 91–92; *Янева С.* Прядящата Богородица // Изследования в чест на проф. Ив. Маразов С., 2002. С. 132; *Михайлова Г.* Маскирани... С. 251–252.
- ³⁷ *Генчев Ст.* Материали // АЕИМ. № 512-II. С. 143; *Михайлова Г.* Там же. № 101-III (2 папка). С. 179.
- ³⁸ *Георгиева И.* Материали // АЕИМ. № 505-III. С. 81; *Цанева Е.* Обичаи при бременост, раждане и отглеждане на дете // Родопи. С. 128; *Манова Цв.* Повоят // Българска народна медицина. Енциклопедия. С., 1999. С. 315; *Байбурун А.К.* Пояс (к семиотике вещей) // Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. XLV – Из культурного наследия народов Восточной Европы. СПб., 1992. С. 5–6.
- ³⁹ *Михайлова Г.* Материали // АЕИМ. № 845-II. С. 132; *Василева В.* Указ. соч. С. 125–125; *Дечева М.* Пояс. С. 322. Различные примеры опоясывания при бесплодии см.: *Толстой Н.И.* Из славянских этнокультурных древностей. 1 – Оползание и опоясывание храма // Труды по знаковым системам. Вып. 21. Тарту, 1987. С. 65–77.
- ⁴⁰ *Дражева Р.* Материали // АЕИМ № 761-II. С. 69; *Михайлова Г.* Материали // Там же. № 848-II. С. 167; *Она же.* Облекло. С. 210–211; *Манова Цв.* Повоят // Българска народна медицина. С. 315; *Кирилова А., Миланова А.* Колелото на живота. С., 1993. С. 50.
- ⁴¹ *Георгиев Г.* Материали // АЕИМ. № 505-III. С. 80; *Ганчев С.* Там же. № 397/A. С. 150.
- ⁴² *Гребнарлова Сл.* Младата невеста – незнана // Тракиецът и неговия свят. С., 1997. С. 277.
- ⁴³ *Николова В.* За семантиката на някои български следсватбени обичаи // БЕ. 1991. № 4. С. 33.
- ⁴⁴ *Гребанова Сл.* Указ. соч. С. 277; *Черкезова М.* За цветовата символика на традиционите пирински народни тъкани // Пирин. Изследования и материали. С., 1990. С. 128.
- ⁴⁵ О связи пояса с наследованием характерные сведения содержит переданная Геродотом скифская легенда о Геракле, оставившем в качестве наследства пояс и лук. Согласно данным Л. Нидерле, один из общеславянских терминов, обозначающих головное покрывало замужних женщин, называется повой (*Нидерле Л.* Бытъ и култура древних славян. Прага, 1924. С. 32).
- ⁴⁶ *Христов П.* Норми на поведение в традиционното българско село в Средна-Западна България от началото на XX век. С., 1996 (дисертация). С. 212.
- ⁴⁷ *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народи обичаи. С., 1994. С. 278; *Цанева Е.* Обичаи при бременност...
- ⁴⁸ *Иванова Р.* Българската фолклорна сватба. С., 1984. С. 162–163; *Лебедева А.А.* Значение пояса и полтенца в русских семейно-бытовых обычаях и обрядах XIX – XX в. // Русские. Семейный и общественный быт. М., 1989. С. 232, 234; *Манова Цв.* Поясат... С. 60–61; *Николова В.* Забулване и отбулване на невестата в традиционната българска сватба // БЕ. 1997. № 3–4. С. 125–127; *Толстой Н.И.* Указ. соч. С. 75–76; *Цанева Е.* Указ. соч. С. 156–157; *Шевалие Ж., Геербрант А.* Речник на символите. Т. 2. С., 2000. С. 240–242.
- ⁴⁹ *Михайлова Г.* Материали // АЕИМ. № 846-II. С. 27.
- ⁵⁰ *Манова Цв.* Поясът... С. 60.
- ⁵¹ *Михайлова Г.* Материали // АЕИМ. № 101-III. С. 61.

⁵² Одно из значений слова повой в болгарском языке – «свернутая и зарытая в землю ветка виноградной лозы, дерева, чтобы пустила корни и поднялась» (*Геров Н.* Речник ... С. 63). Смысл быстрого роста хорошо передан в выражении «Връх да не повийш» («верха не достанешь»).

⁵³ *Бонева Т.* Указ. соч. С. 20–21; *Маринов Д.* Избрани произведения. Т. 2. С., 1984. С. 49; *Попов Р.* Народан светоглед // Ловешки край. Материална и духовна култура. С., 1999. С. 290.

⁵⁴ *Михайлова Г.* Облекло... С. 209–210; *Она же.* Материалы // АЕИМ. № 103-III. С. 293.

⁵⁵ В Родопах верят, что человеку, который пройдет под радугой, она даст горсть золота (*Бонева Т.* Указ. соч. С. 20). По цвету радуги гадают об урожае в наступившем году. В районе г. Мельника женщины в ожидании благополучных родов почитают бабу Зунку – своеобразную персонификацию пояса Богородицы (*Георгиева Ив.* Култат към Богородица в българската народна култура // Европа и България. С., 2000. С. 50).

⁵⁶ Ср. выражение «дождь идет и солнце светит – черт/медведь женится», указывающее на идею священного брака земли и неба, несущего людям плодородие (*Стоилов А.П.* Легенда за грешната майка // Българска сбирка. Кн. III. 1901. С. 42). Известно всрование, согласно которому долгое отсутствие радуги на небе означает приближение потопа, конца света.

⁵⁷ Радуга воспринимается в некоторых местах как «небесный плетень» (*Байбурин А.К.* Пояс. С. 11), в Родопах – как мост, по которому уходят на «тот свет» (*Бонева Т.* Указ. соч. С. 20), в восточных Родопах как «дорога шайтана». Осмысление радуги как посредника между «тем» светом и «этим» светом людей – мировая мифологическая идея (*Шевалие Ж., Геербрант А.* Указ. соч. С. 91–93).

⁵⁸ *Янева Ст.* Вещета в традиционната култура // Проблеми на изкуството. 1992. № 2. С. 17.

⁵⁹ *Маразов И.* Мит, ритуал и изкуство у траките. С., 1992. С. 66.

⁶⁰ *Толстой Н.И., Толстая С.М.* О вторичной функции обрядового символа (на материале славянской народной традиции) // Историко-этнографические исследования по фольклору. Сб. статей памяти С.А. Токарева. М., 1994. С. 242.

⁶¹ Записано автором в с. Трояново от информатора Кленки К. Мирчевой и в с. Ковачево от информатора Стояна Ив. Дикова, г.р. 1934.

⁶² *Байбурин А.К.* Пояс. С. 6–7.

⁶³ Господь сказал людям, чтобы они помнили, что они «средние» (Сб. НУ. 1890. С. 179–205; 1891. С. 231–256). О связи пояса со множеством традиционных нравственных категорий и норм см.: *Михайлова Г.* Маскирани; *Христов П.* Указ. соч.

⁶⁴ *Михайлова Г.* Материалы // АЕИМ. № 101-III. С. 18; № 630-II. С. 116, 188; № 103-III. С. 283; № 99-III (2 папка). С. 161.

⁶⁵ *Бабурин А.К.* Пояс. С. 10.

⁶⁶ В Пиринском крае, например, пуповину сохраняет мать новорожденного, чтобы дети оставались при ней (см. *Дражева Р.* Материалы // АЕИМ. № 760-II. С. 77). В других местах спешат отрезать пуповину, чтобы орисницы не напророчили плохого. Различны практики с пупком и пуповиной, представляющими жизненный путь человека. У разных славянских народов известны обычаи развязывания пупка: у сербов в Крушеваце при рождении на пуповине завязывают узлы, когда ребенок достигает семи лет, ему велят их развязать – «развязать счастье» (*Толстой Н.И., Толстая С.М.* Указ. соч. С. 242). У индейцев пупобло существует поверие, что пупок – это дом души человека (*Шевалие Ж., Геербрант А.* Указ. соч. С. 277).

⁶⁷ *Маринов Д.* Избранные произведения. С. 490–491.

⁶⁸ *Михайлова Г.* Материалы // АЕИМ. № 100-III.

⁶⁹ *Она же.* Облекло. С. 210.

⁷⁰ Ръкописан фонд «Стоян Романски» – Университетская библиотека (далее – РКС). С. № 15. С. 218.

⁷¹ *Михайлова Г.* Облекло... С. 210–211.

⁷² Записано автором в с. Трояново от Еленки К. Мирчевой.

⁷³ *Михайлова Г.* Материалы // АЕИМ. № 101-III. С. 22–23; *Петрова В.* Единство и локални особености на детското облекло в Каварненско през на XIX и началото XX век // БЕ. 1992. С. 84, 87; *Цанева Е.* Обичаи при бременност... С. 138.

⁷⁴ *Дражева Д.* Материалы // АЕИМ. № 761-II. С. 69.

⁷⁵ *Колева Т.* Материалы // АЕИМ. № 703-III. С. 10; *Михайлова Г.* // Там же. № 103-III. (2 папка). О поясе как магическом объекте см.: *Гринкова Н.П.* Очерки по истории развития русской одежды // Сов. этнография. 1934. № 1–2.

⁷⁶ *Vaduva O.* Vagia darului. Bukuresti, 1997.

- ⁷⁷ *Седакова О.А.* Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 55. Прим. 6. У сербов по обычаю крестильный повой сохраняется в течение всего первого года жизни ребенка с тем, чтобы он лучше рос (*Агапкина Т.А.* Дар, дарить // Славянские древности. Т. 1. М., 1999. С. 20).
- ⁷⁸ *Михайлова Г.* Материалы // АЕИМ. № 102-III. 1 папка. С. 51.
- ⁷⁹ *Велева М.* Облекло // Софийски край. С., 1993. С. 99–100; *Захариев Й.* Кюстендилското краище; *Черкезова М.* Традиционни народни тъкани... С. 302–303.
- ⁸⁰ *Воденичарова А.* Обреди, свързани с раждането и раната социализация на детето // Ловешки край. Материална и духовна култура. С., 1999. С. 359; *Кръстева Е.* Материалы // АЕИМ. № 373-III. С. 138–139; *Михайлова Г.* // Там же. № 847-II. С. 22, 59.
- ⁸¹ *Кръстева-Благоева Е.* Личното име в българската традиция. С., 1999. С. 32.
- ⁸² Там же. С. 42–43; *Стоилов А.П.* Указ. соч. С. 161.
- ⁸³ *Богданова С.* Указ. соч. С. 152; *Маринов Д.* Народна вяра... С. 337; *Стоилов А.П.* Указ. соч.; *Шапкарев К.* Указ. соч.
- ⁸⁴ *Арнаудов М.* Студии върху българските обреди и легенди. С., 1976.
- ⁸⁵ Българска национална библиотека. 411. № 554.
- ⁸⁶ *Godelier M.* L'enigme du don. P., 1996. P. 140–143. В отличие от Моса, положившего в основу дара систему магико-религиозных верований – мана, хау (см.: *Мос М.* Дарът. Форма и основание за обмена в архаичите общества. С., 2001), Гедилье считает, что мотивы дарения необходимо искать прежде всего в сфере социального. По словам французского антрополога «предметы приведены в движение волей, но она тоже сама по себе движется внутренними силами... которые постоянно действуют на тех, кто принимает решения. Поэтому через действия индивидуумов и групп репродуцируются и завязываются социальные связи» (*Godelier M.* Ibid. P. 142–143).
- ⁸⁷ *Михайлова Г.* Материалы // АЕИМ. № 103-III (папка). С. 217.
- ⁸⁸ РКС. № 75. С. 133.
- ⁸⁹ *Кръстева-Благоева Е.* Указ. соч. С. 44–45.
- ⁹⁰ *Михайлова Г.* Материалы // АЕИМ. № 103-III (2 папка). С. 217.
- ⁹¹ *Фрейденберг О.* Указ. соч. С. 276.
- ⁹² Сб. НУ. Т. 11. 1894. № 1. С. 73–74.
- ⁹³ РКС. № 330. С. 96.
- ⁹⁴ *Василева В.* Облеклото в семейните обичаи // История и култура на Карнобатский край. Т. 2. С., 1992. С. 203. О метаморфозе «полотно – путь» (между двумя мирами) в модели родильной и погребальной обрядности у восточных славян см.: *Кабакова Г.И.* Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001. С. 258.
- ⁹⁵ *Ророва А.* Prestations rituelles: dons, offrandes et sacrifices // МИФ. Т. 5. С. 92–103.
- ⁹⁶ *Маразов И.* «Синтез на изкуствата» през древността в миторитуален контекст // Видимият мит. С., 1992. С. 386–388.
- ⁹⁷ *Будийо П.* Практическият разум. Върху теорията на дейността. С., 1997.
- ⁹⁸ *Цанева Е.* Символика на ритуалите... С. 142.
- ⁹⁹ Българско народно творчество. Т. 7. 1962. С. 94.

G. G e o r g i e v. «Povoinik» as a Gift in Traditional Bulgarian Culture

Functions of «povoinik» (swaddling clouts), one of the main elements of a newborn's clothes, are the object of the article. The author analyzes its functions in customs related to the beginning of an individual's life-cycle and early stages of socialization.

Semantics of «povoinik» as a gift, and actions, associated with its giving are also analyzed.